

معرفی کتاب

در باب ملتهای تاریخی : نقد
و معرفی کتاب «تبار قومی ملت‌ها»
نوشته آنتونی دی اسمیت
سید رامین البرزی

دوفصلنامه علمی تخصصی انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ نو

سال دوازدهم، شماره سی و یکم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

عبدالنصیر قورصاوی و بنیان‌های فکری او / محمد ارکیان

جغرافیای تاریخی دینور / بیژن یزدانی

گوریانیا، Γουράνιοι و گوران / سیدمهدی سجادی

فاطمیان، صلیبیان و سقوط اورشلیم اسلامی: دوست یا دشمن؟

سیدحمزه مقدس‌نیا، محمدمهدی ملوندی

مردی ایستاده در آستانه؛ یادنامه سید جواد طباطبایی / سید رامین البرزی

آیین نکوداشت هشتمین سالگرد درگذشت زنده یاد استاد صادق آینه‌وند

مسعود پورجم

دو فصلنامه تاریخ نو

دو فصلنامه علمی تخصصی انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه

تربیت مدرس

سال دوازدهم، شماره ۳۱، پاییز و زمستان



| | |
|------------------------|---|
| فصلنامه علمی تخصصی | : تاریخ نو |
| صاحب امتیاز | : انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس (معاونت دانشجویی-فرهنگی و اجتماعی) |
| شماره مجوز | : ۶۰/۲۶۳۶۲ |
| مشاور علمی: | : دکتر جواد مرشدلو |
| مدیر مسئول: | : بهاره نصیری |
| سردبیر | : فرهاد زینی وند نژاد |
| ویراستار | : حمزه مقدس نیان |
| صفحه آرایی و طراحی جلد | : محمد لطیفی |
| نشانی | : تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دفتر انجمن های علمی |
| رایانامه | : newhistory52@yahoo.com |

این نشریه دارای مجوز ۲۶۳۶۲/۶۰ در تاریخ ۱۳۸۸/۰۱/۳۰ از معاونت دانشجویی-فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس است

هیات تحریریه

دکتر سید هاشم آقاجری، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس
دکتر فاطمه جان احمدی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس
دکتر مقصودعلی صادقی گندمانی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

دکتر جواد مرشدلو، استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس
دکتر عباس برومند اعلم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس
دکتر حسین مفتخری، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

فهرست مطالب

| | |
|----|---|
| ۶ | عبدالنصیر قورصاوی و بنیان‌های فکری او |
| ۲۴ | جغرافیای تاریخی دینور |
| ۳۷ | گوریانیا، Γουράνιοι و گوران |
| ۵۸ | فاطمیان، صلیبیان و سقوط اورشلیم اسلامی: دوست یا دشمن؟ |
| ۷۰ | در باب ملت‌های تاریخی: نقد و معرفی کتاب «تبار قومی ملت‌ها» نوشته آنتونی دی اسمیت |
| ۷۴ | مردی ایستاده در آستانه؛ یادنامه سید جواد طباطبایی |
| ۸۴ | گزارش نشست: آیین نکوداشت روز معلم و پاسداشت هشتمین سالگرد درگذشت زنده یاد استاد صادق آینه‌وند |

چکیده

عبدالنصیر قورصاوی، متکلم و معلم تاتار از برجسته‌ترین پیشاهنگان اصلاح‌گری دینی و نخستین زمینه‌ساز جدیدیسم در جهان اسلام بود که مسئله اجتهاد و تقلید از بنیادی‌ترین مباحث وی محسوب می‌شوند. به هنگامی که انحطاط جهان اسلام را دربرگرفته بود، او پرداخت و تدریس مباحث کلامی را از عوامل انحطاط برمی‌شمرد و لزوم تقلید نکردن در شریعت، و افکار متجددانه را برای نوزایی اسلام و تمدنش مطرح می‌کرد. آراء وی در قالب زمانه‌ی محقق شکل گرفتند، دورانی که روس‌ها سرزمین‌های مسلمانان را متصرف شده بودند؛ مجمع روحانی اورنبورگ قابلیت خویش را از دست داده و مسلمانان روسیه به راه حلی ژرف نیاز داشتند. با این حال، اقدامات قورصاوی با مخالفت شدید علمای محافظه کار بخارا و نیز نخبگان سیاسی آن جا روبه رو شد؛ به گونه‌ای که حکم به ارتداد و سپس مرگ او را صادر کردند. این یک تقابل میان سنت و تجدد است که در این مقطع از زمان شکل گرفت. پژوهش خرد، اما مفصل بر آن است تا گزارش مجملی از زیست‌نامه و آرای عالم تاتاری به عمل آورد. به این منظور، منابع تاتاری به زبان‌های عربی و ترکی تاتاری در کنار پژوهش‌هایی با رهیافتی تاریخنکارانه و روش توصیفی-تحلیلی در دستور کار قرار می‌گیرند.

کلیدواژگان: قورصاوی، اجتهاد، تقلید، جدیدیسم، اسلام، روسیه، انحطاط، علما، شریعت، سنت.

مقدمه

فتوا به حکم ارتداد عبدالنصیر قورصاوی و سپس صدور حکم مرگ او از سوی علمای بخارا و دربار منغیتیه در ۱۸۰۲م بی‌تردید به خاطر آرای تند قورصاوی بوده است. یکی از اهداف این پژوهش می‌تواند پیرامون آراء، ادراکات و افکار جوشنده و برآمده از این محقق و عالم تاتار در کنار ترجمان مجملی از او باشد. ملاحظیات متعدد و قابل اعتنا، به ندرت کوشیده‌اند تا به این شخص پرداخته، وی را ارزیابی و واکاوی کنند. گویا پژوهش‌های تاریخنکارانه، آراء قورصاوی را پاژنام و فرنام مبنایها و شالوده‌های ریشه‌ای جدیدی‌ها در برهم‌کنش با قدیم‌گرایان تودیع کرده‌اند. درست است که وی به دنبال تنقیحات و تصحیحات رادیکال^۲ در دیانت اسلام

^۱ دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام

^۲ Radical

بود، ولی گستره‌ی آموزش و پرورش را نیز دربرمی‌گرفت. برای نمونه: برون افکندن کلام از تدریس محاضرات در مدارس.^۱

یکی از پژوهش‌های مرتبط در این باره، پژوهشی است مجمل و البته مفصل که احمد کانلی در^۳ مقاله‌ای تحت عنوان «جنبش تجدید و جدید در میان تاتارهای قازان»^۴ به عمل آورده. اثر او از این نظر پیشگام است که تاثیر و تاثرات آرای قورصاوی را در پی ریزی مدارس نوین به وضوح بیان می‌کند. با این حال وی مشخصه‌ها و الگوهای آن را از قلم می‌اندازد، یا از کنارشان خواه یا ناخواه عبور می‌کند؛ مشخصه‌هایی که به عوامل شکل‌گیری تفکرات قورصاوی یاری رساند، یعنی، بافت تاریخی زمانه‌ی محقق.

با این همه، در میان آثاری که به زبان فارسی درباره‌ی این شخصیت نگاشته شدند، می‌توانیم به قرار ذیل اشاره کنیم:

۱. دکتر مرشدلو در مقالاتی چون «روشنفکر/روشنفکری در آسیای مرکزی»، «جدیدیه، اسلام و روسی‌گردانی: نقش جدیدیه در گذار آسیای مرکزی از دوره اسلامی به دوره شوروی» پیرامون جدیدیه به بحث پرداخته و عبدالنصیر قورصاوی را به همراه دیگر شخصیت‌های تجددخواه، زمینه‌سازان شکل‌گیری گفتمان نوگرایی اسلامی معرفی می‌نماید (ن.ک: مرشدلو، روشنفکر: ۶۱۷). وی جهان‌بینی جامعی از روشنفکران تاتار ارائه می‌دهد که به قطع تفکرات نگارنده برگرفته از استاد خویش است؛ به گونه‌ای که تاثیرات فکری او را می‌توان در کلمه به کلمه متن‌ها یافت. از این روی شناخت قورصاوی و سایر محققان گمنام جهان تاریخ جوامع اسلامی را مرهون وی می‌دانیم؛ چهره‌هایی که با کمال تاسف در سیاه چاله بزرگ تاریخ دفن شده‌اند.

۲. رحیم رئیس‌نیا نیز در پژوهش بی‌نظیر خویش، «جنبش جدیدیه در تاتارستان» اطلاعات زیست‌نگارانه و فکری مختصری از قورصاوی ضمن نگاشتن این جنبش نشان می‌دهد. او در تحلیل آراء قورصاوی می‌کوشد آن را با دیگر محققان زمانه‌ی متفکر بررسی و مقایسه کند (ن.ک: رئیس‌نیا، ۱۳۸۷: ۵۰). از این روی، فکت‌هایی که نویسنده گزارش می‌دهد، قابل تامل هستند.

۳. سجاد طایری (۱۳۸۸)، به اختصار پیرامون جدیدی‌ها می‌نگارد. تلاش‌های عبدالنصیر قورصاوی را به منظور رهایی از قیمومت قلمداد کرده و لزوم گشوده بودن باب اجتهاد صحبت می‌کند (ن.ک: طایری، ۱۳۸۸: ۵۱)

³ Ahmet. Kanlidere

⁴ Kazan Tatarlar Arasında Tacdit ve Cedit Hareketi



همان گونه که در فوق مشاهده نمودیم، تنها سه تن از پژوهشگران در این میان نگاشته‌اند؛ با این که آثار پژوهشی به عمل آمده از سوی نویسندگان خارجی نیز اندک هستند. در این میان، رورلیچ،^۵ ایرا ام. لاپیدوس^۶ آلن فرانک^۷، میشل کمفر^۸، نسیم احمدشاه^۹، ادوارد لازرینی^{۱۰}، ناتان. اسپانوس^{۱۱} به جد قلم فرسایی کرده‌اند. در هر حال، با در نظر گرفتن سده هجدهم، به مثابه منحنی شدن مجمع روحانی اورنبورگ^{۱۲} در برابر چشمان مسلمانان، نخستین اهتمام بر آن است تا به قورصاوی و آراء وی در دوران ۱۹۰۲-۱۸۲۵ بپردازد. و این که تا چه حد قورصاوی توانست در میان نسل بعدی روشنفکران تاثیر گذار باشد؟

بسیاری از اطلاعات ما بر پایه تلفیق الاخبار محمد مراد رمزی و مستفاد الاخبار شهاب الدین مرجانی استوار است. دو منبع دست اول سده هجدهم، که هر دو به مثابه تواریخ عمومی و نیز زیست‌نگارانه تلقی می‌شوند. اولی به زبان عربی است و دومی زبان ترکی تاتاری غالب است؛ هر چند که عبارات فارسی، عربی نیز در آن به وفور به چشم می‌آیند.

افزون بر این، پژوهش دیگری که به عنوان یک منبع^{۱۳} ما را در این امر یاری می‌رساند، کاری‌ست از ناتان اسپانوس زیر عنوان «ارشاد قورصاوی و تاریخنگاری نوین مسلمانان در روسیه».^{۱۴} همان گونه که از نام آن هویداست، نویسنده بر آن است تا اثر قورصاوی، یعنی، ارشاد العباد را ارزیابی و توصیف نموده، در کنار آن به طور اساسی تاریخنگاری نوین اسلامی را نیز بیان کند.

با همه این‌ها، این اثر، نخستین پژوهش از جنس تک‌نگاری خواهد بود که به طور خاص به محقق و آرای وی حتی مختصر می‌پردازد. حال آن که، هیچ پژوهشی در این زمینه تا کنون به گونه‌ای همه جانبه نپرداخته است.

شاید این تحقیق خرد نیز بتواند توسط سایر پژوهشگران گسترش یابد و نکات مغفول مانده را بیرون آورد. به یقین پژوهش پیش رو در پی معرفی مختصری است از قورصاوی برای پژوهشگران و مخاطبان داخلی تا تفکرات پیشین‌شان را نسبت به تاتار و تاتارها بزدایند، چه تجدد فکری و آموزش نخست در میان تاتارها بالیدن گرفت و اشائه یافت. با کمال تاسف، هم اکنون می‌بینیم که در محافل علمی و پژوهشی از تاتار جز یغماگری،

⁵ Rorlich

⁶ Ira M. Lapidus

⁷ Allen J. Frank

⁸ Michael. Kemper

⁹ Naseem. AhmadShah

¹⁰ Edward. Lazzerini

¹¹ Nathan. Spannaus

¹² Spiritual assembly of Orenburg

^{۱۳} از آنجایی که با کمال تاسف نتوانسته‌ام به کتاب الارشاد للعباد قورصاوی دست یابم، از این پژوهش کمک گرفته، بدان اعتماد ورزیده‌ام.

¹⁴ *the Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim modernism in Russia*

بیدادگری، و پیکارجویی چیزی به بحث گذاشته نمی‌شود. آیا وقت آن نرسیده است که پرده‌های جهل در این مقطع از زمان به شکل صحیح زدوده شوند. بنابراین، هدف اصلی و بنیادین در این پژوهش، برداشتن ابرهای تیره و تار از سپهر فکری مخاطبان خویش نسبت به تاتارهاست.

عبدالنصیر قورصاوی کیست؟

پیش از همه نخست به سوال اخیر می‌بایست پاسخ دهیم. مسئله ای که ما را گامی مهم در شناخت این محقق تلقی می‌شود. ملا ابو النصر عبدالنصیر پسر ابراهیم پسر یارمحمد پسر ایشترک قورصاوی،ⁱ در روستای ورخنیا/یا کورسا^{۱۵} در حوزه ولگا، یعنی، توابع ولایت قازان بسال ۱۱۹۰/۱۷۷۶ به دنیا آمد.ⁱⁱ وی تحصیلات مقدماتی اش را در روستای مچکره از توابع قصبه مالمرفی؟ نزد شیخ محمد رحیم پسر یوسف گذراند.^{۱۷} سپس بنابر سنتی رایج جهت گذراندن تحصیلات عالی به بخارا رهسپار شد و در آنجا از محضر علماء عصر، چون نیاز قلی ترکمانی، شیخ نقش بندی از شاخه مجددی بهره مند شده، از او طریقت را بدست آورد.^v

پس از چهار سال، قورصاوی موفق به کسب اجازه از شیخ شده، به دیار خویش مراجعت نمود.^{vi} در آنجا مدرسی را بنا و شاگردانی را گرد نموده، به تدریس اشتغال ورزید.^{vii} او از مصنفات اهل تحقیق و متقدمینی چون غزالی مطلع شده، و به زعم خویش به حقیقت مذهب سلف دست یازید.^{viii} سپس رسائل متعددی در تقبیح آنچه که از خلف صادر شده، نگاشت؛ از آثار او که در بر دارنده آراء وی در این راستا می باشد، میتوان به *ارشاد العباد و نیز اللوائح فی عقاید اهل السنه الحقه* اشاره کرد.^x ازینروی، وی برای بار دیگر در ۱۲۲۳/هـ ۱۸۰۷ به بخارا جهت ارشاد و نصیحت علماء آنجا سفر کرد؛ وی آنها را منحرف از سلف می دانست. در نتیجه، مناظرات معتنابه فقهی و اعتقادی با آنان کرد.^x درواقع، قورصاوی بر جزمیات اسلامی کلام تاخته و خواستار اجتهاد بود.^{xi} این تفکرات وی او را به مخاطره می انداخت تا اینکه با واکنش شدید علمای محافظه کار خانات منغیتیه^{۱۶} بخارا و امیر حیدر، امیر بخارا روبه رو شد. آنان تحمل نوآوری یا بزعم خودشان «بدعت» را بر نمی تافتند؛ پس کمر به قتل او بستند، مگر اینکه توبه و انابه پیشه کند،^{xii} و گفته هایش را بر علیه کلام ماتریدی و اشعری، انکار کند.^{xiii} این حالت متشنج بگونه ای بود که شهاب الدین مرجانی می نویسد:

«و بعضی از آنان [علماء بخارا] از ترس کلام امیر ... کلام وی [قورصاوی] را رد و انکار کرده به قتل تهدید نمودند».^{xiv}

بنابراین، فتوایی بمنظور مقابله با مسئله قورصاوی بقرار ذیل صادر شد:

«و اگر عبدالنصیر معترف بمعتقدات مذکوره در حضور حضرت امیر و علماء عظام درین دارالسلطنه ولایت بخارا درین وقت ازین اعتراف کشته مستمر بر اعتقاد باطله خود باشد حکم مرتد گرفته احکام مرتدین در حق او جاری باشد و اینچنین در حق متبعین او قائل بحقیقه قول او العیاذ بالله جاری باشد بشرایطه بانی و زیارت

¹⁵ Verkhniaia Korsa

¹⁶ Manghit Khanate



قبر مسلمین مشروع و مستحب باشد و دعاء الاحیاء للاموات نافع باشد و القاء فتوی علماء اسلام قائل این چه شرع ست کفر باشد بشرايط بانی بینوا توجروا»^{xv}

شاید نامه قاضی ترسون باقر پسر عبدالرحیم البخاری ما را از اطلاعات ارزنده ای مطلع سازد؛ نامه ای که شهاب الدین مرجانی در اثرش آورده، در باب قضیه قورصاوی این چنین اظهار می رود:

«هو الله الهادی معلوم علماء عظام و فقهاء کرام ولایت بلغار بوده باشد که عبدالناصر نام شخص را در تاریخ ۱۲۲۳ سنه در ماه صفر ختم بالخیر و الظفر در دارالسلطنه بلده فاخره بخارا حاضر گردانیده در حضور حضرت^{۱۷} امیر و علماء دین و امراء صاحب تمکین از عقیده باطله که در آن ولایت معلوم است توبه داده شد چون مستوجب بدعت و جهالت و کفر و مانع اقتدا در صلوة و مستوجب قتل بود چنانچه روایات با آن ناطق است و رسائل مزخرفاتیکه بتقلید اهل اعتزال کرده بوده است منادی فرموده محو کرده شد بعد از آن شخص مذکور از بلده مذکوره فرار نموده بود حالا مسهوح شده است که وی معتقد بعقیده باطله خود شده مرتد گشته قدح علماء و فقهاء بلده مذکوره و مدح خود می کرده است مبهوت و مخذول شدن خود را کتمان کرده بیان واقع را بالعکس می گفته است و بعض سخن را بما نسبت می داده است محض کذب و افتراست تصدیق نکنند و تلبیسات که دارد فرفته نشوند و هر که در اعتقاد بوی تبعیت می کرده است رجوع نماید و الا حکمه حکمه واضح... سنه ۱۲۲۵ یوم ۲۲ جمادی الاول».^{xvi}

هم چنان که در فقره فوق مشاهده نمودیم، قورصاوی بخاطر پیروی از آراء کلامی معتزله سخت محکوم و به ارتداد متهم گشت.^{xvii} زمانی که بر همه ازمنه چیره و چمبره می زد؛ سم مهلکی که هر گونه آزادی در حمل آراء و عقاید اختصاصی یا شخصی را به عدم گسیل می داشت، مگر آن چیزی که آنان خرسند و خشنود بدان افکار و ادراکات بودند و بر صدور و اصدار و حملشان اصرار می ورزیدند. تو گویی قورصاوی تسلیم خواسته های آنان گشته و توبه و انابه وی، شاهی بر این مدعا ست. لیک، همچنانکه در محتوا و فحوای مکوتوب خواندیم گوئیا، آنچنان که درباره توبه نمودن قورصاوی اظهار رفته، نمی تواند بدین آسانی نیز باشد. چرا که وی محکم بر تفکرات خود ایستاد و ناگزیر به خروج از بخارا شد. قطعا در این میان افرادی به وی یاری می رساندند و می توانستند از حامیان او باشند.^{xviii} برای نمونه، نیاز قلی ترکمانی که علماء بخارا را از عدم قتل ابو النصر قورصاوی پشیمان و منصرف نمود.^{xix} قورصاوی به ظاهر توبه کرد،^{xx} اما به اجبار بخارا را به موطن خویش ترک گفت.^{xxi} در کورسا، مدرسه ای باز کرد، لیکن بعدها توسط برخی از معلمان به ناپرهیزگاری متهم شد. سرانجام مسئله او را به مجمع روحانی اورنبورگ ارجاع دادند که نتیجه اش نامعلوم است.^{xxii} به سبب اینکه با وضعیت متشابهی که پیشتر در بخارا با آن مواجه شده بود، روبه رو نشود، در ۱۲۲۷هـ به قصد زیارت حج

^{۱۷} حضرت در متون قدیمی بمعنای دربار است و نه آنکه امروزه از آن مستفاد می کنند. پیشینیان به دربار حضرت می گفتند، در حال حاضر این معنی بگونه ای قدسی مبدل شده (ن.ک: فرهنگ عمید: ۱۳۸۹، ۴۵۷؛ فرهنگ معین: ۱۳۸۱، ۵۹۵).

عازم حجاز شد، ولی در راهش بدانجا، در استانبول متوقف شد تا اینکه بسال ۱۸۱۲ در ۳۷ سالگی به بیماری طاعون دچار شده، در «سکدر» استانبول به خاک سپرده شد. ^{xxi i} البته، شانتال لمق سی یق^{۱۸}، پژوهشگر فرانسوی، عزیمت قورصاوی به استانبول را، اجبار ناشی از مفتی گری اورنبورگ دانسته؛ چه، آن نهاد اسلامی، وی را تبعید کرد. ^{xxi v}

ملا محمد امین پسر سیف الله النلاسوی، ملا نعمان پسر امیر پسر عثمان الثمنی و ملا جمال الدین پسر شمس الدین پسر حسام الدین پسر عبدالحمید الصباوی، ملا عبدالولی و ملا عبدالغفار از شاگردان افضل و اعلم قورصاوی اند. ^{xxv}

۳. آراء قورصاوی

در مواجهه و برهم کنش نسبت به رویه مستحیل کردن تاتارها در حاکمیت روسیه، جریانی به رهبری عبدالنصیر قورصاوی شکل گرفت. قورصاوی از علماء نواندیش و تجددخواه تاتاری بود که حامی اصلاحات بنیادین در دین و مظاهر آموزشی بود. کتاب قورصاوی که به زبان عربی نگاشته شده، زیر عنوان «ارشاد العباد» در بر دارنده آراء دینی او چون فقه و کلام است. ^{xxvi} به این ترتیب، نخستین تجددخواهی در واکنش به مطالعه متون قدسی شکل گرفت. ^{xxvi i} به منظور پاسخی به مقتضیات زمانه محقق، پارادایم^{۱۹} تئوری شرعی (اصول الفقه) به مثابه وسیله ای بنیادین برای نسخه شریعت را اهتمام ورزید. به عقیده وی، تداوم اجتهاد، چهارچوب هرمنوتیکی از اصول الفقه را ارائه می دهد که برای قوام معنویات جامعه ضرورت دارد. این وضعیت، عزیمت قابل ملاحظه ای از چشم انداز غالب در منطقه ولگا - اورال آن زمان بود که اجتهاد را بدور از دسترس قرار می داده و علماء دینی بنیه های تقلید را می ساختند. به نظر قورصاوی، تقلید باعث و بانی اشائه خطاها و انحرافات دینی گشته، از آنجا که صرفا به شناخت علماء منحصر بفرود استناد می کند بجای آنکه به اجماع یا نصوص دینی متکی باشد. ^{xxvi i i} در نتیجه وی عقل را بر نقل تقدم می دارد، تفکری از سوی علماء بخارا بشدت منکوب بود. ^{xxi x} افزون بر آن، وی معتقد به وجوب صفات واجبی خداوند است و تعدد صفات را در او نمی پذیرفت. ^{xxx}

این حرکت، بر مبنای درک قورصاوی از اعتبار نصوص به مثابه ارکان قوام معنویات جامعه استوار است. در عین حال وی گامی رادیکال در خصوص بکارگیری فقه در نسخه شریعت برمی دارد، درحالی که اجتهاد مطابق قرار داد ملک طلق علماء دینی برای تفسیر و اجرای شریعت در جامعه استنباط شده بود؛ اما قورصاوی آن را بر همگان واجب می داند. از منظر قورصاوی، اجتهاد نقش بارزی را در اخلاق معنوی جامعه ایفا می کند. زیرا فقه پارادایمی است که در آن مانیفست شریعت بر ساخته آن است؛ هر گونه پویایی انحصاری می بایست این

¹⁸ Chantal Lemerrier

¹⁹ Paradigme



پارادایم را بمنظور تعیین کنش مطبوع از نصوص بکارگیرد، و نیز از اتکاء بر هرگونه تفسیر ناقصی از نصوص اجتناب کرد.^{xxxii} بنابراین، مسلمانان باید قادر به تفسیر نصوص بمنظور عمل بدلیل شرعی باشند. بهترین راه برای این کار، فرآیند هرمنوتیکی از دلیل شرعی است؛ یعنی، اجتهاد.^{xxxiii} گذشته از این، قورصاوی مسلمانان را از اشتباهاتی که آنها در مواجهه با «روایت» میتوانند برخوردار گردند، برحذر داده و می نویسد، همه باید بین حدیث حسن و ضعیف، ناقلین موثق و غیر قابل وثوق تمییز قائل شوند، پس آنان فقط طبق شناخت و معرفتی که بدانها پیدا می کنند عمل کنند؛ لذا، او می گفت: «لا یعمل الا بما یعرف صحتها».^{xxxiii i}

ازینروی، قورصاوی تقلید را نقد می کرد- چه، آن تقلیدی بمعنایمتابعت کورکورانه در کلام و شریعت بود؛ تقلیدی برآمده از ملایان رسمی.^{xxxiv} با همه اینها که قورصاوی دعوت به اجتهاد نموده و تقلید را برنمی تابد، او برای کسانی که شرایط لازم را نمی توانند برای تفسیر شریعت احراز کنند، از آنان می خواهد که قادر به تشخیص عالمان حائز وثاقت و معتبر باشند، تا از آنان در مسائلی تقلید کنند. لذا، وی می نویسد:

«هرآنکس حائز اجتهاد شرعی نیست و مجبور به تقلید، تحری به علماست، بر او واجب است. [تا بدانند، چه کسی] فرهیخته و پرهیزگار است، بجهت اعتماد بر فتاوی وی و اتکاء بر نظر او [...] پس هر آنکه قادر به سنجش بوسیله ترجیح بالدلیل است، می بایست انجام دهد، و هر آنکه قادر بدان نیست، صرفا می بایست نظریه آنکس که موثق تر و قابل درک تر (الاعدل والاورا و الافقه) است بسنجد.^{xxxv}

بنابراین، قورصاوی در این راه با رد تقلید بمعنای مطلق و کورکورانه اش، که مانع از درک ژرف و بنیادینی از شریعت می گردد، و خود عامل مضرری برای معنویات امت اسلام به لحاظ اخلاقی و دینی می شود، خواستار بلوغ فکری و افزایش آگاهی مسلمانان است؛ گذشته از اینکه، مصرانه خواهان یک اسلام ساده ایست که پیشتر وجود داشت.^{xxxvi}

در این راستا، مسلمانان عادی از آنجا که توانایی لازم برای کسب شرایط اجتهاد را ندارند، قطعاً باید بتوانند شرایط لازم برای شناسایی کسانی که آن شرایط را دارند، داشته باشند. ازینروی، او [مسلمان] کسی است که بتواند در این امر فعالانه بتواند سنجش یا تبیین عقلانی کند. یعنی، او بتواند، احکام، احادیث و هرآنچه که مربوط به دیانت اسلام است، با معیار عقلانی، یا به اصطلاح ترجیح بالدلیل، تعیین نماید. او بی تردید در این مسیر با تکیه بر نگاه انتقادی اش که دائماً بدنبال سوال پیچ کردن احادیث و بطور کلی نصوص است تا بتواند به استنتاج کلی دست یازد. بنابراین، تاکید بر پویایی اسلام و پیروانش از نکاتی است که ما در انگاره قورصاوی مشاهده می کنیم؛ اسلام به مثابه یک نهضت و نه نهاد که عملاً فعالیت‌های از پیش برنده را در خود می میرانید. قورصاوی، عامل مرگ و نیستی یا بهبارت بهتر، چیزی را که توانست اسلام را به افول بکشاند، «تقلید» عنوان می کند. ردپایی که حامیان و مروجانش برجای میگذارند، سمی و زهراگین است.

ایستایش قورصاوی می تواند به مثابه پاسخی به تغییرات در ماهیت اتوریته علمایی تلقی شود که زیر لوای روسیه درآمده بودند و از منظر سنتی، مشخص نمودن فعل صحیح با استفاده از تفسیر شریعت، یکی از کارکردهای عمده علماء بود. این مشخصه، مشخصه انحصاری علماء بود، و قطعا از آن دفاع می کردند. مردم عادی حقی بر اکتساب این ویژگی نداشت. ازینروی است که قورصاوی می نویسد، علماء حق انحصار شریعت و تفسیر نصوص را ندارند و آن باید خاصه همه گان باشد.^{xxxvi i} به هر حال، اجتهادی که قورصاوی از آن سخن به میان می آورد، مبتنی بر چهار اصول است: قرآن، سنت، اجماء، قیاس. و بحث روش شناختی آن به تمامه برگرفته از فقه حنفی است. وانگهی، قورصاوی اهتمام قابل ملاحظه ای در باب مذهب به عنوان ابزار مقتضی برای تبیین شرعی دارد. در واقع، برای او مشهود است که آن نسخه دکتترین سازمان یافته ای از اصول فقه می باشد.^{xxxvii i}

به هر حال، برخورد قورصاوی با مسائل، بگونه ای روشمند است.^{xxxix} او آثار قدمات و کتب آنان را چون احیاء علوم غزالی را خوانده، هر گونه بدعت را برنمی تابد. ازینروی، اجتهاد که بحث مهم اوست، از آن پشتیبانی کرده، تقلید را در جهان اسلام مردود می شمارد.^{xl} اجتهاد را در چهارچوب هرمنوتیکی²⁰ از اصول فقه می داند که برای پایداری معنویات جامعه ضرورت می یابد.^{xli} قطعا در این مقطع، عنصر اصلی در انگاره قورصاوی، استقلال در تفسیر دینی، یعنی، اجتهاد است که عملا در مقابل تقلید قرار می گیرد. اجتهاد بدانها این اجازه را می داد تا مذاهب جدید، اندیشه های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و چشم اندازهای جهانی متناسب با عصر معاصر را تشکیل دهند. در نتیجه، جدیدیسم، که بعدا در باره اش به بحث خواهیم پرداخت، شکلی از اجتهاد را ارائه می دهد که برای نوسازی مسلمانان ضرورت دارد.^{xlii}

با اینکه قورصاوی را یک تجددخواهی دانسته اند که رویکردش موافق مدرنیته بوده، برخی از منابع نیز اشاره کرده اند که آراء وی در تضاد با رویکرد مدرنیته بود. البته که وی مسائل دینی را متفاوت از علماء عصر خویش تفسیر می نموده، ولی او بدنبال مدرن کردن اسلام با آوردن تفکرات نوینی نبود؛ هر آنچه او آورد برگرفته از تفکرات محی الدین عربی و غزالی بود.^{xliii} به هر حال، از منظر مقامات دینی، خود قورصاوی عضوی از علماء بود، و نقد او از سایر علماء به تعالیم خاصی انگشت می نهاد که در بین آنان رشد یافته بود. چه وی احساس می کرد که آنان [علماء] برای حوزه های دینی و اخلاقی جامعه زیان بارند و یکی از مهم ترین اینها، تقلید بود که قورصاوی متقد است که آن امت را از شالوده های قدسی اش جدا می سازد.^{xliiv} ازینروی، وی در ارشاد، که حاوی تفکرات رادیکالی پیرامون اجتهاد و مناسبات بین علماء و امت است، می نویسد: علماء حق انحصار تفسیر روحانی و شرعی را ندارند و اینکه اجتهاد فریضه ایست برای تمام مسلمانان مستعد.^{xli v} از آنجا که باب اجتهاد در زمان علماء متاخر مسدود شده بود، وی خواستار مفتوح بودن همیشگی آن می داند که در آن تمامی مردم بدون توجه به موقعیت های اجتماعی و سطح فکری شان، شرکت دارند. ازینروی، او می نویسد:

²⁰ Hermeneutical



«بر همه کس واجب است تا به اجتهاد در آید بمنظور تفحص و تفقد در صحیح، ... لذا، اجتهاد مطلق بر همه کس که مستعد به اجتهاد مطلق است، واجب است، و اجتهاد در مذهب بر همه کس که مستعد بدان است، واجب است. بر همه کس که مستعد در اجتهاد شرعی نیست، و مجبور به تقلید، تحری به علماست، واجب است، ... و پیروی از آنچه که خداوند امر نموده واجب است: و از آنکس که خود علم نداری متابعت مکن.»^{xlvi}

او همچنین در باب افتاء می گوید، هر کس برای حل مسائل از کتاب، سنت، اجماع و قیاس بهره گیرد، یک مجتهد است.^{xlvi}

بنابراین، وی مفهوم دین اسلام را یک الگوی زندگی می داند و تاکید می ورزد که آن فقط با تفسیر خلاقانه قرآن، احادیث حاصل می گردد،^{xlvi} و در آن تعقل نسبت به جزم اندیشی ارجعیت دارد.^{xlvi} ازینروی، از پویایی اعتقادات دیانت اسلام حمایت می کند.¹

با همه اینها، وی کلام را سخت نکوهش می کند؛ بگونه ای که خواستار خارج نمودن تدریس آن در مدارس مسلمانان است. او بجای کلام، آموزش تفسیر و حدیث را مناسب دانسته و لیکن در عمل محافظه کار نمی باشد.¹ⁱ

همعصر قورصاوی، عبدالرحیم بلغاری اُتیز ایمانی²¹ (توفی ۱۸۳۴)، بود¹ⁱⁱ که مخالف اجتهاد بود. از منظر وی، بر همه کس از مسلمانان واجب است تا از علمای گذشته تقلید کنند. با اینحال، وی علماء، اغنیاء (بی لر)²²، و رهبران سیاسی (امیرلر)²³ را به شدت نقد می کرده و آنان را شایسته خدمت به مسلمانان نمی دید. او که ارتباط بین مسیحیان و مسلمانان را از نظر اخلاقی خطرناک می دید،¹ⁱⁱⁱ مجمع روحانی و تجار را بخاطر تماس با روسها محدود می نمود.^{1iv} با اینحال، هر دو قورصاوی و اوتیز ایمانی نسبت به علماء معاصر نگاه منفی داشتند.^{1v}

آنان [علماء] در جوامع اسلامی بیش از همه چیزهای دیگر، نگران حکومت و تفسیر از شریعت اسلام بودند. آنها بسادگی توسط دولتها به مثابه نمایندگان اسلام شناسایی می شدند.^{1vi} آنان همچنین نماینده مفسران واجبات و تعاون جمعی بودند.^{1vii} با اینحال، شریعتی که ما از آن نام بردیم، نسخه ای متفاوت از سایر جوامع اسلامی است. نسخه شریعت در امپراتوری روسیه از یک منطقه به منطقه دیگر تفاوت می نمود، در تمام مناطقی که تحت اداره مجمع روحانی اورنبورگ بودند، شریعت، به حالت «خصوصی» تنزل پیدا کرده بود، حال آنکه در سایر مناطق، مسائل حدودی اش چون سرقت و ... اقتدار داشت.

²¹ Utiz Imani

²² Baylar

²³ Amirlar

در منطقه ولگا و غرب سیبری، مجمع روحانی گاهی اوقات فتوا صادر می کرد در حالی که این در آسیای میانه غیر الزامی بود. لذا، مسائل حقوقی بین طرفین دعوا، طبق نظر علماء منتخب حل و فصل می شد.^{lvi i i} در نتیجه مشاهده می کنید که گشایش اجتهاد برای غیر متخصصان، واکنشی به وضعیت پیش آمده مجمع روحانی بود که آخوند در آن به انحطاط کشید شد. در واقع این یک مجمع نبود، بلکه پلیس تزاری ای بود که مسئول اجرای امور دینی و شرعی بین علماء بود.^{lix} مفتی های این عصر اطلاعات اندک دینی داشتند. امثالی چون، سلیم گرای توکیلوف^{۲۴} (اجرائیه ۱۸۶۵-۱۸۸۵) زمیندار اورنبورگی و افسر سابق ارتش امپراتوری بود. او پاسخهایش در باب امور شرعی را از مستشرقان روسی می جوئید. جانشین او نیز، محمدیار سلطان اف (اجرائیه ۱۹۱۵-۱۸۸۵)، یک افسر سابق ارتش با آموزش اندکی بود که حتی زبان عربی و تاتاری را کمتر می دانست.^{lx} به تحقیق ناکارآمد شدن مجمع در نزد مسلمانان بتدریج اعتبار آن را در همان مردمان تنزل داد. بگونه ای که مفتی مجمع روحانی حامی منافع سیاسی و اقتصادی مقامات روسیه و حاکمیت آن بود.^{lxi} ازینروی، مشاهده می کنیم که وضعیت پیش آمده، بس اسفبار بود و نیازمند تحولی بنیادین در خود قشر علماء بود تا بالندگی اسلام را در این مقطع از زمان و در این سرزمین یاری رسان باشد.

۴. میراث قورساوی

بدیهی است که قورساوی به تنهایی و در آن مقطع زمانی نمی توانسته از حمایت های نیرومندی برخوردار باشد. با این وجود، تلاشهای سخت وی بر اندیشه وران متاخر اثر نهاد. گرچه، علماء محافظه کار بدان اندیشه ها تاخته، انکار کردند؛ لیکن او به یکی از چهره های مهم تجددخواهان و جدیدی های جهان اسلام مبدل شد.^{lxii} با این وجود، هیچ یک از آثار او بجز «ارشاد العباد» که در بر دارنده اندیشه های دینی اوست، منتشر نگشته اند.^{lxiii}

وارثان قورساوی خواستار شکسته شدن و خرد شدن غل و زنجیرهای تقلید بودند و تفسیر شخصی از متون دینی را تاکید می کردند.^{lxiv} به این ترتیب، تاثیری که قورساوی نهاد، به مراتب بیشتر از آن بود که فکر شود؛ مقدمه جدیدیسم بدو می رسید،^{lxv} و عبدالرحیم اُتیز ایمانی البلغاری (۱۸۳۵-۱۸۷۵)، شهاب الدین مرجانی (۱۸۱۸-۱۸۸۶)، رضاء الدین فخرالدین (۱۸۵۹-۱۹۳۶)، عالم جان بارودی (۱۸۵۷-۱۹۲۱)، حسین فیض خانوف (۱۸۶۶؟-۱۸۲۸)، گاسپیرالی، یوسف آقچورین (۱۸۷۶-۱۹۳۵) از جمله علماء سکولاری بودند^{lxvi} که پایه های جدیدی را مستحکم کردند. شیخ زین الله، عالم جان بارودی و آخوند خیرالله عثمان اوکاوی، و از همه مهم تر رضاء الدین فخرالدین، قورساوی را تقدیر و ستایش کردند.^{lxvii}

²⁴ Salimgaray Tevkilev



در کنار مخالفان سرسخت قورساوی، امثالی چون فتح الله پسر حسین الأریوی²⁵ بودند که از او به مجمع روحانی اورنبورگ بخاطر نشر ضلال شکایت کرده بود،^{lxxvii} حامیان و رهروانی نیز بودند چون، نظام الدین پسر سراج الدین کروجی. او نخستین کسی بود که راهی که قورساوی به رویش گشوده بود، پیمود. وی کوشید تا شرحیاتی بر آثار قورساوی بنگارد و راه او را طی کند.^{lxxix} دولت‌شاه پسر عادل شاه (توفی ۱۸۳۳)، محققى از خانواده برجسته قازانی از مواضع کلامی قورساوی دفاع می کرد. او به تحقیق از همان استاد واقع در بخارا که قورساوی پیشتر از او تتبع نموده بود، یعنی، نیاز قلی ترکمانی (توفی ۱۸۵۲) بهره مند گشت.^{lxxx} افرادی از جمله، عبدالولی قازانی (۱۸۱۵)، محمدیار پسر عبدالله پسر مسلم (۱۸۱۷)، شهاب الدین مرجانی، عالم جان بارودی، محمد نجیب تونتری، رضاء الدین فخر الدین از نظریات قورساوی متابعت نموده، او را احیاء گر نامیدند.^{lxxxi} گرچه، ریشه های بنیادین جدیدیه، قورساوی و شهاب الدین مرجانی (توفی ۱۸۸۹) بودند.^{lxxxi} جنبش جدیدیه ای که ابتدا بعنوان یک اصلاح دینی شکل گرفت؛ هدف، فاصله گرفتن از سنتگرایی محافظه کار جهت احیاء اسلام در جهان مدرن بود. لذا، تمام جوانب حیات بشری از جمله، آزادی زنان، آموزش و ... را در بر می گرفت. جدیدیه به لطف طبقه بورژوازی و علماء به حدی نیرومند گردید که درصد باسوادى تاتارها، نسبت به روسها را افزایش داد. در نتیجه قازان، اورنبورگ توانسته بود با عثمانی، مصر، لبنان از منظر فکری رقابت کند.^{lxxiii}

جدول ۱: درصد باسوادان روسیه در ۱۸۹۷^{lxxiv}

| تاتارها | روسها | چوواشها | موردوینها | اودمورتها | ماریها |
|---------|-------|---------|-----------|-----------|--------|
| ۴٪/۲۰ | ۳٪/۱۸ | ۹٪/۸ | ۵٪/۹ | ۸٪/۴ | ۸٪/۵ |

همانگونه که مشاهده نمودیم، مقدمه جدیدیه به قورساوی می رسید؛ هر چند که دیگران نیز مساهمت کرده بودند. با اینحال، او نخستین کسی بود که الگوهای سودمندی و استقلال تاتارها را در برابر قوانین مدرسی اسلام آسیای مرکزی نشان داد. او اصلاحات دینی اساسی بوجود آورد و به مسلمانان می گفت: «شما مسلمانان واقعی و با ایمانی نیستید. شما از قرآن الله و سنت پیامبر پس رفته اید». به تحقیق، قورساوی در پی اصلاحات دینی ای بود که احیاء گر اسلام باشد تا به اصل زاهدانه خویش بازگردد. با این وجود، وی از گشوده شدن باب اجتهاد بحث نموده،^{lxxv} از آزادسازی جوامع اسلامی از سلطه مدرسی ها پشتیبانی می کند. و عقب ماندگی جهان اسلام را در بد فهمی اسلام می بیند. این نگره، نگره ای است که تقریباً در تمامی تجددخواهان دینی کم و بیش با آن مواجه ایم. در اینجا، وظیفه مهم متفکران تجددخواه دینی، ادراک مجرد اطز چشم اندازهای

²⁵ Uriwi

دینی، اخلاق، و نظام ارزشی و رویکردش در برابر خواسته امروزین «عصری شدن» است. ازینروی، آنان کوشیدند تا مشکلات فکری اسلام را با بازگشت به لیبرالیسم فکری حل و فصل کنند.^{1xxvi} بنابراین، جدیدی ها عامل انحطاط اسلام را تقلید کورکورانه می دانستند. بجای تقلید، خواستار اجتهاد بودند. اجتهادی که بتواند، قرآن، سنت، و منابع اسلامی را تبیین عقلانی کند.^{1xxvi i} از منظر آنان، انگاره های غربی و تجاربتش جهت بالندگی دارالاسلام ضرورت دارد.^{1xxvi ii} در کل، جدیدیه، یک رویکرد تساهل گرایانه دینی و آموزشی نیز بود که برگرفته از گفتمانهای سیاست اروپایی و فلسفه غرب، از حقوق زنان دفاع می کرد. این جنبش با قدرتی بس شگرف تر به سرکردگی اسماعیل گاسپرینسکی^{۲۶} تداوم یافته و نیرومند تر گشت.^{1xxix} مخاطب گاسپرالی، همه ترک ها و مسلمانان امپراتوری تزاری روسیه بود، که هدف، ادغام کامل آنها در زیست نوین بوسیله اصلاحات آموزشی، اقتصادی و زبانی بود.^{1xxx}

حامیان و رهروان جدیدیه را «جدیدچی»، «جدیدیست»، «جدید»، «جدیدیسم»، «ترقی خواهان»، «اصلاحاتچیان»، «یاشلار»^{۲۷}، «ضیاء لیلار» و شیوه بحثشان را «جدیدچی لیک»^{۲۸} می خواندند.^{1xxxii} گرچه، خواستگاه این جنبش تاتارستان و شبه جزیره کریمه بود،^{1xxxiii} اما آن در حوزه ترکستان غربی و ماوراالنهر شکوفا شد.^{1xxxiii} حرکتی که از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد و بدنبال توسعه ارتباط اندیشمندان ماورالنهر و ترکستان با کانونهای فکری اسلامی، چون اوفاء، اورنبورگ و قازان شکل گرفت.^{1xxxiv}

خلاصه اینکه، قورصاوی الگویی معرفی کرد که برای سایر اندیشمندان، سرمشق گردید. رهنمودهای وی خاصه در حوزه آموزش که پیشتر اشاره رفت، بستر مناسبی را برای تجددخواهان مسلمان روسیه فراهم آورد. در دهه ۱۹۹۰ انتقادهای جدیدی از این پورتره تاریخنگارانه قورصاوی توسط پژوهشگران رشته مطالعات اسلامی در اروپای غربی و شمال امریکا بعمل آمدند. بازاندیشی در روایت جدیدیه توسط ادیب خالد، آلن فرانک، میشائل کمفر، و استفان دیودویژن^{۲۹} بویژه در خصوص قورصاوی، برجسته ترین منتقد بعمل آمدند. حامد الگار نیز بعنوان متخصص در حوزه تصوف ایرانی، مباحث عدیده ای در خصوص قورصاوی بعنوان تجددخواه رادیکال مطرح کرده اند.^{1xxxv}

۵. جمع بندی کلی و نتیجه گیری

نهضتی که بر محور آراء و انگاره های قورصاوی شکل گرفت در فضایی بس که استعمار روسی بر مسلمانان سیطره خویش را افکنده بود؛ برنامه های سازمان یافته و منسجمی از سوی بدنه حاکمیت به منظور ادغام مسلمانان روسیه در فرهنگ و روح روسیه صورت می گرفت تا به تضعیف هرچه بشتر اسلام در آنجا یاری

²⁶ Gasprinskii

²⁷ Yaşlar

²⁸ Cedit Çilik

²⁹ Stephane Dudoignon



رساند. علماء محافظه کار نیز هر نوع نوآوری را سخت محکوم می کردند، خود توانست مقدمه ای به روی مسلمانان روسیه باز کند. مقدمه ای که از آن جنبش جدید سربرآورد و جدیدی ها حرکت قورصاوی را الگو و سرمشق اندیشه وران پس از خود دانستند. یعنی، همان راهی که قاطعانه از سوی قورصاوی طی شده بود، با دادن هزینه هایی بس هنگفت مورد تاکید جدیدی ها قرار گرفت، گذشته از این قطعاً مسئله انحطاط که به مسلمانان راه یافته بود، آنان را بتدریج به علل انحطاط مشغول گردانید. بدیهی است که جدیدی ها همچون قورصاوی بدان نگریستند و کوشیدند تا به آن با نگاه ژرفی، تبیین عقلانی نمایند. آنا همچون قورصاوی بودند که کلام و جزمی نگری را در کنار علماء محافظه کار و سنتی جهان اسلام که تقلید را محور خویش گردانیده و جلوی اجتهاد را گرفته بودند، عامل انحطاط فکری، آموزشی و همه جانبه جهان اسلام می دیدند و خواستار خروج تدریس کلام از نظام آموزشی مسلمانان، گشوده شدن باب اجتهاد به روی همه مردم بدون در نظر گرفتن سطح فکری و اجتماعی شان، ذایل نمودن تقلید که عامل اساسی عقب ماندگی مسلمانان بود، و بهره مندی تمام مسلمانان از دانش های نوین غرب به منظور نوزایی تمدنشان بود. این خواسته ها بقدری از سوی علماء جزمی نگر سخت می نمود که با آن میانه ای نداشتند. ازینروی، سخت بر چنین اندیشه هایی می تاختند و حربه تکفیر و تفتیش را به راه می انداختند. به تحقیق مواجه و رویارویی با چنین افرادی که بعدها به قدیم گرایان معروف شدند، نیازمند حمایت های مادی و فرهنگی فراوانی از سوی حامیان و پیروان بود. به هر حال، حرکت قورصاوی، یک جنبش فرهنگی بود؛ تا رسیدن به جنبش سیاسی فاصله داشت. با این وجود روح و سرشت جنبش متاخر را رقم زد تا بتوانند مسلمانان روسیه تزاری دست به برانداختن ساختار سیاسی و فرهنگی کهنی شوند که به تدریج اعتبار و حیثیت خویش را رنگ می باخت. لیکن همزمان اقتدار نیرومندی در قالب برنامه های منسجمی چون روسی گردانی ظهور و بروز می کرده، یعنی نظام شوروی.

ⁱ Ahmet. Kanlidere, "Kazan Tatarlar Arasinda Tacdit ve Cedit Hareketi", p. 92.

ⁱⁱ شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۶۸.

ⁱⁱⁱ رمزی، تلیفیک الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۶؛ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۸؛

M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 6.

^{iv} شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۶۸؛ رمزی، تلیفیک الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۶.

Ahmet. Kanlidere, "Kazanli Din Alimi 'Abdunnasir Kursavi (1776-1812): Hakkında Yazılanlar, Fikri Gelişimi ve Etkileri", p 484.

^v رمزی، تلیفیک الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۶؛ شهاب الدین مرجانی، ج ۲، ص ۱۶۸؛ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۸.

Allen J. Frank, Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige, p. 155.

^{vi} رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۸.

^{vii} شهاب الدین مرجانی، ج ۲، ص ۱۶۸؛ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۸.

- viii رمزی، تلفیق الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۶؛ شهاب الدین مرجانی، ج ۲، ص ۱۶۸
- ix همان، ج ۲، ص ۴۱۷؛ و نیز بنگرید به شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۶۸.
- x رمزی، تلفیق الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۷؛ شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۶۸. در حالی که رحیم رئیس نیا نگاهی است که قورصاوی در بخارا به ترویج افکار نوین می پردازد و این با منابع در تضاد است (ن.ک: رئیس نیا، ۱۳۸۷: ۴۸).
- xi M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 6.
- xii رمزی، تلفیق الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۷؛ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۸
- M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 6; Ahmet. Kanlidere, "*Kazan Tatarlar Arasinda Tacdit ve Cedit Hareketi (1809-1917)*", p. 92.
- xiii M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 6; Allen J. Frank, Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige, p. 155.
- xiv شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۶۸.
- xv شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۷۴.
- xvi همان، ج ۲، صص ۱۷۴-۱۷۵.
- xvii درباره ارتداد قورصاوی رجوع شود به:
- Stéphane A. Dudoignon, "la Wuestion Scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe, du «Premier renouveau» à la Soviétisation (Find du XVII^e siècle-1937)", p. 140.
- xviii Allen J. Frank, Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige, p. 87.
- xix شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۷۰؛ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۹
- Allen J. Frank, Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige, p. 156.
- xx رمزی، تلفیق الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۷.
- xxi رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۹.
- xxii Edward. Lazzerini, "Ġadidism at the turn of Twentieth century", p. 247.
- xxiii شهاب الدین مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۶۹؛ رمزی، تلفیق الاخبار، ج ۲، ص ۴۱۸؛ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۹؛
- M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 7; Nathan. Spannaus, "*Sihab al-Din al-Marğani on the Divine attributes: a study in Kalam in the 19th century*", p. 87.
- xxiv Chantal Lemercier-Quelquejey, "Un Réformateur Tatar au XIX^e esiècle: 'Abdul Qajjum Al Nasyri", p. 119.
- xxv شهاب الدین. مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۷۵.
- xxvi سجاد طایری، «سیری بر نهضت جدیدیه»، ص ۵۱؛ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۹.
- xxvii Stéphane A. Dudoignon, "la Wuestion Scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe, du «Premier renouveau» à la Soviétisation (Find du XVII^e siècle-1937)", p. 140.
- xxviii Nathan. Spannaus, "*Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approach to Islamic Legal Reasoning in the 19th-century Russian Empire*", pp. 364-365.
- xxix شهاب الدین. مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، صص ۱۷۳، ۱۷۴.



xxx شهاب الدین. مرجانی، مستفاد الاخبار، ج ۲، ص ۱۷۴. البته، بایسته است که مخاطب بداند که اینها بر گرفته از مخالفان قورساوی اند، و مرجانی صورت ادعای آنها را آورده است.

xxxⁱ Ibid, pp. 365-366.

xxxⁱⁱ Ibid, p.366.

xxxⁱⁱⁱ Ibid, p.366.

xxx^{iv} Stéphane A. Dudoignon, "la Wuestion Scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe, du «Premier renouveau» à la Soviétisation (Find du XVII^e siècle-1937), p. 140.

xxx^v Ibid, p.366.

xxx^{vi} Ahmet. Kanlidere, "*Kazanli Din Alimi 'Abdunnasir Kursavi (1776-1812): Hakkında Yazılanlar, Fikri Gelişimi ve Etkileri*", p. 481.

xxx^{vii} Nathan. Spannaus, "*the Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim modernism in Russia*", p. 106.

xxx^{viii} Nathan. Spannaus, "*Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approach to Islamic Legal Reasoning in the 19th-century Russian Empire*", p. 367.

xxx^{ix} رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۵۰.

xl همان، ص ۴۹.

xi Nathan. Spannaus, "*Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approach to Islamic Legal Reasoning in the 19th-century Russian Empire*", p. 365.

xlii Nathan. Spannaus, "*the Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim modernism in Russia*", p. 97.

xliii Ahmet. Kanlidere, "*The special characteristics of the Muslim reformism in the Volga-Ural region*", p. 43.

xliv Nathan. Spannaus, "*the Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim modernism in Russia*", p. 105.

xl^v Ibid, p. 106.

xl^{vi} Ibid, p. 106; Nathan. Spannaus, "*Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approach to Islamic Legal Reasoning in the 19th-century Russian Empire*", p. 366.

xl^{vii} Nathan. Spannaus, "*Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire*", p. 232.

xl^{viii} رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۹.

xl^{ix} ایرام، لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی، ص ۱۰۹۲.

¹ رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۴۹.

li Ahmet. Kanlidere, "*Kazan Tatarlar Arasında Tacdit ve Cedit Hareketi (1809-1917)*", p. 92.

lii M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 8.

liii Nathan. Spannaus, "*Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approach to Islamic Legal Reasoning in the 19th-century Russian Empire*", pp. 368, 370.

liv Ibid, p. 375.

lv Ibid, p. 371.

lvi Allen J. Frank, "*Islamic Historiography and Bu:lghar Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*", p. 21.

lvii Nathan. Spannaus, "Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approach to Islamic Legal Reasoning in the 19th-century Russian Empire", p 360.

lviii Paolo. Sartori, "Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: an Introduction", p. 5.

lix Nathan. Spannaus, "Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire", Nathan. Spannaus, "Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire", pp. 232, 236.

lx Nathan. Spannaus, "Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire", p. 239.

lxi Allen J. Frank, Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige, p. 152.

lxii Rorlich. Azade-Ayse, *The Volga Tatars: a profile in national resistance*, p. 49; Chantal Lemercier-Quelquejay, "Un Réformateur Tatar au XIX esiècle: 'Abdul Qajjum Al Nasyri'", p. 119.

lxiii Edward. Lazzerini, "Ġadidism at the turn of Twentieth century", p. 247.

lxiv Stéphane A. Dudoignon, "la Wuestion Scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe, du «Premier renouveau» à la Soviétisation (Find du XVII^e siècle-1937)", p. 142.

lxv Naseem. Ahmadshah, "Jadidism among Tatars: An overview of the stages of Development", p. 3.

lxvi Edward. Lazzerini, "Rethinking the Advent of Jadidism", pp. 140-141.

lxvii Ahmet. Kanlidere, "Kazanli Din Alimi 'Abdunnasir Kursavi (1776-1812): Hakkinda Yazılanlar, Fikri Gelişimi ve Etkileri", p. 480.

lxviii Nathan. Spannaus, "Sihab al-Din al-Marġani on the Divine attributes: a study in Kalam in the 19th century", pp. 86-87.

lxix رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، ص ۵۰.

lxx Nathan. Spannaus, "Sihab al-Din al-Marġani on the Divine attributes: a study in Kalam in the 19th century", p. 88.

lxxi رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، صص ۵۰-۵۱. همچنین درباره تاثیر پذیرفتن مرجانی، بنگرید به:

Chantal Lemercier-Quelquejay, "Un Réformateur Tatar au XIX esiècle: 'Abdul Qajjum Al Nasyri'", p. 119.

lxxii M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 7.

lxxiii بنیگسن براکساپ، ماری، «تاتارهای ولگا»، چاپ شده در ملیتهای شوروی، ص ۳۲۲.

lxxiv همان، صص ۴۷۰-۴۶۹.

lxxv Naseem. Ahmadshah, "Jadidism among Tatars: An overview of the stages of Development", pp. 3-4;

سجاد طایری، «سیری در نهضت جدیدیه»، ص ۵۱.

lxxvi Naseem. Ahmadshah, "Jadidism among Tatars: An overview of the stages of Development", pp. 3-4.

lxxvii M. Kemper, "Imperial Russia as Dar-al-Islam?", p. 5.

lxxviii Edwar. Lazzerini, "Ġadidism at the turn of the Twentieth century: a view form within", p. 246.

lxxix جمعی از نویسندگان، تاتارها: پیدایش و تحول، ص ۲۰.



lxxx بنیگسن براکساپ، ماری، «تاتارهای ولگا»، چاپ شده در ملیتهای شوروی، ص ۳۷۹.

lxxxı رحیم رئیس نیا، جنبش جدیدیه در تاتارستان، صص ۶-۷.

lxxxii جواد مرشدلو، «جدیده، اسلام و روسی گردانی»، ص ۱۱۰.

lxxxiii همان، ص ۱۰۶.

lxxxiv همان، «روشنفکر»، ص ۶۱۷.

lxxxiv Nathan. Spannaus, "the Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim modernism in Russia", p. 104.

مراجع

- [۱] رئیس نیا، رحیم، جنبش جدیدیه در تاتارستان، تهران: نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۸۷.
- [۲] مرشدلو، جواد، «روشنفکر/روشنفکری در آسیای مرکزی»، دانشنامه جهان اسلام، جلد بیستم، تهران، ۱۳۹۴.
- [۳] مرشدلو، جواد، «جدیده، اسلام و روسی گردانی: نقش جدیدیه در گذار آسیای مرکزی از دوره اسلامی به دوره شوروی»، پژوهشهای علوم تاریخی، ۱۳۹۴.
- [۴] بنیگسن براکساپ، ماری، «تاتارهای ولگا»، چاپ شده در ملیتهای شوروی، ویراسته گراهام اسمیت، گروه مترجمان، ویراسته میرحسین سرشار، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- [۵] گروهی از پژوهشگران آکادمی علوم تاتارستان، تاتارها: پیدایش و تحول از آسیا تا اروپا، ترجمه: بهرام نوازی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۹۰.
- [۶] ایرام، لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه: علی بختیاری زاده، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۴.
- [۷] طایری، سجاد، «سیری در نهضت جدیدیه»، ماهنامه تحولات ایران و اوراسیا، ش ۲۶، ۱۳۸۸.
- [۸] مرجانی، شهاب الدین، متفاد الاخبار فی احوال قزان و بلغار، سن پترزبورگ، ۱۸۹۷.
- [۹] رمزی، محمد مراد، تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار فی وقایع قزان و بلغار و ملوک التتار، اورنبورگ، ۱۹۰۸.
- [10] Ahmet. Kanlidere, "Kazan Tatarlar Arasında Tacdit ve Cedit Hareketi (1809-1917)", Türkiye Günlüğü, Sayı. 46, 1997.
- [11] Ahmet. Kanlidere, "The special characteristics of the Muslim reformism in the Volga-Ural region", Proceedings of the international symposium on Islamic civilization in Volga-Ural region, Istanbul, 2004, S. 41-49.
- [12] Ahmet. Kanlidere, "Kazanlı Din Alimi 'Abdunnasir Kursavi (1776-1812): Hakkında Yazılanlar, Fikri Gelişimi ve Etkileri", Tuğba E. Biber (ed.), Bozkirin Oğlu: Ahmet Taşağıl'a Armağan, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- [13] Michael. Kemper, "Imperial Russia as Dar al-Islam? Nineteenth-century Debates on Ijtihad and Taqlid among the Volga Tatars", Encounters, 6, University of Amsterdam, 2015.

-
- [14] Allen J. Frank, *Islamic Historiography and Bukhara Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*, Leiden. Boston. Köln, 1998.
- [15] Allen J. Frank, *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige*, Leiden. Boston: Brill, 2012.
- [16] Naseem. Ahmadshah, "*Jadidism among Tatars: An overview of the stages of Development*", *Insight Islamicus*, Vol. 11, 2011.
- [17] Paolo. Sartori, "*Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: an Introduction*", *Islamic Law and Society*, Vol. 24, 2017.
- [18] Edwar. Lazzerini, "*Jadidism at the turn of the Twentieth century: a view from within*", *Central Asian Survey*, Vol. III, No. 4, 1984.
- [19] Edward. Lazzerini, "*Rethinking the Advent of Jadidism*", *Kazan Islamic Preview*, 1, 2015.
- [20] Nathan. Spannaus, "*the Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim modernism in Russia*", *Journal of economic and social History of the orient*, Vol. 59, No. 1, 2016.
- [21] Nathan. Spannaus, "*Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire*", *Islamic Law and Society*, Vol. 20, No. 3, 2013.
- [22] Nathan. Spannaus, "*Formalism, Puritanicalism, Traditionalism: Approach to Islamic Legal Reasoning in the 19th-century Russian Empire*", *the Muslim world*, Vol. 104, Issue. 3, 2014.
- [23] Nathan. Spannaus, "*Sihab al-Din al-Marğani on the Divine attributes: a study in Kalam in the 19th century*", *Arabica*, vol. 62, No. 1, 2015.
- [24] Rorlich. Azade-Ayşe, *The Volga Tatars: a profile in national resistance*, Stanford, 1986.
- [25] Chantal Lemerçier-Quelquejay, "Un Réformateur Tatar au XIX^e siècle: 'Abdul Qajjum Al Nasyri", in *Cahiers du Monde russe et Soviétique*, Vol. 4, No. 1/2. 2010.
- [26] Stéphane A. Dudoignon, "la Question Scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe, du «Premier renouveau» à la Soviétisation (Fin du XVII^e siècle-1937), in *Cahiers du Monde Russe*, Vol. 37, No. 1/2, 2010



چکیده

جغرافیای تاریخی دینور به دلیل قرار گرفتن در مسیر تمدنی پیش از اسلام دارای اهمیت است و این اهمیت به دوره بعد از اسلام نیز منتقل شد. دینور به دلیل موقعیت واسطه‌ای جغرافیایی، نقش هارت‌لند را ایفا می‌کرد که به مناطق مجاور خود پیوسته بود؛ مسأله پژوهش پیش‌رو جایگاه جغرافیای تاریخی دینور، است که ما را با نقش هرچه بیشتر این شهر در قرون نخستین اسلامی آشنا می‌کند. دینور شهری پرنعمت و آباد بوده است؛ به نحوی که خراج کوفه را از آن منطقه تأمین می‌کردند و در کوچ اعراب به سمت ایران نیز عده‌ای از مسلمانان در عهد خلیفه دوم در این منطقه سکونت یافتند. بنای این شهر مربوط به دوره‌ی اشکانیان است و در صدر اسلام و فتوحات مسلمانان در اوج شکوفایی خود به سر می‌برد و بعد از آن به دلیل همین آبادانی و موقعیتش بود که ماه‌الکوفه لقب گرفت. در پژوهش اخیر با روش اسنادی و مطالعات میدانی و به شیوه کتابخانه‌ای، جغرافیای تاریخی دینور در قرون نخستین اسلامی را در آثار مورخان و جغرافیدانان بررسی می‌کنیم. در منابع جغرافیایی، مورخان مسلمان دینور را جزء ایالت جبال و در ردیف شهرهایی مثل همدان، قم و نهاوند آورده‌اند که از گسترش جغرافیایی و وسعت سرزمین آن حکایت دارد. در پایان پژوهش به این نتیجه خواهیم رسید که موقعیت دینور در بین شهرهای همدان، قرمیسین (کرمانشاه)، حلوان، مهرجان‌قذف و حتی اسدآباد باعث گسترش این شهر در سایه امنیت بود و جغرافیای وسیع و کوهستان‌های آن سبب برتری این شهر از نظر اقتصادی-سیاسی نسبت به شهرهای مجاور بود.

واژگان کلیدی: دینور، جغرافیا، ماه‌الکوفه، ایالت جبال.

مقدمه

جغرافیای تاریخی تغییرات جغرافیایی پدیده‌های مکانی را در سطح سیاره زمین یا در بخشی از آن مورد بررسی قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر جغرافیای تاریخی نگرش تاریخی به مسائل جغرافیایی است (شکویی ۱۳۷۵: ۱۸۳). در جغرافیای تاریخی بازنمود مسائل مکانی و فضایی گذشته برای تحلیل الگوها و فرآیندهای فعلی ضروری است. به همین دلیل، در جغرافیای تاریخی با توجه به پدیده‌ها و اتفاقات دوره‌های گذشته به پیش‌بینی و آینده‌نگری می‌پردازند؛ به سخن دیگر جغرافیای تاریخی شامل بازسازی محیط‌های گذشته به شیوه بررسی وقایع در یک زمان یا ارزیابی آن‌ها با توجه به تحولات تاریخی گذشته است (باقری، ۱۳۹۷: ۱۹). چهار مؤلفه

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه شیراز.

اثرگذار در جغرافیای تاریخی، ابتدا بعد زمان است که بار تاریخی دارد، دوم بعد مکان است که بار جغرافیایی دارد. سوم انسان که در چشم‌انداز فضای جغرافیایی در طول زمان تغییراتی ایجاد می‌کند؛ آخرین مورد فرهنگ است که برای مطالعه آن نیاز به مراجعه به تاریخ و رویداد و رویدادهای تاریخی در سرزمین مورد مطالعه است (همان: ۲۰). به همین دلیل جغرافیای تاریخی دینور در سده‌های نخستین هجری مورد بررسی قرار می‌گیرد. دینور یکی از شهرهای بزرگ و مهم در اوایل قرون اسلامی است. اهمیت و جایگاه این شهر تا جایی است که در منابع تاریخی از آن به عنوان ماه الکوفه یاد می‌شود. در تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی در فتح ایران به دست اعراب مسلمان، دینور در ایالت جبال قرار می‌گیرد که از لحاظ سوق الجیشی موقعیت مناسبی را دارا بوده است، زیرا از یک سو در کنار شاهراه بیستون به عنوان یک حلقه واسط برای عبور نظامیان قرار داشته و برای کاروان‌های تجاری و بعدها کاروان‌های زیارتی به سوی عراق و مناطق شمالی بوده و از سوی دیگر به عنوان مسیری برای فتح مناطق مرکزی ایران ایفای نقش کرده است و اعراب به آن جا نگاهی ویژه نسبت به سایر مناطق همجوار داشتند. جغرافیا اصلی مهم در شکل‌گیری شهرنشینی، تمدن‌سازی و بستری گسترده برای تحولات تاریخی است؛ از این رو جایگاه جغرافیایی شهرهای مهم تاریخی دارای اهمیت می‌باشد و نشان دادن این اهمیت جای بررسی و تحقیق دارد. این تحقیق به دنبال آن است که به این سؤال پاسخ دهد که در قرون نخستین اسلامی شهر دینور از چه جایگاه و موقعیت جغرافیایی برخوردار بوده است. در این زمینه پژوهش‌هایی مانند پایتخت فراموش شده قوم کرد از اعظمی و جغرافیای تاریخی و جایگاه اقتصادی دینور از تفرشی به این مسأله پرداخته‌اند، اما تفاوت این پژوهش با تحقیقات مذکور در این است که به توصیف جایگاه جغرافیایی دینور می‌پردازد. آشنایی با اهمیت جغرافیایی دینور و آگاهی نسبت به این اهمیت از ضرورت‌های این پژوهش می‌باشد. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و به شیوه‌ی توصیفی در پی نشان دادن اهمیت جغرافیایی دینور در قرون نخستین اسلامی است.

وجه تسمیه دینور

ماه دینار اسم دینور بوده و اصل آن از قدیم دیناوران بوده، چرا که یاقوت حموی در معجم البلدان می‌نویسد اهالی این شهر دین زردشت را بدون اکراه و اجبار قبول کردند؛ بنابراین آن شهر را دین آوران گفتند نه به معنای دینار که زر است (حموی، ۱۳۸۰: ۷۳۶). اما برخی علت این نام‌گذاری را این گونه بیان می‌کنند: «تا قبل از ظهور آیین زرتشت بودند و یکی از پری و فرشتگان بزرگ “ئیوه” یا “شیدا”، “میترا” مردمان اطراف رشته کوه‌های زاگرس پیرو آیین “دینوران” معروف بوده است و آن‌ها که مجسمه این فرشته را داشتند به “دین” این آیین که فرشته قلم بوده شناخته می‌شدند، مشخص است کسی که حامل این فرشته-دین- بوده است به دینه ور معروف بوده است، اما پس از پیدایش آیین زردشت مردمان این سرزمین آیین قدیمی خود را کنار گذاشتند. “صاحب و حامل دین” اما نام دینور همچنان بر دینور باقی ماند (محمد پور، ۱۳۷۸:



۱۷). می‌توان گفت دینور از واژه‌ی دین آور گرفته شده است و این امر در ظاهر حاکی از بحث دینداری و اعتقاد دینی مردم آن در آن زمان بوده است.»
اما آنچه به احتمال زیاد می‌توان بیان کرد این است که ساکنان این مناطق رابطه‌ای عمیق با دین داشته‌اند که این منطقه را دینور گفته‌اند.

بنای شهر دینور

بنای شهر دینور و شکل‌گیری پایه‌های حیات و فرهنگ شهری آن به سده‌های هزاره اول پیش از میلاد برمی‌گردد (همان ۸۹). دینور که خرابه‌های آن اکنون در حاشیه شمال شرقی دشتی حاصل‌خیز، در شمال بیستون و مغرب کنگاور واقع شده و یکی از شهرهای مهم ایران قبل از اسلام بوده. بنای آن را به دوره سلوکیان یا قبل از آن نسبت می‌دهند که مهاجرنشین‌های یونانی در آنجا ساکن بودند (احمدی، ۱۳۷۶: ۲۶). تاسیس شهر دینور که در مآخذ سریانی دینه‌ور آمده به قبل از اسلام برمی‌گردد، بنای شهر دینور از دوره سلوکیان یا پیش از آن است و بنا به کاوش‌های باستان‌شناسان فرانسوی شهر دینور از روزگار سلوکیان اعتبار داشته است (کولسینکف، ۱۳۵۷: ۲۵۲).

فتح دینور

خلیفه بن خیاط می‌نویسد: دینور را قبل از نهبوند سعد بن ابی وقاص فتح کرده بود (مهرنوش، ۱۳۹۰: ۲۱۵) و در سال ۲۱ ه.ق ابوموسی اشعری بعد از بازگشت از نهبوند به همراه سپاهی از بصره به مدد نعمان بن مقرن فرستاده بود، راهی دینور شد و پنج روز در آنجا بماند که یک روز آن با جنگ سپری شد و مردم دینور جزیه پرداختند و بر جان و مال و فرزندان خویش امان خواستند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۲۰۰). ابن اثیر نیز این روایت را تأیید می‌کند و می‌گوید چون ابوموسی نهبوند را ترک نمود که او به مدد مسلمین با لشکر بصره بدان شهر رفته بود از دینور گذشت و در اینجا پنج روز اقامت گزید و مردم آن سرزمین با پرداخت جزیه تسلیم شده صلح را اختیار کردند ابوموسی قبول کرده و عامل خود را با گروهی سوار در آنجا گماشت (ابن اثیر، ۱۳۷۴: ۱۹). بنظر می‌رسد اهل دینور بعد از پرداخت جزیه مجدد شورش کرده باشند، چون صاحب تقویم التواریخ فتح دینور در سال ۲۲ ه.ق بدست خذیفه بن یمان می‌داند (چلبی، ۱۳۷۶: ۴۲).

ماه الکوفه

دینور در قرون اولیه اسلامی به ماه الکوفه شهرت داشته است. ماه به معنی شهر و ناحیه و به احتمال بسیار واژه فارسی پهلوی است (بلاذری، ۱۳۳۷: ۹۹). دینور را از آن روی ماه الکوفه خوانند که نامش در حساب بخش‌های اهل کوفه آمده است (یعقوبی، ۴۰: ۱۳۵۶). مقرر داشت که اعراب ماهان را که همان ناحیه ماد

دیم بود «عمر» خلیفه بنامند؛ بخش علیای این ناحیه را ماه الکوفه نامیدند که مرکز آن دینور بود و بخش سفلی آن را ماه البصره «ماهین» گفتند که کرسی‌اش نهاوند بود (کریمیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۵). اما مورخان دیگر مطالب فوق را به گونه‌ای دیگر بیان کرده‌اند: به عقیده مارکوارت در آغاز استیلای تازیان اداره امور ماه (دینور و نهاوند) به عهده‌ی سرداری به نام نخورگان بوده که در نبرد تن به تن با سرکرده تازی به شهادت رسید و پس از آن دینور ماه الکوفه شد و نهاوند ماه البصره (کولسینکف، ۱۳۵۷: ۲۵۴). اما بلاذری درباره علت نام‌گذاری دینور به ماه الکوفه و زمان این نام‌گذاری نظر متفاوتی از سایر مورخان دارد: «نهاوند در شمار فتوحات کوفیان و دینور از فتوح بصریان بود و چون مسلمانان کوفه کثرت یافتند به زمین های دیگر که خراج آن ها میان ایشان تقسیم شود نیازمند شدند، پس دینور را به ایشان سپردند و بصریان در عوض نهاوند را بگرفتند و فزونی خراج دینور بر خراج نهاوند از آن کوفیان شد؛ از آن پس نهاوند را ماه البصره و دینور را ماه الکوفه نامیدند و این به روزگار معاویه بود» (بلاذری، ۱۳۳۷: ۶۶).

دینور در تقسیمات جغرافیایی

در تقسیمات جغرافیایی موسی خورنی، دینور جزء کوست خوربران آمده است؛ بدین شرح که: کوست خوربران، ویستون (بیستون)، دینبران (دینور)، موسرکان (تویسرکان)، بلوچان، مرینجان، موصل (موصل) و گزیرک (جزیره) (نفیسی، ۱۳۸۷: ۳۴۷). اصطخری در *المسالک و الممالک* دینور در کنار: همدان رود، راور، رامن و ... اسد آباد، دینور و کرمانشاهان می‌آورد (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۴). جیهانی در *اشکال العالم* دینور را در کنار اصفهان، کاشان، زنجان و... جزء اقلیم کوهستان ذکر کرده است (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۴۱). مای به فارسی امروزه به معنی ماه و به فارسی باستان، ماده است که از ناحیه معبر حلوان تا نزدیکی همدان ادامه داشت. توماشک، مرز شرقی آخرین استان راه، بید سرخ امروزی می‌داند، اما به نظر می‌رسد در عصر ساسانی حتی مادران یا مندرآباد امروزی و کنکور یا قصرالصوص (کنگاور) به استان ماه تعلق داشت؛ در شمال غربی همان ناحیه دینور تا مایبهرج و تا نزدیکی سی‌سر یا سنه (سنندج) امروزی در استان اردلان (کردستان) و جنوب شرقی نهاوند را دربرمی‌گیرد. در این مکان، مرز استان‌های همدان، دینور (ماه) و آذربایجان با هم تلاقی می‌کرده و کاملاً در نزدیکی آن رستاق (دهستان) مایبهرج یا نگهبان ماه قرار داشت. در اصل به دینور تعلق داشت و در زمان خلیفه المهدی به سیسر واگذار شد (مارکوارت، ۱۳۷۳: ۲۱۰-۴۵).

ایالت جبال

در قرون اولیه اسلامی، مناطق غربی ایران امروز و قسمتی از جنوب آذربایجان فعلی، نام «جبال» گرفت و تمامی جغرافیدانان و مورخان آن قرون از این نام استفاده می‌کردند و دینور را یکی از نواحی آن محسوب می‌داشتند. سرزمین جبال قبل از ورود اعراب به آن جا، «سرزمین ماد» نام داشت که با توجه به تقسیم بندی امروزه، می‌توان گفت که این سرزمین شامل استان‌های: کردستان، کرمانشاه، همدان، لرستان، ایلام و قسمت



غربی استان اصفهان بوده است (عزتی، ۱۳۸۵: ۲۱). این رسته خوره‌های (بخش) منطقه جبال را عبارت‌از: ماسبذان، مهرجان‌قذق و ماه کوفه (دینور)، ماه بصره (نهایوند)، همدان و قم می‌داند (ابن رسته، ۱۳۶۵: ۱۲۲). اما در زمان امویان حاکم دینور را حکمران کوفه انتخاب می‌نمود؛ به نظر می‌رسد خراجی که در آن دوره به ویژه در دوره معاویه از منطقه دینور اخذ می‌شد، قابل توجه بوده است، زیرا یعقوبی خراج نهایوند و دینور و همدان را با هم چهل میلیون درهم به حساب آورده است (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۱۶۶). حد غربی بلاد جبال، آذربایجان است و حد جنوبی قسمتی از بلاد عراق و خوزستان و حد شرقی بیابان خراسان و فارس و حد شمالی بلاد دیلم و قزوین (ابوالفداء، ۱۳۴۹: ۴۷۰). در بعضی از تقسیمات، دینور جزء شهرهای درجه دوم در ایالت جبال معرفی شده است: چهار شهر بزرگ قرمیسین (کرمانشاه)، همدان، ری و اصفهان از زمان‌های قدیم، بزرگترین شهرهای ایالت جبال بوده و هرکدام از این شهرها در زمان‌های مختلف پایتخت سلسله‌های بزرگ و کوچک بودند. از دیگر شهرهای این ایالت دینور، شهر زور، نهایوند، ماسبذان (ماسپذان)، مهرجانقذق و غیره می‌باشد (لسترنج، ۱۳۸۳: ۲۰۱). سرزمین جبال شامل شهرهایی مشهور است که بزرگترین آنها همدان، دینور، اصفهان و قم است و شهرهایی کوچک نیز دارد مانند قاسان (کاشان)، نهایوند، کرج و برج که شرح آنها خواهد آمد (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۲). یعقوبی در ذکر شهرهای منطقه آذربایگان (کشک بکوه) شمال کور الجبال؛ پانزده شهر را نام برده است که کولسینکف از زبان یعقوبی آنان را این گونه ذکر می‌کند: طبرستان، ری، قزوین، زنجان، قم، اصفهان، همدان، نهایوند، دینور، حلوان، ماسبذان، مهرجان (کذک)، شهر ازرو، صامغان و آذربایجان (کولسینکف، ۱۳۵۷: ۲۵۴). یاقوت حموی در ذکر شهرهای اقلیم چهارم می‌نویسد: شهرهای معروف آن نصیبین، دارا، هردو رقه و ... ماسبذان، دینور، اصفهان و ... (حموی، ۱۳۸۰: ۳۰). حلوان، قرمیسین (کرمانشاه)، دینور، ری و اصفهان بزرگترین شهرهای جبال بودند (قنبری و خسروی، ۱۳۹۱: ۱۹).

نژاد ساکنان دینور

در مورد نژاد ساکنان دینور در اوایل فتوحات اطلاعات زیادی در دسترس نیست. بنای آن (دینور) را به دوره‌ی سلوکیان یا قبل از آن نسبت می‌دهند که مهاجر نشین‌های یونانی در آن جا ساکن بوده‌اند، اما در دوره فتوحات به نظر می‌رسد مهاجرین عرب در این منطقه ساکن شدند: در باب اقوالی که راجع به نسبت افراد ذکر کردیم باید دانست که قول مشهورتر و صحیح‌تر این است که از ربیع بن نزار هستند و یک نوع از افراد در ماه‌الکوفه و ماه‌البصره (دینور، همدان و نهایوند) ساکنند. آن‌ها معروف به طایفه شوهجان هستند و خود منکر نیستند که نسبشان به ربیع بن نزار بن معد می‌پیوندد (یاسمی، بی تا: ۱۱۱). «دینور» شهری است جلیل‌القدر که اهالی آن مردمی بهم آمیخته از عرب و عجم‌اند (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۴۵). آن چه که می‌توان با احتمال بیشتری با توجه به مطالب مذکور بیان کرد، بعد از فتح دینور و شورش بعدی آن‌ها، اعراب برای جلوگیری از شورش‌های احتمالی جمعی از اعراب را با خانواده‌های خود به این منطقه کوچ داده‌اند؛ زیرا اشاره

ده است که از اولین حاکمان در این منطقه که بر بخشی از جبال حکمرانی می‌کرد که شامل دینور نیز می‌شد، کثیره بن شهاب بن حصین بن ذی الغصه حارثی بود که در دینور قصری بنا نهاد که نشان از مرکزیت سیاسی و حتی نظامی دینور بوده است (اشتری، ۱۳۹۲: ۱۳).

جغرافیای دینور

در ذکر مسافت شهرهای جبال چنین آمده است: از همدان به دینور: از همدان به مازران رود و از آنجا تا صحنه چهار فرسنگ و از صحنه تا دینور چهار فرسنگ، از همدان تا دینور بیست و اندی (بیست و اند) فرسنگ، از دینور تا شهر زور چهار مرحله و از حلوان تا شهر زور چهار مرحله، از دینور تا صیمره پنج مرحله، از دینور تا سیروان (سیروان) چهار فرسنگ (اصطخری، ۱۳۴۰: ۴۳). ابن حوقل در ذکر ایالت جبال، راه همدان به دینور را این گونه می‌نویسد: از همدان به مادران (مازران) چهار فرسخ و از مادران به راوزار چهار فرسخ و از آن جا به شهر اسدآباد که پیش از این یاد شد نه فرسخ و از اسدآباد تا صحنه و از صحنه تا دینور هشت فرسخ و مجموع آن شش فرسخ است (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۳). دینور اندازه دو سوم همدان و مانند همدان پرمیوه و پرکشت است و مردم آن از همدانیان خوش طبع تر هستند و آب‌ها و مستشرف دارند و اگر بگوییم که این شهر از حیث دانش و ادب دوستی که مردمانش بدان مشهورند بر همدان برتری دارد راست گفته باشم (همان ۱۰۵). از مراغه به دینور شش فرسنگ و دینور منبر ندارد (گلزاری، ۱۳۷۵: ۱۰۲). صاحب اشکال العالم، دینور را دوبرابر حلوان می‌داند و هم می‌فزاید که دینور چهاردانگ (دو سوم) همدان می‌باشد و شهر بیست نیکو و نعمت‌های بسیار و زراعت و باغ‌ها و بستان‌های بی‌شمار، مردمان نیکو طبع‌تر از اهل همدان (دارد) (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۴۳-۱۴۴).

ابن خردادبه در ذکر دینور می‌نویسد: دینور از بخش‌های جبل و نزدیک قرمیسین (باختران) است و مسافت میان دینور و همدان بیست و اندی فرسخ، و از دینور تا شهر زور چهار منزل راه است، همچنین می‌گوید: (دینور) دارای جمعیت بسیاری است و وسعت آن دوم سوم همدان است (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۵۵ - ۵). دینور، شهر ژور (زور) و سهرورد، شهرهایی‌اند انبوه و بسیار نعمت و مردمانی آمیزنده (ستوده، ۱۳۶۲: ۱۴۲ - ۱۴۱). در قرون وسطی، شهر عمده این ایالت ولایت (اردلان) (کردستان)، دینور بود که در چهار فرسخی غرب قریه صحنه قرار گرفته بود؛ راهی که به دینور می‌رفت از شاهراه همدان به بغداد در نزدیکی قریه مادران جدا می‌شد که در چهار فرسخی صحنه واقع شده بود که در نزدیکی کوه بیستون به جاماسب آب (گاماسیاب) می‌ریزد و تا به امروز به اسم آب دینور (رودخانه دینور) معروف است و از دینور تا شهر زور چهار روز راه حساب می‌کردند و از دینور به سمت جنوب تا سیروان، همان مقدار حساب می‌کردند (بارتولد، ۱۳۰۸: ۲۶۰).

در *الباب آمده است* که دینور شهری است از بلاد جبال و نزدیک قرمیسین که صاحب «العزیزی» می‌گوید: میان دینور و موصل چهل فرسخ است و از آن جا تا رود زاب، ده فرسخ و از آن جا تا مراغه نیز چهل فرسخ



است (ابوالفداء، ۱۳۴۹: ۴۷۹). حمدالله مستوفی در ذکر بقاع کردستان می‌نویسد: دینور شهری کوچک است و هوایش «له» و عرض از خط استوانه «ضح» از اقلیم چهارم طولس (طولش) از جزایر خالدان معتدل و آبش فراوان و ارتفاعش غله و میوه و اندکی انگور باشد (و) مردم آنجا بهتر از دیگران مواضع باشند (مستوفی، ۱۳۳۶: ۱۲۸). مقدسی بیان می‌کند: گر کسی به دنبال میوه و آب است به دینور بیاید (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۸) و همچنین اضافه می‌کند که: دینور شهری آباد است و اصلش ظریف و نظیف و اسواقش (بازار هایش) به هم پیوسته و ردیف و آبش سرد و گوارا و محلی از آن نظیف‌تر دیده نمی‌شود (امیری، ۱۳۹۰: ۸). در قرون نخستین اسلامی، دینور محدوده سرزمینی به نسبت وسیع محسوب می‌شد که از حدود شهر حلوان (سرپل ذهاب) شروع و تا گردنه اسد آباد در نزدیکی شهر همدان امتداد می‌یافت (همان ۱۴) مسعودی ولایت قرماسین (کرمانشاه) را از توابع دینور می‌داند (مسعودی، ۱۳۷۰: ۲۴۷) که از بزرگ بودن این دینور حکایت دارد. از قرن ۴ق به بعد که مرکزیت غرب کشور به جهت ویرانی شهر کرمانشاه و رونق و آبادی ولایت دینور یا ماه الکوفه به این شهر منتقل گردیده است، کلیت مطالب آثار تاریخی، منابع جغرافیایی و مآخذ سفرنامه‌های سیاحان، حکایت از آبادانی دینور کرده و به اندک از کرمانشاه نامی به میان آمده است (کشاورز، ۱۳۸۳: ۱۴). یعقوبی دینور را دارای چندین اقلیم و روستا می‌داند و خراج آن را به جز املاک سلطنتی پنج میلیون و هفتصد هزار درهم می‌نویسد (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۴۵). به دلیل جغرافیای کوهستانی مناطق غربی ایران جغرافیدانان از آن به عنوان سرزمین کوهستان یاد می‌کنند:

«سرزمین کوهستان، سرزمینی است که گیاهش زعفران، آشامیدن مردمانش شیر و عسل و درختانش گردو و انجیر است، دلگشا و پاکیزه و حاصلخیز و آبرومند ... ارزش آن را هنگامی خواهی دانست که شهر هایش را گزارش دهی، دینور و کرمانشاهان را یاد کنی، نهانند و قم و کاشان را بیان کنی؛ دماند (دماوند)، قرج (کرج) و قصران را توصیف نمایم آنجا نه گرما دارد و نه پشه و نه مگس و نه مار و نه عقرب؛ در تابستان بهشت است و باغ و باغچه و در زمستان هیزم و ذغال مفت است، نمکسود آن را به خراسان برند و انگور و سیب در همه سال دارد» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۷۲)

وی همچنین در مورد خود دینور این گونه ادامه می‌دهد:

«دینور که همان ماه الکوفه است خوش هوا و آباد است، مردمی ظریف دارد؛ بازار هایش بر گرد هم، آبش خنک است و پاکیزه تر از آن نیایی..... گرد شهرها را باغها با میوه‌های نیکو فرا گرفته است و (مسجد) جامع از بازار دور است و بر منبر؛ یک گنبد زیبا نهاده اند و مقصوره‌ای نیز بلند تر از زمین مسجد در آنجا ساخته اند که زیبا تر از آن ندیده‌ام» (همان: ۵۸۸).

دینور از مغرب بمیان (به میان) در بند، از مشرق بکنگاور (به کنگاور)، از شمال بسنقر (به سنقر) و از جنوب به صحنه محدود می‌باشد (کریمی، ۱۳۱۶: ۷۴). ابن حوقل محدوده آذربایجان را این گونه شرح می‌دهد: تا دینور (و) حلوان و شهر زور می‌پیچد تا منتهی به قرب دجله (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۹۹-۱۰۰). دهستان دینور

نام باستانی او همان شهر دینور است؛ بر این دهستان مانده که در دوازده فرسنگی کرمانشاهان به اندازه چهار فرسنگی صحنه و پنج فرسنگی بیستون می‌باشد (و) از چهار دور برخوردار می‌کند به کوه‌های بلند همانند دژی سر به آسمان کشیده چون دیوار دایره گرفته (حیدری زیبا جویی، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۷) ابن حوقل بعد از ذکر شهرهای جبال یادآور می‌شود: این شهرها که ذکر کردیم اغلب دارای کوه‌های بلند و گردنه‌های صعب العبوراند (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۱۴). دیگر از کوه‌ها، کوهی است که از زنجان آغاز می‌شود و به جانب شمال امتداد می‌یابد تا به تفلیس (لسترنج، ۱۳۸۳: ۱۹۵). از شمال به جنوب غربی برمی‌گردد و به دو قسمت می‌شود: یکی به جانب تا نزدیک حلوان می‌رسد؛ آن گاه به مشرق می‌پیچد تا میان قرمیسین و دینور و میان حلوان و دینور، کوهی از آن بیرون می‌آید و به دینور می‌گذرد، کوه مذکور به طرف مشرق امتداد پیدا می‌کند تا به شمال همدان می‌رسد و آن گاه میان همدان و دینور و مغرب همدان رشته کوهی از آن جدا می‌شود و به طرف جنوب همدان و بر همدان دور می‌زند و گردنه همدان در این کوه است (ابوالفداء، ۱۳۴۹: ۵۶). دشت دینور که شهر باستانی را در خود جای داده، به وسیله کوه‌های عالی سیاه، قراول خانه، عالی کمر، کمرسیاه و قلعه هژیر محاط شده است (و) کوه‌های مذکور نه تنها منبع مطمئنی برای تامین آب دشت به شمار می‌روند، بلکه محیط امنی برای شکل‌گیری استقرارگاه‌ها به وجود آورده است (فرهنگ جغرافیایی و آبادی های کشور، ۱۳۷۴: ۳۰۹).

دهخدا ذیل کلمه دینور رود می‌نویسد: دینور (رود) نام رودخانه‌ای است در بخش صحنه کرمانشاهان (و) این رودخانه از کوه‌های باختری کندوله شمالی سرتخت و بخش سنقر و کوه‌های دهستان خدابنده‌لو سرچشمه گرفته (و) در آبادی میانراهان یکی شده و وارد تنگ دینور می‌شود؛ طول تنگ دینور در حدود دوازده هزار گز است (و) این رود در چهار هزار گزی شمال خاوری بیستون در اراضی نادرآباد به رودخانه گاماسیاب متصل می‌شود؛ شعبات رود دینور عبارت‌اند از: رودخانه کندوله، ارمنی‌جان، رودخانه شاهپورآباد، سرتخت، رودخانه جامیشان، رودخانه کنگرشاه، رودخانه مله ماس و رودخانه تینمو (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰۰۵۲). در توضیح رود گاماسیاب آمده است که سر چشمه‌اش الوند است و از دشت اسدآباد و نهاوند در مقابل کنگاور جاری شده (است). دهلاقانی^{۳۱} (دالاخانی) کوه را بریده (و) تشکیل تنگه‌های باریک و متعدد در آن داده؛ بعد از آن که رود دیناور (دینور) ضمیمه آن می‌شود از پای بیستون می‌گذرد (کیهان، ۱۳۱۰: ۷۴-۷۵). ابن خردادبه سرچشمه رود شوش را از دینور می‌داند که به دجیل اهواز می‌ریزد (لسترنج، ۱۳۸۳: ۷۴). رودهای باختران: حوزه آبریزگاه (گاماسیاب) گاو ماسی او که شامل رودخانه‌های گاوآسیاب و جامیشان و دینور است (بیگلری، ۱۳۶۷: ۱۳). در قدیم شهر دینور در ناحیه‌ای در ۴۸ طول شرقی و ۳۴ عرض شمالی گرینویچ (به) ارتفاع

۲. دالاخانی کلمه‌ای کردی به معنی آشیانه عقاب‌ها می‌باشد و در ۱۰ کیلومتری جنوب شهر سنقر و ۸۵ کیلومتری شمال شرقی شهر کرمانشاه قرار دارد و از لحاظ ارتفاع با ۳۳۵۰ متر بعد از کوه‌های پراو و شاهو، نمازگاه و قته چرمی؛ پنجمین قله مرتفع استان کرمانشاه است (نگارنده).



(پنج) هزار پا قرار داشته و شهر مزبور در کناره‌ی شمال شرقی دره حاصلخیزی که به وسیله آب دینور مشروب می‌گشته قرار گرفته بود و رودخانه مذکور در ناحیه جنوب غرب فلات جریان داشته و سپس به دره پهناوری سرازیر می‌شده است (ذوالریاستین، ۱۳۵۶: ۲۱). در حدود بیست و پنج میلی مغرب کنگاور خرابه‌های دینور است که در قرن ۴ه.ق پایتخت سلسله مستقل کوچکی به نام حسنویه یا حسنویه، رئیس طایفه کردی که بر آن ناحیه تسلط و فرمانروایی داشتند (لسترنج، ۱۳۸۳: ۲۰۴). ابن خلدون درباره‌ی این خاندان با اشاره خبری مبنی بر دولت بنی حسنویه که از گردانی بودند و بر پای دارندگان دعوت عباسی در دینور و صامغان^{۳۲} محسوب می‌شدند؛ می‌گوید:

«حسنویه پسر حسین از کردان بود، از طایفه‌ای به نام برزیکان یکی از تیره‌های این طایفه دویلتیه خوانده می‌شد. حسنویه صاحب قلعه سرماج و امیر برزیکان بود، او این ملک را از دایی‌هایش، ونداد و غانم پسران احمد که از سران خاندان عیشانی بودند، به ارث برده بود. آن دو بر نواحی اطراف دینور و همدان و نهاوند و صامغان و بعضی نواحی آذربایجان تا حدود شهر زور غلبه یافته بودند و قریب به پنجاه سال بر آن نواحی فرمان می‌راندند. هر یک از ایشان را هزارها سپاهی بود. ونداد بن احمد در سال ۳۴۹ بمرد و پسرش ابو الغنائم عبد الوهاب به جای او نشست. حسنویه مردی نیک سیرت بود. امور خود را نیک در ضبط آورد و قلعه سرماج را با صخره‌ها برآورد و در دینور به همین سبک مسجد جامعی ساخت» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۷۴۷).

اما از قلعه سرماج که مرکز حکومت حسنویه بود، آن چه از این قلعه عظیم که در قدیم اهمیت شایان داشته باقی مانده، ۳۷ متر از دیوار ضلع جنوبی قلعه است، نمای خارجی دیوار قلعه را سنگ‌هایی تشکیل داده‌اند که به طور متوسط قطعات آن‌ها ۴۶ * ۷۴ سانتی متر طول و عرض دارد (قیداری، ۱۳۷۶: ۶۶).

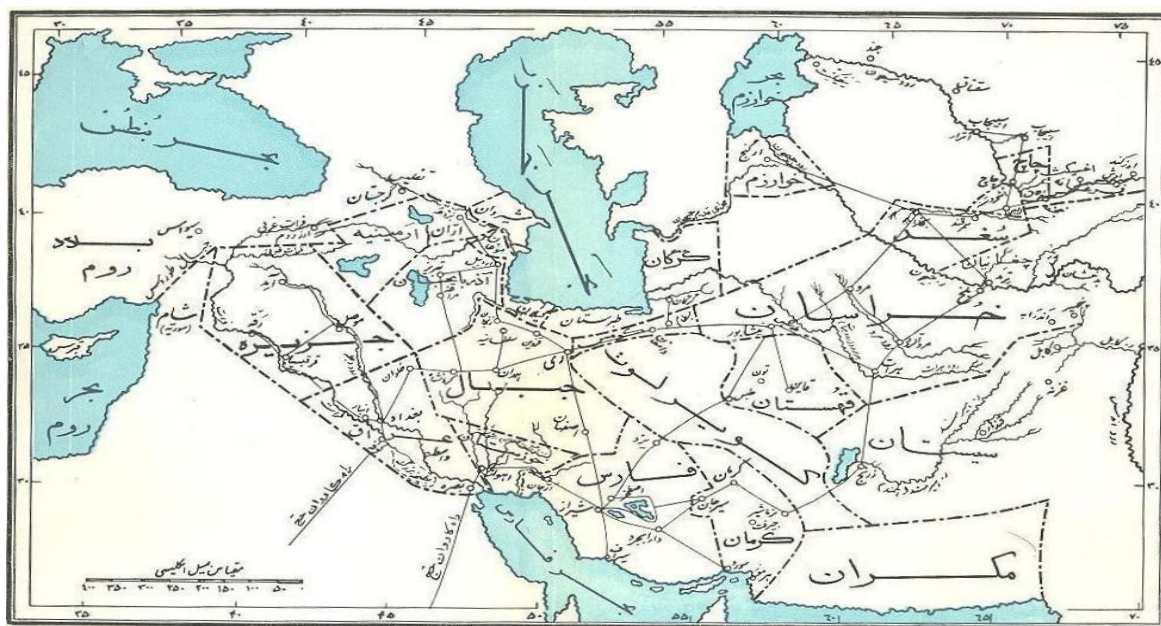
نتیجه گیری

دینور بر اساس منابع تاریخی، به دلیل اعتقاد به دین زرتشت، به دین آور و دینور مشهور گردید. این شهر به عنوان یکی از مهم‌ترین شهرهای غرب ایران از عهد باستان تا قرون اولیه اسلامی ایفای نقش کرده است. بعد از فتح دینور به دست اعراب در دوره‌ی خلیفه دوم، به دلیل آبادانی و موقعیت مناسب دینور، دسته‌ای از اعراب به این منطقه مهاجرت کردند و آن جا ساکن شدند. این امر از شکوفایی و مناسب بودن دینور حکایت می‌کند. وسعت جغرافیایی این شهر که از حوالی کرمانشاه تا اطراف سنقر و اسدآباد بود، بر اهمیت نقش و جایگاه آن افزوده بود. جایگاه ویژه دینور به عنوان یک هارت‌لند جغرافیایی-اقتصادی به طور دائم مورد توجه حاکمان

۳. بلاذری در فتوح البلدان این منطقه را در ضمن شهر زور ذکر می‌کند که خود دشت پهناوری است که بعدها شهر سلیمانیه عراق در آنجا بنا شد اما سعید نفیسی در کتاب تاریخ تمدن ایران ساسانی؛ نام قدیم آن را چامکان می‌داند و آن را بخشی از موصل به حساب می‌آورد.

وقت بوده است. دشت پهناور و حاصل خیز دینور و رودخانه‌ی دینور رود در کنار آن، به عنوان یک قدرت اقتصادی و ژئوپلیتیک برتر به حساب می‌آمد و این امر توجه قدرت غالب را به سمت خود جلب می‌کرد که با تصرف این منطقه از نظر اقتصادی و استراتژیک دارای موضعی برتر می‌شدند. مساعد بودن این شهر باستانی از لحاظ کشاورزی و سرآمد بودن بعضی محصولات و درآمدهای بالای آن، باعث شد خراج کوفه به عنوان یک پادگان نظامی و سپس یک شهر پررونق، از دینور تأمین شود و به همین دلیل این منطقه به ماه (مای) الکوفه معروف مشهور و شناخته می‌شد که هم اشاره به آبادانی آن در قبل از ورود اسلام و هم به بعد از ورود اسلام دارد. به علاوه این شهر به علت موقعیت سوق‌الجیشی و قرار گرفتن در مسیری که هم محل گذر کاروان‌های تجاری و زیارتی بود و هم زمینه استقلال طلبی حاکمان آن را از حکومت مرکزی فراهم می‌آورد، همواره مورد توجه حکومت‌های مستقل بوده است. این امر نیز در اوایل قرن ۵هـ.ق در دوران آل‌بویه خود را نشان داد و باعث شکل گرفتن حکومت نیمه مستقل کردهای برزیکانی آل‌حسنویه به مرکزیت قلعه سرماج در دینور شد. با توجه به منابع جغرافیایی و تاریخی، می‌توان گفت بدون شک موقعیت، گستره‌ی جغرافیایی و اهمیت دینور در قرون نخستین اسلامی، مورد توجه بیشتر مورخان بوده است و از همین طریق می‌توان به این نکته دست پیدا کرد که موقعیت کنونی و گذشته دینور قابل مقایسه نیست.

این شهر همچنان از لحاظ طبیعی آباد و پررونق بوده است؛ تا این که ابتدا توسط تیمور گورکانی به پادگان نظامی تبدیل شد. سپس با وقوع یک زلزله، دینور از مرکزیت افتاد و کرمانشاه محل ثقل ارتباطات و جایگزینی برای دینور شد.



موقعیت منطقه جبال در غرب ایران





موقعیت و محدوده جغرافیایی دینور در قرون نخستین اسلامی

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، تاریخ الکامل، ترجمه سید محمد حسین روحانی، جلد 3، نشر اساطیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- ابن حوقل، محمد بن علی، صوره الارض، ترجمه دکتر جعفر شعار، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- ابن خردادبه، ابوالقاسم عبیدالله، مسالک و ممالک، ترجمه سعید خاگرد، موسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل با همکاری موسسه فرهنگی حنفاء، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- ابوالفداء، عمادالدین اسماعیل، تقویم البلدان، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپخانه زر، 1349.
- ابن رُسته، احمد بن عمرو، الاعلاق النفیسه، ترجمه حسین قره چانلو، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵.
- احمدی، پرشنگ، دینور بررسی تاریخی سیاسی، جغرافیای تاریخی، اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی و رجال علمی، پایان نامه دانشگاه تهران، 1376.
- اشتری تفرشی، علیرضا، جغرافیای تاریخی و جایگاه اقتصادی دینور، مجله مطالعات تاریخ اسلام، سال پنجم، شماره 17، تابستان 1392.
- اعظمی، برومند، پایتخت فراموش شده قوم کرد، انتشارات سپند مینو، تهران، 1393.
- امیری، اقبال، تاریخ دینور، انتشارات طاق بستان، کرمانشاه، 1390.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، چاپ خانه اتحادیه تهران، چاپ اول، ۱۳۰۸.
- باقری، اشرف السادات، جغرافیای تاریخی؛ در جستجوی معنی و مفهوم، مجله رشد آموزش جغرافیا، دوره سی و سوم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۷.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، فتوح البلدان، ترجمه محمد متوکل، نشر نقره، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۷.

- بیگلری، هرمز، گذری بر تاریخ باختران از آغاز تا اوائل قاجاریه، موسسه انتشارات کاشفی، جلد 1، کرمانشاه، ۱۳۶۷.
- جیهانی، ابوالقاسم احمد، اشکال العالم، ترجمه عبدالسلام کاتب، شرکت به نشر؛ آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- چلبی، مصطفی بن عبدالله چلبی (حاجی خلیفه)، تقویم البلدان (سالشمار وقایع مهم جهان از آغاز آفرینش تا سال ۱۰۸۵ ه. ق)، تصحیح میرهاشم محدث، دفتر نشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- حدودالعالم من المشرق الی المغرب، بی‌نا، به کوشش منوچهر ستوده، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲.
- حکیم، محمد تقی خان، جغرافیای تاریخی شهرهای ایران، انتشارات زرین، تهران، ۱۳۶۶.
- حموی، یاقوت بن عبدالله حموی بغدادی، معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، معاون معرفی و آموزش سازمان میراث فرهنگی، جلد اول، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
- حیدری زیبا جویی، فتحعلی، تاریخچه دینور (کرمانشاهان) با اضافات اقدس حیدری زیبا جویی، انتشارات آرون، چاپ دوم، تهران، 1387.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ اول دوره جدید، ذیل کلمه دینور، 1373.
- دینوری، نوشاد، پیروکی دار جنگیان، به اهتمام عزیز محمد پور، نشر پیام، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸.
- ذوالریاستین، محمد، دستورنامه و فرهنگ گویش کاکاوند دینور، پایان نامه مقطع دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- عبدالرحمن بن محمد، ابن خلدون، العبر: تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالحمید آیتی، پژوهشگاه علم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۸.
- عزتی، مهدی، تحولات سیاسی - اجتماعی دینور در چهار قرن نخستین اسلامی (تا پایان حکومت آل حسنویه)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه خوارزمی، ۱۳۸۵.
- فرهنگ جغرافیایی کوه های کشور، معاونت سنجش از دور و جغرافیا؛ اداره کل اطلاعات جغرافیایی، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.
- قنبری و خسروی زاده، صباح، پژوهشی در تاریخ سرپل ذهاب، انتشارات تمدن پارس، تهران، 1391.
- قیداری، زهرا، فرمانروایی کردان برزیکانی بر بخش هایی از ایالت جبال (در قرن چهارم هجری) آل حسنویه و بنو عناز، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- کاکاوند، جهانگیر، بررسی گویش لکی کاکاوندی قزوین، گروه زبان شناسی همگانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- کریمی، بهمن، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، چاپخانه فرهنگ، تهران، ۱۳۶۱.



- کریمیان و دیگران، دینور از شکل گیری تا اضمحلال: تاملی دیگر در عوامل موثر بر اضمحلال شهرها، مجله پژوهش های ایرانشناسی، سال 2، شماره 1، بهار و تابستان 1391.
- کشاورز، اردشیر، کرمانشاه در سفرنامه سیاحان، انتشارات طاق بستان، جلد اول، کرمانشاه، 1383.
- کولسینکف، آ.ای، ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه محمد رفیق یحیایی، انتشارات آگاه، چاپ دوم، تهران، 1357.
- کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، بی جا، تهران، جلد2، 1311.
- گای، لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، تهران، 1383.
- گلزاری، مسعود، کرمانشاهان-کردستان، انتشارات انجمن آثار علمی، جلد1، تهران، 1375.
- مارکوارت، یوزف، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میراحمدی، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، 1373.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، نزهه القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ناشر محمد دبیر سیاقی، 1366.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، 1374.
- مقدسی نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان ایران، جلد دوم، تهران، 1361.
- نفیسی و جربزه داره، سعید و عبدالکریم، تاریخ تمدن ایران ساسانی، نشر اساطیر، تهران، 1384.
- یاسمی، رشید، کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او، ابن سینا، بی تا.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، بنگاه نشر ترجمه و کتاب، تهران، 1356.

ترجمه، نقد و تصحیح^۲: سیدمهدی سجادی^۳

امروزه به سختی قابل تصور است که بتوان چیزی دربارهٔ آسور^۴، شمال غرب ایران، اورارتو^۵، و سیمیری‌ها^۶ بدون توسل به نوشته‌های گیانی لانفرانچی نوشت. کارهای وی سرمشق دانشمندان در سراسر جهان بوده است. اندیشه‌ها و نظرات زیر با این امیدواری واقعی و راستین ارائه می‌شوند که گیانی چیز قابل توجهی در آنها می‌یابد حتی اگر دربردارندهٔ چیزهای تازهٔ اندکی برای وی باشند. این تا حد زیادی به خاطر مطالعات و بررسی‌هایش در مورد تعامل آسور با همسایگانش در شمال و شمال شرق است که من سال‌های زیادی پیش در آذربایجان، جنوب شرق ترکیه و شمال عراق به آنها علاقمند شدم.^۷

اگرچه مجموعه شواهد در باب جنگ اورارتو با سیمیری‌ها اندک است اما به کرات مورد بحث قرار گرفته است.^۸ متنی که از توجه و علاقهٔ خاصی برخوردار باشد، «ABL 176=SAA 5.92»^۹ است؛ نامه‌ای که در آن، از

¹ Potts, Daniel 2014- Guriania, Γουράνιοι and the Gūrān (in S. Gaspa et al., eds). From source to history: Studies on the Ancient Near Eastern worlds and beyond dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the occasion of his 65th birthday on June 23, 2014. Münster: AOAT 412, pp. 561-571.

² پانوشته‌هایی که در پایان آنها «م»، کوتاه‌نوشتهٔ «مترجم، منتقد و مصحح»، آمده است، از آن «م» است. همچنین، صورت لاتین اسامی خاص و اصطلاحات تخصصی از «م» است.

³ دانش‌آموختهٔ دکتری تخصصی زبان‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

⁴ کشور کهن آسور (آشور) در شمال عراق کنونی. (م)

⁵ Urartu

⁶ Cimmerians

کیمیری‌ها یا سیمیری‌ها یا کیمیریان. (م)

⁷ از ویراستاران به خاطر دعوتشان برای مشارکت در این جلد و همسرم، هیلدی، به دلیل کمک در نسخه‌ویرایی و روشنگری در زمینهٔ ایده‌ها و نظراتم صمیمانه سپاسگزارم.

⁸ برای نمونه، دیاکونوف – کاشکای ۱۹۸۱، ۷۰-۷۱؛ لانفرانچی ۱۹۸۳؛ سالوینی ۱۹۸۴، ۴۰-۴۶؛ کریستینسن ۱۹۸۸، صفحهٔ ۱۳ به بعد؛ لانفرانچی ۱۹۹۰، صفحهٔ ۲۶ به بعد؛ ایوانچیک ۱۹۹۳، ۲۱-۳۳؛ ایوانچیک ۲۰۰۱، صفحهٔ ۳۱۰ به بعد؛ آدالی ۲۰۱۱، ۱۱۰-۱۱۲؛ فوجس ۲۰۱۲، ۱۵۶؛ رُف ۲۰۱۲، ۲۱۱-۲۱۳.

⁹ همچنین، مطالعه و بررسی دیر ۱۹۸۴، ۹۸ را ببینید.



میان چیزهای دیگر، سفیر آسور، قپو^۱، در کومه^۲، آشور^۳شوو^۴، راجع به فرار بقایای ارتش اورارتو به «*kurGu(Qú)-ri-a-ni-a*» پس از شکستشان به دست سیمیری‌ها، به سارگون دوم^۴ گزارش داد. در این نامه، گوریانیا^۵ به عنوان منطقه‌ای واقع در بین اورارتو و گمیره^۶ یعنی سرزمین سیمیری‌ها معرفی می‌گردد که خراجگذار اورارتو بود. هرچند مکان و موقعیت جغرافیایی گمیره نامشخص است اما تعدادی از دانشمندان آن را واقع در قفقاز مرکزی دانسته‌اند^۷، شاید در منطقه چراگاهی گوری^۸ ... در [رودخانه] کُر علیا^۹ در منطقه حاصلخیز بین آخالقلقی^{۱۰} و آگزالسیکس^{۱۱} اگر، همانگونه که بیشتر دانشمندان اکنون معتقدند، جای نام اورارتویی «*kurGu(Qú)-ri-a-ni-a*» ذکر شده در کتیبه تسوینار^{۱۳} (ایسوینار^{۱۴} اُدزابد^{۱۵} کلاگران^{۱۶})^{۱۷} روسا^{۱۸}، پسر ساردوری^{۱۹}، با «*kurGu(Qú)-ri-a-ni-a*» ارمنستان شمالی یکی باشد، آنگاه مکانی در شمال دریاچه سوان^{۲۰}، شاید در مسیر دریاچه چیلدیر^{۲۱}،^{۲۲} محتمل است؛ بر اساس این کتیبه که در نزدیکی طرف جنوب شرقی دریاچه سوان قرار گرفته است، کوریانیا^{۲۳}/گوریانیا در طرف مقابل دریاچه بوده است.

البته نامه‌های آسوری متشکل از افزوده‌ای جالب توجه به رویدادنامه‌ها هستند، به‌ویژه آنگاه که دومی در رویداد تاریخی خاصی نهفته‌اند. در باب جنگ اورارتو- سیمیر یک نکته آشکارا قابل توجه به فاصله فرضی بین گوریانیا

¹ qēpu

² Kumme

³ Aššūrrešūwa

⁴ Sargon II

⁵ Guriania

⁶ Gamirra

⁷ ایوانچیک ۱۹۹۳، ۲۸.

⁸ Gori

⁹ Upper Kur

کورا (کُر). (م)

¹⁰ Axalqalaqi

آگزالقلقی. (م)

¹¹ Axalcixe

آکسالسیکس، آکسالسیکسه یا آگزالسیکسه. (م)

¹² دیاکونوف- کاشکای ۱۹۸۱، ۷۱.

¹³ Tsovinar

¹⁴ Isowinar

¹⁵ Odzaberd

¹⁶ Kelagran

¹⁷ کلیس ۱۹۷۶، ۲۶، ش ۱۲؛ رُف ۲۰۱۲، ۲۱۱.

¹⁸ Rusa

¹⁹ Sarduri

²⁰ Sevan

²¹ Çıldır

²² دیاکونوف- کاشکای ۱۹۸۱، ۷۱؛ ایوانچیک ۱۹۹۳، ۲۸.

²³ Quriania

و منبع اطلاعاتی سارگون مربوط می‌شود. همانگونه که کارن رادنر بررسی نموده است، نامه‌های متعددی آشور‌شووا به دربار آسور، به روشنی فعالیت‌هایش، عمدتاً در ارتباط با اطلاعات و سازمان نیروی کار محلی، به‌ویژه برای بریدن و حمل الوار را نشان می‌دهد.^۱ با این حال، با توجه به اطلاعاتی که او در رابطه با جنگ اورارتو- سیمر به سارگون منتقل نموده است، تأکید بر این حقیقت مهم است که کومه، جایی که وی در آنجا مستقر بود، صدها کیلومتر از صحنه جنگ فاصله داشت. اگر نظر رادنر مبنی بر قرار داشتن کومه در یا نزدیک به بیت‌الشباب در استان شیماک^۲، جنوب شرق ترکیه^۳، درست باشد، آنگاه آشور‌شووا تقریباً در ۷۰۰ کیلومتری سواحل شمالی دریاچه سوان و ناحیه‌ای بوده است که برخورد و ستیز بین اورارتویی‌ها و سیمری‌ها در آنجا به وقوع پیوسته است.^۴

فاصله فرضی‌ای که منبع اطلاعاتی سارگون را از صحنه جنگ اورارتو- سیمر جدا می‌کند، با موضوع دیگری نیز مرتبط است زیرا در ارتباط با استدلال‌های جغرافیایی دیگر، این فاصله برخی دانشمندان را بر آن داشته است که در موقعیت جغرافیایی شمالی گوریانیا به نفع موقعیت نزدیک‌تری به دریاچه اورمیه شک کنند.^۵ بدون بررسی همه‌مباحث مطرح‌شده به‌ویژه از سوی میرجو سالوینی، در بحث درباره‌ی گزینه جنوبی، کافی است به پیروی از اسکولد ایوانچیک بگوییم که بیشتر اطلاعات منتقل‌شده به سازمان سیاسی و نظامی آسور در مورد چگونگی اوضاع در اورارتو، از مرز آسور می‌آمد نه از کارگزاران سری در پایتخت اورارتو و استان‌هایش.^۶ بنابراین، نه موقعیت منبع اطلاعاتی سارگون در کومه و نه فاصله قطعی بین او و صحنه رویداد که در آن وی گزارش می‌داد، هیچ نشان و سرنخی واقعی در مورد مکان وقوع جنگ اورارتو- سیمر یا موقعیت جغرافیایی گوریانیا فراهم نمی‌نماید.^۷

۱. رادنر ۲۰۱۲، ۲۵۷.

۲. Şimak

۳. رادنر ۲۰۱۲، ۲۵۵. همچنین، در مورد کومه، پارکر ۲۰۰۱، ۸۹-۹۴ را ببینید.

۴. این برآورد طبیعتاً صرفاً تقریبی است و مبتنی بر مسیر رانندگی از بیت‌الشباب از راه وان هکاری و ایروان است، همانگونه که نقشه‌های گوگل نشان می‌دهند.

۵. برای نمونه، سالوینی ۱۹۸۴، ۴۵-۴۶؛ کریستنسن ۱۹۸۸، ۱۴-۱۵؛ لانفرانچی ۱۹۹۰، صفحه ۲۶ به بعد. با نقد موجود در تختاسو ۱۹۹۱ مقایسه شود.

۶. ایوانچیک ۲۰۰۱، ۳۱۲.^{۶۶۶}

۷. ایوانچیک ۱۹۹۳، ۲۹، بدیهی است که فرمانداران استان‌های مرزی اورارتو و نیز پادشاهان وابسته به آسور مسئول جمع‌آوری همه‌ی اطلاعات ممکن در مورد اورارتو بوده‌اند ... واضح است که این داده‌ها به ما اجازه نمی‌دهد قضاوت کنیم که وقایع شرح داده‌شده در این گزارش‌ها در کجا رخ داده‌اند.



اگر واقعاً «^{kur}Gu(Qú)-ri-a-ni-a» ارمنستان شمالی / اورارتو در قفقاز می‌بود، آنگاه بررسی ماندگاری این جای‌نام^۱ در «Γουρίαυνα» سی‌ال. پتولمی^۲ (۶.۲.۱۴) و قوم‌واژه^۳ آن در «Γουράνιοι» استرابو^۴ و سوسه-انگیز می‌شد که در آن سوی ارمنستان ... نزدیک مادها می‌زیست (جوگ^۵، ۱۱ و ۱۴ و ۱۴)؛ پیشنهاد و نظری که جدید نیست.^۷ اگرچه ایوانچیک این شناسایی و تعیین هویت را بسیار مشکوک می‌انگارد، اما هیچ دلیلی پیشینی برای سهمیم شدن در شکاکیت وی وجود ندارد.^۸ افزون بر این، ماندگاری هم جای‌نام و هم قوم‌واژه در زمان‌های خیلی متأخرتر به خوبی ثابت شده است. از این رو، نام گوران / گوران‌دخت را در آپخاز^۹ (آبخازیا^{۱۰})، گرجستان^{۱۱} و در میان قیچاق‌ها^{۱۲} و کومان‌ها^{۱۳} می‌یابیم.^{۱۴} هر چند که فردیناند جاستی^{۱۵} این را مشتق از بهرام‌دختِ فارسی می‌داند و نظر پتر بی. گولدن^{۱۶} این است که آن ممکن است نام یک پادشاهی بوده باشد^{۱۷} اما این احتمال که گوران / گوران‌دخت مشتق از گورانِ قومی است و نه بهرام‌دخت، باید مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. هیچ دلیلی وجود ندارد که این را غیر مرتبط با منطقه گُوریا^{۱۸} / گوریا^{۱۹} بدانیم که بخشی از لازیکا^{۲۰} باستان (کلچیس^{۲۱} سابق در گرجستان در منهی‌الیه شرقی دریای سیاه) را تشکیل می‌داد و جاستینیان^{۲۲} و

¹ toponym

² CL. Ptolemy

³ ethnonym

یا قوم‌نام. (م)

⁴ Strabo

یا استرابون. (م)

⁵ Geog

⁶ کاسیوس دیون در گزارش خود در مورد شکست اردشیر به دست بومی‌ها، برخی از مادها و پسران آرتابانوس (دیون ۸۰، ۳-۴)، از حضور مادها در ارمنستان یاد کرده است اگرچه امکان دارد این هم غیر تاریخی و هم اشاره‌ای به سربازان از جنوب دور در ماد آتروپاتن باشد.

⁷ کُزلی ۱۹۶۸، ۹۷ و ۱۰۳؛ کریستنسن ۱۹۸۸، ۱۴.

⁸ پاتس ۲۰۰۲، ۱۳۲، به یاد داشته باشید که به مرزهای شمالی ماد آتروپاتن هرگز در منبعی کهن و کلاسیک اشاره نشده است.

⁹ Ap'xaz

¹⁰ Abkhazia

¹¹ Georgia

¹² Qıpçaqa

¹³ Cumans

¹⁴ جاستی ۱۸۹۵، ۱۲۱، به گوران‌دخت مراجعه شود؛ مارکوارت ۱۹۰۳، ۳۹۵، ۴۳۴.

¹⁵ Ferdinand Justi

¹⁶ Peter B. Golden

¹⁷ گولدن ۱۹۷۹-۱۹۸۰، ۳۰۵، یادداشت ۵۲، به پیروی از جاستی ۱۸۹۵، ۷۱.

¹⁸ Guria

¹⁹ Gouria

²⁰ Lazica

²¹ Colchis

²² Justinian

خسرو اول در دهه ۵۵۰ در آن جنگیدند.^۱ در قرن شانزدهم آبخازیا، مینگرلیا^۲، امرتیا^۳ و گوریا پادشاهی واحدی درست کردند^۴ حال آنکه در اواخر قرن هجدهم گوریا یکی از نه استان گرجستان بود و بخشی از پادشاهی یا امارت امرتیا را تشکیل می‌داد.^۵ به‌علاوه، در دهه ۱۸۷۰، جی. ام. هونه و پی. ال. دیکینسون هنگام سفر در غرب گرجستان در سال ۱۹۰۹، به مردمانی برخوردند که از زمان پلینی^۶ نامشان را تغییر نداده بودند و اکنون گمنام‌ترین و نگون‌بخت‌ترین مردمان قفقاز بودند- گوریان‌ها^۷، گوریان‌ها، کارتول^۹ تلقی می‌گردند^{۱۰} یعنی گرجستانی‌ها، مشخصاً از جنوب غربی گرجستان غربی.^{۱۱}

شناسایی و تعیین هویت گورانیوی^{۱۲} با قوم‌واژه گوران و گویش گورانی که عمدتاً در ایران تا به امروز زنده مانده است، نخستین بار از طرف جوزف مارکوات در مقاله‌ای نوشته‌شده حدود سال‌های ۱۹۱۵-۱۹۲۰، صورت گرفت که پس از درگذشتش منتشر شد.^{۱۳} گورانی، یک گویش ایرانی غربی شمالی غیر کردی است.^{۱۴} گورانی

فلاویوس جاستینیان (امپراتور روم شرقی یا بیزانس و بانی تدوین قوانین رومی). (م)

تلفر ۱۸۷۶، ۱۳۳. در مورد جنگ‌ها، بلاکلی ۱۹۸۵، ۷۱ را ببینید.^۱

^۲ Mingrelia

^۳ Imeretia

^۴ تلفر و برون ۱۸۷۹، ۱۵۲.

^۵ ایلس ۱۷۸۸، ۴۶.

^۶ Pliny

پلینی (دولت‌مرد و نویسنده رومی، حدود سال‌های ۶۲-۱۱۳ میلادی). (م)

^۷ Gurians

^۸ هونه - دیکینسون ۱۹۱۰، ۲۰۵ - ۲۰۶.

^۹ Kartvel

^{۱۰} فیلد ۱۹۵۳، ۱۲۹.

^{۱۱} هوسن ۱۹۹۲، ۱۲۹.

^{۱۲} Gouranloi

^{۱۳} مارکوات ۱۹۶۶، ۲۹۲.

^{۱۴} در اظهارات نگارنده در مورد کاربست عنوان «زبان» یا «گویش» برای گورانی یکدستی وجود ندارد: در جاهایی از آن به عنوان گویش و در جاهایی به عنوان زبان یاد کرده است این در حالی است که گورانی کنونی یکی از زبان‌های مستقل ایرانی شاخه غربی‌شمالی است که از ادبیاتی کهن و غربی دست‌کم ۱۴۰۰ ساله مذهبی و غیر مذهبی برخوردار است (که نگارنده نیز در این اثر خود به آن اشاره دارد) و در گذشته گستره جغرافیایی و فرهنگی به مراتب گسترده‌تر و غنی‌تری نسبت به امروز داشته است به گونه‌ای حداقل پس از آمدن اسلام تا اوایل قرن نوزدهم میلادی، در کنار فارسی در شرق، زبان ادبی و نوشتاری، درباری و رسمی غرب فلات ایران بوده است (مکنزی، ۱۴۰۰: ۱۱-۲۰). در واقع، زبان گورانی تنها یار غار زبان فارسی در فلات ایران در طول تاریخ پر فراز و نشیب این سرزمین بوده است. با توجه به اینکه رابطه میان زبان، گویش و لهجه، رابطه‌ای سلسله‌مراتبی و دال و مدلولی است (سجادی، ۱۳۹۴: ۳۷، ۳۸)، اگر از گورانی در رابطه با زبان مادی و از منظر در زمانی بحث شود، استفاده از عنوان «گویش» و اگر از منظری هم‌زمانی به آن پرداخته شود، به کارگیری عنوان «زبان» برای آن درست است. (م)



همراه با گویش‌های تاتی - تالشی که عمدتاً در شمال غرب ایران و منطقه خزر یافت می‌شوند^۱، به عنوان یکی از گویش‌های اولیه و اصلی مادی در نظر گرفته می‌شود.^۲ در اوایل قرن بیستم، طایفه مهم و بزرگی که در کوه‌های شمال راه اصلی بغداد - کرمانشاه، تقریباً پایین رودخانه سیروان (دیاله) در شمال، کوهستان‌های اورامان به سمت شمال و چندین دره مجزا در آن حوالی ساکن بودند، به آن تکلم می‌کردند.^{۳/۴} ادبیات گورانی انصافاً به خوبی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است^۵ و گورانی، زبان آیین گمنامی، اهل حق، شد.^۶ همچنین، زبان مورد استفاده مجموعه‌ای از نویسندگان مهم کرد از جمله ملا مصطفی پسرانی (۱۶۴۱-۱۷۰۲)، خانای قبادی (۱۷۵۹-۱۷۰۰)، مولوی تاوگوزی (۱۸۰۶-۱۸۸۲) و ولی دیوانه (۱۸۲۶-۱۸۸۱)^۷ بوده است.^۸

نظر به ادبیات کهن و غنی گورانی، گستره جغرافیایی و فرهنگی به مراتب گسترده‌تر و غنی‌تر آن در گذشته نسبت به امروز،^۱ جای‌نام‌های گورانی در جای جای فلات ایران (که نگارنده هم در این اثر خود به آن اشاره می‌کند)، وجود شاعران و ادیبان گورانی‌سرا در همه جای فلات ایران، اشتراک واژگان بنیادی و اصول ساخت دستوری دیگر زبان‌ها و گویش‌های کنونی ایرانی با گورانی، زبان‌ها و گویش‌های کنونی ایرانی از جمله تاتی و تالشی از منظر تاریخی در واقع گونه‌هایی گورانی‌اند (مکنزی، ۱۴۰۰: ۱۱-۱۹؛ سجادی، ۱۳۹۷: ۵۳-۷۴ و سجادی، ۱۴۰۰) هرچند در طول تاریخ به سبب عوامل غیر زبانی (لیزنگ، ۱۹۹۳) و تأثیرات زبانی ناشی از این عوامل همچون فاصله جغرافیایی، تماس و برخورد با دیگر زبان‌ها و تأثیرپذیری شدید از آنها از جمله ترکی و کردی که گویشوران‌شان پس از گوران‌ها (مکنزی، ۱۹۶۱: ۸۶؛ کسروی، ۱۳۲۵: ۱۲-۱۹) به عنوان ساکنان اولیه و اصلی غرب فلات ایران (آشیا، ۲۰۰۴: ۳۲؛ مکنزی، ۱۹۶۱: ۸۶) وارد این سرزمین شده‌اند (که نگارنده هم در این اثر خود، به‌ویژه در مورد کردها، به آن اشاره می‌کند)، طبیعی است امروزه با گورانی به طور کلی و گورانی ادبی به طور خاص تا حدی متفاوت باشند اما این نمی‌تواند سبب شود پیوند و وابستگی زبان‌شناختی این زبان‌ها و گویش‌های کنونی ایرانی را با زبان گورانی نادیده انگاشته شود. (م)

ویندفور ۱۹۷۵، ۴۶۸؛ هنینگ ۱۹۵۴، ۱۵۷-۱۷۷؛ آساطوریان ۲۰۰۱، ۴۳؛ بُرجیان ۲۰۰۹؛ رُسی ۲۰۱۰، ۳۰۲. این نباید با^۲ روایت به اصطلاح مادی نیایش یک ذات‌پنداری ثبت‌شده در یک دست‌نویس ارمنی قرن پانزدهم اشتباه گرفته شود (بیلی ۱۹۴۳، ۴) که زبانش در واقع کردی است (مکنزی ۱۹۵۹).

مینورسکی ۱۹۴۳، ۷۵-۷۶، ۱۹۴۵، ۷۹؛ مارکوارت ۱۹۶۶، صفحه ۲۹۱ به بعد.^۳

مردمان این مناطق امروز هم زبان مادری‌شان گورانی است. افزون بر آن، زبان گورانی علاوه بر این مناطق در مناطق دیگری^۴ نیز، هر چند به صورت جزیرک‌هایی، تکلم می‌شود. (م)

سُوان ۱۹۲۱؛ اته ۱۸۹۷، ۲۴۷، ۲۴۹.^۵

هنینگ ۱۹۵۴، ۱۵۸. با راولینسون ۱۸۳۹، ۳۶ مقایسه شود؛ لویسون ۱۹۹۸، ۴۳۹. همانگونه که مینورسکی ۱۹۵۷، ۱۰۰۷ الف متذکر می‌شود بنیانگذاران فرقه‌های رمزگونه شیفته گویش‌ها و نمادهای خاصی‌اند که تنها برای محیط و بومگاه خویشاوندی خودشان قابل فهم باشد. ... سرودهای مذهبی اهل حق به گورانی هستند.

این نویسندگان و در واقع شاعران نه زبان مادری‌شان کردی بوده است (نَبز، ۲۰۰۵: ۱۹) و نه زبان ادبی و اشعارشان، بلکه هم^۷ زبان مادری‌شان و هم ادبی‌شان، گورانی بوده است. این اظهار نظر نگارنده با دیگر اظهارات وی در سراسر مقاله تناقض دارد که به درستی بیان می‌کند که گورانی زبانی غیر کردی است. (م)

با آساطوریان ۲۰۰۱، ۴۶ مقایسه شود.^۸

نخستین گواهی دال بر اثبات و تصدیق گوران‌ها یعنی زبانوران گورانی در مسالک‌الابصار ابن فضل‌الله العمری (۱۳۴۹-۱۳۰۱) است که در آن طایفه‌ای کردی در کوه‌های همدان و شهرزور خوانده شده‌اند.^۱ در اواخر قرن شانزدهم، در شرف‌نامه بتلیسی به عنوان یکی از چهار شاخه ملت کرد توصیف گشته‌اند.^۲ بتلیسی همچنین گفته است که در اوایل سلطنت شاه عباس اول (درست ۱۵۸۸-۱۶۲۹)^۳ گروهی از طایفه گوران در خدمت وی بوده‌اند. گوران‌ها در منابع قرن نوزدهم به خوبی تصدیق شده‌اند در جایی که همچنان با گروه‌های کردوفون اشتباه گرفته می‌شده‌اند که در میان آنها، در کوه‌های زاگرس غربی می‌زیسته‌اند. در سال ۱۸۳۵، جیمز بیلی فراسر سردسته و رئیس گوران‌ها، سلیمان‌خان، را ملاقات کرد که اگرچه به سلطنت قاجار وفادار بود و در پیشبرد موفقیتی که به دست آمده بود ... ساماندهی طوایف لرستان و شوستر در راستای فرمانبرداری، نقش خیلی خوبی داشت اما به خاطر دردسرآفرینی‌هایش کور شده بود.^۴ هنگامی که آیچ، سی. راولینسون به عنوان مشاور نظامی در کرمانشاه به سر می‌برد، مشاهده نمود که زهاب از سوی حکومت کرمانشاه با اجاره‌بهای سالیانه ۸۰۰۰ تومان (۴۰۰۰ لیره) به رئیس طایفه گوران برای زراعت کرایه داده می‌شد که ایلیات نترش در کوه‌های به هم پیوسته ساکن بودند و بنابراین، همیشه آماده دفع حمله عثمانلی‌ها^۵ بودند.^۶ در سال ۱۸۳۷/۸ گوران‌ها ۲۰۰۰ نفر مرد برای لشکر هرات محمدشاه^۷ فراهم نمودند و جی. پی. فریر هنگام عبور از مشهد در سر راه هرات در سال ۱۸۴۵، شاهد جنگی خونین بین سربازان گردان کردهای طایفه گوران ... و ساکنان شهر بود.^۸ تقریباً نیم قرن بعد وضعیت تغییر قابل ملاحظه‌ای نکرده بود زیرا هنگامی که خانم بیشاپ^۹ در سال ۱۸۹۰ در مسیر رفتن به کرمانشاه بود، متوجه شد رئیس بزرگ ... طایفه گوران منطقه را براساس پرداخت سالیانه به حکومت ایران در اختیار دارد، به اعضای طایفه‌اش غلات می‌دهد و از آنها در مورد غلات یک دوم و در مورد برنج دو سوم محصول را می‌گیرد. این مردمان غلات را در اوایل بهار می‌کاشتند و سپس همراه گله‌هایشان به چراگاه‌های کوهستانی می‌رفتند و برای درو و برداشت محصولات چند نفر را باقی می‌گذاشتند.^{۱۰} لرد کورزن در مورد استان کوچک اردلان یا همان کردستان ایران یادآور می‌شود که قرن‌ها خان‌سالارهای تقریباً مستقل گوران، از خاندان بنی اردلان، بر آن حاکم بودند و مدعی بودند که از تبار صلاح‌الدین هستند و

^۱ مارکوات ۱۹۶۶، ۲۹۱ به کواتریم (چاپ ۱۸۹۸) استناد می‌کند که برای من قابل دسترسی نبود.

^۲ ایزدی ۲۰۰۵، ۳۲.

^۳ ایزدی ۲۰۰۵، ۱۶۴.

^۴ فراسر ۱۸۴۰، ۱۸۷.

^۵ Osmánlís

^۶ راولینسون ۱۸۳۹، ۲۶.

^۷ ساوتگیت ۱۸۴۰، ۱۴۶-۱۴۷.

^۸ فریر ۱۸۵۶، ۱۳۲.

^۹ Bishop

^{۱۰} بیشاپ ۱۸۹۰، ۸۴.



عنوان والی اردلان را داشتند.^۱ یک نویسنده بریتانیایی متأخر گوران‌ها را یک طایفه اصیل و عمده کرد منطقه کرمانشاه معرفی می‌کند و متذکر می‌گردد که آنها دو تا از هنگ‌های بسیج شده توسط سر آج. راولینسون را تأمین می‌کردند که در عین حال بازرس کل ارتش ایران بود، با این وجود مسئول تأمین یک هنگ بود اگرچه به تازگی به خدمت نظام احضار نشده بود. این طایفه دارای بنیانی نظامی است. رئیس، سرهنگ است حال آنکه رؤسای فرعی که هشت گروهان را تأمین می‌کنند، سلطان یا سالار نامیده می‌شوند. دو بخش اصلی طایفه، تفنگچی‌ها و کلخانی‌ها^۲ هستند. قلمرو گوران‌ها تماماً در ایران و مرکز فرماندهی‌شان، گاواره^۳ است. دو طایفه محمدی سنی کوچک، تایشی^۴ ها و کارا میر ویسی‌ها شاخه‌هایی از گوران‌ها هستند.^۵

با این حال، روشن است که گوران‌ها اگرچه در میان کردها در غرب ایران زندگی می‌کنند، خود گویشور کردی نیستند. در واقع، از دیدگاه ایران شناس آلمانی، فریدریش اِشپیگل، در مقایسه با کردهای چادرنشینی که خیلی دیرتر وارد این سرزمین شدند^۶ و اثری از زبانشان به شکل نوشتاری تا قرن پانزدهم وجود ندارد، گوران‌ها قشر زیرین^۷ کشاورزان یکجانشین پیش از کردها هستند که به گویشی مادی و غیر کردی تکلم می‌کنند.^۸ بارن ادوارد نولده بر تمایز بین قبیله‌نشین‌ها و گوران‌ها تأکید می‌کند. با این وجود، تلویحاً می‌گوید که کردها هنگام یکجانشینی، گوران می‌شدند یعنی کشاورزان یکجانشین و صریحاً اظهار می‌دارد که برای برخی برادران یک خانواده امکان‌پذیر بود که خود را قبیله‌نشین یعنی کرد بدانند در حالی که برخی دیگر گوران باشند. همانگونه که وی در سال ۱۸۹۵ نوشت:

واژه گاران (و نه گوران - که هرگز و در هیچ جا اینگونه تلفظ نمی‌شود) به معنی چوپان است اما اغلب (همانند واژه فلاح در مصر) و البته به درستی به هر کشاورزی اطلاق می‌شود از این رو که کار اصلی در آن مناطق، پرورش دام است. گاهگاهی این اصطلاح به عنوان فحش نیز به کار می‌رود. برای مثال، از سوی یک کرد ساکن

^۱ کورزُن ۱۸۹۲، ۵۵۶.

^۲ Kalkhanis

^۳ Gavarra

یا گهواره (صورت فارسی آن). تلفظ آن در میان مردم بومی (گورانی‌زبانان)، "گاواره" است. همانگونه که محمودویسی و همکاران (۲۰۱۱: ۳، ۴) و بیلی (۲۰۱۸: ۱) به درستی اشاره می‌کنند، شهر کوچک گهواره مرکز فرهنگی و اداری گوران‌ها به طور کلی و اهل حق به طور خاص بوده است. این مکان به عنوان مرکز و قلب سرزمین گوران معرفی می‌گردد: مرکزی تاریخی که در آن رؤسای طایفه گوران مدت زمان مدیریتی حکمرانی مؤثر و بانفوذی داشتند. (م)

^۴ Taishi

^۵ ناپیر ۱۹۱۹، ۸.

^۶ اِشپیگل ۱۸۶۳، ۱۹۲، بخش کشاورز و صلح‌جوی جمعیت به عنوان طبقه‌ای کشاورز تداوم یافت و همچون طبقه‌ای پایین اما مرتبط تلقی گشت، همانگونه که این در مورد گوران، طبقه دهقان و کشاورز، در میان کردهای غرب صادق است.^۴

^۷ substratum

^۸ مکنزی ۱۹۵۹، ۳۵۴.

کوهستان که با افتخار بر آزادی خود اصرار دارد، از طرف کسی که هیچ‌گاه حکومتی را به رسمیت نمی‌شناسد و هیچ هزینه‌ای پرداخت نمی‌کند نسبت به یک هم‌قبیله‌ای خود که بر روی زمین اجاره‌ای مشغول کار و زراعت است به‌ویژه بیش از همه وی را به عنوان گاران بدبخت سرزنش می‌کند. همچنین، اغلب پیش می‌آید که برخی از برادران تنی از یک خانواده، آنگونه که ریچ به کار می‌برد،^۱ عشیره‌ای [قبیله‌ای]^۲ هستند در حالی که در عین حال چندین نفر دیگر گاران هستند و هنگام دعوا و مناقشه با این اصطلاح مورد فحاشی قرار می‌گیرند. به همین ترتیب هر روز پیش می‌آید که کردی امروز عشیره‌ای بشود و پس از سال‌ها گاران و برعکس. همچنین، بزرگترین سرکرده دزدان کرد بیش از همه، به عنوان صاحب گله، خود یک گاران است. با این حال، عامل تعیین‌کننده همواره این است که اصطلاح گاران تنها زمانی مهم و قابل توجه است که کردی بخواهد تحقیر خود را نسبت به شخصی با این اصطلاح نشان دهد که در واقع خود را با این روش تحقیر می‌کند یعنی به گونه‌ای تقلا می‌کند که حتی اگر صوری و موقتی هم باشد، برای خود مقبولیتی از سوی حکومت ترک دست و پا کند.^۳

اگر نظر نولده درست باشد، آنگاه این بیانگر هویتی سیال در میان کردها و گوران‌هاست که تمایز زبان‌شناختی مطلق را در بین کرد و گوران مبهم می‌سازد. گواهی نولده به وضوح نشان می‌دهد که دست کم در زاگرس گوران‌ها و کردها به مثابه مقولاتی اجتماعی اغلب به عنوان دو چهره و نما از یک مردم برای ناظران اروپایی پدیدار می‌گشته اند: یک‌جانشین^۴ و چادرنشین^۵.

این اشاره‌ای به بحث کلاودیوس ریچ در مورد قبایل کردی است. ریچ ۱۸۳۶، ۲۸۰-۲۸۳ را ببینید.^۱

نولده ۱۸۹۵، ۲۲۸-۲۲۹، این اصطلاح را اینگونه تعریف کرده است: 'کردها واژه عشیرت (نه عسیرت) را از واژه عربی عشایر^۲ است. بدین گونه که وقتی در مورد یک کرد تحقیق و تفحص می‌شود، طبیعتاً از وی *la tribu* گرفته‌اند که به معنی قبیله، پرسیده می‌شود که از کدام عشیرت است و وی پاسخ می‌دهد از عشیرت بوتان، داودی، هموند و غیره. کردی وجود ندارد که به عشیره‌ای تعلق نداشته باشد.

نولده ۱۸۹۵، ۲۲۹-۲۳۰.^۳

^۴ sedentary

^۵ nomadic

دیدگاه نولده نمی‌تواند درست باشد چرا که از تناقضی آشکار رنج می‌برد: خود واژه کرد که به معنی «کوچ‌رو، چادرنشین»^۶، چوپان، دزد، راهزن، ستمگر در حق ضعفا و غدار است به گونه‌ای که هنوز هم این واژه در گویش‌های خزری یعنی گبلکی، مازندرانی و نالشی در تقابل معنایی با واژه «گالش» به معنی «چوپان دام‌های بزرگ»، تنها به معنی «چوپان دام‌های کوچک» همچون گوسفند است و دست‌کم تا قرن ۱۷ هنوز به یک واژه حقیقی که بیانگر هویت جمعی بوده باشد، تبدیل نشده است (آساطوریان، ۱۳۹۷: ۷۱، ۷۵، ۸۰)، چگونه می‌تواند نام مردمان یکجانشین، کشاورز، ساکنان این سرزمین پیش از کردها، دارای زبانی متمایز و مستقل از کردی و ادبیاتی کهن و غنی در مقایسه با ادبیات گونه زبانی کردها که اثری از آن به شکل نوشتاری تا قرن پانزدهم (که هم نگارنده و هم نولده) بر اساس نقل قول نگارنده از وی) خود در این اثر به این موارد اشاره می‌نمایند در مورد گونه کرمانجی و تا قرن نوزدهم در مورد گونه سورانی، وجود ندارد، باشد؟ بر این اساس، به کارگیری واژه کرد برای گوران‌ها و کرد نامیدن آنها، جمع نقیضین و در نتیجه محال است. (م)



سرانجام، در حالی که حضور گوران در منطقه زاگرس در جای نام‌ها هم مانند روستای گوران^۱ در دروازه همدان^۲، ذکر شده توسط یاقوت (۱۱۷۹-۱۲۲۹)، و احتمالاً غرانس^۳ یا گورانس^۴ در مرکز کردستان عراق نزدیک رواندوز^۵ بازتاب یافته است، همین در جاهای دیگر در ایران، برای نمونه تپه‌های گورانی در بلوچستان^۶ و کورانلو^۷ در خراسان، وجود دارد.^{۱۰} هنگامی که ژنرال گاردان در سال ۱۸۰۷ در حال سفر از یزد به طرف شمال بود، از میان روستایی به نام گوران، با تنها ۱۱ ساعت فاصله سواری از هرات، گذشت.^{۱۱} همچنین، گوران‌هایی وجود دارند که در اطراف شیراز زندگی می‌کنند که در زمان کریم‌خان زند از منطقه کرمانشاه داوطلبانه به آنجا رفته‌اند.^{۱۲} انتقال گوران قومی به مکان‌هایی خارج از زاگرس^{۱۳} یادآور جریان اسکیتوپلیس^{۱۴}، بیث-شیان^{۱۵} باستان، در اسرائیل است. گفته شده است که بطلمیوس دوم^{۱۶} این مکان را دوباره به نام

¹ Gūrān

² شوارتز ۱۹۲۵، ۵۵۰. این احتمالاً همان مکان نزدیک همدان است که لایارد ۱۸۹۴، ۱۰۳ از آن نام برده است. همچنین، مکان باستان‌شناختی پیش تاریخی مشهور تپه گوران در لرستان را در نظر داشته باشید.

³ آینسورت ۱۸۴۱، ۵۵.

⁴ Gharānís

⁵ باجر ۱۸۵۲، ۳۹۶. هافمان ۱۸۸۰، ۲۳۱ در مورد هویت این همراه با مکانی که آینسورت از آن دیدن کرده است، اظهار نظر نموده است.

⁶ Goorānes

⁷ Rowanduz

⁸ فلیر ۱۸۸۲، ۱۱۳.

⁹ Kūrānlu

¹⁰ ایوانو ۱۹۲۶، ۱۵۱.

¹¹ گاردان ۱۸۶۵، ۱۱۹.

¹² پری ۱۹۷۵، ۲۱۱.

¹³ نگارنده در مورد چرایی و چگونگی انتقال گوران‌ها به خارج به طور کلی، رفتن داوطلبانه گوران‌ها به اطراف شیراز در زمان کریم‌خان زند به طور خاص و اظهارنظراتی مشابه هیچ توضیحی نمی‌دهد. چنین دیدگاه‌هایی امروزه نیز در مورد جزیرک‌های گوران‌نشین در خارج از زاگرس وجود دارند. این یک اشتباه روش‌شناختی فاحش به نظر می‌رسد که گذشته براساس حال و برعکس بررسی و در مورد آن اظهار نظر شود. هر پدیده‌ای را باید در بافت و موقعیت زمانی و مکانی خاص خود و با در نظر گرفتن همه جوانب مورد مطالعه و بررسی قرار داد. پرسش اساسی این است که چرا نمی‌توان گفت این جزیرک‌ها یادآور حضور گسترده گوران‌ها در این مناطق، گوران‌نشین بودن این مناطق، و باقیمانده آنها هستند که به مرور زمان و در طول تاریخ، گستره جغرافیایی و فرهنگی آنها به دلایلی که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست و به سرنخ‌های آن در پانوشت‌های پیشین به صورت گذرا اشاره شد، روز به روز تنگ‌تر و محدودتر شده است درست همانگونه که لکه‌های برف در بهار و تابستان حاکی از برف‌پوش بودن بیشتر مناطق دارای این لکه‌ها است که با آمدن بهار و تابستان و فصل گرما ذوب شده است. (م)

¹⁴ Scythopolis

¹⁵ Beth-Shean

¹⁶ Ptolemy II

اسکیتوپلیس نامگذاری نمود هنگامی که سربازان سکایی^۱ (که ممکن است سکایی واقعی بوده باشند یا نبوده باشند) را در آنجا مستقر نمود.^۲

این حقیقت که «^{kur}Gu(Qú)-ri-a-ni-a» ارمنستان شمالی، «Γουρίαννα» و «Γουράντιου» ممکن است همگی در قفقاز واقع بوده باشند، در ارتباط با جغرافیای تاریخی روابط اورارتو-سیمر جالب توجه است. افزون بر این، این حقیقت که گورانی نو، قشر زیرین مادی ایرانی غربی شمالی است که ممکن است از تبار زبانی باشد که در دوره نئو-آسوری^۳ در گوریانا^۴/گوریانیا^۵ باستان به آن تکلم شده باشد، می تواند بر تعیین مسیر زبانوران (های) ایرانی اولیه به فلات ایران از سمت شمال تأثیرگذار باشد. بحث بر سر اینکه آیا ایرانی های اولیه ای که از طریق آسیای مرکزی غربی، برای نمونه از راه ترکمنستان وارد فلات ایران شدند به شرق خزر رفتند یا قفقاز، اکنون چندین دهه است که قدیمی شده است. اگر نیاکان گوران هایی که در گذشته نزدیک در زاگرس ایران یافت شدند، خاستگاهشان قفقاز باشد، آنگاه می توانیم بگوییم که دست کم این زبانوران ایرانی از این منطقه وارد این سرزمین شده اند نه از مسیری که به شرق دریای خزر منتهی می شود.

از سویی دیگر، گذشته از دسته بندی خیلی متأخر گویش گورانی به عنوان ایرانی غربی شمالی یا مادی، هیچ شواهد نام شناختی از خود «^{kur}Gu(Qú)-ri-a-ni-a» ارمنستان شمالی نداریم که به ما اجازه دهد در باب قرابت زبان شناختی ساکنانش در زمان جنگ اورارتو-سیمر یا در واقع خیلی دیرتر اظهار نظر کنیم هنگامی که استرابو مشغول نوشتن بود. هیچ توجیهی نیز برای این فرضیه نداریم که صرفاً چون گوران های کنونی به زبانی ایرانی تکلم می کنند، نیاکانشان هم به این زبان تکلم می کرده اند. موارد متعددی از تغییر زبان^۶ در این منطقه وجود دارند که باید هشداری به ما در برابر فرض پیوستگی زبانی در طول حتی چند قرن باشد چه برسد به هزاره ها.^۷ برای نمونه، در تحفه شاهی، ذکر و فهرست الزام های مالیاتی مردم ایران برای سال ۱۷۱۵-۱۷۱۶، میرزا محمدحسین، خزانه دار یا حسابرس کل (مستوفی الممالک) در دبیرخانه سلطنتی حاکم فقید

¹ Scythian

² ایوانچیک ۱۹۹۹، ۵۱۰-۵۱۱.

³ Neo-Assyrian

⁴ Guriana

⁵ Guriania

⁶ language shift

⁷ تغییر زبان پدیده ای طبیعی است اما هنگامی که زبانی همچون گورانی دارای ادبیاتی مکتوب، کهن و غنی دست کم ۱۴۰۰ ساله مذهبی و غیر مذهبی است، این هشدار کمرنگ تر می گردد. این دیدگاه به ویژه در مورد کردها و ترک هایی صادق است که بعدها و به ویژه پس از گوران ها وارد این سرزمین شدند و گوران ها را به لحاظ زبانی با خود همگون نمودند و در نتیجه گستره جغرافیایی و فرهنگی زبان و ادبیات گورانی را روز به روز کوچک تر نمودند (آکوپوف و حصارف، ۱۳۷۶: ۷۰-۱۰۰؛ نیز، ۲۰۰۵: ۱۳، ۱۹، آزادپور، ۱۳۳۲: ۵، ۲۱، ۷۵؛ لیزنبرگ، ۱۹۹۳) به گونه ای که گورانی امروزه از سوی یونسکو به عنوان یکی از زبان های (www.unesco.org/languages-atlas/) ایرانی در معرض خطر فراموشی معرفی گشته است (وبگاه اینترنتی یونسکو:



صفوی، شاه سلطان حسین، شکاکی‌ها ترک، قبیله‌ای ترکوفون، دانسته شده‌اند^۱ حال آنکه در سال ۱۸۵۸ شکاکی‌ها به عنوان یک قبیلهٔ کرد خالص توصیف شده‌اند که گویششان شبیه گویشی است که در دورترین نقطهٔ شمال تکلم می‌شود اگرچه دارای وام‌واژه‌های ارمنی و ترکی کمتری است.^۲

براساس همین مشخصه، هنگام بررسی تاریخ اولیهٔ منطقهٔ زاگرس یا قفقاز نباید تصور کنیم که نام‌های اشخاص^۳ شاخص خالی از ابهام وابستگی طایفه‌ای یا قومی‌اند. اگرچه نام‌های پادشاهی سیمری یا سکایی معدودی که به خط میخی و در منابع کلاسیک نگهداری شده‌اند، ایرانی هستند، این نشان‌دهندهٔ آن نیست که همه یا حتی بیشتر سیمری‌ها^۴ و سکایی‌ها^۵ زبانوران ایرانی بوده‌اند همانگونه که هویت مغولی نویان^۶ در زمان چنگیزخان نشانهٔ وابستگی قومی، قبیله‌ای یا زبانی سربازان تحت فرمان او نبود.^۷ به همان میزان که شواهد نام‌شناختی می‌توانند ارزشمند باشند به‌ویژه هنگام بررسی تعداد بیشتری از نام‌های اشخاص از یک منطقه، همانگونه که برای مثال کارِ ران زادک نشان می‌دهد^۸، اما نباید تصور کنیم که نام‌ها از نوعی دگرگون-پذیری زبان‌شناختی مصون هستند که به نام‌های اشخاصی منجر شده‌اند که قطعاً فاقد وابستگی قومی یا قبیله‌ای‌اند که در زمان‌های متأخرتر به افراد داده شده‌اند. برای نمونه، نام مکنزی را در نظر بگیرید. هنگامی که ولادیمیر مینورسکی^۹ عرب جوانی را در دزفول ملاقات کرد که نامش مکنزی بود، به او گفته شد که نام این مرد از روی نام جنگ‌افزار محبوبی در آن زمان، تفنگ مارتینی-هنری مکنزی^{۱۰}، گذاشته شده است.^{۱۱} باز هم، ناظر معاصر دیگری، سر آرنولد تی. ویلسون، به یک عرب، مکنزی بن مشطل^{۱۲}، برخورد که به ویلسون گفته شد از روی نام آقای مکنزی شرکت گری مکنزی^{۱۳} نام نهاده شده است.^{۱۴} مینورسکی، همچنین، مشاهده کرد صفت ترکی-فارسی رایج «آینالو»^{۱۵} = «آینه‌وار» که برای تفنگ محبوب دیگری به کار می‌رفت که سازنده‌ای

^۱ بلو ۱۸۶۲، ۶۲۰؛ کونکه ۱۹۹۱، ۱۴۲.

^۲ بلو ۱۸۵۸، ۵۹۲-۵۹۳.

^۳ personal names

^۴ واسمر ۱۹۲۳، ۱۱۰-۱۱۱؛ ۱۹۲۸، ۱۷۹.

^۵ واسمر ۱۹۲۳، ۱۱۱-۱۲۳؛ ۱۹۲۸، ۱۷۹-۱۹۲؛ اشمیت ۲۰۰۳، ۶؛ مایرهُفِر ۲۰۰۶، ۵.

^۶ noyan

^۷ اوبین ۱۹۶۹، ۷۵.

^۸ زادک ۲۰۰۲، ۸.

^۹ Vladimir Minorsky

^{۱۰} Martini-Henry Mackenzie

^{۱۱} مینورسکی ۱۹۵۳، ۲، یادداشت ۶.

^{۱۲} Mackenzie-ibn-Mushattal

^{۱۳} Gray Mackenzie & Co.

^{۱۴} ویلسون ۱۹۴۱، ۱۴۱.

^{۱۵} ainalu

اتریشی، رندل^۱، آن را ساخته است، با خود تفنگ هم‌معنی شده است و در این فرایند، تغییری را در املائی نام یک قبیله ترکی هم‌آوایی^۲ «آینالو^۳/اینالو^۴/ایمانلو^۵» (در اصل، اُغوز^۶) ایجاد کرده است. با وجود نمونه‌هایی شبیه اینها، آیا باز هم می‌توانیم مطمئن باشیم چه شرایطی و رای نامگذاری^۸ اشخاص و افراد ساکن در کوه‌های قفقاز و زاگرس در طول دوران نئوآسوری و متأخرتر قرار دارند؟^۹

منابع

Adali S. F. 2011, "The scourge of god: The Umman-manda and its significance in the first millennium BC", *State Archives of Assyria Studies* 20, Helsinki.

Ainsworth W. F. 1841, "An account of a visit to the Chaldeans, inhabiting central Kurdistán; and of an ascent of the peak of Rowándiz (Tūr Sheikíwá) in the summer of 1840", *Journal of the Royal Geographical Society of London* 11, 21-76.

¹ Wrendl

² homophonous

³ Ainallu

⁴ Inallu

⁵ Imanlu

⁶ Oghuz

⁷ اعقاب سپاه ینالی نگهبانان شخصی سلجوق (مینورسکی ۱۹۵۳، ۷-۸) و بیهقی (باسورت - آشتیانی ۲۰۱۱/ ج ۳، ۱۴۴-۱۴۵، ۴۷۱) به کرات از آنها نام برده است.

⁸ Namengebung

⁹ شاید این در مورد نام‌های اشخاص آن هم در زمان‌های متأخرتر و نزدیک به دوران ما به‌ویژه بر اثر فرایند جهانی‌سازی به واسطه پیدایش و پیشرفت چشمگیر فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات و در نتیجه آن دهکده جهانی، تعامل و برخورد بیش از پیش زبان‌ها، فرهنگ‌ها و هویت‌ها درست باشد اما در مورد جای‌نام‌ها نمی‌تواند صادق باشد و جای‌نام‌های گورانی در سراسر فلات ایران بر قدمت سکونت گوران‌ها در این سرزمین دست‌کم پیش از کردها و ترک‌ها صحه می‌گذارد (سجادی، ۱۳۹۷: ۵۳-۷۴ و سجادی: ۱۴۰۰) چرا که افزون بر متون ادبی کهن به زبان گورانی، جای‌نام‌ها نیز بخشی از داده‌های زبانی هستند و به گفته آراتو (۱۳۷۳: ۳۰۸، ۳۰۹)، این داده‌ها بسیار قابل اعتمادند زیرا فرض بر آن است که آنچه نوشته شده است [یا نامگذاری گردیده است]، برای خواندن [و استفاده] دیگر کسانی تنظیم گردیده است که آن زبان را می‌دانسته‌اند و بنابراین زبانی که به صورت نوشته ضبط شده است [یا برای نامگذاری به کار رفته است]، دارای نوعی کاربرد بوده است. همچنین، به باور دیاکونوف (۱۳۹۰: ۵۶)، مطالب مأخوذ از زبان مسائل مهم بسیاری را ممکن است حل کند مثلاً به یاری نام‌های اماکن جغرافیایی [جای‌نام‌ها] و تا حدی نام قبایل [قوم‌واژه/نام‌ها]، می‌توان ترکیب قومی مردم سرزمین ماد را در ادوار گوناگون تاریخ آن و محل استقرار گروه‌های قومی را تعیین کرد. ... چنانکه دانسته است در مشرق باستانی همیشه نام‌گذاری با در نظر گرفتن معنی اسامی صورت می‌گرفته است. (م)



Asatrian G. 2001, "Die Ethnogenese der Kurden und frühe kurdisch-armenische Kontakte", *Iran & the Caucasus* 5, 41-47.

Aubin J. 1969, "L'ethnogénèse des Qaraunas", *Turcica* 1, 65-94.

Badger G. P. 1852, *The Nestorians and their rituals: With the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844, and of a late visit to those countries in 1850 ; also, researches into the present condition of the Syrian Jacobites, Papal Syrians, and Chaldeans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezedees*, Volume 1, London.

Bailey H. W. 1943, "Caucasica", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1943, 1-5.

Bishop Mrs. (Isabella L. Bird) 1891, *Journeys in Persia and Kurdistan including a summer in the Upper Karun region and a visit to the Nestorian Royahs*, Volume 1, London.

Blau O. 1858, "Die Stämme des nordöstlichen Kurdistan", *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12, 584-598.

..... 1862, "Nachrichten über kurdische Stämme", *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16, 607-627.

Blockley R. C. 1985, "Subsidies and diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity", *Phoenix* 39, 62-74.

Borjian H. 2009, "Median succumbs to Persian after three millennia of coexistence: Language shift in the Central Iranian Plateau", *Journal of Persianate Studies* 2, 62-87.

Bosworth C. E. - Ashtiany M. 2011, *The History of Beyhaqi (The History of Sultan Mas'ud of Ghazna, 1030-1041) by Abu'l-Fazl Beyhaqi*, 3 vols., Cambridge-London.

Cozzoli U. 1968, *I Cimmeri*, Rome.

Curzon G. N. 1892, *Persia and the Persian question*, Volume 1, London.

Deller K. 1984, "Ausgewählte neuassyrische Briefe betreffend Urartu zur Zeit Sargons", in P. E. Pecorella- M. Salvini, *Tra lo Zagros et l'Urmia: Ricerche storiche ed archeologiche nell'Azerbaijan iraniani (Incunabula Graeca 78)*, Rome, 97-122.

Diakonoff I. M. – Kashkai S. 1981, *Geographical names according to Urartian texts (Répertoire Géographique des texts cuneiforms 9)*, Wiesbaden.

Ellis G. 1788, *Memoir of a map of the countries comprehended between the Black Sea and the Caspian; with an account of the Caucasian nations and vocabularies of their languages*, London.

Ethé C. H. 1897, “Neupersische Litteratur”, in W. Geiger - E. Kuhn Eds., *Grundriss der iranischen Philologie* II/2-3, Strassburg, 212-368.

Ferrier, J. P. 1857, *Caravan journeys and wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan, and Beloochistan; with historical notices of the countries lying between Russia and India*, London.

Field H. 1953, *Contributions to the anthropology of the Caucasus*, Cambridge.

Floyer E. A. 1882, *Unexplored Balūchistan: A survey, with observations astronomical, geographical, botanical, etc., of a route through Mekran, Bashkurd, Persia, Kurdistan, and Turkey*, London.

Fraser J. B. 1840, *Travels in Koordestan, Mesopotamia, &c. including an account of parts of those countries hitherto unvisited by Europeans with sketches of the character and manners of the Koordish and Arab tribes*, Volume 2, London.

Fuchs A. 2012, “Urartu in der Zeit”, in S. Kroll - C. Gruber - U. Hellwag - M. Roaf - P. Zimansky Eds., *Biainili-Urartu: The proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007/ Tagungsbericht des Münchner Symposiums 12-14. Oktober 2007*, Leuven, 135-161.

Gardane Count A. de. 1865, *Mission du Général Gardane en Perse sous le premier Empire. Documents historiques publiés par son fils*, Paris.

Henning W. B. 1954, “The ancient language of Azerbaijan”, *Transaction of the Philological Society*, 157-177.

Hewsen R. H. 1992, *The Geography of Ananias of Širak (AŠXARHAC'OYC') : the long and the short recensions*, Wiesbaden.



Hoffmann G. 1880, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert*, Leipzig.

Hone J. M. - Dickinson P. L. 1910, *Persia in Revolution, with notes of travel in the Caucasus*, London.

Ivanov W. 1926, "Notes on the ethnology of Khurasan", *The Geographical Journal* 67, 143-158.

Ivantchik, A. I. 1993, *Les Cimmériens au Proche-Orient* (Orbis Biblicus et Orientalis 127), Fribourg.

..... 1999, "The Scythian 'rule over Asia': The Classical tradition and historical reality", in G. R. Tsetskhladze Ed., *Ancient Greeks West and East*, Leiden, 497-520.

..... 2001, "The current state of the Cimmerian problem", *Ancient Civilization from Scythia to Siberia* 7/3-4, 307-339.

Izady M. R. 2005, *Prince Sharaf al-Din Bitlîsi, The Sharafnâma or History of the Kurdish Nation - 1597 - Book One*, Costa Mesa.

Kleiss W. 1976, *Topographische Karte von Urartu: Verzeichnis der Fundorte und Bibliographie*, Berlin: AMI Ergänzungsband 3.

Kristensen A. K. G. 1988, *Who were the Cimmerians, and did they come from? Sargon II, the Cimmerians, and Rusa I* (Historisk-filosofiske Meddelelser 57), Copenhagen.

Kunke M. 1991, *Nomadenstämme in Persien (im 18. Und 19. Jahrhundert)*, (Islamkundliche Untersuchungen 151), Berlin.

Lanfranchi G. B. 1983, "Some new texts about a revolt against the Urartian king Rusa I", *Oriens Antiquus* 22, 123-135.

..... 1990, *I Cimmeri. Emergenza delle élites military iraniche nel Vicino Oriente (VIII-VII sec. A. C.)* (HANES 2), Padua.

Layard A. H. 1894, *Early adventures in Persia, Susiana, and Babylonia, including a residence among the Bakhtiyari and other wild tribes before the discovery of Nineveh*, London.

Lewisohn L. 1998, "An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, revival and schism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, 437-469.

MacKenzie D. N. 1959, "The language of Medians", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22, 354-355.

Marquart [Markwart] J. 1903, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge: Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. Und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940)*. Leipzig.

..... 1966, "La province de Parskahayk", *Revue des Études Arméniennes* 3, 252-314.

Mayrhofer M. 1981, "Zu einem Kimmerier-Namen", *Die Sprache* 27, 186-188.

..... 2006, *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben* (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 742), Vienna.

Minorsky, V. 1941, review of E. R. Leach, Social and economic organization of the Rowanduz Kurds, *The Geographical Journal* 97, 254-255.

..... 1943, "The Gūrān", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, 75-103.

..... 1945, "The tribes of western Iran", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 75, 73-80.

..... 1953, "Äinallu/Inallu", *Rocznik Orientalistyczny* 17, 1-11.

..... 1957, "The poetry of Shāh Ismā'īl I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, 1006a-1053a.

Napier G. S. F. 1919, "The road from Baghdad to Baku", *The Geographical Journal* 53, 1-16.

Nolde E. 1895, *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien*, 1892, Braunschweig.

Parker B. J. 2001, *The mechanics of empire: The northern frontier of Assyria as a case study in imperial dynamics*, Helsinki.



Perry J. 1957, "Forced migration in Iran during the seventeenth and eighteenth centuries", *Iranian Studies* 8, 199-215.

Potts D. T. 2002, "Some problems in the historical geography of Nakhchivan", *Ancient West & East* 1, 124-140.

Radner K. 2012, "Between a rock and a hard place: Muṣaṣir, Kumme, Ukku and Šubria – the buffer states between Assyria and Urartu", in S. Kroll – C. Gruber – U. Hellwag – M. Roaf – P. Zimansky Eds., *Biainili-Urartu: The proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007/ Tagungsbericht des Münchner Symposium 12-14. Oktober 2007*, Leuven, 243-264.

Rawlinson Maj. H. C. 1839, "Notes on a March from Zoháb, at the foot of Zagros, along the mountains to Khúzistán (Susiana), and from thence through the province of Luristan to Kirmánsháh, in the year 1836", *Journal of the Royal Geographical Society of London* 9, 26-116.

Rich C. J. 1836, *Narrative of a residence in Koordistan, and on the site of ancient Nineveh; with journal of a voyage down the Tigris to Baghdad and an account of a visit to Shirauz and Persepolis*, 2 vols., London.

Roaf M. 2012, "Could Rusa son of Erimena have been king of Urartu during Sargon's Eighth Campaign?", in S. Kroll – C. Gruber – U. Hellwag – M. Roaf - P. Zimansky Eds., *Biainili-Urartu: The proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007/ Tagungsbericht des Münchner Symposium 12. – 14. Oktober 2007*, Leuven, 187-216.

Rossi A. V. 2010, "Elusive identities in pre-Achaemenid Iran: The Medes and the Median language", in C. Cereti Ed., *Iranian identity in the course of history: Proceedings of the Conference held in Rome, 21-24 September 2005*, Rome (*SORI05* [= *Orientalia Romana* 9]), 289-330.

Salvini M. 1984, "L'Azerbaigian Occidentale fra Argišti I e Sarduri II", in P. E. Peccorella – M. Salvini Eds., *Tra lo Zagros e l'Urmia*, Rome, 31-96.

Schmitt R. 2003, "Die skythischen Personennamen bei Herodot", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 63, 1-31.

Schwarz P. 1925, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Volume 5, Leipzig.

Soane E. B. 1921, “A short anthology of Guran poetry”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 57-81.

Southgate Rev. H. 1840, *Narrative of a tour through Armenia, Kurdistan, Persia, and Mesopotamia, with an introduction, and occasional observations upon the condition of Mohammedanism and Christianity in these countries*, 2 vols., New York.

Spiegel F. 1863, *Érân, Das Land zwischen dem Indus und Tigris. Beiträge zur Kenntniss des Landes und seiner Geschichte*, Berlin.

Telfer J. B. 1876, *The Crimea and Transcaucasia, being the narrative of a journey in the Kouban, in Gouria, Georgia, Armenia, Ossety, Imeritia, Swannety, and Mingrelia, and in the Tauric Range*, Volume 1, London.

Telfer J. B. – Bruun P. 1879, *The bondage and travels of Johann Schiltberger, a native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa*. 1396-1427, London.

Tokhtas'ev S. R. 1991, “Cimmerians”, *Encyclopaedia Iranica* 5, 563-567.

Vasmer M. 1923 [1971], “Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I. Die Iranier in Südrußland”, in H. Bräuer Ed., *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde*, Volume 1, Wiesbaden: (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts [Slavisches Seminar] an der Freien Universität Berlin 38), Berlin.

..... 1928 [1971], “Skythen-Sarmaten: Sprache”, in H. Bräuer Ed., *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde*. Volume 1, Wiesbaden: (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts [Slavisches Seminar] an der Freien Universität Berlin 38), Berlin.

Wilson Sir A. T. 1941, *SW. Persia: A Political Officer's diary, 1907-1914*, London – New York – Toronto.

Windfuhr G. L. 1975, “Isoglosses: A sketch on Persians and Parthians, Kurds and Medes”, in *Monumentum H.S. Nyberg II* (Acta Iranica), Leiden.

Zadok R. 2002, “The ethno-linguistic character of northwestern Iran and Kurdistan in the Neo-Assyrian period”, *Iran* 40, 89-151.



آرلاتو، آنتونی (۱۳۷۳)، درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی. ترجمه یحیی مدرس، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

آساطوریان، گارنیک (۱۳۹۷)، *گردها و خاستگاه آنها: روش‌شناسی مطالعات کردی*، ترجمه صنجان صدیقی، تهران: فرهامه.

آکوپف (هاکوپیان)، گ. ب. و م. ا. حصارف (۱۳۷۶)، *گردان گوران و مسأله کرد در ترکیه (از آغاز جنبش کمالیان تا کنفرانس لوزان)*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: هیرمند.

دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ (۱۳۹۰)، *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سجادی، سیدمهدی (۱۳۹۴)، *جنس دستوری در زبان هورامی*، مریوان: نه‌وین.

..... (۱۳۹۷)، «جای‌نام‌شناسی در کردستان و فرضیه ادmondز- مکنزی»، مجموعه مقالات نخستین همایش ملی مطالعات نام‌شناسی، به کوشش بهمن زندی و فاطمه عظیمی‌فرد، تهران: نشر نویسه پارسی، ۷۴-۵۳.

..... (زیر چاپ)، «جای‌نام‌شناسی، جغرافیای تاریخی و تاریخ فرهنگی زبان گورانی»، ارائه‌شده در دومین همایش ملی مطالعات نام‌شناسی ایران به تاریخ ۴ اسفندماه ۱۴۰۰، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

کردستانی (ماه شرف)، مستوره (۱۳۳۲)، *تاریخ اردلان*، مقدمه، تصحیح و تحشیه ناصر آزادپور، کرمانشاه: بهرامی.

کسروی، احمد (۱۳۲۵)، *آذری یا زبان باستان آذربایجان*، چاپ سوم، تهران: نشر هزار کرمان.

مکنزی، دی. ان. (۱۴۰۰)، *زبان گورانی (گوش هورامی لَهونی): کلیات دستور زبان، متون و واژگان*، ترجمه، نقد و تصحیح: سیدمهدی سجادی. سندرچ: تافگه.

Bailey, D. (2018), *A Grammar of Gawraǰū Gūrānī*, Germany: Göttingen.

Leezenberg, M. (1993), "Gorani Influence on Central Kurdish: Substratum or Prestige Borrowing?", Conference on *Bilingualism in the Iranian World*, Germany. pp. 1-20.

Mackenzie, D. N. (1961b), "The Origins of Kurdish", *Transactions of the Philological Society*, 68-86.

Mahmudweyssi, P., Denise Bailey, Ludwig Paul & Geoffrey Haig (2011), *The Gorani Language of Gawraǰū, a Village of West Iran: Texts, Grammar, and Lexicon*, Volkswagenstiftung.

Nebez, Jemal (2005), "The Kurdish Language from Oral Tradition to Written Language", *a lecture been given at the Conference of "The Kurdish language toward the year 2000"*, organized by Sorbonne University and the Kurdish Institute in Paris, London: Western Kurdistan Association Publications, 1-36.

O'Shea, Maria T. (2004), *Trapped Between the Map and Reality: Geography and Perceptions of Kurdistan*, New York: Routledge.

www.unesco.org/languages-atlas/



فاطمیان، صلیبیان و سقوط اورشلیم اسلامی: دوست یا دشمن؟

ماهر ابو منشار^{۱۸۷} / مترجم: سید حمزه مقدس‌نیا^{۱۸۸}، محمدمهدی ملوندی^{۱۸۹}

چکیده

سقوط اورشلیم اسلامی و تصرف آن به دست صلیبیان در جنگ صلیبی اول، موجب آشفتگی و خشم در میان مسلمانان شد، زیرا چندین قرن بر آن حاکم بودند. بسیاری از محققین خاطر نشان کرده‌اند که فاطمیان از علل اصلی سقوط اورشلیم هستند و معتقدند اگر به خاطر اتحاد و همدستی فاطمیان با صلیبیان نبود، این شهر سقوط نمی‌کرد. این پژوهش تلاشی برای ارائه تحلیلی انتقادی از روایت‌های تاریخی مسلمانان و غیرمسلمانان است که فاطمیان را به همدستی با صلیبیان متهم کرده و آنان را علت اصلی سقوط اورشلیم در جنگ صلیبی اول می‌دانند. همچنین، کوشش شده تا به دو سوال پاسخ داده شود: آیا به راستی فاطمیان صلیبیان را برای حمله به منطقه شام دعوت کرده بودند؟ و آیا فاطمیان در فهم اهداف و خواسته‌های صلیبیان دچار کژفهمی شده بودند؟

کلمات کلیدی: خلافت فاطمی، مصر، صلیبیان، جنگ صلیبی اول، فلسطین، اورشلیم.

مقدمه

سقوط اورشلیم به دست صلیبیان در جنگ صلیبی اول (شعبان ۴۹۲ ق / جولای ۱۰۹۹ م) (Ibn al-Athir, 1998, 19) ضربه سختی بر سیاستمداران مسلمان، مورخین و جامعه اسلامی بود. اورشلیم سال‌ها تحت سلطه مسلمانان بود و در واقع، زیر نظر عمر بن خطاب از زمان اولین فتوحات اسلامی (در ۱۶ ق / ۶۳۷ م) (Othman Al-Tel, 2003, 109-120) بود. به این ترتیب، این شکست به شدت احساس شد. موفقیت نظامی صلیبیان در این منطقه و سقوط اجتناب‌ناپذیر اورشلیم به شدت تحت تأثیر تشنت، بی‌ثباتی آرای سیاسی، تفرقه و فقدان فداکاری در میان حاکمان مسلمان بود (Dajani-Shakeel, 1993, 190). برای مثال سرزمین‌های اسلامی تابع دو حاکمیت، یعنی سلاطین سلجوقی در بغداد و خلافت فاطمی در قاهره

¹⁸⁷ Dr. Maher Abu-Munshar, Department of History and Islamic Civilization, Academy of Islamic Studies, E-mail: m.abumunshar@um.edu.my; m.abumunshar@gmail.com Fāṭimids, Crusaders and the Fall of Islamic Jerusalem: Foes or Allies?, Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean, 22:1, 45-56

^{۱۸۸} . کارشناسی تاریخ خوارزمی hamzamoghadas@gmail.com
^{۱۸۹} . کارشناسی ارشد تاریخ اسلام خوارزمی malvandi2016@gmail.com

بودند که آن دو نیز با یکدیگر درگیر بودند. در این میان، امیرنشین‌های بسیاری وجود داشتند که وفاداری امیرانشان در گرو سلاجقه بغداد و یا فاطمیان مصر بود. نقطه مشترک هر دو ضعف آنان، یعنی تجزیه و تفرقه در حکومت بود (Gibb, 1969, 85-87). امپراتوری سلجوقی و فاطمی هر دو دچار تجزیه قلمرو شده بودند و تنها پریشانی و هرج و مرج برجای گذاشته بودند. سال‌ها جنگ بی‌نتیجه میان این دو قدرت، پس از یک سده پایان یافت و جهان اسلام را تضعیف، آسیب‌پذیر و خالی از دول و رهبران قدرتمند رها کرد.

علاوه بر این، بعضی می‌گویند از اواخر قرن ۳ ق / ۹ م جهان اسلام در پی افول تدریجی در دین و ضمیر اخلاقی، تکلیف اسلامی به نام جهاد را ترک گفت و سپس در روحیه توسعه‌طلب مسلمانان تأثیر گذاشت (Elisseeff, 2002, 223). بنابراین، زمانی که صلیبیان اورشلیم را از چنگ فاطمیان درآوردند، هیچگونه واکنش اجتماعی‌ای از سوی مسلمانان صورت نگرفت که بتواند منجر به تلاش برای بازپس‌گیری در آن زمان شود (Hillenbrand, 1999, 150). هیلن‌برند در کتاب *رویکردهای اسلامی بر جنگ‌های صلیبی* به صورت گسترده به واکنش‌های مسلمانان در مقابل اردوکنشی‌های صلیبیان می‌پردازد و متذکر می‌شود که سرزمین‌های از دست رفته ثروت بسیاری داشتند، اما در مورد اینکه پاسخ آنان به این حمله‌ها چه بوده می‌گوید:

«در ابتدا بی‌توجه بودند و به دنبال صلح می‌گشتند و سپس در پی درگیری‌های داخلی خود، نتوانستند پاسخی جدی بدهند».

وی اضافه می‌کند، در دهه آخر قرن ۵ ق / ۱۱ م جهان اسلام فجایع بسیاری را پشت سر گذاشته بود و در نتیجه، صلیبیان توانستند نیروهای خود را به شرق ببرند و در سرزمین دشمن مستقر شوند (Hillenbrand, 1999, 21-2). این موضوع، پس از عدم توجه مسلمانان به اورشلیم برآمد؛ اورشلیم از صدر اسلام برای مسلمانان مهم بوده و مسلمانان اورشلیم را اولین قبله خود می‌دانستند (Armstrong, 1997, 10). ناامیدی و یاسی که مورخان مسلمان از خود بروز دادند، به اینجا ختم نمی‌شود؛ برخی فاطمیان را مقصر می‌دانستند و معتقد بودند این سقوط، نتیجه همدستی فاطمیان و صلیبیان است؛ بسیاری، چه در دوران جنگ صلیب و چه بعدها، این دیدگاه را تأیید کردند. هرچند جالب توجه است مورخان که فاطمیان را مقصر می‌دانند، از اهل تسنن و مخالف شیعیان اسماعیلی می‌باشند.

هدف پژوهش حاضر، ارائه تحلیلی انتقادی از روایت‌های مورخان مسلمان و غیرمسلمان است که فاطمیان را به همدستی با صلیبیان متهم می‌کنند و آنان را علت اصلی سقوط اورشلیم در جنگ صلیبی اول می‌دانند.

پیش زمینه تاریخی

در سال ۴۹۱ ق / ۱۰۹۸ م اورشلیم برای بار دوم به دست فاطمیان افتاد، بار اول صد سال و این بار تنها یک سال (Gibb, 1932, 45). افضل شاهنشاه، فرزند بدرالدین جمالی، توانست به اورشلیم لشکرکشی کند و



بدون هیچ مشکل خاصی، شهر را از دست حاکمان محلی سلاجقه دربیابورد. پس از سر و سامان دادن به چندی از امور اداری و حفاظت از دیوارهای شهر، او افتخار الدوله (Al-Athir, IX, 19) را به جای خود گذاشت و شهر را ترک گفت و به مصر بازگشت (Gibb, 45). مدتی بعد صلیبیان به شهر یورش بردند و فاطمیان را بیرون راندند و بار دیگر شهر فتح شد و کشتاری فجیع رخ داد. صلیبیان به مدت یک هفته، هفتاد هزار نفر را قتل عام کردند (Al-Athir, 1997, 192). آنان یهودیانی که به کنیسه‌ها پناه برده بودند را سوزاندند و اورشلیم خالی از سکنه (Hiyari, 1990, 140). تنها بازماندگان زندانیان بودند و نگهبانان فاطمی که در ارگ داوود باقی مانده بودند. پس از مدتی، طی چند مذاکره آزاد شدند تا به مصر بازگردند.

تقدیر فاطمیان بر آن بود که هم آخرین حاکمان اسلامی اورشلیم تا حمله صلیبیان باشند و هم تقصیر سقوط آن را برعهده بگیرند. همانطور که گفته شد، تعدادی از مورخان مسلمان و غیرمسلمان فاطمیان را مقصر می‌دانند و حتی معتقدند آنان دعوت کننده حمله صلیبیان به شرق برای شکست دادن سلاجقه بودند.

ابن اثیر

بگذارید نخست به گزارش ابن اثیر بپردازیم که از اهمیت بسزایی برخوردار است، زیرا بسیاری از مورخان مسلمان و غیرمسلمان او را راهنمای اصلی در مورد اتحاد فاطمی-صلیبی می‌دانند. تحلیل انتقادی دیدگاه ابن اثیر می‌تواند به ما در درک بهتر این قضیه و چرایی آن که مورخان آن را علت مهمی بر روابط حسنه میان فاطمیان و صلیبیان می‌دانند، کمک کند. سپس در مورد مشکلات و تناقضات دیدگاه او سخن می‌گوییم. روایت ابن اثیر از وقایع سال ۴۹۱ ق / ۱۰۹۷-۱۰۹۸ م جالب مسائدت است:

«گفته می‌شود که حاکمان علوی مصر از قدرت و هیبت دولت سلجوقی بسیار ترسیده‌اند، زیرا آنان تا غزه را فتح کرده‌اند. حال دیگر چیزی میان سلاجقه و مصر نیست که بتواند از آن محافظت کند. اکنون آتسز وارد مصر شده و آنجا را محاصره کرده. بنابراین، فاطمیان از فرانک‌ها دعوت کردند تا به سوریه حمله، آن را فتح و مسلمانان را از هم جدا کنند، الله اعلم.»

(Al-Athir, IX, 13-14. Richards, 2006, 13-14)

این روایت ابن اثیر، به علت اتهامات بسیار علیه فاطمیان برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا در پی آن بسیاری از مورخان مسلمان و غیرمسلمان، از آن در مقصر دانستن فاطمیان بهره می‌برند و فاطمیان را دست پشت پرده سقوط و عامل قتل عام اورشلیم می‌دانند. در نگاهی انتقادی به این دیدگاه، مشخص می‌شود که ابن اثیر راوی دوم است، زیرا می‌گوید «گفته می‌شود که...»، ولی نام راوی را ذکر نکرده است. این نقد و خرده‌گیری بر ابن اثیر نیست، بلکه نشانه اعتبار و قابل اعتماد بودن است، زیرا در پایان این روایت بدون تردید می‌گوید «الله اعلم». در میان مسلمانان معروف است که هنگام روایت واقعه، سخنرانی، فتوا و... استفاده از اصطلاح «الله اعلم» نشان دهنده آن است که شخص از اعتبار منبع خود مطمئن نیست. متأسفانه دست کم یک نفر از

تاریخ‌نگاران نوین اثر ابن‌اثیر را بررسی کرده و «الله اعلم» را از انتهای روایت حذف کرده و علتی هم برای این کار نیاورده؛ او هیلن‌برند است (Hillenbrand, 2000, 46). اگرچه که او در روایت دیگری از ابن‌اثیر این اصطلاح را ذکر کرده است (Ibid, 54).

در نظر من از قلم افتادن این بخش مهم از روایت ابن‌اثیر، اثر هیلن‌برند را تضعیف می‌کند. اثری که بن‌مایه اصلی آن، ابن‌اثیر است. مشخص نیست که ابن‌اثیر، از که و از کجا شنیده است که فاطمیان، صلیبیان را به فتح شام دعوت کرده‌اند. از پاراگرافی در کتاب که دقیقاً بالای وقایع سال ۴۹۱ ق است، می‌توان فهمید که در آن زمان اروپاییان هنوز در سرزمین‌های خود بودند یا شاید هم در مسیر شرق:

«پس از آن که آنان [صلیبیان] تصمیم گرفتند به سوی سوریه یورش ببرند، به سوی قسطنطنیه رفته تا از تنگه عبور کنند و به سرزمین‌های اسلامی برسند» (Al-Athir, IX, 14).

این موضوع بسیار حائز اهمیت است، چرا که بسیاری از مورخان مسلمان و غیرمسلمان معتقدند فاطمیان هنگامی به سوی صلیبیان شتافتند که آنان انطاکیه را محاصره کرده بودند (William of Tyre, 1976, 224). با این وجود، قطعاً صلیبیان قبل از محاصره انطاکیه از امپراتوری بیزانس عبور کرده بودند. این ابهام سبب می‌شود تا نتوان به این روایت اعتماد کرد، اما نمی‌توان آن را نادیده گرفت. در این مقطع امکان درک متقابل، همدستی یا حتی اتحاد فاطمی-صلیبی را نمی‌توان محتمل شمرد.

یکی از مورخان بنام که به فاصله کمی پس از ابن‌اثیر تاریخ خود را نوشته، شهاب‌الدین نویری است که روایت ابن‌اثیر را قبول ندارد. او بدون برداشتن عبارت «گفته می‌شود که...» و «الله اعلم»، تنها عبارت «حاکمان علوی» را به «مستنصر بالله» یا «مستعلی» تغییر می‌دهد. وی واژگانی بحث‌برانگیز را بر جای گذاشت ولی تغییرات دیگر نامشخص است (Al-Nuwayri, 1993, 52). در کمال تعجب مورخ ضد فاطمی، سیف‌الدین تغری بردی، هیچ‌گونه اشاره‌ای به روایت ابن‌اثیر نکرده است. وی تنها از آن متعجب بوده که چرا در زمان محاصره انطاکیه به دست صلیبیان، فاطمیان تلاشی برای کمک به برادران مسلمان خود نکردند؛ او می‌گوید:

«افضل برای ارسال نیروهای مصری هیچ تلاشی نکرد و نمی‌دانم چرا؛ گرچه هم مال داشت، هم سرباز» (Taghribardi, 1992, 145).

صلیبیان، فاطمیان و سلاجقه

بعضی از مورخان که معتقدند اتحاد فاطمی-صلیبی وجود داشته، سند خود را ابن‌اثیر می‌دانند. حتی گاهی مورخان پیشین نیز بر این اتحاد اعتقاد داشتند؛ برای مثال ریموند آگیلی، آلبرت آخنی، نویسنده ناشناس *اعمال فرانک‌ها* (Anonymous, 1962, 37)، پیتر تودبودی (Tudebode, 1974, 52) و ویلیام صوری از جمله کسانی می‌باشند که روابط فاطمی-صلیبی را با دقت بررسی کرده‌اند تا متوجه علت شکل‌گیری



این ارتباط چه بوده است؟ چرا فاطمیان به دنبال این رابطه بوده‌اند و مواضع آنان در مقابل سلاجقه و صلیبیان چگونه بوده است؟ و به چه علت روابط فاطمی-صلیبی از هم پاشید؟

قبل از بررسی گزارش‌ها و روایت‌های ویلیام صوری، مهم است که روایت‌های دیگر مورخان صلیبی که قبل از او دست به قلم برده‌اند را بررسی کنیم. آلبرت آخن در زمره نخستین مورخان است که به روابط میان صلیبیان و فاطمیان اشاره کرده؛ او می‌گوید:

«امیر مصر، به خاطر اختلاف شدید و نفرت میان او و ترکان، خیلی قبل‌تر از اردو کشی مسیحیان با دانستن اهداف جامعه مسیحی، کشیشی را به همراه پانزده ملازم، که مردانی دانا و ماهر به زبان‌های مختلف بودند، به سوی لشکر خداوند [صلیبیان] روانه کرد و در پیغامی به دنبال اتحاد و صلح بود: "شاهنشاه باشکوه مصر، از ورود شما شادمان گشته، شما تاکنون به خوبی عمل کرده‌اید. به شاهزادگان کوچک و بزرگ مسیحی خوش آمد می‌گویم. ترکان، نژادی بیگانه هستند و برای پادشاهی من خطرناک؛ آنان مکرر به زمین‌های ما و شهرهای ما و اورشلیم یورش می‌آورند. اکنون نیروهای ما احیا شده‌اند و قبل از ورود شما اورشلیم باز پس گرفته شده و ترکان بیرون رانده شده‌اند. ما در صدد دوستی و پیمان با شمایم. ما می‌خواهیم شهر مقدس، ارگ داوود و کوه مقدس اورشلیم را به شما مردمان مسیحی بازگردانیم و با شما در مورد ایمان مسیحی مباحثه کنیم. زمانی که مباحثه تمام شد، اگر ما قانع شدیم به مسیحیت می‌گرویم و اگر هم به دین شما نگرسیم، اتحاد میان ما از بین نمی‌رود. توصیه می‌کنیم و تذکر می‌دهیم تا زمانی که شهر انطاکیه، که به ناحق از امپراتوری یونانی و مسیحیان دزدیده شده، را پس نگرفتید، عقب نشینی نکنید"».

(Albert of Aachen, 2007, 231)

روایت آلبرت آخن، نشانگر آن است که فاطمیان به اتحاد با صلیبیان مشتاق بودند و قصد مذاکره با آنان را داشتند. همچنین، حاکی از آن است که او [آلبرت آخن] از درگیری میان سلاجقه و فاطمیان آگاه بوده، اما با این وجود در گزارش او خبری از پاسخ صلیبیان به پیشنهاد فاطمیان وجود ندارد. شایان ذکر است که سوزان بی. ادجینگتون، مصحح و مترجم کتاب آلبرت آخن، معتقد است که او این پیام را جعل کرده است. او با استناد بر آن که مصریان در آن زمان بر اورشلیم مسلط نبودند، ادعای خود را تصدیق می‌کند. این مطلب در دیگر منابع لاتین و همچنین در وقایع سال ۴۹۱ ق این اثر نیز واضح است. با این حال ادجینگتون با موضوع پیشنهاد مصریان برای اتحاد با فرانک‌ها موافق است (Ibid, 230-231).

همچنین، ریموند آگیلی گزارش می‌دهد که فرستادگان فاطمی قول دوستی و اتحاد دادند؛ وی از محبت خلیفه در قبال مسیحیان مصر و زوار اماکن مقدس سخن می‌گوید. او اطلاعات مهمی را در خصوص نمایندگان صلیبی، مذاکرات و حرکت آنان به همراه نمایندگان فاطمی به سوی قاهره را برای ما فراهم کرده (Raymond, d'Aguilers, 1968, 40-41). ویلیام صوری در کتاب «تاریخ آن سوی دریا» اطلاعات مهم

و قابل توجهی را در این مورد نقل می‌کند. در حقیقت، ویلیام می‌داند در میان مسلمانان چه چیزی و چرا در جریان است:

«خلیفه مصری... نمایندگانی به سوی رهبران ما گسیل کرد و علت این کار بدین شرح است. سال‌های بسیاری خصومت عمیق و دیرینه میان مصریان و اهالی مشرق‌زمین وجود دارد که ریشه در تفاوت آنان در عقاید دینی دارد و هر کدام در پی گسترش قلمرو خود و غلبه بر دیگری هستند... شاهزاده مصری مالکیت تمام زمین‌های مصر و حتی لائودیسسه در سوریه را در دست دارد، ولی کمی قبل از ورود مسیحیان، سلطان پارسی انطاکیه را فتح کرد... خلافت مصری در معرض خطر ترکان بود. بر اساس اخبار، قلیچ ارسلان یکم، زمانی که نیقیه را از دست داد، سربازان او در آنجا بدرفتاری کرده بودند، اما مسیحیانی که انطاکیه را محاصره کرده بودند را تکریم کردند... او [خلیفه فاطمی] شکست‌های ترکان را منفعت خود و مشکلات آنان را صلح و آرامش مردمانش می‌دانست. بنابراین، ترسید که مبادا سختی محاصره طولانی، سبب شکست ما شود. پس نمایندگانی از خاندان خود را فرستاد و از رهبران ما خواهش کرد تا به محاصره ادامه دهند. نمایندگان فاطمی وظیفه داشتند تا به مسیحیان اطمینان دهند که خلیفه به آنان کمک نظامی می‌کند و از نظر منابع آنان را تأمین. همچنین، درصدد آن بودند تا محبت ما را برای انعقاد دوستی به‌دست آورند. آنان از طرف رؤسای ارتش ما بسیار تکریم شدند» (William of Tyre, 223-224).

آنچه از روایت ریموند و ویلیام صوری برمی‌آید این است که فاطمیان به‌شدت در پی اتحاد با صلیبیان بودند. علاوه بر آن فاطمیان متعهد شدند تا به صلیبیان کمک نظامی و تسلیحاتی کنند؛ حتی به هنگام شکست برداران مسلمان خود، یعنی سلاجقه، پایکوبی کردند (Watson, 1912, 172).

با این حال، نه ریموند و نه ویلیام، صحبتی از خواسته‌های فاطمیان در عوض این همکاری یا نحوه پاسخ صلیبیان نسبت به این اتحاد نکردند، با این حال بدیهی است که استقبال صمیمانه از شرایط فاطمیان، از جانب صلیبیان است. در ادامه صلیبیان تلاش کردند تا قدرت نظامی خود را به رخ فاطمیان بکشند. بدین ترتیب، یا برای انجام ادامه مذاکرات و یا به‌علت دیگری، نمایندگان صلیبی نیز به‌همراه فاطمیان از اورشلیم به قاهره رفتند. دجانی شکیل، به نقل از کنانی می‌گوید، نماینده صلیبی فردی جنوایی به نام جان بود که افضل او را با احترام به حضور پذیرفت. او اضافه می‌کند که سرباز صلیبی هدایای گرانبهایی را به فاطمیان عرضه داشت و به آنان گفت تا به تمام حاکمان بنادر و شهرهای تحت سلطه خود فرمان دهند تا راه را برای صلیبیان باز کنند (Dajani-Shakeel, 193). در ادامه به سرگذشت این نماینده صلیبی می‌پردازیم.

استیون رانسیمان، کسی که به بررسی موضوع همدستی و اتحاد فاطمی-صلیبی پرداخته، از علل و شرایط پیمان می‌گوید. او معتقد است زمانی که صلیبیان در قسطنطنیه بودند امپراتور الکسیوس، به آنان توصیه کرده تا با فاطمیان مذاکره کنند و با یکدیگر به تفاهم برسند. رانسیمان اضافه می‌کند امپراتور، صلیبیان را خطاب



کرده و آنان را از دشمنی میان فاطمیان و سلاجقه باخبر ساخته؛ او صلیبیان را از مدارای فاطمیان با رعیت مسیحی خود نیز آگاه کرده و می‌دانسته که آنان آماده اتحاد با قدرت‌های دول مسیحی هستند. رانسیمان معتقد است که در وهله نخست، زمانی که فرستادگان فاطمی از طرف خلیفه مستعلی به انطاکیه آمدند و پیشنهاد اتحاد را ارائه کردند، صلیبیان تنها مقدمات را جدی گرفتند. خلیفه پیشنهاد کرد تا امپراتوری سلجوقی را تقسیم کنند؛ شمال سوریه برای صلیبیان، فلسطین و اورشلیم تحت سلطه فاطمیان باشد. همیلتون گیب، معتقد است این تقسیم‌بندی و استقرار صلیبیان در شمال سوریه، انگیزه‌های سلاجقه را در تصرف مناطق غربی بی‌اثر می‌کرد (Gibb, 95). نتیجه‌گیری رانسیمان این است که شاهزادگان صلیبی فرستادگان فاطمی را به‌گرمی پذیرفتند، اما به هیچ‌وجه خود را متعهد به هیچ امری نکردند (Runciman, 1951, 229). در آنچه رانسیمان روایت می‌کند، به‌روشنی به نظر می‌رسد که از اوایل اردوگشی صلیبیان، به آنان توصیه شده تا با فاطمیان همکاری کنند، چه از نظر نظامی و حتی تلقی آنان به‌عنوان دشمن سلاجقه. با این وجود، صلیبیان پیشقدم نبودند و صبر کردند تا فاطمیان پا پیش بگذارند و سپس چنین پیشنهاد دادند:

۱. امپراتوری سلجوقی باید تقسیم شود؛

۲. صلیبیان حاکم شمال سوریه باشند؛

۳. فاطمیان کنترل فلسطین، شامل اورشلیم اسلامی، را به دست گیرند.

صلیبیان، فاطمیان را به حضور پذیرفتند و از آنان در اردوگاه خود پذیرایی کردند و پس از چند هفته آنان را به‌همراه هدایایی به سمت مصر راهی کردند. چه قبول کرده باشند و چه نکرده باشند، نماینده‌ای را برای ادامه مذاکرات و دستیابی به اهداف خود، به سوی قاهره فرستادند. آشور، مورخ معروف مصری، پذیرش فرستاده فاطمی از سوی صلیبیان را انشقاق و دو دستگی در جهان اسلام می‌داند (Grousset, 1951, 84-85). همچنین، معتقد است که نماینده فاطمی، به حضور صلیبیان در این منطقه مهم اسلامی، مشروعیت می‌دهد و دست آنان را در اقدامات خود در شام باز می‌گذارد (Ashur, 157). او می‌گوید:

«این موقعیتی عالی برای آنان بود تا در زمان نابسامانی جهان اسلام، وارد منطقه شوند».

صلیبیان در مورد مفاد اتحاد فاطمیان اطمینان داشتند، اما دروغ گفتند. صلیبیان با احترام به دقاق و رضوان، حاکمان دمشق و حلب، اعلام کردند که هیچ‌گونه ادعایی بر قلمرو و حاکمیت آن‌ها ندارند و تنها می‌خواهند مناطق از دست رفته بیزانس، چون ادسا، انطاکیه و لاذقیه، را بازپس بگیرند (Al-Athir, IX, 15). پس از بازپس‌گیری مناطق، حال می‌توانستند پیشروی کنند و سرزمین‌های اسلامی را یکی پس از دیگری فتح کنند تا سرانجام به اورشلیم برسند (Ashur, 157).

تغییر رویه

اطلاعات اندکی از روابط فاطمی-صلیبی پس از مذاکرات اولیه در دسترس است اما بدیهی است صلیبیان و فاطمیان تا دومین فتح اورشلیم با یکدیگر درگیری نظامی نداشتند. آرامش فاطمیان در سرحدات خود به صلیبیان کمک کرد تا تمام توجه خود را وقف مبارزه با سلاجقه‌ای کنند که امیدی به کمک از سوی فاطمیان نداشتند. سوال اصلی اینجاست که چه زمانی سیاست فاطمیان و صلیبیان نسبت به یکدیگر تغییر کرد؟ ریموند آگیلی اطلاعاتی دربارهٔ چگونگی، چرایی و زمان تغییر رویهٔ فاطمیان و صلیبیان را برای ما فراهم کرده است و می‌گوید:

«... پس از آن، نمایندهٔ پادشاه بابل به همراه اسرای آزادهٔ ما که یک سال تمام اسیر بودند، به عرقه آمدند. این پادشاه هنوز نمی‌دانست که باید طرفدار ما باشد یا ترکان! پس ما شرایطی پیش پای نمایندهٔ آنان گذاشتیم. اگر او ما را در فتح اورشلیم یاری کند و آن را به ما بازگرداند، ما او را یاری می‌دهیم تا تمام اراضی تحت مالکیت او که ترکان فتح کرده‌اند را بازپس گیرد. علاوه بر این در صورت یاری ما، تمام شهرهای ترکان که حتی برای او نبودند و تنها در فتح آن به ما کمک کرده را با او تقسیم می‌کنیم. شایعات حاکی از آن است که ترکان به آنان قول داده‌اند که در صورت کمک شاه بابل به آنان در برابر ما، ترکان به علی [ع]، خویشاوند محمد [ص]، ایمان بیاورند، مالیات و خراج بپردازند و امتیازاتی را واگذار کنند که برای ما نامأنوس است» (Raymond d'Aguilers, 89).

با اطلاعاتی مشابه اما، ویلیام صوری روایتی جزئی‌تر از آنچه رخ داده را برای ما فراهم آورده:

«نمایندگان ما که به مصر فرستاده شده بودند، پس از یک سال توقف اجباری در آن منطقه، به سوی رهبران ما بازگشتند؛ این عمل مصریان از سر خشونت و سیاست است. نمایندگان خلیفهٔ مصری نیز همراه آنان آمده بودند، اما اظهارات آنان بسیار با گذشته متفاوت بود. این بار می‌خواستند تا یاری ما را در حمایت از آنان در مقابل تکبر و غرور ترکان و پارسیان طلب کنند. هرچند که اکنون رفتار آنان به کلی تغییر کرده و حال، اغماض بر مسیحیان و زوار اماکن مقدس را لطفی بزرگ بر ما می‌دانند. رهبران جامعهٔ مسیحی این پیغام را توهین تلقی می‌کنند» (William of Tyre, 325-326).

شاید از خود پرسید چرا فاطمیان در آن زمان به خصوص، قصد فتح اورشلیم را داشتند؟ چرا زودتر اقدام نکردند؟ آیا فاطمیان نمی‌توانستند اورشلیم را به کمک صلیبیان، کسانی که به قول هیلن‌برند با آنان متحد بودند، فتح کنند؟ شاید فقط به این خاطر این کار را کردند تا از سقوط اورشلیم جلوگیری کنند (Hillenbrand, 44).

جالب توجه است، ریموند آگیلی اطلاعاتی را در این مورد ذکر کرده است که در هیچ منبع اسلامی و غیر اسلامی‌ای ذکر نشده. براساس نامه‌های امپراتور الکسیوس که حاوی اطلاعاتی از صلیبیان بوده و پس از نبرد عسقلان (۱۷ رمضان ۴۹۲ ق / ۱۲ آگوست ۱۰۹۹ م)، در چادر افضل پیدا شده، خلیفهٔ فاطمی و وزیر او از کمبود نیرو در میان صلیبیان باخبر بودند و می‌دانستند که امپراتور در پی نابود کردن صلیبیان است؛ شاید



به این علت بود که نمایندگان صلیبی، یک سال در قاهره توقیف شدند، اما افضل می دانست دیر یا زود صلیبیان، انطاکیه را فتح می کنند و سپس شهر به شهر و روستا به روستا پیشروی می کنند، پس به آنان اجازه داد تا تنها در دسته های ۲۰۰ الی ۳۰۰ نفری به صورت غیر مسلح به زیارت اماکن مقدس اورشلیم بروند، اما باید پس از آن به شهر و روستای خود بازگردند. صلیبیان این پیشنهاد را به تمسخر گرفتند و نماینده را با پیغامی به سوی افضل روانه کردند:

«اگر اورشلیم را بی قید و شرط به صلیبیان تحویل ندهند، آنان به قاهره خواهند تاخت.»

(Raymond D'Aguilers, 90)

بار دیگر ویلیام صوری، به کمک ما می آید تا با جزئیات، پشت پرده این تغییر رویه را شرح دهد:

«علت تغییر رویه مصریان مربوط به شرایط آنان پس از فتح انطاکیه است. در آن زمان شرایط ترکان به شدت خراب بود. قدرت نظامیان ترک از هم گسیخته بود و در این حال قدرت خلیفه مصر از ترکان بیشتر بود؛ ترکان به سبب تلاش های بسیار افضل، اورشلیم را از کف دادند و شهری که ۳۰ سال بر آن حاکم بودند، به دست مصریان افتاد» (William of Tyre, 326).

سی. ام. واتسون از زاویه دیگر به این مسئله می نگرد. او معتقد است پیشروی گند صلیبیان سبب شد تا فاطمیان اورشلیم را از چنگ سلاجقه درآورند، شهری که هدف اصلی بود. او اضافه می کند که موقعیت جدید به نفع صلیبیان بود، زیرا مسیر عظیمی را طی کرده و رنج بسیار متحمل شده بودند تا به سرزمین مقدس و شهر اورشلیم دست یابند و پیروان اسلام را بیرون رانند، چه سلجوقی باشد، چه فاطمی و چه دیگری. در نهایت واتسون می گوید صلیبیان پاسخ پیشنهاد فاطمیان را همانند نقل قول بالا دادند. صلیبیان به فاطمیان اعلام کردند یا اورشلیم را به سرعت تخلیه می کنید یا به آن حمله می کنیم. فاطمیان سر باز زدند (Watson, 172) و با فتح انطاکیه و شکست سلاجقه، صلیبیان بر علیه فاطمیان شدند و در ۱۰۹۹ م اورشلیم را تصرف کردند (Grousset, 175).

همدستی یا بی تفاوتی؟

جالب توجه است که بعضی از مورخان مسلمان و غیرمسلمان (Zaborov, 1985, 38-39. Al-Hariri, 1985, 125 Qasim Abduh, 88-89, 1986)، تمایل فاطمیان به سوی صلیبیان را نادرست می دانند و معتقدند که در ابتدا فاطمیان به درستی اهداف حملات صلیبیان را متوجه نشدند و نمی دانستند که آنان به چه علت به منطقه وارد شدند؛ حتی بعضی معتقدند که فاطمیان، صلیبیان را به چشم مزدوران نظامی می دیدند (Runciman, 229. Smail, 13)؛ مزدورانی که امپراتوری بیزانس، آنان را برای نبرد با مسلمانان اجیر

کرده است. موضوع به همین سادگی هم نیست که مورخان نقل می‌کنند. هیلن‌برند، به نقل از مورخ مسلمان، ابوعبدالله عظیمی، می‌گوید:

«امپراتور بیزانس برای مسلمانان نامه نوشت تا آنان را از حضور فرانک‌ها آگاه سازد» (Hillenbrand, 44).

البته مشخص نیست مسلمان به چه کسانی اطلاق می‌شود. گمان می‌رود اطلاق واژه مسلمان به فاطمیان است آن هم به خاطر روابط حسنه میان خلافت فاطمی و بیزانس، برخلاف روابط تیره آنان با سلاجقه. علاوه بر آن، گفته شده که ریموند آگیلی، نامه‌هایی در چادر افضل پیدا کرده. با این وجود، پرسشی بدون پاسخ می‌ماند و آن اینکه چگونه فاطمیان از اهداف صلیبیان اطلاعی نداشتند با اینکه می‌دانستند صلیبیان ماه‌ها و سال‌ها برای عزیمت از اروپا به شرق، زمان صرف کرده‌اند و هدف اصلی آنان تصرف اورشلیم است؟

ممکن است مسلمانان، یعنی سلاجقه و خلافت فاطمی، کمابیش از اهداف صلیبیان آگاه بوده باشند. همچنین، کشتار و قتل‌عام‌های صلیبیان در سفر خود به سمت شرق در جزایر و سرزمین‌های اسلامی مسلم است. در ادامه، دجانی شکیل، در مورد روابط سیاسی و اقتصادی فاطمیان با سیسیل و جنوا سخن می‌گوید، سرزمین‌هایی که در جنگ صلیبی اول مشارکت داشتند (Dajani-Shakeel, 192). سیاست فاطمیان بر پایه تعامل و همکاری با دول دیگر بوده و بر همین اساس، فاطمیان سخت برای ایجاد ارتباط حسنه با صلیبیان تلاش کردند. از سوی دیگر، صلیبیان نقشه واضحی داشتند که گروسه بدان می‌پردازد. به نقل از او، آنان به دنبال بهره تمام و کمال از جدایی و نفاق در جهان اسلام بودند و سیاست آنان بهره از تقابل مسلمانان (Vis a vis) با یکدیگر بود. وی معتقد است صلیبیان در اتحاد با فاطمیان علیه سلاجقه تردیدی نداشتند (Grousset, 174). آنچه واضح است سود صلیبیان از نیاز فاطمیان برای ایجاد اتحادی ضد سلجوقی بوده (Mayer, 1972, 54). طبیعی است که این اتحاد دوام نداشت، زیرا فاطمیان متوجه شدند هدف اصلی صلیبیان، فتح اورشلیم است که در صورت انجام این کار تبدیل به تهدیدی جدی در منطقه برای همگان می‌شدند. فاطمیان در پس محاصره انطاکیه موفق شدند اورشلیم را تصرف کنند، اما زمانی که صلیبیان در مقابل آنان قرار گرفتند، عواقب اتحاد مرگبار بود. سلاجقه در اکثر نبردها شکست خورده بودند و این در حالی بود که صلیبیان رفته‌رفته قدرتمندتر می‌شدند، تا زمانی که بر اورشلیم چیره شدند.

نتیجه‌گیری

در حالی که اهل سنت و تشیع در حال رقابت با یکدیگر بودند قدرت، حاکمیت و سرزمین‌های اسلامی از کف رفت و تمرکز آنان برای دفاع از اورشلیم به دست فراموشی سپرده شد. در نتیجه، پس از قرن‌ها حکمرانی اسلام بر اورشلیم، شهر مقدس به مدت ۸۸ سال تحت سلطه صلیبیان قرار گرفت. نکته تأسف برانگیز داستان این است که مسلمانان در پی انعقاد اتحاد با صلیبیان و پس از تصرف اورشلیم به دست افضل، به‌هنگام یورش صلیبیان به شهرهای اسلامی و در اوج بحران، تعاملی با یکدیگر برای دفع تهدید نداشتند. این نکته از یورش



فاطمیان به رهبری افضل برای تصرف اورشلیم و شکست دادن سلاجقه برداشت می‌شود، آن هم درست در زمانی که مصلحت در اتحاد با سلاجقه برای تأمین امنیت اورشلیم و شکست صلیبیان بود، اما اولویت فاطمیان در دفاع از قلمرو خود در مقابل دشمن دیرینه، یعنی سلاجقه، بود نه مقابله با دشمن جدید. تفرقه و جنگ از پیروزی محتمل و آسان نیروهای مسلمان، جلوگیری کرد.

منابع

1. Abu l-Hasan 'Alı l-Shaybanı Ibn al-Athır, *Al-kamil fi l-tarikh* Beirut: Mansurat Muhammad 'Alı Baydun, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998)
2. Othman Al-Tel, *The First Islamic Conquest of Aelia (Islamic Jerusalem): A Critical Analytical Study of the Early Islamic Historical Narratives and Sources* (Dundee: Al-Maktoum Institute Academic Press, 2003)
3. Hadia Dajani-Shakeel, "Diplomatic Relations between Muslims and Frankish Rulers 1097–1153 AD" in *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, ed. M. Shatzmiller (Leiden: Brill, 1993)
4. H.A.R. Gibb, "The Caliphate and the Arab States", in *A History of the Crusades*, ed. K.M. Setton, (Madison, WI: University of Wisconsin, 1969)
5. Nikita Elisseeff, "The reaction of the Syrian Muslims after the foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem", in *The Crusaders: The Essential Readings*, ed. T.F. Madden (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002)
6. Carol Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999)
7. Karen Armstrong, "Sacred space: the holiness of Islamic Jerusalem", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* (1997)
8. H.A.R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusade: Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn al-Qalanisi* (London: Luzac, 1932)
9. Gibb, *Damascus Chronicle*
10. Ibn al-Ibrı, *Ta rıkh mukhtasar al-diwal* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1992)
11. Mustafa A. Hiyari, "Crusader Jerusalem (1099–1187 AD)", in *Jerusalem in History*, ed. K.J. Asali (New York: Olive Branch Press, 1990)
12. William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trans. and annotated by E.A. Babcock and A.C. Krey, volumes I–II (New York: Octagon Books, 1976)
13. Al-Nuwayrı, Shihab al-Dın Ahmad b. 'Abd al-Wahhab, *Nihayat al-'arab fi funun al-adab* (Cairo: Al-Hay'a l-Misriyyal-'Amma lil-Kitab,

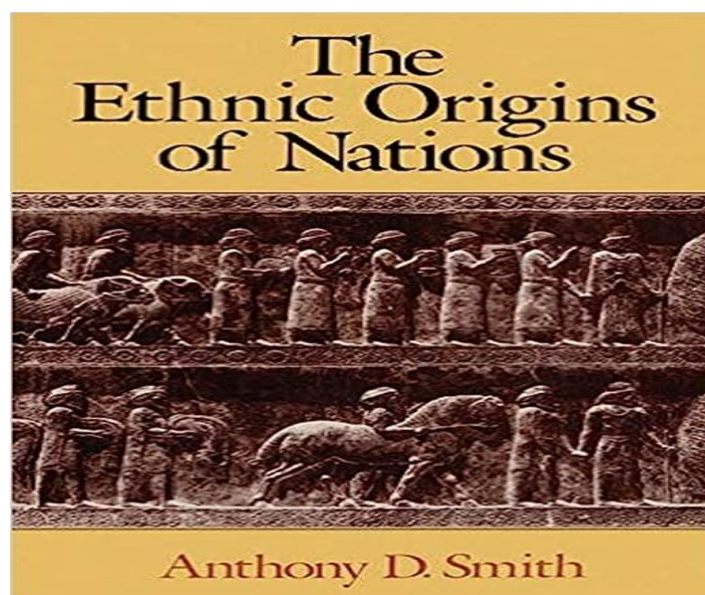
14. Jamal al-Din Yusuf ibn Taghribardi, *Al-nujum al-zahira fimuluk Misr wa l-Qahira*. Commented and introduced by Shams al-Din M., volumes I–XVI (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmyya, 1992)
15. The Anonymous Author, *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum* (The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem) trans. and ed. R. Hill (London: Thomas Nelson & Sons Ltd, 1962)
16. Peter Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, trans. with introduction and notes by J.H. Hill and L.L. Hill (Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1974)
17. Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana* (History of the Journey to Jerusalem), ed. and trans. S.B. Edgington (Oxford: Oxford University Press, 2007)
18. Raymond d’Aguilers, *Historia Francorum Qui Ceperunt Iherusalem*, trans. with introduction and notes by J.H. Hill and L.L. Hill (Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1968)
19. William of Tyre, *A History of Deeds*
20. C.M. Watson, *The Story of Jerusalem* (London: J. M. Dent & Sons Ltd. 1912)
21. Dajani-Shakeel, “Diplomatic Relations”
22. Gibb, “The caliphate and the Arab states”
23. Steven Runciman, *A History of the Crusades: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*, volumes I–III (Cambridge: The Syndics of the Cambridge University Press, 1951)
24. Sa‘id ‘Abd al-Fattah‘Ashur, *Al-harakal-salı̄biyya: safha musharrifa fi tarikh al-jihad al-islamı̄ fil-‘usur al-wusta* (Cairo: Maktabat al-Anglū al-Misriyya, 1986)
25. Rene’ Grousset, *The Sum of History*, trans. A. Paterson and H. Temple (Hadleigh, UK: Tower Bridge Publications Ltd, 1951)
26. W.B. Stevenson, *The Crusaders in the East: A Brief History of the Wars of Islam with the Latins in Syria During the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1907)
27. R.C. Smail, *The Crusaders in Syria and the Holy Land* (London: Thames & Hudson, 1973)
28. Hans Eberhard Mayer, *The Crusades*, trans. J. Gillingham (Oxford: Oxford University Press, 1972)



در باب ملت‌های تاریخی : نقد و معرفی کتاب «تبار قومی ملت‌ها» نوشته آنتونی دی اسمیت

سید رامین البرزی^{۱۹۰}

آیا ملت‌ها مفاهیمی تاریخی هستند؟ چه ارتباطی بین ناسیونالیسم و ملت وجود دارد؟ آیا ناسیونالیسم سازنده‌ی مفهوم ملت و ملت‌شوندگی است یا اینکه ملت‌ها متقدم بر ناسیونالیسم هستند؟ آیا پیش از ظهور ناسیونالیسم به عنوان یک ایدئولوژی مدرن می‌توان از «ملت‌های پیشاناسیونالیسم» سخن به میان آورد؟ تمام سوالات فوق مفاهیمی بودند که حیات فکری «آنتونی دی اسمیت» را دربرگرفت.



آنتونی دی اسمیت (۱۹۳۲-۲۰۱۶) استاد فقید ناسیونالیسم و مطالعات قومی در کالج سنت آنتونی دانشگاه آکسفورد بود که بخش اعظم حیات فکری او به مطالعه هویت قومی و ملی اختصاص یافت. دی اسمیت در ایران با کتاب «ناسیونالیسم و مدرنیسم» (۱۳۹۴) با ترجمه‌ی کاظم فیروزمند از نشر ثالث شناخته شده است و البته کتاب دیگر وی «کتاب نمادگرایی قومی و ملی‌گرایی» (۱۴۰۱) نیز با ترجمه حمیدرضا زیبایی از سوی انتشارات فرهامه به چاپ رسیده است. کتاب «The Ethnic Origins of Nations» در واقع اولین کتاب این پژوهشگر می‌باشد که رساله‌ی دکترای وی است و در سال ۱۹۸۶ به چاپ رسیده است.

در تاریخ مطالعات قومی و ناسیونالیسم به طور کلی دو پارادایم متضاد وجود دارد؛ پارادایم «ازلی‌گرایان»^{۱۹۱} که مفهوم ملت را یک مفهوم تاریخی و پیشامدرن می‌دانند و ریشه در تاریخ، خاک، نیاکان و اسطوره‌ها می‌دانند که همیشه در خاطره‌ی جمعی یک ملت وجود داشته و دارد. پارادایم ازلی‌گرایی در قرن ۱۹ و اوائل قرن ۲۰

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

¹⁹¹ primordialism

گفتمان غالب در مطالعات ناسیونالیسم بود. مهم‌ترین نظریه پردازان این پارادایم کنت دو گوبینو (۱۸۱۶-۱۸۸۲) و استوارت چمبرلین (۱۸۵۵-۱۹۲۷) را می‌توان نام برد.

پادگفتمان این پارادایم در مطالعات ناسیونالیسم «مدرنیست‌ها» هستند، مدرنیست‌ها در زاویه‌نگاهی کاملاً مخالف نسبت به ازلی‌گرایان ناسیونالیسم و هویت ملی را هم‌چون سایر ایسم‌های دوران مدرن مانند کمونیسم و لیبرالیسم، امری «کاملاً مدرن» می‌دانند که محصول رخدادهای رنسانس به بعد (قرن ۱۶)، یعنی بسط نظام سرمایه‌داری، شهرنشینی و سواد توده‌ها و ظهور بوروکراسی دولت مدرن در اروپا می‌باشد. مدرنیست‌ها نیز به دو گروه مدرنیست‌های لیبرال چون ارنست گلنر (۱۹۲۵-۱۹۹۵) و آنتونی گیدنز (۱۹۳۸-) و مدرنیست‌های سوسیالیست چون اریک هابسباوم (۱۹۱۷-۲۰۱۲) و پری اندرسون (۱۹۳۸-) را می‌توان نام برد.

اهمیت فکری دی اسمیت در این جاست که وی مبدع راه سومی در میان دو پارادایم اصلی مطالعات حوزه ناسیونالیسم است که در سراسر حیات فکری خود، به شرح و بسط نظریه‌اش پرداخته؛ وی در ابتدا پارادایم مدرنیست‌ها را می‌پذیرد که ناسیونالیسم تا حد زیادی محصول مدرنیته و ابزارهای آن چون دولت ملی، صنعت چاپ و نظام بازار می‌باشد و اکثر نظریه‌پردازان ازلی‌گرا، اسطوره‌شناس بودند تا مورخ جدی به سبک جدید، اما نظریه‌ی مدرنیست‌ها را قابل‌تعمیم به کل جهان نمی‌داند. بنیان‌های نظری دی اسمیت بر این گزاره استوار است که اگر چه در «غرب» ملت، مفهومی بود ساخته و پرداخته ایدئولوژی ناسیونالیسم، اما این گزاره برای برخی جوامع غیر غربی صدق نمی‌کند. دی اسمیت در کتاب خود، ابتدا ملت (Nation) را از ناسیونالیسم (Nationalism) جدا می‌کند؛ او ناسیونالیسم را یک مفهوم «تمام و کمال غربی و مدرن» می‌داند و این که ملل اروپایی برای مشروعیت بخشی به ملیت خود، به ایدئولوژی ناسیونالیسم رجوع می‌کنند، اما می‌توان در تاریخ بسیار کشورهای غیرغربی با شواهد تاریخی بسیار مفاهیمی شبیه به مفهوم ملت به معنای نزدیک به معنای مدرن آن برداشت کرد. دی اسمیت برای شرح ایده خویش از مفهوم جوامع «Ethno-Religion» استفاده می‌کند. یاد آور می‌شوم که در ترمینولوژی دی اسمیت مراد از کلمه «Ethnic» مفهوم امروزی آن به معنای واحد جمعی و زیر مجموعه ملت نیست بلکه منظور نوعی هویت جمعی آگاهانه پیشامدرن است که ورای هویت مذهبی یا طایفه‌ای قرار داشته. مراد دی اسمیت از «Ethno-Religion» که آن را در این جستار آن را «آگاهی تاریخی» ترجمه می‌کنیم، این است که در جوامع غیرغربی پیشامدرن-در اثر دی اسمیت بر تمدن‌های تاریخی چون چین، هند، ایران، ارمنستان و یونان به عنوان دارندگان این خصلت تاکید می‌شود-از تلفیق مذهب به عنوان شالوده‌ی اصلی آگاهی بخشی با اسطوره‌ها و مکان زندگی یک قوم نوعی آگاهی خلق می‌کنند که این آگاهی را اگر نتوان آگاهی ملی به معنای مدرن قلمداد کرد، بی شک فراتر از آگاهی دینی یا مکانی معمول در دوران پیشامدرن بوده است.

باید توجه داشت با این که در جوامع پیشامدرن دین نقش بنیادی در آگاهی بخشی به نخبگان و توده‌ی مردم را داشته، اما دی اسمیت هر نوع دین را واجد ساختن آگاهی شبه ملی مورد نظرش نمی‌داند. باورمندی به ادیان جهان‌گرا مانند اسلام و مسیحیت منوط به پس زمینه فرهنگی و اسطوره‌ای خاصی نمی‌باشد، در نتیجه



این ادیان فی‌الذات فاقد آگاهی بخشی از جنس مورد نظر دی اسمیت هستند و ادیان ملی، مورد نظر وی هستند. مراد ادیانی است که محصول اسطوره‌های خاص یک اجتماع قومی است که تنها به هویت فرهنگی آن قوم تعلق دارند، مانند هندویسم در هند یا زرتشتیسم در ایران؛ البته دی اسمیت تأیید می‌کند که در برخی جوامع ادیان جهان‌گرا به شرط ایجاد تفاوت با دیگران می‌توانند در تحکیم این آگاهی تاریخی بسیار موثر باشند مانند مسیحیت در ارمنستان یا یهودیت در میان یهودیان اروپایی.

ملت‌های پیشامدرن؛ ملیت پیش از ناسیونالیسم

نقطه‌ی عزیمت دی اسمیت در نظریه‌اش تمرکز بر تمدن‌های غیرغربی به خصوص تمدن‌های خاورمیانه و آسیای غربی است. او با کاوش در داده‌های تاریخی و مذهبی امپراطوری‌های تاریخی این سامان سعی می‌کند روایتی غیر اروپامحورانه از تاریخ غیرغربی به خواننده ارائه دهد و البته بسیار آگاه است که به سمت نگاه‌های پسااستعماری یا استعمارزدایی کشیده نشود. او در مبانی نظری کتاب ایده‌ی مرکزی مدرنیست‌ها را که ملیت را زاده‌ی ناسیونالیسم می‌داند، به عنوان یک ایده که فقط در اروپا معنا دارد، به کناری می‌نهد و تلاش دارد روایتی جدید و غیرغربی از تاریخ ارائه دهد. دی اسمیت در بسط نظریه‌ی خود وام‌دار «جان آرمسترانگ» استاد علوم سیاسی دانشگاه ویسکانسین است که اولین بار ایده‌ی ملت‌های پیشاناسیونالیسم را مطرح کرد.^{۱۹۲} سپس از آرای شرق‌شناسانی چون پاتریشیا کرون، ریچارد فرای و جان هال بهره می‌گیرد. دی اسمیت در سراسر اثرش سعی می‌کند مدرن بودن ملت‌ها را به چالش بکشد، هویت مردمان در جوامع خاورمیانه‌ای در دوران پیشامدرن را موشکافی کند و سرانجام تاثیر ناسیونالیسم مدرن را از رهگذر آشنایی با غربیان در دو سده اخیر که تاثیری عمیق گذاشته را بر هویت و آگاهی تاریخی این جوامع تفهیم کند. روش‌شناسی وی بر استفاده گسترده از داده‌های تاریخی استوار است و وام‌دار مکتب فرانسوی آنال و جامعه‌شناسی تاریخی آن سامان است.

دی اسمیت از سوی دیگر بر نقش بسیار مهم اسطوره‌ها در به وجود آمدن فهم ملی، چه به سان آگاهی تاریخی پیشامدرن مورد نظرش و چه آگاهی ملی دوران مدرن تأکید می‌کند. وی متأثر از آرای مکس مولر، اسطوره‌شناس آلمانی، اسطوره‌ها را تاریخ ملی یک قوم می‌داند و نقش آن را در ساختن ابعاد مختلف و سویه‌های فرهنگی یک قوم و تبدیل آن به ملت را در کتاب عالمانه شرح می‌دهد. دی اسمیت تمدن‌های تاریخی را واجد شرایط ملت شدن یعنی زبان و دین مشترک، قلمرو، اسطوره‌ها و خاطره‌ی جمعی می‌داند؛ البته نباید فراموش کرد که قوم در ترمینولوژی دی اسمیت (Ethnie) با قوم به معنای مدرن (Ethnic) آن یکسان نیست، زیرا تحت سیطره‌ی ناسیونالیسم مدرن، قوم ملتی است فاقد دولت، یعنی آن که قوم و ملت در دوران مدرن در همبستگی با دولت تعریف می‌شود اما دی اسمیت بین قوم‌های تاریخی و ملت‌های تاریخی تفاوتی قائل

۳. برای آشنایی با آرمسترانگ رجوع شود به:

John Alexander Armstrong (1982), Nations before Nationalism ,University of North Carolina press

نمی‌شود و هر قوم تاریخی را که واجد زبان و دین مشترک، قلمرو، اسطوره‌ها و خاطره‌ی جمعی مشترک باشد، ملت تاریخی می‌داند اگر چه تاکید می‌کند ملت‌های تاریخی انگشت شمارند.

دی اسمیت و آگاهی تاریخی ایرانیان

فهم دی اسمیت در مورد هویت تاریخی ایرانیان به صورت کلی بر پایه اثر درخشان ریچارد فرای یعنی کتاب «The Heritage of Persia» چاپ شده به سال ۱۹۶۶ استوار شده است.^{۱۹۳} دی اسمیت در ابتدا آگاهی تاریخی ایران را محصول مذهب مزدیسناپی رواج یافته در ایران می‌داند. مذهبی محصول اسطوره‌ها و تاریخی متعلق ایرانیان که با توجه به آن خود را از دیگران (انیران) متمایز می‌کردند. این تمایز در ابتدا به عنوان امری مذهبی، هسته‌ی اصلی آگاهی تاریخی ایرانیان را تشکیل می‌داد. پس از سقوط ساسانیان و مسلمان شدن ایرانیان این هسته‌ی هویتی تغییر چندانی نیافت، یعنی آن که آگاهی تاریخی در طول آگاهی دینی قرار نگرفت. دی اسمیت همچون فرای و ملویل^{۱۹۴} سامانیان را مصداق اعلا‌ی این هم‌نشینی در عین استقلال دو شاخصه‌ی هویتی ایرانیان می‌داند. در عصر صفوی نیز علاوه بر زبان، اسطوره و ادبیات که از گذشته وجود داشته با توجه به تعارضات مذهبی با عثمانی و تشدید این دوگانه‌گرایی، مذهب تشیع به خدمت آگاهی تاریخی درآمد. خوانش دی اسمیتی از تاریخ آگاهی ایرانیان را یک تداوم می‌داند؛ از فرای گرفته تا طباطبایی این تداوم با دلایل معرفتی یکسان در دوره‌های تاریخی مختلف بازتولید نمی‌شود و این آگاهی تاریخی را نمی‌توان به زبان یا سنتی خاص فروکاهید.

^{۱۹۳} این کتاب با عنوان «میراث باستانی ایران» در سال ۱۳۴۴ به ترجمه مسعود رجب نیا نیز به فارسی ترجمه شده است.
^{۱۹۴} برای آشنایی با آرای ملویل رجوع شود به: چارلز ملویل (۱۴۰۰) تاریخنگاری فارسی در دوره میانه، ترجمه ابوالفضل رضوی، نگارستان اندیشه

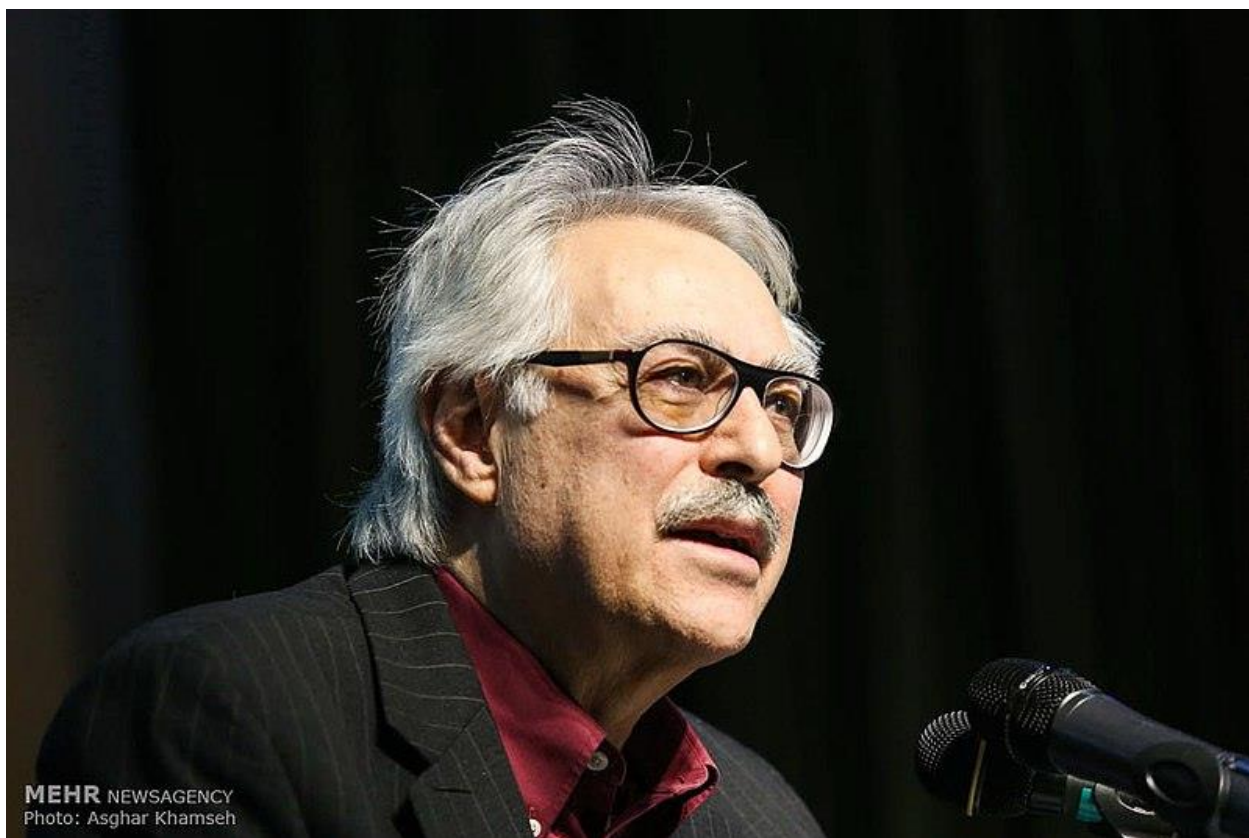


مردی ایستاده در آستانه؛ یادنامه سید جواد طباطبایی

سید رامین البرزی

مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد
آب نبود او که به سرما فسرد
دانه نبود او که زمینش فشرد
کو دوجهان را به جویی می شمرد

گفت کسی خواجه سنایی بمرد
گاه نبود او که به بادی پرید
شانه نبود او که به مویی شکست
گنج زری بود در این خاکدان



۹ اسفند ۱۴۰۱ سیدجواد طباطبایی، اندیشمند پرآوازه ایرانی، بعد از چند سال مبارزه با سرطان در اروین کالیفرنیا چهره در نقاب خاک کشید. در اهمیت فکری وی و کتب باقی مانده اش سخن‌ها بسیار رفته و بدون شک وی مهم‌ترین شخصیت در تاریخ اندیشه به خصوص اندیشه‌ی سیاسی در ایران معاصر است که فصل

جداکننده و اهمیت وی را در این نکته باید جستجو کرد که نقطه‌ی گرانی‌گاه اندیشه‌ی سیاسی وی «تامل درباره‌ی ایران» بود و این مقاله قصد دارد به چیستی ایران و چگونگی شکل‌گیری آن در سپهر اندیشه‌ی طباطبایی نظری بیافکند.

طباطبایی و پرابلماتیک ایران

در هر پژوهش اساسی چهار رکن اهمیت می‌یابد: نخست مسئله، دوم سوال، سوم روش حل مسئله و چهارم پاسخ به سوال. دو رکن اول اهمیتی اساسی دارد. به خصوص مسائلی که با طرحشان در یک جامعه ارکان آن جامعه را تغییر می‌دهند. همین نوع مسئله است که محور پژوهش‌های سید جواد طباطبایی است و آن مواجهه با تمدن غرب است که از نظر وی «مهم‌ترین مسئله تاریخ ما است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۱) زیرا اولاً ارتباط ما را با گذشته را قطع می‌کند، ثانیاً پیچیده است، ثالثاً مسئله‌ای مسئله‌ساز است و به بحران منجر شده است (همان: ۱۲). این جاست که تفاوت طباطبایی با تمامی اندیشمندان ایرانی برجسته می‌شود زیرا وجه ممیزه او تاریخی و فلسفی بودن تفکر او است. بعبارتی طباطبایی به درستی به این امر آگاه است که امروز همه علوم انسانی تاریخی هستند و اساس علوم انسانی جدید تاریخ است، تا جایی که علوم انسانی جدید حاصل ازدواج تاریخ و فلسفه هستند (هابزباوم، ۱۳۸۸: ۶۷) از طرفی دیگر طباطبایی کاملاً با این انگاره از «بندتو کروچه»^{۱۹۵} فیلسوف ایتالیایی عصر همدل است که تاریخ هر عصر چیزی بجز تاریخ معاصر نیست^{۱۹۶}. با این اوصاف با اهمیت مسئله محوری در اندیشه او، می‌توان ادعا کرد که سید جواد طباطبایی به‌خاطر آرا و نظریاتی که در باب اندیشه سیاسی حول مسئله «ایران» دارد بیش از هر اندیشمندی در این باب نامبردار شده است.

از طرفی شاید مهم‌ترین ویژگی کل اندیشه‌های طباطبایی در حول «ملی‌گرایی ایرانی» را بتوان در دو ساحت «مسئله محوری»^{۱۹۷} و «وحدت‌گرایی»^{۱۹۸} خلاصه کرد. بعبارتی در آثار وی میان روش و مضمون پیوستگی وجود دارد و گستره متنوعی از کلیت تاریخ ایران را در بر می‌گیرد، ویژگی‌های مهم تاریخ‌نگاری اندیشه او عبارتند از: نخست: نگرش فلسفی، منضبط و روشمند، و دوم: توجه به تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی به مثابه فرمی از اندیشه‌ورزی، سوم: مبنا قرار دادن تجدد در بحث از اندیشه‌ها به جای جست‌وجوی رگه‌هایی از تجدد

¹⁹⁵ Benedetto Croce

¹⁹⁶ طباطبایی این سخن را این گونه نقل کرده است: «هر تاریخی، تاریخ معاصر است»: تاملی درباره‌ی ایران (۱۳۹۵)، جلد

دوم، بخش نخست، مینوی خرد صفحه ۲۵

¹⁹⁷ problematic

¹⁹⁸ holism



در آثار سنتی^{۱۹۹} تا وقتی که تجدیدی در ایران تاسیس نشده باشد، چهارم: توجه به ایران به عنوان کانون و ایزه نظریه‌پردازی و در نهایت تاکید بر پیوند نظر و عمل در فلسفه سیاسی. بر این اساس طباطبایی هویت ملی را رکن رکن نظریه‌پردازی های خود قرار می‌دهد؛ بنابراین برای طباطبایی هویت ملی در ایران امری تاریخی و متعلق به دوران پیشا مدرن است و حتی نظام های سیاسی در کل تاریخ تا جایی که به هویت ملی ایران شهری بها داده اند با واقعیت همخوان بوده اند و زمانی که از این انگاره ها دور شده اند سعی در جایگزینی امر خیالی به جای امر واقع کرده اند.

با این اوصاف طباطبایی از طریق همدلی با انگاره های «ازلی گرایانه»^{۲۰۰} از هویت ملی و وارونه کردن ایده هگلی تاریخ پیشرفت، از «تاریخ انحطاط» سخن می‌راند. تاریخ انحطاط وی بر سه ایده بنا شده: نخست آغازگاه اندیشه را ایران قدیم و مخصوصاً یونان باستان می‌خواند، دوم دوره میانی که انحطاط را در خود داشت و سوم تجدیدی که ایشان به آن امید دارد. بین این سه مرحله گذار انحطاطی از یونان به دوره میانی است و گذار به تجدید متصور از دوره میانه در عصر حاضر. همه کتاب‌های طباطبایی بر این چارچوب متکی است. با این حال مفهوم امر جمعی، منش ملی یا هویت ملی در لابه لابه این سه دوره با مفهوم ایران شهری توضیح داده می‌شود. طباطبایی این امر جمعی را با هر مفهومی، به عنوان طیفی که خواهان بازگشت به انگاره های ایران شهری هستند در تاریخ ایران توضیح می‌دهد این طیف از «تنسر^{۲۰۱}» و «کرتیر^{۲۰۲}» در دوره باستان تا فروغی و مجتبی مینوی و سعید نفیسی در دوره معاصر مروج انگاره های خاصی مانند شاهنشاهی عادل و فرهمند، وحدت گرایی متکی بر زبان فارسی و ایران با مرزهای مشخص، همراهی دین و سیاست و... هستند، به طوریکه حتی او وقتی به تقسیم‌بندی سه گانه مشهورش از منابع اندیشه سیاسی به صورت فقهی، فلسفی و سیاست نامه‌نویسی می‌پردازد، نیز معتقد است که جریان مستقلی به نام سیاست‌نامه‌نویسی که نماینده اندیشه ایران باستان در آثار اندیشه سیاسی است، وجود دارد.

از سویی دیگر، طباطبایی علی‌رغم نگاه رومانتیک خود به تاریخ، دیدگاه‌های خود را در دل داده های تاریخی توضیح می‌دهد، وی در این باره می‌نویسد: «تکوین ملت در ایران و دولت ملی آن (نظریه ایران شهری)، تاریخ پیچیده و متفاوتی دارد و بدون داشتن نظریه‌ای برای توضیح این پیچیدگی نمی‌توان دریافت روشنی از تاریخ

ایده ای که پژوهشگرانی چون عباس میلانی و محمد توکلی طرقي تعقیب می‌کنند، رجوع شود به: عباس¹⁹⁹ میلانی (۱۳۸۴) «تجدد و تجدید ستیزی در ایران» نشر اختران و محمد توکلی طرقي (۱۳۹۵) «تجدد بومی و بازاندیشی»

تاریخ، ویراست دوم، پردیس دانش

²⁰⁰ primordialist

روحانی زرتشتی در اواخر اشکانیان و اوائل ساسانیان که در به قدرت رسیدن اردشیر بابکان و مشروعیت مذهبی دادن به²⁰¹ پادشاهی وی نقشی اساسی داشت، کتاب «نامه تنسر به گشتاسب» شرح حالی است از تاریخ اجتماعی عصر ساسانی و نقش نهاد دین در مشروعیت بخشی به دولت در آن عصر.

موبدی پرنفوذ که در دوران هفت پادشاه ساسانی زیست، مذهب زرتشتی را توانست مذهب رسمی کند و آن مذهب را²⁰² پس از ضرباتی که از جنبشهای مذهبی - اجتماعی چون مانی و مزدک دیده بود، دوباره احیاء کند

آنها پیدا کرد...» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۷۸)، او در کنار اذعان به وجود ابهاماتی در نظریه ایرانشهری، دلیل این ابهامات را نه در اصل تاریخ ایران که در طرح بد پرسش می‌داند. (طباطبایی، همان: ۱۲۳)، اما اگر بخواهیم کل نظریه طباطبایی را خلاصه کنیم باید گفت که از نظر طباطبایی؛ «ایران، سرزمین همه ما ایرانیان است. ایرانیان نام‌عام " همه ما " یعنی مردمانی است که به طور تاریخی از کهن‌ترین روزگاران، در آن سکونت گزیده و تقدیر تاریخی آن سرزمین و تقدیر تاریخی خود را رقم زده‌اند، این "ما" در تاریخ ایران فرآورده وحدت کلمه سیاسی نیست و به طور تاریخی نیز چنین نبوده است، بلکه، مانند خود ایران‌زمین به طور خودجوش وحدتی در کثرت است. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۲-۵۱).

به گفته طباطبایی همه ایرانیانی که از کهن‌ترین روزگاران تاکنون در بخش‌هایی از ایران‌زمین ساکن شده‌اند، در گذر تاریخ، به «ملت» در معنای دقیق و جدید آن تبدیل شده‌اند. به عبارتی تبدیل ایرانیان به یک «ملت» به لحاظ تاریخی بسیار زود ممکن شده است. اگرچه واژه ملت در تداول جدید آن در آغاز دوران جدید تکوین پیدا کرده و مضمون مفهوم آن نیز در دوران جدید تعیین پیدا کرده است، اما واقعیت آن در ایران، به سده‌هایی پیش از دوران جدید تعلق دارد و در شرایط متفاوتی نیز پدیدار شدن واژه و تعیین مضمون آن ممکن شده است. به عنوان مثال در اروپا، پدیدار شدن ملت جدید با فروپاشی امپراتوری مقدس رومی - ژرمنی که مبتنی بر سلطنت خلافتی نظام امت مسیحی بود، ممکن شد. این ملی شدن هویت ایرانیان نیز باعث شده است که حتی بعد از سقوط ساسانیان نیز ایران، «هرگز بخشی از دستگاه خلافت و نظام امت آن نبود»^{۲۰۳}، فروپاشی امت شرط تکوین ملت نبود، بلکه مخالفت ایرانیان با چیرگی دستگاه خلافت و رویارویی آن با منطق سیاسی خلافت موجب شد که واقعیت «ملت» پیش از جعل واژه آن تکوین پیدا کند. بعبارتی این امر مُسَلِّم تاریخی، از شدت بداهت برای وجدان ایرانیان مورد توجه قرار نگرفته است، اما باتوجه به بحران کنونی و دگرگونی در رابطه نیروها، این که ایران‌زمین دوره پرمخاطره‌ای را سپری می‌کند، باید با توضیح تاریخی و فلسفی، معنای آن را روشن کرد تا به شالوده‌ای برای تکوین هویت جدید در حال تکوین تبدیل شود. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۵) در سطور بالا، طباطبایی بیان می‌دارد که ایرانیان بسیار پیش‌تر از فرایندهای ملت‌سازی در اروپا، «ملت» بوده‌اند. به عبارت دیگر واقعیت «ملت» در ایران وجود داشته اما مفهوم «ملت» خیر.

به گفته طباطبایی حتی اصطلاح «ملی‌گرایی»^{۲۰۴} در دهه‌های اخیر از راه ترجمه از زبان‌های اروپایی وارد زبان فارسی شده و معنای درستی ندارد. معادل این ترکیب که در فارسی جعل جدید است در زبان‌های اروپایی تاریخی دارد که در ایران شناخته شده نیست. اما این امر مانع از آن نشده است که در پیکارهای ایدئولوژیکی و سیاسی مورد استفاده قرار بگیرد. زیرا سبب این که ایرانیان خود را به عنوان ملتی واحد فهمیده، اما واژه برای آن جعل نکرده‌اند این است که روند تبدیل به ملت در ایران امری طبیعی بوده است. تحول مضمون معنایی واژه «nation» در زبان‌های اروپایی با آغاز روند تجزیه امپراتوری مقدس هم‌زمان است، چون در امپراتوری

²⁰³ مصاحبه طباطبایی با روزنامه اعتماد شماره ۱۸۲۵

²⁰⁴ nationalism



مقدس سیاست اقوام مسیحی عین دیانت آنان بود. یعنی همه اقوام مسیحی گروه‌هایی دینی در درون «امت مسیحی»^{۲۰۵} بودند. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۶-۵۵).

به گفته طباطبایی، تفاوت تاریخ ناسیونالیسم اروپایی و هویت ملی در ایران از این جا برجسته می‌شود که از زمانی که رخنه‌ای در ارکان سلطنت پاپ و امپراتوری افتاد، سیاست اقوام اروپایی که به تدریج به ملی شدن میل می‌کرد، عین دیانت آنان نمی‌توانست باشد، «سیاست ایرانیان هرگز عین دیانت خلافت نبود»، یعنی اگر بتوان گفت، پیوسته ملی در معنای جدید آن بوده است و برای توصیف این واقعیت بدیهی نیاز به جعل اصطلاح جدید نبود. تصریح «محمدبن جریر طبری»، مبنی بر این که تاریخ ایران، تداومی خلاف آمد عادت داشته به معنای آن است که تاریخ ایران پیوسته «تاریخ ملی» بوده است. در واقع، معادل دقیق برای واژه «Nation» در زبان‌های اروپایی، به لحاظ مضمونی و نه واژگانی، نه ملت که «ایران» است که از کهن‌ترین زمان‌ها تا کنون معنای واحدی داشته و در تعارض با «انیران»، فهمیده می‌شده است. لذا [افزوده از ما]، ایرانیان ملیت خود را در نام کشور خود فهمیده‌اند، در ایران به عنوان کشور، پیوسته «ملت ایران» عین «کشور ایران» بوده است. بعبارتی این ملت واحد، در وحدت تاریخی - سیاسی آن، «یگانه» و «غیر قابل تجزیه» است، یعنی وحدتی در عین کثرت است... تمایز میان دو مفهوم ملت به عنوان «وحدت در وحدت» و «وحدت در کثرت» مهم‌ترین معیار ایضاح فرق میان «ملی‌گرایی» های آغاز دوران جدید و فهم «ملی» قدیم ما است... ملی‌گرایی اروپایی در آغاز دوران جدید که شرط امکان تکوین دولت جدید است از این حیث باید وحدت در وحدت باشد که شرط تکوین آن دولت‌های ملی فروپاشی امپراتوری مسیحیت به عنوان وحدت امت بود، و قدرت سیاسی می‌بایست این وحدت را به گروه‌های قومی تحمیل می‌کرد... نمونه‌های متنوع دولت‌سازی در فرانسه لویی چهاردهم، آلمان بیسمارک و ایتالیایی گاریبالدی است... خاستگاه «وحدت در کثرت» اقوام ساکن ایران، فرهنگ ایرانی است و فرهنگ ایرانی، آن وحدت را به دولت، که از سده‌ای پیش، یعنی با تاخیر بسیار نسبت به تکوین ملت که با دشواری‌هایی به دولت ملی تبدیل شده است، تحمیل کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۶-۵۷). بنابراین با این اوصاف به گفته طباطبایی یکی از مهمترین مشکلات تاریخی ما که از دوران میانه تا امروز تداوم یافته این است که آنچه که در عمل در ایران اتفاق افتاده بود، بازتابی در قلمرو نظر پیدا نکرد یعنی رابطه عمل و نظر در هم تنیده نشد، از طرفی وی با طرح این مشکل بلافاصله این راه حل را مطرح می‌کند که: «به این ترتیب [افزوده از ما]، فهم «ملی» از ایران باید، اینک، به ضرورت، مبتنی بر نظریه‌ای درباره «ایران» به عنوان یک «مشکل نظری» و همواره مبتنی بر عمل از سوی دیگر باشد. به گفته او زمان آن فرا رسیده است که بتوانیم ایران را به عنوان «مشکلی» در اندیشیدن جدید مطرح کنیم. ایران به عنوان مسئله، موضوع شاخه‌هایی از علوم اجتماعی است و اهل این علوم وضع توسعه ایران، نظام طبقاتی و آرایش طبقات، بیکاری، آسیب‌های اجتماعی، نیروی انسانی، سطح دانش عمومی و... آن را در دانشی با عنوان مسائل ایران بحث می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۷-۵۸).



بنابراین هدف طباطبایی از توضیح نظریه ایران‌گرایانه خود صرفاً بعدی نظری نیست او می‌خواهد تمامی مسائل روز را با پروبلماتیک ایران محورانه خود حل و فصل کند، به طوری که طباطبایی حتی منحنی درست عمل کردن دولت‌ها را در طول تاریخ وابسته به میزان تعهد آنها به هویت ملی می‌داند و می‌نویسد: «قرون وسطای ایران به دنبال نوزایش آن آمده است نه برعکس؛ تشکیل دولت «ملّی» آن، هم‌زمان با تکوین ملّت ممکن نشده است؛ تداوم تاریخی این کشور و ملّت آن از پی‌آمدهای تکوین دولت ملّی آن نیست، بلکه ملّت ایران دولت‌های «خود» را تا زمانی نگاه داشته است که در خدمت حفظ وحدت‌سرزمینی و هویت ایرانی بوده‌اند، اهداف «ملّی» هویت ایرانی را پیش برده و تمدّن و فرهنگ مردمان آن را به سرزمین‌های دوردست برده و آنها را پراکنده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۸). وی حتی امر دینی را ذیل امر ملی تعریف می‌کند و برای امر دینی ساحت مستقلی قائل نیست. او در واپسین اثر خویش به هنگام نقد جریان روشنفکری دینی می‌نویسد: «روشنفکری دینی از این حیث که استقلال و اصالتی به امر دینی می‌داد، یعنی امر دینی را یکی از شئون فرهنگ یک ملت نمی‌دانست، هرگز نتوانست التفاتی به امر ملّی نشان دهد (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸۲) و دیانت‌های ایرانیان، پیوسته بخشی از فرهنگ ملی آنان بوده است». (همان، ۱۵۹). مورد دیگری که طباطبایی به عنوان تأثیر اندیشه‌ی ایران شهری در طول تاریخ ایران ذکر می‌کند این است که اندیشه‌ی ایران شهری در جغرافیایی که تنوع قومی بسیاری داشته، پشتوانه‌ی تکوین «ملیت» ایرانی شد. وی اعتقاد دارد که حکومت



ها نتوانستند با ایجاد پیوند هویت ملی به دولت- ملت ایران تبدیل شوند. اما وجود حس ملی و هویت ایرانی سبب تداوم ایران شد. وی معتقد است که مفهوم ایران به عنوان واقعیتی فراتر از ملت و حکومت و هم چون « مفهومی مجرد » از کهن ترین روزگاران ایران تداوم یافته است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۵۳-۱۶۲).

به صورت کلی، طباطبایی هویت ایرانیان را در دو سطح متمایز از هم تحلیل می کند. یک بار سطح تحلیل او ایران قدیم است که حدود آن وسیع تر و فراتر از مرزهای ایران موجود و ایران بعد از اسلام است. در این سطح، هویت ایرانیان در مقابل اسلام و مسلمانان مورد ارزیابی قرار می گیرد. اما در سطح تحلیل دیگر، مقصود طباطبایی از ایران همین ایران موجود با اکثریت مسلمان و در چارچوب مرزهای فعلی است. معمولاً هویت این ایران اسلامی در تعامل با غرب و در ارتباط با مسأله‌ی تجدید مورد مذاقه قرار می گیرد (منصورنژاد ۱۳۸۳: ۱۲). او با الهام از هگل معتقد است شیوه‌ی فرمانروایی ایرانیان مبتنی بر شاهنشاهی بوده که دولت تلقی نمی شده بلکه دولت دولت ها بوده است^{۲۰۶}. این صورت از دولت با خودکامگی و وحدت بدون کثرت دولت ها سازگار نبوده و نیست. (طباطبایی ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۵۰). از نظر طباطبایی نه تنها هویت ملی ایرانیان باعث تداوم ایران شده است بلکه برخلاف تصور رایج حتی اوج این نگرش در حمله مسلمانان به ایران متجلی شده است و تا به امروز تداوم یافته است بنابراین از نظر او ایرانیان بعد از ظهور اسلام و حمله‌ی اعراب ایمان نیاوردند بلکه اسلام آوردند. وی توضیح می دهد که ایرانیان به آن بخشی از اسلام بسنده کردند که با بنیاد هویت ایرانی در تعارض قرار نمی گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۶۷) و هرگونه تامل در تاریخ ایران زمین را، منوط به تدوین طرح نظریه انحطاط می‌داند، «تاکید می‌کنم که تامل در تاریخ ایران زمین در دوره گذار بدون طرح نظریه انحطاط تاریخی و زوال اندیشه امکان پذیر نیست» (طباطبایی: ۱۳۸۰: ۴۰۶)، سرانجام وی معتقد است که هویت ملی در ایران ریشه دار تر از آن است که نیروهای گریز از مرکز بتوانند با آن کاری بکنند زیرا به زعم او تمامی نیروهای گریز از مرکز در تاریخ ایران نیروهای سیاسی بوده اند نه اجتماعی به همین دلیل نتوانسه اند به جنبش اجتماعی تبدیل شوند و فرم‌اسیون کلی جامعه را دگرگون کنند او حتی با نقد نظریه گوبینو، عامل اصلی جدایی حکومت و مردم را، نه تنوع قومی، بلکه عملکرد حکومت‌هایی می‌داند که آداب حکومت نمی‌دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۶۲).

او با تکیه بر مباحث تاریخ‌نویسی آلمانی، بین «دوره» و «دوران» تاریخی تفاوت و تمایز قائل میشود. وی با معیار و میزان تجدد، نگاهی دیگر به ادوار و مواقف تاریخی دارد. در نظر او، «دوره»، آن چنان دگرگونی‌ای در اقتصاد، آداب و رسوم، سیاست و دانش هاست که از تأثیر و تأثر متقابل آنها، نظامی جدید ظاهر و «چشم انداز

از نظر هگل امپراطوری ایران نه همچون امپراطوری چین، پدرشاهی، و نه همچون امپراطوری هند ایستا و بی جنبش، و نه^{۲۰۶} همچون امپراطوری مغول زودگذر، و نه همچون امپراطوری ترکان بنیادش بر ستمگری است، در اینجا ملت‌های گوناگون در عین اینکه استقلال خود را نگه می دارند به کانون یگامگی بخشی وابسته اند که می تواند آنها را خشوند سازد. از این رو امپراطوری ایران روزگاری دراز و درخشان را پشت سر گذاشته است و شیوه پیوستگی بخش‌های آن چنان است که با مفهوم کشور یا دولت بیشتر از امپراطوری‌های دیگر مطابقت دارد. (هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات شفیعی، چاپ سوم ۱۳۸۵ ص ۳۰۴)

نوینی» هویدا شود، اما دوران تاریخ ایران، دوتاست: «قدیم و جدید». زیرا از اوان جنبش مشروطه خواهی، «دوران» تازه ای شکل گرفته است که محور آن مناقشه بر سنت تفکر قدما و شکل گیری دوره ای است که طباطبایی آن را آستانه تجدد ایران نام نهاده است. آستانه تجدد ایران کلید توضیح و تفسیر تاریخ قدیم اندیشه است. طباطبایی، تاریخ را «مکان تکوین آگاهی ملی» میداند. وی برای هر تحلیل تاریخی سه جزء اساسی قائل است: زمان، مکان و بازیگر واقعه تاریخی (آبادیان، ۱۳۸۵: ۱۴)، وی در آثار خود با توجه به این سه جزء، به شکل گیری «هویت ایرانی» و انتقال آن از دوره‌های به دوره دیگر می‌پردازد.

در واقع طباطبایی با بررسی دوره های تاریخی ایران، زمان تکوین هویت ایرانی را مورد توجه قرار میدهد. او برای رسیدن به این منظور، مباحث را به پایه ای ترین مباحث سیاسی، یعنی «اندیشه ها» آن هم از منظر فلسفی آغاز می‌کند. وی به مسائل مبتلابه، مهم و ضروری پرداخته و با به خدمت گرفتن مفاهیم غربی و از بیرون، به سنت و محصولات فکری اندیشمندان ایرانی نظر داشته است. وی از معدود متفکران ایرانی است که هم به مباحث روشی و متدلوژیک و تبیین مفاهیم کلیدی توجه خاص دارد و هم در حوزه های کاملاً مشخصی به طرح بحث و نظریه پردازی مشغول است و مجموعه آثارش به صورت واضحی مکمل یکدیگرند.

در واقع مفصل بندی تئوری «شکل گیری و توسعه هویت ایرانی» با توجه به دوره های تاریخی در آثار طباطبایی، مطرح و صورتبندی شده است. عبارتی فرایند هویتیابی ایرانیان در اندیشه و آراء طباطبایی، از سه اقلیم وجودی (زمان، مکان و بازیگر واقعه تاریخی) تشکیل یافته که طبق روش تحلیل تاریخی، یعنی تبیین ماهیت و طبیعت اندیشه سیاسی با توجه به در نظر گرفتن دورانهای تاریخی، ارائه شده است. و در اینجا به توجه به این مسائل به سیر رویش و تکوین آن می‌پردازیم.

شیوه نگارش طباطبایی برای تبیین هویت ایرانی و ریشه های شکل گیری ایده ملت، «فلسفی» و حیطة مباحثش عمدتاً سیاسی، اجتماعی و تاریخی است. روش طباطبایی، تبیین ماهیت و طبیعت اندیشه سیاسی با توجه به در نظر گرفتن دورانهای تاریخی است. وی نخستین فرد در ایران است که تاریخ را شرایط امکانی وقوع رویداد میداند و آن را از این منظر بررسی مینماید. طباطبایی، تاریخ را «مکان تکوین آگاهی ملی» میداند. به نظر او نقطه آغازین این آگاهی ملی در دوران جدید، استشعار به «وهنی» بود که با شکست در جنگهای ایران و روس به ایران روا داشته شد. اظهارنظر طباطبایی در مورد استشعار و آگاهی ایرانیان به وجود خود در جهانی که با شرایط واقعی خویش، او را احاطه کرده بود، مشابهتی با دیدگاه هایدگر دارد. به نظر هایدگر، انسان همواره در جهانی که با شرایط واقعی خود او را احاطه کرده و وی در خلق آن تأثیری نداشته است، از وجود خود «آگاهی» به دست می‌آورد. در عین حال، تفاوت در این است که هایدگر معتقد است وجود انسانی به جهان واقعی «پرتاب» شده است، جهانی که در شکل گیری آن دخالتی نداشته و او گرفتار اوضاع و احوالی واقعی است. (آبادیان، ۱۳۸۵: ۱۴). طباطبایی، در پروژه فکری خود، «برای فهم تاریخ و تاریخ اندیشه»، بحثی را درباره ادوار تاریخی ایران و تاریخ اندیشه در ایران طرح میکند. به عبارت دیگر وی، ضرورت بحث درباره ادوار تاریخی برای فهم تاریخ و تاریخ اندیشه را یادآور میشود و بر آن است که درک معنای تحول تاریخی



بدون دریافتی از مبانی آن امکان ناپذیر می‌باشد. او تحول تاریخی ایران و به تبع آن، تاریخ اندیشه در ایران را به دو دوران اساسی قدیم و جدید تقسیم می‌کند

۱. دوران قدیم: از شاهنشاهی هخامنشی تا واپسین سده های دوره اسلامی

الف: دوره باستان - از آغاز تا فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان

ب: دوره اسلامی - به تعبیری سده های میانه تا آغاز فرمانروایی صفویان

۲. دوران جدید: از آغاز فرمانروایی صفویان تا امروز

الف: دوره گذار - از جنگ چالدران تا پیمان ترکمانچای

ب: مکتب تبریز - از اصلاحات عباس میرزا تا جنبش مشروطه

ج: دوره انقلاب - از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲).

منابع

۱. آبادیان، حسین (۱۳۸۵)؛ «به بهانه انتشار کتاب مکتب تبریز ایران در آستانه تجدد»، روزنامه شرق، ۲۵ تیر ۱۳۸۵

۲. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰)، مفهوم سنت؛ نگاه وارونه، گفتگویی با مجله نقد و نظر، سال پنجم، شماره ۳ و ۴.

۳. -----، (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران، تهران، کویر

۴. -----، (۱۳۸۲ ج)، پروژه فکری من، روزنامه ایران. بخش ۱ و ۲، شماره ۲۵۹۴ و ۲۵۹۵ و ۲۵۹۶.

۵. -----، (۱۳۸۶) تاملی درباره ایران، بخش دوم: مبانی نظری مشروطه خواهی، کویر، چاپ سوم

۶. -----، (۱۳۹۵) کتاب تاملی درباره ایران (جلد نخست) دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، مینوی

خرد

- ۷.----- (۱۳۹۵ ب). "ایران همینجاست که ایستاده ایم: متن تفصیلی سخنرانی جواد طباطبایی در نشست تامل درباره ایران"، محسن آزموده و عاطفه شمس، سایت فرهنگ امروز، ۱۸ دی ماه ۹۵
- ۸.----- (۱۳۹۸) کتاب ملت، دولت و حکومت قانون، مینوی خرد
۹. منصور نژاد، محمد (۱۳۸۳ ب) بازخوانی نظریه انحطاط، کتاب ماه علوم انسانی، شماره ۸۷
۱۰. هابزباوم، اریک (۱۳۸۸) ملت و ملی گرایی پس از ۱۷۸۰: برنامه، اسطوره و واقعیت، ترجمه جمشید احمد پور نیکا، چاپ دوم



گروه و انجمن علمی دانشجویی تاریخ
دانشگاه تربیت مدرس برگزار می‌کند:

آیین نکوداشت روز معلم و پاسداشت هشتمین

سالگرد درگذشت زنده‌یاد

استاد دکتر صادق آینه‌وند

با حضور خانواده مرحوم دکتر آینه‌وند

به پاس یک عمر تلاش
برای فرزندان ایران



سخنرانان:

دکتر سید هاشم آقاجری

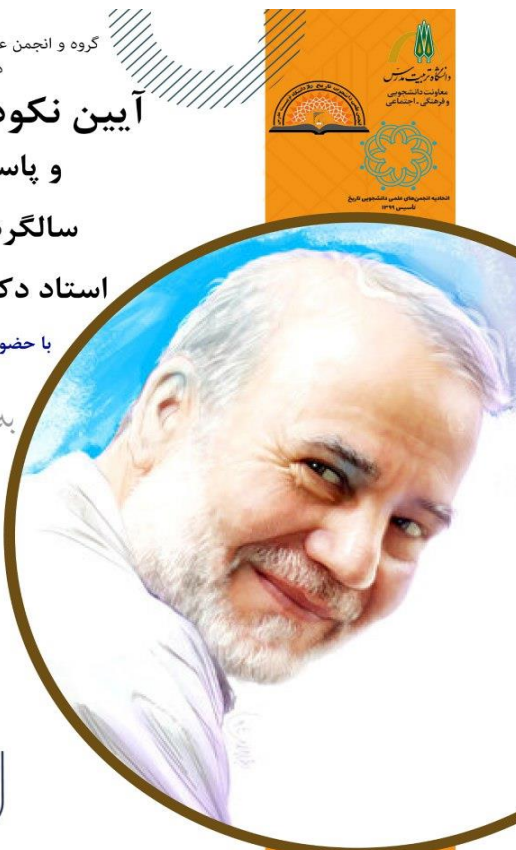
دکتر حسین مفتخری

دکتر فاطمه جان احمدی

دبیر نشست: بهاره نصیری

یکشنبه ۱۷ اردیبهشت ماه
ساعت ۱۶ الی ۱۸

دانشکده علوم انسانی
طبقه چهارم، سالن علامه جعفری



@tarbiatmodaresunihistory

tarbiatmodares.un.history

دکتر حسین مفتخری: دکتر آینه‌وند یک شیعه و مومن واقعی بود و دارای تساهل و تسامح. همان تساهل و تسامحی که مرحوم دکتر زرین کوب به آن اشاره کرده و می‌گفت: تمدن اسلامی با تساهل و تساهل به وجود آمده بود. صفتی که جامعه‌ی امروز بیش از هر چیز به آن نیاز دارد. ایشان هم دارای چنین اخلاقی بود. من سال‌ها با ایشان حشر و نشر داشتم، در حقیقت یک مسلمان نمونه و واقعی بود. افراد را از هم متمایز نمی‌کرد و خودی و غیر خودی نمی‌شناخت. یک سلوک برتر و خوبی داشت. به طور کل باید تاکید کرد که نیاز جامعه‌ی فعلی همان اخلاق آینه‌وندیست. گذشته از این سلوک فردی ایشان، یک سلوک سیاسی خوبی هم داشتند که من هم خود را از پیروان همین سلوک می‌دانم. سلوک سیاسی آینه‌وندی گاهی با بی‌مهری مواجه می‌شد. مرحوم آینه‌وند با این که به اصحاب قدرت نزدیک و مورد اعتماد آن‌ها بود، اما در جهت دفاع از محذوفین، مطرودین و مغضوبین حرکت می‌کرد. از جایگاه خود بهره‌ی فردی نمی‌برد. قدرت و ثروت اندوزی نمی‌کرد و هدف نهایی‌اش

خیر بود. این نوع سلوک در تاریخ نمونه‌های فراوانی دارد. اهل تاریخ همگی با آن آشنا هستند. من امیدوارم که این اخلاق آینه‌وندی برای نسل‌های متمادی تداوم یابد.



دکتر فاطمه جان احمدی: افتخار شاگردی ایشان را از دوره‌ی کارشناسی داشتم. نگاه استاد آینه‌وند نسبت به انسان‌ها متفاوت بود و خدمت به انسان‌ها را نوعی عبادت می‌دانست. دکتر آینه‌وند استادی بی‌بدیل، کم‌نظیر، معلمی راستین و مبلغی دین‌دار بود و اخلاقی ممتاز داشت که با همه‌ی معاصرانش متفاوت بود. زیست و زندگی وی متین و همراه با آرامش بود. نظیر این نوع زندگی را در تاریخ اسلام، اولیا داشتند. ایشان مانند هر انسان مومن دیگری دنبال حکمت خالده بود. ایشان با هدف تغییر مسیر سرنوشت انسان‌ها تلاش بی‌وقفه می‌کرد و در این راه جان فسرده و محنت بسیار کشید. لحظه‌ای دریغ نمی‌کرد. مرد عمل و سخن بود و بسیار بخشنده و گشاده دست؛ وی بی‌دلیل لطف می‌کرد. او عالمی بود که می‌گفت: علم سلطان، فخر و سرآمد روزگار است. استاد انسانی با وقار و صبور بودند و دارای فضیلت و چون فضیلت داشتند دارای مکتبی روش‌مند، تقریبی و تاریخی



بودند. به همین علت هم همه‌ی دانشجویان از هر مذهبی به ایشان علاقمند بودند. ما همیشه با مطالعه آثار ایشان متوجه یک روح ظریف خداجوی و کمال طلب می‌شدیم که دکتر آیینه‌وند آن را با اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی فهم کرده بودند و به دانشجویان خود تسری می‌دادند. امروز با گذشت هشت سال از درگذشت استاد لحظه‌ای از یاد و خاطره‌ی ایشان غافل نبودیم و فقدان ایشان به نوعی مشهود است.



دکتر عباس برومند اعلم: نسل بنده و هم دوره‌های من این توفیق و افتخار بزرگ را داشتیم که استادید بزرگی را درک کنیم و از محضرشان استفاده کنیم و بهره ببریم و شاگردی کنیم. استادانی چون دکتر باستانی پاریزی، دکتر اشراقی، دکتر شیرین بیانی، دکتر زرگری نژاد، دکتر عالم زاده، دکتر گلشنی و... این برای نسل ما افتخار و توفیق بزرگی بود. رابطه‌ی ما با دکتر آیینه‌وند هم مانند اساتید نسل طلایی هم رابطه‌ی استاد و دانشجو بود. هر کدام از اساتید ویژگی خاص و متفاوتی داشتند. مرحوم آقای دکتر آیینه‌وند دو سلوک رفتاری ممتاز و خاص داشتند که برای من خیلی متفاوت و الهام بخش بود اولین وجهه‌ی سلوک

رفتاری ایشان با دانشجویان بود. ایشان تواضع بسیاری داشتند و به قدری در همه‌ی شعون با دانشجویان بزرگوارانه و اخلاق‌مدار رفتار می‌کردند که گاهی ما به عنوان دانشجو از شدت این همه سلوک رفتاری معذب می‌شدیم. این ویژگی متفاوت و ممتاز و منحصر به فرد ایشان بود. که من امیدارم این رفتار اخلاق‌مدار برای نسل ما الگو باشد. وجهه‌ی دوم که برای خود بنده هم بسیار جذاب بود زحماتی بود که آقای دکتر آینه‌وند در ساحت علمی و اجرایی کشیدند. ایشان به شدت علاقمند به توسعه‌ی رشته‌ی تاریخ و تاریخ اسلام در کشور بودند. به عنوان مثال بنیان‌گذاری گرایش تاریخ اسلام در دانشگاه تربیت مدرس و یا انجمن‌های تاریخ ایران و تاریخ اسلام که خود آقای دکتر، موسس و عضو هیئت مدیره‌ی این انجمن‌ها بودند. و یا پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام که بنده هم از اولین روز تشکیل جلسات تا آخرین روزی که ایشان در قید حیات بود و در محضر ایشان بودم به طور منظم کارها را پیگیری کرده و کاستی‌ها را رفع می‌کردند. از اساس کار گروه علوم تاریخی شورای علوم انسانی تمام و کمال مدیون وجود ایشان است. هم‌چنین مجلات مختلف علمی و تاریخی، گروه تاریخ جشنواره تاریخ فارابی، جشنواره ملی مسکویه و ده‌ها خدمات و زحمات ارزنده‌ی ایشان برای رشته‌ی تاریخ، برای من الهام بخش بود.



The background of the cover is a photograph of ancient Persian ruins. On the left, a tall, fluted column stands prominently. In the foreground, there are stone walls with intricate bas-relief carvings. One relief shows a group of figures on horseback, and another shows a lion attacking a horse. The sky is blue with scattered white clouds.

Tarikh-e-nov

A Quartly Journal for Students of Tarbiat Modares University

NO. 31

