

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا
سال بیست و چهارم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۱۳، پاییز ۱۳۹۳

ایران و ایرانی در سفرنامه‌ی ابن بطوطه و اولیای چلبی

منیژه صدری^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۲۸

تاریخ تصویب: ۹۳/۴/۴

چکیده

بازنمایی هویت ایرانی به منظور ریشه‌یابی هویت امروزی ضروری است. هویت پدیده‌ای موقعیت‌مند است که در طول زمان ساخته شده، با عناصر خاص خود پایا یا دگرگون می‌شود. بازنمایی هویت را از متون گوناگون ادبی، فلسفی، تاریخی، سفرنامه‌نویسی و غیره می‌توان به دست آورد. در این مقاله برآنیم تا تأثیر زمان و مکان راوی و گرایش‌های سیاسی، سرزمینی، فرهنگی و اعتقادی سفرنامه‌نویس را در ارتباط با مفهوم ایران و ایرانی تبیین کنیم. به این منظور، دو سفرنامه‌ی مهم جهان اسلام، یعنی رحله‌ی ابن بطوطه و سیاحت‌نامه‌ی اولیای چلبی را برگزیدیم. روحیه‌ی ماجراجویی

۱. دکترای تاریخ و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر، manijhsadri@gmail.com

ابن بطوطه سبب شد تا زاویه‌ی دید او از شریعت‌مداری به تصوف محوری تغییر یابد و زاویه‌ی دید سیال پیدا کند، به گونه‌ای که ایران و ایرانی را نتواند خوب درک کند؛ اما چلبی با مأموریت جهان‌گردانه‌ی خود، نگرش متصلبانه و متعصبانه در قبال غیر خودی‌ها اتخاذ کرد و شناخت خوبی از هویت خود و دیگری به دست داد.

واژه‌های کلیدی: هویت، ایران، ایرانی، اولیای چلبی، ابن بطوطه،

سفرنامه‌نویسی.

۱. مقدمه

ایران و ایرانی به‌عنوان پدیده‌ی تاریخی، از زمان تشکیل دولت‌های ایرانی مورد توجه بوده است. کانون توجه معطوف به ایران سیاسی، اجتماعی و جغرافیایی بود. این گونه فهم، نوعی هویت برای ایران و ایرانی ایجاد کرده بود و آنچه در این چارچوب جغرافیایی، سیاسی و اجتماعی جای نمی‌گرفت، با عنوان «انیران» و «انیرانی» شناسانده می‌شد.

با ظهور و گسترش اسلام، بخشی از عناصر سخت‌افزاری هویت ایرانی با تأخیر چندسده‌ای، بار دیگر خود را نشان داد. نوسازی هویتی با ماهیتی جدید همراه شد و دگرگونی بیشتر در جنبه‌های نرم‌افزاری هویت، یعنی ابعاد ارزشی و عاطفی بود. در حالی که عناصر جغرافیایی و ساختار سیاسی و اجتماعی با تغییرات اندک در هویت جدید هضم شد و هویت ایرانی و اسلامی شکل گرفت؛ اما با پیدایش و گسترش تفاوت‌های مذهبی در جامعه، به تدریج در دارالاسلام غیریت‌سازی شروع شد و گسترش یافت. یکی از این موارد متفاوت، ایران‌زمین بود.

پیدایش نام «ایران و ایران‌زمین» در متون ادبی و تاریخی برآیند نوسازی هویت جدید است که در آثار قرن پنجم تا هفتم هجری با تشکیل حکومت‌های مستقل در ایران نمایان شد. به‌ویژه حکومت سلجوقی که تمام قلمرو ایران ساسانی را به سیطره‌ی خود درآورده بود، نماینده‌ی ایران شد. هرچند حکمرانان این سلسله‌ها غیرایرانی بودند، ماهیت و ساختار

دولت آن‌ها از اندیشه‌ی حکومت شاهی شکل گرفته بود و کارگزاران آن را ایرانیان تشکیل می‌دادند.

پژوهشگران ابعاد مفهوم ایران را در متون تاریخی ایران بازنمایی کردند و مقالاتی نیز در این زمینه نگاشتند. در این مقاله، درصدد بازنمایی انعکاس مفهوم «ایران و ایرانی» در سفرنامه‌های مسلمانان غیرایرانی، یعنی *سفرنامه‌ی ابن بطوطه* (قرن هشتم قمری، عربی از شمال آفریقا) و *سفرنامه‌ی اولیای چلبی* (قرن یازدهم قمری، ترکی از آناتولی) برآمدیم. هر دو متن بعد از اتمام جهان‌گردی براساس یادداشت‌ها و با نگاه پسینی تدوین شده است. هر دو جهان‌گرد بوده‌اند؛ اما اهداف متفاوتی داشتند که در متن به تفصیل تبیین خواهد شد. در فاصله‌ی زمانی سه‌سده‌ای بین این دو جهان‌گرد، دگرگونی‌های زیادی در عرصه‌ی جغرافیایی، سیاسی و اجتماعی ایران پدید آمد. اما انتخاب این دو تاحدودی گریزناپذیر بود؛ زیرا در عالم اسلام، جز اولیای چلبی، جهان‌گردی هم‌طراز با ابن بطوطه نمی‌توان یافت. هرچند جهان‌گردانی مانند کاتب چلبی در کتاب *جهان‌نما* (۲۰۰۹) هم کتاب جغرافی / سفرنامه نوشتند، ارزش و جایگاه آن‌ها با ابن بطوطه و اولیای چلبی قابل مقایسه نیست.

گزینش متون سفرنامه‌ای به این دلیل بود که تاکنون از زاویه‌ی دید سفرنامه‌نویسی، به بازنمایی مفهوم «ایران و ایرانی» پرداخته نشده است. درباره‌ی ابن بطوطه و اولیای چلبی مقالات و کتاب‌های متعددی را مورگان (۲۰۰۱)، راس (۱۹۸۶)، کراچکوفسکی (۱۳۷۹)، ارفلیچ (۱۹۵۴)، و گمیجی (۲۰۰۹) و دیگران نوشته‌اند؛ اما به این مسئله پرداخته‌اند. حتی در ترجمه‌های این سفرنامه‌ها، نویسندگان با رویکرد «خودی» انگارانه، برخی مفاهیم محوری «دیگری» انگاری آن‌ها را تغییر داده‌اند؛ در ترجمه‌ی محمدعلی موحدی و حسین نخجوانی از این دو سفرنامه، گاهی به جای مفهوم «عجم»، مفهوم «ایران» به کار رفته است که ما را به مقصود نمی‌رساند. البته، کریمی مقاله‌ای با عنوان «دارالحرب (با تأکید بر اروپاییان) از دیدگاه سیاحان...» نوشته است که این مقاله نیز متعرض مسئله‌ی «ایران و ایرانی» نشده است. نکته‌ی دیگر این است که مورخان ایرانی به مسئله‌ی ایران به مثابه‌ی سوژه‌ی خودی می‌نگریستند و خودشان درون فضای احساسی و ایدئولوژیکی مفهوم ایران قرار داشتند. اما

ابن بطوطه و چلبی در مقام دو جهان‌گرد غیرایرانی، به این مسئله به‌عنوان سوژه‌ی «دیگری» توجه دارند.

در این مقاله با بهره‌گیری از روش مقایسه‌ای، به دنبال تبیین انعکاس و بازنمایی مفهوم ایران و ایرانی در متون سفرنامه‌ای هستیم که به مسئله‌ی ایران و ایرانی به‌عنوان سوژه‌ی دیگری توجه دارند. برای تبیین این مسئله، با ارائه‌ی چارچوب مفهومی که ابعاد گوناگون هویت ایرانی را روشن کند، دیدگاه‌های دو سفرنامه‌نویس را تشریح کرده‌ایم. چارچوب مفهومی از مقاله‌ی اسماعیل حسن‌زاده (۱۳۸۶) اقتباس شده است. این چارچوب مفهومی نزدیک‌ترین بحث نظری است که می‌توان با آن، سوژه‌ی دیگری را تبیین کرد. البته، در برخی موارد متناسب با موضوع تحقیق، در چارچوب مفهومی کاسته‌ها و افزوده‌هایی انجام داده‌ایم.

۲. چارچوب مفهومی

عناصر هویت ایرانیان را مجموعه‌ای از عناصر عینی و ذهنی همچون سرزمین، فرهنگ، ذهنیت تاریخی، تاریخ، دین، زبان، سیاست مشترک و غیره تشکیل می‌دهد (میرمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۰۰-۱۷۰ به نقل از حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۷) در بررسی سفرنامه‌ها، سرزمین، دین و سیاست بیش از سایر عناصر از پایایی و اهمیت برخوردار است؛ به گونه‌ای که عناصر دیگر تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند و گاهی به زبان نیز در کنار سایر عناصر توجه شده است. سرزمین از چند لحاظ قابلیت تبدیل شدن به عنصر بنیادین را دارد: اول آنکه، عینی است و چارچوب‌های آن قابلیت تعریف شدن را دارد، برخلاف امور انتزاعی که از تکثر معنایی برخوردار است؛ دوم، عنصر سرزمین برخلاف سایر عناصر مانند دین و فرهنگ، فاقد نگرش‌های ایدئولوژیک و درونی‌شده است؛ سوم، در زمان مورد نظر، هنوز اندیشه‌ی ملی‌گرایی مبتنی بر سرزمین، زبان و نژاد صبغه‌ی ایدئولوژیک نیافته بود. بر این اساس، با بهره‌گیری از تعریف هویت بر مبنای آگاهی فرد و جمع از «خود و دیگری»، چارچوب مفهومی به شرح زیر بیان می‌شود.

۲-۱. خودی سرزمینی و خودی فراسرزمینی

از ترکیب خود و دیگری و عنصر پایای هویت یعنی سرزمین و نوعی تلقی هویتی، «خودی سرزمینی» و «دیگری سرزمینی» به وجود می‌آید. منظور از «خودی سرزمینی» مجموعه‌ی عناصر و مؤلفه‌هایی از هویت است که توسط جمعی پذیرفته شده و چارچوب‌های مشترک باوری، رفتاری و اندیشگی افراد را شکل داده است. در خودی و دیگری سرزمینی، سرزمین ظرف و سایر مشترکات مظلوف است. هر مظلوف توانمند و تأثیرگذار است؛ اما سرزمین محمل تجلی مشترکات و تفاوت‌های هویتی است. از آنجایی که سرزمین ابن بطوطه و چلبی در قلمرو ایران تاریخی قرار نداشت، ناگزیر سرزمین زاویه‌ی دید هویتی متفاوتی را برای این دو فرد ایجاد می‌کرد. در این گونه موارد، سفرنامه‌نویس به جای خودی سرزمینی و قرابت، به دیگری سرزمینی توجه کرده است؛ چون سرزمین ظرفی ژرف‌تر، پایاتر و کارسازتر از دیگر عناصر هویتی است. از این رو، به‌عنوان بنیادی‌ترین عنصر در نظر گرفته شده است (همان: ۸).

سیاست نیز به‌عنوان مؤلفه‌ی بنیادی هویت در سفرنامه‌ها مورد توجه بوده است. منظور از سیاست، گرایش عمومی به چگونگی اداره‌ی امور جامعه است که توسط دولت‌های زمان ابن بطوطه و چلبی تحقق یافته است. این حکومت‌ها نوعی انسجام باوری، رفتاری و اندیشگی در عرصه‌ی سیاست بین مغربی‌ها و ترک‌های عثمانی ایجاد کرده بودند. بدیهی است که سیاست از ویژگی پایایی سرزمین برخوردار نیست؛ اما در برهه‌هایی، در ایجاد و تقویت ابعاد هویت نقش مؤثری دارد. با وارد کردن عنصر سیاست به خودی و دیگری سرزمینی می‌توان تعریف دقیق‌تری از خودی و دیگری سرزمینی بیان کرد. براساس این، افراد یا تشکل‌ها درعین داشتن عناصر دیگر هویتی، به دو مقوله‌ی فراگیر سرزمین و سیاست علاقه نشان می‌دهند و خواهان اداره‌ی سرزمین خود با سیاست مشترک هستند (همان: ۹) یا سیاست جاری در جامعه‌ی خود را مطلوب‌ترین سیاست می‌دانند.

دین و اعتقادات مذهبی سومین عنصر پایای هویت است که حسن‌زاده در مقاله‌ی خود آن را زیرمجموعه‌ی سیاست آورده است؛ اما در سفرنامه‌ها، دین و اعتقادات مذهبی جایگاه ویژه‌ای دارند و عامل تمیز مهمی برای نشان دادن هویت خودی و دیگری‌اند.

ابن بطوطه به عنوان مسلمان مالکی و چلبی مسلمان حنفی، فضای ذهنی متفاوتی را از سوژه‌ی مورد مطالعه داشتند. به‌ویژه در دوره‌ی ابن بطوطه، ایران از نظر دینی، دچار نوعی چندپارگی بوده است. با این همه، با مذهب ابن بطوطه همسانی نداشت؛ اما با آن نزدیکی داشت. در مورد چلبی، وضع متفاوت‌تر بود؛ چلبی حنفی نیز در فضای سنی حنفی، با ایران شیعی روبه‌رو بود که نه تنها با آن قرابت نداشت؛ بلکه نوعی غرابت احساس می‌شد.

۲-۲. دیگری سرزمینی و دیگری فراسرزمینی

چنان‌که بیان کردیم، هویت ملی از مجموعه‌ای از عناصر و مؤلفه‌ها تشکیل شده است. هر شخص یا گروهی با حضور در سرزمینی خاص، علایق و مشترکات فرهنگی، ذهنیت تاریخی مشترک، دین مشترک و رفتار و باورهای با علایق و مشترکات فرهنگی سرزمین دیگری را از خود نشان دهد، به‌عنوان «دیگری» فراسرزمینی شناخته خواهد شد. در این تفکیک، بازهم عنصر اصلی، سیاست و سرزمین است. در دیگری فراسرزمینی، مسئله‌ی اصلی، تفاوت و تعارض و تضاد است. دیگری سرزمینی از طریق تعارض یا تضاد با خودی سرزمینی ایفای نقش می‌کند. همان‌طور که در خودی سرزمینی موافقت با سیاست به وارد شدن به عرصه‌ی خودی می‌انجامد، در اینجا نیز مخالفت با سیاست و حضور در سرزمین دیگر فرد را به دیگری فراسرزمینی می‌اندازد. به سخن دیگر، در دیگری سرزمینی هیچ‌گونه اشتراک در عناصر هویتی دیده نمی‌شود؛ بلکه مخالفت با سیاست و دیگر عناصر هویتی به شکل‌گیری این نوع دیگری انجامیده است که از آن می‌توان به دشمنان سرزمینی یاد کرد (همان: ۱۲).

یکی دیگر از عناصر هویتی که به دیگری فراسرزمینی دامن زده، زبان است. هرچند ابن بطوطه و چلبی نگرش زبان‌محور به هویت ندارند، تفاوت‌ها و تعارض‌های زبانی بین آن‌ها و ایرانیان موجب شده آنان از مفاهیمی مانند «عجم» که دال قومی یا حتی مذهبی دارد، به‌عنوان دیگری فراسرزمینی استفاده کنند تا دیگربودگی فرهنگی را نشان دهند. آنان به‌ویژه ابن بطوطه، دیگربودگی دینی را در قالب «رافضی» نیز تعریف کرده‌اند.

از آنجا که رسالت این تحقیق، تبیین هویت خود ابن بطوطه و چلبی نیست، مفاهیم نظری خودی سرزمینی و دیگری سرزمینی کاربرد چندانی ندارد؛ بلکه کانون بحث، «دیگری» از نگاه این دو است. بنابراین، بیشترین تکیه و موارد کاربردی، مفاهیم مربوط به خودی فراسرزمینی و دیگری فراسرزمینی است که می‌کوشیم در دو محور «ایران و ایرانی» در روایت ابن بطوطه و اولیای چلبی تبیین و تحلیل کنیم.

۳. ابن بطوطه: از کیستی شخصی تا چیستی سفرنامه

ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن محمد اللواتی از قبایل بربر مراکش، در خاندان اهل علم و ادب و قضاوت در سال ۷۰۳ق به دنیا آمد. آموزش‌های درون خانواده - که اهل فقه و قضا و شریعت بودند - او را فردی متشرع و آگاه از امور فقهی و قضایی کرده بود. این شریعت‌مداری نوعی تعصب مالکی‌مذهبی را در وجودش نهادینه کرده بود. همین ساختار ذهنی او را به سوی موضع‌گیری‌های شرعی و اجتماعی سوق می‌داد. او نیز بسان دیگر افراد خانواده، علوم دینی، ادبیات و فنون شعری را فراگرفت (خفاجی، ۱۹۹۲: ۷۱-۷۷)؛ اما در علوم جزء سرآمدان نبود و در سطح متوسطی قرار داشت. از سفرنامه‌اش چنین برمی‌آید که خانواده‌اش با وجود شهرت علمی، از ثروت و مکنت زیادی برخوردار نبودند. فقر مالی که در جریان سفر به خصوص در یک سال اول گزارش می‌دهد، گویای آن است که او سرمایه‌ی زیادی همراه خود نداشت و از دریافت دو دینار طلا با شعف کودکانه، آن را اولین «فتوح» (نذورات و صدقات) می‌داند که نصیبش شده است (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۸).

انگیزه‌ی او از سفر کوتاه‌مدت «میل شدید باطنی و اشتیاق زیارت مشاهد متبرکه» مکه بود (همان: ۶)؛ اما روحیه‌ی ماجراجویانه‌اش او را به جهان‌گردی سی‌ساله واداشت. تنوع سرزمینی، قومی، زبانی، اجتماعی و رفتاری که در این مدت مشاهده کرد، بر رفتار او نیز تأثیر نهاد. او از شمال آفریقا، خوارزم و ماوراءالنهر تا اقصی‌نقاط هند و چین دیدار کرد. این تنوع محیط طبیعی و اجتماعی روح او را نیز گونه‌گون کرد. موحد، مترجم و ابن بطوطه‌شناس، او را هنگام اقامت در اسکندریه چنین معرفی می‌کند:

[احتمالاً] اسکندریه اثراتی دیرپای در شخصیت او برجای نهاده باشد. تاکنون جوانی بود ساده و بی‌ادعا و زودرنج که به دو دینار خرسند می‌گشت و تنها آرزویش آن بود که در زمره حاجیان دیگر به زیارت خانه‌ی خدا نایل آید. اما از این پس، او را مردی می‌بینیم با تمایلات متضاد و مقاصد و اهداف متنوع، با شخصیتی بغرنج و ذووجه. که گاه در محضر درس استادان حدیث در دمشق و بغداد زانو می‌زند و گاه خرقة می‌پوشد و طوق اخلاص پیران روشن دل طریقت بر گردن می‌نهد و در عین حال مرد جنگ است و اگر پایش بیفتد، نیزه و شمشیر به‌دست می‌گیرد و در میدان نبرد می‌رود. روزی در خانقاه اخی‌ها و اهل فتوت فرود می‌آید و دل در صفا و مروت و ایثار آنان می‌بندد و روز دیگر به دستگاه جباران زمان تقرب می‌جوید و از ورای بندوبست‌های وحشتناک در آب‌های گل‌آلود می‌گسترده و به شکار می‌نشیند (موحد، ۱۳۷۸: ۳۱-۳۲).

این روحیه‌ی متضاد براینده سی سال تجربه‌ی بدیع ابن بطوطه است. او از مقام شریعت‌مداری مالکی متعصب تا هم‌نشینی با پادشاهان خون‌ریز هند تغییر موقعیت داده است. بدیهی است دگرگونی «اشتیاق شدید زیارت کعبه» به ماجراجویی در دیدن و تجربه کردن امور نادر و جذاب، او را در قامت شخصیتی متعارض نمودار کرده است. او تغییر جهت اشتیاق کعبه به ماجراجویی را با روایت رؤیایی توجیه می‌کند و سعی دارد منشأ ماورایی برای تغییر روحیه‌اش پیدا کند (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۱ / ۲۱-۲۲). تغییر زود هنگام از رفتاری به رفتار دیگر را باید در روحیه‌ی ماجراجویی‌اش جست‌وجو کرد که بنای نگاه و زاویه‌ی دید او به پدیده‌های تاریخی، از جمله مسئله‌ی ایران و ایرانی شده است.

سفرنامه‌ی ابن بطوطه به سبک گفتاری و املائی بوده که توسط فرد دیگری به‌نام ابن جزی تدوین شده است. سبک نگارش و املا از روی یادداشت‌ها یا خاطرات موجب برهم خوردگی نظم رویدادها و رفت‌وآمدهای او شده است. او دو بار از ایران دیدن کرده؛ اما مطالبش در آمیخته است و تفکیک مطالب سفر اول و دوم را مشکل می‌کند. او گاه در مورد رویدادهای بسیار مهم تاریخی به کوتاهی سخن می‌گوید؛ اما گاه در روایت خاطره‌های داستانی و سرگرم‌کننده قلم‌فرسایی می‌کند. با توجه به اینکه موحد به تفصیل به

سفرنامه‌ی ابن بطوطه پرداخته، به دلیل رعایت اختصار، از توصیف بیشتر آن خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به کتاب موحد (۱۳۷۸) ارجاع می‌دهیم.

۳-۱. ابن بطوطه و «دیگری» ایران و ایرانی

ابن بطوطه‌ی مالکی عناصر خودی کمتری در فراسرزمین خود می‌یابد، جز شمال آفریقا، مکه و سوریه که معدودی مالکی از قاضی و عالم تا عوام را می‌یابد و نظر مثبتی به آن‌ها دارد (همان: ۱۳-۱۴). او می‌کوشد قدرت قاضیان مالکی را در سوریه بیشتر نشان دهد و حتی سوری‌ها را از لحاظ عاطفی، به مغربی‌ها نزدیک می‌داند (همان: ۹۷ و ۱۰۶). در بقیه‌ی سرزمین‌ها، خودی فراسرزمینی را با کم‌رنگ کردن شریعت‌مداری و تمایل به تصوف جست‌وجو می‌کند. هرچند از دیدگاه شریعت‌مداری متعصب، تغییر نگرش از فقه‌محوری به تصوف‌محوری دشوار است، روحیه‌ی ماجراجویی و نیازها و مصلحت‌های جاری، این تغییر را در نظرش عادی می‌کند. به نظر می‌رسد مسافرت‌های دورودراز و هم‌نشینی با صاحبان عقاید مختلف (موحد، ۱۳۷۸: ۲۴۴-۲۵۲) او را در عقاید دینی سست‌قدم کرده بود. به سخن دیگر، تغییر نگرش او در سپهر دارالاسلام صورت می‌گرفت و گرایش از مذهب فقهی به مذهب دیگر فقهی نبود؛ بلکه از فقه به تصوف بود که امری رایج در بین مسلمانان به شمار می‌رفت. به نظر می‌رسد او با این دگرگونی زاویه‌ی دید توانست خود را در همه‌ی سرزمین‌های اسلامی همسان کند و بیشتر خود را در جامه‌ی زهد و صوفیان بنمایاند. نفس پیران طریقت در جهان گرد جوان سخت کارگر افتاد و تمایلات متصوفانه‌ی او را تقویت کرد. تعبیر خواب ابن بطوطه توسط برهان‌الدین اعرج و شیخ عبدالله مرشدی (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۱/ ۱۹-۲۱) او را شیفته‌ی رفتارها و باورهای صوفیانه کرد. در واقع، خبر از آینده و پیش‌گویی‌های عارفانه که او در میان اهل فقه کمتر دیده بود، تمایلات او را شدت بخشید.

عامل دیگر در گرایش او به شیوخ صوفی، مصلحت‌های اجتماعی و اقتصادی بود. رسم بر این بود که وقتی مسافری وارد شهر می‌شد، متناسب با پایگاه اجتماعی‌اش، مهمان صاحبان شوکت و قدرت آن شهر می‌شد. اگر قاضی بود، مهمان قاضی و اگر بازرگان بود،

مهمان بازرگان می‌شد (موحد، ۱۳۷۸: ۳۰). خانقاه‌ها و تکیه‌ها تنها جایی بود که از مذهب و موقعیت اجتماعی افراد پرسیده نمی‌شد. سهولت اقامت در خانقاه‌ها، زاویه‌ها و تکیه‌ها در طول مسیر، عامل مناسبی در تغییر گرایش بود. اما به نظر، هیچ‌گاه او این تمایلات را به سطح ایدئولوژیک ارتقا نداد و بیشتر نگاه ابزاری بر آن غلبه داشت تا باور قلبی. به این ترتیب، آشنایی او با ایرانیان مقیم مصر و سرزمین‌های دیگر از مجرای تصوف صورت می‌گرفت و بعد به جنبه‌های جغرافیایی و سرزمینی می‌رسید.

نخستین آشنایی ابن بطوطه با ایرانیان مربوط به درویش قلندری و مرشد آن‌ها، جمال‌الدین ساوهای، بود که زیبایی جمال‌الدین، عشق زلیخاوار یک زن، او را به تراشیدن موی سر و صورت و ابروان کشانید. داستان تزکیه‌ی ساوهای تصویری دل‌نشین در ابن بطوطه‌ی جوان ایجاد کرد و زبان او را به تمجید گشود (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۱/۲۶-۲۷). آشنایی دوم او با ایرانیان، از طریق خانقاه‌های قاهره بود که بیشتر درویش آن‌ها را «عجم‌ها» (ایرانیان) تشکیل می‌دادند (همان: ۳۰).

ابن بطوطه با نزدیک‌تر شدن به سوریه و عراق عرب، بیشتر با ایرانیان آشنا می‌شد. حضور تعداد زیادی از درویش «عجم» در زاویه‌ها و خانقاه‌ها و استقبال خوش‌روییانه با جهان‌گرد جوان، تصویر مثبتی از ایرانی در ذهن او ایجاد می‌کرد. هرچه به ایران نزدیک می‌شد و با تعداد فراوانی از تکیه‌ها، زاویه‌ها و خانقاه‌ها روبه‌رو می‌شد، شیفتگی‌اش به گرایش‌های صوفیانه افزایش می‌یافت؛ به طوری که او در اغلب شهرها سراغ خانقاه‌ها می‌رفت و حتی کمتر از مؤسسات مدنی و حتی سیاسی دیدن می‌کرد و به توصیف آن‌ها می‌پرداخت. اشاره‌ی او به مسجد به مراتب کمتر از خانقاه است. او در اصفهان به جرگه‌ی صوفیان درآمد و خرقة پوشید. به حاکمان ایران نیز کمتر نزدیک می‌شد و از آن‌ها گزارش می‌داد که آن‌ها اغلب، گزارش‌شونده‌های سیاسی است تا دیده‌هایش. می‌توان گفت ابن بطوطه صوفی‌زده شده بود؛ چون با دور شدن از ایران، از گرایش او به تصوف کاهش می‌یافت و به قدرت بیشتر نزدیک می‌شد. او در شهرهای مسیر راهش کمتر به جنبه‌های اقتصادی، صنعتی و سیاسی ایران توجه می‌کرد. البته، در چند شهر محدود، به بازارها، باغات زیبا و مزارع اشاره کرده است (همان: ۲۰۱-۲۰۳).

ابن بطوطه ذهنیت «دیگری» خود به ایرانیان را بیشتر در قالب نگاه شریعت‌مداری مالکی نشان داده است. در دیدگاه او، دیگری فراسرزیمینی پررنگ و آمیخته با گرایش شریعت‌مدارانه است. او نگرش هویتی دیگری‌ستیزانه‌ی خود را در قالب منفی‌نگری به «رافضیان» - که قدرت و جمعیت زیادی در ایران داشتند - ابراز کرده است. البته، این موضع‌گیری او در تمام مراحل سفرش یکدست نبوده و دچار نوسان شده؛ اما هیچ‌گاه این نوسان او را به دوستی با شیعیان نزدیک نکرده است. او هرچه به عراق عرب نزدیک می‌شد، زاویه‌ی دیدش سمت‌وسوی شریعت‌مداری و قضاوت عجلانیه درقبال رافضیان پیدا می‌کرد و این جهت عکس تمایل به تصوف بود که با نزدیک‌تر شدن به ایران، تقویت می‌شد. کاربرد واژه‌هایی مانند «رافضی و غلوکننده» کلیدواژه‌های متعصبانه‌ی او درباره‌ی بافت مذهبی شهرهای عراق عرب و عجم است. برای مثال، او اخلاق و سلوک ساکنان نجف را می‌ستود؛ اما معتقد بود آن‌ها درباره‌ی علی (ع) غلو می‌کنند (همان: ۱۸۵-۱۸۶)؛ ولی مصادیق غلو را بیان نمی‌کند. حتی گاهی با نگاه قدسی، شفاعت‌طلبی متوسلان مرقد علی (ع) را در لیل‌المحیا (شب شفاعت) از زبان افراد معتمد روایت می‌کرد و بنابر روایتشان، از عراق، خراسان و فارس افراد در دسته‌های سی و چهل نفری برای شفا گرفتن به نجف می‌آمدند (همان: ۱۸۶)؛ اما روشن نمی‌کند غلو در کدام قسمت‌ها و ابعاد مطرح است. به نظر می‌رسد ایشان با اعتقاد به حقانیت روایت‌ها، در مورد امام تردیدی نداشت؛ بلکه مسئله‌ی وی «رافضیان» بود و تشیع محمد خدابنده، ایلخان مغول، را نیز با نگاهی متعصبانه به فریب و جعل تفسیر می‌کرد (همان: ۲۱۹). شریعت‌مداری چنان بر نگاه او سایه انداخته بود که جز شهرهای معدود مانند اصفهان، شیراز و شوشتر، به مسائل دینی به‌ویژه شیعی توجه نمی‌کرد و هرچه به طرف هند می‌رفت، از رویکرد شریعت‌مدارانه‌اش کاسته می‌شد و بر جنبه‌های دیگر اجتماعی تمرکز می‌کرد.

بعد اجتماعی نگاه ابن‌بطوطه ایرانیان را مردمی با فرهنگ و رسوم خاص معرفی کرده است (همان: ۲۰۳) که چلبی نیز از «قانون ایران‌زمین» یاد می‌کند. او به‌درستی، از جدایی هویت خود با آن‌ها سخن گفته و مردم ساکن در فلات ایران را «ایرانیان» خوانده است (همان: ۲۰۳-۲۰۴) که واژه‌ای خنثی و بی‌طرفانه است. با این همه، از مفهوم منفی «عجم»

رایج نزد بیشتر عرب‌ها بهره گرفته است. ساخت‌های ذهنی‌اش او را به‌سوی پیوند بین مفهوم «عجم و رافضی» که هر دو کاربرد منفی دارند، سوق داده است. او گاهی برای معرفی ایرانیان ساکن شام و مصر از واژه‌ی عجمی بهره گرفته (همان: ۲۰۷)؛ اما بار ایدئولوژیکی به آن نداده؛ بلکه جنبه‌ی قومی مورد نظرش بوده است. او دست کم یک بار ایرانیان را با «مجوس» و «آتش پرستان» یکی انگاشته است که پیروزی مسلمانان در جنگ قادسیه، زبونی برای آن‌ها به‌همراه آورد (همان: ۱۸۳).

نکته‌ی نهایی این است که پراکندگی سیاسی ایران تصویر ناهمگن و گسسته در ذهن ابن بطوطه ایجاد کرده است. نه تنها مرزهای جغرافیایی ایران روشن نبود؛ بلکه حدود شهرها نیز نامشخص بود. این پراکندگی سیاسی و جغرافیایی، ذهنیت متمرکزی برای ابن بطوطه به‌همراه نداشت. از این رو، مناطق ایران در نگاه او، پاره‌های مستقلی هستند و هویت مستقلی هم دارند؛ مانند عراق عجم، خراسان، فارس، آذربایجان و کرمان. ابن بطوطه جهان‌گردی است فاقد بینش سیاسی خاص و این ناتوانی بینشی، به ایجاد بینش پایدارشناختی و هویتی درباره‌ی ایران و ایرانی منجر نشده است. هرگاه او از منظر مذهب نگریده، ایرانیان را با رافضی‌گری پیوند زده، هرگاه از زاویه‌ی تصوف نگاه کرده، ایرانیان را صوفیان صافی ضمیر، مهمان‌پذیر و عارف یافته است و زمانی که از دریچه‌ی قومیت نظر داشته، واژه‌ی منفی عجم را که بار ایدئولوژیکی دارد، به کار گرفته است. بنابراین، نگاه ابن بطوطه در مقایسه با چلبی، سطحی و فاقد ژرفای بینشی است.

۲-۳. اولیای چلبی: از کیستی شخصی تا کیستی سیاحت‌نامه

محمد ظلی بن درویش بن درویش معروف به اولیای چلبی از بزرگ‌ترین جهان‌گردان مسلمان عثمانی است که مانند ابن بطوطه، حدود چهل سال از عمرش را به سیاحت گذراند. او در سال ۱۰۲۰ق/ ۱۶۱۱م در خانواده‌ای اصیل از نظر اصالت (خود را از نوادگان احمد یسوی عارف معروف می‌داند)، متمکن از نظر مالی، بانفوذ از نظر سیاسی و درباری به‌لحاظ شغلی به دنیا آمد (Çelik Şavk, 2011: 1). پدرش جواهرچی دربار سلطان مراد چهارم عثمانی و دایی‌اش ملک احمدپاشا از مقربان دربار سلطان بود. او از پدرش خط و تذهیب،

نقاشی و جواهرسازی و از دایمی‌اش سیاست، امارت و غازی‌گری آموخت. در اندرون دربار، همراه فرزندان شاهان و امیران زبان فارسی و عربی آموخت و توانست در اواخر عمرش، به هشت زبان زنده دنیا حرف بزند (Ibid: 9). همین امتیاز او را از ابن بطوطه - که به فارسی نیز تسلط کافی نداشت و آموزش رسمی ندیده بود - متمایز می‌کند و نظرگاه او را عمق می‌بخشد. آشنایی با زبان‌های ملت‌ها و حتی لهجه‌های محلی او را حساس کرده بود. کتابش مشحون از مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و امور اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است (Küpeli, 2011: 71) که به جرئت می‌توان گفت به مراتب غنی‌تر از سفرنامه‌ی ابن بطوطه است. چلبی علاوه بر آموختن زبان‌ها، حافظ کل قرآن کریم بود و در مجامع رسمی مانند حضور سلطان، قرآن تلاوت می‌کرد. همچنین، او تعداد زیادی حدیث یاد گرفته بود که توانایی‌اش را در مناظرات دینی بالا می‌برد. آشنایی با فقه، قرآن و حدیث از او فردی متدین و متعصب و شریعت‌مداری جدی ساخته بود (Erkilic, 1954: 12-14) که در سیاحت‌نامه‌اش و نوع نگاه به «دیگران» را می‌توان از این زاویه تحلیل کرد.

چلبی علاقه‌مند به صنعت، تجارت، کشاورزی و باغداری نیز بود؛ به همین دلیل در سفرنامه‌اش به همه‌ی این مسائل توجه کرده و داده‌های بسیار دقیقی از وضع شهرها و دهات ثبت کرده است (چلبی، ۱۳۱۴: ۱۷) و هدف هر انسان جهان‌گردی را در سه اصل «سیاحت»، «زیارت» و «تجارت» خلاصه کرده است. محرک چلبی برخلاف ابن بطوطه، «شوق زیارت» نبود که به جهان‌گردی‌اش انجامیده باشد؛ بلکه برای او هم سیاحت ارزش مستقلی داشت و هم مأموریت‌های سیاسی و اداری‌اش روحیه‌ی سرکش و سیاحت‌طلبانه‌اش را آرام می‌کرد.

بعد دیگر شخصیت چلبی، «غازی‌گری» و توجه به امور نظامی و امنیتی، نظام دفاعی شهرها و قلعه‌ها، و مساف شهرها و روستاها به فرسخ و ساعت بود. توجه به این امور از ولایات خارج از قلمرو عثمانی، «قصد» او را نه به‌عنوان جهان‌گرد ماجراجویی مانند ابن بطوطه، بلکه سیاست‌مدار و سفیری به‌مثابه‌ی گردآورنده‌ی اطلاعات مناطق مختلف پیرامون عثمانی، مورد سوءظن قرار می‌دهد. آیا گردآوری این همه اطلاعات از شهرها و روستاها، از سرکنجک‌کاو بوده یا او برنامه و مأموریت جاسوسی و اطلاعاتی نیز داشته

است. به نظر نگارنده، نباید از این بعد شخصیتی او غافل بود؛ از این رو از سفرهای چلبی به «مأموریت جهان گردی» یاد می‌کنیم؛ درحالی که سفرهای ابن بطوطه را «جهان گردی ماجراجویانه» می‌خوانیم تا تفاوت جهان گردی این دو شخصیت آشکار شود.

چلبی در طول چهل سال مأموریت جهان گردی‌اش، سرزمین‌های زیادی از قلب اروپا تا متصرفات عثمانی در شرق اروپا، شمال آفریقا تا حبشه و مغرب، تمام آناتولی، ماوراءالنهر، ایران، حجاز و شامات را درنوردید. وی در هر کدام از این سرزمین‌ها مدتی توقف کرد و با هر اجتماعی آشنا شد. او برخلاف ابن بطوطه که بیشتر با صوفیان، عالمان و قاضیان مأنوس بود، با اهل دیوان و سیاست و حکومت نشست و برخاست داشت که شاید به دلیل مأموریت‌های سیاسی‌اش بود. همین وجه نیز زاویه‌ی دید این دو سیاح بزرگ جهان اسلام را متفاوت کرده است.

سبک سیاحت‌نامه‌نویسی این دو تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد. سبک نگارش هر دو حدفاصلی بین زبان گفتار و نوشتار است. در سفرنامه‌ی ابن بطوطه، بیشتر سبک گفتار حاکم است؛ اما در سفرنامه‌ی چلبی سبک نوشتار غالب است. آموزش‌های علمی و ادبی ابن بطوطه و چلبی، موجب بروز تفاوت‌هایی در اثرشان شده است. ادبیات چلبی فاخرتر از ابن بطوطه است. روایت ابن بطوطه به سوی داستان‌سرایی و روایت چلبی گاه به سوی طنز پیش می‌رود. دیگر اینکه، چلبی از متون جغرافیایی جهان گردان و جغرافی‌نگاران (همچون ابن خردادبه، مقدسی، ابن حوقل، هفت‌اقلیم صاحبی و...)، متون عرفانی (مانند مرصادالعباد، آثار فخر رازی و...)، آثار تاریخی (مانند تاریخ عتبی، ابن بلخی، مستوفی، غفاری و...) و کتاب‌های ادبی (مثل گلستان، مثنوی و...) بهره می‌گیرد (چلبی، ۱۳۱۴: ۴/ ۲۸۹-۲۹۲، ۲۵۵-۲۶۰ و ۲۳۸). استفاده از این قبیل آثار، سبک نگارش او را به سوی سبک فاخر و ادیبانه سوق داده است که البته، چنین بهره‌گیری گسترده در سفرنامه‌ی ابن بطوطه دیده نمی‌شود. از نظر بهره‌گیری از منابع در حد گسترده، سفرنامه‌ی چلبی را می‌توان با کتاب جهان‌نما از کاتب چلبی مقایسه کرد.

هر چند چلبی تأکید کرده آنچه را که به چشم دیده و «عین‌الیقین» حاصل کرده، در سفرنامه‌اش آورده است (همان: ۳۰۳)، بخشی از داده‌های او در مورد شهرها از شنیده‌ها و

کتاب‌ها جمع‌آوری شده است نه براساس دیده‌هایش. البته، گاهی او نیز مانند ابن بطوطه، از حد گزارشگر رویدادها خارج شده و به بزرگ‌نمایی، خرافه‌گویی، اسطوره‌سازی، خیال‌پردازی و اغراق متمایل شده است. گفته می‌شود که حتی گزارش‌های ابن بطوطه را در زمان خودش، شنوندگانش اغراق می‌پنداشتند. البته، نمی‌توان خیال‌پردازی را از سفرنامه‌ها حذف کرد و تقریباً در اغلب آن‌ها دیده می‌شود؛ ولی این مورد آسیب جدی بر ارزش علمی سفرنامه‌ی چلبی و ابن بطوطه وارد نکرده است. همین جامعیت سفرنامه‌ی چلبی سبب شد تا یونسکو ۲۰۱۱م را سال اولیای چلبی اعلام کند.

چلبی نیز مانند ابن بطوطه، سیاحت خود را عنایتی از سوی الهی دانسته است؛ وی شبی پیامبر اسلام (ص) را در خواب دید و موقع دست‌بوسی، به جای اینکه بگوید «شفاعت یا رسول‌الله»، می‌گوید «سیاحت یا رسول‌الله». معبران در تعبیر این خواب می‌گویند که به سفرهای دورودرازی خواهد رفت و او نیز برای تحقق رؤیایش به سفر رفت (Erkilic, 1954: 33-39).

۳-۳. چلبی و «دیگری» ایران و ایرانی

تاکنون، مقالات و کتاب‌های متعددی درباره‌ی چلبی نوشته و زوایای گوناگونی از سیاحت‌نامه‌ی وی را کاویده‌اند (Erkilic, 1954; Baysun, 1955)؛ اما در این آثار به مسئله‌ی «دیگری» نپرداخته‌اند. در همایشی که در سال ۲۰۰۱م در دانشگاه مدیترانه شرقی استانبول با موضوع سفرنامه‌ی چلبی برگزار شد و مقالات متعددی نیز در آن ارائه شد، با اینکه یکی از محورهای همایش بحث «دیگری» بود، مقاله‌ای در این زمینه نوشته نشد.

با توجه به وسعت قلمروهای مورد بازدید چلبی، تعصبات دینی، قومی و سیاسی «مسئله‌ی دیگری» بسیار اهمیت می‌یابد و به‌ویژه مسافرت‌های او از بیست‌سالگی شروع شده تا شصت‌سالگی ادامه یافته است. پختگی فکری، افزایش تجربیات و دگرگونی تفکر بر اثر تعامل فکری با دیگران، بحث‌غیریت‌سازی را نزد او برجسته کرده است. در این مقاله، به «ایران و ایرانی» به‌عنوان سوژه‌ی «دیگری» توجه کرده و کوشیده‌ایم ذهنیت و ساختارهای ذهنی چلبی درباره‌ی خارجی‌ها یا «دیگری» را بازنمایی کنیم.

از آنجایی که مفهوم «ایران‌زمین» داری چهار مؤلفه‌ی اساسی ایران جغرافیایی، ایران سیاسی، ایران فرهنگی و ایران اجتماعی است (آقاجری و فضل‌نژاد، ۱۳۸۸)، بازنمایی «دیگری» توسط چلبی را می‌توان در سه مقوله‌ی ایران جغرافیایی، ایران سیاسی و ایران فرهنگی / اجتماعی صورت‌بندی کرد. در سفرنامه‌ی چلبی در مقایسه با ابن بطوطه، بعد سیاسی پررنگ‌تر از دو بعد دیگر بوده و بر آن دو سایه افکنده است؛ درحالی که در سفرنامه‌ی ابن بطوطه مقوله‌ی فرهنگی / اجتماعی بر ابعاد دیگر غلبه دارد. به هر حال، چلبی مأمور سیاسی است و اگر قائل به «مأموریت جهان‌گردی‌اش» باشیم، مأمور امنیتی نیز بوده و با ابن بطوطه‌ی ماجراجوی صرف تفاوت آشکار دارد. در اینجا درصددیم نگاه چلبی را درباره‌ی چهار مقوله‌ی نام‌برده تبیین کنیم (چلبی، ۱۳۱۴: ۲/ ۱۱۴-۱۱۵؛ ۱۱۵-۱۱۶؛ ۷۰؛ ۲۰۱۱: Küpeli).

چلبی سه بار به ایران مسافرت کرده است: بار اول حدود سال ۱۰۵۰ق سی‌ساله بود و مأموریتش دیدار با حکمران تبریز زمان در شاه‌صفی و تسلیم نامه‌ی حکمران ارزروم بود؛ بار دوم در سال ۱۰۶۵ق از تبریز، عراق عجم، اصفهان و فارس دیدار کرد و با شخصیت‌های برجسته‌ی تخته‌گاه صفوی دیدار کرد؛ بار سوم حدود سال ۱۰۷۷ق که از ماوراءالنهر وارد خراسان شد. این سه دوره‌ی بازدید تغییرانندی نیز در بینش دینی و شریعت‌مدارانه‌ی او ایجاد کرد و کمتر موجب تعدیل دیدگاهش شد؛ در مسئله‌ی اجتماعی و سیاسی نیز نوعی انعطاف‌ناپذیری و تمایل به تعصب دیده می‌شود.

۳-۳-۱. چلبی و ایران جغرافیایی

چلبی در سه بار دیدار از ایران، هیچ‌گاه به دیدار کلیت جغرافیایی ایران تاریخی دست نیافت و هر بار بخشی از این سرزمین پهناور را دید؛ بنابراین بسان تمثیل «فیل در تاریکی» مولانا قضاوت کرده است. از سوی دیگر، در قرن یازدهم قمری / هفدهم میلادی نیز هنوز مرزهای جغرافیایی به‌عنوان عامل هویت‌ساز، وارد معادلات فکری / سیاسی نشده بود. با این همه، او به‌دلیل داشتن تابعیت عثمانی، در ولایات شرقی عثمانی، مرز حد فاصل متصرفات دو حکومت قلمداد کرده که مبنای هویت جغرافیایی و سیاسی است. او به‌وضوح از «دیار عجم» در برابر «دیار عثمانی یا روم» سخن گفته است (چلبی، ۱۳۱۴: ۲/ ۲۴۸-۲۴۹). گاهی

نیز از «ایران و توران» (همان: ۲۵۸-۲۵۹) یاد کرده است؛ اما توران مورد نظر او همه‌ی ترکان نیستند؛ بلکه ترکان ترکستان و ماوراءالنهر است و شامل ترکان عثمانی نشده است. او بارها مفهوم «ایران‌زمین» را به کار برده است (همان: ۲۸۷/۴، ۳۰۳ و ۴۶۲). کاربرد این مفهوم در *سیاحت‌نامه* نوعی تقابل و تفاوت واژه‌ی «روم» - که ریشه و تعلقات تمدنی، سیاسی و فرهنگی خاصی دارد و دارای جایگاه و اهمیتی مانند «ایران‌زمین» است - «سرزمین خود» را هم‌تراز با «سرزمین دیگری» نشان می‌دهد. هرچند فرهنگ و سیاست عثمانی با روم تفاوت زیادی داشت، او با بهره‌گیری از مفهوم «روم» به‌عنوان دال سرزمینی، آن را در تقابل با سرزمین «ایران‌زمین» قرار داده است. در این رویکرد تقابلی سرزمینی، نوعی عثمانی / رومی محوری بر نگاه و قضاوت او غلبه یافته و در یک حکم کلی معتقد است: «عجم‌ها غیر از پلوشان، نعمات شایسته دیگری ندارند» (همان: ۲۸۸/۴). این مقایسه در ابعاد اقتصادی نیز نمایان است. او تمام محصولات، مأكولات و مشروبات عثمانی را با سرزمین‌های دیگر مقایسه کرده و داشته‌های عثمانی را ارجحیت داده است؛ برای مثال جو و گندم ارومیه با سیواس و گلایی آذربایجان را با گلایی آماسیه مقایسه کرده که دست کم در یک شاخص مانند آبدار بودن و...، نعمت‌های سرزمین عثمانی برتری کیفی و کمی دارد.

۳-۲-۳. چلبی و ایران سیاسی

از *سفرنامه‌ی چلبی* چنین برمی‌آید که هرچند او به بازدید سراسر ایران دست نیافته، به واحدی به نام «ایران» به مثابه‌ی کلیتی که زیر نظر شاهان صفوی هویت یافته است، اعتقاد دارد. اما در رویکرد تقابلی او، «شاه ایران‌زمین» (همان: ۲۴۸/۲) ضعیف‌تر از «قیصر زمین» یا «سلطان عالم عثمانی» تصویر شده است. او بسان پیشینیان خود، شاهان ایران‌زمین را «خان عجم» خطاب کرده است (همان‌جا). او در نگاهی برترینانه، از سادگی «عجم‌ها» از عوام تا حکمرانان، سخن گفته است که چگونه حاکمان منطقه ناآگاه از وضعیت جوامع پیرامونی خود بودند (همان: ۲۹۳-۲۹۵/۴). باید اذعان داشت که افق فکری و سیاسی شاهان ایران و

حکمرانان ولایات تابع ایشان از افق فکری و سیاسی رئیس ایل فراتر نرفته بود؛ با این حال او در سراسر کتابش از شاه‌عباس تمجید کرده است (همان: ۲/ ۲۴۸).

نبردهای ایران و عثمانی از دوره‌ی تهماسب تا شاه‌عباس نیز عرصه‌ی دیگری است که چلبی سعی دارد برتری سپاه عثمانی را بر سپاه عجم/ ایران نشان دهد. در این تقابل، او از مفاهیم و مضامین اسلامی/ دینی نیز بهره گرفته است که در قسمت فرهنگی/ شریعت‌مداری اشاره خواهیم کرد. او «فتوح» عثمانی را برجسته کرده و تقریباً در هر شهری، آثار «فتح» عثمانی را از طریق ویرانی، غارت و حتی ساخت قلعه و بناهای دیگر نشان داده است؛ درحالی که پیروزی «عجم» و شکست عثمانی را به حاشیه رانده و گاهی با بیان یک جمله، به پیروزی ایرانیان اشاره کرده است (همان‌جا). رویکرد ستایش‌گونه‌ی او به نبردهای عثمانی به خواننده چنین القا می‌کند که بیان ویرانی گسترده‌ی شهرها توسط سپاه عثمانی نه برای نشان دادن فجایع جنگ، بلکه نوعی تاریخ‌نگاری توجیه‌گر سلطه‌گرایی عثمانی است و برای حماسه‌سازی و بزرگ‌نمایی حکومت متبوع خود آن را ساخته است (همان: ۴/ ۳۳۱-۳۵۲). بدین منظور، او از قلعه‌ها و شهرهایی که عثمانیان در دهه‌های پیش گشوده و تخریب کرده بودند، به دقت سخن گفته و حتی از افرادی که منکر نقش عثمانیان در توسعه‌ی مؤسسات تمدنی بوده و بر ابعاد ویرانگری آن‌ها تأکید کرده‌اند، انتقاد کرده و آن‌ها را افراد دون‌همت خوانده و آرزو کرده است که در آخرت روسپاه باشند (همان: ۴/ ۳۴۴).

نگاه چلبی به ساحت سیاست ایران و ایران سیاسی، تحت تأثیر علاقه و پای‌بندی به دولت عثمانی است. هرچند او در مقایسه با ابن بطوطه توانسته چارچوب ایران سیاسی را بهتر و کامل‌تر درک کند، درمقابل، وابستگی او به قدرت سیاسی دولت متبوع خود زاویه‌ی دید او را بسیار محدودتر از ابن بطوطه کرده است. ابن بطوطه به دلیل تعلق نداشتن جدی به حکومت سرزمین خود و نداشتن مأموریت جهان‌گردی، نگاه مثبت‌تری به عناصر ایران سیاسی داشته است. البته، ابن بطوطه شناخت موقعیت‌مندی از ایران سیاسی یکپارچه در ذهن خود نداشته؛ درحالی که چلبی بر یکپارچه‌بینی هویت ایران سیاسی تأکید کرده است.

۳-۳-۳. چلبی و ایران فرهنگی و اجتماعی

چلبی مؤلفه‌ی ایران فرهنگی را به عناصر دینی و رویکرد شریعت‌مدارانه فروکاسته است. او در دیدار از شهرها از وجود مدارس، مکتب‌خانه‌ها و علما خبر می‌دهد؛ اما نه تنها در بیان آن‌ها چندان رویکرد هویتی ندارد، بلکه بیشتر قصد توصیف ولایات را دارد. رویکرد هویتی او در عرصه‌ی ایران فرهنگی بیشتر در زمینه‌ی مذهب است و سعی دارد با تقابل‌سازی مذهبی، «خودی» مذهبی را برجسته کند و «دیگری مذهبی» را به حاشیه راند یا معایب آن را برجسته سازد.

یکی از عرصه‌هایی که رویکرد تقابلی دینی چلبی بیشتر در آن نمایان است، «فتوح» است که در بخش سیاسی به آن اشاره کردیم. در این قسمت، به بُعد دین‌مداری و اسلام‌محوری فتوح اشاره می‌کنیم. چلبی اغلب، جنگ دو کشور را «غزای» اسلام و «عجم»/ ایرانی تلقی کرده است. هرچند از تقابل اسلام و کفر آشکارا سخن نگفته، رویکرد تقابلی او بیانگر نبرد اسلام و کفر است. برای نمونه، او در توصیف سپاه عثمانی از مفاهیمی مثل «اردوی اسلام»، «شهید و شهدا»، «سردار معظم غزوات مسلمین» و «غزای عسکر اسلام» استفاده کرده است (همان: ۴/ ۳۳۱-۳۳۸)؛ اما سپاه صفویان را «عسکر عجم یا عجمان» و «عسکر شاه عجم» نامیده است (همان: ۴/ ۳۵۰-۳۵۲).

چلبی نه تنها به تقابل دینی هویت‌سازانه بسنده نکرده؛ بلکه کوشیده است «فتوح» عثمانی در قلمرو «عجم» را به فتوح صدر اسلام پیوند زند. در توصیف اغلب شهرها، این اتصال ایدئولوژیک را انجام داده و حتی در تصرف همدان به یاد جنگ نهاوند افتاده و با قدسی‌سازی، تجاوزات عثمانی را «غزای عسکر اسلام با عجمان» دانسته است. همان‌طور که در نبرد بدر فرشتگان به کمک مسلمانان شتافتند و موجب پیروزی اسلام شدند، در «فتح» همدان توسط عثمانی‌ها نیز ارواح شهدای نبرد نهاوند به کمک آنان شتافتند و باعث پیروزی «عسکر اسلام» شدند (همان: ۴/ ۳۵۱-۳۵۲). باز درباره‌ی تصرف همدان، خط پیوند ایدئولوژیک را به خوبی برقرار کرده و نوشته است این شهر یک بار توسط عمر، بار دیگر به دست هارون الرشید و دیگر بار توسط «عسکر اسلام» (عثمانی) فتح شد (همان: ۴/ ۳۵۰-۳۵۷). این تقابل هویتی در مورد تبریز، اصفهان، فارس و دیگر شهرهای بزرگ نیز دیده

می‌شود. او تقابل و دوقطبی‌سازی ایدئولوژیک را حتی در شعارهای دو سپاه در حین جنگ نیز به نفع عثمانی انجام داده و باور قلبی سپاه عثمانی به اسلام و بی‌اعتقادی سپاه عجم/ ایرانیان را این‌گونه نشان داده است: «عسکر اسلام» الله‌گویان حمله می‌کنند و «جیش عجم شاه‌شاه‌گویان نبرد می‌کنند». به کارگیری دو مفهوم «عسکر» با بار معنایی دینی و «جیش» با بار معنایی سیاسی/ نظامی نیز گویای این تقابل است (همان: ۴/ ۳۳۵-۳۳۵). او مفهوم «عسکر» را در مورد سپاه «عجم»/ ایران آگاهانه به کار نگرفته است.

عرصه‌ی دوم، در نمایان‌سازی تقابل‌سازی دینی، و ساحت مذهب شیعی و سنی است. چلبی با این فرض که اکثریت «ایران‌زمین» شیعه است، در دیدار از شهرها، مناطق و محلات سنی‌نشین را با دقت گزارش کرده است. برای نمونه، در مورد مذهب مردم نخجوان گفته است که آن‌ها می‌گویند شافعی‌اند؛ اما دروغ می‌گویند و شیعی هستند (همان: ۲/ ۲۳۰-۲۳۲). این نوع گزارش‌ها بیش از اینکه واقعی باشند، برداشت چلبی از باورهای مردمی است که ادعای شافعی‌گری در دوره‌ی سلطه‌ی بلامنازع شیعه، بسیار هم مخاطره‌آمیز است.

نگاه شریعت‌مدارانه‌ی چلبی در تقابل با تشیع آل صفی بیشتر نمود دارد. او فرق شیعه را فرق ضاله می‌داند (همان: ۲/ ۲۳۵) و در پیوندی آشکار بین تشیع و قزلباش، سعی دارد این دو را یکسان نشان دهد. برای مثال، درباره‌ی مردم کرکنه (گرگر) گفته است اهالی آن قزلباش بوده و بسیار قلاش و حيله‌گرند (همان: ۲/ ۲۴۱). او نزد علمای تبریز علاوه بر ضعف بلاغت و تجوید، نوعی انحراف مذهبی در نقل احادیث را جست‌وجو کرده و معتقد است آن‌ها احادیث علی (ع) و دوازده امام را بیان می‌کنند و البته، احادیث صحیح نیز نقل می‌کنند. منظور او از احادیث صحیح احادیثی است که مورد قبول اهل سنت است (همان: ۲/ ۲۵۰). او عنوانی در «اخلاق ذمیمه‌ی اهل ایران» دارد که جمله‌ی آغازین آن در نقد ساختارسازی دوازده‌گانه‌ی اصناف سپاه براساس دوازده امام و چگونگی نذر و پخت غذاست که به مناسبت اعیاد امامان بین سپاهیان توزیع می‌شود (همان: ۲/ ۲۶۲). شریعت‌مداری او اغلب صبغه‌ی تعصب‌آمیز دارد و به گونه‌ای، شیعیان ایران را ناآگاه از مسائل شریعت و آیات قرآنی دانسته است. او بخش مناظره میان خود و خان تبریز را بر سر

تعارف خان برای خوردن مشروب آورده است که چگونه حاکم برای وادار کردن چلبی به شراب‌خواری، به علی (ع) و امامان سوگند می‌خورد. او سوگند برای انجام یک کار حرام را با تکرار آن، چنان برجسته کرده و گفته‌های خود را به آیات قرآنی در حرمت شراب مستند کرده که گویی خان و پیرامونیانش از شنیدن آیات حرمت شراب تعجب می‌کنند (همان: ۲/ ۲۵۸-۲۵۹). همچنین، سعی دارد نشان دهد شاه ایران برای تبلیغ مذهب جعفری، چگونه سنی‌مذهبان را تحت فشار قرار می‌داد (همان: ۴/ ۳۰۰).

عرصه‌ی سوم، چلبی به وجود نوعی از عرف سیاسی و اجتماعی (رسوم و عادات) با عنوان «قانون ایران‌زمین» یاد کرده است (همان: ۴/ ۲۸۷ و ۴۶۲). برای نمونه، یکی از قوانین سیاسی «ایران‌زمین» این است که حاکم منطقه با افراد وابسته‌ی خود به استقبال سفرای سیاسی نمی‌رود؛ بلکه سفرا به حضور حاکمان می‌آیند (همان‌جا). در سفرنامه‌ی چلبی مثلث «شاه ایران‌زمین»، «قانون ایران‌زمین» و «مورخان ایران‌زمین» دیده می‌شود (همان: ۴/ ۳۰۳). از محتوی سفرنامه استنباط می‌شود که شاه قانون را وضع و مورخان آن را برای ماندگاری ثبت می‌کنند و رابطه‌ی پیوسته‌ای بین این اضلاع وجود دارد.

عرصه‌ی چهارم: در ریشه‌شناسی نام شهرها و قلعه‌ها و بنیان‌گذاران آنهاست. چلبی تحت تأثیر روایت شفاهی مردم و جغرافی‌دانان ایرانی، سعی دارد پیدایش شهرها را به دوره‌ی باستانی و اساطیری پیوند زند. هرچند این بخش از نگاه‌ها برآیند ذهن وی نیست؛ بلکه بازتاب‌دهنده‌ی باورها و نوع تفکر ایرانیان در ریشه‌شناسی نام شهرها و بنیان‌گذاران آنهاست (همان: ۴/ ۲۶۶-۲۶۹). نام‌شناسی مردان و زنان (Gemici, 2009: 180)، طرز پوشش، طیبیان، عالمان و زاهدان، مساجد، تکایا و... نیز داده‌های گران‌سنگی در اختیار خواننده قرار می‌دهند.

۴. نتیجه‌گیری

سفرنامه‌های غیرایرانیان برای تبیین هویت ایرانی را از این رو انتخاب کردیم تا گستره‌ی هویتی ایران را در دو بعد زمان و مکان نشان دهیم. ما در پی تأکید بر این نیستیم که سفرنامه‌نویس‌ها آگاهی علمی پیشینی از هویت ایرانی دارند؛ بلکه مطالعه‌ی آثارشان نشان

می‌دهد آن‌ها کاربرد واژه‌ی «عجم» و «سرزمین عجم» و «ایران‌زمین» را در دایره‌ی «غیرخودی» یا «دیگری» تعریف می‌کنند و این تمیز آنان را به مرحله‌ای سوق می‌دهد که عناصر و ساخته‌ی ذهنی خود را در باب کیستی و چیستی خود به ایران و ایرانی نسبت دهند. فهمی نو از متون گذشته به این منظور است تا ذهنیت و جهان‌بینی موجود در متون را بازسازی کنیم و رابطه‌ی این ساختارهای ذهنی را با ساخت قدرت زمان دریابیم که ساخت قدرت چگونه به شکل‌گیری هویت‌های خاص می‌انجامد.

در این دو سفرنامه مشاهده کردیم که ذهنیت خاص فرد از «خود» و «دیگری» کاملاً موقعیت‌مند است. ابن بطوطه در سرزمینی می‌زیست که هنوز یکپارچگی سیاسی لازم را به‌دست نیاورده بود و خود او نیز دغدغه‌ی هویت سرزمینی پرننگی نداشت؛ بلکه بیشتر مسئله‌ی دین و مذهب برایش مهم می‌بود. به این دلیل، در ادامه‌ی سفرهایش، چون توان اداره‌ی هویت دینی را با همان شکل و مایه‌ی قبلی نداشت، دچار دگردیسی در نگرش به عناصر هویتی مذهبی شد. نگاه او به ایران و ایرانی در چارچوب فهم دینی به‌ویژه با قرائت صوفیانه و عیارمنشانه همراه شد، نه قرائت فقهی و متصلبانه؛ از این رو تقابل اندکی با هویت دینی دیگران پیدا کرد.

در سفرنامه‌ی چلبی نگاه به ایران، چندانگاره و آمیزه‌ای از مسائل سرزمینی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است؛ اما در سفرنامه‌ی ابن بطوطه، انگاره‌ی ماجراجویی پرننگ‌تر است. هر کدام از این انگاره‌ها زاویه‌ی دید متفاوتی برای چلبی شکل داده؛ به گونه‌ای که با استفاده از این انگاره‌ها، به تعارض مؤلفه‌ای دست یافته است. در بعد سرزمینی و سیاسی، «ایران‌زمین» در برابر «زمین روم» و «پادشاه ایران‌زمین» در مقابل «قیصر زمین» قرار گرفته است. کافی است توجه شود که «قیصر زمین» اطلاق عام است و شامل همه‌ی سرزمین‌ها می‌شود؛ در حالی که مفهوم «ایران‌زمین» جزء است و نوعی برتری سرزمینی و پادشاه خودی را بر دیگری عرضه می‌کند. در عرصه‌ی دینی نیز، چلبی تقابل را به دوگانگی اسلام و عجم تعمیم داده است. هر چند او سرزمین عجم را «سرزمین کافرستان» و مردمان آن را «کافرکیش» نپنداشته - آن‌چنان که درباره‌ی اروپاییان گفته است - تقابل اسلام و عجم نوعی پنهان‌سازی اسلامیت عجم‌هاست. تجلی خودی عثمانی مسلمان و دیگری عجم ایرانی در

سفرنامه‌ی چلبی بسیار برجسته است. شاید یکی از دلایل آن، سفرهای بیرون از دنیای اسلام و آشنایی‌اش با فرنگیان باشد که به نگاه او در هویت دینی، مرزبندی متصلبانه‌ای داده است. هرچند او خانواده‌اش را از نوادگان صوفی بزرگ، احمد یسوی، می‌داند، نگاه صوفی‌منشانه‌اش کمتر از ابن بطوطه است.

منابع

- آقاجری، هاشم و احمد فضلی نژاد (۱۳۸۸). «بازیابی مفهوم ایران‌زمین در آثار و آرای حمدالله مستوفی قزوینی». **فصلنامه‌ی علمی و پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری**. دوره‌ی جدید. ش ۱. صص ۱-۲۵.
- ابن بطوطه (۱۳۶۱). **سفرنامه یا رحله‌ی ابن بطوطه**. ترجمه‌ی محمدعلی موحد. تهران: علمی و فرهنگی.
- الهیاری، فریدون (۱۳۸۸). «بازتاب مفهوم ایران و اندیشه‌ی ایرانی در آثار ناصرالدین منشی کرمانی». **فصلنامه‌ی علمی و پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری**. دوره‌ی جدید. ش ۱. صص ۲۷-۵۹.
- چلبی، اولیا (۱۳۱۴). **اولیا چلبی سیاحتنامه‌سی**. تحقیق احمد جودت. استانبول.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۶). «هویت ملی در شعارهای انقلاب اسلامی». **فصلنامه‌ی مطالعات ملی**. س ۸. ش ۳. صص ۳-۳۰.
- خفاجی، محمد عبدالمنعم (۱۹۹۲). **الادب الاندلسی**. بیروت: دارالجیل.
- کاتب چلبی (۲۰۰۹). **کتاب جهان‌نما**. آنکارا: انجمن تاریخ ترک.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ (۱۳۷۹). **تاریخ‌نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام**. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- موحد، محمدعلی (۱۳۷۸). **ابن بطوطه**. تهران: طرح نو.
- Çelik Şavk, Ü. (2011). *Sorularla Evliya çelebi İnsanlık Tarihine Yön Veren 20 Kişiden Biri*. Ankara.
- Dunn, R. (1986). *Adventures of Ibn Battuta*. Britain.
- Erkilic, C. (1954). *Evliya Celebi*. Ankara.
- Gemici, N. (2009). *17. Yüzyılda Kadınlar Evliya Çelebi'nin Gözlemleriyle*. İstanbul: Kelebek matbaacılık.

- Küpeli, Ö. (2011). *Evliya Çelebinin ilk İran Seyahati Güzergahı ve Kalelere İlişkin Bilgiler*. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. İstanbul.
- Morgan, D. (2001). "Ibn Battuta and The Mongols". *Journal of the Royall Asiatic Society*. V. 11. Pp. 121-143.

