مطالعات تاریخ اسلام
سال دوم/ شماره‌ی ۵/ تابستان ۱۳۸۹

گفتمان مشروعیت در *هشت بهشت* ادریس بدلیسی

یاسر قزوینی حائری[۱]

چکیده: مسئله مشروعیت‌سازی از رهگذر تاریخ‌نویسی، همواره مسئله‌ای مهم وجذاب بوده است. در این بین نوشتار حاضر برآن است تا مسئله مشروعیت‌سازی را دست کم در بخش پایانی کتاب *هشت بهشت* یا تاریخ آل عثمان نوشته‌ی ادریس بدلیسی ردیابی کند. پرسش این است که آیا بدلیسی کتاب خود را تنها برای توصیف وقایع به نگارش درآورده و یا در پس روایت وقایع، به امری دیگر یعنی مشروعیت‌سازی برای عثمانیان نیز چشم داشته است؟ این نوشتار با توجه به رویکرد گفتمانی و با توجه به مفاهیمی که مطالعات گفتمانی برای رصد سازوکارهای گفتمانی از جمله غیریت‌سازی و حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی و سازوکارهای بینامتنیت به دست می‌دهد، به بررسی مشروعیت‌سازی در *هشت بهشت* بدلیسی می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که بدلیسی با در مرکز قرار دادن مفهوم جهاد، تمام تلاش خود را از رهگذر دست‌مایه قرار دادن تاریخ حوادث دوره سلطان محمد فاتح جهت کسب مشروعیت برای مخدومان عثمانی خود مبذول می‌دارد و در این بین با برجسته‌سازی مفهوم جهاد، مفهوم قومیت و سرزمین و فره ایزدی را به حاشیه می‌راند و در این راستا از نظم‌های گفتمانی دینی و دانشی بهره می‌برد.

واژه‌های کلیدی: بدلیسی، سلطان محمد فاتح، گفتمان، غیریت‌سازی، بینامتنیت، مشروعیت، جهاد

مقدمه

این نوشتار قصد دارد با نگاهی به قسمت آخر کتاب *هشت بهشت* یا *تاریخ آل عثمان*، که روزگار

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران yasermosavi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۶ تاریخ تأیید: ۸۹/۸/۲۹

سلطنت سلطان محمد فاتح را دربر می‌گیرد، از رهگذر رویکرد تحلیل گفتمانی سازوکارهای گفتمانی مورد استفاده‌ی نویسنده‌ی آن، حکیم الدین ادریس بن حسام الدین علی بدلیسی حنفی، را در این کتاب، به‌منظور مشروعیت‌سازی برای قدرت حاکمه، مورد بررسی قرار دهد.

لازم به ذکر است که نسخه‌ی استفاده شده در این بررسی، نسخه‌ی *هشت بهشت* موجود در مدرسه‌ی سپهسالار است، که البته انتخاب این نسخه تنها به دلیل سهولت دسترسی بوده، و خصوصیت دیگری برای بحث نداشته است.

پرسش اصلی

آیا ادریس بدلیسی در بخش آخر کتاب خود، تحت عنوان *هشت بهشت*، تنها قصد داشته تا در مقام اخبار، گزارشی از حوادث و فتوحات روزگار سلطان عثمانی، محمد فاتح، ارائه دهد، و یا اینکه بجز گزارش محض، قصد دیگری داشته است؟ و اگر قصد دیگری نیز در کار بوده، این قصد، با توجه به سازوکار گفتمانی مورد استفاده‌ی بدلیسی، چه بوده است؟

فرضیه‌ی اصلی

فرضیه‌ی اصلی این بررسی در پاسخ به پرسش اصلی، به قرار زیر است:

بجز گزارش محض، بدلیسی در پس تاریخ‌نویسی خود مقاصد دیگری نیز دارد که به نظر می‌رسد یکی از آن مقاصد، مشروعیت‌سازی برای قدرت حاکمه از رهگذر سازوکارهای گفتمانی باشد.

پرسش فرعی

حال که بدلیسی بجز گزارش محض، از تاریخ‌نویسی خود مشروعیت‌سازی برای قدرت حاکمه را نیز اراده کرده است، این مشروعیت‌سازی با توجه به سه عنصر اساسی هویت امپراتوری عثمانی، که بعدها توسط روشن‌فکران عثمانی تدوین شد، یعنی هویت قومی (ترک‌گرایی)، هویت دینی (اسلام‌گرایی) و هویت سرزمینی (عثمانی‌گرایی)[1] و با نگاهی به سازوکارهای گفتمانی چگونه برساخته می‌شود؟

---

۱ این سه عنصر هویت امپراتوری عثمانی، برای اولین بار در کتاب *سه طرز سیاست* یوسف آقچورا مطرح شد.

فرضیه‌ی فرعی

در پاسخ به این پرسش، به مثابه فرضیه‌ی فرعی نوشته‌ی مذکور، باید گفت که بدلیسی در بخش آخر *هشت بهشت*، که روزگار حاکمیت سلطان محمد فاتح را دربرمی‌گیرد، با به حاشیه راندن دو عنصر سرزمینی و قومیتی، با توجه به عنصر اسلامی و با مفصل‌بندی مفاهیم حول محور دال مرکزی غازی‌گری، گفتار مشروعیت‌ساز خود را سامان می‌دهد.

در قسمت بعدی، با کمک از مفهوم بینامتنیت[1]، که از تحلیل گفتمانی فرکلاف وام گرفته شده است، به بررسی کاربرد وسیع آیات قرآنی در متن تاریخ‌نگاری *هشت بهشت* و تأثیر آن در فرایند مشروعیت‌سازی مورد نظر بدلیسی، می‌پردازیم.

تعاریف

مشروعیت:[2] برای اصطلاح «مشروعیت» در فلسفه‌ی سیاسی معاصر، معانی بسیاری گفته‌اند. نگارنده در اینجا یکی از ساده‌ترین تعاریف را برگزیده است، که با معنای مراد شده از مشروعیت در نوشته نیز منطبق است: مشروعیت عبارت است از توجیه عقلایی «اعمال قدرت حاکم» و اینکه حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی‌ای برای اطاعت از حاکم ارائه می‌کنند. مشروعیت متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقادات است که نهادهای سیاسی موجود، مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. مشروعیت ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمان‌برداری دارد (ونیسنت، ۱۳۷۱، ۶۸ ـ ۶۷۶). درواقع، نگارنده در اینجا قصد دارد بررسی کند که بدلیسی در نوشته‌ی خود، در راه مشروعیت‌سازی برای دودمان عثمانی گام برمی‌دارد یا خیر. به دیگر سخن، به عقلایی‌سازی اعمال قدرت دودمان عثمانی از یک سو، و فرمان‌برداری رعایا و دیگر امرا از این دودمان از سوی دیگر، می‌پردازد یا خیر. که اگر بدین راه قدم بگذارد، بی‌گمان در راه مشروعیت‌سازی گام برداشته است؛ و در مرحله‌ی بعد برآنیم تا ببینیم، اگر بدلیسی در راه مشروعیت‌سازی برای دودمان عثمانی گام بر می‌دارد، با توجه به سازوکارهای گفتمانی این مشروعیت‌سازی، چگونه صورت می‌گیرد.

گفتمان:[3] گفتمان دارای مفهومی بسیار گسترده و تعاریف بسیاری است، تا جایی که برخی

---

1 Intertextuality
2 Legitimacy
3 Discurse

استادان تحلیل گفتمانی این مفهوم را اساساً مبهم دانسته‌اند و به قول یکی از استادان تحلیل انتقادی گفتمان، ون دایت، ای کاش می‌شد آنچه درباره‌ی گفتمان وجود دارد، در تعریف ساده‌ای گنجاند (ون دایک، ۱۳۸۲، ۱۵). اما به طور کلی، می‌توان گفت، نظریه‌ی گفتمان به ارزیابی نظام‌های معنایی و «گفتارهایی» می‌پردازد که فهم انسان را از نقش ویژه‌ی خود در جامعه و سیاست در یک مقطع تاریخی شکل می‌دهند. بنابراین مفهوم گفتمان قلمرو وسیعی دارد و به ناگزیر سازوکارهایی که هر تحلیلی به‌کار می‌گیرد، به اعتبار طبیعت «گفتمان» موضوع تحقیق، ویژگی‌های خاصی دارد که موجب گزینش شیوه‌ای خاص از بین شیوه‌های متعدد «تحلیل گفتمان» می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۸، ۵۳). ما نیز در اینجا تنها از چند مفهوم مورد بحث در تحلیل گفتمانی و گفتمان‌شناسی، در میان دریایی از مفاهیم موجود در این عرصه، بهره می‌جوییم. در ابتدا برآنیم که با توجه به مفهوم مفصل‌بندی[1] برگرفته شده از نظریه‌ی معنایی گفتمان نزد لاکلا وموف، و پی‌آمدهای آن، شامل برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و در نهایت غیریت‌سازی[2]، نشان دهیم که بدلیسی چگونه با محور قرار دادن مفهوم غزا، به مثابه دال مرکزی گفتمان سیاسی عثمانی، به غیریت‌سازی و دشمن‌سازی مورد نیاز خود، برای برساختن هویتی مستحکم، می‌پردازد، و چگونه با برجسته‌سازی عنصر اسلامیت، عناصر سرزمینی و قومی هویت عثمانی را به حاشیه می‌راند.

غیریت‌سازی: غیریت‌سازی مفهومی مهم در مباحث گفتمانی و مباحث مربوط به هویت است. در این بین، برخی فیلسوفان، از جمله ژاک دریدا، از این مفهوم در مقابل مفهوم این همانی بهره برد، و دیگر بودگی و مغایرت را در حوزه‌ی زبان به کار گرفت و گفت: «معانی واژگان بر حسب دیگر بودگی و مباینت، در یک نظام مشخص می‌گردد» (ضیمران، ۱۳۷۹، ۱۰۴). لاکلا وموف، مفهوم غیریت‌سازی دریدا را در مباحث گفتمانی وارد کردند، و مفهومی فراگیر از آن برساختند. غیریت‌سازی در اینجا همبسته‌ی مفصل‌بندی است. ما برای مفصل‌بندی یک مفهوم، باید ابتدا بگوییم که آن مفهوم چه چیزی نیست، تا از این رهگذر بتوانیم مفهوم خود را تعریف و مفصل‌بندی کنیم. این مفهوم در منطق سنتی در مباحث تعریف مطرح می‌شود، و مفهوم فصل در تعریف منطقی نزدیک به مفهوم غیریت‌سازی است (المظفر، ۱۹۸۰، ۹۸). از منظر هویتی، امروزه غیریت‌سازی امری بس مهم تلقی می‌شود، و در هر نظام اجتماعی

1 Articulation
2 Antagonism

که غیریت‌سازی به خوبی صورت پذیرد، آن نظام از استحکام بیشتری برخوردار خواهد بود؛ تا جایی که برخی غیریت‌سازی را همطراز و چه‌بسا مهم‌تر از تعریف «خود» در گفتمان هویتی تلقی می‌کنند، زیرا تا «دیگری» ای نباشد، «من» یا «ما» یی فراچنگ تعریف نخواهد آمد.

مفصل‌بندی: مفهوم مفصل‌بندی نقش مهمی در نظریه‌ی گفتمان دارد؛ عناصر متفاوتی، که جدا از هم شاید بی‌مفهوم باشند، وقتی در کنار هم در قالب یک گفتمان گرد می‌آیند، هویت جدیدی کسب می‌کنند. لاکلا وموف، برای پیوند دادن و جوش دادن این عناصر به همدیگر، از مفهوم مفصل‌بندی سود می‌جویند. به عبارت دیگر، «مفصل‌بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو» می‌پردازد (سلطانی، ۱۳۸۷، ۷۳). در این بین، محوری‌ترین مفهومی را که سایر مفاهیم به آن مفصل‌بندی می‌شوند، دال مرکزی می‌گویند.

بینامتنیت: نورمن فرکلاف، در تحلیل گفتمانی خود از سه حوزه‌ی متن، کردار گفتمانی و کردار اجتماعی، سخن می‌گوید که هریک دیگری را در برمی‌گیرند که به کار بررسی ما نمی‌آید؛ اما بینامتنیت مفهومی است که نشان دهنده‌ی استفاده‌ی مفاهیم کردار گفتمانی[1] در متن به شمار می‌آید. بینامتنیت درواقع نشان دهنده‌ی تاریخ‌مندی متون است. هیچ متنی را نمی‌توان به تنهایی و بدون اتکا به متون دیگر فهمید، زیرا نمی‌توان از استفاده کردن از لغات و عباراتی که دیگران قبلاً ازآنها استفاده کرده‌اند، اجتناب ورزید. بنابراین، بینامتنیت نشان دهنده‌ی آن است که همه‌ی رویدادهای ارتباطی به نوعی به رویدادهای پیشین مربوط‌اند و از آنها بهره می‌گیرند (همان، ۶۷). فرکلاف، دو نوع بینامتنیت را از هم متمایز می‌کند: بینامتنیت صریح، و بینامتنیت سازنده. بینامتنیت صریح، دلالت دارد بر به‌کارگیری متون دیگر به صورت مستقیم؛ اما بینامتنیت سازنده با به‌کارگیری عناصری از یک نظم گفتمانی دیگر در یک متن مربوط است. به این نوع بینامتنیت بیناگفتمانگی[2] گفته می‌شود. استفاده از اصطلاحات دینی در گفتمان سیاسی، که در متن مورد بررسی ما به وفور یافت می‌شود، نمونه‌ای از فرآیند بیناگفتمانگی است. در بررسی ما، قسمتی که به کاربرد آیات قرآن کریم در متن قسمت آخر *هشت بهشت* باز می‌گردد، درواقع به عرصه‌ی بینامتنیت صریح باز می‌گردد.

نظم گفتمانی: فرکلاف، اصطلاح نظم گفتمان را از فوکو وام گرفته است و از آن برای

---

۱ از منظر تحلیل گفتمان فرکلاف، کردار گفتمانی حد واسط میان متن و کردار اجتماعی است و با استفاده از آن مردم از زبان برای تولید و مصرف متن بهره می‌گیرند (سلطانی، ۶۶).

2 Interdiscursivity

اشاره به «مجموعه‌ی منظم کردارهای گفتمانی مرتبط با یک حوزه‌ی اجتماعی خاص و مرزها و روابط میان آنها» استفاده کرده است (همان، ۶۶). نظم گفتمانی سیاسی، نظم گفتمانی دینی، نظم گفتمانی پزشکی، نظم گفتمانی دانشگاهی و امثال آن، نمونه‌هایی از نظم‌های گفتمانی هستند (همان، ۶۷).

غیریت‌سازی بدلیسی و مشروعیت نظام عثمانی در *هشت بهشت*

مسئله‌ی مشروعیت، چه امروزه و چه در دوران پیشا مدرن، همواره یکی از مهم‌ترین مسائل حکومت‌ها بوده است که حاکمیت‌ها ونظام مشروعیت‌ساز ایشان به‌منظور عقلایی و یا موجه جلوه دادن حاکمیت خود، به آن می‌پردازند. در دوران پیشا مدرن، نظام مشروعیت‌ساز حاکمیت‌ها، بیش از هر چیز، با پیوسته دانستن حاکمیت خود با آموزه‌های دینی، حاکمیت خود را موجه جلوه می‌دادند.

در این میان، خصلت منحصر به فرد حاکمیت عثمانی و وضعیت ویژه‌ی دوره‌ی سلطان محمد فاتح، و همچنین نگرش بدلیسی به عنوان یک فقیه شریعت مدار، باعث شده تا سازوکار مشروعیت‌سازی مبتنی بر گفتمان شریعت اسلامی و مفصل‌بندی مفاهیم، حول مفهوم غزا و جهاد و غیریت‌سازی بر این مبنا، هرچه بیشتر در *هشت بهشت* نمایان شود.

شاید بتوان بحث‌های غیریت‌سازانه‌ی بدلیسی در این اثر را به دو قسمت کرد: غیریت‌سازی‌ای که در مقابل کفار صورت می‌گیرد، و اغلب با لشکرکشی‌های سلطان به سمت غرب همبسته است، و ما اینجا از آن با عنوان غیریت‌سازی با جهت غربی نام می‌بریم و درواقع اساس مشروعیت نظام عثمانی را به عنوان مجاهد و غازی در برمی‌گیرد، و دیگری، غیریت‌سازی در برابر سلسله‌ها و یا حاکمیت‌های مسلمان و محلی، که اغلب با لشکرکشی‌های شرقی سلطان همبسته است، و ما با عنوان غیریت‌سازی با جهت شرقی از آن یاد می‌کنیم. مشروعیت‌سازی مبتنی بر غیریت‌سازی در این قسمت دیر هضم‌تر و به نظریه‌پردازی بیشتر و استدلالات بیشتری نیازمند است.

غیریت‌سازی با جهت غربی، یکی از مهم‌ترین وجوه موجودیت نظام عثمانی، غازی‌گری آن است. امری که وجوه مشروعیت‌ساز آن در عرصه‌ی جهان اسلام بسیار نیرومند است و کم‌تر حاکمیت دیگری را در جهان اسلام می‌توان سراغ گرفت که از این عنصر قدرتمند مشروعیت‌ساز به اندازه‌ی عثمانی‌ها برخوردار باشد. این عنصر را می‌توان در *هشت بهشت* محور بحث‌های

بدلیسی دانست. بدلیسی در جای جای نوشته‌ی خود به این امر اشاره دارد، و به جرئت می‌توان گفت که غزا و جهاد به عنوان دال مرکزی مباحث بدلیسی به شمار می‌رود، که شبکه‌ی دیگر مفاهیم حول محور آن مفصل‌بندی می‌شوند. این مفهوم به شدت نیز غیریت‌ساز است و در برابر خود یک دشمن مستقیم می‌سازد که به فرایند مشروعیت‌سازی کمک شایانی می‌کند.

یکی از القاب معمول برای سلاطین عثمانی به لحاظ حوزه‌ی جغرافیایی‌ای که بر آن حکومت داشتند، قیصر یا قیصر روم بود، که از سوی دوست و دشمن برای سلاطین عثمانی به کار می‌رفت.

تاریخ الفی، که نگارش آن در سال ۹۹۳هق به فرمان جلال الدین محمد اکبر شاه و در هند آغاز شد (تتوی و قزوینی، ۱۳۷۸، ۱۴) از سلطان عثمانی با نام قیصر روم نام می‌برد (همان، ۷۹). *خلد برین*، از تاریخ‌نگاری‌های عصر صفوی (تألیف در ۱۰۷۸هق) نیز سلطان محمد را قیصر روم می‌خواند (واله اصفهانی قزوینی، ۱۳۷۹، ۷۲۰). حسن روملو نیز در کتاب خود، *احسن التواریخ*، سلاطین عثمانی را پادشاهان روم می‌نامد (روملو، ۵۷۳ و بعد)، ابوبکر طهرانی، نویسنده‌ی کتاب *دیاربکریه* از نوشته‌های دربار آق‌قویونلو، نیز، سلطان محمد فاتح را سلطان محمد روم می‌خواند (طهرانی، ۱۹۶۲م، ۵۵۳)، اما بدلیسی در *هشت بهشت* از این تعبیری که بسیاری از مورخان دوست و دشمن بعدی به‌کار برده‌اند، به‌گونه‌ای دیگر استفاده می‌کند. وی کم‌تر این سلاطین را قیصر می‌خواند، و در یکی دوجایی هم که اصطلاح قیصر را برای ایشان به کار برده است، ایشان را قیاصره‌ی اسلام می‌خواند. در ابتدای بخش آخر *هشت بهشت*، از حاکمیت عثمانی‌ها به خلافت قیاصره‌ی اسلام تعبیر شده است (بدلیسی، همان، برگ ۴، ص۱) که بسیار پر معناست. از این رو، مفهوم خلافت، که حاکمیّت دینی در مذهب سنت است، مطرح، و با تعبیر قیاصره، به حاکمیّت اروپایی ایشان صحه گذاشته شده، و بر ماهیت اصلی حکومت عثمانی، که همانا فتوح اسلامی در اروپا بود، اشاره گشته و خلافت ایشان، از آن حیث که قیاصره‌ی اسلام‌اند مشروعیت یافته است.

بدلیسی: به جای تعبیر قیصر روم یا قیصر اسلام، برای سلطان محمد فاتح بیشتر از تعبیر سلطان ملت محمدی یا خسرو مجاهدان (همان، برگ ۵ب) و یا سلطان مجاهدان و از این‌گونه تعبیرات، بهره می‌برد. این امر، از یک نظر، نشان از به حاشیه راندن عنصر جغرافیایی و سرزمینی هویت امپراتوری عثمانی، و از لحاظ دیگر، نشان از تأکید بدلیسی بر عنصر اسلامیت هویت عثمانی دارد. جهاد در این شبکه‌ی مفهومی، محور اصلی است؛ عنصری که بی‌گمان بیش از عناصر جغرافیایی، ظرفیت غیریت‌سازی دارد؛ زیرا تا «دیگری» یا «غیرِ» کافری

نباشد، جهاد اساساً مفهوم پیدا نمی‌کند؛ پس شاید بتوان گفت بدلیسی با محور قرار دادن مفهوم جهاد، که عنصری ذاتاً نیازمند «دیگری» و دشمن عقیدتی و اساساً مفهومی غیریت‌ساز است، بهترین راه را برای غیریت‌سازی برگزیده است.

طرح مشروعیت سازی بدلیسی برای عثمانیان به‌ویژه در راستای غربی‌اش با فتح قسطنطنیه به اوج خود می‌رسد.

بدلیسی، در قسمتی که به طور مفصل به فتح قسطنطنیه اشاره می‌کند، در ابتدا به یک پیش‌گویی مشروعیت‌ساز از پیامبر اکرم اشاره می‌کند و حدیثی از آن حضرت، که این واقعه را پیش‌گویی کرده‌اند نقل می‌کند. "فتح قسطنطنیه الملحمه العظمی" (همان، برگ ۹الف) (فتح قسطنطنیه بزرگترین آوردگاه است)، حدیثی است نقل شده از پیامبر اکرم، که بدلیسی به وسیله‌ی آن برای فتح قسطنطنیه مشروعیت‌سازی می‌کند. از این طریق، فتح قسطنطنیه آن وظیفه‌ی دینی و مذهبی‌ای جلوه داده می‌شود که تقدیر تاریخی بر آن قرار گرفته است که توسط محمد دوم انجام گیرد، و به بهترین وجه از سازوکار بینامتنیت صریح برای فرایند مشروعیت‌سازی خود بهره می‌جوید. بدلیسی، درواقع، فصلی کامل را به اثبات پیش‌گویی فتح قسطنطنیه در احادیث اختصاص می‌دهد (همان، برگ ۲۱الف). وی همچنین لشکر عثمانی را، که برای تصرف قسطنطنیه حرکت کرده بود، به لشکر فرشتگان تشبیه می‌کند (همان، برگ ۱۵ب). همچنین، سپاه محمد فاتح را به مهاجر و انصار تشبیه می‌کند (همان، برگ ۱۶، ۲، برگ ۱۰۷ب)؛ که البته این تشبیه نشان از دو بخشی بودن سپاه عثمانی، که یکی لشکر آناتولی بود و دیگری لشکر روم ایلی، نیز دارد.

درواقع، سخن از سپاه فرشتگان و مهاجر و انصار، از یک سو بهره‌مندی از گفتار نظم گفتمانی دینی در گفتمان سیاسی، و از سوی دیگر از بینامتنیتی سازنده خبر می‌دهد، که با توجه به دال مرکزی، یعنی جهاد در گفتمان بدلیسی، مفصل‌بندی می‌شوند. بدلیسی همچنین در فتح قسطنطنیه و البته در تمام اقدامات سلطان، به‌ویژه اقدامات نظامی وی، قائل به الهام سلطان از سوی خداست (همان، برگ ۱۸الف). وی همچنین یورش سلطان به سرزمین‌های کفر را با آیات قرآنی به عذاب دنیوی و اخروی خداوند (همان، برگ ۷۷الف) و جشن و پای‌کوبی مجاهدان با کنیزکان به غنیمت گرفته شده‌ی پس از پیروزی بر کافران را، به بهشت برین الهی و حوریان بهشتی (همان، برگ ۸۰ الف) تشبیه می‌کند. درواقع، این مفاهیم جملگی در مفصل‌بندی با مفهوم جهاد معنی می‌یابند، زیرا، به عنوان نمونه، پای‌کوبی با دخترکان وبه غنیمت بردن

ایشان وسخن از جمال وزیبایی آنها، تنها در صورت همبسته شدن با مفهوم جهاد با کفار، نه تنها مشروعیت، بلکه یک افتخار نیز محسوب می‌شود.

در این فرایند مشروعیت‌سازی، آنچه بیش از هرچیز به چشم می‌خورد، همان‌گونه که در تشبیه سپاه محمد فاتح به مهاجر و انصار هم دیده شد، تشبیه سلطان محمد و اقداماتش به پیامبر اسلام است. به عنوان نمونه، تبدیل کلیسای ایاصوفیه به مسجد، به بت‌شکنی ابراهیم و پیامبر در فتح مکه تشبیه شده و الهام الهی تلقی گشته است (همان، برگ ۳۵ب). بدلیسی، در سخن از شکستی که در بلگراد نصیب سپاه عثمانی شده بود، علاوه بر انتقاد از لشکر عثمانی (همان، برگ ۶۵الف) حمله به بلگراد را نیز با جنگ حنین و خود بزرگ بینی صحابه‌ی پیامبر در آن جنگ، مقایسه می‌کند (همان، برگ ۶۳ب).

این تشبیه سلطان به پیامبر و اقدامات وی، در کنار اینکه آشکارا از بینامتنیتی نیرومند در دو قسم صریح و سازنده‌ی آن خبر می‌دهد، شاید از دو چیز دیگر نیز خبر دهد. نخست باید گفت حجم این تشبیهات به حدی است که وقتی آن را در کنار نشانه‌های دیگری، همچون مقایسه‌ی کشورگشایی محمود پاشا، وزیر مورد علاقه‌ی بدلیسی در دربار محمد فاتح، با لشکرکشی‌های محمود غزنوی به هند (همان، برگ ۷۱،ص۱و۲) قرار می‌دهیم، چه بسا بتوان گفت که بدلیسی برای فرایند مشروع‌سازی خود دست به دامان دانشی شده است که در آن زمان به علم اسماء موسوم بود و به طور جدی و فراتر از تشبیهات ساده معتقد بود که صاحبان اسامی همانند، از بسیاری جهات به یکدیگر شبیه‌اند، و این، از وجود گونه‌ای دیگر از بینامتنیت به موازات بینامتنیت پیش گفته خبر می‌دهد.

درواقع، در این بینامتنیت دوم بدلیسی، به‌طور سازنده و نه صریح، از نظم گفتمانی دانش نام‌ها یا علم الاسماء در گفتمان سیاسی خود و در راستای کمک به برنامه‌ی مشروعیت‌سازی خود بهره جسته است. بدلیسی در جای دیگری، در حکایت زندانی شدن یوسف بیک پسر حسن‌بیک آق‌قویونلو، با او همدردی می‌کند و می‌نویسد: (سلطان محمد) "حب یوسف بیک را، که دشمن سلطان بود، به حکم لا تقتلوا یوسف والقوه فی غیابة الجب، در دل داشت و فقط به زندان افکند" (همان، برگ ۱۵۰الف). وی در ادامه، حسن‌بیک را نیز به یعقوب تشبیه می‌کند و عبارت "ابیضت عیناه من الحزن" (همان، برگ ۱۵۰، ب) را که نشانگر سفید شدن چشمان یعقوب در فراق یوسف است، برای غم حسن‌بیک نسبت به یوسف بیک به‌کار می‌برد.

از سوی دیگر، این تشبیه، یعنی تشبیه پیکارهای سلطان محمد به غزوات پیامبر اکرم، با

وجود ملهم بودن سلطان از جانب خداوند و حکم قضای آسمانی (همان، برگ۱۲۹، ص۱) و ترجمان قضا و قدر الهی دانستن حکم او (همان، برگ۱۱۰ب)، به‌گونه‌ای دیگر حاکمیّت دینی سلطان را توجیه می‌کند، که چه بسا با سلاطین دیگر متفاوت باشد. بدلیسی آشکارا دل در گرو دین و مذهب دارد و سلطان را، نه دارای فره‌ی ایزدی، بلکه سلطان مجاهدان می‌داند و مشروعیت او را گویی که تنها در گرو همین جهاد او می‌بیند، که به نظر نویسنده، ما را به یاد جهاد پیامبر می‌اندازد. توگویی نوستالژیای جهاد پیامبر را در یک سازوکار بینامتنی در جهاد محمد فاتح می‌جوید. او آشکارا وظیفه‌ی سلطان را رفع فساد از عامه و تجدید سنت جهاد تلقی می‌کند (همان، برگ ۱۵۱الف). وی در جای دیگری می‌نویسد: "مقصود اصلی سلطان مقصور بر تأیید دین هدی است، نه مجرد تحصیل ملک دنیا یا اتباع مشتهی نفس و هوا" (همان، برگ ۱۶۷الف). همین تعیین تکلیف برای سلطان، راه مشروعیت‌سازی او برای سلطان را از راه بسیاری نویسندگان دیگر جدا می‌سازد.

به نظر می‌رسد که تلقی نویسنده از دولت عثمانی، دولت مجاهدان است بر نمط صدر اسلام، نه کم و نه بیش. این درحالی است که بیشترین عبارتی که برای سلطان به کار می‌رود نیز، نه قیصر روم یا شاه جهان، بلکه سلطان مجاهدان و همچنین سلطان ملت محمدی است. نویسنده، همچنین، در جایی تلویحاً از عشرت چند روزه‌ی سلطان انتقاد، و روزهای نبرد او را تحسین می‌کند و می‌نویسد که از این عشرت‌ها روزی از او سؤال خواهد شد (همان، برگ ۱۳۴الف). در اینجا، بدلیسی که جهاد را دال مرکزی گفتمان خود قرار داده است، به سود گفتمان برساخته‌ی خود از سلطان انتقاد می‌کند، و این نشان از آن دارد که در گفتمان جهاد محور بدلیسی، محمد فاتح نیز به نوبه‌ی خود دالی است که به دال مرکزی، یعنی جهاد، پیوند می‌خورد، و در اینجاست که مشروعیت الهی سلطان، که مبتنی بر دال مرکزی فره‌ی ایزدی سامان می‌یابد و در روزگار بدلیسی از سوی بسیاری تاریخ‌نویسان مورد استفاده بود، به حاشیه رانده می‌شود. وی در جای دیگر، سلطان را متصف به اخلاق خلفای راشدین و اجداد مجاهدش می‌داند (همان، برگ ۱۴۲ب). در اینجا، به نظر می‌رسد که نویسنده، شرع و شریعت را به هر صورت بالاتر از سلطان می‌داند، به خلاف نگرشی که مثلاً در باب سلاطین صفوی به‌ویژه در ابتدای کار ایشان، وجود داشت.

درواقع، به نظر می‌رسد که بدلیسی میان طریقت و شریعت، دومی را برمی‌گزیند، همچنان‌که در فرازهایی از کتاب، همچون جایی که از ینی‌چری‌ها انتقاد می‌کند (همان، برگ

۷ الف)، یا در جایی که از برتری شیخ آق شمس الدین، که یک فقیه بود، بر خلیل پاشا، رئیس ینی‌چری‌ها، در انگیختن سلطان به غزای قسطنطنیه سخن می‌گوید (همان، برگ ۲۳الف)، یا در جایی که سپاهیان قرامان را که در ابتدای کار سلطان محمد فاتح با او ستیز کردند، ارباب اباحت و الحاد می‌نامد (همان، برگ ۴ب)، خود نیز به این امر اشاره دارد.

اما به عنوان نمونه، بهتر است طرح مشروعیت‌سازی بدلیسی را با همتای اصفهانیش در دربار آق‌قویونلوها مقایسه کنیم. خنجی در *عالم آرای امینی* مخدومان خود را برتر از دیگر سلاطین می‌داند؛ به دلایلی، مانند نسب، همیشه در پی دیانت بودن، عدم طمع به مال و ناموس دیگران، زیر دست نبودن، در شهرها تربیت نشدن، اینکه پدرانشان همه از سلاطین بودند و به مذاهب باطل نمی‌گرویدند (خنجی، ۱۳۷۹، ۲۳–۲۷)، و یا ابوبکر طهرانی نیز در کتاب *دیار بکریه*، با توسل به آیاتی چون «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، روایت «من مات و لم یعرف امام زمانه»، و همچون خنجی با استفاده از آیه‌ی «الم تر الی ربک کیف مد الظل»، به ترکمانان مشروعیت داده است (طهرانی، ۱۹۶۲م، جزء ۱، ص۱). این درحالی است که بدلیسی، دست کم در این بخش از *هشت بهشت* که به سلطانَ محمد تعلق دارد، تنها یک بار به نسب مخدومان خود اشاره می‌کند و ایشان را از آل اسحاق تلقی می‌کند (بدلیسی، همان، برگ ۲۲الف)، و درواقع، با به حاشیه راندن قومیت به مثابه یک دال مرکزی، این امر را یکی از ارکان مشروعیت مخدومان خود تلقی نمی‌کند. از طرفی، خنجی روی مذهب و عدم انحراف مذهبی، به‌ویژه به تشیع در مخدومان خود، به عنوان یکی از عناصر مشروعیت می‌نگرد؛ اما بدلیسی نه.

شاید این‌گونه بتوان گفت که بدلیسی، با توجه به مسائل عثمانی در آن روزگار، در طرح مشروعیت‌سازی خود به نوستالژیای صدر اسلام و دوران پیامبر توجه دارد؛ اما خنجی که یک سنی متعصب است (خنجی، همان، ت مقدمه، به نقل از خواندمیر، ۱۳۵۳، ۶۰۷) ومسائلش نیز به کلی با عثمانی متفاوت است، در ارجاع مشروعیت‌ساز خود به تاریخ، به دوران پس از صدر اسلام برمی‌گردد و دولت آق‌قویونلو را بهترین دولتی تلقی می‌کند که به لحاظ مذهبی پس از صدر اسلام روی کار آمده است. خنجی در این باره می نویسد: "... آن که تعصب مذهبی از مذاهب فاسده و ترویج نحله‌ای از نحل کاسده درمیان ایشان متوارث نبوده باشد، همچو زندقه‌ی اکثر در بنی مروان، و اعتزال در بعض خلفای عباسی و تشیع در آل بویه و بنی صفار... " (خنجی، همان، ۲۲).

شاید بتوان گفت از آن‌رو که مخدومان خنجی، با توجه به شرایط سیاسی‌شان به غیریت‌سازی درون دینی، مثلاً میان سنی و شیعه، نیازمند بودند، این غیریت‌سازی مبتنی بر بینامتنیتی مربوط به برهه‌ی پس از صدر اسلام، یعنی نزاع‌های مذهبی پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، صورت می‌گیرد؛ اما در بررسی تاریخ عثمانی دوره‌ی محمد فاتح، چون هنوز درگیری با صفویان و نزاع‌های مذهبی صورت نپذیرفته بود، غیریت‌سازی بر مبنای بینامتنیت مرتبط با تاریخ صدر اسلام کاملاً پاسخ‌گو است. در اینجا گویی خنجی طرحی واگرا از مشروعیت برای مخدومان خود می‌ریزد که دایره‌ی مشروعیت را در طول تاریخ تنها به آق‌قویونلوها محدود می‌سازد؛ حال آنکه، همان‌طور که در سطور بعدی خواهیم دید، بدلیسی در مشروعیت‌سازی خود برای دودمان عثمانی، به‌ویژه در مباحث مربوط به فتح قسطنطنیه و امور مربوط به ساخت کلیسا و بعد مسجد ایاصوفیه، طرحی همگرا از مشروعیت ارائه می‌دهد که دوران مسیحی را نیز از رهگذر یک اندیشه‌ی فلسفه‌ی تاریخی به دوران اسلامی استانبول پیوند می‌زند.

همچنین، به نظر می‌رسد خنجی بر خلاف بدلیسی که مشروعیت‌سازی خود برای آل عثمان را با صبغه‌ای بیرونی و مبتنی بر غیریت‌سازی یعنی با توجه به روابط عثمانی‌ها با محیط پیرامونی خود پی می‌گیرد، بیشتر به جنبه‌های درونی مشروعیت‌ساز برای آق‌قویونلوها، مانند ایجاد امنیت و عدالت گستری (همان، ۳۸) وحفاظت از شریعت اسلام، اهمیت می‌دهد. خنجی در جایی از کتابش می‌نویسد: "در طریق اعتقاد، متابعت سنت اهل جماعت را فریضه شمرده و باعتزال از بدع مذمومه و رفض عقاید ملومه، رقم اعتزال و رفض را از صفحه‌ی ارض سترده، در عهد او اهل توحید در مهاد امان آسوده، و ارباب الحاد در لحد خذلان فرسوده‌اند ... . همت عالیش در تقویت ساعد شرع ید بیضا نموده و به پشتی دین متین بازوی مردی گشوده است، ارباب حسبه را در رفع منکرات از خدشه‌ی خشیت مخلوق باکی نیست و در زلال شرعه‌ی شریعت از فحش ... . شرابخانه‌ها که در زمان قراقویونلو لیام چون بیت‌الحرام حاشا در عین اکرام بود، اکنون چون دیر مینا در بیت المقدس ... . امروز از تندباد قهر پادشاهی قدح‌ها که مالامال از می لاله‌گون بود، چون کاسه‌های گردون سرنگون و دراهم مردم ..." (همان، ۴۰و۴۱).

اما پرسش اینجا است که چه چیز باعث شده تا بدلیسی از هیچ‌یک از عناصر مشروعیت‌ساز مورد استفاده‌ی خنجی، مانند تبار و مذهب و مانند اینها، به‌ویژه در این بخش از *هشت بهشت*، بهره‌ای نبرد. پاسخ شاید همان باشد که پیش از این هم بدان اشاره شد. درواقع، مشروعیّتی که عثمانی‌ها از غازی‌گری خود کسب می‌کردند، آن‌قدر بود، که نبودِ عناصر دیگر را پوشش دهد؛

از همین روست که بدلیسی داهیانه تنها و تنها بر جهاد و غزای سلطان محمد تأکید می‌کند؛ عنصری که همواره یکی از عناصر ماهوی سازنده‌ی نظام عثمانی تلقی می‌شده است. به همین دلیل است که در *هشت بهشت* از توصیفات چند خطی معمول برای دیگر سلاطین و پادشاهان، مثلاً در *عالم ارای امینی* (همان،۲۷) خبری نیست؛ و از همین روست که بدلیسی، وقتی به لشکرکشی‌های شرقی سلطان محمد می‌رسد، چون دیگر جنگ با کافر و غزا در کار نیست، با کار سخت‌تری در غیریت‌سازی و مشروعیت‌سازی رو به‌رو می‌شود.

غیریت سازی با جهت شرقی، بدلیسی، که فردی شریعت مدار است، نمی‌تواند به سادگی از درگیری دو گروه مسلمان با یکدیگر بگذرد؛ از همین‌رو، برای مشروعیت بخشیدن به درگیر شدن سلطان محمد با همسایگان شرقی‌اش و غیریت‌سازی در این عرصه، تلاش بیشتری می‌کند. نویسنده، دشمنان سلطان دین محمدی را اهل بغی و طغیان می‌نامد وبه‌گونه‌ای بر حقانیت دینی و خلافت عثمانی‌ها صحه می‌گذارد، و سرکشان بر این حکومت مشروع را، طبق گفتمان اسلامی و قرآنی، اهل بغی می‌نامد (بدلیسی، همان، برگ ۱ب). وی، بیشتر اوقات، در سخن گفتن از درگیری‌هایی که با حکام مسلمان محلی رخ می‌نمود نیز، به مسئله‌ی اصلی خود، یعنی غزا با کفار، باز می‌گردد، و این درگیری‌ها با (مفسدان ومنافقان) را زمینه‌ساز غزا با کفار تلقی می‌کند (همان، برگ ۵ الف). در اینجا نیز می‌بینیم که غیریت‌سازی با جهت شرقی در برنامه‌ی مشروعیت‌سازی بدلیسی، با محوریت جهاد با کفار، صورت می‌گیرد.

حاشیه‌رانی گفتمان قومی و سرزمینی در *هشت بهشت* بدلیسی

بدلیسی، که طرح مشروعیّت‌ساز خود را کاملاً از نگاه شریعت و جهاد پی می‌گیرد، سعی می‌کند گفتمان قومیتی و سرزمینی را به حاشیه براند. حتی چنان‌که دیدیم، وی از نام قیصر نیز بسیار کم استفاده می‌کند و هرجا هم استفاده می‌کند بدون پسوند روم، یعنی نه قیصر روم، بلکه از قیصر اسلام نام می‌برد، و این نشانگر به حاشیه راندن پیوندهای سرزمینی است. از سویی، دست کم در این بخش از *هشت بهشت* که به تاریخ سلطان محمد فاتح اختصاص دارد، هیچ ذکری از قومیت سلطان نمی‌شود و هیچ‌گاه چنان‌که قبلا هم گفتیم، برای مشروعیت‌سازی دست به دامان قومیت نمی‌زند، و این آشکارا به حاشیه‌ای شدن مسئله‌ی قومیت کمک می‌کند. با وجود این، بدلیسی رد پاهایی از اصطلاحات قومیتی را در کار خود می‌آورد، که شیوه‌ی کاربرد آن جالب توجه است. می‌دانیم که یکی از درگیری‌های اصلی سلطان محمد

فاتح در منطقه، با ترکمانان آق‌قویونلو ودر رأس ایشان حسن بیک آق‌قویونلو و تا حدی هم قرامان‌ها بود. در این میان، نزاع منابع تاریخی این دوره در زدن برچسب ترک به جریان‌ها یا سلسله‌های مختلف جالب توجه است.

بدلیسی در هشت بهشت احترام خاصی برای ایرانی‌ها قائل است و معتقد است که سلطان مدافع ایرانی‌ها (عجم) در برابر ترکان (آق‌قویونلوها) قرار دارد (همان، برگ ۱۴۷ب). در اینجا، جدای از احترامی که بدلیسی برای ایران قائل می‌شود، و درواقع سلطان محمد را مدافع ایرانیان تلقی می‌کند، جالب آن است که آق‌قویونلوها را ترک می‌خواند، و آل عثمان را مجاهد. وی در جای دیگری نیز از ایرانی‌ها تمجید می‌کند و افسوس می‌خورد از اینکه ترکان آق‌قویونلو ایران را زیر سم خود گرفته‌اند (همان، برگ ۱۶۷الف). بدلیسی حتی جمله‌ای با این مضمون، که ترک‌ها را تا وقتی کاری به شما ندارند وانهید، "اترکوا الترک ما ترکوکم"، در مذمت آق‌قویونلوها به کار می‌گیرد (همان، برگ ۱۴۷ب). این امر نشان می‌دهد که بدلیسی کاملاً سلطان را از دایره‌ی ترکان بیرون می‌داند، و در مقابل، آق‌قویونلوهای ترکمان را ترک می‌داند و مورد مذمت قرار می‌دهد.

اما وقتی به منابع دیگر سری می‌زنیم، موضوع جالب می‌شود. به عنوان نمونه، وقتی به سفرنامه‌ی ونیزیانی که در همین ایام برای مساعدت به حسن بیک در برابر سلطان عثمانی به دربار آق‌قویونلو می‌آیند، نظری بیفکنیم، می‌بینیم که این سفرای ونیزی که در واقع حامی حسن‌بیک و دشمن سلطان عثمانی‌اند، به هیچ وجه حسن‌بیک را ترک نمی‌خوانند، بلکه بر عکس، جوزفا باربارو، یکی از این ونیزیان، اوزون حسن را شاه ایران می‌خواند (باربارو، ۱۳۴۹، ۲۱۵)، و سلاطین عثمانی را ترک خطاب می‌کند (همان، ۴۱ و ۱۰۲). کاترینوزنو، یکی دیگر از این سفرای ونیزی، نیز از محمد دوم با عنوان «ترک بزرگ» نام می‌برد (همان، ۲۰۹)، و از عثمانی‌ها با نام ترکان یاد می‌کند (همان،۲۱۲). این، درحالی است که مثلاً روملو در وصف پیکار حسن بیک با سلطان محمد، از ترکمانان و لشکر روم سخن به میان می‌آورد (روملو، ۵۷۳).

با این تفاصیل، به‌نظر می‌رسد که واژه‌ی ترک در این دوره مفهومی فراتر از یک مفهوم قومی پیدا کرده بود، مفهومی با بار منفی، که چه بسا به غارتگران اطلاق می‌شد.

درهر صورت، در اینجا شاهد هستیم که بدلیسی، نه تنها ترک بودن را در نظام گفتمانی خود به حاشیه می‌برد، بلکه از این مفهوم برای غیریت‌سازی و دشمن‌سازی در نظام گفتمانی خود بهره می‌جوید.

بینامتنیت سازنده وصریح با استفاده از آیات قرآنی در *هشت بهشت* بدلیسی

در بخش قبلی، به ناچار و به فراخور حال، به چند نمونه بینامتنیت در متن *هشت بهشت* اشاره کردیم، اما در این بخش از تحقیق، بیشتر به مصادیق بینامتنیت در متن *هشت بهشت* واستفاده از آیات قرآن کریم در آن، می‌پردازیم.

اوج درگیری‌های شرقی سلطان محمد فاتح، به سلسله جنگ‌های او با حسن بیک آق‌قویونلو باز می‌گردد، که هریک از منابع عثمانی وتر کمانی به شکلی از آن یاد می‌کنند. اما یکی از جالب‌ترین بخش‌های طرح مشروعیت‌سازی برای این درگیری از دو جانب عثمانی وآق‌قویونلو، متوسل شدن به آیات قرآنی، به‌ویژه آیات ابتدایی سوره‌ی روم، و تفسیر این آیات به نفع مخدومان هردو سو، از سوی دو تاریخ‌نویس و فقیه، یعنی بدلیسی و خنجی، است. بدین صورت که خنجی در *عالم آرای امینی* با توسل به آیات ابتدایی سوره‌ی روم و تفسیر جفری آن در ستیز اوزون حسن علیه سلطان محمد، حسن بیک را بر حق می‌شمرد؛ و بدلیسی نیز به نظر می‌رسد با قصد پاسخ گفتن به همین ادعاها، همین آیات را به نفع سلطان محمد فاتح تفسیر می‌کند. در واقع، هر دو مورخ از استفاده از نظم گفتمانی دینی در متن تاریخ‌نویسی خود به استفاده از نظم گفتمانی دانش جفر گذر می‌کنند، و میان گفتمان سیاسی خود و نظم گفتمانی دانش جفر رابطه‌ی بینامتنیت صریح برقرار می‌سازند.

خنجی در ابتدا با آیه‌ی "وعد الله الذین آمنوا وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبدلنهم من بعد خوفهم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا و من کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون"، برآمدن حسن بیک را تحقّق وعده‌ی الهی می‌داند، که در طی آن، کار به دست کسانی می‌رسد که نماز می‌گذارند. خنجی در ادامه اظهار می‌دارد که با علم جفر دریافته است که این وعده‌ی الهی با آغاز کار اوزون حسن است (خنجی، همان، ۲۷). در ادامه، خنجی با استفاده از آیات نخستین سوره‌ی روم، طرح مشروعیت‌سازی بایندر را کلید می‌زند و می‌نویسد: "به‌مقتضای "و هم من بعد غلبهم سیغلبون"، غلبه و نصر فرقه‌ی روم را در "ادنی الارض"، بعد الکسر موعود موجل به "بضع سنین" شده، که از روی حساب جمل عدد آن ۸۷۲ است و آن سال قدوم رایات دولت بایندری است از صوب روم و غلبه و استیلای آق‌قویونلو، که حوالی ادنی الارض مستقر رایت ایشان است و در قول مفسران ادنی الارض جزیره است..." (همان‌جا).

خنجی در اینجا با استفاده از علم اعداد، نشان می‌دهد که عبارت "بضع سنین"، به معنای

چند سال که در آیه آمده، مطابق با عدد سال بر آمدن آق‌قویونلوهاست؛ و وعده‌ی شکست رومی‌ها در "ادنی الارض"، همانا شکست قراقویونلوها از آق‌قویونلوها شمرده می‌شود. و بدین‌سان، حاکمیّت آق‌قویونلوها را، با توجه به پیش‌گویی آیات قرآن، مشروعیت می‌بخشد.

در این زمینه، بدلیسی آرام نمی‌نشیند و گویی برآن می‌شود که ادعای خنجی را پاسخ گوید؛ از همین رو، فصلی را به بحث در باب دلالات آیات نخستین سوره‌ی روم اختصاص می‌دهد. او نیز به دلایل حرفی وشواهد جفری از اشارات عالم معانی اسرار نهانی (بدلیسی، همان، ۱۷۳ب) می‌پذیرد که "غلبت الروم" بر غلبه‌ی آق‌قویونلوها بر قراقویونلوها در دیاربکر "فی ادنی الارض" دلالت دارد؛ اما "و هم من بعد غلبهم سیغلبون" را دلیلی می‌داند بر پیش‌گویی قرآن، نسبت به شکست اوزون حسن از سلطان (همان، برگ ۱۷۱الف).

به نظر وی، ادنی الارض محل پیروزی سلطان بر حسن بیک است، بعد از هفت روز، که نهایت عدد بضع است؛ و شکست اولیه همانا شکست مراد خاصه و عمر بیک (از سرداران سلطان محمد) است از لشکر بلاد فارس (لشکر آق‌قویونلو) (همان، برگ ۱۷۴الف). البته، وی می‌پذیرد که عدد بضع نشانگر سال استیلای حسن بیک است؛ اما ادنی الارض ظرف زمان است، هم برای مغلوبیت و هم غلبه؛ لذا، بضع سنین نیز ظرف زمان است برای هر دو قضیه، یعنی هم شکست اولیه‌ی سرداران سلطان از بایندر، و هم پیروزی بعدی ایشان بر وی (همان، ب).

بدلیسی پس از بیان اینکه رومیان، برخلاف فارس [ایرانیان]، در تاریخ صدر اسلام برادر مسلمانان محسوب می‌شدند، اشاره می‌کند که ابتدای این بضع را می‌توان سال غلبه‌ی حسن بیک بر جهان‌شاه دانست؛ ودر اثنای این بضع است که روم بر فارس غلبه می‌کند، و طبق آیه‌ی "یفرح المؤمنون ... "، مؤمنان خوشحال می‌شوند (همان، برگ ۱۷۵الف). بجز این مورد، بدلیسی در جای جای نوشته‌اش به آیات قرآنی استشهاد می‌کند، و به زبان تحلیل گفتمانی، با استفاده از نظم گفتمانی قرآنی، در گفتمان سیاسی خود بینامتنیتی صریح را سامان می‌دهد. اما پرسش اینجاست که این بینامتنیت چقدر به برنامه‌ی مشروعیت‌سازی بدلیسی کمک می‌کند؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، می‌بایست آیات قرآنی مورد استفاده‌ی بدلیسی را هرچه بیشتر مورد بررسی قرار دهیم. در ذیل، به برخی موارد استفاده از آیات قرآن توسط بدلیسی اشاره می‌شود:

بدلیسی در جایی رفتار سپاهیان سلطان را با اسرا، بر اساس آیه‌ی قرآنی سه بخش می‌کند: "انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ان یقتّلوا او یصلبوا او ینفوا من الارض" (:کیفر کسانی که با خدا و پیامبرش به ستیز برمی‌خیزند، آن است که کشته شوند یا به صلیب کشیده شوند

و یا تبعید شوند)؛ و در ادامه برای هر کدام مصادیقی ذکر می‌کند؛ و بدین ترتیب، رفتار سپاه سلطان با اسیران را موجه می‌سازد (همان، برگ ۱۰۱الف). و یا در جایی دیگر دوستی حسن بیک با طرابوزانیان را با استشهاد به آیه‌ی "لا تتخذوا الکافرین اولیاء من دون المؤمنین"، نا مشروع تلقی می کند (همان، برگ ۸۸الف).

وی همچنین، از سنت‌های قرآنی در تحولات نیز استفاده می‌کند؛ مثلاً در جایی از تسلط دادن برخی ظالمان بر دیگر ظالمان، بر مبنای آیه‌ی "کذلک نولی بعض الظالمین بعضا" سخن می‌گوید (همان، برگ ۹۲ب)؛ یا در جایی دیگر با استشهاد به آیات قرآن می‌گوید که خداوند زمین را برای سلطان مسخر کرده است (همان، برگ ۸۷ب). یا در توجیه حمله‌ی سلطان به قسطمونیه، به علت سرپیچی اسماعیل بیک صاحب آنجا، از این آیه بهره می‌گیرد: "و اذا اردنا ان نهلک قریة امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا" (همان، برگ ۸۴الف)؛ یا در جایی دیگر، فراوانی ثروت سلطان در نتیجه‌ی فتوح را، با آیه‌ی "الله یبسط الرزق لمن یشاء" مدلل می‌سازد وکشور گشایی‌ها را به "ان الارض لله یورثها من یشاء" (همان، برگ ۶۱الف). نمونه‌های فراوانی از این دست می‌توان آورد، اما در این میان برخی نمونه‌ها هستند که تا حدی ما را به فکر وا می دارند.

به عنوان نمونه، بدلیسی در جایی، مثله کردن کافرانی را که سرزمین‌شان به عنوه گرفته شده، با استفاده از تعبیر قرآنی، و یا به تعبیر خود بدلیسی به حکم قاطع "لاقطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف"، توجیه می‌کند (همان، برگ ۷۰، ص۱و۲). حال آنکه این تعبیر قرآنی در داستان ایمان آوردن ساحران بنی‌اسرائیل به موسی و حکمی که از زبان فرعون در باب ایشان داده شد و از زبان فرعون گفته شده است، و در واقع حکم فرعون است برای ساحران مومن؛ و بی‌گمان نمی‌توان از آن برای توجیه عمل یک مسلمان بهره برد. پرسش اینجاست که با وجود این می‌توان گفت که بدلیسی آیات قرآنی را صرفاً برای زیباتر کردن متن خود آورده است، و هدفی گفتمانی از آن نداشته است؟

در پاسخ، باید گفت، با وجود توجیهات قرآنی فراوانی که در جای جای کتاب آمده، و با توجه به اینکه بدلیسی خود یک فقیه بوده، و از سویی، با توجه به کتاب *قانون شاهنشاهی* در اخلاق سیاسی و شیوه‌ی مملکت داری و جهان‌بانی از زاویه‌ی شریعت، که به تازگی از وی به طبع رسیده است، نمی‌توان به این سادگی پذیرفت که وی تنها برای زیباتر شدن کارش به آیات و روایات متوسل شده باشد؛ بلکه در این مورد، و چه بسا موارد معدود دیگری از این دست،

بتوان اشتباه بدلیسی را دلیل قرار داد؛ و یا شاید بتوان گفت در این معدود مواضع که مشروعیت‌سازی مبتنی بر بینامتنیت اشتباه عمل کرده است، بدلیسی می‌خواسته برخلاف قاعده‌ی خودش، آرایه‌ای عمل کند. اما شاید تحلیل مصحح نسخه‌ی *قانون شاهنشاهی* نیز در اینجا تا حدی درست باشد. وی در تحلیل نوشته‌های بدلیسی در کتاب *قانون شاهنشاهی*، می‌نویسد: "به‌نظر می‌رسد مؤلف، آنها را از حافظه‌ی خود نقل نموده، و یا هنگام نوشتن به متن اصلی دسترسی نداشته و یا فراموش کرده است. گاهی نیز به عمد و از روی قصد، کلمات بیتی را در راستای القای اندیشه و مقصود و متناسب با آن تغییر داده و شرط امانت را وانهاده است" (آرانی، آینه پژوهش، ش ۷۶).

در هر صورت، باید گفت نفس بهره‌مندی پردامنه‌ی بدلیسی از آیات قرآنی در متن خود، نشان از برجسته‌سازی گفتمان دینی در متن *هشت بهشت* دارد.

فلسفه‌ی تاریخ بدلیسی

بدلیسی، پس از سخن گفتن از فتح قسطنطنیه، در فصلی جداگانه به تفصیل از تاریخ بنا و حوادث کلیسای ایاصوفیه سخن به میان می‌آورد (بدلیسی، همان، برگ ۳۵ب). وی، ارزش بسیاری برای ساختمان کلیسای ایاصوفیه قائل است و آن را به خلقت الهی تشبیه می‌کند (همان، برگ ۳۳ب)؛ و در ادامه به‌طور ظریف، و چه بسا ناخودآگاه، قائل به فلسفه‌ی تاریخی می‌شود که بی‌گمان مشروعیت بیشتری را برای مخدومان عثمانی خود به ارمغان می آورد.

در این بخش، بدلیسی با توجه به تغییر شرایط، از شرایط جنگی به شرایط استقرار در سازوکار مشروعیت‌سازی خود نیز تغییر ایجاد می‌کند و دست از غیریت‌سازی می‌کشد، و به نظم گفتمانی همگرا روی می‌آورد. در این نظم گفتمانی جدید، دیگر از جهاد کم‌تر صحبت می‌شود، بلکه در مرکز این نظم گفتمانی جدید، قسطنطنیه وکلیسای مشهور آن ایاصوفیه قرار دارد، که برخلاف مفهوم به شدت غیریت‌ساز جهاد، در چارچوب جغرافیایی، قسطنطنیه به مثابه یک شهر متکثر و بین‌المللی، خصلتی همگرا و تکثرگرا دارد.

از نظر بینامتنیت نیز، بدلیسی نظم گفتمانی تاریخ شهر قسطنطنیه را در نظم گفتمانی سیاسی خود دخیل می‌کند. بدلیسی روایتی شورانگیز از ساخت اولیه‌ی کلیسای ایاصوفیه به دست می‌دهد و ساخت آن را در زمان کنستانتین (یعنی زمانی که همه آتش پرست بودند) کاری به حق وبزرگ تلقی می کند (همان، برگ ۳۷ب). بدلیسی در ادامه تلویحاً کار محمد فاتح (یعنی

فتح قسطنطنیه و احیا و پاک‌سازی ایاصوفیه و تبدیل آن از یک کلیسا به مسجدی بزرگ) را، در ادامه‌ی کار کنستانتین و اعقابش در جانشین کردن مسیحیت به جای مجوسیت تلقی می‌کند (همان، برگ ۳۸ب). گویی تاریخ شهر قسطنطنیه از یک خط تاریخی پیروی می‌کند که طی آن ابتدا به مذهب حق مسیح و بعد به اسلام، گروید؛ و در این میان ایاصوفیه یک نماد است؛ نماد فلسفه‌ی تاریخی که سلطان محمد فاتح یکی از نقاط عطف آن را رقم می‌زند.

بدلیسی، در فصلی که به تاریخ ساخت ایاصوفیه می‌پردازد، با اینکه در دوره‌ی مسیحی قرار دارد، بازهم از آیات قرآنی استفاده می‌کند، و مثلاً برای قبولی ساخت این کلیسا توسط استون بانو، جانشین کنستانتین، از سوی خداوند، از این سخن قرآنی "فتقبلها ربها بقبول حسن" استفاده می‌کند (همان، برگ ۴۱ ب)، که چه بسا از پیوستگی دو دوره در ذهن بدلیسی نشان داشته باشد؛ همان فلسفه‌ی تاریخ خطی. به‌دیگر سخن، استفاده از آیات قرآنی برای دوره‌ای که به "ما" یعنی مسلمانان تعلق ندارد، جای پرسش دارد. و چه بسا یکی از پاسخ‌ها این باشد که بدلیسی از رهگذر تلقی‌ای که از دوره‌ی تاریخی شهر قسطنطنیه و کلیسای ایاصوفیه به‌دست می‌دهد، تمام این تاریخ را جزو تاریخ "ما" به حساب می‌آورد؛ و البته، این امر به وضعیت "ما" در قسطنطنیه نیز، به عنوان دارالخلافه باز می‌گردد؛ که چه بسا هر کسی را ناچار از این می‌ساخت که شهری را که در آن زیست می‌کند، همواره از ازل تا ابد متعلق به "ما" بداند. مکاشفه‌ی استون بانو و دیدن نقشه‌ی ایاصوفیه وحتی نام آن در رؤیا (همان، برگ ۴۲ب)، داستان تمام شدن پول استون بانو برای ساختن ایاصوفیه و دیدن خضر به خواب و نشان دادن جای گنجی در محل کلیسا به استون بانو برای ادامه‌ی کار (همان، برگ ۴۴الف)، همه و همه، نشانه‌هایی است از مشروعیت‌سازی برای قسطنطنیه به عنوان دارالخلافه‌ی عثمانیان و ارتباط دادن فتح سلطان محمد با یک خط سیر فلسفه‌ی تاریخی سترگ که کار سلطان در آن یک شاه‌کار به حساب می‌آید.

بیان این نکته که در بنای ایاصوفیه در هر آجر بخشی از استخوان یکی از اولیای الهی و برخی از انبیا به‌کار رفته (همان، برگ ۴۵ الف)، و اینکه تخته‌ای از کشتی نوح در ساختن آن مورد استفاده قرار گرفته است (همان، برگ ۴۷ الف)، فلسفه‌ی تاریخ برساخته‌ی بدلیسی را رنگ و بوی دیگری می‌دهد، و سیر تاریخی‌ای را که سلطان محمد در قلب آن قرار دارد و قسطنطنیه مرکز آن است، با فلسفه‌ی تاریخ ادیان توحیدی یا فلسفه‌ی بعثت پیامبران، از ابتدا تا انتها پیوند می‌زند. به‌ویژه با اشاره به این نکته که ایاصوفیه به همراه مسجدالاقصی و مسجدالحرام، تنها معبدی است که در طول زمان بر حق بوده و در زمان اسلام نیز به‌حق شد (همان، برگ

۵۳ الف). از منظر تحلیل گفتمانی، می‌توان گفت بینامتنیتی دیگر در اینجا شکل می‌گیرد، و بدلیسی از استفاده از گفتار تاریخی مربوط به تاریخ شهر قسطنطنیه عموماً، و تاریخ کلیسای ایاصوفیه خصوصاً، به استفاده از گفتار تاریخ ادیان و پیامبران منتقل می‌شود.

اما یک پرسش در اذهان باقی می ماند و آن اینکه، اگر ایاصوفیه همواره به حق بوده است، پس چرا سلطان محمد به آن یورش برد و در آن تغییراتی به وجود آورد؟ بدلیسی به طور تلویحی به این پرسش نیز پاسخ می‌دهد ودر طول داستان ایاصوفیه این امر را به ذهن القا می‌کند که کلیسای ایاصوفیه، پس از دوره‌ی رونقش، متروک شده بود، و این سلطان بود که آن را احیا کرد (همان، برگ ۵۴ الف).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت که بدلیسی، دست کم در بخش آخر کتاب *هشت بهشت*، تنها راوی گزارش‌های خام تاریخی نیست، بلکه با توجه به سازوکارهای گفتمانی، سعی می‌کند برای مخدومان عثمانی خود مشروعیت کسب نماید.

آنچنانکه دیدیم مفهوم جهاد به ویژه در شرایط جنگی در مرکز نظم گفتمانی مشروعیت‌ساز بدلیسی قرار داشت. بدلیسی درواقع، با در مرکز قرار دادن مفهوم جهاد و برجسته کردن نظم گفتمانی دینی نظم‌های گفتمانی مشروعیت ساز دیگر را، همچون نظم گفتمانی قومی و نظم گفتمانی سرزمینی و همچنین نظم گفتمانی مبتنی بر فره‌ی ایزدی سلطان، به حاشیه می‌راند، وداهیانه با در مرکز قرار دادن مفهوم جهاد، بالاترین مشروعیت را برای عثمانیان کسب می‌کند. در این بین، بدلیسی نظم‌های گفتمانی متعددی را از منظر بینامتنیت به کمک می‌گیرد، نظم گفتمانی دینی، نظم گفتمانی دانش نام‌ها، نظم گفتمانی دانش جفر، نظم گفتمانی تاریخ شهر قسطنطنیه، و نظم گفتمانی تاریخ ادیان و انبیاء، نظم‌های گفتمانی‌ای‌اند که از سوی بدلیسی در راستای پیشبرد هدف مشروعیت‌سازشان به کار رفته‌اند. اما همان‌گونه که دیدیم، گفتمان‌سازی بدلیسی، بسیار منعطف بود، وبه محض تغییر شرایط، از جنگی به استقرار، و از ناآرامی به آرامش، تغییراتی نیز در نظم گفتمانی بدلیسی مشاهده شد، وتاریخ قسطنطنیه وتاریخ انبیاء، جای جهاد وغزا را در مرکز نظم گفتمانی بدلیسی گرفت.

منابع

- بدلیسی، ادریس، هشت *بهشت*، نسخه‌ی خطی مدرسه‌ی سپهسالار، شماره‌ی ثبت ۱۶۳۶، شماره‌ی ردیف ۹۷۰
- تتوی، قاضی احمد و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش سید علی آل داود، چ۱، تهران، انتشارات کلبه و فکر روز، ۱۳۷۸ش.
- الخنجی الاصفهانی، فضل الله روزبهان بن فضل الله، *عالم آرای امینی*، به کوشش مسعود شرقی، چ۱، تهران، انتشارات خانواده، ۱۳۷۹ش.
- خواند میر، *حبیب السیر*، به تصحیح دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش.
- روملو، حسن، *احسن التواریخ*، تهران، کتابخانه‌ی شمس.
- *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)*، ترجمه‌ی منوچهر امیری، چ۱، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ش.
- سلطانی، سید علی اصغر، *قدرت گفتمان و زبان*، چ۲، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷ش.
- ضیمران، محمد، *ژاک دریدا ومتافیزیک حضور*، تهران، هرمس، ۱۳۷۰ش.
- طهرانی، ابوبکر، *کتاب دیاربکریه*، نجاتی لوغال و فاروق سومر، جزءِ ثانی، آنقره، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۶۲م.
- فیرحی، داود، *قدرت دانش ومشروعیت در اسلام*، چ۸، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸ش.
- مسعودی آرانی، *عبدالله حکیم الدین ادریس بدلیسی و کتاب «قانون شاهنشاهی»*، آینه‌ی پژوهش، ش ۷۶.
- المظفر، محمدرضا، *المنطق* ۱-۳، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۸۰م.
- ون دایک، تئون‌ای، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه‌ی گروه مترجمان، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه، ۱۳۸۲ش.
- واله اصفهانی قزوینی، محمد یوسف، *روضه های ششم و هفتم از خلد برین*، به کوشش میر هاشم محدث، چ۱، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- ونیسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، چ۱، تهران، نشر نی.