

- اختلافهای ایران و عثمانی بر سر استحکامات سرحدی مریوان، اورامان و لاهیجان (لاجان) در عصر قاجار
- بررسی جغرافیای تاریخی محل و جایگاه اصحاب رس
- رویکرد تاریخ فرهنگی به هنر خاورمیانه (مفهوم دیگربودگی در آثار هنرمندان ایران و عرب)
- کشمکش‌های علاءالدوله ذوالقدر با حکومت‌های صفویه و عثمانی و پیامد آن بر فروپاشی امپراتوری ذوالقدر
- خوانشی انتقادی از گزارش‌های تاریخی تغییر قرآن توسط عبدالله بن ابی‌سرح
- تحلیل گفتمان گزارش واقعه کربلا در کتاب العواصم من القواصم



- Iran and Ottomans Disputes over the Boundary Fortifications of Marivan, Avroman and Lahijan (Lajan) in the Qajar era
- Investigating the Historical Geography of the Scene and Position of Companions of the Rass
- Cultural History Approach towards the Art of the Middle East: The Concept of Otherness in the Works of Iranian and Middle Eastern Arab Artists
- Alā-al-dawlah Dulghadir's Conflicts with the Safavid and Ottoman Governments and its Consequences on the Fall of the Dulghadir Emirate
- A Critical Examination of Historical Report on Changing the Qur'an by Abdullah ibn Abi Sarh
- Discourse Analysis of the Report of the Battle of Karbala in *Al-Awasem Men Al-Qawasem*

باسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال پانزدهم، شماره پنجاه و ششم، بهار ۱۴۰۲

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

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

مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

سردبیر: دکتر مهدی محقق

### هیئت تحریریه

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)  
دکتر اکبری، محمد علی، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر امامی، محمد تقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر بیضون، ابراهیم، استادن تاریخ اسلام، دانشگاه یسروت  
دکتر حسنی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر خیراندیش، عبدالرسول، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شیراز  
دکتر رهنمایی، محمد تقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران  
دکتر قدیمی قیداری، عباس، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تبریز  
دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران  
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران  
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی  
دکتر موسوی، سید جمال، دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران

هیئت تحریریه فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، یاد و نام اعضای درگذشته خود را گرامی می‌دارد.

زنده‌یادان: دکتر صادق آئینه‌وند، دکتر احسان اشراقی، دکتر حسین قره‌چانلو و دکتر محمد حسن گنجی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویواستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خلیلی

ویواستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره ۱۰۰۰ نسخه چاپ و صحافی: چاپ تقویم

۸۰۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

web: www.Pte.ac.ir

E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.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 پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم 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 می‌شود حداکثر 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 راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان مندرج در سامانه بخش «برای نویسندگان» فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱,۰۰۰,۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

## ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود 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، حداکثر 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 نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.

۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (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 نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

### شیوه استناد به منابع و مآخذ در پانویس

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ رعایت فرمایند:

#### ارجاع درون متنی:

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

#### منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می شود، از چپ به راست حروف چینی می شوند.

### شیوه استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین)، به صورت زیر تنظیم شود:

در فهرست منابع، ابتدا نام خانوادگی و سپس نام نویسنده نوشته شود.

در مورد بیش از دو نویسنده، نام تمام نویسندگان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسندگان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می شوند، و نیازی به شماره گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان اثر (ایتالیکن)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، ج، محل نشر: ناشر، ج ۲. در صورت مشخص نبودن هر یک از موارد در داخل [ ] ذکر شود.

عنوان کتابها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.

شماره صفحه حذف شود، ولی در مقالات، صفحات شروع و پایان مقاله از عدد کم به زیاد قید گردد.

توجه کنید که منابع فارسی باید به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند و در بخش مربوطه در سامانه قرار گیرند:

- Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon (1994), The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield, *Plant Science*, 15(3): 27-35. (Journal).

- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani(2009), Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition, Iranian Journal of Field Crop Science, 39(1): 113-126.(In Persian with English abstract).
- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani (1999), Plant Physiology, Jahade- e-Daneshgahi Mashhad Press (In Persian).

هیئت تحریریه فصلنامه علمی مطالعات تاریخ اسلام وظیفه خود می‌داند از همه اساتید و محققانی که در امر خطیر داوری با این فصلنامه همکاری کرده‌اند، سپاسگزاری کند. اسامی داوران محترمی که طی چهار شماره اخیر (شماره ۵۲-۵۵) با هیئت تحریریه همکاری کرده‌اند، به ترتیب حروف الفبا به شرح زیر است:

دکتر حسین آبادیان	استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
دکتر هاشم آقاچری	استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر علی آقا نوری	دانشگاه ادیان و مذاهب
دکتر فهیمه ابراهیمی	استادیار دانشگاه علامه طباطبایی
دکتر حسن ابراهیمی	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محمد رضا ابوی مهریزی	استادیار دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)
دکتر بهرام احمدی	استادیار دانشگاه یزد
دکتر نزهت احمدی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر فاطمه احمدوند	استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
دکتر مهران اسماعیلی	استادیار دانشگاه شهید بهشتی
دکتر علیرضا اشتري تفرشی	استادیار دانشگاه حکیم سبزواری
دکتر صابر اداک	استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی شهری
دکتر خاویر ارناوند	استاد مدعو دانشگاه علامه طباطبایی
دکتر محمدعلی اکبری	استاد دانشگاه شهید بهشتی
دکتر محمدتقی امامی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر حبیب الله بابایی	استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی
دکتر احمد بادکوبه هزاوه	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محمدرضا بارانی	استادیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر حسن باستانی راد	استادیار دانشگاه شهید بهشتی
دکتر شهلا بختیاری	دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
دکتر ولی الله برزگر کلیشمی	استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
دکتر صفورا برومند	استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دکتر عباس برومند اعلم	دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دانشیار دانشگاه تهران	دکتر علی بیات
استادیار دانشگاه علوم انتظامی	دکتر رضا بیگدلو
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر محمد رضا بهشتی
دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)	دکتر محسن بهشتی سرشت
دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)	دکتر محسن بهرام‌نژاد
هیئت علمی دانشگاه پیام نور	دکتر امید بهرامی نیا
هیئت علمی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی	علی بهرامیان
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر معصومعلی پنجه
دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)	دکتر نصرالله پورمحمدی املشی
استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)	دکتر قدریه تاج بخش
استادیار دانشگاه صداوسیما	دکتر محمود ترابی اقدم
استادیار دانشگاه پیام نور	دکتر فاطمه جعفرنیا
استاد دانشگاه تهران	حجت‌الاسلام رسول جعفریان
پژوهشگر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی	حجت‌الله جودکی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر زهرا حاتمی
دانشیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر منصور حسامی
دانشیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر اسماعیل حسن‌زاده
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر عطاءالله حسنی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر حسن حضرتی
استادیار فرهنگستان زبان و ادب فارسی	دکتر هدی حسین‌زاده
مدرس دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز	دکتر سید مهدی حسینی تقی‌آباد
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محسن حیدرنیا
دکتری تاریخ اسلام	دکتر ناصر خاوری
دانشیار دانشگاه پیام نور	دکتر هوشنگ خسرو بیگی
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد خمین	دکتر حسین خسروی
استاد دانشگاه تهران	دکتر احمدرضا خضری
استادیار دانشگاه بیرجند	دکتر مجتبی خلیفه
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر ابوالفضل خوش‌منش
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	دکتر منصور داداش‌نژاد

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر مرتضی دانشیار
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتر نیره دلیر
استادیار دانشگاه میبد	دکتر زهره دهقانپور
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر نگار ذیلایی
دانشیار دانشگاه خوارزمی	دکتر حسن رازنهان
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر داریوش رحمانیان
استادیار دانشگاه تهران	دکتر گودرز رشتیانی
دانشیار دانشگاه هنر	دکتر داوود رنجبران
دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی ، سندپژوه، معلم خط سیاق و فهرست‌نویس اسناد تاریخی	دکتر محسن روستایی
استادیار سازمان سمت	دکتر شهره روغنی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر محمدتقی رهنمایی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر مجتبی زروانی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر روزبه زرین کوب
استادیار دانشگاه تهران	دکتر حسن زندیه
استاد دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محمد سپهری
استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	دکتر سید محسن سیدی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد شهر ری	دکتر محبوبه شرفی
استادیار دانشگاه سنندج	دکتر سید محمد شیخ احمدی
عضو هیئت علمی بنیاد دائرة المعارف اسلامی	دکتر شمامه محمدی‌فر
استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی	دکتر سعید شیرازی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر مسعود صادقی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر مقصود علی صادقی
استادیار دانشگاه فرهنگیان	دکتر نصرالله صالحی
استاد مجتعم آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی	دکتر نعمت‌الله صفری فروشانی
استادیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر زهیر صیامیان گرجی
دکترای تاریخ ایران قرون میانه	دکتر مریم طارم
استادیار دانشگاه علامه طباطبایی	دکتر سعید طاووسی مسرور
استادیار دانشگاه تهران	دکتر غلامرضا ظریفیان
استادیار دانشگاه پیام نور	دکتر مهدی عبادی




دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر جواد عباسی
استادیار دانشگاه سوره	دکتر عبدالکریم عطارزاده
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر مهدی عظیمی
دانشیار دانشگاه بیرجند	دکتر زهرا علیزاده بیرجندی
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات اسلامی	دکتر یونس فرهمند
استادیار دانشگاه تهران	دکتر فهیمه فرهمندپور
استادیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر زینب فضلی
استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)	دکتر حجت فلاح توتکار
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر اصغر قائدان
استاد دانشگاه علامه کاشان	دکتر محسن قاسم پور
استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	دکتر جواد قاضی
استاد دانشگاه تبریز	دکتر عباس قدیمی قیداری
استادیار دانشگاه کاشان	دکتر یاسر قزوینی
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی	دکتر مرضیه کاظمی
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی کالیراد
استادیار پژوهشکده تاریخ علم	دکتر یونس کرامتی
استادیار دانشگاه میبد یزد	دکتر بهزاد کریمی
استاد دانشگاه تهران	دکتر حسن کریمیان
استاد دانشگاه تهران	دکتر عبدالرسول کشفی
دانشیار دانشگاه الزهراء (س)	دکتر ذکراالله محمدی
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر مهدی مجتهدی
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتر محمد محمودپور
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر جواد مرشدلو
استاد دانشگاه تهران	دکتر محمد معارف
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر مریم معزی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر محسن معصومی
استاد دانشگاه خوارزمی	دکتر حسین مفتخری
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتر علیرضا ملائی توانی
هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی	دکتر ابراهیم موسی پور
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر سیدجمال موسوی

دانشیار دانشگاه الزهراء(س)	دکتر جمشید نوروزی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر جواد نیستانی
استاد دانشگاه تهران	دکتر شهرام یوسفی فر
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	دکتر سید علیرضا واسعی
دکتری تاریخ اسلام - معاون پژوهشی مرکز مطالعاتی مبسوم در	دکتر یاسمن یاری
دانشگاه علوم پزشکی شیراز	
استادیار دانشگاه ایلام	دکتر سیاووش یاری
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر	دکتر داوود یحیایی
استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی	دکتر عثمان یوسفی
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر کیومرث یزدان پناه
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر وفا یزدانمنش
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	دکتر محمدرضا هدایت پناه

## فهرست مطالب

- علیرضا اسدی  
کیوان شافعی  
سید محمد شیخ احمدی
- \* اختلاف‌های ایران و عثمانی بر سر استحکامات سرحدی مریوان، اورامان و لاهیجان (لاجان) در عصر قاجار ..... ۱۱
- محمود اشعاری  
محمدحسین صالحی
- \* بررسی جغرافیای تاریخی محل و جایگاه اصحاب رس ..... ۴۳
- مهدی حامدی  
محمدرضا مریدی  
بهنام کامرانی
- \* رویکرد تاریخ فرهنگی به هنر خاورمیانه (مفهوم دیگربودگی در آثار هنرمندان ایران و عرب) .... ۸۳
- ظریفه کاظمی  
جهانبخش ثواقب  
مقصودعلی صادقی  
داریوش نظری  
سید علاءالدین شاهرخی
- \* کشمکش‌های علاءالدوله ذوالقدر با حکومت‌های صفویه و عثمانی و پیامد آن بر فروپاشی امیرنشین ذوالقدر ..... ۱۱۱
- محمدعلی محمدی
- \* خوانشی انتقادی از گزارش‌های تاریخی تغییر قرآن توسط عبدالله بن ابی‌سرح ..... ۱۴۷
- محترم وکیلی سحر  
علی محمد ولوی  
عثمان یوسفی
- \* تحلیل گفتمان گزارش واقعه کربلا در کتاب *العواصم من القواصم* ..... ۱۷۳

20.1001.1.22286713.1402.15.6.9

## اختلاف‌های ایران و عثمانی بر سر استحکامات سرحدی مریوان، اورامان و لاهیجان (لاجان) در عصر قاجار<sup>۱</sup>

علیرضا اسدی<sup>۲</sup>

کیوان شافعی<sup>۳</sup>

سید محمد شیخ‌احمدی<sup>۴</sup>

**چکیده:** یکی از موضوع‌های مورد اختلاف ایران و عثمانی از نیمه دوم سلطنت ناصرالدین شاه به بعد، احداث استحکامات سرحدی مریوان، اورامان و لاهیجان در مرز ایران و عثمانی بود. این پژوهش در پی یافتن پاسخ این پرسش است که: احداث استحکامات مرزی در سرحدات مریوان، اورامان و لاهیجان چه تأثیری در روابط ایران و عثمانی و تحولات مرزهای غربی ایران در عصر قاجار داشت؟ یافته‌های این پژوهش که با روش توصیفی-تبیینی و بهره‌گیری از اسناد و نقشه‌های تاریخی و منابع کتابخانه‌ای انجام شد، نشان می‌دهد که دولت عثمانی به دنبال احداث استحکامات مرزی جدید توسط دولت ایران در کردستان اردلان و مکریان، با طرح ادعاهایی درباره مالکیت بر بلوکات مرزی مریوان، اورامان و لاهیجان و با تأکید بر داخل بودن این مناطق در طرح استاتوس کو، سعی در ایجاد تنش در سرحدات غربی ایران و قبولاندن شرایط مدّ نظر خود در مفاد کمیسیون‌های مرزی داشت. سرانجام با دخالت دولت‌های واسطه و براساس پروتکل‌های تهران و اسلامبول و کمیسیون سرحدی، در سال ۱۳۳۲ق. این مناطق متعلق به دولت ایران شناخته شدند.

واژه‌های کلیدی: مریوان، اورامان، لاهیجان، ایران، قاجار، عثمانی، مرزهای غربی.

شناسه دیجیتال (Doi): 10.52547/pte.15.56.6

۱ این مقاله برگرفته از رساله دکتری علیرضا اسدی با عنوان «تحولات مرزهای غربی ایران از افشاریه تا پایان عصر قاجار» دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج است.

۲ دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران  
alireza.asadi1359@gmail.com

۳ استادیار گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران (نویسنده مسئول)  
Kaivan\_shafei@yahoo.com

۴ استادیار گروه تاریخ، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران  
m.sheikhahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵

## **Iran and Ottomans Disputes over the Boundary Fortifications of Marivan, Avroman and Lahijan (Lajan) in the Qajar era<sup>1</sup>**

Alireza Asadi<sup>2</sup>

Keyvan Shafei<sup>3</sup>

Seyed Mohammad Sheikh Ahmadi<sup>4</sup>

**Abstract:** One of the disputed issues between Iran and the Ottomans from the second half of Naser al-Din Shah's reign onwards was the construction of the boundary fortifications of Marivan, Avroman, and Lahijan on the Iranian-Ottoman boundary. This research seeks to find the answer to this question: What effect did the construction of boundary fortifications on the boundaries of Marivan, Avroman, and Lahijan have on Iran-Ottoman relations and transformation of Iran's western boundaries in the Qajar era? The findings of this research, which is carried out with descriptive-explanatory method using historical documents and maps, and desk study, showed that following the construction of new boundary fortifications by the Iranian government in Ardalan Kurdistan and Mukriyan, the Ottoman government tried to induce tensions in the western boundaries of Iran by making claims on the boundary blocks of Marivan, Avroman, and Lahijan, and with an emphasis on the claim that these areas are inside the Status Quo plan in order to impose its own desired terms in the provisions of the boundary committees. Finally, with the intervention of intermediary governments and based on the protocols of Tehran and Istanbul and the Boundary Commission in the year 1332 A.H., these areas were recognized as belonging to the Iranian government.

**Keywords:** Marivan, Avroman, Lahijan, Iran, Qajar, Ottoman, Western boundaries.

- 
- 1 Extracted from Alireza Asadi's PhD Thesis With the title "Changes of Iran's Western Boundaries from the Afsharid to the End of the Qajar Era" Islamic Azad University, Sanandaj branch.
  - 2 PhD Candidate of Iranian History after Islam, Department of History, Islamic Azad University, Sanandaj Branch Sanandaj, Iran  
alireza.asadi1359@gmail.com
  - 3 Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Sanandaj Branch Sanandaj, Iran  
(corresponding author) Kaivan\_shafei@yahoo.com
  - 4 Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Sanandaj Branch, Sanandaj, Iran  
m.sheikhahmadi@gmail.com

Receive Date: 2023/02/22      Accept Date: 2023/04/04

## مقدمه

سرحدات کردستان اردلان و مَکریان در عصر قاجار به علت مجاورت با مرزهای عثمانی دارای اهمیت استراتژیک بوده‌اند و بلوکات سرحدی مریوان و اورامان در کردستان اردلان و لاهیجان (لاجان) در مَکریان، از جمله اراضی مورد اختلاف ایران و عثمانی در عصر قاجار محسوب می‌شدند.

درباره پیشینه تحقیق حاضر یعنی «اختلاف‌های ایران و عثمانی بر سر استحکامات سرحدی مریوان، اورامان و لاهیجان (لاجان) در عصر قاجار» می‌توان گفت تحقیق جامع و مستقلی صورت نگرفته است. البته در ارتباط با این پژوهش، اسناد و مطالبی در لابه‌لای متون منابع تاریخی و جغرافیایی دست اول و ثانویه وجود دارد و همچنین مطالعاتی درباره خاندان والیان اردلان و خوانین و سلاطین اورامان و شورش‌های رخ داده در این منطقه در عصر قاجار، صورت گرفته است. در مقالات «بررسی فرآیند انقراض سلسله والیان اردلان در عهد ناصری (تمرکزگرایی، ادغام و انحلال)»،<sup>۱</sup> «واکاوی زمینه‌ها و علل شورش اورامان در عصر ناصری (۱۲۸۴ تا ۱۲۸۸ق)»،<sup>۲</sup> «شورش هورآمان در عصر ناصرالدین‌شاه قاجار (۱۲۸۴-۱۲۸۶ق)»<sup>۳</sup> و «چرایی حکومت فرهادمیرزا معتمدالدوله بر کردستان و پیامدهای آن (۱۲۸۴-۱۲۹۱ق / ۱۸۶۷-۱۸۷۴م)»<sup>۴</sup> چرایی و چگونگی شورش‌های منطقه سرحدی اورامان و انقراض سلسله والیان اردلان که ارتباط مستقیمی با موضوع پژوهش حال حاضر دارد، بررسی شده است، اما استحکامات سرحدی بلوکات کردستان اردلان و مَکریان و تغییر و تحولات مرزی در این مناطق مورد توجه قرار نگرفته است.

با توجه به بررسی پیشینه تحقیق، موضوع پژوهش حاضر یکی از حلقه‌های

۱ روح‌الله بهرامی و پرستو مظفری (پاییز ۱۳۹۲)، «بررسی فرآیند انقراض سلسله والیان اردلان در عهد ناصری (تمرکزگرایی، ادغام و انحلال)»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، س ۲۳، دوره جدید، ش ۱۹ (پیاپی ۱۰۹).

۲ عبدالله عطایی، افراسیاب جمالی و کامران حماتی (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «واکاوی زمینه‌ها و علل شورش اورامان در عصر ناصری (۱۲۸۴ تا سال ۱۲۸۸ق)»، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی ایران*، س ۳، ش ۲ (پیاپی ۶).

۳ مظهر ادوای و هادی وکیلی (زمستان ۱۳۹۴)، «شورش هورآمان در عصر ناصرالدین‌شاه قاجار»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، س ۲۵، دوره جدید، ش ۲۸ (پیاپی ۱۱۸).

۴ جهانبخش ثواقب و پرستو مظفری (پاییز ۱۳۹۶)، «چرایی حکومت فرهادمیرزا معتمدالدوله بر کردستان و پیامدهای آن (۱۲۸۴-۱۲۹۱ق / ۱۸۶۷-۱۸۷۴م)»، *فصلنامه پژوهش‌های تاریخی*، دوره ۹، ش ۳ (پیاپی ۳۵).

مفقوده پژوهشی در ارتباط با تحولات مرزهای غربی ایران محسوب می‌شود. بنابراین مقاله حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که احداث استحکامات مرزی در سرحدات مریوان، اورامان و لاهیجان در عهد سلطنت ناصرالدین‌شاه، چه تأثیری در روابط ایران و عثمانی و تحولات مرزهای غربی ایران در عصر قاجار داشت؟ در عصر قاجار تلاش عثمانی‌ها برای تسلط بر برخی مناطق استراتژیک در مرزهای غربی ایران، از جمله نوار مرزی کردستان اردلان و مَکریان بود؛ به همین دلیل عثمانی‌ها با سوء استفاده از شرایط داخلی ایران و شورش‌های رخ داده در این مناطق، سعی داشتند بلوکات مرزی مریوان، اورامان و لاهیجان را ابتدا تحت «استاتوس‌کو» قرار دهند و سپس برای جدایی این مناطق از خاک ایران و الحاق آنها به قلمرو عثمانی اقدام کنند، اما تلاش حکام سرحدی و سیاست‌مداران ایرانی حاضر در کمیسیون‌ها و پروتکل‌های مرزی، مانع از تحقق اهداف عثمانی‌ها شد.

### جغرافیای تاریخی مریوان، اورامان و لاهیجان

مریوان، اورامان و لاهیجان<sup>۱</sup> از لحاظ جغرافیایی در مناطق گردنشین ایران واقع شده‌اند. حمدالله مستوفی (۶۸۰-۷۵۰ق) نخستین کسی است که حدود کردستان را تعیین کرده است. وی حدود کردستان را به ولایات عراق عرب، خوزستان، عراق عجم، آذربایجان و دیاربکر محدود دانسته است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۰۷). با توجه به نوشته‌های مستوفی، کردستان دوره ایلخانی شامل استان کردستان امروزی، استان کرمانشاه امروزی، بخش اعظم استان ایلام امروزی [به‌جز صیمره (سیمره) که جزو تومان لر کوچک محسوب می‌شد]، سلیمانیه عراق و بخش‌هایی از استان لرستان امروزی می‌شده است (رحمتی، ۱۳۹۸: ۱۱۹-۱۲۰).

بدلیسی در دوره صفویه حدود ولایت کردستان را محدوده‌ای میان دو خط فرضی از تنگه هرمز تا ولایت ملطیه<sup>۲</sup> و مرعش<sup>۳</sup> دانسته است که در جانب شمالی این دو

۱ امروزه بخش لاجان یکی از بخش‌های شهرستان پیرانشهر استان آذربایجان غربی است و به دو دهستان لاهیجان شرقی و لاهیجان غربی تقسیم می‌شود. شهر لاجان (گردکشانه) و روستای پُسوه در دهستان لاهیجان شرقی قرار دارند.

۲ استان ملطیه واقع در ناحیه آناتولی شرقی کشور ترکیه.

۳ استان قهرمان‌مرعش از استان‌های کشور ترکیه.

خط ولایت فارس، عراق عجم، آذربایجان و ارمنستان و در جانب جنوبی این دو خط دیاربکر، موصل و عراق عرب واقع بوده‌اند (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۳-۱۴). البته باید توجه داشت که بدلیسی لرها را جزو مردم کرد تقسیم‌بندی کرده و در جایی دیگر از دو ولایت کردستان و لرستان در کنار یکدیگر نام برده است (همان، ۱۸).

در دوران صفویه ایالت بزرگ کردستان به تدریج کوچک شد؛ زیرا از یک طرف همدان، بخشی از لرستان و کرمانشاهان از آن جدا شدند و از طرف دیگر، سرزمین‌های واقع در غرب جبال زاگرس، به تصرف عثمانی‌ها درآمد؛ تا آنجا که سرانجام در ایران نام کردستان به منطقهٔ اردلان اطلاق و محدود شد که مرکز آن سنه (سنندج) بود و والیان اردلان یکی از والیان چهارگانهٔ سرحدی، از سوی دربار ایران بر آن حکومت داشتند (وقایع‌نگار، ۱۳۶۴: ۷۷؛ میرزا سمیعا، ۱۳۶۸: ۵).

مستوفی یزدی در عصر صفویه، کردستان را جزو اقلیم چهارم قلمداد کرده و دارالملک آن را اردلان ذکر کرده است. بنا به نوشته‌های او، کردستان شامل شانزده شهر و ولایت و دو قلعهٔ مرتفع بوده است. او حدود کردستان را به عراق عرب، عراق عجم، خوزستان، آذربایجان و دیاربکر متصل دانسته و همچنین شهرزور را از جمله توابع اردلان محسوب کرده است (مستوفی یزدی، ۱۹۹۱: ۳۶۱-۳۶۳).

بلوکات استراتژیک مریوان و اورامان در کردستان اردلان و لاهیجان در مَکریان (کردستان مَکری)، در عصر قاجار به دلیل نزدیک بودن به مرزهای ایران و عثمانی از اهمیت زیادی برخوردار بودند. کرزن در عصر قاجاریه حدود کردستان را از ارمنستان در شمال تا جلگهٔ میانهٔ دجله و جبال لرستان در جنوب ذکر کرده که در بیشتر این نواحی وضع مشترکی با ایران داشته است (کرزن، ۱۳۷۳: ۶۹۷/۱). او کردهای ساکن در ایران را شامل کردهای مرزی و آذربایجان، کردهای کردستان خاص (اردلان) و کردهای کرمانشاه دانسته است (همان، ۷۰۲).

مشیرالدوله حدود کردستان اردلان و مَکریان را به دقت شرح داده و بلوکات و محال سرحدی آن را تعیین کرده است. وی بلوکات سرحدی کردستان اردلان را از طرف جنوب به دشت زهاب، از طرف شمال به خاک سردشت و از طرف غرب به مرز عثمانی متصل دانسته و آنها را به بلوک جوانرود، بلوک اورامان، بلوک مریوان، بلوک شلیر و نوخوان و بلوک بانه تقسیم‌بندی کرده است؛ همچنین بلوک



سقز و خورخوره را جزو بلوکات سرحدی کردستان اردلان محسوب کرده است (مشیرالدوله، نسخه خطی: ۱۱۵-۱۳۱).

بلوکات سرحدیه ایالت آذربایجان نیز که غالباً مشتمل بر بلوکات سرحدیه مکریان بوده‌اند، به بلوکات اربعه ساوجبلاغ مکرری (مهباد)، ارومی (ارومیه)، سلماس و خوی تقسیم‌بندی شده بودند. براساس نوشته‌های مشیرالدوله، بلوکات سرحدیه ساوجبلاغ به بلوکات بیتوش (بلیتوش)، سردشت و لاهیجان (لاجان)؛ بلوکات سرحدیه ولایت ارومی به محالات سته اشنویه، مرگور، دشت، ترگور، برادوست و صومای؛ بلوک سرحدیه سلماس به محالات شپیران، هدر و دریک و چهریق؛ بلوک سرحدیه خوی به محالات خمسه قطور، آخورک، آباقای، آواجق (آواجیق) و ماکو تقسیم‌بندی می‌شده‌اند (همان، ۱۳۱-۲۰۰). بلوک لاهیجان آخرین بلوک سرحدی ساوجبلاغ محسوب می‌شد و در شمال بلوک سردشت واقع بود (همان، ۱۳۴).

ولایت کردستان اردلان به مرکزیت سنندج، در عصر قاجار در مجموع شامل هفده تا هجده بلوک حاکم‌نشین، شامل بانه، سقز، اسفندآباد، کرفتو، تیلکوه، خورخوره، مریوان، اورامان تخت، اورامان لهون، جوانرود، ئیلاق (لیلاخ)، کلات‌ارزان (کلاترزان)، کره‌وز، ژاورو (ژاوه‌رو/ژاورود)، هوباتو/اوباتو و سارال و قراتوره (قره‌توره)، امیرآباد و پالنگان و بیلاور/بیلوار، حسن‌آباد و حسین‌آباد می‌شد (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۲۲-۵۱؛ سنندجی، ۱۳۷۵: ۲۲-۵۵).

بلوک مریوان در هجده فرسنگی غرب سنندج واقع بود و از سرحدات مرز ایران و عثمانی به شمار می‌آمد. دریاچه مشهور به زریبار (زریوار) واقع در این بلوک، چشم‌انداز زیبایی به این منطقه می‌داد. بنا به نوشته وقایع‌نگار، این بلوک دارای دوست روستا و ۲۶ هزار نفر جمعیت بوده است (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۳۳-۳۶). در بلوک مریوان قلعه مستحکم شاه‌آباد مریوان در دوهزار قدمی دریاچه زریبار و سه چهار هزار قدمی قلعه قدیمی مریوان در سرحدات ایران و عثمانی، برای حفاظت از مرزهای غربی ایران دایر بود. بنا به گفته علی‌اکبر وقایع‌نگار، حدود بیست بار لشکریان ایران و عثمانی در نقطه سرحدی قلعه قدیمی مریوان پیکار کرده بودند و بعدها روستایی پیرامون قلعه قدیمی مریوان و قلعه شاه‌آباد شکل گرفت (همان، ۳۳-۳۳).

۳۶). در چندین سند و عریضه به جای مانده از عصر قاجار، به استحکامات، قراول‌خانه و توپخانه قلعه شاه‌آباد و دیگر قلعه‌های بلوک مریوان (قلعه قدیمی مریوان، قلعه فرهادآباد و قلعه لشکرآباد) اشاره شده است که باعث به وجود آمدن تنش‌هایی در روابط سیاسی ایران و عثمانی شده بود (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ۱۳۶۹: ۲/۲۵۹-۲۹۶؛ نصرالله‌خان مهندس، نسخه خطی: ۵ a).

اورامان (هورامان) کردستان از مناطق سرحدی ایران و عثمانی، شامل سه بلوک عمده اورمان تخت، اورمان لهن و ژاورود بود که از بلوکات مهم تابعه والی‌نشین اردلان بودند. نصرالله‌خان مهندس، اورامان کردستان را به سه قطعه اورامان شامیان، اورامان تخت و اورامان لهن تقسیم‌بندی کرده است (نصرالله‌خان مهندس، نسخه خطی: ۱۲ b). بلوک اورامان تخت در پانزده فرسنگی جنوب غربی شهر سنندج قرار داشت و از طرف غرب به شهرزور عثمانی، از شمال و مشرق به سنندج و از جنوب به اورامان لهن و جوانرود محدود بود. وقایع‌نگار کنترل و نظارت سیاسی بر این بلوک را به دلیل شرایط جغرافیایی خاص منطقه که دارای کوه‌ها و دره‌های صعب‌العبور بود، برای دولت قاجاریه دشوار دانسته است (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۳۶-۳۸). بلوک اورامان لهن در هفده فرسنگی شمال غربی سنندج قرار داشت و از طرف غرب و جنوب به خاک عثمانی محدود بود. وقایع‌نگار این منطقه را جنگلی و فاقد زمین‌های زراعی دانسته است. او جمعیت این بلوک را نزدیک به چهار هزار نفر تخمین زده است (همان، ۳۸-۴۰). بلوک ژاورود در چهار فرسنگی جنوب شهر سنندج واقع بود و شامل ۵۸ روستا می‌شد. وقایع‌نگار مردم این بلوک را مردمی فقیر، مظلوم، مؤمن و متدین خوانده که در هر روستای آن مسجیدی قدیمی قرار داشته است (همان، ۴۷-۴۸).

موقعیت کوهستانی و طبیعی اورامان و راه‌های صعب‌العبور آن، باعث اقدامات خودسرانه و شورش‌های گاه و بیگاه خوانین و سلاطین این منطقه می‌شد که غالباً از قوانین دولت مرکزی و والیان اردلان رویگردان بودند (دیوان‌بیگی، ۱۳۸۲: ۱۹۸). بر همین اساس، خوانین اورامان بر این اعتقاد بودند که اگر دو دولت ایران و عثمانی با هم متحد شوند، قادر به غلبه بر آنان نخواهند بود (دولت علیّه ایران، ۸ رجب ۱۲۸۶ق: شماره ۶۳۵، ص ۴).

## کشمکش‌های سرحدی در کردستان اردلان و مکریان

از دوره صفویه به بعد، حکام و خوانین اورامان با وجود آنکه از لحاظ تقسیمات سیاسی و جغرافیایی در قلمرو والیان اردلان قرار داشتند، از آزادی و قدرت نسبی در منطقه خود برخوردار بودند. شاهان سلسله‌های افشاریه و زندیه نیز با آگاهی از رقابت والیان اردلان با خوانین و سلاطین اورامان، سعی در ایجاد تعامل بین آنها داشتند تا از قدرت نظامی حکام محلی کُرد در مقابل تجاوزات عثمانی‌ها استفاده کنند (ادوای و وکیلی، ۱۳۹۴: ۶-۷). در عصر قاجار، در راستای سیاست تمرکزگرایی و در پی برقراری روابط سببی بین قاجارها و والیان اردلان، شرایط برای نفوذ و لشکرکشی والیان اردلان به منطقه اورامان فراهم شد و هرگونه تحرک نظامی و شورش خوانین اورامان بهانه‌ای برای لشکرکشی والیان اردلان و حکام قاجاری به این منطقه می‌شد.

شورش‌های حکام و خوانین اورامان در عصر قاجار، در سال‌های ۱۲۴۰، ۱۲۵۸، ۱۲۶۸، ۱۲۷۸ و ۱۲۸۱-۱۲۸۲ق. و پس از آن طی سال‌های ۱۲۸۴-۱۲۸۶ق. به صورت متناوب ادامه یافت (همان، ۱۴-۱۷). شورش‌های دامنه‌دار حکام و خوانین اورامان که فشارهای مالیاتی، مشکلات اقتصادی و عدم توانایی والیان اردلان در کنترل تعدیات عشایر جاف - که در فصل تابستان برای بیلاق خود به حوالی شلیر<sup>۱</sup> مریوان کوچ می‌کردند- بر شدت آن می‌افزود (سلطانی هورامی، ۱۳۸۶: ۵۰۷-۵۰۸)، نشان از بی‌برنامگی والیان سرحدی اردلان در این بازه زمانی به‌ویژه در عهد ناصرالدین‌شاه قاجار دارد و همین امر سبب شده بود، دولت عثمانی با آگاهی از شرایط آشفته اورامان و مریوان در نیمه دوم عهد سلطنت ناصرالدین‌شاه برای تصرف این نواحی سرحدی اقدام و ادعاهای تازه‌ای را مطرح کند.<sup>۲</sup> نابسامانی‌های اواخر حکومت محلی اردلان، رقابت و تنش میان والیان اردلان و خوانین و سلاطین

۱ شلیر صحرایی است که از سمت جنوب به کوه‌های مریوان و از سمت شمال به رشته‌کوهی از محال سنقر و بانه و از سمت مشرق به رشته‌کوهی از محال خورخوره و تیلکوی خاک کردستان و از سمت مغرب به خاک قزلجه از محال سلیمانیه متصل است و از اراضی متنازع فیه بین دو دولت ایران و عثمانی بود (نصرالله‌خان مهندس، نسخه خطی: ۵۸-۴b).

۲ با وجود انعقاد قراردادهای مرزی در دوره‌های صفویه تا عصر قاجار، موضوع ایلات و طوایف سرحدی به عنوان یکی از مسائل مهم مرزی دو دولت لاینحل باقی مانده بود (Sanizade, 2008, II/1002).

اورامان و همچنین تجاوزات عثمانی‌ها و عشایر جاف به سرحدات غربی ایران، ناصرالدین‌شاه و دیگر سیاست‌مداران قاجاری را با چالشی جدید روبه‌رو ساخت. رضا دهقانی بر این عقیده است که دو دولت ایران و عثمانی در این زمان در دوره هم‌گرایی متنزل<sup>۱</sup> به سر می‌بردند و با وجود تأیید موجودیت ساختارهای سیاسی یکدیگر، هیچ‌گاه اتحاد واقعی بین دو دولت شکل نگرفت. مؤلفه‌های واگرایی در روابط ایران و عثمانی نه تنها در این دوره کاملاً از بین نرفت، بلکه تغییر ماهیت داد یا از شدت آنها کاسته شد. علاوه بر این، برخی اختلافات عمدتاً سیاسی-اجتماعی دیگر، ماده اختلاف ایران و عثمانی را استمرار می‌بخشید. از جمله این عناصر وضعیت نامشخص و گنگ مرز طولانی ایران و عثمانی در سرحدات غربی و مسئله ایلات و عشایر مرزنشین و موضوع تابعیت و تجاوزات آنها بود (دهقانی، ۱۴۰۱: ۵۷، ۶۶-۶۷).

در نیمه اول حکومت قاجاریه، کردها در سیاست‌های این دولت تأثیرگذار بودند. حضور مؤثر والیان اردلان به عنوان یکی از والی‌نشین‌های سرحدی و رجالی، نظیر عزیزخان مکرری که تا منصب سرداری کل سپاه ایران پیش رفت، نشان‌دهنده این حضور فعال سیاست‌مداران کُرد در عرصه سیاست‌های کلان دوره اول عصر قاجار است، اما از نیمه دوم عصر قاجار و به‌ویژه از نیمه دوم سلطنت ناصرالدین‌شاه، حضور کردها در عرصه‌های سیاسی و نظامی ایران کم‌رنگ شد. در قلمرو عثمانی نیز حاکم‌نشین بابان توسط حکومت مرکزی عثمانی منقرض گردید و عملاً کردها و رجال سیاسی و نظامی آنها تأثیرگذاری خود را در سیاست‌های کلان دو دولت ایران و عثمانی از دست دادند و همین امر زمینه‌ساز ناآرامی‌هایی در مناطق کُردنشین شد. موقعیت استراتژیک منطقه اورامان و عدم نظارت کافی دولت مرکزی ایران در نیمه دوم عهد سلطنت ناصرالدین‌شاه که با ضعف حکومت والیان اردلان در زمان والی‌گری امان‌الله‌خان دوم (غلام‌شاه‌خان) همراه بود، سبب شد محمدسعید سلطان حاکم اورامان لهن و حسن سلطان حاکم اورامان تخت، با حمایت حکام سرحدی عثمانی از جمله حاکم بابان، بر والی اردلان غلبه کنند و در مناطق سرحدی غرب

۱ دوره هم‌گرایی متنزل رابطه‌شکننده ایران و عثمانی از انعقاد معاهده ارزوم اول (۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م) تا پایان جنگ جهانی اول را شامل می‌شد (دهقانی، ۱۴۰۱: ۵۷).

ایران به قدرتی قابل اعتنا تبدیل شوند (وقایع‌نگار، ۱۳۶۴: ۱۳۱-۱۳۴؛ شیدا، ۱۳۸۳: ۲۴۲-۲۴۷).

خودسری‌ها و شورش‌های خوانین و سلاطین اورامان در این دوره باعث شد دیدارهایی بین والیان سرحدی دو دولت ایران و عثمانی برای یافتن راه حل‌های سیاسی و نظامی در این باره انجام شود. در سال ۱۲۷۵ ق. عمرپاشا (سردار اکرم) حاکم سلیمانیه و والی بغداد با والی کردستان اردلان دربارهٔ مسائل مرتبط با اورامان با یکدیگر دیدار کردند (وقایع‌اتفاقیه، ۲۲ ربیع‌الاول ۱۲۷۶ ق.؛ شماره ۴۴۹، ص ۴) که بی‌نتیجه بود. به دنبال سفر ناصرالدین‌شاه به کردستان اردلان و افزایش ناامنی و نارضایتی مردم از عملکرد امان‌الله‌خان دوم، والی اردلان از منصب خود عزل و کردستان اردلان ضمیمهٔ آذربایجان شد (وقایع‌اتفاقیه، ۷ ذی‌القعدة ۱۲۷۵ ق.؛ شماره ۴۳۶، صص ۱-۲؛ وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۱۵۳-۱۵۴). البته پس از مدتی به اغوای حامیان امان‌الله‌خان دوم و پس از فترتی یک‌ساله، وی بار دیگر به والی‌گری کردستان اردلان منصوب شد (بهرامی و مظفری، ۱۳۹۲: ۷۹).

در مکریان و در ایالت آذربایجان نیز عواملی چون عدم نظارت بر عملکرد مأموران و کارگزاران حکومتی، فساد مالی حکام قاجار، انتصاب حاکمان غیربومی برای ادارهٔ مناطق گردنشین و ظلم و ستم آنها و همچنین عدم تعامل با رؤسای ایلات و عشایر و مردم این منطقه، باعث شکل‌گیری نارضایتی‌ها در مکریان شد که قیام «شیخ عبیدالله شمزینی» (نهری) بعدها در بستر همین عوامل شکل گرفت. همچنین نباید نقش عوامل خارجی را در توسعه و عمیق‌تر شدن این قیام نادیده گرفت (غوریانس ارمنی، نسخه خطی: ۲۲؛ امین‌الدوله، ۱۳۷۰: ۶۷؛ ظل‌السلطان، ۱۳۶۸: ۶۱۰-۶۱۱/۲؛ فتنهٔ شیخ عبیدالله کرد، ۱۳۹۰: ۲۰؛ قدیمی قیداری و عبداللهی، ۱۳۹۸: ۲۴۲، ۲۴۴).

### احداث استحکامات سرحدی در بلوکات مریوان، اورامان و لاهیجان

در اواخر والی‌گری امان‌الله‌خان دوم بر کردستان اردلان و درحالی‌که میرزا زکی رشتی از سوی ناصرالدین‌شاه با اختیارات نامحدود برای نظارت بر عملکرد والی روانهٔ این منطقه شده بود (بابانی، ۱۳۷۷: ۹۰)، بار دیگر محمدسعید سلطان حاکم

اورامان لهون سر به شورش برداشت (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۱۵۵-۱۵۶). دیدار حکام و والیان سرحدی دو دولت ایران و عثمانی درباره مسئله اورامان و حکام آن، در سال ۱۲۸۲ق. و در پی شورش محمدسعید سلطان، یک بار دیگر تکرار شد. در این دیدار، والی اردلان از تعدیات محمدسعید سلطان و اورامانی‌های شهرزور شکایت کرد که نتیجه این دیدار به طراحی نقشه‌ای برای سرکوبی محمدسعید سلطان منجر شد (سلطانی هورامی، ۱۳۸۶: ۵۱۶-۵۱۷). به دنبال جلسه حکام سرحدی دو کشور، امان‌الله‌خان دوم به کمک علی‌اکبرخان شرف‌الممالک شورش اورامان لهون را سرکوب کرد (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۱۵۶-۱۵۷؛ مردوخ کردستانی، ۱۳۵۱: ۱۸۵/۲).

شورش‌های خوانین و سلاطین اورامان در ولایت کردستان اردلان و تاخت‌وتازها و تعدیات عشایر جاف در سرحدات ایران و عثمانی، ناصرالدین‌شاه و سیاست‌مداران قاجار را به فکر احداث و ساخت استحکامات مرزی در سرحدات مریوان و اورامان در کردستان اردلان و همچنین نواحی شمالی‌تر در لاهیجان مکریان انداخت. قلعه شاه‌آباد مریوان در همین زمان به دستور ناصرالدین‌شاه در تاریخ ۱۲۸۲ق. و با هزینه‌ای بالغ بر چهل هزار تومان، در دوهزار قدمی دریاچه زریبار و در سه چهار هزار قدمی قلعه قدیمی مریوان<sup>۱</sup> ساخته شد (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۳۳-۳۶، ۱۵۷؛ سنندجی، نسخه خطی: ۴۸-۵۰). نصرالله‌خان مهندس که طی سال‌های ۱۲۹۵-۱۲۹۶ق. از سوی حسام‌السلطنه حاکم کردستان مأمور احداث قلاع جدیدی در بلوکات مریوان و اورامان شده بود و از این بلوکات سرحدی بازدید داشته است (نصرالله‌خان مهندس، نسخه خطی: ۱b-۲a)، پس از ذکر نام قلعه‌های بلوک مریوان (شاه‌آباد، فرهادآباد در قلعه تراق‌تپه<sup>۲</sup> و لشکرآباد در پای تپه میرآباد<sup>۳</sup>) مشخصات دقیقی از موقعیت، طول، عرض، ارتفاع و جنس مصالح به کار رفته در قلعه شاه‌آباد را ارائه داده است: «قلعه شاه‌آباد مریوان وضع مکان و طرحش از روی نقشه معلوم است که بطور مربع ساخته شده است. طول و عرضش هر یک صد و پنج ذرع، قطر

۱ قلعه قدیمی مریوان در سه چهار هزار قدمی قلعه شاه‌آباد، بر بالای کوهی واقع بود و روزگاری دارالملک والیان اردلان محسوب می‌شده است (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۳۶).

۲ قلعه تراق‌تپه واقع در روستای تراق‌تپه از توابع بخش سرشیو شهرستان مریوان در استان کردستان.

۳ تپه میرآباد واقع در دهستان خاوومیرآباد، بخش خاوومیرآباد شهرستان مریوان، استان کردستان.

دیوارش که از سنگ و گل و آهک است دو ذرع و نیم است تا کف مردرو و ارتفاعش شش ذرع است که چهار ذرع و نیم تا کف مردرو و یک ذرع و نیم ارتفاع جان‌پناه است و عرض جان‌پناه هم نیم ذرع است... تمام چهار ضلع هر باستانی یکصد و یازده ذرع است. در یکی از باستان‌ها دو باب قورخانه ساخته‌اند که هر یک دوازده ذرع طول و سه ذرع عرض دارند. در سه تای دیگر طویل‌ه ساخته شده است. دو درب بزرگ یکی سمت مشرق و دیگری سمت مغرب است... صحن و حیاط قلعه را هم به سه ذرع عرض [،] چهار خیابان کرده درخت تبریزی کاشته‌اند...» (همان، ۹۵-۱۰۵).

در کتابچه دستورالعمل به اهمیت قلعه شاه‌آباد در حفاظت از سرحدات ایران و جلوگیری از تعدیات سپاهیان عثمانی و عشایر جاف اشاره شده است (کتابچه دستورالعمل، نسخه خطی: ۲۲-۲۳). ناآرامی‌های دامنه‌دار در مناطق اورامان و مریوان و لاهیجان و همچنین احداث استحکامات و قلعه‌های مرزی در سرحدات ایران و عثمانی، زمینه را برای طرح ادعاهای جدیدی از سوی دولت عثمانی درباره مالکیت بر این مناطق فراهم کرد.<sup>۱</sup> مرزهای کردستان اردلان و مکریان براساس عهدنامه زهاب در دوره صفویه (۱۰۴۹ق) تعیین شده بود و با وجود انعقاد قراردادهایی در دوره‌های بعد، بدون تغییر باقی مانده بودند. در این عهدنامه، قلعه اورامان و دهکده‌ها و اراضی توابع آن که تابع کردستان اردلان محسوب می‌شدند، جزو قلمرو ایران و شهرزور و قزلبه و توابع آن جزو قلمرو عثمانی تعیین شده بودند (برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: محمدمعصوم، ۱۳۶۸: ۲۶۸-۲۷۵؛ مشیرالدوله، نسخه خطی: ۵۱-۵۶).

۱ به موجب قرارداد ارزوم دوم و سپس قرارداد استاتوس کو (۱۲۶۸ق)، هر آنچه در سمت غرب سلسله‌کوه شاهو به طرف صحرای شهرزور واقع بود، به ملاحظه طبیعت کوه در اختیار ایران قرار گرفته بود (کتابچه دستورالعمل، نسخه خطی: ۱۹-۲۰). کوه شاهو که در واقع ادامه رشته‌کوه بیستون کرمانشاه است، در سمت شمال کرمانشاه و از سمت شرق به غرب به طرف کردستان کشیده شده است و در مقابل شهرزور رو به شمال پیچیده و از حد اورامان و مریوان به سمت قزلبه امتداد می‌یابد. گردنه استراتژیکی چغان که مطابق با عهدنامه زهاب مرز ایران و عثمانی به‌شمار می‌رفت، در همین رشته‌کوه واقع است (مشیرالدوله، ۱۳۴۸: ۱۳۰). عثمانی‌ها نسبت به هفده قطعه دهات اورامان در سمت غربی سلسله کوه شاهو تا صحرای شهرزور و همچنین قریه‌های مابین حدود قزلبه و تراتول (طره‌تول) ادعای مالکیت داشتند، در حالی که این مناطق بر اساس قرارداد استاتوس کو و اذعان اهالی منطقه از قدیم‌الایام جزو قلمرو ایران محسوب می‌شدند (کتابچه دستورالعمل، نسخه خطی: ۳۷-۴۶).

در تاریخ ۶ و ۸ ربیع‌الثانی ۱۲۸۲ق، اسماعیل زهدی افندی سفیر عثمانی در ایران، در نامه‌هایی جداگانه به وزارت امور خارجه ایران، به ساخت استحکامات جدید در محال مریوان و اورامان و لاهیجان توسط دولت ایران اعتراض کرد و آن را برخلاف طرح استاتوس‌کو/استاتوکو دو دولت خواند (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ۱۳۶۹: ۲/۲۵۹-۲۶۰). سفیر عثمانی با این ادعا که دولت ایران سیصد سرباز و معدودی سوار را برای محافظت از قلعه‌های تازه‌احداث مریوان و اورامان اعزام کرده و همچنین قوایی را از تبریز به استحکامات لاهیجان فرستاده است، این عمل را مایه تنش در روابط دو دولت دانست و خواهان تخریب و انهدام این استحکامات و قلاع سرحدی شد (همان، ۲۶۵). در پاسخ به این ادعاهای سفیر عثمانی، دولت ایران وارد بودن سرحدات مریوان و اورامان و لاهیجان تحت استاتوس‌کو/استاتوکو را رد کرد و مناطق مزبور را جزو لاینفک قلمرو ایران دانست و ایجاد استحکامات جدید در این مناطق مرزی را امری داخلی دانست: «مراسلات آن جناب مورخه ۶ و ۸ شهر ربیع‌الثانی ملاحظه و مایه حصول کمال تعجب و تأسف اولیای دولت علیه ایران شد زیرا که مریوان و اورامان و لاهیجان املاک متصرف فیهای صحیحه صریحه این دولت را حدود سلیمانیه و رواندوز فرض و داخل تحت اسطاطسکو تصور کرده‌اند و حال آنکه مواقع مزبوره تا امروز وقتاً من‌الاقوات از جانب دولت عثمانی محل گفتگو نبوده و نمی‌تواند بود... و اگر دولت ایران در آن نقاط خیال احداث قراولخانه و بنایی داشته باشد محض برای انتظام داخله و اصلاح احوال بعضی رعایای بدعادت خود خواهد بود و بس بی‌آنکه مطلقاً ربطی به مسائل سرحدیه و فقرات مباحث عنهای مابین دولتین اسلامیتین داشته باشد» (همان، ۲۶۱-۲۶۲).

وزارت امور خارجه ایران به دنبال پاسخ‌گویی به سفیر عثمانی، اعتراض شدید خود نسبت به ادعاهای سفیر عثمانی در ایران را به سفرای دولت‌های انگلستان و روسیه که درواقع دولت‌های واسطه در کمیسیون‌های مرزی بودند، ابلاغ کرد (همان، ۲۶۳-۲۶۴). دولت ایران همچنین تأکید کرد که ژنرال اغناتیف وزیرمختار دولت روسیه در ایران، بر این امر صحه گذاشته است که خیرالله افندی نماینده عثمانی کتباً اقرار کرده است که دولت عثمانی حقی بر مناطق سرحدی مریوان و اورامان و لاهیجان ندارد و ادعاهای دولت عثمانی در این زمینه براساس طرح استاتوس‌کو را بی‌اساس خواند (همان، ۲۷۲-۲۷۸) و در ادامه اعتراضات خود، طرح

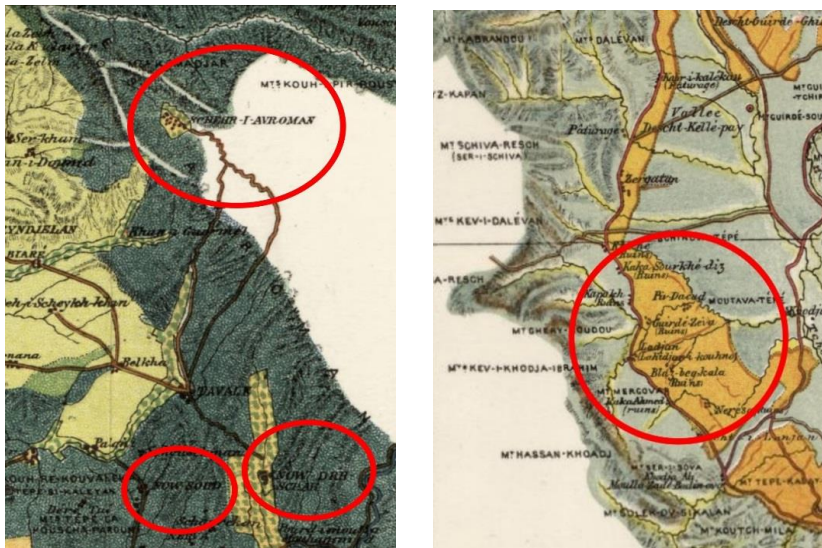


استاتوس کو را منحصر به اراضی سرحدی محمره، زهاب و سلیمانیه دانست. البته مراسلات و اعتراضات دوجانبه در این باره تا مدت‌ها ادامه یافت (همان، ۲۷۹-۲۹۳). سرانجام در اثر فشار سیاسی دولت انگلستان، برخی از این استحکامات سرحدی از سوی مأموران دولت ایران تخریب شدند و در زمرة اراضی واقع در طرح استاتوس کو قرار گرفتند (همان، ۲۹۴-۲۹۶).

بررسی اسناد به جای مانده نشان می‌دهد که احداث استحکامات مرزی در بلوکات مریوان، اورامان و لاهیجان از سوی دولت ایران، برای مقابله با شورش‌های اورامان در کردستان اردلان و جلوگیری از تعدیات سرحدی عشایر جاف و همچنین ناآرامی‌های سرحدی منطقه مکریان بوده است، اما عثمانی‌ها با بهره‌گیری از شرایط داخلی ایران و ناآرامی‌های سرحدی در این مناطق و با این ادعا که بلوکات مریوان، اورامان و لاهیجان تحت طرح استاتوس کو بوده و ایران حق ساخت‌وساز در آنها را ندارد، در نهایت با پشتیبانی دولت انگلستان توانستند این استحکامات مرزی را تحت استاتوس کو جای دهند و تخریب کنند. به نظر می‌رسد هدف اصلی عثمانی‌ها از این اقدامات، فشار سیاسی بر دولت ایران در کمیسیون‌های مرزی و همچنین زمینه‌سازی برای جدایی این مناطق مرزی از خاک ایران و الحاق آنها به قلمرو عثمانی بوده است.



نقشه شماره ۱. موقعیت قلعه قدیمی مریوان در جنوب شرقی دریاچه زریبار که قلعه شاه‌آباد در مجاورت آن‌ها احداث شد (برگرفته از نقشه مرزهای ایران و عثمانی، ترسیم‌شده توسط افسران روسی و انگلیسی طی سال‌های ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۵م، با امضای ژنرال سرهنری جیمز مدیر کل آژانس ملی نقشه‌برداری بریتانیا، بخش جغرافیا و نقشه‌های کتابخانه ملی کنگره آمریکا، واشنگتن دی‌سی (Retrieved from <https://www.loc.gov/resource/g7431fm.gct00207>))



نقشه شماره ۲. سمت راست موقعیت تقریبی استحکامات احداث شده در لاهیجان (لاجان)؛ و نقشه شماره ۳. سمت چپ موقعیت قلعه اورامان تخت در بالا و نودشه و نوسود از مراکز مهم اورامان لهن در پایین مشخص شده است (برگرفته از نقشه مرزهای ایران و عثمانی، ترسیم شده توسط افسران روسی و انگلیسی طی سال‌های ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۵م، با امضای ژنرال سرهنری جیمز مدیر کل آژانس ملی نقشه برداری بریتانیا، بخش جغرافیا و نقشه‌های کتابخانه ملی کنگره آمریکا، واشنگتن دی سی (Retrieved from <https://www.loc.gov/resource/g7431fm.gct00207>)

شورش گسترده اورامان (۱۲۸۴-۱۲۸۶ق) و بنای قلعه‌های فرهادآباد و لشکرآباد در اوج تنش‌های مرزی ایران و عثمانی درباره بلوکات مریوان، اورامان و لاهیجان و استحکامات مرزی احداث شده در آنها طی سال‌های ۱۲۸۲-۱۲۸۳ق، برای جلوگیری از فرار تفنگچی‌های محلی اورامان به شهرزور، جلساتی بین والی بغداد، والی اردلان و حاکم سلیمانیه برگزار شد. در نتیجه اقدامات دو دولت ایران و عثمانی، حسن سلطان حاکم اورامان تخت و بخشی از ژاورود و محمدسعید سلطان حاکم اورامان لهن، در سال ۱۲۸۴ق. بر ضد والیان اردلان شورش گسترده‌ای را آغاز کردند. در ذی‌القعده ۱۲۸۴ق، ناصرالدین شاه پس از فوت امان‌الله خان دوم (غلام‌شاه خان) و بنا بر سیاست تمرکزگرایی خود و همچنین به منظور پایان دادن به قدرت والیان محلی

اردلان، فرهادمیرزا معتمدالدوله را به عنوان نخستین حاکم رسمی و غیربومی کردستان اردلان منصوب کرد (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۱۵۸-۱۶۰؛ دیوان‌بیگی، ۱۳۸۲: ۴۵).

آغاز حکومت فرهادمیرزا بر کردستان اردلان، تاریخ انقراض سلسله والیان اردلان محسوب می‌شود (مردوخ کردستانی، ۱۳۷۹: ۴۲۷) که با خودسری‌های حسن سلطان و محمدسعید سلطان همراه بود. فرهادمیرزا با سرکوب شورش‌های مذکور، بلوکات مرزی کردستان اردلان را آرام کرد (فرهادمیرزا، ۱۳۶۶: ۱۰؛ دیوان‌بیگی، ۱۳۸۲: ۵۱؛ دولت علیّه ایران، ۱۵ ربیع‌الثانی ۱۲۸۵ق: شماره ۵۷۵، صص ۷-۸؛ همان، ۸ جمادی‌الآخر ۱۲۸۵ق: شماره ۶۲۲، ص ۴). پس از فتح اورامان و برقراری آرامش در بلوکات مرزی مریوان و اورامان، قوای دولتی تا یک سال در دزلی باقی ماندند و در امتداد گردنه کماجار و مله‌خورد به احداث استحکامات پرداختند (مردوخ کردستانی، ۱۳۵۱: ۱۹۳/۲). همچنین نیروهای دولتی چندین عراده توپ در قلعه شاه‌آباد مریوان نصب کردند (ادوای و وکیلی، ۱۳۹۴: ۲۷؛ سلطانی هورامی، ۱۳۸۶: ۵۵۱). شورش ثانویه اورامانی‌ها نیز با ناکامی همراه بود و نوسود مرکز اورامان لهن و دزلی از مراکز اورامان تخت و اورامان شامیان، توسط سپاهیان فرهادمیرزا تصرف شدند (عطایی، جمالی و حمانی، ۱۳۹۴: ۱۰۰؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳: ۱۹۰۸/۳؛ معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۱۶۴).

عملکرد مناسب فرهادمیرزا در برقراری نظم و آرامش در کردستان اردلان و دفع تاخت و تازهای عشایر جاف به نواحی سرحدی و تأسیس پایگاه‌های نظامی، ثبات نسبی را تا حدودی به بلوکات مرزی این منطقه بازگرداند (وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۱۷۲-۱۷۶؛ صفائی، ۱۳۵۲: ۱۴۵-۱۴۶). به دنبال شکست شورش اورامان، بیشتر بزرگان اورامی به حدود شهرزور در قلمرو عثمانی پناهنده شدند و پس از گذشت حدود یک سال، محمدسعید سلطان و سایر بزرگان اورامان به وساطت سران محلی به کردستان اردلان بازگشتند، اما علی‌اکبرخان شرف‌الممالک حاکم جوانرود، دستور قتل عام محمدسعید سلطان و خانواده‌اش را صادر کرد که با تأیید و تصدیق فرهادمیرزا و حکومت مرکزی همراه بود (شیدا، ۱۳۸۳: ۲۹۴-۲۹۵؛ دیوان‌بیگی، ۱۳۸۲: ۶۷).

دو دولت ایران و عثمانی پس از انعقاد قرارداد استاتوس کو در سال ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م (جعفری ولدانی، ۱۳۶۷: ۶۴۶)، ملزم به رعایت این قرارداد و عدم تجاوز به خاک یکدیگر شدند، اما در عمل حکام و والیان سرحدی دو کشور از این قاعده پیروی نمی‌کردند و هر از چندگاهی کشمکش‌های جدید مرزی میان دو دولت به وقوع می‌پیوست و سیاست‌مداران دولت عثمانی با طرح ادعاهای واهی و بی‌اساس، سعی در ایجاد تنش در سرحدات غربی ایران داشتند. سرحدات کردستان اردلان نیز که پس از سرکوب شورش اورامان توسط فرهادمیرزا، در آرامش نسبی به سر می‌برد، از این قاعده مستثنی نبود. علاوه بر این، حضور فراریان شورشی اورامان در خاک عثمانی، فرصت مناسبی برای دولت عثمانی فراهم کرد تا با تبلیغات گسترده، این شورش‌ها و ناآرامی‌های سرحدی را در مجامع بین‌المللی بازتاب دهد (ساکما، ۲۱۱۴-۲۹۵).

فرهادمیرزا که پس از هجوم فراریان شورش اورامان به قلمرو عثمانی و تصرف دهات و اراضی آن حدود توسط آنها، با شکایت حاکم سلیمانیه و ادعای خسارت او مواجه شده بود، به‌ناچار دهات و روستاهایی را که فراریان اورامان تصرف کرده بودند، به دولت عثمانی مسترد داشت و همچنین مبلغ هزار تومان بابت غرامت پرداخت کرد؛ که این عمل او با اعتراض شدید میرزا حسین‌خان مشیرالدوله صدراعظم مواجه شد (ساکما، ۲۹۵-۲۲۴۰). اسناد مکاتبات ایران و عثمانی درباره فراریان اورامان در این دوره، در گزارش‌هایی بازتاب یافته است (ثواقب و مظفری، ۱۳۹۶: ۲۳۹-۲۴۰؛ استادوخ: ۱۳-۱۲ع/۳۴۱ و ۱۳-۱۲ع/۳۴۱-۳۴۱؛ ساکما، ۴۸۱۲-۲۹۵ و ۲۱۱۰-۲۹۵ و ۲۰۷۹-۲۹۵).

طی سفر ناصرالدین‌شاه به عتبات در سال ۱۲۸۷ق، دو دولت توافق کردند که کمیسیون مرزی جدیدی، مرزهای دو کشور را براساس نقشه‌های ترسیم‌شده دولت‌های واسطه تعیین کند. در سال ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م. و پس از مدتی مذاکره و رایزنی، سرانجام درباره حدود دو دولت ایران و عثمانی توافق به عمل آمد (طالع، ۱۳۸۹: ۱۲۶/۳).

در سال ۱۲۸۹ق. و یک سال پس از گفت‌وگوهای اولیه دو کشور برای تشکیل

دومین کمیسیون مرزی<sup>۱</sup>، فرهادمیرزا قلعه لشکرآباد را در بلوک مریوان بنا نهاد (اردلان، ۲۰۰۵: ۳۲۲؛ وقایع‌نگار، نسخه خطی: ۱۷۷) و نسبت به ساخت قصبه‌ای در ضلع غربی قلعه همت گماشت (سنندجی، ۱۳۷۵: ۴۲). محمدعلی‌خان ظفرالملک حاکم بلوک مریوان، به تأسی از اقدامات فرهادمیرزا، ساخت و سازهایی را در داخل قلعه انجام داد (همان، ۴۲). نصرالله‌خان مهندس موقعیت قلعه لشکرآباد را در پای تپه میرآباد بلوک مریوان تعیین کرده که دیوارهای آن خشتی بوده است. بنا به نوشته‌های او، در آن زمان قلعه شرایط مناسبی نداشته و رو به ویرانی بوده است (نصرالله‌خان مهندس، نسخه خطی: ۶b). پیش از این، فرهادمیرزا قلعه فرهادآباد را بر روی قلعه تراق‌تپه برای جلوگیری از تعدیات سرحداران عثمانی و عشایر جاف بنا کرده بود. نصرالله‌خان مهندس مشخصات دقیقی از موقعیت، طول، عرض، ارتفاع و جنس مصالح به کار رفته در قلعه فرهادآباد ارائه داده است: «قلعه فرهادآباد که در قلعه تراق‌تپه ساخته شده است بطور مربع است. طول و عرضش هر یک هشتاد و چهار ذرع است. چهار برج و سردر و بالاخانه دارد که با آجر ساخته شده است. دیوار دورش از سنگ و گل ساخته شده است. حجره و عمارتی ندارد. بالاخانه و سردر؟ را ایل جاف محض عناد غافلاً سوزانیده خراب کرده‌اند... آب میرآباد از پای تپه عبور می‌کند... در اراضی حول قلعه و تپه که الی ماشاءالله است زارعت و جفت کاری نمایند چون فاصله این تپه بسرحد یک فرسخ و بقلعه شاه‌آباد دو فرسخ متجاوز است...» (همان، ۵b-۶a).

فرهادمیرزا علاوه بر بازسازی و مرمت قلعه شاه‌آباد و افزودن بر استحکامات آن (فرهادمیرزا، ۱۳۶۶: ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۴۷) و بنای قلعه‌های فرهادآباد و لشکرآباد در بلوک مریوان، سربازخانه‌ای را به منظور رفاه و آسایش سربازهای دولتی در سنندج بنا کرد (مردوخ کردستانی، ۱۳۷۹: ۴۲۷؛ کرزن، ۱۳۷۳: ۱/۷۰۴).

اقدامات فرهادمیرزا در بازسازی استحکامات قدیمی و احداث استحکامات جدید در سرحدات کردستان اردلان، با اعتراض دولت عثمانی همراه شد (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ۱۳۶۹: ۲/۲۹۴-۲۹۶؛ نصرالله‌خان مهندس، نسخه خطی: ۲b-۲۶).

۱ نخستین کمیسیون تعیین حدود ایران و عثمانی، پس از عهدنامه ارزروم دوم و در اوایل عهد سلطنت ناصرالدین‌شاه تشکیل شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳: ۱۶۹۴/۳).

۳a). به نظر می‌رسد هدف عثمانی‌ها از این مراسلات و اعتراض‌ها، نارضایتی از برقراری آرامش و ثبات مرزی در سرحدات کردستان اردلان و اعمال فشار بر دولت ایران برای پذیرش شرایط مدّ نظر خود دربارهٔ سایر موارد اختلافی در سرحدات دو کشور در دومین کمیسیون مرزی بوده است.

فعالیت کمیسیون دوم مرزی ایران و عثمانی در سال ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م. آغاز شد و دو طرف موافقت کردند که بر روی نقشه‌های مرزی همسان، کار علامت‌گذاری مرزها ادامه یابد. نمایندگان ایرانی حاضر در این کمیسیون، میرزا محسن‌خان مشیرالدوله و میرزا محبعلی‌خان نظام‌الملک مرندی یکانلو بودند. مدتی بعد به دلیل اختلاف نظر نمایندگان دو دولت به‌ویژه نمایندگان عثمانی و همچنین آغاز جنگ‌های بالکان، فعالیت کمیسیون دوم مرزی نیز ناتمام ماند (شمیم، ۱۳۸۴: ۲۱۴-۲۱۵).

حضور فرهادمیرزا معتمدالدوله به عنوان اولین حاکم غیربومی کردستان اردلان در منطقه و سرکوب شورش اورامان توسط او، باعث متواری شدن جمعی از سران و بزرگان اورامی به نواحی سرحدی عثمانی و تصرف روستاهای واقع در خاک عثمانی توسط آنها شد. اقدامات فرهادمیرزا در سرکوب شورش اورامان، بازسازی استحکامات سرحدی تخریب‌شده و احداث استحکامات جدید در سرحدات کردستان اردلان و همچنین حضور شورشیان متواری اورامی در خاک عثمانی، بهانهٔ لازم را برای دولت عثمانی فراهم ساخت که از این شرایط برای بازتاب آن در مجامع بین‌المللی و به دست آوردن امتیازاتی در کمیسیون دوم مرزی اقدام کند، اما کمیسیون دوم مرزی ایران و عثمانی بدون نتیجهٔ خاصی بی‌سرانجام ماند.

### تلاش عثمانی‌ها برای تسلط بر منطقهٔ مَکریان و بلوک سرحدی لاهیجان

تجاوزات گستردهٔ عثمانی‌ها برای ناامنی در مرزهای غربی ایران که کوچ و مهاجرت اجباری عشایر منطقه را به دنبال داشت، در عهد سلطنت مظفرالدین‌شاه نیز ادامه یافت (استادوخ، ۴۱-۳/۲-۵). در سال ۱۳۲۳ق. دولت عثمانی با اتخاذ سیاست توسعه‌طلبی استراتژیک و با سوء استفاده از اوضاع داخلی ایران به سبب تغییر رژیم از استبدادی به مشروطه، به تدریج به چند نقطه از نواحی مرزی تجاوز کرد و وزنه

و لاهیجان از مناطق ساوجبلاغ (مهاباد) را که جزو مناطق «متنازع فیه»<sup>۱</sup> بود، به تصرف درآود. به دنبال اعتراض دولت‌های انگلستان و روسیه به این عمل، عثمانی‌ها مجبور به تخلیه مناطق مزبور شدند (مُتَمَّا، ۴۴۲۳ و ۴۴۲۴ق؛ دهقانی، ۱۴۰۱: ۲۴۸). سیاست عثمانی‌ها تجاوز به مرزهای غربی ایران برای تأثیرگذاری بر روند مذاکرات بود. صبری آتش بر این عقیده است که این سیاست تا زمان اشغال شمال غربی ایران، طی سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۱۲م. ادامه داشته است (Ateş, 2013: 149).

به دنبال تجاوزات گسترده عثمانی‌ها به سرحدات ایران و اشغال پَسوه و همچنین تنش در روابط دو طرف، در سال ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م. سومین کمیسیون مرزی ایران و عثمانی تشکیل شد. در این کمیسیون نماینده دولت عثمانی اصرار به ادامه مذاکرات براساس مفاد عهدنامه زهاب داشت، اما استناد به مفاد عهدنامه زهاب مورد پذیرش نمایندگان ایران قرار نگرفت و سرانجام این کمیسیون مرزی همچون دو کمیسیون پیشین ناتمام باقی ماند. دولت عثمانی نیز با توجه به شرایط ایران که درگیر هرج و مرج‌های ناشی از انقلاب مشروطه بود، تجاوزات خود را به مرزهای ایران از سر گرفت و از تخلیه پَسوه خودداری کرد (جعفری ولدانی، ۱۳۶۷: ۶۸؛ دهقانی، ۱۴۰۱: ۲۴۸).

در عهد سلطنت محمدعلی شاه (۱۳۲۴-۱۳۲۷ق)، در ۹ خرداد ۱۲۸۶ش/۱۳۲۵ق. و در اوج مبارزات مجاهدین و آزادی خواهان با سلطنت استبدادی محمدعلی شاه در ایران، قوای عثمانی به سرکردگی اسماعیل آقا سمیتقو رئیس ایل شکاک ساکن در سرحدات ایران و عثمانی که سر به شورش برداشته بود، مرزهای ایران را بنا به تحریک دولت آلمان مورد تجاوز قرار دادند و منطقه مَکریان (اشنویه، سردشت، بانه، سقز و چهار طرف ساوجبلاغ) و سلماس تا مراغه را تصرف کردند (مُتَمَّا، ۴۴۲۳ و ۴۴۲۴ق).

اعزام بدون کمک و رهنمود فرمانفرما به آذربایجان برای مقابله با تجاوز نظامی عثمانی‌ها، اعزام محتشم السلطنه برای شرکت در کمیسیون سرحدی و همچنین مذاکرات ارفع‌الدوله سفیر ایران در استانبول با باب‌عالی، نتیجه مطلوبی به همراه نداشت (دهقانی، ۱۴۰۱: ۲۵۳)، اما دولت‌های انگلستان و روسیه بار دیگر مداخله کردند و عثمانی‌ها را به عقب‌نشینی وا داشتند (مُتَمَّا، ۵۷۴۴۵ پ؛ شمیم، ۱۳۸۴: ۵۰۱).

۱ اراضی و مناطق تحت طرح استاتوس کو (Status quo).

پس از انعقاد قرارداد سن‌پترزبورگ در ۳۱ اوت ۱۹۰۷م/۱۳۲۵ق، عملاً ایران تحت تسلط دو دولت روسیه و انگلستان قرار گرفت (مهدوی، ۱۳۹۶: ۳۱۹-۳۲۱). به دنبال عدم تفاهم دولت‌های ایران و عثمانی در ارتباط با مرزهای مشترک خود و در حالی که نوار مرزی ایران در منطقه آذربایجان از سلماس تا شاهین‌دژ تحت اشغال نیروهای عثمانی بود (شمیم، ۱۳۸۴: ۵۰۲)، نمایندگان دو دولت انگلستان و روسیه دست به کار شدند و زمینه‌های تشکیل کمیسیون جدید مرزی را در سال ۱۳۳۱-۱۳۳۲ق. فراهم کردند و دور جدیدی از مذاکرات سرحدی ایران و عثمانی آغاز شد. در نامه‌ای بدون تاریخ از وزارت امور خارجه ایران، ضمن تشریح اختلافات مرزی ایران و عثمانی از زمان انعقاد عهدنامه سلطان مراد چهارم در عصر صفویه، از بی‌توجهی دولت عثمانی به مفاد قرارداد ارزروم دوم میان دولتین ایران و عثمانی که با حکمیت دولت‌های روسیه و انگلستان در تعیین حدود سرحدی دو کشور منعقد شده بود، گلایه شده است. در این نامه ضمن نارضایتی از مسامحه دولت عثمانی در تخلیه نقاط متنازع‌فیه پَسوه، وزنه و لاهیجان (لاجان) در منطقه مَکریان ایالت آذربایجان با وجود قول همکاری در این امر، لزوم اهتمام هرچه سریع‌تر در تشکیل کمیسیون مرزی برای حل موارد مذکور تأکید شده است (مُتما، ۵۷۹۰۲ پ و ۵۷۹۰۳ پ و ۵۷۹۰۴ پ).

اختلافات مرزی ایران و عثمانی، با وجود تشکیل چهارمین کمیسیون مرزی ادامه یافت. با آغاز قرن بیستم، دو عامل جدید بر اختلافات مرزی ایران و عثمانی تأثیر گذاشت. عامل نخست، ظهور سیاست نفوذ به شرق آلمان و عامل دوم کشف و استخراج نفت بود (جعفری ولدانی، ۱۳۹۲: ۸۳). در این دوره، دو پروتکل تهران (۱۹۱۱م) و اسلامبول (۱۹۱۳م)<sup>۱</sup> و همچنین صورتجلسه کمیسیون تحدید حدود (۱۹۱۴م/۱۳۳۲ق) (کمیسیون راتیسلو)<sup>۲</sup> منعقد و امضا شدند (جعفری ولدانی،

۱ در مجموع، پروتکل اسلامبول به زبان ایران بود؛ زیرا قسمتی از اراضی آن را جدا و ضمیمه خاک عثمانی می‌کرد. این پروتکل که محصول دیپلماسی روس، انگلیس و عثمانی بود، برای نخستین بار مسئله حقوقی آب‌ها و اروندرود را مطرح کرد و معضلی بر معضله‌های پیشین افزود (دهقانی، ۱۴۰۱: ۲۶۹).

۲ اعضای این کمیسیون مشترک ۲۲۷ ستون مرزی را از بندر محمره تا کوه آرارات -که قلمرو ایران، عثمانی و روسیه را به هم پیوند می‌داد- نصب کردند. در این کمیسیون مرزی دولت ایران دچار خسارات جبران‌ناپذیری شد و حدود هفتصد مایل مربع از اراضی متعلق به ایران، واقع در شمال و جنوب قصرشیرین، براساس پروتکل اسلامبول



۱۳۶۷: ۸۹، ۹۲؛ خان ملک ساسانی، ۱۳۶۲: ۷۲-۷۷) که باز هم سیاست‌های دو دولت انگلستان و روسیه در این سلسله مذاکرات مرزی نمود پیدا کرد (جعفری ولدانی، ۱۳۹۲: ۸۶-۸۷؛ دهقانی، ۱۴۰۱: ۲۶۵-۲۶۹)، اما وقوع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴م. مانع از ادامه مذاکرات شد. سرانجام دولتمردان دستگاه دیپلماسی ایران به دنبال کمیسیون‌های سوم و چهارم مرزی، پروتکل‌های تهران و اسلامبول و براساس کمیسیون تحدید حدود سال ۱۳۳۲ق. و کمیسیون فنی سال ۱۳۳۳ق، توانستند با بهره‌گیری از اسناد موجود درباره استحقاقات مرزی، موضوع بلوکات مریوان، اورامان و لاهیجان را طرح کنند و بر حق مالکیت دولت ایران بر این مناطق صحه بگذارند.

### نتیجه‌گیری

به دنبال ضعف والیان محلی اردلان، تعدیات عشایر جاف و گسترش شورش‌های دامنه‌دار اورامان در بلوکات مرزی کردستان اردلان و همچنین شورش‌های مشابه در مکریان و احداث استحقاقات و قلاع مرزی جدید در سرحدات ایران، بهانه خوبی برای دور جدیدی از ادعاها و اعتراضات دولت عثمانی بر ضد دولت ایران و فشار سیاسی بر این کشور در مذاکرات و کمیسیون‌های مرزی حاصل شد. عثمانی‌ها با استفاده از ناشفاف بودن عهدنامه‌های میان دو دولت و تفسیر ناصحیح این قراردادها و با این ادعا که استحقاقات احداث‌شده در بلوکات مریوان، اورامان و لاهیجان تحت استاتوس کو است، سعی در سوء استفاده از شرایط نابسامان سرحدات غربی ایران در کردستان اردلان و مکریان داشتند. هدف عثمانی‌ها از این اقدامات علاوه بر فشار سیاسی بر دولت ایران در کمیسیون‌های مرزی، زمینه‌سازی برای جدایی این مناطق از خاک ایران و الحاق آنها به قلمرو عثمانی بود.

---

(۱۹۱۳م) و با حمایت انگلستان و رضایت روسیه، به دولت عثمانی واگذار شد. در اراضی مذکور که بعدها اراضی انتقالی نامیده شدند، معادن نفتی مهمی کشف شد که امروزه بخش عمده‌ای از صادرات نفتی کشور عراق در خانه و خانقین که جزو همین اراضی انتقالی بودند، تأمین می‌شود (حافظ‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۵۶).

با وجود سیاست دوگانه دولت‌های انگلستان و روسیه در این زمینه، در نهایت این عثمانی‌ها بودند که توانستند با استفاده از اهرم فشار دولت انگلستان، خواسته خود را بر طرف ایرانی تحمیل کنند و این استحکامات مرزی احداث شده را تحت استاتوس کو قرار دهند و تخریب کنند. فرهاد میرزا معتمدالدوله اولین حاکم غیربومی در کردستان اردلان، پس از برقراری آرامش در این ولایت، نسبت به بازسازی استحکامات قدیمی و احداث استحکامات جدید در بلوکات مریوان و اورامان اقدام کرد که این اقدامات او با اعتراض دولت عثمانی همراه شد.

در دوران مشروطه، با وجود سیاست توسعه‌طلبانه و تجاوزات دامنه‌دار سپاهیان عثمانی به سرحدات غربی ایران و تصرف بخشی از نوار مرزی ایران در منطقه مکریان از جمله بلوک لاهیجان و استحکامات واقع در آن، این دولت ایران بود که توانست با بهره‌گیری از اسناد موجود درباره استحکامات احداث شده در سرحدات کردستان اردلان و مکریان، بر حق مالکیت خود بر بلوکات مریوان، اورامان و لاهیجان صحه بگذارد و این مناطق استراتژیک را در قلمرو ایران حفظ کند.

## منابع و مآخذ

### الف. کتب و مقالات

- ادوای، مظهر و هادی و کیلی (زمستان ۱۳۹۴)، «شورش هورآمان در عصر ناصرالدین‌شاه قاجار»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، س ۲۵، دوره جدید، شماره ۲۸ (پیاپی ۱۱۸)، صص ۵-۳۹.
- اردلان، مستوره (۲۰۰۵م)، تاریخ الاکرد، با مؤخره میرزا علی‌اکبر وقایع‌نگار، اربیل: آراس.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن صنیع‌الدوله (۱۳۶۳)، تاریخ منتظم ناصری، به تصحیح محمداسماعیل رضوانی، ج ۳، تهران: دنیای کتاب.
- امین‌الدوله، علی‌خان (۱۳۷۰)، خاطرات سیاسی امین‌الدوله، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران: امیرکبیر.
- بابانی، عبدالقادرین رستم (۱۳۷۷)، سیر الاکرد در تاریخ و جغرافیای کردستان، به کوشش محمدرفیوف توکلی، تهران: توکلی، چ ۲.
- بدلیسی، شرف‌خان بن شمس‌الدین (۱۳۷۷)، شرفنامه؛ تاریخ مفصل کردستان، به اهتمام ولادیمیر ویلیامینوف زرنوف، تهران: اساطیر.

- بهرامی، روح‌الله و پرستو مظفری (پاییز ۱۳۹۲)، «بررسی فرایند انقراض سلسله‌الیمان اردلان در عهد ناصری (تمرکزگرایی، ادغام و انحلال)»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، س ۲۳، دوره جدید، ش ۱۹ (پیاپی ۱۰۹)، صص ۷۱-۹۸.
- ثواب، جهانبخش و پرستو مظفری (پاییز ۱۳۹۶)، «چرایی حکومت فرهادمیرزا معتمدالدوله بر کردستان و پیامدهای آن (۱۲۸۴-۱۲۹۱ق/ ۱۸۶۷-۱۸۷۴م)»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، دوره ۹، ش ۳ (پیاپی ۳۵)، صص ۲۲۷-۲۵۵.
- جعفری ولدانی، اصغر (۱۳۶۷)، بررسی تاریخی اختلافات مرزی ایران و عراق، تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- جعفری ولدانی، اصغر (پاییز ۱۳۹۲)، «نقش قدرت‌های بزرگ در تحدید مرزهای ایران و عراق (با تأکید بر بریتانیا)»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، س ۱۴، ش ۵۶، صص ۷۱-۹۹.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۱)، جغرافیای سیاسی ایران. تهران: سمت.
- خان ملک ساسانی (۱۳۶۲)، دست پنهان سیاست انگلیس در ایران، تهران: بابک.
- دهقانی، رضا (۱۴۰۱)، روابط ایران و عثمانی در عصر مشروطه (۱۳۳۶-۱۳۴۴ ق)، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- دیوان‌بیگی، حسین‌بن رضاعلی (۱۳۸۲)، خاطرات دیوان‌بیگی از سالهای ۱۲۷۵ تا ۱۳۱۷ قمری (کردستان و طهران)، تحقیق و تصحیح ایرج افشار و محمدرسول دریاگشت، تهران: اساطیر.
- رحمتی، محسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۸)، «اهمیت نزهة القلوب در تبیین جغرافیای تاریخی و تعیین جای‌نام‌های کردستان دوره ایلخانی»، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، دوره جدید، شماره ۲۴ (پیاپی ۱۰۹)، صص ۱۱۷-۱۳۹.
- سلطانی هورامی، مظفر (۱۳۸۶)، تاریخ هورامان، براساس گزارش تاریخ اورامان ملا عبدالله هورامی متخلص به شیدا، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نادر کریمیان سردشتی، تهران: احسان.
- سنندجی، میرزا شکرالله (فخرالکتاب) (۱۳۷۵)، تحفة ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، به تصحیح و حواشی حشمت‌الله طیبی، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- شمیم، علی‌اصغر (۱۳۸۴)، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: مدبر، چ ۱۱.
- شیدا (مردوخی)، قاضی عبدالله‌بن عبدالعزیز (۱۳۸۳)، تاریخ سلاطین هورامان، به کوشش احمد نظیری، سنندج: پرتو بیان.
- صفائی، ابراهیم (۱۳۵۲)، یکصد سند تاریخی دوران قاجاریه، تهران: بابک.
- طالع، هوشنگ (۱۳۸۹)، تاریخ تجزیة ایران، مرزهای باختری ایران، دفتر سوم، تهران: سمرقند، چ ۲.
- ظل‌السلطان، مسعودمیرزا (۱۳۶۸)، خاطرات ظل‌السلطان؛ سرگذشت مسعودی، به اهتمام و تصحیح حسین خدیوجم، ج ۲، تهران: اساطیر.
- عطایی، عبدالله، افراسیاب جمالی و کامران حماني (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «واکاوی زمینه‌ها و

- علل شورش اورامان در عصر ناصری (۱۲۸۴ تا سال ۱۲۸۸ق)، دوفصلنامه پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، س ۳، ش ۲ (پیاپی ۶)، صص ۸۹-۱۰۳.
- فتنه شیخ عبیدالله کرد؛ گزارش وقایع حمله اکراد به صفحات آذربایجان در دوره قاجار (۱۳۹۰)، با مقدمه و تصحیح یوسف بیگ باباپور و مسعود غلامیه، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فرهادمیرزا قاجار (۱۳۶۶)، سفرنامه فرهادمیرزا، تحقیق و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: شرکت چاپ و انتشارات علمی.
- قدیمی قیداری، عباس و رضا عبداللهی (پاییز و زمستان ۱۳۹۸)، «نقش روسیه در شکست جنبش شیخ عبیدالله شمرزینی»، دوفصلنامه جستارهای تاریخی، س ۱۰، ش ۲، صص ۲۳۹-۲۶۳.
- کرزن، جرج ناتانیل (۱۳۷۳)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غ. وحید مازندرانی، ج ۱، ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴.
- گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی: دوره قاجاریه (۱۳۶۹)، ج ۲، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- محمدمعصوم‌بن خواجگی اصفهانی (۱۳۶۸)، خلاصه السیر؛ تاریخ روزگار شاه‌صفی صفوی، زیر نظر ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی.
- مردوخ کردستانی، شیخ محمد (۱۳۵۱)، تاریخ کرد و کردستان و توابع؛ تاریخ مردوخ، ج ۱، ۲، سنندج: کتابفروشی غریقی، چ ۲.
- ..... (۱۳۷۹)، تاریخ مردوخ، تهران: کارنگ.
- مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابوبکر (۱۳۶۲)، نزهة القلوب، به سعی و اهتمام گای لسترنج، تهران: دنیای کتاب.
- مستوفی یزدی (باقی)، محمدمفیدین محمود (۱۹۹۱م)، مختصر مفید در احوال بلاد و ولایت ایران، تصحیح سیف‌الدین نجم‌آبادی، ویسبادن: [بی‌نا].
- معیرالممالک، دوستعلی‌خان (۱۳۶۱)، رجال عصر ناصری، تهران: نشر تاریخ ایران.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ (۱۳۹۶)، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم. تهران: امیرکبیر، چ ۲۱.
- میرزا سمیع، محمدسمیع (۱۳۶۸)، تذکرة الملوک: سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- وقایع‌نگار کردستانی، علی‌اکبر (۱۳۶۴)، حدیقه ناصریه و مرآت الظفر، به تصحیح محمدرئوف توکلی، تهران: توکلی.

## ب. اسناد

- اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه (استادوخ)، سند شماره ۱۳-۱۲/ع-۳۴۱-۱۲۸۶ق.

- سند شماره ۱۳-۱۲/ع-۳۴۱-۱۲۸۶ق.
- سند شماره ۴۱-۳/۲-۵-۱۳۲۳ق.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران (ساکما)، سند شماره ۲۱۱۴-۲۹۵.
- سند شماره ۲۲۲۴۰۰۲۹۵.
- سند شماره ۲۹۵-۴۸۱۲.
- سند شماره ۲۹۵-۲۱۱۰.
- سند شماره ۲۹۵-۲۰۷۹.
- مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران (پژوهشکده تاریخ معاصر) (مُتما)، سند شماره ۴۴۲۳ و ۴۴۲۴ق.
- سند شماره ۵۷۴۴۵ پ.
- سند شماره ۵۷۹۰۲ پ و ۵۷۹۰۳ پ و ۵۷۹۰۴ پ.

#### پ. روزنامه و مجلات

- روزنامه دولت علیه ایران (پنجشنبه ۱۵ ربیع‌الثانی ۱۲۸۵ق)، شماره ۵۷۵، صص ۷-۸.
- روزنامه دولت علیه ایران (پنجشنبه ۸ جمادى‌الآخر ۱۲۸۵ق)، شماره ۶۲۲، ص ۴.
- روزنامه دولت علیه ایران (پنجشنبه ۸ رجب ۱۲۸۶ق)، شماره ۶۳۵، ص ۴.
- روزنامه وقایع اتفاقیه (پنجشنبه ۷ ذی‌القعدة ۱۲۷۵ق)، شماره ۴۳۶، صص ۱-۲.
- روزنامه وقایع اتفاقیه (پنجشنبه ۲۲ ربیع‌الاول ۱۲۷۶ق)، شماره ۴۴۹، ص ۴.

#### ت. نسخه‌های خطی

- سندنجدی، میرزا شکرالله مستوفی، تحفة ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: IR10-32171، شماره بازیابی: ۱۴۴۳، محل و شماره بازیابی: ۱۱۲۰۳۹۸.
- غوریانس (قوریانس) ارمنی، اسکندر، تاریخ طعیان اکراد، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: IR10-19986، محل و شماره بازیابی: ۱۷۴۴۱۴.
- کتابچه دستورالعمل راجع به اختلافات سرحدیه ایران و عثمانی به والی کرمانشاه و کردستان و صابیزقلعه و گروس، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: IR10-29555، شماره بازیابی: ۱۱۴۷، محل و شماره بازیابی: ۱۱۱۷۳۵۰.
- مشیرالدوله حسینی تبریزی، میرزا جعفرخان، تحقیقات سرحدیه، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: IR10-35120، شماره بازیابی: ۱/۲۷۷۵، محل و شماره بازیابی: ۱۱۲۸۸۹.
- نصرالله‌خان مهندس، تحدید مرز مریوان، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ثبت ۵۴۴۲، ف ۱۱۰۶.

– وقایع‌نگار کردستانی، علی‌اکبر، حدیقه ناصریه و مرآت‌الظفر، نسخه خطی، کاتب: محمدحسن برازند، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: IR10-20826، شماره بازیابی: ۳۴۲۷، محل و شماره بازیابی: ۱۷۸۱۵۶.

### ج. منابع لاتین

- Ateş, Sabri (2013), *The Ottoman-Iranian borderlands: making a boundary, 1843-1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Şânîzâde, Mehmed Ataulлах Efendi (2008), *Şânî-zâde târihi : Osmanlı tarihi 1223-1237/1808-1821*, (Haz. Ziya Yılmaz), C. II, İstanbul: Çamlıca Yay.

### د. پایگاه‌های اینترنتی

- <https://www.loc.gov/resource/g7431fm.gct00207>
- <http://www.iichs.org> (<http://www.iichs.ir>)

## List of sources with English handwriting

### a. Manuscripts

- Ghorians, Alexander, *Tārikh-i Toghyān-i Akrād*, Manuscript, Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. number: IR10-19986, location and retrieval number: 174414.
- *Ketabche-ye Dastur ul-Amal*, Manuscript, Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly, document number: IR10-29555, retrieval number: 1147 S, location and retrieval number: 1117350.
- Moshir al-Doulah Hosseini Tabrizi, Mirza Jafarkhan; Jafar bin Mohammad Taqi (1279 AH), *Resā le-ye Tahqiqāt-e Sarhaddiyeh*. Manuscript, Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. number: IR10-35120, retrieval number: 1/2775, location and retrieval number: 112889.
- Nasrullah Khan Mohandes (1296 AH), *Tahdid-e Marz-e Marivan*. Manuscript, Astan Quds Razavi Library, registration number 5442, F 1106.
- Sanandji, Mirzashkarullah Mostofi. *Tohfah-i Nasiri dar Tārikh va Joghrāfiyāye Kurdistān*, Manuscript, Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. number: IR10-32171, retrieval number: 1443 S, location and retrieval number: 1120398.
- Vaghae Negar Kurdistani, Ali Akbar (1346 AH), *Hadiqe Naserieh and Merat Al-*

Zafar. Manuscript, scribe Mohammad Hassan Brazand, Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. number: IR10-20826, retrieval number: 3427, location and retrieval number: 178156.

#### b. Books

- Amin al-Doulah, Ali Khan (1991), *the political Memoirs of Mirza' Ali khan Aminu'd-Dowla*, with the efforts of Hafez Farmanfarmaian, the fourth appendix, Tehran: Amir Kabir.
- Ardalan, Mastureh (2005), *Tārikh al-akrād*, Epilogue by Mirza Ali Akbar Vaghae Negar, Erbil: Aras.
- *A selection of Iranian and Ottoman political documents: Qajar period* (1990), vol. 2, Tehran: Office of Political and International Studies.
- Ateş, Sabri (2013), *The Ottoman-Iranian borderlands: making a boundary, 1843-1914*, Cambridge University Press.
- Bābāni, Abdul Qadir Ibn Rostam (1998), *Sayr-al-akrād dar Tarikh va Joghrafiyāye Kurdistan*, by Mohammad Raouf Tavakoli, Tehran: Tavakoli.
- Bidlisi, Sharaf al-Din Khan b. Shams al-Din b (1998), *Scheref - Nameh ou Histoire des Kourdes*, by Vladimir Viliaminov Zernov, Tehran: Asatir.
- Bruinsen, Martin (1999), *Sociology of the Kurdish people (Agha, Shaikh, and State): The Social and Political Structures of Kurdistan*, translated by Ibrahim Younesi, Tehran: Paniz.
- Curzon, George N. (1994), *Persia and the Persian Question*, translated by Gholām Ali Vahid Māzandarāni, Tehran: Scientific and Cultural, fourth edition.
- Dehghani, Reza (2022), *The Iran-Ottoman relations in Constitutional era (1324-1336 AH)*, Tehran: Research Centre for Islamic History.
- Divan-begi, Hossein bin Reza Ali (2003), *Khāterāt-i Divan-begi*, by Iraj Afshar and Mohammad Rasul Daryagasht, Tehran: Asatir.
- Etemad al-Sultaneh, Mohammad Hasan Sani al-Doulah (1984), *Tārikh-i Montazem-i Nāseri*, by Mohammad Ismail Rezvani, 3-volume series, Tehran: Donyāye Ketāb.
- Farhad Mirza Qajar (1987), *Safarname-ye Farhad Mirza*, researched and edited by Gholamreza Tabatabai Majd, Tehran: Scientific Press Institute.
- Hafeznia, Mohammad Reza (2011), *Political geography of Iran*. Tehran: Samt.
- Jafariveldani, Asghar (1988), *Historical review of border disputes between Iran*

- and Iraq*. Tehran: Ministry of Foreign Affairs, Printing and Publishing Institute, Office of Political and International Studies.
- Mahdavi, Abdolreza Hoshang (2016), *The history of Iran's foreign relations from the beginning of the Safavid era to the end of World War II*, Tehran: Amir Kabir, 21st edition.
  - Mardukh-Kordestani, Sheikh Mohammad (1972), *Tarikh-i Kurd va Kurdistan and its functions: History of Mardukh*, vol. 1 and 2, Sanandaj: Ghareghi bookstore, second edition.
  - Mardukh-Kordestani, Sheikh Mohammad (2000), *Tarikh-i Mardukh*, Tehran: Kārang.
  - Mirzā Sami'ā (1989), *Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Safavid Administration*, translated by Masoud Rajabnia. By the efforts of Mohammad Dabir Siyaghi, Tehran: Amir Kabir, second edition.
  - Moshir al-Doleh, Mirza Seyyedjafarkhan (1969), *Resā le-ye Tahqiqāt-e Sarhaddiyeh*, by Mohammad Moshiri. Tehran: Iran Culture Foundation.
  - Muhammad Masoom Bin Khawajgi Esfahani (1989), *Khulasa-tu-Sair*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Scientific Publications.
  - Muir al-Mamalek, Dost Ali Khan (1982), *Rejal-e Asr-e Nasri*, Tehran: Tarikh Iran.
  - Mustawfi Qazvini, Hamdullah bin Abu Bakr (1983), *Nozheh al-Qulob*, by Guy Lestrangle. Tehran: Donyāye Ketāb.
  - Mustawfi Yazdi (Bafqi), Mohammad Mofid bin Mahmud (1991), *Mohtasar -e Mofid*, corrected by Saifuddin Najmabadi, Wiesbaden.
  - *Rebellin of shaikh 'ubaidullah kurd, Description of the Occupation of Sheikh Obaidullah Kurd in Azerbaijan* (2011), by the efforts of Yousef Beg Babapour and Massoud Gholamieh, Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
  - Safai, Ibrahim (1973), *One hundred historical Documents from the Qajar Period*, Tehran: Babak.
  - Sanandji, Mirzashakraullah (1996), *Tohfah-i Nasiri dar Tārikh va Joghرافیāye Kurdistan*, edited by Heshmatollah Tabibi, Tehran: Amir Kabir, second edition.
  - Sassani, Seyyed Ahmad Khan Malek (1983), *The hidden hand of British politics in Iran [Dast-e penhan-e siyaset-e Ingilis dar Īrān]*, Tehran: Babak.



- Shamim, Ali Asghar (2005), *Īrān dar dawrah-i salṭanat-i Qājār*, Tehran: Modabber, 11th edition.
- Şânîzâde, Mehmed Ataullah Efendi (2008), *Şânî-zâde târîhi: Osmanlı tarihi 1223-1237/1808-1821*, C. II, (Haz. Ziya Yılmaz), Çamlıca Yay, İstanbul.
- Shida (Mardokhi), Qazi Abdullah bin Abd al-Aziz (2004), *Tāriḫ-i Salātin-i Hurāmān*, by Ahmad Naziri, Sanandaj: Parto Bayan.
- Soltanihorami, Muzaffarbahman (2016), *Tāriḫ-i Hurāmān*, introduction, edited by Nāder Karimiān Sardashti, Tehran: Ehsan.
- Talé, Hushang (Hooshang) (2009), *Tarikhe Tajziyeye Iran*, the third book, the western borders of Iran, Tehran: Samarkand, the second edition.
- Vaghæe Negar Kurdistanî, Ali Akbar (1985), *Hadiqe Naserieh and Merat Al-Zafar*, edited by Muhammad Raouf Tavakoli, Tehran: Tavakoli.
- Zel-al-Sultān, Masoud Mirzā (1989), *Khāterāt-i Zel-al-Sultān, Sargozasht-i Masoudi*, edited and corrected by Hossein Khadiojam, vol. 2, Tehran: Asatir.

### c. Articles

- Advay, Mazhar, Vakili, Hadi (2016), “Hawraman rebellion in the age of Naser-al-din Shahe Qajar (1284-1286 Lunar)”, *History of Islam and Iran*, Volume:25 Issue: 28, Pages 5-39.
- Ataei, Abdullah, Jamali, Afrasiab, Hamani, Kamran (2015), “Studying the Grounds and the Reasons of Uraman Rebellion in Naseri Era (1284 – 1288 AH)”, *Research Journal of Iran Local Histories*, Volume 3, Issue 6, Pages 84-97.
- Bahrami, Ruhollah, Mozafari, Parastoo (2014), “Examining the extinction process of the Ardalan governors' dynasty during the Naseri era (centralization, integration and dissolution)”, *History of Islam and Iran*, Volume 23, Issue 19, Pages 71-98.
- Ghadimi Ghidari, Abbas, Abdollahi, Reza (2020), “Russia's role in the defeat of Sheikh Obaidullah Shamzini's movement”, *Jostarha-ye Tarixi (Historical Studies)*, Volume 10, Issue 2, Pages 239-263.
- Jafari Valdani, Asghar (2013), “The Role of Great Powers in Drawing Iran-Iraq Territorial Borders (Focusing on Britain)”, *oreign Relations History*, Volume & Issue: Volume 14, Issue 56, Pages 71-99.
- Rahmati, Mohsen (2019), “The Importance of Nuzhat Al-Qulūb in Explaining

Historical Geography and Determining the Place-Names of Kurdistan during the Ilkhanid Period”, *Journal Historical Perspective & Historiography*, Issue 24, Volume 29, Page 117-139.

- Savagheb, Jahanbakhsh, Mozaffari, Parastoo (2017). “The Reasons of Farhad Mirza Motamed al-Dolah’s Governing in Kurdistan and its Outcomes (1867–1874)”, *Journal of Historical Researches*, Volume 9, Issue 3 - Serial Number 35, Pages 227-255.

#### **d. Documents**

- *Department of Records and History of Diplomacy of the Ministry of Foreign Affairs (Estadukh)*, documents number: 13-12/A-341-1286 AH; 13-12/A-341-1286 AH; 41-2/3-5-1323 A.H.
- *National Library and Archive of the Islamic Republic of Iran (SAKMA)*, documents number: 1286 AH, 295-2114; 1286 AH, 222400295, 319 A 5 A; 1286 AH, 295-4812; 295-2110; 2079-295.
- *The Institute for Iranian Contemporary Historical Studies (IICHS) (Motma)*: <http://www.iichs.org> (<http://www.iichs.ir>), invasion of Iran by Ottoman forces: Documents No.: 4423 and 4424 AH; 57445 P. and 57902 P. and 57903 P. and 57904 P.


#### **e. Newspapers**

- *Dowlat-e 'Aliyye-ye Irân*, Number 575, Thursday 15 Rabi' al-Thani 1285 A.H.
- *Dowlat-e 'Aliyye-ye Irân*, Number 622, Thursday 8th Jumada al-Akhir 1285 A.H.
- *Dowlat-e 'Aliyye-ye Irân*, Number 635, Thursday 8 Rajab 1286 A.H.
- *Vaghaye Etefaghieh*, Number 436, Thursday 7 Dhu al-Qadah 1275 A.H.
- *Vaghaye Etefaghieh*, Number 449, Thursday 22 Rabi' al-Awwal 1276 A.H.

#### **f. Internet sites**

- <https://www.loc.gov/resource/g7431fm.gct00207> .



:20.1001.1.22286713.1402.15.56.5.8

## بررسی جغرافیای تاریخی محل و جایگاه اصحاب رس<sup>۱</sup>

محمود اشعاری<sup>۲</sup>

محمدحسین صالحی<sup>۳</sup>

چکیده: با ورود اسلام به سرزمین ایران و رواج زبان عربی، بسیاری از منابع تاریخی کهن ایرانی در اختیار اعراب قرار گرفت. یکی از این منابع عربی که به بخشی از تاریخ ایران باستان پرداخته، حدیث رس است. هدف از انجام این پژوهش، مطالعه جغرافیای تاریخی داستان اصحاب رس از کتاب *عیون اخبار الرضا* است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که مکان رویداد داستان اصحاب رس از کتاب *عیون اخبار الرضا* در کجا قرار دارد؟ این پژوهش از نظر هدف نظری و از نظر ماهیت و روش انجام تاریخی - تحلیلی است و اطلاعات و داده‌های آن به شیوه کتابخانه‌ای و با ابزار شناسه‌برداری از منابع اصلی و مکمل تهیه شده است. جامعه آماری این پژوهش، روایت درج شده در منبع *عیون اخبار الرضا* است که در نهایت با روش کیفی مورد تحلیل قرار گرفته است. نتایج حاصل از این پژوهش، جغرافیای دقیق و مکان رویداد اتفاق‌های حدیث رس را ارائه می‌کند تا اطلاعات دقیق‌تری از تاریخ ایران باستان در تاریک‌ترین ادوار آن به دست آید.

واژه‌های کلیدی: *عیون اخبار الرضا*، اصحاب رس، جشن‌های ایرانی، نوروز

---

شناسه دیجیتال (Doi): 10.52547/pte.15.56.5

- ۱ این مقاله از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «مطالعه بینامتنی جغرافیای تاریخی مکان رویدادهای شاهنامه فردوسی در استان یزد» با راهنمایی دکتر محمود اشعاری در دانشگاه علم و هنر یزد استخراج شده است.
  - ۲ عضو هیئت علمی دانشگاه علم و هنر یزد (نویسنده مسئول) Mahmoud.ashari@gmail.com
  - ۳ دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهش هنر yazdchto@gmail.com
- تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳

## Investigating the Historical Geography of the Scene and Position of Companions of the Rass

Mahmoud Ash'ari<sup>1</sup>

Mohammad Hossein Salehi<sup>2</sup>

**Abstract:** Many ancient Persian historical resources became at the Arabs' disposal upon arrival of Islam at Iran and the spread of the Arabic language. One of such Arabic resources which deals with the history of the ancient Iran is "Hadith of Rass" from a book named *Oyoun Akhbar al-Reza*. The purpose of this research is to study the historical geography of the story of Companions of the Rass from *Oyoun Akhbar al-Reza*. The research seeks to answer the fundamental question that: Where is the scene of the Companions of the Rass story quoted by *Oyoun Akhbar al-Reza*? The research methodology is descriptive-analytical with a comparative approach, and the data collection method includes both desk study and field study. The statistical population of the research has been chosen based on written resources using qualitative content analysis method from written historical, geographical, and literary resources, and the proper geographical locations have been selected and analyzed using field evidences to measure their accuracy from viewpoint of written resources. The results of the research provide the exact geography and location of "Hadith of Rass", so that more accurate information can be obtained regarding the history of ancient Iran in its darkest eras.

**Keywords:** *Oyoun Akhbar al-Reza*, Companions of the Rass, Iranian celebrations, Nowruz.

---

1 Faculty Member of Yazd University of Science and Art. (Corresponding Author)

Mahmoud.ashari@gmail.com

2 MA student of Art Studies, Yazd University of Science and Art.

yazdchto@gmail.com

Recive Date: 2023/01/28

Accept Date: 2023/05/3

## مقدمه

تاریخ ایران باستان به سبب کمبود منابع مکتوب، ابهام بسیاری دارد.<sup>۱</sup> از جمله دلایل کمبود منابع مکتوب در این باره، از میان رفتن منابع کهن فارسی پس از تسلط اعراب بر سرزمین ایران است.<sup>۲</sup> هرچند بیشتر منابع تاریخی مکتوب، مانند تاج‌نامه‌ها و خدای‌نامه‌ها پس از تسلط اعراب از میان رفتند، اما این اطلاعات و اسناد تاریخی گاه در سخنان و گفته‌های خلفا و بزرگان دین، چون امامان شیعه جلوه‌گر شده است و سخنان این افراد مانند پلی ما را به اسناد و مکتوبات و تاریخ ایران باستان مربوط می‌سازد. علی بن ابی طالب (ع) پسرعمو و داماد حضرت محمد (ص)، از جمله این بزرگان است که از نظر تمام مسلمین خلیفه چهارم و از نظر تمامی شاخه‌های مذهب شیعه، امام اول شناخته می‌شود. سخنوری، درستکاری، پارسایی، دانشمندی و خردمندی از ویژگی‌های علی بن ابی طالب (ع) بوده است. او همچنین به تسلط به قرآن و سنت و فن خطابه شهرت داشته است. از علی بن ابی طالب (ع) مطالب و گزارش‌های بسیاری نقل شده است که از آن جمله می‌توان *نهج البلاغه*، کتاب جامع، *صحیفه علی (ع)*، *غرر الحکم و درر الکلم* را نام برد. این کتاب‌ها یا توسط علی بن ابی طالب (ع) نوشته شده و یا از گفته‌های او جمع‌آوری شده است. در هر صورت، این حجم از کتاب‌ها نشان‌دهنده دامنه اطلاعات وسیع علی بن ابی طالب (ع) در زمینه‌های مختلف، به خصوص تاریخ است. علاقه علی بن ابی طالب (ع) به تاریخ و مطالعه منابع تاریخی در وصیت‌نامه او به فرزندش کاملاً مشهود است.<sup>۳</sup> این مطلب نشانگر دقت علی بن ابی طالب (ع) در تاریخ پیشینیان است. بسیاری از گفته‌های

۱ اطلاعات ناچیز و عدم وجود منابع مکتوب قابل استناد، بر اهمیت موضوع و منابع مرتبط با آن می‌افزاید.  
 ۲ در این میان، نکته قابل توجه انتقال منابع مکتوب فارسی به منابع عربی در دوران فتوحات اولیه اسلامی است؛ به خصوص منابع ایران باستان که به صورت کتبی و شفاهی در اختیار بزرگان اعراب مسلمان قرار گرفته و این اطلاعات به منظور شناخت سرزمین ایران و دانستن شیوه حکومت بر این سرزمین، برای بزرگان سپاه اسلام به خصوص خلفا و امامان شیعه اهمیت ویژه‌ای داشته است.

۳ در بخشی از این وصیت‌نامه چنین آمده است: «پسرم، درست است که من به اندازه پیشینیان عمر نکرده‌ام، اما در کردار آنها نظر افکندم و در اخبارشان اندیشیدم و در آثارشان سیر کردم؛ تا آنجا که گویا یکی از آنان شده‌ام، بلکه با مطالعه تاریخ آنان، گویا از اول تا پایان عمرشان با آنان بوده‌ام. پس قسمت‌های روشن و شیرین زندگی آنان را از دوران تیرگی شناختم و زندگی سودمند آنان را با دوران زبان‌بارش شناسایی کردم» (رضی، ۱۳۸۷: ۵۲۳).

۴ سید رضی (۱۳۸۷)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چ ۱۰.

تاریخی او توسط فرزندان و نوادگانش نقل شده است که نمونه آن را می‌توان در کتاب *عیون اخبار الرضا* دید. در این پژوهش تلاش شده است تا با استناد به مطالب ذکر شده در حدیث رس، جغرافیای تاریخی این قوم شناسایی شود. هدف از نگارش این مقاله شناسایی جغرافیای تاریخی و مکان رویداد داستان «اصحاب رس» از کتاب *عیون اخبار الرضا* است. سؤال اصلی این پژوهش آن است که مکان رویداد داستان اصحاب رس از کتاب *عیون اخبار الرضا* در کجا قرار دارد؟ نتیجه این پژوهش ضمن معرفی جغرافیای تاریخی و مکان رویداد داستان «اصحاب رس» از کتاب *عیون اخبار الرضا*، به شناخت و معرفی و درک بهتر و عمیق‌تر پژوهشگران و علاقه‌مندان از پیشینه تاریخی سرزمین ایران و ارتباط آن با اسناد و منابع عربی، به خصوص احادیث کمک می‌کند و موجب شناسایی بهتر جغرافیای تاریخی ایران باستان، از منظر منابع غیرایرانی می‌شود.

### روش تحقیق

تحقیق پیش رو از نظر هدف، نظری است. روش انجام تحقیق از نظر ماهیت تاریخی - تحلیلی است و اطلاعات و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و با ابزار شناسه‌برداری از منبع اصلی و منابع مکمل جمع‌آوری شده است. جامعه مورد پژوهش این مقاله، روایات درج شده در منبع *عیون اخبار الرضا* است که در نهایت با روش کیفی مورد تحلیل قرار گرفته است. با توجه به اینکه تعدادی از کتاب‌های دینی - تاریخی به موضوع داستان اصحاب رس پرداخته‌اند، به دلیل تصحیح‌های نادرست از کتاب *عیون اخبار الرضا* در بعضی منابع موجود امروزی، در مراحل اولیه انجام این پژوهش، تلاش شده است با بررسی کتابخانه‌ها و مجموعه‌ها، قدیمی‌ترین و اصیل‌ترین نسخه از کتاب *عیون اخبار الرضا* شناسایی و سپس این نسخه مورد بررسی و ترجمه دقیق و صحیح قرار گیرد تا از هرگونه برداشت شخصی و نابجای گارد. آنگاه با استناد به این منبع اصلی و همچنین اسناد مکمل، جغرافیایی خاص برای نمونه مورد بررسی قرار گرفته و نگارندگان با روش تحقیق میدانی به مطالعه نقاط و مکان‌های اشاره شده در حدیث با جغرافیای مذکور پرداخته‌اند.

### پیشینه تحقیق

هرچند اشخاص مختلفی در کتب متعددی درباره قوم رس مطالبی نگاشته‌اند، کمتر منبعی تاکنون به جغرافیای داستان اصحاب رس از کتاب *عیون اخبار الرضا* پرداخته و تاکنون هیچ مقاله علمی یا پایان‌نامه‌ای با موضوع جغرافیایی داستان اصحاب رس انجام نشده است. تنها سه کتاب *جنگل مولی، العالم و التمدن* و *داستان اصحاب رس* به صورت مستقیم به موقعیت جغرافیایی داستان اصحاب رس از کتاب *عیون اخبار الرضا* پرداخته‌اند. کتاب‌های *جنگل مولی*<sup>۱</sup> و *العالم و التمدن*<sup>۲</sup> هر دو از آثار مرحوم سید حسین خاتون‌آبادی است و تاکنون چاپ نشده و تنها نسخه منحصراً به فرد این کتاب‌ها نزد اسدالله ربّانی نواده آن مرحوم است. خاتون‌آبادی در کتاب‌هایش به کلیات داستان اصحاب رس پرداخته و به صورت گذرا اشاره‌های بسیار مفید و دقیقی به محل آنها کرده است. سومین منبع، کتاب *داستان اصحاب رس*<sup>۳</sup> نوشته حبیب‌الله فضائلی خطاط شهیر معاصر است. فضائلی در این کتاب مانند مرحوم خاتون‌آبادی اشاره‌هایی به جغرافیای داستان اصحاب رس کرده، اما بیان موضوع‌های خرافی، عقاید شخصی و داستان‌های اعتقادی به شکل غیرمستدل، ارزش پژوهشی این اثر را تحت‌الشعاع قرار داده و هرچند نام این کتاب برگرفته از حدیث مورد اشاره از کتاب *عیون اخبار الرضا* است، ولی در آن به مطالب دیگری پرداخته شده که ارتباطی با موضوع داستان رس ندارد. گفتنی است این کتاب فاقد فهرست مطالب بوده و به صورت دست‌نویس به چاپ رسیده است.<sup>۴</sup> بنابراین مطالب مربوط به یک موضوع، در چند بخش از کتاب پراکنده است. این پراکنده‌نویسی و نداشتن ساختار پژوهشی مناسب، جمع‌بندی مطالب را برای خواننده دشوار کرده است.

### مبانی نظری پژوهش

کتاب *عیون اخبار الرضا* یکی از جامع‌ترین کتب شیعه درباره امام هشتم شیعیان علی بن موسی الرضا(ع) است. این کتاب از گفته‌های امام هشتم شیعه و توسط شیخ

۱ سید حسین خاتون‌آبادی (۱۳۱۳)، *جنگل مولی* [نسخه دست‌نویس].

۲ سید حسین خاتون‌آبادی (۱۳۱۶)، *العالم و التمدن* [نسخه دست‌نویس].

۳ حبیب‌الله فضائلی (۱۳۶۰)، *داستان اصحاب رس*، اصفهان: انتشارات میثم تمار.

۴ حبیب‌الله فضائلی خوشنویس، محقق و مؤلف، این کتاب را با خط خوش نگاشته و کتاب صفحه‌آرایی نشده است.



صدوق تألیف شده است. در این کتاب روایت‌هایی از دیگر امامان شیعه توسط امام هشتم نقل شده است. حدیث رس از جمله روایت‌هایی است که در این کتاب به نقل از علی بن ابی طالب (ع) بیان شده است که در آغاز باب شانزدهم این کتاب قرار دارد. حضرت در این حدیث از قومی به نام «رس» سخن گفته و درباره آیین‌ها و مراسم و سرانجام آنها توضیح داده است. جغرافیای داستان اصحاب رس که توسط علی بن ابی طالب (ع) ذکر شده، موضوع پژوهش پیش رو است.<sup>۱</sup>

۱ ترجمه قدیمی‌ترین نسخه کتاب *عیون اخبار الرضا*، موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۱۷۴۲ بدین شرح است: احمد بن زیاد بن جعفر همدانی که خدا از او راضی باشد، به ما گفت از قول علی بن ابراهیم هاشم و او از قول پدرش ابوبصلب عبدالسلام بن صالح هروی چنین بیان کرد از قول علی بن موسی الرضا (ع) و او از پدرش جعفر بن محمد و او از پدرش محمد بن علی و او از پدرش علی بن حسن و او از پدرش حسین بن علی که سه روز قبل از شهادت علی بن ابی طالب (ع)، مردی از اشراف تمیم به نام عمرو نزد آن حضرت آمد. درباره اصحاب الرس چنین سؤالاتی کرد: اصحاب الرس در چه زمانی می‌زیستند؟ در کجا سکنا داشتند؟ پادشاه آنان چه کسی بود؟ آیا خداوند پیامبری سوی آنان فرستاد یا نه؟ چگونه از بین رفتند؟ در قرآن نام آنان هست، ولی از اخبارشان مطلبی ذکر نشده است. حضرت فرمودند درباره مطلبی سؤال کردی که قبل از تو کسی چنین سؤالی از من نپرسیده بود و بعد از من نیز کسی درباره آن مطلبی برایت نقل نخواهد کرد مگر از قول من و هیچ آیه‌ای در قرآن نیست مگر اینکه آن را می‌دانم و تفسیرش را نیز می‌دانم و نیز می‌دانم در کجا نازل شده؟ در کوه نازل شده یا در دشت و در چه زمانی، شب یا روز؟ در این هنگام حضرت با دست به سینۀ مبارکش اشاره کرد و فرمود در اینجا دانش بسیاری نهفته است، ولی طالبان آن کم هستند و به زودی وقتی مرا از دست دادند، پشیمان خواهند شد. ای برادر تمیمی، داستان ایشان (اصحاب رس) چنین است: آنان مردمی بودند که درخت صنوبری را به نام «شاهدرخت» می‌پرستیدند. این درخت را یافت پسر نوح بر کنار چشمه‌ای به نام «روشاب» کاشته بود و این درخت بعد از طوفان نوح روییده بود و علت نام‌گذاری آنان به اصحاب رس این بود که خانه‌های خود را در روی زمین از (خاک) رس می‌ساختند و زمانشان بعد از سلیمان بن داود (ع) بود و آنان را دوازده قریه بر کنار نهر رس بود، در سرزمین مشرق و آن نهر نیز به نام آنان «رس» نامیده می‌شد. در آن روزگار نهری پرآب‌تر و شیرین‌تر از آن رود و روستاهایی پرجمعیت‌تر و کهن‌تر از آنها (آن دوازده روستا) در جهان وجود نداشت. اولین آنان ابان نامیده می‌شد و دومین آذر و سومین دی و چهارمین بهمن و پنجمین اسفندار و ششمین فروردین و هفتمین اردیبهشت و هشتمین خرداد و نهمین مرداد و دهمین تیر و یازدهمین مهر و دوازدهمین شهریور و بزرگ‌ترین شهر آنان اسفندار بود که پادشاه آنان در آنجا ساکن بود. نام او «ترکودبن غابوربن یارش بن سازن بن نمرودبن کنعان» بود که این آخری فرعون زمان ابراهیم (ع) بود و از آن چشمه (چشمه روشاب) جوی‌هایی به نام آن روستاها کشیدند و از آن صنوبر (شاهدرخت) دانه‌هایی در تمام آن روستاها کاشتند تا مانند آن صنوبر رشد کردند و هر یک درختان عظیمی شدند و آن قوم آب آن چشمه - چشمه روشاب - و نهرهای منشعب از آن را حرام کرده بودند و خود و چهارپایانشان از آن آب نمی‌نوشیدند و هر کس چنین می‌کرد، او را می‌کشتند و در این باره می‌گفتند آن آب زندگانی خدایان ماست و هیچ کس نباید خللی در زندگانی آنها ایجاد کند و خود و چهارپایانشان از آب نهر رس می‌نوشیدند و نه از آب چشمه روشاب و نهرهای آن و چنین مرسوم بود که در هر ماه از سال در یکی از روستاها جشنی برپا می‌کردند و در آن روز اهل آن روستا جمع می‌شدند و پرده‌ای با نقش‌های گوناگون را بر روی درخت می‌آویختند و سپس هدایایی از گاو و گوسفند می‌آوردند و برای قربانی به آن درخت سر می‌بردند و آنها را با آتش چوب شعله‌ور می‌ساختند و هنگامی که دود از آن قربانی‌ها بلند می‌شد و بخار

گوشت و استخوان و چوب به هوا می‌رفت و مانع دیدن آسمان می‌شد، در برابر آن درخت به سجده می‌افتادند و گریه و زاری می‌کردند تا آن درخت از آنها راضی شود. در این هنگام بود که شیطان می‌آمد و شاخه‌های درخت را تکان می‌داد و از میان ساقه آن درخت با صدایی همانند صدای پسربچه فریاد می‌زد: به راستی که از عبادت شما راضی شدم، روح شما پاک و چشمانتان روشن گردید. در این هنگام سر از سجده برمی‌داشتند و به شراب‌خواری و نواختن موسیقی و گرفتن دستبند - دایره‌زنگی - می‌پرداختند و روز و شبی را بدین منوال سپری می‌کردند و بعد از این مدت دست می‌کشیدند و اینکه پارسیان ماه‌های خود را آبان‌ماه و آذرماه و غیره می‌نامند، از نام این روستاها گرفته شده است؛ زیرا بعضی از مردم به بعضی دیگر می‌گفتند این عید فلان ماه و آن عید فلان ماه است؛ تا آنکه زمان عید بزرگ فرا می‌رسید. در این هنگام کوچک و بزرگ در آنجا جمع می‌شدند. سپس نزدیک آن صنوبر - شاه‌درخت - و آن چشمه - چشمهٔ روشاب - سراپده‌ای می‌زدند که بر روی آن تصاویر گوناگونی بود و آن سراپرده دوازده در داشت که هر دری مخصوص اهل روستایی بود. پس ایشان بیرون آن سراپرده، درخت صنوبر - شاه‌درخت - را سجده می‌کردند و چندین برابر قربانی‌هایی که برای درختان روستاهای دیگر کرده بودند، برای آن شاه‌درخت انجام می‌دادند. در این هنگام ابلیس می‌آمد و صنوبر را به شدت تکان می‌داد و از درون سوراخ تنه آن با صدای بلند و رسا سخن می‌گفت و به ایشان وعده می‌داد به آرزوهای بزرگ؛ بیش از آنچه تمام شیاطین به آنان وعده داده بودند. پس ایشان سر از سجده برمی‌داشتند و از صدای دایره‌زنگی و نوشیدن شراب نمی‌توانستند سخن بگویند و از سرخوشی و لذت بی‌هوش می‌شدند و به تعداد اعیادشان در تمام طول سال، دوازده شبانه‌روز را بدین منوال به جشن می‌گذراندند و بعد از آن می‌رفتند و چون کفر و شرک آنان به درازا کشید، خداوند قادر مطلق پیغمبری از پیغمبران بنی‌اسرائیل، از دودمان یهودا، پسر یعقوب را به سوی ایشان فرستاد و آن پیغمبر آنها را به پرستش خدای قادر مطلق و معرفت و ربوبیت او دعوت کرد و روزگاری دراز میان آن قوم به تبلیغ رسالت و دعوت پرداخت، اما از او نپذیرفتند و از او پیروی نکردند. وقتی آن پیامبر شدت لجاجت و اصرار آنها را در فساد و گمراهی مشاهده کرد و دانست که دعوت او را به سوی هدایت و رستگاری نخواهد پذیرفت، چون عید روستای بزرگ ایشان را نزدیک دید، دست به دعا برداشت و گفت پروردگارا، این بندگانت جز تکذیب من و کفر ورزیدن به تو راهی نمی‌سپارند و فرداست که درختی را که نفع و ضرری به حال آنها ندارد، پرستش کنند، درختشان را خشک کن و قدرت و عظمت خود را به ایشان نشان بده! صبحگاهان آن قوم با دیدن درختان سوخته به وحشت افتادند و احساس عجز و ناامیدی کردند و به دو گروه شدند. گروهی از آنان گفتند این مرد که ادعا می‌کند رسول خدای آسمان و زمین است، خدایان را سحر کرده تا شما را از خدایانتان به سوی پرستش خدای خود وادار سازد. گروه دیگر گفتند نه! چنین نیست، بلکه خدایان وقتی دیدند این مرد به آنها بد می‌گوید و سرزنش و عیب‌جویی می‌کند و شما را به پرستش خدای دیگر می‌خواند، خشمگین شدند و خرمی و طراوت و زیبایی خود را از شما پنهان کردند و دریغ داشتند تا شما بر او خشمگین شوید و انتقام آنها را از او بگیرید. پس همگی بر آن شدند که او را بکشند و برای این کار لوله‌های بلند سربی که دهانه‌های پهن داشت به کار بردند و آنها را از قعر چشمه تا روی آب مانند آبراه‌های روی هم قرار دادند و آب داخل لوله را خارج کردند و قعر آن چاه کوچک با دهانه تنگ حفر کردند و پیامبرشان را داخل آن چاه انداختند و با سنگ بزرگی دهانه آن چاه را بستند. سپس لوله‌ها را از آب خارج کردند و گفتند اکنون که خدایان دیدند که ما شخصی را که دربارهٔ آنان به بدی سخن گفت و ما را از پرستش ایشان بازداشت، کشتیم و در زیر بزرگ‌ترین خدایان دفن کردیم تا دلش آرام گیرد. امیدواریم که از ما راضی شده باشند و غنچه‌ها و طراوت آنها مثل گذشته به سوی ما بازگردد. آن مردم در تمام طول آن روز، صدای نالهٔ پیامبرشان را می‌شنیدند که می‌گفت خدای من، تنگی جا و شدت ناراحتی مرا می‌بینی، به ناتوانی و درماندگی من رحم کن و هرچه‌زودتر جان من را بگیر و اجابت دعایم را به تأخیر نینداز! تا آنکه مرد. پس از آن خداوند متعال به جبرئیل فرمود آیا این مردمان که بندگان من‌اند، صبر و بردباری من آنها را فریب داده و خود را از خشم من در امان می‌پندارند و غیر از من را عبادت می‌کنند و پیامبر مرا می‌کشند؟

حدیث رس شامل این نکات اساسی است: ۱. محل قوم رس در سرزمین مشرق بوده است؛ ۲. علت نام‌گذاری آنان به اصحاب الرّس این بود که خانه‌های خود را در روی زمین از (خاک) رس می‌ساختند؛ ۳. نهر سرزمین آنان نیز رس نامیده می‌شد؛ ۴. در این حدیث بارها از کلمات فارسی استفاده شده است؛ کلماتی مانند صنوبر، شاه‌درخت، روشاب، رس، آبان، آذر، دی، بهمن، اسفند، فروردین، اردیبهشت، خرداد، مرداد، تیر، مهر و شهریور؛ ۵. این قوم دوازده روستا بودند و نام این روستاها را بر ماه‌های فارسی گذاشتند؛ ۶. این دوازده روستا کهن‌ترین روستاهای جهان بودند؛ ۷. بزرگ‌ترین روستای آنان اسفندار بود که پادشاه آنان در آنجا ساکن بود؛ ۸. آنان مردمی بودند که درخت صنوبری به نام شاه‌درخت را می‌پرستیدند؛ ۹. درخت صنوبر شاه‌درخت در کنار چشمه روشاب و در یکی از روستاهای دوازده‌گانه قرار داشت؛ ۱۰. این درخت را بر کنار چشمه‌ای به نام روشاب کاشته بودند؛ ۱۱. از چشمه روشاب جوی‌هایی به یازده روستاهای دیگر کشیدند و از صنوبر شاه‌درخت دانه‌هایی در تمام آن روستاها کاشتند که مانند آن صنوبر رشد کردند و هر یک درختان عظیمی شدند؛ ۱۲. آب چشمه روشاب و نهرهای منشعب از آن را برای استفاده مردم و حیوانات حرام کرده بودند؛ ۱۳. در هر ماه از سال در یکی از روستاها جشنی برپا می‌کردند؛ ۱۴. جشن اصلی و بزرگ آنان در کنار شاه‌درخت و چشمه روشاب بود؛ ۱۵. کیفیت جشن بزرگ این قوم این‌گونه بود که در آن هنگام همه در روستای محل شاه‌درخت و چشمه روشاب جمع می‌شدند و به تعداد اعیادشان در تمام طول سال، دوازده شبانه‌روز را بدین منوال جشن می‌گرفتند.

یکی از مهم‌ترین اشارات متن حدیث که در تشخیص جغرافیای تاریخی این قوم به

---

می‌پندارند می‌توانند غضب مرا تحمل کنند و از محدوده قدرت من خارج شوند؟ چگونه چنین چیزی ممکن است؟! حال آنکه من از کسی که مرا نافرمانی کند و از من نهراسد، خود انتقام خواهم گرفت و به عزت و جلالم قسم یاد کرده‌ام که آنان را مایه عبرت اهل عالم قرار دهم و خداوند آنان را به حال خود وا نگذاشت و هنگامی که آنها در آن عیدشان بودند، با بادهای شدید سرخ‌رنگ متحیر ساخت و در آن وزش باد سرخ حیران شدند و به هراس افتادند و به یکدیگر پناه می‌بردند و زمین در زیر پای آنان به سنگ گوگرد مشتعل تبدیل گردید و ابری سیاه همچون گنبدی تفته و جرقه بار آنها را فرو گرفت و بدن‌های آنان مانند سرب ذوب گردید. پناه می‌بریم به خداوند متعال از غضب و عذابش!

ما یاری می‌رساند، اشاره به مشرق یعنی ایران است.<sup>۱</sup> دلیل دیگری که منظور حضرت را بهتر آشکار می‌کند، اشاره به اجداد و نسب قوم رس است؛ زیرا می‌گوید شاه‌درخت را یافت کاشته است و یافت از نظر ادیان ابراهیمی، فرزند نوح و پدر ایرانیان است. البته آنچه روشن می‌سازد که مقصود علی بن ابی‌طالب (ع) از محل قوم رس، سرزمین ایران است، استفاده از کلمات پارسی برای این قوم است؛ زیرا حضرت برای بیان نمادهای اصلی قوم رس، از کلمات پارسی صنوبر، شاه‌درخت، روشاب، رس، آبان، آذر، دی، بهمن، اسفند، فروردین، اردیبهشت، خرداد، مرداد، تیر، مهر، شهریور، دستبند، به صورت نقل قول مستقیم استفاده کرده و استفاده از کلمات پارسی را بر معادل عربی آن ترجیح داده است. در حقیقت، آن حضرت برای نشان دادن ریشه و نژاد و جغرافیای این قوم، از اصل نام‌های فارسی آن بهره برده است. حبیب‌الله فضائی در کتاب *داستان اصحاب رس* در این باره گفته است: «اولا در گفتار حضرت امیرالمؤمنین - علیه‌السلام - محل اصحاب رس، مشرق (مشرق‌زمین) تعیین شده است و معلوم ماست که آن حضرت این حدیث را سه روز قبل از شهادت، در ماه رمضان، در شهر کوفه بیان فرموده و ایران در مشرق عراق قرار دارد. ثانیاً از متن بیان حضرت، ایرانی بودن اصحاب رس روشن است زیرا در ضمن عبارات و الفاظ عربی، صریحاً واژه‌های فارسی که هم امروز به آن تکلم می‌کنیم به چشم می‌خورد؛ مانند شاه‌درخت، روشاب، آبان، آذر، دی، بهمن، اسفندار، فروردین، اردیبهشت، خرداد، مرداد، تیر، مهر، شهریور، دستبند، ماه. ثالثاً صریحاً فرموده است: «سَمَّتِ الْعَجَمُ شُهُورَهَا بِأَبَانَ مَاهٍ وَ آذْرَمَاهٍ وَ غَيْرَهُمَا اشْتِقَاقاً مِنْ أَسْمَاءِ تِلْكَ الْقُرَى»؛ یعنی عجم‌ها (پارسیان) نام ماه‌های خود را از نام این قریه‌ها (شهرها) گرفته‌اند و از آن اشتقاق یافته است و با این سخن، ریشه نام‌گذاری ماه‌های پارسی را نیز معلوم می‌دارد» (فضائی، ۱۳۶۰: ۳۲). بنابراین می‌توان جایگاه قوم رس را در جغرافیای تاریخی و فرهنگی ایران باستان و شرق کوفه و به صورتی محدودتر، جایی در ایران

۱ علی بن ابی‌طالب (ع) حدیث رس را سه روز قبل از شهادت به دست عبدالرحمن بن ملجم، در مسجد کوفه بیان کرده بود. بنابراین می‌توان تصور کرد که منظور او از مشرق جایی در مشرق کوفه بوده است که می‌تواند اشاره‌ای به سرزمین ایران باشد. اگر به صورت کلی‌تر نیز منظور حضرت علی (ع) را از مشرق به عنوان مشرق سرزمین اعراب در نظر بگیریم، باز هم می‌تواند اشاره‌ای به سرزمین ایران باشد.

امروزی جست‌وجو کرد. اشاره دیگری از علی(ع) در این باره که به شناسایی جغرافیای تاریخی قوم رس کمک می‌کند، اشاره به روستاهای دوازده گانه این قوم در نزدیکی یکدیگر به نام‌های آبان، آذر، دی، بهمن، اسفندار، فروردین، اردیبهشت، خرداد، مرداد، تیر، مهر و شهریور است. این اشاره حجم نمونه‌های احتمالی را بسیار کم می‌کند و وسعت مناطق مورد بررسی را بسیار کاهش می‌دهد؛ زیرا تنها مناطق منحصر به فردی می‌توانند دارای دوازده روستا به نام ماه‌های سال در کنار هم باشند. با بررسی‌های انجام‌شده در جغرافیای ایران باستان، تنها یک منطقه چنین خصوصیتی دارد. سید محمدحسین خاتون‌آبادی اولین کسی بود که به شباهت نام مکان‌های ذکر شده در حدیث رس با جغرافیای مکانی خاص پی برد. او داستان این اکتشاف را چنین شرح داده است: «در نزد این حقیر ثابت و محقق گردید که مصدوقه فرمایش حضرت علی بن ابی طالب - علیه صلوات الله الملك و الوهاب - که در تفسیر آیه کریمه و عادا و ثمود و اصحاب الرس و قرونا بین ذلك کثیرا که برای عمرو تمینی می‌فرماید که قبلاً به عرض رسانیدم در این محل ابرقوه بوده... موقعی که به جمع‌آوری آثار تاریخی و کتیبه‌ها اشتغال پیدا نمودم [به تحقیق] در وجه تسمیه بعضی قرأ پرداختم و بدین ترتیب کشف گردید که برای بنده شبهه باقی نماند که قصد فرمایش حضرت امیر مؤمنان علی - صلوات الله الملك المان -، همین محل ابرقوه است، لا غیر». (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۱-۱۴). حبیب‌الله فضائلی نیز درباره جغرافیای مکان رویداد حدیث رس نوشته است: «قرائن و دلایلی وجود دارد و اقامه می‌شود که محل اصحاب رس در ابرقوه بوده است» (فضائلی، ۱۳۶۰: ۳۳). بنابراین می‌توان از این منطقه جغرافیایی به عنوان محل احتمالی جغرافیای تاریخی قوم رس نام برد و با بررسی دقیق‌تر و مطابقت آن با دیگر مطالب ذکر شده در گفتار علی بن ابی طالب(ع) درستی یا نادرستی این نمونه را به بوتۀ آزمایش گذاشت و انتساب چنین منطقه‌ای را به قوم رس مورد ارزیابی قرار داد. جغرافیای روستاهای دوازده گانه‌ای که با نام‌های ذکر شده در حدیث رس مطابقت دارند، امروزه در کشور ایران و استان یزد و در محدوده شهرستان ابرقوه قرار دارند.<sup>۱</sup> فضائلی چهار

۱ این شهر که با نام‌های ابرکوه، ابرقوه، ابرکو، ابرقو، برکوه، برقوه، برکو یا برقو شناخته می‌شود، در جنوب غربی استان یزد قرار دارد. این شهرستان از شمال به شهرستان اشکذر استان یزد و شهرستان شهرضا از استان اصفهان، از شرق

دلیل کلی را برای انطباق جغرافیای مکان رویداد داستان اصحاب رس با منطقه ابرقوه بیان کرده است: «۱. قدمت تاریخی ابرقوه که احتمالاً هزاران سال سابقه آبادی و تمدن را داشته است؛ ۲. وجود محل‌ها و نام‌هایی در ابرقوه که از دوران قدیم باقی مانده و هم‌اکنون بین مردم این سرزمین متداول است و با نام‌های فارسی که در متن گفتار علی(ع) هست، مطابقت دارد؛ ۳. رسوم و عاداتی که هنوز در بین مردم این محل وجود دارد و می‌تواند بیانگر سابقه چند هزارساله باشد؛ ۴. موقعیت محلی ابرقوه و وضع جغرافیایی آن» (فضائی، ۱۳۶۰: ۳۴). سید عبدالرحیم شریف نگارنده کتاب تاریخ و جغرافیای شهرستان آباده، در توضیح نام روستاهای ابرقوه آورده است: «اغلب اسامی آبادی‌های بخش ابرقوه با استفاده از اسامی ماه‌های خورشیدی نام‌گذاری شده است؛ فراغه از ماه فروردین، اردی یا اردجی از ماه اردیبهشت، خضرآباد از ماه خرداد، تیرک از ماه تیر، مروئیه از ماه مرداد، شهرآباد از ماه شهریور، مهرآباد از ماه مهر، اسفندآباد از ماه اسفند» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۶). خاتون‌آبادی نیز اسامی روستاهای ابرقوه را با نام روستاهای ذکرشده در متن حدیث رس انطباق داده و این‌گونه نوشته است که: «محل فروردین چنان که حضرت [علی بن ابی‌طالب] محلّ سرو و صنوبر بزرگ و چشمهٔ روشاد را در فروردین اشاره فرمود، چشمه‌ای است که اکنون هم دارای آب و قسمت عمدهٔ آن حدود را مشروب می‌نماید و مشهور اقوام عامه چشمهٔ روشاد است و محل و جای ریشه آن درخت صنوبر که شاه‌درخت می‌گفتند، الحال گنبدی ساخته‌اند و بر لب همان چشمهٔ روشاد واقع است و آن را سرو عالی گویند و متداول است که در بین مردم آن قریه و قراء مجاور که هنوز ندورات بی‌پایان در آنجا از قبیل پختن آش و غیر به عمل می‌آورند... چشمهٔ روشاد سر راه از فارس به ابرقوه در این محل اتفاق افتاده و فروردین در پنج فرسخی به سمت مغرب ابرقوه است... جدول‌هایی که برای بردن آب چشمهٔ روشاد به قراء دیگر کشیده‌اند، در طریق خارج از راه عبور و در بعضی قسمت‌ها مختصر آثاری دارد؛ زیرا در بعضی قراء هنوز در مواقعی که نیازمند می‌شوند، آب می‌برند. هوای فروردین بدون اشکال هوای فروردین است و محل باصفا و انواع میوه‌ها را داراست...

خلاصه معمول قوم رس این بوده که در اول ماه فروردین دوازده روز برای پرستش صنوبر به این محل می‌آمدند و در روز سیزدهم قربانی‌های خود را که آورده بودند ذبح کرده و خارج می‌شدند و به محل خود مراجعه می‌کردند و این سیزده عید از آنها به یادگار مانده و به این سبب این ماه را «فروردین» گویند؛ یعنی ماهی که باید در محل فروردین رفت و این سیزده روز اختصاص به ماه اول بهار داشته، به جهت احترام به صنوبر بزرگ که معبود اصلی آنها بوده، ولی در سایر قراء فقط یک روز اول را جمع می‌شدند و پرستش سروهای کوچک می‌کردند و به این مناسبت گفته شده ماهی که باید رفت در محل حاضر یا دید؛ لذا علم شده برای ماه‌های دوازده‌گانه. اردیبهشت: قریه اردیبهشت در سمت جنوب غربی ابرقوه است و آبادی بسیار خوبی است و هوای آن معتدل که در فصل تابستان از اهل ابرقوه برای هواخوری به آنجا می‌روند و بالغ بر سیصد خانوار رعیت دارد و پنبه کاری و هندوانه و سایر محصولات صیفی در آن محل خوب به عمل می‌آید و مشهور افواه عامه «اردی» است و به مسافت ده کیلومتر تا نفس‌القصبه است... خرداد: قریه خرداد در جنوب شرقی ابرقوست و محلی است که تقریباً سی کیلومتر مسافت دارد و نفوس آن بالغ بر دویست و هفتاد نفر است و هوا قدری گرم است. تیر: قریه کوچکی است در شمال غربی ابرقوه و به مسافت پانزده کیلومتر فاصله اتفاق افتاده و نفوس آن در حدود یکصد و پنجاه نفر است و هوای آن بسیار گرم و مشهور السنه عامه «تیر جرد» است. مرداد: قریه‌ای است به مسافت چهار کیلومتر در سمت جنوب و دارای محصول فراوان و اراضی بسیار، ولی چون جمعیت آن کم است، یعنی تمام نفوس آن تقریباً چهارصد نفر است، بیشتر اراضی لم‌بزرع است و پنبه و کنجد و هندوانه و بادنجان خوب به عمل می‌آید و مشهور عامه «مردادیه» و «مردودیه» است. شهریور: محلی در پنج کیلومتری به سمت جنوب و بسیار مزرعه خوبی است. رعایای مسکونی خود محل شاید دویست نفر باشند، ولی از قراء مجاور آن مزرعه را کشت می‌نمایند و آب چشمه روشاد را در مواقع کم‌آبی می‌آورند و کشت و زرع می‌نمایند و آن را «شهرآباد» می‌گویند. مهر: قریه بزرگی است به مسافت بیست کیلومتر در جنوب ابرکوه و جمعیت آن دوهزار نفر می‌شود و قنوات بی‌شمار دارد که قسمت آنها مطموس و بیش از چند دهانه قنات جاری نیست و محصول آن از شتوی و صیفی

خوب به عمل می‌آید و به «مهرآباد» شهرت دارد. آبان: در جنب نفس‌القصبه واقع شده و بالغ بر سی خانوار است و دارای سروی است که از اعضای همان سرو عالی (شاه‌درخت) می‌دانند و این درخت سی‌ودو متر ارتفاع دارد...» (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۴ تا ۱۷). همچنین او در کتاب جنگل مولی در مورد این درخت گفته است: «درخت صنوبری که در محل آبان واقع است، ما را معتقد می‌کند که آبادانی ابرقوه نسبت به طوفان اگر اول نباشد، بنای دوم است و این درخت از روی خاک تا منبر بیست و هفت ذرع و نیم که با مقیاس معمولی امروزه بیست و هشت متر و شصت و دو سانتی است و محیط کنده درخت که عبارت از ساقه آن باشد سیزده متر و نیم است و تصور می‌شود عمر او را سیاحان و عابرین که تعیین نموده‌اند تا پنج‌هزار سال تشخیص داده‌اند و از این حدیث شریف درک مقصود خواهد شد که در صافی که تصریح فرمود و برای اثبات عیناً او را به عرض می‌رسانیم» (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۳: ۶۹). «آذر: قریه آذر در نزدیکی قریه دی بوده و به واسطه بی‌آبی مخروبه و ویران است. دی: مشهور عامه «دیک» است و وصل به شهرآباد است. قریه کوچکی است که ده خانواده دارد و دارای قنات کوچکی است و خیلی کم‌آب است. بهمن: از قریه بهمن جز قطعه مخروبه بیش باقی نمانده و رعایای آن در قریه اسفند مسکن دارند و در جنوب شرقی ابرقوه به مسافت سی کیلومتر است و مشهور [به] «قلعه بهمن» است. اسفند: که آن را اسفندآباد گویند در سمت جنوب شرقی ابرقوه است و سیصد نفر جمعیت دارد. در آنجا تنباکو خوب به عمل می‌آید و تنباکوی آن بسیار معطر و خوش‌کشش است و پنبه و هندوانه و روناس و غله فراوان دارد. در اسفندآباد و توابع آن پایه‌های امارت قدیم از زیر شن و خاک پیدا می‌شود که حاکی از آبادانی قدیم است و قلعه‌های خرابه در آن حدود بسیار دیده می‌شود که تقی‌آباد و خزرآباد و غیره گفته می‌شود.» (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۴-۱۷) همچنین او در کتاب جنگل مولی در مورد روستاهای منطقه ابرقوه و تطابق آن با نام روستاهای حدیث رس گفته است: «دوازده آبادی به این نام دنباله چشمه روشاد تاکنون هست که از نهر مزبور جدول کشیده شده به تمام دهات دوازده گانه و تاکنون جدول‌های آنها معین است که وقتی حقیر از فروردین به مهر دنباله همان جدول مسافرت کردم. مؤلف گوید در قریه اسفندار قلعه‌های متعدد وجود داشته که تمام منهدم شده و قلعه کنونی پس



از فتنه و خرابی افغان آباد شده و نیز به همان نام «اسفند» است و وقتی در محضر مرحوم آقا شیخ عبدالکریم گزی که از فحول علمای اصفهان بود، حاضر بودم، پس از سؤال درباره ابرقوه فرمود: قریه اسفندار ابرقو در چه حالی است؟ عرض کردم قلعه‌ای عجالتاً بیش نیست. فرمود تاریخی است که طبع نشده و سلاطین اسفندار ابرقوه را نام برده، چون حاضر کردند که کتاب را بالغ بر پانصد صفحه داشت و تمام ملوک اسفندار ابرقوه بود و سلاطین نمارده را از آنها تعیین کرده بود و تا نفس القصبه ابرقوه سی کیلومتر است و در سمت جنوب شرقی واقع شده است و سایر قراً نیز به همین نام است، مگر کمی که تغییر یافته و آنها را چنین گویند: اردی اردیبهشت، تیرجرد تیر، مهرآباد و شهرآباد و اسفندآباد و دیک که دی باشد و بهمن که به همین نام گفته می‌شود و نیز بیشتر از زمین‌ها بناهایی گفته می‌شود که می‌توان استدلال نمود پایتخت محل را مثل باغ‌شه و زمین پادشاه و باغ سلطان و وزیری و غیره است و اسفندار پایتخت بوده و فروردین محل عبادت بوده و به واسطه صنوبر و چشمه روشاد و قراء دیگر بین این دو قریه است» (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۳: ۶۹-۷۰). فضائی در کتاب *داستان اصحاب رس* در این مورد گفته است: «رسم احترام و تقدیس از محلی که سرو عالی است؛ چنان‌که قبلاً اشاره شد و آن در فراغه (فروردین) واقع است. نیز می‌تواند نشانه‌ای از همان درخت پرستی اصحاب رس باشد که در دوره اسلامی به صورت دیگر و تازه تقدیس شده و ادامه یافته است» (فضایی، ۱۳۶۰: ۶۹). می‌توان تطابق نام روستاهای حدیث رس با روستاهای ابرقو را با توجه به سه منبع فوق به صورت جدول زیر بیان کرد:

جدول انطباق نام روستاهای ذکر شده در حدیث رس از منظر خاتون‌آبادی، شریف، فضائی

ردیف	متن حدیث رس	آبادی‌خاتون	شریف	فضائی
۱	فروردین	فراغه	فراغه	فراغه
۲	اردیبهشت	اردی	اردی	اردی
۳	خرداد	خرم‌آباد	خضرآباد	خرم‌آباد
۴	تیر	تیرجرد	تیرک	تیرجرد
۵	مرداد	مردادیه و مردودیه	مروثیه	مردادیه و مردودیه
۶	شهریور	شهرآباد	شهرآباد	شهرآباد

۷	مهر	مهرآباد	مهرآباد	مهرآباد
۸	آبان	ظهر طاحونه یا پشت آسیاب یا نبادان	-	ظهر طاحونه یا پشت آسیاب یا نبادان
۹	آذر	جنب روستای دی(دی‌هک)	-	در کنار ابرکوه و در محل کوه صفه
۱۰	دی	دیک یا دیهک	-	دیک یا دیهک
۱۱	بهمن	بهمن جنب اسفندآباد	-	بهمن جنب اسفندآباد
۱۲	اسفندار	اسفندآباد	اسفندآباد	اسفندآباد

از جدول فوق می‌توان به این نتیجه رسید که در مورد نام روستاهای فروردین، اردیبهشت، تیر، مرداد، شهریور، مهر و اسفند بین آنان اتفاق نظر وجود دارد و در مورد روستاهای بهمن، دی، آذر و آبان عبدالرحیم شریف نظری نداده یا به این شباهت پی نبرده است، اما در مورد روستای خرداد، نظر خاتون‌آبادی و فضائی مشترک است، ولی عبدالرحیم شریف نظر متفاوتی دارد. گفتنی است که خاتون‌آبادی و فضائی در نوشته‌های خود به موضوع اصحاب رس و حدیث علی بن ابی‌طالب(ع) در این مورد و انطباق آن با روستاهای اطراف شهر ابرقوه اشاره کرده‌اند، اما عبدالرحیم شریف در کتاب خود به این موضوع اشاره‌ای نکرده و تنها به شباهت نام ماه‌های سال فارسی با روستاهای ابرقوه پرداخته است. همچنین باید گفت نوشته‌های سید حسین خاتون‌آبادی، مربوط به سال‌های حدود ۱۳۱۰-۱۳۲۰ ش. است؛ مطالب گفته‌شده توسط عبدالرحیم شریف مربوط به سال ۱۳۴۵ ش. و مطالب حبیب‌الله فضائی مربوط به سال ۱۳۶۰ ش. است و هیچ‌یک از این افراد، اهل شهر ابرقوه نبوده‌اند و غیربومی محسوب می‌شده‌اند.

نگارندگان این مقاله با توجه به منابع مکتوب، درباره انطباق نام روستاهای مورد اشاره در حدیث رس با روستاهای اطراف شهر ابرقوه، به بررسی پیمایشی این منطقه پرداخته‌اند که حاصل آن به شرح زیر است:

درباره روستای فروردین: خاتون‌آبادی محل روستای فروردین در حدیث رس را با روستای فراغه یکی دانسته و چشمه روشاب (روشاد) و محل شاه‌درخت را در این روستا دانسته و گفته است امروزه محل شاه‌درخت به یک زیارتگاه تبدیل شده است و مردم آن را «سرو علی» می‌گویند و نزد مردم مقدس و محل نذورات است.

وی همچنین رشته قنات روستای فراغه را ۳۶۵ رشته دانسته و تا زمان او بیشتر آنها جاری بوده است. او اشاره کرده است که از چشمهٔ روشاب (روشاد) یازده نهر آب جدا کرده‌اند که به سمت یازده روستای دیگر با همان نام ماه‌های سال می‌رود و نمونهٔ آن را نهر آبی از چشمهٔ روشاد (روشاب) به سمت روستای مهر ذکر کرده و گفته است خود او دنبالهٔ همان نهر آب از روستای فروردین (فراغه) تا مهر (مهرآباد) مسافت کرده است (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۴). عبدالرحیم شریف روستای فراغه را با ماه فروردین انطباق داده است. همچنین حبیب‌الله فضائلی روستای فروردین حدیث رس را همان روستای فراغه دانسته و رسم تقدس و احترام به محل درخت سرو علی را رسمی اسلامی شده و در امتداد رسوم کهن درخت پرستی این مردمان دانسته است (فضائلی، ۱۳۶۰: ۴۰، ۴۱). نگارندگان با توجه به مطالب ذکرشده، برای انجام این پژوهش بارها به این روستا مراجعه کرده و مکان‌های مورد اشاره را از نزدیک مشاهده و با مطلعان محلی در این باره صحبت کرده‌اند که خلاصهٔ آن بدین قرار است: روستای فراغه در سمت غرب شهرستان ابرقوه قرار دارد و از توابع بخش مرکزی شهرستان ابرقوه در استان یزد است. ۱ در میان روستای فراغه، زیارتگاهی به

۱ با توجه به توپوگرافی منطقه، آب زیرزمینی شهرستان‌های شمالی فارس وارد این منطقه می‌شود که باعث رونق کشاورزی و باغداری در این منطقه شده است. در لغت‌نامهٔ دهخدا در مورد نام روستای فراغه آمده است: «فراغه. اَفْ غُ (اخ) دهی است از بخش ابرقوه شهرستان یزد، واقع در ۲۵ هزار گزی جنوب باختر ابرقوه، متصل به جادهٔ صدیق‌آباد به ابرقوه» (دهخدا، ۱۳۴۵: ذیل واژه فراغه). ناحیه‌ای است واقع در جلگه و معتدل که دارای ۴۰۵ تن سکنه است. از قنات مشروب می‌شود. محصولاتش غلات، پنبه و تره‌بار است. اهالی به کشاورزی گذران می‌کنند. هنر دستی زنان قالی‌بافی است. راه فرعی و دبستان دارد (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۴۰۱/۱۰). نام محلی که کنار جادهٔ یزد و سورمق گردنهٔ اطاق و ابرقوه قرار دارد و دوری آن از یزد ۲۳۳ هزار گز است (دهخدا، ۱۳۴۵: ذیل واژه فراغه). این روستا ۱۷۲۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و نسبت به دیگر روستاهای مورد اشاره در منطقهٔ ابرقوه که نام آنها با نام ماه‌های فارسی یکی بوده، بین ۱۹۰ تا ۲۶۰ متر مرتفع‌تر است. روستای فروردین (فراغه) نسبت به یازده روستای دیگر به صورت محسوسی مرتفع‌تر است. این تفاوت از سرچشمهٔ روشاب تا روستای تیر (تیرجرد) ۱۹۲ متر، تا محل روستای آبان (نو آبان) ۲۱۳ متر، تا خود شهر ابرقوه ۲۱۹ متر، تا روستای مرداد (مدوئیّه) ۲۱۵ متر، تا روستای شهریور (شهرآباد) ۲۱۹ متر، تا روستای دی‌ماه (دی‌هک) ۲۱۷ متر، تا روستای اردیبهشت (اردی) ۲۳۴ متر، تا روستای مهر (مهرآباد) ۲۴۷ متر، تا محل بقایای روستای کهن بهمن ۲۵۸ متر، تا روستای هئورنی ۲۵۹ متر و تا روستای اسفند (اسفندآباد) ۲۵۹ متر است. همچنین روستای فروردین (فراغه) پرآب‌ترین روستای این منطقه است و در گذشته که آب منطقهٔ ابرقوه کلاً از قنات‌ها تأمین می‌شد، بیشتر قنات‌ها از روستای فروردین نشئت می‌گرفتند. همچنین نهرهایی مستقیم از روستای فراغه و از چشمهٔ روشاب به سمت یازده روستای مذکور در جریان بوده که طبق گفته‌های بسیاری از کهنسالان، آب این نهرها تا روستای اسفندآباد و هئورنی نیز جریان داشته است و روستاهای یازده‌گانه از روشاب سهم آب داشته‌اند. این تفاوت محسوس در ارتفاع، موجب شده است انتقال آب از این روستا میسر باشد.

نام «سرو علی» دیده می‌شود که همان محل مورد اشاره خاتون آبادی و فضائلی برای محل شاه‌درخت است. این زیارتگاه در طول جغرافیایی ۵۳/۰۱۵۴ و عرض جغرافیایی ۳۱/۰۲۵۷ کیلومتر از سطح دریا قرار دارد و به گفته افراد محلی در گذشته سرو بسیار عظیمی در این مکان بوده است و مردم این منطقه آن را بسیار محترم می‌شمردند. این سرو کهنسال از نظر ابعاد و اندازه بسیار بزرگ بود و بعضی از جغرافی دانان و سیاحان در آثار خود درباره آن صحبت کرده‌اند. حمدالله مستوفی<sup>۱</sup> در کتاب *نزهة القلوب* ضمن توصیف ابرقوه و روستاهای آن، درباره روستای فراغه و سرو آن چنین نوشته است: «مواضع بسیار از توابع ابرقوه است و از جمله دیه فراغه و در آنجا سروی است که در جهان شهرتی عظیم دارد؛ چنان که در عهد کیانیان سرو کشمیر و بلخ شهرتی داشته و اکنون این از آن بلندتر و بزرگ‌تر است و درخت سرو در ایران زمین مثل آن نیست» (مستوفی، ۱۳۳۶: ۱۴۶).<sup>۲</sup> در فاصله بسیار کمی از محل زیارتگاه سرو علی که محل احتمالی شاه‌درخت است، چشمه‌ای به نام روشاب جاری است که احتمالاً چشمه مورد اشاره فضائلی و خاتون آبادی است. به نظر افراد محلی و کهنسالان منطقه، این چشمه کهن‌ترین و پرآب‌ترین چشمه این منطقه است.<sup>۳</sup>

۱ حمدالله یا حمدبن تاج‌الدین ابی‌بکر بن حمدبن نصر مستوفی قزوینی، جغرافی‌دان، مورخ، شاعر و نویسنده سده هشتم قمری.

۲ این درخت حدود ۱۵۰ سال پیش از این، حدود سال ۱۲۵۰ ش. فرو افتاده است. مردم این منطقه که احترام بسیاری برای این سرو عظیم قائل بودند، مکان آن سرو را تبدیل به زیارتگاه کرده‌اند که تا به امروز پابرجاست. به نظر می‌رسد مردم روستای فروردین (فراغه) از موضوع این سرو و ارتباط آن با حدیث رس از علی بن ابی‌طالب (ع) اطلاع داشته‌اند و آگاهانه نام این زیارتگاه را سرو علی نهاده‌اند تا نشان‌دهنده ارتباط بین این درخت و حدیث علی (ع) باشد. پس از فرو افتادن این درخت، محل آن نیز مانند خود درخت برای مردم مقدس بوده و نذورات بسیاری تقدیم آن می‌کرده‌اند و این رسم تاکنون نیز ادامه دارد؛ به‌خصوص در مراسم عزاداری ظهر روز عاشورا که مربوط به بزرگداشت واقعه شهادت امام حسین (ع) است، در کنار این زیارتگاه جمع می‌شوند و در مراسم عزاداری و پخت آش نذری شرکت می‌کنند.

۳ در گذشته این چشمه بسیار پرآب بوده است و روستاهای یازده‌گانه مذکور از این آب دارای حقایبه بودند و آب این چشمه را به روستاهای یازده‌گانه انتقال می‌دادند. در چند دهه اخیر به دلیل کم‌آبی و افزایش سطح زیر کشت در روستای فراغه (فروردین) و همچنین به دلایل قانونی و سیاسی مثل تقسیم اراضی که باعث شده سهم آب و زمین جدا شود، انتقال سهم آب به روستاهای یازده‌گانه پایان یافته، اما همچنان جوی‌ها و جدول‌های انتقال آب از روستای فراغه، در بخش‌هایی از مسیر وجود دارد و قابل رؤیت است. به گفته مطلعین، در گذشته مظهر این چشمه که به شکل قنات بوده، در محل کنونی شاه‌درخت، زیارتگاه سرو علی، قرار داشته است. گفتنی است آب چشمه روشاب در مسیر انتقال از محل چشمه آن تا روستای فراغه (فروردین)، در نزدیکی روستای فراغه به زیرزمین و به قنات تبدیل می‌شده است. دلیل این کار بهره‌وری از



تصویر شماره ۲. چشمه روشاب در روستای فروردین (فراغه)



تصویر شماره ۱. زیارتگاه سرو علی در روستای فروردین (فراغه)، محل صنوبر شاهدرخت

خاتون آبادی درباره روستای آبان اصحاب رس معتقد است این روستا در کنار شهر ابرقو قرار دارد. در زمان بازدید او، این روستا با نام ظهر طاحونه و یا پشت آسیاب خوانده می‌شد که سرو معروف ابرقوه در آن محل قرار دارد. او این سرو را هم خانواده سرو فروردین، سرو علی در روستای فراغه که شاهدرخت بود، دانسته و عمر این درخت را به نقل از سیاحان پنج‌هزار سال نوشته است (خاتون آبادی، ۱۳۱۳: ۶۹؛ همو، ۱۳۱۶: ۱۴-۱۷). درباره این سرو مطالب بسیاری در کتاب‌های مختلف معاصر نوشته شده است؛ از جمله ایرج افشار در کتاب یادگارهای یزد درباره این سرو چنین نوشته است: «سرو پشت آسیاب: سرو مشهور ابرقو که از کهن‌ترین و زیباترین سروهای باستانی ایران است. در محله پشت آسیاب گل‌کاران بیننده مشتاق را محو جمال خود می‌سازد. این سرو از حیث شاخه شاخه بودن بسیار دیدنی و خوش‌ترکیب است» (افشار، ۱۳۷۴: ۱/۳۵۶). نگارندگان برای بررسی و تهیه گزارش به این منطقه مراجعه کرده‌اند که نتایج آن بدین شرح است: سرو ابرقو در طول جغرافیایی ۵۳۱۶.۴۷ و عرض جغرافیایی ۳۱/۰۷.۲۱ و ارتفاع ۱.۵۱ کیلومتر از سطح دریا در سمت جنوب شرقی شهر قرار دارد.<sup>۱</sup> این سرو از نهری که از روستای فراغه

آب برای آسیاب‌های آبی، جلوگیری از تخییر سطحی، هدر رفتن آب برای گیاهان کنار نهر و جلوگیری از استفاده حیوانات و مردمان از این آب بوده است. طبق گزارش کهنسالان این روستا، مظهر قنات ساخته شده برای نهر روشاب در گذشته در کنار محل سرو علی (شاهدرخت) قرار داشته، اما امروزه به سبب جدول‌کشی جدید کمی تغییر کرده است.

این سرو از نوع سرو مدیترانه‌ای است که به «سرو شیراز» شهرت دارد و مردم محلی آن را «سرو نوش» می‌گویند. در حال حاضر ارتفاع این سرو ۲۵ متر است که دلیل تفاوت این ارتفاع نسبت به ارتفاع ذکر شده توسط خاتون آبادی، قرار دادن قسمتی از ساقه این درخت درون خاک برای جلوگیری از خطر وزش بادهای شدید سال ۱۳۲۰ ش است.

(فروردین) و چشمهٔ روشاب سرچشمه می‌گیرد، سیراب می‌شود. این نهر به نام نوآبان معروف است که برگرفته از نام آبان است.<sup>۱</sup> سرو مشهور ابرقوه که به استناد نام این نهر و منطقه‌ای که زمین‌های زیر کشت آن بوده و گفته‌های خاتون‌آبادی، همان درخت آبان است، در مظهر نهرقنات نوآبان قرار دارد. قرار گرفتن این سرو در مظهر و سرچشمهٔ نهرقنات نشانگر اهمیت آیینی آن است و می‌تواند دلیل دیگری بر درستی انتساب آن به قوم رس باشد.<sup>۲</sup>



تصویر شماره ۴. نمایی از روستای تاریخی آبان



تصویر شماره ۳. درخت سرو آبان در مظهر

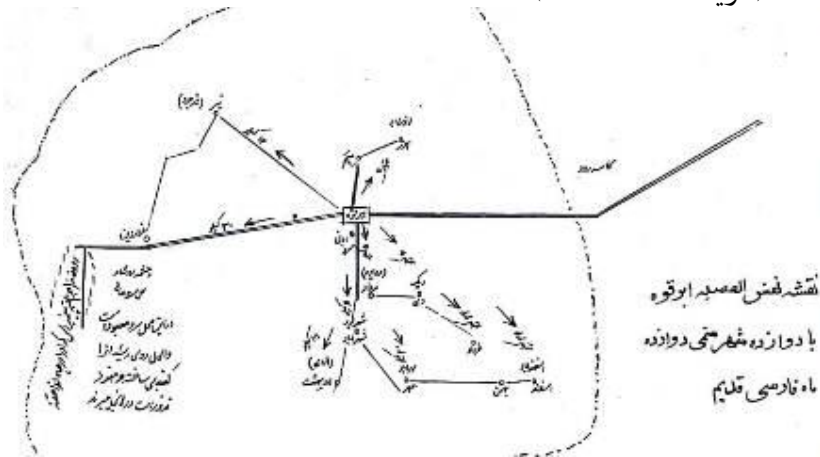
### قنات آبان

به استناد گفتهٔ برخی از متخصصان، این سرو بیش از چهارهزار سال قدمت دارد. گروهی از پژوهشگران قدمت این سرو را تا هشت‌هزار سال هم تخمین زده‌اند. این سرو که‌نسال در ۱۳۸۶ش، به شمارهٔ ۳ در فهرست میراث طبیعی ایران به ثبت ملی رسیده است.

نو در نوآبان اشاره به نوسازی یا جابه‌جایی زمین‌های زیر کشت این نهر دارد؛ زیرا تا چند دههٔ پیش زمین‌های زیر کشت این نهر در منطقه‌ای از شهر ابرقوه قرار داشته که به نام همین نهر نوآبان خوانده می‌شد. این منطقه اکنون با نام «محلّهٔ نوآبان» معروف است. خاتون‌آبادی در بیان انتساب سرو مشهور ابرقوه به آبان، دلایلی را بیان نکرده است، اما به نظر می‌رسد یکی از دلایل او برگرفته از نام همین نهر باشد. نهر آبان تا نزدیکی روستای آبان که امروزه محلّهٔ پشت آسیاب خوانده می‌شود، به صورت نهر جریان داشته و در فاصلهٔ هشت کیلومتری از این روستا، به دلایلی که پیش از این در مورد نهر روشاب گفته شد (از جمله استفاده از آب نهر برای آسیاب‌های آبی)، نام این محلّه به پشت آسیاب تغییر یافته و نهر آبان به قنات تبدیل شده است. امروزه بقایای چهار آسیاب در مسیر نهر آبان موجود است. نهر آبان تا حدود شصت سال پیش از سمت روستای فراغه (فروردین) و سرچشمهٔ روشاب جاری بود، اما از حدود سال ۱۳۴۰ش. به دلیل خشکسالی، نهر آن کارایی خود را از دست داده و تنها قسمت قنات آن با میزان آب کمتر همچنان جاری است. گفتنی است براساس یافته‌های باستان‌شناسی، قنات نوآبان یکی از کهن‌ترین قنات‌های استان یزد و کشور ایران است. این قنات در سال ۱۳۹۷ش، به شمارهٔ ۳۲۱۶۹ به عنوان یکی از سازه‌های آبی ارزشمند کشور ایران به ثبت ملی رسیده است.

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ درخت سرو مشهور ابرقوه (سرو آبان) نمایانگر شباهت این درخت با مطالب حدیث رس است، توخالی بودن تنهٔ این درخت است؛ به گونه‌ای که چندین نفر به راحتی می‌توانند درون حفرهٔ تنهٔ این درخت جای گیرند. در متن حدیث نیز اشاره شده است که صدایی از درون تنه (يَتَكَلَّمُ مِنْ جَوْفِهَا) که همان تنهٔ توخالی درخت است، به گوش مردمان این قوم که برای قربانی آمده بودند، می‌رسیده است.

خاتون آبادی درباره روستای خرداد اصحاب رس معتقد است این روستا در سی کیلومتری جنوب شرقی ابرقوه قرار دارد (خاتون آبادی، ۱۳۱۶: ۱۶)، اما مکان دقیق این روستا را مشخص نکرده است؛ هرچند از روی نقشه‌ای که بین صفحات ۱۷-۱۸ کتاب *العالم و التمدن* برای نشان دادن مکان روستاهای اطراف ابرقوه و مطابقت آن با حدیث رس ترسیم کرده است، می‌توان فهمید که منظور او روستای خرم‌آباد است که در مجاورت روستای اسفندآباد قرار دارد. عبدالرحیم شریف در این مورد نظر دیگری دارد و روستای خضرآباد ابرقوه را با ماه خرداد منطبق می‌داند (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۶). او در جای دیگر درباره خضرآباد نوشته است: «خرسروآباد یا خضرآباد در ۲۵ کیلومتری جنوب باختری ابرقوه و در ۲۲ کیلومتری جنوب راه ابرقوه به فراغه» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۰).<sup>۱</sup>



تصویر شماره ۵. نقشه ترسیمی خاتون آبادی برای نشان دادن مکان روستاهای دوازده‌گانه قوم رس،

از کتاب *العالم و التمدن*

نگارندگان برای مکان صحیح روستای خرداد به هر دو روستای مورد اشاره مراجعه کرده که نتیجه آن بدین شرح است: دو روستای مذکور نمی‌توانند محل

۱ لازم به توضیح است که شریف درباره روستای خرم‌آباد که از نظر خاتون آبادی محل خرداد است، این‌گونه نوشته است: «خرم‌آباد در ۱۵ کیلومتری جنوب ابرقوه و در ۱۴ کیلومتری جنوب راه ابرقوه به خرم‌آباد و سر یزد» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۰).

روستای خرداد مورد اشاره در حدیث رس باشند.<sup>۱</sup> به نظر نگارندگان، برای جست‌وجوی محل صحیح روستای خرداد باید واژه خرداد را ریشه‌یابی کرد. واژه خرداد در اوستا به صورت «هئوروات» ذکر شده است.<sup>۲</sup> نام یکی از روستاهای کهن اطراف شهر ابرقوه شباهت بسیاری به واژه هئوروات دارد. نام این روستا در گویش محلی «هئورنی» گفته می‌شود.<sup>۳</sup> این روستا از توابع بخش بهمن شهرستان ابرقوه است؛ در دهستان اسفندار و در طول جغرافیایی ۵۳۲۷۲۱ و عرض جغرافیایی ۳۰۵۳۱۶ و در ارتفاع ۱۰۴۶ کیلومتر از سطح دریا قرار دارد که در مقایسه با روستای فروردین ۲۵۹ متر پایین‌تر است؛ به همین دلیل امکان انتقال آب از روستای فروردین به این روستا وجود دارد.<sup>۴</sup> به نظر می‌رسد واژه هئورنی از واژه باستانی هئوروات به معنی خرداد گرفته شده است؛ بنابراین روستای هئورنی (هارونی) را می‌توان به عنوان محل احتمالی روستای خرداد مورد بررسی قرار داد. نگارندگان با مراجعه حضوری، پرسش از افراد محلی و مشاهده میدانی، درباره این روستا به این اطلاعات دست یافته‌اند: ۱. شباهت ظاهری در نام محلی این روستا با نام کهن‌واژه خرداد (شباهت

۱ روستای خرم‌آباد از توابع بخش بهمن شهرستان ابرقوه و در دهستان اسفندار قرار دارد. این روستا در فاصله ۲۱ کیلومتری شرق شهر ابرقوه قرار دارد و در گذشته و حال هیچ نهر آبی از سمت روستای فراغه به این روستا نمی‌آمده است. همچنین این روستا فاقد آثاری از درختی کهنسال است. روستای خضرآباد یا خسروآباد نیز از توابع بخش مرکزی شهرستان ابرقوه است و در دهستان فراغه قرار دارد. در این روستا اثری از نهر آبی که از سمت روستای فروردین و چشمه روشاب آمده باشد، وجود ندارد. همچنین اثری از وجود درخت سرو یا صنوبر کهنسال در این روستا نیست.

۲ در لغت‌نامه دهخدا در مورد واژه هئوروات آمده است. «هئوروات: اَهَ نَور وَا [اِخ] (Haurvata) (اوستائی) در فارسی امروزی، خرداد که نام سومین ماه از سال شمسی است ...» (دهخدا، ذیل واژه هئوروات). در حقیقت، واژه خرداد امروزی از واژه کهن هئوروات گرفته شده است؛ بدین صورت که در فارسی باستان «ت» می‌تواند تبدیل به «د» گردد؛ مانند واژه زرتشت و زردشت. بنابراین واژه هئوروات تبدیل به واژه هئوروداد شده است. همچنین حرف «ه» می‌تواند به «خ» تبدیل شود؛ مانند واژه هور و خور. هنگامی که هئوروات به هئوروداد تبدیل شود، از آن واژه خرداد ساخته می‌شود. در تقویم زردشتیان همچنان به جای واژه خرداد از واژه باستانی آن، یعنی هئوروات استفاده می‌شود. ۳ هرچند در سال‌های اخیر به اشتباه این روستا «هارونی» خوانده می‌شود، اما همچنان گویش محلی این نام روستا به شکل هئورنی در منطقه ابرقوه و اطراف آن متداول است.

۴ شریف درباره محل این روستا نوشته است: «هارونی: در ۲۷ کیلومتری جنوب خاوری ابرقوه و در ۲۵ کیلومتری جنوب خاوری راه ابرقوه به فخرآباد» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۴). خاتون‌آبادی این روستا را در فاصله ۳۲ کیلومتری ابرقوه دانسته است (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۷۵). در لغت‌نامه دهخدا نیز درباره این روستا چنین آمده است: «هارونی. (اِخ) دهی است از دهستان بخش ابرقوه شهرستان یزد، واقع در ۲۷ هزار گزی جنوب خاوری ابرقوه و ۲۵ هزار گزی جنوب خاوری راه ابرقوه به فخرآباد و سریزد...» (دهخدا، ذیل واژه هارونی).



بین هئوروات و هئورنی)؛ ۲. وجود نهر - قناتی به نام هئورنی از سمت روستای فراغه (فروردین)؛<sup>۱</sup> ۳. وجود درخت کهنسال در مظهر نهر-قنات مذکور در این روستا.<sup>۲</sup> با توجه به سه دلیل ذکرشده می توان گفت احتمالاً روستای هئورنی روستای خرداد مورد اشاره در حدیث رس است.

خاتون آبادی درباره روستای آذر حدیث رس معتقد است قریه آذر در نزدیکی قریه دی قرار داشته و مخروبه و ویران است (خاتون آبادی، ۱۳۱۶: ۱۷)، اما آنچه در نقشه بین صفحه‌های ۱۷ و ۱۸ کتاب *العالم و التمدن ترسیم کرده*، با مطالب ذکرشده متفاوت است (تصویر شماره ۵). خاتون آبادی در این نقشه محل روستای آذر را در سمت شمال شهر و در شش کیلومتری آن، در کنار روستای میم مشخص کرده است، نه در کنار قریه دی (دیک) که در سمت جنوب واقع است. عبدالرحیم شریف نیز در کتاب *تاریخ و جغرافیای شهرستان آباده*، اشاره‌ای به روستای آذر نکرده است. حبیب‌الله فضائی نیز در کتاب *اصحاب رس در توضیح واژه آذر*، به نقل از *سالنامه فرهنگ شهرستان آباده سال ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷ شمسی* نوشته است: «... در کتابی خطی که تاریخ اصفهان و ابرقو را ضبط کرده و در اصفهان موجود است و به نظر نگارنده

- ۱ در مورد نهر روستای هئورنی باید گفت این نهر مانند نهر آبان که پیشتر درباره آن صحبت کردیم، از سمت روستای فراغه (فروردین) و از چشمه روشاب به سوی روستای هئورنی جریان داشته و هنوز قسمتی از مسیر نهر آن باقی است و مانند نهر آبان در انتهای مسیر خود و در چند کیلومتری منتهی به روستای هئورنی به قنات تبدیل می‌شده است. این نهر تا حدود سال ۱۳۴۰ از سمت روستای فروردین (فراغه) به سمت روستای هئورنی جاری بوده، ولی پس از آن به دلایل مختلف، مانند کم‌آبی و دلایل سیاسی مانند تقسیم اراضی، جریان آن متوقف شده است.
- ۲ در مظهر نهر - قنات هئورنی درختی بسیار کهن و عظیم وجود داشته که به شماره ۳۹ در فهرست آثار طبیعی کشور به ثبت رسیده است، اما متأسفانه در ۱۱ فروردین ۱۳۹۱ به دلایل مختلف که موضوع بحث این پژوهش نیست، فرو افتاده است. این درخت کهنسال از نوع پده بوده است. در متن حدیث رس، درختان این قوم از نوع صنوبر ذکر شده است. هرچند به صورت عامیانه صنوبر به سرو معنی شده است، اما این واژه دامنه وسیع‌تری از درختان را شامل می‌شود؛ زیرا صنوبر در زبان عربی به معنی درخت سرو و کاج است و در زبان فارسی انواعی از درختان تیره بیدها را نیز شامل می‌شود. نام علمی صنوبر پوپولوس (populous) است که به پنج دسته اصلی شامل: رده تورانگا (section Turanga Bunga)؛ رده لوسه (section Leuce Duby)؛ رده ایکروس (section Aigeiros)؛ رده تاکاماهاکا (section Tacamahaca spach)؛ رده لوکوئیدس (section Leucoides spach) تقسیم می‌شوند. رده لوسه (section Leuce Duby) خود به دو زیرمجموعه (Albidae) کبوده‌ها و سپیدارها و (Terpidae) صنوبرهای لرزان تقسیم می‌شود. بیشتر درختان کبود و سپیدار ایران جزو این زیرمجموعه‌اند. همچنین درختان پده یکی از زیرمجموعه‌های این رده‌اند. درختان پده از نظر بافت چوبی شباهت بسیاری به درختان سوزنی همچون سرو و کاج دارند؛ بنابراین می‌توان درخت روستای هئورنی را از نوع درختان صنوبر دانست که از این منظر با متن حدیث نیز منطبق است.

رسیده، نوشته است: در کوه صفة ابرقوه مقبره آذر پیغمبر است» (فضائلی، ۱۳۶۰: ۹۲) و در صفحه ۱۳۴ همان کتاب این مطالب را به نقل از ماهنامه وفا ذکر کرده است که فرهنگیان آباده در سال ۱۳۳۷ ش. منتشر کردند. بنابراین از مطالب مکتوب در مورد روستای آذر، محل دقیق به دست نمی‌آید و امروزه نیز روستای مشخصی با نام آذر در منطقه ابرقوه وجود ندارد. نگارندگان برای یافتن محل روستای آذر، از روی شواهد و قراین موجود به بررسی پیمایشی منطقه پرداخته‌اند و از روی نام روستاها و محل نهرهایی که از روستای فراغه (فروردین) به سمت روستاهای یازده گانه از چشمه روشاب منشعب می‌شود، به این نتیجه رسیده‌اند که یکی از شاخه‌های چشمه روشاب از محل روستای فراغه (فروردین) به سمت شهر ابرقوه می‌آید.<sup>۱</sup> در مظهر این نهر-قنات، درخت سروی وجود دارد که امروزه با نام «سرو صحافی‌ها» یا «صافی‌ها» معروف است. فضائلی در کتاب اصحاب رس درباره این سرو از قول افراد محلی نوشته است: «درخت سرو دیگری اکنون در محله جرم‌دین موجود است که در باغی در جای گود واقع است، ولی با سرو معروف فرق دارد. آن ساقه‌های شاخه‌شاخه و این دارای یک ساقه است و اظهار داشتند این سرو یک ساقه را آزاد و آن دیگر را سرو نوش گوئیم» (فضائلی، ۱۳۶۰: ۴۱). به نظر نگارندگان، باید محل روستای آذر را در خود شهر ابرقوه و در محل این سرو و نهر-قنات مذکور جست‌وجو کرد.<sup>۲</sup>

۱ این نهر که در شمال نهر آبان قرار دارد، در فاصله حدود هشت کیلومتری از شهر ابرقوه، در محل یک آسیاب تاریخی به نام «آسیاب مخزن» تبدیل به قنات می‌شود و در زیر زمین مسیرش را ادامه می‌دهد. این نهر-قنات از چند آسیاب دیگر عبور می‌کند و با نام «نهر کتونو» خوانده می‌شود. پس از آن نهر - قنات کتونو از محله‌های مختلف شهر، مانند محله بازار عبور می‌کند و در محله جرم‌دین به سطح می‌رسد.

۲ گفتنی است کهن‌ترین نشانه‌ای که از نام شهر ابرقوه در اسناد مکتوب به دست نگارندگان رسیده، مربوط به شاهنامه فردوسی در بخش داستان بهرام گور از دوره ساسانیان است. در این قسمت از شاهنامه در ابیات مختلفی مانند موارد زیر به شهر ابرقوه به صورت برقوه یا برقو اشاره شده است: «ز برقوه از نامداران جز / ببردند بسیار دیبا و خز» یا «بگویند در شهر برقو و جز / گر از گوهر و زر و دیبا و خز» یا «برفتند بازارگانان شهر / از جز وز برقوه مردم دو بهر». هرچند با استناد به اسناد مکتوب و آثار تاریخی موجود می‌توان اطمینان داشت که پیش از دوره بهرام گور نیز در محله کنونی شهر ابرقوه آثار تمدن وجود داشته، اما نام دیگری داشته است و می‌توان رد پای از نام روستای آذر را در نام شهر ابرقوه یافت. در لغت‌نامه دهخدا در مورد واژه برقوه این‌گونه آمده است: «(برقوه آب) (بخ) شهری است در فارس بین کوره اصطخر و یزد. برقوه شهری است با نعمت بسیار. (حدود/عالم) آن را ابرقوه و ابرکویه هم گفته‌اند. یاقوت گوید اهل فارس آن را ورکوه خوانند، یعنی روی کوه» (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه برقوه). در بسیاری از کتاب‌های جغرافیای تاریخی شهر ابرقو را ابرکوه یا برکوه خوانده‌اند و دلیل این موضوع را قرار داشتن در کنار کوه یا بیخ کوه ذکر کرده‌اند؛ حال آنکه شهر ابرقوه در میانه دشت قرار دارد و در



تصویر شماره ۶. درخت صنوبر روستای خرداد  
تصویر شماره ۷. تصویر سرو آذر (سرو صحافیها)

قسمت شمال این شهر، کویر مرکزی ایران و باتلاق گاوخونی قرار دارد و تا حدود کوه‌های کرکس کویری است. در سمت جنوب تا شمال غربی نیز فاصله بسیاری بین شهر و کوه‌های زاگرس مرکزی ایران وجود دارد که در کمترین فاصله، این رشته‌کوه‌ها تا شهر ابرقوه به حدود بیست کیلومتر می‌رسد. همچنین بین کوه‌های شیرکوه که در شمال غربی قرار دارد و این شهر، بیش از ۶۵ کیلومتر فاصله است. بنابراین تصور آنکه نام ابرقوه از موقعیت این شهر و قرار گرفتن آن در کنار کوه به گونه ابرکوه یا برکوه اقتباس شده باشد، صحیح نیست. درحقیقت، نام این شهر از ابرقو یا برقوه یا برقو است که عده‌ای با تصور آنکه این نام عربی شده و «ق» عربی جای «ک» فارسی را گرفته است، آن را به شکل ابرکوه یا برکوه یا برکو تغییر دادند که با توجه به دلایل گفته‌شده خطا است. نام صحیح این شهر همان برقوه است و با کمی بررسی می‌توان رابطه بین واژه ابرقوه و آذر را مشخص کرد. در *نفت‌نامه* دهخدا ذیل واژه آذر چنین آمده است: «... نام ماه نهم از سال شمسی ایرانیان مطابق قوس...» (*نفت‌نامه* دهخدا، ذیل واژه آذر). همچنین در مورد واژه قوس ذکر شده است: «قوس. آق [اخ] برجی است در آسمان... نام برج نهم از دوازده برج فلکی که کمان و کمان گردون نیز گویند...» (*نفت‌نامه* دهخدا، ذیل واژه قوس). گفتنی است صورت‌های فلکی همیشه با نام ماه‌های فارسی خود هماهنگ نیستند و به دلیل تفاوت در روزهای ماه‌های قمری و شمسی تغییر می‌کنند. به نظر نگارندگان، در دوره ساسانیان، هم‌زمان با دوران بهرام پنجم، معروف به «بهرام گور»، ماه آذر فارسی با صورت فلکی قوس یکی گردیده و به دلیل یکی بودن این دو نام، روستای آذر در این دوره به «روستای قوس» تغییر نام داده است. اشاره‌ای که فضائی به محل قبر آذر در شهر ابرقو کرده است، می‌تواند تأییدکننده این مطلب باشد؛ زیرا در اینجا منظور آزر، عموی حضرت ابراهیم (ع) نیست و اساساً آزر ارتباطی با این منطقه ندارد. آزر از پیامبران سامی است و محل و داستان زندگی‌اش مربوط به سرزمین بابل قدیم است و ارتباطی با منطقه ابرقوه ندارد. بنابراین یک احتمال این است که نام روستای آذر به سبب یکی شدن با صورت فلکی آن، «قوس» خوانده شده است. پس از آن و در کنار این روستا که به نام جدید آن، یعنی قوس خوانده می‌شده، شهری ساخته شده است که به سبب قرار گرفتن در کنار روستای قوس (آذر)، به شهر «برقوس» به معنی «کنار قوس» معروف شده و به تدریج در تغییرات زبانی، به شهر برقوه تبدیل شده است. این نام با رشد شهر به صورت ابرقوه خوانده شده است. دلیلی که برای این ادعا می‌توان آورد وجود نهر - قناتی به نام کتنو در این منطقه است؛ زیرا در فرهنگ واژگان دهخدا یکی از معانی واژه کت، تخت پادشاهی ذکر شده است. بنابراین کتنو می‌تواند به معنی پادشاهی نو باشد و با تغییر نام آذر به قوس و ساخته شدن شهر در کنار آن و برقوه خواندن آن در ارتباط باشد. از این رو، می‌توانیم، سرو محله جرم‌دین را با درخت آذر حدیث رس و محل این روستا را با خود شهر ابرقوه و نهر آذر را با نهر کتنو انطباق دهیم.

خاتون آبادی دربارهٔ روستای اردیبهشت حدیث رس معتقد است این روستا همان روستای اردی است که در سمت جنوب غربی ابرقوه قرار دارد (خاتون آبادی، ۱۳۱۶: ۱۶). عبدالرحیم شریف هم مانند خاتون آبادی روستای اردی را همان اردیبهشت دانسته و نوشته است: «اردی یا اردجی: در ۱۲ کیلومتری جنوب ابرقو و در ۱۲ کیلومتری جنوب جادهٔ ابرقو به فخرآباد و سریزد است» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۲). فضائی نیز با تکرار مطالب خاتون آبادی بر این باور است که روستای اردی همان روستای اردیبهشت حدیث رس است. نگارندگان برای بررسی موقعیت روستای اردی به این روستا و مناطق اطراف آن سفر کرده و به مشاهدهٔ آثار و مصاحبه با افراد مطلع محلی پرداخته‌اند که خلاصهٔ آن به این شرح است: اردی روستایی در مهردشت بخش بهمن شهرستان ابرقو است. این روستا از محله‌های دروازه، دوازده‌امام، رحمت‌آباد، قلعهٔ بی‌بی و شهرک تشکیل شده است و در طول جغرافیایی ۵۳۱۹۴۴ و عرض جغرافیایی ۳۱۰۲۰۰ در ارتفاع ۱۰۴۹ کیلومتر از سطح دریا قرار دارد و نسبت به روستای فراغه (فروردین) ۲۳۴ متر پایین‌تر است.<sup>۱</sup> در سمت غربی روستای اردی و از سوی روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمهٔ روشاب، بقایای یک نهر آب قدیمی و بزرگ وجود دارد.<sup>۲</sup> این نهر که به نهر اردی (اردیبهشت) معروف بوده است، در فاصلهٔ چند کیلومتری روستای اردی (اردیبهشت) و در محل یک آسیاب قدیمی به نام آسیاب اردی (اردیبهشت) برای گردش این آسیاب، تبدیل به قنات می‌شده و ادامهٔ مسیر تا روستای اردی (اردیبهشت) را در زیر زمین و به صورت نهرقنات طی کرده و در سمت غربی روستا به سطح زمین می‌رسیده است. در مظهر این نهر-قنات قدیمی بقایای یک مسجد بسیار کوچک وجود دارد که ابعاد و اندازهٔ

۱ در لغت‌نامهٔ دهخدا در مورد واژهٔ اردی چنین آمده است: «اردی. (اخ) قریه‌ای است جنوب ابرقو به مسافت سه فرسنگ (فارسی‌نامه) ...» (دهخدا، ذیل واژهٔ اردی) همچنین ذکر شده است که: «اردی. [آ] مخفف اردیبهشت باشد (جهانگیری). آن نام ماه دومین است از سال شمسی. (برهان‌آ) روز سوم ماه فارسی» (لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل واژهٔ اردی).

۲ کهنسالان روستای اردی داستان‌های عجیبی در مورد بزرگی و عظمت این نهر در زمان جاری بودن آن بیان می‌کنند؛ از جملهٔ این داستان‌ها مربوط به دزدان و راهزنانی است که سواره از داخل این نهر، از روستای فراغه (فروردین) تا روستای اردی (اردیبهشت) برای استتار و پنهان ماندن رد پای حرکت اسب‌هایشان، از داخل این نهر عبور می‌کردند که نشانگر بزرگی و عظمت این نهر تاریخی است. این نهر بسیار بزرگ و پرآب بوده و آثار زندگی موجودات آبی هنوز در مسیر آن وجود دارد که نشانگر دائمی بودن جریان آب این نهر است.

آن شباهت بسیاری به ابعاد و اندازه‌های تنه درختان کهنسالی دارد که بیشتر درباره آنها صحبت کردیم. به نظر نگارندگان، این مسجد کوچک مانند محل صنوبر شاه‌درخت در روستای فراغه (فروردین)<sup>۱</sup> نشان‌دهنده محل درخت صنوبر این روستاست و مردمان این روستا برای تقدس، در محل آن درخت و به اندازه تنه آن درخت صنوبر، مسجدی بنا کرده‌اند. این مسجد به نام مسجد دوازده‌امام شهرت دارد. همچنین محله‌ای که این مسجد در آن قرار دارد، به نام محله دوازده‌امام شناخته می‌شود. به نظر نگارندگان، مردم این منطقه به ارتباط بین این درخت و یازده درخت دیگر و حدیث رس از علی بن ابی‌طالب (ع) در مورد این درختان آگاه بوده‌اند و برای نمایان شدن این ارتباط، نام بنایی را که در جای این درخت صنوبر ساخته‌اند، مسجد دوازده‌امام نهاده‌اند.<sup>۲</sup> بنابراین درخت روستای اردی (اردیبهشت) باید در دوره اسلامی و در دوره پس از امامان شیعه و احتمالاً پس از رواج مذهب تشیع در این منطقه، یعنی پس از ایجاد حکومت صفوی در ایران فرو افتاده باشد. بنابراین احتمالاً درخت صنوبر روستای اردی (اردیبهشت) تا آغاز حکومت صفوی در ایران، پابرجا بوده است.



تصویر شماره ۸. نمایی از آسیاب نهر اردیبهشت (اردی) تصویر شماره ۹. نمایی از نهر اردیبهشت (اردی)

خاتون‌آبادی درباره روستای مرداد داستان اصحاب رس معتقد است: این روستا همان روستای مردادیه یا مردودیة ابرقوه است (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۶). عبدالرحیم شریف نیز این روستا را با ماه مرداد انطباق داده و نوشته است: «مروئیه یا مدوئیه یا مردونیه: در جنوب ابرقو و در سه کیلومتری جنوب راه ابرقو به فخرآباد و سریزد» (شریف،

۱ زیارتگاه سرو علی که پیش از این درباره آن توضیح دادیم.

۲ در ادامه این مقاله، به مساجد دوازده امام دیگر در این منطقه و ارتباط آن با محل درختان قوم رس خواهیم پرداخت.

۱۳۴۵: ۱۴۷). بنابراین منظور هر دو نویسنده یکی است.<sup>۱</sup> نگارندگان برای بررسی موقعیت و آثار تاریخی باقیمانده، به این روستا سفر کرده‌اند که خلاصه آن بدین شرح است: مدوئیه (مرداد) روستایی کوچک و قدیمی در ۲.۵ کیلومتری شهر ابرقوه، از توابع بخش مرکزی شهرستان ابرکوه در استان یزد است. این روستا در طول جغرافیایی ۵۳۱۷۱۱ و عرض جغرافیایی ۳۱۰۶۲۴ و ارتفاع ۱.۵۱ کیلومتر از سطح دریا قرار دارد و نسبت به روستای فراغه (فروردین) حدود ۲۱۵ متر پایین‌تر است. در سمت غربی روستای مدوئیه (مرداد) و از سوی روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمهٔ روشاب بقایای یک نهر آب قدیمی و بزرگ وجود دارد. این نهر معروف به نهر مدوئیه (مرداد)، در فاصلهٔ چند کیلومتری روستای مدوئیه (مرداد) به قنات تبدیل می‌شده و ادامهٔ مسیر را تا روستای مدوئیه (مرداد)، در زیر زمین و به صورت نهر-قنات طی می‌کرده و در سمت غربی روستا به سطح زمین می‌رسیده است.<sup>۲</sup> در مظهر این نهر-قنات قدیمی بقایای یک مسجد بسیار کوچک به نام مسجد دوازده‌امام وجود دارد که ابعاد و اندازهٔ آن مانند آنچه پیشتر دربارهٔ محل درخت اردی (اردیبهشت) گفته شد، شباهت بسیار به ابعاد و اندازه‌های تنهٔ درختی کهنسال دارد.<sup>۳</sup>

خاتون‌آبادی دربارهٔ روستای تیر اصحاب رس معتقد است این روستا همان روستای تیر در شمال غربی ابرقوه است که عامه آن را تیرجرد می‌گویند (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۶). عبدالرحیم شریف نیز ماه تیر را با روستای تیر تطبیق داده (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۶) و نوشته است: «در شمال باختر ابرقوه و در شمال خاوری تیرک، تیزک

۱ در لغت‌نامهٔ دهخدا در مورد این روستا چنین آمده است: «مدوئیه. [مَ ئی ی] [اِخ] دهی است از بخش ابرقوی شهرستان یزد، در سه هزار گزی جنوب ابرقوه و سه هزار گزی جادهٔ ابرقوه به فخرآباد. در جلگهٔ معتدل هوایی واقع است و ۴۵۷ تن سکنه دارد. آبش از قنات تأمین می‌شود. محصولش غلات و شغل مردمش زراعت و قالی‌بافی است» (لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل واژهٔ مدوئیه).

۲ گفتنی است این نهر - قنات در مجاورت نهر آبان‌ماه و در جنوب آن جاری است.

۳ به نظر نگارندگان، این مسجد کوچک مانند محل صنوبر شاه‌درخت در روستای فراغه (فروردین) نشان‌دهندهٔ محل درخت صنوبر این روستا است. در کنار این مسجد کوچک یک درخت توت قدیمی با عمر تقریبی پانصد سال وجود دارد که احتمالاً پس از فرو افتادن درخت اصلی، در جای آن کاشته شده است. این مسجد مانند محل درخت اردیبهشت به نام «مسجد دوازده‌امام» شهرت دارد. نام‌گذاری این مسجد مانند درخت اردی (اردیبهشت) نشان‌دهندهٔ آن است که مردم این منطقه از موضوع حدیث رس و ارتباط آن با این نهر و درخت اطلاع داشته‌اند. قنات مدوئیه از پرآب‌ترین قنات‌های ابرقوه و همچنان جاری است. یکی از رسوم کهنی که در این روستا از گذشته‌های دور تاکنون انجام می‌گیرد، رسم جشن انداربیل است که در ادامه در مورد آن صحبت خواهیم کرد.

یا تیزوک: در ۱۲ کیلومتری شمال باختری ابرقو و در ۳ کیلومتری جنوب راه ابرقو به فیروزآباد» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۴۶). نگارندگان برای بررسی موقعیت و آثار روستای مذکور و همچنین پرسش از مطلعان محلی، به این منطقه مراجعه کرده‌اند که خلاصه آن به این شرح است: تیرجرد بخش بزرگی از منطقه شمال شهر ابرقوه را تشکیل می‌دهد. واژه تیرجرد برگرفته از واژه تیرگرد به معنی تیر بزرگ است که نمایانگر روزگار بزرگی و اعتبار آن است و تیزک به معنی تیر کوچک است که نشان‌دهنده روزگار افول و کوچکی این روستاست. محل اصلی روستای تیرجرد در طول جغرافیایی ۵۳۱۳۱۸ و عرض جغرافیایی ۳۱۱۰۲۱ و ارتفاع ۱۰۵۳ کیلومتر از سطح دریا قرار دارد که نسبت به روستای فروردین (فراغه) ۲۱۹ متر پایین‌تر است. در سمت جنوب غربی محل روستای تاریخی تیرجرد و از سمت روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمه روشاب، بقایای یک نهر آب قدیمی و بزرگ وجود دارد. این نهر که به نهر تیزک (تیر) معروف بوده است، در فاصله چند کیلومتری روستای تیزک (تیر) به قنات تبدیل می‌شده و مسیرش را تا روستای تیزک (تیر)، در زیر زمین و به صورت نهر-قنات طی می‌کرده است تا آنکه در محل مزارع امروزی که محل اصلی روستای تیر بزرگ بوده، به سطح زمین می‌رسیده است.<sup>۲</sup> در مظهر این نهر-قنات قدیمی، بقایای یک مسجد کوچک در میان مزارع وجود دارد که ابعاد و اندازه آن مانند درخت اردیبهشت و مرداد شباهت بسیار به ابعاد و اندازه‌های تنه درختان کهنسال دارد و به نظر نگارندگان، این مسجد نشان‌دهنده محل درخت صنوبر روستای تیر است. این مسجد مانند محل درخت اردی (اردیبهشت) و مدوئیه (مرداد)، به نام مسجد دوازده‌امام شهرت دارد.<sup>۳</sup> نام‌گذاری این مسجد مانند محل

۱ در لغت‌نامه دهخدا درباره روستای تیزک چنین آمده است: «دهی از بخش ابرقو است که در شهرستان یزد واقع است و ۱۵۸ تن سکنه دارد» (لغت‌نامه دهخدا ذیل واژه تیزک). همچنین در کتاب فرهنگ جغرافیایی ایران درباره روستای تیزک چنین آمده است: «تیزک - tizak - ده از بخش ابرقو شهرستان یزد. ۱۲ ک شمال باختر ابرقو - ۳ ک جنوب راه ابرقو به فیروزآباد. جلگه - معتدل - مالاریائی - سکنی ۱۵۸ - شیعه - فارسی. آب از قنات - محصول غلات و پنبه - شغل زراعت - صنایع دستی زنان نساجی - راه آراپه‌رو» (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۳۳۲: ۵۳).

۲ متأسفانه! قسمت نهر این قنات حدود شصت سال پیش و قسمت قنات آن حدود بیست سال پیش خشکیده است، اما هنوز آثار نهر و قنات آن باقی است.

۳ این بنا به سبب ارزش تاریخی و معماری و قدمت، در ۸ شهریور ۱۳۹۴ش، به شماره ۳۱۳۱۴ در فهرست آثار تاریخی ایران به ثبت رسیده است.

درخت اردی (اردیبهشت) و مدوئیه (مرداد) نشان‌دهنده آن است که احتمالاً مردم این منطقه نیز از موضوع حدیث رس و ارتباط آن با این نهر و درخت اطلاع داشته‌اند.



تصویر شماره ۱۱. نمای از مسجد دوازده‌امام روستای تیر (تیزک)، محل درخت صنوبر روستای تیر

تصویر شماره ۱۰. درخت کهنسال و مسجد دوازده‌امام روستای مرداد (مدوئیه)

خاتون‌آبادی درباره روستای شهرپور اصحاب رس معتقد است این روستا همان روستای شهرآباد در پنج کیلومتری جنوب ابرقو است و آب چشمه روشاد را از روستای فروردین (فراغه) به این روستا می‌آورند و کشت می‌کنند (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۶). عبدالرحیم شریف ماه شهرپور را با شهرآباد یکی دانسته است (شریف، ۱۳۴۵: ۱۴۶).<sup>۱</sup> بنابراین هر دوی این نویسندگان در تطابق شهرپور با روستای شهرآباد

۱ گفتنی است محل روستای مورد اشاره شریف با روستای شهرآباد مورد اشاره خاتون‌آبادی تفاوت دارد. او در این باره نوشته است: «شهرآباد در ۲۷ کیلومتری جنوب باختری ابرقو و در ۴ کیلومتری جنوب راه ابرقو به فراغه». تناقضی در مطالب شریف وجود دارد؛ زیرا شریف روستای شهرآباد را از روستاهای اطراف ابرقو نوشته و همچنین آن را در فاصله ۲۷ کیلومتری شهر ابرقو و در چهار کیلومتری روستای فراغه دانسته است؛ درحالی‌که اگر روستای مورد نظر در فاصله چهار کیلومتری روستای فراغه بود، باید آن را در روستاهای بخش فراغه می‌آورد. به نظر نگارندگان، هرچند در جنوب غربی روستای فراغه نیز مزرعه‌ای با نام «شهرآباد» وجود دارد، اما آنچه منظور شریف از تطبیق با ماه‌های سال فارسی در مورد شهرپور بوده، همان روستای شهرآباد در پنج کیلومتری جنوب شهر ابرقو است. به نظر می‌رسد اشتباه شریف به این دلیل بوده که اطلاعات در مورد روستای شهرآباد را از کتاب فرهنگ جغرافیایی ایران برداشته و در آن کتاب به اشتباه اطلاعات مکانی مزرعه شهرآباد فراغه برای روستای شهرآباد ابرقو ذکر شده است. در کتاب فرهنگ جغرافیایی ایران چنین آمده است: «شهرآباد cahr-abad ده از بخش ابرقو شهرستان یزد. ۲۷ ک جنوب باختری ابرقو - ۴ ک جنوب راه ابرقو به فراغه. جلگه - گرم معتدل - مالاریائی - سکنه ۲۰۰ - شیعه - فارسی. آب از قنات - محصول غلات، پنبه، تره‌بار - شغل زراعت - صنایع دستی زنان نساجی - راه فرعی» (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۳۳۲: ۱۲۲). البته با توجه به این مطلب که شریف روستای شهرآباد را در زیرمجموعه روستاهای بخش ابرقو آورده، می‌توان نتیجه گرفت که منظور او همان شهرآباد مورد نظر خاتون‌آبادی است.



در پنج کیلومتری جنوب ابرقوه اتفاق نظر دارند.<sup>۱</sup> نگارندگان برای بررسی موقعیت و آثار روستای مذکور و همچنین پرسش از مطلعان محلی، به این منطقه مراجعه کرده‌اند که خلاصه آن به این شرح است: شهرآباد روستایی از توابع بخش بهمن شهرستان ابرقوه در استان یزد ایران است. این روستا در دهستان مهرآباد و در طول جغرافیایی ۵۳۱۸۰۷ و عرض جغرافیایی ۳۱۰۵۰۶ و در ارتفاع ۱۵۰ کیلومتر از سطح دریا و ۲۱۹ متر پایین‌تر از روستای فراغه (فروردین) قرار دارد.<sup>۲</sup> در سمت غرب روستای شهرآباد (شهریور) و از سوی روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمه روشاب بقایای یک نهر آب قدیمی و بزرگ وجود دارد. قسمت عمده مسیر آب از روستای فراغه (فروردین) تا روستای شهرآباد (شهریور) به صورت نهر بوده، اما حدود سه کیلومتری روستا، به منظور استفاده از این آب برای آسیاب آبی، به صورت قنات درآمده است. این قنات به سبب قدمت آن در بین مردم به نهر کهنه معروف است.<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد آب نهر-قنات شهرآباد (شهریور) در نظر مردمان گذشته مقدس بوده است؛ چون آثار باقیمانده از این نهر-قنات نشان می‌دهد که در گذشته‌های دور کارکردی شبیه به معابد آب (آناهیتا) داشته است. این نهر-قنات در محدوده روستای شهرآباد (شهریور) در اطراف یک سازه آبی که در مظهر قنات مذکور قرار داشته، به گردش در می‌آمده است. در مرکز این بنای آبی، بقایای یک سازه کهن به شکل چهارطاقی قرار دارد. چنین به نظر می‌رسد که آب نهر-قنات شهرآباد (شهریور) حول فضایی دایره‌مانند که در مرکز آن، بالای بلندی یک بنای چهارطاقی قرار داشته، به چرخش در می‌آمده و به وسیله آبراهه‌هایی تقسیم و به زمین‌های مختلف هدایت می‌شده است. نگارندگان با توجه به این مطلب که چهارطاقی، شیوه رایج برای ساخت بناهای مذهبی، به خصوص آتشکده در دوره

۱ در لغت‌نامه دهخدا درباره شهرآباد چنین آمده است: «شهرآباد: [ش] [اخ] قریه‌ای است یک فرسخی میانه جنوب و مشرق ابرقوه فارس (از فارس‌نامه ناصری)» (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه شهرآباد).

۲ واژه شهریور از دو قسمت (شهر) + (یور) ساخته شده که قسمت دوم آن صفتی برای (شهر) است. در واژه شهرآباد ریشه واژه، یعنی (شهر) بدون تغییر نگاه بوده و به جای صفت (یور) صفت دیگر، یعنی (آباد) نشسته است تا در طول تغییرات زبانی روان‌تر گردد. در نتیجه به واژه (شهرآباد) تبدیل شده است.

۳ گفتنی است این قنات تا شصت سال پیش جاری بوده، اما به سبب تقسیم اراضی و اختلاف بین مالک آب و زارعان، مسیر قنات از سرچشمه روشاب در روستای فراغه (فروردین) تغییر یافت و به روستای دیگری به نام (میم) برده شد. نهر تازه که به «نهر نو» معروف است، همچنان از روستای فراغه (فروردین) جاری است.

ساسانی بوده و همچنین با توجه به قرار گرفتن این چهارطاقی در مظهر قنات شهرآباد (شهریور) و در مرکز سازه آبی شبیه به معابد آب (آناهیتا)، معتقد است درخت صنوبر روستای شهرآباد (شهریور) در محل چهارطاقی مذکور و در میان سازه آبی قرار داشته و احتمالاً در دوره پیش از اسلام و در زمان ساسانیان فرو افتاده است و به سبب تقدسی که در میان مردمان این منطقه داشته، در جای آن آتشکده‌ای ساخته شده که بقایای آن تا به امروز باقی است.<sup>۱</sup>



تصویر شماره ۱۳. نمایی از نهر شهرآباد (شهریور) و آسیاب آبی آن



تصویر شماره ۱۴. محل سرو شهرآباد (شهریور) و سازه‌های آبی اطراف آن

خاتون‌آبادی درباره روستای دی معتقداند: این روستا همان روستای دیک در کنار روستای شهرآباد است (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۷؛ همو، ۱۳۱۳: ۷۰).<sup>۲</sup> نگارندگان برای بررسی موقعیت و آثار روستای مذکور و همچنین پرسش از مطلعان محلی، به این منطقه مراجعه کرده‌اند که نتایج آن چنین است: دی‌هک یا دیک یا هیک یا هک، روستایی در دهستان مهرآباد از توابع بخش بهمن شهرستان ابرقوه در استان یزد ایران است. این روستا در کنار روستای شهرآباد (شهریور) در طول جغرافیایی ۵۳۱۸۰۷ و عرض جغرافیایی ۳۱۰۵۰۳ و در ارتفاع ۱۰۵۰ کیلومتر از سطح دریا و ۲۱۹ متر پایین‌تر از روستای فراغه (فروردین) قرار دارد. در سمت غرب این روستا و از سویی روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمه روشاب بقیای یک نهر آب قدیمی و

۱ این بنا در دوره اسلامی نیز مرمت و بازسازی شده بود و به دلیل تقدس مکان این صنوبر، مانند محل روستای فروردین، مردم در روز عاشورا با دسته‌های عزاداری به این محل می‌آیند و مراسم عزاداری را برگزار می‌کنند.

۲ عبدالرحیم شریف درباره این روستا نوشته است: «هیک یا هک: در شش کیلومتری جنوب خاور ابرقوه و در چهار کیلومتری جنوب راه ابرقوه به فخرآباد و سر یزد» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۴۷). در کتاب فرهنگ جغرافیایی ایران چنین آمده است: «هیک - hik - ده از بخش ابرقوه شهرستان یزد. ۶ ک جنوب خاور ابرقوه - محصول غلات، پنبه، تره‌بار - شغل زراعت - صنایع دستی زنان قالی بافی - راه فرعی» (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۳۳۲: ۲۰۹).

بزرگ وجود دارد. قسمت عمده مسیر آب از روستای فراغه (فروردین) تا روستای دی‌هک (دی) به صورت نهر بوده، اما این نهر در فاصله حدود ۸ کیلومتری روستا به شکل قنات درآمده و در نزدیکی روستا و در محلی که مسجد جامع کهن روستا قرار دارد، به سطح زمین می‌رسیده است.<sup>۱</sup> با توجه به اینکه مسجد جامع کهن روستای دی‌هک (دی) در مظهر قنات دی‌هک (دی) قرار دارد، احتمالاً محل درخت صنوبر روستای دی‌هک (دی) در محل این بنای تاریخی، معروف به «مسجد جامع کهن روستای دی‌هک (دی)» و در کنار سازه‌های آبی روستای شهریور است.<sup>۲</sup> نگارندگان با توجه به قدمت بنا معتقدند درخت صنوبر روستای دی‌هک (دی) در اواخر دوره ساسانی یا اوایل دوره اسلامی فرو افتاده و در جای آن به سبب تقدس و اهمیت آیینی آن، بنای مذکور ساخته شده است. به دلیل تقدس مکان این صنوبر، مانند محل روستای فروردین و شهریور، در روز عاشورا، دسته‌های عزاداری به این محل می‌آیند و مراسم عزاداری را برگزار می‌کنند.



تصویر شماره ۱۴. محل صنوبر روستای دی‌هک (دی)

خاتون‌آبادی درباره روستای مهر اصحاب رس معتقد است: روستای مهر همان روستای مهرآباد است که در فاصله بیست کیلومتری جنوب شهر ابرقوه قرار دارد (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۶). همچنین درباره نهر این روستا نوشته است: «دوازده آبادی

۱ اساس بنای این مسجد تاریخی مربوط به پیش از اسلام است، اما در دوران اسلامی به مسجد جامع تبدیل شد که نشانگر اهمیت مذهبی این بناست.

۲ گفتنی است مسجد جامع دی‌هک (دی) به سبب اهمیت و ارزش تاریخی آن، در ۷ مهر ۱۳۸۱ به شماره ۶۳۱۱، در فهرست آثار تاریخی کشور به ثبت ملی رسیده است.

به این نام دنباله چشمهٔ روشاد (روشاب در فروردین) تاکنون هست که از نهر مزبور جدول کشیده شده به تمام دهات دوازده گانه و تاکنون جدول‌های آنها معین است که وقتی حقیر از فروردین به مهر دنبالهٔ همان جدول مسافرت کردم» (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۳: ۷۰). عبدالرحیم شریف نیز روستای مهرآباد را با ماه مهر تطبیق داده و نوشته است: «مهرآباد: در ۲۵ کیلومتری جنوب ابرقو و در ۱۴ کیلومتری جنوب راه ابرقو به فخرآباد و سریزد» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۲).<sup>۱</sup> نگارندگان برای بررسی به این روستا مراجعه و مکان‌های مورد اشاره را از نزدیک مشاهده و با مطلعان محلی در این باره صحبت کرده‌اند که خلاصهٔ آن بدین قرار است: روستای مهرآباد در بخش بهمن شهرستان ابرقوه قرار دارد... این روستا در طول جغرافیایی ۵۳۲۱۴۴ و عرض جغرافیایی ۳۱۰۱۱۰ و در ارتفاع ۱۰۴۸۶ کیلومتر از سطح دریا و ۲۴۷ متر پایین‌تر از روستای فراغه (فروردین) قرار دارد. در سمت شمال غرب روستای مهرآباد (مهر) و از سوی روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمهٔ روشاب بقایای یک نهر آب بزرگ قدیمی وجود دارد. این نهر همان نهر مورد اشارهٔ خاتون‌آبادی است که در امتداد آن، از روستای فراغه (فروردین) به روستای مهرآباد (مهر) سفر کرده است. قسمت عمدهٔ مسیر آب این نهر، از روستای فراغه (فروردین) تا روستای مهرآباد (مهر) به صورت نهر بوده، اما این نهر در فاصلهٔ حدود سه کیلومتری روستا به شکل قنات درآمد است.<sup>۲</sup> این نهر - قنات طول روستای مهرآباد را در زیر زمین و به صورت قنات طی می‌کند و در سمت جنوب شرقی روستا، در محلی که مسجد جامع کهن روستا قرار دارد، به سطح زمین می‌رسد. بنیان اصلی این مسجد تاریخی به شکل چهارطاقی بوده و مربوط به دورهٔ پیش از ورود اسلام است.<sup>۳</sup> احتمالاً این بنا یک

۱ در کتاب فرهنگ جغرافیایی ایران آمده است: «مهرآباد - mehr-abad - از بخش ابرقو، شهرستان یزد. ۲۵ ک جنوب ابرقو - ۱۴ ک جنوب راه ابرقو به فخرآباد و سریزد...» (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۳۳۲: ۲۰۹). در لغت‌نامهٔ دهخدا دربارهٔ این روستا آمده است: «مهرآباد. [م] (اخ) قریه‌ای در دو فرسنگ و نیم میان جنوب و شرق ابرقوه فارس (فارس‌نامهٔ ناصری)» (لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل واژهٔ مهرآباد).

۲ متأسفانه! حدود شصت سال پیش نهر مذکور خشک شده و امروزه به علت حفر چاه‌های زراعی و تغییر محیط طبیعی، قسمت زیادی از میان رفته است. البته در جاهایی هنوز بقایای آن وجود دارد. همچنین کهنسالان این روستا هنوز نهر مهرآباد (مهر) را به خاطر دارند.

۳ این بنا طبق شواهد معماری، در دورهٔ سلجوقی بازسازی و تزئیناتی بدان افزوده شده است. به نظر نمی‌رسد کارکرد اصلی این بنا مسجد جامع باشد.

آشکده کهن مربوط به دوره ساسانی است. به نظر نگارندگان، انتساب نام مسجد جامع به این بنا در دوره اسلامی مانند مسجد جامع روستای دی‌هک (دی) به دلیل اهمیت آیینی و جنبه تقدس آن بوده است. این بنا مانند جایگاه دیگر روستاهای ذکرشده، در مظهر قنات مهرآباد (مهر) قرار گرفته است. بنابراین نگارندگان معتقدند محل احتمالی درخت صنوبر روستای مهرآباد (مهر) در محل این بنای تاریخی قرار داشته است.<sup>۱</sup> همچنین با توجه به قدمت بنا احتمال می‌رود که درخت صنوبر روستای مهر در دوره ساسانی فرو افتاده و در جای آن به سبب تقدس و اهمیت آیینی، آشکده‌ای ساخته‌اند. همچنین مرمت‌هایی در دوران اسلامی در این بنا صورت گرفته است که نشان می‌دهد بنای مذکور در دوره اسلامی نیز اهمیت ویژه‌ای داشته است. این بنا در محله تاریخی کشمیر روستای مهرآباد (مهر) قرار دارد.<sup>۲</sup> می‌توان کشمیر را تغییر یافته نام «کاشمر» دانست که واژه کاشمر خود برگرفته از واژه کاجمر به معنی کنار کاج است.<sup>۳</sup> وجود محله‌ای در کنار مسجد جامع کهن مهرآباد (مهر) که احتمالاً محل درخت صنوبر این روستا بوده، تأییدکننده محل صنوبر مهر و همچنین نشانگر نوع این صنوبر است و از روی این نام‌گذاری خردمندانه می‌توان فهمید که صنوبر روستای مهر از نوع کاج بوده است.



تصویر شماره ۱۶. مسجد جامع مهرآباد (محل صنوبر مهر)، محله کشمیر (کاجمر)



تصویر شماره ۱۵. نمای از روستای تاریخی مهرآباد (مهر) و محله کشمیر (کاجمر)

- ۱ گفتنی است مسجد جامع مهرآباد (مهر) در ۱۶ اسفند ۱۳۸۴ ش، به شماره ۱۴۵۸۲ در فهرست آثار تاریخی کشور به ثبت ملی رسیده است.
- ۲ در لغت‌نامه دهخدا در مورد واژه کشمیر آمده است: «کشمیر [ک] (اخ) صورت دیگر کشمر، کاشمر ترشیز است» (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه کشمیر).
- ۳ گفتنی است شهر کاشمر نیز به واسطه درخت صنوبری که می‌گفتند به دست زرتشت در آنجا کاشته شده بود و به دستور متوکل عباسی قطع شد، بدین نام خوانده می‌شده است.

خاتون آبادی درباره روستای اسفند اصحاب رس معتقد است: این روستا همان روستای اسفندآباد است که در فاصله سی کیلومتری جنوب شرقی ابرقوه قرار دارد (خاتون آبادی، ۱۳۱۶: ۱۷). عبدالرحیم شریف نیز اسفندآباد را با ماه اسفند انطباق داده و نوشته است: «اسفندآباد: در ۲۵ کیلومتری جنوب ابرقوه و در ۲۳ کیلومتری جنوب راه ابرقوه به فخرآباد و سریزد» (شریف، ۱۳۴۵: ۱۵۶). همان گونه که مشخص است، خاتون آبادی و شریف در مورد انطباق روستای اسفندآباد به اسفند، اتفاق نظر دارند و مطالب ذکر شده از سوی فضائی نیز بر مبنای گفته‌های خاتون آبادی بوده و با او هم عقیده است.<sup>۱</sup> نگارندگان با توجه به مطالب گفته شده در مورد ارتباط روستای اسفندآباد با حدیث رس، بارها به این روستا مراجعه کرده و مکان‌های مورد اشاره را از نزدیک مشاهده و با مطلعان محلی و کهنسالان روستا صحبت کرده‌اند که خلاصه آن بدین قرار است: اسفندآباد (اسفند) از توابع بخش بهمن از شهرستان ابرقوه، در جنوب شرق آن واقع شده است. این روستا در طول جغرافیایی ۵۳۲۶۱۷ و عرض جغرافیایی ۳۰۵۵۰۳ و در ارتفاع ۱۰۴۷ کیلومتر از سطح دریا و ۲۴۶ متر پایین تر از روستای فراغه (فروردین) قرار دارد. در سمت شمال غرب روستای اسفندآباد (اسفند) و از سوی روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمه روشاب بقایای یک نهر آب بزرگ قدیمی وجود دارد. قسمت عمده مسیر آب این نهر از روستای فراغه (فروردین) تا روستای اسفندآباد (اسفند) به صورت نهر بوده، اما این نهر در فاصله حدود ۲/۵ کیلومتری روستا به شکل قنات درآمده است.<sup>۲</sup> این نهر - قنات به نام «نهرقنات اسفندآباد» (اسفند) معروف بود و در ادامه مسیر خود، از سمت شمال غرب وارد روستای اسفندآباد (اسفند) می شد و عرض روستا را در زیر زمین و به صورت قنات طی می کرد و در سمت شرقی روستا در محله پشت کاج و در محلی که به نام پای کاج معروف است، به سطح زمین می رسید. این نهر - قنات بسیار

۱ در کتاب فرهنگ جغرافیایی ایران درباره این روستا آمده است: «اسفندآباد - esfand-abad - ده از بخش ابرقوه شهرستان یزد. ۲۵ ک جنوب ابرقوه - ۲۳ ک جنوب راه ابرقوه به فخرآباد و سریزد...» (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۳۳۲: ۱۲).

۲ متأسفانه! حدود شصت سال پیش نهر مذکور خشک شد و امروزه بر اثر حفر چاه‌های زراعی و تغییر محیط طبیعی، قسمت زیادی از آن از میان رفته است، ولی در جاهایی بقایای آن وجود دارد. همچنین کهنسالان این روستا هنوز نهر اسفندآباد (اسفند) را به خاطر دارند. این نهر در مسیر خود از روستای فراغه (فروردین) از کنار روستای اردیبهشت می گذشت و در مسیر راه خود از چند آسیاب عبور می کرد و تبدیل به قنات می شد.

پراب بوده و تا چند دهه پیش همچنان جریان داشته و منطقه اسفندآباد (اسفند) و زمین‌های زیر کشت آن را سیراب می‌کرده است.<sup>۱</sup>

خاتون‌آبادی درباره روستای بهمن اصحاب رس معتقد است محل این روستا در جنوب روستای اسفندآباد (اسفند) بوده و بر اثر گذشت زمان تخریب شده و اکنون خرابه‌های آن به قلعه بهمن مشهور است (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۷).<sup>۲</sup> این روستا در طول جغرافیایی ۵۳۲۵۱۵ و عرض جغرافیایی ۳۰۵۴۵۷ و در ارتفاع ۱.۴۷ کیلومتر از سطح دریا و ۲۴۶ متر پایین‌تر از روستای فراغه (فروردین) قرار داشته است. در سمت شمال غرب منطقه بهمن و از سوی روستای فراغه (فروردین) و از سرچشمه روشاب مانند نهر روستای اسفند، بقایای یک نهر آب قدیمی وجود دارد. قسمت عمده مسیر آب این نهر، از روستای فراغه (فروردین) تا روستای بهمن، به صورت نهر بوده است. این نهر در فاصله حدود یک کیلومتری این منطقه به شکل قنات درمی‌آمده و مسیری جداگانه و تقریباً موازی با نهر-قنات اسفند را طی می‌کرده و به محله پشت کاج اسفندآباد می‌رسیده و در این محله در جایی که به نام پای کاج معروف است و پیشتر گفتیم که مظهر قنات اسفند است، با فاصله اندکی از آن، به سطح زمین می‌رسیده است. احتمالاً درختان صنوبر روستای اسفند و بهمن در کنار هم قرار داشتند و مانند دیگر درختان مذکور، در مظهر نهر-قنات این دو روستا بودند.<sup>۳</sup> صنوبرهای دو روستای بهمن و اسفند تا حدود صدوسی سال پیش پابرجا بوده و یاد و خاطره تنه‌های عظیم باقیمانده این دو درخت فروافزاده هنوز در اذهان بعضی از

۱ پیش از پرداختن به محل درخت روستای اسفند، به دلیل نزدیکی درختان اسفند و بهمن بهتر است مطالب ذکر شده در مورد روستای بهمن را بررسی کنیم.

۲ عبدالرحیم شریف در کتاب *تاریخ و جغرافیای شهرستان آباده* هیچ اشاره‌ای به این روستا یا منطقه نکرده است؛ زیرا در زمان او بقایای آجرها و خشت‌های این روستای متروکه توسط ساکنان روستاهای مجاور برای ساخت خانه‌های جدید استفاده شده بود. محل این روستای تاریخی به عنوان یکی از محوطه‌های ارزشمند تاریخی و باستان‌شناسی، در ۲۴ اسفند ۱۳۸۴ ش، به شماره ۱۵۱۴۲ به ثبت ملی رسیده است.

۳ به نظر می‌رسد در گذشته‌های دور این دو روستا که در مجاورت هم قرار داشته‌اند، مزارع زیر کشت کنار هم داشته‌اند. گفتنی است روستای بهمن در جنوب غربی روستای اسفندآباد (اسفند) و در مجاورت آن قرار داشته است و مردم روستای اسفند (اسفندآباد) هنوز این منطقه را به نام بهمن می‌شناسند و آثار بناها و خشت‌ها و سفال‌های این روستا هنوز در منطقه پراکنده است و تا چند دهه پیش مردم برای ساخت خانه‌های جدید از خشت‌های کهن و تاریخی این منطقه استفاده می‌کردند و تعداد زیادی از خانه‌های روستای اسفندآباد با خشت‌های تاریخی روستای کهن بهمن ساخته شده است، اما امروزه اثر چندانی از روستای بهمن باقی نمانده است.

کهنسالان وجود دارد.<sup>۱</sup> هر دوی این درختان از نوع کاج بودند و هنوز به یاد آن درختان، محله‌ای در روستای اسفندآباد به نام محله پشت کاج خوانده می‌شود و مکان این کاج‌ها برای مردم روستا مکانی مقدس است.<sup>۲</sup>



تصویر شماره ۱۷. محل کاج‌های روستای اسفند و بهمن در محله پشت کاج روستای اسفندآباد درباره کلیت داستان حدیث رس، خاتون‌آبادی در دو کتاب *العالم و التمدن* و *جنگل مولی*، یک آیین و رسم کهن محلی در شهر ابرقوه را دلیلی بر وجود قوم رس در منطقه ابرقوه دانسته که شرح آن بدین قرار است: «اوضح دلایل: چنانکه متداول و معمول توده رعایای دهات و نیز معمول به باغات شهری است، در ماه اسفند و

۱ یکی از کهنسالان روستای اسفند به نام «مشهدی عباس فلاح» که در سال ۱۳۸۹ ش. بیش از ۱۲۰ سال از عمر او می‌گذشت، تنه‌های عظیم این دو کاج را که در زمان کودکی دیده، به خاطر داشته و این دو کاج فرو افتاده را هم‌سال، برادر و هم‌اندازه سرو آبان برمی‌شمرد. (مشهدی عباس فلاح در ۱۳۹۲ ش. در ۱۲۷ سالگی درگذشت. در *روزنامه اطلاعات* به تاریخ ۲۹ تیر ۱۳۹۲، پس از درگذشت او چنین آمده بود: «کهنسال‌ترین مرد ایرانی در ۱۲۷ سالگی درگذشت». نگارنده در سال ۱۳۹۸ ش. در مصاحبه با او در این مورد صحبت کرده و اطلاعات آن نزد نگارنده آرشیو شده است. مشهدی عباس فلاح یک سال پیش از وفات، در مصاحبه‌ای با نگارندگان گفته بود در طفولیت تنه فرو افتاده این سرو را که در مظهر قنات بهمن بوده، به چشم خود دیده است. به گفته مشهدی عباس فلاح و تأیید بسیاری دیگر از مردم کهنسال روستا، این درختان کاج در مظهر دو نهر-قنات اسفند و بهمن قرار داشته‌اند. این دو نهر-قنات از روستای فروردین‌ماه (فراغه) سرچشمه می‌گرفت و قسمت عمده‌ای از مسیر خود تا روستای اسفند و بهمن را به صورت نهر آب طی می‌کرد و پس از آن در نزدیکی روستای اسفند و بهمن به صورت قنات درمی‌آمد و در محل کاج روستای اسفندآباد، دوباره روی زمین جاری می‌شد و برای زراعت در زمین‌های پایین‌دست روستا مورد استفاده مردم قرار می‌گرفت. نهر روستای اسفند ماه حدود شصت سال پیش، یعنی سال ۱۳۳۵ ش. از جریان افتاده و خشکیده است).

۲ چنان‌که تا چند دهه پیش به سبب تقدس این مکان، کودکانی را که در سنین خردسالی از دنیا می‌رفتند، در محل این سروها به خاک می‌سپردند (فضالی، ۱۳۶۰: ۶۹).



فروردین باغات را می‌کنند و احیا می‌نمایند و برای غرس اشجار زمین را حاضر می‌نمایند. در ابرقو مخصوصاً به واسطه اینکه ماه اسفند هوا رو به گرمی می‌گذارد، این عمل در این ماه انجام می‌گیرد و باغات را به زبان اهالی آنجا انداربیل می‌کنند. وقتی در باغی که نزدیک منزل ما بود مشغول کندن بودند و چون در آنجا با یک اصولی این کار می‌شود که بی‌تماشا نیست. بالغ بر صد نفر یک ردیف می‌ایستند و تمام با بیل انتظار فرمان یکی دو نفر که در مقابل آنها حرکت می‌کند و ذکر را می‌خوانند هستند و به همان رویه خواندن ذکر، یک مرتبه تمام بیل‌ها را به زمین فرو می‌برند و مانند ترجیع‌بند عامل این یک ذکر می‌گویند. وقتی ما در آن باغ مجاور رفتیم، گوش دادم که ذکر آنها را استماع نمایم. آنچه گوش دادم، ملتفت نشدم چه می‌گویند. صاحب باغ گفت عاقبت هیچ فهمیدی ذکر آنها چه بود؟ گفتم نفهمیدم! گفت برگردان ذکر این است رسا کذا نلعا. گفتم یعنی چه؟ گفت از موقعی که رس را در چاه انداخته‌اند، در قلب و روح رعایا رسوخ داده‌اند که اگر می‌خواهید اراضی شما خوب شود، متب رس نمایید و این عمل از آن زمان سینه به سینه و لسان به لسان متداول و معلوم شده است. به طریقی که رعایا می‌گویند اگر این ذکر در موقع انداربیل و غرس اشجار نگوئیم، زراعت ما خوب نخواهد شد و از بین می‌رود... بزرگ‌ترین دلیل بر بودن رس در این محل همین ذکر است که به تواتر تاکنون باقی مانده» (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶: ۱۸). این مراسم هنوز در شهر ابرقوه و بعضی روستاهای اطراف آن، به خصوص روستای مدوئیه (مرداد) برگزار می‌شود.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش برای پاسخ‌گویی به این سؤال بنیادی که «مکان رویداد داستان اصحاب رس در کجا قرار دارد؟»، به کهن‌ترین منبع از حدیث رس مراجعه کردیم. سپس از منابع مکتوب و مکمل و همچنین با روش پیمایشی و بازدید میدانی بهره بردیم و به سطوح مختلفی از جواب دست یافتیم. در نخستین سطح، به این نتیجه رسیدیم که مهم‌ترین نکات حدیث رس کدام است. در سطح بعدی نتایج، به واژه‌های

۱ حبیب‌الله فضائلی نیز شرحی از انجام این مراسم در سال‌های حدود ۱۳۶۰ را که با زمان مطالب خاتون‌آبادی حدود پنجاه سال تفاوت دارد، در کتاب *داستان اصحاب رس* بیان کرده است (فضائلی، ۱۳۶۰: ۶۹)

فارسی موجود در حدیث پرداختیم. در سطح دیگری از نتایج، به جغرافیای احتمالی مکان رویداد اتفاق‌های حدیث رس براساس منابع مکتوب و میدانی رسیدیم. همچنین با بررسی دقیق‌تر نکات و اشارات حدیث مورد نظر، به جغرافیای احتمالی هر یک از روستاهای مورد اشاره در حدیث دست یافتیم و آن را بیان کردیم. همچنین در سطح دیگری از نتایج، به محل احتمالی چشمه مقدس و نهرها و مکان درختان در این منطقه خاص پی بردیم و از روی اطلاعات میدانی در بعضی موارد، به نوع احتمالی درختان مورد اشاره نیز آگاه شدیم. بنابراین می‌توانیم نتیجه این پژوهش را این‌گونه بیان کنیم که: طبق منابع مکتوب و مکمل و اطلاعات میدانی و باستان‌شناسی، مکان رویداد احتمالی اتفاق قوم رس در منطقه ابرقوه در استان یزد، در کشور ایران قرار دارد و شامل روستاهای دوازده‌گانه اطراف این شهر می‌شود و محل احتمالی برگزاری جشن‌های این قوم و درختان مقدس و نهرهای آنان، در اطراف این شهر و روستاهای دوازده‌گانه آن قرار داشته است.


### منابع و مآخذ

- افشار، ایرج (۱۳۷۴)، *یادگارهای یزد*، ج ۱، یزد: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و خانه کتاب یزد، چ ۲.
- خاتون‌آبادی، سید حسین (۱۳۱۶)، *العالم و التمدن* [نسخه دست‌نویس].
- ..... (۱۳۱۳)، *جنگل مولی* [نسخه دست‌نویس].
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۵)، *لغت‌نامه*، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- سید رضی (۱۳۸۷)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چ ۱۰.
- شریف، سید عبدالرحیم (۱۳۴۵)، *تاریخ و جغرافیای شهرستان آباد*. تهران: [بی‌نا].
- فضائلی، حبیب‌الله (۱۳۶۰)، *داستان اصحاب رس*، اصفهان: انتشارات میثم تمار.
- فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادی‌ها)، (۱۳۳۲)، ج ۱۰، تهران: انتشارات دایره جغرافیائی ستاد ارتش.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲)، *نزهة القلوب*، تهران: دنیای کتاب.

### List of sources with English handwriting

- Afshar, Iraj (1374), *Yadgarhaye yazd*, Second edition, Volume 1, Yazd: angoman asar va Mafakhere farhangi va khaneye ketab yazd.
- Khatunabadi, Seyyed Hossein (1316), *Al-Alam va al-Tamdan* [Not published].

- Khatunabadi, Seyyed Hossein (1313), *Jangal moli*, [not printed].
- Dekhoda, Ali Akbar (1345), *Dictionary*, Tehran: Dekhoda Dictionary Institute.
- Razi, Seyyed (Fourth century AH), *Nahj al-Balagha*, Mohammad Dashti ۱۰th edition (2017), Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
- Sharif, Seyyed Abdul Rahim (1345), *Tarikh va gouhraftiaye shahrestan abade*, Tehran: Chapkhane Mousavi.
- Fazaeli, Habibullah (1360), *Dastane Ashab Ras*, Isfahan: Meysam Tammar Publications.
- [The author is not known] (1332), *Farhangi gouhrafyaey Iran* (Abadiha), Volume 10, Tehran: Inteasharate dayerey gouhrafyaey setad artesh.
- Mostofi, Hamdoallah, *Nozhat al-Quloob* 1st edition(1362), Tehran: Donyaie Ketab Publications.

:20.1001.1.22286713.1402.15.56.1.4

## رویکرد تاریخ فرهنگی به هنر خاورمیانه

### (مفهوم دیگربودگی در آثار هنرمندان ایران و عرب)<sup>۱</sup>

مهدی حامدی<sup>۲</sup>

محمد رضا مریدی<sup>۳</sup>

بهنام کامرانی<sup>۴</sup>

چکیده: هنر خاورمیانه در بستر تحولات سیاسی قرن ۲۱ مورد توجه رسانه‌ها، موزه‌ها و نهادهای هنری قرار گرفت، اما نمی‌توان هنر خاورمیانه را به تاریخ سیاسی تقلیل داد؛ زیرا تاریخ فرهنگی هنر خاورمیانه نیز سوی دیگری از سازوکار شکل‌گیری این جریان هنری را نشان می‌دهد. تاریخ فرهنگی نشان می‌دهد که چگونه هنرمندان این منطقه تلاش می‌کنند از نگاه غیریت‌ساز غرب خارج شوند. در مقاله حاضر این پرسش دنبال شده است که هنرمندان خاورمیانه چگونه می‌توانند از دوگانه‌سازی خود/دیگری یا دیگربودگی غرب در مواجهه با هنر خاورمیانه فراتر روند؟ در پاسخ به این پرسش، به این نتیجه رسیدیم که گذار از پارادایم پست‌مدرن به ترنس‌مدرن چگونه زمینه عبور از دوگانه‌سازی خود/دیگری را در تجربه هنرمندان پدید آورده است. با تحلیل محتوا و مضمون نمونه‌هایی از آثار هنرمندان منطقه، نتایج نشان می‌دهد که بخشی از هنرمندان معاصر با استفاده از دلالت‌های بومی، محلی و سنتی در آثارشان، جریان تازه‌ای را در هنر معاصر خاورمیانه دنبال می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: دیگربودگی، ترنس‌مدرنیسم، هنر خاورمیانه، هنر معاصر ایران و عرب، تاریخ فرهنگی

شناسه دیجیتال (Doi): 10.52547/pte.15.56.1

۱ این مقاله برگرفته از رساله دکتری مهدی حامدی با عنوان «واسازی هنر معاصر خاورمیانه: مطالعه هنر معاصر ایران و عرب بر پایه مفهوم دیگربودگی در گفتمان ترنس‌مدرن» به راهنمایی دکتر محمد رضا مریدی و مشاوره دکتر بهنام کامرانی در دانشگاه هنر تهران است.

۲ دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه هنر تهران mehdihamedi1980@gmail.com

۳ دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشکده مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر تهران (نویسنده مسئول) moridi.mr@gmail.com

۴ استادیار گروه نقاشی، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر تهران kamranib@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

**Cultural History Approach towards the Art of the Middle East:**  
**The Concept of Otherness in the Works of Iranian**  
**and Middle Eastern Arab Artists**

Mehdi Hamedi<sup>1</sup>

Mohammadreza Moridi<sup>2</sup>

Behnam Kamrani<sup>3</sup>

**Abstract:** The art of the Middle East has received the attention of the media, museums and art institutions in the context of the political developments of the 21st century. However, the art of this region cannot be reduced to political history, but the cultural history of the art of the Middle East shows another aspect of the formation mechanism of this art movement. Cultural history shows how the artists of this region try to get out of the alienating view of the West. In this paper, the following question is pursued: How can Middle Eastern artists overcome the dualism of self/other or the otherness of the West in the face of Middle Eastern art? It is shown how the transition from the post-modern to the trans-modern paradigm has created a context for crossing self/other dualism in the experience of artists. Results of analyzing the content and themes of the works of regional artists indicate that some of the contemporary artists follow a new path in the contemporary art of the Middle East by using indigenous, local and traditional meanings in their works.

**Keywords:** Otherness, Trans-Modernism, art of Middle East, Iranian and Arab contemporary art, cultural history.

---

1 PhD Candidate, Faculty of Art Studies, Art University of Tehran      mehdihamdi1980@gmail.com

2 Associate professor, Faculty of Art Studies, Art University of Tehran (Corresponding Author)  
moridi.mr@gmail.com

3 Assistant Professor, Faculty of Visual Arts, Art University of Tehran      kamranib@gmail.com

Recive Date: 2022/09/26      Accept Date: 2023/03/6

## مقدمه

از شکل‌گیری جریان هنر معاصر خاورمیانه کمی بیش از دو دهه می‌گذرد. پیش از آن، عناوینی چون هنر اسلامی، هنر مسلمانان و نظیر آن به هنر این منطقه اطلاق می‌شد که خود به اندازه هنر خاورمیانه مناقشه‌برانگیز بود. اصطلاح خاورمیانه را نخستین بار آلفرد ماهان در سال ۱۹۰۲م. به منظور تشریح منطقه اطراف خلیج فارس به کار برد. حدود جغرافیایی خاورمیانه بعد از جنگ جهانی دوم مشخص‌تر شد. در ادبیات سیاسی معاصر، کشورهای میان ایران و مصر، تحت این عنوان قرار می‌گیرند (درایسدل و بلیک، ۲۰۱۳: ۲۰). اگرچه اصطلاح خاورمیانه در تاریخ سیاسی منطقه کاربرد ژئوپلیتیکی دارد، اما در تاریخ فرهنگی به مواجهه سرزمین‌های اسلامی با جهان مدرن اشاره دارد که تحولات مذهبی، سیاسی، اجتماعی و هنری درهم‌تنیده‌ای را در منطقه ایجاد کرد.

مواجهه جهان اسلام و جهان غرب، تقابل‌های تازه‌ای همچون مواجهه هنر سنتی و هنر مدرن را پدید آورد. در این رویارویی، روابط قدرت نامتوازن غرب و دیگر سرزمین‌ها موجب شد سایه مفهوم دیگربودگی بر همه عرصه‌های فرهنگی، از جمله هنر مدرن منطقه خاورمیانه گسترش یابد. تجربه دیگربودگی به‌ویژه در تجربه‌های آغازین هنر مدرن و نسل اول هنرمندان مدرنیست در خاورمیانه بیشتر بود. در آن دوران، غرب به دیگری‌سازی دیگر فرهنگ‌های پیرامونی پرداخت، اما هنرمندان خاورمیانه به‌ویژه در دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ تلاش کردند نوع دیگری از هنر مدرن را تجربه کنند. این تجربه‌های «دیگر» مورد غفلت تاریخ‌نگاری هنر قرار گرفته است. البته این غفلت نه تنها در مورد خاورمیانه، بلکه درباره مناطقی که سهم آنها در شکل‌گیری مدرنیته، به تازگی مورد ارزیابی قرار گرفته، صادق است. این مدرنیته‌های بدیل یا «سایر»، مدت‌هاست که به عنوان تقلیدی کم‌رنگ از الگوی غربی تلقی شده و به این ترتیب، شایسته توجه نبوده است (Naef, 2016: 1011)، اما بسیاری از محققان معتقدند که مدرنیته می‌تواند معانی متفاوتی در بافتارهای مختلف داشته باشد؛ به همین دلیل ایده غربی مدرنیته را به عنوان ایده انحصاری متعلق به غرب به چالش می‌کشند.

در دهه پایانی قرن بیستم و آغاز قرن ۲۱ دوره تازه‌ای در تاریخ هنر منطقه آغاز

شد که با عنوان هنر معاصر از آن یاد می‌شود. خاورمیانه در این دوره صحنه کشمکش‌های سیاسی و جریان‌هایی اجتماعی بود که بر هنر این منطقه تأثیر زیادی گذاشت. جنگ‌ها و خشونت‌ها، قدرت گرفتن بنیادگرایی اسلامی، تغییر ساختارهای اجتماعی و به دنبال آن مهاجرت بسیاری از هنرمندان به غرب، موجب شد جریان هنر معاصر خاورمیانه وارد مرحله تازه‌ای شود. از این رو، به مفاهیم و نظریه‌های تازه‌ای نیاز است که جریان هنر معاصر خاورمیانه شناخته و تحلیل شود. جریان هنر خاورمیانه، متأثر از پارادایم پست‌مدرن، هنر منطقه را بازتاب آشفستگی‌های سیاسی - اجتماعی منطقه نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، هنر خاورمیانه اغلب باز نمودی از مسائل ژئوپلیتیکی بوده است. البته امروزه جریان تازه‌ای از هنرمندان با عبور از پارادایم پست‌مدرن و تحت پارادایم نوحاسته ترنس‌مدرن تلاش می‌کنند از دیگری‌سازی فرهنگی عبور کنند. پژوهش حاضر در پی تبیین این موضوع است که مفهوم دیگری‌بودگی و دوگانه‌سازی‌های فرهنگی در برساخت مفهوم هنر خاورمیانه نقشی اساسی داشته است. برای دستیابی به این هدف پرسش‌های زیر دنبال شده است:

مفهوم دیگری‌بودگی و دوگانه‌سازی‌های فرهنگی چه تأثیری در شکل‌دهی هنر خاورمیانه داشته است؟ زمینه‌های عبور از پارادایم پست‌مدرن به ترنس‌مدرن و فراروی از دوگانه‌سازی‌های خود/دیگری چیست؟ جریان هنر خاورمیانه در این تحول پارادایمی چه تغییراتی را تجربه کرده است و می‌کند؟

مقاله حاضر با تکیه بر روش تحلیل محتوای کیفی، آثار هنرمندان معاصر منطقه خاورمیانه را مورد بررسی قرار می‌دهد. بر همین اساس، به جای پرداختن به تاریخ سیاسی هنر خاورمیانه که اغلب معطوف به تأثیر تغییرات ژئوپلیتیک بر تجربه هنرمندان است، به تاریخ فرهنگی هنر خاورمیانه توجه شده است. برای پیشبرد بحث، ابتدا به بررسی تاریخی مفهوم دیگری‌بودگی<sup>۱</sup> و نسبت آن با هنر خاورمیانه پرداخته‌ایم؛ سپس با در کانون قرار دادن پارادایم ترنس‌مدرن، به تحلیل آثار هنرمندان معاصر ایران و عرب خاورمیانه پرداخته‌ایم. در ادامه با ذکر مصداق‌ها و نمونه‌هایی از آثار هنری نشان داده‌ایم که این پارادایم چه تأثیری بر شکل‌دهی تجربه‌های تازه در هنرمندان معاصر خاورمیانه داشته است. رویکرد تاریخ فرهنگی

عمدتاً بر تولید دانش از نظرگاه‌های فراموش‌شده و زیردست فرهنگی و گوش سپردن به صداهای دوردست یا حاشیه‌ای تأکید دارد و بر پایه‌ی یک نظریه‌ی فلسفی، ادبی، اجتماعی، فرهنگی و یا گاه ترکیبی از آنها استوار است (میرزایی، ۱۳۹۳: ۵-۶). تاریخ فرهنگی جدید رویکردی میان‌رشته‌ای است که با اتکا بر بنیادهای نظری، در پی راه یافتن به لایه‌های زیرین و معنای مستتر در رویدادهاست (برک، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۸). گفتمان ترنس‌مدرن نیز همسو با رویکرد تاریخ فرهنگی، با نقد اروپامداری و جریان مسلط فرهنگی غرب، می‌کوشد به مدرنیته‌های متکثر و چندگانه در سرزمین‌های غیراروپایی و حاشیه‌ای بپردازد.

گستره‌ی پژوهش حاضر، مطالعه آثار هنرمندان مدرن خاورمیانه از سال ۱۹۵۰ تا هنر معاصر در چند دهه‌ی اخیر است. به لحاظ تاریخی می‌توان با اندکی مسامحه سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ را دوره‌ی شکل‌گیری هنر مدرن منطقه دانست که محتوای آثار عمدتاً همسو با سیاست‌های ملی‌گرا در منطقه بود، اما از سال ۱۹۹۰ تا به امروز که با عنوان هنر معاصر شناخته می‌شود، صحنه‌ی هنر منطقه شاهد طیف وسیعی از تجربه‌های متنوع، هم از نظر مدیوم (رسانه) و هم به لحاظ محتوایی بوده است. با توجه به اینکه پژوهش پیش‌رو رویکرد تبیینی دارد نه تعمیمی؛ لذا به منظور تحلیل اهداف پژوهش، نمونه‌های پژوهش به صورت موردی گزینش و تحلیل شده‌اند. روش گزینش نمونه‌ها، آثار شاخص هر دوره است که به سبب ارائه توسط نهادهای هنری، اعم از موزه‌های مهم و نیز مؤسسه‌هایی چون کریستیز<sup>۱</sup> و ساتییز<sup>۲</sup> و خانه‌های حراج، شناخته شده‌اند؛ آثاری که در تاریخ‌نگاری هنر منطقه با عنوان هنر مدرن و معاصر خاورمیانه تثبیت شده‌اند.

درباره‌ی هنر و نسبت آن با دیگربودگی منابع متعددی منتشر شده است؛ مانند توماس مک ایویلی در کتابی با عنوان هنر و دیگربودگی: بحران در هویت فرهنگی<sup>۳</sup> که در پی رهایی هنر از قضاوت‌های ارزشی قوم‌گرایانه است؛ و یا کتاب ویلیام دسموند با عنوان هنر، خاستگاه، دیگربودگی<sup>۴</sup> که در آن نسبت هنر و دیگربودگی را در سنت فلسفی غرب مورد بررسی قرار داده است. بختیاریان در مقاله‌ای با عنوان

1 Christie's

2 Sotheby's

3 Thomas Mc Evilly (1995) *Art & Otherness: Crisis in Cultural Identity*, New York: McPherson.

4 William Desmond (2005), *Art, Origins, Otherness*, New York: State University of New York press.



«رویکردی متفاوت به دیگری در هنر: با یک رویکرد لومانی»<sup>۱</sup> و نیز مقاله نوروزی و حاتمی با عنوان «دیگربودگی، چندصدایی و گفتگومندی در هنر تعاملی»<sup>۲</sup> مقاله حاضر رویکرد متفاوتی نسبت به دیگر مقالات و منابع در پیش دارد. در مقاله پیش رو تلاش شده است با تمایز رویکرد پست مدرنیستی و ترنس مدرنیستی به جریان‌شناسی تحلیلی از آثار هنر خاورمیانه و نسبت آن با دیگربودگی پرداخته شود که در این زمینه پیشینه پژوهش قابل اشاره‌ای به دست نیامد.

### نگاهی گذرا به تاریخ مفهوم دیگربودگی

پیش از آنکه مسئله دیگربودگی و نقش آن در شکل‌گیری هنر خاورمیانه را مورد بررسی قرار دهیم، نخست به شکلی اجمالی به تاریخ تطور مفهوم «دیگری» نظر می‌افکنیم و این مفهوم را در دیگر سنت‌های فکری، از جمله مطالعات پسااستعماری و مطالعات فرودست که سهم مهمی در پرداخت این مفهوم دارند، مورد بررسی قرار می‌دهیم. سپس به وجوه تفاوت مفهوم دیگربودگی در پارادایم‌های پست مدرن و ترنس مدرن می‌پردازیم.

در بررسی تاریخی، در آثار هومر مرزبندی چندان روشنی میان یونان و شرق دیده نمی‌شود. در هیچ جای *ایلیاد* (که احتمالاً در قرن هشتم پیش از میلاد پدید آمده است) اهل تروا بربر انگاشته نمی‌شوند و مانند بربرها با آنها رفتار نمی‌شود. یکی از چیزهایی که در این دوره آغازین مانع از طرح تقابل فرضی یونانی و بربر می‌شد این بود که در یونان باستان هیچ واژه‌ای برای مفهوم یونانی وجود نداشت. گرایکی<sup>۳</sup> (به معنی یونانی) را بعدها رومی‌ها وضع کردند، اما مفهوم هلن و فرهنگ هلنی در زمان هرودوت رایج بود (اروین، ۱۳۹۹: ۲۸). برنارد لوئیس شرق‌شناس مشهور، در بحث درباره خودی و غیرخودی در عهد قدیم، اشاره کرده است که گرایش به برقراری

۱ مریم بختیاریان (پاییز ۱۳۹۲)، «رویکردی متفاوت به دیگری در هنر: با یک رویکرد لومانی»، نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، دوره ۱۸، ش ۳.

۲ نسترن نوروزی و مجید حاتمی (اسفند ۱۳۹۹)، «دیگربودگی، چندصدایی و گفتگومندی در هنر تعاملی»، مجله جهانی رسانه، دوره ۱۵، ش ۲.

چنین تمایزهایی در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته است، اما تمایزها لزوماً ثابت و لایتغیر نبوده‌اند (همان، همان‌جا). در اواخر قرون وسطای اروپا و آغاز عصر مدرن، اردو کشی بزرگ اروپا برای فتح جهان، به برده گرفتن دیگری و تاراج دارایی‌هایشان، فصلی خونین و ظالمانه در تاریخ کره زمین رقم زد. «تصویری که اروپاییان از دیگری داشتند، هنگامی که کرهٔ زمین را به تسخیر خود درآوردند، تصویر افرادی بدوی، درنده‌خو و غیرمسیحی بود؛ کسانی که تحقیر و سرکوب آنها حق الهی و وظیفهٔ اروپاییان بود؛ همان اروپایی‌هایی که سفیدپوست و مسیحی‌اند» (کاپوشچینسکی، ۱۳۹۵: ۲۷). علاوه بر بررسی تاریخی، مفهوم دیگری در اونتولوژی و فلسفه نیز جایگاه برجسته‌ای دارد که تبار آن را می‌توان از فلسفه یونان باز جست. دکارت با نگرشی استعلایی به سوژه، عصر فلسفه‌های سوژه‌محور مدرن را بنیان گذاشت و به بحث دربارهٔ خود و دیگری دامن زد (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۳۰۹). اما به شکل مشخص ریشه‌های اصطلاح دیگری و مفاهیم مرتبط با آن را باید نخستین بار در اندیشه‌های هگل بازجست. این مفهوم در معرفت‌شناسی، نظریات مربوط به هویت، روانکاوی (به‌ویژه آرای لکان)، اگزستانسیالیسم سارتر، و اسازی دریدا، گفتمان پسااستعماری و پس از آن مطالعات فرودست ساخته و پرداخته شده است (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ۱۳۹). یکی از مهم‌ترین مباحث موجود دربارهٔ مفهوم دیگری را باید در اندیشهٔ امانوئل لویناس<sup>۱</sup> جست‌وجو کرد. دیدگاه او دربارهٔ مسئولیت اخلاقی در قبال دیگری که او در آثار مهم خود تمامیت و بی‌کرانگی<sup>۲</sup> و زمان و دیگری<sup>۳</sup> بدان پرداخته، چندین نسل از فیلسوفان نظیر انریکه داسل مهم‌ترین نظریه‌پرداز ترنس‌مدرن را که شاگرد او بود، تحت تأثیر قرار داده است، اما دربارهٔ پرداخت مفهوم دیگری در آرای نظریه‌پردازان غربی، می‌باید دو نکته را یادآور شد. نخست اینکه آنها دربارهٔ آن دیگری‌ای صحبت کرده‌اند که از همان نژاد سفید است و درون چارچوب فرهنگی غرب قرار دارد. برای مثال، لویناس دربارهٔ موقعیت‌هایی صحبت نمی‌کند که در آنها شخص سفیدپوست با آن دیگری روبه‌رو می‌شود که

---

1 Emmanuel Levinas

2 Totality and Infinity

3 Time and the Other

رنگین پوست است، به خدایان دیگری اعتقاد دارد و به زبان‌هایی تکلم می‌کند که از فهم او خارج است. نکته دوم اینکه در تحلیل آنها دیگری یک فرد است؛ یک شخص یگانه. آنها همچون لویناس درباره دیگری به مثابه یک امر جمعی بحث نکرده‌اند (کاپوشچینسکی، ۱۳۹۵: ۳۸).

### بازتاب مفهوم دیگری در مطالعات پسااستعماری

شاید بتوان گفت نخستین پژوهش‌های مدون درباره مفهوم دیگربودگی و نسبت آن با اروپامداری، در مطالعات پسااستعماری شکل گرفت. در دوران پس از جنگ سرد و به دنبال انحلال امپراتوری‌های استعماری اروپا، چهره‌هایی چون فرانتس فانون، ابراهیم ابولغد و اقبال احمد ظهور کردند تا در شکل‌گیری پسااستعمارگرایی به عنوان یک گفتمان انتقادی سهمیم باشند. شرق‌شناسی ادوارد سعید - که یکی از دستیاران ابولغد و احمد بود - مطالعه‌ای درباره بازنمایی نادرست غرب از شرق بود. در این کتاب، سعید از تصویرهای غربی از شرق به عنوان یک «دیگری ایدئال» و «مشرق بی‌زمان» سخن گفته است که برخلاف غرب، توسعه نمی‌یابد و برای همیشه در یک وحشی‌گری فاقد آینده‌نگری و در عین حال رمانتیک‌شده فرو می‌رود؛ ایجاد تصویری برای همیشه «خارج از تاریخ» (سعید، ۱۳۸۳). بیشتر گفتمان‌های پسااستعماری جنوب به‌طور عمده درگیر مسئله توجیه فلسفی دیگری درباره استعمار در شکل تاریخی آن است. مسئله این گفتمان‌ها این است که چگونه می‌توان معیار دیگری را بدون در نظر گرفتن تحمیل تاریخی «خود» اروپایی توسط ابداع هویت خود به منزله امری جهانی در رابطه با هویت دیگری به صورت عقلانی توجیه کرد. به بیان دیگر، به لحاظ تاریخی در استعمارگرایی، «خود» اروپایی، خود را معیار عینی هر هویتی فرض می‌کند. به زعم انریکه داسل<sup>۱</sup> نظریه پرداز ترنس‌مدرن، امپراتوری استعمار اروپا از اواسط قرن پانزدهم شروع به نمایاندن موجودیت عام استعمار به عنوان دیگری کرد. او معتقد است مردم و فرهنگ مناطق استعمارشده «کشف» نشده‌اند، بلکه بیشتر توسط اروپا اختراع شده‌اند (Dussel, 1995). نظریه پردازان پسااستعماری اغلب روش‌ها و نظریه‌های گوناگونی را به کار می‌برند

1 Enrique Dussel

و آن را در قالب اقدامی قاطع، علیه سنت‌های تمامیت‌بخش اروپایی صورت‌بندی می‌کنند. رویکرد گروه اول مطالعات پسااستعماری، همچون رویکرد ادوارد سعید، به بیان نواقص و نارسایی‌های مطالعات غربیان درباره فرهنگ‌های غیرغربی می‌پردازد. روش سعید در شرق‌شناسی، با روش فوکو قرابت فراوان دارد. او نیز همانند فوکو یک بایگانی کاو است. سعید آرشیوی را واکاوی می‌کند که مربوط به شرق است. همان‌طور که فوکو در میان پرونده‌های مربوط به دیوانگان، بیماران و محکومان به جست‌وجو می‌پرداخت، کار سعید نیز اصولاً با آرشیوی از «متن»‌ها در ارتباط بوده است. کار فوکو بررسی جایگاه انسان اروپایی (غربی) در گفتمان‌های مختلف و سوژه و اُبژه‌شدگی او توسط معارف و دانش‌های گوناگون بود. درباره ادوارد سعید نیز می‌توان گفت که او به جایگاه انسان البته در مکانی به لحاظ جغرافیایی متفاوت و در گفتمانی خاص می‌پردازد. او به این مسئله می‌پردازد که چگونه از دل یک سری متون به‌ظاهر توصیفی سیاحان، داستان‌ها، اشعار و گزارش‌های غربیان درباره شرق، دانشی منسجم به نام شرق‌شناسی پدید می‌آید و چگونه از دل این دانش که مدعی شناخت موضوع خویش است، انقیاد بیرون می‌آید. کوتاه سخن اینکه سعید درست روش تبارشناسی و دیرینه‌شناسی فوکو در کنار تحلیل گفتمان را برای پرداختن به مسئله برساخت مفهوم دیگری به کار می‌برد، اما در مقابل، روش اسپیواک و دیگر متفکران نحلۀ دوم، نقطه مقابل رویکرد سعید است. آنها بیشتر متأثر از نظریه‌های روانکاوی‌اند تا نظریه گفتمان. یکی از مهم‌ترین متونی که در ذیل مطالعات فرودست به مسئله دیگربودگی پرداخته است، مقاله معروف گایاتری چاکروارتی اسپیواک با عنوان «آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟»<sup>۱</sup> است. عنوان اصلی جستار اسپیواک نخست «قدرت»، «میل» و «بهره»<sup>۲</sup> بود. او در این مقاله، در مسیری غیرمستقیم در پی آن است تا تلاش‌های رایج در تفکر غربی درباره مسئله‌ساز کردن سوژه را مورد نقد قرار دهد؛ اینکه سوژه جهان سومی در گفتمان غربی چگونه بازنمایی می‌شود. می‌توان این را پرسش و

1 subjection

2 Can Subaltern Speak?

3 Power, Desire, Interest

مسئله اصلی اسپوواک در این مقاله دانست. او برای پیشبرد مسئله طرح شده، به مرکزیت‌زدایی سوژه دست می‌زند که هم در مارکس و هم در دریدا مستتر است (مورتون، ۱۳۹۲: ۹۲-۹۷). به زعم اسپوواک، تولیدات فکری غرب از بسیاری جهات همدست با منافع اقتصادی بین‌المللی غرب است. او در پایان تحلیلی بدیل از روابط بین‌گفتمان غرب و امکان سخن گفتن فرودست در شکل اعم و زن فرودست در شکل اخص و یا سخن گفتن به جای او ارائه داده است. اسپوواک در این اثر، دلوز و فوکو را بدان سبب که جهان غیرغربی را دیگری می‌نمایاند، مورد نقد قرار داده است. او خاطر نشان کرده است که: «بخشی از رادیکال‌ترین نقدی که امروزه از جانب غرب صادر می‌شود، نتیجهٔ میل آلوده به منافی برای حفظ سوژهٔ غربی و یا غرب به مثابه سوژه است» (Spivak, 1988: 66). اسپوواک به فوکو دربارهٔ برساخت دیگری غیراروپایی نقدهای جدی وارد کرده است. او در نقل از فوکو که «انسان در فرایند نابودی است؛ زیرا هستی زبان در افق ما می‌درخشد»، نوشته است: آن «ما»یی که چنین افقی را تصور می‌کند یا داراست، کیست؟ به باور اسپوواک، فرودست چه در شکل سوژهٔ پسااستعماری و چه در شکل زن به مثابه فرودست، قادر به سخن گفتن و مشروعیت بخشیدن به خود نیست؛ مگر اینکه فرایند تبدیل خود به سوژه در نظام پسااستعماری را متوقف سازد. بسیاری از نقدهایی که در پی پرداختن به صداهای سرکوب‌شده در دل تاریخ استعماری، هویت‌های به حاشیه رانده شده، هویت‌های ممزوج (آستانه‌ای) هستند، در سنت پست‌مدرنیستی نوشته شده‌اند. برای مثال، نظریه‌پردازان پسااستعماری اغلب روش‌ها و نظریه‌های گوناگونی را به کار می‌برند و آن را در قالب اقدامی قاطع علیه سنت‌های تمامیت‌بخش اروپایی صورت‌بندی می‌کنند، اما در میان سه متفکر تأثیرگذار پسااستعماری یعنی ادوارد سعید، گایاتری چاکراورتی اسپوواک و هومی بابا، سعید از مفاهیم و اندیشه‌های مطرح‌شده در نظریه‌های فوکو بسیار بهره گرفته است. اسپوواک ترکیب خاصی از مارکسیسم آتوسری و واسازی دریدایی را به کار گرفته است و بابا بر آرای محققان بریتانیایی مجلهٔ *اسکرین* دربارهٔ «نشانه‌شناسی و بازنمایی» تکیه داشته است (میلز، ۱۳۸۸: ۱۵۳). البته نقدهای بسیاری بر این مطالعات، به خصوص شرق‌شناسی سعید وارد شده است که در این مجال قابل پرداختن نیست.

## دیگربودگی و گفتمان ترنس مدرن

یکی از مهم‌ترین مواجهاتی که با مفهوم دیگربودگی و نسبت آن با فرهنگ‌های غیراروپایی شده، در جنبش ترنس‌مدرن نمود یافته است. مطابق با آرای متفکران ترنس‌مدرن، می‌توان گفت که رویکرد پست‌مدرن در تبیین فرهنگ‌های غیراروپایی و به تبع آن فرهنگ و هنر معاصر خاورمیانه توانا نیست. از این رو، گفتمان ترنس‌مدرن از منظر تجربیات فرهنگی خود که متمایز از تجربیات اروپایی/آمریکای شمالی است، توانایی بیشتری در پاسخ‌گویی به چالش‌هایی دارد که برای یک فرهنگ منحصراً مدرن، غیرممکن می‌نماید. ترنس‌مدرنیسم پرورش کامل ایده‌هایی است که براساس انتقاد از مدرنیته و پست‌مدرنیته بنا نهاده شده است: اسطوره مدرنیته، ناکامی‌های اروپا در شناخت و برقراری ارتباط در گفت‌وگوی مناسب با دیگری و محدودیت‌های پست‌مدرنیسم (Goizueta, 2000: 183). انریکه داسل چهره شاخص ترنس‌مدرن، با برساخت نظریه‌ی رهایی‌بخشی، نسبت جدیدی با مفهوم دیگری ایجاد کرده است. او در فلسفه‌ی رهایی‌بخشی (۱۹۸۵م) به نقد ساختارهای استعماری، نظام سلطه، جهانی‌سازی، نژادپرستی و تبعیض جنسیتی اهتمام داشته و گفتمان‌های فلسفی اروپایی - آمریکای شمالی را مورد چالش قرار می‌داده است. داسل در دیگر کتاب مهم خود به نام زیربنای مدرنیته<sup>۱</sup> (۱۹۹۶م) که انتقادی به فلسفه‌ی اروپایی و توجه به فرهنگ‌های مقدم بر مدرنیته است، دیگری را شامل تمامی انسان‌هایی دانسته است که به زعم وی در معرض افسانه‌ی نامعقول فداکارانه‌ی مدرنیته قرار دارند؛ کسانی که مستعمره‌ی استعمارگرایی و امپریالیسم شده‌اند و از عقلانیت و کنش ارتباطی سرمایه‌داری معاصر بیرون رانده شده‌اند. داسل مدعی است که نظریه‌ی رهایی‌بخشی از فهم جهان‌وطنی<sup>۲</sup> غرب‌آیین<sup>۳</sup> و مشکلات جهانی انسان معاصر و راه‌حل‌های آنها فراتر می‌رود. داسل همچنین پست‌مدرنیسم را ابزاری بی‌خطر برای «نقد سنجش‌گرانه» می‌داند؛ جایی که گفت‌وگوهای رادیکال به نتایج رادیکال منجر نمی‌شود (Marsh, 2000: 61). نقد داسل از پست‌مدرنیسم این است که به عنوان ابزاری نقادانه برای دیگری، شکست

1 The Underside of Modernity

2 Cosmopolitan

3 Occidental

خورده است. وی معتقد است پست‌مدرنیسم از این جهت که یک تئوری یک‌طرفه است، ادامه‌ی مدرنیته و از این رو، غرب‌محور است. داسل معتقد است «[پیش‌وند] پست در پست‌مدرنیته اروپا‌محوری آن را کنار نمی‌گذارد. پست‌مدرنیته فرض می‌کند که بشریت آینده به شکلی بدیهی به یک وضعیت فرهنگی یکسان همچون اروپا و ایالات متحده پست‌مدرن می‌انجامد؛ تا آنجا که بشریت با فرایند جهانی‌سازی مدرنیته می‌شود (که بازگشت‌ناپذیر و اجتناب‌ناپذیر است). این اعتقاد به مدرنیته کردن اجتناب‌ناپذیر، پست‌مدرنیته را شدیداً اروپا‌محور می‌کند» (Dussel, 2002: 233). در واقع، مرکزیت اروپا در رابطه دیالکتیکی با دیگری یا پیرامونی<sup>۱</sup> ایجاد می‌شود. به زعم داسل، اروپا در بسط و گسترش تمدن خود و به دنبال آن حذف و نادیده انگاشتن فرهنگ‌های مقدم بر خود و نیز تمدن‌های معاصر که از نظر فرهنگ غربی ارزش توجه نداشتند، خود را ذی‌حق دانسته است. این فرایند با توسل به عقل مدرن، هر آنچه را که از منظر ارزش‌های مدرن، بی‌ارزش تلقی می‌شد، کنار گذاشت، نفی کرد و به حاشیه راند (Dussel, 2012: 28). مواجهه ترنس‌مدرنیسم، هم در روش‌شناسی خود و هم در پنداشت «دیگری به مثابه امر جمعی»، با دیگر رویکردهای پست‌مدرنیستی چون شرق‌شناسی و مطالعات فرودست در این باره متفاوت است. داسل بحث خود را در نسبت با مدرنیسم پیش برده است؛ به عبارتی می‌توان او را ادامه‌ی هابرماس دانست. به زعم داسل، آنجایی که هابرماس<sup>۲</sup> مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام تلقی کرده، موضوع او انتقاد از کنار گذاشتن توسعه عقلانی روشنگری در شکل رادیکال آن توسط پست‌مدرنیست‌هاست (Dussel, 1996: 54). هابرماس با وجود نقد پست‌مدرنیته، همچنان آن را تجربه‌ای اروپایی می‌دانست، اما داسل «دیگری»‌های غرب را نیز به رسمیت می‌شناخت.

### دیگربودگی در آثار هنر خاورمیانه

هنر معاصر غیراروپایی را می‌توان از دو منظر نگریست. نخست اینکه آن را با عنوان هنر جهان نام‌گذاری کرد. این ذهنیت، هنر معاصر جهان را در ادامه سنت

1 Peripheral

2 Jurgen Habermas

مدرنیستی اروپایی می‌داند و خوانشی اروپامحور از هنر معاصر جهان ارائه می‌دهد. دوم اینکه در راستای پارادایم ترنس‌مدرنیستی، عنوان هنر جهانی<sup>۱</sup> را درباره آن به کار برد و از منظری دیگر به آن نگریت. عنوانی که بسیاری از نظریه‌پردازان و مورخان هنر معاصر به کار می‌گیرند تا سایه سنگین اروپامحوری را از روی هنر معاصر جهان بردارند؛ هرچند نقدهایی را بر آن وارد می‌دانند. این دو مفهوم که گاه به صورت مترادف به کار می‌روند، از نظر محتوا یا مواد آن‌قدر با هم تفاوت دارند که نباید به عنوان مترادف به کار روند. هانس بلتینگ<sup>۲</sup> در کتاب هنر معاصر به منزله هنر جهانی؛ یک ارزیابی انتقادی<sup>۳</sup> توضیح داده است که چگونه مفهوم هنر جهانی از اواخر دهه ۱۹۸۰ از درک سنتی ما نسبت به تاریخ هنر، آرمان‌های مدرنیسم درباره «پیشرفت و برتری» و مفروضات تاریخی اروپامحور و همچنین چگونگی تأثیر نیروهای بازار و منطقه‌گرایی بر هنر معاصر در عصر جهانی شدن، تخطی کرده است. به زعم بلتینگ، هنر معاصر دیگر بر ایجاد یک بافتار و یا ذوق تازه‌ای از زیبایی‌شناسی دلالت ندارد، بلکه نشان‌دهنده «از دست رفتن بافتار» است. با توجه به اینکه امروزه بسیاری از آثار هنری را دیگر نمی‌توان در چارچوب تاریخ هنر اروپا قرار داد، می‌توان گفت که بر چارچوب منطقه‌گرایی و ماهیت مشارکت ناهمگون تمام سنت‌های فرهنگی جهان استوار است. بلتینگ توضیح داده است که با جهان‌شمول‌گرایی خودگماشته<sup>۴</sup> مدرنیسم، به این دلیل که همیشه مبتنی بر «تصور هژمونی» از هنر بوده، مخالف است (Belting, 2009: 2). بلتینگ در بیان تفاوت معنایی میان مدرن و معاصر نوشته است: «هنر جهانی دیگر مترادف با هنر مدرن نیست، مدرن با اروپامحوری و معاصریت با نوظهور بودن مرتبط است» (Ibid: 3). علاوه بر آن، اندیشه بسیاری از نظریه‌پردازان رادیکال هنر معاصر، اساساً بر تمایز میان اصطلاحات هنر جهانی (GA) و هنر جهان (WA) متکی است و به بررسی این موضوع استوار است که چگونه اولی در اواخر دهه ۱۹۸۰ جایگزین دومی شد. به زعم بلتینگ، اینکه هر فرم و یا اثری را که بشریت خلق می‌کند، باید به عنوان هنر

1 global art

2 Hans Belting

3 Contemporary Art as Global Art: A Critical Estimate

4 self-appointed universalism



در نظر گرفت، پارادایمی مدرنیستی بود. با این حال، این نیز ادعای مدرنیسم بود که هنر جهان برای همیشه به عنوان اشکال اولیه هنر و از نظر قوم‌نگاری تاریخی «دیگری» باقی بماند، اما هرگز معاصر تلقی نشود. بلتینگ در کتاب خود به بررسی این موضوع پرداخته است که آیا مفهوم تاریخ هنر جهان در شکل سنتی اروپامحور آن می‌تواند به درستی شامل طیفی از تاریخ‌های منطقه‌ای غیرغربی باشد که در توسعه آثار هنری دنیای جهانی‌شده ما نقش داشته است؛ یا اینکه آیا تاریخ هنر جهانی مشروع، لزوماً «خروج جمعی» از تاریخ هنر به دلیل فهم ناهمگون از تاریخ‌نگاری هنری را در خود دارد؛ او پدیده‌های جدیدی چون موزه هنرهای معاصر را مورد بررسی قرار داده است؛ به‌ویژه در آسیا که چنین موزه‌ها و دوسالانه‌هایی به‌طور فزاینده‌ای در حال ظهور می‌باشند. وی معتقد است در این مکان‌ها هنر باید معنایی محلی پیدا کند و استدلال کرده است که در برخی موارد محتوا، مجموعه‌ها و رویدادهای آنها هیچ رابطه معناداری با فرهنگ اجتماعی که آنها را در بر گرفته است، ندارد. به دلیل عدم تثبیت یک تعریف محلی از هنر، با توجه به هژمونی مدرنیسم اروپایی، تاریخ هنری که با آن همراه است، عمدتاً وارداتی از غرب محسوب می‌شود و مدل اروپامحور تاریخ هنر، با سیستم‌های هژمونیک خود، نمی‌تواند به درستی ارائه‌دهنده این آثار باشد. بلتینگ با استناد به آثار آرتور دانتو<sup>۱</sup> درباره پایان تاریخ هنر و سپس مقایسه آن با آثار خود، به عنوان مقایسه‌ای با موضع پساتاریخی، یعنی موقعیت هنرمند غیرغربی به منزله امر پساقومی، بار دیگر استدلال کرده است که رابطه میان مفاهیم «معاصر بودن» و «جغرافیا» بود که برای همیشه نگاه خیره غرب را از «دیگری» استعماری و بدوی جدا کرد (Belting, 2009: 5). داسل در کتاب *اختراع آمریکا*<sup>۲</sup> (۱۹۹۵) استدلال می‌کند که قاره آمریکا توسط اروپا، نه کشف، بلکه اختراع شد. وی در تعمیم این موضوع درباره استعمار جهان توسط اروپا، معتقد است که اروپا با قدرت سیاسی و اقتصادی خود، هویت دیگری را طراحی و تعیین می‌کند. بدین ترتیب، بر پایه نظریات داسل می‌توان گفت که فرهنگ‌های غیراروپایی از جمله خاورمیانه، نه تنها از منظر اروپا نگرسته،

1 Arthur Danto

2 The Invention of Americas

خوانش، تحلیل و یا تفسیر شده، بلکه بر ساخته هم شده‌اند. هنر معاصر خاورمیانه را از این منظر می‌توان تحلیل و تفسیر کرد.

به منظور بررسی و تحلیل هنر معاصر<sup>۱</sup> خاورمیانه، باید نخست هنر مدرن مورد مذاقه قرار گیرد؛ جریانی که میراث دهه‌های اوج‌گیری هنر مدرن در ایران، عراق، سوریه، لبنان و مصر طی دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۰ است. بررسی تاریخی سیر تحولات رونگاری از آن تا تغییر در پارادایم‌ها، از طرد هنر اسلامی تا بازکشف آن، ما را در فهم فرهنگ و هنر این حوزه و نسبت آن با مدرنیسم و نیز هنر معاصر جهان یاری می‌کند. دورهٔ مدرن در هنر این منطقه به دلیل این تلقی که تقلیدی کم‌رنگ از الگوی غربی است، چندان شایسته توجه نبوده است. البته دیدگاهی دربارهٔ این موضوع وجود دارد که به ما امکان می‌دهد آثار هنری را در زمینهٔ خود بینیم. این منطق ارتباط نزدیکی با مفهوم انتقال فرهنگی دارد که توسط مورخانی چون میشل اسپان<sup>۲</sup> بسط یافته است. انتقال یک فرهنگ به «دیگری» اگرچه بخشی از معنای اصلی را با خود می‌برد، اما در بافت جدید خود، معنای تازه‌ای به دست می‌آورد. از این رو، به جای اینکه تولیدات هنری خاورمیانه را به عنوان «پس‌قراول آوانگارد»<sup>۳</sup> تصور کنیم، پنداشتن آن به عنوان نوعی انتقال فرهنگی، ما را قادر می‌سازد تا معنای آن را در زمینه‌های موجود درک کنیم. سپس می‌توانیم دلیل وجودی جدید یا متفاوتی را که در یک حوزهٔ خاورمیانه به دست می‌آورد، تشخیص دهیم (Naef, 2016: 1011). برای مثال، در این دوره رجوع به سنت و گذشتهٔ تصویری را می‌توان در یکی از مهم‌ترین رویدادهایی که در هنر خاورمیانه به وقوع پیوست، یعنی جنبش موسوم به حروفیهٔ مدرن<sup>۴</sup> و نظرگاه هنرمندان آن، به خوبی

۱ بنا به عقیدهٔ بسیاری از مورخان هنر، هنر معاصر از فرط پیچیدگی و تنوع، به‌طور دقیق غیرقابل‌تعریف است، اما نظریه‌پردازان این حوزه متفق‌القول‌اند که معاصریت در اصطلاح هنر معاصر صرفاً نه ارجاع به معاصریت تاریخی و متعلق به امروزی بودن در معنای کروئولوژیک آن، بلکه فراتر از آن، در معنای گسست از اشکال هنری قبل از خود، از جمله هنر مدرن کاربرد دارد (استالابراس، ۱۳۸۸: ۱۵۲). به لحاظ تاریخی آغاز این جریان را باید از دههٔ ۱۹۶۰ دنبال کرد. از دههٔ ۱۹۸۰ مفهوم هنر معاصر فراگیر شد (Smith, 2011: 16-36).

2 Michel Espagne

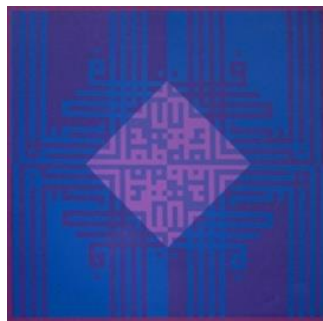
3 rearguard of the avant-garde

۴ جنبشی زیبایی‌شناسانه که در کشورهای عربی شکل گرفت. هنرمندان این جنبش از طریق قواعد موجود در هنر مدرن، گونه‌ای هنری خلق کردند که مبتنی بر کالیگرافی عربی-اسلامی بود. این جنبش گاه با عنوان «لتریسیم عربی» نام برده می‌شود.

درک و دریافت کرد. این جنبش که قصد داشت یک زبان بصری خاص فرهنگی را توسعه دهد تا حس هویت ملی را القا کند، در کشورهای عربی شکل گرفت و زمینه‌ساز اتفاقات جدیدی در هنر مدرن خاورمیانه شد (Shabout, 2007: 15-16). در ایران نیز هنرمندان جنبش سقاخانه با استفاده از عناصر هنر ایرانی - اسلامی تجربه‌ای مشابه داشتند و به دنبال ایجاد یک مکتب هنر ملی بودند (پاکباز، ۱۳۸۰: ۲۱۵) (تصاویر ۱ تا ۳). داسل بر این باور بود که پرداختن به مباحث موجود در یک فرهنگ، در نسبت آن با مدرنیسم است که بازتعریف می‌شود و مستلزم دیالوگ بینا فرهنگی میان منتقدان موجود در آن فرهنگ است. به زعم وی، دیالوگ بینا فرهنگی نه تنها دیالوگ میان توجیه‌گرانی است که برای اثبات ارزش‌های فرهنگی خود مبادرت می‌ورزند، بلکه به شکل خاص، دیالوگی است میان منتقدان نوآور و نکته‌سنج فرهنگی؛ یعنی روشنفکران مرز میان فرهنگ خود و مدرنیته. این دیالوگ، میان آنهایی نیست که صرفاً از فرهنگشان در مقابل دشمنان آن دفاع می‌کنند، بلکه میان کسانی است که با فاصله گرفتن از تظاهر نقادانه، آن را جایی میان فرهنگ خود و جهانی‌سازی بازآفرینی می‌کنند (Dusset, 2012: 48). از این رو، فهم صحیح فرهنگ و هنر معاصر خاورمیانه و تبیین محتوای آن نیازمند گفت‌وگوی درون فرهنگی است. چیزی که به نظر می‌رسد این است که پست مدرنیسم با محوریت اروپا و آمریکای شمالی قادر به انجام آن نیست.



تصویر ۲. حسین زنده‌رودی، ۱۹۶۹  
(<https://www.christis.com>)



تصویر ۱. کمال بلاطه، ۱۹۸۲  
(<https://www.milleworld.com/palestines>)



تصویر ۳. جمیل حمودی، ۱۹۸۵

(<https://www.barjeelartfoundation.org>)

با آغاز قرن ۲۱ میلادی، جریان‌های هنر خاورمیانه متأثر از پارادایم پست‌مدرن، رنگ و بوی سیاسی به خود گرفت. بر این اساس، انگارهٔ خاورمیانه‌بودگی،<sup>۱</sup> به منزلهٔ حاکمیت ترور و وحشت در زیست جهانی، باعث عرضهٔ طیف وسیعی از موضوعات به صحنهٔ هنر معاصر شد. پس از عصر جنگ علیه تروریسم در ادامهٔ حملات ۱۱ سپتامبر، تهاجم آمریکایی-انگلیسی به افغانستان و عراق، ظهور دولت اسلامی عراق و سوریه (داعش) و جنایات پی‌درپی گروه‌های بنیادگرا، خاورمیانه‌بودگی به موضوع اصلی دیگربودگی و به گفتمان جریان غالب (استریوتایپ) تبدیل شده است. این اتفاقات و جریان‌های سیاسی-ایدئولوژیک به شدت بر ساختارهای اجتماعی منطقه تأثیر گذاشت. نمود این آشفتگی‌ها که در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و روابط بین‌الملل رخ داد، بر هنر معاصر منطقه انکارناپذیر است. در این دوره واژه‌هایی چون سیاست، مذهب، جنسیت، شرق، غرب، ترس، محور شرارت، سلاح‌های کشتار جمعی، جنگ و آزادی، بر هنر معاصر خاورمیانه سایه افکنده است. با رهبری ایالات متحده و بریتانیا و مبارزه علیه ترور، خاورمیانه عمدتاً با تصاویر جنگ و ویرانی نشان داده می‌شود (Kerboua, 2016: 21-26). در دنیایی که توسط تصاویر نشان داده می‌شود، با استفاده از این کلیشه‌های رایج، غالباً فرهنگ‌های خاورمیانه به عنوان یک «دیگری» همگون بازنمایی می‌شود، اما در ترسیمی کلی‌تر می‌باید هنر این دوره را در زمینهٔ مباحث مرتبط با

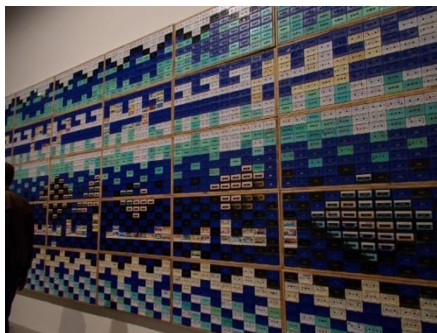
جهانی شدن و تأثیرات فرهنگی آن نیز ارزیابی کرد. با گسترش دیاسپورای خاورمیانه در غرب، در پی اتفاقات سیاسی، از جمله گسترش بنیادگرایی اسلامی در منطقه، جنگ‌ها و نزاع‌های فرقه‌ای و غیره، خاورمیانه مسائلس را با خود به غرب برد و از این طریق سطح جدیدی از فرهنگ منطقه‌ای را بازتولید کرد که به شدت سیاسی بود. نمود این امر در هنر خاورمیانه که پس از آن به الگوواره‌ای تبدیل شد و هنر سراسر منطقه را فرا گرفت، اغلب در نقد سنت، مذهب و ایدئولوژی‌های حاکم صیغه‌ای سیاسی دارد. برای مثال، عبدالناصر قارم<sup>۱</sup> هنرمند سعودی (متولد ۱۹۷۳) در آثار خود عناصری از فرهنگ اسلامی را با نگاهی آبرونیک ارائه می‌کند تا به پارادوکس‌های موجود در جامعه اسلامی و سنتی عرب و نیز بازتولید قدرت در نهادهای ایدئولوژیک و سیاسی انتقاد کند. او در مجموعه کمانه<sup>۲</sup>، تصاویری فشرده از جت‌های جنگنده مسلح ارائه کرده است که به بیننده نزدیک می‌شود. این اثر که با اشکال موزائیکی موجود در تزئینات بناهای مذهبی لایه‌بندی شده است، چشم‌اندازی ترسناک از جنگ واقعی ارائه می‌کند که در حال حاضر در جهان عرب آن را شاهدیم (تصویر ۴). یا در نمونه دیگر، هنرمند زن عرب، محاملوح<sup>۳</sup> اشیائی نظیر نوارهای کاست سخنرانی‌های مذهبی را در شکل الگوهای استفاده شده در بناهای مذهبی، ظروف لعابی، بشکه‌های دور ریخته شده نفت و درهای فلزی بطری‌ها چیدمان کرده و از طریق آن قصد داشته است به مبارزات اجتماعی از دوران پیشانفت (پیشامدرنیت) به دوره پسانفت اشاره کند. این دوره‌ها مهم‌ترین دوره‌های تاریخی را در رابطه با هنجارهای اجتماعی مانند دوره صحوه در دهه ۱۹۸۰ که همزمان با جنگ افغانستان با اتحاد جماهیر شوروی رخ داد، در برمی‌گیرد (تصویر ۵).

---

1 Abdunnasser Gharem

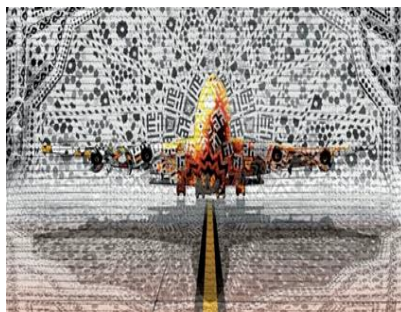
2 Ricochet

3 Maha Malluh



تصویر ۵. محاملوح، چیدمان نوارهای کاست

(<https://www.Abdulnassergharem.com>)



تصویر ۴. عبدالناصر غارم (۲۰۱۵)

(<https://www.irenebrination.com/5/maha-malluh>)

یکی از شناخته شده‌ترین آثار منال الضویان دیگر هنرمند سعودی، با عنوان «آویخته با هم» چیدمانی متشکل از دویست کبوتر فایبرگلاس سفید را نشان می‌دهد که از سقف آویزان شده‌اند. بر روی هر کبوتر که در شکل سنتی خود نماد آزادی است، سندی دربارهٔ اجازه سفر که همه زنان سعودی برای مسافرت باید داشته باشند، وجود دارد. این گواهی باید توسط قیّم مرد منصوب آنها اعم از پدر، برادر یا شوهر صادر و امضا شود. اسناد از سوی زنان مختلف سعودی برای او فرستاده شده بود. این گواهی‌ها که مربوط به زنان شش ماه تا شصت سال است، تاریخچه‌ای از نابرابری حقوق زنان را مستند می‌کند. او دربارهٔ کارش گفته است: «در این چیدمان، طیف بسیاری از زنان برجستهٔ سعودی، اعم از ساینتیست‌ها، مریبان، مهندسان، هنرمندان و رهبران، اسناد خود را برای استفاده در این اثر به من اهدا کرده‌اند. زنان در حال یافتن مسیرها و دستاوردهای جدیدی برای جامعه خود هستند، اما وقتی نوبت به سفر می‌رسد هنوز با آنها همچون گله‌ای از کبوترهای معلق رفتار می‌شود» (Mossalli, 2011) (تصویر ۶). آثار سارا رهبر هنرمند ایرانی که در نیویورک کار و زندگی می‌کند، به برساخت هویت‌های دورگه و مسائل مربوط به دیاسپورا و دیگربودگی فرهنگی اشاره دارد. در آثار متنوع او، از عکاسی تا مجسمه و چیدمان، می‌توان این التقاط را دید. «در مجموعه پرچم، پارچه‌ها و اشیائی سنتی به گونه‌ای متفاوت و در قالب کلاژهایی به کار گرفته شده‌اند که تجسم متنوعی از پرچم به مثابه انگاره‌های مالکیت ملی و نیز نقش اختلاف‌برانگیز پرچم‌ها به عنوان

سمبل‌هایی از خشونت ایدئولوژیک و ملی‌گرایانه را در خود دارد» (کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۳۷۷) (تصویر ۷). بخش عمده آثار معاصر در خاورمیانه در نقد نهادهای قدرت و ایدئولوژی حاکم و همچنین مسائل مربوط به زنان و حوزه‌های اجتماعی است. این دسته از اشکال هنری که در آن زمان تازگی داشت و مورد تأیید و همسو با سیاست‌های نهادهای فرهنگی غربی بود، استریوتایپ هنر این دوره شد و به دلیل بازار اقتصادی نسبتاً خوبی که برای هنرمندان ایجاد کرد، تا به امروز همچنان تداوم داشته است. این گروه از هنرمندان عمدتاً شیوه‌ها و پارادیم‌های پست‌مدرنیستی را اختیار می‌کنند و هنری التقاطی و دورگه به وجود می‌آورند که به شکلی پارودیک در پی انتقاد به سیاست‌های موجود است.



تصویر ۷. سارا رهبر، از مجموعه پرچم،

۲۰۰۶-۲۰۰۸



تصویر ۶. منال الزویان، آویخته با هم، ۲۰۱۱

(بخشی از اثر)

(<https://www.saatchigallery.com/artist/sararahbar>)

(<https://www.manaldowayan.com>)

از یک سو، به کارگیری نمادها و نشانه‌هایی از تاریخ معاصر کشورشان و از سوی دیگر، بازنمایی تاریخی- فرهنگی دست‌مایه کار این گروه از هنرمندان بوده است. اما آنچه که نباید از نظر دور داشت، نقش نهادهای هنری غرب در شکل‌دهی و بازتولید این آثار است. سامرز کاکس<sup>۱</sup> در مقاله انتقادی خود با عنوان «آیا ما هنر خاورمیانه را استعمار می‌کنیم؟»<sup>۲</sup> حمایت نهادهای غربی از هنر معاصر خاورمیانه را در راستای پروژه استعماری غرب تلقی کرده و نوشته است: «با توجه به اینکه

1 Somers cocks

2 Are we colonialising Middle Eastern art?

خاورمیانه به نحو فزاینده‌ای به تولیدکننده و مصرف‌کننده هنر معاصر تبدیل شده است، نقش غرب به عنوان معیار ذوق<sup>۱</sup> رفته رفته نگران‌کننده‌تر می‌شود» (Cocks, 2009). به زعم او، هنر معاصر خاورمیانه مانند نهالی شکننده است و بیم آن می‌رود که توسط نهادهای خارجی از مسیر خود خارج شود و در مسیر مقاصد سیاسی و اقتصادی آنها ریل‌گذاری شود. منتقدان، کیوریتورها، دلال‌های هنری (دیلرها)، خانه‌های حراج، بنیادها و موزه‌ها همه و همه در این بازی در حال رقابت‌اند [...]. هنر معاصر خاورمیانه به راحتی می‌تواند توسط خارجی‌ها به یک سمت جهت داده شود. چرا خارجی‌ها؟ زیرا هنوز نهادهای هنری غربی و پول‌های آنهاست که چه در شکل تجاری و چه در نوع عام‌المنفعه آن، به هنر معاصر در هر جای جهان اعتبار می‌بخشند. کمک مالی از بنیاد فورد و یا نمایش در موزه نیویورک، می‌تواند مسیر حرفه‌ای یک هنرمند را به کلی تغییر دهد (Ibid).

در دههٔ اخیر جریان‌های ترنس‌مدرنیستی در خاورمیانه شکل گرفته است که سعی دارد از دوگانه‌سازی فرهنگی و دیگری‌سازی در گذرد. برای مثال، سوزان حفونه هنرمند چندرسانه‌ای مصری (متولد ۱۹۶۲) آثاری خلق کرده است که بر روی کدهای بین فرهنگی و تجربیات شخصی زندگی در فرهنگ‌های مختلف تمرکز دارد. مشربیه (صفحه‌های مشبک که از عناصر هنر و معماری اسلامی است) موتیف تکرار شونده در آثار اوست. البته آثار او فراتر از عناصر معماری (که عناوین آثار اوست) به شکلی متافوریکال به مسائل فرهنگی و تاریخی ارجاع دارد؛ مسائلی چون تأثیر و تأثر اندیشه، فرهنگ و هنر غربی و اسلامی (تصویر ۸) و یا بازکشف و پیوند با هنر اسلامی در کارهای وی. زد. کامی در مجموعه‌ای با عنوان «ادعیه بی‌پایان» (تصویر ۹) که با قطعات کاغذ ساخته شده، قابل ملاحظه است. «این نمونه‌ها با چسباندن تعداد زیادی از قطعات آجرمانند بسیار ریز، از اشعار یا متون ادعیه بر روی بوم به صورت دوار یا براساس اشکال معماری اسلامی در گنبد‌ها سازماندهی شده‌اند» (کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۳۷۱)، ارجاع به تاریخ فرهنگی ایران دارد. آثار لولوه الحمود هنرمند عربستانی، وجوه مشترک میان ریاضیات و خوشنویسی اسلامی را در هم می‌آمیزد و در نتیجه الگوها و فرم‌های هندسی پیچیده و دقیقی

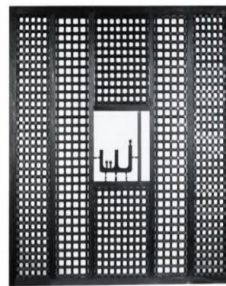
1 Taste maker



ایجاد می‌شود. او با ساختارشکنی خط عربی و به کارگیری برخی اصول ریاضی، زبان معنوی خود را ایجاد کرد که دغدغه او در برقراری ارتباط از طریق زبان و ارتباط آن با هستی‌شناسی است. با درک این نکته که حروف عربی دارای نسبت‌هایی است که نشان دهنده کدهای ریاضی است، لولوه الحمود از این کدها برای تجزیه یا شکستن حروف به خطوط ساده‌تر مانند مصالح ساختمانی برای طرح‌های هندسی جدید استفاده کرده است. گلن لآوری از مدیران موزه هنرهای مدرن (MOMA)، پیچیدگی هویت هنر معاصر اسلامی را مورد بحث قرار داده است. از منظر وی، هنرمندان در یک گفت‌وگو و مذاکره پیوسته میان ارزش‌های جهانی و محلی می‌باشند؛ و این مبارزه برای بیان‌گرایی در هنر، بسیاری را قادر می‌سازد تا در یک نظام جهانی کار کنند و به آنها اجازه می‌دهد در دسته‌بندی جهان‌وطنی و بنابراین معاصر قرار گیرند: «با نگاهی متفاوت، این هنرمندان آماده‌اند تا باور خود را به جهان‌وطنی که فراتر از وابستگی‌های ملی یا مذهبی است، به عنوان پیش‌زمینه‌ای برای مبادلات آزاد و روان ایده‌ها و تصاویر قرار دهند. پای فشردن بر معاصریت تصدیقی است به دسترسی و آشنایی آنها با مترقی‌ترین شیوه‌ها و ایده‌های هنری موجود در هر نقطه از جهان» (Lowry, 2008: 12). اشاره لآوری به‌طور عمده به هنرمندان خاورمیانه‌ای است. او اصطلاح «هنرمندان مسلمان» را بر نمی‌تابد و از این رو، اصطلاح هنرمندان معاصر را ترجیح می‌دهد.



تصویر ۹. کامران یوسفزاده (۲۰۰۹)



تصویر ۸. سوزان حفونه (۲۰۱۰)

<https://www.artsy.net/artist/yz-kami>

<https://www.susanhefuna.com>



تصویر ۱۰. محمد احصایی، سماع، ۲۰۱۷ <https://artchart.net/en/artists>

### نتیجه گیری

با بررسی جریان‌های هنری خاورمیانه می‌توان سه جریان را از یکدیگر باز شناخت و شکل‌گیری این دوره‌ها را در نسبت با مفهوم دیگربودگی ارزیابی کرد. جریان نخست، هنر مدرن منطقه است که به دلیل نگاه اروپامدار به تاریخ فرهنگی جهان به عنوان فرهنگ حاشیه، چندان شایسته توجه قرار نگرفته است، اما هنرمندان در این دوره اگرچه متأثر از جریان مدرن غرب بودند، تلاش کردند تجربه‌ای بومی ارائه دهند و در پی نوعی مدرنیته ملی بودند که ریشه در سنت داشته باشد. جنبش زیبایی‌شناسی حروفیه مدرن در هنر عرب و نیز جنبش سقاخانه در ایران تلاش‌هایی برای تحقق این موضوع بود. جریان دیگر که اغلب گفتمان غالب و حاکم در خوانش هنر معاصر خاورمیانه تلقی می‌شود، با به کارگیری پارادایم‌های پست‌مدرنیستی و تلاش برای همسویی با مباحث جهانی‌سازی هنر، به موضوع دیگربودگی دامن زد. این گروه نگاهی سیاسی به خاورمیانه و سیاست‌های دولت‌های اسلامی منطقه داشتند. آنها اغلب سنت را هجوآمیز کردند. اما به زعم داسل و دیگر نظریه‌پردازان ترنس‌مدرن، این مدل از جهانی‌سازی همچنان فرهنگ غرب (اروپا و آمریکا) را استانداردسازی کرده و همچنان بر مدار اروپامداری استوار است و در ادامه پروژه استعماری غرب است. البته در این میان، می‌توان از جریان نوحاسته‌ای تحت پارادایم ترنس‌مدرن یاد کرد که هنرمندان آن با وجود تأثیر از مسائل و روایت‌های محلی، فراتر از مسائل مربوط به خاورمیانه در شکل ژئوپلیتیکی آن، نگاهی جهانی به هنر و محتوای فرهنگی دارند. آنها مفاهیم کلیشه‌ای مرتبط با خاورمیانه را به چالش

کشیدند و در برابر تعریف غربی و پایبندی به این انتظارات مقاومت کرده‌اند. از این رو، می‌توان گفت این گروه از هنرمندان از به کارگیری رویکردهای پست‌مدرنیستی در کارشان پرهیز کرده‌اند. آثار آنها اغلب بازنمودی از مضامین محلی و سنتی فرهنگ‌های منطقه‌ای است که دستخوش تغییرات قابل توجهی در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی و ژئوپلیتیکی شده است. موضوعات این دسته از هنرمندان بر جهانی بودن هنر، فراتر از زمینه سیاسی و اجتماعی که اغلب از طریق رسانه‌ها وانمایی می‌شود، تأکید دارد؛ اما همچنان دلالت‌های بومی، سنتی، محلی و منطقه‌ای دارند. این آثار را نمی‌توان تنها در بستر تاریخ سیاسی خاورمیانه بازخوانی کرد، بلکه برای فهم و درک آن باید به تاریخ فرهنگی منطقه خاورمیانه رجوع کرد.

### منابع و مآخذ

- ادگار، اندرو و پیتر سجویک (۱۳۸۷)، مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
- اروین، رابرت (۱۳۹۹)، دانش خطرناک: شرق‌شناسی و مصائب آن، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر ماهی.
- استالابراس، جولیان (۱۳۸۸)، هنر معاصر، ترجمه احمد رضا تقاء، تهران: نشر ماهی.
- برک، پیتر (۱۳۸۹)، تاریخ فرهنگی چیست؟، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- پاکباز، رویین (۱۳۸۰)، نقاشی ایران از دیرباز تا امروز، تهران: انتشارات زرین و سیمین.
- درایسدل، آلاسدر و جرال د بلیک (۱۳۸۶)، جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا، ترجمه دره میرحیدر (مهاجرانی)، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل وزارت امور خارجه.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳)، فرهنگ پسامدرن، تهران: نشر نی.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۳)، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کاپوشچینسکی، ریشارد (۱۳۹۵)، دیگری، ترجمه هوشنگ جیرانی، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- کشمیرشکن، حمید (۱۳۹۴)، هنر معاصر ایران؛ ریشه‌ها و دیدگاه‌های نوین، تهران: نشر نظر.
- مورتون، استفان (۱۳۹۲)، گایاتری چاکروارتی اسپیواک، ترجمه نجمه قابلی، تهران: نشر بیدگل.

- میرزایی، حسین (۱۳۹۳)، درآمدی بر روش‌شناسی مطالعات فرهنگی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- میلز، سارا (۱۳۸۸)، گفتمان، ترجمه فلاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.

### منابع لاتین

- Alasdair Drysdale, Gerald H. Blake (1985), *The Middle East and North Africa: A Political Geography*, Oxford University Press.
- Belting, Hans (2009), *Contemporary Art as Global Art A Critical Estimate*, In Belting, H. and Buddensieg, A. (Eds.). *The Global Art World: Audiences, Markets, and Museums*, Ostfildern: Hatje Cantz Verlag, pp38-73.
- Bisharat, Wijdan Ali and Suhail (1989), *Contemporary Art from the Islamic World*. London on behalf of The Royal Society of Fine Arts, Amman, Jordan: Scorpion.
- Blair, Shiela, and Jonathan Bloom (1989), "The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field." *The Art Bulletin* 85, no. 1: 84-152.
- Burk, Peter (1997), *What is Cultural History*, New York: Cornell University Press.
- Cocks, Samers (2009), *Are we colonialising Middle Eastern art?* No one needs western-style "fine art" with some orientalist flourishes, Published in *The Art Newspaper*, issue 204, July/August, Published online 8 Jul, <http://www.theartnewspaper.com>
- Dussel, Enrique (1985), *Philosophy of Liberation*, New York: Orbis
- ..... (1995), *The Invention of the Americas*, New York: Continuum.
- ..... (1996), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Eduardo Mendieta (ed), New Jersey: Humanities press.
- ..... (2002), *World-System and "Trans"-Modernity*, Duke University Press.
- ..... (2012), *Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation*, Metropolitan University.
- Edgar, Andrew and Peter Sedgwick (2002), *Cultural Theory: The Key Concepts*, London: Routledge.

- Eigner, Saeb; Hadid, Zaha (2010), *Art of the Middle East: modern and contemporary art of the Arab world and Iran*, Published by Merrell.
- Foster, Hal (1995), *The artist as ethnographer?* In *The traffic in culture. Refiguring art and anthropology*, ed. G. Marcus and F. Myers, 302-309. Berkeley, LA and London: University of California Press.
- George, Kenneth M (2010), *Picturing Islam: Art and Ethics in a Muslim Lifeworld West Sussex*, United Kingdom: Wiley-Blackwell.
- Goizueta, R. S. (2000), *Locating the Absolutely Absolute Other: toward a Transmodern Christainity*: 81-193, in eds Alcoff, L M, Mendieta, E, (2000), *Thinking from the underside of history: Enrique Dussel's philosophy of liberation*, Rownan and Littlefield Publishers, New York.
- Grabar, Oleg(1973), *The Formation of Islamic Art*, New Haven and London Yale University, p.1. 119 Shiela Blair and Jonathan Bloom (1989), *The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study If an Unwieldy Field*, *The Art Bulletin* 85, no. 1.
- -Irvin, Robert (2008), *Dangerous Knowledge*, New York: The Overlook Press.
- Kapuscinski, Ryszard (2008), *The Other*, New York: Verso.
- Kenneth M. George (2010), *Picturing Islam: Art and Ethics in a Muslim Lifeworld (West Sussex*, United Kingdom: Wiley-Blackwell.
- Kerboua, Salim (2016), *From Orientalism to neo-Orientalism: Early and contemporary constructions of Islam and the Muslim world*, access in: <https://www.researchgate.net/publication/305554944>.
- Lowry, Glenn (2008), *Oil and Sugar: Contemporary Art and Islamic Culture*, In Eva Holtby lecture on contemporary culture, No.3, 2008.
- Marsh, James L (2000), *The Material Principle and the Formal Principle in Dussel's Ethics*: 51-68, in eds Alcoff, L M, Mendieta, E, (2000), *Thinking from the underside of history: Enriqu Dussel's philosophy of liberation*, Rownan and Littlefield Publishers, New York.
- Mills, Sara (1997), *Discours*, London: Routledge.
- Morton, Stephn (2003), *Gayatri Chakravorty Spivak*, London: Routledge.
- Mossalli, Marriam(23 March 2011), *Arab News*, Retrieved from: <https://www>.


arabnews .com /node/371888

- Naef, Silvia (2003), Between the Search for "Authenticity" and the Temptation of Neo- Orientalism: Arabs Painting (1950-1990), *Asiatische Studien*, 57, pp. 351-365. Retrieved from: <http://doi.org/10.5169/seals-147603>.
- Naef, Silvia (spring 2003), Reexploring Islamic Art: Modern and Contemporary Creation in the Arab World and Its Relation to the Artistic Past, *Anthropology and Aesthetics*, 43, pp. 164-174. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20167596>.
- ..... (2016), Visual Modernity in the Arab World, Turkey and Iran: Reintroducing the "Missing Modern", *Asiatische Studien*, 70(4), pp. 1005–1018. doi: 10.1515/asia-2016-0043
- Piotrovsky, Mikhail B. and John Vrieze (1999), *Earthly Beauty, Heavenly Art: Art of Islam*, Amsterdam: De Nieuwe Kerk Amsterdam Lund Humphries Publishers.
- Said, Edward (1979), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Shabout, Nada M (2007), *Modern Arab Art: Formation of Arab Aesthetics*, Gainesville: University Press of Florida.
- Slater, David (1998), *Post-Colonial Questions for Global Times*, Review of International Political Economy 5, No. 4: 647-678.
- Smith, Terry (2011), *Contemporary Art: World Currents*, London: U.K. Laurence King Publishing Ltd.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), *Can Subaltern Speak*, From C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and Interpretation of Culture*, Macmillan Education: Basingstoke.
- Stallabrass, Julian (2006), *Contemporary Art*, New York: Oxford University Press.
- <https://www.Abdulnassergharem.com> (access date: 2022/6/15).
- <https://artchart.net/en/artists> (access date: 2022/6/15).
- <https://www.artsy.net/artist/yz-kami> (access date: 2022/8/10).
- <https://www.barjeelartfoundation.org> (access date: 2022/7/11).
- <https://www.christis.com>(access date: 2022/7/11).
- <https://www.irenebrination.com5/maha-malluh> (access date: 2022/6/15).

- <https://www.milleworld.com/palestines>(access date: 2022/8/10).
- <https://www.manaldowayan.com> (access date: 2022/7/11).
- <https://www.saatchigallery.com/artist/sarahbar>(access date: 2022/7/11).
- <https://www.susanhefuna.com> (access date: 2022/8/10).

### **List of Sources with English Handwriting**

- Bakhtiāriān, Maryam (2014), A Different Approach to Other in Art: With a Luhmannian Approach, in *Honarhāye-Zibā Journal*, Volume 18, Issue 3, February 2014, Pages 1-10, Tehran: Tehran Univrsity, (In Persian).
- Keshmīrshekan, Hamīd (2015), *Contemporary Iranian art*, Tehran: Nazar Press (In Persian).
- Rashīdiān, Abdolkarim (2015), *Postmodern Culture*, Tehran: Ney Press (In Persian).
- Pākbaz, Rūīn (2002), *Iranian Painting from Ancient Times to Today*, Tehran: Zarīn va sīmīn (In Persian).
- Mīrzei, Hossein (2014), *An introduction to the methodology of cultural studies*, Tehran: Institute of Cultural and Social Studies (In Persian).

:20.1001.1.22286713.1402.15.56.2.5

## کشمکش‌های علاءالدوله ذوالقدر با حکومت‌های صفویه و عثمانی و پیامد آن بر فروپاشی امیرنشین ذوالقدر

ظریفه کاظمی<sup>۱</sup>

جهانبخش ثواقب<sup>۲</sup>

مقصودعلی صادقی<sup>۳</sup>

داریوش نظری<sup>۴</sup>

سید علاءالدین شاه‌رخی<sup>۵</sup>

چکیده: موقعیت جغرافیایی امارت ذوالقدر (۷۴۰-۹۲۸ق/ ۱۳۳۹-۱۵۲۱م) که در محدوده‌ای میان قلمرو عثمانی و صفوی قرار گرفته بود، سبب شد تحت تأثیر شرایط سیاسی این دو حکومت باشد. حکومت ذوالقدر که برای بقای خویش در پی یافتن متحد و پیوستن به حکومت مقتدرتر بود، سیاست متناقضی را در ارتباط با حکومت‌های صفوی و عثمانی در پیش گرفت. ذوالقدرها در آغاز تشکیل حکومت صفویه حامی و مطیع شاه‌اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ق/ ۱۵۰۱-۱۵۲۴م) بودند؛ سپس از دشمن او مرادیگ آق‌قویونلو (۹۱۴-۹۰۵ق/ ۱۵۰۰-۱۵۰۸م) حمایت کردند. همین تغییر سیاست زمینه‌ساز حمله شاه‌اسماعیل و تضعیف حکومت ذوالقدر گردید. از سوی دیگر، حاکم ذوالقدر نسبت به حکومت عثمانی نیز راه نفاق را در پیش گرفت. سلطان سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ق/ ۱۵۱۲-۱۵۲۰م) که شاهد کارشکنی‌های مداوم علاءالدوله ذوالقدر (۹۲۱-۸۸۴ق/ ۱۴۷۹-۱۵۱۵م) نسبت به عثمانی بود، از ضعف این حکومت استفاده کرد و با حمله به ذوالقدر، این دولت را شکست داد و قلمرو آن را تصرف کرد. در این مقاله، هدف بررسی تأثیر کشاکش ذوالقدرها با دو حکومت صفویه و عثمانی بر فرایند فروپاشی امارت ذوالقدر، با رویکرد توصیفی-تحلیلی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که درگیری‌های شاه‌اسماعیل صفوی با علاءالدوله ذوالقدر و ضرباتی که بر او وارد ساخت، بنیان قدرت حکومت ذوالقدر را چنان ناپایدار کرد که برافتادن آن را در حمله عثمانی به این امارت هموار کرد.

واژه‌های کلیدی: حکومت ذوالقدر، علاءالدوله ذوالقدر، شاه‌اسماعیل اول، سلطان سلیم اول

شناسه دیجیتال (Doi): 10.52547/pte.15.56.2

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه لرستان، ایران Kazemi.za@fh.lu.ac.ir

۲ استاد گروه تاریخ دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول) Savagheb.j@lu.ac.ir

۳ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس m\_sadeghi@modares.ac.ir

۴ استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان nazari.d@lu.ac.ir

۵ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان Shahrokhi.a@lu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵



## **Alā-al-dawlah Dulghadūr's Conflicts with the Safavid and Ottoman Governments and its Consequences on the Fall of the Dulghadūr Emirate**

Zarifeh Kazemi<sup>1</sup>

Jahanbakhsh Sawagheb<sup>2</sup>

Maqsood Ali Sadeghi<sup>3</sup>

Dariyoush Nazari<sup>4</sup>

Seyyed Alauddin Shahrokhi<sup>5</sup>

**Abstract:** The geographical location of Dulghadūr Emirate (1339-1521), which was located in an area bordered with both Ottoman and Safavid territories, caused it to be affected by the political circumstances of these two governments. Dulghadūr government, which sought to find an ally and join a more powerful government for its survival, adopted a contradictory policy in relation to the Safavid and Ottoman governments. At the beginning of the formation of the Safavid government, the Dulghadūr were supporters and obedient to Shāh Ismāil I (1501-1524), then they supported his enemy, i.e. Murād Beg Aq Quyūnlu (1500-1508). On the other hand, Dulghadūr ruler also took the path of hypocrisy towards the Ottoman government. Sultān Selim I (1512-1520), who witnessed Alā-al-dawlah Dulghadūr's (1479-1515) continuous failures towards the Ottomans, took advantage of the weakness of this government and attacked Dulghadūr, defeating its government and capturing its territory. This paper is aimed to investigate the effect of the Dulghadūr conflict with the both Safavid and Ottoman governments on the process of the fall of the Dulghadūr Emirate, in a descriptive-analytical way.

**Keywords:** Dulghadūr, Alā-al-dawlah Dulghadūr, Shāh Ismāil I, Sultān Selim I.

---

1 PhD Candidate of Islamic History, Lorestan University

2 Professor of History, Lorestan University (corresponding author)

3 Associate Professor of History, Tarbiat Modares University

4 Assistant Professor of History, Lorestan University

5 Associate Professor of History, Lorestan University

Kazemi.za@fh.lu.ac.ir

Savagheb.j@lu.ac.ir

m\_sadeghi@modares.ac.ir

nazari.d@lu.ac.ir

Shahrokhi.a@lu.ac.ir

Recive Date: 2022/10/18

Accept Date: 2023/03/6

## مقدمه

یکی از حکومت‌های مسلمان که در اوایل سدهٔ دهم قمری/ شانزدهم میلادی در جنوب شرقی آناتولی به حیات خویش ادامه داد، سلسلهٔ ذوالقدر یا بنی ذوالقدر بود. این دولت در اصل برآمده از ایل ذوالقدر، از جمله ایلات ترکمانی مستقر در آسیای صغیر بود. ذوالقدرها قلمرویی محدود با حکومت محلی برخوردار از استقلال و ساختاری ایلی برای خود داشتند. آنها با متصرفاتی که در زمان آخرین حاکم خود علاءالدوله داشتند، بر قلمرو خویش افزودند. مهم‌ترین مناطق مسکونی ایل ذوالقدر در این دوره شامل مرعش، البستان<sup>۱</sup> و بخش‌هایی از دیاربکر بود که در میانهٔ دو قلمرو صفوی در شرق و عثمانی در شمال قرار داشت. حاکم ذوالقدر حیات خود را وابسته به این دو حکومت می‌دانست؛ به همین دلیل با توجه به منافع خود، نسبت به این دو رفتار می‌کرد. علاءالدوله مقتدرترین فرد خاندان ذوالقدری بود. او با سیاست‌های متضادی که در برابر همسایگان خود در پیش گرفته بود، اسباب دشمنی آنها را نسبت به خویش فراهم کرد. علاءالدوله در آغاز همانند پیشینیانش حامی حکومت صفویه بود، اما پس از قدرت روزافزون شاه اسماعیل، با اتحادی که با مرادبیگ آق‌قویونلو برقرار کرد، از صفویه رویگردان شد و زمینه‌ساز حملهٔ شاه اسماعیل به قلمرو خود گردید. از سوی دیگر، نسبت به عثمانی هم سیاست یکپارچه‌ای نداشت؛ گاهی موافق و گاهی مخالف عمل می‌کرد. از این رو، هنگامی که سلطان سلیم اول از ضعف علاءالدوله پس از شکست در مقابل صفویان آگاه شد، فرصت را غنیمت شمرد و در جنگی ذوالقدریان را شکست داد، حکومتشان را منقرض و قلمرو آنها را تصرف کرد.

در این پژوهش تلاش شده است با بررسی کشمکش‌های موجود بین سه قدرت مسلمان صفویه، عثمانی و ذوالقدر در اوایل سدهٔ دهم قمری، به تأثیر این منازعات بر سقوط حکومت ذوالقدر، به‌ویژه نقش شاه اسماعیل اول در تضعیف این حکومت و هموار کردن زمینهٔ برافتادن آن پرداخته شود. اساس پژوهش بر طرح این پرسش قرار

۱ شهری در جنوب شرقی آناتولی (ترکیه) که به صورت‌های گوناگون در متون دوره‌های مختلف آمده است: اَبَلَسْتین، اَبَلَسْتین، اَبَلَسْتین، اَبَلَسْتین، اَبَلَسْتین، اَبَلَسْتان، اَبَلَسْتان، اَبَلَسْتان، اَبَلَسْتان، اَبَلَسْتان، اَبَلَسْتان. به زبان رومی اَبَلَسْتا و اَبَلَسْطه (سعیدی، ۱۳۷۹: ۹/ ۳۸۳۵).

دارد که: نوع رابطه حکومت ذوالقدر با همسایگان خود، صفویه و عثمانی، چه تأثیری بر فروپاشی این امیرنشین داشت؟ فرضیه پژوهش حاکی از آن است که برآیند کشاکش دو حکومت صفویه و عثمانی از یک سو و سیاست متناقض علماءالدوله در برابر این حکومت‌ها از سوی دیگر، هر دو قدرت را به سرنگونی او مصمم کرد. درگیری‌های شاه‌اسماعیل با حاکم ذوالقدر، پایه‌های قدرتش را فرو ریخت و حمله سلطان سلیم در فرصت مناسب، حیات امارت او را در هم پیچید. این پژوهش در مرحله گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و در مرحله تبیین و بررسی موضوعه با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

### پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه موضوع، مدخل‌نویسان «ذوالقدر» در *دانشنامه جهان اسلام*<sup>۱</sup>، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*<sup>۲</sup>، *دائرة المعارف اسلام* (به انگلیسی)<sup>۳</sup>، *دائرة المعارف اسلام* (ترکی)<sup>۴</sup> و *دائرة المعارف ایرانیکا*<sup>۵</sup> به خاندان حکومتگر ذوالقدر و وقایع مربوط به آنها از آغاز تا انتها به شیوه مدخل‌نویسی - کوتاه و گزیده - پرداخته‌اند. رفعت اینانچ در کتاب *امارت ذوالقدر*<sup>۶</sup> که به زبان ترکی است، به طور خاص به شکل‌گیری این امارت تا برخورد آن با عثمانی و صفویه و وضعیت اداری و فرهنگی آن پرداخته است. اینانچ همچنین در مقاله‌ای با موضوع ذوالقدر که هم در مجموعه *Türkler*<sup>۷</sup> (ترک‌ها) و هم در *دائرة المعارف اسلام ترکی*<sup>۸</sup> آمده، به این امیرنشین پرداخته است.

۱ رحیم رئیس‌نیا (۱۳۹۲)، «ذوالقدر/ذوالقدریه»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۸، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.  
 ۲ نادیا برگ‌نیسی (۱۳۹۸)، «ذوالقدر، خاندان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

3 J. H. Mordtmann and V. L. Menage (1991), "Dhual-kadr", *Encyclopaedia of Islam*, new edition, eds: B. Lewis, vol. 2, Leiden: brill.

4 J. H. Mordtmann (1977), "Dulkadirlılar", *İA (İslam Ansiklopedisi)*, c. III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

5 Pierre Oberling (1996), "Du,l-qadr", *Eİr (Encyclopaedia Iranica)*, Edited by Ehsan Yarshater, vol.7, NewYork: Encyclopædia Iranica Foundation.

6 Refet Yinanç (1989), *Dulkadir Beyliği*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

7 Refet Yinanç (2002), "Dulkadiroğulları Beyliği", *Türkler*, ed: Hasan Celal Güzel, kemal çiçek and Salim Koca, vol.6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınlar.

8 Refet Yinanç (1994), "Dulkadiroğulları", TDV (Türkiye Diyanet Vakfı) *İslam Ansiklopedisi*, nin, 9 cildinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

در مجموعه مقالات همایش امپرنشین ذوالقدر به ترکی،<sup>۱</sup> نویسندگان افزون بر تاریخ سیاسی، ابعاد مختلف فرهنگ و تمدنی ذوالقدر را همراه با تصاویر فراوان بررسی کرده‌اند. صامت آلیچ در مقاله‌ای (ترکی)<sup>۲</sup> مناسبات دولت آق‌قویونلو و امپرنشین ذوالقدر را بررسی کرده است. عایشه گول کلیچ به مبارزه نفوذ عثمانی-مملوک در امپرنشین ذوالقدر و تلاش‌های ذوالقدرها برای حفظ موجودیت خود پرداخته است.<sup>۳</sup> فرخی و امین‌پور در مقاله «شاه‌اسماعیل، امرای گُرد و از دست رفتن دیاربکر از ایران»<sup>۴</sup> به جدایی دیاربکر پرداخته‌اند؛ منطقه‌ای که مدتی در اختیار علاءالدوله ذوالقدر بود. ساری در مقاله‌ای به زبان ترکی به «مریدان ذوالقدر شیوخ صفوی»<sup>۵</sup> پرداخته و در آن به ایل ذوالقدر، طوایف و شیوخ، ساختار ایلی و چگونگی مشارکت قبایل منسوب به ترکمان ذوالقدر در اتحادیه صفوی پرداخته است. دشتی با «بررسی روابط شاه‌اسماعیل صفوی با حاکم امارت ذوالقدر»،<sup>۶</sup> به روابط دو حکومت صفوی و ذوالقدر و فراز و فرودهای آن دو حکومت پرداخته و به صورت مشخص مسئله سقوط دولت ذوالقدر در کشاکش این دولت با همسایگان -صفویه و عثمانی- مورد توجه او نبوده است. هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به‌طور مشخص به کشمکش‌های چندجانبه دولت‌های مسلمان با یکدیگر و تأثیر این کشمکش‌ها، به‌ویژه نقش شاه‌اسماعیل اول در تضعیف حکومت ذوالقدر و چگونگی سقوط آن نپرداخته‌اند. همین مسئله ضرورت یک پژوهش مستقل در این باره را می‌طلبد. مقالات موجود بخش‌هایی از موضوع را مطرح کرده‌اند که با این پژوهش متفاوت است.

1 *Uluslar Arası Dulkadir Beyliği Sempozyumu*, ed: Cevdet Kabakci - Serdar Yakar, İstanbul: Kristal Reklam ve Matbaa, Kahramanmaraş Belediyesi.

2 Samet Aliç (2020), "Dulkadir Beyliği-Akkoyunlu Devleti Münasebetleri", *KSÜSBD*, Cilt.17, Sayı.1, ss. 211-226.

3 Ayşegül Kiliç (2021), "*Osmanlı-Memlûk Nüfuz Mücadelesinde Dulkadiroğulları Beyliği*", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Cilt.9, Sayı.27, Türkiye: ss. 438-460.

۴ یزدان فرخی و آرش امین‌پور (بهار و تابستان ۱۳۹۷)، «شاه‌اسماعیل، امرای گُرد و از دست رفتن دیاربکر از ایران»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، س ۱۲، ش ۲۲، صص ۱۰۹-۱۳۱.

۵ عارف ساری (بهار ۱۴۰۰)، «مریدان ذوالقدر شیوخ صفوی»، ترجمه احمد برجلو و محمدحسن رازنهنان، *تاریخ‌نامه خوارزمی*، س ۹، ش ۳۳، صص ۱۱-۴۴.

۶ رضا دشتی (بهار ۱۴۰۰)، «بررسی روابط شاه‌اسماعیل صفوی با حاکم امارت ذوالقدر»، *تاریخ روابط خارجی*، س ۲۲، ش ۸۶، صص ۳-۲۰.

### نام واژه ایل ذوالقدر و موقعیت جغرافیایی آن

واژه ذوالقدر لغتی عربی است که جای لفظ ترکی «ذوالقدر»<sup>۱</sup> را گرفته (مینورسکی، ۱۳۳۴: ۲۵۲) و از «دالقدر» یا «تُرُقْدلی» در ناحیه البستان مشتق شده است (هینتس، ۱۳۶۱: ۹۶). نام ترکی «دلغادر» (مقریزی، ۱۴۱۸: ۳/۳۳۵، ۳۶۴) و «دولغادر» که معنای دقیق آن دانسته نیست، بعداً تعریف شده و به صورت ذوالقادر و ذوالقدر (به معنی قدرتمند و مردان بسیار دلیر) درآمده است (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵۸). در تواریخ عربی، دولغادر، ذولقادر و طولغادر آمده است (سلیمان، ۱۹۷۲: ۲/۴۲۹). این نام به صورت‌های مختلف در منابع ضبط شده است: بنی‌ذوالقادر (دولغادر) (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵۷)، ذوالقدرلو (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴/۴۵۵)، ذوالقدرلو، ذوالقدرلی، ذوالقدری، ذوالقدر (سومر، ۱۳۹۰: ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۷، ۳۸۶؛ اوزون‌چارشلی، ۱۳۷۰: ۲/۱۵۵، ۱۶۳، ۲۲۳)، Dulkadır و Dulkadriyye (Şahin, 1994: 9/552)، ذوالقادر (طهرانی، ۱۳۵۶: ۱/۲۲۶، ۲۵۵)، ذوالقادر اوغلی (Neşri, 1995: 2/444, 500, 674)، تلقادر، دلقادر، دلگدرلو، دلقدر، ذالقادر، دُرقدر، طولقدر و غیره (ر.ک. به: باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵۷؛ رئیس‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۸/۸۶۱). ذوالقدر را برگرفته از «تولقا» و «دار» به معنای کلاه‌خودپوش و یا تحریف‌شده عبدالقادر یا اسمی همانند آن (در تلفظ ترکمنی) نیز دانسته‌اند (Mordtmann & Menage, 1991: 2/239؛ رئیس‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۸/۸۶۱). گویند نسب ترکمانان ذوالقدر به دو برادر به نام‌های «سولی‌بن دلغادر ترکمان» و خلیل‌بن دلغادر منتهی می‌شود (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۷/۴۷۹۸). سلیم قوچه دولقادر/ذولقادر را نام پدر قره‌جه (قراجا) بیگ (مؤسس خاندان ذوالقدر) دانسته است (Koca, 2002: 6/747؛ رئیس‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۸/۸۶۱). ایل ذوالقدرلی (ذوالقدری) ابتدا در منطقه مرعش زندگی می‌کردند. طوایف کاملاً کوچ‌نشین منتسب به این ایل، زمستان‌ها به طرف دشت آمیق در حوالی حلب و چوکوراً و سرازیر می‌شدند. همان‌طور که دسته‌های زیادی از ایل ذوالقدری به ایران رفتند، یک شاخه وابسته به آن به طایفه بُوز- اولوس در منطقه دیاربکر پیوست. افزون بر این، عده‌ای دیگر از منسوبان به این ایل با طوایفی که جزو ترکمن‌های حلب بودند، در منطقه یوزقات ساکن شدند. آنان همچنین در جنوب سیواس نینی‌ایل را تشکیل دادند. در

1 Dulghadir

اوایل سدهٔ دهم قمری/ شانزده میلادی وابستگان به ایل مذکور تا آنکارا نیز آمدند. مناطق قیصریه و قیرشهر نیز جزو مناطق سکونت آنها شده بود. بعدها بخش مهمی از آنان به زندگی یکجانشینی پرداختند (سومر، ۱۳۹۰: ۲۲۹؛ yinanç, 1994: 9/553). ایل بزرگ ذوالقدر متشکل از طوایفی بود که سومر ۲۱ طایفه از آن را برشمرده و از منسوبان این ایل، هشت طایفه را در ناحیه قارص و چهار طایفه را در ناحیهٔ سیس (کوزان، قوزان امروزی) نام برده است (سومر، ۱۳۹۰: ۲۲۹-۲۳۳). اکثریت قبیلهٔ ذوالقدر را شاخه‌های قبایل ساکن بوزاوق تشکیل می‌دادند (سومر، ۱۳۷۱: ۶۰) که با تمام عناصر و عوامل خود، زندگی کوچ‌نشینی را ادامه می‌دادند (ساری، ۱۴۰۰: ۷۴). در این مقاله، براساس منابع ایرانی که غالباً ذوالقدر گفته‌اند و منابع عثمانی نیز متأثر از آن همین نام را آورده‌اند، نام ذوالقدر برای این ایل و امیرنشین به کار رفته است.

### تأسیس حکومت ذوالقدر

خاندان ذوالقدر از سال ۷۴۰ق/۱۳۳۹م. بر شهرهای البستان و مرعش و ملاطیه، در بلندی‌های مشرف بر جلگهٔ ادنه،<sup>۱</sup> در زاویه جنوب شرقی آناتولی تسلط یافتند و امارت ذوالقدر را مستقر ساختند (تاریخ قزلباشان، ۱۳۶۱: ۴۹؛ مزاولی، ۱۳۶۳: ۵۱؛ نوایی، ۱۳۶۸: ۶۵؛ Uzunçarşili, 1937: 42). ذوالقدرها مردمانی جنگجو و بسیار دلیر بودند (بیات، ۱۳۳۸: ۶۸). این خاندان حکومتگر نام خود را به خاستگاه و بیگ‌نشین نیمه‌مستقل خویش دادند (رئیس‌نیا، ۱۳۹۲: ۸۶۱/۱۸) و البستان به صورت مرکز قلمرو حکمرانان این ترکمانان درآمد (زامباور، ۱۳۵۶: ۲۳۶). امارت ذوالقدر یا بستان در شمال شام و جنوب آسیای صغیر، یکی از مشهورترین امیرنشینان ترکمان بود (یاقی، ۱۳۸۳: ۵۴). مؤسس این سلسله قراجه‌بن دولغادر یکی از رؤسای اوغوز، از حکمرانان در کوه‌های توروس و ناحیهٔ فرات علیا با مراکز آن در مرش (مرعش) و البستان بود. قراجه [قره‌جه، قراجا] [۷۳۸-۷۵۴ق/ ۱۳۳۷-۱۳۵۳م] ترکمانان را به منطقهٔ ارمنستان صغیر راهبری کرد (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵۸؛ Uzunçarşili, 1937: 42). مهاجرت این فرد (از خراسان) به آناتولی، در دورهٔ پس از یورش چنگیزخان (۶۰۲-۶۲۶ق/ ۱۲۰۶-۱۲۲۹م) بوده است (سلیمان، ۱۹۷۲:

۱ Adena: ادنه، ادنا، نزدیک مصیصه در کنار نهر سلیمان واقع است.

۴۲۹/۲؛ لین پیل و همکاران، ۱۳۷۰: ۳۶۵/۲). او در سال ۷۳۵ق/۱۳۳۵م. به ارمنستان صغیر حمله کرد و غنایم بسیار گرفت (Yinanç, 1989: 8-9). قراجه با استفاده از هرج و مرج ناشی از مرگ ابوسعید بهادرخان ایلخانی (۷۱۶-۷۳۶ق/۱۳۱۶-۱۳۳۵م)، قدرت را از امیر ارتنا<sup>۱</sup> گرفت و از ملک الناصر ناصرالدین محمد (۷۴۸-۷۵۲ق/۱۳۴۷-۱۳۵۱م) سلطان مملوک مصر، منشور نیابت دریافت کرد. سپس حمایت امیر تنکز والی شام (مقتول به سال ۷۴۱ق/۱۳۴۱م) را جلب کرد و به قاهره رفت و منشور نیابت حکومت البستان و نیز بیگی ترکمن‌ها را از ملک الناصر گرفت. بدین ترتیب، او بیگ‌نشین ذوالقدر را بنیاد نهاد، اما سرانجام وقتی در برابر سپاه ممالیک نتوانست پایداری کند، به محمدبیگ ارتنا (۷۵۳-۷۶۷ق/۱۳۵۲-۱۳۶۶م) حکمران سیواس و قیصریه پناهنده شد. او قراجه را به ممالیک تسلیم کرد و در قاهره اعدام شد (مقریزی، ۱۴۱۸: ۳۳۵/۳، ۳۶۴؛ رئیس‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۸/۸۶۱-؛ Yinanç, 1989: 9-10; Uzunçarşili, 1937: 42). پس از قراجه، پسرش خلیل (۷۵۴-۷۸۸ق/۱۳۵۳-۱۳۸۵م) با تصرف مرعش، ملطیه، خرپوت و بهسنی،<sup>۲</sup> به توسعه قلمرو خود پرداخت و حتی تهاجم سپاه ممالیک به قلمروش را شکست داد، اما دخالت‌های ممالیک سرانجام به قتل وی در سال ۷۸۸ق. انجامید (Uzunçarşili, 1937: 43). به هر روی، جانشینان قراجه گاهی به عنوان دست‌نشانندگان سلاطین مملوک مصر، موضع خود را حفظ کردند و از حمله تیموریان درامان ماندند. آنان در سده نهم قمری/پانزده میلادی روابط حسنه‌ای هم با عثمانی‌ها و هم با مملوک‌ها داشتند و در برابر فشارهای حسن‌بیگ ترکمان (۸۶۱-۸۸۲ق/۱۴۵۷-۱۴۷۸م) حکمران آق‌قویونلو - که گاه مورد هجوم، غارت و اسارت قرار می‌گرفتند- ایستادگی کردند (ر.ک. به: طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۸/۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۷۰/۲؛ روملو، ۱۳۸۴: ۳۳۲/۲، ۶۵۶). گاهی نیز ناگزیر با حضور در دربار او تمکین می‌کردند و از پیشکش‌های وی برخوردار می‌شدند (طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۵۴-۲۵۵/۱). سلطان‌های مقتدر استانبول و قاهره برای اعمال نفوذ در منطقه و جنوب شرقی آناتولی، با یکدیگر ستیز می‌کردند و به پشتیبانی از نامزدهای مدعی قدرت در البستان و مرعش می‌پرداختند تا اینکه

۱ بنی‌ارتنا امیرنشینی در شمال شرقی آناتولی. پایتخت آن سیواس، سپس فیصریه بود (ر.ک. به: باسورث، ۱۳۸۱: ۴۴۹).

پیروزی‌های سلطان سلیم اول بر سلاطین مملوک در سال ۹۲۲-۹۲۳ق/ ۱۵۱۶-۱۵۱۷م، کفه قدرت را به نفع عثمانی‌ها سنگین کرد (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵۸؛ لین پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۵/۲-۳۶۷). با اینکه خاندان ذوالقدر به حکم موقعیت جغرافیایی، در منطقه نفوذ مصر و شام قرار داشتند، ولی برخی اوقات برای نزدیکی با عثمانیان، با ممالیک مصر به نزاع می‌پرداختند. ذوالقدرها برای نزدیکی بیشتر و تقویت روابطشان با عثمانیان، از طریق ازدواج با آنان نزدیک شدند (لین پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۵/۲). بدین ترتیب، ذوالقدرها برای بقای خود در میان دو قدرت بزرگ عثمانی و ممالیک که برای نفوذ در این امپراتوری مبارزه داشتند، از هر فرصتی برای دیپلماسی و ازدواج‌های سیاسی بهره می‌گرفتند. امپراتوری ذوالقدر با تحمل فشارهای دو دولت مذکور، به عنوان یک قدرت منطقه‌ای توانست موجودیت خود را حفظ کند و وقایع آن برای مدت طولانی در تاریخ وقایع عثمانی بازتاب یافته است (Kiliç, 2021: 9/438-439).

خاندان ذوالقدر حدود ۱۹۰ سال - از نیمه سده هشتم تا اوایل سده دهم قمری - در مرعش و البستان و توابع آن و در ملطیه و خربوت حکومت راندند. اگرچه تاریخ حکومتی که زین‌الدین قراجا نخستین فرد از خاندان ذوالقدر تشکیل داد، سال ۷۳۷ یا ۷۳۸ق. ذکر شده است، اما سال ۷۴۰ق/ ۱۳۳۹م. تاریخ استقلال زین‌الدین به شمار می‌رود. بنا به تواریخ عربی، سال فوت او ۷۵۴ق. است، اما معروف است که او در سال ۷۸۰ق/ ۱۳۷۸م. در گذشته است (همان، همان‌جا). حوادث ایام جانشینان قراجا تا علاءالدوله ذوالقدر که در این پژوهش مورد نظر است، شرح داده شده و نیازی به تکرار نیست (ر.ک. به: منجم‌باشی، ۱۳۸۵: ۱۶۹/۳؛ اوزون‌چارشلی، ۱۳۷۰: ۱۵۵/۲-۱۵۶؛ لین پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۵/۲-۳۶۷؛ رئیس‌نیا، ۱۳۹۲: ۶۸۱/۱۸-۶۸۸؛ مورتمان، [بی‌تا]: ۳۹۹/۹-۴۰۳؛ Mordtmann, 1937: 42-45; Uzunçarşılı, 1937: 42-45; Mordtmann, 1977: 660-661; Oberling, 1996: 7/573-574; yinanç, 1989: 29, 1994: 9/553-556, 2002: 6/809-810). بنابراین حکومت ترکمان ذوالقدر در یک حالت نامساعد بین متصرفات قدرت‌های

۱ در نوشته‌های مربوط به سلسله‌های اسلامی، یازده تن از حکمرانان ذوالقدر نام برده شده است، ر.ک. باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵۸-۴۵۷؛ لین پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۵/۲-۳۶۹.



بزرگی چون عثمانیان، ممالیک، قراقویونلو و آق‌قویونلو قرار گرفته بود و هر یک از این قدرت‌ها چشم طمع به آن دوخته بودند، اما این سلسله توانسته بود استقلال متزلزل خود را تا اوایل سده دهم قمری / شانزده میلادی نگه دارد (مزاوی، ۱۳۶۳: ۵۱؛ Özkarcı, 2012: 22؛ Aliç, 2020: 17/ 211-223). با ظهور صفویه که جایگزین دولت ترکمانی آق‌قویونلو شد، این دولت نیز تصرف قلمرو ذوالقدر را در برنامه خود داشت.

در اوایل صفویه، بوزقورد علاءالدوله ذوالقدر پسر سلیمان‌بیگ، از جنگ‌های داخلی آق‌قویونلوها و مشغول بودن شاه‌اسماعیل به براندازی حکام داخلی استفاده کرد و دیاربکر را به تصرف درآورد و بر قلمرو خود افزود (آنجوللو، ۱۳۸۱: ۳۳۵؛ بازرگان ونیزی، ۱۳۸۱: ۳۸۶). در نامه شاه‌اسماعیل به سلطان سلیم اشاره شده بود که «دیاربکر را علاءالدوله ذوالقدر از اولاد حسن پادشاه گرفته بود و نواب همایون ما به ضرب شمشیر از علاءالدوله گرفته‌ام...» (عالم آرای صفوی، ۱۳۶۳: ۴۷۳). همچنین در نامه‌ای که در اواخر صفر ۱۵۱۴/۹۲۰م. سلطان سلیم به محمدبیک آق‌قویونلو نوشته بود، به مالکیت موروثی آق‌قویونلوها بر دیاربکر اشاره کرده است (فریدون‌بک، ۱۲۷۴: ۳۸۱/۱). بدین ترتیب، در اوایل سده دهم قمری، علاءالدوله ذوالقدر در قسمتی از نواحی شرقی آسیای صغیر و حوزه علیای رود فرات، در ولایت مرعش، البستان، خرپوت، آمد و اورفه<sup>۲</sup> حکومت مستقل داشت (آنجوللو، ۱۳۸۱: ۳۳۵-۳۳۶؛ سومر، ۱۳۷۱: ۲۸). علاوه بر این مناطق، منطقه «پنارباشی» و «بوزاق» (یوزغاد، یوزقات) واقع در ایالت یوزقات امروزی و بعضی مناطق وابسته به نواحی شمال سیواس و قیصریه، تحت حاکمیت علاءالدوله بود. گام‌های اولیه به سوی زندگی یکجانشینی، در زمان او و پسرش شاهرخ‌بیگ و از منطقه بوزاق برداشته شد (سومر، ۱۳۷۱: ۲۸).

### درگیری شاه‌اسماعیل با علاءالدوله ذوالقدر

ایل ذوالقدر پیش از ظهور شاه‌اسماعیل، از زمانی که شیخ جنید (متوفای ۸۶۰ق/۱۴۶۰م) در آناتولی شرقی به تبلیغ پرداخت و طرفداران و حامیان بسیاری در

۱ خرپرد، خرپرت، خرپورت، خرپوت.

۲ Orfa: نام باستانی شهر ادسا در جنوب ترکیه.

آنجا به دست آورد، با صفویه نوعی همبستگی داشتند. ترکمانان ذوالقدر هم در زمان گسترش طریقت صفوی و هم در اثنای خروج شاه اسماعیل، تحت حاکمیت بیگ‌نشین ذوالقدر به دور از حاکمیت یک دولت مرکزی زندگی می‌کردند (ساری، ۱۴۰۰: ۷۳). آنها که مستقل از حکومت‌های هم‌جوار خود بودند، بدون دغدغه و نگرانی از همسایگان مقتدر، به حمایت از طریقت صفوی و سپس حکومت صفوی پرداختند. بنابراین ایل ذوالقدر از حامیان صفویه به شمار می‌آمدند و «اکثر ایشان مرید خاندان صفویه» (تاریخ قزلباشان، ۱۳۶۱: ۴۹) بوده‌اند. در اوایل محرم ۹۰۵ / ۱۴۹۹ م. که شاه اسماعیل تصمیم به تسخیر ایران گرفت، نام طایفه ذوالقدر در میان طوایف دیگر نظیر استاجلو، شاملو، تکلّو، روملو، افشار، قاجار، ورساق، صوفیه قراداق، قره‌مانلو، بیات و غیره آمده است که برای کمک به او جمع شده بودند (قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۷۱؛ روملو، ۱۳۸۴: ۹۵۵/۲؛ منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۱۳-۱۱۴؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۰۷). بعدها نیز کسانی از ذوالقدرها در حکومت صفویه به مناصب و مقاماتی دست یافتند که در گزارش‌های تاریخی اشاره شده است. خاستگاه و حوزه جغرافیایی قبایل مذکور در آسیای صغیر در منطقه آناتولی بود.

از منظر رابطه حکومت وقت ذوالقدر با شاه اسماعیل، قضیه متفاوت از رابطه ایل ذوالقدر با صفویان بود. در تواریخ عصر صفویه اسامی چهار نفر از حکمرانان خاندان ذوالقدر برجسته‌تر است: سلیمان، ملک ارسلان (اصلان، اسلان در منابع صفوی)، ناصرالدین و علاءالدوله. از میان آنها استقلال علاءالدوله بیش از پدران خود بود. علاءالدوله بر هشتاد هزار خانوار ذوالقدر حکم می‌راند (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۶/۲؛ تاریخ قزلباشان، ۱۳۶۱: ۴۹). با وجود هم‌گرایی ایل ذوالقدر با صفویه، اما حاکم ذوالقدر برای حفظ قدرت خویش موضع ستیزه‌جویانه‌ای در برابر شاه اسماعیل در پیش گرفت. عواملی زمینه‌ساز درگیری شاه اسماعیل صفوی با علاءالدوله ذوالقدر شد. نخست اینکه علاءالدوله به سبب مهاجرت عده زیادی از افراد ایل تکلوی منطقه تحت حاکمیت او به نزد اسماعیل، سردرگم شده بود. گذشته از این، بیشتر همراهان اسماعیل از اهالی منطقه بوزاق تحت حاکمیت علاءالدوله بودند و مهاجرت‌های بعدی نیز از این منطقه بوده است (سومر، ۱۳۷۱: ۲۹). ابتدا شاه اسماعیل در سال ۹۱۲ق/۱۵۰۶م. اعلان‌امت چاوشلو استاجلو را به رسالت نزد

علاءالدوله فرستاد که توسط او زندانی شد. سپس دده‌بیگ را به جلوداری لشکر اعزام کرد که ذوالقدرها شبانه بر سر او ریختند و او را شکست دادند (شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۵).

عامل دیگری که شاه‌اسماعیل را به لشکرکشی به امارت ذوالقدر ناگزیر کرد، همراهی علاءالدوله با سلطان‌مراد ترکمانی بود. از خاندان آق‌قویونلو، الوندیگ (۹۰۳-۹۰۸ ق/ ۱۴۹۷-۱۵۰۲ م) و مرادیگ دو مدعی سلطنت بودند که قلمرو آق‌قویونلو را میان خود تقسیم کرده بودند. تمامی ولایات دیاربکر، اران و آذربایجان متعلق به الوندیگ و ممالک عراق، فارس و کرمان نیز به مرادیگ داده شد؛ رود قزل‌اوزن نیز مرز دو قلمرو قرار گرفته بود (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴/۴۴۶؛ زنو، ۱۳۸۱: ۲۵۹). مرادیگ آق‌قویونلو پس از شکست از شاه‌اسماعیل، به سمت شیراز متواری شد. شاه صفوی در سال ۹۰۹ ق/ ۱۵۰۳ م. شیراز را تسخیر کرد و مرادیگ ناگزیر از آنجا گریخت و به بغداد رفت (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴/۴۷۱-۴۷۳؛ روملو، ۱۳۸۴: ۲/۹۸۱-۹۸۶، ۹۹۲؛ قاسمی، ۱۳۸۷: ۷۱؛ Hayati Tabrizi: 2018: 297-298). هنگامی که شاه‌اسماعیل متوجه بغداد شد، باریک‌بیگ پرناک، سلطان‌مراد را برداشت و متوجه شام گردید. چند مدت در خدمت سلطان قانصوه غوری اوقات گذرانید و از آنجا نزد علاءالدوله ذوالقدر رفت. وی با دختر علاءالدوله ازدواج کرد و صاحب دو فرزند به نام‌های حسن و یعقوب شد (زنو، ۱۳۸۱: ۲۷۰-۲۷۱؛ خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴/۴۸۶؛ روملو، ۱۳۸۴: ۲/۱۰۸۹-۱۰۹۰).

بنابراین زندانی کردن سفیر شاه‌اسماعیل، مانع شدن قزلباش‌های منطقه تحت حکومتش از رفتن به سوی ایران و پیوستن به شاه‌اسماعیل و همچنین نقشه علاءالدوله برای تصاحب متصرفات آق‌قویونلوها در جنوب شرقی آناتولی، از عوامل حمله شاه‌اسماعیل به علاءالدوله ذوالقدر بوده است. در برخی گزارش‌های عثمانی‌ها موافقت نکردن علاءالدوله با ازدواج دخترش با شاه‌اسماعیل نیز از علت‌های این حمله بیان شده است (سومر، ۱۳۷۱: ۳۶-۳۸). پیوستن سلطان‌مراد به علاءالدوله و وصلت خانوادگی این تصور را برای شاه‌اسماعیل پدید آورد که آن دو قصد دارند به اتفاق هم به او حمله کنند (اوزون‌چارشلی، ۱۳۷۰: ۲/۲۵۷). از این رو، شاه‌اسماعیل که باخبر شد علاءالدوله همراه با دامادش به طغیان علیه وی پرداخته و به دیاربکر

آمده و در آنجا به فساد و غارت پرداخته است (آنجلولو، ۱۳۸۱: ۳۳۵؛ بازرگان ونیزی، ۱۳۸۱: ۴۴۳)، پیش از آنان دست به حمله زد. او در زمان کمی لشکر بسیاری فراهم آورد و به سمت ذوالقدر حرکت کرد. علاءالدوله پس از اطلاع از حرکت شاه‌اسماعیل، برخی از قلاع دیاربکر از جمله جند را تصرف کرد و به افراد مورد اعتمادش سپرد (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۸۶/۴؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۲۷۳؛ زنو، ۱۳۸۱: ۲۶۹؛ بازرگان ونیزی، ۱۳۸۱: ۴۴۲-۴۴۵). سپس به سمت البستان فرار کرد و شاه‌اسماعیل نیز به آن جانب رفت. علاءالدوله در البستان خویشان و وابستگان خود را به سه بخش قسمت کرد؛ بخشی را به عثمانی، گروهی را به سمت شام و عده‌ای را هم با خود به کوه درنا برد و این کوه را کمینگاه خود کرد. البستان را نیز به تعدادی از معتمدان قدیمی خود سپرد. در جنگ سختی که میان دو سپاه رخ داد، سپاه ذوالقدر مقاومت زیادی کردند. ذوالقدرها به فرماندهی ساروقپلان فرزند علاءالدوله توانستند نیروی اندک لَه‌بیگ، اعزامی برای یافتن معبر گذر از آب رودخانه البستان (آب جهان، جیحان، جیحون در شبه‌جزیره آناتولی) را شکست دهند و بیش از سیصد نفر از قزلباشان را به قتل برسانند (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۸۷/۴؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۲۷۱-۲۷۸؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۱۷/۲-۱۰۱۸؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۴۳/۲).

به نوشته بدلیسی، ذوالقدرها اندکی دستبرد زدند و پس از آن در کوه‌ها پراکنده شدند. شاه‌اسماعیل نیز در پی آنها تا تورناتاغی رفت و از آنجا بازگشت (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۴۳/۲). بنا به گزارشی، علاءالدوله به مقابله با شاه‌اسماعیل نیامد و مقاومت نکرد. شاه او را آلودانه لقب داد و قزلباشان محل مخالفان را به آتش کشیدند و به خوی بازگشتند (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۱۸/۲). این واقعه در سال ۹۱۳ق/۱۵۰۷م. اتفاق افتاد و با فرار علاءالدوله، مملکت او توسط شاه‌اسماعیل تسخیر شد و دیاربکر نیز به تصرف او درآمد (صفوی، [بی‌تا]: ۱۰).

شاه‌اسماعیل در نامه‌ای برای محمدخان شیبانی معروف به شییک‌خان (۹۰۶-۹۱۶ق/۱۵۰۰-۱۵۱۰م) به حمله ناگهانی علاءالدوله ذوالقدر همراه با سیصد هزار مرد بر امرای معتبر و لشکر انبوه صفوی اشاره کرده و گفته است با چهارده هزار مرد توانسته است پس از عبور از فرات، سر راه بر علاءالدوله بگیرد، صدوپنجاه

۱ کوه درنا، دورنا، طورناداغی، نورحق کنونی، در شرق قیساریه، بین جبل توروس و قسمت علیای نهر جیحان قرار دارد.

هزار نفر از نیروهایش را به قتل برساند و یکصدوپانزده هزار نفر ایشان در آب غرق شدند و علاءالدوله برگشته بخت با سی و پنج هزار نفر رو به گریز نهاد (ایواغلی، ۱۳۰-۱۲۹). پس از آن، شاه اسماعیل قلعه خربوت را که در تصرف حکومت ذوالقدر بود و طایفه‌ای از طوایف ایل ذوالقدر در آن ساکن بودند، فتح کرد و حکومت دیاربکر را به محمدیگ (خان محمد، محمدخان) استاجلو (متوفای ۹۲۰ق/۱۵۱۴م) داد و خود به اخلاط رفت و از آنجا به آذربایجان بازگشت (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۸۸/۴-۴۸۹؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۱۸/۲؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۴۰۹/۱، ۱۴۳/۲). گفتنی است هنگام بازگشت شاه اسماعیل، امیریگ موصول (متوفای ۹۲۸ق/۱۵۲۲م) که از جانب آق‌قویونلوها حاکم دیاربکر بود، با اقوام، اتباع و طایفه موصول با هدایای نفیس بسیاری نزد شاه اسماعیل آمد. با اطاعت او، بلاد دیاربکر ضمیمه قلمرو صفویه شد. محمدخان استاجلو هفت سال در دیاربکر حکومت کرد (آنجولو، ۱۳۸۱: ۳۳۷؛ قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۷۸؛ منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۲۳؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۴۰۸/۱، ۱۴۳/۲).

علاءالدوله ذوالقدر پس از بازگشت شاه اسماعیل، پسر خود قاسمیگ ساروقپلان<sup>۲</sup> را با لشکری بر سر محمدخان استاجلو فرستاد. دعوت حاکم قراحمید، قایتمش بیگ برادر امیریگ موصول، از علاءالدوله در این لشکرکشی بی‌تأثیر نبوده است. قایتمش بیگ، قراحمید را به محمدخان تسلیم نکرد و اظهار مخالفت کرد. در نتیجه محمدخان او را شکست داد. قایتمش با ارسال قاصدی نزد علاءالدوله درخواست اعزام لشکری کرد تا شهر را به او تسلیم کند. محمدخان با قاسم ساروقپلان جنگ کرد، او را کشت و سرش را به درگاه شاه اسماعیل فرستاد. سپس قراحمید را نیز تصرف کرد و امیر قایتمش کشته شد (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۲۸۲-۲۸۴؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۱۹/۴-۱۰۲۱؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۴۳/۲؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۶۳-۲۶۸).

علاءالدوله بار دیگر به جمع‌آوری نیرو برای جنگ با صفویان پرداخت. این بار دو پسر دیگر خود که بزرگ‌تر را گورشهرخ (کورشاهرخ)<sup>۳</sup> و کوچک‌تر را

۱ پس از فرار الوندبیگ به بغداد و از آنجا به دیاربکر و کشته شدنش در آنجا در سال ۹۱۰ق/۱۵۰۴م (قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۷۲)، امیریگ موصول حاکم دیاربکر شد.

۲ به دلیل جرئت و جلالت به «ساروقپلان» معروف بود (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۸۹/۴).

۳ درباره علت کور شدن او، ر.ک. به: روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۳۷/۲.

احمدیگ می‌گفتند، سرداران آن سپاه سنگین گردانید و برای طلب خون ساروقپلان، به جنگ با محمدخان استاجلو فرستاد. در آن سوی، محمدخان نیز از هجوم نیروهای ذوالقدر باخبر و آماده جنگ شد. در نزدیکی قلعه حمید تلاقی دو سپاه صورت گرفت و جنگ واقع شد. سرانجام ذوالقدری‌ها با آن نیروهای بی‌شمار از محمدخان شکست خوردند و کورشاهرخ و احمدیگ با بسیاری از اتباع ذوالقدری در معرکه کشته شدند. محمدخان استاجلو سرهای دو پسر علاءالدوله را برای شاه اسماعیل فرستاد. محمدیگ و علی‌بیگ فرزندان شاهرخ نیز نزد شاه اسماعیل فرستاده شدند (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۸۹/۴-۴۹۰؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۲۸۴-۲۸۵؛ روملو، ۱۳۸۴: ۲/۱۰۳۴-۱۰۳۵؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۲/۱۴۴؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۷۱-۲۷۷). شاه اسماعیل فرزندان شاهرخ را آزاد کرد و بعدها به آنها مقام امیری داد (سومر، ۱۳۷۱: ۴۰). شاه اسماعیل در بخشی از سخنانش پیش از درگذشت، به شکست علاءالدوله اشاره کرده و گفته بود: «... مثل علاءالدوله ذوالقدر را با آن حشمت و بزرگی و جاه از پیش برداشتم» (ر.ک. به: عالم آرای صفوی، ۱۳۶۳: ۵۹۹). از نظر قاراجا نویسنده ترک، شاه اسماعیل با جنگی که با ذوالقدریان داشت، توانست به واکنش عثمانی‌ها و مملوکان پی ببرد (قاراجا، ۱۳۹۴: ۶۹). وقتی خبر حضور شاه اسماعیل تا حوالی سیواس و توقات<sup>۱</sup> به دربار عثمانی رسید، سلطان بایزید دوم (۸۸۶-۹۱۸ق/ ۱۴۸۱-۱۵۱۲م) سرداری را برای زیر نظر گرفتن تحرکات او اعزام کرد که در آنقره (آنکارا) مستقر شد (لطفی‌پاشا، ۱۳۴۱: ۲۰۱؛ افندی، ۱۲۸۰: ۲/۱۳۱-۱۳۰). شاه اسماعیل که در تعقیب علاءالدوله ذوالقدر وارد قلمرو عثمانی شد و حساسیت ترکان عثمانی را برانگیخت، تلاش کرد مناسبات خود با سلطان عثمانی را دوستانه نگه دارد. از این رو، با اعزام فرستاده و طی نامه‌ای به بایزید دوم، برای تأکید روابط دوستی و محبت اعلام کرد که به نظامیان خود دستور داده است به مردم آن نواحی تعرض نکنند و کسانی را که به علت ورود سپاه او پراکنده شدند، دلجویی کنند و به مناطق خود برگردانند (فریدون‌بک، ۱۲۷۴: ۱/۳۴۷-۳۴۶؛ افندی، ۱۲۸۰: ۲/۱۳۰). او در مسیر خود که ناگزیر از قلمرو عثمانی می‌گذشت، بهای خواروبار و مالیات راهداری را پرداخت می‌کرد و سعی داشت آسیبی به مردم وارد

نسازد و پیوند دوستانه را با سلطان عثمانی حفظ کند (زنو، ۱۳۸۱: ۲۶۹؛ آنجوللو، ۱۳۸۱: ۳۳۶؛ بازرگان ونیزی، ۱۳۸۱: ۴۴۴). شاه اسماعیل در نامه دیگری از سلطان خواست که مانع هواداران صفوی که از آناتولی به ایران می‌آیند، نشود. بایزید نیز پذیرفت و گفت به مرزداران دستور داده است که از حرکت آنها جلوگیری نکنند؛ به شرطی که پس از زیارت بقعه اردبیل، به خاک عثمانی بازگردند (فریدون‌بک، ۱۲۷۴: ۳۴۶/۱).

شاهزاده سلیم که موضع تندتری در برابر شاه اسماعیل داشت، در زمان سلطنت پدرش بایزید دوم، هنگامی که شنید صفویان بر علاءالدوله پیروز شده و دیاربکر را تصرف کرده‌اند، از بیم آنکه شاه اسماعیل قصد حمله به قلمرو عثمانی را داشته باشد، با وجود مخالفت پدرش، به مرزداران و بیگلربیگیان دستور داد به جانب دیاربکر بروند. او پسران علاءالدوله ذوالقدر را تحریک به همراهی کرد. در نوبتی دیگر، او به عثمان پاشا حاکم ارزنجان نامه نوشت که با پسران علاءالدوله برای حمله به دیاربکر همراه شود و حمله‌ای را انجام دادند. همچنین سلیم وقتی خبر کشته شدن پسران علاءالدوله را شنید، در رأس نیرویی از راه ارزنجان آمد و به تاخت و تاز مشغول شد، چپاول کرد و خرابی بسیاری به بار آورد. این گونه تحرکات ایزدایی سلیم موجب شد شاه اسماعیل از بایزید بخواهد پسرش را از ستیزه‌جویی بازدارد (ر.ک. به: عالم آرای صفوی، ۱۳۶۳: ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۲، ۱۵۲؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۸۴: ۲۳۴، ۲۴۰).

در مجموع، جدال شاه اسماعیل با علاءالدوله و توجه او به مرزهای غربی قلمرو که برای عثمانی حساسیت برانگیز بود و رفتارهای نامناسب حاکم ذوالقدر نسبت به دولت عثمانی، واکنش خصمانه سلطان سلیم را هم نسبت به صفویه و هم حکومت ذوالقدر برانگیخت. شکست وارده از سوی شاه اسماعیل بر علاءالدوله ذوالقدر، فرصت مناسب برای تسویه حساب با او را در اختیار سلطان عثمانی قرار داد. پیروزی سلطان سلیم بر شاه اسماعیل در جنگ چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م)، این رقیب را از میدان به در کرد و شرایط برای او در پرداختن به وضعیت امارت ذوالقدر فراهم شد.

## مداخله عثمانی و برافتادن حکومت ذوالقدر

### ۱. روابط ذوالقدرها و عثمانیان

روابط علاءالدوله ذوالقدر با سلطان بایزید دوم عثمانی و سپس فرزندش سلطان سلیم اول، فراز و فرودهای بسیاری را طی کرد. گاهی در جهت موافق و گاهی در جهت مخالف نسبت به هم عمل می‌کردند. وجود مردان رشید و وضع جغرافیایی قلمرو ذوالقدریان و ثروت این خاندان موجب شد در آغاز، سلاطین عثمانی همواره به چشم احترام به آنان بنگرند و با وصلت با آنان موجبات تحکیم روابط دوستانه را فراهم آورند (نوابی، ۱۳۶۸: ۶۶). روابط ذوالقدرها با عثمانیان در ایام سولی‌بیگ<sup>۱</sup> سومین حکمران ذوالقدر (۷۸۸-۸۰۰ ق / ۱۳۸۵-۱۳۹۸ م) آغاز شد. او پس از به قدرت رسیدن دچار گرفتاری‌های بسیار شد؛ از جمله آنکه مجبور شد با قرامانیان (۶۵۴-۸۸۸ ق / ۱۲۵۶-۱۴۸۳ م) و بنی‌رمضان در ادنه (۷۸۰-۱۰۱۷ ق / ۱۳۷۸-۱۶۰۸ م) به نبرد پردازد. از سوی، ملک برقوق (۷۹۲-۸۰۱ ق / ۱۳۹۰-۱۳۹۹ م) مملوک مصر، لشکری برای سرکوب سولی به البستان فرستاد که با شکست مواجه شد. تلاش بعدی برقوق با استفاده از برادران فراری سولی به قاهره برای سرکوب سولی ناکام ماند و برقوق ناگزیر بیگی سولی بر ذوالقدر را به رسمیت شناخت، اما سرانجام در سال ۸۰۰ ق. او را از میان برداشت (سلیمان، ۱۹۷۲: ۴۳۰/۲؛ Merçil, 1997: 9/291; Uzunçarşılı, 1937: 43; yinanç, 1989: 28-33). سولی‌بیگ در سال ۷۹۳ ق. دختر بزرگش را به ازدواج قاضی برهان‌الدین (احمدبن محمد شمس‌الدین) (۷۸۳-۸۰۰ ق / ۱۳۹۱-۱۳۹۸ م) سلطان سیواس<sup>۲</sup> در آورد (لین‌پیل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۵/۲). پس از سولی‌بیگ، سلطان بایزید اول (۷۹۱-۸۰۵ ق / ۱۳۸۹-۱۴۰۳ م) از ناصرالدین محمد (۸۰۰-۸۴۶ ق / ۱۳۹۸-۱۴۴۲ م) پسر خلیل، در برابر صدقه پسر سولی که مورد حمایت مملوکان بود، حمایت کرد که در نتیجه، با رانده شدن صدقه از البستان، ناصرالدین به حکومت ذوالقدر رسید (yinanç, 1989: 34). ناصرالدین با هر دو حکومت قدرتمند ممالیک و عثمانی رابطه‌ی حسنه‌ای برقرار کرد؛ زیرا بیگ‌نشین ذوالقدر در همسایگی این دو قدرت بزرگ قرار داشت.

1 Sevli Bey

۲ درباره او، ر.ک. به: طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۱/۱-۵۲.



او دخترش (امینه خاتون) را به محمد اول معروف به چلبی<sup>۱</sup> (۸۱۶-۸۲۴ق/ ۱۴۱۳-۱۴۲۱م) فرزند بایزید اول داد و با این وصلت، روابط بین این خاندان و عثمانیان آغاز شد (اوزون چارشلی، ۱۳۸۰: ۴۹۰/۱؛ لین پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۵/۲؛ Neşri, 1995: 6/881; yinanc, 2002: 2/444). ناصرالدین به منظور بهبود مناسبات خود با حکومت ممالیک، به مصر سفر کرد و دخترش را به عقد ملک ظاهر چقمق (۸۴۲-۸۵۷ق/ ۱۴۳۸-۱۴۵۳م) درآورد (هامرپورگشتال، ۱۳۶۷: ۶۶۲-۶۶۱/۱؛ Merçil, 1997: 9/291). با این ازدواج، ذوالقدرها توانستند خرپوت را از آق قویونلوها بازپس بگیرند (yinanc, 1989: 55). دوران جانشین او سلیمان بیگ (۸۴۶-۸۵۸ق/ ۱۴۴۲-۱۴۵۴م) با آرامش همراه بود. سلطان مراد دوم (۸۲۴-۸۵۵ق/ ۱۴۲۱-۱۴۵۱م) مکرمه خاتون<sup>۲</sup> دختر سلیمان بیگ ذوالقدر را برای پسر خود محمد (دوم، فاتح بعدی) (۸۵۵-۸۸۶ق/ ۱۴۵۱-۱۴۸۱م) گرفت. او نظر وزیراعظم خلیل پاشا را در این مورد جویا شد و او نیز کاملاً با این ازدواج موافقت کرد. ظاهراً سلطان مراد با این ازدواج می‌خواست هم‌پیمانی بر ضد قرامانیان و قره‌یوسف قراقویونلو به دست آورد. نوه سلیمان بیگ، عایشه خاتون (دختر علاءالدوله) نیز با بایزید دوم پدر سلطان سلیم ازدواج کرد (منجم‌باشی، ۱۳۸۵: ۱۶۹/۳؛ اوزون چارشلی، ۱۳۸۰: ۴۸۹/۱-۴۹۰؛ هامرپورگشتال، ۱۳۶۷: ۴۴۹-۴۴۸/۱؛ لین پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۶/۲، ۳۶۷؛ Uzunçarşılı, 1937: 44). سلیمان بیگ یکی از دخترانش را به نکاح ملک چقمق درآورد (yinanc, 1989: 56). این ازدواج‌های سیاسی موجب می‌شد ذوالقدرها در برابر رقبای چون قره‌مانیان و آق قویونلوها احساس امنیت کنند.

حکمرانان ذوالقدر حوادث بسیاری را با مملوکان مصر، قرامانیان و عثمانیان از سر گذراندند و روابط خود را گاه با مملوکان و گاه با عثمانیان تقویت می‌کردند و این دو دولت نیز به مقتضای سیاست خود، با حکومت ذوالقدر رابطه برقرار می‌کردند و از مدعیان حکمرانی در خاندان ذوالقدر حمایت می‌کردند و از طریق آن به مداخله در امور آن ناحیه می‌پرداختند (ر.ک. به: لین پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۷/۲؛ یاقی، ۱۳۸۳: ۵۴؛ Merçil, 1997: 75-76, 2002: 6/812; yinanc, 1989: 75-76, 2002: 6/812).

۱ چلبی: کشتی‌گیر قهرمان.

۲ در کتب تاریخی به نام «ستی خاتون» آمده که گویا لقب او بوده است.

نتیجهٔ این مداخله، کشت و کشتار زیاد میان افراد خانوادهٔ حاکم بر این امارت از یک سو و ایجاد دشواری در مناسبات دو دولت عثمانی و مملوکی از طرف دیگر بود (ر.ک. به: ابن‌ایاس، ۱۹۸۴: ۳/۳۹۸-۴۰۴).

## ۲. تنش‌های ذوالقدرها با دولت عثمانی

به دنبال عدم موفقیت نیروهای عثمانی در جنگ با مملوک‌ها که به مدت پنج سال (۱۴۸۵-۱۴۹۰م / ۸۹۵-۸۹۰ق) ادامه یافت، علاءالدوله ذوالقدر از عثمانیان روی برگرداند و بنا به محاسبهٔ خود، سازش با سلطان مملوک را به نفع خویش دید. او فرزندش را به عنوان گروگان به قاهره فرستاد و با مملوک‌ها به توافق رسید و جبههٔ خصمانه‌ای نسبت به عثمانیان اتخاذ کرد (اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۲/۲۱۴). روی برگرداندن علاءالدوله ذوالقدر از عثمانیان که او را به امارت نشانده بودند (برای آگاهی از شرح آن، ر.ک. به: اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۲/۱۵۵-۱۵۶؛ لین‌پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۲/۳۶۶-۳۶۷)، موجب شکست نیروی عثمانی در جنگ با مملوک‌ها شد (اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۲/۲۱۴، ۳۰۶). به دنبال این جریان، سلطان عثمانی بر آن شد با پشتیبانی از بوداق‌بیگ (شاه‌بوداق) که از زندان قلعهٔ شام فرار کرده و به خدمت دولت عثمانی درآمده بود، علاءالدوله را برکنار کند. در سال ۸۹۴ق/۱۴۸۹م. بوداق‌بیگ ذوالقدر اوغلی با حمایت سلطان بایزید دوم با علاءالدوله ذوالقدر جنگ کرد. در حمله‌ای ناگهانی، او یکی از پسران علاءالدوله را دستگیر و هر دو چشمش را کور کرد. این پسر از آن پس به کورشهرخ (شاهرخ) معروف شد. علاءالدوله به قصد انتقام، لشکر خود را جمع‌آوری و با آنها جنگ بزرگی کرد و پیروز شد. بوداق‌بیگ از معركةٔ جنگ فرار کرد، اما یکی از سرداران معتبر عثمانی به نام اسکندربیگ محال (میخال) اوغلی اسیر شد. علاءالدوله او را به نزد سلطان قانصوه‌الغوری به مصر فرستاد. بوداق‌بیگ نیز که پس از شکست به شام گریخت، سلطان مصر او را ابتدا زندانی و سپس به مصر علیا تبعید کرد. در پی آن، بایزید دوباره علاءالدوله را در حکومت ذوالقدر ابقا کرد (روملو، ۱۳۸۴: ۲/۸۷۵، ۱۰۳۷؛ اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۲/۱۵۵-۱۵۶، ۲۱۴؛ عاشق‌پاشا زاده، ۱۳۳۲: ۲۳۴-۲۳۵؛ Uzunçarşili, 1937: 44; yinanç, 1989: 75-76). علاءالدوله ذوالقدر که در آغاز حکومتش ناچار شد جانب مصر را بگیرد، پس از این واقعه متوجه عثمانیان شد.

علاءالدوله که قلمروش بین دو دولت مقتدر عثمانی و مملوکان مصر قرار داشت (آنجولو، ۱۳۸۱: ۲۸۰) و هم‌اورد هیچ‌یک نبود، با حيله گری تلاش می‌کرد در رقابت بین این دولت‌ها، منافع خود را تأمین و از هر یک کمک‌هایی دریافت کند. او سلطان عثمانی و مملوک مصر را به مرغانی تعبیر می‌کرد که یکی برای او تخم طلا و دیگری تخم نقره می‌گذارد. هرگاه فرستادگان سلطان عثمانی نزد او می‌آمدند، جمعی از ملازمان خویش را به شکل افراد ضعیف و درمانده به مجلس می‌آورد تا وانمود کند این جماعت سفرای مصر می‌باشند که از پیش سلطان قانصوه نزد او آمده‌اند. سپس دستور می‌داد در حضور سفرای عثمانی فرستاده‌های مصر را اذیت کنند و بر آنها سخت بگیرند. آنگاه به سفرای عثمانی می‌گفت تابع سلطان عثمانی است و از مصریان بیزار است. از سویی نسبت به سفرای سلطان مصر نیز به همین گونه رفتار می‌کرد و خود را تابع او نشان می‌داد و از دو طرف زر بسیار می‌گرفت (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۵/۲؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۲۷۸-۲۷۹). سلطان بایزید دوم هر ساله به علاءالدوله مبلغ هشتاد هزار تومان زر نقد باج و خراج می‌داد (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۵۶۱).

به هر روی، علاءالدوله پس از مدت کوتاهی از عثمانیان برگشت و به مخالفت با آنها برخاست و عثمانیان نیز او را خائن دانستند و تصمیم به عقوبت او گرفتند (لین‌پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۷/۲). در گزارشی، حال علاءالدوله در این دوران چنین وصف شده است که او سال‌ها در پناه نواحی کوهستانی که تصرف آن دشوار بود، میان سلاطین عثمانی و حکام چرکسی مصر و خواقین عجم مانند «گرگ کهنه به روباه‌بازی» این حکومت‌ها را فریب می‌داد و روزگار می‌گذراند و با نیرنگ و حيله گری به فتنه و آشوب می‌پرداخت تا اینکه دوران سروری‌اش با تصمیم سلطان سلیم به سر آمد (ر.ک. به: قاضی‌زاده اردبیلی، ۱۴۰۰: ۲۸). سلطان سلیم هنگامی که عازم جنگ با ایران بود، از علاءالدوله که با شاه‌اسماعیل دشمنی داشت، برای شرکت در جنگ دعوت کرد، اما او نه تنها این پیشنهاد را نپذیرفت، بلکه برخی از عشایر و طوایف تابع و گروه‌های حامل آذوقه و غلات عثمانیان را نیز غارت کرد (اوزون‌چارشلی، ۱۳۷۰: ۳۰۶/۲). به روایتی سلطان از علاءالدوله نیروی امدادی خواسته بود؛ علاوه بر آن حکم کرده بود که به شخصه در اردوی سلطانی حاضر

شود. علاءالدوله به عذر پیری و بعضی بهانه‌های دیگر نیامد و سواره امدادی را که خواسته بودند، هم نفرستاد. افزون بر موارد یادشده، نیروهای سلطان را هم در وقت حرکت و در مسیر زیاد مزاحم می‌شد و صدمه می‌زد. تحمل این بی‌اعتنائی برای سلطان سلیم سخت بود (منجم‌باشی، ۱۲۸۵: ۳/۴۵۰؛ هامرپورگشتال، ۱۳۶۷: ۲/۸۳۵). گزارش اروج‌بیگ بیات حاکی است که سلطان سلیم در مسیر خود به سوی ایران، وقتی به ارمنستان صغیر رسید، متوجه شد ایرانیان همه حاصل موجود در آن نواحی را سوزانده‌اند تا سپاهیان عثمانی دچار مشکل شوند و نتوانند از راه غارت چیزی به دست آورند. سلیم پس از آنکه به املاک علاءالدوله در آن حدود نزدیک شد، از او خواست اجازه عبور از قلمروش را به لشکریان عثمانی دهد؛ زیرا این مسیر نزدیک‌ترین و امن‌ترین راه برای آنان بود. علاءالدوله که می‌ترسید سلیم پس از جنگ با شاه اسماعیل، از آنجا برود و او را به حال خود بی‌پناه بگذارد تا شاه اسماعیل و شاهزادگان ارمنستان او را خائن بدانند، تصمیم گرفت خواهش سلطان را نپذیرد و با بهانه‌های بسیار و کلمات پرمداهنه و نرم او را منصرف سازد. سلطان سلیم از او رنجیده‌خاطر شد و تصمیم گرفت در وقت مناسب از او انتقام بگیرد (بیات، ۱۳۳۸: ۱۴۹).

ذوالقدریان با توجه به پیشینه روابطی که با حکومت‌های صفویه و عثمانی داشتند، در جنگ چالدران در دو جبهه صفوی و عثمانی فعال بودند. لطفی‌پاشا حکمران ذوالقدر را جزو کسانی دانسته است که اعلام رضایت به فتوای جهاد علیه صفویان برای جنگ سلطان سلیم اول با شاه اسماعیل اول دادند (لطفی‌پاشا، ۱۳۴۱ق: ۲۱۴). در مقدمه لشکر عثمانی، علی‌بیک فرزند شهسوار ذوالقدر در صف حمایت از عثمانی‌ها و در سپاه آنها قرار داشت (بدلیسی، ۱۹۹۵: ۱۴۲). علی‌بیک پس از کشته شدن پدرش در قاهره، به عثمانیان پناهنده و وارد خدمات دولتی شده بود. او در جنگ چالدران خدمات ارزنده‌ای از خود نشان داد؛ به طوری که با اعطای شمشیری

۱ در جنگ چالدران نیروهای ذوالقدر (که ایالت فارس در تیول آنها بود) به فرماندهی امیر خود امت‌بیگ (خلیل‌سلطان) ذوالقدر، در میمنه سپاه صفویه در کنار امرای افشار و موصلو و شاملو قرار داشتند (منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۲۵؛ روملو، ۱۳۸۴: ۲/۱۰۸۴، ۱۰۹۱).

طلایی مورد تفقد پادشاه عثمانی قرار گرفت. افزون بر این، سلطان عثمانی به او وعده داد که سرزمین‌های متعلق به علاءالدوله به وی واگذار خواهد شد و به عنوان پیش‌درآمد این وعده، هنگام بازگشت از جنگ چالدران، دو سنجق قیصریه و بوزاق را به او واگذار کرد و به امارت مرزهای نزدیک ذوالقدر منصوب شد (اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۳۰۶/۲).

به روایت بدلیسی، پس از جنگ چالدران، سلطان سلیم لوی قیصریه را به علی بیگ ذوالقدر فرزند شهبسوار انعام داد و پیش از آن هم لوی بوزاق را به سلیمان بیگ فرزند علاءالدوله ذوالقدر داده بود. به سبب دشمنی قدیمی، میان آن دو نفر درگیری رخ داد و علی بیگ، سلیمان بیگ را به قتل رساند و سلطان سلیم لوی بوزاق را نیز به علی بیگ سپرد (بدلیسی، ۱۹۹۵: ۱۸۷). علاءالدوله که از انتصاب علی بن شهبسوار به امارت آن دو سنجق نگران شده بود، موضوع را به قانصوه الغوری سلطان مملوک‌ها اطلاع داد و در مقام شکایت برآمد. سلطان مملوک با اعزام سفیری نزد سلطان سلیم از او خواست علی بیگ را برکنار کند. سلیم نیز از قانصوه خواست دست علاءالدوله را از سرزمین ذوالقدر کوتاه و آنجا را به علی بیگ واگذار کند. این امر موجب وحشت و نگرانی سلطان مملوک شد (عالی افندی، ۱۲۷۷: ۲۳۸/۱-۲۳۷؛ اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۳۰۶/۲-۳۰۷). سلطان سلیم در بازگشت از جنگ چالدران، بی‌احترامی‌های علاءالدوله ذوالقدر را به یاد آورد و سپاهیان‌ش به قلمرو او دستبردی زدند. هرچند علاءالدوله گریخت، اما سپاهیان همه شهرها و نواحی بی‌حصار و ناستوار را غارت کردند (بیات، ۱۳۳۸: ۱۵۲).

در گزارش‌های ونیزیان از پیمان اتحادی بین شاه اسماعیل، پادشاه گرجستان، سلطان مصر و علاءالدوله ذوالقدر بر ضد سلطان عثمانی پس از جنگ چالدران سخن به میان آمده است که قرار گذاشتند یکدیگر را یاری دهند و سفیر عثمانیان را نپذیرند. شاه اسماعیل که پیشنهاددهنده این پیمان بود، با ارسال سفیر و نامه به این حکمرانان هشدار داد که اگر به اتفاق او با سلطان سلیم ننجگند، خود را به خطر خواهند انداخت؛ زیرا اگر ایران شکست بخورد، آن کشورها نیز طعمه شمشیر دشمن خواهند شد. آن شهریاران به این اتحاد رضایت دادند؛ چون از پیروزی سلیم بر صفویان بیمناک بودند. حتی سلطان مصر و گرجیان اعلام کردند که حاضرند در

جنگ‌های شاه‌اسماعیل با سلطان سلیم، لشکری به یاری او بفرستند (زنو، ۱۳۸۱: ۲۸۰؛ آنجولو، ۱۳۸۱: ۳۵۳).

سلطان سلیم در سال ۹۲۱ق/۱۵۱۵م. تصمیم داشت برای بار دوم لشکر به آذربایجان بکشد و با شاه‌اسماعیل جنگ کند؛ به همین دلیل ذخیره بسیاری در مرز قلمرو علاءالدوله ذوالقدر جمع کرده بود. علاءالدوله از وجود آن ذخایر باخبر شد و آن را غارت کرد (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۵/۲). به دستور علاءالدوله، در حمله‌ای شبانه آن مقدار از آذوقه‌ها را که توانستند بر شتران بار کنند، روانه ساختند و بقیه آذوقه‌ها را آتش زدند. نیروهای وی همچنین پنج‌هزار نفر از سپاه عثمانی را که در اطراف حصار کشیک می‌دادند، کشتند. هنگام صبح مصطفی‌پاشا با بیست‌هزار نفر از سپاه عثمانی به جنگ علاءالدوله آمد، اما در این جنگ شکست خورد. نیروهای ذوالقدر عده زیادی از سپاه عثمانی، از جمله مصطفی‌پاشا را کشتند. خزانه را که به جای مانده بود نیز علاءالدوله متصرف شد (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۶۳: ۵۴۰).

پس از این رخداد، در نامه‌ای که ایلچی سلطان سلیم برای علاءالدوله آورد، دلیل حمله نکردن سلطان به علاءالدوله ذوالقدر را پیری، هم‌کیشی، شکست و ضعف علاءالدوله پس از جنگ با صفویان بیان کرد. در این نامه، سلیم از علاءالدوله خواسته بود آنچه در این مدت از پدر او بایزید گرفته است (از نقد و جنس)، همه را ارسال کند و آنچه از آذوقه غارت کرده است، بر همان شتران بار کند و به آماسیه فرستد تا پس از آن میان دو طرف قواعد دوستی و سلوک برقرار باشد؛ و گرنه باید آماده جنگ باشد. علاءالدوله از این نامه خشمگین شد، آن را پاره و به ایلچی درشتی کرد. او در پیام برای سلطان سلیم، از آمادگی خود در میدان جنگ خبر داد (ر.ک. به: عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۸۴: ۵۶۱-۵۶۲)؛ به همین دلیل و همچنین به دلیل هم‌پیمانی با شاه‌اسماعیل بر ضد سلطان عثمانی، سلطان سلیم به اتمام کار او کوشید. علاءالدوله که از لشکرکشی سلیم آگاه شد، سفیرانی نزدش فرستاد و اظهار دوستی و همراهی با او کرد و علت را جویا شد، اما سلطان پاسخ داد که می‌خواهد درس عبرتی به او دهد تا دیگر فرستادگان شاه‌اسماعیل را نپذیرد و به او عده یاری بر ضد سلطان عثمانی ندهد (آنجولو، ۱۳۸۱: ۳۵۴).

در نتیجه، سلطان عثمانی از تصمیمش برای حمله به آذربایجان منصرف شد و به

سمت مرعش روانه شد (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۵/۲). او پس از تصرف کماخ از دست حاکم قزلباش (در این باره ر.ک. به: همان: ۱۰۹۳-۱۰۹۴)، خادم سنان پاشا را در رأس نیرویی چهل هزار نفری برای تصرف امیرنشین ذوالقدر اعزام کرد. علی بیگ بن شهسوار نیز به عنوان راهنما و پیش قراول این نیرو تعیین شد و خود نیز به دنبال آن در اینجه صوا<sup>۱</sup> که میان قیصریه و اورقوب<sup>۲</sup> قرار داشت، مستقر شد. علاءالدوله پس از آگاهی از این لشکرکشی، در مقام مقابله برآمد، اما چون تاب مقاومت نداشت، در جنگ گوک سون<sup>۳</sup> شکست خورد و به جانب کوه درنا واقع در البستان فرار کرد. سنان پاشا او را تعقیب کرد. با نزدیک شدن سپاه عثمانی به وسط کوه، علاءالدوله به اتفاق پسر خود سلیمان بیگ از کمین بیرون آمدند و بر سپاه عثمانی تاختند. پس از کوشش بسیار، لشکر ذوالقدر شکست خورد. مردی ناشناس علاءالدوله را (که پیرمردی نودساله بود) کشت و سرش را نزد سنان پاشا آورد و او نیز سر را برای سلطان سلیم فرستاد (همان، ۱۰۹۵-۱۰۹۶؛ عالی افندی، ۱۲۷۷: ۲۳۸/۱-۲۳۹؛ افندی، ۱۲۸۰: ۲۹۵/۲-۲۹۴؛ اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۳۰۷/۲). سلطان سلیم هم سر علاءالدوله را برای سلطان مصر قانصوه غوری فرستاد (بدلیسی، ۱۹۹۵: ۲۲۰؛ ابن ایاس، ۱۹۸۴: ۴۶۲/۴؛ افندی، ۱۲۸۰: ۲۹۷/۲). این اقدام را شاید برای تهدید و ترساندن سلطان مصر انجام داد تا به دنبال خیانت نباشد؛ هرچند سلطان مصر نیز در آینده مشمول همین خشونت سلطان عثمانی گردید. در این جنگ (۲ ربیع الآخر ۹۲۱/ژوئن ۱۵۱۵)، علاءالدوله همراه با چهار پسر، سی نفر از امرا و تعداد زیادی از خویشانش به قتل رسیدند<sup>۴</sup> و برادرش عبدالرزاق بیگ همراه فرزندانیش به اسارت درآمدند. خادم سنان پاشا که خاندان و سلسله ذوالقدر را از میان برداشت، به پاس این خدمت به مقام وزیراعظمی تعیین شد (آنجوللو، ۱۳۸۱: ۳۵۵؛ اوزون چارشلی، ۱۳۷۰: ۳۰۷/۲). بسیاری از قوم ذوالقدر در این جنگ کشته شدند (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۹۰/۴) و «سراج دولت و کاخ رفعت او و اولاد و احزاب و احفاد و اعقاب

1 İnçesu.

2 Ürgüb.

3 Göksun.

۴ برای آگاهی از سرنوشت داماد و متحد علاءالدوله ذوالقدر، یعنی سلطان مرادبن سلطان یعقوب، ر.ک. به: روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۰/۲. برای روایتی دیگر، ر.ک. به: آنجوللو، ۱۳۸۱: ۳۳۷.

و قبایل اترک و انساب به خاک ادبار» افتادند (قاضی‌زاده اردبیلی، ۱۴۰۰: ۲۹). ذوالقدرها پس از شکست، جمعی به سلطان سلیم پیوستند، گروهی به درگاه شاه‌اسماعیل صفوی رفتند، دسته‌ای دیگر از آنان نیز به سمت دشت و بیابان راهی شدند و عاقبت به سلطان قانصوه غوری پیوستند (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۶/۲).

سلطان سلیم در فتح‌نامه‌ای که برای شروان‌شاه پس از فتح مصر فرستاد، به شکست علاءالدوله نیز پرداخت و نوشته بود که در یک اقدام آنها را شکست داده و ذوالقدریان که متجاوز از پنجاه‌هزار نفر بودند، مستأصل شدند. اعیان ذوالقدر کشته شدند و ممالک، قلاع و اتباع آنها در اختیار عثمانی درآمد. نیروی سلطان سلیم قلاع ممالک دیاربکر را نیز تحت تصرف درآوردند (فریدون‌بک، ۱۳۷۴: ۴۳۸/۱). شروان‌شاه نیز در جواب نوشته بود: «خبر عصیان و ارتداد علاءالدوله را دریافت کرده که وی به بنیاد زندقه و الحاد و موافقت قلباش عام‌الفساد آمده و به قطع طریق و تعرض بلاد پرداخته است» (همان، ۴۴۴).

پس از کشته شدن علاءالدوله ذوالقدر در سال ۹۲۱ق/۱۵۱۵م، حکومت این خاندان توسط عثمانی انقراض یافت. از طرف سلطان سلیم، سنان‌پاشا توانست بر بلاد مرعش از جمله مناطق متصرفی علاءالدوله سلطه یابد (حاجی خلیفه، ۱۳۷۶: ۱۶۳) و علی‌بیگ بن شهبازیگ (برادرزاده علاءالدوله) (۹۲۱-۹۲۸ق/۱۵۱۵-۱۵۲۱م) به حکومت طایفه ذوالقدر و ضبط ممالک و تفویض داری علاءالدوله منصوب شد (فریدون‌بک، ۱۳۷۴: ۴۴۴/۱؛ قاضی‌زاده اردبیلی، ۱۴۰۰: ۳۰؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۵۹/۲؛ اوزون‌چارشلی، ۱۳۷۰: ۳۰۷/۲)؛ با این شرط که خطبه به نام سلطان سلیم خوانده شود و سکه به نام او ضرب گردد (لین‌پل و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۶۷/۲) و خراج اندکی به دربار سلطان بفرستد (بیات، ۱۳۳۸: ۱۵۳). بدین ترتیب، سلطان عثمانی بر تمام ولایت ذوالقدر استیلا یافت (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۶/۲؛ عالی افندی، ۱۳۷۷: ۲۳۹/۱-۲۳۸؛ لطفی‌پاشا، ۱۳۴۱ق: ۲۴۰) و افتخار سلطه بر قلمرو ذوالقدر که شاه‌اسماعیل اول صفوی در ضربات خود بر علاءالدوله، قدرت آن را تضعیف کرده بود، نصیب سلطان سلیم اول عثمانی گردید. علی‌بیگ ذوالقدر در ناحیه‌ای که اینک سنجق (ولایت) عثمانی تلقی می‌شد، کاملاً در اطاعت دولت عثمانی بود و شرایط خدمتگزاری را به جا می‌آورد (قاضی‌زاده اردبیلی، ۱۴۰۰: ۳۰). او به نیابت سلطان



سلیم، بر ولایت ذوالقدر حاکم علی‌الاطلاق بود (همان، ۴۸). با قتل او همراه با سه فرزندش در سال ۹۲۸ق/۱۵۲۱م. به فرمان سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴ق/ ۱۵۶۶-۱۵۲۰م)، تمام قلمرو خاندان ذوالقدر به متصرفات دولت عثمانی منتقل شد و حکومت این خاندان منقرض گردید (منجم‌باشی، ۱۲۸۵: ۳/۴۷۱-۴۷۸؛ فریدون‌بگ، ۱۲۷۴: ۱/۴۹۹؛ عالی افندی، ۱۲۷۷: ۱/۲۷۵؛ Peçevi, 1968: 45-46) و امارت نشین آنها به صورت حکومت نشین ذوالقدریه درآمد (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵۸؛ ahin, 1994: 9/552). از آن پس قلمرو ذوالقدر ایالتی از عثمانی گردید که توسط بیگلربیگی از جانب حکومت عثمانی اداره می‌شد.

### نتیجه گیری

در اوایل سده دهم قمری/ شانزدهم میلادی جهان اسلام که در حکومت‌های متعدد و مجزای عثمانی، ممالیک، صفویه، اوزبکان، ذوالقدر و کمی بعد دولت مغولی (گورکانیان) هند تقسیم شده بود، وارد دوره‌ای از کشمکش‌ها و رقابت قدرت قرار گرفته بود که به فروپاشی برخی از آنها انجامید. فروپاشی ذوالقدرها و ممالیک مصر و شام و تصرف قلمرو آنان از سوی دولت عثمانی نمونه‌ای از این رخداد است، اما ستیزه عثمانیان و اوزبکان با صفویه درازدامنه گشت و هیچ‌یک بر دیگری فائق نیامد. در این میان، ذوالقدرها در اوایل دوره صفوی نقش مهمی در تحولات سیاسی منطقه از خود نشان دادند. هم‌مرزی این امارت با قلمرو حکومت صفوی در شرق و عثمانی در شمال، ذوالقدرها را به کشاکش قدرت برای بقا و ادامه حیات با این قدرت‌های برتر قرار داد و حیات سیاسی ذوالقدر تحت تأثیر سیاست‌های نظامی و گسترش سرزمینی این دو حکومت مقتدر قرار گرفت. علاءالدوله آخرین حاکم ذوالقدر، با اتخاذ سیاست مزورانه در میان سه قدرت معاصر مجاور خود، یعنی عثمانی، ممالیک و صفویه، تلاش کرد با بهره‌گیری از تنش‌های موجود بین این قدرت‌ها و فریب و خدعه آنان در نزدیکی و یا روگردانی مقطعی، حیات دولت خویش را تداوم بخشد. پناه دادن به مرادیگ آق‌قویونلو مخالف صفویه و تلاش برای همکاری مشترک ذوالقدر- ترکمان علیه شاه‌اسماعیل، سبب حمله پادشاه صفوی به قصد سرکوب حاکم ذوالقدر شد. پیامد این حمله به شکست و تضعیف

توان علاءالدوله و تصرف برخی از مناطق ذوالقدریان توسط صفویان انجامید. همسایه شمالی ذوالقدر، دولت عثمانی که از یک سو به سبب مواجهه با سیاست‌های متناقض و نفاق علاءالدوله نسبت به خود و از سوی دیگر، شاهد ضعف حکومت آنها بود، از فرصت پیش‌آمده استفاده کرد و با حمله به ذوالقدر و قتل علاءالدوله، حکومت ذوالقدر را منقرض و قلمرو آنها را ضمیمه قلمرو خود کرد. در نتیجه، کشمکش دو دولت قدرتمند، امیرنشین محلی ذوالقدر را که قصد داشت از این کشمکش‌ها فرصتی برای مستقل زیستن خود بیابد و به حیات سیاسی خویش ادامه دهد، به فروپاشی کشاند؛ زیرا توسعه‌طلبی هر دو دولت، ناگزیر دولت ذوالقدر را درگیر سیاست‌های نظامی آنها می‌کرد.

### منابع و مأخذ

- آنجوللو، جوان ماریا (۱۳۸۱)، «سفرنامه آنجوللو»، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، چ ۲.
- ابن ایاس، محمدبن احمد (۱۹۸۴)، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، تحقیق محمد مصطفی، ج ۳ و ۴، قاهره: الهيئة المصری العامة للكتاب.
- افندی، خواجه سعدالدین (۱۳۸۰)، *تاج التواریخ*، ج ۲، استانبول: مطبوعه عامره.
- امینی هروی، ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اوزون چارشلی، اسماعیل حقی (۱۳۷۰)، *تاریخ عثمانی*، ترجمه وهاب ولی، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ..... (۱۳۸۰)، *تاریخ عثمانی*، ترجمه وهاب ولی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ایواغلی، حیدرین ابوالقاسم، *مجمع‌الانشاء؛ جامعه مراسلات اولوالالباب*، نسخه خطی، شماره ۱۰۷۱، تهران: کتابخانه ملی.
- بازرگان ونیزی (۱۳۸۱)، *سفرنامه*، در: *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، چ ۲.
- باسورث، ادmond کلیفورد (۱۳۸۱)، *سلسله‌های اسلامی جدید: راهنمای گاه‌شماری و تبارشناسی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
- بدلیسی، ادريس (۱۹۹۵)، *سلسله‌شاهنامه*، به اهتمام حجابی قیرلانقیج، زیر نظر مرسل اوزترک، آنکارا: دانشگاه

- آنکارا، انستیتوی علوم اجتماعی.
- بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۷۷)، *شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)*، تصحیح ولادیمیر ولیامینوف زرنوف، ج ۱ و ۲ (در یک مجلد)، تهران: اساطیر.
- بیات، اروج‌بیگ (۱۳۳۸)، *دون ژوان ایرانی*، با یادداشت‌های لسترنج، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی (۱۳۸۲)، *تاریخ الفی*، تصحیح غلام‌رضا طباطبایی مجد، ج ۷، تهران: علمی و فرهنگی.
- حاجی خلیفه، مصطفی‌بن عبدالله چلبی (۱۳۷۶)، *ترجمه تقویم التواریخ*، از مترجمی ناشناخته، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: احیاء کتاب.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۵۳)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، ج ۴، تهران: خیام، چ ۲.
- روملو، حسن‌بیگ (۱۳۸۴)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۲، تهران: اساطیر.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۹۲)، «ذوالقدر/ذوالقدریه»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۸، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- زامبور، ادوارد فون (۱۳۵۶)، *نسب‌نامه خلفا و شهریاران*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: کتاب‌فروشی خیام.
- زنو، کاترینو (۱۳۸۱)، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، چ ۲.
- ساری، عارف (بهار ۱۴۰۰)، «مردان ذوالقدر شیوخ صفوی»، *تاریخ‌نامه خوارزمی*، ترجمه احمد برجلو و محمدحسن رازنهان، س ۹، ش ۳۳، صص ۷۱-۸۴.
- سعیدی، عباس (۱۳۷۹)، «البستان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- سلیمان، احمد سعید (۱۹۷۲)، *تاریخ الدول الاسلامیه و معجم الاسر الحاکمه*، ج ۲، قاهره: دار المعارف.
- سومر، فاروق (۱۳۹۰)، *تاریخ غزها (ترکمن‌ها)*، ترجمه وهاب ولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ..... (۱۳۷۱)، *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی خویی، تهران: گستره.
- شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی نویدی (۱۳۶۹)، *تکملة الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: نی.
- صفوی، سام‌میرزا [بی‌تا]، *تذکره تحفه سامی*، تصحیح رکن‌الدین همایون‌فرخ، تهران: علمی.

- طهرانی، ابوبکر (۱۳۵۶)، کتاب دیاربگریه، به تصحیح و اهتمام نجاتی لوغال و فاروق سومر، ج ۱ و ۲ (در یک مجلد)، تهران: کتابخانه طهوری، چ ۲.
- عاشق‌پاشازاده، احمد (۱۳۳۲)، *تواریخ آل عثمان*، استانبول: مطبعة عامره.
- عالی افندی، مصطفی (۱۲۷۷)، *کنه الاخبار*، ج ۱، استانبول: تقویم‌خانه عامره.
- فریدون‌بک، احمد (۱۲۷۴)، *منشآت السلاطین*، ج ۱، استانبول: مطبعة عامره.
- قاراجا، بهست (۱۳۹۴)، «پیدایش دولت صفوی و روابط عثمانی - صفوی در روزگار بایزید دوم»، *تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی*، ترجمه حسین محمدزاده صدیق، به کوشش نصرالله صالحی، تهران: طهوری، صص ۶۱-۸۳.
- قاسمی حسینی گنابادی، محمدقاسم (۱۳۸۷)، *شاه‌اسماعیل‌نامه*، تصحیح جعفر شجاع‌کیهانی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- قاضی‌زاده اردبیلی، ظهیرالدین (۱۴۰۰)، *غزوات سلطان سلیم*، تصحیح و تحقیق طاهر بابایی، تهران: میراث مکتوب.
- قزوینی، یحیی‌بن عبداللطیف (۱۳۸۶)، *لب التواریخ*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- لطفی‌پاشا، ابن‌عبدالله عبدالحی (۱۳۴۱)، *تواریخ آل عثمان*، مصحح و محشیسی عالی، استانبول: مطبعة عامره.
- لین‌پل، استانلی و دیگران (۱۳۷۰)، *تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندان‌های حکومتگر*، ترجمه صادق سجادی، ج ۲، تهران: تاریخ ایران.
- مجهول المؤلف (۱۳۶۱)، *تاریخ قزلباشان*، به اهتمام میرهاشم محدث، تهران: بهنام.
- ..... (۱۳۶۳)، *عالم‌آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران: اطلاعات، چ ۲.
- ..... (۱۳۶۴)، *جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل*، با مقدمه الله‌داتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- ..... (۱۳۸۴)، *عالم‌آرای شاه‌اسماعیل*، تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲.
- مزاولی، میشل م. (۱۳۶۳)، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره.
- مقریزی، احمدبن علی (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- منجم‌باشی، احمدبن لطف‌الله (۱۲۸۵ق)، *صحائف الاخبار*، ج ۳، استانبول: مطبعة عامره.
- منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸)، *جواهر الاخبار*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.
- مورتمان، جی. ه. [بی‌تا]، «ذوالقدر»، ترجمه به عربی: عبدالحمید یونس، *دائرة المعارف الاسلامیه*، به کوشش احمد شنتاوی، ابراهیم زکی خورشید و عبدالحمید یونس، ج ۹، بیروت: دار الفکر.

- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۳۴)، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انجمن کتاب.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، شاه اسماعیل صفوی، تهران: ارغوان، چ ۲.
- هامرپورگشتال، یوزف فون (۱۳۶۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، ج ۱ و ۲، تهران: زرین.
- هینتس، والتر (۱۳۶۱)، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران: خوارزمی، چ ۲.
- یاقی، اسماعیل احمد (۱۳۸۲)، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه رسول جعفریان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.

### منابع لاتین و ترکی

- Aliç, Samet (2020), “Dulkadir Beyliği-Akkoyunlu Devleti Münasebetleri”, *KSÜSBD*, Cilt.17, Sayı.1, ss. 211-226
- Hayati Tabrizi, Qasim Beg (2018), *A Chronicle of the Early Safavids and the Reign of Shah Isma'il (907-930/1501/1524)*, Persian ed, & Int. by: Kioumars Ghereghlou, NewHaven, CT: American Oriental Society.
- Kiliç, Ayşegül (2021), “Osmanlı-Memlûk Nüfuz Mücadelesinde Dulkadiroğulları Beyliği”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Cilt.9, Sayı.27, Türkiye: ss. 438-460.
- Koca, Salim (2002), “Anadolu Türk Beylikleri”, in: *Türkler*, ed: Hasan Celâl Güzel, kemal çiçek and Salim Koca, vol.6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Merçil, Erdoğan (1997), *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Cilt.9, Ankara: Kitap Kağıdı.
- Mordtmann, J. H. (1977), “Dulkadırlılar”, *İA (İslam Ansiklopedisi)*, (Mükrimin Halil Yinanç tarafından ikmâl edilmiştir), c. III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mordtmann, J. H. and V. L. Menage, (1991), “Dhual-kadr”, in: *Encyclopaedia of Islam*, new edition, eds: B. Lewis, vol. 2, Leiden: brill.
- Neşri, Mehmed (1995), *Kitâb-ı cihan-nümâ: Neşri Tarihi*, Cilt.2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Oberling, Pierre (1996), “Du' l-qadr”, *Elr (Encyclopaedia Iranica)*, Edited by Ehsan Yarshater, vol.7, New York: Encyclopædia Iranica Foundation.

- Özkarcı, Mehmet (2012), “Dulkadir Beyliği Mimarisine Bakış”, *Uluslar Arası Dulkadir Beyliği Sempozyumu*, ed: Cevdet Kabakci - Serdar Yakar, Cilt.1, İstanbul: Kristal Reklam ve Matbaa, Kahramanmaraş Belediyesi, ss. 21-74.
- Peçevi, İbrahim (1968), *Peçevi Tarihi*, tr. Murat Uraz, İstanbul: Neşriyat Yurdu.
- Şahin, İlhan (1994), “Dulkadir Eyaleti”, TDV *İslam Ansiklopedisi'nin (İA)*, 9 cildinde, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Uzunçarşilioğlu, İsmail Hakki (1937), *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri...*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınlarından.
- Yinanç, Refet (1989), *Dulkadir Beyliği*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ..... (1994), “Dulkadiroğulları”, TDV *İslam Ansiklopedisi nin*, 9 cildinde, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- ..... (2002), “Dulkadiroğulları Beyliği”, in: *Türkler*, ed: Hasan Celal Güzel, kemal çiçek and Salim Koca, vol.6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınlar.

### List of sources with English handwriting

- Anjolelo, Jovan Maria (2002), *Travel book*, in: *Travel books of Venetians in Iran*, translated by Manouchehr Amiri, Tehran: Khwarazmi, 2 ed.
- Ibn-Iyas, Muhammad Ibn Ahmad (1984), *Bada'e al-Zohoor fi Waqi'e al-Dohoor*, Research by Muhammad Mustafa, Vol. 3 and 4, Cairo: Al-Hayat – Al Masri Al-Aama Lel-Ketab.
- Effendi, Khwaja Saad al-Din (1863), *Taj al-Tawarikh*, Vol. 2, Istanbul: Amerah Press.
- Amini Heravi, Amir Sadr Al-din Ebrahim (2013), *Fotuhat- e Shahi (Shahi Conquests)*, corrected by Mohammad Reza Nasiri, Tehran: Anjoman-e Athar va Mafakher-e Farhangi.
- Ozon-Charshli, Ismail-Haghi (1991), *Ottoman History*, translated by Wahab Vali, Vol. 2, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- ..... (2001), *Ottoman History*, translated by Wahab Vali, vol.1, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Ivoghli, Heydar bin Abolghasem, *Majma-al-ensha; Jamea Morasetat Olol- al-Bab*, manuscript, number 1071, Tehran: National Library.

- Bazargan Venizi (Venetian Merchant) (2002), *Travels*, in: *Travels of Venetians in Prsia*, translated by Manouchehr Amiri, Tehran: Khwarazmi, 2ed.
- Bosworth, Edmond Clifford (2002), *New Islamic Dynasties: Chronological and Genealogical Guide*, translated by Fereydoun Badraei, Tehran: Islamic and Iran Research Center (Baz).
- Bedlisi, Idris (1995), *Selim Shahnameh*, in the effort of Hijabi Qirlanqij, under the supervision of Mursel Ozturk, Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences.
- Bedlisi, Sharafkhan (1998), *Sharafnameh (detailed history of Kurdistan)*, corrected by Veladimir Volyaminov Zarnov, Vol. 1 and 2 (in one volume), Tehran: Asatir.
- Bergnisi, Nadia (2019), "Zolqadr, Khandan", *Islamic Encyclopedia*, under the supervision of Mohammad Kazem Mousavi Bojnordi, vol. 24, Tehran: Islamic Encyclopedia Center.
- Bayat, Oruj Beg (1959), *Don Juan Irani*, with Lestrangle's notes, translated by Masoud Rajab Nia, Tehran: Bongah Tarjomeh va Nashr Ketab (Translation and Publishing Company).
- Tatavi, Qazi Ahmad and Asif Khan Qazvini (2003), *Tarikh Alfi*, corrected by Gholam Reza Tabatabayi Majd, Vol. 7, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Haji Khalifa, Mustafa bin Abdallah Chalpi (1997), *Tarjomah Taghvim al-Tawarikh*, from an unknown translator, corrected by Mirhashim Muhaddith, Tehran: Ehyae Kitab.
- Khwandmir, Ghiyath-al-Din (1974), *Tarikh-e Habib-Al-Siyar*, revised under the supervision of Mohammad Debirsiyaghi, vol. 4, Tehran: Khayyam, 2 ed.
- Romelu, Hasan Bayg (2005), *Ahsan al-Tavarikh*, edited by Abd-Al Hossein Navaei, vol. 2, Tehran: Asatir.
- Raisnia, Rahim (2013), "Zolqader/Zolqadriye", *Daneshnama Jahan Islam*, vol. 18, Tehran: Bonyad Dayerah- al-Islami (Islamic Encyclopedia Foundation).
- Zambauer, Edward von (1977), *The genealogy of the Caliphs and Shahriars*, translated by Mohammad Javad Mashkoor, Tehran: Ketabforooshi Khayyam.
- Zeno, Caterino (2002), *Travels*, in: *Travels of Venetians in Persia*, translated by

- Manouchehr Amiri, Tehran: Khwarazmi, 2 ed.
- Sari, Aref (Spring 2021), "Disciples of Zul-Qadr Safavid Sheikhs", *Khwarizmi Tarikhnameh*, translated by Ahmad Barjalu and Mohammad Hasan Raznhan, Year 9, No. 33, pp. 71-84.
  - Saeedi, Abbas (2000), "Elbestan", *Islamic Encyclopaedia*, under the supervision of Mohammad Kazem Mousavi Bojnordi, Vol. 9, Tehran: Center of Islamic Encyclopaedia.
  - Suleiman, Ahmad Saeed (1972), *Tarikh al-Dow al-Islamiyyah va Moajam al-Asr al-Hakemah*, Vol. 2, Cairo: Dar al-Maarif.
  - Sumer, Faruk (2011), *Oguzlar (Turkmenler)*, translated by Wahab Vali, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
  - ..... (1992), *Safevi Devletinin Kurulusu ve Gelismesinde Anadolu Turklerinin Rolu*, translated by Ehsan Eshraqi and Mohammad Taghi Emami Khoei, Tehran: gostareh.
  - Shirazi, Khwaja Zain-al-Abdin Ali Navidi (1990), *Takmelah-al-Akhbar*, edited by Abd-Al Hossein Navai, Tehran: Ni.
  - Safavi, Sammirza [no date], *Tazkira Tohfa Sami*, corrected by Rukn-al-Din Homayoun Farrokh, [unplaced]: Elmi.
  - Tehrani, Abu Bakr (1977), *Ketab Diyar Bakriyeh*, edited and effort of Nejadi Loghal and Faruk Sumer, vol. 1 and 2 (in one volume), Tehran: Ketabkhaneh Tahori, 2 ed.
  - Asheg Pashazadeh, Ahmed (1914), *Tawarikh-e Al-Uthman*, Istanbul: Amerah Press.
  - Ali Effendi, Mustafa (1861), *Konh Al-Akhbar*, Vol. 1, Istanbul: Taghvimkhaneh Amere.
  - Fereydunbek, Ahmad (1858), *Monsheat al-Salatin*, Vol. 1, Istanbul: Matbae Amerah.
  - Qaraja, Behset (2015), "Emergence of the Safavid State and Ottoman-Safawi Relations in the Age of Bayezid II", *History of Iranian-Ottoman Relations in the Safavid Era*, translated by Hossein Mohammadzadeh Sediq, edited by NasrAllah Salehi, Tehran: Tahuri, pp. 61-83.




- Ghasemi Hosseini Gonabadi, Mohammad Qasem (2008), *Shah Ismailnameh*, corrected by Jafar Shoja-Keyhani, Tehran: Persian Language and Literature Academy.
- Ghazi-zadeh Ardabili, Zahir al-Din (2021), *Ghazawat Sultan Selim*, corrected and researched by Taher Babaei, Tehran: Mirath Maktub.
- Qazvini, Yahya Ibn Abdul Latif (2007), *Lob al-Tawarikh*, corrected by Mirhashem Mohhaddeth, Tehran: Anjoman-e Athar va Mafakher-e Farhangi.
- Lotfi Pasha, Ibn AbdAllah Abd al-Hay (1922), *Tawarikh Al-Uthman*, corrected by Ali, Istanbul: Matbae Amara.
- Lin Paul, Stanley and others (1991), *History of Islamic states and ruling dynasties*, translated by Sadegh Sajjadi, vol.2, Tehran: Tarikh Iran.
- Unknown (1982), *Tarikh-e Qizilbashan*, under the care of Mirhashem Mohhaddes, Tehran: Behnam.
- Unknown (1984), *Alam Araye Safavi*, edited by Yadullah Shukri, Tehran: Etelaat, 2 ed.
- Unknown (1985), *Jahangoshai Khaghan*; *Tarikh-e Shah Ismail*, with an introduction by Allah Detta Moztar, Islamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan.
- Unknown (2005), *AlamArai Shah Ismail*, edited by Asghar Montazer Sahib, Tehran: Ekmi va Farhangi, 2 ed.
- Mazzaoui, Michel (1984), *The Origins of the Safawids*, translated by Yaqub Azhand, Tehran: Gostareh.
- Maghrizi, Ahmad bin Ali (1997), *Al-Suluk Lemarefat-e Dowal al-Muluk*, researched by Muhammad Abd al-Qadir Atta, vol. 2, Beirut: Dar al-Kotob al-elmiya.
- Monajem-Bashi, Ahmed Bin Lotf-Allah (1868), *Sahaif Al-Akhbar*, Vol. 3, Istanbul: Matbae Amara.
- Monshi Qazvini, Budaq (1999), *Javaher al-Akhbar*, edited by Mohsen Bahramnejad, Tehran: Mirath Maktoob.
- Mortmann, J. e. (no date), "Dhual Qadr", translated into Arabic by Abdul Hamid Yunus, *Islamic Encyclopedia*, by the efforts of Ahmad Shantavi, Ibrahim Zaki

Khurshid and Abdul Hamid Yunus, vol. 9, Beirut: Dar al-Fikr.

- Minorsky, Veladimir (1955), *Safavid administrative organization*, translated by Masoud Rajabnia, Tehran: Anjuman Kitab.
- Hammerpurgestal, Joseph von (1988), *History of the Ottoman Empire*, translated by Mirza Zaki Aliabadi, under the care of Jamshid Kianfar, vol. 1 & 2, Tehran: Zarin.
- Navaei, Abdul Hossein (1989), *Shah Ismail Safavi*, Tehran: Arghvan, 2 ed.
- Hinz, Walter (1982), *Irans Aufstieg zum Nationalstaat*, translated by Keykavus Jahandari, Tehran: Khwarazmi, 2 ed.
- Yaghi, Ismail Ahmad (2004), *The Ottoman State from Authority to Dissolution*, translated by Rasul Jafarian, Qom: Pazhuheshgah Howzeh va Daneshgah, 2 ed.



:20.1001.1.22286713.1402.15.56.3.6

## خوانشی انتقادی از گزارش‌های تاریخی تغییر قرآن توسط عبدالله بن ابی سرح

محمدعلی محمدی<sup>۱</sup>

چکیده: براساس برخی گزارش‌های تاریخی، نزول برخی از آیات وحی براساس تمنا یا پیش‌بینی عبدالله بن ابی سرح بود. او هنگام کتابت وحی، گاه آیات را تغییر می‌داد و تغییرات یادشده مورد تأیید پیامبر قرار می‌گرفت. موضوع این پژوهش بررسی صحت و سقم این روایات تاریخی است. گزارش‌های یادشده در غالب منابع اهل سنت و به تبع آن در برخی منابع شیعه آمده است و بسیاری از مستشرقان و شبهه‌افکنان برای نقد قرآن به آنها استشهاد کرده‌اند. نقد این گزارش‌ها می‌تواند و حیانت الفاظ، تحریف‌ناپذیری و عدم امکان هم‌آوردی با قرآن کریم را ثابت کند و به برخی از شبهات در حوزه‌های یادشده پاسخ دهد. از وجوه نوآوری مقاله، بررسی تفصیلی سندی روایات و ارائه پاسخ‌هایی نو و تحلیلی به انگاره امکان دست‌اندازی عبدالله بن ابی سرح، عمرین خطاب یا معاذبن جبل به قرآن کریم است. تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی، با مراجعه به متون کهن و بررسی سندی و دلالتی گزارش‌ها انجام شده است.

یافته‌ها نشان می‌دهد این انگاره که جمله «فتبارک الله أحسن الخالقین» توسط عبدالله، عمرین خطاب یا معاذبن جبل پیشگویی شده و یا به قرآن اضافه شده، از حیث سندی و دلالتی مخدوش است. عبدالله چند صباحی از نویسندگان وحی الهی بود؛ مرتد و سپس مسلمان شد، ولی هیچ‌گاه به تحدی قرآن پاسخ نگفت و تغییر و تحریف آیات توسط او امکان‌پذیر نبود. گزارش‌های تاریخی موجود در منابع شیعه و اهل سنت مبنی بر اینکه عبدالله بن سعد هنگام نوشتن آیات به جای «والله سمیع بصیر»، «سمیع علیم» می‌نوشت، یا به جای «والله بما تعملون خبیر»، «والله بما تعملون بصیر» می‌نوشت، همگی بدون سند معتبر و عاری از حقیقت است.

واژه‌های کلیدی: عبدالله بن ابی سرح، تحدی، تغییر قرآن، تحریف

شناسه دیجیتال (Doi): 10.52547/pte.15.56.3

۱ استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی | m.mohammadi@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۵ | تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵

## **A Critical Examination of Historical Report on Changing the Qur'an by Abdullah ibn Abi Sarh**

Mohammad Ali Mohammadi<sup>1</sup>

**Abstract:** According to some historical reports, the revelation of some verses of the Qur'an was based on the wish or prediction of Abdullah ibn Abi Sarh. While writing the Qur'an, he sometimes changed the verses and the said changes were approved by the Prophet. The aim of this study is to examine the validity and reliability of these historical narratives. Examining the above-mentioned reports is important because the aforementioned reports are found in most Sunni resources and, accordingly, in some Shia resources, and many orientalist and skeptics have referred to them to criticize the Qur'an. The critique of these reports can prove the revelation of the words, non-distortability, and the impossibility of matching with the Holy Qur'an and can answer some doubts in the mentioned fields. The study has been conducted using a descriptive and analytical method, by referring to old texts and documentary and argumentative examination of reports. The findings suggest that the idea that the sentence "Fatabarak Allah Ahsan Al-Khaliqeen (So blessed be Allah, the best to create)" was predicted or added to the Qur'an by Abdullah, Umar bin Khattab or Mu'az bin Jabal, is distorted in terms of documents and arguments. Abdullah was one of the authors of divine revelation for some time, he was apostatized and then became a Muslim. However, he never responded to the challenge of the Quran (Tahaddi) and it was not possible for him to change and distort the verses. Those historical reports in Shia and Sunni resources that indicate Abdullah bin Sa'ad wrote "Samee' Alim" instead of "Wa Allah Samee' Basir" when writing verses, or instead of "Wa Allahu bima Ta'amaloun Khabeer" he wrote "Basir" instead of "Khabeer", are all incorrect.

**Keywords:** Abdullah ibn Abi Sarh, Tahaddi, Changing the Qur'an, Distortion.

---

1 Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy. [m.mohammadi@isca.ac.ir](mailto:m.mohammadi@isca.ac.ir)

Recive Date: 2022/10/27

Accept Date: 2023/04/4

## مقدمه

برخی ادعا کرده‌اند عبدالله بن ابی‌سرح (متوفای ۳۷ق) از افرادی است که به هم‌اوردی قرآن پاسخ داده و با کتاب الهی معارضه کرده است. درباره وی این شبهات مطرح شده است: الف. وی جملات قرآن را پیشگویی می‌کرد و پیامبر اعظم (ص) نیز پیشگویی‌های او را به عنوان وحی الهی می‌پذیرفت؛ ب. او برخی از جمله‌های قرآن فعلی را تغییر داده است. با توجه به برخی گزارش‌های تاریخی، دو شبهه یادشده بهانه‌ای به دست شبهه‌گران، دگراندیشان و مستشرقان داده و عبدالله را از افرادی دانسته‌اند که با قرآن معارضه کرده یا قرآن را تغییر داده است. برای نمونه، نولدکه در این باره نوشته است محمد(ص) با تلاوت‌های مکرر، بخش‌های قرآنی را شکل می‌داد. غالب مفسران هنگام گفت‌وگو درباره آیه ۹۳ سوره انعام به این نکته اشاره کرده‌اند که وقتی محمد(ص) آیه‌های ابتدایی سوره مومنون را -که درباره آفرینش انسان است- بر عبدالله می‌خواند تا او بنویسد، عبدالله از شنیدن قدرت خدا سخت به شگفت آمد و گفت «فتبارک الله احسن الخالقین». پیامبر هم به او گفت این را بنویس که قرآن این‌گونه نازل شده است. نولدکه از داستان فوق نتیجه گرفته است که پیامبر اسلام وقتی از کلمات عبدالله خوشش آمد، فوراً آن را جزو قرآن قرار داد (نولدکه، ۲۰۰۴م: ۴۳، ۱۴۵). برای بررسی دقیق‌تر موضوع، ابتدا به زندگینامه عبدالله اشاره می‌کنیم و سپس به معارضات منسوب به وی و همچنین آیاتی که گفته‌اند درباره او نازل شده است، نظری می‌افکنیم.

درباره پیشینه این موضوع باید گفت در بیشتر کتاب‌های تفسیری، اصل داستان تغییر قرآن توسط عبدالله آمده، ولی داستان مذکور به شکلی علمی تحقیق و رد نشده است (ر.ک. به: ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۵۵/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۰/۷، ۱۱۰/۱۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۱۶۰/۲). برخی از مفسران نیز به شکلی کوتاه و گذرا داستان تغییر قرآن توسط عبدالله را نقد کرده‌اند (رشیدرضا، ۱۳۷۳ق: ۵۲۰/۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۰۷/۷)، ولی نقدهای یادشده بسیار اجمالی و ناکافی است.

در این باره دو مقاله کوتاه مستقل نیز یافت شد. مجله *نعما* در سال ۱۳۵۱ در مقاله‌ای کوتاه، عبدالله را معرفی و ادعای تغییر آیات بوسیله وی را نقد کرده است (شهیدی، ۱۳۵۱: ۶۵۹-۶۶۷). همچنین در سایت بیان الاسلام نویسنده‌ای ناشناس در

مقاله‌ای با عنوان «الزعم أن كتبة الوحي كانوا يتزیدون فيه و أنه - صلی الله علیه وسلم - كان یقر أحوالهم» در گفتاری کوتاه انگاره فوق را رد کرده است (<http://www.bayanelislam.net>). صرف نظر از دو مقاله کوتاه یادشده، مقاله یا کتاب مستقلی که گزارش‌های مربوط به مسئله تغییر قرآن توسط عبدالله را بررسی و نقد کرده باشد، یافت نشد.

عبدالله پیش از فتح مکه مسلمان شد و به شهر مدینه مهاجرت کرد و با توجه به اینکه خط زیبایی داشت، رسول اعظم (ص) وی را نیز در زمره کاتبان وحی پذیرفت. او پس از مدتی اظهار ارتداد کرد و به مکه بازگشت و به توطئه و جنگ‌افروزی علیه مسلمانان پرداخت. رسول اعظم (ص) هنگام فتح مکه دستور اعدام او را صادر کرد؛ ولی پس از فتح مکه، عثمان بن عفان از او شفاعت کرد و پیامبر اکرم (ص) نیز با بی‌میلی شفاعت عثمان را قبول کرد. پس از آن دوباره مسلمان شد و در فتح مصر شرکت داشت. عمر بن خطاب وی را به امارت استان الصعید مصر برگزید، ولی وقتی عثمان به خلافت رسید، تمام مصر را به او که برادر رضاعی‌اش بود، واگذار کرد. پس از کشته شدن عثمان، نه با حضرت علی (ع) بیعت کرد و نه معاویه؛ و در شهر عسقلان رحل اقامت افکند و در سال ۳۷ درگذشت (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۴۴/۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۳/۳؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۹۱۸/۳). براساس برخی گزارش‌های تاریخی، وی در شهر رمله یا اوچله لیبی از دنیا رفت (بخاری، ۱۴۰۷: ۴۹/۵). وی در پایان عمرش جزو مسلمانان بود و در راه اسلام جان‌فشانی‌های فراوانی کرد و نبردهای وی در آزادسازی آفریقا مشهور است (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۴۴/۵).

### عبدالله بن ابی‌سرح و دست‌اندازی در قرآن

گزارش‌های تاریخی مبنی بر دست‌اندازی عبدالله در آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. پیشگویی آیات؛
۲. تغییر آیات.

## ۱. عبدالله و پیشگویی آیات

درباره برخی آیات قرآن کریم گزارش‌هایی وجود دارد که برابر آنها برخی از اصحاب قبل از نزول آیه، متن یا جمله‌ای را به پیامبر اکرم (ص) می‌گفتند. سپس عین همان متن و جمله به عنوان وحی الهی بر پیامبر نازل می‌شد. برای نمونه، برخی نقل کرده‌اند که وقتی آیات شریفه «و لقد خلقنا الإنسان من سلاله من طین»<sup>۱</sup> تا آیه «ثم أنشأناه خلقاً آخر»<sup>۲</sup> (سوره مؤمنون، آیات ۱۲-۱۴) نازل شد و رسول خدا (ص) این آیات را بر عبدالله املا کرد. وی از این آیات در شگفت شد و گفت «فتبارک الله أحسن الخالقین».<sup>۳</sup> در این هنگام پیامبر اعظم نیز فرمود بلی، آیه همین گونه نازل شده است. عبدالله گفت اگر محمد راستگو باشد، پس بر من هم وحی نازل شده و اگر دروغگو باشد که من با او معارضه کرده‌ام (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۵۵/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۰/۷، ۱۱۰/۱۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۱۶۰/۲).

این گزارش باعث ایجاد شبهه دست‌اندازی عبدالله در آیات شده است. جریان گفته‌شده را ابتدا از بُعد سند بررسی کرده‌ایم و سپس در بررسی محتوایی، به سایر افرادی که گفته شده آیه مذکور بر زبان آنان جاری شده است، اشاره کرده‌ایم و در پایان به این پرسش پاسخ داده‌ایم که حتی در صورت اثبات صحت این گزارش یا گزارش‌های مشابه، آیا بر زبان آوردن چنین جملاتی قبل از نزول قرآن، دست‌اندازی در قرآن، تأثیرگذاری بر وحی یا معارضه با قرآن محسوب می‌شود؟

### ۱-۱. بررسی سندی

گزارش فوق در تفسیر طبری و اسباب النزول واحدی به صورت مرسل از ابن عباس نقل شده است. برای نمونه، واحدی (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۲۲۴) پس از یادکرد داستان پیشگویی «فتبارک الله احسن الخالقین» نوشته است: منظور از کسی که گفته «سَأَنْزَلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» همین شخص است که از اسلام بازگشته و این قول ابن عباس در روایت کلبی است. درباره این سند چند نکته مهم وجود دارد:

۱. این روایت به پیامبر یا یکی از معصومان مستند نشده؛ به همین دلیل از

۱ و به یقین انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم.

۲ آنگاه اجنبن را در آفرینشی دیگر پدید آوردیم.

۳ آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.



احادیث موقوف شمرده شده (نصیری، ۱۳۸۶: ۱۸۷) و فاقد حجیت است.

۲. روایت مرسله است؛ زیرا بین طبری (متوفای ۳۱۰ ق) - که اولین بار روایت در کتاب او مشاهده شده - و کلبی (متوفای ۱۴۸) بیش از یک قرن فاصله است.

۳. هرچند گزارش فوق مستقیماً از کلبی نقل شده است، ولی بین کلبی و ابن عباس و ابوصالح نیز فاصله وجود دارد و وی از سند افتاده است؛ زیرا کلبی در سال ۱۴۸ ق (آذنه وی، ۱۴۱۷ ق: ۱/۱۷) و ابن عباس در سال ۶۸ ق (همان، ۳) از دنیا رفته‌اند. پس فاصله وفات این دو هشتاد سال بوده و بسیار بعید است یکدیگر را درک کرده باشند. همچنین کلبی از شاگردان ابوصالح و ابوصالح شاگرد ابن عباس بوده است؛ چنان که در غالب روایاتی که کلبی از ابن عباس نقل کرده، ابوصالح واسطه بین کلبی و ابن عباس است (ر.ک. به: جصاص، ۱۴۰۵ ق: ۴/۵۳؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ ق: ۲۱۷؛ مظهری، ۱۴۱۲ ق: ۱/۲۰۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق: ۲/۱۴۲، ۴/۴۷۴، ۴/۲۷۹، ۳۱۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۱۲۸، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲/۲، ۳۰۸، ۱۹/۱۶۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق: ۱/۴۴۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ ق: ۱/۵۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق: ۱/۴۲۴، ۴۵۴-۴۵۳).

۴. با توجه به آنچه گذشت، صرف نظر از موقوفه و مرسله بودن روایت، دست کم باید ابوصالح و کلبی از حیث وثاقت بررسی شوند.

ابوصالح مولای ام هانی (آزادشده ام هانی دختر ابوطالب، خواهر حضرت علی (ع) و از کوفیان) بود. نام او را به اختلاف باذام، باذان و ذکوان گفته و غالباً او را تضعیف کرده‌اند. برای نمونه، ابن حجر عسقلانی درباره او گفته است او ضعیف بود و عیوب روایت را مخفی می‌کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۳: ۶۰). همچنین گفته شده است وی روایات را به گونه‌ای نقل می‌کرد که مردم گمان می‌کردند از ابن عباس شنیده است؛ درحالی که این گونه نبود. شخصیت پسندیده‌ای نداشت، دروغگو بود، به کلبی می‌گفت همه روایتهایی که برایت نقل کرده‌ام، دروغ بوده است (ابن قلیج، ۱۴۲۲ ق: ۲/۳۴۵).

منظور از کلبی، ابونصر محمد بن سائب کلبی ابن بشر است. نام برده از ابی صالح باذام و اصبع بن نباته و شعبی و برادرش سلمه بن سائب حدیث نقل می‌کرد؛ چنان که سفیان ثوری و ابن جریر، معمر، حماد بن سلمه، محمد بن إسحاق، ابوعوانه، هشیم، ابن عیینه، ابوبکر بن عیاش، ابن مبارک، عیسی بن یونس و عده دیگری از وی حدیث

نقل می‌کردند. غالب دانشمندان اهل سنت کلبی را تضعیف کرده‌اند. برای نمونه، درباره او چنین نوشته‌اند: او می‌گفت «من از سبائیان هستم؛ یعنی از اصحاب عبدالله بن سبأ و افرادی که معتقد بودند حضرت علی(ع) از دنیا نرفته و قبل از قیامت به زمین برمی‌گردد» (ابن حبان، ۱۳۹۶ق: ۲/۲۵۳).

برخی با اشاره به دروغ‌گویی او، از دو فرد بسیار دروغ‌گو در کوفه یاد کرده‌اند که یکی از آنان کلبی بود (ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۱۳۷۲ق: ۷/۲۷۰-۲۷۱). همچنین درباره او چنین گزارش شده است که شخصی به نام زائده گفته است من با کلبی رفت‌وآمد داشتم. روزی کلبی به من گفت به یک بیماری دچار شدم که هر چه در حافظه داشتم، فراموش کردم. از این رو، نزد یکی از فرزندان رسول خدا(ص) رفتم و او در دهان من فوت کرد و هر چه را فراموش کرده بودم، به یاد آوردم. زائده گفته است وقتی این سخن را به من گفتم، دیگر ارتباطم را با وی قطع کردم (مزی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۳-۲۴۶/۲۵).

از دیگر صفات و نظریاتی که درباره کلبی وجود دارد، عبارت است از: «کلبی دروغ‌گو است» و «تفسیر کلبی باطل و نادرست است» (ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۱۳۷۲ق: ۷/۲۷۰-۲۷۱). دیدگاه‌های کلبی قابل توجه نیست و ضعیف است؛ کلبی قائل به رجعت بود و سخنان کفرآمیز می‌گفت؛ کلبی کافر و معتقد بود که جبرئیل یک بار بر حضرت علی(ع) هم وحی آورد. وی مرجئی بود و مردم بر ترک روایت از او اتفاق نظر داشتند (ر.ک. به: ابن‌سعد، ۱۹۶۸م: ۳۵۸/۶؛ بخاری، ۱۴۰۷ق: ۱/۲۸۳؛ همو، ۱۳۹۷ق: ۲/۵۱؛ نسائی، ۱۴۰۶ق: ۵۱۴؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق: ۱/۸۷؛ ابن‌حبان، ۱۳۹۶ق: ۲/۲۵۳).

درباره دیدگاه شیعیان هم باید گفت هرچند درباره‌اش روایتی در کافی وجود دارد، ولی دانشمندان شیعه نیز وی را توثیق نکرده‌اند؛ اگرچه او را جرح هم نکرده‌اند (امین، ۱۴۰۳ق: ۹/۳۳۹-۳۴۰).

به نظر می‌رسد شدت عمل برخی از دانشمندان عامه در رد و طرد وی، به علت عقیده و شیعه بودن وی بوده است؛ چنان‌که ابن‌حجر عسقلانی نوشته است: وی متهم است که از شیعیان افراطی (رافضی) بود (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۴۷۹). اینکه به نام‌برده نسبت کفر و کذب داده‌اند نیز بدان دلیل است که او بعضی از

کرامات اهل بیت - علیهم السلام - را نقل می‌کرد که قلب‌ها نمی‌توانست آن را قبول کند؛ چنان‌که تناقض نسبت‌هایی مانند سبئی بودن و مرجئه بودن روشن و بدیهی است که با توجه به تفاوت‌های آشکار دو عقیده فوق، امکان ندارد شخصی در عین مرجئه بودن، سبئی هم باشد (امین، ۱۴۰۳ق: ۳۳۹/۹-۳۴۰).

نتیجه اینکه هرچند برخی اتهامات رجالیان اهل سنت نسبت به کلبی به دلیل تعصب‌های مذهبی آنها و گرایش کلبی به مذهب تشیع بود، ولی روایت فوق سند مناسب و قابل پذیرشی ندارد.

### ۱-۲. واکاوی دلایلی و محتوایی

صرف نظر از مشکلات سندی گزارش که به گوشه‌ای از آن اشاره شد، از حیث محتوایی نیز چالش‌های فراوانی وجود دارد که پذیرش پیشگویی عبدالله درباره «فتبارک الله احسن الخالقین» را با مشکل مواجه می‌کند؛ از جمله:

#### ۱-۲-۱. تعارض شأن نزول‌ها

درباره شأن نزول آیه، علاوه بر عبدالله، دست کم دو نفر دیگر وجود دارند که گفته شده است جمله «فتبارک الله احسن الخالقین» بر زبان آنان جاری و سپس آیه نازل شده است: عمر بن خطاب و معاذ بن جبل.

بسیاری از دانشوران اهل سنت به نقل از عمر بن خطاب گزارش کرده‌اند که در چهار مورد پروردگار با من موافقت فرمود: یکی آنکه به پیامبر (ص) گفتم چطور است در مقام ابراهیم نماز بخوانیم؟ که آیه «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ» (سوره بقره، آیه ۱۲۵) نازل شد. دوم آنکه به پیامبر (ص) پیشنهاد کردم برای زنان حجاب قرار ده؛ زیرا آدم‌های خوب و بد نزد تو می‌آیند. پس این آیه نازل شد: «إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (سوره احزاب، آیه ۳). سوم، به زنان پیامبر (ص) گفتم از ناسازگاری دست بردارید و گرنه خدا به جای شما زنان بهتری نصیب

۱ از مقام ابراهیم، عبادتگاهی برای خود انتخاب کنید.

۲ و هنگامی که چیزی از وسایل زندگی را (به عنوان عاریت) از آنان [همسران پیامبر] می‌خواهید، از پشت پرده بخواهید.

پیامبر(ص) خواهد کرد. سپس آیه نازل شد که: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يَبْدُلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ»<sup>۱</sup> (سوره تحریم، آیه ۵). چهارم آنکه چون آیات «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ...» تا «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» نازل شد، بلافاصله بر زبان من جاری شد «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛ سپس این آیه نیز نازل شد (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق: ۴۰۹/۵؛ مراغی، ۱۹۸۵م: ۹/۱۸). در برخی گزارش‌های دیگر، موارد موافقت پروردگار با خلیفه دوم، به جای چهار مورد، سه مورد ذکر شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۷/۲۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱۲/۲).

معاذ سومین شخصی است که ادعا شده جمله «فتبارک الله» بر زبانش جاری و سپس نازل شده است. در روایتی به نقل از زیدبن ثابت چنین می‌خوانیم که: رسول گرامی اسلام(ص) آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» تا جمله «خَلْقًا آخَرَ» را بر معاذبن جبل که از کاتبان وحی بود، املا می‌کرد. در این زمان معاذ گفت «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، رسول‌الله(ص) خندید. معاذ پرسید یا رسول‌الله برای چه می‌خندید؟ فرمود از آنجا که آیه با جمله «فتبارک الله أحسن الخالقین» به پایان رسیده است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۴۷۶/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱۰/۱۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۷/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۹/۹؛ شوانی، ۱۴۱۴ق: ۵۶۸/۳).

تعارضات یادشده در کنار ضعف سندی و دلایل دیگری که به زودی خواهد آمد، نشان‌دهنده سستی گزارش‌هایی است که از پیشگویی عبدالله درباره آیه سخن می‌گوید.

### ۱-۲-۲. ناهماهنگی با تاریخ نزول

دلیل محکم دیگر برای عدم پذیرش روایتی که درباره معاذ و عبدالله وجود دارد، نزول سوره در شهر مکه است؛ چنان‌که شیخ طوسی نوشته است: «مکیة بلاخلاف» ([بی‌تا]: ۳۴۷/۷). سایر دانشوران نیز به مکی بودن سوره اذعان کرده‌اند (ر.ک. به: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵۶/۷؛ همو، ۱۳۷۷: ۶۴/۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۹۰/۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۵۶۰/۳). درحالی‌که وحی‌نگاری زید و معاذبن جبل و همچنین ارتداد عبدالله، هر دو در مدینه اتفاق افتاده بود.

۱ امید است که اگر او شما را طلاق دهد، پروردگارش به جای شما همسرانی بهتر برای او قرار دهد.

به عبارت روشن‌تر، زیدبن ثابت و معاذ در شهر مدینه وحی را می‌نگاشتند؛<sup>۱</sup> درحالی‌که این سوره در مکه نازل شده است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق: ۵/۴۰۹). پس چندین سال قبل از زید و معاذبن‌جبل<sup>۲</sup> عده‌ی زیادی از مسلمانان و نویسندگان وحی، این آیات را نوشته، خوانده و از حفظ بوده‌اند. حال آنکه ارتداد عبدالله بن ابی‌سرح در مدینه اتفاق افتاد، درحالی‌که این آیات در مکه و سال‌ها قبل از ارتداد عبدالله نازل شده بود (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۲/۴۷۶).

### ۱-۲-۳. تعارض با حکمت الهی

بدون شک قرآن مطابق حکمت خداوند متعال نازل می‌شد، نه برابر امیال شخصی عده‌ای. خداوند در ششمین آیه‌ی سوره‌ی نمل فرموده است: «وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ».<sup>۳</sup> چنان‌که در اولین آیه‌ی سوره‌ی هود نیز بر این مطلب تأکید شده است که قرآن کریم از نزد خداوند حکیم و آگاه نازل شده است: كِتَابٌ أَحْكَمٌ ۚ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ. این دو آیه به روشنی بر این مطلب دلالت دارند که نزول قرآن از حکمت و علم خداوند سرچشمه گرفته است و هیچ چیز نمی‌تواند آن را نقض و یا موهون کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۵/۳۴۱). بدین ترتیب، محال است آیات براساس امیال و خواسته‌های نفسانی این و آن نازل شود.

### ۱-۲-۴. نقض شروط هموردی

هموردی با قرآن شرایطی دارد که باید رعایت شود (محمدی، ۱۳۹۴: ۲/۱۰۵)؛ از

۱ زیدبن ثابت در سال یازدهم قبل از هجرت در شهر یثرب متولد شد. هنگامی که شش ساله بود، پدرش در جنگ «بعث» جنگی که پیش از هجرت پیامبر بین دو قبیله‌ی اوس و خزرج اتفاق افتاده بود، کشته شد. وی هنگام هجرت پیامبر به مدینه، تنها یازده سال داشت؛ به همین دلیل رسول اعظم به او اجازه شرکت در برخی از نبردها همانند بدر و احد را نداده بود. او در مدینه با رسول‌الله همسایه بود. از این رو، توفیق یافت در زمره‌ی نویسندگان وحی درآید (ر.ک. به: ابن‌اثیر؛ ۱۴۱۵ق: ۲/۳۴۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق: ۲/۴۲۶؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق: ۱/۸۲؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ۱/۲۹۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱/۴۲۸).

۲ معاذبن‌جبل خزرجی انصاری در هجده سالگی مسلمان شد و یکی از افرادی بود که در بیعت عقبه شرکت داشت. او پس از هجرت رسول خدا به شهر مدینه، خدمت زیادی به اسلام کرد و در غالب غزوات شرکت داشت و روایاتی در مدح او وجود دارد (ر.ک. به: ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق: ۵/۱۸۷).

۳ همانا تو این قرآن را از سوی [خداوند] حکیم و دانا تلقی و دریافت می‌کنی.

جمله اینکه کمترین حدی که قرآن بدان تحدی کرده، یک سوره کامل است، نه یک کلمه یا یک جمله (بروسوی، [بی‌تا]: ۷۳/۶). بدین ترتیب، حتی اگر ثابت شود یکی از افراد بشر این جمله را گفته است، باز هم نمی‌توان آن را پاسخی به تحدی قرآن محسوب کرد. پس این ادعا که به عبدالله نسبت می‌دهند بعد از گفتن این جمله گفت «من هم می‌توانم همانند قرآن بگویم»، ادعایی واهی و حاکی از ضعف اطلاعات او است. هیچ کس ادعا نکرده است آوردن یک جمله همانند جملات قرآن محال است. پس اگر کسی بتواند یک جمله همانند جملات قرآن بگوید، نمی‌تواند ادعا کند که پس من هم می‌توانم همانند قرآن بگویم؛ نه تنها به یک جمله، بلکه یک آیه نیز تحدی نشده است. پس ارائه یک آیه همانند قرآن نیز شامل تحدی با قرآن نمی‌شود؛ چه رسد به آوردن جمله‌ای که با کمی دقت روشن می‌شود اجزای جمله در قرآن نیز وجود دارد.

وانگهی حتی با فرض اینکه عده‌ای بتوانند بخشی از یک آیه را پیش‌بینی کنند، پیش‌بینی یادشده به هیچ‌وجه نشان‌دهنده بشری بودن قرآن نیست. به دیگر سخن، میان پیش‌بینی یک کلمه یا حتی یک جمله، با هم‌آوردی با قرآن و اثبات بشری بودن قرآن، تفاوت زیادی وجود دارد. ممکن است فردی با توجه به سیاق آیات و آشنایی با آیات قبلی، جمله‌ای را پیش‌بینی کرده باشد و قبل از رسول‌الله (ص) خوانده باشد و اتفاقاً پیش‌بینی درست از آب درآمده باشد و آیه نیز همانند پیش‌بینی او نازل شده باشد. واگویه این گونه کلمات یا جملات به هیچ‌وجه هم‌آوردی شمرده نمی‌شود. برای مثال، جمله «تبارک الله» سه بار (سوره اعراف، آیه ۵۴؛ سوره مؤمنون، آیه ۱۴؛ سوره غافر، آیه ۶۴) و جمله «احسن الخالقین» دو بار (سوره مؤمنون، آیه ۱۴؛ سوره صافات، آیه ۱۲۵) در قرآن آمده است. پس هیچ بعید نیست کسی با توجه به سیاق آیه و اینکه آیه درباره آفرینش انسان و ادوار او بوده، توانسته باشد جمله «تبارک الله احسن الخالقین» را پیش‌بینی کرده باشد.

این امر در اشعار به وفور یافت می‌شود که شاعر یا سخنوری با توجه به آشنایی با سخنان شاعران و سخنوران دیگر، جملات اشعار و سخنان آنها را پیش‌بینی می‌کنند و اتفاقاً پیش‌بینی او درست است. این گونه موارد را به هیچ‌وجه نمی‌توان تحدی با گوینده و سخن‌سرا محسوب کرد.

## ۲. عبدالله و تغییر آیات

دسته دیگری از گزارش‌ها، از تغییر قرآن توسط عبدالله حکایت دارد. گفته شده است وی زمانی که از کاتبان وحی بود، آیات قرآن را تغییر می‌داد. برخی از غرض‌ورزان غربی یا غرب‌زدگان شرقی، با توجه به این موضوع سعی کرده‌اند وانمود کنند ارائه متنی همانند قرآن ممکن است و حتی عبدالله در زمان خود رسول اعظم (ص) نیز این کار را انجام داده است.

در گزارشی آمده است عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح خط خوبی داشت و هر وقت آیه‌ای نازل می‌شد، رسول خدا (ص) او را می‌خواست تا آن آیه را بنویسد. وقتی رسول خدا از او می‌خواست بنویسد «و الله سمیع بصیر» او می‌نوشت «سمیع عظیم». رسول خدا (ص) می‌گفت «و الله بما تعملون خیر»؛ او به جای «خیر» می‌نوشت «بصیر» و گاهی «تاء» را «یا» می‌نوشت؛ و رسول خدا (ص) نیز می‌فرمود یکی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۰/۲؛ قمی، ۱۳۶۷ق: ۲۱۱/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۷۴۶/۱). براساس برخی دیگر از گزارش‌ها، وی به جای «عزیز حکیم»، «غفور رحیم» می‌نگاشت (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۸۱/۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۰/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۸/۴).

پس از مدتی عبدالله از دین اسلام برگشت و به مکه بازگشت و به قریش گفت به خدا سوگند محمد نمی‌فهمد چه می‌گوید. من مثل او حرف می‌زدم و او چیزی نمی‌گفت. پس من هم مثل آنچه خداوند می‌فرستد، نازل می‌کنم. در این هنگام این آیه در حقش نازل شد: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَهُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ» (سوره انعام، آیه ۹۳).

روایت یادشده مشهور است و با اختلاف‌هایی در بسیاری از کتاب‌های تاریخی، روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت آمده است (حلبی، ۱۴۰۰: ۳۶/۳؛ شیخ طوسی، [بی‌تا]: ۲۰۲/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۰/۲؛ قمی، ۱۳۶۷ق: ۲۱۱/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۷۴۶/۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۸۱/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۱/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۰/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۸/۴). این انگاره نیز لازم است به شکل علمی و از حیث سندی و دلالتی مورد بررسی قرار گیرد.

## ۲-۱. بررسی سندی

این گزارش در کتاب‌های اهل سنت با دو سند آمده است:

الف. روایت ابن عباس که در بخش اول از حیث سندی بررسی شد.

ب. گزارش سدی که سند آن به این شرح است: ابن جریر طبری گوید: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْمُفْضَلِ قَالَ: ثَنَا أَسْبَاطُ، عَنِ السُّدِيِّ: وَ مِنْ أَظْلَمِ مَمَّنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذْبًا أَوْ قَالَ أَوْحَى إِلَيَّ وَ لَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ إِلَى قَوْلِهِ: تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ قَالَ: نَزَلَتْ فِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي سِرْحٍ (طَبْرِي، ۱۴۱۲ق: ۱۸۱/۷). در بررسی سندی این روایت توجه به چند نکته بایسته است:

۱. این روایت نیز به پیامبر (ص) یا یکی از معصومان مستند نشده است؛ به همین دلیل از احادیث موقوف (نصیری، ۱۳۸۶: ۱۸۷) شمرده می‌شود.

۲. سدی که سلسله سند به او منتهی شده، همان «ابومحمد اعور، اسماعیل بن عبدالرحمان سدی قرشی کوفی حجازی هاشمی اصفهانی» (متوفای ۱۲۷ق) مشهور به «سدی کبیر» و از راویان و مفسران مشهور قرن دوم قمری و از تابعین است. درباره او دو دیدگاه وجود دارد. غالب دانشمندان رجال او را توثیق کرده‌اند، ولی برخی نیز او را ضعیف شمرده‌اند (ابن عدی، ۱۹۹۷م: ۵۲۸/۱).

۳. منظور از اسباط که در سند روایت آمده، اسباط بن نصر است که درباره وی اختلاف جدی وجود دارد. برای نمونه، ابن حجر او را راستگویی پرخطا دانسته است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۹۸/۱).

۴. درباره أحمد بن مفضل نیز اتفاق نظر وجود ندارد. برای نمونه، ذهبی در میزان الاعتدال به نقل از ازدی، وی را منکر الحدیث دانسته است (۱۹۹۵م: ۳۰۳/۱)؛ در حالی که برخی دیگر او را تأیید کرده‌اند (همان). در مجموع سند این روایت از دیدگاه اهل سنت نیز صحیح و قابل استناد نیست.

ج. روایات شیعه: جریان تغییر قرآن توسط عبدالله، در روایات شیعه نیز آمده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۰/۲؛ قمی، ۱۳۶۷ق: ۲۱۱/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۷۴۶/۱). منبع این گزارش‌ها تفسیر علی بن ابراهیم قمی و سند آن به شرح زیر است: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَعْدِ بْنِ أَبِي سِرْحٍ... كَانَ إِذَا نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص دَعَا-



فَكُنْتُ مِمَّا يُمْلِيهِ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنَ الْوَحْيِ - وَكَانَ إِذَا قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص سَمِعَ بِصِيرٍ يَكْتُبُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (قمی، ۱۳۶۷ق: ۲۱۱/۱). درباره سند این گزارش چند نکته اصلی وجود دارد:

۱. در برابر روایتی که شأن نزول آیه را عبدالله می‌داند، روایات دیگری وجود دارد. در برخی احادیث که تعداد آنها نیز بسیار زیاد بوده و در منابع فریقین آمده است، نزول این آیات درباره مسیلمه و أسود عنسی گزارش شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۰/۳) و در برخی شأن نزول آیه را نضر دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۰۷/۷). بدین ترتیب، در مقام تعارض گزارش‌ها، دلیلی بر ترجیح این گزارش وجود ندارد.

۲. هرچند علی بن ابراهیم قمی از دانشوران بزرگ و ثقات شیعه است، دلایل قوی و محکمی در دست است که تمام کتابی که امروزه به نام تفسیر علی بن ابراهیم قمی مشهور است، از دانشمند نام‌برده نیست (قمی، ۱۳۶۷: ۲۷۱/۱). از این رو، به احادیثی که در کتاب آمده است، نمی‌توان اعتماد کرد.

۳. منظور از صفوان در گزارش یادشده، صفوان بن یحیی بَجَلی کوفی است. او از ثقات است و در روایات بسیاری از سوی ائمه ستایش شده است (خویی، ۱۴۱۰ق: ۱۲۳/۹).

۴. ابن مسکان نیز از افراد موثق بوده و رجال‌شناسان امامی او را از اصحاب اجماع دانسته‌اند (کشی، ۱۳۶۳: ۶۸۰/۲؛ طوسی، ۱۳۵۱ش، ۱۹۶).

۵. منظور از أبابصیر، لیث بن بختری مرادی از محدثان و علمای شیعی کوفه در نیمه نخست سده دوم قمری است. او از یاران امام باقر و امام صادق (ع) بوده است. برخی چون ابن غضائری و نجاشی مذهب او را مستقیم ندانسته‌اند. هر چند وی وفات امام صادق (ع) را درک کرده است، ولی گزارش صریحی در مورد موضع‌گیری او در قبال فطحیه دیده نمی‌شود. (ر.ک. به: کشی، ۱۳۶۳؛ ۳۹۶/۱).

در مجموع، با توجه به اینکه استناد این اثر به علی بن ابراهیم ثابت نشده است و از سوی دیگر، بسیاری از دانشوران شیعه از آن اعراض کرده‌اند، نمی‌توان روایت را از گزارش‌های صحیح برشمرد.

## ۲-۲. واکاوی دلالی و محتوایی

اگر به دلیل شهرت روایت در کتاب‌های شیعه، از ملاحظات سندی صرف نظر کنیم، باز هم محتوای گزارش از ملاحظات فراوانی برخوردار است؛ از جمله:

### ۲-۲-۱. هماهنگی با تاریخ نزول

براساس گزارش‌ها و روایات مستفیضه، سوره انعام به یکباره و در مکه بر رسول خدا نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۰۹/۷). به فرض صحت گزارش‌های مذکور، عبدالله در مدینه می‌کوشید آیات را تغییر دهد، پس سال‌ها قبل از اینکه عبدالله به مدینه آید و مسلمان شود و در زمرة نویسندگان وحی درآید، سوره انعام در مکه نازل شده بود و هزاران نفر از مسلمانان با سوره آشنا بودند و بسیاری از آنان سوره انعام را از حفظ می‌خواندند. این مهم با توجه به تأکیدهای زیادی که رسول اعظم درباره سوره انعام و قرائت و تلاوت این سوره کرده بود، تأیید می‌شود. پس آیه شریفه به هیچ‌وجه نمی‌تواند ناظر به عبدالله باشد و روایت از حجیت ساقط می‌شود.

شاهد دیگری که برای نزول مکی این آیات و بطلان نزول آیات درباره عبدالله وجود دارد، این است که در هیچ‌یک از سوره‌های مکی عبارات «سَمِيعاً عَلِيماً» و «عَلِيماً حَكِيماً» و «عَزِيزٌ حَكِيْمٌ» که مورد ادعای عبدالله بود، وجود ندارد. تنها در آیه ۲۷ سوره لقمان کلمه «عَزِيزٌ حَكِيْمٌ» وجود دارد و سوره لقمان نیز بنا بر روایت ابن عباس، بعد از سوره انعام نازل شده است. پس روایتی که نزول آیه ۹۳ سوره انعام را عبدالله می‌داند، از ریشه باطل است (رشید رضا، ۱۳۷۳ق: ۵۲۰/۷).

ممکن است کسی به این پاسخ اشکال کند که هرچند غالب مفسران، از جمله مفسران صدر اسلام و حتی ابن عباس در یک روایت، همه سوره را مکی می‌دانند (طوسی، [بی‌تا]، ۷۵/۴)، ولی در روایت دیگری که از ابن عباس نقل شده، بر نزول این آیه در مدینه تصریح شده است؛ در این صورت پاسخ مذکور ناکافی است. در پاسخ می‌توان گفت:

اولاً براساس روایت نقل‌شده از ابن عباس، آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ...» در مدینه و آیه بعدی آن در مکه نازل شده و این سخن با وحدت سیاق و ارتباط وثیقی که بین این دو آیه وجود

دارد، ناسازگار است.<sup>۱</sup> از این رو، یا باید بگوییم آیه ۹۴ نیز در مدینه نازل شده است که این سخن را صراحت روایت ابن عباس رد می‌کرد؛ زیرا روایت ابن عباس تنها شش آیه را مدنی می‌دانست و آیه ۹۴ از جمله آنها نبود؛ یا باید از روایت دست برداریم و بپذیریم که آیه ۹۳ نیز در مکه نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۳۰۷/۷).

ثانیاً نزول یکباره سوره انعام، با روایات فراوان دیگری نیز تأیید شده است؛ درحالی که نزول انفرادی آیه ۹۳ یا چند آیه دیگر در مدینه چنین مؤیداتی ندارد.

مطلب مهم دیگری که نباید از آن غافل شد، این است که اصولاً در مدت زمانی که عبدالله مسلمان بود و از کاتبان وحی شمرده می‌شد، هیچ سوره‌ای که آیات آن مشتمل بر کلمات «سَمِيعاً عَلِيماً» یا «عَزِيزٌ حَكِيْمٌ» باشد، نازل نشده بود که او بتواند آنها را تغییر دهد (رشیدرضا، ۱۳۷۳ق: ۵۲۰/۷).

## ۲-۲-۲. ناهماهنگی با سیره نبوی

در باره ادعاهای عبدالله دو مطلب وجود دارد که باید از یکدیگر تفکیک شوند: نخست ادعای تغییر آیات؛ دوم اتهام قبول تغییرات توسط رسول اعظم (ص).

ادعای اول غیر قابل قبول است و با سیره پیامبر اعظم (ص) همخوانی ندارد. در بررسی سیره نبوی مشخص می‌شود که آن حضرت به کتابت قرآن توجه ویژه‌ای داشت و از زمان نزول قرآن در مکه، افرادی به کتابت وحی اشتغال داشتند. اولین کسی که در مکه عهده‌دار کتابت، به خصوص کتابت وحی شد، علی (ع) بود و تا آخرین روز حیات پیامبر (ص) به این کار ادامه داد (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷). در این بین، اگر آیه‌ای نازل می‌شد که حضرت علی (ع) حاضر نبود، پیامبر (ص) در اولین فرصت ممکن آن را بر حضرت علی (ع) می‌خواند و او نیز کتابت می‌کرد. در روایتی می‌خوانیم که روزی حضرت علی (ع) در مسجد کوفه به مردم فرمود «تا در میان شما هستم پرسش‌های خود را از من دریغ مدارید. درباره کتاب خدا از من بپرسید، به خدا قسم آیه‌ای نازل نشد مگر آنکه پیامبر گرامی (ص) آن را بر من می‌خواند و

۱ خداوند در آیه ۹۳ سخن فرشتگان به ظالمانی را که بر خدا دروغ می‌بستند، نقل کرده است که فرشتگان به آنان می‌گفتند «جان خود را خارج سازید! امروز در برابر دروغ‌هایی که به خدا بستید و به آیات او تکبر ورزیدید، مجازات خوارکننده‌ای خواهید دید!» در آیه ۹۴ نیز ادامه سخن فرشتگان به این افراد است که بدانان می‌گفتند امروز همه شما تنها به سوی ما بازگشتید، همان‌گونه که روز اول شما را آفریدیم و...

تفسیر و تاویل آن را به من می‌آموخت. عبدالله بن عمرو یشکری از او پرسید آنچه نازل می‌گردید و شما حضور نداشتید، چگونه است؟ علی(ع) فرمود هنگامی که به حضور پیامبر(ص) می‌رسیدم، می‌فرمود یا علی، در غیبت تو آیه‌هایی نازل شد. آنگاه آنها را بر من می‌خواند و تاویل آنها را به من تعلیم می‌فرمود» (هلالی کوفی، ۱۴۲۰ق: ۳۳۱). این گزارش تاریخی و ده‌ها سند دیگر ثابت می‌کند که تغییر قرآن توسط عبدالله در مدینه غیرممکن بود؛ به‌ویژه آنکه این ادعا در مدینه و در اوج قدرت اسلام و با حضور ده‌ها تن از نویسندگان وحی صورت گرفته است. چگونه می‌توان پذیرفت سوره‌ها یا آیاتی از قرآن نازل شده باشد و رسول اعظم به جای آنکه نویسندگان رسمی وحی را فرا بخواند، تنها و تنها عبدالله را فرا خوانده باشد و عبدالله هم هرچه خواست، نوشته است؟!

ادعای ما این نیست که عبدالله به هیچ‌وجه وحی را کتابت نمی‌کرد، بلکه معتقدیم وی نویسنده منحصر به فرد هیچ آیه یا سوره‌ای نبوده است که بتواند آن را تغییر دهد و رسول اعظم و سایر نویسندگان وحی هم ساکت بمانند؟ ممکن است او در کنار ده‌ها تن دیگر از افرادی که وحی را می‌نوشتند، به نگارش وحی همت گماشته باشد، ولی این امر بدان معنا نیست که نویسنده منحصر به فرد بوده و به راحتی می‌توانست آیات را تغییر دهد.

اگر از همه آنچه گذشت، صرف نظر کنیم و بپذیریم که عبدالله پس از سرخوردگی از دین و ارتداد، مطالبی علیه اسلام گفته و ادعا کرده که جملاتی از قرآن را جابه‌جا کرده است، باز هم سخنان او فاقد حجیت کافی است؛ زیرا ادعاهای فوق، سخن مرتد سرخورده‌ای است که ابتدا منافقانه خود را در جمع مسلمانان جا داد تا بتواند از این نم‌کلاهی برای خود دست و پا کند؛ آنگاه که دریافت تیرش به سنگ خورده، به ژاژ‌خواهی و خیال‌بافی روی آورد. روشن است که چنین ادعاهایی به هیچ‌وجه نمی‌تواند مستند مباحث علمی باشد.

## ۲-۲-۳. ناهماهنگی درونی

به باور علامه طباطبایی، آیه شریفه «وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» با آنچه در روایات است که عبدالله گفته بود «فَأَنَا أَنْزَلَ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» منطبق نیست

(طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۷/۳۰۷)؛ زیرا عبدالله مدعی بود «با توجه به تغییری که در کلمات داده‌ام، پس من هم قرآن نازل کرده‌ام»؛ در حالی که آیه از فردی سخن می‌گوید که مدعی بود به زودی مثل قرآن خواهد آورد. به عبارت دیگر، براساس این روایات، عبدالله مدعی بود آنچه انجام داده، همانند قرآن است؛ حال آنکه براساس آیه شریفه، شخصی وجود دارد که مدعی است در آینده همانند قرآن ارائه خواهد کرد. کلمه «سَأَنْزِلُ» که در آیه آمده، بر این مطلب دلالت دارد.

### ۲-۲-۴. تعارض با عملکرد عبدالله

در گزارش‌های مربوط به تغییر آیات توسط عبدالله، مطالبی آمده که با عملکرد وی منافات دارد. در این گزارش‌ها آمده است که عبدالله می‌گفت «والله محمد نمی‌داند چه می‌گوید»، «من هم همانند سخنان او می‌گفتم، ولی او مرا از این کار باز نمی‌داشت»، «پس من هم همانند آنچه خدا نازل کرده، نازل می‌کنم». کسی که به چنین باوری رسیده باشد، حتی اگر از ترس مسلمان شده باشد، دیگر در راه اسلام جان‌فشانی نمی‌کند؛ در حالی که براساس برخی روایات، عبدالله قبل از فتح مکه به اسلام بازگشته بود (رشید رضا، ۱۳۷۳ق: ۷/۵۲۰). این روایات شاهی بر دروغ بودن «افسانه تغییر قرآن» توسط عبدالله است؛ زیرا اگر نام‌برده در حقانیت اسلام تردید می‌کرد، دلیلی برای بازگشت دوباره وی به اسلام و جان‌فشانی در راه عقیده وجود نداشت. پس اسلام وی دلیلی بر بطلان تهمت‌هایی است که به عبدالله زده شده است.

حتی اگر در بازگشت وی به مدینه و اسلام آوردنش قبل از فتح مکه تردید شود، ولی به‌طور قطع عبدالله پس از مدتی مسلمان شد و در صف مسلمانان در کارزارهای فراوانی شرکت کرد؛ چنان‌که نبردهای وی در آزادسازی آفریقا مشهور است و نام‌برده به درجه‌ای از دیانت و تقوا رسیده بود که ورد صبحگاه و شبانگاه او این بود که خداوند پایان کارش را در نماز صبح قرار دهد. این دعایش نیز مستجاب شد و یک روز هنگام سلام نماز صبح، قبض روح شد (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۴۱). اینها همه بر این مطلب دلالت می‌کند که افسانه مذکور، دروغی بیش نیست.

## ۲-۲-۵. جری و تطبیق

در پایان اگر بخواهیم روایات مبتنی بر نزول آیه ۹۳ سوره انعام درباره عبدالله را بپذیریم، شاید بتوان گفت این آیه از آیاتی است که دو بار نازل شده است؛ یک بار در مکه و بار دیگر در مدینه. با این فرض، تغییراتی که عبدالله در نوشتن آیات می‌داد، نمی‌تواند ضرری به قرآن وارد کند؛ زیرا مردم قرآن را بارها شنیده و خوانده بودند و بسیاری از مسلمانان از حافظان قرآن بودند و تغییراتی که عبدالله در نوشته خود اعمال می‌کرد، به قرآنی که بین مردم متواتر بود، زیانی نمی‌رساند. امروزه نیز ممکن است افرادی باشند که قرآنی را غلط بنویسند، ولی این نوشتن آنان بر قرآنی که در دست مردم و متواتر است، اثری ندارد. همچنین ممکن است روایاتی که شأن نزول آیه را عبدالله می‌دانست، از باب جری و تطبیق بوده باشد، نه اینکه آیه شریفه پس از ادعاهای عبدالله نازل شده است. اصحاب رسول خدا(ص) چون بعضی از آیات را قابل انطباق با بعضی از داستان‌ها و وقایع دوران زندگی آن جناب می‌دیدند، همان حادثه را سبب نزول آیه می‌شمردند. البته منظورشان این نبود که بگویند آیه مذکور تنها به دلیل فلان حادثه نازل شده است. آنان نمی‌خواستند با ذکر آن داستان، شبهاتی را که درباره آیه وجود داشت برطرف کنند، بلکه منظورشان این بود که اگر شبهه‌ای در حدوث فلان حادثه و یا اشباه و نظایر آن هست، با ذکر آیه، آن شبهه برطرف شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۱۰۹/۷).

## نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. گزارش‌هایی مبنی بر تغییر آیات توسط عبدالله بن ابی‌سرح، ضعف سندی و تهافت داخلی دارند و با مبانی برهانی عقلی، آیات قرآن، باورهای کلامی و بررسی‌های تاریخی ناهماهنگ و غیرقابل پذیرش می‌باشند.
۲. با توجه به آشنایی برخی از یاران پیامبر اکرم(ص) با آیات قرآن، ممکن است در برخی موارد جملاتی را پیش بینی کرده باشند و پیش‌بینی آنان نیز درست بوده باشد، ولی پیش‌بینی یکی دو جمله، تغییر قرآن و یا معارضه با قرآن محسوب نمی‌شود.

۳. برخی به منظور قداست‌سازی برای عده‌ای از یاران پیامبر، به جعل احادیثی در حوزه‌های مختلف دست زده‌اند که پیش‌بینی آیات توسط یاران پیامبر (ص) و نزول برخی آیات، برابر پیش‌بینی و براساس نظر و رأی آنان، از آن جمله است.

۴. آنچه در سخن تاریخ‌نگاران و مفسران دربارهٔ نزول برخی آیات درباره عبدالله آمده است، می‌تواند از باب جری و تطبیق باشد.

### منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج ۲، ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمن (۱۳۷۲ق)، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن-هند، مجلس دائرة المعارف العثمانیة و بیروت: دار الفکر.
- ابن جوزی عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر، ج ۱، ۲، به کوشش عبدالرزاق، بیروت: دار الکتب العربیة.
- ..... (۱۴۱۲ق)، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر و دیگران، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حبان تمیمی بستی، محمد (۱۳۹۶ق)، کتاب المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم، ج ۲، حلب: دار الوعی.
- ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۴۰۳ق)، تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، عمان: مكتبة المنار.
- ..... (۱۴۰۶ق)، تقریب التهذیب، تحقیق محمد عوامة، ج ۱، سوریه: دار الرشید.
- ابن سعد، محمد (۱۹۶۸م)، الطبقات الكبرى، ج ۶، بیروت: دار صادر.
- ابن عدی، أبو أحمد (۱۹۹۷م)، الكامل فی ضعفاء الرجال، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عساکر، أبو القاسم علی بن حسن بن هبة الله (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأمثال، به کوشش علی شیری، ج ۱۹، بیروت: دار الفکر.
- ابن قلیج، علاء الدین مغلطای (۱۴۲۲ق)، اکمال تهذیب الکمال، ج ۲، قاهره: الفاروق الحدیثة للطباعة و النشر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ادنه وی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، طبقات المفسرین، تحقیق سلیمان بن صالح خزی، ج ۱، مدینة

منوره: مكتبة العلوم و الحكم.

- امین، سید محسن (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، اعیان الشیعه، تحقیق حسن امین، ج ۹، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- آلوسی، محمود شکری (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، به کوشش علی عبدالباری، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم (۱۴۰۷ق)، التاریخ الکبیر، ج ۵، بیروت: دار الفکر.
- ..... (۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م)، التاریخ الصغیر، تحقیق محمود ابراهیم زاید، ج ۲، حلب-قاهره: دار الوعی، مکتبة دار التراث.
- بروسوی، اسماعیل حقی [بی‌تا]، تفسیر روح البیان، ج ۶، بیروت: دار الفکر.
- بغوی، عبدالله بن احمد (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، به کوشش عبدالرزاق، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، انساب الاشراف، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
- جصاص، احمد بن علی (مکنی به ابوبکر رازی) (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، به کوشش قمحاوی، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآیات الظاهره، قم: نشر اسلامی.
- حلبی، علی بن برهان‌الدین (۱۴۰۰ق)، السیرة الحلبیة فی سیرة الامین المأمون، ج ۳، بیروت: دار المعرفة.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق/۱۳۶۹ش)، معجم رجال الحدیث، ج ۹، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، ج ۲، ۳، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ..... (۱۹۹۵م)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رضا، رشید (۱۳۷۳ق)، تفسیر المنار، ج ۷، قاهره: دار المنار.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، بحر العلوم (تفسیر سمرقندی)، به کوشش عمر بن غرامة، ج ۲، بیروت: دار الفکر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، ج ۳، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، فتح القادیر الجامع بین فنی الروایة و الدراية من علم التفسیر، ج ۱، بیروت و دمشق: دار الطیب و دار الکلم.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۵۱)، «مقاله عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح»، مجله نیغما، ش ۲۹۳، صص ۶۵۸-۶۶۷.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ۱۵، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.



- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان، ج ۴، ۷، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ..... (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن (۱۳۵۱ش)، الفهرست، به کوشش محمود رامیار، مشهد: دانشگاه مشهد.
- طوسی، محمد بن حسن [بی تا]، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش عاملی، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمرو بن موسی (۱۴۰۴ق)، ضعفاء العقلی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، ج ۲۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، ج ۲، تهران: نشر صدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ۲، ۷، ۱۳، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ق)، تفسیر القمی، به کوشش الجزائری، ج ۱، قم: دار الکتب.
- کاشانی، ملا فتح الله شریف (۱۳۳۶)، تفسیر منهج الصادقین، ج ۶، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کشی، محمد (۱۳۶۳ش)، رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)، ج ۱، ۲، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- محمدی، محمدعلی (۱۳۹۴)، اعجاز قرآن با گرایش شبهه پژوهی، ج ۲، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مراغی، احمد بن مصطفی (۱۹۸۵م)، تفسیر المراغی، ج ۱۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مزنی، یوسف بن زکی (۱۴۰۶ق)، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد، ج ۲۵، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، تفسیر المظهری، ج ۱، به کوشش غلام نبی، پاکستان: مکتبه رشدیة.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱)، تاریخ قرآن، تهران: سمت.
- مقریزی، نام کامل مؤلف (۱۴۲۰ق)، امتاع الاسماع، به کوشش محمد عبدالحمید، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م)، الضعفاء و المتروکین، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع.
- نصیری، علی (۱۳۸۶)، آشنایی با علوم حدیث، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ج ۶.

- نولدکه، تئودور (۲۰۰۴م)، تاریخ قرآن، ترجمه و کوشش جورج تامر و دیگران، بیروت: مؤسسه کونراد-ادناور.
- نیشابوری، نظام‌الدین (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن، به کوشش زکریا عمیرات، ج ۲، ۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- واحدی، ابی‌الحسن علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، أسباب النزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- هلالی کوفی، سلیم بن قیس (۱۴۲۰ق)، کتاب سلیم بن قیس، قم: انتشارات الهادی.


### منابع لاتین

- The Holy Quran.
- Aghili, Muhammad bin omar bin Mus (1404 AH), *al-Zoafa*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Alousi, Mahmoud (1415 AH), *Ruh al-Mani fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Amin, Seyed Mohsen (1403 AH), *A'yan al-Shi'a*, Beirut: Dar al-Taarif for Press.
- Baghvi, Abdullah bin Ahmad (1420 AH), *Maalam al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad (1397AH), *al-Tarikh al-Saghir*, Cairo: Dar Al-Wai School of Dar al-Tarath.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad (1407AH), *Al-Tarikh al-Kabir*, Beirut: Dar al-Fekr.
- Belazari, Ahmad bin Yahya (1417 AH), *Ansab al-Ashraf*; Beirut: Dar al-Fekr.
- Dhahabi Shams al-Din Muhammad (1995AD), *mizan al-i'tidal fi naqd al-rijal*; Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
- Dhahabi, Shams al-Din Muhammad (1405 A.H), *Sir Al-Alam al-Nabila*, Beirut: Al-Risalah Est.
- Edna V, Ahmad bin Muhammad (1417 AH), *Tabaqat al-Mufсарin*, Madinah Munurah, Al-Uloom and Al-Hakm.
- Faiz Kashani, Mollah Mohsen (1415 AH), *Tafsir al-Safi*; Tehran: Nashr Sadr.
- Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar (1420 AH), *Mafatih al-Gheeb*, Beirut: Dar Ahya Al-Trath al-Arabi.

- Halabi, Ali bin Burhan al-Din (1400 A.H.), *Alseerah-Al\_Halbiyyah*, Beirut: Dar al-Marafa.
- Hawaii's aarushi (1415 AH), *Tafseer Noor ul-Saqlain*, Qom: Ismailian Publications.
- Haghi Brosavi, Ismail [n.d], *Tafsir Ruh al-Bayan*, Beirut: Dar al-Fekr.
- Hosseini Estrabadi, Seyyed Sharafuddin Ali (1409 AH), *Tawil Al-Ayat al-Zahira fi Fadael al-Atrah al-Tahirah*, Qom: Islamic Publishing House.
- Ibn Abi Hatem Razi (1372AH), *al-jarh and modification*; India, Ottoman Encyclopedia, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Abi Hatim Razi (1419 AH), *Tafsir al-Qur'an al-Azeem*; Riyadh: Nizar School.
- Ibn Udi, Abu Ahmad bin Udi Jurjani (1997 AD), *Al-Kamil fi Zoaafa al-Rijal*, Beirut: Dar al-Kutub Al- ilmiyyah.
- Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali (1422AH,) *Zaad al-Masir*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- ÷Ibn Asaker, Abu al-Qasim Ali bin Hasan bin Hibatullah (1415 AH), *The history of the city of Damascus (Tarike madineh damesge)*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali (1412 AH), *al-Muntazem*; Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Athir, Ali Ibn Muhammad (1415 AH), *Asad al-Ghaba*, Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
- Ibn Hajar, Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani (1415 A.H), *Tahdeeb al-Tahdeeb, Lakhatma al-Nawab*, Beirut: Dar al-Muktaba al-Alamiya.
- Ibn Hajar, Ahmed bin Ali bin Hajar Ashqlani (1403 AH), *The definition of Ahl al-Taqdis*, Amman: Al-Manar Library.
- Ibn Hibban Tamimi Basti, Muhammad Bin Hibban (1396AH), *The book of the wounded (Kitab al-Majruhin)*; Aleppo: Dar Al-Wai.
- Ibn Kathir (1419 AH), *Tafsir of the Great Qur'an*; Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Ibn Qulij, Aladdin Mughaltay bin Qulij (1422 A.H), *completion of Tahdeeb al-Kamal*, Cairo: Al-Farooq al-Hadinah for printing and publishing.
- Ibn Saad, Muhammad bin Saad (1968), *Tabaqat al-Kabara*, Beirut: Dar Sadir.

- Jassas, Ahmad bin Ali (1405 AH), *Ahkam\_alQur'an*, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Kashani, Molla fatullah (1336 SH), *Tafsir al-Sadeghin*, Tehran: Mohammad Hasan Elmi bookstore.
- Kashshī, Mohammad (1348 SH), *Ikhtiyār ma`rifat al-rijāl*, Mashhad: University of Mashhad.
- Khoei, Abu al-Qasim (1410 AH), *Mu'jam Rijal al-Hadith*, Qom: Shia Works Publishing Center.
- Maqrizi; Ahmed bin Ali (1420 AH), *Emta' al-Asma*; Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Marafet, Mohammad Hadi (2001), *History of the Qur'an*, Tehran: Samt.
- Maraghi, Ahmed bin Mostafi (1985), *Tafsir al-Maraghi*, Darahiya al-Trath al-Arabi.
- Mazhari, Mohammad Sana\_ullah (1412 AH), *Tafseer e-Mazhari*, Pakistan: School of Rushdia.
- Mezi, Yousef Benzaki (1406 AH), *Tahzib al-Kamal*, Beirut: Risala.
- Mohammadi, Mohammad Ali (2014), *ijaz al quran* (Miracles of the Qur'an with the tendency of skepticism), Qom: Publications of the Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- Nasai, Abu Abd al-Rahman, Ahmad Bin Shoaib (1406 AH), *Al-zafa and Matrokin*, Beirut: Daral-e-Mareh for printing and publishing.
- Nasiri, Ali (1386 SH), *Acquaintance with the Sciences of Hadith*, Qom: Qom Seminary Management Center Publications, Qom.
- Nishaburi, Nizamuddin (1416 AH), *Interpretation of the wonders of the Qur'an* (qareeb al Quran), Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Noldeke, Theodore (2004), *History of the Qur'an*, translated into Arabic: George Tamer et al, Beirut: Konrad-Ednauer Institute.
- Qomi, Ali bin Ebrahim (1367 AH), *Tafsir al-Qami*, Qom: Dar al-Kitab.
- Qurtobi, Mohammad bin Ahmad (1364 SH), *Al-Jamae L\_ahkam Al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow.
- Rashid, Reza (1373 AH), *Tafsir al-Manar*, m, Cairo: Dar al-Manar.

- Salim bin Qais Hilali (1420 AH), *Kitabe Salim bin Qais Hilali*, Qom: Al-Hadi Publishing.
- Samarkandi, Nasr bin Mohammad (1416 AH), *Bahrul Uloom (Tafsir Samarkandi)*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Shahidi, Seyyed Jafar (1351 SH), *Yaghma*, number 293, "Abdullah bin Saad bin Abi Sarh's article", pp. 658 to 667.
- Sheikh Tusi, Muhammad Bin Hasan (1351 SH), *al fehrest*, Mashhad: University of Mashhad.
- Sheikh Tusi, Muhammad Bin Hasan [n.d], *Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Shukani, Mohammad Bin Ali (1414 AH), *Fath al-Qadir*, Beirut and Damascus: Dar al-Taib and Dar al-Kalam.
- Suyuti, Jalal al-Din, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1404AH), *Al-Dor al-Manthor*, Qom: Ayatollah Marashi Library.
- Tabari, Mohammad Bin Jarir (1412 AH), *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tabarsi, Abu Ali Fazl bin Hasan (1372 SH), *Majma\_Al Bayan*, Tehran: Nasser Khosro Publications.
- Tabarsi, Abu Ali Fazl bin Hasan (1377 SH), *jawami al-Jamae*, Tehran: Tehran University Press.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (Allameh Tabatabai) (1393AH), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: A, Ualami.
- wahidi, Ali bin Ahmad (1411 AH), *asbab al nuzul*, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.

:20.1001.1.22286713.1402.15. 56.4.7

## تحلیل گفتمان گزارش واقعه کربلا در کتاب العواصم من القواصم

محترم وکیلی سحر<sup>۱</sup>

علی محمد ولوی<sup>۲</sup>

عثمان یوسفی<sup>۳</sup>

چکیده: واقعه کربلا یکی از مباحث و موضوعات مهم در تاریخ اسلام است که اندیشمندان و صاحب‌نظران شیعه و سنی در حوزه‌های مطالعات تاریخی، کلامی، فقهی و حدیثی با انگاره‌های متفاوتی بدان نگریسته و پرداخته‌اند. یکی از شخصیت‌های نامور و نظریه‌پرداز حوزه فقه و اندیشه کلامی اهل سنت ابوبکر بن عربی است که دیدگاه‌های او نسبت به واقعه کربلا مدتهاست مورد بهره‌برداری جریان‌های سلفی قرار می‌گیرد. او در کتاب العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابة بعد وفاة النبی (ص) در قالب یک نظم/سازه گفتمانی به تحلیل واقعه کربلا پرداخته است. در این نظم گفتمانی، گفتمان یا گفتمان‌هایی خودی و برجسته شده و گفتمانی نیز غیر خودی و به حاشیه رانده شده است. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیل گفتمان لاکلو و موفه مشخص شد که سازه گفتمانی در گزارش ابن‌العربی<sup>۴</sup> تلفیقی از سه گفتمان عاطفی، تاریخی و سیاسی است. در این میان، گفتمان سیاسی برجسته شده و دو گفتمان دیگر هوشمندانه و آگاهانه در خدمت گفتمان سیاسی قرار گرفته و به حاشیه رانده شده است.

واژه‌های کلیدی: حسین بن علی (ع)، کربلا، یزید بن معاویه، ابوبکر بن عربی، العواصم من القواصم، تحلیل گفتمان

---

شناسه دیجیتال (Doi): 10.52547/pte.15.56.4

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. [m.vakili@alzahra.ac.ir](mailto:m.vakili@alzahra.ac.ir)

۲ استاد و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) (نویسنده مسئول)، تهران، ایران. [a.valavi@alzahra.ac.ir](mailto:a.valavi@alzahra.ac.ir)

۳ استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ اسلام دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی [maedeh856@gmail.com](mailto:maedeh856@gmail.com)

۴ با توجه به اینکه برخی ابوبکر بن عربی را با محی‌الدین عربی اشتباه گرفته‌اند، برای جلوگیری از چنین اشتباهی از ابن‌العربی برای ابوبکر بن عربی و از ابن‌عربی برای محی‌الدین عربی استفاده شده است.  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲

## **Discourse Analysis of the Report of the Battle of Karbala in Al-Awasem Men Al-Qawasem**

Mohtaram Vakili Sahar<sup>1</sup>

Ali Mohammad Valvi<sup>2</sup>

Osman Yousefi<sup>3</sup>

**Abstract:** The Battle of Karbala is one of the important issues and topics in the history of Islam, which Shia and Sunni thinkers and experts in the fields of historical, theological, jurisprudence and hadith studies have looked at and discussed it with different viewpoints. One of the famous personalities and theoreticians in the field of Sunni jurisprudence and theological thought is Abu Bakr ibn Arabi, whose views on the battle of Karbala have long been exploited by Salafi movements. In his book named "Al-Awasem Men Al-Qawasem Fi Tahghigh Mawaghef Sahabeh Ba'ad Wafat al-Nai ((PBUH))" he has analyzed the battle of Karbala in the form of a discursive order/structure. In this discursive order, the insider discourse or discourses have been highlighted, and the outsider discourse has been marginalized. In this research, using the discourse analysis method of Laclau and Mouffe, it was determined that the discourse structure in Ibn Arabi's report is a combination of three emotional, historical and political discourses. In the meantime, political discourse has become dominant and two other discourses have been intelligently and consciously placed at the service of political discourse and marginalized.

**Keywords:** Husayn ibn Ali (A.S.), Karbala, Yazid ibn Muawiya, Abubakr ibn Arabi, Al-Awasem Men Al-Qawasem, discourse analysis.

---

1 PhD Candidate of Islamic history, Alzahra University, Tehran, Iran. [m.vakili@alzahra.ac.ir](mailto:m.vakili@alzahra.ac.ir)

2 Professor of History Department, Alzahra University (Corresponding Author), Tehran, Iran.  
[a.valavi@alzahra.ac.ir](mailto:a.valavi@alzahra.ac.ir)

3 Assistant professor of Islamic History Department, International University of Islamic Religions  
[maedeh856@gmail.com](mailto:maedeh856@gmail.com)

Recive Date: 2022/11/20

Accept Date: 2023/03/13

## مقدمه

واقعه کربلا از وقایع مهم تاریخ اسلام به شمار می‌رود که پس از شهادت حسین بن علی (ع) و یارانش در عاشورای ۱۰عق. مورد توجه بسیاری از مورخان و اندیشمندان تاریخ اسلام قرار گرفت و هر یک به فراخور اندیشه و گرایش‌های سیاسی، اجتماعی، مذهبی و عقیدتی خود به تحلیل این واقعه پرداخته‌اند و آن را گزارش کرده‌اند؛ به همین دلیل گزارش واقعه کربلا در منابع متنوع و مختلفی بازتاب یافته است. بررسی منابع نشان می‌دهد که این نگرش‌ها و رویکردها در گزارش واقعه کربلا نمود و ظهور یافته است؛ چنان‌که برخی قیام حسین بن علی (ع) و به دنبال آن واقعه کربلا را سبب تفرقه میان امت اسلامی دانسته و به ارائه شواهد و مدارک برای محکوم کردن حسین بن علی (ع) و تبرئه یزید پرداخته‌اند. عده‌ای نیز ضمن تأیید قیام آن حضرت علیه یزید بن معاویه، به کفر یزید حکم داده و حتی او را لعن کرده‌اند. در این میان، برخی نیز نسبت به واقعه کربلا و حسین بن علی (ع) و یزید اظهار نظر صریح و آشکار نکرده‌اند. یکی از کسانی که به صراحت و روشنی در مورد واقعه کربلا اظهار نظر کرده، ابوبکر بن عربی است. دیدگاه صریح و جانب‌دارانه ابن‌العربی در مورد واقعه کربلا که چکیده آن جمله کوتاه «قتل الحسین بسیف جده» است، مورد توجه و گاه نقد متفکران بعد از او قرار گرفته است. با توجه به اهمیت و تأثیر دیدگاه ابن‌العربی بر منابع و اندیشمندان پس از خود و حتی در عصر حاضر که منبعی برای تاریخ عاشورا نزد برخی عالمان اهل سنت است و در تبیین تاریخ عاشورا بدان استناد می‌کنند، در این پژوهش که جنبه اکتشافی دارد، با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با استفاده از روش تحلیل گفتمان به بررسی و تحلیل گزارش او در کتاب العواصم من القواصم پرداخته‌ایم. با استفاده از همین روش ابتدا نظم گفتمانی -گفتمان‌های متفاوت در متن- در گزارش ابن‌العربی شناسایی شده و سپس مشخص شد که در این نظم گفتمانی کدام گفتمان غالب و برجسته است و کدام گفتمان‌ها به حاشیه رانده شده‌اند.

## پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی به عمل آمده، پژوهش مستقلی که مشخصاً به این موضوع بپردازد، انجام نشده است، اما در برخی کتب و مقالات با رویکرد توصیفی-تحلیلی



به معرفی و نقد کتاب *العواصم من التواصم* و دیدگاه ابن‌العربی نسبت به واقعه کربلا پرداخته شده است. در همه این پژوهش‌ها دیدگاه ابن‌العربی به عنوان دیدگاهی جانب‌دارانه که درصدد تبرئه یزید و محکوم کردن حسین (ع) بوده، بررسی و تحلیل شده است، اما تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های مذکور، در استفاده از روش تحلیل گفتمان است که در آنها از روش خاصی استفاده نشده است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به کتاب‌های عاشورا پژوهی،<sup>۱</sup> معرفی و نقد منابع عاشورا،<sup>۲</sup> عاشوراشناسی: پژوهشی درباره هدف امام حسین علیه‌السلام،<sup>۳</sup> ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا،<sup>۴</sup> انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت،<sup>۵</sup> اهل بیت علیه‌السلام در آثار دانشمندان اندلس<sup>۶</sup> و همچنین مقاله «مسئولیت یزید در واقعه و شهادت امام حسین (ع)»<sup>۷</sup> و غیره اشاره کرد. در برخی از این پژوهش‌ها اندیشه ابن‌العربی تبارشناسی شده است؛ از جمله در کتاب *بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا*<sup>۸</sup> مؤلف با بررسی دقیق و علمی، سلفی‌گری معاصر را ادامه ظاهرگرایی دوره میانه دانسته است که با بهره‌گیری از گزارش‌های مورخان همسو با امویان، تحریف مفاهیم، زمینه‌های تاریخی و به‌روز کردن گفته‌های برخی مورخان و علمای سلفی و وهابی، شیعیان و پیروان اهل بیت (ع) را بانیان اصلی واقعه کربلا و به شهادت رساندن امام خود متهم کرده‌اند. نویسنده معتقد است این سخن و شبهه که پس از حادثه کربلا در طول چندین قرن با جعل و گزارش‌های دروغین تاریخی و تبلیغ و تأسیس قواعد منحرف کلامی و صدور فتاوری به ظاهر شرعی مبنی بر عدم تجویز لعن یزید و حتی بهره‌گیری از خواب، سعی در تبرئه یزید و امویان داشت، در اندیشه ابن‌العربی نیز نمود یافته است (هدایت‌پناه، ۱۳۸۸: ۲، ۶).

- ۱ محمد صحتی سردودی (۱۳۸۵)، *عاشورا پژوهی*، قم: خادم‌الرضا (ع).
- ۲ سید عبدالله حسینی (۱۳۸۶)، *معرفی و نقد منابع عاشورا*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۳ محمد اسفندیاری (۱۳۹۸)، *عاشوراشناسی: پژوهشی درباره هدف امام حسین (ع)*، تهران: نشر نی.
- ۴ سید علی حسینی میلانی (۱۳۹۱)، *ناگفته‌هایی از حقایق عاشورا*، قم: انتشارات الحقایق.
- ۵ عبدالمجید ناصری داوودی (۱۳۹۰)، *انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۶ حمیدرضا مطهری (۱۳۹۶)، *اهل بیت علیه‌السلام در آثار دانشمندان اندلس*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۷ عبدالرحیم فنوات، مصطفی گوهری فخرآباد (زمستان ۱۳۹۶)، «مسئولیت یزید در واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع)»، *فصلنامه پژوهش‌های تاریخی*، س ۵۳، دوره جدید، س ۹، ش ۴ (پیاپی ۳۶).
- ۸ محمدرضا هدایت‌پناه (۱۳۸۸)، *بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سعید اعراب نیز در کتاب مع القاضی ابی بکر بن العربی<sup>۱</sup> با رویکردی توصیفی به بررسی زندگی سیاسی و علمی ابن العربی پرداخته است. در این میان، پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و نقد کتاب العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبی صلی الله علیه و آله و سلم»<sup>۲</sup> نوشته شده که مؤلف با رویکرد توصیفی - تحلیلی به نقد دیدگاه‌های ابن العربی، از جمله در مورد واقعه کربلا پرداخته است، اما مؤلف همچون ابن العربی دچار غرض‌ورزی و سوگیری شده و با استفاده از واژه‌ها و اصطلاحات دارای بار ارزشی و سوگیرانه، دیدگاه‌های ابن العربی را رد کرده است. عمار طالبی نیز در رساله‌ای با عنوان «آراء ابن العربی الکلامیة و نقده للفلسفة الیونانیة»، به تفصیل عقاید او را بررسی کرده که به دلیل رویکرد و شیوه بررسی، با این پژوهش متفاوت است. یکی از محدود آثاری که در مطالعات عاشورا روش تحلیل گفتمان را در عنوان و محتوا دارد، کتاب تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا<sup>۳</sup> است. این کتاب رساله دکتری مؤلف با عنوان «سنخ‌شناسی و تبیین تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا» بوده که با تکیه بر منابع فارسی، اعم از شیعه و سنی، از قرن چهارم تا نیمه اول قرن دهم قمری، در شش فصل تدوین شده است. مهم‌ترین امتیاز این کتاب رویکرد تحلیلی و پژوهشی آن است که مؤلف با استفاده از روش تحلیل محتوا و استخراج داده‌های آماری، متغیرهای مستقل مؤثر بر تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا را بررسی و تبیین کرده است. در این پژوهش مؤلف چهار گفتمان تاریخی، ماورائی، عاطفی و عرفانی را در منابع شناسایی و تبیین کرده است. یکی از نقاط ضعف کتاب این است که مؤلف برای هر یک از چهار گفتمان مذکور شاخص‌هایی را معرفی کرده که شاخص به معنای واقعی کلمه نیست، بلکه مصداق است.

## روش پژوهش

با توجه به اهمیت انتخاب روش مناسب در یک پژوهش و اینکه بررسی پدیده‌ای سیاسی - اجتماعی مانند واقعه کربلا از منظر زبان به بهترین صورت در قالب مفهوم

۱ سعید اعراب (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، مع القاضی ابی بکر بن العربی، بیروت - لبنان: دار الغرب الاسلامی.

۲ محمدتقی مختاری (بی‌تا)، «بررسی و نقد کتاب العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبی صلی الله علیه و آله و سلم»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مرکز مدیریت حوزه علمیه استان قم.

۳ سیده رقیه میرابوالقاسمی (۱۳۹۳)، تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا، تهران: سمت.

گفتمان میسر است، از روش تحلیل گفتمان به عنوان یک روش ابزار تحلیل متن استفاده شده است؛ زیرا گفتمان مفهومی است که زبان را با سیاست پیوند می‌زند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۵). براساس روش تحلیل گفتمان ارنستو لاکلئو<sup>۱</sup> و شنتال موفه<sup>۲</sup>، همه پدیده‌های اجتماعی را می‌توان با ابزارهای تحلیل گفتمان بررسی و تحلیل کرد (سلطانی، همان، ۷۰). ایده کلی نظریه آنها این است که معانی هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه تثبیت شوند و کشمکش‌های اجتماعی بر سر تعریف معانی و هویت همیشگی است که خود تأثیرات اجتماعی به همراه دارد (Jorgensen and Phillips, 2002: 24). در این نظریه، خلق معنا از طریق تثبیت معنا صورت می‌گیرد که محتمل و مشروط است. البته به واسطه عمل مفصل‌بندی<sup>۳</sup> معنای بعضی نشانه‌ها گاه چنان رایج و مرسوم می‌شود که از نظر ما کاملاً طبیعی جلوه می‌کند (سلطانی، همان، ۷۵، ۷۶). در عمل مفصل‌بندی، معنای نشانه‌های درون یک گفتمان حول یک دال مرکزی<sup>۴</sup> نظم پیدا می‌کند و مفصل‌بندی می‌شود (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳؛ Laclau and Mofe, 1985: 112).

در نظریه لاکلئو هر گفتمانی ضرورتاً به گفتمانی رقیب نیاز دارد (Howarth, 2000: 13). اساساً گفتمان‌ها در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند. هویت‌یابی یک گفتمان صرفاً در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. هویت تمام گفتمان‌ها منوط و مربوط به غیر است؛ از این رو، گفتمان‌ها همواره در برابر خود غیریت‌سازی می‌کنند (سلطانی، همان، ۹۴). مفهوم غیریت<sup>۵</sup> (خصومت)<sup>۶</sup> در ذات خود با مفاهیم «برجسته‌سازی» و «حاشیه‌رانی» همراه است. در فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، دال‌های مورد نظر و نقاط قوت «خود» برجسته می‌شود و دال‌ها و نظام معنایی و نقاط قوت گفتمان رقیب به حاشیه رانده می‌شود (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۸). درواقع، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شیوه‌ای برای

---

1 Ernesto Laclau

2 Chantal Mofe

3 articulation

4 Nodal point

5 otherness

6 antagonism

حفظ و استمرار قدرت و تداوم هژمونی یک گفتمان است (سلطانی، همان، ۱۱۲). در این سازوکار، ابزارهایی مانند شیوه‌های نام‌گذاری و انتخاب واژه‌ها برای بازنمایی گروه‌های خودی و غیرخودی به کار می‌روند (همان، ۱۲۷). حدّ نهایی حاشیه‌رانی حذف کامل است (همان، ۱۱۳) که به صورت حذف کامل یک خبر/گزارش و عدم انعکاس آن صورت می‌گیرد. فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سبب قطبی شدن بندها و متون می‌شوند و متن را بین دو قطب «ما» و «آنها» -خودی و غیرخودی - سامان می‌دهند. قطب مثبت متن همواره به ما برمی‌گردد و قطب منفی متن به آنها (همان، ۱۱۴). در هر صورت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی سازوکاری برای تقویت خود و حاشیه‌رانی غیر است (قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۸۰). روش تحلیل گفتمان لاکتو و موفه برای تحلیل گفتمان در سطح کلان و گفتمان به معنی نظام معنایی و نظام اندیشه‌ها کارآیی دارد. با استفاده از این روش می‌توانیم گفتمان‌های مختلف در دوران متفاوت، عناصر، دال‌ها، هویت‌ها، روابط، تغییرات، تکوین، رشد و هژمونیک شدن و زوال آنها را شناسایی کنیم. به‌طور خلاصه تجزیه و تحلیل داده‌ها و اطلاعات در تحلیل گفتمان لاکتو و موفه در سه مرحله زیر صورت می‌گیرد: ۱. توصیف نظم گفتمان و گفتمان‌ها؛ ۲. چگونگی تکوین گفتمان؛ ۳. چرایی هژمونیک شدن گفتمان (قجری و نظری، همان، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵).

### معرفی ابوبکر بن عربی

ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد معافری اشبیلی معروف به ابن‌العربی (قاضی عیاض، ۱۴۰۲: ۶۶؛ ابن‌خلکان، ۱۹۷۱: ۲۹۶/۴)، فقیه و محدث مالکی در سال ۴۶۸ق/۱۰۷۶م. در اشبیلیه (سویل)<sup>۱</sup> به دنیا آمد (ابن‌العربی، ۱۴۱۲: ۱۳؛ اعراب، ۱۴۰۷: ۹، ۱۱). پدرش از عالمان پرنفوذ اشبیلیه بود که بنی‌عباد<sup>۲</sup> او را به وزارت برگزیده بودند (ابن‌العربی، همان، ۱۳؛ قاضی عیاض، همان، ۶۶). ابن‌العربی از همان ابتدا علم و سیاست را در کنار هم آموخت و می‌توان گفت زندگی علمی و سیاسی‌اش با هم عجین بود؛ زیرا تا شانزده سالگی زیر نظر پدرش که یک عالم

1 Sevil

۲ یکی از مهم‌ترین دولت‌های ملوک‌الطوایفی که پیش از مرابطون بر اشبیلیه حکومت می‌کردند (عدنان، ۱۳۶۹: ۳۰/۲).

سیاسی بود، به تحصیل پرداخت (اعراب، همان، ۱۱ و ۱۲؛ پاکتچی، ۱۳۷۰: ۲۲۳/۴). پس از سقوط عبادیان در سال ۴۸۴ق. و زمانی که هفده ساله بود (نباهی، ۱۴۰۰: ۱۱۵)، یوسف بن تاشفین نخستین حاکم مرابطون (حک: ۴۴۱-۵۴۱ق) ابن‌العربی و پدرش را برای انجام مأموریت سیاسی نزد المستظهر بالله (حک: ۴۷۸-۵۱۲ق) خلیفه عباسی فرستاد تا ولایت مغرب و اندلس را به ابن‌تاشفین بسپارد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۲۵۰/۶؛ ابن‌تغری بردی، [بی‌تا]: ۱۹۱/۵). این سفر ظاهراً سیاسی بود، اما آثار و پیامدها و حتی زمان آن - ده سال - نشان می‌دهد که یک سفر سیاسی - علمی هدفمند بوده است؛ زیرا این سفر برای ابن‌العربی دستاوردهای علمی مهمی به همراه داشت و او در بیت‌المقدس، دمشق، بغداد، حجاز، اسکندریه و غیره با بسیاری از دانشمندان مذاهب گوناگون دیدار و در حلقهٔ درس و مناظره آنها شرکت کرد و بدین صورت با اندیشه‌های گوناگون آشنا شد (قاضی عیاض، همان، ۶۶-۶۸؛ ذهبی، ۱۴۱۹: ۶۱/۴-۶۳؛ نباهی، همان، ۱۰۵-۱۰۶). یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین افرادی که ابن‌العربی با او دیدار کرد، غزالی بود که در سال ۴۹۰ق. در بغداد او را ملاقات کرد (ابن‌بشکوال، ۱۳۷۴: ۵۵۸/۱). ابن‌العربی بسیاری از کتاب‌های غزالی را فرا گرفت و در فرصت‌هایی که دست می‌داد، آثار غزالی را در مغرب رواج می‌داد. او سعی در تبیین جایگاه غزالی داشت (روحی و غفرانی، ۱۳۹۵: ۱۴۳). پس از بازگشت ابن‌العربی به مغرب و به دنبال دستاوردهای علمی و سیاسی سفر به شرق، مورد توجه سیاستمداران مغرب و اندلس قرار گرفت؛ به‌طوری که به سمت مشاور امیر اشبیلیه برگزیده شد (قاضی عیاض، همان، ۶۸؛ اعراب، همان، ۷۸) و علی‌بن یوسف بن تاشفین در سال ۵۲۸ق. او را به منصب قضای اشبیلیه گماشت (ابن‌عذارى مراکشى، ۱۹۶۷: ۹۳/۴-۹۲؛ نباهی، همان، ۱۱۵)، اما پس از مدتی از آن منصب برکنار شد (ذهبی، ۱۴۱۹: ۶۲/۴) یا کناره‌گیری کرد (قاضی عیاض، همان، ۶۸؛ نباهی، همان، ۱۰۶). از این زمان تا سال ۵۴۱ق. اطلاع چندانی از فعالیت‌های سیاسی او در دست نیست. شاید بیشتر اوقات خود را صرف تعلیم و تألیف کرده است (قاضی عیاض، همان، ۶۸؛ نباهی، همان، ۱۰۶؛ پاکتچی، همان، ۲۲۴)؛ از جمله در سال ۵۳۶ق. کتاب *العواصم من التواصم* را نوشت (ابن‌العربی، همان، ۱۹۲). سال‌های پایانی عمر ابن‌العربی مصادف با تصرف اشبیلیه توسط موحدون بود و پسرش عبدالله در جریان این انتقال قدرت،

به دست موحدون کشته شد (ابن خلدون، همان، ۳۱۳/۶). خودش نیز در سال ۵۴۳ق. در راه بازگشت از یک مأموریت سیاسی به مراکش، در حومه فاس درگذشت و همان جا به خاک سپرده شد (ابن خلدون، همان، ۳۱۳/۶؛ ذهبی، ۱۴۱۹: ۶۳/۴؛ نباهی، همان، ۱۰۷). بنا به نوشته ذهبی، او پیشوا، علامه و از حافظان سنت بوده (ذهبی، ۱۴۲۷: ۴۲/۱۵) و می‌توان او را یک سلفی دانست که اندیشه‌اش در کتاب العواصم من القواصم به روشنی انعکاس یافته است؛ چنان‌که از موضع سلفی خود همواره صاحبان مذاهب مختلف کلامی و فیلسوفان را مورد حمله قرار می‌داده است (اعراب، همان، ۱۴۸-۱۵۱، ۱۷۷-۱۸۰؛ پاکتچی، همان، ۲۲۴). او به عنوان فقیهی مالکی نه تنها پیشوای مذهب مالکی را میان پیشوایان مذاهب چهارگانه برتر می‌شمرد،<sup>۱</sup> بلکه حتی در دفاع از مذهب مالکی، به پیروان مذاهب دیگر چون شافعیان، حنفیان و ظاهریان - گاه تا حد افراط - حمله می‌کرد.<sup>۲</sup> با وجود این، ابن‌العربی به عنوان فقیهی مجتهد، همیشه خود را ملزم به پیروی از پیشینیان نمی‌کرد، بلکه فتوایی برخلاف نظر مشهور آنها صادر می‌کرد<sup>۳</sup> و در این راه حتی از اینکه نظر شخص مالک را نادیده بگیرد، پرهیز نداشت.<sup>۴</sup> نکته حائز اهمیت در فقه ابن‌العربی نظرات او درباره مسائل مربوط به جنگ با کفار است. او که بارها از نزدیک صحنه‌های نبرد را درک کرده و همواره در جریان مصالح سیاسی مسلمین، در مقابله با مسیحیان بوده، اعمالی چون به استقبال شهادت رفتن را تجویز کرده است.<sup>۵</sup> ابن‌العربی در پذیرش حدیث و عمل به آن بسیار سختگیر بود. کثرت روایات او موجب شده بود برخی از معاصرانش به نقل او بدگمان شوند (قاضی عیاض، همان، ۶۸؛ ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۲۹۷/۴-۱۲۹۶)، ولی این بدگمانی بعدها مورد اعتنا قرار نگرفت (پاکتچی، همان، ۲۲۵). نوشته‌های ابن‌العربی از حیث موضوع بسیار متنوع است (ذهبی، ۱۴۱۹: ۶۲/۴؛ همو، ۱۴۲۷: ۴۲/۱۵) و در برخی از آنها

۱ پاکتچی، همان، ص ۲۲۴؛ به نقل از ابوبکر بن عربی (۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م)، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجاوی، ج ۲، بیروت: آبی‌نا، ص ۶۲۳.

۲ همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، همان، ج ۱، ص ۲۱، ۸۳، ۴۴۶، ج ۲، ص ۵۷۳، ۵۹۸، ۷۲۵.

۳ همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، همان، ج ۱، ص ۲۵۲، ج ۲، ص ۶۱۲.

۴ همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۰۶، ج ۳، ص ۱۰۵۳.

۵ همو، همان، همان‌جا؛ به نقل از ابن‌العربی، همان، ج ۱، ص ۱۱۶.

نوآوری<sup>۱</sup> دیده می‌شود. برخی از آثار او همچنان به صورت نسخه خطی است و برخی دیگر هم چاپ شده است که از جمله آنها می‌توان به احکام القرآن، عارضة الاحودی در شرح سنن ترمذی، العواصم من القواصم و مختصر ترتیب الرحلة<sup>۲</sup> اشاره کرد.

### کتاب العواصم من القواصم<sup>۳</sup> و ویژگی‌های آن

همان‌طور که از عنوان کامل کتاب پیداست، موضوع کتاب درباره مواضع اجتماعی - سیاسی صحابه پس از رحلت پیامبر(ص) است، نه یک بررسی کلامی در مورد واقعه صفین.<sup>۴</sup> متن کتاب نیز نشان می‌دهد که منظور نویسنده از صحابه، بیشتر خلفای سده نخست تاریخ اسلام از ابوبکر تا یزیدبن معاویه است. البته در مورد دو موضوع کشته شدن عثمان و وقایع بعد از آن، از جمله جنگ صفین، با شرح و بسط بیشتری سخن گفته شده است (صحتی سردرودی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). بنا به ادعای ابن‌العربی هدف او از تألیف این کتاب پاسخگویی به شبهات بوده، اما سوگیرانه و مغرضانه، بدون استناد و مهم‌تر از همه مخالف قطعیات تاریخی، به دفاع از شخصیت‌های مورد نظر و رد مخالفان مذهبی و عقیدتی خود پرداخته که در سراسر کتاب نمایان است. تمام سطور و محتوای کتاب چنین می‌نماید که این اثر در دفاع از اصحاب و به ظن قوی از اصحاب حاکم زمامدار - به جز علی بن ابی‌طالب - نوشته شده، اما با مطالعه متن کتاب به وضوح آشکار می‌شود که ابن‌العربی در نوشتن این کتاب تنها یک هدف داشته و آن دفاع از بنی‌امیه بوده است (صحتی سردرودی،

۱ از جمله گل‌زبهر در بررسی کتب مربوط به خلافت‌ها در فقه، آثار ابن‌العربی در این زمینه را از نخستین نوشته‌های اندلسی قلمداد کرده و کراچکوفسکی در بررسی ادب جغرافیای عربی، او را از پیش‌تازان رحله‌نویسی دانسته است (پاکتچی، همان، ۲۲۵).

۲ این اثر مختصر کتاب ترتیب الرحلة مؤلف است که در زمان حیات او از بین رفته است. این مختصر که در مقدمه قانون التأویل درج شده، به کوشش سعید اعراب به چاپ رسیده است.

۳ «العواصم من القواصم» یعنی حفظ‌کننده‌هایی که از حوادث کمرشکن جلوگیری کردند. مقصود از نام کتاب حقایق است که مسلمانان را از افتراءات مفسدان - که همان قاصمه ویرانگر است - مصون داشته و از کذب و دروغ آنان پرده برمی‌دارد و آن را نابود می‌کند.

۴ احمد پاکتچی در مدخل «ابن‌العربی» موضوع کتاب العواصم من القواصم را یک بررسی کلامی در جنگ صفین دانسته است (همان، ۲۲۵/۴).

همان، ۱۷۱). او ذیل فصلی با عنوان «نکته» چنین نوشته است: «شگفت‌انگیز است که مردم از ولایت بنی‌امیه استنکاف می‌کنند؛ در حالی که پیام‌آور خدا نخستین کسی بود که ولایت را به آنها واگذاشت» (ابن‌العربی، همان، ۲۴۸). ابن‌العربی برخلاف گزارش منابع تاریخی، بعضی مطالب را نمی‌پذیرد و بعضی را هم بدون جواب رها می‌کند. او آشکارا به تحریف تاریخ دست زده و مسلمات تاریخی را نادیده گرفته است (مطهری، ۱۳۹۶: ۳۷۲، ۳۷۴). برای مثال، در حالی که بسیاری از منابع به شراب‌خواری یزید و فسق و فجور او به کرات تصریح کرده‌اند، اما ابن‌العربی با ذکر روایاتی مبنی بر پرهیز از نوشیدن شراب، عدم ارتکاب به فجور و غیره، هویتی متفاوت به یزید داده و او را برجسته کرده است (ابن‌العربی، همان، ۲۴۵-۲۴۶). ابن‌العربی پس از بیان مفصل جریان ولایتعهدی یزید و خلافت او، به قیام حسین(ع) و تحلیل آن پرداخته است. نکته حائز اهمیت در بیان ولایتعهدی یزید این است که ابن‌العربی با استفاده از ابزار برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و آوردن گزاره‌های مختلف، سعی کرده است بیعت با یزید را مشروع جلوه دهد و هرگونه مخالفت با او را خیانت و غدر بداند (ابن‌العربی، همان، ۲۲۸-۲۳۱). نخستین باری که ابوبکر بن عربی از حسین(ع) یاد کرده، در بخشی با عنوان «توصیه مردم در مورد صحابه» افراد را به عدم فتنه‌گری علیه صحابه و عدم تبعیت از بی‌دینان که دین را به بازی گرفته‌اند، توصیه کرده است. در پایان به سخن ربیع بن خثیم/خثیم<sup>۱</sup> در مورد خبر کشته شدن حسین بن علی(ع) اشاره کرده است که وقتی گفتند او را کشتند، بدون هیچ‌گونه اظهار نظری آیه ۴۶ سوره زمر را قرائت کرد.<sup>۲</sup>

ابن‌العربی با استناد به روایت ابن‌خثیم و همچنین استفاده از حافظه مشترک خود و مخاطب یعنی قرآن، نه تنها حسین بن علی(ع) را عامل اختلاف و نزاع دانسته، بلکه حکم را نیز به خداوند واگذار کرده است. به این صورت که قبل از ورود به گزارش واقعه کربلا، به مخاطب چنین القا می‌کند که یزید خلیفه مشروع بوده و حسین بن علی(ع) علیه خلیفه مشروع قیام کرده؛ بنابراین عملکرد او محکوم و مطرود است.

۱ یکی از هشت زاهد مشهور در صدر اسلام.

۲ بگو پروردگارا، ای خالق آسمان‌ها و زمین، ای دانای عالم پیدا و پنهان، تو خود میان بندگان در آنچه خلاف و نزاع برانگیزند، حکم خواهی کرد.



### گزارش واقعه کربلا در کتاب العواصم من القواصم

متن گزارش ابن‌العربی درباره واقعه کربلا شامل سه بخش است. در بخش اول، نویسنده به اخبار قبل از وقوع واقعه کربلا، از جمله دستور یزید مبنی بر بیعت گرفتن از حسین(ع) و ابن‌زبیر و عدم بیعت آنها، نامه‌های کوفیان و نصیحت بزرگان صحابه به حسین(ع) مبنی بر عدم اعتماد به کوفیان پرداخته است. در بخش دوم که بیشترین حجم را به خود اختصاص داده، واقعه کربلا را تحلیل و تفسیر کرده است. بخش سوم نیز درخواست مؤلف از مخاطب برای چگونگی برخورد با روایات باقیمانده از این واقعه است. نظر به اینکه در این پژوهش همه متن گزارش ابن‌العربی تحلیل خواهد شد، متن کامل<sup>۱</sup> و تفکیک شده را در جداول زیر آورده‌ایم:

ردیف	گزاره‌ها	نوع گفتمان
۱	فإن قيل: ولو لم يكن ليزيد إلا قتله للحسين بن علي قلنا: يا أسفا على المصائب مره، و يا أسفا على مصيبة الحسين ألف مره.	عاطفی
۲	بوله يجرى على صدر النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و دمه يراق على البوغا، لا يحقن يا لله و يا للمسلمين.	سیاسی
۳	وإن أمثل ما روى فيه أن يزيد كتب إلى الوليد بن عتبة بنعي له معاوية و بأمره أن يأخذه له البيعة على أهل المدينة- وقد كانت تقدمت فدعاء مروان فأخبره فقال له: أرسل إلى الحسين بن علي وابن الزبير، فإن بايعوا وإلا فاضرب أعناقهم. قال: سبحان الله، تقتل الحسين بن علي وابن الزبير؟ قال: هو ما أقول لك. فأرسل إليهما، فأتاه ابن الزبير، فنعى إليه معاوية و سأله البيعة، فقال: ومثلى يبايع هنا؟ أرق المنبر، وأنا أبايعكم مع الناس علانية. فوثب مروان وقال: اضرب عنقه، فإنه صاحب فتنة و شر فقال (ابن الزبير): إنك لهنالک يا ابن الزرقاء؟ واستبا فقال الوليد: اخرجهما عنى، وأرسل إلى الحسين ولم يكلمه بكلمة في شىء، وخرجا من عنده. وجعل الوليد عليهما الرصد.	تاریخی

۱ کتاب العواصم من القواصم و دیدگاه‌های ابن‌العربی در مورد واقعه کربلا و ردّ مواضع شیعه، توسط محب‌الدین خطیب (۱۳۸۹-۱۳۰۲ق) و محمود مهدی استانبولی (۱۳۲۷-۱۴۲۰ق) شرح و پردازش شده و به صورت پاورقی ضمیمه کتاب شده است. در بسیاری از موضوعات، ضمیمه‌ها بیشتر از متن گزارش‌هاست؛ چنان‌که گزارش دو صفحه‌ای ابن‌العربی از واقعه کربلا، در دوازده صفحه (۲۳۵-۲۴۷) آمده است.

سیاسی	فلما دنا الصبح خرجا مسرعين إلى مكة فالتقيا بها فقال له ابن الزبير: ما يمنعك من شيعتك وشيعة أبيك؟ فوالله لو أن لي مثل لذهبت إليهم. فهذا ما صح.	۴
تاریخی	وذكر المؤرخون أن كتب أهل الكوفة وردت على الحسين، وأنه أرسل مسلم بن عقيل - ابن عمه - إليهم ليأخذ عليهم البيعة وينظرو هو في أتباعه،	۵
تاریخی	فنهاه ابن عباس وأعلمهم أنهم خذلوا أباه وأخاه،	۶
تاریخی	وأشار عليه ابن الزبير بالخروج فخرج،	۷
تاریخی	فلم يبلغ الكوفة إلا مسلم بن عقيل قد قتل وأسلمه من كان استدعاه.	۸
سیاسی	ويكفيك بهذا عظة لمن اتعظ.	۹
سیاسی	فتمادى واستمر غضبا للدين وقياما بالحق.	۱۰
تاریخی	ولكنه -رضى الله عنه- لم يقبل نصيحة أعلم أهل زمانه ابن عباس، وعدل عن رأى شيخ الصحابة ابن عمر.	۱۱
سیاسی	وطلب الابتداء في الانتها، والاستقامة من أهل الاعوجاج، ونضارة الشيبة في هشيم المشيخة.	۱۲
سیاسی	ليس حوله مثله، ولا له من الأنصار من يرعى حقه، ولا من يبذل نفسه دونه،	۱۳
سیاسی	فأردنا أن نظهر الأرض من خمر يزيد فارقتا دم الحسين، فجاءتنا مصيبة لا يجبرها سرور الدهر.	۱۴
سیاسی	وما خرج إليه أحد إلا بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جده المهيم على الرسل، المخبر بفساد الحال، المحذر [عن] الدخول في الفتنة.	۱۵
سیاسی	وأقوال في ذلك كثيرة: منها ما روى مسلم عن زياد بن علاقة عن عرفة بن شريح قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان».	۱۶
سیاسی	فما خرج الناس إلا بهذا وأمثاله.	۱۷
سیاسی	ولو أن عظيمها وابن عظيمها وشريفها وابن شريفها الحسين يسعه بيته أو ضيعته أو إبله -	۱۸
سیاسی	ولو جاء الخلق يطلبونه ليقوم بالحق وفي جملتهم ابن عباس وابن عمر لم يلتفت إليهم وحضره ما أنذر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما قال في أخيه، ورأى أنها [قد] خرجت عن أخيه ومعه جيوش الأرض وكبار الخلق يطلبونه	۱۹
سیاسی	فكيف ترجع إليه بأوباش الكوفة وكبار الصحابة ينهونه ويتأون عنه؟	۲۰
سیاسی	[و] ما أدري في هذا إلا التسليم لقضاء الله،	۲۱
عاطفی	والحزن على ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقية الدهر.	۲۲
		۲۳

سیاسی	٢٤	ولولا معرفة أشياخ الصحابة وأعيان الأمة بأنه أمر صرفه الله عن اهل البيت، وحال من الفتنة لا ينبغي لأحد أن يدخلها، ما اسلموه أبداً.
سیاسی	٢٥	وهذا أحمد بن حنبل - على تقشفه وعظيم منزلته في الدين وورعه - قد أدخل عن يزيد بن معاوية في (كتاب الزهد) أنه كان يقول في خطبته «إذا مرض أحدكم مرضاً فأشفي ثم تماثل، فليُنظر إلى أفضل عمل عنده فيلزمه، وليُنظر إلى أسوأ عمل عنده فليدعه» وهذا يدل على عظيم منزلته عنده حتى يدخله في جملة الزهاد من الصحابة والتابعين الذين يقتدى بقولهم ويرعوى من وعظهم. ونعم، ما أدخله إلا في جملة الصحابة، قبل أن يخرج إلى ذكر التابعين.
سیاسی	٢٦	فأين هذا من ذكر المؤرخين له في الخمر وأنواع الفجور، ألا تستحيون؟! وإذا سلمهم الله المروءة والحياة، ألا ترعونون أنتم وتزدجرون، وتقتدون بالأخبار والرهبان من فضلاء الأمة وترفضون الملحدة والمجان من المتممين إلى الملة «هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين» والحمد لله رب العالمين.
تاریخی	٢٧	وانظروا إلى ابن الزبير بعد ذلك وما دخل فيه من البيعة له بمكة، والأرض كلها عليه.
سیاسی	٢٨	وانظروا إلى ابن عباس وعقله وإقباله على أمر نفسه وانظروا إلى ابن عمر وسنه وتسليمه للدنيا ونبذها لها.
سیاسی	٢٩	ولو كان للقيام وجه لكان أولى بذلك ابن عباس، فإنه ولدى أخيه عبيد الله قد ذكر أنهما قتلًا ظالماً. ولكن رأى بعقله أن دم عثمان لم يخلص إليه، فكيف بدم ولدى عبيد الله!
سیاسی	٣٠	وأن الأمر راقق، قد خرجا عنه حفظاً للأصل وهو اجتماع أمر الأمة وحقق دمائها وائتلاف كلمتها،
سیاسی	٣١	ودع الأمر يتولاه أسود مجلدح حسبما أمر به صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه
سیاسی	٣٢	وكل منهم عظيم القدر مجتهد وفيما دخل فيه مصيب ماجور، والله [فيهم] حكم [في الدنيا] قد أنفذه، وحكم في الآخرة قد أحكمه وفرغ منه.
سیاسی	٣٣	فانظروا هذه الأمور مقاديرها، وانظروا بما قابلها ابن عباس وابن عمر فقابلوها، ولا تكونوا من السفهاء الذين يرسلون ألسنتهم وأقلامهم بما لا فائدة لهم فيه، ولا يغني من الله ولا من دنياهم شيئاً عنهم.
سیاسی	٣٤	وانظروا إلى الأئمة الأخيار وفقهاء الأمصار، هل أقبلوا على هذه الخرافات وتكلموا في مثل هذه الحماقات؟ بل علموا أنها عصبية جاهلية وحمية باطلة، لانتقيد إلا قطع الجبل بين الخلق وتشتيت الشمل واختلاف الأهواء وقد كان ما كان
سیاسی	٣٥	وقال الأخباريون ما قالوا - فإما سكوت، وإما اقتداء بأهل العلم، وطرح لسخافات المؤرخين والأدباء.. والله يكمل علينا وعليكم النعماء برحمته.

### بازنمایی نظم گفتمانی در کتاب العواصم من القواصم

بررسی اولیه گزارش ابن‌العربی نشان می‌دهد که در گزارش او سه گفتمان عاطفی (گزاره ۱ و ۲۳)، تاریخی و سیاسی قابل احصاست و گفتمان سیاسی بخش اصلی گزارش را به خود اختصاص داده است. البته دو گفتمان عاطفی و تاریخی هم در خدمت گفتمان سیاسی است؛ زیرا از گزاره‌های عاطفی بهره‌برداری سیاسی کرده و آن قسمت از اخبار تاریخی را انتخاب کرده که بتواند آن را در گفتمان سیاسی به خدمت بگیرد؛ سپس براساس گزاره‌های تاریخی (درست یا نادرست) جهت‌گیری سیاسی و فکری را دنبال کند. عنصر اصلی گفتمان سیاسی در این پژوهش، سازماندهی و ساماندهی ساختار و بافتار متن گزارش واقعه تاریخی براساس نیاز قدرت (مشروعیت دادن به آن، توجیه وضعیت موجود و غیره) است. به عبارت دیگر، اگر نظام معنایی مقتبس از یک متن متضمن تأمین نیازهای قدرت و حاکمیت باشد، می‌توان گفتمان سیاسی را در آن برجسته یافت. مهم‌ترین شاخصه‌های این گفتمان عبارت است از:

۱. گزینش و چینش روایات با جهت‌گیری سیاسی و فکری است؛
۲. شواهد و مدارک سوگیرانه و هدفمند برای جانب‌داری از وضعیت نظام حکومتی خاص یا حمایت از نظریه سیاسی مشخص ارائه می‌شود؛
۳. واقعه تاریخی براساس پیش‌داوری‌های مشخص که برون‌داد آن حمایت از تفکر سیاسی ویژه است، توجیه و تحلیل می‌شود.

**حاشیه‌رانی گروه غیرخودی و برجسته‌سازی گروه خودی در پرتو گفتمان سیاسی**

برای بررسی چگونگی تکوین یک گفتمان، لاکلئو و موفه از سه مفهوم بینامتنیت، بیناگفتمانی و غیریت‌سازی استفاده می‌کنند و معتقدند هر گفتمان به‌طور بینامتنی و بیناگفتمانی به واسطه فرایند غیریت‌سازی شکل می‌گیرد (قجری و نظری، همان، ۱۳۲-۱۳۳). چنان‌که قبلاً بیان شد، مفهوم غیریت در ذات خود با مفاهیم برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی همراه است. در فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، دال‌های مورد نظر و نقاط قوت «خود» برجسته و دال‌ها و نظام معنایی و نقاط قوت گفتمان رقیب به حاشیه رانده می‌شود. در واقع ستیز و غیریت‌سازی ایجاد و ترسیم

جبهه بین خودی و غیرخودی است (همان، ۱۳۵).

ابن‌العربی نیز برای تکوین گفتمان مورد نظر خود، متن گزارش را به دو جبهه خودی (ما) و غیرخودی (آنها) ترسیم کرده است. گروه خودی یزید و سوژه‌های حامی اویند و گروه غیرخودی حسین(ع) و یاران او. دال مرکزی گروه خودی یزیدبن معاویه است و دال مرکزی گفتمان غیرخودی حسین بن علی(ع). او در راستای برجسته‌سازی گفتمان مورد نظر خود، به تقابل میان دال‌های مرکزی یا گره‌گاه‌ها پرداخته است. ابن‌العربی طرد و برجسته‌سازی مورد نظرش را به صورت کاملاً واضح در قالب کلمات، روایات، جملات و ساختاربندی جملات ارائه داده است؛ چنان‌که دو قطب مثبت و منفی بین گروه خودی و گروه غیرخودی به وجود آورده است. مطابق گزارش ابن‌العربی، ابتدا گروه غیرخودی و سپس گروه خودی بررسی و تحلیل شده است.

در اولین گزاره که که مهم‌ترین گزاره است، ابن‌العربی با استفاده از ادات شرط «ان» که برای بیان احتمال وقوع و شک در حصول امری به کار می‌رود (جیگاره و فرید، ۱۳۹۳: ۱۲۸)، به صورت ناقص (تنها با آوردن ادات شرط و حذف جزا و جواب شرط) نسبت به مداخله یزید در کشته شدن حسین(ع) اظهار شک و تردید می‌کند، اما در عین حال ضمن همدردی عاطفی با کشته شدن حسین بن علی(ع) و بیان تأسف از واقعه کربلا، مصیبت آن حضرت را هزار برابر سایر مصیبت‌ها دانسته است. در گزاره «۲» که به نوعی مدح حسین(ع) است، تقرب و نزدیکی او را به پیامبر(ص) نشان داده، اما خیلی زیرکانه و هوشمندانه برای تبرئه یزید زمینه‌سازی می‌کند؛ زیرا با آوردن ادات ندا بر سر «لله» و «مسلمین»، می‌گوید مگر در مخیله کسی می‌گنجد که بخواهد حسین(ع) را که دائماً روی سینه پیامبر(ص) بوده و حتی بر سینه او ادرار می‌کرده است، بکشد و خونس بر ریگ‌های داغ ریخته شود؛ بنابراین نسبت دادن آن به یزید حرف درستی نیست. در ادامه، با گزینش و چینش اخبار آورده است که نامه یزید به ولیدبن عتبه فقط در همین حد بود که از اهل مدینه بیعت بگیرد (گزاره ۳). درواقع، می‌خواهد بگوید کسانی که می‌گویند یزید دستور قتل داده است، دروغ گفته‌اند. او در گزاره بعدی با استفاده از فعل «قد کانت»

۱ استفاده از واژه سوژه در این پژوهش با توجه به تطور معنایی این واژه بوده است.

تأکید کرده که مروان دستور قتل حسین بن علی(ع) و ابن زبیر را داده و بدین ترتیب، با ابزار حاشیه‌رانی یزید را تبرئه کرده است (گزارهٔ ۳). ابن‌العربی برای به حاشیه راندن دلایل قیام حسین(ع)، متفاوت با گزارش سایر منابع آورده است که بین مروان و ابن‌زبیر در مورد بیعت با یزید بحث و جدل بوده و مروان هیچ صحبتی با حسین(ع) نکرده است. او در گفت‌وگوی ابن‌زبیر و حسین بن علی(ع) نیز با همین هدف، طوری مطالب را بیان کرده که آن حضرت براساس حرف ابن‌زبیر خروج کرده است (گزارهٔ ۴ و ۶). شباهت زیادی بین گزارش ابن‌خیاط<sup>۱</sup> و بخش تاریخی گزارش ابن‌العربی وجود دارد. در واقع، ابن‌العربی عین کلمات و عبارات ابن‌خیاط را در گزارش خود آورده است.

ابن‌العربی از ابزار دیگری برای به حاشیه راندن حسین بن علی(ع) و برجسته ساختن سوژه‌های حامی گفتمان حاکم استفاده کرده و آن اشارهٔ مکرر به توصیه بزرگان است؛ زیرا حسین بن علی(ع) نصیحت ابن‌عباس داناترین فرد زمان (گزارهٔ ۶ و ۱۱) و نظر ابن‌عمر شیخ صحابه (گزارهٔ ۱۱) را گوش نکرد، اما براساس حرف ابن‌زبیر که صاحب فتنه و شر بود (گزارهٔ ۳)، خروج کرد (گزارهٔ ۶). او با آوردن مکرر نصیحت بزرگان به حسین(ع) و سرپیچی او، ذهن مخاطب را به سمت نصیحت‌ناپذیری و در واقع روحیهٔ جنگ‌طلبی او سوق داده و به برجسته‌سازی گفتمان اهل سنت مبنی بر عدم خروج علیه حاکمیت پرداخته و بدین صورت عواقب واقعهٔ کربلا را متوجه آن حضرت دانسته است.

حسین(ع) حتی وقتی شنید مسلم توسط کسانی که او را دعوت به بیعت کردند، تسلیم و کشته شده، باز هم به پند و اندرز ابن‌عباس و پیش‌بینی او توجه نکرد (گزارهٔ ۸ و ۹). اگر او پندپذیر بود، همین کافی بود، اما او «تمادی و مستمر غضبا للدين و قیاما بالحق» (لجبازی کرد و بر خشم و عصبانیت خود نسبت به دین و قیام برای حق استمرار ورزید) (گزارهٔ ۱۰). ابن‌العربی با استفاده از افعال «تمادی»، «استمر» و «غضب»، ظاهراً به مدح حسین(ع) پرداخته، اما با توجه به گزارهٔ «۲۹» که ابن‌عباس را اولی‌تر و محق‌تر به قیام دانسته، عملکرد حسین(ع) را به حاشیه رانده است؛ زیرا از میان معانی

۱ ابوعمرو خلیف‌ابن خیاط (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م)، تاریخ خلیفه‌بن خیاط، تحقیق فواز، بیروت: دار الکتب العلمیه، ص ۱۴۴.

مختلف تمادی<sup>۱</sup> (ثابت ماندن، لجبازی،<sup>۲</sup> ستهیدن در چیزی،<sup>۳</sup> لجاج کردن و ادامه دادن آن)<sup>۴</sup> لجبازی را انتخاب کرده و غضب<sup>۵</sup> را به معنای خشم ناشی از حس انتقام دانسته و دیگر معانی را به میدان گفتمانی سوق داده است. در واقع، به نظر ابن‌العربی قیام برای حق باید بر اساس عقل و منطق باشد، اما قیام حسین(ع) را همراه با لجبازی و خشم ناشی از حس انتقام بر سر یک عمل غیرعقلانی دانسته است؛ زیرا به هنگام خشم و غضب قوه عاقله انسان ضعیف می‌شود.

در ادامه گزارش، ابن‌العربی ضمن برشمردن برخی ویژگی‌های منفی برای حسین(ع) به عنوان دال مرکزی گفتمان رقیب و سوژه‌های حامی او، آنها را به حاشیه رانده است؛ چنان‌که در گزاره «طلب الابتداء فی الانتهاء، والاستقامة من أهل الاعوجاج، ونضارة الشیبة فی هشیم المشیخة» در قالب صنعت تضاد بین واژه‌ها، عملکرد آن حضرت را ناشی از خامی او دانسته و سوژه‌های حامی او را اهل اعوجاج نامیده است (گزاره ۱۲). این گزاره به نوعی طعنه به حسین بن علی(ع) است؛ طعنه‌ای که در آن انتقاد هم هست و از این ذهنیت برمی‌خیزد که ورود به عرصه حرکت‌های انقلابی و جنبش‌های اجتماعی مستلزم این است که انسان جوان باشد و جزو مسائل دوره جوانی انسان است، اما با معیارها و ملاک‌های شخصی مثل حسین(ع) که برای حق قیام می‌کند، نمی‌خواند. در فعل «فاردنا» غیرمستقیم می‌گوید حسین(ع) دنبال این بود که دنیا را از شراب‌خواری یزید پاک‌سازی کند، ولی عملاً با خون خودش زمین را پر کرد (گزاره ۱۴). منظور ابن‌العربی این است که

۱ واژه تمادی مصدر فعل «مدی» به معنی انتها و پایان است (ابونصر جوهری (۱۴۰۷ق)، *الصاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور، ج ۶، بیروت: دار العلم للملایین، ص ۲۴۹۰؛ محمدبن مکرّم ابن‌منظور (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۱۵، بیروت: دار صادر، ص ۲۷۲؛ مرتضی زبیدی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق مجموعه من‌المحققین، ج ۳۹، [بی جا]: دار الهدایه، صص ۵۱۳، ۵۱۶).

۲ ابن‌منظور، همان، ۲۷۳/۱۵.

۳ علی اکبر نفیسی (ناظم‌الاطباء) (۲۵۳۵)، فرهنگ نفیسی، ج ۲، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۹۶۲.

۴ علی اکبر دهخدا (۱۳۴۳ش)، *لغتنامه*، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران، ذیل واژه تمادی.

۵ غضب در مقابل رضا و بخشش است (ابن‌منظور، همان، ۱/ ۶۴۸؛ زبیدی، همان، ۳/ ۴۸۵)، اما در اصطلاح به معنی جوشش و غلیان خون قلب برای گرفتن انتقام است (راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان الداودی، دمشق - بیروت: دارالقلم، الدار الشامیة، ص ۶۰۸؛ ابوعلی مسکویه رازی (بی تا)، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراف*، تحقیق ابن‌الخطیب، [بی جا]: مکتبه الثقافة الدینیة، ص ۲۰۳؛ زبیدی، همان، ۳/ ۴۸۵).

حسین(ع) چون شناخت درستی از شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره نداشت، نتیجه قیام او با اهداف مورد نظرش، یعنی برکناری یزید و به قدرت رسیدن خودش تطبیق نداشت.

ابن‌العربی با برجسته‌سازی عملکرد ابن‌عباس نسبت به کشته شدن پسران برادرش عبیدالله (گزاره ۲۹)، به غیریت‌سازی پرداخته و به تثبیت معنای دال عدم خروج علیه حاکمیت در گفتمان اهل سنت کمک کرده و به این ترتیب بار دیگر اقدام حسین(ع) را به حاشیه رانده است. به نظر ابن‌العربی چنانچه قیام حسین(ع) حق بوده باشد، ابن‌عباس از او محقرتر و اولی‌تر بود (گزاره ۲۹)، اما او به دیده عقل به مسئله نگاه کرد و به این نتیجه رسید که خونخواهی عثمان به جایی نرسید، چه رسد به خونخواهی پسران عبیدالله (گزاره ۲۹). در این گزاره، ابن‌العربی ضمن تأکید دوباره بر فهم و اهل علم بودن ابن‌عباس، بر غیرعقلانی بودن قیام حسین(ع) تأکید کرده است. بدین ترتیب، با تقلیل مشروعیت قیام علیه فرد - از جمله یزید - برای خونخواهی و پیشینه اختلافات خانوادگی، مشروعیت انگیزه‌های بلند دینی در مقابله با حکومت را به حاشیه رانده که نوعی بهره‌برداری از ذهنیت مستعد عربی در موضوع خونخواهی است.

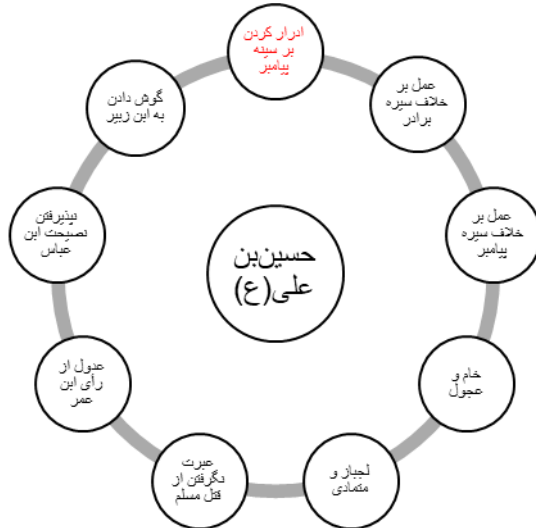
یکی از ابزارهای ابن‌العربی در راستای اهداف متن تولیدی خود، این است که هوشمندانه برخی آیات و روایات را گزینش کرده و برای تحلیل و اعتبار بخشیدن به گزارشش به آنها استناد کرده است؛ چنان‌که با گزینش هدفمند و هوشمندانه و استفاده از میان‌متن حدیثی، علاوه بر آنکه تحقق گفته پیامبر(ص) و حقانیت گفتمان اهل سنت را برجسته کرده، عملکرد حسین بن علی(ع) را مصداق فتنه و شرعی دانسته است که پیامبر(ص) آن را پیشگویی کرده بود: «إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان» (گزاره ۱۶). هنات جمع هنة به معنی «شر» است که بر هر چیزی اطلاق می‌شود؛ در اینجا منظور فتنه و امور حادثه است (مسلم بن حجاج، [بی‌تا]: ۱۴۷۹/۳). در واقع، ابن‌العربی با ارجاع مخاطب به روایتی از رسول خدا(ص)، از آن بهره‌برداری سیاسی کرده و با استفاده از آن ضمن غیریت‌سازی، عملکرد حسین(ع) را موجب تفرقه و اختلاف دانسته و آن را طرد کرده، اما کشندگان حسین(ع) را عمل‌کننده به روایت



پیامبر(ص) پنداشته و آنها را برجسته کرده است. موقعیت سوژگی ابن‌العربی و ذهنیت او در مورد عدم خروج علیه حاکمیت، سبب شده است که برای مشروعیت بخشیدن به قتل حسین بن علی(ع) و یارانش، از روایاتی استفاده کند که برای نشان دادن و برجسته‌سازی خروج و فتنه است؛ از جمله در این روایت، که هرکس اجتماع امت را متفرق کند، باید با شمشیر او را کشت. در واقع ذهنیت ابن‌العربی بر این فرض پایه‌گذاری شده که هرگونه اقدام علیه حاکمیت خروج است و سبب از بین رفتن امنیت و ایجاد تفرقه در جامعه می‌شود. این مسئله چنان در میان اهل سنت مهم است که حدیث مذکور در منابع مهم آنها ذیل «بَاب حُكْمٍ مِنْ فِرْقِ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ مُجْتَمِعٌ» آمده است (ابن‌حجاج، همان، ۱۴۷۹/۳؛ ابوداود، ۱۴۳۰: ۱۳۶/۷؛ نووی، ۱۳۹۲: ۲۴۱/۱۲).

ابن‌العربی با استفاده از میان‌متنیت تاریخی در مورد صلح حسن بن علی(ع)، در ذهن مخاطب نسبت به دو برادر نیز قطیعت ایجاد کرده که حسین بن علی(ع) برخلاف سیره و سنت اهل بیت هم عمل کرده است؛ زیرا حسن(ع) با یاران زیادی که داشت، صلح کرد (گزاره ۲۰۵) و از خلافت هم چشم‌پوشی کرد تا از خون‌ریزی امت جلوگیری کند (ابن‌العربی، همان، ۲۰۶)، اما حسین(ع) به نصیحت بزرگان صحابه توجه نکرد و براساس وعده او باش کوفه می‌خواست به قدرت برسد (گزاره ۲۱)؛ درحالی‌که هم بزرگان صحابه او را نهی می‌کردند و هم صاحب شرع دستور داده بود که بگذار امارت و ولایت را «فرد بینی بریده سیاه‌پوست» به دست بگیرد: «و دع الأمر یتولاه أسود مجدع» (گزاره ۳۱). براساس همین گزاره، ابن‌العربی خلافت را برای غیراهل بیت سزاوار می‌دانست (ناصری داوودی، ۱۳۹۰: ۳۲۸). او با استفاده از فعل امر «انظروا» و همچنین منطق هم‌ارزی، به نوعی عملکرد حسین(ع) و ابن‌زبیر را یکسان دانسته است؛ زیرا او نیز مانند حسین(ع) در مقابل حاکمیت ایستاد و در نهایت شکست خورد (گزاره ۲۷). از طرفی براساس منطق تفاوت، با برجسته کردن و تأکید دوباره بر عملکرد و عقل ابن‌عباس، حسین(ع) و ابن‌عمر را با هم مقایسه کرده است که ابن‌عمر با توجه به سنی که داشت، تسلیم دنیا نشد، اما حسین(ع) چنین نکرد و دست به قیام زد (گزاره ۲۸)؛ بنابراین هدف حسین(ع) دنیاگرایی و قدرت بود. اگر دنیاگرایی نبود، ابن‌عمر با آن سنش دنیا را کنار گذاشته است، چرا حسین(ع) دنیا را کنار

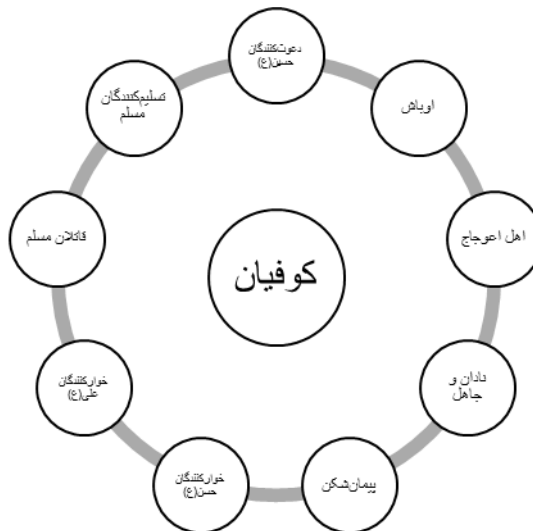
نگذاشت؟ در واقع هدف ظاهری قیامش را بر دین و حق قرار داده، اما ماهیت قیامش دنیاگرایی بوده است؛ زیرا «و لو أن عظیمها و ابن عظیمها و ابن شریفها و ابن شریفها الحسين یسهه بینه أو ضیعهه أو ابله - ولو جاء الخلق یطلبونه لیقوم بالحق و فی جملتهم ابن عباس و ابن عمر لم یلتفت إلیهم»<sup>۱</sup> (گزاره ۱۸ و ۱۹). ابن‌العربی با استفاده از چنین گزاره‌هایی که هوشمندانه و هدفمند بوده، به حاشیه‌رانی دال مرکزی گفتمان رقیب و مشروعیت قیام او پرداخته و بدین ترتیب هدف او را قدرت‌طلبی و مقام‌خواهی تلقی کرده است. با وجود این، او در این کار تسلیم به قضای الهی است و در همه روزگار برای پسر دختر پیامبر(ص) اندوهگین است (گزاره ۲۲ و ۲۳). براساس گزارش ابن‌العربی، هویت حسین(ع) در قالب نمودار زیر است:



ابن‌العربی برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی را در مورد سوژه‌های حامی هر دو گفتمان انجام داده است؛ چنان‌که آنها را در تقابل با هم معرفی کرده است. او برای به حاشیه راندن کوفیان، با استفاده از میان‌متنیت تاریخی، به سابقه پیمان‌شکنی و یاری نکردن پدر و برادر حسین(ع) اشاره کرده (گزاره ۶) و به نوعی آنها را در قتل آن حضرت شریک دانسته است؛ زیرا «اهل کوفه قد قتل وأسلمه من کان استدعاه»

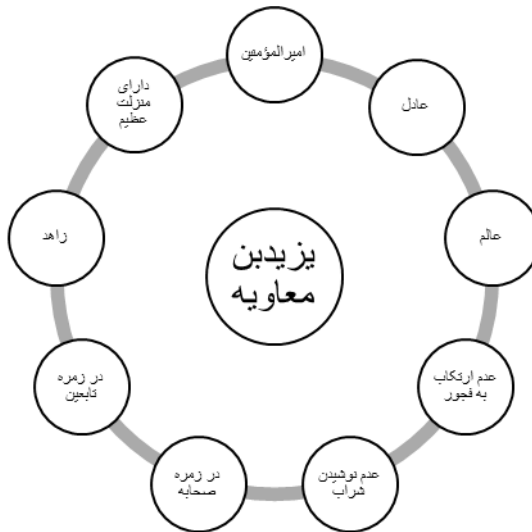
۱ اگر حسین، بزرگ و بزرگ‌زاده این امت، شریف‌ترین شخص، فرزند شریف‌ترین فرد، به امور خانه، زراعت و دام خود می‌پرداخت، اگر مردم و حتی ابن‌عباس و ابن‌عمر از او می‌خواستند برای حق قیام کنند، به آنان توجه نمی‌کرد.

(گزاره ۶). علاوه بر این، به مخاطب چنین القا می‌کند که کوفیان در پیمان‌شکنی سابقه دارند. در ادامه، با آوردن حرف «قد» بر سر دو فعل ماضی، بر قطعیت این عمل تأکید کرده است. او با استفاده از شیوه‌های نام‌گذاری و انتخاب واژه‌ها، به بازنمایی گروه‌های خودی و غیرخودی پرداخته؛ چنان‌که با مفصل‌بندی دو دال اهل اعوجاج (گزاره ۱۰) و اوباش (گزاره ۱۹) کوفیان را به حاشیه رانده است. هر یک از معانی متنوع این دو واژه، بر جنبه منفی و مذموم خصوصیات کوفیان دلالت دارد؛ چنان‌که اعوجاج در معانی کجی و انحراف از حق/دین (جوهری، ۱۴۰۷: ۳۳۱/۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۲۰۰/۱؛ زبیدی، [بی‌تا]: ۱۲۰/۶)، کجی و ناراستی (دهخدا، ۱۳۴۳: ذیل واژه اعوجاج) و اوباش به معنای مردم مختلف [مختلط] درهم آمیخته و فرومایه (فیروزآبادی، همان، ۶۰۸/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۳۷/۶؛ زبیدی، همان، ۴۳۷/۱۷)، ناکسان، مردم عامی و نافهم و بی‌سروپا و جلف و سرخود و متعصب (راسپوری، [بی‌تا]: ۱۱۱/۱؛ دهخدا، همان، ذیل اوباش) در وصف کوفیان آمده است. او با برجسته‌سازی این نکته که کوفیان از یاری حسین(ع) سرباز زدند و سبب کشته شدن آن حضرت شدند، به غیریت‌سازی و همچنین حاشیه‌رانی سوژه‌های حامی گفتمان رقیب در متن تولیدی خود پرداخته است. نمودار ویژگی‌های کوفیان به شکل زیر است:



چنان که قبلاً بیان شد، ابن‌العربی به شیوه‌های مختلف سعی کرده است هویت یزید را برجسته کند و یک غیر در مقابل حسین(ع) قرار دهد و به این صورت ذهن مخاطب را نسبت به این هویت‌ها دوقطبی کند. او قبل از گزارش واقعه کربلا، یزید را فردی عالم معرفی و چنین استدلال کرده است که اگر یزید علم نداشت، حسین بن علی(ع)، ابن‌زبیر و عبدالرحمن بن ابی‌بکر هنگام بیعت گرفتن برای یزید به آن اشاره می‌کردند؛ حال آنکه آنها فقط گفتند امر بیعت را باید به شورا سپرد (ابن‌العربی، همان، ۲۲۹، ۲۳۴). ابن‌العربی در ادامه روش خود مبنی بر برجسته‌سازی هویت یزید، با استفاده از میان‌متنیت حدیثی و برای اعتبار بخشیدن به گفتمان مورد نظر، یزید را با صفاتی چون دارای منزلت عظیم، زاهد، در زمره تابعین و صحابه، پرهیز از نوشیدن شراب، عدم ارتکاب به فجور و اینکه باید از دادن چنین صفاتی به یزید شرم کرد (گزاره ۲۴، ۲۵)، او را برجسته کرده و به درجه صحابه ارتقا داده است. استفاده از حدیث احمد بن حنبل (۱۶۰-۲۴۱ق) برای نشان دادن اعتبار ادعای خود است؛ زیرا ابن‌حنبل به عنوان رهبر مذهب حنابله و همچنین رهبر مقاومت اهل حدیث در ماجرای محنه، از جایگاه ویژه‌ای نزد اهل سنت برخوردار است. با استناد به روایت ابن‌حنبل، زمانی یزید بیمار شد و در معرض مرگ قرار گرفت، ولی بعداً که شفا یافت، در خطبه‌اش به مردم گفت اگر شما به مرضی مبتلا شدید و بعد خداوند شما را شفا داد، ببینید چه کار خوبی انجام دادید (گزاره ۲۵)؛ یعنی شفای انسان را منوط به انجام عمل نیک دانسته است. ابن‌العربی با گزینش و انتخاب آگاهانه و هدفمند گزاره فوق، می‌خواهد به مخاطب القا کند که چون یزید آدم زاهد و نیکوکاری بوده، چنین جمله‌ای را گفته است؛ زیرا آدمی که چنین جمله‌ای بگوید، حتماً خودش اهل نیکوکاری است. در حالی که ابن‌العربی برای برجسته‌سازی زهد یزید در مقابل حسین(ع)، بر روایت ابن‌حنبل تکیه و تأکید کرده، اما علی‌رغم بررسی نگارنده، این روایت در کتاب الزهد ابن‌حنبل یافت نشد. بنا به نظریه گفتمان، حد‌نهایی حاشیه‌رانی حذف کامل است که به صورت حذف کامل یک خبر/گزارش و عدم انعکاس آن صورت می‌گیرد (سلطانی، همان، ۱۱۳). ابن‌العربی با استفاده از این سازوکار و برای به حاشیه راندن نقاط ضعف و منفی یزید، روایت ابن‌حنبل را معتبرتر از گزارش‌های مختلف و متنوع تاریخی در مورد یزید و

شراب‌خواری او دانسته است (گزاره ۲۵)؛ چنان‌که شرب خمر یزید را نمی‌پذیرد؛ چون معتقد است فردی چون لیث بن سعد به عدالت امیرالمؤمنین یزید شهادت داده است.<sup>۱</sup> او حتی کسانی را که شراب‌خواری و فجور را به یزید نسبت داده‌اند، به حاشیه رانده و در زمره ملحدان و دیوانگان دانسته که خداوند جوانمردی و حیا را از آنها سلب کرده است. از این افراد باید دوری کرد و به فضیلت امت اقتدا کرد؛ زیرا «هَذَا بَيَانُ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (گزاره ۲۶). ابن‌العربی با استفاده از میان‌متنیت قرآنی، فضیلت امت (سوره‌های حامی گفتمان حاکم) را نماد هدایت و موعظه برای متقین دانسته است. هدف ابن‌العربی از طرد اخبار مربوط به شراب‌خواری یزید و سپس ملحد و دیوانه خواندن کسانی که او را شراب‌خوار دانسته‌اند، این است که حقانیت گفتمان اهل تسنن و پرهیزگاری و فضل حامیان او را به مخاطب گوشزد کند. ابن‌العربی در کنار هویت علمی خود به عنوان یک فقیه مالکی، متأثر از موقعیت سوژگی‌اش، در گزارش خود به ذکر فضایل یزید و بیان احادیثی درباره جایگاه و منزلت او پرداخته که در نمودار زیر آمده است:



۱ ابن‌العربی، همان، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴. فإن قيل: كان يزید خماراً. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعدالته: فروى يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، قال الليث: «توفى أميرالمؤمنين يزید فى تاريخ كذا» فسماه الليث «أميرالمؤمنين» بعد ذهاب ملكهم و انقراض دولتهم، ولولا كونه عنده كذلك ما قال إلا «توفى يزید».

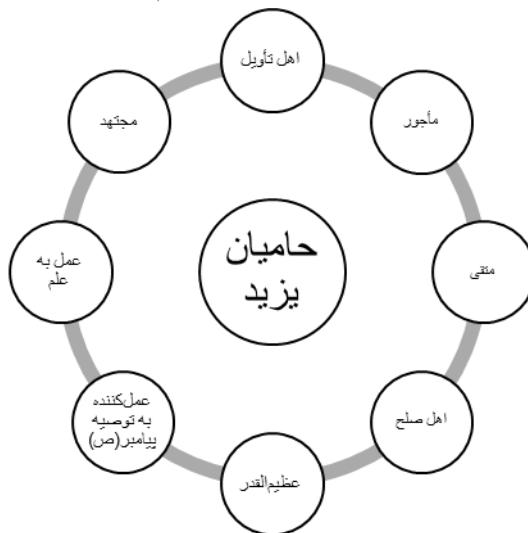
ابن‌العربی برای برجسته‌سازی سوزده‌های حامی یزید، همه آنها را عظیم‌القدر و مجتهد (گزاره ۳۱)، اهل تأویل و عمل‌کننده به توصیه پیامبر(ص) مبنی بر عدم ورود به فتنه (گزاره ۱۴) دانسته است که براساس اجتهاد و تأویل (گزاره ۱۵ و ۳۰) و متأثر از موقعیت سوژگی‌شان در مقابل حسین(ع) ایستادند؛ زیرا «قد خرجا عنه حفظاً للأصل و هو اجتماع أمر الأمة وحقن دمائها و ائتلاف كلمتها» (گزاره ۳۰). ابن‌العربی به عنوان فقیهی اشعری مسلک، با مفصل‌بندی دال‌های «اجتماع امر امت»، «حقن دماء» و «ائتلاف کلمه»، ضمن استفاده از میان‌گفتمانیت اهل سنت، واقعه تاریخی را براساس پیش‌داوری‌های مشخص که برون‌داد آن حمایت از تفکر سیاسی ویژه یعنی گفتمان امنیت است، توجیه و تحلیل کرده و به برجسته‌سازی مشروعیت عملکرد یاران یزید در جایگاه دال مرکزی گفتمان اهل سنت پرداخته است؛ زیرا در فقه سیاسی اهل سنت میان دو مقوله امنیت و عدالت همواره مصلحت مردم در استقرار امنیت و ثبات است. این مسئله از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اهل سنت بوده است و ریشه در نظریه اطاعت از سلطان جائر دارد. این نظریه، عمدتاً در میان فقه‌های اشعری مسلک، اهل حدیث و ظاهرگرایان، طرفداران زیادی دارد (میرعلی، ۱۳۹۱: ۱۲۶).

ابن‌العربی با استفاده از میان‌گفتمانیت، نه تنها عملکرد گفتمان حاکم نسبت به حسین(ع) را طرد نکرده، بلکه براساس گفتمان اجتهاد در اندیشه سیاسی اهل سنت، عمل آنها را در دنیا و آخرت مأجور<sup>۱</sup> دانسته و برجسته کرده است؛ زیرا خداوند

۱ به نظر می‌رسد مسئله مأجور بودن طلحه، زبیر و عایشه و توبه آنها پس از نبرد جمل و قبل از مرگشان، از جمله مسائلی بوده که با هدف ساختار شکنی گفتمان تشیع امامی در دوران شیخ مفید از سوی اهل سنت و معتزلیان مطرح شده است. طرح این مسئله که شبهاتی درباره درستی عملکرد علی(ع) در نبرد جمل را در این گفتمان به دنبال داشته است، باعث شده تا شیخ مفید کتاب *الجمل* خود را به رشته تحریر درآورد و با گزینش گزارش‌های همسو با آرای خود و ارائه توضیحاتی در جای جای کتابش، به برجسته‌سازی حقانیت عملکرد علی(ع) و حاشیه‌رانی گروه متخاصم با وی بپردازد (لیلا نجفیان رضوی ۱۳۹۴)، «تکوین، تحول و تداوم تاریخ‌نگاری تشیع امامی از آغاز تا سال ۶۵۶ هجری»، رساله دکتری، دانشگاه تهران، ص ۱۸۷. او در پایان شرح جنگ جمل آورده است: «غرض از بیان جنگ بصره و کشتار و کردارهای ناپسندی که در آن صورت گرفت، این بود که دشمنی و ستیز آن قوم با امیرالمؤمنان علی(ع) را روشن سازیم، بدون آنکه شبهه‌ای در برحق بودن حکومت او وجود داشته باشد و بدون هیچ عذری و به عمد با او جنگ کردند و قصد ریختن خونش را داشتند و با این اخبار توضیح دهیم و روشن سازیم که ادعای توبه آنها باطل است و عقیده برخی از حشویه، معتزله و مرجئه که می‌گویند طلحه و زبیر و دیگران توبه کرده‌اند، سست و تباه است» (شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، *الجمل*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، صص ۲۲۵-۲۲۶).

«حکم [فی الدنيا] قد أنفذه و حکم فی الآخرة قد أحکمه و فرغ منه» (گزاره ۳۱). البته اگر صحابه رسول و بزرگان امت می‌دانستند این تکلیفی است که یکی از اهل بیت باید اقدام به قیام می‌کرد، به‌طور قطع جزو وظایفشان بود که او را همراهی و با او همدلی کنند؛ یا اگر می‌دانستند نباید این کار را می‌کرد، مانع از این قضیه می‌شدند (گزاره ۲۳)؛ یعنی در این صورت هم نباید حسین(ع) قیام می‌کرد. بنابراین ماهیت اقدام قاتلان حسین(ع) ماهیت اجتهادی و علم بوده است، اما ماهیت یاران حسین(ع) ماهیت نادانی و جهل، عدم تقوا، عدم رعایت حق و اهل کجی بوده است.

ابن‌العربی با استفاده از افعال امر، ضمن تأکید دوباره بر عملکرد ابن‌عباس و ابن‌عمر، مخاطب را به الگوبرداری از ابن‌عباس و ابن‌عمر به عنوان سوژه‌های حامی گفتمان حاکم و مدافع صلح و دوستی توصیه کرده و حتی عمل آنها را معیار سنجش قرار داده است (گزاره ۲۸ و ۳۱). در مقابل، نادرستی عملکرد حسین(ع) و سوژه‌های حامی او را برجسته کرده که سبب از بین رفتن اجتماع امر امت، خون‌ریزی و ائتلاف کلمه شده‌اند. براساس منطق هم‌ارزی، می‌توان ویژگی‌های توجیه‌کننده مشروعیت اقدام حامیان یزید را در نمودار زیر ترسیم کرد:



ابن‌العربی با هوشیاری و زیرکی خاصی با استفاده از صنعت «سجع متوازی»<sup>۱</sup> و به کار بردن واژه‌های مسجع، هم در افعال و هم در اسامی، ضمن ایجاد موسیقی در متن تولیدی خود، قسمت پایانی گزارش خود را به توصیه مخاطبان اختصاص داده است. او در این قسمت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی را به اوج رسانده و یک ذهنیت دوقطبی برای مخاطب ایجاد کرده است؛ چنان‌که در گزاره‌های ۳۴ و ۳۵ دو گروه خودی و غیرخودی تشکیل داده است. گروه خودی (ما) مخالفان گفتمان عاشورا یا مخالفان تداوم گفتمان عاشورا می‌باشند. گروه غیرخودی (آنها) گروه موافقان و طرفداران تداوم گفتمان عاشورا می‌باشند؛ یعنی گزارشگران و کسانی که این گفتمان را ادامه می‌دهند. او با گزینش هوشمندانه واژه‌های مثبت و منفی، این دو گروه را در مقابل هم قرار می‌دهد. وقتی از گروه ما صحبت می‌کند، آنها را ائمه اخیار و فقهای سرزمین‌ها می‌نامد که به دلیل بی‌توجهی به خرافات ادیبان و مورخان، آنها را برجسته می‌کند. علاوه بر آن، سایر دیدگاه‌ها در مورد واقعه کربلا را به حاشیه می‌راند و می‌گوید ائمه اخیار و فقها درباره عاشورا چنین می‌گویند. حال آنکه چنین نیست و بسیاری از ائمه و علمای اهل سنت دیدگاه متفاوتی دارند؛ از جمله می‌توان به جاحظ،<sup>۲</sup> طبری،<sup>۳</sup> حکیم سمرقندی<sup>۴</sup> و غیره اشاره کرد. وقتی از گروه آنها یعنی مورخان و ادیبان صحبت می‌کند، آنها را اهل خرافات و دروغ‌پردازی معرفی می‌کند

۱ سجع متوازی آن است که کلمات مسجع هم در وزن و هم در واج یا واج‌های پایانی یکسانند. زیباترین نوع سجع، سجع متوازی است؛ زیرا زیبایی آرایه‌های لفظی بدیع بسته به موسیقی و آهنگی است که واژه‌ها به کلام می‌بخشند و این در سجع متوازی بیشتر است.

۲ جاحظ معتقد است منکرات بسیاری که یزید مرتکب شده است، دلالت بر بسیاری از ردایلی در وجود او دارد و موجب خروج او از ایمان شده است. او فاسق ملعون است و هر که از دشنام این ملعون باز دارد، خود او ملعون است (عمروبن بحر جاحظ (۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م)، رسائل الجاحظ، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، القاهرة: مکتبه الخانجی، صص ۱۳، ۱۴).

۳ طبری وقایع کشته شدن حسین بن علی (ع) و حاکمیت یزید را به گونه‌ای گزارش کرده که هیچ خواننده‌ای در دخالت یزید در قتل حسین (ع) تردید نمی‌کند (محمدبن جریر طبری (۱۳۷۸ق)، تاریخ الأمم والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۵، بیروت: دار التراث، صص ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۳، ...).

۴ حکیم سمرقندی در بیان مسئله ۵۶ که در مورد حدیث افتراق منسوب به پیامبر (ص) است، ذیل فرقه کرامیه -فرقه ۷۲ از نظر سمرقندی- بنا به روایتی از ابوعلی محمدبن موسی الفقیه و براساس اجماع عالمان مدینه، اعتقاد به دوازده مسئله از موجبات بطلان ایمان و ایجاد کفر دانسته شده که هفتمین مورد آن مربوط به حسین بن علی (ع) است: «گویند حسین بن علی رضی‌الله عنهما باغی بود و حق به دست یزید بود» (حکیم سمرقندی (۱۳۹۳)، ترجمه السواد الاعظم، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران).



که براساس عصیبت جاهلی و غیرت باطل، واقعه را گزارش می‌دهند و نتیجه آن ایجاد تفرقه و اختلاف بین مردم است. او تمام گزارش‌هایی را که مورخان و ادیبان در مورد واقعه کربلا آورده‌اند، بی‌ارزش دانسته و به حاشیه رانده است. ابن‌العربی با مقایسه دو گروه و ایجاد قطبیت بین آنها، راهکار می‌دهد و توصیه می‌کند که «فأما سکوت و إما اقتداء بأهل العلم و طرح لسخافات المؤرخین و الأدباء» (گزاره ۳۵). در نهایت، با عمل به این توصیه، خدا را هم با گروه خودی همراه می‌کند: «والله یکمل علینا و علیکم النعماء برحمته» (گزاره ۳۵).

### چرایی هژمونیک شدن گفتمان مورد نظر ابن‌العربی

در بررسی چرایی هژمونیک شدن یک گفتمان، عوامل زبانی و غیرزبانی تأثیرگذار در هژمونیک شدن، به کمک مفاهیم قابلیت دسترسی، اعتبار، عاملان سیاسی و طرد و برجسته‌سازی، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. هر یک از عوامل یادشده در هژمونیک شدن گفتمان مورد نظر ابن‌العربی مؤثر بود، اما عاملان سیاسی بیشتر از عوامل دیگر تأثیر داشته است؛ زیرا عاملان سیاسی است که قابلیت دسترسی، اعتبار و طرد و برجسته‌سازی برای هژمونیک شدن یک گفتمان را فراهم می‌کند.

### عاملان سیاسی

ابن‌العربی از نظر زمانی همزمان با دوره حاکمیت سه حکومت در غرب جهان اسلام بود. تا شانزده سالگی حکومت بنی‌عباد را درک کرد. از شانزده تا ۷۵ سالگی را در حکومت مرابطون گذراند؛ در واقع ۵۷ سال از عمرش را در دوره مرابطون سپری کرد. در سال‌های پایانی عمرش نیز سیاست و حکمرانی موحدون را تجربه کرد.

شکل‌گیری حکومت‌های مقتدر - در کنار مرزهای اندلس - که منسوب به علویان بودند و تشیع را تبلیغ می‌کردند، باعث تقابل سیاسی این حکومت‌ها و به دنبال آن حمله به باورها و اعتقادات دو طرف از سوی حاکمان و طرفداران آنها، اعم از شاعران، کاتبان و مورخان می‌شد (مطهری، همان، ۶۶). خلافت فاطمیان (حک: ۲۹۷-۵۶۷ق) در مصر علاوه بر اینکه بزرگ‌ترین رقیب سیاسی خلافت

عباسی و حکومت‌های تابع آن بود، از برجسته‌ترین مخالفان مذهبی و عقیدتی اهل سنت نیز محسوب می‌شد که در حوزه قلمرو آنها تشکیلات تبلیغاتی نیرومندی را رهبری می‌کرد (انصاری و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۲). آنها برای اهداف سیاسی و مذهبی خود، از واقعه کربلا به عنوان یک ابزار تحریک علیه دشمن استفاده می‌کردند. برای نمونه، المؤید فی‌الدین شیرازی (۱۹۴۹: ۲۵۷) در فتنه بین اهل سنت و شیعیان که در سال ۴۴۳ق. در بغداد رخ داد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۲۹/۱۵-۳۳۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۷۶/۹-۵۷۷؛ ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶: ۱۹۱/۵-۱۹۲)، با سرودن اشعاری<sup>۱</sup> ضمن تطبیق و ارتباط این رخداد و واقعه کربلا، مخاطبان خود را به سازش‌ناپذیری و مخالفت علیه عباسیان فرا خواند.<sup>۲</sup> ناصر خسرو نیز با اشاره تلویحی به واقعه کربلا، حس انتقام‌جویی<sup>۳</sup> خلیفه فاطمی را علیه خلافت عباسی تحریک می‌کرد (۱۳۵۷: ۴۵۵/۱). حاکمیت بربرهای مرابطی بر مغرب و اندلس، در حقیقت نوعی حرکت سیاسی - عقیدتی بود که برای پاسداری از مذهب تسنن در برابر مذهب تشیع شکل گرفته بود. آنها همه امکانات خود را در دفاع از مبانی تسنن به کار گرفتند و به عنوان مجری سیاست‌های خلافت عباسی وارد صحنه شدند (خسروی، ۱۳۹۲: ۲۴۵). مرابطون جریان اندیشه فلسفی را که بعد از سقوط امویان در اندلس در سایه دول ملوک الطوائفی ظهور کرده بود، در مسیر اندیشه‌های کلامی خود قرار دادند و بعد از مدتی سیاست امویان در سرکوب حاملان فلسفه را دنبال کردند (مراکشی، ۱۹۶۳: ۲۵).<sup>۴</sup> در مبارزه میان فقها، متکلمان و فلاسفه، به علت نفوذ سیاسی فقها پیروزی ظاهری با فقها بود (پاک، ۱۳۸۱: ۶۴)؛ از این رو، سلطه فقها در دولت آنها نسبت به دولت اموی از گسترش و عمق بیشتری برخوردار شد؛ چنان‌که غنیمی حکومت آنها را دولت فقها نامیده است (غنیمی، ۱۹۹۴: ۸۱۳/۳). ابن‌العربی نیز یکی از فقهای این

۱ شما که روز شهادت حسین را آرزو می‌کردید تا جان خود را فدا کنید و آتش سینه را خاموش گردانید/ اینک روز حسین تکرار شد، پس چرا کوتاهی و سستی می‌کنید/ بازواتان را برکشید و شمشیرتان را تیز کنید، جنگ شما با نواصب بر آنان بس دشوار است/ پس بکشید و به عزا بنشانید که کشت و به عزایتان نشانند.

۲ برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: راضیه انصاری و دیگران (زمستان ۱۳۹۸)، «کارکرد سیاسی و مذهبی شعر در دوره فاطمیان مصر (۳۵۸-۵۶۷) در برخورد با دشمنان خارجی»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، ش ۴۴، صص ۲۰-۲۱.

۳ وقت آن آمد که روز کین چو خاک کربلا آب را در دجله از خون عدو احمر کنی

۴ برای مطالعه بیشتر ر. ک. به: خسروی، همان، ۲۴۵.

زمان بود که مورد توجه دولت مرابطون بود و در مقام یک فقیه، نقش اعتباربخشی به فعالیت‌های دولت مرابطون را داشت. علاوه بر این، مرابطون معتقد بودند با توجه به اصل «ضرورت تبعیت از حکومت وقت نزد اشعری‌ها» و منشوری که غزالی در تأیید آنها صادر کرده بود، آنان که مانند شیعیان این دولت را نپسندند، خونشان مباح است (علوی، ۱۳۹۳). رابطه خصمانه فاطمیان با مرابطون در این زمان نیز سبب شد که ابن‌العربی متأثر از اندیشه‌های اشعری استادش غزالی و با توجه به موقعیت سوژگی خود، همان تفسیر از عاشورا را ارائه دهد که مورد توجه و مقبول دولت مرابطون بود. او برای هژمونی شدن گفتمان مد نظر خود درباره واقعه عاشورا، از حمایت آنها برخوردار بود. البته پس از اینکه ابن‌العربی نظرات خود درباره واقعه عاشورا را بیان کرد، یکی از فقها نظرات او را مردود دانست و در برابر مردم اعلام کرد که وی کشتن حسین بن علی (ع) را مورد تأیید قرار داده است. گفته آن فقیه سبب تحریک مردم شد و به خانه او یورش بردند (ابن‌احمر، ۱۹۷۲: ۶۰).

### نتیجه‌گیری

ابن‌العربی در گزارش خود با استفاده از ابزار برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و حذف بخش اعظم وقایع و گزینش آنها، به تولید متنی پرداخته است که همسو با هدف او برای هژمونیک کردن گفتمان اهل سنت است. او برای رسیدن به مقصود خود، آگاهانه گزارشی از واقعه کربلا تنظیم کرده که گفتمان سیاسی در آن غالب است. در این گفتمان، هوشمندانه و زیرکانه خرده‌گفتمان‌های امنیت، عدم خروج علیه حاکمیت و گفتمان اجتهاد را برجسته‌سازی کرده و عمده تلاش خود را برای طرد گفتمان رقیب و دال مرکزی آن به عنوان گفتمان غیرخودی در متن به کار برده است؛ زیرا کسی که بر امام زمان خود خروج کند، چون امنیت اجتماعی را به مخاطره می‌اندازد، شورش محسوب می‌شود و کار او یک کار غیرعقلانی، غیردینی و غیرشرعی است. ابن‌العربی با استفاده از ادات شرط، در طول گزارش خود کبری و صغری می‌چیند و در نهایت به نتیجه مطلوب و مورد نظر خود می‌رسد. در گزارش او نوعی تهافت وجود دارد؛ زیرا از یک طرف درصدد تبرئه یزید است و از طرف دیگر، عملکرد یزید و سوژه‌های حامی او را اجتهاد دانسته است.

درواقع موضع کلی ابن‌العربی توجیه موضع حاکمیتی است. بررسی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که این خط فکری از قرن دوم و سوم قمری از عراق و توسط مخالفان شیعی آغاز شد و سپس در شامات و شمال آفریقا استمرار پیدا کرد. بخشی از این موضوع به تبلیغات گسترده عباسیان علیه فاطمیان و مواضع فاطمیان نسبت به عباسیان برمی‌گردد؛ زیرا فاطمیان بسیار تلاش کردند برای مشروعیت‌سازی و یا مقابله با عباسیان، از قیام حسین (ع) استفاده کنند. در مقابل، عالمانی که به آشکال مختلف مدافع حاکمیت عباسی بودند و حاکمیت عباسی را مشروع می‌دانستند، سعی می‌کردند در مقابل مواضع فاطمیان بایستند. در زمان خود فاطمیان برخی از عالمان طرفدار عباسیان این موضع‌گیری‌ها را داشتند، ولی سعی می‌کردند معتدل‌تر موضع بگیرند. از زمانی که فاطمیان گرفتار اضمحلال و ضعف و فروپاشی شدند، این موضع‌گیری‌ها شدید شد؛ چون یکی از نقاط ثقل بهره‌برداری‌ها و استفاده‌های فاطمیان از وقایع صدر اسلام، واقعه کربلا بود که گفتمان حاکم نیز نسبت به این واقعه حساسیت خاصی از خود نشان می‌داد و بعدها به یک موضع‌گیری عمومی در شمال آفریقا تبدیل شد که ظهور کامل‌تر، بارزتر و شفاف‌تر آن در اندیشه ابن‌خلدون انعکاس یافت.

## منابع و مآخذ

- ابن‌احمر، اسماعیل (۱۹۷۲)، بیوتات فاس الکبری، رباط: دار المنصور للطباعة و الوراقه.
- ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، ج ۹، بیروت: دار صادر-دار بیروت.
- ابن‌بشکوال، ابوالقاسم خلف بن عبیدالملک (۱۳۷۴ق)، الصله فی تاریخ ائمة الاندلس، تحقیق السید عزت العطار الحسینی، ج ۱، بیروت: مکتبه الخانجی.
- ابن‌تغری بردی، جمال‌الدین یوسف [بی‌تا]، النجوم الزاهره فی ملوک المصر و القاهره، ج ۵، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- ابن‌جویری، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، المنتظم فی التاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر و عطا عبدالقادر، ج ۱۵، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن‌حجاج، مسلم [بی‌تا]، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلی رسول الله صلی الله علیه و سلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸)، تاریخ ابن‌خلدون، تحقیق خلیل شحاده، ج ۶، بیروت: دارالفکر.

- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۷۱)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، ج ۴، بیروت: دار صادر.
- ابن عذارى مراکشى، محمد (۱۹۶۷)، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، ج ۴، بیروت: [بى جا].
- ابن عماد حنبلى، شهاب الدين عبدالحى (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م)، *شذرات الذهب*، تحقیق الأرنؤوط، ج ۵، دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن عربى، ابوبکر (۱۴۱۲ق)، *العواصم من القواصم فى تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبی صلی الله علیه وآله و سلم*، تحقیق محب الدين خطیب و محمود مهدى استانبولى، قاهره: مكتبة السنة.
- ..... (۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م)، *احکام القرآن*، به کوشش على محمد بجاوى، بیروت: [بى نا].
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۱۵، بیروت: دار صادر.
- ابوداود، سليمان بن الأشعث (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م)، *سنن أبى داود*، تحقیق شعیب الأرنؤوط، محمد کامل قره بللى، ج ۷، [بى جا]: دار الرسالة العالمية.
- اعراب، سعید (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، *مع القاضى ابى بکر بن العربى*، بیروت: دار الغرب الاسلامى.
- انصارى، راضیه، محمدعلى چلونگر و فریدون اللهيارى (زمستان ۱۳۹۸)، «کارکرد سياسى و مذهبی شعر در دوره فاطمیان مصر (۳۵۸-۵۶۷) در برخورد با دشمنان خارجى»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، ش ۴۴، صص ۹-۳۳.
- پاک، محمدرضا (زمستان ۱۳۸۱)، «تحول اندیشه‌های کلامی و فلسفی در عهد موحدین»، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۱۲، صص ۴۱-۷۴.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۰)، «ابن العربى»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى*، ج ۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامى.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م)، *رسائل الجاحظ*، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، القاهرة: مكتبة الخانجى.
- جوهرى، ابونصر (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، تحقیق احمد عبدالغفور، ج ۶، بیروت: دارالعلم للملایین.
- جیگاره، مینا و زهرا فرید (بهار ۱۳۹۳)، «آموزش تشخیص انواع جملات شرطیه، فاء جزای شرط و معانی آنها»، *فصلنامه نوآورى‌های آموزشى*، ش ۴۹، صص ۱۲۵-۱۳۵.
- حکیم سمرقندى، اسحاق بن محمد (۱۳۹۳)، *ترجمه السواد الاعظم*، به اهتمام عبدالحى حبیبى، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- خسروى، حسین (۱۳۹۲)، «عدم گسترش و ناپایداری تشیع در اندلس»، رساله دکتری، دانشگاه معارف اسلامى.
- دهخدا، على اکبر (۱۳۴۳ش)، *لغتنامه*، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران.
- ذهبى، شمس الدين محمد (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م)، *سیر أعلام النبلاء*، ج ۱۵، القاهرة، دارالحديث.

- ..... (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م)، تذکرة الحفاظ، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- رازی، ابوعلی مسکویه [بی تا]، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، تحقیق ابن الخطیب، [بی جا]:  
مکتبة الثقافة الدینیة.
- راسپوری، غیاث الدین [بی تا]، غیاث اللغات، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ج ۱، تهران: کانون  
معرفت.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان الداودی، دمشق -  
بیروت: دارالقلم، الدار الشامیة.
- زبیدی، مرتضی [بی تا]، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق مجموعه من المحققین، ج ۳، ۶،  
۱۷، [بی جا]: دارالهدایة.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری  
اسلامی ایران)، تهران: نشر نی.
- شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، الجمل، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صحتی سردودی، محمد (۱۳۸۵)، عاشورا پژوهی، قم: خادم الرضای (ع).
- عدنان، محمد عبدالله (۱۳۸۱)، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران:  
کیهان.
- علوی، مریم (۱۳۹۳)، «دولت مرابطون در شمال آفریقا»، پژوهشکده باقر العلوم  
(<http://pajoohi.ir>)
- روحی، علیرضا و علی غفرانی (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، «رویارویی دانشمندان مغرب و اندلس با  
غزالی و کتاب احیاء علوم الدین»، دوفصلنامه مطالعات تاریخی جهان اسلام، ش ۷، صص ۱۲۵-  
۱۵۳.
- غنیمی، عبدالفتاح (۱۹۹۴)، موسوعة المغرب العربی، ج ۳، قاهره: مکتبة المدبولی.
- فیروزآبادی، مجدالدین (۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م)، القاموس المحیط، تحقیق مکتب تحقیق التراث فی  
مؤسسة الرسالة، ج ۱، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزیع.
- قاضی عیاض، عیاض بن موسی (۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م)، الغنیة، تحقیق ماهر زهیر جرّار، بیروت: دار  
العرب الإسلامی.
- قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۵۷)، دیوان اشعار، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، ج ۱، تهران:  
مؤسسة مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- قجری، حسینعلی و جواد نظری (۱۳۹۲)، کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی، تهران:  
انتشارات جامعه شناسان.
- کسرابی، محمدسالار و علی پوزش شیرازی (۱۳۸۸)، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه؛ ابزاری  
کارآمد در فهم و تبیین پدیده های سیاسی»، فصلنامه سیاست، ش ۳، صص ۳۳۹-۳۶۰.

- مراکش، عبدالواحد بن علی (۱۹۶۳م)، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، تحقیق محمد سعید العریان، قاهره: لجنة احیاء تراث الاسلامیه.
- مطهری، حمیدرضا (۱۳۹۶)، اهل بیت علیه السلام در آثار دانشمندان اندلس، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- المؤید فی الدین شیرازی، هبة الله بن موسی (۱۹۴۹)، دیوان المؤید الدین داعی الدعاة، تحقیق محمد کامل حسین، قاهره: دار الکتب المصری.
- میرعلی، محمدعلی (پاییز ۱۳۹۱)، «نظریه اطاعت از حاکم جائز در فقه سیاسی اهل سنت»، مجله حکومت اسلامی، ش ۳، صص ۱۲۵-۱۵۰.
- میرابوالقاسمی، سیده رقیه (۱۳۹۳)، تحول گفتمان در گزارش واقعه کربلا، تهران: سمت.
- ناصری داوودی، عبدالمجید (۱۳۹۰)، انقلاب کربلا از دیدگاه اهل سنت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نباهی، شیخ ابوالحسن (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م)، تاریخ قضاة الاندلس، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- نجفیان رضوی، لیل (۱۳۹۴)، «تکوین، تحول و تداوم تاریخ‌نگاری تشیع امامی از آغاز تا سال ۶۵۶ هجری»، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
- نفیسی، علی اکبر (ناظم الاطباء) (۲۵۳۵)، فرهنگ نفیسی، تهران: کتابفروشی خیام.
- نووی، ابوزکریا محی الدین یحیی بن شرف (۱۳۹۲ق)، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۱۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- هدایت پناه، محمدرضا (۱۳۸۸)، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- هوارث، دیوید (۱۳۷۷)، «نظریه گفتمان»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲، صص ۱۵۶-۱۸۳.

## منابع لاتین

- Jorgensen, Marianne and Louise Phillips (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: SAGE Publications.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and socialist strategy towards a radical democratic politics*, London & New York, verso.
- Howarth, D., A. Noarval & G. Stavarakakis (2000), *Discourse theory and political analysis*, Manchester University Press.

### List of sources with English handwriting

- Abū ‘Alī Moskūya (N.d), *Tahdīb ul-Aḳlāq wa Taḥhīr ul-A‘rāq*, researched by Ebn al-Khatib's, Maktabat ul-tīqāfah ul-Dīniya.
- Abū Dāwūd, Soleīmān b. Aš‘at (1430 AH/2009 AD), *Sonan Abī Dāwūd*, research: Shoaib Al-Arnaut - Mohammad Kamel Qara Belli, Dār Rīsāla Al-‘Ālamīya.
- Adnan, Mohammad Abdullah (1381), *History of the Islamic State in Andalusia*, translated by Abdul Mohammad Aiti, Keyhān.
- Alavi, Maryam (2013), *Morabitun Government in North Africa*, Bagher al-Uloom Research Institute.
- Alireza Rouhi and Ali Ghofrani (2015), "The Confrontation of Maghreb and Andalusian Scholars with Ghazali and the Book of Ehyā Al-‘um ul-Dīn", *bi-quarterly journal of historical studies of the Islamic world*, No. 7.
- Ansari, Raziye etal (2018), "The political and religious function of poetry in the era of the Egyptian Fatimids (358-567 AH) in dealing with their foreign opponents", *Alzahra University History of Islam and Iran Quarterly*, No.44.
- A‘rab, Saeed (1407 AH/1987 AD), *Ma‘ al-Qāzī Abī Bakr b. Al-‘Arabī*, Beirut-Lebanon: Dār ul-ḡarb al-Islamī.
- Ḍahabī, šams ul-Dīn Moḥammad (1419 AH/1998 AD), *Taqḍarat ul-Ḥoffāz*, Beirut-Lebanon: Dār ul-Kotob ul-‘Elmīya.
- Ḍahabī, šams ul-Dīn Moḥammad (1427 AH/2006 AD), *Seīar A ‘lām ul-Nobalā’*, Cairo: Dār ul-Hadith.
- Davoudi, Mitra etal (1400), " Discourse Arguments in Hafez's Sonnets Based on Laclau and Mofe's Theory of Discourse", *Journal of Comparative Studies*, No. 59.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1343), *dictionary, under the word Tamadi*, Tehran: Siros printing.
- Ebn ‘Aḏārī, Moḥammad (1967), *al-bayān ul-Maḡrīb*, edited by Ehsan Abbas, Beirut.
- Ebn Aḥmar, Esmā‘īl (1972), *Bīotāt Fas ul-Kobrā*, Robat, Dār al-Mansoūr Līl-Ṭabā‘a wa al-Warāq.



- Ebn 'Arabī, Abū Bakr (1392 AH / 1972 AD), *Aḥkām ul-Qur'an*, edited by Ali Mohammad Bejawi, Beirut.
- Ebn 'Arabī, Abū Bakr (1412 AH), *Al-'Awāsīm mīn al-Qawāsīm*, edited by Mohebuḍḍin Khatib and Mahmoud Mahdi Istanbuli, Cairo: School of the Sunnah.
- Ebn Aḥūr, 'Alī b. Moḥammad (1385 AH/1965 AD), *Al-Kāmīl fī al-Ta'rīk*, Beirut, Dār ṣādīr-Dār Beirut.
- Ebn Baškawal, Abū ul-Qāsīm ḵalaf b. 'Ubaīd ul-Molk (1374 A.H.), *al-ṣīla fī Ta'rīk A'īma Andalus*, research by al-Seyyed Ghazat al-Attar al-Hoseini, Beirut, Maktabata Al-ḵanjī.
- Ebn 'Emād Hanbali, ṣahāb ul-Dīn 'Abd ul-Ḥay (1406 AH/1986 AD), *ṣaḍarāt ul-Dahab*, Damascus: Dār Ebn Kaḥīr.
- Ebn Ḥajāj, Moslīm [N.D], *Al-ṣaḥīḥ al-Mosnad ul-Moḵtaṣar*, researched by Mohammad Fouad Abd al-Baqī, Beirut: Dār Eḥīyā' ul-Torāṭ ul-'Arabī.
- Ebn jūzī, 'Abd ul-Raḥmān b. 'Alī (1412 AH/1992 AD), *al-Montaẓam fī al- Ta'rīk al-Umam ul-Molūk*, researched by Mohammad Abd al-Qadir and Atta Abd al-Qadir, Beirut: Dār al-Kīṭāb ul-'Elmīya.
- Ebn ḵalakān (1971), *Wafayāt ul-A 'yān wa 'Anbā' Abnā' ul-Zamān*, Research by Ehsan Abbas, Beirut: Dār ṣādīr.
- Ebn ḵaldoūn, ul-Raḥmān b. Moḥammad (1408 AH/1988), *Ta'rīk-e ḵaldoūn*, Research of Khalil Shahadah, Beirut: Dār ul-Fīkr.
- Ebn Manzūr, Moḥammad b. Makram (1414), *Līsān ul-'Arab*, Beirut, Dār ṣādīr.
- Ebn Taḡrābardī, jamāl ul-Dīn Yosūf [N.D], *al-Nojūm ul-Zāhīra fī Molūk ul-Mīṣr wa al-Cahirah*.
- Farahidī, Khalil b. Ahmad (1405 AH), *Kīṭāb al-'Aīn*, published by Mahdi Makhzoumi and Ebrahim Samari, Qom.
- Firouzabadi, Majduḍin (1426 A.H./2005 AD), *Al-Qāmūs al-Moḥīṭ*, Research: The Heritage Research School at Al-Risala Foundation, Beirut-Lebanon: Al-Risala Foundation for Printing, Publishing and Distribution.
- Ghanimi, Abdul Fattah (1994), *Mūsū'a Maghreb ul-'Arabī*, Cairo: Al-Madbouli School.
- Ḥakīm Samarqandī, Ishāq b. Moḥammad (2013), *Sawād ul-A'ẓam*, edited by

Abdul Hai Habibi, University of Tehran Publications Institute.

- Hedayat Panah, Mohammad Reza (2008), *reflection of Ottoman thought in Karbala event*, Qom: Hoza Research Institute and University.
- Howarth, David (13779), "Discourse Theory", translated by Seyyed Ali Asghar Soltani, *Political Science Quarterly*, No. 2
- jāhīz, ‘Amr b. Baḥr (1384 AH/ 1964 AD), *Rasā’il ul- jāhīz*, research and explanation: Abd al-Salam Mohammad Haroun, Cairo: Al-Khanji Library.
- Jeegāreh, Minā and Zahrā Farid (2013), "Teaching the distinction among different kinds of conditional sentences, main clause’s FA and their meanings", *Educational Innovations Quarterly*, No. 49.
- Johari, Abu Nasr (1407 AH), *Al-ṣaḥāḥ Tāj ul-Loḡa and ṣaḥāḥ ul-‘Arabīya*, researched by Ahmad Abd al-Ghafoor, Beirut, Dār ul-‘Elm Līl-Malāēīn.
- Kasraei, Mohammad Salar (2008), " Discourse theory of laclau and mouffe: elaborate and efficient tool in understanding the political phenomenons", *Politics Quarterly*, No. 3.
- Khosravi, Hossein (2012), *lack of expansion and instability of Shiism in Andalusia*, supervisor: Seyyed Ahmadreza Khazari, University of Islamic Studies.
- Marākešī, ‘Abd al-Wāḥīd b. ‘Alī (1963), *Al-Mo’jab fī Talkīṣ Akbār ul-Maghrīb*, research by Mohammad Saeed al-Arian, Al-Islamic Heritage Revival Committee.
- Mir Ali, Mohammad Ali (2013), "Theory of Obedience to the Unruly Ruler in Sunni Political Jurisprudence", *Journal of Islamic Government*, No. 3.
- Mirabol-Qasemi, Seyyedah Roghayeh (2013), *Discourse transformation in the report of the Karbala incident*, Tehran: Samt.
- Mo’ayīd Fī al-Dīn šīrāzī (1949), *Dīwān al- Mo’ayīd ul-Dīn Dā’ī ul-Do’āt*, researched by Mohammad Kamel Hossein, Cairo: Dār ul-Kātib al-Maṣrī.
- Motahari, Hamidreza (2016), *Ahl al-Bayt*, in the works of Andalusian scholars, Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.
- Nabahi, Sheikh Abul Hasan (1400 AH/1980 AD), *History of Judges of Andalusia*, Beirut: Dār ul-Āfāq ul-jaḍīdah.
- Nafisi, Ali-Akbar (Nazem al-Atbaa) (2535), *Farhang Nafisi*, Meravi Offset Press,

Khayyam bookstore.

- Najafian Razavi, Leila (2014), Formation, evolution and continuity of Imami Shi'ism historiography from the beginning to 656 AH, supervisor: Hassan Hazrati, Tehran: University of Tehran.
- Naseri Dawoodi, Abdul Majid (2013), *Karbala revolution from the point of view of Sunnis*, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Nawī, Abū Zakarīa Moḥī ul-Dīn Yahya b. šaraf (1392 AH), *al-Mīnhāj šarḥ šaḥīḥ Moslīm b. al-Ḥajāj*, Beirut: Dār Eḥyā al-Torāṭ ul-‘Arabī.
- Paktachi, Ahmad (1370), "Ebn ul-‘Arabī", *the great Islamic encyclopedia*, under the supervision of Kazem Bejnordi, Tehran.
- Qajari, Hossein Ali, Javad Nazari (2012), *the use of discourse analysis in social research*, Tehran: Sociologists.
- Qāzī ‘Ayyaž (1402 AH/1982 AD), *Al-Ghanīyya*, research by Maher Zuhair Jarrar, Beirut: Dār ul-ḡarb ul-Islāmī.
- Qobadiani, Naser b. Khosrow (1357), *Divan of Poems*, under the care of Mojtabi Minavi and Mehdi Mohaghegh, Tehran: Institute for Islamic Studies, McGill University.
- Rāḡīb Ešfahānī (1412 AH), *al-Mofradāt fī ḡarīb al-Qur’an*, research by Safwan Adnan al-Davoudi, Damascus-Beirut: Dār ul-Qalam.
- Rāspourī, Ghiyāṭ ul-Dīn[Bitā], *Ghiyāṭ ul-Loḡat*, with the efforts of Mohammad Debirsiaghi, Tehran: Ma‘rīfat Kānūn.
- Sehati Sardroudi, Mohammad (1385), *Ashura Research*, Qom: kādem ul-Rezā (a.s.).
- šeiḳ Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad b. No‘mān (1413 AH), *Al-ḡamal*, Qom: Al-Mo‘tamar ul-‘Alamī Lil-šeiḳ Mofīd.
- Soltani, Seyyed Ali Asghar (2004), *Power, Discourse and Language*, Tehran: Ney Publishing.
- Zobeīdī, Mortizā [Bitā], *Tāj ul- ‘Arūs Mīn Jawāḥir Al-Qamūs*, Dār ul-Hīdāya.

## بسمه تعالی

### 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، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۳۲۰۰۰۰ تومان

تک شماره: ۸۰۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

### برگه درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره نسخه درخواستی:	تعداد نسخه درخواستی:	
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

## Content

<b>Iran and Ottomans Disputes over the Boundary Fortifications of Marivan, Avroman and Lahijan (Lajan) in the Qajar era</b>	AliReza Asadi Keyvan Shafei Seyed Mohammad Sheikh Ahmadi	11
<b>Investigating the Historical Geography of the Scene and Position of Companions of the Rass</b>	Mahmoud Ash'ari Mohammad Hossein Salehi	43
<b>Cultural History Approach towards the Art of the Middle East: The Concept of Otherness in the Works of Iranian and Middle Eastern Arab Artists</b>	Mehdi Hamedi Mohammadreza Moridi Behnam Kamrani	83
<b>Alā-al-dawlah Dulghadūr's Conflicts with the Safavid and Ottoman Governments and its Consequences on the Fall of the Dulghadūr Emirate</b>	Zarifeh Kazemi Jahanbakhsh Sawagheb Maqsood Ali Sadeghi Dariyoush Nazari Seyyed Alauddin Shahrokhi	111
<b>A Critical Examination of Historical Report on Changing the Qur'an by Abdullah ibn Abi Sarh</b>	Mohammad Ali Mohammadi	147
<b>Discourse Analysis of the Report of the Battle of Karbala in Al-Awasem Men Al-Qawasem</b>	Mohtaram Vakili Sahar Ali Mohammad Valvi Osman Yousefi	173

# **Journal of Historical Studies of Islam**

**Published by:** Reserch Center of Islamic History

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** M.Mohaghegh

**Scientific Adviser:** J.Kianfar

## **THE EDITORIAL BOARD**

Akbari, M. A, Professor of Iranian History, Shahid Beheshti 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

Ghadimi Gheydari.A, Professor of Iran History, Tabraiz University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Kheirandish.A, Professor of Iran History, Shiraz 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

Rahnamaei,M.T, Associate Professor Geographi, Tehran University

Mosavi, j, Associate Professor of Islamic History and Civilization, Tehran University

**THE Editorial Board of the Journal of Historical Studies of Islam,  
honors the memory and names of its deceased members.**

**The Late:** Dr. Sadegh Ayinehvand, Dr. Ehsan Eshraghi, Dr.Mohammad  
Hasan Ganji and Dr. Hossein Gharachanloo

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**Farsi Editor:** M. Sorkhi kohl kheili

**English Editor:** A.Tavakoli

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran, Iran.

**Postal Code:** 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

Fax:+9821 88676860