

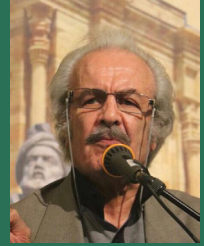
ایران شناسی

فصلنامه تخصصی دانشگاهی
انجمن علمی دانشجویان ایران شناسی دانشگاه تهران
دوره دوم . شماره ۲ . تابستان ۱۳۹۹



در این شماره می خوانید:

امیرکبیر از نگاه بیگانگان . مستند نگاری و مطالعه تحلیلی بر کتیبه‌های سه‌زبانه خشایارشا در وان آناتولی . داستان فرود سیاوخش از شاهنامه فردوسی خاندان صدر در ایران . تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری گردیزی در زین الاخبار . مسجد جامع و مناره برسیان اصفهان . تقابل‌های دوگانه ظاهری و کلامی در آیین نوروزی حاجی فیروز در آخرین گاهنبار سال در شیراز . نقش زرتشتیان کرمان در آموزش و پرورش نوین ایران . بازنمایی وجوه جغرافیایی- اجتماعی ضرب‌المثل‌های رایج در خنج فارس . شرحی بر اندرزنامه‌ها، و پیشنهادی برای شناخت اندیشه سیاسی ابن‌مقفع



استاد علیرضا شجاع پور
شاهنامه‌شناس و چکامه‌سرای میهنی

پزشکان و پرستاران ایران

پزشکان و پرستاران ایران! همه یاور، همه یاران ایران
همه بی ابر، بارانید ما را به هرچه درد، درمانید ما را
خطر کرده، کمر بسته به میدان ز پاشسته در پیکار و دمان
دل و جان و سلامت داده برباد وزین برباد دادن، گشته دلشاد
ز آرایش، نه خواب و خورد و شادی همه نیکوئی و نیکو نهادی
به روی هر خطر، آغوشتان باز همه پرپر زان در اوج پرواز
همه جان بر کفان عشق آموز همه نور آوران صبح نوروز
به دل از مهرتان امید داریم به جان از مهرتان خورشید داریم
از آنچه کرده‌اید، این باور ماست که خاک پایتان تاج سرماست

علیرضا شجاع پور
فروردین ۱۳۹۹

فصلنامه ایران شناسی

نشریه تخصصی دانشگاهی

شماره دوم از دوره دوم: تابستان ۱۳۹۹

تاریخ انتشار: ۳۱ مرداد ۱۳۹۹

زمینه انتشار: فرهنگی

صاحب امتیاز:

انجمن علمی دانشجویان ایران شناسی
دانشگاه تهران

مدیرمسئول و سردبیر:

محمدعلی عزت زاده

شورای تحریریه و داوری:

زهرة رئیس . سیده سپیده سجادی
فرشید شریف مقدم . محمدعلی عزت زاده

همکاران این شماره:

زهرة احمدی پور

سیده شبنم شمس الدین

سیما فولادپور

حسن افشاری

تورج خسروی جاوید

علیرضا شمالی

یونس صادقی

کاظم قاسمی گل افشانی

محسن کمالیان

ویراستار:

محمدعلی عزت زاده

طراح و صفحه آرا:

فرشید شریف مقدم

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران . خیابان انقلاب

دانشگاه تهران . دانشکده ادبیات و علوم انسانی

طبقه همکف . دفتر انجمن های علمی

سامانه اینترنتی:

www.iranshenassisj.ut.ac.ir

پست الکترونیک:

iranshenasi@outlook.com



این نشریه با حمایت مؤسسه فرهنگی آموزشی قلم چی منتشر شده است.

تصویر روی جلد:

پرتره امیرکبیر

اثر محمدابراهیم نقاش باشی (۱۲۶۵ق)

نگارخانه کاخ گلستان



شیوه نامه پذیرش آثار

- اثر ارسالی (اعم از مقاله، یادداشت، جستار یا گزارش علمی، شعر یا قطعه ادبی، عکس و...) باید بار و محتوای علمی و موضوعی در یکی از حوزه‌های ایران‌شناسی داشته، قبلاً در جایی به چاپ نرسیده و یا احیاناً هم‌زمان برای چاپ به جای دیگری ارسال نشده باشد.
- فصلنامه ایران‌شناسی در ویرایش آثار در حد متعارف آزاد است و صورت ویراسته اثر را پیش از چاپ، به نظر صاحب اثر می‌رساند.
- فصلنامه مجاز است در صورت لزوم، با امضای «فصلنامه ایران‌شناسی» در برخی از آثار، توضیحاتی در پانویس ارائه دهد.
- نوشته‌ها باید در بستر Word نوشته و ارسال شوند. لازم است مقالات فارسی با قلم نازنین ۱۳ و پانویس‌ها با همان قلم شماره ۱۱؛ و مقالات انگلیسی با قلم Times New Roman شماره ۱۲ و پانویس‌ها با همان قلم شماره ۱۰ نوشته شوند.
- لازم است به همراه فایل Word (با قلم نازنین ۱۳؛ پانویس‌ها با قلم ۱۱) متن مقاله به صورت PDF نیز برای فصلنامه ارسال شود.
- لازم است به همراه هر مقاله فارسی، چکیده‌ای به فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلیدواژه‌ها (حداقل ۳ و حداکثر ۱۰ کلمه) و در صورت وجود، ترجمه چکیده به انگلیسی فرستاده شود. همین امر با جابجایی دو زبان، برای مقالات انگلیسی ضروری است.
- لازم است تصویر دستنویس یا دستنویس‌های مورد بررسی یا تصحیح شده به همراه اثر یا متن تصحیح شده فرستاده شود.
- لازم است متن اصلی اثر ترجمه شده، همراه با مشخصات کامل کتاب‌شناسی آن فرستاده شود.
- لازم است در مقاله‌های ترجمه شده، معادل‌های اصطلاحات تخصصی در زبان مرجع و تلفظ اسامی خاص، حتماً و تنها در پانویس آورده شود.
- در مطالب دارای تصویر، ذکر شماره تصویر و تعیین محل آن در متن اثر، به همراه زیرنویس توضیحی و مآخذ تصویر ضروری است.
- مراجع اعم از کتاب، مقاله، سند، سخنرانی، گفتگو، وبگاه، وبلاگ و... باید با قلم ۱۲ در پایان اثر آورده شود.
- شیوه درج نام کتاب دارای یک نویسنده در کتابنامه: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده؛ عنوان کتاب (با حروف ایرانیک/ایتالیک)، نام و نام خانوادگی مصحح/ مترجم/ گردآورنده، شماره مجلد، محل نشر: نام ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- شیوه درج نام کتاب دارای دو نویسنده: به همان روش و تنها با علامت «؛» بین نام دو نویسنده.
- شیوه‌های درج نام کتاب دارای چند نویسنده: (۱) به همان روش و تنها با علامت «؛» بین نام نویسندگان. (۲) ذکر نام نویسنده اصلی با افزودن عبارت «و دیگران».
- شیوه درج نسخ خطی در کتابنامه: شهرت نویسنده، نام نویسنده؛ عنوان کتاب، تاریخ کتابت، محل نگهداری، شماره بازیابی.
- شیوه درج نام مقاله در کتابنامه: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده؛ عنوان مقاله (در گیومه)، نام نشریه، شماره دوره، شماره سال، عدد شماره، تاریخ انتشار، شماره صفحات.
- تذکر مهم: حتماً از گیومه فارسی («») استفاده شود.
- شیوه درج سخنرانی در کتابنامه: نام خانوادگی سخنران، نام سخنران؛ عنوان سخنرانی، تاریخ سخنرانی.
- شیوه درج وبگاه، وبلاگ و دیگر مآخذ اینترنتی در کتابنامه: (۱) نام منبع، عنوان مقاله/ خبر/ گزارش و...، تاریخ نشر. (۲) ذکر نشانی کامل اینترنتی، تاریخ نشر.
- ارجاع به قرآن کریم در متن و شامل «نام سوره: شماره آیه» است.
- ارجاع درون متنی به منابع و مآخذ چاپ شده (اعم از کتاب و مقاله، بجز قرآن کریم) با قلم ۱۱ و شامل «نام خانوادگی نویسنده، شماره صفحه» است. مرجع باید حتماً در کتابنامه مقاله آورده شود.
- اگر بیش از یک متن از نویسنده‌ای در کتابنامه باشد و/یا متن دارای بیش از یک جلد باشد، ارجاع به شکل «نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار: مجلد/شماره صفحه» خواهد بود.

فهرست بخش فارسی

* سخن سردبیر / ۴

* امیرکبیر از نگاه بیگانگان / ۵-۱۰
کاظم قاسمی گل افشانی

* مستندنگاری و مطالعه تحلیلی بر کتیبه‌های سه‌زبانه خساریارشا در وان آناتولی / ۱۱-۲۷
حسن افشاری

* داستان فرود سیاوخش از شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی / ۲۸-۴۶
فرشید شریف مقدم

* خاندان صدر در ایران / ۴۷-۶۹
محسن کمالیان

* تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری گردیزی در زین‌الخبار / ۷۰-۷۷
سیما فولادپور

* مسجد جامع و منارهٔ برسیان اصفهان؛ تفصیل و تصویر مدخل «برسیان، مسجد» از د/یره
المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۱؛ نوشته هایدل لاله / ۷۸-۱۰۵
تورج خسروی جاوید

* تقابل‌های دوگانهٔ ظاهری و کلامی آیین نوروزی حاجی فیروز در آخرین گاهنبار سال در
شیراز / ۱۰۶-۱۱۶
سیده شبنم شمس‌الدین

* نقش زرتشتیان کرمان در آموزش و پرورش نوین ایران / ۱۱۷-۱۳۱
زهره احمدی‌پور

* بازنمایی وجوه جغرافیایی - اجتماعی ضرب‌المثل‌های رایج در خُنج فارس / ۱۳۲-۱۴۴
یونس صادقی

بخش انگلیسی

* شرحی بر اندرزنامه‌ها، و پیشنهادی برای شناخت اندیشه سیاسی ابن مقفع / ۱۶۶-۱۴۶
علیرضا شمالی

سخن سردبیر

تا جهان باقی است، باقی باد ایران بزرگ!
دوستانش کامیاب و دشمنانش نامراد!
ملک‌الشعراى بهار

فصلنامه تخصصی دانشگاهی «ایران‌شناسی»، نشریه انجمن علمی دانشجویان ایران‌شناسی دانشگاه تهران؛ بهار امسال، در رویشی دوباره و به همت دانشجویان و دانش‌آموختگان شیدا و کوشای ایران‌شناسی و پژوهشگران حوزه‌های هم‌پیوند، پای به عرصه فرهنگ ایران‌زمین نهاد تا پلی برپا سازد از علم و پژوهش و دانشگاه، به‌سوی عرصه عمومی فرهنگ در جامعه ایران؛ و خدمتی به جای آورد در حد توان خویش به این رشته نوپا و آینده‌ساز دانشگاهی.

کوشیدیم جُنگی بسازیم که از گل‌های بوستان ایران‌شناسی، بویی به مشام خوش‌مرام ایران‌دوستان برساند و نقوشی ماندگار از نگارستان کهن ایران بر خاطر عزیزشان بنشاند. کوشیدیم علم و ادب و جذابیت را در هم بیامیزیم تا روح خوانندگان از این آمیزه دلپذیر ایرانی، تازه شود و به افق‌های دور و دیرین ایران سفر کند. کوشیدیم قصه عشق به ایران را از زبانی دیگر بیان کنیم.

بسیار سرفرازیم و سخت به خود می‌بالیم که تلاشمان به ثمر نشست و نظر لطف و عنایت استادان، پژوهشگران، دانشجویان و فرهنگ‌دوستان ایران را از سراسر جهان به خود جلب نمود. بسیار سپاسگزار و قدردانیم از همه بزرگوارانی که با پیام‌های مهرآمیز و سرشار از لطف خویش یا با نقدهای کارشناسانه و از سر دلسوزی، مایه دلگرمی و چراغ راه ما به‌سوی سرمنزل مقصود شدند. نیز صمیمانه سپاسگزاریم از یاران پژوهشگری که تازه به ما پیوستند و همراه و همکار شدند. دست یاری و همکاری می‌گشاییم به‌سوی همه دانشجویان و دانش‌آموختگان و پژوهشگران ارجمند ایران‌شناسی و رشته‌های مرتبط علمی و پژوهشی.

محمدعلی عزت‌زاده
سردبیر

امیر کبیر از نگاه بیگانگان



کاظم قاسمی گل افشانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد ایران‌شناسی
دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

میرزا تقی خان فراهانی مشهور به امیرکبیر در نظر ایرانیان، سیاستمداری بادرایت و دلسوخته ایران و ایرانی است. اگرچه مدت صدارت او اندک بود و کوردلان و تنگ نظران وطن وجودش را برنافتند؛ اما او در همین مدت اندک، منشأ اقدامات و اصلاحات اساسی شده بود.

امیرکبیر پیش از آنکه به صدارت برسد؛ در دوره سلطنت محمد شاه قاجار به عنوان رئیس هیأت نمایندگی ایران به کنفرانس ارزروم (ارزنه الروم) برای حل اختلافات سیاسی ایران و عثمانی اعزام شد و بعد از حدود ۴ سال مذاکره، سرانجام موفق شد توافق میان طرفین برقرار سازد. در جریان کنفرانس، حالات و رفتار و گفتار میرزا تقی خان مورد توجه فرستادگان روس و انگلیس بود. این پژوهش ابتدا نگاهی گذرا بر زندگینامه امیرکبیر می‌اندازد؛ سپس در صدد آن است تا دریابد سیاستمداران و نویسندگان غیرایرانی درباره امیرکبیر ایران در جریان کنفرانس ارزروم چه گفتند و چه نوشتند؛ و در پایان به سرانجام کار امیر اشاره می‌کند.

واژگان کلیدی: امیرکبیر، ایران، عثمانی، انگلیس، روسیه، کنفرانس ارزروم.

مقدمه

شکوه و سربلندی تاریخ و فرهنگ کشورمان همواره مدیون رشادت‌ها و دلیرمردی‌های کسانی است که خونشان را برای رشد و تعالی این سرزمین نثار کردند. یکی از این دلیر مردان، میرزا محمدتقی خان فراهانی ملقب به امیرکبیر است. امیرکبیر را می‌توان مصداق راستین این بیت سعدی دانست:

تا دگر مادر گیتی چو تو فرزند بزاید

صبر بسیار باید پدر پیر فلک را

مدت صدارت امیرکبیر اگرچه اندک بود (سه سال و سه ماه) و دشمنان کوردل مجالش ندادند، ولی اهمیت تاریخی فراوان دارد. این اهمیت را در سه دسته می‌توان تقسیم نمود: ۱- نوآوری در راه نشر فرهنگ و دانش و صنعت جدید، ۲- پاسداری از هویت ملی و استقلال سیاسی ایران در مقابله با تعرض بیگانگان، و ۳- اصلاحات سیاسی مملکتی و مبارزه با فساد و اخلاق مدنی. (آدمیت، ۱۵۷)

درباره امیرکبیر پژوهش‌های بسیاری صورت پذیرفته که اشاره به همه آنها در این مجال نمی‌گنجد. یکی از این پژوهش‌ها، مقاله‌ای است با عنوان «بررسی و تحلیل اصلاحات امیرکبیر

از دیدگاه سیاحان و کارگزاران خارجی» از شهرزاد محمدی آیین. ایشان در این پژوهش، بیشتر به دوران وزارت امیر پرداخته و به نظرهای نویسندگان و سیاستمداران دربارهٔ اصلاحات مالی، امنیتی، اجتماعی، نظامی، سیاست خارجی، اداری و فرهنگی امیرکبیر؛ و سرانجام انگیزه‌های قتل وی اشاره کرده‌است.^۱

ما در این پژوهش، با محوریت کتاب/امیرکبیر و/ایران تألیف فریدون آدمیت؛ به سخنان و نکاتی که سیاستمداران و نویسندگان غیر ایرانی دربارهٔ امیرکبیر در مدتی که در کنفرانس ارزروم حضور داشت، گفتند و نوشتند؛ می‌پردازیم.

آغاز زندگی امیرکبیر

میرزا محمدتقی خان فراهانی مشهور به امیرکبیر در حدود سال ۱۲۲۲ق (۱۱۸۵ خ) در روستای هزاوه از توابع فراهان اراک متولد شد و در ۱۸ ربیع‌الاول سال ۱۲۶۸ق (۲۰ دی‌ماه ۱۲۳۰خ) در حمام فین کاشان به شهادت رسید. پدر وی کربلایی قربان نام داشت که آشپز و ناظر دستگاه قائم‌مقام فراهانی بود. میرزا تقی‌خان با ذوق و شوق فراوان، علوم و دانش زمان خود را در خانهٔ قائم‌مقام فراگرفت. قائم‌مقام که استعداد و پیشرفت امیر را در علوم مختلف دید، به او گفت: «فرزند! تو در آتیه مشاغل بزرگی را اشغال خواهی کرد و روزی خواهد رسید که در باریک‌ترین مواقع، اگر خائنین و مغرضین مزاحمت نشوند، کشتی طوفانی مملکت را از گرداب پریشانی و هلاکت نجات خواهی داد.» (شمیم، ۱۶۱)

ورود میرزا تقی خان فراهانی به عرصه سیاست

امیر نزد قائم‌مقام تربیت شد و در جوانی توانست سمت منشی‌گری او را به‌دست آورد. نخستین مأموریت سیاسی میرزا تقی‌خان این بود که به همراه خسرو میرزا به نزد تزار روسیه برود و از بابت کشته شدن گریبایدوف در ایران عذرخواهی کند. او در این سفر حدود ۲۲ سال داشت. مهمترین مأموریت سیاسی امیر قبل از صدارت، ریاست هیأت نمایندگی ایران در کنفرانس ارزروم در سال ۱۲۵۹ق بود.^۲ این کنفرانس برای حل اختلافات مرزی با دولت عثمانی برگزار شد. در زمان سکونت ناصرالدین میرزای ولیعهد در آذربایجان، امیر وزیرنظام آنجا بود. بعد از فوت محمد شاه، امیر همراه ولیعهد به تهران آمد. ناصرالدین شاه در ذی‌قعدة ۱۲۶۴ق به تخت نشست و امیرنظام را به صدارت اعظمی تعیین نمود. امیر در مدت کوتاه صدارت خود، منشأ اقدامات فراوانی شد؛ تأسیس مدرسهٔ دارالفنون، انتشار روزنامهٔ وقایع/تفاقیه، رسیدگی به وضع مالی حکومت، اصلاح دستگاه فاسد اداری (مبارزه با کم‌کاری، رشوه، ظلم و تعدی و...)، سر و سامان دادن به ارتش، رونق تجارت داخلی و خارجی، بهبود وضع صنعت کشور، تأسیس سفارتخانه در لندن و سن‌پترزبورگ و استانبول، الحاق هرات به ایران بدون جنگ و خونریزی و... از جملهٔ اقدامات امیر بود. واتسون، منشی سفارت انگلیس، دربارهٔ اقدامات امیرکبیر می‌نویسد: «اگر میرزا تقی‌خان زنده می‌ماند و اندیشه‌های خود را به انجام می‌رساند، بدون تردید در زمرهٔ آن کسانی شمرده می‌شد که به عقیدهٔ برخی از سوی خدا به رسالت تاریخی برگزیده گشته‌اند.» (آدمیت، ۲۲۲)

کنفرانس ارزروم حدود چهار سال به طول انجامید (۱۲۵۹-۱۲۶۳ق). دلیل طولانی شدن کنفرانس آن بود که نماینده انگلیس از عثمانی حمایت می‌کرد و نماینده روسیه از ایران (مهدوی، ۲۵۹).

(۱) این پژوهش در دوفصلنامه پارسه سال ۱۷ شماره ۲۸ بهار و تابستان ۱۳۹۶ به چاپ رسید.

(۲) ابتدا قرار بود میرزا جعفرخان مشیرالدوله سفیر سابق ایران در عثمانی، ریاست هیأت نمایندگی ایران در این کنفرانس را عهده‌دار باشد؛ ولی به‌علت بیماری سختی که دچارش شد، به‌دستور حاج میرزا آغاسی (صدراعظم وقت) میرزا تقی‌خان به این مأموریت اعزام گردید (کرزن، ۲۰).

صورت مجلس‌ها و گزارش‌های نماینده انگلیس در کنفرانس ارزروم و سفیر آن دولت در عثمانی نشان می‌دهد که امیر بسیار سنجیده سخن می‌گفت، موقع‌شناس بود و در مذاکرات شیوه‌ای بسیار ماهرانه داشت. می‌دانست کجا باید دست بالا را بگیرد و کجا کوتاه بیاید، کجا استوار باشد و تنیدی نماید، کجا باید گذشت کند و نرمی به خرج دهد. پی برده بود در چه اموری روس و انگلیس باهم سازش نموده‌اند و در چه موارد سیاستشان همسان نیست. رفتار میرزا تقی‌خان چه در محیط کنفرانس و چه در شهر، بسیار سنگین و متین بود؛ به حدی که احترام دوست و دشمن را به خود جلب کرده بود. رابرت کرزن^۲، دبیر نمایندگی انگلیس در کنفرانس ارزروم می‌گوید: «میرزا تقی یکی از شخصیت‌های بسیار جالب توجه و غیر قابل قیاس با دیگر اعضای شرکت کننده در کنفرانس ارض‌روم (ارزروم) بود.» (کرزن، ۲۲)

زمانی که امیر در ارزروم بود، به بیماری‌هایی دچار گردید؛ تب پی‌درپی و نارسایی‌های عضلانی در دست چپش نمودار شد. مدتی بعد، در برگشت از حمام بیهوش شد و به زمین افتاد. نماینده انگلیس شرح ناخوشی امیر را برای کلنل شیل وزیر مختار انگلیس نوشت و پیشنهاد نمود دولت ایران جانشینی برای امیر تعیین کند.

ویلیامز می‌نویسد: «به نظر من، میرزا تقی‌خان دیگر نخواهد توانست از پس دشواری‌هایی که کنفرانس در پیش دارد، برآید.» (آدمیت، ۱۰۲) اما میرزا تقی‌خان دست از کار نمی‌کشید. وقتی نمایندگان روس و انگلیس به سراغش رفتند؛ او را در بستر بیماری یافتند که با چهره‌ای رنگ‌پریده و بدنی فرسوده، مشغول بررسی و تهیه طرح عهدنامه بود. نماینده انگلیس با دیدن حالت امیر به شیل نوشت: «این غیرت مسؤولیت او برای ما سخت تأثیرانگیز بود... و چنین غیرتی در خور احترام است.» (همانجا)

امیرکبیر در مدتی که برای مذاکره در سفارت ارزروم بود، با وجود همه گرفتاری‌های سیاسی که داشت، دستور داد کتاب‌های اروپایی را که برای پیشرفت ایران مفید است، گردآوری و به فارسی ترجمه کنند. همچنین وی دستور داده بود تا مطالبی را که در روزنامه‌های کشورهای فرانسه، انگلیس، روسیه، اتریش، عثمانی و هندوستان منتشر می‌شود، برایش ترجمه کنند. این عوامل موجب شد اطلاعات فراوانی درباره مسائل مختلف کشورها به دست آورد که در جریان مذاکرات، مؤثر واقع گردید. بر همین اساس؛ شیل، وزیر مختار انگلیس در نامه‌ای به پالمستون، وزیر خارجه انگلیس می‌نویسد: «میرزا تقی‌خان از امور سیاسی اروپا و بنیادهای اجتماعی مغرب آگاهی دارد.» (همان، ۱۸۹)

امیر از غرب‌زدگی بیزار بود و سعی در حفظ اصالت فرهنگ ایرانی می‌کرد. درباره نوع نگاه امیر به اروپاییان، مطالب مختلفی آورده‌اند. وزیر مختار فرانسه می‌گوید: «امیر فرنگی‌ها را دوست نمی‌داشت، اما می‌خواست از دانش و مخترعات آنها به نفع ایران استفاده کند.» (همان، ۱۹۱؛ گوینو، ۲۲۸) شیل نیز می‌آورد: «شیوه امیر این است که هر پیشنهادی از جانب خارجی‌ان بشنود، رد می‌کند.» (آدمیت، ۴۶۵) البته این رفتار امیر ناشی از فعالیت‌های استعماری بیگانگانی بود که همواره در طول تاریخ بر کشورهای ضعیف اعمال می‌کردند. امیر یک وطن‌پرست حقیقی بود. شیل می‌نویسد: «امیر جز نیکبختی وطنش، چیزی نمی‌خواهد.» (رضاقلی، ۱۱۲) و نیز دکتر پولاک اتریشی در حق او گفت: «میرزا تقی‌خان مظهر وطن‌پرستی است که در ایران اصل مجهولی است.» (همانجا) امیر در طول صدارت و حتی در طول زندگی خود، همواره غیرت ملت و خاک و سرزمین ایران داشت و لحظه‌ای از منافع ملی غافل نبود. واتسون می‌نویسد:

(۳) در ابتدا قرار بود کلنل ویلیامز سرپرست هیأت انگلیسی باشد، اما به علت ناخوشی نتوانست در کنفرانس شرکت کند. به جای او من [رابرت کرزن] که در آن موقع منشی مخصوص «سر استراتفورد کانینگ» سفیر انگلیس در عثمانی بودم، به این کنفرانس اعزام گردیدم (کرزن، ۲۱).

«نمایندگان روس و انگلیس در تهران که بیش از اندازه مصمم در تحکیم نفوذ دولتشان در ایران بودند، نمی توانستند کوشش امیر را در تأسیس قدرت سلطنت نیرومندی که پایه اش بر قانون و عدالت باشد، با حسن نظر تلقی کنند.» (آدمیت، ۲۱۶) از این رو، همین که امیر خواست دست سوءاستفاده گرایانه آنان را در امور داخلی ایران کوتاه کند، به مخالفت برخاستند. امیر از هر کسی که با دولت بیگانه - به خصوص روس و انگلیس - پنهانی رابطه داشت، بیزار بود. به همین دلیل، شیل به پالمرستون، وزیر خارجه انگلیس می نویسد: «رئیس ایل قشقایی از این جهت مورد نفرت امیر نظام است که از هواداران قدیمی و ثابت دولت انگلیس به شمار می رود.» (همان، ۴۶۵)

امیر با دخالت روس و انگلیس در امور داخلی ایران مخالف بود و همواره با آن مبارزه می کرد. اوج کینه امیر نسبت به این دخالت ها را در جریان فتنه محمدحسن خان سالار پسر اللهیارخان آصفالدوله مشاهده می کنیم. ماجرا از این قرار است که محمدحسن خان سالار در سال ۱۲۶۲ ق با عده ای از بزرگان خراسان متحد شده، لشگری فراهم آورده، در خراسان شروع به یاغی گری کرده و به مخالفت با دولت پرداخته بود. امیر ابتدا با درایت و سیاست خود و سپس به وسیله تهدید، سعی در خاموش کردن شورش داشت. در این هنگام، وزیر مختار انگلیس و سپس روسیه پیشنهاد میانجی گری میان دولت و سالار را به امیر دادند، اما امیر به این خاطر دخالت انگلیس و روسیه در امور داخلی ایران را منافعی شأن و عزت دولت ایران می دانست، نپذیرفت. او در این باره گفته بود: «ترجیح می دهم بیست هزار نفر تلف شوند و دولت راساً یاغیان مشهد را به جای خود بنشانند تا اینکه آن شهر را با مداخله خارجی آرام کند.» (همان، ۲۳۷) بعد از این سخن امیر، شیل به پالمرستون می نویسد: «از این سخن امیر می توان به خلق او نسبت به انگلیس ها و روس ها پی برد.» (همانجا) ناگفته نماند سرانجام این غائله با سپاهی که امیر به مشهد فرستاده بود، بدون کمک گرفتن از دولت های خارجی در سال ۱۲۶۶ ق مقارن با عید نوروز سرکوب شد.

امیر در مدتی که صدارت را بر عهده داشت، هیچگاه از لفظ صدر اعظم استفاده نکرد و همواره خود را امیرنظام معرفی می کرد؛ ولی از لحاظ قدرت و اختیارات رسمی، او از صدارت هم فراتر رفته بود؛ به طوری که امور لشکری و کشوری را در اختیار داشت. نویسنده کتاب صدر التواریخ می آورد: «این وزیر بزرگ هم وزارت کشور و هم امارت لشکر را داشته است. در واقع، او ذوالریاستین بود.» (اعتمادالسلطنه، ۲۱۹) ناصرالدین شاه نیز در فرمان خود، امیر را به واسطه همین ذوالریاستین بودن، مسؤول خوب و بد اموری که در کشور روی می دهد، می دانست.

یکی از کارهای مهم امیر در زمان صدارت، رسیدگی به وضع اقتصادی کشور بود. امیر در شرایطی صدارت کشور را در اختیار گرفت که در خزانه فقط سیصد هزار تومان پول بود. دخل و خرج دولت با هم سازگار نبود. بنابراین برای بهبود این وضع، امیر تصمیم گرفت از مخارج دولت بکاهد. او از شاه گرفته تا نوکر، حقوق همه را به فراخور مقام و مرتبه شان کم کرد که این خود یکی از عوامل کینه درباریان از امیر و دشمنی ایشان با او شد؛ به طوری که شیل می نویسد: «امیر با عمل بی پروای خود در کم کردن حقوق و مواجب افراد، همه را دشمن خود ساخته است.» (آدمیت، ۲۶۸)

امیر کبیر با فساد عمومی مانند رشوه خواری و پیشکش دادن نیز به مقابله برخاست. تا قبل از آنکه امیر به صدارت بنشیند، وزیران و بزرگان حکومت در قبال انجام وظیفه، از مردم پول می گرفتند. امیر قدرت و سیاست را با اخلاق به هم آمیخت و جلوی این فساد را گرفت. او با پاکدانی خود، قانون برانداختن رشوه خواری را اجرا نمود و نیز با سیاست سختی که ضامن اجرای قانون بود؛ و این یعنی عدالت و سیاست. واتسون درباره تلاش امیر در مبارزه با رشوه خواری می نویسد: «امیرنظام به کلی مافوق آن بود که کسی بتواند او را به رشوه بفریبد؛ مصمم گشت آن نظام رشوه خواری را براندازد.» (همان، ۳۲۰) حتی دکتر پولاک اتریشی دلیل به قتل رساندن امیر را مقابله

او با رشوه‌خواری و فساد می‌داند: «پول‌هایی که می‌خواستند به او رشوه دهند و نمی‌گرفت، صرف کشتن او شد.» (همانجا) علی‌اصغر شمیم به نقل از سرپرسی سایکس انگلیسی، نویسنده کتاب *تاریخ ایران* دربارهٔ قدرناشناسی ایرانیان از امیر می‌نویسد: «معدودی از ایرانیان می‌توانستند وجود وزیری را که صدیق و پاکدامن بود، مغتنم و مایهٔ افتخار بدانند.» (شمیم، ۱۷۶) و نیز دربارهٔ قتل امیر می‌نویسد: «واقعاً قتل امیرنظام برای ایران یک مصیبت بود.» (همانجا)

سرانجام امیرکبیر

اگرچه امیر به واسطهٔ اصلاحات سازنده‌اش، حامیان فراوانی در بین اقدشار مختلف به‌دست آورده بود؛ ولی به همان میزان، طبقه اشراف و درباریان از او کینه به دل گرفته و دائم در پی توطئه چینی علیه او بودند. سردستهٔ دشمنان امیر، مهد علیا مادر شاه بود. بیشتر توطئه‌ها علیه امیر را او طراحی می‌کرد. رابرت کرزن در خاطرات خود می‌نویسد: «آن‌طور که می‌گویند، بزرگترین دشمن میرزا تقی در دربار، مادر شاه بود. مادر شاه همراه با عده‌ای که به قدرت میرزا تقی حسادت می‌ورزیدند و از نفوذ و توانایی او در حکومت خشمگین بودند، گروهی تشکیل دادند و توانستند ارادهٔ شاه ناتوان را در اختیار گیرند و موافقت او را برای طرد میرزا تقی به‌دست آورند؛ شاهی که همه چیز خود را در دنیا، مدیون وزیرش بود.» (کرزن، ۲۳) شیل دربارهٔ قدرناشناسی و منفعت‌پرستی درباریان می‌نویسد: «چیزی که در این مملکت وجود ندارد، شرف و حیثیت و ایمان و حق‌شناسی است. سودجویی و طمع‌ورزی حاکم بر هر چیز است. و انگیزه‌های آنی و نیرنگ و افسون براین جامعه مستولی است.» (آدمیت، ۶۶۵)

یکی دیگر از دلایل عزل امیرکبیر و بعدها شهادت او، سیاست خارجی امیر بود؛ سیاستی که در قبال انگلیس و روسیه در پیش گرفته بود. امیر سخت ترقی‌خواه بود و انگلیس و روسیه سخت سلطه‌طلب. وجود امیر بر مسند صدارت مانع از تحقق اهداف استعمارگرایانه آنها می‌شد. بنابراین پنهان و آشکار به توطئه‌چینی علیه امیر، تشویق مخالفانش و حتی تهدید آشکار وی می‌نمودند. به دنبال مخالفت‌هایی که امیر نسبت به خواسته‌های دو دولت انجام می‌داد، شیل در نامه‌ای به او می‌نویسد: «روزی خواهد رسید که از این پشیمان خواهید گشت.» امیر نیز در جواب نوشت: «آن زمان بعید است و آن پشیمانی نامسلم؛ و حال آنکه آثار شوم و زیانبخش که بر موافقت امیر مترتب است، آنی و مسلم می‌باشد.» (همان، ۶۷۸)

شاید اگر شاه همواره از امیر حمایت می‌کرد، هیچکدام از توطئه‌گران به مقصود خود نمی‌رسیدند؛ اما این‌طور نشد و شاه به‌مرور از پشتیبانی امیر دست کشید. در سال ۱۲۶۷ق شاه و امیر و عده‌ای از درباریان به اصفهان رفتند. در بازگشت از اصفهان، شاه دستور داد عباس میرزای نایب‌السلطنه که برادر خود شاه بود، در قم اقامت کند. امیر از این دستور ناراضی بود و شاه نیز در این تصمیم با امیر مشورت نکرده بود. شاید این نشانهٔ آغاز تنزل قدرت امیرنظام تعبیر گردد.

چو آید به مویی توانش کشید چو برگشت زنجیرها بگسلد

سرانجام توطئهٔ حسودان کوردل امیر، تأثیرش را نزد شاه گذاشت و شاه ضعیف‌النفوس فرمان عزل امیر از صدارت را در ۱۹ محرم ۱۳۶۸ق صادر کرد. چند روز بعد دوره امارت امیر نیز به پایان رسید. بعد از این، میرزا آقاخان نوری، صدر اعظم جدید با همکاری انگلیس برای اینکه امیر را از پایتخت و جریانات سیاسی دور نگه دارد، حکومت کاشان را به او داد. شاه جوان که دیگر تسلیم نفوذ درباریان شده بود، برای اینکه از این پس کسی نام امیرنظام را نبرد و نشنود، منصب امیرنظامی را از تشکیلات مملکتی برانداخت.

دشمنان امیر بعد از عزل او نیز دل از کینه او پاک نکردند و هر روز در گوش شاه می‌خواندند که تا وقتی امیر زنده است، مردم از هیچ دولتی فرمان نمی‌برند. وقتی خواستند صدارت را به میرزا آقاخان دهند، او اعدام میرزا تقی‌خان را جزو شرایط صدارت خود قرار داد؛ چراکه می‌ترسید دوباره امیر به صدارت برسد (اعتمادالسلطنه، ۱۲۱۸). به دروغ به شاه می‌گفتند امیر با همکاری روس‌ها در صدد است حکومت را در دست بگیرد. چندی بعد در این مورد شایعه‌ای نیز ساختند که از دولت روسیه نامه‌ای صادر شد مبنی بر الزام دولت ایران بر حفظ جان و مال میرزا تقی‌خان؛ تا این نامه به دست شما نرسیده، کار امیر را تمام کنید. شاه بیست و دو ساله ایران ترسید که مبدا امیر با همکاری روس‌ها روی کار بیاید، پس فرمان اعدام او را صادر نمود:

«چاکر آستان ملائک پاسبان، فدوی خاص دولت ابد مدت، حاج علی‌خان پیشخدمت خاصه، فراش‌باشی دربار سپهر اقتدار، مأمور است که به فین کاشان رفته و میرزا تقی‌خان فراهانی را راحت نماید. در انجام این مأموریت بین الاقران مفتخر و به مراجع خسروانی مستظهر بوده باشد.» (آدمیت، ۷۲۵)

آورده‌اند که حاج علی‌خان بعد از دریافت فرمان، شب را در خانه پسرش سپری کرد تا مبدا شاه از فرمانش منصرف شود و آن را فسخ کند. بدین ترتیب، این جنایت بزرگ تاریخ در روز جمعه ۱۸ ربیع‌الاول سال ۱۲۶۸ در حمام فین به وقوع پیوست. روزی حسنک وزیر را بر دار کردند و دعای نیشابوریان در او اثر نکرد و امروز امیرکبیر را در حمام به شهادت رساندند و دعای مردمان در او کارگر نشد.

نتیجه

میرزا محمد تقی‌خان فراهانی، صدر اعظم ایران در آغاز سلطنت ناصرالدین شاه قاجار؛ در مدتی که صدارت را برعهده داشت، مسبب اقدامات اصلاحی فراوانی شد. انجام این اصلاحات باعث شد که درباریان و بزرگان قبایل با امیر به دشمنی برخیزند و با توطئه‌چینی علیه او، شاه را به برکناری و قتلش وادار کنند. قتل امیر ضایعه جبران‌ناپذیری بود که به حیات سیاسی و اجتماعی ایران وارد آمد. اگر صدارت امیر برقرار می‌بود، قطعاً تاریخ آن دوره به شکل دیگری رقم می‌خورد. علی‌اصغر شمیم می‌نویسد: «اصلاحاتی که آن مرد بلندهمت آغاز کرده بود، اگر به دست خود او به پایان می‌رسید، شرایط زندگی ملت ایران کاملاً تغییر می‌کرد و از آن همه لطومات سیاسی و اقتصادی که بعد از قتل امیر از طرف بیگانگان و به دست عمال خیانت‌پیشه به ایران وارد آمد، جلوگیری می‌شد.» (شمیم، ۱۷۴)

منابع و مأخذ

- آدمیت، فریدون؛ *امیرکبیر و ایران*، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ ششم، ۱۳۶۱.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان؛ *صدرالتواریخ*، تصحیح محمد مشیری، تهران: روزبهان، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- رضاقلی، علی؛ *جامعه‌شناسی نخبه‌گشی*، تهران: نشر نی، چاپ بیست‌هفتم، ۱۳۸۷.
- شمیم، علی‌اصغر؛ *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران: انتشارات زریاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ؛ *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ بیستم، ۱۳۹۳.
- کرزن، رابرت؛ «خاطره من از امیرکبیر»، ترجمه حسین ابوترابیان، مجله نگین، شماره ۱۶۹، امرداد ۱۳۵۸، صص ۲۰-۲۵.
- گوبینو، ژوزف آرتور (دو)؛ *سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتابسرا، ۱۳۶۷.



مستندنگاری و مطالعه تحلیلی

بر کتیبه‌های سه‌زبانه خشایارشا در وان آناتولی



حسن افشاری

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی
دانشگاه تهران

چکیده

در کنار یکی از مهم‌ترین مسیرهای ارتباطی از فلات ایران به اروپا در محدوده وان آناتولی، سنگ‌نبشته‌ای در حدود ۲۵ قرن پیش در دل صخره‌ای نقر شده که توسط داریوش شاه هخامنشی هموار گردید، اما به دلیلی نامعلوم، متنی بر آن نگاشته نشد؛ تا اینکه در دوره جانشینش، خشایارشا و احتمالاً در لشکرکشی‌اش به یونان، تکمیل گردید. این سنگ‌نبشته در یک نسخه اما به سه زبان اکدی، ایلامی و پارسی باستان نگاشته شده‌است. با اینکه این کتیبه فاقد گفتار خاص تاریخی است، ولی به دلیل قرار گرفتن در مسیر خاص ارتباطی، مفاهیم معنوی فراوانی دارد.

این مقاله با رویکرد پژوهش‌محور، سعی کرده به بررسی جایگاه معنوی محل قرارگیری و مستندنگاری کتیبه وان بپردازد که شامل دست‌نویسی همانند متن کتیبه است. قسمت‌های آسیب‌دیده کتیبه با گوه‌های تو خالی نشان داده شده و آوانویسی، حرف‌نویسی و برگردانی از هر سه نسخه کتیبه صورت گرفته‌است. نیز آوانویسی‌ها با بازخوانی‌های پیشین مطابقت داده شده تا وسیله‌ای برای تحقیق بیشتر روی کتیبه‌های هخامنشی باشد. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای است و بازخوانی متن پارسی باستان به سبک دانشگاه هاروارد، متن ایلامی به سبک آمریکایی ریچارد هلیک، و اکدی توسط سیلاباری ریکی بورگر صورت گرفته‌است.

واژگان کلیدی

هخامنشی، سنگ‌نبشته، خشایارشا، ارمنیان باستان، وان، پارسی باستان، اکدی، ایلامی.

درآمد

هخامنشیان اولین سلسله شاهنشاهی جهان باستان بودند که توانستند تمدن‌های بسیاری را زیر سلطه خود ببرند. آنان هیچ‌گاه فرهنگ و تمدن خود را به سرزمین‌های تحت سلطه خود تحمیل نکردند؛ بلکه در راستای پیشرفت شاهنشاهی خود، از تمامی دستاوردهای اقوام تحت فرمان خویش استفاده کردند و یک شاهنشاهی عظیم با فرهنگ ملل گوناگون بنیاد نهادند. به همین دلیل، خطوط و زبان‌های گوناگونی در سیستم حکمرانی و کشورداری آنان رواج پیدا کرد که مهم‌ترین آن‌ها خط و زبان ایلامی، پارسی باستان، اکدی (بابلی نو)، آرامی و هیروگلیف مصری بود. اکثر کتیبه‌ها به سه نوع خط میخی پارسی باستان، ایلامی و بابلی نو نوشته شده‌است اما از آنجا که پژوهشگران ایران‌شناس اطلاعات کاملی از خطوط ایلامی و اکدی ندارند و همچنین پژوهشگران خطوط شرق باستان که به خطوط میخی اکدی و ایلامی تسلط دارند، بیشتر به موضوعات بین‌النهرین و خوزستان قبل از هخامنشی گرایش دارند؛ امروزه تحقیق به‌روز و کاملی از سنگ‌نبشته‌های شاهی هخامنشی از متن‌های اکدی و ایلامی در دسترس نیست و اکثر پژوهش‌ها متمرکز بر متون پارسی باستان است.

امروزه با صنعتی شدن جوامع، بارش باران‌های اسیدی و همچنین افزایش روزافزون آلودگی‌های انسانی و صنعتی، روند تخریب آثار تاریخی رو به افزایش است و نگهداری اطلاعات ارزشمند کتیبه‌های باستانی ایرانی در این فرایند، مستلزم آن است که مستندسازی کاملی شامل دست‌نویس، حرف‌نویس و آوانویس از سنگ‌نبشته‌ها تهیه شود تا در صورت وارد آمدن آسیب بیشتر به اصل کتیبه، بتوان از آن‌ها استفاده کرد.

در این پژوهش، نگارنده سعی کرده‌است دست‌نویس و بازخوانی کاملی از هر سه نسخه کتیبه هخامنشی وان ارائه دهد. به دلیل عدم دسترسی به اصل کتیبه، تهیه دست‌نویس و بازخوانی تنها از روی عکس‌ها صورت گرفته؛ و دو سطر آخر متن پارسی باستان که به دلیل رویش گیاهان قابل مشاهده نبوده، تنها از روی کتیبه‌های مشابه خشایارشا بازسازی شده‌است. در سالهای پیش، دیگر پژوهشگران هم این بازسازی را انجام داده‌بودند.

پیشینه پژوهش

بر روی این کتیبه تا کنون بازخوانی‌های گوناگونی ارائه شده؛ اما تحقیق کامل و روزآمد و موجود، تنها از آن نسخه پارسی باستان است و از دو نسخه دیگر (اکدی و ایلامی) ترجمه کامل و دقیق در دست نیست. اولین شخصی که به تحقیق بر روی سنگ نوشته خشایارشا در وان پرداخت، محقق آلمانی به نام فریدریش ادوارد شولتز^۱ بود. او در سال ۱۸۲۶ از سوی دولت فرانسه به این سرزمین اعزام شد و حاصل کارش کشف بسیاری از کتیبه‌های میخی در وان و اطراف آن بود. گزارش اولیه از کشفیات او از سوی سنت‌مارتین^۲ به سال ۱۸۲۸ منتشر شد. سال بعد، شولتز به همراه چند افسر ایرانی، در جولامرک (جُلْمِرک) در کردستان به قتل رسید. همه مقالات و نوشته‌های او بعدها پیدا شد و نسخه‌هایش بالغ بر چهل‌ودو کتیبه میخی در مجله

1. Friedrich Eduard Schulz

2. Saint-Martin

آسیایی^۳ به سال ۱۸۴۰ به چاپ رسید. این مقالات و نوشته‌ها به‌طرز حیرت‌آوری درست از آب در آمدند. معلوم شد که سه‌کتیبه از این تعداد، یعنی کتیبه‌های ۹، ۱۰ و ۱۱ به دوران ایرانی تعلق دارد (Sayce, 171). او دست‌نویس دقیقی از هر سه نسخه اکدی، ایلامی و پارسی باستان ارائه کرد و هر نسخه را یک کتیبه مجزا به حساب آورد. در زمان شولتز، هنوز خطوط میخی به‌دست سیر هنری راولینسون^۴ به استاندارد اولیه نرسیده بود.

در سال ۱۸۵۰، هنری لایارد^۵ از این محل دیدن و تأیید کرد کتیبه‌های مزبور که شولتز به دوره ایرانی نسبت داده، متعلق به خشایارشا است (پیوتروفسکی، ۱۳۸۳: ۲۸). بعد از او کایتان آندریف کاسویچ^۶ در سال ۱۸۷۲ ترجمه متن پارسی باستان این کتیبه را ارائه کرد (Kossowicz, 109-110). چند سال بعد، ترجمه دیگری از متن پارسی باستان توسط فریدریش اشپیگل^۷ در سال ۱۸۸۱ (Spiegel, 66-67) بازخوانی شد. کارل بتسولد^۸ در سال ۱۸۸۲ آوانویسی به همراه دست‌نویس متن اکدی وان را ارائه کرد (Bezold, 42-45-94). او اولین شخصی بود که توانست متن اکدی این کتیبه را بخواند. فرانتس هاینریش وایسباخ^۹ و ویلی بانگ^{۱۰} در سال ۱۸۹۳ (Weissbach & Bang, 44-45)، و هربرت کوشینگ تلمن^{۱۱} در سال‌های ۱۹۰۸ (Tolman, 1908: 54) و ۱۹۱۰ (Tolman, 1910: 67-69)، بازخوانی‌های دیگری از متن پارسی باستان ارائه کردند. وایسباخ در سال ۱۹۱۱ بازخوانی سه‌زبانه همراه با حروف‌نویسی اکدی، ایلامی و پارسی باستان ارائه کرد که تا دهه‌های بعد هم بازخوانی او بر روی متن ایلامی و اکدی کارآمد بود، اما امروزه آوانویسی برخی هجاها و ایدوگرام‌ها با قرائت وایسباخ متفاوت است. از طرفی، او تنها یک ترجمه نزدیک به سه نوع خط میخی از کتیبه‌های هخامنشی ارائه کرد و خواننده نمی‌تواند متوجه شود که ترجمه به کدام نسخه نزدیک‌تر است (Weissbach, 116-118). در سال ۱۹۴۱ سوکومار سن^{۱۲} هندی، به ترجمه و آوانویسی متن پارسی باستان این کتیبه پرداخت (Sen, 158-159). می‌توان گفت کار او دقیق‌ترین برگردان در زمان خود بود؛ چراکه تا قبل از ۱۹۴۰، هنوز دستور زبان پارسی باستان به صورت کامل شناسایی نشده بود. کمتر از یک دهه بعد، رولاند کنت^{۱۳} در سال ۱۹۵۰ ترجمه‌ای کامل‌تر از بازخوانی‌های پیشین از متن پارسی باستان ارائه کرد (Kent, 152-153) و در سال ۱۹۶۴ رالف نورمن شارپ^{۱۴} دست‌نویس چاپی به همراه آوانویسی از متن پارسی باستان کتیبه مورد نظر را منتشر کرد (Sharp, 121-122). کتاب و تحقیقات او همیشه با نقد دیگران روبرو بود. امروزه تمامی کارهای ذکرشده چندان کارآمد نیستند. بازخوانی کنت هرچند دقیق؛ اما فاقد دست‌نویس و حرف‌نویس بود و نمی‌تواند آرشیو و سندی معتبر برای آیندگان باشد. فرانسوا والا^{۱۵} در سال ۱۹۷۷ در پایان‌نامه دکترای خود، به بازخوانی متن‌های ایلامی کتیبه‌های هخامنشی پرداخت که متن ایلامی کتیبه وان را هم در بر می‌گرفت (Vallat, 217-220). این کار هیچ‌گاه منتشر نشد و این پایان‌نامه در دانشگاه سوربن ماند. کار او ترجمه‌ای فرانسوی و حروف‌نویسی به سبک فرانسوی بود. پیر لوکوک^{۱۶} در سال ۱۹۹۷ ترجمه‌ای به فرانسوی بر روی هر سه نسخه از کتیبه‌های هخامنشی ارائه داد (Lecoq, 263-264). ترجمه بخش اکدی دقیق‌تر از متن ایلامی است، اما کاستی کار او این بود که

3. *Journal Asiatique*

6. Cajetan Andrejew Kossowicz

9. Franz Heinrich Weissbach

12. Sukumar Sen

15. François vallat

4. Sir Henry Rawlinson

7. Friedrich Spiegel

10. Willy Bang

13. Roland Kent

16. Pierre Lecoq

5. Austin Henry Layard

8. Carl Bezold

11. Herbert Cushing Tolman

14. Ralph Norman Sharp

ترجمه فرانسوی بدون دست‌نویس، حروف‌نویسی و آوانویسی ارائه داده‌است. در سال ۱۹۹۸ گونتر شوايگر^{۱۷} متن دقیقی از آوانویسی و حروف‌نویسی متن پارسی باستان کتیبه وان ارائه کرد (Schweiger, I. 172; II. 571). هیچ‌گاه پایان‌نامه دوجلدی او منتشر نشد. در سال ۲۰۰۲ اکتور شروو^{۱۸} آوانویسی نه‌چندان کاملی از متن پارسی باستان وان ارائه کرد (Skjaervø, 135). سرانجام رودیگر اشمیت^{۱۹} در سال ۲۰۰۹ در کتاب سنگ‌نبشته‌های پارسی باستان هخامنشی، جدیدترین حروف‌نویسی و آوانویسی به سبک خودش را عرضه کرد (Schmitt, 180-182). کار او کاملاً دقیق و روزآمد است، اما متأسفانه تنها متن پارسی باستان را در بر می‌گیرد و نیازمند آن است که تحقیق و آرشو کاملی از نسخه ایلامی و اکدی تهیه شود تا با پیشرفت علوم مربوط به زبان‌های باستانی بتواند کارآمد باشد تا هرگاه به هر دلیلی، اصل کتیبه آسیب ببیند، دست‌نویس کاملی از کتیبه برای استفاده پژوهشگران موجود باشد.

در این مقاله، سعی شده‌است میزان آسیب‌دیدگی تمامی گوه‌ها، هجاها و واژه‌ها در هر سه زبان پارسی باستان، ایلامی و اکدی ثبت شود. همچنین دست‌نویسی به همراه حرف‌نویسی، آوانویسی و ترجمه از هر سه نسخه کتیبه به‌صورت جداگانه ارائه گردد. آوانویسی هر نسخه با تمامی ترجمه‌ها و بازخوانی‌های پیشین مطابقت داده شده و اختلاف‌ها در زیرنویس ذکر شده‌است. روش تهیه دست‌نویس به کمک نرم افزار رایانه‌ای فتوشاپ است و در دست‌نویس، تمامی شکستگی‌ها به‌صورت گوه‌های توخالی مشخص شده‌است.

موقعیت جغرافیایی منطقه وان

منطقه وان با مختصات جغرافیایی $38,50321^{\circ}$ شمالی و $43,339133^{\circ}$ شرقی، جزو بخش گردنشین در شرق ترکیه است. این منطقه گذشته‌ای پرفرازونشیب دارد، و دوران هخامنشی جزو شهربان‌نشین‌های ارمنستان بوده و در ادوار قبل، جزو ناحیه اورارتو به حساب می‌آمده‌است. از مهم‌ترین آثاری که در این منطقه وجود دارد، کتیبه‌های هخامنشی و متعلق به خشایارشا است که در واقع کار پدرش، داریوش بزرگ، را تکمیل کرده‌است. این کتیبه حاکی از اهمیت خاص این ناحیه در شهربان‌نشین (ساتراپی) ارمنیان است (بریان، ۱۱۷۲). در زمینه ارزش استراتژیکی کاپادوکیه و ارمنستان؛ به‌واسطه گفتار هرودوت، می‌دانیم که یکی از مسیرهای شاهراه گذری بوده‌است (Herodotus, V: 52).

پیشینه تاریخی منطقه وان

باستان‌شناسان قدمت منطقه وان را از عصر آهن می‌دانند (Herzig & Kurkchiyan, 31). این شهر در ایالت بیاناس (Biainas) یا بیاناس (Bianas) قرار داشته، نام آن توشپا (Tušpa - طوشپاس) بوده و در متون اورارتویی Tušpa با آوا نویسی Tu-uš-pa آمده‌است.

بارها در این منطقه لشکرکشی شده‌است؛ مانند شمشي-آدد پنجم (Shamshi-Adad V) در سال ۸۱۰ پ.م، Sayce, 176-177) و تیگلات-پیلسر سوم (Tiglath-pileser III) در سال ۷۳۶ پ.م (مجیدزاده، ۳۰۳-۳۰۴). سارگن در سال ۷۱۴ پ.م منطقه وان را فتح و غارت کرد (Sayce, 180؛ پیوتروفسکی، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۶)؛ البته اشاره‌ای

17. Günter Schweiger

18. Apros Oktor Skjaervø

19. Rüdiger Schmitt

به حمله به شهر توشیا نشده‌است (مجیدزاده، ۳۱۳). منطقه وان به فراموشی سپرده شد تا آنکه سال‌ها بعد به دست ایرانیان افتاد (پیوتروفسکی، ۱۳۸۱: ۹۵). تاریخ وان برای مدتی ناشناخته و مجهول ماند تا اینکه بیانیاس محل سکونت ارمنیان شد، زبان اورارتویی با زبان هندواروپایی درآمیخت و شهرها نام‌های جدیدی به خود گرفتند. با سقوط دولت اورارتو، در اطراف دریاچه وان سلسله ارمنی - مادی تشکیل شد و اورارتوها در همان منطقه ادامه زندگی داده، با ارمنیان در هم آمیختند (پیوتروفسکی، ۱۳۸۳: ۱۸۸).

کتیبه میخی که بعد از کتیبه‌های شهریاران اورارتویی وان، در این دیار یافت شده، از سوی خشایارشا بر روی صخره وان حک گردیده و وقفه‌ای که میان این کتیبه با کتیبه‌های قدیمی‌تر (اورارتویی) افتاده‌است، همچنان در حاله‌ای از تاریکی قرار دارد (Sayce, 184). بخشی از جنگی که داریوش علیه گومائۀ مَغ به‌راه انداخت، در ارمنستان صورت گرفت. استرابو به ما می‌گوید که فرزندان و نوادگان هیدرانس، یکی از شش همراه داریوش در مبارزه با گومائۀ مَغ بودند که به پادشاهی ارمنستان رسیدند و از دوران داریوش تا ورود اسکندر بر این مُلک حکم راندند (Strabo, XI. 14).

از زمان هخامنشیان به بعد، این سرزمین با اسامی متفاوتی نامیده شده‌است. اولین سندِ برجای‌مانده از مالکیت هخامنشیان بر محدوده وان به متن کتیبه بیستون مربوط می‌شود. در بند ۶ متن اکدی بیستون، نام سرزمین ارمنستان به همان صورت اورارتو ^{kur}ú.ra.áš.tu (von Voigtlander, 12) به آوانویسی ^{kur}Uraštu (Bae, 84)؛ به ایلامی ^mhar.mi.nu.ia.ip به آوانویسی ^mHarminuyap (Bae, 82-83)؛ و به پارسی باستان با حرف‌نویسی a-r-mⁱ-i-n و آوانویسی Armina (Schmitt, 39) آمده‌است.

با توجه به اختلاف نام سرزمین ارمنستان در متن پارسی کتیبه بیستون و متن اکدی همان کتیبه، می‌توان نتیجه گرفت که واژه اورارتو برای مردمان مسلط به خطوط اکدی و بین‌النهرینی شناخته‌شده بوده؛ چراکه چندصد سال در زمان اورارتویی‌ها با این قوم دادوستد و جنگ و درگیری داشته‌اند؛ و از طرفی، واژه ایرانی آرمن برای ایرانیان راحت‌تر شناخته و تلفظ می‌شده و نشان از قوم مهاجری داشته که به سرزمین اورارتو آمده، اما گویا این مهاجرت با دشمنی و کشتار همراه نبوده، بلکه یک همزیستی دوگانه وجود داشته و هر قومی این سرزمین را با آن نامی که می‌شناخته، می‌نامیده‌است؛ بی‌آنکه دشمنی و درگیری بر سر تصاحب نام سرزمین ایجاد شود.

کسنفُن در کتاب لشکرکشی کورس کوچک، به توصیف عقب‌نشینی ده‌هزارسرباز یونانی اشاره کرده که از کوه‌های جنوب دریاچه وان عبور کردند (Xenophon, V.5.17; V.5.17). دیودور از این منطقه با نام فاسیانی یاد کرده‌است (Diodorus, XIV. 29؛ دیودور، ۳۵۴). استرابو اشاره می‌کند که در منطقه کالیسی^{۲۰}، مردمان کلدای^{۲۱} زندگی می‌کردند (Strabo, XII. 3؛ استرابو، ۱۸۴). اما اولین بار، در کتیبه‌های هخامنشی مردمان این منطقه ارمنیان نامیده شده‌اند. هرودوت ارمنیان را پناهندگان فریگی دانسته، می‌نویسد ارمنیان اخلاف فریگیان^{۲۲} هستند (Herodotus, VII. 73؛ هرودوت، ۷۸۸).

۲۰ بر بالای کتیبه خشایارشا، یک قلعه اورارتویی وجود دارد که هنوز هم کالیسی نامیده می‌شود.

۲۱ مردمانی از ناحیه بین‌النهرین.

۲۲ شاخه‌ای از اقوام هندوآریایی.

در حال حاضر، به جهت بررسی‌های باستان‌شناختی و سفال‌شناختی، وجود قرارگاه‌های هخامنشی بسیار کامل در شهربان ارمنیان و همچنین نزدیک دریاچه وان کاملاً مورد تأیید قرار گرفته‌است (بریان، ۱۱۷۵). برای مثال، در لایه دوم آلتین‌تپه و سیمین‌تپه، آثار به‌دست‌آمده از معماری و سفال‌ها نشان از نفوذ فرهنگ هخامنشی در خود دارد (Summers, 85-108). در آلتین‌تپه، تابوت‌های سنگی به‌دست آمده که یادآور هنر هخامنشی است و همچنین کاخی ستون‌دار شبیه به آپادانای هخامنشی کشف شده که منسوب به دوره هخامنشی است (خطیب شهیدی، ۳۴۵). چنین است کشف سه لوح مکتوب به زبان ایلامی و مشابه الواح گلی تخت جمشید که نشان از اخذ مالیات‌های کالایی (چارپایان؛ غلات) و ذخیره کردن آن‌ها در انبارهای تدارکات؛ و کشف اثر مهرها و همچنین شالوده‌هایی از ستون‌های هخامنشی در یکی از کاوشگاه‌ها که نشان از تسلط هخامنشیان بر ارمنستان و اطراف وان دارد (بریان، ۱۱۷۵). اما مهم‌ترین و شاخص‌ترین آثار یافت‌شده از زمان هخامنشیان در این محل، کتیبه یافت‌شده از خشایارشا است.

کتیبه هخامنشی وان

این کتیبه سه‌زبانه به زبان‌های پارسی باستان، ایلامی و اکدی در ۲۷ سطر بر یک صفحه بزرگ و مستطیل‌شکل، روی دیواری بلند و صخره‌ای قرار گرفته‌است (کنت، ۳۸۱). ارتفاع آن حدود ۲۰ متر از سطح زمین و به ابعاد تقریبی ۵×۴ متر است (Schweiger, 571 به نقل از Texier). با توجه به متن موجود در کتیبه وان، داریوش یکم هخامنشی صخره را برای حک کتیبه هموار کرده، اما در آن نوشته‌ای نیاورده‌بوده‌است. در واقع، اینکه چه زمانی و به چه دلیل این کتیبه ننوشته مانده و چه زمانی خشایارشا آن را تکمیل کرده، برای ما مجهول است؛ اما گویا زمان نوشتن کتیبه حدود سال ۴۸۱ پم بوده، یعنی هنگامی که او برای نبرد با یونان لشکرکشی کرده‌است (هینتس، ۲۳۰).



شکل ۱) تصویر سنگ‌نبشته خشایارشا در وان آناتولی (مأخذ: شبنم صدر جمالی)

خشایارشا در اکثر کتیبه‌ها، گفته‌های تکراری پدر خود را بازگو کرده (جز در چند مورد خاص مثل کتیبه دیوان)؛ کتیبه‌های تکراری مانند $DE=XE$ و $^{23}XPI=DNb$ یا در مواردی، بعد از ذکر متن‌های تکراری که در کتیبه‌های داریوش شاه آمده، به تعریف از داریوش شاه بزرگ پرداخته و در آخر از خدایان درخواست یاری و پشتیبانی کرده‌است؛ مانند XPa و XPc . اما گویا این تنها کتیبه هخامنشی مشترک پدر و پسر است. والتر هینتس در این باره آورده‌است:

«این نبشته مانند نبشته یادشده در الوند با همان ستایش هورامزدا و با همان عبارت تکراری شاهی آغاز می‌شود. آن‌گاه چنین ادامه می‌یابد: پدر من، داریوش شاه، به خواست هورامزدا، خیلی چیزهای خوب ساخت و به دستور او اینجا کنده شد [صاف شد]، اما نبشته‌ای کنده نشد. پس من دستور کندن این نبشته را دادم. اکنون مشتاق هستیم ببینیم که در ادامه چه می‌آید، اما انتظار بیهوده است و تنها جمله‌ای پایانی داریم. در اینجا خشایارشا از هورامزدا و خدایان می‌خواهد که او، شهریاری او و کارهایی را که انجام داده‌است، بپایند. همین و بس! دریغ از یک اندیشه شخصی!» (هینتس، ۲۲۹-۲۳۰)

نگارنده معتقد است شاید وجود کتیبه‌ای بدون محتوای خاص از سوی خشایارشا در منطقه وان، نشان از اهمیت سوق‌الجیشی این محل باشد و احتمالاً شاه هخامنشی با نقر چنین کتیبه بی‌محتوایی، یادآور شده‌است: «ای رهگذران! در زیر سایه امپراتوری هخامنشی قرار دارید که فرستاده هورامزداست و امنیت را برقرار کرده‌است؛ پس با آرامش گذر نمایید! ای بازرگانان و ای کاروانیان! بدانید که شاهنشاه همواره به یاد رهگذران هست.»

این کتیبه روی صخره‌ای شیب‌دار قرار دارد و در مواقع بارندگی، آب‌های جاری از باران بر روی این صخره از روی کتیبه جاری می‌شود. در عکس‌ها، اثرات جریان آب کاملاً واضح و روشن است و رد مسیر آب از بالای صخره را تا انتهای کتیبه می‌توان دنبال نمود. به دلیل این جریان آب، کتیبه دچار نم‌زدگی شده که به رنگ سیاه دیده می‌شود و اگر نم‌زدایی نشود، بر میزان تخریب افزوده می‌گردد.

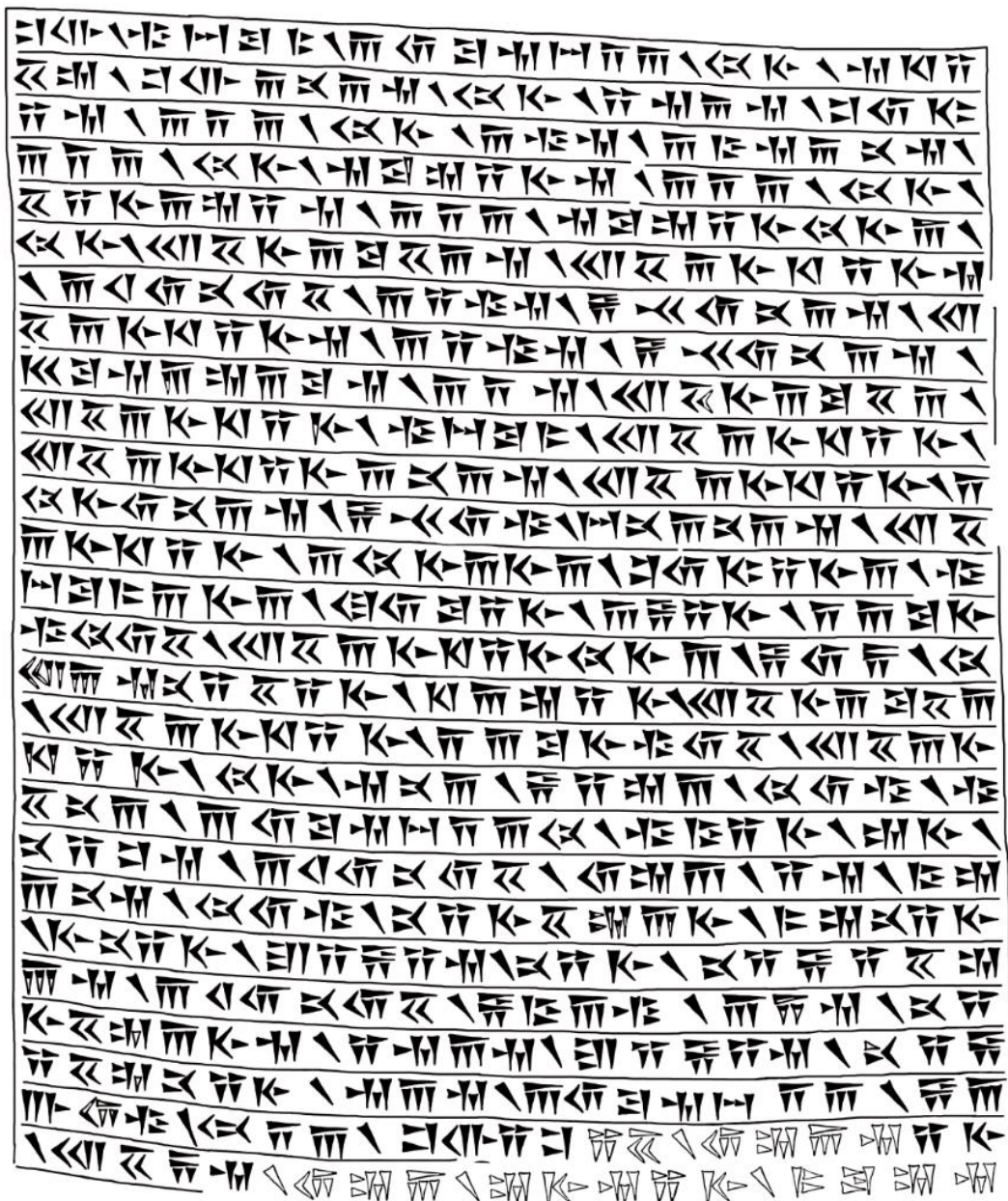
با توجه به تغییراتی که هرساله بر روی این کتیبه رخ می‌دهد، مستندنگاری آن در وضعیت موجود، لازم به نظر می‌رسید. از این رو، نسخه‌ای دقیق از دست‌نویس آن تهیه و قسمت‌های آسیب‌دیده با گوه‌های توخالی نشان داده شده‌است.

(۲۳) قسمتی از کتیبه DNb که توسط خشایارشا تقلید شده، به شرح زیر است:

خشایارشا شاه XPI	داریوش شاه کتیبه DNb
هورامزدا خدای بزرگ است که این زیبا را آفرید که دیده می‌شود، که شادی را برای مردم آفرید، که خرد و دلیری را برای خشایارشا گذاشت.	خدای بزرگ است هورامزدا که این زیبا را که دیده می‌شود آفرید، که شادی را برای مردم آفرید، که خرد و دلیری را برای داریوش‌شاه گذاشت.
خشایارشا شاه می‌گوید: «به خواست هورامزدا، من این هستم، بدین‌سان که دوست راستی هستم، با نادرستی دوست نیستم، ...»	داریوش شاه می‌گوید: «به خواست هورامزدا، من این‌سان هستم که دوست راستی هستم، با نادرستی دوست نیستم؛ ...»

نگارنده پس از بررسی نوع خط و سبک نگارش از قبیل میزان گودی خطوط در سنگ، دریافت که احتمالاً سه نوع خط مزبور هر یک دارای سبکی متفاوت است، اما همه هجاها و ایدیوگرام‌ها (شامل تعدادی گوه به شکل میخی) در یک نوع خط -مثلاً بخش اکدی- دارای یک فرم ظاهری است. اما هنگامی که از زبانی به زبان دیگر تغییر می‌کند -مثلاً اکدی به ایلامی یا پارسی باستان- این فرم ظاهری گوه‌ها متفاوت می‌شود که نشان می‌دهد برای حجاری هر زبان، کارشناس‌های همان خط و زبان نگاشته و حکاکی کرده‌اند.

متن کتیبه



شکل ۲) دست‌نویس متن پارسی باستان سنگ‌نبشته خشایارشا در وان (طراحی از حسن افشاری، ۱۳۹۹)



حرف‌نویسی متن پارسی باستان خشایارشا در وان

- 1- ba-ga : va-za-ra-ka : a-u-ra-ma-za-da-a : ha-ya : ma-θa-i-
- 2- ša-ta : ba-ga-a-na-a-ma : ha-ya : i-ma-a-ma : ba-u-mi-
- 3- i-ma : a-da-a : ha-ya : a-va-ma : a-sa-ma-a-na-ma :
- 4- a-da-a : ha-ya : ma-^۱ra^۱-ta-i-ya-ma : a-da-a : ha-ya :
- 5- ša-i-ya-a-ta-i-ma : a-da-a : ma-ra-ta-i-ya-ha-ya-^۱a^۱ :
- 6- ha-ya : xa-ša-ya-a-ra-ša-a-ma : xa-ša-a-ya-θa-i-ya-ma
- 7- : a-ku-u-na-u-ša : a-i-va-ma : pa-ru-u-na-a-ma : xa-
- 8- ša-a-ya-θa-i-ya-ma : a-i-va-ma : pa-ru-u-na-a-ma :
- 9- fa-ra-ma-a-ta-a-ra-ma : a-da-ma : xa-^۱ša^۱-ya-a-ra-ša-a :
- 10- xa-ša-a-ya-θa-i-^۱ya^۱ : va-za-ra-ka : xa-ša-a-ya-θa-i-ya :
- 11- xa-ša-a-ya-θa-i-ya-a-na-a-ma : xa-ša-a-ya-θa-i-ya : da-
- 12- ha-ya-u-na-a-ma : pa-ru-u-va : za-na-a-na-a-ma : xa-ša-
- 13- a-ya-θa-i-ya : a-ha-ya-a-ya-a : ba-u-mi-i-ya-a : va-
- 14- za-ra-ka-a-ya-a : du-u-ra-i-ya : a-pa-i-ya : da-a-ra-ya-
- 15- va-ha-u-ša : xa-ša-a-ya-θa-i-ya-ha-ya-a : pa-u-ça : ha-
- 16- ^۱xa-a-ma^۱-na-i-ša-i-ya : θa-a-ta-i-ya : xa-ša-ya-a-ra-ša-a
- 17- : xa-ša-a-ya-θa-i-ya : da-a-ra-ya-va-u-ša : xa-ša-a-ya-
- 18- ^۱θa-i-ya^۱ : ha-ya : ma-na-a : pa-i-ta-a : ha-u-va : va
- 19- ša-na-a : a-u-ra-ma-za-da-a-ha : va-sa-i-ya : ta-ya :
- 20- na-i-ba-ma : a-ku-u-na-u-ša : u-ta-a : i-ma : sa-ta-
- 21- a-na-ma : ha-u-va : na-i-ya-ša-^۱ta-a^۱-ya : ka-ta-na-i-ya
- 22- : ya-na-i-ya : di-i-pa-i-ma : na-i-ya : na-i-pa-i-ša-ta-
- 23- ^۱a^۱-ma : a-ku-u-na-u-ša : pa-sa-a-va : a-^۱da^۱-ma : na-i-
- 24- ya-ša-^۱ta^۱-a-ya-ma : i-ma-a-ma : di-i-pa-i-ma : ^۱na^۱-i-pa-
- 25- i-ša-^۱ta^۱-na-i-ya : ma-a-ma : a-u-ra-ma-za-da-a : pa-a-
- 26- tu-^۱u^۱-va : ha-da-a : ba-ga-i-ba-i-ša : u-ta(a)^{۲۴} - ma-i-ya^{۲۵}
- 27- xa-ša-ça-ma : u-ta-a : ta-ya-ma-i-ya : ka-ra-ta-ma

(۲۴) شوايگر معتقد است اگر بازسازی این قسمت را از کتیبه XPb معیار قرار دهیم، ممکن است هجای ā داشته باشیم که حروف‌نگاری این واژه می‌شود: u-ta-a-ma-i-ya؛ اما اگر معیار بازسازی را بر روی کتیبه‌ها مانند XPa، XPf و XPg قرار بدهیم، حروف‌نویسی این واژه u-ta-ma-i-ya می‌شود.

(۲۵) هجای ya را کنت، شوايگر و سوکومار سن برای سطر ۲۷ می‌دانند؛ در صورتی که در سنگ‌نبشته در سطر ۲۶ آمده‌است.

آوانویسی متن پارسی باستان سنگ‌نبشته خشایارشا در وان

1 бага vazarka²⁶ A^huramazdā^{h27} haya²⁸ maθi₂šta bagānām haya imām²⁹ būm₃im³⁰
adā^{t/31} haya avam³² asmānam 4 adā^t haya martiyam³³ adā^t haya 5 šiyātim adā^t
martiyahaya³⁴ 6 haya xšayaaršām³⁵ xšayaθiyam³⁶ 7 akunauš³⁷ aivam parūnām³⁸
xšayaθiyam aivam parūnām 9 framātāram adam xšayaaršā³⁹ 10 xšayaθiya vazarka
xšayaθiya 11 xšayaθiyānām xšayaθiya da₁₂hayūnām⁴⁰ paruv zanānām⁴¹ xš₁₃ayaθiya^h
ahayāyā⁴² būmiyā⁴³ va₁₄zarkāyā dūrai⁴⁴ api⁴⁵ Dāraya₁₅va^h auš⁴⁶ xšayaθiya hayā puça⁴⁷

- (۲۶) قرائت این واژه در بین پژوهشگران با اختلاف نظر بسیاری روبروست که بعضی از آن‌ها به شرح زیر است:
رودیگر اشمیت: vazarka، گونتر شویگر: vazarka، بانو بدرالزمان قریب (Badrozzaman Qarib): vazarka، رولاند کنت:
vazarka، محسن ابوالقاسمی (M. Abolghassemi): wazarkah، سوکومار سن: vazrka، چنگیز مولایی: vazarka و آکتر
شروو: vazarka آوانویسی کرده‌اند.
- (۲۷) شکل ساده‌تر آن Auramazdā است. نکته جالب توجه این است که سن در سال ۱۹۴۱ هورامزدا را a(h)uramazdā آوانویسی کرده و به واسطه زبان اوستایی تطبیق داده‌است.
- (۲۸) کنت و هاشم‌رضی این هجا را hya آوانویسی کرده‌اند، اما رودیگر اشمیت، بانو بدرالزمان قریب، شویگر و چنگیزمولایی
haya.
- (۲۹) سن این هجا را imam آوانویسی کرده‌است.
- (۳۰) این هجا را اشمیت būmim آوانویسی کرده‌است.
- (۳۱) شارپ adā آوانویسی نموده‌است. او در همه قسمت‌های کار خود، هجای ā را به صورت â نشانه‌گذاری کرده‌است.
- (۳۲) اشمیت aivam و ابوالقاسمی awam آوانویسی کرده‌اند. دکتر ابوالقاسمی بازخوانی از کتیبه خشایارشا در الوند ارائه نکرده؛
اما از آنجا که متن کتیبه داریوش در الوند و دیگر کتیبه‌های هخامنشی را به دو صورت حروف‌نویسی و آوانویسی بازخوانی
نموده، از مطابقت شباهت‌های آوانویسی در دو متن حروف‌نویسی ایشان بهره برده‌ام.
- (۳۳) ابوالقاسمی Martyam آوانویسی کرده‌است.
- (۳۴) اشمیت، کنت و سن martiyahyā، ابوالقاسمی martyahyā و شویگر martiyahaya آوانویسی کرده‌اند.
- (۳۵) اشمیت Xšayaaršām، کنت، شارپ و سن Xšayāršām، و شویگر Xšayaaršām آوانویسی کرده‌اند.
- (۳۶) ابوالقاسمی xšayaθyah و شویگر xšayaθiyam آوانویسی کرده‌اند.
- (۳۷) اشمیت akunauš آوانویسی کرده‌است.
- (۳۸) اشمیت parūnām و شارپ parunām آوانویسی کرده‌اند.
- (۳۹) شویگر Xšayaaršā و اشمیت xšayaaršā آوانویسی کرده‌اند.
- (۴۰) اشمیت، کنت و سن dahyūnām، شارپ dahyunām و شویگر dahayūnām آوانویسی کرده‌اند.
- (۴۱) اشمیت paruzanānām آوانویسی کرده‌است.
- (۴۲) اشمیت، کنت و ابوالقاسمی ahyāyā، شویگر ahayāyā و شارپ ahyāyā آوانویسی کرده‌اند.
- (۴۳) ابوالقاسمی būmyā، سن būmiya، شارپ būmiyā، و کنت، شویگر و اشمیت būmiyā آوانویسی کرده‌اند.
- (۴۴) شارپ dūrai، ابوالقاسمی dūrai و اشمیت dūrai آوانویسی کرده‌اند.
- (۴۵) ابوالقاسمی و اشمیت api آوانویسی کرده‌اند.
- (۴۶) این کلمه را اشمیت به صورت Dārayavahauš، سن Dāayavahauš، شویگر Dārayavahauš و ابوالقاسمی
Dārayatwahauš آوانویسی کرده‌اند.
- (۴۷) شارپ و سن pussa آوانویسی کرده‌اند.

Ha₁₆xāmanišiya⁴⁸ θātiy⁴⁹ xšayaaršā¹⁷ xšāyaθiya Dārayava^hauš xšāya₁₈θiya haya^h manā
pitā hauv⁵⁰ va₁₉šnā⁵¹ A^huramazdāha⁵² vasiy⁵³ taya⁵⁴ ₂₀ naibam⁵⁵ akunauš⁵⁶ utā ima
st₂₁ānam hauv niyaštāya kaⁿtanaiy⁵⁷ ₂₂ yanaiy⁵⁸ dīpim⁵⁹ naiy⁶⁰ nipišt₂₃ām akunauš
pasāva adam ni₂₄yaštāyam imām dipim nipa₂₅ištanaiy⁶¹ mām A^huramazdā^h pā₂₆tuv⁶²
hadā bagaibiš⁶³ utāmai⁶⁴ ₂₇ xšaça⁶⁵ utā tayamaiy⁶⁶ karta^m⁶⁷

برگردان فارسی از متن پارسی باستان

خدای بزرگ (است) اهورامزدا، که (از) بزرگترین خدایان (است)، که این زمین را آفرید، که آن آسمان را
آفرید، که مردم را آفرید، که شادی را برای مردم آفرید، که خشایارشا را شاه کرد. یگانه شاه از بسیاری، یگانه
فرمانروا از بسیاری.

من خشایارشا، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌ها با تبار بسیار (دارای انواع گوناگون مردم با زبان‌های
متفاوت)، شاه بر روی این زمین بزرگ، دور و دراز، پسر داریوش شاه هخامنشی [هستم]. گوید خشایارشا شاه:
داریوش شاه که پدر من (بود) او به خواست اهورامزدا بسی (بسیار) کارهای خوب کرد و [نیز] دستور ساخت
این محل را داد، درحالی‌که کتیبه‌ای [در آن محل] نوشت. سپس من دستور نوشتن این کتیبه را دادم.
اهورامزدا مرا بپاید! با خدایان نیز؛ شهریاری مرا و آنچه کردم!

۴۸) این اسم را سن haxāmanišiya آوانویسی کرده‌است.

۴۹) ابوالقاسمی θāti آوانویسی کرده‌است.

۵۰) اشمیت hau آوانویسی کرده‌است.

۵۱) ابوالقاسمی wašnā آوانویسی کرده‌است.

۵۲) این اسم را کنت و شوايگر به‌صورت Auramazdāha آوانویسی کرده‌اند.

۵۳) شوايگر vas(a)iy، سن vasaī و اشمیت vasaī آوانویسی کرده‌اند.

۵۴) کنت و شارپ tya و شوايگر، اشمیت، بانو قریب و مولایی taya آوانویسی کرده‌اند.

۵۵) اشمیت naiḅam آوانویسی کرده‌است.

۵۶) اشمیت akunauš آوانویسی کرده‌است.

۵۷) اشمیت kantanaī، کنت katanaī و سن ka(n)tanaī آوانویسی کرده‌اند.

۵۸) اشمیت yanaī و کنت و شارپ yanaī آوانویسی کرده‌اند.

۵۹) اشمیت، کنت، شوايگر، شارپ و سن dipim آوانویسی کرده‌اند.

۶۰) اشمیت nai/ آوانویسی کرده‌است.

۶۱) اشمیت nipaīšanaī، کنت nipaštanaī و شوايگر nipištanaī آوانویسی کرده‌اند.

۶۲) اشمیت و ابوالقاسمی pātu آوانویسی کرده‌اند.

۶۳) ابوالقاسمی bgaibiš آوانویسی کرده‌است.

۶۴) اشمیت utāmai، ابوالقاسمی utāmai و شارپ utāmai آوانویسی کرده‌اند.

۶۵) ابوالقاسمی xšaça و سن xšaça آوانویسی کرده‌اند.

۶۶) اشمیت tayamaī و ابوالقاسمی tayatmai آوانویسی کرده‌اند.

۶۷) اشمیت kṛtam، کنت و شارپ kartam، شوايگر kartaṁ و سن به‌صورت krtam آوانویسی کرده‌اند.

حرف‌نویسی متن ایلامی کتیبه خشایارشا در وان^{۶۸}

- 1- ^dna-ap ir-ša-ir^ʾ-ra ^du-ra-mas-da
- 2- ak-ka ir-ša-ir-ra ^dna-ap-pi-be-^ʾna^ʾ
- 3- ak-ka hi ^hmu-ru-un be-^ʾiš^ʾ-[da] ak-ka
- 4- ^dki-ik hu^ʾ-be be-^ʾiš-da ak^ʾ-ka ^vruh.
- 5- ^ʾlg^ʾ-ir-ra ir^ʾbe^ʾ-iš-da ak-ka ši-ya-ti-
- 6- um be-iš-da ^vruh.lg-ir-ra-na ak-ka
- 7- ^vik-še-ir-iš-^ʾša^ʾ ^vsunki ir ú-^ʾut-taš-da^ʾ
- 8- ki-ir ir-še-ki-ip-in-na ^vsunki^ʾ ki-ir
- 9- ir-še-ki-ip-in-na ^vpir-ra-ma-da-ra-
- 10- na ^ú ^vik-še-ir-iš-ša ^vsunki ir-ša-
- 11- ir-ra ^vsunki ^vsunki-ip-ir-ra ^vsunki ^v
- 12- da-a-ú-iš-be-na par-ru-za-na-iš-
- 13- be-na ^vsunki ^hmu-ru-un hi uk-ku ha-za-
- 14- ka pir-ša-ti-ni-ka ^vda-ri-ya-ma-u
- 15- iš ^vsunki ^vša-ak-ri ^vha-ka-man-nu-
- 16- iš-ši-^ʾya^ʾ na-an-^ʾri^ʾ ^vik-še-ir-iš-ša
- 17- ^vsunki ^vda^ʾ-ri-ya-^ʾma-u^ʾ-iš ^vsunki ak-
- 18- ka ^ú ^vad-^ʾda-da^ʾ ^vhu-pir-ri za-mi-
- 19- in ^du-ra-^ʾmas^ʾ-da-na ^ʾir^ʾ-še-ki ap-pa
- 20- ši-iš-^ʾni^ʾ-nu hu-^ʾut-taš ku-ud-da^ʾ hi ^h
- 21- iš-da-na ^vhu-pir-^ʾri še-ra-iš^ʾ ke-
- 22- iz-za-ma-na ya-^ʾna-a ^hDUB^ʾ.lg^ʾin-ni^ʾ
- 23- ^ʾt^ʾal-li-ša tar-maš me-^ʾni ^ú še-ra^ʾ
- 24- ^hDUP.lg tal-li-ma-^ʾna ^ú ^du-^ʾra^ʾ-
- 25- mas-d^ʾa^[v] ^úun^ʾ nu-^ʾiš^ʾ-ke-iš-ni ^dna-
- 26- ab-pi-be i-da-ka ku-^ʾud^ʾ-da ša-iš-ša-⁶⁹
- 27- [um ku]-ud-te⁷⁰ ap-pa⁷¹ hu-ud-da-ri



شکل ۳) دست‌نویس متن ایلامی سنگ‌نبشته

خشایارشا در وان (مأخذ: حسن افشاری)

۶۸) حرف‌نویسی متن ایلامی این کتیبه به پیروی از سبک شادروان «هَلِک» است و با آخرین بازخوانی متن آن که توسط فرانسوا والا به سبک فرانسوی صورت گرفته، اختلاف دارد. هر دو سبک درست است. هَلِک زبان ایلامی را استاندارد کرد. شرح اختلافات هجاها و ایدئوگرامها به‌صورت جدول صفحه بعد است.

۶۹) به دلیل وجود بوته، پروفیسور والا نتوانست اشکال‌های خطوط این سطر را هم مانند سطر ۲۵ کامل رؤیت نماید؛ اما همچنان کار آن استاد درست بوده‌است.

۷۰) در حرف‌نویسی والا، به‌صورت ku-ut-tá آورده شده‌است.

۷۱) والا در بازسازی این سطر، دو هجای mû را بازخوانی کرده‌است؛ در صورتی که چنین هجاهایی در اصل کتیبه وجود ندارد.



مقایسه حرف‌نویسی ایلامی هلاک و والا	Vallat والا	Hallock هلاک	Vallat والا	Hallock هلاک
	šá	ša	u	ú
	maš	mas	pír	pir
	pè	be/pe	pár	par
	tá	da	aš	az
	MEŠ	lg	ša	za
	ia	ya	ka ₄	ka
	kí	ke	AŠ	h
	iš	iz	at	ad
	da	dá		

آوا نویسی متن ایلامی کتیبه خشایارشا در وان

¹nap iršara ^dUramasda ² akka iršara ^dnappipe.na ³ akka hi ^hmurun bešta akka ⁴kik hupe bešta akka ^vruh^{lg}.irra ir bešta akka šiyati⁶m bešta ^vruh^{lg}.irra.na akka ⁷Ikšeriša ^vsunki ir uttašta ⁸ kir iršekip.na ^vsunki kir ⁹ iršekip.na ^vpirramatara¹⁰na ^vu ^vIkšeriša ^vsunki irša¹¹ra ^vsunki ^vsunkip.irra ^vsunki ^v12dāušpe.na ^vparruzanaš¹³pe.na ^vsunki ^hmurun hi ukku haza¹⁴ka piršatinika ^vDariyamu¹⁵š ^vsunki ^všakri ^vHakamannu¹⁶šiya nanri ^vIkšeriša ¹⁷ ^vsunki ^vDariyamuš ^vsunki ak¹⁸ka ^vu ^vattata ^vhupiri zaum¹⁹in ^dUramasda.na iršeki appa ²⁰ šišninu huttaš kudda hi ^h21iššana hupiri šeraš ke²²zzamana yanā ^htuppi inna ²³Talliša tarmaš meni ^vu šera ²⁴ ^htuppi tallimana ^vu ^dUra²⁵masda ^vun nuškešni ^dna²⁶ppipe idaka kudda šašša²⁷m kudda appa huttari

برگردان به فارسی از متن ایلامی

خدای بزرگ اهورامزدا [است]، که بزرگترین خدایان [است]، که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که مرد (=انسان‌ها، مردم) را آفرید، که شادی را برای مرد آفرید، که خشایارشا را پادشاه ساخت؛ یگانه پادشاه از میان بسیار (دیگر)، یگانه فرمانروا در میان بسیار (دیگر).^{۷۲}

من خشایارشا، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌ها با نژاد بسیار گوناگون، شاه بر این زمین بزرگ، دور و پهناور، پسر داریوش پادشاه، هخامنشی. گوید خشایارشا شاه، داریوش شاه او که پدر من [بود]، او به یاری اهورامزدا، بسیار [کارها بود] که خوب انجام داد و این جایگاه را او فرمان داد [برای] کندن (صاف کردن برای حکاکی). آن را به اتمام رساند اما کتیبه‌ای ننوشته‌بود. پس از آن من دستور نوشتن کتیبه را دادم. اهورامزدا مرا بپاید [او] خدایان همراهش (= با خدایان) و [این] پادشاهی را و آنچه ساختم!

(۷۲) ترجمه واژه به واژه: یکی از آن [مردم] بسیار پادشاه، یک از آن [مردم] بسیار فرمانروا.

حرف‌نویسی متن اکدی کتیبه خشایارشا در وان

- 1- ^dGAL-ú ^da-ḫu-ur-ma-az-da-^{ra}
- 2- ra-bu-ú šá DINGIR.MEŠ šá AN-e ib-nu-ú
- 3- u KI.tim ib-nu-ú u ^rUN¹.MEŠ ib-nu-ú
- 4- šá dum-qi ^ra-na UN¹.MEŠ id-di-na
- 5- šá a-na ^mḫi-ši-² -^rar¹-[šá-²]-LUGAL
- 6- ib-nu-ú LUGAL šá LUGAL LUGAL.MEŠ
- 7- mā-du-ú-tu šá e-diš-ši-šú a-na
- 8- nap-ḫa-^rri¹ KUR KUR.MEŠ ga-ab-bi
- 9- ú-^rta¹-² -a-ma a-na-ku
- 10- ^mḫi-ši-² -ar-šá-² LUGAL.GAL-ú
- 11- ^rLUGAL¹ šá LUGAL LUGAL.MEŠ LUGAL.KUR KUR.MEŠ
- 12- LUGAL nap-ḫa-ri li-šá-nu gab-bi LUGAL qaq-qa-ri
- 13- ra-bi-tu₄ ra-pa-aš-tu₄ DUMU ^mda-^rri¹-ya-a-muš
- 14- LUGAL ^ma-ḫa-ma-an-^rni¹-iš-ši-²
- 15- ^mḫi-ši-² -ar-šá-² LUGAL i-qab-bi
- 16- ^mda-ri-ya-a-muš LUGAL šá šu ú
- 17- àb-ú-a at-^rtu¹-ú-a AŠ ši-il-li
- 18- šá ^da-ḫu-ur-ma-az-da-² ma-^ra¹-[du]
- 19- tab-ba-nu-ú šá i-pu-uš-šu-^rù¹
- 20- a-ga-a ša-du-ú tē-e-^rmu¹
- 21- [il-]ta- kan a-na e-piš IGI-šu ù ^rmim-ma¹
- 22- AŠ muḫ-ḫi ul iš-ṭu-ru₇ ár-ki a-na-ku
- 23- tē-e-mu al-ta-kan a-na ša-^rta¹-[ri]-šú
- 24- a-na-ku ^da-ḫu-ur-ma-az-da-²
- 25- ^rli¹-iz/iš-zur/šur-an-ni it-ti DINGIR.MEŠ
- 26- ga-^rab¹-bi ù a-na LUGAL-ú-ti-ya
- 27- ù šá a-na-ku e-pu-uš-šu



شکل (۴)

دست‌نویس متن اکدی سنگ‌نبشته خشایارشا در وان

(مأخذ: حسن افشاری)



آوانویسی متن اکدی کتیبه خشایارشا در وان

1 ilu rabû ^daḥurmazda 2 rabû ša ilāni ša šamê ibnû 3 u erṣeti^{ti} ibnû u nišû ibnû 4 ša dumqi ana nišû iddina 5 ša ana ^mḤiši'arša' šarru 6 ibnû šar ša šar šarrāni 7 mādūtu ediššišu ana 8 naphari mātāte gabbi 9 ūta'am anāku 10 ^mḤiši'arša' šarru rabû 11 šar ša šar šarrāni šar mātāte 12 šar naphari lišānu gabbi šar qaqqari 13 rabitu rapāštu māru ^mDariyāmuš 14 šar ^mAḥamāniši' 15 ^mḤiši'arša' šar iqabbi 16 ^mDariyāmuš šar ša šu ū 17 abu attūa ina šilli 18 ša ^dAḥurmāzda' mādu 19 tabbanū ša ipūšū 20 agā šadū tēmu
21 iltakan ana epēš panīšu annū mīn.ma 22 ina muḥḥi ul iṣṣuru arki anāku 23 tēmu altakan ana šaṭārišu 24 anāku ^dAḥurmāzda' 25 liṣuranni it-ti ilani 26 gabbi ū ana šaru.ūtiya 27 ū ša anāku epūššu

برگردان به فارسی از متن اکدی

خدای بزرگ اهورامزدا [است]، که بزرگ خدایان [است]، که آسمان را آفرید، و زمین را آفرید و مردم را آفرید، که کامیابی را به مردم داد، که خشایارشا را شاه کرد، شاه بر شاهان (=شاهنشاه بسیاران) که تنها بر کل سرزمین‌ها فرمان راند. من خشایارشا [هستم]، شاه بزرگ، شاه شاهان بسیار، شاه سرزمین‌های بسیار، شاه سراسر تمام زبان‌ها، شاه زمین بزرگ [او] پهنآور، پسر داریوش شاه، هخامنشی.

خشایارشا گوید: داریوش شاه، پدر من، به خواست اهورامزدا، بسیار کارهای خوب کرد، این کوه [را] او دستور داد برای آماده‌سازی سطح [سنگ]؛ اما او چیزی بر روی [سنگ] ننوشت. سپس من دستور دادم که روی آن بنویسند. اهورامزدا مرا بپاید! با (به‌وسیله) همه خدایان! نیز شهریاری مرا و آنچه را کردم!

نتیجه‌گیری

با وجود اختلاف چندین‌برابری که شاهنشاهی هخامنشی با قلمرو جغرافیایی ایران امروز داشته‌است، اما اکثر کتیبه‌های شاهان هخامنشی در گستره مرزهای سیاسی ایران امروزی یافت شده و تنها یا چندین کتیبه غیرمنقول در خارج از این سرزمین به‌دست آمده‌است؛ مانند کتیبه‌های سوئز و وان. به همین دلیل، این‌گونه کتیبه‌ها از ارزش بالایی برخوردار و از مهمترین مدارکی هستند که سیطره شاهنشاهی ایران را نشان می‌دهد. در این مقاله، به چرایی ساخت کتیبه وان آناتولی پرداخته شد و نگارندگان نشان دادند کتیبه وان با متنی ساده و فاقد اخبار تاریخی، دارای معانی فراوانی است؛ زیرا منطقه وان یکی از مناطق کلیدی بوده؛ در طول تاریخ، کاروان‌ها، جهانگردان و سپاهیان زیادی از آن عبور کرده‌اند و از گذشته‌های دور -قبل از هخامنشیان- منطقه‌ای آباد و مسکونی بوده‌است. با تسخیر این محل در زمان هخامنشیان، نه‌تنها از ارزش آن کاسته نشده، بلکه اهمیت سیاسی و اقتصادی بالایی یافته و تپه‌هایی مانند آلتین‌تپه و سیمین‌تپه نشانگر اهمیت این منطقه در زمان هخامنشیان هستند. شاید وجود کتیبه‌ای بدون محتوای خاص از خشایارشا در منطقه وان، نشان از اهمیت سوق‌الجیشی این محل باشد و احتمالاً شاه هخامنشی با نقر چنین کتیبه بی‌محتوایی، یادآور شده‌است:

«ای رهگذران! در زیر سایه شاهنشاهی هخامنشی قرار دارید که فرستاده اهورامزداست و امنیت را برقرار کرده‌است؛ پس با آرامش گذر نمایید! ای بازرگانان و کاروانیان! بدانید که شاهنشاه همواره به یاد رهگذران هست.»

یکی از تمایزهای کتیبه وان با دیگر کتیبه‌های هخامنشی، این است که حاصل دسترنج دو نسل از شاهان و کارگزاران ایشان است. خشایارشا شاه در این کتیبه، با بیانی ساده به سه زبان اکدی و ایلامی و پارسی باستان با متنی مشابه؛ هم خود را معرفی می‌کند و هم توضیح می‌دهد که سازنده اولیه کتیبه پدرش (داریوش شاه) بوده؛ ولی چیزی بر آن ننوشت و سپس او (خشایارشا) کار پدر را تکمیل کرده‌است؛ ولی دلیل ناقص ماندن کار پدر خود را توضیح نمی‌دهد.

منابع و مأخذ

- ابوالقاسمی، محسن؛ *راهنمای زبانهای باستانی ایران*، جلد اول، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
- آزاد، میترا؛ *نیایشگاه‌های صخره‌ای در ایران*، کتاب ماه هنر، مرداد و شهریور ۱۳۸۴، شماره ۸۳ و ۸۴، صص ۴۶-۶۲.
- استرابو؛ *جغرافیای استرابو*. سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: انتشارات بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۲.
- بندش، تصحیح مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۵.
- پیوتروفسکی، بوریس؛ *اورارتو*، ترجمه رشید برناک، تهران: انتشارات اندیشه نو، ۱۳۸۱.
- پیوتروفسکی، بوریس؛ *پادشاهان وان اورارتو*، ترجمه حمید خطیب شهیدی، تهران: انتشارات میراث فرهنگی، ۱۳۸۳.
- جم، بشیر؛ *واژه نامه سنگ‌نبشته‌های پارسی باستان*، تهران: نشر پازینه، ۱۳۹۲.
- خطیب شهیدی، حمید؛ *باستان شناسی اورارتو پس از سال ۱۹۶۰*، تهران: انتشارات میراث فرهنگی، ۱۳۸۳.
- دیودور سیسیلی، ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی، ترجمه حمید بیکس شورکایی و اسماعیل سنگاری، تهران: نشر جامی، ۱۳۸۴.
- قریب، بدرالزمان؛ *پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه (مجموعه مقالات)*، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.
- کنت، رولاند گ.؛ *فارسی باستان*، ترجمه و تحقیق سعید عریان، تهران: انتشارات میراث فرهنگی، ۱۳۸۴.
- لوکوک، پیر؛ *کتیبه‌های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۶.
- مجیدزاده، یوسف؛ *تاریخ و تمدن بین‌النهرین*، جلد اول: *تاریخ سیاسی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
- هرودوت؛ *تاریخ هرودوت*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۹.
- هینتس، والتر؛ *داریوش و ایرانیان*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۸.
- Bae, C. H.; *Comparative Studies of King Darius's Bisitun Inscription*, Thesis Harvard University, Cambridge, Mass., 2001.
- Bezold, C.; *Die Achameniden-Inschriften*, Nebst Übersetzung, AB 2, 1882.
- Borger, Rykle; *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, (Alter Orient und Altes Testament 33), 1978.
- Borger, R.; *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, Alter Orient und Altes Testament . 305), Münster, 2004.
- Burnouf, Eugène; *Mémoire sur deux inscriptions cunéiformes trouvées près d'Hamadan et qui font partie des papiers du Dr. Schulz*, Paris, 1836.

- Emel, O. D.; Oktay, B.; "Uartian Plant Cultivation at Yoncatepe (Van), Eastern Turkey", *Economic Botany*, Vol. 61, No. 3 (Autumn 2007), pp. 290-298.
- Diodorus Siculus; *Library of History*, Translated by C. H. Oldfather, (Loeb Clasical Library), Harvard University, 1933.
- Hallock, R. T.; *Persepolis Fortification Tablets* (= OIP 92), Chicago, 1969.
- Herodotus; *The Histories*, Oxford World Classics, 2008.
- Herzig, Edmund; Kurkchian, Maria; *The Armenians: Past and Present in Making of National Identity*, Armenia: Routledge, 2005.
- Kent, R. G.; *Old Persian. Grammar, texts, lexicon*, New Haven, 1950.
- Kossowicz, C. A.; *Inscriptiones Palaeo Persicae Achaemenidarum quot hucusque repertae sunt*, Petropoli: Golowin, 1872.
- Labat, R.; Labat, M.; *Manuel d'Epigraphie akkadienne*, Paris, 1994.
- Lecoq, P.; *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, 1997.
- Sayce, A. H.; "The Kingdom of Van (Urartu)", Chapter VIII, *The Cambridge Ancient History, Vol. XX, The Assyrian Empire part I* (Cambridge, 1925) pp. 169-189.
- Sen, Sukumar; *Old Persian Inscriptions of Achaemenian Emperors*, Calcutta University, 1941.
- Schmitt, R., *Die altpersischen Inschriften der Achämeniden*, Wiesbaden :Reichert Verlag, 2009.
- Schulz, Friedrich Eduard; "Sur le lac de Van et ses environs", *JA* 3^o serie 9, 1840, pp. 257-323.
- Schweiger, G.; *Kritische Neuedition der achämenidischen Keilinschriften* (in zwei Bänden), Tübingen, 1998.
- Sharp, R. N.; *The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors*, Tehran, 1970.
- Skjaervø, O. P.; *An Introduction to Old Persian*, Harvard University, 2002.
- Spiegel, Friedrich; *Die Altpersischen Keilschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik und Glossar*, Leipzig 1862; AB 2, 1881.
- Strabo; *Strabo Geography*, Books 10-12 (Loeb Clasical Library No. 211) Vol. V, Harvard University, 1928.
- Summers, G. D.; "Archaeological Evidence for the Achaemenid Period in Eastern Turkey", *Anatolian Studies*, Vol. 43 (1993), pp. 85-108.
- The Assyrian Dictionary*, University of Chicago, 1956-2011.
- Tolman, Herbert Cushing; *Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemeniden Inscriptions*, Nashville, Tenn., 1908.
- Tolman, Herbert Cushing; *Cuneiform Supplement to the authors Ancient Persia Lexicon and Texts*, Nashville, Tenn., 1910.
- Vallat, Francois; *Corpus des inscriptions royales en elamite achéménide*, Thèse Université de la Sorbonne, 1977.
- Vallat, Francois; *Dictionnaire des Inscriptions Royales en élamite achéménide*, (thèse non publiée), 1977.
- von Voigtlander, Elizabeth N.; *The Bisitun Inscription of Darius the Great, Babylonian Version*, London, 1978.
- Weissbach F. H.; *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig, 1911.
- Weissbach F. H.; Bang, W.; *Die altpersischen Keilinschriften*, Leipzig, 1893.
- Xenophon; *Anabasis*, Translated by Carleton. L. Brownson, Revised by John Dillery, (Loeb Classical Library, No. 90), Harvard University, 1998.

داستان فرود سیاوخش از شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی



فرشید شریف مقدم

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی
دانشگاه تهران

دریغ آن برادر فرود جوان
سرِ نامداران و پشت گوان

داستان فرود سیاوخش (فردوسی، ۲۷-۱۰۵) در خلال بخش پادشاهی کیخسرو در شاهنامه حکیم طوس آمده است. این داستان شرح کشته شدن فرود فرزند سیاوش و جریره که به تعبیر دکتر عطاءالله کوپال، «قربانی معصوم خودخواهی دیگران» شده (کوپال، ۱۳۹۰)؛ به فرمان طوسِ نودر، سردار سپاهیان برادرش شاه کیخسرو فرزند سیاوش و فرنگیس است.

۱) شخصیت های داستان

نام	جنسیت	سمت	نوع	توضیحات
کیخسرو	مرد	پادشاه ایران	مثبت	وی فرزند سیاوش و پادشاه ایران است که قصد خونخواهی پدر را از افراسیاب تورانی دارد.
فرود	مرد	برادر پادشاه	مثبت	جوانی بزرگ زاده -فرزند سیاوش- در کاخ خود به همراه مادر زندگی می کند و دخالتی در سیاست ندارد؛ قصد پیوستن به سپاه برادر دارد تا در کین خواهی پدر شریک باشد.
جریره	زن	مادر فرود	مثبت	زنی است فرهیخته و بزرگ زاده، دختر پیران ویسه و همسر تورانی سیاوش است و مهر سیاوش و ایران در دل دارد.
تُخوار	مرد	مشاور فرود	منفی	بدون درایت لازم فرود را مشاوره می دهد و آنچه را که باید، به فرود نگفته، وی را در جنگی ناخواسته قرار می دهد که در نهایت منجر به کشته شدن او می شود.



طوس	مرد	سردار سپاه کیخسرو	منفی	پسر نوذر است؛ سرداری دلیر که از درایت برخوردار نیست. وی خویی تند و رفتاری نسنجیده دارد. با آنکه از تخته شاهی است اما زبیده آن رفتار نمی‌کند، فرمان شاه را گردن نمی‌نهد و با شتابزدگی باعث مرگ فرود می‌شود. او خود را وارث پادشاهی می‌داند و کینه ای دیرین نسبت به خاندان کیانی دارد.
ریونیز	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	منفی	داماد طوس و پهلوانی شجاع است که به دست فرود کشته می‌شود. مرگ وی آغازگر جنگ سپاه ایران با فرود است.
زَرَسپ	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	منفی	پسر طوس است که غم مرگ وی پس از ریونیز به دست فرود، طوس را بر کشتن فرود مصمم می‌کند.
زنگه شاوران	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	مثبت	زنگه پسر شاوران، از یلان ایران است که به همراه بهرام از دوستان سیاوش بودند. جریره فرود را به یافتن آن دو و مشورت با آنان سفارش می‌کند.
گودرز	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	مثبت	از یلان ایران زمین، فرزند کشواد و در این داستان به فرمان شاه مشاور فریبرز است. کیخسرو به فرمان وی توسط گیو از توران به ایران آورده شده است. همچنین او از مشایعت کنندگان کیخسرو در سفر آخر است.
بهرام	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	مثبت	فرزند گودرز، برادر گیو و از سرداران سپاه ایران است. پهلوانی که از تعصب ویژه پهلوانان ایرانی، در حفظ و اعتلای نام برخوردار است و سابقه دوستی با خاندان شاهی دارد، به این دوستی وفادار است و سر در فرمان شاه ایران دارد. وی بر حسب وفا، خیرخواه فرود است و قصد دارد تا طوس را از جنگ با فرود منصرف سازد. بهرام در نهایت بر سر پاسداشت نام پهلوانی خویش جان از کف می‌دهد.
رُهام	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	منفی	فرزند گودرز و برادر بهرام و گیو است. در کشتن فرود با بیژن همکاری می‌کند.
گیو	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	مثبت	فرزند گودرز که در جنگ با توریان بسیار دلاوری می‌نماید. وی کشنده تژاو، قاتل بهرام است.

بیژن	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	منفی در ماجرای کشتن فرود	یگانه فرزند گیو است؛ جوانی شجاع و دلیر، اما کم صبر و طاقت. در شاهنامه بعد از رستم، یلی چون او نیست. وی تنها کسی است که در نبرد با فرود، علی‌رغم اینکه اسب خود را از دست می‌دهد، پشت نمی‌کند و در نهایت، با همکاری رهام فرود را می‌کشد. بیژن در جنگ با تورانیان، بسیار دلاوری می‌کند.
فریبرز	مرد	دومین سردار سپاه ایران جایگزین طوس	مثبت	فرزند کاوس شاه و عموی کیخسرو. وی که شاهزاده‌ای خردمند است، پس از خبردار شدن پادشاه از واقعه کشتن فرود و تعلل طوس در رزم با تورانیان، به فرمان شاه جایگزین او می‌شود.
گُستَهَم	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	مثبت	فرزند گَزَدَهَم (مرزبان ایران) و از پهلوانان مطرح در جنگ است.
ریونیز	مرد	از پهلوانان سپاه ایران	مثبت	وی فرزند کاوس شاه و برادر فریبرز است که در حمله تورانیان کشته می‌شود.
افراسیاب	مرد	پادشاه توران	منفی	وی کشنده سیاوش است و پادشاهی بدخو و بدکردار است.
پیران ویسه	مرد	وزیر افراسیاب	مثبت	وی در شاهنامه شخصیتی است بادرایت و اندرزگو که همواره خردمندانه رفتار می‌نماید. در این داستان، وی فرمانده سپاه تورانیان و مأمور به جنگ با ایرانیان است اما رفتاری خردمندانه دارد و بینا و روشن‌روان است.
تژاو	مرد	از تورانیان	منفی	مرزبان و داماد افراسیاب است و اصلی ایرانی دارد. پس از اینکه بهرام پند پیران را نمی‌پذیرد، به جنگ او رفته، دست وی را قطع می‌کند. تژاو از سر انتقام، توسط گیو در پیش چشم بهرام سر بریده می‌شود و بهرام نیز چشم از جهان فرو می‌بندد.
اسپنوی	زن	دختر افراسیاب و همسر تژاو	مثبت	اسپنوی به همراه همسرش تژاو با یک اسب می‌گریزند. در میانه راه، اسپنوی گرفتار بیژن می‌شود، او وی را احترام کرده بر پشت اسب خود می‌نشانند و به مقر سپاه ایران می‌آورد. در نهایت، تژاو کشته می‌شود و اسپنوی برای کیخسرو که خواهان او بوده، فرستاده می‌شود.

بلاشان	مرد	از تورانیان	مثبت	جوانی دلیر از سپاه توران که پادشاه برای تیغ و اسب و سر وی، جایزه تعیین کرده بود. وی که برای سرکشی از سپاه ایران آمده بود، به دست بیژن از پای درآمد.
کَبوده	مرد	چوپان افراسیاب	مثبت	فرستاده تژاو که برای جاسوسی از سپاه ایران آمده و به دست بهرام اسیر و کشته می شود.
لَهاک	مرد	از تورانیان	منفی	سه تن از سرداران تورانی که به جنگ گودرزبان آمده، کارزار را بر ایرانیان سخت می نمایند تا جایی که لشکر ایران عقب نشینی می کند. لَهاک در میسر و هومان در قلب سپاه توران قرار داشتند.
هومان	مرد			
فرشیدورد	مرد			
رویین	مرد	از تورانیان	منفی	فرمانده جناح راست توران. به دستور پیران، هنگامی که بهرام تنها برای یافتن تازیانه خود به میدان می آید به جنگ وی می رود؛ اما در کارزار موفق نشده، باز می گردد.

نکته (۱) مثبت و منفی بودن شخصیت‌ها فقط در این داستان مد نظر است.

نکته (۲) شخصیت‌هایی در این جدول نام برده شده‌اند که در داستان، دارای گفتگو بوده‌اند. سایر اشخاص که فقط نامشان در داستان آمده، در جدول ذکر نشده‌اند.

۲) واژگان دشوار (به ترتیب قرارگیری در ابیات)

بیت	واژه	معنی	بیت	واژه	معنی
۱۱	برج بره	حَمَل: از صور فلکی	۲۶۴	شیز	کمان / آبنوس: نوعی چوب
۱۲	تَبیره	دهل: از ادوات موسیقی	۲۸۰	دَنان	صفت فاعلی از دَنیدن: رفتار با نشاط کردن
۱۸	افسر	تاج، دیهیم	۳۰۲	پرستنده	ستایشگر / خدمتگزار
۲۰	طوق	گردن بند	۳۰۳	باره	اسب / دیوار
۲۱	گَرازان	صفت فاعلی از گرازدیدن: با ناز و جلوه و شکوه خرامیدن	۳۱۶	گواژه	طعنه، سرزنش
۲۱	نازان	با کرشمه و طنازی، صفت فاعلی از نازیدن	۳۲۴	گَشن	انبوه
۲۵	دمان	تازان، تاخت آورنده	۳۵۵	خسته	مجروح، زخم دیده
۴۵	رد	پیشوای دینی	۳۵۸	شیراوزن	شجاع، دلیر، باجرات
۵۴	جَرَم	نام شهری نزدیک بدخشان	۳۷۶	بشکَرَد	از مصدر شکردن: شکار کردن، شکستن

۵۴	مَیم	مکانی در مشرق زمین	۳۸۹	گُشاد	کمان کشیدن، تیرانداختن
۶۰	هَیونان	جمع هَیون: اسب و شتر بزرگ	۴۱۰	مُستی	گله، شکایت
۶۵	فَسیله	گله و رَمه، اسب و استر	۴۲۳	دارنده	خدا
۸۲	خَفْتان	جامه جنگی که درونش را از ابریشم خام پر کنند، آن را کُژاگند یا قُزاگند نیز گویند	۴۴۱	غُرم	میش کوهی
۹۰	خَرام	مهمانی، ضیافت	۴۴۵	گراییدن	میل
۹۱	تَرگ	کلاه خود	۴۴۶	عَو	آواز بلند، بانگ و فریاد
۹۱	برگُستَوان	پوششی که هنگام جنگ بر اسب اندازند	۴۵۹	سُفت	شانه، دوش
۱۰۰	کُنارَنگ	والی، حاکم/ مرزدار، مرزبان	۷۳۸	کار آگه	جاسوس
۱۰۹	افراز	فراز، بلندی	۷۴۷	جَلَب	سَنج: از آلات موسیقی
۱۰۹	کُژ	ناراست، کج/ دروغ	۷۵۸	شافیدن	لغزیدن، سر خوردن
۱۱۱	گوپال	عمود و گرز آهنین	۷۷۱	هَزمان	مخفف هر زمان
۱۹۰/۱۱۶	تیغ	شمشیر/ قله کوه	۷۹۶	بهره	بخش، پاره، برخ
۱۳۵	گاز	ابزاری برای بریدن طلا و نقره	۸۱۹	اورند	فرب، نیرنگ
۱۳۶	دیزه	سیاه رنگ	۸۴۴	بسیج	ساختن، مهیا کردن
۱۳۹	کیار	تنبلی، سستی	۸۶۵	رَزه	ریسمان، طناب
۱۵۰	خوار	چست و چالاک	۹۱۸	پامَس	پا بسته، درمانده
۱۵۲	فِتراک	دوالی که از زین اسب آویزند برای بستن چیزی	۱۰۵۶	مَعاک	گودال، چاله
۱۵۵	مِغَفَر	کلاه خود (تازی)	۱۰۶۳	کُرتَه	پیراهن
۱۹۹	سِگالیم	بیندیشیم سِگالیدن = اندیشیدن	۱۰۷۱	آذرگُشَسب	نام یکی از سه آتشکده بزرگ که در شاهنامه به معنی مطلق آتش به کار برده می‌شود.
۲۳۶	قَفیز	معرب کویز، پیمانه/ قفیز سر آمدن کنایه از به سر آمدن زندگی	۱۱۲۲	زاو	دره، تنگه کوه
۲۴۵	پَهَلَو	شهر/ پَرثَوَه: ایالت پارت	۱۱۸۳	داو خواستن	پیشی یا نوبت خواستن
۲۵۲	پدرام	خوش، خرم			
۲۵۶	ریمَن	مکار، حيله باز			



آغاز داستان

کیخسرو پادشاه ایران و فرزند سیاوش، تصمیم می‌گیرد تا به خونخواهی پدرش، لشکری به جنگ افراسیاب بفرستد؛ لشکری متشکل از یلان و پهلوانان به سرپرستی و سرداری طوس نوذر که خود از بازماندگان شاهان پیشدادی است و پادشاهی را حق خود می‌داند. کیخسرو وی را اندرز می‌دهد که در راه، متعرض مردم عادی و افراد غیر نظامی نگردد مگر کسی که به جنگ با او آغاز کند. همین‌طور وی را سفارش می‌کند تا علی‌رغم اینکه راه دیگر سخت‌تر است، به هیچ‌عنوان از راه کلات عبور نکند؛ چراکه برادر کیخسرو، فرود فرزند سیاوش، به‌همراه مادر خود، جریره، در دژی در کلات زندگی می‌کنند. شاه متذکر می‌گردد که فرود کسی را از ایرانیان نمی‌شناسد، از همین رو، صلاح نمی‌داند که لشکر از آنجا گذر کند. طوس می‌پذیرد و شاه را چنین پاسخ می‌گوید:

«به راهی روم کهم تو فرمان دهی نیاید به فرمان تو جز بهی»

لشکر به‌راه می‌افتد و منزل‌ها را یک به یک طی می‌کند تا به دوراهی‌ای می‌رسد که می‌باید انتخاب کند که از راه بیابان ادامه دهد یا راه جرم و کلات را در پیش گیرد؛ راهی که شاه از آن منع نموده‌بود. سپاهیان که دوست ندارند از راه بیابان عبور کنند، مترصد تصمیم طوس سپهدار هستند که آیا به فرمان شاه عمل می‌کند یا راه کلات را در پیش می‌گیرد. طوس با گودرز پهلوان می‌گوید که به این دلیل که راه کلات آباد است، برای راحتی لشکریان آن را انتخاب می‌نماید و دلیلی نمی‌بیند که راه بیابان را بپیمایند.

فرود از آمدن لشکر ایران آگاه می‌گردد

فرود آگاه می‌گردد که لشکر برادر به‌جهت کین‌خواهی، از ایران‌زمین عازم توران است. نگران می‌شود؛ هر آنچه از گله و رمه در دشت دارد، در دژ خود جمع نموده، به نزد مادرش جریره می‌آید؛ او را از لشکر برادر مطلع ساخته، از او راهنمایی می‌خواهد. مادر وی را پند می‌دهد که تو هم فرزند سیاوش هستی و از مادر و پدر، بزرگ‌زاده‌ای و تو نیز سزاوار کین‌خواهی پدر هستی. برادرت تو را می‌شناسد و دوست می‌دارد و از او آسیبی به تو نمی‌رسد. همان‌طور که او پادشاه نوی است در ایران، تو نیز کین‌خواه نو باش! به سپاه برادر بپیوند، طلایه‌دار آن باش و پیش قدم شو در خونخواهی پدر! اینک لباس رزم پوشیده، بیرون برو و بنگر که فرمانده سپاه کیست. فرود عنوان می‌کند که کسی را نمی‌شناسد و نمی‌داند که سراغ چه کسی را باید بگیرد. مادر می‌گوید که نشان بهرام و زنگه شاوران را بگیر که دوستان و همشیران پدرت بودند و کنارتگان وی. اینک بدون سپاه و به‌همراه تُخوار بیرون شو! فرود با تُخوار به فراز سَپدکوه می‌رود تا سپاه را نظاره کند.

سپاه به نزدیک سپدکوه می‌رسد. فرود شاهد خودها و سپرها و گرزهای زرین سپاه ایران است. دلاوران و گردان بر اسبها نشسته‌اند و درفش‌ها برافراشته و بانگ کوس و تبیره فضا را درهم می‌شکند. فرود تُخوار را فرمان می‌دهد تا یک به یک ایشان را به او بشناساند. تُخوار لب می‌گشاید که همه سپاهی که می‌بینی در پی سپهدار طوس می‌آیند که فرمانده سپاه است و سپس با توصیف درفش‌های آنها، یک به یک گردان ایرانی را به فرود معرفی می‌نماید.

طوس فرود و تُخوار را در بالای کوه می‌بیند

هنگامی که سپاه به نزدیک کوه می‌رسند، طوس متوجه فرود و تُخوار بر سر کوه می‌شود؛ فرمان به ایستادن لشکر می‌دهد و از لشکریان می‌خواهد تا یک نفر بر فراز کوه بروند و ببینند که آن دو کیستند؛ اگر از سپاهیان ایران هستند، آنها را به دوستان تازیانه تنبیه و اگر از ترکان تورانی باشند، دستگیرشان کند و به نزد او آورد یا اینکه ایشان را بکشد؛ و چنانچه جاسوس باشند، همانجا

به دو نیمشان کند و باز گردد.

بهرام گودرز، سپهدار را پاسخ می‌دهد که حاضر به انجام این فرمان است. بهرام در حال عزیمت به کوه است که فرود وی را می‌بیند و از تَخوار نام و نشان وی را پرس و جو می‌کند. تَخوار می‌گوید که نام وی را نمی‌داند، ولی از نشانه‌هایش و نیز تاجی که از آن کیخسرو بوده و در سفر وی از توران به ایران گم شده، او بر سر دارد؛ می‌داند که از فرزندان گودرز است. بهرام فریاد برمی‌دارد که شما که هستید که با وجود رؤیت سپاه ایران، همچنان بر بالای کوه به تماشا ایستاده‌اید و ترسی از سپاهیان و سردارشان طوس ندارید. فرود وی را به آرامش دعوت و از او در مورد سپاه و سالار سپاه پرسش می‌کند. بهرام طوس و سایر رزم‌آوران را معرفی می‌نماید ولی نامی از خود نمی‌برد. فرود می‌پرسد که چرا بهرام را نام نبرده‌است و بهرام جویا می‌شود که چه کسی نام بهرام را برای او گفته‌است و او از کجا در مورد بهرام می‌داند؟ فرود مادر خویش را معرفی بهرام عنوان می‌کند که به او سفارش کرده‌است چون به لشکر می‌رسد، سراغ وی و زنگه شاوران را بگیرد؛ چرا که این دو تن همشیر پدرش سیاوش بوده‌اند. بهرام خرسند می‌گردد و از او می‌پرسد که تو میوه درخت شاهی یعنی فرود هستی؟

بدو گفت بهرام کای نیکبخت تویی بار آن خسروانی درخت؟
فرودی تو ای شهریار جوان؟ که جاوید بادی و روشن روان

و با تأیید فرود، از او می‌خواهد که نشان شاهانه که در بدن دارد، به او بنماید. فرود خالی را که بر بازو دارد، نشان می‌دهد و به بهرام اطمینان می‌دهد که از نژاد قباد و فرزند سیاوش است. پس از اینکه بهرام او را احترام می‌نماید، از اسب به زیر آمده، به بهرام توضیح می‌دهد که سبب اینکه او به بالای کوه آمده برای شناخت سپاه ایران است تا سپهدار را بشناسد و از آنان دعوت به عمل بیاورد که هفته‌ای را مهمان او باشند و او آنان را هدایایی دهد و سپس با آنها برای کین‌خواهی پدر همراه شود.

بهرام به او می‌گوید که تمام سخنان او را برای طوس خواهد گفت؛ ولی از آنجا که طوس را مردی خردمند نمی‌داند و همچنین چون او خود داعیه شاهی دارد و چندان سر به فرمان شاه ندارد، بعید می‌داند که طوس پذیرای پیشنهاد فرود باشد چرا که به او فرمان داده که چون بر سر کوه رسید، هر که بود را بکشد و برگردد. با این وجود، خواهد رفت و آنچه را لازم است، با او خواهد گفت. بهرام فرود را هشدار می‌دهد که چنانچه هر کسی غیر او بازگشت، بداند که طوس نپذیرفته و فردی که می‌آید، نه برای دوستی که از برای جنگ آمده‌است. از همین روی، از وی می‌خواهد که چنانچه چنین شد به دژ خود برود تا در امان باشد. فرود گرز دسته‌زینی به یادگار به بهرام می‌بخشد و او بازمی‌گردد.

چون بهرام به نزد طوس بازمی‌گردد، وی را مژده می‌دهد که آن کسی که به بالای کوه است، فرود فرزند شاه و برادر پادشاه است و او خود نشان شاهی را بر بازوی وی دیده‌است. طوس خشمگین شده، جواب می‌گوید که اگر او شاهزاده و شهریار است، پس من چه کسی هستم؟ او به واسطه ترس از سپاه، به فریب متوسل شده‌است. طوس همچنین بهرام را طعنه می‌زند که از بچه‌ای ترسیده و امر او را اطاعت نکرده‌است.

ریونیز به جنگ فرود می‌آید

طوس از میان سپاهیان و پهلوانان داوطلبی می‌خواهد تا به جنگ فرود رود و امر سپهدار را گردن نهد؛ وی را کشته، سرش را برایش بیاورد. ریونیز پهلوان اعلام آمادگی می‌نماید. بهرام با طوس می‌گوید که دست به چنین کاری نزنند و از خدا بترسد و از روی شاه شرم کند. همچنین اگر پهلوانی از سپاه به جنگ فرود رود، کشته خواهد شد و این نقصانی است برای سپاه. سپهدار از



سخن وی خشمگین گردیده، فرمان می‌دهد تا دسته‌ای از جنگاوران به نبرد با فرود روند. بهرام آنان را پند می‌دهد که او برادر کیخسرو و فرزند سیاوش است و جنگ با او روا نیست. برای همین، جنگاوران منصرف شده، باز می‌گردند. اما دگر باره ریونیز - داماد طوس - اعلام آمادگی نموده، به سمت کوه راه می‌افتد.

فرود از بالای کوه وی را می‌بیند و می‌فهمد که سخنان بهرام مقبول طوس قرار نگرفته و از تَخوار خواستار معرفی وی می‌گردد. تَخوار لب به سخن می‌گشاید که این پهلوان، ریونیز داماد طوس است که چهل خواهر دارد و هیچ برادری. فرود می‌گوید که چون به جنگ من آمده، وی را می‌کشم تا در دامن خواهرانش بخسبد؛ و تَخوار را به مشورت می‌خواهد که اسب وی را بزند یا خودش را. تَخوار می‌خواهد تا فرود خود او را بکشد تا جگر طوس سوخته، از کرده پشیمان شود. فرود با تیری ریونیز را هدف قرار می‌دهد. ریونیز کشته بر زمین می‌افتد و اسب وی به‌سوی لشکر باز می‌گردد. طوس که شاهد این صحنه است، دنیا در پیش چشمانش سیاه می‌شود.

زرسپ پسر طوس به جنگ فرود می‌رود

سپهدار از فرزندش می‌خواهد که آتش در دل اندازد و به کین‌خواهی ریونیز، به جنگ فرود رود. فرود تا متوجه زرسپ می‌گردد از تَخوار جویا می‌شود که آیا وی را می‌شناسد یا خیر. پاسخ می‌شنود که پسر طوس، زرسپ است که به خونخواهی شوهر خواهر خود آمده و او سواری رزم‌آور است که از مصاف پیل جنگی، رخ بر نمی‌تابد. فرود حرکتی به اسب می‌دهد و تیری بر زرسپ می‌افکند. تیر سپر را بر بدن وی می‌دوزد؛ او از اسب بر زمین می‌افتد و اسب باز می‌گردد. فریاد حیرت از سپاه ایران بلند می‌شود. طوس با دیدگانی اشکبار، چنان منقلب می‌گردد که خود بر اسب پریده، آماده نبرد با فرود می‌گردد.

طوسِ نوذر در جنگ با فرود

تَخوار با دیدن طوس، فرود را هشدار می‌دهد که از عهده این پهلوانی که در راه است، بر نخواهد آمد؛ زیرا او طوس پهلوان است و وی را تاب نبرد با او نیست. بهتر است تا به دژ پناه ببرد تا از وی در امان باشد. فرود می‌آشوبد که او هر که می‌خواهد باشد و در وقت جنگ تفاوتی ندارد؛ نیز اینکه در موقع نبرد، مرد را دلگرم می‌نمایند نه اینکه وی را بترسانند. تَخوار می‌گوید گیرم که تو از پس وی برآیی، لیک در پی او سی‌هزار مرد جنگی خواهند آمد که در رزم بنیاد دژت را بر خواهند افکند؛ و این‌گونه موفق به کین‌خواهی پدر نخواهی شد. تَخوار پندی را که از ابتدا می‌بایست به فرود می‌داد دیر موقع عنوان داشت. اینک جنگ آغاز شده است و دیگر جای بازگشت نیست و از کم‌خردی او، فرود اکنون در جنگ قرار گرفته و جانش در خطر است.

فرود دژی داشت آباد که هشتاد خدمتکار در آن کمر به خدمت او بسته داشتند. اگر باز می‌گشت، آبرویی نزد ایشان نداشت. از همین روی، اسب را به جنگ با سپهدار هی کرد و تیری در کمان آماده ساخت. تَخوار پیشنهاد می‌دهد که اسب او را هدف قرار دهد چرا که ایرانیان پیاده جنگ نمی‌کنند و دیگر اینکه اگر طوس به بالای کوه بیاید، سپاهی نیز او را مشایعت خواهد نمود و فرود تاب نبرد با طوس و سپاهش را نخواهد داشت. فرود می‌پذیرد و تیری بر اسب می‌زند. اسب کشته می‌شود و سپهدار باز می‌گردد. فرود با طعنه می‌گوید که این چگونه سپهداری بود که اینگونه از جنگ یک تن بازگشت؟ خدمه او خنده سر می‌دهند که او با تمام تجربه‌ای که دارد، از ترس یک تیر از بالای کوه به پایین غلتید.

همین که طوس به لشکرگاه بر می‌گردد، سپاهیان به گرد او می‌آیند که خوب شد که سالم برگشتی و دل ما را غمین نساختی. گیو پهلوان بانگ بر می‌دارد که سپهدار بازگشته است؛ اما بدون

اسب. درست است که طوس ابتدا خیره‌سری کرد و فرمان به جنگ با فرود داد، اما فرود نیز اکنون کار را دشوار ساخته، ریونیز و زرسپ را کشته، سپهدار را پیاده برگردانده و این ننگ را با ما عجین ساخته‌است. با اینکه او فرزند سیاوش است و محترم، اما این کینه را نمی‌توان فراموش کرد. گرچه از تبار جمشید و نواده کیقباد است، لیک با نادانی عمل کرده‌است.

گیو به نزد فرود می‌رود

گیو این سخنان بگفت و زره بپوشید و به‌سوی فرود رهسپار شد. فرود چون او را دید که به سمتش می‌آید، آهی کشید که این سپاه پستی بلندی‌های روزگار را نمی‌داند؛ با آنکه دلیر و جنگاورند ولی بهره‌ای از خرد نبرده‌اند. از آن می‌ترسم که ایشان با این نابخردی نتوانند در جنگ با تورانیان پیروز گردند، مگر اینکه کیخسرو به سرپرستی بیاید تا پشت به پشت هم دهیم و بر تورانیان چیره گردیم.

فرود از تُخوار می‌پرسد که این سوار کیست که به‌سمت ما می‌آید؟ تُخوار اوصاف گیو را برای او برمی‌شمارد و می‌افزاید گیو بوده که کیخسرو را از توران به ایران آورده‌است؛ رزم‌جامه سیاوش در تن دارد و وی را باکی از رزم نیست. تُخوار فرود را راهنمایی می‌کند که با هدف قراردادن اسب، گیو را نیز مانند طوس از مه‌لکه بیرون کند. فرود چنین می‌کند و گیو بازمی‌گردد.

ایرانیان این بار گیو را دوره می‌کنند و شکر خدا بجا می‌آورند که او نیز هرچند اسبش از بین رفته، اما خود سالم است. گیو توسط فرزندش بیژن سرزنش می‌شود که چرا او که پهلوانی بی‌بدیل است، دست از کارزار شسته‌است؟ گیو که بیژن را خشمگین می‌بیند و از سخنان درشت او می‌رنجد، با تازیانه بر سر وی می‌زند و وی را فاقد اندیشه و خرد می‌خواند. بیژن با دلی دردمند از سخنان پدر، قسم یاد می‌کند تا کین کشتگان را از فرود نستاند، بازنگردد؛ به پیش گسَته‌م می‌آید و اسبی چابک از وی تقاضا می‌کند. گسَته‌م که دلش از مرگ دوستان به‌درد آمده‌است، بیژن را از جنگ بازمی‌دارد و راضی نمی‌گردد که او نیز کشته شود؛ چراکه فرود بر بالای بلندی است و به راحتی بر آنها غالب می‌گردد. بیژن وی را یادآور می‌شود که به ماه و صاحب کیهان و تاج شاه قسم یاد کرده که یا این کار را به اتمام رساند یا کشته شود؛ و چیزی او را جلودار نخواهد بود. گسَته‌م پاسخ می‌دهد که نمی‌خواهد اتفاقی برای بیژن بیفتد و گرنه هزاران اسب هست که می‌تواند در اختیار او قرار دهد و حال که رای او این است، هر اسبی را که مایل است، انتخاب کند. بیژن اسبی بزرگ و تیزتک برمی‌گزیند و آن را رزم‌جامه می‌پوشاند. گیو که فرزند را مصمم می‌بیند، با آنکه از کمان فرود بیمناک است، زره سیاوش را برای گسَته‌م می‌فرستد تا بر بیژن بپوشاند. بیژن راهی سپدکوه می‌گردد.

جنگ بیژن با فرود

تُخوار در پاسخ به فرود که نام و نشان بیژن را می‌پرسد، می‌گوید که در ایران زمین پهلوانی چون او نیست. او یگانه فرزند گیو است و تابه‌حال در هیچ رزمی طعم شکست را نچشیده‌است. این شیر دلیر زرهی دارد که تیر بر آن کارگر نیست. بهتر است که به دژ برگردد و جان از پیکار با او به‌دربرد تا دل شاه از مرگ وی آزرده نگردد. فرود اسب بیژن را با تیر می‌اندازد ولی بیژن پیاده به‌سوی او آمده، نعره‌ای برمی‌آورد و فرود را به ماندن و جنگیدن دعوت می‌کند. فرود نیز خیرگی کرده، تیری دوباره به‌سوی او می‌افکند. بیژن سپر بر سر می‌آورد. تیر بر سپر می‌نشیند و بیژن گزندی از تیر نمی‌بیند. فرود اسب را از وی برمی‌گرداند تا به‌سمت دژ مراجعت کند؛ اما بیژن خود را می‌رساند، شمشیر بر پشت اسب فرود می‌آورد و آن را بر زمین می‌زند. فرود خود را به داخل دژ می‌اندازد. در را می‌بندند و از فراز دیوار بر بیژن سنگ می‌بارند. بیژن او را با با طعنه خطاب می‌کند که از مردی پیاده گریخته‌است و شرم ندارد.

بیژن به نزد طوس باز می‌گردد و شرح دلاوری و تیراندازی فرود را می‌دهد. طوس قسم یاد می‌کند که فردا جنگی ترتیب دهد و فرود را بکشد و انتقام زرسپ و کشتگان را از وی بگیرد.

جریره، مادر فرود، خوابی می‌بیند

در دژ بسته است. نگهبانان پاسبانی می‌کنند. همه در خوابند، اما قلب مادر آرام ندارد. به خواب می‌رود و در خواب می‌بیند که در مقابل فرود، آتشی از دژ بلند شده و سراسر سپیدکوه را فراگرفته است و تمام دژ و اهل آن در آتش می‌سوزند.

جریره از خواب بیدار می‌شود، نگران به بالای دیوار دژ می‌آید و کوه را می‌نگرد. تمام کوه پر است از سپاهیان زره‌پوش و نیزه‌به‌دست. با دلی پردرد به نزد فرود باز می‌گردد و وی را بیدار و باخبر می‌سازد که تمام کوه تا پشت دیوار دژ، پر است از سپاهیان دشمن.

پهلوان جوان به مادر می‌گوید که چرا غمگین و نگران است. اگر زندگی او به سر آمده باشد راهی برای آن نیست. پدرش در جوانی کشته شده و او نیز سرنوشتی یکسان با پدر دارد. پدر را گروهی کشته است و او را بیژن خواهد کشت. فرود به مادر می‌گوید که تا آخرین دم با ایرانیان خواهد جنگید و از آنان تمنای نجات نخواهد کرد تا جایی که وی را مانند بزی کوهی شکار کنند. سپس سپاه خود را خود زره می‌دهد و خود نیز زره در بر می‌کند و کمان در دست می‌گیرد و آماده رزم می‌شود.

رزم فرود با سپاه ایران و کشته شدن وی

آفتاب جهانتاب برمی‌آید و آسمان را روشن می‌گرداند. همه جا پر است از صدای طبل و سنج و دهل و کرنا، صدای گرزهایی که به هم می‌خورند و پهلوانانی که فریاد برمی‌آورند. در دژ گشوده می‌شود. فرود جوان به همراه سپاهش بیرون می‌آید و جنگ آغاز می‌گردد. تمام کوه پر است از سپاهیان و صدای چکاچک شمشیرها و زوزه تیرها و کوبیدن گرزها. هنگام ظهر است. بسیاری از سپاهیان فرود کشته شده‌اند. پهلوان جوان چون شیر در زیر نگاه مبهوت ایرانیان، در حال نبرد است. فرود تنها شده؛ اما هنوز دست از کارزار نمی‌کشد. سر اسب را به سمت دژ می‌گرداند؛ شاید بتواند دمی نفس تازه کند. رُهام و بیژن در کمین اویند؛ از پیش می‌تازند. در سرازیر کوه فرود بیژن را می‌بیند. دست به گرز می‌برد تا بیژن را بکوبد. ناگاه رُهام شمشیر را بر کتف فرود، فرود می‌آورد. دست شیر جوان از تن جدا می‌گردد، او خود را به داخل دژ می‌اندازد و درها پشت سرش بسته می‌شوند.

مادر فرود را در آغوش می‌گیرد و زنان و خدمتکاران گرد او حلقه می‌زنند. جوان بی‌تاج را بر تخت می‌خوابانند. تنها یک سفارش دارد. می‌داند که ایرانیان دژ را خواهند گرفت. همه چیز را غارت و همه زنان را اسیر خواهند کرد. از آنها می‌خواهد قبل از اینکه گرفتار آیند، خود را از باروی دژ به پایین افکنند؛ مبادا که به دست ایرانیان افتند. این را می‌گوید و چشم از جهان فرومی‌بندد.

که بازی برآرد به هفتاد دست
 زمانی به باد و زمانی به میغ
 زمانی خود آرد ز سختی، رها
 زمانی غم و خواری و بند و چاه
 منم تنگ‌دل تا شدم تنگ‌دست
 ندیدی ز گیتی چنین گرم و سرد
 بر آن زیستن، زار باید گریست
 دریغ آن دل و رای و آیین اوی!

به بازیگری ماند این چرخ مست
 زمانی به خنجر، زمانی به تیغ
 زمانی به دست یکی ناسزا
 زمانی دهد گنج و تخت و کلاه
 همی خورد باید کسی را که هست
 اگر خود نژادی خردمند مرد
 بزاد و به کوری و ناکام زیست
 سرانجام خاک است بالین اوی



تکاوره «افسوس خوردن گودرز و گیسو بر فرود سیاوش»

آثار میرزا محمد تهریزی یا خواجه عبدالعزیز کاشانی

از شاهنامه شاه طهماسبی، مجموعه آرتور هوتی، موزه مشروپولیتن نیویورک

زنان خدمتگزار یک به یک بر بام دژ می‌روند و خود را به زیر می‌افکنند. جریره آتشی فراهم می‌آورد و هر آنچه گنجینه است را می‌سوزاند. شمشیری برمی‌دارد، در اسب‌خانه را می‌بندد و تمامی اسب‌ها را می‌کشد؛ مبادا ایرانیان به غنیمت برند. سپس به بالین جوان خود می‌آید، رخ بر رُخش می‌گذارد و با دشنه‌ای به زندگانی خود، به غم سیاوش و به داغ فرود خاتمه می‌بخشد.

ایرانیان با کندن در دژ، وارد آن می‌شوند و کمر برای غارت می‌بندند. بهرام به نزدیک فرود می‌آید؛ با دیدن فرود، دیده پرآب می‌کند و آه از نهاد برمی‌کشد که این جوان از پدر خود مظلومانه‌تر کشته شد؛ چراکه کشته او هوادار و خادمش نبود و مادرش کشته بر برش نیفتاده و خانمانش نسوخته بود. رو به ایرانیان می‌کند و می‌گوید از خدای بترسید و بدانید که روزگار بد پاداشی برایتان فراهم خواهد آورد. شرم نمی‌کنید از پادشاه که آن‌گونه شما را سفارش به برادر نمود و شما را با آن همه اندرز به خونخواهی سیاوش فرستاد؟ چگونه او را خواهید یافت درحالی‌که خون برادرش به گردن شماست؟ فغان که از بیژن و رهام کشته فکر، کاری درست بر نمی‌آید!

طوس به همراه دیگر پهلوانان وارد دژ می‌شود. هنگامی که با صحنه مرگ فرود و جنازه در خون غلتیده جریره مواجه می‌شوند درحالی‌که بهرام و زنگه شاوران در حال سوگواری بر آن دو هستند؛ آه از نهادشان برمی‌خیزد و به سوگواری می‌پردازند. لیک چه سود؟ همواره نتیجه خیره سری و نیندیشیدن، پشیمانی است. گودرز و گیو با طوس می‌گویند که خیره‌سری و لجبازی کار سپهداران نیست و این‌گونه سپهداری را نیکو نخواهند شمرد. تو با خیره‌سری خویش، هم یک چنین جوانی از نژاد شاهان را به کشتن دادی، هم زرسپ و ریونیز را. طوس فرمان می‌دهد تا بر فراز کوه، دخمه‌ای شاهانه کنده، تختی از طلا فراهم کنند و حریری بر آن بپفکنند. سر و بدن فرود را با مشک و کافور و گلاب می‌شویند و بر تخت می‌نهند و باز می‌گردند و این‌گونه این جوان شاهزاده با نام و ناز از دنیا می‌رود.

رزم کاس‌رود و نبرد بیژن با بلاشان ترک

سپاه ایران پس از سه روز عازم توران می‌گردد، راه را به سمت کاس‌رود درمی‌نوردد و با هر آنکس که در میان راه از لشکر تورانیان برخورد می‌کند، وی را می‌کشد و بدین‌گونه به کاس‌رود می‌رسد. جوانی دلیر از توران با نام بلاشان برای سرکشی و سنجش سپاه ایران می‌آید. بر بالای کوهی در نزدیکی سپاه، گیو و بیژن متوجه وی می‌گردند. گیو تصمیم می‌گیرد که به جنگ وی رود و او را کشته، سرش را بریده، به نزد طوس ببرد. بیژن می‌گوید که پادشاه وی را مأمور این کار کرده و برای کشتن بلاشان پهلوان، به وی وعده خلعت داده‌است. گیو در پاسخ پسر می‌گوید که بلاشان پهلوانی دلیر است و او دوست ندارد که شاهد مرگ وی باشد. بیژن از پدر می‌خواهد که با این سخن، باعث شرمساری او نزد شهریار نشود و زره سیاوش را درخواست می‌کند تا به جنگ بلاشان رود.

گیو زره بر تن فرزند می‌پوشاند و وی را با اسبی جنگی به سوی بلاشان راهی می‌نماید. بلاشان فارغ از وی، در حال خوردن کباب آهوست و اسبش در حال چرا؛ که ناگاه بیژن از دور سرمی‌رسد. اسب بلاشان شیهه‌ای می‌کشد و او را متوجه بیژن می‌نماید. او نعره‌ای برمی‌آورد و از بیژن می‌خواهد تا نام خود را بگوید. بیژن از نام و نسب خود می‌گوید و بر وی می‌تازد.

دو پهلوان با نیزه و شمشیر و گرز به کارزار درمی‌آیند. در این هنگامه، بیژن گریزی بر پشت بلاشان فرود آورده، مهره‌های پشت وی را درهم می‌شکند. بلاشان از اسب بر زمین می‌غلتد و بیژن سر

از تن وی جدا نموده، به نزد پدر باز می‌گردد. گیو با شادمانی وی را استقبال می‌کند و با هم نزد طوس می‌روند. طوس چنان شاد می‌گردد که گویی می‌خواهد قالب تهی کند، چرا که نامدارترین پهلوان سپاه توران کشته شده‌است.

افراسیاب از آمدن لشکر ایران آگاه می‌گردد

خبر به افراسیاب می‌رسد که سپاه ایران به توران رسیده و مرز توران از خون لشکریان دریا شده‌است. افراسیاب دستور خود، پیران و یسه را فرا می‌خواند و او را از قصد کیخسرو و کین خواستن سیاوش آگاه ساخته، خاطرنشان می‌سازد که باید با او به جنگ بپردازیم. پیران را فرمان می‌دهد تا سپاهی فراهم آورده، به مقابله سپاه ایران برود.

از دیگر سو، تندبادی در جایگاه سپاه ایران وزیدن می‌گیرد و برف و سرما و یخبندان گریبان گیر ایرانیان می‌گردد به طوری که سرما توان جنگ را از آنان می‌گیرد و چنان دستیابی به آذوقه سخت می‌گردد که ایرانیان به خوردن اسب‌های خود رو می‌آورند. هفته‌ای بر همین منوال می‌گذرد تا آنجا که تاب و طاقتی در سپاهیان نمی‌ماند. با سرزدن آفتاب هشتمین روز، سپهدار طوس همه را گرد می‌آورد و می‌گوید که بهتر است از این سرزمین برویم که تا کنون همواره بد به ما رسیده‌است و خیری ندیده‌ایم. بهرام وی را پاسخ می‌دهد که اینها همه بازتاب رفتار بد خود توست که اینگونه رفتار آمده‌ایم؛ هنوز اول کار است و بدها نیز در پیش خواهیم داشت. طوس در جواب بهرام می‌گوید که فرود بی‌گناه کشته نشد و وی کشنده زرسپ و ریونیز بود که همتایی مثل آنها در لشکر نبود؛ اما اکنون صحبت گذشته و اینکه آنها به داد کشته شدند یا بیداد، مطرح نیست. طوس گیو و بیژن را وعده پاداش نزد شاه می‌دهد، اگر کوه هیزمی را آتش زنند تا راه برای سپاه باز شود. گیو اجابت می‌نماید و بیژن با رفتن او مخالف است چون او جوان است و نمی‌پسندد که پدر پیرش دست به این کار بزند. گیو توانایی خود را به فرزند یادآور می‌شود و خاطر او را آرام می‌سازد که این کار از او ساخته است.

گیو به زحمت از کاسرود عبور می‌کند. برف و یخ همه جا را فرا گرفته‌است. پهلوان بر فراز کوه هیزم می‌رود؛ کوهی که حدود آن را نمی‌تواند بسنجد. تیری آتش می‌زند و بر کوه می‌افکند. سه هفته آتش می‌سوزد و از آن آتش، همه برف و یخ آب می‌گردد. لشکر به فرمان سپهدار، آب و آتش را درهم می‌کوبد و به راه می‌افتد.

سپاه با رسیدن به گروگرد، اسکان می‌گیرد و سراپرده‌های سپاهیان افراشته می‌گردد. گروگرد مرزبانی دارد تژاو نام که متوجه حضور ایرانیان می‌گردد. تژاو چوپان افراسیاب را که کبوده نام دارد، برای جاسوسی به سوی سپاه ایران می‌فرستد. شب هنگام از بخت بد، اسب کبوده شیعه‌ای می‌کشد و بهرام که پاسبان شب بوده، تیری بر کمر بند او می‌زند و او را از اسب انداخته، دستگیر و بازخواست می‌کند که چه کسی او را فرستاده‌است. کبوده تژاو را معرفی کرده، مهلت می‌خواهد که اگر او را نکشد، به محل استقرار تژاو راهنمایی خواهد کرد. اما بهرام با دریافت اینکه تژاو چوپان را فرستاده؛ سر او را بریده، به کمر می‌بندد و به لشکرگاه می‌آورد. فردای آن روز، تژاو غمگین از بازنگشتن کبوده، سپاهی را که با خود دارد، به عزم لشکرگاه ایران به راه می‌اندازد.

آمدن تژاو به جنگ ایرانیان

با طلوع آفتاب درخشان، سپاهیان ایران لشکری را مشاهده می‌نمایند که پهلوانی در پیش دارد و به جنگ آنان می‌آید. گیو به نزد او می‌رود و از نام و نشان می‌پرسد و اینکه چرا با این افراد کم به جنگ آمده‌است. تژاو سخن آغاز می‌کند که نامش تژاو است و داماد شاه افراسیاب؛ نژادی ایرانی دارد و مرزبان توران است. گیو می‌گوید که این سخن با کسی نگو چرا که آبروی خود را



می‌بری که چگونه می‌شود کسی ایرانی باشد و در خدمت تورانیان درآید. همچنین پیشنهاد می‌دهد که چون لشکر او کم است و در جنگ با ایرانیان کشته خواهد شد، حاضر است وی را به نزد طوس سپهدار ببرد و از برای او، پاداش و خدمتکار و اسب از سردار بستاند. تژاو جواب می‌دهد که هرگز چنین اتفاقی نخواهد افتاد و آنچه او وعده می‌دهد، خود از جانب افراسیاب دارد و کمی سپاه اهمیتی ندارد چراکه با همین سپاه، لشکر ایران را درهم خواهد کوبید.

بیژن از این گفتگو عصبانی می‌شود؛ پدر را نهیب می‌زند که از چه روی با ترکان سخن می‌گویی و از در مهر درمی‌آید که اکنون وقت نبرد است و کارزار. سپس تیغ کشیده، به سپاه تورانیان حمله‌ور می‌گردد. گیو نیز وی را همراهی می‌کند. دو سپاه به جنگ می‌پردازند؛ دو سردار از سپاه تژاو به نام‌های ارتنگ و مردوی و بسیاری از سپاهیان کشته می‌شوند و خود او از مهلکه می‌گریزد. بیژن به تعقیب او پرداخته، بانگ برمی‌آورد که تو چگونه شیری هستی که می‌گریزی؟ تژاو نیزه‌ای بر بیژن می‌نشانند. نیزه در زره گیر می‌کند و آسیبی به او نمی‌زند. در مقابل، او نیز نیزه‌ای می‌افکند و همچون شاهینی که بر چکاوکی دست می‌یابد، تاجی را که افراسیاب بر سر تژاو نهاده بود، می‌رباید.

تژاو به نزدیک دژ می‌رسد و بیژن نیز به دنبال او. در همین حین، اسپنوی، همسر تژاو و دختر افراسیاب که بیرون آمده بود، تژاو را می‌بیند و از وی می‌خواهد که او را نیز به دژ ببرد. تژاو وی را بر جلوی اسب خود می‌نشانند و به سمت دژ می‌تازد؛ اما اسب تاب کشیدن دو نفر را ندارد و هرآینه بیژن فرا خواهد رسید. از همین روی، تژاو با اسپنوی می‌گوید که چون جان وی در خطر نیست، از اسب پیاده شود تا او بتواند چابک‌تر بگریزد. بیژن چون به اسپنوی می‌رسد، وی را بر پشت اسب خود می‌نشانند و به لشکرگاه بازمی‌گردد؛ درحالی که اسپنوی را نیز به همراه دارد.

تژاو غمگین به نزد افراسیاب می‌آید و او را آگاه می‌سازد که سپاه ایران به گروگرد رسیده، بلاشان و تعدادی از پهلوانان را کشته و مرز و بوم توران را به آتش کشیده است. افراسیاب، پیران و یسه را بازخواست می‌نماید که تو را گفته بودم که سپاهی بیارایی و به پیکار ایرانیان بروی. اکنون از درنگ و کاهلی تو، دختر من اسیر ایرانیان گشته و سرداران ما کشته شده‌اند.

پیران و یسه به شتاب لشکری فراهم می‌آورد متشکل از صدهزار مرد جنگی. راست سپاه را به تژاو و بارمان می‌سپارد و نستیه را در چپ می‌گمارد. سپاه با تندی و شتاب راه و بیراهه می‌پیماید تا به ایرانیان برسد. پیران قصد می‌کند که بی‌خبر و به یکباره این لشکر انبوه را بر سر ایرانیان فرود آورد. از همین روی، جاسوسانی به سمت آنان گسیل می‌دارد. جاسوسان خبر می‌آورند که لشکر ایران مدام به میگساری و مخموری مشغول است و یادی از جنگ در سر ندارد. پیران سرداران سپاه را می‌خواند و یادآور می‌گردد که دیگر هیچ‌گاه چنین فرصتی به دست نخواهد آمد که بتوانند بر سپاه ایران چیره شوند.

پیران و یسه بر طوس شبیخون می‌زند

پیران سی‌هزار سوار شمشیرزن از میان سپاهش برمی‌گزیند و نیمه‌شب بی‌هیچ صدایی بر ایرانیان حمله برده، ابتدا گله و رمه و چوپانان ایرانیان را می‌کشد و سپس بر قلب سپاه یورش می‌برد؛ سپاهی که همه مست در خیمه‌های خود افتاده است. گیو گودرز که هشیار و بیدار در خیمه خود نشسته، به ناگه متوجه سپاه توران می‌گردد. به سرعت سوار بر اسب شده، به سراپرده طوس درمی‌آید که چه نشسته‌ای که تورانیان بر ما شبیخون زده‌اند و بسیاری از لشکریان را کشته‌اند. سپس به نزد پدرش، گودرز می‌رود و بعد به همراه بیژن به جنگ با آنها می‌پردازد. تورانیان لشکر ایران را تیرباران می‌کنند و بسیاری کشته می‌شوند.

فردای آن شب، گیو و گودرز متوجه کشتگان سپاه ایران و انبوه سپاه توران می گردند که دم به دم بر تعدادشان افزوده می شود. وضع سپاه ایران نیز بسیار نابه سامان است. از همین روی، ایرانیان تصمیم می گیرند که به سمت کاس رود عقب نشینی نمایند و این در حالیست که سپاه توران نیز از پی آنها روان است. سپاه ایران در پشت کوهی پناه می گیرد. همه خسته و درمانده، نه تاب رفتن دارند و نه قدرت جنگیدن. بسیاری کشته شده اند و آنها نیز که مانده اند، توانی برایشان مانده است. طوس سپهدار ناامید گشته و قدرت رهبری ندارد. اوضاع نابه سامان سپاه وی را بر این می دارد که در سراپرده خویش بنشیند، میگساری کند و دل از پیکار و سپاه بشوید.

بزرگان سپاه که اوضاع را چنین دیدند، به نزد گودرز پیر آمدند و از وی چاره جویی نمودند. گودرز دیده بانی بر فراز کوه می فرستد و چند طلایه و پاسبان بر هر سوی سپاه می گمارد. سپس یکی از پهلوانان را راهی می سازد تا به نزد کیخسرو رفته، شرح ماجرا کرده، او را از آنچه طوس بر سر سپاه ایران آورده، آگاه سازد. شاه تا این اخبار را می شنود، می خروشد و دلش به درد می آید و غم از هم گسیختگی سپاه بر داغ برادر افزوده می شود.

شاه کیخسرو برای فریبرز کاوس نامه می نویسد

کیخسرو با دلی پردرد و چشمی اشک بار، دبیر خود را فرامی خواند تا نامه ای بنویسد برای عموی خود فریبرز فرزند کاوس شاه. آن طور که بایسته است، نامه را با نام خدا آغاز و مدح پروردگار و سپس گلایه از طوس می کند که با خیره سری، یگانه برادر گرانمایه اش را با آنکه او را فرمان داده بود که از راه جرم نرود، این گونه کشته؛ و با بی خردی، سپاه ایران را در ورطه نابودی افکنده؛ و اکنون که هنگام نبرد است، راه آسایش در پیش گرفته است. پادشاه از فریبرز می خواهد که طوس را برگرداند و خود سپاه را سالار شود و در این امر، گودرز پهلوان را نیز برای مشاوره برگزیند؛ گیو را امیر و طلایه دار سپاه گرداند و تندی و خودرایی ننماید؛ باشد که پیروز گردند. دستور به مهر نامه می فرماید و پیکی را می خواند که نامه را برای فریبرز برسد. پیک را دستور می نماید که هیچ درنگ نکرده، شب و روز بتازد و هرگاه اسب خسته شد، آن را تعویض کند.

فرستاده چنین می کند تا در بر فریبرز کاوس می رسد و نامه شاه راه تقدیم وی می سازد. فریبرز با خواندن نامه، طوس و دیگر یلان سپاه از جمله گودرز و گیو را فرامی خواند و فرمان شاه را ابلاغ می نماید. بزرگان سپاه از رای و تدبیر شاه خشنود می گردند و وی را آفرین گفته، می ستایند. طوس درفش و ابزار سپهسالاری را به فریبرز تسلیم می کند و او را شادباش گفته، نوذریان را جمع نموده، سپاه را ترک می گوید. سپس بی درنگ به نزد شاه باز می گردد.

چون طوس به آستان کیخسرو می رسد، وی را احترام کرده، زمین می بوسد؛ ولی شاه عنایتی به او نمی نماید، رخ از او برمی تابد و زبان به دشنام و نکوهش او باز می کند که مگر با تو نگفتم که از راه کلات نروی؟ کنون برادر مرا کشتی و علاوه بر آن، در زمانی که می بایست نبرد پیشه کنی، به بزم و استراحت پرداختی تا بدین گونه سپاه ایران تارومار گردد. شاه به حرمت خاندان طوس و منوچهر شاه، از کشتن وی صرف نظر می کند؛ ولی او را به خانه نشینی می فرستد و از سپاهیگری معاف می دارد؛ که این خود درد بزرگی است برای جنگاوران.

فریبرز کاوس بجای طوس نوذر می نشیند

که هم پهلوان بود و هم پور شاه

فریبرز بنهاد بر سر کلاه

وی زهم را دستور می دهد تا به نزد پیران ویسه برود، بدو یادآور شود که شبیخون کار مردان و دلیران نیست و اکنون اگر تصمیم به جنگ دارد، سپاه ایران آماده است و گرنه دو سپاه قدری



درنگ نمایند تا مهیا شوند. رُهام به سمت لشکرگاه تورانیان می‌آید و او را به نزد پیران ویسه راهنما می‌شوند.

پیران ویسه پس از شنیدن، می‌گویند که تورانیان نبودند که جنگ آغاز کردند و طوس با بی‌خردی به توران تاخت و همه کس را بکشت و بد و نیک را تمیز نداد و حال چون بد کردید، بد دیدید. اما چنانچه اکنون مایل به درنگ هستید، ما هم همینیم و اگر به جنگ میل دارید، ما نیز آماده‌ایم؛ ولی بهتر است که سپاه بردارید و از توران بروید که در این صورت دیگر جنگی نخواهد بود. سپس رُهام را پاداش خلعت می‌دهد و باز می‌گرداند.

فریبرز یک ماه درنگ می‌نماید و در این مدت به تجهیز سپاه و گردآوری نیرو مشغول می‌گردد و سپاه ایران جانی دوباره می‌یابد.

جنگ پَشن و لاَوَن

چون یک ماه سپری شد، دو لشکر آماده رزم می‌گردند. همه آماده و تا دندان مسلح، مهبای جنگ هستند. در راست سپاه ایران، گودرز پهلوان فرماندهی می‌کند و در چپ سپاه، پهلوان آشکَش؛ و دیگر پهلوانان به‌همراه فریبرز گرد و درفش ایران، در قلب سپاه جای می‌گزینند. فریبرز دستور حمله صادر می‌نماید و از سپاه می‌خواهد که دلاورانه بجنگند تا این لکه ننگ را از دامن ایرانیان بشویند. ایرانیان شروع به تیرباران دشمن می‌نمایند و جنگ آغاز می‌گردد؛ جنگی سهمگین که تا چشم کار می‌کرد، تیغ و شمشیر و گرز و نیزه بود که در هوا می‌چرخید. از قلب سپاه، گیو دلاور بر دشمن یورش می‌برد. از دیگر سو، گودرز دلیر چنان بر سپاه دشمن می‌تازد که نهصد تن از خاندان پیران را می‌کشد. در این حین و در گرد و خاک میدان جنگ، ناگاه لَهاک و فرشیدورد، دو تن از سرداران توران، متوجه گیو می‌گردند و بر وی حمله می‌برند. لشکر، آنان را آماج تیر قرار می‌دهند و سپس با شمشیر و نیزه حمله‌ور می‌گردند به‌طوری که خیل عظیمی را می‌کشند. آن دو پشت به پشت هم می‌دهند تا در امان باشند. هاما، دیگر سردار تورانی، فرشیدورد را می‌گوید که می‌بایست قلب سپاه و فریبرز را هدف قرار دهند تا بدین‌گونه شیرازه سپاه از هم بپاشد. هر دو به قلب سپاه ایران یورش می‌برند، فریبرز از هاما می‌گریزد و از پی او لشکریان و سپاهیان نیز عقب می‌نشینند و تورانیان بر جای آنان مستقر می‌گردند و به‌ناگاه سرنوشت جنگ برمی‌گردد. فریبرز به داما کوهی پناه می‌آورد و سربازان از پی او. تورانیان بسیاری از لشکر ایران را از پای می‌افکنند. گودرز و گیو و تعدادی از نامداران در میان میدان جنگ متوجه می‌شوند که فریبرز به‌همراه درفش از میدان گریخته‌است. گودرز نیز قصد بازگشت می‌نماید که گیو وی را خطاب می‌کند که اگر چون تو پهلوانی از میدان برگردد، کار لشکر یکسره است و این ننگ تا ابد برای ما باقی خواهد ماند که پشت به دشمن نموده و گریخته‌ایم. چنین خاکی مباد که بر سر ما شود! در میدان بمان که هفتاد پسر دلاور حامی تو هستند. پشت به پشت هم می‌دهیم و کار دشمن را یکسره خواهیم نمود. گودرز با شنیدن گفتار فرزند، پی به اشتباه خود می‌برد و پشیمان می‌گردد. تصمیم به کارزار گرفته، یلان را می‌خواند. همه گرد هم می‌آیند و سوگند یاد می‌نمایند که تا آخرین لحظه نبرد کنند و روی از دشمن برنگردانند.

پهلوانان بر دشمن یورش می‌برند و بسیار از آنها می‌کشند. گودرز بیژن را فرمان می‌دهد که به‌نزد فریبرز برود و درفش را از وی بستاند و برای او بیاورد. بیژن به‌سرعت خود را به فریبرز می‌رساند و به او نهیب می‌زند که چرا پنهان شده‌است و اگر قصد بازگشت ندارد، درفش را به او بسپارد. فریبرز سر باز می‌زند و بیژن را طعنه می‌دهد که تو در عمل شتابزده هستی و در کار جنگ، جوان. این درفش را شاه به من سپرده‌است و من آن را در اختیار کسی قرار نخواهم

داد. بیژن شمشیری برمی‌دارد و درفش را به دو نیم می‌کند. نیمی در دست فریبرز می‌ماند و نیم دیگر را برداشته، به سمت میدان باز می‌گردد. همین که چشم تورانیان به درفش می‌افتد، به سمت آن حمله می‌برند. هامان می‌گوید که نیروی ایرانیان در پی سرافرازی آن درفش است. چنانچه آن را به دست بیاوریم، آنها را شکست خواهیم داد. بیژن تا این منظره را می‌بیند، کمان برمی‌کشد و لشکریان را از گرد خود می‌راند.

بیژن با گیو و گُستهم که با هم بودند، به این نتیجه می‌رسند که می‌باید به لشکر توران حمله ببرند و تخت و تاج آنها را به دست بیاورند. ایرانیان دوباره زیر درفش به گرد بیژن جمع می‌گردند. سپاه ایران که جانی دوباره یافته، به سپاه توران می‌تازد. در این حمله دوباره که بسیاری از سپاه توران کشته می‌شوند، ریونیز پهلوان که فرزند کاوس شاه بود نیز کشته می‌گردد. گیو فریاد برمی‌دارد که حال که ریونیز کشته شده و تا کنون سه تن از خاندان کاوس شاه از میان ما رفته‌اند، نباید اجازه دهیم که تاج او به چنگ تورانیان افتد. من اگر این جایگاه را ترک گویم، شکست خواهیم خورد. پهلوان دیگری باید این امر را به عهده گیرد. در پی این فرمان، گیو به سپاه توران حمله می‌کند و کارزاری دوباره رخ می‌دهد بسیاری از دو سپاه کشته می‌شوند. در همین حین، بهرام گودرز حمله‌ای می‌کند و تاج را با نوک نیزه از تورانیان می‌رباید درحالی که چشم دو سپاه از حیرت بر او خیره مانده است.

آن روز، روز ایرانیان نبود. کارزار سهمگین به پایان می‌رسد. تنها هشت تن از خاندان گودرز زنده می‌مانند. بیست و پنج نفر از فرزندان گیو کشته می‌شوند و هشتاد مرد از خاندان کاوس شاه که تنها ریونیز پهلوان از آنها کافی بود تا داغی بر دل ایرانیان بگذارد. از تورانیان نیز نهمصد تن از خاندان پیران ویسه و سیصد تن از خاندان افراسیاب. ایرانیان که زیان دیده بودند، از جنگ باز می‌گردند و کشتگان خود را در میدان رها می‌کنند. گُستهم که اسبش کشته شده است، بر ترک اسب بیژن می‌نشیند. سپاه ایران خسته و زیان دیده و سپاه توران سرخوش و شادان می‌روند تا به لشکرگاه برسند.

بهرام گودرز

شب هنگام، بهرام سرآسیمه به نزد پدر می‌آید که در هنگامی که تاج ریونیز را باز پس می‌گرفته است، تازیانه‌اش در میدان نبرد افتاده است و او باید برود و آن را بیابد تا مبادا به دست ترکان تورانی بیفتد؛ چرا که نام وی بر چرم تازیانه نگاشته شده است و او را این ننگ نمی‌زید. گودرز به او می‌گوید که این کار خطرناک است و برای یک تازیانه، جان خود را از دست خواهد داد. بهتر آن است که تازیانه را فراموش کند و جان خود را حفظ نماید. بهرام در پاسخ پدر می‌گوید که نام خاندان من با اهمیت تر از جان است و هر زمان که زمان آن برسد، انسان خواهد مرد و پدر را از فال بد زدن بر حذر می‌دارد.

گیو با برادر می‌گوید که نرو؛ از این جهت که او تازیانه‌ای بسیاری دارد همه زرین و جواهر نشان. یکی را فریگیس به او داده و دیگری از کاوس شاه خلعت گرفته است و پنج تازیانه دیگر که همگی دارای جواهرآلات زیبا و ارزشمند هستند. هر هفت تازیانه را به او می‌بخشد تا جان عزیز او به مخاطره و جنگی دیگر به راه نیفتد. بهرام به برادر می‌گوید که آنها در فکر ارزش و اهمیت تازیانه و زر و جواهر بر آن هستند درحالی که او در پی حفظ نام خود است و این ننگ را بر نمی‌تابد که تازیانه‌ای که نام او بر آن نوشته شده است، در دستان دشمن باشد.

شما را ز رنگ و نگارست گفت مرا آنک شد نام با ننگ جفت

بهرام اسب را به سمت میدان می‌تازد. کشتگان را می‌بیند که چگونه در دشت افتاده‌اند. بدن

ریونیز دلاور که چاک‌چاک و با زرهی دریده بر خاک است و برادرانش که کشته بر زمین خفته‌اند. در میان کشتگان، یکی از گودرزیان زنده و زخمی بر زمین بود که بهرام را می‌شناسد. او را خطاب می‌کند که وی را نجات دهد. بهرام او را در بغل می‌گیرد و می‌گریزد. زخم وی را می‌بندد و به او می‌گوید که تازیانه‌ای را که گم نموده، پیدا کرده، باز خواهد گشت و او را خواهد برد.

بهرام در قلب لشکر و در میان کشتگان، تازیانه را می‌یابد که خونین بر خاک افتاده‌است. از اسب به زیر می‌آید و آنرا برمی‌دارد که ناگاه اسب وی سرناسازگاری برداشته، شروع به شیهه کشیدن می‌کند. بهرام علی‌رغم میل باطنی، مجبور به کشتن اسب می‌گردد. او مجبور می‌شود که راه را پیاده بازگردد که لشکریان دشمن متوجه او گشته، وی را محاصره می‌نمایند. بهرام کمان برمی‌کشد، آنها را می‌کشد و از خود می‌راند. سپاهیان که از عهده وی برنمی‌آیند، به نزد پیران آمده، او را از آمدن بهرام آگاه می‌سازند. پیران رویین را دستور می‌دهد که تنی چند از مردان دلاور را به راه سازد و به نزد بهرام رود چراکه او را نمی‌توان به راحتی به چنگ آورد. رویین به رزم بهرام می‌آید و با تیرهای او مواجه می‌شود. تنی چند از همراهان او کشته می‌شوند و او توان دستیابی به بهرام را ندارد. پیران که این داستان را می‌شنود، خود به جنگ بهرام می‌آید و با وی می‌گوید که تو تا زمانی که با سیاوش در توران بودی، با ما هم سفره و هم نمک بودی و سزاوار نیست که با این نژاد و خاندان و نام‌آوری و پهلوانی، کشته شوی. تو پیاده نمی‌توانی با یک سپاه نبرد کنی. اکنون بیا و خود را تسلیم کن تا تو را به توران بریم و جایگاهی والا دهیم و پاداش بسیار. بهرام به پیران می‌گوید که حاضر به این امر نیست و چنانچه او قصد مروت دارد، وی را اسبی دهد تا به نزد ایرانیان بازگردد. پیران پاسخ می‌دهد که چنین کاری امکان پذیر نیست و بزرگان و سرداران سپاه این کار را برنمی‌تابند؛ چراکه بسیاری از یاران و خویشان ایشان به دست بهرام کشته شده‌اند؛ و راهی جز تسلیم او نیست. در غیر این صورت آنها به جنگ با وی پرداخته، او را خواهند کشت. پیران این را می‌گوید و باز می‌گردد. تژاو به نزد پیران می‌آید و از بهرام می‌پرسد. پیران شرح ماجرا می‌کند و می‌گوید که پیشنهادی سخاوتمندانه به او داده‌است، گرچه او نخواهد پذیرفت. تژاو می‌گوید که به جنگ او خواهیم رفت و سر از تنش جدا خواهیم نمود.

تژاو به نبرد بهرام می‌آید و لشکری بر او گسیل می‌دارد. پهلوان نبرد آغاز می‌کند، با تیر و تیغ و نیزه و گرز؛ تا اینکه خسته می‌شود و دمی دست از نبرد برمی‌دارد. در همین هنگام، تژاو از پشت او حمله می‌کند و با ضربت شمشیر، دست او را از تن جدا می‌سازد و بهرام بر زمین می‌افتد. تژاو دلش برای او می‌سوزد و روی از وی برمی‌گرداند.

گیو و بیژن در پی بهرام گودرز می‌روند

چون صبح می‌دمد، گیو نگران بهرام می‌شود. بیژن را می‌خواند و از نگرانی برادر با او سخن می‌گوید. هر دو با هم به دنبال بهرام به میدان می‌آیند و در میان کشتگان به جستجوی او می‌پردازند تا بهرام را خسته و زخمی و رنجور و افتاده می‌یابند. بهرام به هوش می‌آید و برادر را بر بالین خود می‌بیند. ماجرا را تعریف می‌نماید که پیران ویسه او را پیشنهاد داده و او نپذیرفته‌است. هیچکدام از سران سپاه توران به جنگ او نیامدند تا اینکه تژاو به نبرد آمده، این بلا را بر سر وی آورده‌است. حال نیز خواهشی ندارد جز اینکه کین وی را از تژاو بستانند. گیو بر بالین برادر اشک می‌ریزد و سوگند یاد می‌کند که چنین کند. در دم برمی‌خیزد و به سوی لشکرگاه توران حرکت می‌کند. تژاو را که طلایه‌دار سپاه است، می‌بیند و به تعقیب او می‌پردازد. تژاو از لشکرگاه دور می‌شود که گیو کمندی بر کمر او انداخته، وی را از اسب بر زمین می‌اندازد، دستانش را به پشت اسب می‌بندد و بر زمین می‌کشد تا به نزد برادر برسد. تژاو به زاری

می‌گوید که چرا با وی چنین کاری می‌کند و از او چه دیده‌است. گیو وی را بر کشتن برادر ملامت می‌کند و او گیو را پاسخ می‌دهد که چون به بالین بهرام رسیده، او را کشته یافته و از بابت او غمگین است و نقشی در کشتنش نداشته‌است.

گیو تژاو را به بالین بهرام می‌کشانند و خداوند را شکر می‌گوید که می‌تواند نزد برادر، انتقام وی را بگیرد. تژاو با التماس از گیو می‌خواهد که چنین کاری نکند و در عوض نکشتن او، تا آخر عمر به خدمتش در خواهد آمد. گیو که برادر را رنجه و زخمی بر خاک می‌بیند، فریادی برمی‌آورد و سر از تن تژاو جدا می‌سازد. بهرام نیز در همانجا از دنیا می‌رود.

عنان بزرگی هر آنکس که جست نخستین نباید ز خود دست شست

گیو بهرام را بر زمین اسب تژاو می‌بندد و آن را به بیژن می‌سپارد. او را به لشکرگاه می‌آورند. دخمه‌ای فراهم می‌سازند، بهرام را به مشک و گلاب می‌شویند و در حریر چینی پیچیده، چنان پادشاهان بر تختی از عاج می‌خوابانند و در دخمه را مهر می‌کنند؛ گویی که بهرام هرگز در این دنیا نبوده‌است.

لشکر ایرانیان از پیش پیران ویسه می‌گریزد

فردای آن روز، ایرانیان همه گرد آمدند که سالار سپاه سرگشته شده و بسیاری از سپاهیان نیز کشته شده‌اند و لشکر تاب جنگ در برابر تورانیان ندارد؛ اکنون جای درنگ نیست. می‌باید به نزد شاه بازگردیم تا ببینیم که رای او چیست. اگر شاه بازهم سر جنگ داشت، لشکری نو فراهم آورده، برای جنگ باز می‌گردیم.

سپاه ایران این تصمیم را می‌گیرد و مرز توران را ترک کرده، به سمت ایران عزیمت می‌کند. دیده‌بان سپاه توران چون به نزدیک لشکرگاه ایرانیان می‌آید، اثری از آنان نمی‌بیند. پیران را آگاه می‌سازد که ایرانیان رفته‌اند. پیران جاسوسانی گسیل می‌دارد تا خبری از ایشان بیاورند. هنگامی که جاسوسان خبر را تأیید می‌نمایند، پیران به سرآورده‌های ایرانیان می‌آید که خالی از سپاهیان است. همه را به لشکریان توران وامی‌گذارد و خود غرق در این اندیشه باز می‌گردد که کار جهان این گونه است که روزی بر اوج قنارت می‌دهد و روزی بر نشیب؛ و این رسم روزگار است.

افراسیاب از این ماجرا آگاه می‌گردد؛ بسیار شاد گشته، دستور می‌دهد سر راه پیران، آذین ببندند و زر و سیم بر سر او بریزند؛ و چون پیران به نزدیک شهر رسید، خود با سپاهی به پیشواز او می‌رود و بسیار او را احترام می‌کند. دو هفته در کاخ، جشن و پایکوبی بود تا در هفته سوم، پیران قصد رفتن می‌کند. شاه وی را پاداش بسیار می‌دهد و اندرز می‌گوید که همواره هوشیار باش و جاسوسان در خدمت بگیر؛ چرا که کیخسرو نخواهد نشست و باز خواهد گشت. بدان تا زمانی که رستم دستان در ایران است، از سپاه ایران ایمن نخواهی بود. پیران این اندرز و پند او شنید و پذیرفت و به سوی ختن رهسپار شد.

به پای آمد این داستان فرود...

کتابنامه

- فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه، دفتر سوم، به کوشش دکتر جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، کالیفرنیا و نیویورک: بنیاد میراث ایران، ۱۳۷۱ (۱۹۹۲).
- کوپال، عطاءالله؛ «چهار گام مانده به مرگ؛ داستان کشته شدن سیاوش»، بلاگ چو ایران نباشد تن من مباد، ۳۱ اردیبهشت ۱۳۹۰.

خاندان صدر در ایران



محسن کامالیان

دانش‌آموخته دکتری مهندسی عمران، خاک و پی؛ دانشگاه تهران
استاد تمام پژوهشگاه زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله

چکیده

خاندان صدر، یکی از اصیل‌ترین بیوت روحانیت شیعه است که نسب پدری‌اش به امام موسی کاظم^(ع) می‌رسد. بیش از دو قرن پیش در اصفهان بنیان نهاده شد و تدریجاً در مناطق مختلف ایران، عراق و لبنان گسترش یافت. ریشه‌های تاریخی‌اش به لبنان و عراق بازمی‌گردد. طی یک‌ونیم قرن گذشته بیش از هر بیت روحانی دیگر در زعامت حیات دینی، اجتماعی و سیاسی عالم تشیع نقش‌آفرین بوده‌است. همچنین صدها شخصیت فرهیخته حوزوی و دانشگاهی در عرصه‌های علم، ادب، فرهنگ، صنعت، طب، اجتماع و سیاست به جامعه تقدیم و بارها در طول تاریخ هزینه پایبندی بر باورها و ارزش‌های خود را با اسارت، تبعید و شهادت پرداخت کرده‌است. مقاله حاضر بر آن است تا از پیدایش، تاریخ، گسترش و حوزه خدمات خاندان صدر در عالم تشیع و خصوصاً ایران گزارشی مستند به‌دست دهد.

(۱) مقدمه

سال‌ها پیش، وقتی جلد دوم کتاب *مشاهیر خاندان صدر* را در دست نگارش داشتم، از دوست بزرگوارم آقای دکتر سید محمدرضا بهشتی جمله‌ای شنیدم که دقیق و لطیف بود. گفت: «عمده جمعیت امروز شهر اصفهان از پیوند چند خاندان قدیمی و اصیل پدید آمده که یکی از آنها، خاندان صدر است.» به‌راستی خاندان صدر کدام است؟ پیوندش با اصفهان چیست؟ چه زمانی تأسیس شد؟ مؤسسه‌ش کیست؟ چرا صدر نامیده شد؟ سبب اهمیتش چیست؟ چه ریشه‌هایی در تاریخ دارد؟ توزیع جغرافیایی آن در ایران و خارج از آن چگونه است؟ دیگر نام‌آورانش کدام هستند؟ امروز چه جایگاهی دارد؟

درباره تک‌تک چهره‌های خاندان صدر، مقالات و کتاب‌های فراوانی می‌توان در ادبیات یافت. اما مقالات و کتاب‌های به‌راستی انگشت‌شماری در ادبیات ثبت شده که خاندان صدر را به‌عنوان یک موضوع، بررسی و برای

همه یا برخی سؤال‌های فوق پاسخ ارائه کرده‌باشند. اولین نوشته، مقاله‌ای^۱ از استاد سید سراج‌الدین صدر جبل‌عاملی (۱۲۹۲-۱۳۵۴ق)^۲، مدیر مسؤول روزنامه/نجم مقدس ملی/اصفهان، با عنوان «درباره حسب و نسب خاندان صدر» است. مقاله مزبور شرح حال و نسب تعدادی از نسل‌های اول و دوم مردان و بانوان خاندان صدر را با جزئیات مهم تا اوایل دوران رضاخان ثبت کرده‌است. این مقاله متأسفانه خطی باقی ماند و چاپ نشد. دومین نوشته، کتاب *تکلمه امل الامل* اثر آیت‌الله العظمی سید حسن صدر کاظمینی (۱۲۷۲-۱۳۵۴ق)^۳ است. این کتاب شرح حال و نسب برخی دیگر از مشاهیر خاندان صدر را تا اواخر دوران رضاخان نگارش کرده‌است. سومین نوشته، کتاب *بغیة الراغبین فی سلسله آل شرف‌الدین* اثر آیت‌الله العظمی سید عبدالحسین شرف‌الدین (۱۲۹۰-۱۳۷۷ق)^۴ است. کتاب مزبور شرح حال افراد بیشتری از مشاهیر خاندان صدر را با نسبشان، تا اواسط دهه سی خورشیدی ثبت کرده‌است. نقص مهم دو کتاب اخیر، نپرداختن به بانوان موفق خاندان صدر است. چهارمین نوشته، کتاب *دو جلدی نسب‌نامه*^۵ اثر علامه محمدباقر الفت (۱۳۰۱-۱۳۸۴ق)^۶ است. کتاب مزبور نسب‌نامه کامل خاندان صدر را، شامل مردان و زنان، همراه شرح حال مختصر مشاهیر آنها، تا اواسط دهه چهل شمسی به دست داده‌است. کتاب اخیر نیز مانند نوشته اول، به رغم ناگفته‌های مهم و جامعیتی که دارد، خطی باقی ماند و چاپ نشد. پنجمین نوشته، کتاب *آل‌الصدر* اثر حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمدصادق صدر (۱۳۲۷-۱۴۱۵ق)^۷ است. شرح حال‌های متعدد و اطلاعات ذی‌قیمتی دارد، اما عمدتاً بزرگان خاندان صدر را در خارج از ایران پوشش داده‌است.

نگارنده طی پانزده سال گذشته تلاش کرده تا مراجعه به آثار فارسی و عربی ثبت‌شده در ادبیات، اعم از چاپ‌شده و خطی؛ همچنین با توسل به تاریخ شفاهی و مطالعات میدانی، پاسخ سؤال‌های فوق را استخراج کند. مجلدات اول، دوم و هجدهم کتاب *مشاهیر خاندان صدر*، همچنین کتاب‌های *سفرنامه خاندان صدر*، *روحانیون خاندان صدر* و دوره دو جلدی *شعر در خاندان صدر*، هر کدام بخش‌هایی از سؤالات فوق را پاسخ گفته‌است. آنچه در ادامه خواهد آمد، چکیده یافته‌های نگارنده درباره خاندان صدر تا کنون است.

۲) خاندان صدر کدام است؟

خاندان معروف «صدر» از اصیل‌ترین بیوت سادات موسوی و همچنین روحانیت شیعه است که حدود ۲۱۵ سال پیش در شهر اصفهان بنا نهاده شد. آیت‌الله العظمی سید صدرالدین موسوی عاملی (۱۱۹۳-۱۲۶۴ق) (کمالیان، ۱۳۹۶: الف: ۵۳۷-۵۹۶) مؤسس خاندان صدر است که حدود سال ۱۲۲۶ق از عراق به ایران هجرت کرد و پس از چند ماه توقف در مشهد و قم، سال ۱۲۲۷ق در شهر اصفهان رحل اقامت افکند.

(۱) نسخه اصلی مقاله نزد جناب آقای دکتر سید محمدعلی صدر عاملی، برادرزاده آقا سید سراج‌الدین است.

(۲) فرزند سید حسین صدر عاملی (متولی‌باشی) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: پ: ۱۰۵-۱۰۶).

(۳) فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۸۴-۸۵).

(۴) فرزند بانو سیده زهرا صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۱۱۸-۱۲۰).

(۵) نسخه اصلی هر دو جلد کتاب در کتابخانه آیت‌الله نجفی وقع در مسجد نو بازار اصفهان نگهداری می‌شود.

(۶) فرزند آقا نجفی فرزند سیده زمزم بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۵۵-۱۵۷).

(۷) فرزند سید محمدحسین صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۱۷۹-۱۸۰).



۱-۲) مؤسس خاندان صدر که بود؟

سید صدرالدین عاملی، مؤسس و سرسلسله خاندان صدر، از اعظام فقهای اصولی و رجالی عالم تشیع در نیمه قرن سیزدهم هجری قمری و مهم‌ترین عالم این خاندان بود. در منطقه شیعه‌نشین جبل‌عامل واقع در جنوب لبنان به دنیا آمد. پس از هجرت پدرش، آیت‌الله سید صالح موسوی عاملی به عراق، همراه مادر و برادرانش به وی پیوست. دوران کودکی، نوجوانی، جوانی و تحصیلات حوزوی را در شهرهای کاظمین، کربلا و نجف گذراند. آیات عظام سید مهدی بحرالعلوم، سید محسن اعرجی کاظمی، میرزا محمد مهدی شهرستانی، خصوصاً سید علی طباطبایی حائری (صاحب ریاض) و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء مهم‌ترین استادانش بودند. به نبوغ علمی شهرت داشت و بنابر اجازه اجتهادی که از استادش، صاحب ریاض، دریافت داشت، از سیزده سالگی مجتهد بود. قریب چهار دهه در اصفهان زیست و حوزه علمیه آن شهر را گرما بخشید. معاصرانش در اصفهان آیات عظام سید محمدباقر شفتی و میرزا ابراهیم کلباسی بودند و وی را البته را در فقه، رجال و ادبیات، بر آن دو ترجیح داده‌اند. مراجع بزرگی در دروس خارجش شاگردی کردند که آیات عظام میرزا محمد هاشم چهارسوقی، شریف‌العلماء مازندرانی، میرزا حسن شیرازی و سید اسدالله بیدآبادی از آن جمله‌اند. آخر عمر به نجف بازگشت، همانجا درگذشت و در حرم امام علی^(ع) رخ در نقاب خاک کشید. درباره جایگاه فقهی سید صدرالدین عاملی نوشته‌اند که وقتی به نجف بازگشت، صاحب جوهر و شیخ حسن کاشف‌الغطاء، در محضرش با منتهی درجه ادب و نزاکت می‌نشستند و رفتارشان با وی، رفتار شاگرد در برابر استاد بود صاحب جوهر در حقش گفته بود: «سید گویی با تمامی طبقات فقها زندگی کرده، با آن‌ها بحث نموده و به رموز و جزئیات مذاق و مسلک فقهی آن‌ها آگاهی یافته‌است. ما خودمان را فقیه می‌خوانیم؛ درحالی‌که فقیه متبحر، ایشان است.» (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۵۶۶).

۲-۲) فرزندان و دامادها

سید صدرالدین عاملی پنج فرزند پسر و شش فرزند دختر از خود به یادگار گذاشت (همان، ۵۶۹-۵۷۰):

- ۱- آیت‌الله سید محمدعلی صدرعاملی معروف به «آقا مجتهد» (۱۲۳۹-۱۲۷۴ ق) (همان، ۸۷۵-۸۹۲)
- ۲- آیت‌الله سید ابوالحسن صدرعاملی معروف به «مستجاب‌الدعواتی» (۱۲۴۳-۱۳۱۴ ق) (همان، ۸۹-۱۰۰)
- ۳- حجت‌الاسلام سید حسین صدرعاملی (۱۲۵۰-۱۳۳۱ ق) (کمالیان، ۱۳۹۶ ب: ۱۵۹-۱۶۰)
- ۴- آیت‌الله سید ابوجعفر خادم‌الشریعه (۱۲۵۲-۱۳۲۴ ق) (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۱۰۱/۱-۱۱۴)
- ۵- آیت‌الله العظمی سید اسماعیل صدر (۱۲۵۸-۱۳۳۸ ق) (همان، ۱۳۹-۲۳۴)
- ۶- بانو سیده فاطمه‌بیگم (اول) موسوی عاملی (کمالیان، ۱۳۹۶ ب: ۱۶۰)
- ۷- بانو سیده زهرا بیگم موسوی عاملی (همان، ۱۶۱)
- ۸- بانو سیده حبیبه‌بیگم موسوی عاملی (د ۱۳۰۸ ق) (همان، ۱۶۲-۱۶۳)
- ۹- بانو سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی (د ۱۲۸۲ ق) (همان، ۱۶۴)
- ۱۰- بانو سیده فاطمه‌بیگم (ثانی) موسوی عاملی (همان، ۱۶۴-۱۶۵)
- ۱۱- بانو سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی (همان، ۱۶۵-۱۶۶)

مجتهدان زیر به ترتیب همسران شش بانوی بزرگوار اخیر شدند (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۵۶۹-۵۷۰): آیات معظم شیخ عبدالهادی قاضی (د ۱۲۷۳ق) (کمالیان، ۱۳۹۶ ب: ۱۶۰-۱۶۱)، ملا محمد صالح مازندرانی (د ۱۲۸۵ق) (همان، ۱۶۱-۱۶۲)، میرزا محمد هاشم چهارسوقی (۱۲۳۵-۱۳۱۸ق) (همان، ۱۶۳-۱۶۴)، شیخ محمد باقر نجفی مسجدشاهی (۱۲۳۵-۱۳۰۱ق) (همان، ۱۶۴)، میر محمد تقی خاتون آبادی (د ۱۳۰۸ق) (همان، ۱۶۵) و شیخ محسن معزی دزفولی (د ۱۲۴۵ق) (همان، ۱۶۶-۱۶۸). بدین ترتیب شاخه‌هایی تنومند از خاندان‌های نجفی مسجدشاهی، چهارسوقی، خاتون آبادی، جویباره‌ای، مدرس مطلق، قاضی، رجال، روضاتی، حسینی بهشتی، اژه‌ای، دستغیب شیرازی، فال‌اسیری، مزارعی شیرازی، وصال شیرازی، معزی دزفولی، امام اهوازی و آل‌یاسین، در پیوند با خاندان صدر پدید آمدند.

۳-۲ وجه تسمیه خاندان صدر

جایگاه ممتاز دینی، علمی و حوزوی سید صدرالدین عاملی موجب شد تا اغلب فرزندان، نوادگان، احفاد و اعقاب پسری‌اش با اقتباس از نام او، «صدر»، «صدرعاملی»، «صدر جبل‌عاملی»، «صدر اصفهانی»، «صدر کاظمینی» یا «صدرزاده» نامیده شوند. شاخه‌هایی نیز البته بعدها به «عاملی»، «خادم‌الشریعه» و «مستجاب‌الدعواتی» شهرت یافتند. دو شهرت اخیر ویژه برخی فرزندان و اعقاب به ترتیب سید ابوجعفر خادم‌الشریعه و سید ابوالحسن صدر عاملی (مستجاب‌الدعواتی) بود که «خادمی» و «مستجابی» نیز خوانده شدند.

طبیعتاً خاندان‌ها، اشخاص و مکان‌های دیگری نیز بوده‌اند و هستند که به «صدر» شهرت داشته و دارند، اما با بیت معروف روحانی صدر ارتباطی نداشته‌اند. صدرالواعظین، صدرالمحققین، صدرالاسلام، صدرالاشراف، نایب‌الصدر و خاندان‌های وابسته به آنها نمونه‌هایی از این دست هستند. ارحام صدر، صدر حسینی، صدر هاشمی، سید شهاب‌الدین صدر و مدرسه صدر اصفهان مثال‌هایی دیگر هستند.

۳ سبب اهمیت خاندان صدر

اما چرا خاندان صدر در عالم تشیع، از ایران گرفته تا عراق و لبنان، چنین اهمیت یافت؟ در تشریح پاسخ این سؤال، کافی است توجه کنیم (تصویر ۱ و ۲):

از سال درگذشت میرزای شیرازی بزرگ تا پایان دوران قاجار (۱۳۱۲-۱۳۴۴ق)، پنج پسرعمو یا پسرعمه از فرزندان یا نوادگان خاندان صدر، در بالاترین سطوح زعامت دینی، اجتماعی و سیاسی عالم تشیع، نقش‌آفرینی کردند: آیات عظام سید اسماعیل صدر^۸ و سید حسن صدر کاظمینی (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۸۴-۸۵) در عراق، آیات‌الله شیخ محمدتقی نجفی مسجدشاهی معروف به «آقا نجفی» (۱۲۶۲-۱۳۳۲ق)^۹ و حاج‌آقا نورالله نجفی مسجدشاهی (۱۲۷۸-۱۳۴۶ق)^{۱۰} در اصفهان و سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی (۱۲۷۹-۱۳۲۶ق)^{۱۱} طی نهضت مشروطیت در تهران.

۸) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۱۳۹-۲۳۴).

۹) فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۵۱-۵۲).

۱۰) فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۲۱-۲۲۳).

۱۱) فرزند سید عیسی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۲۶۷-۳۴۸).

یک دوره پس از آن، در عهد پهلوی اول تا نیمه عهد پهلوی دوم (۱۳۴۴-۱۳۷۷ق)، باز پنج پسرعمو و پسرعمه دیگر از نوادگان و احفاد این خاندان، همین نقش را در بالاترین سطوح ایفا کردند: آیات عظام سید صدرالدین صدر (۱۲۹۹-۱۳۷۳ق)^{۱۲} در قم، شیخ محمدرضا نجفی مسجدشاهی (۱۲۸۷-۱۳۶۲ق)^{۱۳} در اصفهان، سید عبدالحسین شرف‌الدین (۱۲۹۰-۱۳۷۷ق)^{۱۴} در لبنان، و شیخ محمدرضا آل‌یاسین (۱۲۹۷-۱۳۷۰ق)^{۱۵} و آیت‌الله سید محمد (حسن) صدر (۱۳۰۰-۱۳۷۵ق)^{۱۶} در عراق.

از یک دوره پس از آن، طی نیمه دوم عهد محمدرضا پهلوی و دهه اول جمهوری اسلامی (۱۳۷۷-۱۴۰۹ق)، باز چهار پسرعمو از احفاد و اعقاب این خاندان، در بالاترین سطوح زعامت دینی، علمی، فکری، اجتماعی و سیاسی عالم تشیع، نقش‌آفرینی کردند: امام موسی صدر (م ۱۳۴۶ق)^{۱۷} در لبنان، آیات عظام سید محمدباقر صدر (۱۳۵۳-۱۴۰۰ق)^{۱۸} در عراق، حاج‌آقا حسین خادمی (۱۳۱۹-۱۴۰۵ق)^{۱۹} در اصفهان و آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی (۱۳۴۷-۱۴۰۱ق)^{۲۰} در تهران.

طی سه دهه اخیر (۱۴۰۹-۱۴۳۹ق) نیز باز شش تن از اعقاب این خاندان، همین نقش را در سطحی بالا ایفا کرده‌اند: آیت‌الله العظمی سید رضا صدر (۱۳۳۹-۱۴۱۵ق)^{۲۱} در قم؛ آیات معظم شیخ مجتبی بهشتی (۱۳۴۲-۱۴۳۹ق)^{۲۲} و سید مرتضی مستجاب‌الدعواتی (م ۱۳۴۲ق)^{۲۳} در اصفهان؛ آیات عظام سید محمد (محمدصادق) صدر (۱۳۶۲-۱۴۱۹ق)^{۲۴} و سید حسین (اسماعیل) صدر (م ۱۳۷۱ق)^{۲۵} در عراق؛ و دکتر سیده رباب صدر (م ۱۳۶۳ق)^{۲۶} در لبنان.

-
- (۱۲) فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۵۹۷-۷۷۸).
- (۱۳) فرزند شیخ محمدحسین نجفی مسجدشاهی فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۱۷۷-۱۷۸).
- (۱۴) فرزند سیده زهرا صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان: ۱۱۸-۱۲۰).
- (۱۵) فرزند سیده ام‌المشایخ صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان: ۱۷۳-۱۷۴).
- (۱۶) فرزند سید حسن صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان: ۱۴۷-۱۴۸).
- (۱۷) فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۲۱۲-۲۱۶).
- (۱۸) فرزند سید حیدر صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۱۵۸-۱۶۱).
- (۱۹) فرزند سید ابوجعفر خادم‌الشریعه فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۳۶۱-۴۳۲).
- (۲۰) فرزند سیده معصومه‌بیگم خاتون‌آبادی فرزند سیده بیگم‌آغا صدر عاملی فرزند سید محمدجواد صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۱۴۳-۱۴۷).
- (۲۱) فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۴۳۳-۵۰۴).
- (۲۲) فرزند سیده فاطمه خادمی فرزند میر سید علی خادمی فرزند سید ابوجعفر خادم‌الشریعه فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۱۳۹-۱۴۰).
- (۲۳) فرزند سید اسدالله مستجاب‌الدعواتی فرزند سید محمدمهدی صدر عاملی فرزند سید ابوالحسن صدر عاملی (مستجاب‌الدعواتی) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۹۱۳-۹۴۶).
- (۲۴) فرزند سید محمدصادق صدر فرزند سید محمدمهدی صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۱۴۹-۱۵۱).
- (۲۵) فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید حیدر صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۹۰-۹۱).
- (۲۶) فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۹۷-۹۹).

مرور نام‌های فوق این ایده را در ذهن می‌نشانند که طی یک‌ونیم قرن گذشته، هیچ خاندان و بیتی در میان خاندان‌ها و بیوت اصیل، بزرگ و مهم شیعه ظهور نکرد که چون خاندان صدر، در بالاترین سطوح زعامت دینی، اجتماعی و سیاسی عالم تشیع، از سواحل شرقی دریای مدیترانه تا مرزهای ایران و افغانستان، به‌طور پیوسته، تأثیرگذاری و گاه در شکل و قامتی بلامنازع، نقش‌آفرینی کرده‌باشد.

۴) ریشه‌های تاریخی خاندان صدر

ریشه‌های تاریخی و جغرافیایی خاندان صدر، با توجه به گذشته سید صدرالدین عاملی و اجداد پدری و مادری او، ابتدا به لبنان و سپس به عراق بازمی‌گردد.

۴-۱) اجداد پدری

درباره اجداد پدری سید صدرالدین عاملی باید گفت پدر وی، سید صالح موسوی عاملی، فرزند آیت‌الله سید محمد (کبیر) موسوی عاملی بود. سلسله نسب خاندان صدر، از سید محمد کبیر به قبل، با سلسله نسب خاندان معروف شرف‌الدین در لبنان، مشترک است. سید عبدالحسین شرف‌الدین بر اساس تحقیقات مفصل و با استناد به کتب انساب، تراجم و شجره‌نامه‌های قدیم و معتبر، نسب خاندان صدر را در کتاب گرانسنگ خود *بغیة الراغبین* ارائه کرد (شرف‌الدین، ۱۵-۱۹). پیش‌تر محدث نوری در کتاب *خاتمة مستدرک الوسائل* (نوری، ۴۲۱)، همچنین بعدها آیت‌الله العظمی سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی در تقریظ‌مانند خود بر کتاب *کلام قدسی* در تفسیر *آیة الکرسی* (صدر عاملی، ۴)، علامه سید محمدعلی روضاتی در کتاب *زندگانی حضرت آیت‌الله چهارسوقی* (روضاتی، ۲۱۱)، علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب *الکرام البرره* (تهرانی، ۶۶۸-۶۶۹)، همچنین استادان جلال‌الدین همایی در کتاب *تاریخ اصفهان* (همایی، ۱۳۹۰: ۵۲۹-۵۳۰)، معلم حبیب‌آبادی در کتاب *مکارم الآثار* (معلم حبیب‌آبادی، ۷) و سید مصلح‌الدین مهدوی در کتاب *تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان* (مهدوی، ۲۱۸)، هر کدام بر اساس تحقیقات مستقل خود، سلسله نسب مزبور را عیناً ذکر کرده، مورد تأکید قرار دادند. بنابر این نسب‌نامه، نسب سید صدرالدین عاملی مطابق شرح زیر، با ۲۸ واسطه، از طریق جناب ابراهیم المرتضی‌الاصغر به امام موسی کاظم^(ع) می‌رسد (تصویر ۳):

سید صدرالدین محمد (۲۹) فرزند سید صالح (۲۸) فرزند سید محمد کبیر (۲۷) فرزند سید ابراهیم شرف‌الدین (۲۶) فرزند سید زین‌العابدین (۲۵) فرزند سید نورالدین علی (۲۴) فرزند سید علی نورالدین (۲۳) فرزند سید حسین عزالدین (۲۲) فرزند سید محمد ابی‌الحسن (۲۱) فرزند سید حسین (۲۰) فرزند سید علی (۱۹) فرزند سید محمد (۱۸) فرزند سید تاج‌الدین (ابوالحسن عباس) (۱۷) فرزند سید محمد شمس‌الدین (۱۶) فرزند سید عبدالله جلال‌الدین (۱۵) فرزند سید احمد (۱۴) فرزند سید حمزه اصغر (۱۳) فرزند سید سعدالله (۱۲) فرزند سید حمزه اکبر (۱۱) فرزند سید محمد ابی‌السعادات (۱۰) فرزند سید عبدالله ابومحمد (۹) فرزند سید محمد ابی‌الحث (۸) فرزند سید علی ابی‌الحسن (ابن دیلمیه) (۷) فرزند سید عبدالله ابوطاهر (۶) فرزند سید محمد ابوالحسن (المحدث) (۵) فرزند سید طاهر ابی‌الطیب (۴) فرزند سید حسین قطعی (۳) فرزند موسی ابی‌سبحه (۲) فرزند ابراهیم المرتضی‌الاصغر (۱) فرزند امام موسی کاظم^(ع) (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۶۴).

اجداد پدری خاندان صدر تا حدود قرن هفتم هجری قمری در عراق بودند و سپس به لبنان آمدند. سید صالح، پدر سید صدرالدین عاملی، در اواخر قرن دوازدهم مجدداً به عراق کوچید و خود سید صدرالدین عاملی، در قرن سیزدهم به ایران. در لبنان، اجداد پدری خاندان صدر ابتدا در منطقه کسروان واقع در شمال بیروت سکنی گزیدند؛ سپس به جبل عامل در جنوب لبنان کوچیدند. آنجا ابتدا در نبطیه بودند، حدود قرن هشتم به جُبَع کوچیدند و حدود قرن یازدهم به شَحوَر. دو تن از اجداد پدری خاندان صدر نیز در این میان، چند سالی را در مکه زیستند و همانجا رخ در نقاب خاک کشیدند: سید نورالدین علی و پسرش، سید زین‌العابدین. اجداد پدری خاندان صدر را محققان معتبر معاصر نوشته‌اند که همگی از علمای بزرگ زمان خود بودند. نگارنده تا کنون نام سیزده تن از این اجداد را در کتب قدیم یافته‌ام که در زمره علما معرفی شدند. چهار تن را نیز مشاهده کردم که از رهبران دینی بزرگ عصر خویش شمرده و امام (عنوان رهبر دینی شیعیان در جهان عرب) نامیده شده‌اند: سید تاج‌الدین ابوالحسن، سید حسین عزالدین، سید علی نورالدین و سید نورالدین علی.

۴-۲) اجداد مادری

درباره اجداد مادری سید صدرالدین عاملی نیز باید اضافه کرد (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۶۶-۶۷؛ تصویر ۴): مادر وی، دختر شیخ علی فرزند شیخ محی‌الدین فرزند شیخ علی سبط فرزند شیخ محمد فرزند شیخ حسن صاحب کتاب معروف *معالم در علم اصول*، فرزند شیخ زین‌الدین معروف به «شهید ثانی» بود (سید حسن صدر، ۲۳۶؛ موسوی خوانساری، ۱۲۶؛ نوری، ۴۲۱؛ معلم حبیب‌آبادی، ۹؛ خسروشاهی، ۱۱۲/ مصاحبه با آیت‌الله العظمی سید موسی شبیری). همچنین مادر بزرگ پدری وی، دختر شیخ حر عاملی صاحب کتاب *گرائسنگ وسایل الشیعه* بود (سید حسن صدر، ۲۳۳ و ۳۳۶؛ معلم حبیب‌آبادی، ۹).

۵) جغرافیای خاندان صدر در ایران

خاندان صدر اگرچه در اصفهان بنیان گذاشته شد، اما پیرو وصلت‌هایی که با خاندان‌های دیگر صورت داد، همچنین سفرهای تحصیلی و برخی اسباب دیگر، تدریجاً حضورش را در پهنه ایران و حتی خارج از آن گسترش داد. پس از اصفهان، شهرهای قم، تهران، همچنین شیراز در استان فارس، و دزفول و اهواز در استان خوزستان، مهم‌ترین نقاطی هستند که اعقاب خاندان صدر در آنجا رحل اقامت افکندند. بعدها شهرهای ابهر و اردبیل در خطه آذربایجان، رودسر در استان گیلان، کرج در استان البرز و نهایتاً کشورهای عراق، لبنان، اروپا، آمریکا و کانادا نیز به این فهرست پیوستند.

۵-۱) اصفهان، قم، تهران

پسران سید صدرالدین عاملی همه در اصفهان به دنیا آمدند و همانجا زیستند؛ بجز کوچک‌ترین آنها، سید اسماعیل صدر، که جهت ادامه تحصیل به عراق رفت و آنجا ماندگار شد (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۱۳۹-۱۳۴). او از شاگردان خاص میرزا حسن شیرازی بزرگ در نجف و سامرا بود که بعد از درگذشت استاد در سال ۱۳۱۲ق، به‌عنوان جانشین وی به مرجعیت عام شیعه رسید. آقا سید اسماعیل در سال ۱۳۱۴ق به کربلا رفت و به‌مدت دو دهه حوزه علمیه آن شهر را اداره کرد. وی در سال ۱۳۳۴ق به‌واسطه بیماری در کاظمین مستقر شد و سال ۱۳۳۸ق در همان شهر درگذشت و در حرم مطهر امام موسی کاظم^(ع) به خاک سپرده شد. چهار فرزند

ذکور او (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۲۰۰)، آیات‌الله سید محمد مهدی صدر (۱۲۹۶-۱۳۵۸ ق) (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۲۰۱-۲۰۲)، سید صدرالدین صدر، سید محمد جواد صدر (۱۳۰۱-۱۳۶۱ ق) (همان، ۱۶۶) و سید حیدر صدر (۱۳۰۹-۱۳۵۶ ق) (همان، ۹۳-۹۴)، همه از علمای بزرگ شیعه بودند و بجز سید صدرالدین صدر که در ایران و قم اقامت گزید؛ سه برادر دیگر در کاظمین زیستند، رهبری مذهبی آن شهر را عهده‌دار شدند و همانجا نیز بعد از وفات، در حرم مطهر امام موسی کاظم^(ع) کنار پدر به خاک سپرده شدند. سید صدرالدین صدر (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۵۹۷-۷۷۸) پس از اتمام تحصیلات حوزوی، از عراق به مشهد و سپس قم هجرت کرد. وی جانشین آیت‌الله العظمی شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم و از مراجع بزرگ شیعه شد. او بود که در دوران پهلوی اول، حوزه علمیه قم را با درایتش از خطر سقوط نجات داد و با آوردن آیت‌الله العظمی سید حسین بروجردی به قم، امانت را به‌دست وی سپرد. سید موسی صدر یکی از فرزندان سید صدرالدین صدر است که پس از اتمام تحصیلات حوزوی و دانشگاهی در قم، نجف و دانشگاه تهران، در سال ۱۳۳۸ خ به لبنان هجرت کرد و رهبری شیعیان آن کشور را عهده‌دار و در سال ۱۳۵۷ خ طی سفری رسمی به لیبی توسط رژیم معمر قذافی ربوده شد (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۲۱۲-۲۱۶). بانو سیده رباب صدر (م ۱۳۶۳ ق)، کوچک‌ترین فرزند سید صدرالدین صدر، نیز در سال ۱۳۴۰ خ در لبنان به برادر پیوست و امروز همراه خانواده‌اش آنجا زیست می‌کند (همان، ۹۷-۹۹). برخی فرزندان سید صدرالدین صدر، قبل یا پس از درگذشت پدر، تدریجاً به تهران کوچیدند و امروز همراه خانواده‌های خود در آنجا سکونت دارند (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۷۳۰-۷۳۱).

۵-۲) خاندان صدر در استان فارس

خاندان صدر در استان فارس و خصوصاً شهر شیراز شاخه مهمی دارد (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۶۰؛ کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۲۱-۲۲۴)؛ شاخه‌ای که بیوت مهم دستغیب، فال‌اسیری، مزارعی و وصال شیرازی را با آن پیوند زده‌است (تصویر ۵): یکی از فرزندان سیده فاطمه بیگم (اول) موسوی عاملی و شیخ عبدالهادی قاضی اصفهانی، دختری بود به‌نام بانو بدرالدجی قاضی. وی همسر آیت‌الله العظمی سید هدایت‌الله دستغیب شیرازی شد که بزرگ خاندان دستغیب شیراز بود. بدرالدجی قاضی، مادر آقایان سید محمدعلی دستغیب و سید علیرضا دستغیب شد. آیت‌الله سید محمدعلی دستغیب (د ۱۳۳۷ ق)، که از روحانیون مهم و امام جماعت مسجد نصیرالملک شیراز بود، اعقاب متعددی یافت (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۷۶). سید محمدحسن دستغیب (۱۳۱۱ ق-۴) که او نیز ابتدا روحانی، امام جماعت مسجد نصیرالملک و بعدها صاحب محضر اسناد رسمی و نماینده چهارم در مجلس مؤسسان شد (همان، ۱۶۹)؛ همچنین بانوان سیده بدرالدجی دستغیب و سیده مهدالشریعه دستغیب، سه تن از فرزندان وی بودند. سیده بدرالدجی دستغیب ابتدا همسر آیت‌الله سید محمد فال‌اسیری فرزند آیت‌الله العظمی سید علی‌اکبر فال‌اسیری معروف شد. سید محمد فال‌اسیری اما به سال ۱۳۳۱ ق درگذشت. سیده بدرالدجی دستغیب پس از وی به ازدواج آیت‌الله سید جعفر مزارعی شیرازی درآمد. سیده مهدالشریعه دستغیب نیز به‌همسری شاعر معروف، روحانی وصال، فرزند میرزا عبدالوهاب یزدانی فرزند وصال شیرازی معروف درآمد. از دیگر مشاهیر خاندان صدر در استان فارس می‌توان افراد زیر را برشمرد: ۱- حجت‌الاسلام سید عمادالدین فالی (۱۳۲۷-۱۴۰۰ ق)^{۲۷}، از روحانیون خوش‌نام شیراز و امام جماعت مساجد سردرک و آقاباباخان؛

۲۷) فرزند سیده بدرالدجی دستغیب فرزند سید محمدعلی دستغیب فرزند بدرالدجی قاضی فرزند سیده فاطمه بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۲۹).

۲- حجت‌الاسلام والمسلمین سید معین‌الدین فالی واعظ (۱۴۰۶-۱۳۲۸)^{۲۸}، شاگرد فعال و مقرر درس‌های آیت‌الله العظمی میرزا محمدعلی شاه‌آبادی و از وعاظ درجه یک شیراز؛ ۳- سید بهاء‌الدین فالی (درگذشته بعد از سال ۱۳۷۱خ)^{۲۹}، از برجستگان اهل عرفان و تصوف شیراز؛ ۴- سید علی مزارعی شیرازی (۱۳۴۱-۱۴۲۶ق)^{۳۰}، از ادباء، شعرا و خصوصاً غزل‌سرایان طراز اول شیراز؛ ۵- دکتر عدنان مزارعی شیرازی (د ۱۳۴۴ق)^{۳۱}، اقتصاددان بین‌المللی؛ و ۶- دکتر عبدالوهاب نورانی وصال (۱۳۴۱-۱۴۱۵ق)^{۳۲}، استاد تمام دانشگاه شیراز، شاعری چیره‌دست و نویسنده‌ای محقق.

۵-۳) خاندان صدر در استان خوزستان

خاندان صدر در استان خوزستان و خصوصاً شهرهای دزفول و اهواز نیز شاخه مهمی دارد؛ شاخه‌ای که در نتیجه وصلت سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی با شیخ محسن معزی دزفولی، خاندان مهم فرد اخیر و همچنین خاندان امام اهوازی را با خاندان علمی صدر پیوند زد (تصویر ۶). چند تن از مشاهیر خاندان صدر در خوزستان به‌قرار زیر هستند: ۱- آیت‌الله شیخ محمدحسن معزی دزفولی (۱۲۴۶-۱۳۲۹ق)^{۳۳}، از مراجع تقلید و مدرسین برجسته حوزه علمیه شهر دزفول؛ ۲- آیت‌الله شیخ محمدباقر معزی دزفولی (۱۲۷۵-۱۳۵۶ق)^{۳۴}، از مراجع تقلید و مدرسین برجسته حوزه علمیه شهر دزفول؛ ۳- استاد محمدعلی بهجت دزفولی معروف به «بهرز خاوری» (۱۲۹۵ق-؟)^{۳۵}، مدیر مسئول مجلات *دعوت الحق* و *مجموعه معارف* و نماینده خوزستان در مجلس شورای ملی؛ ۴- حجت‌الاسلام والمسلمین شیخ محمدکاظم معزی دزفولی (۱۳۳۴-۱۳۸۹ق)^{۳۶}، قرآن‌پژوه و استاد دانشگاه تهران؛ ۵- حجت‌الاسلام والمسلمین سید هبه‌الله امام اهوازی (۱۳۰۹-۱۳۹۱ق)^{۳۷}.

- ۲۸) فرزند سیده بدرالدجی دستغیب فرزند سید محمدعلی دستغیب فرزند بدرالدجی قاضی فرزند سیده فاطمه‌بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۰۸-۲۰۹).
- ۲۹) فرزند سیده بدرالدجی دستغیب فرزند سید محمدعلی دستغیب فرزند بدرالدجی قاضی فرزند سیده فاطمه‌بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۲۳).
- ۳۰) فرزند سیده بدرالدجی دستغیب فرزند سید محمدعلی دستغیب فرزند بدرالدجی قاضی فرزند سیده فاطمه‌بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۱۲۶).
- ۳۱) فرزند سیده بدرالدجی دستغیب فرزند سید محمدعلی دستغیب فرزند بدرالدجی قاضی فرزند سیده فاطمه‌بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۱۲۳).
- ۳۲) فرزند سیده مهدالشریعه دستغیب فرزند سید محمدعلی دستغیب فرزند بدرالدجی قاضی فرزند سیده فاطمه‌بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۱۲۱-۱۲۲).
- ۳۳) فرزند سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۱۷۰).
- ۳۴) فرزند شیخ محمدحسن معزی دزفولی فرزند سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۱۶۳).
- ۳۵) فرزند منوربیگم معزی دزفولی فرزند شیخ محمدحسن معزی دزفولی فرزند سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: الف-۱۸۲-۱۸۳).
- ۳۶) فرزند مریم‌بیگم معزی دزفولی فرزند شیخ محمدباقر معزی دزفولی فرزند شیخ محمدحسن معزی دزفولی فرزند سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۰۰).
- ۳۷) فرزند زهرا بیگم معزی دزفولی فرزند شیخ محمدحسن معزی دزفولی فرزند سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۲۲۵).

امام جماعت مسجد جامع اهواز و واعظ محبوب؛ ۶- آیت‌الله سید محمدکاظم امام اهوازی (۱۳۱۸-۱۳۹۹ق)^{۳۸}، فقیهی اصولی، استاد دانشگاه تهران، محقق و نویسنده برجسته؛ و ۷- استاد سید محمدعلی امام اهوازی (۱۳۳۶-۱۴۱۹ق)^{۳۹}، نسخه‌شناس، محقق، مدرس و نویسنده برجسته.

۶) شاخه دوم خاندان صدر

شاخه دومی نیز از خاندان صدر در ایران و خارج از آن وجود دارد که نه فرزندان، بلکه برادرزادگان سید صدرالدین عاملی را شامل می‌شود (کمالیان، ۱۳۹۶: ۱۴۵-۱۴۷ و ۱۷۱-۱۷۴؛ تصویر ۴). آیت‌الله سید محمدعلی موسوی عاملی (۱۱۹۵-۱۲۴۱ق) برادر ابوبینی سید صدرالدین عاملی بود (کمالیان، ۱۳۹۶: ۱۹۵-۱۹۶) یعنی هم در پدر با برادر بزرگترش مشترک بود، هم در مادر. آقا سید محمدعلی عالم برجسته شهر بغداد بود. حدود سال ۱۲۳۵ق به دعوت و تشویق برادر، همراه خانواده به اصفهان هجرت کرد. مدت کوتاهی نگذشت که در اصفهان بیمار شد و به‌طور نابه‌هنگام درگذشت. وی سه فرزند ذکور به نام‌های سید عیسی صدر، سید موسی صدر و سید هادی صدر به‌یادگار گذاشت (کمالیان، ۱۳۹۶: ۱۴۷ و ۱۷۱-۱۷۲). این سه برادر در کنف حمایت عمو-سید صدرالدین عاملی- بزرگ شدند و مانند فرزندان عمو به‌نام «صدر» شهرت یافتند.

۶-۱) اعقاب سید عیسی صدر

علامه سید عیسی صدر (۱۲۳۴-۱۲۸۰ق)^{۴۰} عالمی ربانی و عارفی ادیب بود که در اصفهان و خصوصاً تهران زندگی کرد و نهایتاً در همدان درگذشت. او پدر سید ابراهیم طبیب و سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی بود (کمالیان، ۱۳۹۶: الف: ۸۱۰). سید ابراهیم طبیب (۱۲۶۷-۱۳۱۳ق) از اطباء مشهور قم و تهران بود که اواخر عمر به شهر ابهر کوچید (همان، ۷۱/۱-۷۶) و امروز اعقابش شاخه‌های خاندان صدر را در آذربایجان، گیلان و کرج شکل داده‌اند (کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۰۱-۲). وی دو پسر داشت (تصویر ۷): سید عباس و سید اسماعیل. پسر دوم طلبه‌ای در نجف بود که سال ۱۳۲۱ق در اثر بیماری وبا، به‌حال تجرد درگذشت. پسر اول اما خانواده‌ای بزرگ در شهر ابهر تأسیس کرد که با توجه به ریشه‌های اجدادی‌اش، به «اصفهانی» شهرت یافت. سید عباس اصفهانی سال ۱۳۵۰ق در ابهر درگذشت و چهار فرزند به‌یادگار گذاشت: سید عبدالله، سید ابوالفضل، سید تقی و سیده زهرا بیگم. سید ابوالفضل اصفهانی بعدها به‌شهر اورمیه کوچید و شاخه ارومیه خاندان صدر را پدید آورد. وی سال ۱۳۶۳خ درگذشت. برخی فرزندان و اعقابش بعدها در اردبیل و کرج سکنی گزیدند. سید تقی در اوان جوانی برای جستجوی کار از ابهر به تهران رفت. زمان رضا شاه که تونل کندوان ساخته می‌شد، در زمره کارگرانی قرار گرفت که نیمه شمالی تونل را حفر کردند. از همانجا، روستا به‌روستا دامنه شمالی کوه‌های البرز را در نوردید تا نهایتاً در روستای رحیم‌آباد از توابع رودسر برای همیشه سکونت گزید. چون ریشه‌اش در شهر ابهر بود، نام خانوادگی «ابهری‌نژاد» را برگزید.

سید جمال‌الدین واعظ از خطبای تراز اول ایران و از رهبران جنبش مشروطیت بود که در اصفهان و تهران

۳۸) فرزند زهرا بیگم معزی دزفولی فرزند شیخ محمدحسن معزی دزفولی فرزند سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۱۹۹-۲۰۰).

۳۹) فرزند سید هبه‌الله امام اهوازی فرزند زهرا بیگم معزی دزفولی فرزند شیخ محمدحسن معزی دزفولی فرزند سیده مریم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان: ۱۸۱-۱۸۲).

۴۰) فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: الف: ۸۰۷-۸۱۴).

زیست و در بروجرد به شهادت رسید (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۲۶۷-۳۴۸). او پدر سید محمدعلی جمالزاده (۱۳۰۹-۱۴۱۸ ق)، از بنیان‌گذاران ادبیات داستانی معاصر و از مفاخر ادبی ایران بود که در ابتدای جوانی، به لبنان و سپس اروپا هجرت کرد و پس از دهه‌ها زندگی در ژنو، همانجا درگذشت (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۸۳-۱۸). جمالزاده فرزندی نداشت، اما برادرش سید جلال جمالزاده (د ۱۳۴۵ ق) (کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۱۱) دختری به نام بانو سیده منیره جمالزاده (د ۱۴۳۸ ق) داشت که پس از فوت پدر، نزد عمویش در ژنو زیست، هنرمندی توانا و بازیگر برجسته تئاتر شد و اخیراً همانجا درگذشت (همان، ۲۱۱ و ۵۶۳-۵۶۴). پسر این بانو نیز، بنیامین فایتلسون، کارگردان، در عالم سینما فعال و در ژنو ساکن است (همان، ۵۶۳-۵۶۴). دکتر داریوش همایون (۱۳۴۷-۱۴۳۲ ق)، مؤسس روزنامه آیندگان و وزیر اطلاعات و جهانگردی کابینه جمشید آموزگار، یکی دیگر از اعقاب سید عیسی صدر است. مادر او بانو ثریا جمالی، فرزند بانو سیده انیسه صدر فرزند سید عیسی صدر بود (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۹۵-۹۶).

۶-۲) اعقاب سید هادی صدر

آیت‌الله سید هادی صدر (۱۲۳۵-۱۳۱۶ ق) از شاگردان عمویش سید صدرالدین عاملی بود که بعدها به عراق بازگشت و زعامت دینی شهر کاظمین را عهده‌دار شد. فرزند بزرگ او، آیت‌الله العظمی سید حسن صدر کاظمینی، شاگرد میرزای شیرازی، محقق و نویسنده‌ای برجسته بود که در کاظمین زیست و پس از سید اسماعیل صدر به مرجعیت رسید (همان، ۸۴-۸۵). آیت‌الله سید محمد صدر، فرزند بزرگ سید حسن، از رهبران مبارزه مردم عراق با استعمار انگلیس بود و بعدها به ریاست مجلس اعیان و سپس نخست‌وزیری عراق رسید (همان، ۱۴۷-۱۴۸). سه تن از دختران سید هادی صدر، به نام‌های سیده فاطمه، سیده زهرا و ام‌المشایخ صدر، به ترتیب به همسری آیات‌الله سید اسماعیل صدر، سید یوسف شرف‌الدین و شیخ عبدالحسین آل‌یاسین درآمدند (کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۱۵). بعدها هر چهار پسر و تنها دختر سید اسماعیل صدر نیز، دامادها و عروس شیخ عبدالحسین آل‌یاسین شدند (همان: ۱۵۶-۱۵۷).

آیت‌الله العظمی سید عبدالحسین شرف‌الدین تنها حاصل وصلت بانو سیده زهرا صدر و سید یوسف شرف‌الدین بود. وی پس از اتمام تحصیلات حوزوی در عراق؛ به لبنان بازگشت، در شهر صور استقرار یافت، رهبری دینی شیعیان را عهده‌دار شد و سرانجام همانجا درگذشت. شرف‌الدین فقیهی اصولی، متکلمی برجسته، مصلحی بزرگ، و محقق و نویسنده‌ای پرکار بود (کمالیان، مشاهیر...: ۱۱۸/۱۸-۱۲۰).

آیات عظام شیخ محمدرضا آل‌یاسین و شیخ مرتضی آل‌یاسین (۱۳۱۱-۱۳۹۸ ق) از فرزندان بانو ام‌المشایخ و شیخ عبدالحسین آل‌یاسین، هر دو از فقهای بزرگ و از مراجع مهم نجف بودند. شیخ محمدرضا آل‌یاسین، برادر بزرگتر و افقه، شاگرد و داماد سید اسماعیل صدر بود که بعد از درگذشت آیت‌الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی، مرجعیتش در عراق حالت شبه اطلاق یافت (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۷۳-۱۷۴ و ۲۰۵). آیت‌الله شیخ محمدحسن آل‌یاسین (۱۳۵۰-۱۴۲۷ ق)، فقیه بزرگ و معاصر کاظمین، فرزند وی بود (همان، ۱۶۷-۱۶۸). پروفیسور جعفر آل‌یاسین (۱۳۴۷-۱۴۳۰ ق) فرزند شیخ مرتضی نیز از برجستگان علمی این خاندان،

۴۱) فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۲۲۳-۲۲۴).

از فلاسفه معاصر عراق و از اساتید دانشگاه بغداد بود (کمالیان، ۱۳۹۶: ۷۱-۷۲ و مدخل «جعفر آل یاسین»). آیت‌الله شیخ راضی آل یاسین (۱۳۱۴-۱۳۷۲ق) برادر کوچکتر شیخ محمدرضا و شیخ مرتضی، نیز از علمای فاضل نجف و کاظمین بود (همان، ۹۷).

۷) دیگر نام‌آوران خاندان صدر

از رهبران تراز اول دینی، اجتماعی و سیاسی خاندان صدر که بگذریم، دهها نام‌آور دیگر در میان این خاندان بودند که طی صدوپنجاه سال گذشته، در عرصه‌های علم، ادب، فرهنگ، اجتماع و سیاست، افتخار آفریدند و نامی نیک از خود بر جای گذاشتند.

۷-۱) نام‌آوران حوزوی

در میان دیگر مشاهیر خاندان صدر می‌توان دهها مجتهد حوزوی را برشمرد که طی صدوپنجاه سال گذشته، در حوزه‌های علمیه ایران و عراق، در عرصه‌های فقه، اصول، رجال، فلسفه، کلام و عرفان، گرمابخشی کردند و آثار ذی‌قیمت و ماندگار فراوانی به‌یادگار گذاشتند. آیات‌الله آقا مجتهد (کمالیان، ۱۳۹۶: الف: ۸۷۵-۸۹۲)، سید ابوالحسن صدر عاملی (همان، ۸۹-۱۰۰)، سید ابوجعفر خادم‌الشریعه (همان، ۱۰۱-۱۱۴)، سید هادی صدر، سید عیسی صدر (همان، ۸۰۷-۸۱۴)، سید بهاء‌الدین صدر عاملی (۱۲۷۰-۱۳۲۱ق)^{۴۲}، سید محمدجواد صدر عاملی (۱۲۷۳-۱۳۴۷ق)^{۴۳}، میرزا محمد مهدی جویباره‌ای (۱۲۶۱-۱۳۲۵ق)^{۴۴}، شیخ محمدحسن معزی دزفولی^{۴۵}، شیخ محمدحسین نجفی مسجدشاهی (۱۲۶۶-۱۳۰۸ق)^{۴۶}، شیخ محمدعلی نجفی مسجدشاهی (۱۲۷۱-۱۳۱۸ق)^{۴۷}، سید صدرالدین صدر عاملی (۱۲۹۵-۱۳۶۰ق)^{۴۸}، سید محمد مهدی صدر (کمالیان، ۱۳۹۶: پ: ۲۰۱-۲۰۲)، سید محمدجواد صدر (همان، ۱۶۶)، سید حیدر صدر (همان، ۹۳-۹۴)، سید علی صدر (۱۳۰۳-۱۳۸۰ق)^{۴۹}، شیخ مرتضی آل یاسین^{۵۰}، شیخ محمدباقر معزی دزفولی^{۵۱}، سید ابوالحسن صدر (۱۳۲۰-۱۳۹۸ق)^{۵۲}، سید محمدصادق صدر (۱۳۲۴-۱۴۰۴ق)^{۵۳}، سید اسماعیل (حیدر) صدر (۱۳۴۰-۱۳۸۸ق)^{۵۴}، شیخ مهدی نجفی

۴۲) فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، مشاهیر...: ۲۳۵/۱-۲۴۲).

۴۳) فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۸۳۱/۱-۸۴۶).

۴۴) فرزند سیده زهرا بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۰۱-۲۰۰/۱۸).

۴۵) فرزند سیده مریم بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۷۰/۱۸).

۴۶) فرزند سیده زمزم بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۸۴۷/۱-۸۷۴).

۴۷) فرزند سیده زمزم بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۹۷/۱۸-۱۹۸).

۴۸) فرزند سید محمدجواد صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۷۷۹/۱-۷۸۸).

۴۹) فرزند سید حسن صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۱۲۵/۱۸).

۵۰) فرزند سیده ام‌المشایخ صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۲۰۵/۱۸).

۵۱) فرزند شیخ محمدحسن معزی دزفولی فرزند سیده مریم بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۶۳/۱۸).

۵۲) فرزند سید محمد مهدی صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۷۷/۱-۸۸).

۵۳) فرزند سید محمد مهدی صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۷۸/۱۸-۱۷۹).

۵۴) فرزند سید حیدر صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۶۳/۱۸-۶۴).



مسجدشاهی (۱۲۹۸-۱۳۹۳ق)^{۵۵}، سید علاءالدین مدرس مطلق (۱۳۴۴-۱۴۱۳ق)^{۵۶}، شیخ مجدالعلماء نجفی مسجدشاهی (۱۳۲۶-۱۴۰۳ق)^{۵۷}، شیخ محمدحسن آل یاسین^{۵۸}، شیخ محمد کلباسی (۱۳۴۴-۱۴۲۴ق)^{۵۹}، سید محمدعلی روضاتی (۱۳۴۸-۱۴۳۳ق)^{۶۰}، سید حسین (محمدهادی) صدر (م ۱۳۶۴ق)^{۶۱} و شیخ هادی نجفی (م ۱۳۸۲ق)^{۶۲}، نمونه‌هایی از این مشاهیر هستند.

۲-۷) روشنفکران دینی

اگر چند خصوصیت برجسته مشترک برای اعقاب خاندان صدر برشماریم؛ یکی از آنها، استقلال رأی، آزاداندیشی و آزادمنشی است. بر همین اساس، روشنفکران دینی متعددی طی یک‌ونیم قرن گذشته از این خاندان برخاستند و برداشت‌های جدیدی در حوزه فکر و اندیشه مطرح ساختند. آقا مجتهد (کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۸۷۵-۸۹۲)، حاج آقا نورالله نجفی مسجدشاهی (کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۲۲۱-۲۲۳)، سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی (کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۲۶۷-۳۴۸)، سید صدرالدین صدر (همان، ۵۹۷-۷۷۸)، محمدباقر الفت (کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۱۵۵-۱۵۷)، سید موسی صدر (کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۲۱۲-۲۱۶)، سید محمد حسینی بهشتی (همان، ۱۴۳-۱۴۷) و سید حسین (اسماعیل) صدر (همان، ۹۰-۹۱)، از برجسته‌ترین عالمان حوزوی روشنفکر دینی این خاندان هستند. آقا مجتهد اگرچه فقیهی قَدَر بود، اما در شریعت متوقف نشد و راه عرفان پیش گرفت. انتخابی که به تعبیر سید جلال‌الدین همایی، به حذف توسط متعصبین انجامید. حاج آقا نورالله و سید جمال‌الدین، از اولین روحانیون ایران بودند که مفهوم قانون، پارلمان و مشروطیت را به ترتیب، در اصفهان و تهران مطرح کردند. سید صدرالدین صدر از اولین مراجعی بود که حتی قبل از استقرار سید حسین بروجردی در قم، بر ضرورت تقریب مذاهب اسلامی پای فشرده و کتاب دوازده‌جلدی لواء الحمد را در این راستا تألیف کرد. محمدباقر الفت از اولین روحانیونی بود که که لباس رسمی روحانیت را از تن درآورد و نگاهی انتقادی به برخی آموزه‌ها و ارزش‌های روحانیت شیعه در پیش گرفت. امام موسی صدر و شهید بهشتی از اولین مجتهدان معاصر بودند

(۵۵) فرزند شیخ محمدعلی نجفی مسجدشاهی فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶پ: ۲۱۹-۲۲۰).

(۵۶) فرزند سیده مریم‌بیگم صدر عاملی فرزند سید بهاء‌الدین صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۲۳-۱۲۴).

(۵۷) فرزند شیخ محمدرضا نجفی مسجدشاهی فرزند شیخ محمدحسین نجفی مسجدشاهی فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۴۱-۱۴۲).

(۵۸) فرزند شیخ محمدرضا آل یاسین فرزند سیده ام‌المشایخ صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۱۶۷-۱۶۸).

(۵۹) فرزند سیده عزت‌بیگم خادمی فرزند میر سید علی خادمی فرزند سید ابوجعفر خادم‌الشریعه فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۵۱-۱۵۲).

(۶۰) فرزند سیده بهجت‌الشریعه روضاتی فرزند سیده ربابه چهارسوقی فرزند سید جمال‌الدین چهارسوقی فرزند سیده حبیب‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۸۷-۱۸۹).

(۶۱) فرزند سید محمدهادی صدر فرزند سید علی صدر فرزند سید حسن صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۹۱-۹۲).

(۶۲) فرزند شیخ مهدی غیاث‌الدین نجفی مسجدشاهی فرزند شیخ مجدالعلماء نجفی مسجدشاهی فرزند شیخ محمدرضا نجفی مسجدشاهی فرزند شیخ محمدحسین نجفی مسجدشاهی فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۱۹-۲۲۰).

که مسأله طهارت اهل کتاب و گفتگوی اسلام و مسیحیت را طرح کردند. آن دو همچنین از اولین مجتهدان معاصر بودند که دانشگاه رفتند و نقش اقتضائات زمان و مکان را در اجتهاد جواهری مورد توجه قرار دادند. سید حسین (اسماعیل) صدر نیز از معدود مجتهدان روزگار ماست که تفسیری نو از مفهوم ارتداد ارائه کرده‌اند و بر ضرورت تعامل انسان‌دوستانه با تمامی فرقه‌ها از جمله بهایی‌ها تأکید فراوان دارند.

۷-۳) نام‌آوران غیرحوزوی

از کسوت روحانیت اگر خارج شویم، همچنان دهها تن از نام‌آوران خاندان صدر بوده و هستند که طی صدوپنجاه سال گذشته، در عرصه علم، ادب، فرهنگ، طب، صنعت، اجتماع و سیاست، آثاری ماندگار بر جای گذاشته یا خدماتی شایان به جامعه و مردم عرضه داشته‌اند. فرهیختگانی چون حاج‌آقا مجلس (۱۲۸۶-۱۳۵۷ق)^{۶۳}، محمدباقر الفت، سید محمدعلی جمالزاده^{۶۴}، میرزا محمدعلی بهجت‌العلماء (کمالیان، ۱۳۹۶ق: ۱۸۲-۱۸۳)، دکتر سید حسن ابطحی (م ۱۳۴۵ق)^{۶۵}، دکتر سید محمدعلی صدر عاملی (م ۱۳۵۲ق)^{۶۶}، دکتر محمدباقر رجال (م ۱۳۵۹ق)^{۶۷}، دکتر محمدعلی رجال (م ۱۳۶۱ق)^{۶۸}، دکتر سید صادق طباطبایی (۱۳۶۲-۱۴۳۶ق)^{۶۹}، پروفسور جعفر آل‌یاسین^{۷۰}، پروفسور محمدحسین آل‌یاسین (م ۱۳۶۷ق)^{۷۱}، پروفسور سید موسی شرف‌الدین (م ۱۳۶۵ق)^{۷۲}، پروفسور سید کاظم صدر (م ۱۳۶۶ق)^{۷۳}، دکتر سید مهدی مدرس‌زاده (م ۱۳۶۰ق)^{۷۴}، دکتر سید محمد (رضا) صدر (م ۱۳۷۰ق)^{۷۵}، دکتر محمدعلی اژه‌ای (م ۱۳۶۳ق)^{۷۶}، دکتر سید

- ۶۳) فرزند سید ابوجعفر خادم‌الشریعه فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ق: ۸۱۵-۸۳۰).
- ۶۴) فرزند سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی فرزند سید عیسی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ق: ۱۸۳-۱۸۵).
- ۶۵) فرزند سیده خانم شریعت خاتون‌آبادی فرزند سیده بیگم‌آغا صدر عاملی فرزند سید محمدجواد صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ق: ۲۲۷).
- ۶۶) فرزند سید جلال‌الدین صدر عاملی فرزند سید حسین صدر عاملی (متولی‌باشی) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ق: ۸۹۳-۹۱۲).
- ۶۷) فرزند میرزا حسین رجالی فرزند میرزا محمدباقر رجالی فرزند شمس‌الضحی قاضی فرزند سیده فاطمه بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ق: ۱۵۷-۱۵۸).
- ۶۸) فرزند میرزا حسین رجالی فرزند میرزا محمدباقر رجالی فرزند شمس‌الضحی قاضی فرزند سیده فاطمه بیگم (اول) موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۸۷).
- ۶۹) فرزند سیده صدیقه صدر فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۰۷-۱۰۹).
- ۷۰) فرزند شیخ مرتضی آل‌یاسین فرزند سیده ام‌المشایخ صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۷۱-۷۲).
- ۷۱) فرزند شیخ محمدحسن آل‌یاسین فرزند شیخ محمدرضا آل‌یاسین فرزند سیده ام‌المشایخ صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۷ق: ۱۹۷).
- ۷۲) فرزند سید جعفر شرف‌الدین فرزند سید عبدالحسین شرف‌الدین فرزند سیده زهرا صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ق: ۲۱۰-۲۱۲).
- ۷۳) فرزند سید رضا صدر فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۳۵-۱۳۶).
- ۷۴) فرزند سیده اشرف‌آغا مدرس مطلق فرزند سیده مریم‌بیگم صدرعاملی فرزند سید بهاء‌الدین صدرعاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۱۸-۲۱۹).
- ۷۵) فرزند سید رضا صدر فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۴۸-۱۴۹).
- ۷۶) فرزند سیده بدرالشریعه خاتون‌آبادی فرزند سیده بیگم‌آغا صدرعاملی فرزند سید محمدجواد صدرعاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۸۰-۱۸۱).



علی صدر عاملی (م ۱۳۷۱ق)^{۷۷}، دکتر احمد فیروزان^{۷۸}، دکتر منصور شیخ‌بهایی (م ۱۳۷۷ق)^{۷۹}، مهندس مهدی فیروزان (م ۱۳۷۷ق)^{۸۰}، سید رسول صدر عاملی (م ۱۳۷۴ق)^{۸۱}، پروفیسور سید مجتبی مستجاب‌الدعواتی (م ۱۳۷۴ق)^{۸۲}، دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی (م ۱۳۷۷ق)^{۸۳}، دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی (۱۳۸۱ق)^{۸۴}، استاد سید محمدعلی مدرس مطلق (م ۱۳۸۲ق)^{۸۵} و دکتر شهاب‌الدین شیخ‌بهایی (م ۱۳۹۷ق)^{۸۶}، تنها نمونه‌هایی از فرهیختگان غیرحوزوی و عمدتاً دانشگاهی این خاندان هستند.

۴-۷) شاعران خاندان صدر

ذوق ادبی و طبع شعر از دیگر خصوصیات خاندان صدر است؛ خصوصیتی ذاتی و فراگیر، شاید متأثر از عواطف انسانی، لطافت روحی و قدرت تخیل عموم خاندان، که به‌شکل ژنتیکی، نسل به نسل منتقل شده‌است. سید صدرالدین عاملی یکی از قوی‌ترین شاعران عصر خویش در زبان عربی بود. بیش از شصت تن از اعقاب وی طبع قوی شعر داشتند و آثاری ارزشمند از خود به‌یادگار نهادند. نیمی از آنها در زبان فارسی شعر سروده‌اند (تصویر ۸) و نیمی دیگر در زبان عربی (تصویر ۹). از قوی‌ترین شاعران فارسی‌زبان خاندان صدر می‌توان آقا مجتهد (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۸۷۵-۸۹۲)، سید عیسی صدر (همان، ۸۰۷-۸۱۴)، محمدحسن معزی دزفولی (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۷۰)، محمدباقر معزی دزفولی (همان، ۱۶۳)، مریم جویباره‌ای (همان، ۲۰۷)، سید بهاء‌الدین صدر عاملی (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۲۳۵-۲۴۲)، محمدباقر الفت (کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۵۵-۱۵۷)، مهدی نجفی مسجده‌شاهی (همان، ۲۱۹-۲۲۰)، سید حسن ملاباشی اصفهانی (۱۳۲۸-۱۳۹۸ق)^{۸۷}، محمد کلباسی (همان، ۱۵۱-۱۵۲)، محمد مهریار (۱۳۳۳-۱۴۳۲ق)^{۸۸}، سید علی میرعمادی (م ۱۳۶۱ق)^{۸۹}، علی مزارعی شیرازی (همان، ۱۲۶)، عبدالوهاب نورانی

- ۷۷) فرزند سید مهدی صدر عاملی فرزند سید صدرالدین (آقا میرزا) صدر عاملی فرزند سید محمدمهدی صدر عاملی فرزند سید ابوالحسن صدر عاملی (مستجاب‌الدعواتی) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۹۱-۱۹۲).
- ۷۸) فرزند سیده زهرا صدر فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی.
- ۷۹) فرزند سیده عفت روضاتی فرزند سیده مرضیه خاتون‌آبادی فرزند سیده بیگم‌آغا صدرعاملی فرزند سید محمدجواد صدرعاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۲۵۱).
- ۸۰) فرزند سیده زهرا صدر فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی.
- ۸۱) فرزند سید فخرالدین صدر عاملی فرزند سید حسن صدر عاملی فرزند سیده همایگم صدر عاملی فرزند سید ابوالحسن صدر عاملی (مستجاب‌الدعواتی) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۹۹-۱۰۰).
- ۸۲) فرزند سید محمدعلی مستجاب‌الدعواتی فرزند سید اسدالله مستجاب‌الدعواتی فرزند سید محمدمهدی صدر عاملی فرزند سید ابوالحسن صدر عاملی (مستجاب‌الدعواتی) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۴۰-۱۴۱).
- ۸۳) فرزند سید محمد حسینی بهشتی فرزند سیده معصومه بیگم‌آغا صدرعاملی فرزند سیده بیگم‌آغا صدر عاملی فرزند سید محمدجواد صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۲۱۶).
- ۸۴) فرزند سید محمد حسینی بهشتی فرزند سیده معصومه بیگم‌آغا صدرعاملی فرزند سیده بیگم‌آغا صدر عاملی فرزند سید محمدجواد صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۱۸).
- ۸۵) فرزند سید علاءالدین مدرس مطلق فرزند سیده مریم‌بیگم صدر عاملی فرزند سید بهاء‌الدین صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۹۰).
- ۸۶) فرزند سیده عفت روضاتی فرزند سیده مرضیه خاتون‌آبادی فرزند سیده بیگم‌آغا صدرعاملی فرزند سید محمدجواد صدرعاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۵۱).
- ۸۷) فرزند زهرا نجفی فرزند آقا نجفی فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۸-۱۵۲).
- ۸۸) فرزند شیخ ابوالفضل نجفی فرزند شیخ محمدعلی نجفی مسجده‌شاهی فرزند سیده زمزم‌بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶ پ: ۱۵۲-۱۵۴).
- ۸۹) فرزند سیدالحاجیه (خانم سادات) خاتون‌آبادی فرزند شیخ مهدی جویباره‌ای فرزند سیده زهرا بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۲۶-۱۲۷).

وصال (همان، ۱۲۱-۱۲۲)، سید جواد مقدس بیدآبادی (۱۳۵۵-۱۴۱۷ق) (کمالیان، ۱۳۹۶: ۸۲) و محمد فشارکی (م ۱۳۵۹ق)^{۹۰} را نام برد. از قوی‌ترین شاعران عربی‌زبان خاندان صدر نیز می‌توان افزون بر خود سید صدرالدین عاملی، شیخ محمدرضا نجفی مسجدشاهی (همان، ۱۷۷-۱۷۸)، سید صدرالدین صدر (کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۵۹۷-۷۷۸)، شیخ مرتضی آل یاسین (کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۰۵)، سید محمدهادی صدر (۱۳۲۶-۱۳۹۷ق)^{۹۱}، سید محمدرضا شرف‌الدین (۱۳۲۷-۱۳۸۹ق)^{۹۲}، سید محمدمهدی صدر (م ۱۳۶۱ق)^{۹۳}، سید محمد (محمداصدق) صدر (همان، ۱۴۹-۱۵۱)، شیخ محمدحسن آل یاسین (همان، ۱۶۷-۱۶۸)، محمدحسین آل یاسین (کمالیان، ۱۳۹۶: ۱۹۷) و سید حسین (محمدهادی) صدر (کمالیان، ۱۳۹۶: ۹۱-۹۲) را نام برد. اشعار شاعران خاندان صدر، تماماً عرفانی، اخلاقی، معرفتی، تربیتی و البته بعضاً نیز علمی است. به چند مثال عمده فارسی زیر اکتفا می‌کنم:

۱- بیتی نغز از سید صدرالدین عاملی در مناجات با خدا (کمالیان، ۱۳۹۷الف: ۱۳۹):

رضاک رضاک لا جنات عدن وهل عدن تطیب بلا رضاک

۲- بیتی لطیف و رندانه از آقا مجتهد در استقبال از غزل خواجه شیراز (کمالیان، ۱۳۹۷: ۷۷)، که سید جلال‌الدین همایی را به‌وجود آورد (همایی، ۱۳۹۰: ۵۳۱؛ همایی، خطی: ۸۴۹؛ همایی، خطی الف: ۱۱۴):

به‌استشاره مستان گسسته‌ام تسبیح بیار خوشه تاکی که استخاره کنم

۳- بیتی از مثنوی «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» سید عیسی صدر (کمالیان، ۱۳۹۷: ۲۶۰):

نفوس جمله جزء و نفس او کل همه چون ساغر و او معنی مل

۴- بیتی از مناجات شیخ محمدباقر معزی دزفولی با خداوند (همان، ۳۷۱):

ای که پنهان شده اندر حجب پیدایی عقل در کنه تو حیرت‌زده و شیدایی

۵- مطلع شعر زیبای سید صدرالدین صدر در رثای حضرت فاطمه زهرا^(س) (کمالیان، ۱۳۹۷الف: ۱۱۸):

یا خلیلی احبسا الجرد مهارا وابکیا داراً علیها الدهر جارا

۶- مطلع شعر زیبای شیخ محمدحسن معزی دزفولی در مدح امام علی^(ع) (کمالیان، ۱۳۹۷: ۳۹۵):

سزد امروز شادی را که در گلشن هزار آید بجای ماه بهمن بار دیگر نوبهار آید

۷- مطلع غزل زیبای سید جواد مقدس بیدآبادی در آرزوی دیدار امام زمان^(ع) (همان، ۱۳۶):

آرزو دارم خدایا صبح فردا را ببینم شب به پایان آید و آن مهر زیبا را ببینم

۸- مطلع غزل «لایجوز و یجوز» استاد محمد مهریار (همان، ۳۰۰):

ما را به میر و حاجب و دربان نیاز نیست جز سویی بی‌نیاز به کس چشم باز نیست

۹۰- فرزند فرزند زهرا نجفی فرزند شیخ مهدی نجفی مسجدشاهی فرزند شیخ محمدعلی نجفی مسجدشاهی فرزند سیده زمزم-بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک کمالیان، ۱۳۹۶الف: ۲۶۸-۲۹۱).

۹۱- سید علی صدر فرزند سید حسن صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک کمالیان، ۱۳۹۶: ۲۰۳).

۹۲- فرزند سید عبدالحسین شرف‌الدین فرزند سیده زهرا صدر فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۱۷۵-۱۷۶).

۹۳- فرزند سید محمدجعفر صدر فرزند سید محمدمهدی صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۳۳۱-۳۳۶).

- ۹- مطلع غزل زیبای شیخ مهدی نجفی مسجدشاهی در غنیمت شمردن فرصت عمر (کمالیان، ۱۳۹۷: ۴۴۰):
افسوس از این عمر که بی‌یار برفت
در خواب گران شدیم و یکبار برفت
- ۱۰- بیتی از قصیده «زینت آزادگان» سید علی مزارعی شیرازی (همان، ۲۱۶):
زینت آزادگان بخشنده است
مرد مُمسیک را جهان هموار نیست
- ۱۱- بیتی از غزل دردمندانه «غم و شادی» سید علی میرعمادی (همان، ۲۴۴):
هر که آمد زد دو مستی بر سر بی‌عقل و بی‌مقدار ما
دست او بوسیده، خود را مفتخر کردیم و خوشحالیم از آن
- ۱۲- بیتی از غزل «چشم» محمد فشارکی (همان، ۲۸۱):
پُر گشته این دیار ز مرداب‌های جهل
دریادلان کنند ز مرداب‌ها فرار
- ۱۳- مطلع غزل زیبای «عقل و دل» محمدباقر الفت (همان، ۳۲۸):
هزار مرتبه عظم ز عشق منع نمود
ولی من آن کنم آخر که عشق می‌فرمود
- ۱۴- بیتی از غزل زیبای «اسرار سلوک» سید حسن ملاباشی اصفهانی (همان، ۱۵۰):
گفته شد رمزی ز اسرار سلوک
عاشقی دانست نی هر کودنی
- ۱۵- مطلع غزل زیبای «دیر مغان» مریم جویبارهای (همان، ۴۰۹):
ز دیر و میکده در هر کجا گرفتم جای
به هیچ گوشه ندیدم مخالفاً لِه‌وای

۷-۵) بانوان نام‌آور

همپای مردان، دهها بانوی فرهیخته نیز در خاندان صدر حضور داشته و دارند که طی حدود صدوپنجاه سال گذشته، در عرصه‌های علم، ادب، فرهنگ، طب، اجتماع و حتی سیاست، خوش درخشیده و خدمات شایانی به جامعه و مردم ارائه کرده‌اند و می‌کنند. مثلاً سیده زهرا بیگم موسوی عاملی^{۹۴} و سیده زمزم بیگم موسوی عاملی^{۹۵} هر دو فقیه بودند. سیده بدرالشریعه خاتون آبادی (۱۳۴۰-۱۴۳۲ق)^{۹۶} نیز فقیه بود. بانو سیده مریم بیگم صدر (د ۱۳۴۷ق)^{۹۷} و نیز بانو مریم جویبارهای (۱۳۰۸-۱۳۸۹ق)^{۹۸} شاعر بودند. سیده بنت‌الهدی صدر (۱۳۵۶-۱۴۰۰ق)^{۹۹}، نویسنده، داستان‌نویس و شاعر بود. دکتر منیژه مهدوی (م ۱۳۵۴ق)^{۱۰۰} پزشک پیش‌کسوت متخصص زنان در اصفهان است و دکتر سیده رباب صدر (م ۱۳۶۳ق)^{۱۰۱} از موفق‌ترین فعالان اجتماعی امروز لبنان.

۹۴) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۱۶۱).

۹۵) فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۱۶۴).

۹۶) فرزند سیده بیگم آغا صدر عاملی فرزند سید محمدجواد صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. کمالیان، ۱۳۹۶: ۶۷-۶۸).

۹۷) فرزند سید هادی صدر فرزند سید محمدعلی موسوی عاملی (ر.ک. همان، ۲۰۸).

۹۸) فرزند شیخ مهدی جویبارهای فرزند سیده زهرا بیگم موسوی عاملی فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۰۷).

۹۹) فرزند سید حیدر صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۵۲-۵۳).

۱۰۰) فرزند عصمت‌الحاجیه نظامی فرزند سیده نازنین بیگم صدر عاملی فرزند سید محمدجواد صدر عاملی فرزند آقا مجتهد فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۲۱۰).

۱۰۱) فرزند سید صدرالدین صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی (ر.ک. همان، ۹۷-۹۹).

۶-۷) اسارت، تبعید و شهادت در خاندان صدر

این تعبیر تلخ آیت‌الله محمد واعظ‌زاده خراسانی کاملاً درست است که «بزرگان خاندان صدر خوش می‌درخشند، اما عاقبت ندارند!» (واعظ‌زاده، ۲۰) بسیاری از چهره‌های تأثیرگذار خاندان صدر در عرصه‌های دین، اجتماع و سیاست، عمدتاً توسط حکومت‌های وقت، گاهی نیز به‌دست فرقه‌های منحرف یا متعصب، حذف شدند؛ چون به‌اندیشه‌ها، ارزش‌ها و هرآنچه از مکتب اهل بیت^(ع) آموخته‌بودند، صادقانه وفادار ماندند. پدر سید صدرالدین عاملی، سید صالح، که رهبری شیعیان جبل‌عامل را عهده‌دار بود، توسط احمد جزّار پاشا، حاکم وقت عثمانی منطقه عکار، به‌زندان افتاد (سیدحسن صدر، ۲۳۴ و ۳۸۳؛ شرف‌الدین، ۱۴۴). برادر بزرگ‌ترش، سید ابوالبرکات، توسط مأموران جزار پاشا جلوی دیدگان پدر به‌شهادت رسید (سیدحسن صدر، ۳۸۳؛ شرف‌الدین، ۱۴۴). پسر بزرگش، آقا مجتهد، توسط بابی‌ها یا متعصبین مسموم و شهید شد (کمالیان، ۱۳۹۶ الف: ۸۸۵). سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی به‌فرمان محمدعلی شاه قاجار یا عوامل او به‌شهادت رسید (همان، ۳۰۶). حاج‌آقا نورالله نجفی مسجدشاهی، تحت فشار رضاخان، به‌شکلی ناگهانی و مشکوک درگذشت. سید عبدالحسین شرف‌الدین و سید محمد (حسن) صدر توسط فرانسوی‌ها و انگلیس‌ها تبعید شدند. سید موسی صدر توسط رژیم معمر قذافی ربوده شد. شهید بهشتی طی انفجار دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی ایران به‌شهادت رسید. سید محمدباقر صدر، سیده بنت‌الهدی صدر و سید محمد (محمدصادق) صدر نیز توسط رژیم صدام حسین به‌شهادت رسیدند. مبالغه نیست اگر گفته شود که اسارت، تبعید و شهادت نیز از جمله خصوصیات خاندان صدر است.

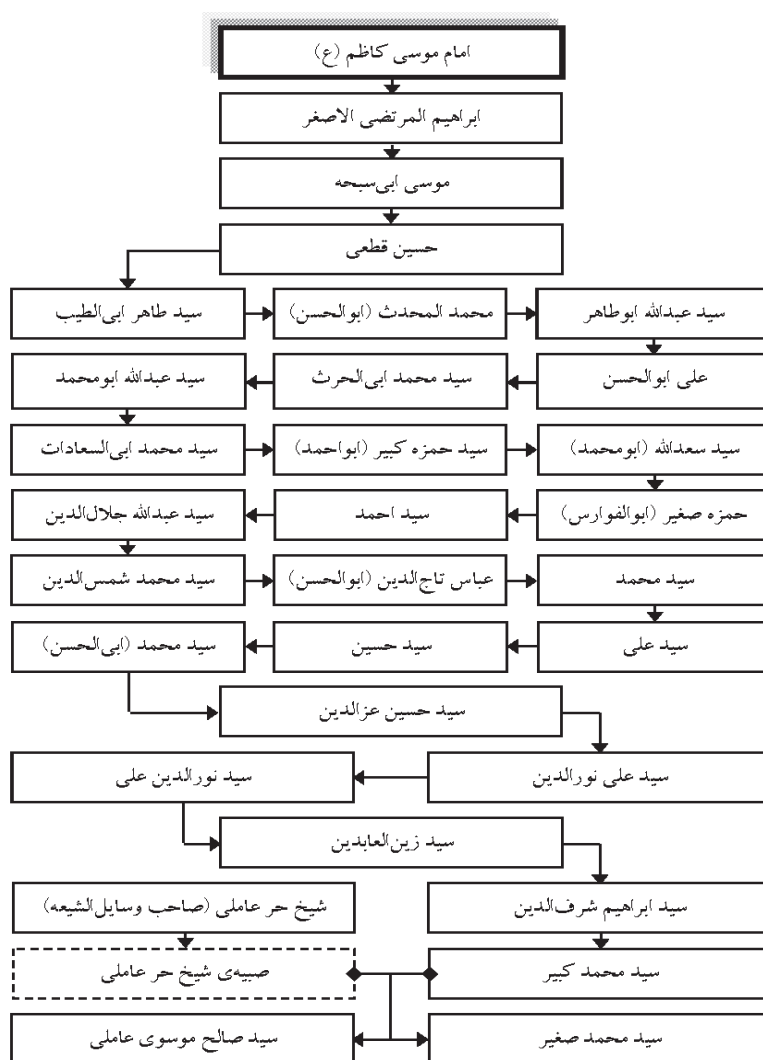
۸) جمع‌بندی

خاندان صدر از بیوت روحانی تأثیرگذار عالم تشیع است که در اصفهان بنیان نهاده شد و تدریجاً در دیگر شهرهای ایران، عراق و لبنان گسترش یافت. مؤسس خاندان صدر، سید صدرالدین عاملی، از برجسته‌ترین فقیهان رجالی و اصولی نیمه قرن سیزدهم هجری قمری است. نسب وی با ۲۸ واسطه به امام کاظم^(ع) می‌رسد. اصالت وی لبنانی است و اجدادش در حدود قرن هفتم هجری از عراق به لبنان مهاجرت کردند. خاندان صدر بیش از هر بیت شیعی دیگر، طی یک‌ونیم قرن گذشته، در بالاترین سطح زعامت دینی، اجتماعی و سیاسی عالم تشیع، از ایران تا عراق و لبنان، نقش‌آفرینی کرده‌است. همچنین دهها نام‌آور روحانی، دانشگاهی و غیر آن، مرد و زن، از میان این خاندان برخاسته که در عرصه‌های علم، ادب، فرهنگ، طب، صنعت، اجتماع و سیاست، خدمات و آثاری ارزشمند بر جای نهاده‌اند؛ از جمله برخی از مهم‌ترین پرچم‌داران روشنفکری دینی. همچنین بالغ بر شصت شاعر به این خاندان منسوب هستند که طی دو قرن گذشته هزاران قطعه شعر لطیف به دو زبان فارسی و عربی بر جای نهاده‌اند. حکومت‌های وقت، فرقه‌های انحرافی و متعصبان، با چهره‌های مؤثر خاندان صدر سر‌ناسازگاری داشته و مکرراً عواقبی چون اسارت، تبعید و شهادت را بر آنها تحمیل کرده‌اند. امروز بزرگان خاندان صدر، در ایران آیات‌الله سید مرتضی مستجاب‌الدعواتی و شیخ هادی نجفی مسجدشاهی هستند، هر دو ساکن اصفهان؛ در عراق آیت‌الله سید حسین (اسماعیل) صدر، حجت‌الاسلام والمسلمین سید حسین (محمدهادی) صدر و سید مقتدی صدر (م ۱۳۹۴ق)^{۱۰۲}، هر سه ساکن کاظمین؛ و در لبنان، دکتر سیده ریاب صدر، خواهر امام موسی صدر.

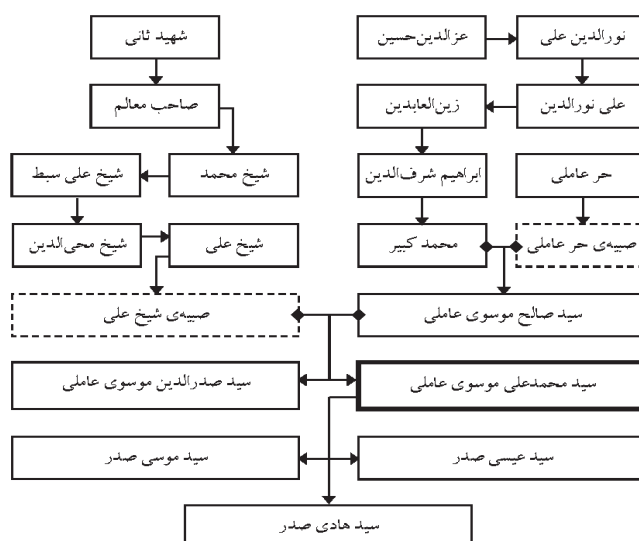
۱۰۲) فرزند سید محمد (محمدصادق) صدر فرزند سید محمدصادق صدر فرزند سید محمد مهدی صدر فرزند سید اسماعیل صدر فرزند سید صدرالدین عاملی.

(۹) کتابنامه

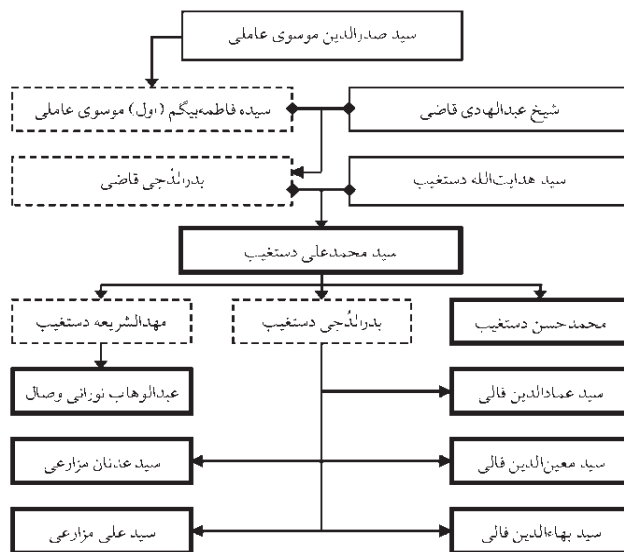
- الفت؛ محمدباقر؛ *نسب‌نامه الفت*، ج ۱، نسخه خطی (کتابخانه آیت‌الله نجفی واقع در مسجد نو بازار اصفهان).
الفت، محمدباقر؛ *نسب‌نامه الفت*، ج ۲، نسخه خطی (کتابخانه آیت‌الله نجفی واقع در مسجد نو بازار اصفهان).
تهرانی، آقا بزرگ؛ *الکرام البرره فی القرن الثالث بعد العشره*، ج ۲، مشهد: نشر دارالمرتضی، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
خسروشاهی، سید هادی؛ *یادنامه امام موسی صدر*، ویژه‌نامه شماره ۵ فصلنامه تاریخ و فرهنگ معاصر؛ ۱۳۷۵.
روضاتی، سید محمدعلی؛ *زندگانی حضرت آیت‌الله چهارسوقی*، اصفهان: کتابفروشی تأیید اصفهان، ۱۳۳۲خ.
شرف‌الدین، سید عبدالحسین؛ *بغیة الراغبین فی سلسله آل شرف‌الدین* (ج ۷ از «موسوعة الامام السید عبدالحسین شرف‌الدین»)، بیروت: دار المورخ العربی، چ ۱، ۲۰۰۶م.
صدر، سید حسن؛ *تکملة امل الآمل*، ج ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
صدر، سید محمدصادق؛ *آل الصدر* (نسخه خطی).
صدر جبل عاملی، سید سراج‌الدین؛ *درباره حسب و نسب خاندان صدر* (نسخه خطی).
صدر عاملی، سید مهدی؛ *کلام قدسی در تفسیر آیه الکرسی*، تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۲۸خ.
کمالیان، محسن؛ *سفرنامه خاندان صدر (یادداشت‌های صدرپژوهی ۱)*، قم: انتشارات راز نی، چ ۱، ۱۳۹۶خ.
کمالیان، محسن؛ *مشاهیر خاندان صدر*، ج ۱ (شرح حال‌ها)، قم: انتشارات راز نی، چ ۱، ۱۳۹۶خ. (الف)
کمالیان، محسن؛ *مشاهیر خاندان صدر*، ج ۲ (نسب‌نامه خاندان آقا مجتهد)، قم: انتشارات راز نی، چ ۱، ۱۳۹۶خ. (ب)
کمالیان، محسن؛ *مشاهیر خاندان صدر*، ج ۱۸ (آسمان پرستاره)، قم: انتشارات راز نی، چ ۱، ۱۳۹۶خ. (پ)
کمالیان، محسن؛ *شعر در خاندان صدر (ادبیات صدری ۱)*، ج ۱ (شعر فارسی)، قم: انتشارات راز نی، چ ۱، ۱۳۹۷خ.
کمالیان، محسن؛ *شعر در خاندان صدر (ادبیات صدری ۱)*، ج ۲ (شعر عربی)، قم: انتشارات راز نی، چ ۱، ۱۳۹۷خ. (الف)
کمالیان، محسن؛ *روحانیون خاندان صدر (فهارس صدری ۱)*، قم: انتشارات راز نی، چ ۱، ۱۳۹۸خ.
معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی؛ *مکرم الآثار در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ هجری*، ج ۴، اصفهان: نشر نفاس مخطوطات اصفهان، چ ۱، ۱۳۸۱خ.
موسوی خوانساری، سید محمدباقر؛ *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۴، قم: مکتبه اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
مهدوی، سید مصلح‌الدین؛ *تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر*، ج ۱، قم: نشر الهدایه، چ ۱، ۱۳۶۷خ.
نوری، حسین؛ *خاتمة مستدرک الوسائل*، ج ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۹۲خ.
واعظزاده، محمد؛ *سرمقاله، فصلنامه مشکوة*، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۷۳خ، صص ۴-۳۳.
همایی، جلال‌الدین؛ *تاریخ اصفهان (سلسله سادات و مشجرات و مسطحات، انساب و نسب امامزاده‌های اصفهان)*، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات تاریخی، چ ۱، ۱۳۹۰خ.
همایی، جلال‌الدین؛ *دانشمندان اصفهان* (نسخه خطی).
همایی، جلال‌الدین؛ *دانشمندان سپاهان* (نسخه خطی). (الف)



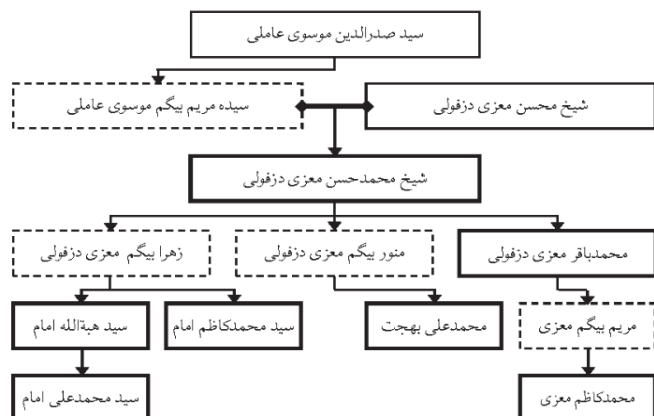
تصویر ۳
شجره اجداد پدری
خاندان صدر



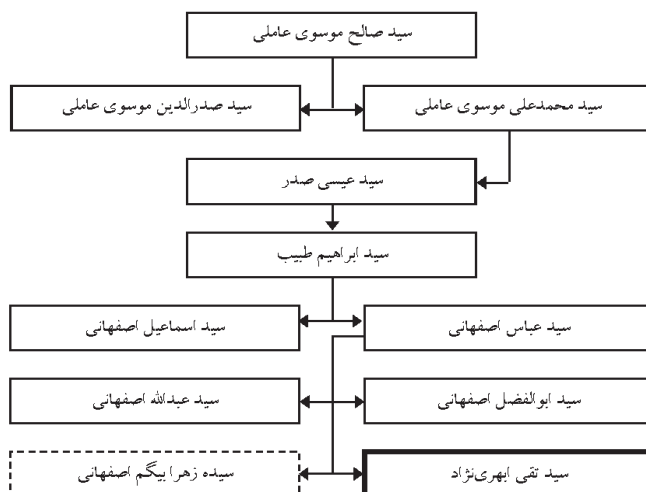
تصویر ۴
شجره اجداد مادری خاندان صدر
و فرزندان سید محمد علی موسوی عاملی



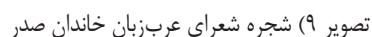
تصویر ۵)
شجره مشاهیر خاندان صدر
در استان فارس



تصویر ۶)
شجره مشاهیر خاندان صدر
در استان خوزستان



تصویر ۷)
شجره اعقاب خاندان صدر
در آذربایجان و گیلان



تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری گردیزی در زین الاخبار



سیما فولادپور

دانشجوی دکتری ایران‌شناسی
دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

زین الاخبار یا تاریخ گردیزی، نخستین اثر مستقل تاریخی به نشر فارسی است و به همین دلیل از اهمیت زیادی در پژوهش‌های مربوط به تاریخ‌نگاری فارسی برخوردار است. این اثر همچنین به دلیل اهمیتی که مؤلف آن برای تاریخ ایران پیش از اسلام و فرهنگ ایرانی قائل بوده و اطلاعات خاصی که در زمینه فرهنگ‌های مختلف در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، بسیار قابل توجه است. اگرچه اطلاعات جانبی ما از این کتاب و مؤلف آن، اندک است اما به دلیل اهمیت آن در سیر تاریخ‌نگاری فارسی و ایرانی، بر آن شدیم که بر مبنای خود متن، به بررسی تاریخ‌نگری و شیوه تاریخ‌نگاری گردیزی بپردازیم تا از این راه، هم به شناختی بهتر از کتاب برسیم و هم جایگاه و اثر آن را در سیر تاریخ‌نویسی ایران، بهتر درک کنیم. انصاف، ایجاز، انتظام و پیوستگی از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگاری این اثر هستند. دیدگاه تقدیرگرایانه، عدم اعتقاد به اطاعت بی‌چون و چرا از پادشاهان و اهمیت ایران و اندیشه ایرانی نیز از ویژگی‌های تاریخ‌نگری گردیزی به‌شمار می‌آیند.

کلمات کلیدی

زین الاخبار، تاریخ گردیزی، عبدالحی گردیزی، تاریخ‌نگری، تاریخ‌نگاری.

مقدمه

تاریخ گردیزی یا زین الاخبار در حدود سال ۴۴۲ق به نگارش درآمد و تاریخ عمومی فشرده‌ای است که در نوزده بخش تدوین شده‌است. پنج بخش اول آن، با عنوان «طبقه» به تاریخ ایران پیش از اسلام، از تهمورث و جمشید تا واپسین شاهان ساسانی، اختصاص دارد. «باب» ششم و هفتم که مفصل‌ترین بخش‌های این کتاب هستند، به اخبار خلفا و امرای اسلامی، از پیامبر اسلام تا القائم بالله می‌پردازند. آخرین رویدادی که در این بخش به آن پرداخته شده، سلطنت امیرمسعود غزنوی و درگیری وی با ترکان سلجوقی است. مهم‌ترین بخش این کتاب از نظر تاریخی، همین دو باب است؛ خصوصاً بخش مربوط به امرای خراسان که به دلیل دسترسی مؤلف به کتاب گمشده ابوعلی سلامی، *اخبار ولای خراسان*، و بخش مربوط به غزنویان که به دلیل همزمانی با مؤلف، اطلاعات دست‌اولی در اختیار مخاطب قرار می‌دهند. از باب هشتم به بعد، ساختار کتاب به نوعی دایرةالمعارف، شبیه به آثار ابوریحان بیرونی، تغییر می‌کند؛ به بررسی تواریخ دیگر و اعیاد گروه‌های مختلف، مانند جهودان و مجوسان و ترسایان، می‌پردازد؛ و درباره معارف و انساب اقوام مختلف توضیح می‌دهد. اطلاعات این بخش یکی از وجوه قابل توجه و اهمیت تاریخ گردیزی است. همچنین در این کتاب از صدها آبادی و شهر نام برده شده که در حوزه مطالعات جغرافیای تاریخی، از اهمیت به‌سزایی برخوردار هستند. علاوه بر اهمیت تاریخی این کتاب، جایگاه آن به‌عنوان نخستین اثر تاریخی مستقل به زبان فارسی و نقش آن در تاریخ تحول نثر فارسی، از دیگر دلایلی است که پرداختن به آن را حائز اهمیت می‌سازد.

از نویسندگان زین الاخبار، جز آنچه در کتابش آمده و خود را در فصل نوزدهم، عبدالحی بن الضحاک بن محمود گردیزی معرفی کرده، اطلاع بیشتری نداریم. نام کتاب و نویسندگان، در پشت جلد یکی از دو نسخه خطی موجود این کتاب آمده‌است. تصحیح و انتشار این اثر، مسیر پرفرازونشیبی را طی کرده و تا مدت‌ها فقط بخش‌هایی از آن منتشر شده‌بود تا زمانی که عبدالحی حبیبی، بر اساس دو نسخه آکسفورد و کمبریج، تصحیح و تحشیه آن را بر عهده گرفت. پس از وی نیز رحیم رضازاده ملک این کتاب را در سال ۱۳۸۴ بازتصحیح و منتشر کرده‌است.

۱) تاریخ‌نگری

برای مفهوم «تاریخ‌نگری» تا کنون تعاریف متفاوتی ارائه شده، اما تعریفی مشخص و مورد وفاق اکثریت به دست داده نشده‌است. آنچه ما در این مقاله از تاریخ‌نگری مورد نظر داریم، نگرش مؤلف به تاریخ و چیستی و چگونگی آن است که از خلال نقل قول‌ها و اظهار نظرهای وی و چگونگی تحلیل حوادث، قابل ردیابی است. تاریخ‌نگری هر نویسنده‌ای، بازتاب و تابعی از جهان‌بینی اوست، و از آنجا که جهان ایرانی در روزگار گردیزی، از دو عنصر مهم دین اسلام و فرهنگ ایرانی تشکیل یافته‌بود، ما نیز در این دو ساحت به بررسی تاریخ‌نگری وی خواهیم پرداخت.

۱-۱) معرفت دینی

پس از رحلت پیامبر (ص)، بحث و مناقشه بر سر مسائل عقیدتی در جامعه اسلامی آغاز شد که اولین آنها درباره موضوعاتی چون جانشینی پیامبر (ص) یا امامت، قِدم و حدوث، و جبر و اختیار بود (ترکمنی آذر، ۱۳۹۵: ق). با گسترش فتوحات و آشنایی مسلمانان با عقاید و فرهنگ‌های دیگر، این مناقشات اشکال مختلفی به خود گرفتند، به‌صورت فرّقی مختلف کلامی و فقهی نمود یافتند و به بارزترین وجوه معرفت دینی نزد اندیشمندان مسلمان تبدیل شدند.

۱-۱-۱) علم کلام

منطقه‌ای که گردیزی در آن می‌زیسته، از مهم‌ترین کانون‌های تفکر ماثریدی بوده و به همین دلیل می‌توان حدس زد که این تفکر بیشترین تأثیر را بر افکار و تاریخ‌نگاری وی داشته‌است. ماثریدیه فرقه‌ای کلامی بود که قصد داشت حد میانه کلام معتزلی و اشعری را نگه دارد و پیروان این مکتب گاهی به اصل تقدیر مطلق و گاهی به اهمیت تدبیر انسان اشاره داشته‌اند (همان، ۲۵).

گردیزی گرچه در جای‌جای کتاب خود به تعلیل حوادث می‌پردازد؛ ولی این تعلیل بیشتر جنبه ماورایی دارد و در بسیاری مواقع، دلیل اتفاقات را جادو، معجزه، حوادث اساطیری و گاهی حوادث طبیعی دانسته‌است. از دیگر سو، وی رفتار و اعمال افراد انسانی و حکام را در وقوع حوادث مؤثر می‌داند و گاهی از تدبیر مردم و تأثیر آنها در پایان دادن به ظلم یاد می‌کند؛ اما این تدبیر نیز کاری نیست جز دعا کردن به درگاه خداوند. به این ترتیب می‌توان گفت که از نظر وی، خواست مردم نیز از طریقی ماورایی جاری شده و اعتقاد به تقدیر در آن به چشم می‌خورد.

همچنین در زین‌الخبار، بارها با عباراتی نظیر «قضا آمده‌بود، هیچ نتوانست کرد» یا «هنوز قضا نیامده‌بود» برخورد می‌کنیم که بیانگر اهمیت تقدیر نزد گردیزی است. علاوه بر این، وی هر کجا از تعلیل زمینی حوادث باز می‌ماند، آن را «آسمانی» تعبیر می‌کند. از کنار هم قرار دادن این شواهد، می‌توان نتیجه گرفت که گردیزی احتمالاً پیرو یا متمایل به مکتب کلامی ماثریدی بوده‌است.

۱-۱-۲) علم فقه

«علم فقه می‌تواند راهنمای زندگی جمعی جامعه اسلامی باشد و بدین لحاظ می‌تواند با تاریخ که گزارش‌هایی است از زندگی جمعی بشر، رابطه‌ای تنگاتنگ داشته باشد.» (ترکمنی آذر، ۱۳۹۵: ۳۱) یکی از مباحث مهم مطروحه در این مقوله، مسأله اداره و فرمانروایی بر جامعه اسلامی است که خصوصاً موجب به‌وجود آمدن فرق مختلف فقهی شده و مسأله جانشینی پیامبر و امامت از مسائل مورد مناقشه آنهاست. در تاریخ نیز مسأله حکومت از اهمیت خاصی برخوردار است و سوگیری و اظهار نظرهای نویسندگان می‌تواند در تشخیص فرقه مورد اعتقاد وی مؤثر باشد.

از خلال اظهار نظرهای گردیزی در مورد حکام و خلفا، می‌توان دریافت که وی، عدل و داد را لازمه اطاعت رعیت از پادشاه می‌دانسته و اعتقادی به اطاعت بی‌چون‌وچرا از پادشاهان نداشته؛ بلکه قیام در برابر حاکم فاجر و ظالم را مجاز می‌دانسته‌است. از آنجا که این خصوصیات، جزو مشترکات سه فرقه حنفی، معتزلی و ماوردی هستند و خود گردیزی اشاره مستقیمی به مذهب خود نمی‌کند؛ نمی‌توان به قطع و یقین عقیده و مکتب فقهی وی را مشخص کرد.

باید به این نکته توجه کنیم که گردیزی، فرستادن فرمان و عهد و لوا از جانب خلیفه برای امیران ایرانی را به رسمیت می‌شناسد، از ارتباط خلیفه و محمود غزنوی به نیکی یاد می‌کند و جنگ‌های وی را در زمره جنگ‌های مذهبی به‌شمار می‌آورد. این پذیرفتاری حکومت دنیوی در کنار و زیر لوای حکومت دینی خلیفه، از ویژگی‌های بارز نظریه‌پردازی‌های اخباریانی چون امام محمد غزالی و امام الحرمین جوینی است که از مقبولیت خاصی در دوره نزدیک به گردیزی برخوردار بوده‌اند و به نظر می‌رسد بر وی تأثیر گذاشته‌باشند.

انتقاد گردیزی از دوران حکومت آل‌بویه و اعتراض وی به خلع خلیفه، شواهد مستدلی هستند که ثابت می‌کنند وی قطعاً شیعه نبوده و تمایلی به این فرقه نداشته‌است؛ اما باید توجه داشت که وی در کتاب خود بارها به حضرت علی(ع) و اهل بیت اظهار ارادت می‌کند. همچنین به جایگاه ابوالمسلم توجه ویژه دارد و هیچگاه درباره فرق مختلف یا تحركات و قیام‌ها، زبان تندی به کار



نمی‌گیرد که نشانگر انصاف و اعتدال وی است.

۱-۱-۳) ادیان ایران باستان

ادیان ایران باستان، خصوصاً دین زرتشتی، پس از اسلام نیز به حیات خود ادامه دادند و در فرهنگ جامعه ایران نقش ایفا کردند. بنابراین توجه کردن یا نکردن به آنها توسط یک مورخ، از بینش و دیدگاه او نسبت به معرفت دینی نشأت می‌گیرد. گردیزی در این مورد نیز بدون تعصب عمل کرده و در بخش مربوط به ایران باستان، توضیحاتی درباره ادیان ایرانی از جمله دین زرتشتی، مانویت و مزدکی، ارائه کرده و به‌ویژه در باب سیزدهم و چهاردهم کتاب خود، به تفصیل و بدون سوگیری منفی، به تشریح اعیاد و رسم‌های مغان پرداخته‌است.

۱-۱-۲) اندیشه ایرانی

زین‌ال‌اخبار کهن‌ترین تاریخ مستقل به نثر فارسی است و همین نکته، نشان‌دهنده اهمیت ایران و اندیشه ایرانی در ذهن مؤلف آن می‌تواند باشد. گردیزی فصول نخستین کتاب خود را به تاریخ ایران پیش از اسلام اختصاص داده و آن را بر اساس اساطیر ایرانی از تهمورث و جمشید آغاز کرده؛ پس از پرداختن به کیانیان و ملوک طوایف، به تاریخ ساسانیان و اکاسره پرداخته؛ و سپس در فصولی جداگانه، تاریخ خلفا و ملوک اسلام را به‌اختصار بیان کرده‌است. این شکل از ترکیب فصول و مطالب، اهمیت عنصر ایرانی و ایرانی‌گرایی وی را در کنار اسلام‌گرایی نشان می‌دهد و بیانگر این مطلب است که گردیزی به اندیشه ایرانی تعلق و وابستگی داشته و ای بسا که قصد وی از تألیف زین‌ال‌اخبار نیز، همراه کردن تاریخ ایران و اسلام با یکدیگر بوده‌باشد. وی در اثر خود، که به نوعی تداوم جریانی است که بلعمی آغاز کرده‌بود، تلاش می‌کند تا تاریخ دو قوم ایرانی و عرب را در موازات یکدیگر و سازگار و هماهنگ با هم بیان کند (شعبان‌زاده لمر، ۱۰۶).

گرچه ابواب پایانی تاریخ گردیزی، به آثار ابوریحان بیرونی شباهت دارند و از آنها بهره جسته‌اند اما باید توجه داشت که «گردیزی درست نقطه مقابل بیرونی است. اثرش را به زبان فارسی می‌نویسد. آداب و رسوم ایران باستان را به نقل از بیرونی بدون هیچ‌گونه ارزش‌داوری نقل می‌کند. بنابراین اندیشه تاریخی - سیاسی گردیزی در تقابل با اندیشه‌های تاریخی - سیاسی بیرونی و در راستای تاریخ‌نگاری بلعمی و حتی برخی مورخان ایرانی عربی‌نگار مانند دینوری، طبری، ابن‌مسکویه و ثعالبی در قرون نخستین اسلامی بهتر قابل درک است. آنان با وجود آنکه کتاب‌های خود را به زبان عربی نگاشتند، خودآگاه یا ناخودآگاه ایران پیش از اسلام را به ایران پس از اسلام پیوند زدند و تاریخ ملی و هویت ایرانی را به‌طور مداوم و فعال در عرصه تاریخ زنده نگاه داشتند.» (همان، ۱۰۵)

می‌دانیم که آنچه از اندیشه و فرهنگ ایران باستان به دوران اسلامی انتقال یافت، بیشتر به واسطه ترجمه اندرزنانه‌ها و خداینامه‌ها بود که موضوع بیشتر آنها به تصویر آرمانی پادشاه و نظام پادشاهی ایران اختصاص داشته‌است. بنابراین علاوه بر اتفاقات و وقایع تاریخ - چه اساطیری و چه تاریخی - آنچه در این زمینه اهمیت دارد، به تعریف پادشاهی آرمانی و ساختار جامعه مربوط می‌شود. این‌گونه مطالب، علاوه بر بخش مربوط به ایران باستان، در اظهار نظرهای گردیزی در تاریخ دوره‌های بعد نیز قابل ردیابی است.

۱-۲-۱) نظام پادشاهی ایرانی

گردیزی در شرحی که از اساطیر و تاریخ ایران باستان ارائه می‌دهد، پادشاهان را در تداوم و ادامه یکدیگر می‌داند. وی همچنین در بررسی خود، ارتباطی میان اساطیر ایرانی و سامی برقرار

می‌کند و برخی پیامبران را با پادشاهان ایرانی همدوره می‌داند؛ و بدین ترتیب، تداوم تاریخ و نظام پادشاهی در دوره پس از اسلام را نیز به‌نوعی تبیین می‌کند.

از نظر گردیزی، در تطابق با اندیشه ایرانی، شاه آرمانی پادشاهی عادل و قدرتمند است که به آداب و سنن گذشتگان احترام می‌گذارد. وی دستیابی به حکومت بر مبنای قدرت را مشروع می‌داند و برای تبیین این مسأله، بهرام و اشکانیان را مثال می‌زند و معتقد است همان‌طور که آنها به حکومت رسیدند، هر فرد دیگری که قدرت کافی داشته‌باشد، می‌تواند پادشاهی کند. وی همچنین اذعان دارد که بی‌عدالتی موجب ازهم‌گسیختگی امور و منجر به سقوط پادشاه می‌شود و در این راستا، سقوط یزدگرد را با مرگ هادی عباسی بر اثر برادرکشی، مقایسه می‌کند. البته باید توجه داشت که این موارد مانع از این نمی‌شود که وی به اهمیت نژاد پادشاهان تأکید کند و در موارد متعدد، پادشاهان بد را از نژاد دشمنان غیرپارسی، چون ترکان و دیوان، بداند.

گردیزی نه تنها در دوره اسلامی با توجه به نقش خلفا و سلاطین و رابطه آنها، به اهمیت پیوستگی دین و دولت اشاره می‌کند؛ بلکه این پیوستگی را به‌عنوان سنتی ایرانی، در دوره‌های قبل نیز بسط می‌دهد و در تعلیل ضعف پادشاهی هرمز، به تبیین این اندیشه می‌پردازد و بی‌توجهی وی به مسائل دینی را دلیل کاهش قدرت وی می‌داند.

عنصر مهم دیگر در نظام حکومتی ایران باستان، وزیر است و گردیزی به این مهم اشراف کامل دارد و برای آن اهمیت زیادی قائل است. در همین راستا، وی نه تنها به وزرای عباسیان و نقش مهم خاندان برمکیان و کامگاریان می‌پردازد، بلکه برای پیامبران نیز وزرای معرفی می‌کند و از جمله، ابوبکر را وزیر پیامبر^(ص) به‌شمار می‌آورد. این نکته علاوه بر اینکه اهمیت جایگاه و نقش تاریخی وزیر در دیدگاه و تاریخ‌نگاری گردیزی را نشان می‌دهد، می‌تواند به نوعی تلاش وی برای پیوند میان عناصر ایرانی و اسلامی به‌شمار بیاید.

۱-۲-۲) نظریه اجتماعی ایرانیان

«در اندیشه ایرانی، جامعه بر سه رکن اساسی لشکر، رعیت و خزانه استوار است که هر سه به هم وابسته‌اند و میانشان پیوندی منطقی و جدایی‌ناپذیر برقرار است. در رأس این سه رکن، شاه قرار دارد که ایجاد توازن میان سه رکن از وظایف اوست. در نگاه ایرانیان، شاه برای برقراری امنیت به لشکر نیاز دارد و برای داشتن لشکری مطیع و کارآمد، باید مواجب آنها را به‌موقع پرداخت کند که شرط آن، پر بودن خزانه است. خزانه را نیز رعیت تأمین می‌کند؛ از این رو، رعایت حال رعیت و عمران و آبادانی جامعه، تأمین‌کننده منافع اوست.» (ترکمنی آذر، ۱۳۹۲: ۱۰۹)

اهمیت این نظریه از دید گردیزی به‌وضوح در اثر او مشهود است و همه جا به لزوم رعایت حال رعیت و عدالت پادشاه اشاره می‌کند که البته دیدگاه رایج زمان وی و متأثر از اندیشه ایرانی بوده‌است؛ اما به‌طور خاص باید اشاره کرد که وی ذیل تاریخ جمشید اسطوره‌ای، ساختار جامعه ایرانی را توضیح می‌دهد و به جزئیات آن اشاره می‌کند و بدین ترتیب، پیوندی دیگر، میان جامعه اسلامی و ایران پیش از اسلام برقرار می‌سازد که پایه آن نشان دادن ریشه‌های این طرز فکر مبتنی بر جایگاه رعیت و لزوم توجه به آنها و تبیین ساختار جامعه ایرانی است.

۲) تاریخ‌نگاری

همان‌طور که پیش از این ذکر کردیم، تاریخ گردیزی به‌عنوان نخستین اثر تاریخی مستقل به نثر فارسی، در بررسی تاریخ‌نگاری فارسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به همین دلیل، بررسی شیوه‌های تاریخ‌نگاری گردیزی در این اثر، هم در مطالعه سیر کلی تاریخ‌نگاری فارسی و هم برای شناخت بهتر تاریخ‌نگاری وی، اهمیت دارد.



۱-۲) تعریف تاریخ

موضوع اصلی تاریخ از نظر گردیزی، از نامی که برای کتاب خود برگزیده، به خوبی مشخص می‌گردد. به نظر می‌رسد که وی با انتخاب واژه «اخبار» برای نام کتاب خود، به این اشاره داشته که تاریخ از نظر او، شرح حال جوامع انسانی و رخدادهای مبتلابه جامعه است.

متأسفانه به این دلیل که ابتدای کتاب افتادگی دارد، نمی‌توانیم از هدف اصلی و مورد نظر گردیزی در نگارش تاریخش اطلاع قطعی به دست آوریم ولی با توجه به مطالب و شیوه فصل‌بندی کتاب و اهمیتی که برای گذشته و هویت ایرانی قائل شده‌است، می‌توان احیای هویت ایرانی را یکی از اهداف مهم وی به‌شمار آورد.

درباره انگیزه وی در تألیف این کتاب، مصحح آن، رضازاده ملک، به اندیشه‌های موعودگرایانه و هزاره‌گرایانه اشاره کرده؛ اما «این "گمانه" با نوشته گردیزی هم‌خوانی ندارد. او هیچ‌آه و افسوسی از یورش تازیان و تسلط آنان بر ایران‌زمین سر نمی‌دهد و آرزوی تسلط همیشگی مسلمانان عرب بر "ایران‌شهر" را دارد. به نوشته او «مسلمانان ایران‌شهر بگرفتند و تا بدین غایت ایشان دارند و تا قیامت ایشان خواهند داشت؛ مَنَّة الله تعالی». گردیزی مورخی ایران-اسلام‌گراست. به نظر می‌رسد که با عوامل سیاسی نمی‌توان تاریخ گردیزی را توضیح داد. گردیزی به عکس عتبی و بی‌هقی درصدد جاودان‌سازی خاندان غزنوی نیست. در نوشتن تاریخ سیاسی/قدرت بسیار "خونسرد" است و جهت‌گیری‌های ارزشی و عاطفی از خود نشان نمی‌دهد. (بازورث، ۴۸) و احساسات و عواطف در روند تحریر تاریخ این خاندان چندان به چشم نمی‌خورد. بنابراین گردیزی، تاریخ و تاریخ‌نگاری را در جهت مشروعیت سیاسی خاندان ترک‌تبار به کار نمی‌گیرد.» (شعبان‌زاده لمر، ۱۰۴)

۲-۲) منابع خبری

گردیزی هنگام نقل مطالب، کمتر به منابع خود اشاره می‌کند و به‌طور خاص، جز مواردی اندک، اهمیتی برای ذکر منابع مکتوب خود قائل نیست اما متخصصان امر، رد و نشان برخی از منابع وی از جمله آثار ابوزید بلخی، ابن خردادبه، ابن مقفع، جیهانی و بیرونی را در آثار او تشخیص داده‌اند. یکی از منابع مکتوب مهم گردیزی، کتاب مفقود اخبار ولایة خراسان است که در بخش مربوط به امرای خراسان از آن استفاده کرده و اطلاعات باارزشی از آن به دست ما رسانده‌است.

از دیگر منابع مکتوب گردیزی، میتوان به «کتاب‌های قدیم» اشاره کرد که وی به‌خصوص در فصول پنجگانه نخست کتاب خود از آنها استفاده کرده ولی نام و نشان آنها را به‌وضوح مشخص نکرده‌است. این کتاب‌ها می‌توانند بخشی از ادبیات دینی زرتشتی باشند که از طریق آنها به اساطیر ایران باستان، دسترسی یافته‌است. همچنین می‌توان حدس زد که وی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم و به‌وسیله منابع دیگر، از مطالب خداینامه‌ها و تذکره‌های قدیمی بهره برده‌است.

وی همچنین، در جای جای کتاب خود، از عبارت «شنیده شده‌است» و «گفته شده‌است» استفاده می‌کند که بیانگر بهره‌گیری از منابع شفاهی و شنیده‌ها و روایات دوستان و مانند آنهاست اما از گوینده این اخبار، معمولاً نام نمی‌برد. یکی از موارد معدودی که وی به گوینده اشاره می‌کند، از عبارت «مغان می‌گویند» استفاده کرده که مشخص می‌سازد مغان زرتشتی منبع اطلاع وی هستند اما نمی‌توان مطمئن بود که این اطلاع را به‌صورت شفاهی از آنها کسب کرده‌باشد، بلکه ممکن است این جمله به آثار مکتوب زرتشتیان اشاره داشته‌باشد. گردیزی خود معتبرترین اخبار کتابش را بخش مربوط به دوره غزنویان می‌داند، زیرا حوادث مربوط به آن را به «رأی العین» دیده‌است و این عبارت می‌تواند اشاره به استفاده وی از منابع دیداری باشد.

ایجاز یکی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری گردیزی است. به همین دلیل، وی معمولاً به یک روایت

از یک رخداد قناعت می‌کند و اشاره‌ای به روایات متعدد یا دلیل برگزیدن روایت منقول خود نمی‌پردازد. در ارتباط با راویان اخبار نیز، وی معتقد است که مردم هر قومی قابل اعتمادترین راویان اخبار خود هستند و گاهی به نظر می‌رسد با تأکید بر عبارت «گویند و بعضی گویند»، به متواتر بودن اخبار منقول خود اشاره می‌کند اما به نقد این اخبار نمی‌پردازد.

زین الاخبار شاهی مبنی بر اینکه گردیزی از روش مقابله و مقایسه برای سنجش صحت اخبار استفاده کرده‌باشد، در اختیار ما نمی‌گذارد اما با توجه به معقول بودن بیشتر اخبار این کتاب، به نظر می‌رسد که وی از نقل هرگونه خبر خارق‌العاده و عجیبی خودداری کرده‌است. وی همچنین باب هشتم کتاب خود، استخراج تاریخ‌ها از یکدیگر، را به گاهشماری اختصاص داده که شامل مطابقت تاریخ رومی و هجری و تاریخ هندوان و ایران قدیم است (ترکمنی آذر، ۱۳۹۲: ۹۲) و به نظر می‌رسد این روش را در بررسی اطلاعات خود نیز به کار برده‌باشد.

۳-۲) شاخصه‌های تاریخ‌نگاری

گردیزی بیشتر اطلاعات کتاب خود را به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری و مطالب خود را حول موضوعات مشخص تدوین کرده‌است. وی در ارائه مطالب کتاب خود، بیشتر از روش ترکیبی بهره‌جسته و احادیث و اخبار متعدد پیرامون یک موضوع را جمع‌آوری و به‌صورت مفهومی کلی از آن، ارائه کرده‌است. همچنین بهره‌گیری وی از جداول متعدد و مفصل در ارائه مطالب، بسیار چشمگیر است که دسترسی به اطلاعات را آسان‌تر و سریع‌تر می‌کند و بر ایجاز سخن می‌افزاید. همچنین باید اشاره کنیم که وی با جدا کردن موضوعات فصول و باب‌های کتاب خود، به‌نوعی از روش طبقه‌بندی نیز در ارائه مطالب استفاده کرده‌است.

شیوه ارائه مطلب گردیزی در زین الاخبار، موجب شده که این اثر از انتظام و انسجام قابل ملاحظه‌ای برخوردار باشد. همچنین ایجاز و اختصار، یکی دیگر از ویژگی‌های بارز تاریخ‌نگاری اوست. وی در ذیل هر فرد از هر طبقه، تنها به جنگ‌ها و اتفاقات مهم دوران وی اشاره می‌کند و کمتر به بیان جزئیات می‌پردازد. این ویژگی در بخش‌های نخست کتاب، چشمگیرتر است اما در بخش‌های متأخرتر، اطلاعات احتمالاً به دلیل دست اول بودن، مفصل‌تر ارائه شده‌اند.

از دیگر شاخصه‌های تاریخ‌نگاری گردیزی، می‌توان به پیوستگی حوادث تاریخی اشاره کرد؛ به این معنا که وی با بیان تاریخ دقیق وقایع و کنار هم قرار دادن آنها و برقراری ارتباط بین حوادث مختلف، تاریخ را به‌صورت یک کل منسجم و به‌هم‌پیوسته ترسیم کرده که اجزاء مختلف آن در عین استقلال، به یکدیگر پیوسته و وابسته هستند. به‌عنوان مثال، وی در بیان تاریخ ایران باستان و تاریخ اساطیری آن، پیوندی نیز با اساطیر سامی و تاریخ انبیا برقرار کرده‌است.

همچنین، انصاف و میانه‌روی گردیزی در نقل وقایع تاریخی و خودداری وی از اظهار نظرهای متعصبانه و عاطفی، قابل توجه است. وی حتی با وجود وابستگی به دربار غزنویان، کمتر از آنها جانب‌داری می‌کند و جز در یکی دو مورد، آن‌هم در مخالفت با آل‌بویه، طرفداری خاصی از غزنویان بروز نمی‌دهد و حتی از ترک‌نژاد دانستن دشمنان و پادشاهان بد نیز ابایی ندارد. وی همچنین در مورد افراد مختلف، نظر خود را بدون منفعت‌طلبی و مصلحت‌اندیشی مطرح می‌کند و به نظر نمی‌رسد قصدی مبنی بر مشروعیت‌سازی برای حکومت متبوع خود داشته‌باشد.

نتیجه‌گیری

گرچه زین الاخبار به‌عنوان یک کتاب تاریخ شناخته می‌شود، اما باید فواید آن را بسیار بیش از یک تاریخ صرف دانست. این کتاب که توسط نویسنده‌ای عالم و منصف به رشته تحریر درآمده، از جنبه‌های مختلفی حائز اهمیت است. گردیزی به‌عنوان یک مورخ، به فرهنگ ایرانی و اسلامی

به یک اندازه اهمیت می‌داده‌است و با کتاب خود، گامی مؤثر در نزدیکی و هم‌ترازی این دو فرهنگ برداشته‌است. وی با دیدی جامع‌الاطراف به نقل تاریخ ایران پیش و پس از اسلام و معرفی فرهنگ‌های مختلف مرتبط با این منطقه می‌پردازد و اطلاعات درخور توجهی در اختیار مخاطب می‌گذارد. گزینش زبان فارسی برای نگارش این کتاب نیز از دیگر عواملی است که می‌توان بر مبنای آن، باور داشت که قصد گردیزی از تاریخ‌نگاری، بازبانی هویت ایرانی در بطن هویت اسلامی بوده‌است. به همین دلیل، بررسی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری وی بسیار اهمیت دارد. وی در نگارش تاریخ خود نیز متفاوت عمل کرده‌است؛ ایجاز، انسجام و انتظام، ویژگی‌های بارز اثر وی هستند که در فصل‌بندی‌ها و استفاده قابل توجه او از جدول، به خوبی خودنمایی می‌کنند. انصاف و عدم سوگیری این نویسنده موجب می‌شود که اطلاعات مذکور در این کتاب را بتوان قابل اعتماد دانست؛ به‌ویژه اطلاعات مربوط به دوره حیات مؤلف که خود نیز به اهمیت آن‌ها اشاره کرده‌است.

در انتها می‌توان نتیجه این گزارش را چنین خلاصه کرد که *زین الاخبار گردیزی*، هم از نظر تاریخ‌نگاری و هم از نظر تاریخ‌نگاری، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را شایسته توجه خاص پژوهشگران حوزه‌های مختلف مطالعاتی، از جمله ادبیات، تاریخ، تاریخ فرهنگ و مباحث مربوط به هویت‌سازی ایرانی کرده‌است.

منابع و مأخذ

- ترکمنی آذر، پروین؛ *تاریخ‌نگاری در ایران (از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
- ترکمنی آذر، پروین؛ *درآمدی بر تاریخ‌نگاری در ایران (از دوره اسلامی تا حمله مغول)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵.
- شعبان‌زاده لمر، بهمن؛ «بررسی اندیشه‌های تاریخی-سیاسی مورخان عصر غزنوی با تکیه بر عتبی، بیهقی، گردیزی»، *تاریخ‌نامه خوارزمی*، بهار ۱۳۹۳، سال دوم، شماره ۳، ص ۹۰-۱۱۸.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود؛ *تاریخ گردیزی*، به تصحیح و مقابله عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳.

مسجد جامع و مناره بَرسِیان اصفهان

تفصیل و تصویر مدخل «برسیان، مسجد» از *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۱

نوشته هایده لاله



تورج خسروی جاوید

دانش آموخته کارشناسی ارشد مرمت بناهای تاریخی
دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

مسجد نیایشگاه مقدس مسلمانان و مسجد جامع به‌عنوان مسجد بزرگ شهر، مکان تعامل اهداف دینی، سیاسی و اجتماعی و نقطه کانونی شهرهای اسلامی اولیه بوده‌است. ساختار معماری شهرهای ایران دوره اسلامی بر اساس محوریت بر حول مسجد جامع و بزرگ شهر شکل می‌گرفت و دیگر آثار نیز در جوار مسجد جامع شهر جای می‌گرفتند. مسجد جامع برسیان که در روستایی به همین نام از توابع بخش مرکزی شهرستان اصفهان و در نزدیکی رودخانه زاینده‌رود قرار گرفته؛ هسته اولیه شکل روستای برسیان است و دیگر ابنیه تاریخی مهم روستا نظیر کاروانسرای صفوی، نیز در کنار مسجد قرار دارند. تاریخ‌شناسی مسجد و مناره بر اساس شواهد و مدارک موجود در اثر میسر است. آن‌گونه که در کتیبه مناره آمده، تاریخ ساخت مناره سال ۴۹۱ق؛ و آن‌گونه که در کتیبه محراب آمده، تاریخ ساخت محراب سال ۴۹۸ق و تاریخ احداث گنبد و گنبدخانه سال ۵۲۸ق بوده‌است. لذا مناره پیش از مسجد احداث شده و به‌مثابه یک میل راهنما جهت هدایت کاروانیان بوده و بعداً مسجد بدان الحاق شده‌است. آندره گذار، معمار فرانسوی، تحقیقات مبسوطی در سال ۱۹۳۰م در ارتباط با این مسجد انجام داده و این مسجد را چهارطاقی منفرد کوشک‌مانند و سرآغاز دگرگونی‌های بعدی مساجد دانسته‌است. مناره برسیان چهارمین مناره قدیمی ایران است و سازه و تزیینات آن تماماً آجری و دارای تزیینات آجرکاری متنوع نفیسی است. تزیینات محراب نیز به صورت آجرکاری و گچبری است و حاشیه محراب نیز به آیات قرآن مزین است. این اثر در اسفند ماه سال ۱۳۵۲خ با شماره ۲۶۵ در فهرست آثار ملی قرار گرفته‌است. هدف این مقاله، مطالعه و شناخت یکی از مساجد مهم عصر سلجوقی از منظر معماری، روند شکل‌گیری و جزئیات آن است که بر پایه مطالعات میدانی و کتابخانه‌ای انجام شده و شناخت ساختار کلی مسجد بر اساس مطالعات تطبیقی است.

کلیدواژگان: روستای برسیان، مسجد جامع و مناره برسیان، مسجد چهار ایوانی، مسجد ایرانی و معماری سلجوقی.

مقدمه

مسجد پیامبر^(ص) در شهر مدینه اولین مسجد و بنای اسلامی است، با مصالح بومی بنیان نهاده شده و معماری آن ساده است. طرح معماری آن به صورت شبستانی و فاقد عناصری نظیر گنبد، گنبدخانه، مناره و ایوان بوده است. معماران ایرانی صدر اسلام و به‌ویژه در دوره خراسانی، مساجدی احداث نمودند که طرح اولیه آن بر پایه مسجد النبی بود ولی طرح معماری اولیه مسجد را با معماری پیش از اسلام تلفیق نمودند و طرحی نو درآوردند؛ همانند مسجد جامع فهرج، مسجد تاریخانه دامغان و مسجد جامع نائین. دوره سلجوقی نقطه عطفی در تکامل مساجد ایرانی است و معماران ایرانی با افزودن عناصری نظیر گنبد، گنبدخانه، ایوان و مناره، شکل پیچیده‌تر و کامل‌تری از مسجد عرضه نمودند. خلق مسجدهای چهار ایوانی ایرانی کامل‌ترین سبک معماری مسجد بود که در این عصر تکامل پیدا نمود و از نمونه‌های آن می‌توان به مساجد جامع زواره، اردستان و اصفهان اشاره داشت. مسجد جامع برسیان به‌صورت مسجد دو ایوانه با گنبد ترکیب آجری و محراب گچبری است که نفاست تزئینات آن همانند دیگر محراب‌های این عصر همچون مساجد اردستان و زواره، و گنبد علویان همدان، شاهکار بی‌بدیل معماری است.

۱) معماری شیوه رازی

شیوه رازی، شیوه‌ای در معماری ایرانی، مربوط به سده پنجم تا آغاز سده هفتم (دوره سامانیان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان) است. معماری این دوره را می‌توان مجموعه‌ای از تمام معماری‌های گذشته ایران دانست. در این زمان بود که ادبیات ایران نیز زنده گشت و فردوسی شاهنامه را برای ایرانیان به‌جا گذاشت که یکی از پرافتخارترین آثار ادبی تاریخ است. معماری نیز در این دوره با نغزکاری پارسی، شکوه و عظمت پارتی و ریزه‌کاری خراسانی همراه بود و مشخصات معماری گذشته را در کاربری‌های جدید به‌کار برد. در این دوره، با فراوانی انواع معماری روبرو هستیم که در آنها از معماری‌های قبل از اسلام الگو گرفته شده است. در واقع با تشکیل حکومت سامانیان در شرق خلافت اسلامی، اولین حکومت نیمه‌مستقل ایرانی تشکیل شد. حکومت طولانی این دولت باعث گردید تا نهضتی آغاز شود که به‌درستی از سوی بسیاری از محققان به‌عنوان تجدید حیات علمی و ادبی ایران دوره اسلامی نامگذاری شده است؛ دوره‌ای در حدود چهار قرن که با دولت سامانیان آغاز و با دولت خوارزمشاهیان دچار حسیض می‌گردد. علل وقوع چنین نهضتی را که حدود چهار قرن قبل از این، در چین و چهار قرن بعد از افول آن در اروپا تحت رنسانس آغاز شد؛ مورخین و جامعه‌شناسان چنین متذکر شده‌اند:

- ۱- به هم ریختن نظام کاستی (طبقاتی) و جایگزین شدن جهان‌بینی اسلامی به‌جای تقسیم ارثی و اجتماعی کار، موقعیت اجتماعی و روابط ناشی از آن‌ها.
- ۲- آمیخته شدن تمدن‌های متفاوت یونانی و مصری از یک سو و هندی و ایرانی از سوی دیگر، در معجونی از فرهنگ‌های محلی از بلخ تا اندلس که چون ماده‌ای خام در تفکر و جهان‌بینی اسلامی به هم جوش می‌خورد و تمدن و هنر اسلامی را پایه‌گذاری می‌کند. تمدن و هنری که به‌خصوص در ایران سبب تجدید حیات علمی، ادبی و هنری، و رجوع به سنتها و رفتارهای کهن می‌گردد.

۳- اختراع کاغذ در چین و رسیدن آن در قرن اول هجری قمری به سمرقند که موجب تکوین و تکثیر نظریه‌های جدید گردید.

۴- امکان برخورد آزاد عقاید مختلف با یکدیگر به‌خصوص در قرن دوم هجری قمری و نظریه‌پردازی در همه زمینه‌ها؛ علی‌رغم ستیزه‌های عقیدتی.

می‌توان چنین گفت که معماران این دوره، هدف بازگرداندن معماری ایران به قدرت ساسانی را داشتند، سعی می‌نمودند در آثار معماری این دوره، از اشکال و ترکیبات هندسی بنا برای بیان قدرت و بقا استفاده شود و نهایت تلاش خود را در ایجاد ارزشهای بصری ماندگار و بی‌نظیر به‌عمل می‌آوردند. در معماری این دوره، با گوناگونی بناها روبرو هستیم. در این دوره، همانند دوره‌های قبل از اسلام، مدرسه به‌عنوان بنایی مجزا وارد معماری شد، بناهای چهار ایوانی از نو زنده و تزیینات نیز به بناها باز گردانده شدند (حاتم، ۳۷).

۱-۱) دستاوردهای معماری دوره رازی

- ۱- پدید آمدن ساختمان‌هایی با کارکردهای متفاوت همچون مدارس، آرامگاه‌ها و...
 - ۲- استفاده از طرح چهار ایوانی در بناها
 - ۳- استفاده از طاق‌های چهاربخش، کاربندی، طاق کلبو و طاق چهار ترک
 - ۴- ساخت گنبد به روشهای مختلف همچون گنبد رک و گسسته ناری و ابداع گنبد دو پوسته و گنبد ترکیبی با تویزه
 - ۵- استفاده دوباره از مصالح مرغوب در بناها
 - ۶- به‌کار بردن آجر پیشبر به دو صورت لعاب‌دار و بی‌لعاب
 - ۷- ابداع شیوه معقلی که گره‌سازی با آجر و کاشی است
 - ۸- به‌کار بردن نگاره‌های آجری با خطوط شکسته و مستقیم
 - ۹- به‌کار بردن انواع گچبری‌ها در بناها
- آنچه مسلم است دوره رازی را می‌توان رنسانسی برای ایران قدیم دانست که متأسفانه با حمله مغول، اکثر آثار این دوره نابود گردید و باز همچون دوره هجوم اعراب، وقفه‌ای در امر هنر و معماری در ایران پیش آمد.

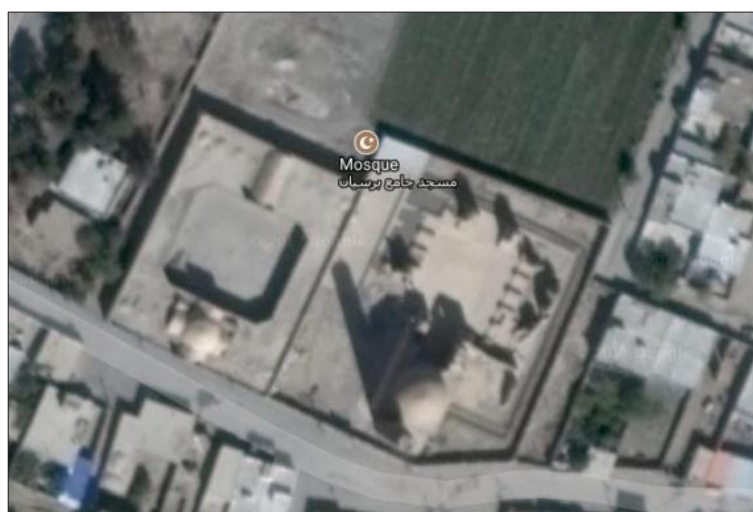
۲) موقعیت قرارگیری روستای برسیان

روستای تاریخی برسیان (تصویر ۱ تا ۳؛ نقشه ۱) در شرق اصفهان، در جلگه رودخانه همیشه زنده زاینده‌رود، در فاصله ۳۵ کیلومتری شهر اصفهان و در پایان منطقه سرسبز برآآن شمالی قرار گرفته‌است. این روستای قدیمی یک مسجد جامع؛ چهار زیارتگاه به نام‌های امامزاده شاه‌مراد، امامزاده شاه‌مردان، امامزاده شاه‌لنجر و امامزاده شمس‌الله؛ و همچنین یک کاروانسرای شاه‌عباسی دارد. مجموعه معماری بومی و آثار مذکور بسیار جالب توجه است. برسیان یا بارسیان -که به احتمال قوی در اصل پارسیان بوده (بهشتی، ۱۴۰) و ساکنین روستا آن را بیسیون نیز تلفظ کرده‌اند (هنرفر، ۱۲۰)- و آب‌وهوای دشتی، معتدل و خشک دارد. ارتفاع روستای برسیان از سطح دریا ۱۵۱۹ متر است. روستای تیمارت در فاصله ۳ کیلومتری شمال برسیان، روستای جور در فاصله ۱ کیلومتری غرب آن، روستای جنبزه در فاصله ۲ کیلومتری شرق آن و روستای چم به فاصله ۱۵ کیلومتری

جنوب آن واقع شده‌اند. روستای برسیان با ساختار نسبتاً متراکم بر سر راه ارتباطی اصفهان به بندر عباس، نایین، کرمان، یزد و مشهد واقع شده (تصویر ۳) که این راه ارتباطی، روستا را به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم نموده‌است. باد غالب موجود در این منطقه بادهای پاییزه و زمستانه هستند که جهت وزش این بادهای غالباً از جهت غرب به شرق است. روستای برسیان در بخش مرکزی شهرستان اصفهان با مختصات جغرافیایی ۵۱ درجه و ۵۹ دقیقه طول شرقی و ۳۲ درجه و ۳۶ دقیقه عرض شمالی قرار دارد.



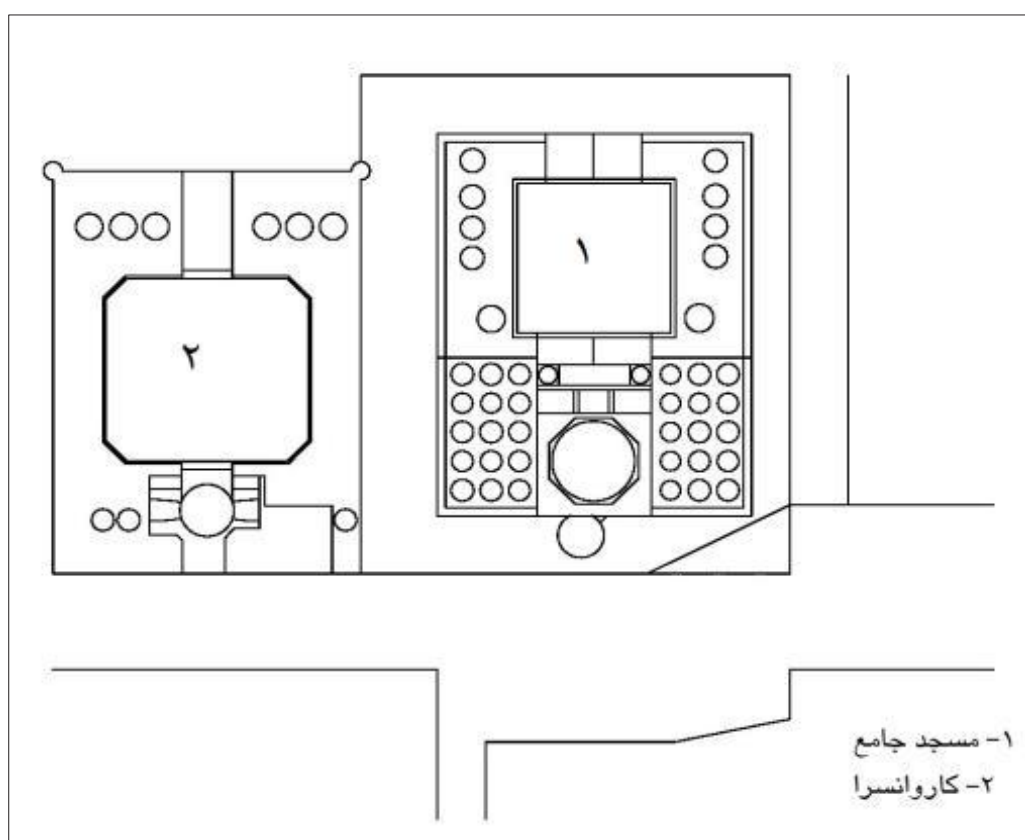
تصویر (۱) مسجد جامع و مناره برسیان و بافت اطراف آن
 (مأخذ: Google Earth)



تصویر (۲)
 مسجد جامع و مناره برسیان
 (مأخذ: Google Earth)



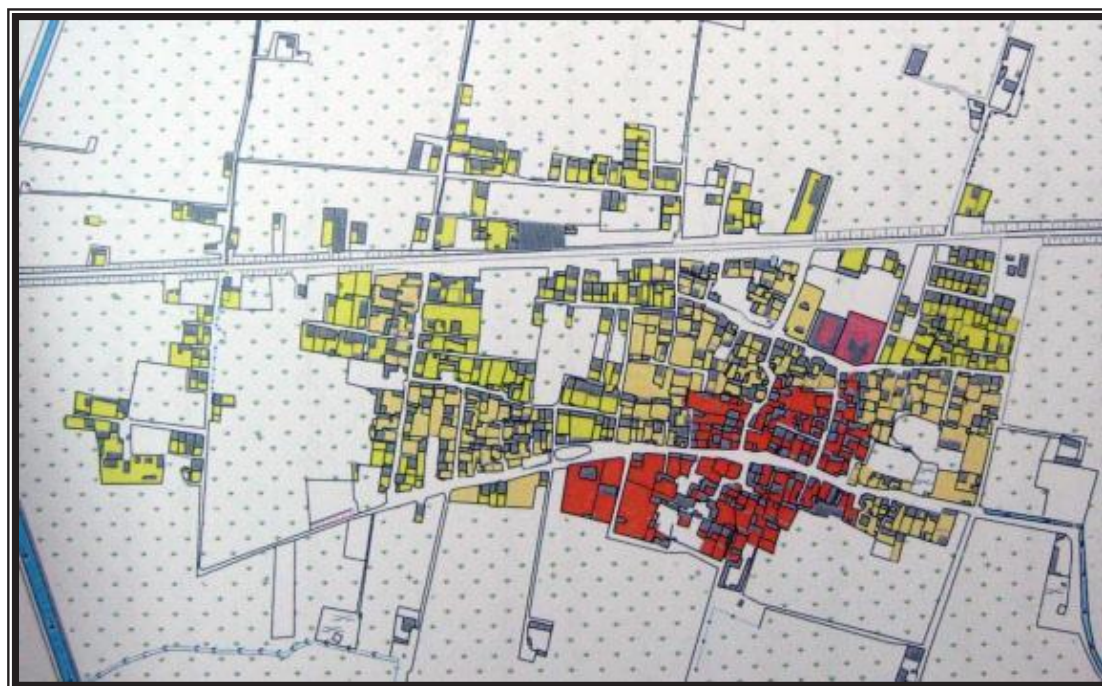
تصویر ۳) دسترسی به مسجد جامع و مناره برسیان (مأخذ: Google Earth)



نقشه ۱) پلان موقعیت مسجد برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

۳) مراحل گسترش تاریخی روستا

مرحله اول گسترش روستا (تصویر ۴) در اطراف مسجد جامع قرار دارد که به سمت مرکز بافت دهکده و جاده اصلی پیشروی نموده‌است. کاروانسرای عباسی که یکی از آثار باستانی دهکده است، در این محدوده واقع شده و بیشتر ابنیه موجود در این محدوده، مخروبه‌اند. همچنین کاربری‌های خدماتی همچون خانه بهداشت، شرکت تعاونی، دبستان، مسجد و امامزاده در این محدوده واقع شده‌اند. هسته اولیه روستای برسیان به عصر ساسانی بازمی‌گردد؛ ولی قدمت روستای کنونی از لحاظ تاریخی، بر اساس وجود اماکن تاریخی موجود در برسیان به عهد سلجوقیان می‌رسد. روستای برسیان قبلاً محل زندگی قوم پارس بوده و به همین دلیل پارسیان نام گرفته؛ که بعد از آن به پرسیان و سپس در اثر گذر زمان، حرف (پ) به حرف (ب) تغییر شکل داده و نام کنونی برسیان ساخته شده‌است. در عکس هوایی سال ۱۳۴۱، روستای برسیان از مسیر رودخانه فاصله زیادی دارد؛ ولی در تصویر هوایی سال ۱۳۸۱، روستا به مسیر رودخانه زاینده‌رود چسبیده‌است.



تصویر ۴) شکل‌گیری بافت روستای برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

توسعه تا سال ۵۷	توسعه تا سال ۴۱	هسته اولیه
توسعه تا سال ۸۰		

۴) تاریخچه و روند شکل‌گیری مسجد

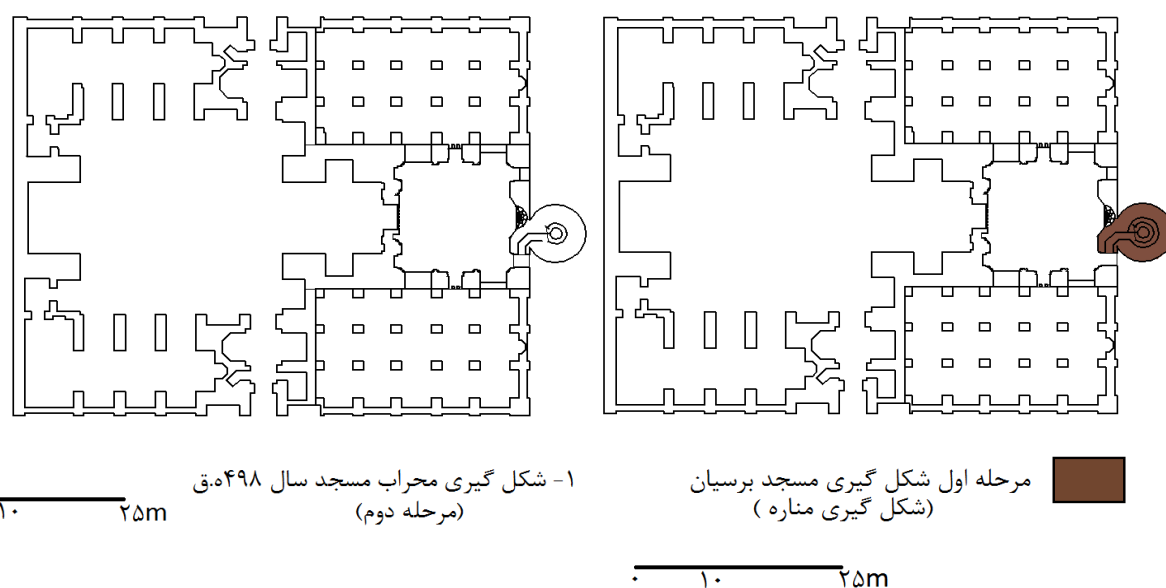
مسجد برسیان یکی از آثار برجسته معماری عصر سلجوقی و نشان‌دهنده سیر تحول معماری مسجد در ایران است. از برسیان به عنوان یکی از قراء معظم «برا آن» یاد کرده‌اند. به گفته حمدالله مستوفی اینگونه قراء را با «کمابیش هزار خانه و...» در دیگر ولایات شهر می‌خوانند (مستوفی، ۵۵-۵۶). برسیان در دوره صفویه به

سبب آبادانی و خرمی محل تفرج پادشاهان این سلسله بود در حال حاضر مسجد برسیان بر پهنه‌ای به وسعت تقریبی ۵۳×۶۸ متر گسترده شده و شامل مجموعه‌ای است از گنبدخانه مسجد عصر سلجوقی و منار واقع بر گوشه جنوب غربی آن و نیز صحنی واقع در بخش شمالی آن که بقایای آثاری از معماری عصر صفوی (نقشه ۲ تا ۷) را بر چهار جانب خود دارد. یک کاروانسرای صفوی نیز به ابعاد ۴۰ در ۵۱/۵ متر در کنار مسجد قرار گرفته است (لاله، به نقل از کلایس، کیانی و سیرو: ۷۱۵).

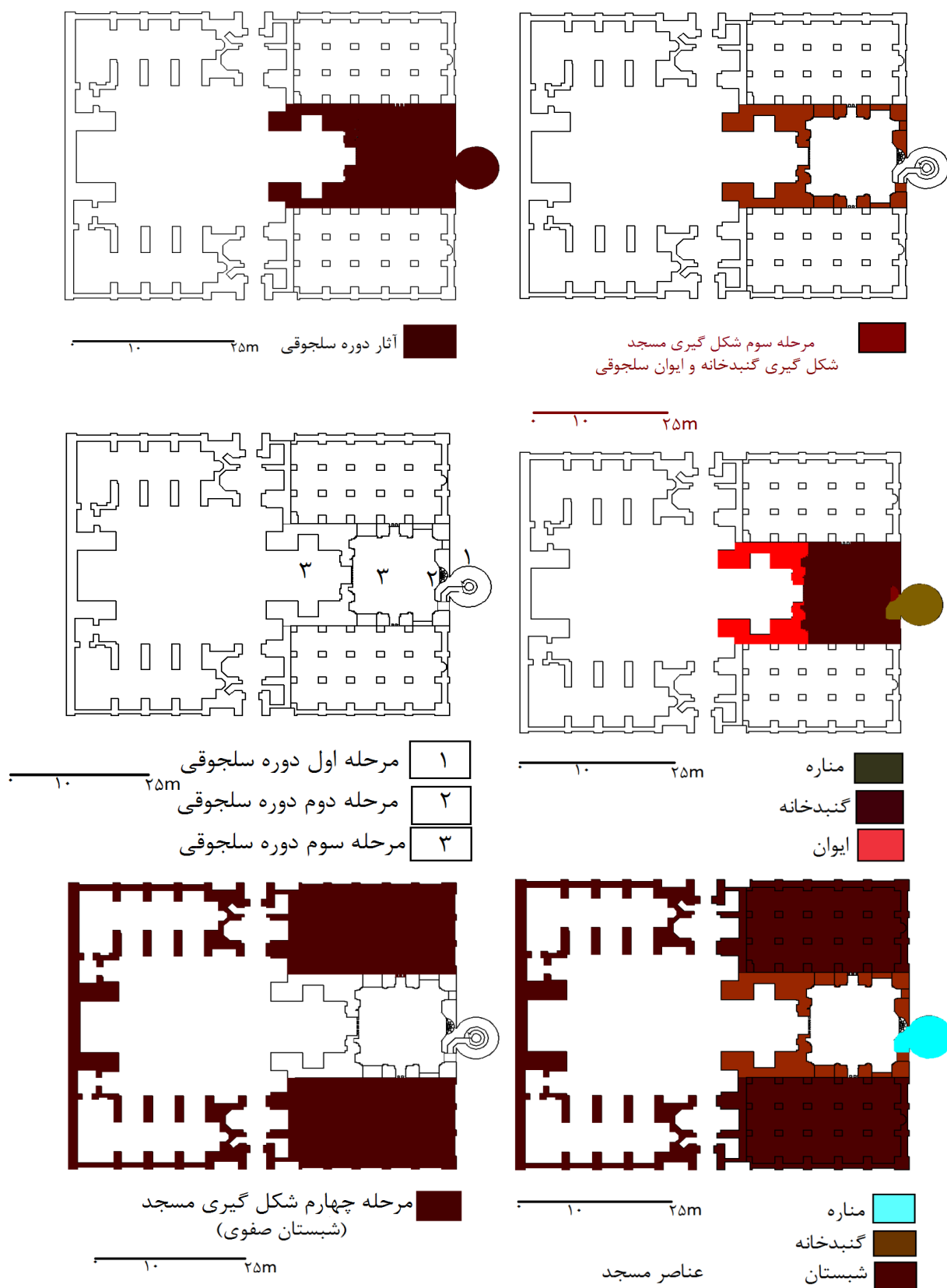
در میان کتیبه‌های متعدد موجود در این مجموعه، چند تاریخ مختلف از دوران سلجوقی تا صفوی به چشم می‌خورد. کهن‌ترین تاریخ (۴۹۱ق) در بخش پایانی کتیبه‌ای به خط کوفی بر فراز مناره، حاوی بخشی از آیه سوره حج (۲۲)، قرار دارد. تاریخ بعدی یعنی رمضان ۲۸[۵]، در بخش پایانی کتیبه‌ای است حاوی آیه ۱۸ سوره توبه (۹) به خط کوفی که در قاب اصلی محراب جای دارد. با اینکه در این کتیبه به صراحت تنها از «ساخته شدن محراب و تاریخ فراغ از آن» در این سال یاد شده، تقریباً تمامی محققان این نوشته را کتیبه احداث بنای گنبدخانه دانسته‌اند. لایه گچی که سالها بخش آخر این کتیبه را پوشانیده بود، آسیب جدی به رقم صدگان آن وارد آورده است. یدادگذار که اولین بار این متن را در آغاز دهه ۱۹۳۰م قرائت نموده، آن را براساس آثار بازمانده، سومین تاریخ در کتیبه‌ای تشخیص داد که بر لوحی گچی بر دیوار سمت قبله و در غرب محراب نصب شده است. این کتیبه آسیب‌دیده ۱۳خطی از یک سو اشاره به تجدید صحن مسجد دارد و تاریخ ربیع‌الاول ۹۵[۴] و ۱۲ جمادی‌الاول ۹۵[۴] که هر دو در بخش صدگان آسیب دیده، بر آن مشاهده می‌شود که احتمالاً مربوط به شروع و پایان این فعالیتها بوده است. از سوی دیگر، در این کتیبه به مادر دو برادر صاحب منصب که از دو پدر بوده‌اند - و شاید به همراه مادر، بانی این تحولات به شمار می‌آمده‌اند - به نام‌های جمال‌الدین [۴] و نیز [۴]الدین محمد بن کمال‌الدین [۴] اشاره شده است. این کتیبه احتمالاً در حدود سده ۸ق/۱۴م نگاشته شده است (لاله، ۷۱۵-۷۱۶). متأخرترین تاریخ در این مسجد مربوط به کتیبه‌ای است از کاشی به خط ثلث بر پیشانی ایوان جنوبی صحنی که در دوران صفویه و همزمان با تحولات عمده، در آن بنا شد. این کتیبه که بخش اعظم آن از میان رفته، تا ۱۳۱۴خ نام شاه طهماسب صفوی، و بانی ایوان، خواجه نظام‌الدین احمد بن خواجه عبدالقادر بن شیخ [۴] و نیز نام کاشی‌تراش هنرمند دست‌اندر کار تزیین آن، سید مهدی بن سید زین‌العابدین کاشی‌تراش الحسنی را بر خود داشته است. از سوی دیگر، بر یکی از الواح تزیینی کاشی که بر دیوار جانبی همین ایوان قرار داشته و امروزه اثری از آن نیست، نام خواجه نظام‌الدین احمد بن عبدالقادر ال... ای - احتمالاً همان بانی ایوان که در کتیبه اصلی از او یاد شده - نوشته شده بوده است (لاله، ۷۱۶).

تحقیقات درباره این مسجد از دهه ۱۹۳۰م آغاز شد. از میان متقدمان، گذار و سواژه دو نظریه مختلف درباره سیر تحول معماری آن ارائه کرده‌اند. با در نظر گرفتن اینکه در متن هر دو با استناد به کتیبه محراب و بدون در نظر گرفتن این کتیبه، تنها سخن از ساخت محراب است و نه مسجد؛ احداث گنبدخانه را ۵۲۸ق یعنی ۳۷ سال پس از ساختمان مناره دانسته‌اند. آندره گذار این بنا را مسجدی ایرانی از نوع چهار طاقی، بنایی منفرد و سرآغاز دگرگونی‌های بعدی مساجد دانسته است. اما سواژه بنای مناره و گنبدخانه را از جمله الحاقاتی می‌داند که در دوره سلجوقی، یکی پس از دیگری در بخش شبستان مسجد قدیمی‌تری که صحن آن در جای همین

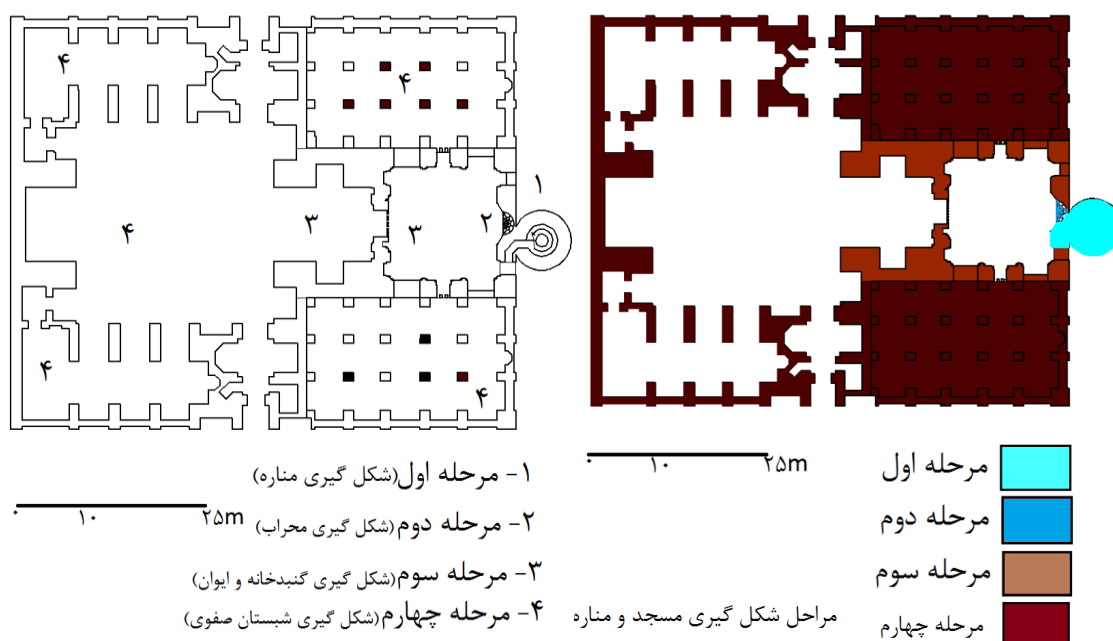
صحن مسجد امروزی قرار داشته، بنا شده‌است. اشمیت که میان سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۳۶م به بررسی و مطالعه این به بنا پرداخت و تکنگاری دقیقی از این مسجد را ارائه کرد، در آغاز نظریه گذار را پذیرفت و گنبدخانه را بنایی منفرد در کنار مناره و مسجدی دانست که در میان فضایی سرباز محصور در دیواری قرار داشته؛ اما پس از چندی، با توجه به شواهد معماری و نیز کتیبه مربوط به تعمیر مسجد که سواژه متن آن را قرائت کرده‌بود، با او هم نظر شد. بلر نیز همسو با نظریه سواژه و با توجه به متن آیه ۷۷ سوره حج (۲۲) در کتیبه مناره بر این باور است که مناره می‌بایست در کنار مسجدی کهن و احتمالاً متعلق به سده ۴ق، بنا شده‌باشد و به عقیده وی در مرحله‌ای دیگر، در ۵۲۸ق گنبدخانه را به این مجموعه افزوده‌اند (لاله، ۷۱۶). دقت در ساختار معماری مسجد، مناره و کتیبه‌های موجود در این مجموعه به روشن‌تر شدن سیر تحول تاریخی آن کمک می‌کند. هرچند شواهد معماری حاکی از آن است که مناره پیش از گنبدخانه ساخته شده، اما هیچ دلیلی بر اینکه این بنا ۳۷ سال پس از آن، و همزمان با اتمام محراب احداث شده‌باشد، وجود ندارد. شواهد معماری در داخل گنبدخانه نشان از عدم تکمیل تزیینات بنا دارد و گویای آن است که کار ساختمان دوران رکود و توقیفی را پشت سر گذاشته است؛ درحالی‌که تنها تزیینات محراب تقریباً به طور کامل انجام شده‌است. تاریخ ۲۸[۵]ق که در انتهای کتیبه قرآنی آن قرار دارد، بیانگر آغاز دوباره عملیات ساختمان و تکمیل محراب آن است؛ ساختمانی که احتمالاً همزمان با ساخت مناره یا کمی پس از آن، در اواخر سده ۵ق و در پی تحولاتی که در بخش مقصوره مساجد کهن ایران صورت می‌گرفته، احداث شده‌است. میان جمادی‌الثانی ۴۷۹ق و ذی‌حجه ۴۸۰ق، در زمان ملک‌شاه سلجوقی و به‌دستور نظام‌الملک وزیر او، تغییر شگرفی در بخش مقصوره مسجد جامع پایتخت سلجوقیان در اصفهان رخ داد و نقشه قدیم مسجد در قسمت جنوبی آن با حذف ۲۴ ستون و احداث مقصوره‌ای عظیم تغییر شکل یافت. سبک نوین ابداعی در مقصوره نظام‌الملک الهام‌بخش معماری مساجد و یکی از وجوه مشخصه مساجد دوره سلجوقی شد. پس از آن، نقشه مساجد کهن در بخش مقصوره تغییر یافت و چنین گنبدخانه‌ای را در خود جای داد و مساجد نوساز نیز با این نوع مقصوره بنا شدند (لاله، ۷۱۶-۷۱۷).



نقشه ۲ و ۳) روند شکل‌گیری مسجد و مناره برسیان (مأخذ: تورج خسروی جاوید)



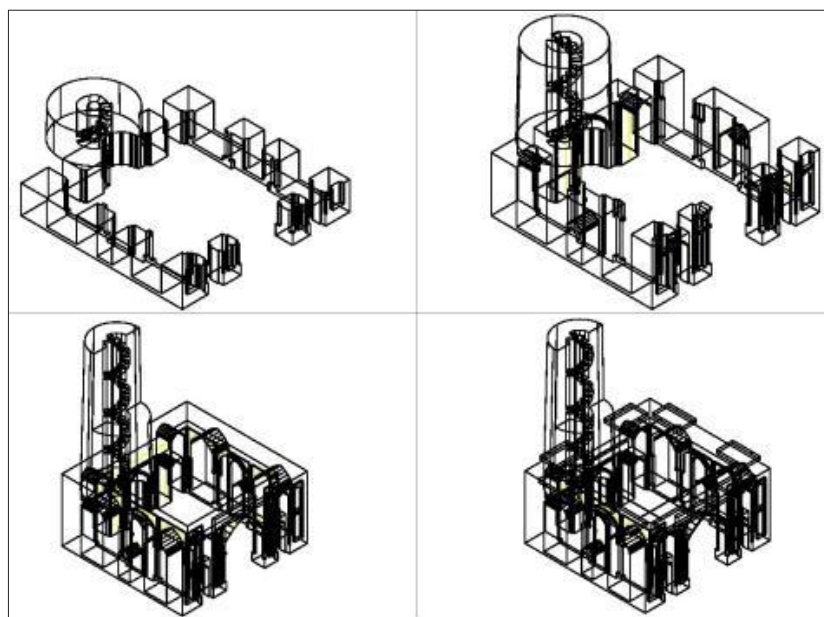
نقشه ۴ تا ۹) روند شکل‌گیری مسجد و مناره برسیان (مأخذ: تورج خسروی جاوید)



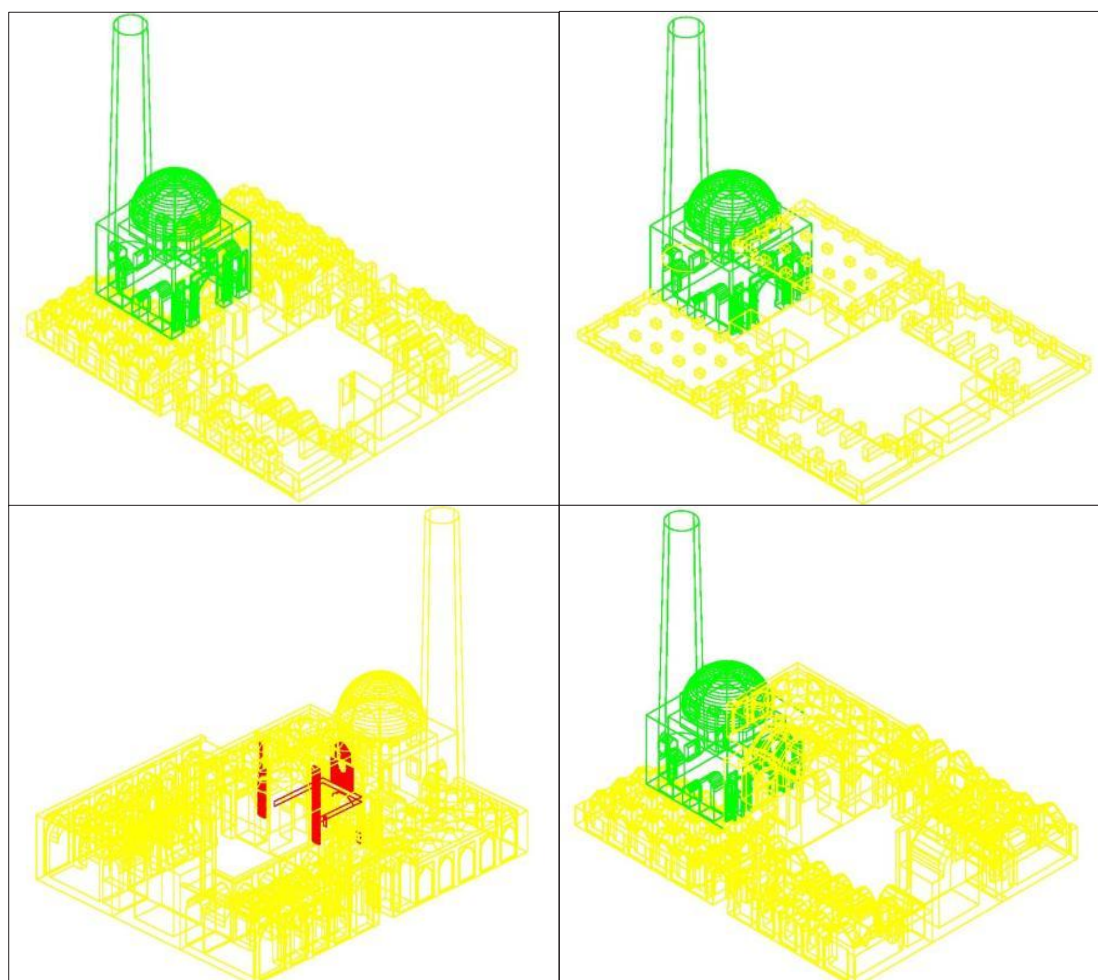
نقشه ۱۰ و ۱۱) مراحل شکل‌گیری مسجد و مناره برسیان
(مأخذ: تورج خسروی جاوید)



نقشه ۱۲ و ۱۳) تاریخ‌شناسی شکل‌گیری مناره و مسجد جامع برسیان
(مأخذ: تورج خسروی جاوید)



نقشه ۱۴)
سیر تکامل گنبد و مناره
مسجد جامع برسیان
(مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)



نقشه ۱۵ تا ۱۸) مراحل ساخت مسجد جامع برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

(۵) معماری مسجد

مسجد جامع برسیان از بناهای تاریخی قرن پنجم هجری و از قدیمی‌ترین مساجد ایران و از جمله آثار تاریخی موجود برجای‌مانده از دوره سلجوقی (سال ۴۹۱ ق در زمان پادشاهی سلطان برکیارق) است که در دوره‌های بعد، الحاقاتی به آن صورت گرفته‌است (نقشه ۲ تا ۱۳). سال ساخت آن که از روی محراب حدس زده می‌شود، ۴۹۸ هجری قمری است. این مسجد در شرق روستا واقع است. پس از ورود به دهلیز مسجد، یک راهروی یک‌متری به‌سوی خود مسجد وجود دارد که در سمت راست آن، درِ اصلی مناره تعبیه شده‌است. بنای دوره سلجوقی مسجد، گنبدخانه‌ای مربع‌شکل به ابعاد تقریبی ۱۲ متر (در داخل) است (تصویر ۵ و ۶؛ نقشه ۱۴) که در



تصویر ۵) گنبد ترکیب مسجد جامع برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

اصل، در هر ضلع شمالی خاوری و باختری آن، سه درگاه و در ضلع جنوبی آن، محراب و دو درگاه در طرفین وجود داشته؛ و از نظر ساختار و تزیینات به نظر می‌رسد که از گنبد تاج‌الملک مسجد جامع اصفهان الگو گرفته‌است. اکثر درگاه‌های مسجد در دوره صفوی مسدود شده‌است. چسبیده به ضلع جنوبی گنبدخانه، مناره‌ای با شکوه از دوران سلجوقی وجود دارد. در زیر پوشش بنا، کتیبه‌ای سرتاسری به خط کوفی از آجر تراشیده، متضمن آیات قرآن وجود دارد که حدود نیمی از عبارات تاریخی از بین رفته‌است. گنبد بنا به قطر حدود ۱۰/۳۰ متر از نوع دوپوسته با پوشش داخلی مرکب از هشت باریکه طاق است که توسط هشت رگه از یکدیگر جدا شده‌اند.

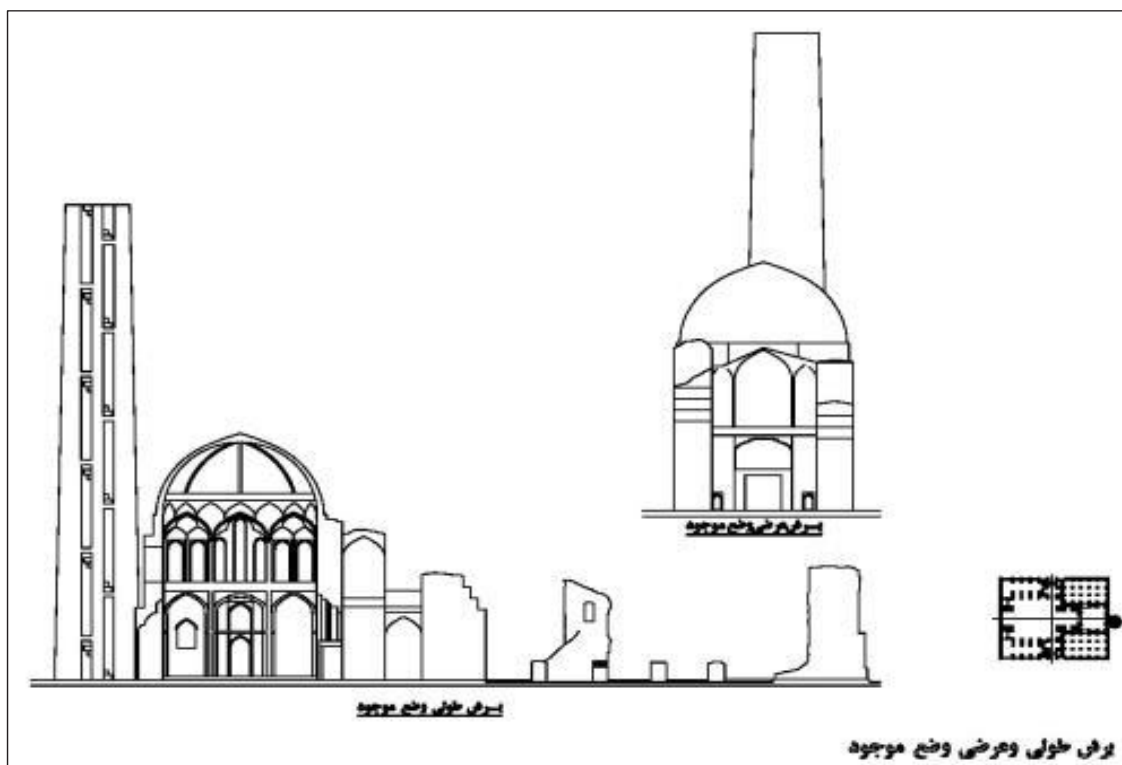
در ضلع جنوبی گنبدخانه، محراب آجر نفیسی وجود دارد؛ دارای قواره مستطیل شکل با یک طاق نمای مقرنس آجری زیبا به شکل پنج ضلعی و در دو طرف، دارای ستون های آجری با سرستون های آجری. سطوح محراب با طرح های هندسی آجری، قطعات گچبری و کتیبه های متعدد به خط کوفی تزیینی نمایی مزین شده است. ابعاد مسجد جامع برسیان دقیقاً 12×12 متر است که اگر ارتفاع آن را بدون گنبد در نظر بگیریم که آن هم ۱۲ متر است؛ این مسجد شکل مکعب دارد. داخل مسجد به سمت جنوب، یک محراب بسیار زیبا وجود دارد که ۴ متر از ۱۲ متر مسجد را در بر گرفته و ارتفاع آن ۱۱ متر است. دور محراب، داخل کادری 30×30 سانتیمتری، کلماتی به خط کوفی نوشته شده و بعد از این کادر به طرف داخل محراب، کادری دیگر است که نقش و نگارهایی در آن حک شده است. در داخل خود محراب، قوس هایی وجود دارد که شکل خاصی دارند. محراب مسجد از نمونه های جالب هنر آجرتراشی و گچبری عصر سلجوقی است. کتیبه های اطراف آن روی زمینه تزیینی گچی و گل و بوته دار و به خط کوفی برجسته آجری است که تاریخ ساخت محراب را به سال ۴۹۸ ق برمی گرداند. این محراب کم از محراب مشهور آلجایتو در مسجد جامع اصفهان نیست. گچبری ها و کنده کاری های روی آجر و ظرافت آنها منحصر به فرد است. در سمت راست محراب، یک جمله به خط عربی در ۱۲ سطر نوشته شده و اولین سطر آن جمله «لا اله الا الله» است. اما چرا ۱۲ سطر؟ این رمزی است از رمزها. این مسجد در سمت چپ و راست، دارای ۳ تورفتگی و تورفتگی وسط در هر طرف، دارای پنجره ای به ابعاد ۱ در $2/5$ متر است.

در سوک های این مسجد، پایه های ظریف کوچکی وجود دارد که نشان دهنده زیبایی خاص این بناست. روبروی در ورودی، یک پنجره بزرگ قوسی شکل به چشم می خورد که به صورت لانه زنبوری ساخته شده و راه پله ای متشکل از شش پله هم برای رفتن به روی این پنجره وجود دارد. در کنار محراب، در یک طرف در ورودی است و در طرف دیگر هم جای در وجود دارد و بالای آن نیز دو فرورفتگی در زیر هم؛ یعنی در اصل سه فرورفتگی در بالای یکدیگر وجود دارد که نشان نمی دهد احتمالاً آن طرف محراب هم در دیگری بوده است چراکه آجرچینی آن نیز فرق می کند. در گوشه بالای گنبد، چهار گوشه سازی وجود دارد و در هر سمت مسجد در گنبد یک تورفتگی و هر یک از این تورفتگی ها مرکب از سه تورفتگی است. دیده می شود که در معماری این مسجد از عدد ۳ زیاد استفاده شده و حتی مساحت مسجد هم به عدد ۳ مرتبط است چون $12 \times 3 \times 4$. دقیقاً همان طراحی کناره محراب در کنار پنجره کندویی شکل روبروی آن هم اتفاق افتاده است؛ یعنی از سه قسمت زیر هم تزیین شده، منهای محراب که بجایش پنجره است. در بالای گنبد، بالای در ورودی سمت چپ و راست مسجد، دو سوراخ برای ورود هوا تعبیه شده است. گنبد از داخل از ۸ بند ساخته شده که کل آن را به هم وصل می کند. در کناره های گنبد، ۴ فرورفتگی وجود دارد که گفته شد هر یک از سه فرورفتگی داخلی به وجود آمده است؛ باز هم $12 \times 3 \times 4$. پس روشن است که اعداد ۳ و ۴ و ۱۲ برای سازندگان مهم بوده است. قسمت بالای گنبد قبلاً فرو ریخته؛ دقیقاً سالش را ننوشتند، ولی نوشته شده که بعداً مرمت شده است. برای اثبات درستی این نوشته، دو روش استفاده شده؛ یک از داخل مسجد که نگاه کنیم، دوتکه بودنش پیداست یعنی قسمت وسط گنبد پیداست که تازه درست شده؛ و دو از بیرون مسجد که به گنبد نگاه کنیم، پیداست که بالای گنبد را گچ ریخته اند و حتی رنگ و قیافه آجرها تغییر یافته است.

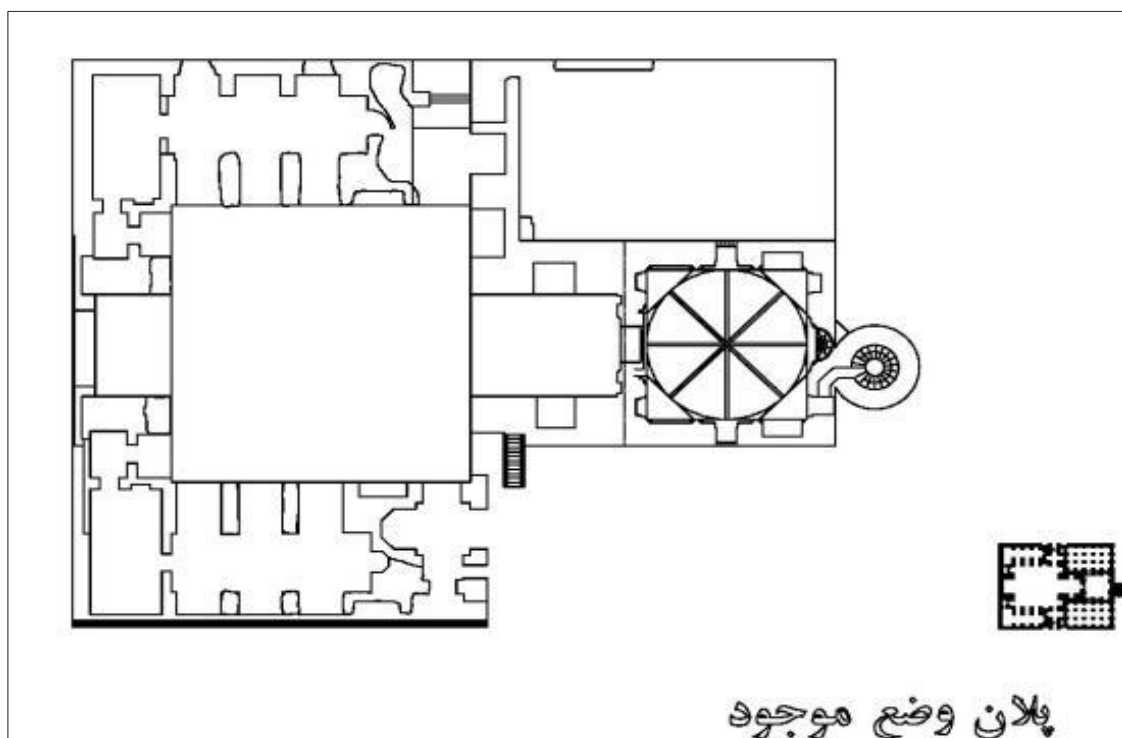


تصویر ۶) وضع موجود مناره و مسجد جامع برسیان
 (ماخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

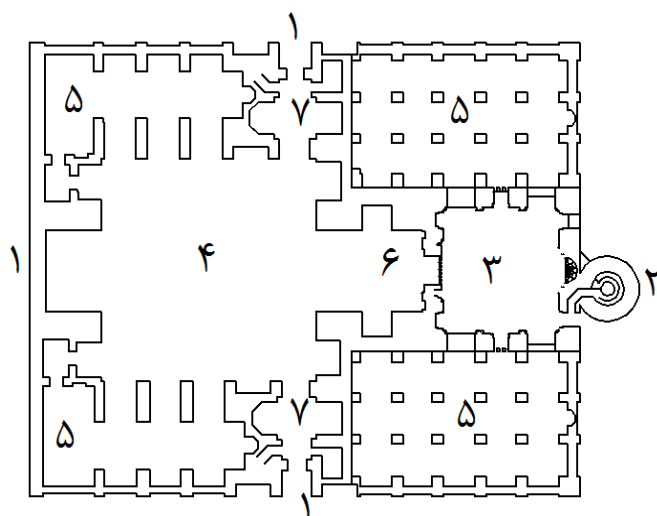
ساختار معماری گنبدخانه تاج‌الملک در اصفهان تشابه بسیار با بنای مقصوره مسجد برسیان دارد. بدین ترتیب و به احتمال قریب به یقین، احداث مناره در ۴۹۱ق و سپس بنای مقصوره متصل به آن -همزمان یا کمی پس از این تاریخ- به تقلید از گنبد تاج‌الملک، از جمله تغییراتی است که در بخش شبستان مسجد کهن برسیان صورت گرفته است (نقشه ۹ تا ۱۳). به دلایلی نامعلوم، عملیات ساختمان متوقف گردید و سپس در ۵۲۸ق محراب تزئین شد؛ اما این فعالیتها ناتمام باقی ماند. در دوران پس از مغول، مسجد و صحن آن دوباره تعمیر شد، اما مقصوره آن دست‌نخورده باقی ماند. در زمان شاه طهماسب صفوی، با احداث ایوان تغییراتی در تزئینات صحن مسجد صورت گرفت؛ ولی مقصوره همچنان در حالت نیمه تمام خود باقی ماند و پس از آن نیز هرگز به پایان نرسید. در سال ۱۳۴۳خ، انجمن آثار ملی اعتباری برای تعمیر آثار تاریخی خارج شهر اصفهان اختصاص داد و بدین ترتیب، مسجد برسیان به وسیله اداره باستان‌شناسی اصفهان تعمیر شد. سازمان ملی حفاظت آثار باستانی با همکاری مؤسسه ایتالیایی خاورمیانه و خاور دور (IsMEO) میان سالهای ۱۳۵۱ و ۱۳۵۷خ/۱۹۷۲ و ۱۹۷۸م به بررسی، نقشه‌برداری و مرمت مسجد جامع برسیان پرداخت (لاله، ۷۱۷).



نقشه ۱۹) برش طولی و عرضی وضع موجود مسجد و مناره برسپان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)



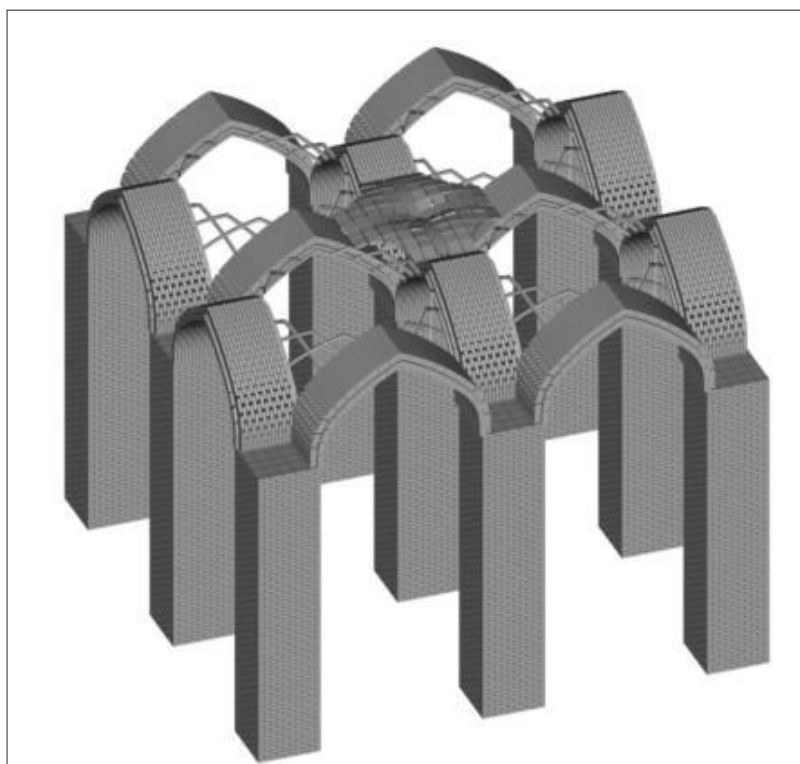
نقشه ۲۰) پلان وضع موجود مسجد و مناره برسپان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)



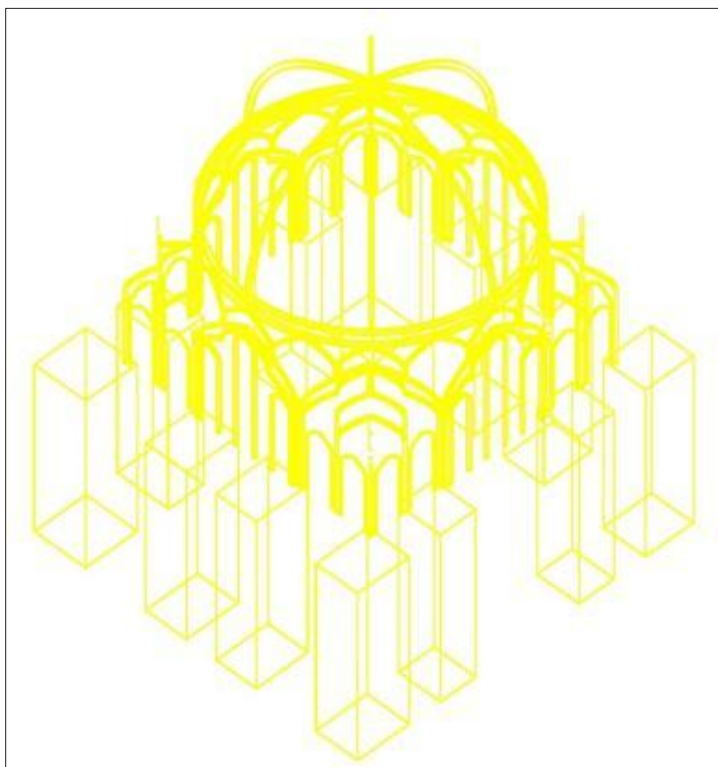
نقشه (۲۱)
معرفی فضاهای معماری
مسجد و مناره برسیان
(مأخذ: تورج خسروی جاوید)

Sc: 1/1000

- (۱) ورودی مسجد
- (۲) مناره
- (۳) گنبدخانه
- (۴) صحن مرکزی
- (۵) شبستان صفوی
- (۶) ایوان سلجوقی
- (۷) هشتی



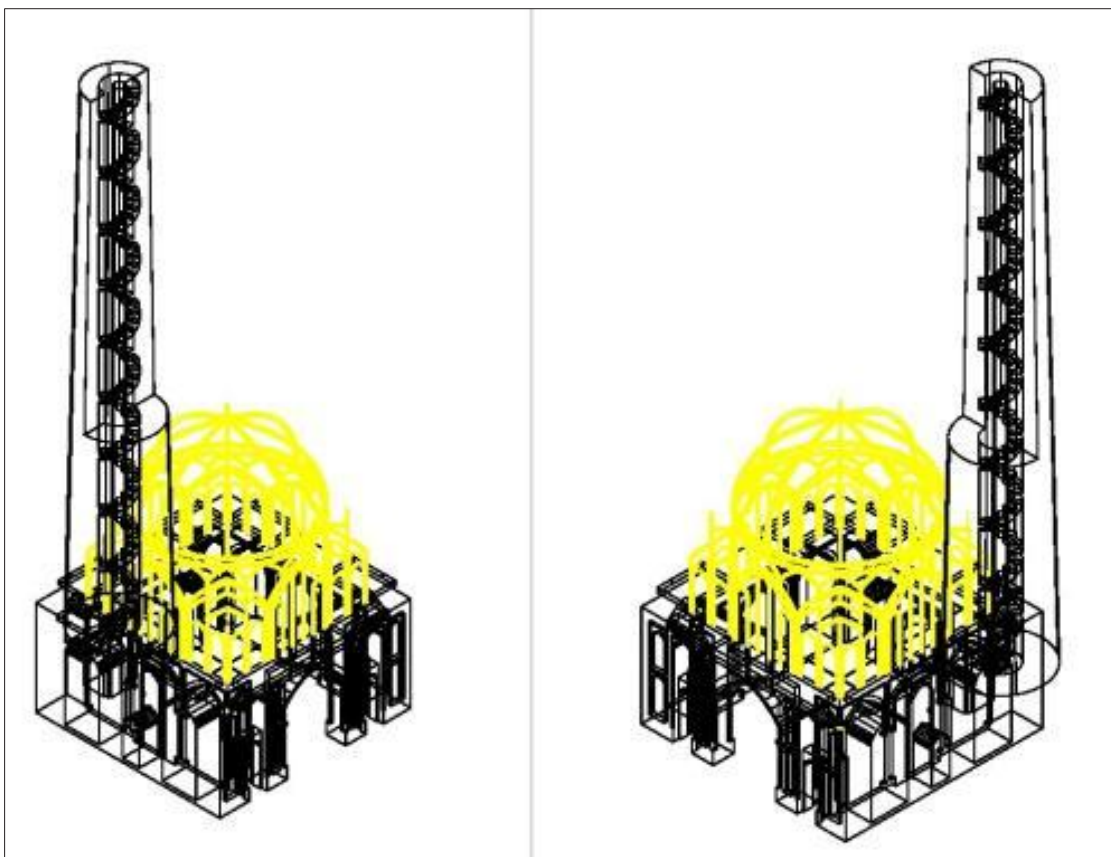
نقشه (۲۲)
شبستان مسجد جامع برسیان
(مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)



نقشه ۲۳

گنبدخانه مسجد جامع برسیان

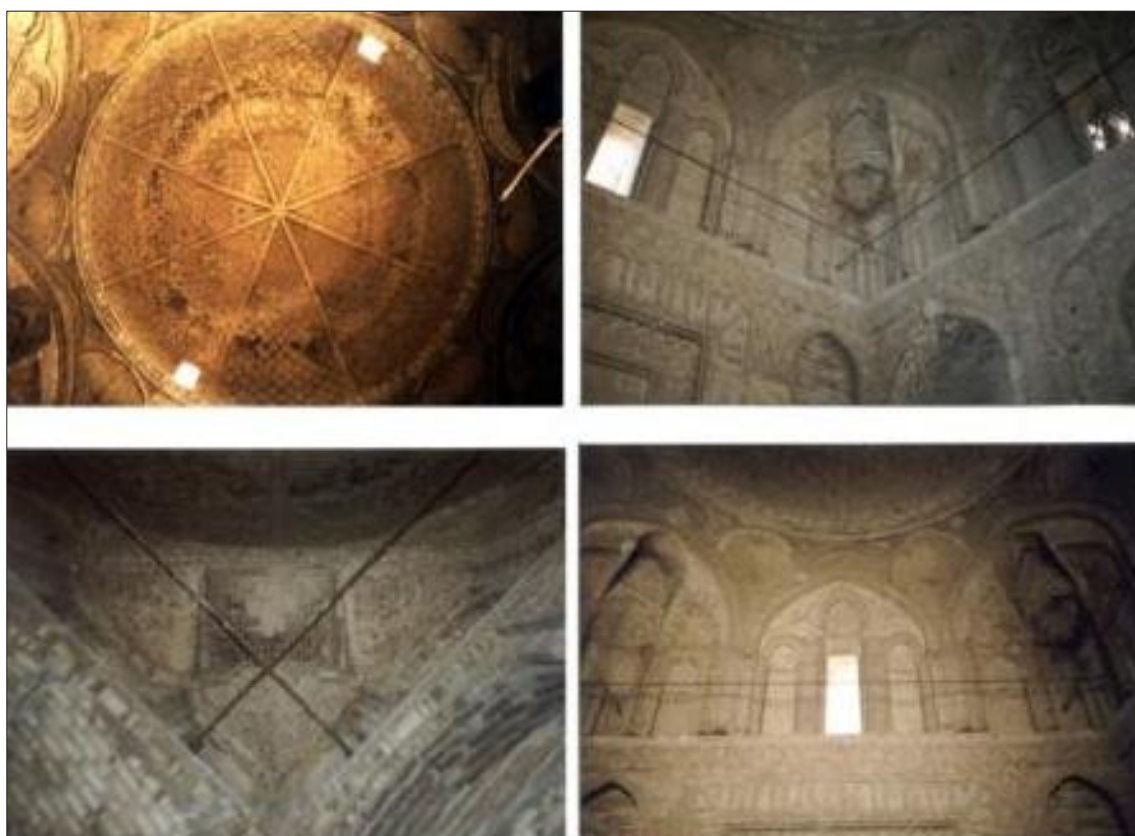
(مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)



نقشه ۲۴) طرح معماری گنبد و مناره مسجد برسیان در دوره سلجوقی (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

۶) مقصوره مسجد برسیان

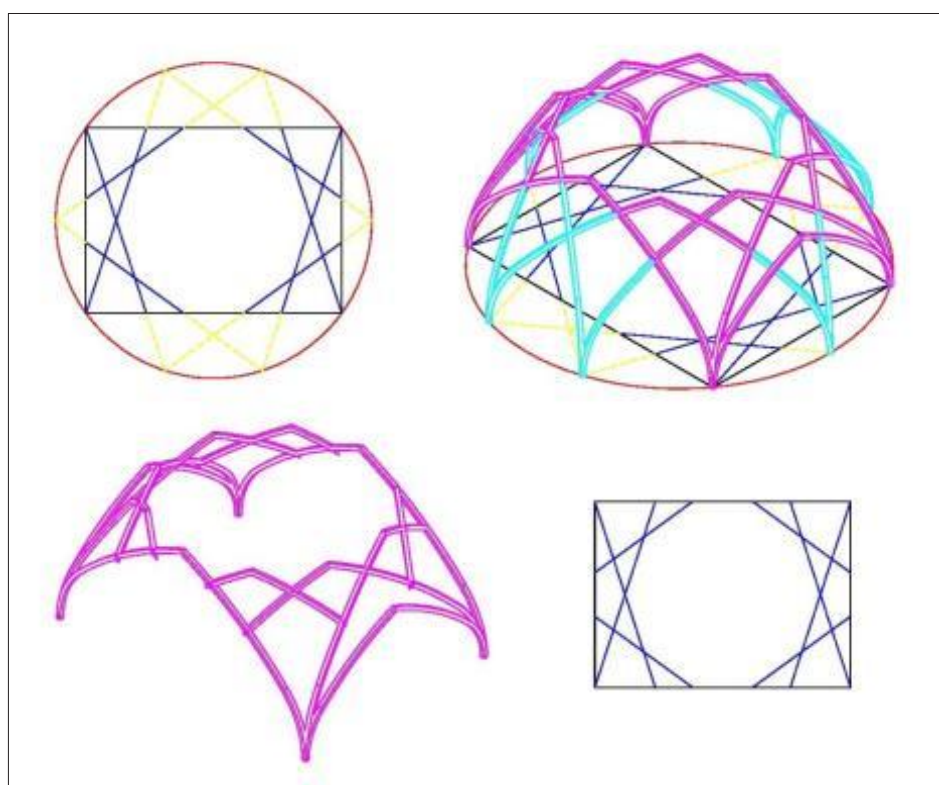
بر سطحی مربع با اضلاع داخلی ۱۰/۳۲ تا ۱۰/۴۸ متر و با ارتفاع حدود ۱۸/۳۰ متر، مقصوره مسجد جامع برسیان ساخته شده‌است. این بنا در مقطع عمودی از سه بخش منطقه مربع شکل پایه بنا (۴ دیوار به پهنای حدود ۲ متر و ارتفاع داخلی ۶/۹۰ و خارجی ۱۰ متر)، منطقه کثیرالاضلاع انتقالی میان مربع پایه و دایره گنبد (ارتفاع داخلی ۵/۳۳ و خارجی ۱/۶۰ متر) و پوشش گنبدی (ارتفاع داخلی ۵/۷۰ و خارجی ۶/۷۰ متر) تشکیل و سوی قبله در این بنا به‌اشتباه ۲۰' ۲۳° محاسبه شده‌است. مصالح اصلی ساختمان مقصوره (تصویر ۷؛ نقشه ۲۵) را آجرهایی در ابعاد ۲۴×۲۴×۵/۵ الی ۶ سانتی‌متر تشکیل می‌دهد. تزیینات هندسی و نوشتاری و نیز گیاهی بنا با قطعه‌های تراشیده آجر و نیز با گچبری شکل گرفته‌است. دهانه‌های سه‌گانه‌ای بر هر یک از دیوارهای شمالی، شرقی و غربی رفت و آمد به داخل مقصوره را در گذشته میسر می‌ساخته‌است. ورودی اصلی



تصویر ۷) گنبدخانه مسجد برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

با دهانه بزرگ‌تر در وسط دیوار شمالی و ورودی‌های جانبی با دهانه کوچک‌تر در دو طرف آن که با ترتیب رو به روی محراب و دو درگاه جانبی آن بر دیوار جنوبی قرار گرفته‌اند؛ با ایجاد تقارنی خاص، بر اهمیت این دو دیوار واقع بر جهات اصلی مقصوره می‌افزایند. برابری عرض دهانه اصلی در میان دیوار شمالی با عرض کلی محراب و نیز برابری عرض دهانه‌های کوچک‌تر جانبی این دو دیوار با عرض درگاه میانی در دیوارهای شرقی و غربی، ترتیبی متناوب و معکوس ولی هماهنگ با سازه‌ها و فضاهای باز ایجاد می‌نماید. بدین ترتیب توانمندی

معماران گذشته در برقراری توازن در بنا با تأکید بر جهات و عناصر اصلی مقصوره هرچه بیشتر نمایان می‌گردد. تغییرات وارد شده در طی قرون متوالی بر گرداگرد مقصوره، نماهای خارجی آن را نیز دستخوش تغییراتی نموده‌است. احداث ایوان جنوبی مسجد در دوره صفوی بیشترین آسیب را به جبهه اصلی بنا در سمت شمال آن وارد آورده و آن را از انظار پنهان کرده‌است. در چارچوب فعالیتهای پژوهشی و مرمتی که در دهه ۱۳۵۰ خ در مسجد صورت گرفت، دو طاق‌نمای تزئینی سلجوقی با کتیبه‌هایی از آجر به خط کوفی ساده (و الحمد لله / و لا اله الا الله) بر قسمت پایین نمای خارجی دیوار شمالی مقصوره آشکار شد و ویژگی نمای اصلی ورودی مقصوره را در زمان احداث آن نمایان ساخت (لاله، ۷۱۸).



نقشه ۲۵) طرح گنبدخانه مسجد برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

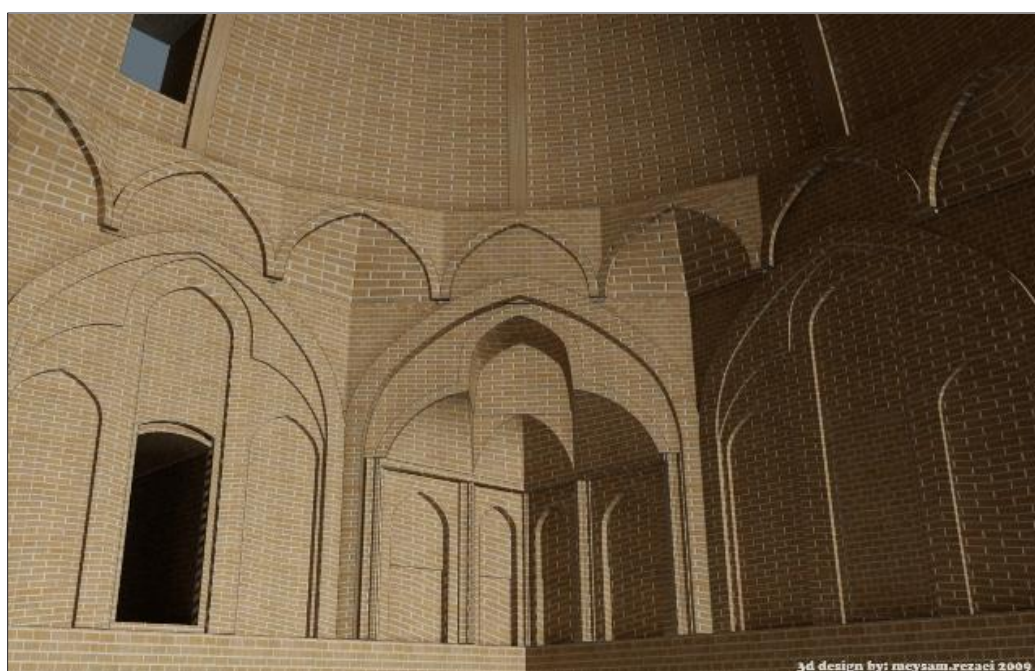
۷) منطقه انتقالی گنبدخانه مسجد برسیان

منطقه انتقالی گنبدخانه مسجد برسیان متشکل از دو طبقه ۸ ضلعی و ۱۶ ضلعی است که با استفاده از عناصر قوسی و از طریق گوشه‌سازی از نوع سه‌کنج سه‌بخشی در طبقه اول و سه‌کنج‌های ساده در طبقه دوم، امکان تبدیل زمینه مربع را به دایره برای اجرای نهایی پوشش گنبد فراهم آورده‌است. معمار مقصوره برسیان در ادامه سنت کهن معماری ایران پیش از اسلام، برای قرار دادن گنبد بر فراز بنای چهارگوش، تحولات عمده این دستاورد را که ۱۱ سال پیش از آن با ایجاد دو طبقه متمایز اولین بار در مقصوره نظام‌الملک در مسجد جامع اصفهان تجربه شده‌بود، پی گرفته و گنبدی با ۸ تویزه و قوسی از نوع چهارکمانه سه‌مرکزی بنا کرده‌است. عناصر قوسی به‌عنوان طاقهای برابر از نوع جناغی چهارکمانه سه‌مرکزی، و طاق‌نماهای تزئینی از

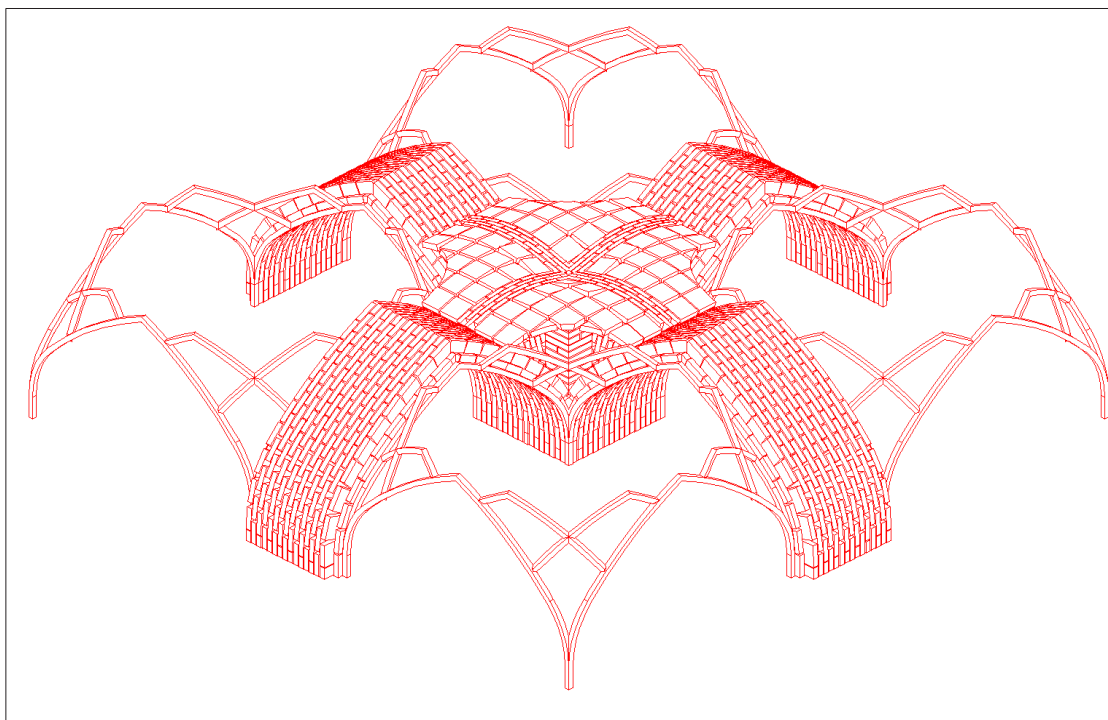
همین نوع، تصویرهایی به همراه طاق‌نماهایی از نوع کلیل، سطوح بنا را در دو بخش مربع پایه و منطقه کثیرالاضلاع انتقالی پوشانیده و ترکیب موزونی بر سراسر بلندای مقصوره به وجود آورده است (لاله، ۷۱۸؛ تصویر ۸ و ۹؛ نقشه ۲۶).



تصویر ۸) منطقه انتقالی گنبدخانه مسجد برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

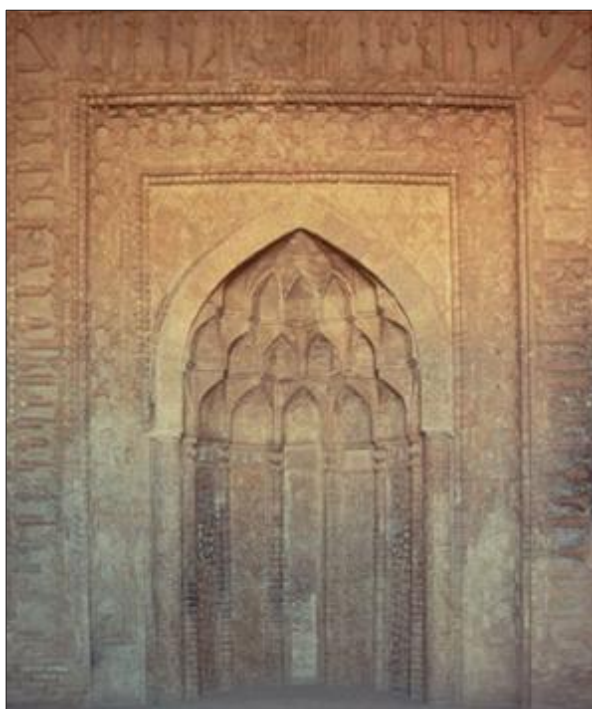


تصویر ۹) منطقه انتقالی گنبد مسجد برسیان (مأخذ: میثم رضایی)



نقشه ۲۶) طرح منطقه انتقالی گنبدخانه مسجد برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

۸) محراب مسجد برسیان



تصویر ۱۰) محراب مسجد جامع برسیان
(مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

محراب این مسجد (تصویر ۱۰ و ۱۱) که از نمونه‌های شایان توجه محراب‌های سلجوقی است، یکی از نخستین نمونه‌های شناخته‌شده تزیینات مقرنس آجری در محراب‌هاست. محراب برسیان بر نقشه نیم‌دوازده‌ضلعی بنا شده و پهنه یگانه طاق‌نمای آن که بر دو ستون توکار استوار است، به‌وسیله سه ردیف طاس مزین شده‌است. با دو قاب بزرگ تزیینی که این طاق‌نما را در بر گرفته، این محراب در ساختار کلی آن طولی برابر نیم طول دیوار جنوبی را به خود اختصاص داده و عناصر دیگر این دیوار و دیوارهای دیگر مقصوره را تحت‌الشعاع قرار داده‌است. اختصاص بخش اعظم دیوار جنوبی به محرابی بزرگ در راستای تحول معماری مساجد در دوره سلجوقی بوده‌است. در مساجد این دوره به تناسب فضای بزرگی که به مقصوره‌ها اختصاص یافته، محراب آنها نیز از ابعاد

بزرگ‌تری نسبت به محراب مقصوره‌های پیشین برخوردار شده‌است. بجز مقرنس که تزیین اصلی محراب مسجد برسیان را تشکیل می‌دهد؛ این محراب با آجرکاری، گچبری و تزیینات نوشتاری، هندسی و گیاهی نیز مزین شده‌است. کتیبه اصلی محراب واقع در قاب بزرگ آن، به خط کوفی آجری بر زمینه تزیینات نیمه‌تمام گچبری گل‌وبوته است. یک نوار باریک آجری که با خط کوفی در کناره داخلی قاب دوم محراب شکل گرفته، آیات ۱ تا ۸ سوره مؤمنون (۲۳) را در بر می‌گیرد (لاله، به نقل از شیخ‌الحکمایی: ۷۱۸). بر پهنه قاب دوم محراب، زنجیره‌های درهم‌تنیده آجری ردیفی از ستاره‌های چندپَر پدید آورده‌اند. سطح داخلی آن‌ها -هر چند نیمه‌تمام- با نقش‌مایه‌های گیاهی و نوشته‌هایی به خط ثلث و کوفی گچبری شده که حاوی اسماء‌الله چون «یا حنان»، «یا منان»، «یا سبحان»، «یا الله» و «یا دیان» است. ۶ طاس ردیف میانی مقرنس به ترتیب حاوی جملات «الملک لله»، «العظمه لله»، «القدره لله»، «القوه لله»، «المنه لله» و «العزه لله» است (هنرفر، ۱۳۵۰: ۱۷۷). بر لوح وسط از الواح شش‌گانه واقع در نیمه پایین طاق محراب و بر پهنه قوس تزیینی سه‌بخشی آن، سوره اخلاص (۱۱۲) به‌همراه جملات «لااله الا الله»، «محمد رسول الله»، «لیس کمثله شیئ»، «و هو السميع البصیر» به خط کوفی بنایی نوشته شده‌است (لاله، ۷۱۸). تزیین لچکی‌های طاق‌نمای محراب با نام «الله» و «محمد» به خط کوفی بنایی با آجر اجرا شده‌است. این نمونه یکی از نخستین نمونه‌های شناخته‌شده از این نوع خط به‌شمار می‌آید که پس از آن و تا به امروز بسیار رایج بوده و مورد استفاده قرار گرفته‌است.

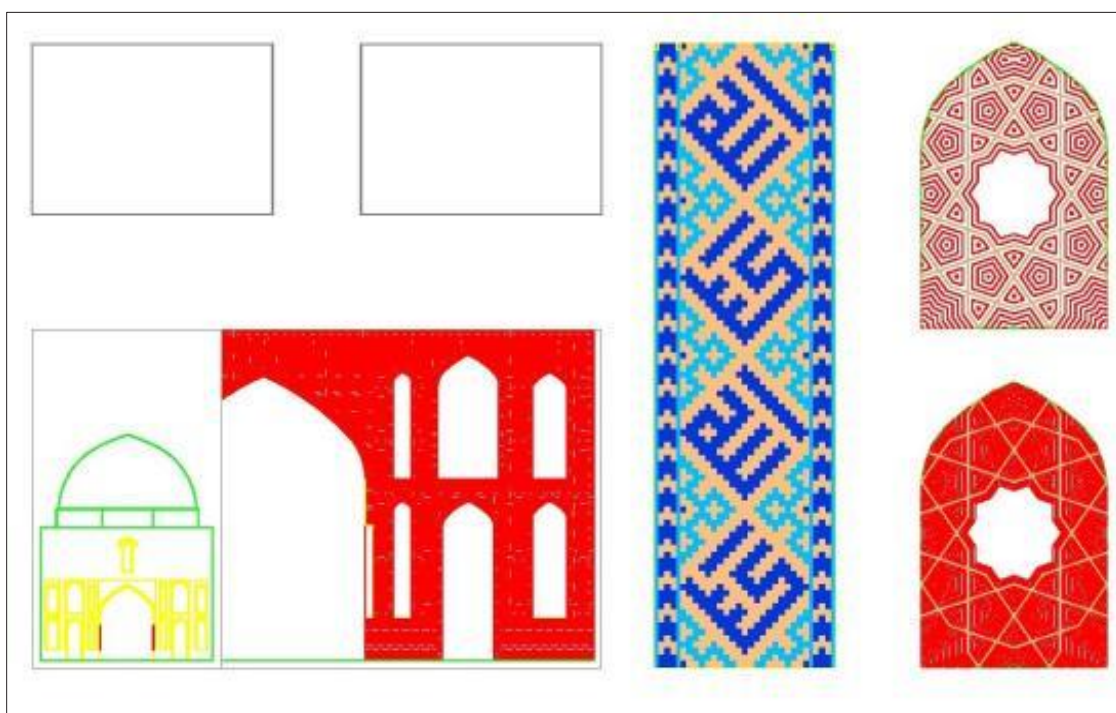


تصویر (۱۱) محراب مسجد جامع برسیان (مأخذ: میثم رضایی)

۹) تزیینات مسجد برسیان

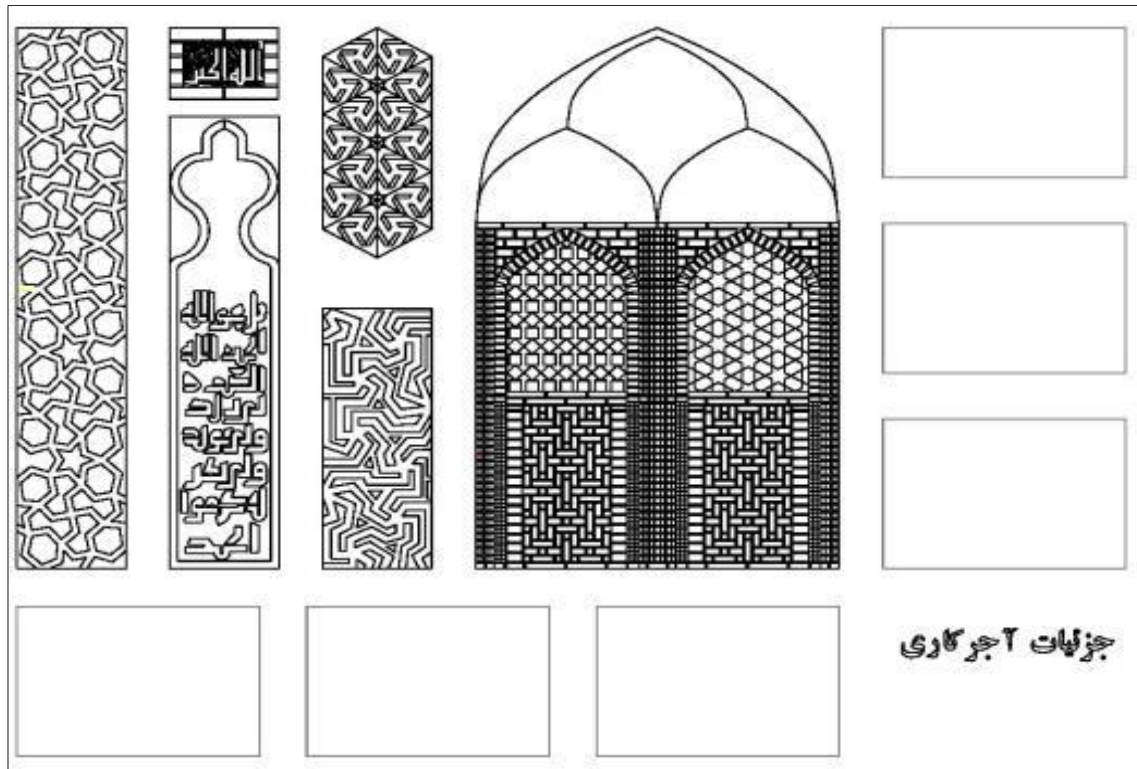
بجز تزیینات نوشتاری محراب، کتیبه‌های دیگری نیز قسمتهای مختلف مسجد را آراسته‌است (نقشه ۲۷ تا ۲۹). روبروی محراب و بر درون‌سوی طاق درگاه ورودی اصلی مقصوره، کتیبه‌ای آجری به خط کوفی قرار دارد که

آیه‌های ۱۴ و ۱۵ سوره مؤمن (۴۰) بر آن نقش بسته‌است (لاله، به نقل از شیخ‌الحکمایی، قرائت برای اولین بار: ۷۱۸). این کتیبه دور تا دور یک نوار مرکزی شامل تزیینات آجری هندسی همانند آنچه بر فراز مناره این مسجد مشاهده می‌شود و یک آرایه شبه‌کوفی بنایی زنجیره‌ای را القا می‌کند، چرخیده‌است. امروزه نیمی از یک کتیبه به خط کوفی ساده از آجر - که در گذشته به‌دور قاعده گنبد می‌گشته - آغاز سوره فتح (۴۸) را تا جایی که اینک مشخص نیست، در بر دارد. تزیینات مقصوره در زمان ساخت و پس از آن هرچند پایان نیافت؛ لیکن تا بدانجا پیش رفت که جایگاه برخی از آنها مشخص گردد. بدین ترتیب، در داخل مقصوره بر هر یک از دو درگاه جانبی دیوارهای شمالی و جنوبی و نیز بر درگاه میانی هر یک از دیوارهای شرقی و غربی، به‌تقلید از الواح کتیبه‌های گنبد تاج‌الملک در مسجد جامع اصفهان، در مجموع شش لوح برای قرار دادن کتیبه‌هایی که هرگز نوشته نشد، جای گرفته‌است (لاله، ۷۱۸-۷۱۹).

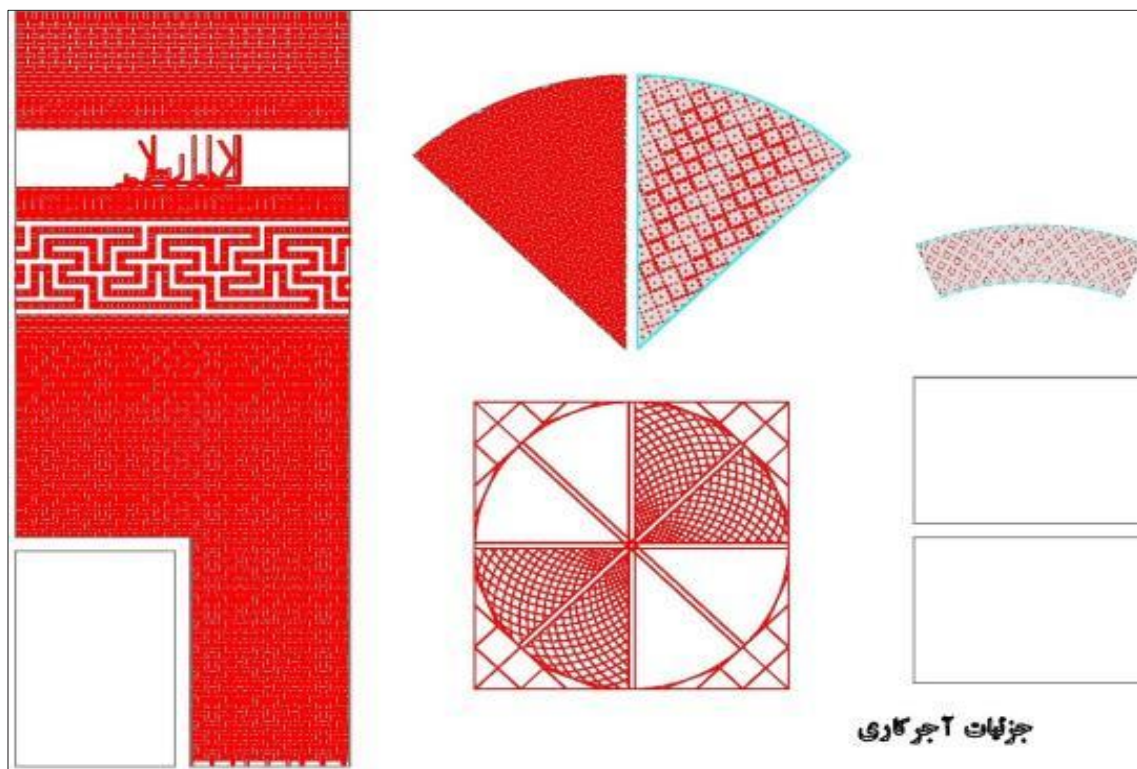


نقشه ۲۷) جزئیات تزیینات مسجد جامع برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

بر آثاری که از دوره صفوی در صحن این مسجد باقی است، بجز نوار اصلی کتیبه در ایوان جنوبی که از آن یاد شد، بقایای طرح کتیبه‌ای دیده می‌شود که در داخل یک شمشه به شکل ستاره بزرگ ده‌پَر بر وسط پهنه طاق‌نمای تزیینی فوقانی دیوار جنوبی ایوان قرار دارد و عبارات «... الشهید بکربلا» و «علی بن ...» بر آن نقش بسته است. بجز عناصر معماری چون عناصر قوسی در طاق‌ها، طاق‌نماها، مقرنس‌ها و نیز کتیبه‌ها و نقش‌مایه‌های گیاهی در تزیین مقصوره سلجوقی مسجد برسیان، تزیینات هندسی ناتمامی نیز در این بنا مشاهده می‌شود (لاله، ۷۱۸).



نقشه ۲۸) جزئیات آجرکاری مسجد جامع برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)



نقشه ۲۹) جزئیات آجرکاری مسجد جامع برسیان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

۱۰) مناره مسجد برسیان

این مناره استوانه‌ای شکل با ارتفاع ۳۴/۵۵ متر بر دایره‌ای به قطر ۵/۷۵ متر بنا نهاده شده است (تصویر ۱۲). قطر این دایره با کاهش تدریجی در رأس به ۴/۲ متر می‌رسد. مناره در قسمت جنوب غربی مقصوره و متصل به آن است. راه ورود به آن در دیوار جنوبی مقصوره تعبیه شده و پلکانی مارپیچ امکان دستیابی به بالای مناره را فراهم می‌آورد. چندین نورگیر به فواصل معین بر بدنه مناره این مسیر را روشن می‌کنند. ابعاد آجرهای به‌کاررفته در ساختمان مناره ۲۷×۲۷×۵/۵ سانتی‌متر است. برای تسهیل در امر ساختمان و چیدن ردیف



تصویر ۱۲) مناره مسجد جامع برسیان
(مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

آجرها بر محیط دایره مناره، آجرها به شکل دوزنقه به اضلاع ۲۷، ۲۷، ۲۲ و ۲۲؛ و ضخامت ۵/۵ سانتی‌متر قالب زده شده‌اند. هنرمند معمار توانسته است از طریق تزئینات آجری که از قاعده تا رأس مناره به تدریج و به گونه‌ای موزون بر تراکم آن اضافه می‌شود، نگاه بیننده را به فراز مناره، جایی که آیات قرآن بر آن نقش بسته؛ سوق دهد. سه بخش متمایز بر نمای خارجی مناره قابل تشخیص است. تا ارتفاع حدود ۶ متر، آجرها با ردیف‌های معمولی چیده شده‌اند. آثار اندک موجود از تزئینات ملاط گچ در بندهای عمودی آجرها، نشان از تنها تزئینی دارد که برای این قسمت انتخاب شده بوده است. به نظر می‌رسد که این تزئینات هرگز به اتمام نرسیده باشد. حاشیه‌ای تزئینی از آجرهای تراش داده شده که ترکیبی متناوب از اشکال لوزی و دایره پدید آورده، این بخش را از قسمت دوم و میانی مناره که ارتفاعی حدود ۲۲ متر دارد، جدا می‌کند. تمامی این بخش با

تزئینات هندسی به‌روش آجرچینی مزین شده، و شبکه‌ای از لوزی‌های متداخل سراسر آن را پوشانیده است. در قسمت کوچکی در پایین این شبکه، نوع دیگری از آجرکاری تزئینی ولی بسیار مشابه آن مشاهده می‌شود که گویای تغییر تصمیم سازندگان در انتخاب نقش در حین ساختمان است. بخش سوم و اصلی تزئین در قسمت فوقانی مناره ارتفاعی حدود ۵/۶ متر دارد. در قسمت پایین بر نواری پهن ردیف‌های خفته و راسته نامنظم آجر به‌طور ممتد و تودرتو چیده شده و آرایه شبه‌کوفی بنایی زنجیره‌ای را القا می‌کند. بر فراز

این نوار و در میان دو قاب تزئینی، چنان‌که گفته شد، کتیبه‌ای آجری به خط کوفی ساده بر پیرامون مناره نقش بسته‌است. تمام متن در یک خط نوشته شده؛ تنها در قسمت انتهایی آن کلمه مربوط به رقم صدگان به‌علت کمبود جا بر خط دوم، بالای خط اصلی قرار داده شده‌است. مناره مسجد برسیان نمونه‌ای برجسته از مناره‌های شاخص سرزمین ایران پیش از سلجوقی و دوره سلجوقی است؛ مناره‌های مدور مرتفع در یک قطعه یا در چند قطعه مطبق که قطر آن به نسبت ارتفاع به تدریج کاهش می‌یابد و تناسبی موزون و چشم‌نواز برای این بناها می‌آفریند. تزیینات متنوع آجر از انواع هندسی و نیز نوشتاری گرداگرد آنها را پوشانیده‌است. انتخاب این آرایه‌ها در جایگاه‌های مشخص و مناسب و در اندازه‌ها و اشکال حساب‌شده نسبت به ارتفاع بنا، گواه بر مهارت استادان هنرمند این سرزمین است (لاله، ۷۱۸).

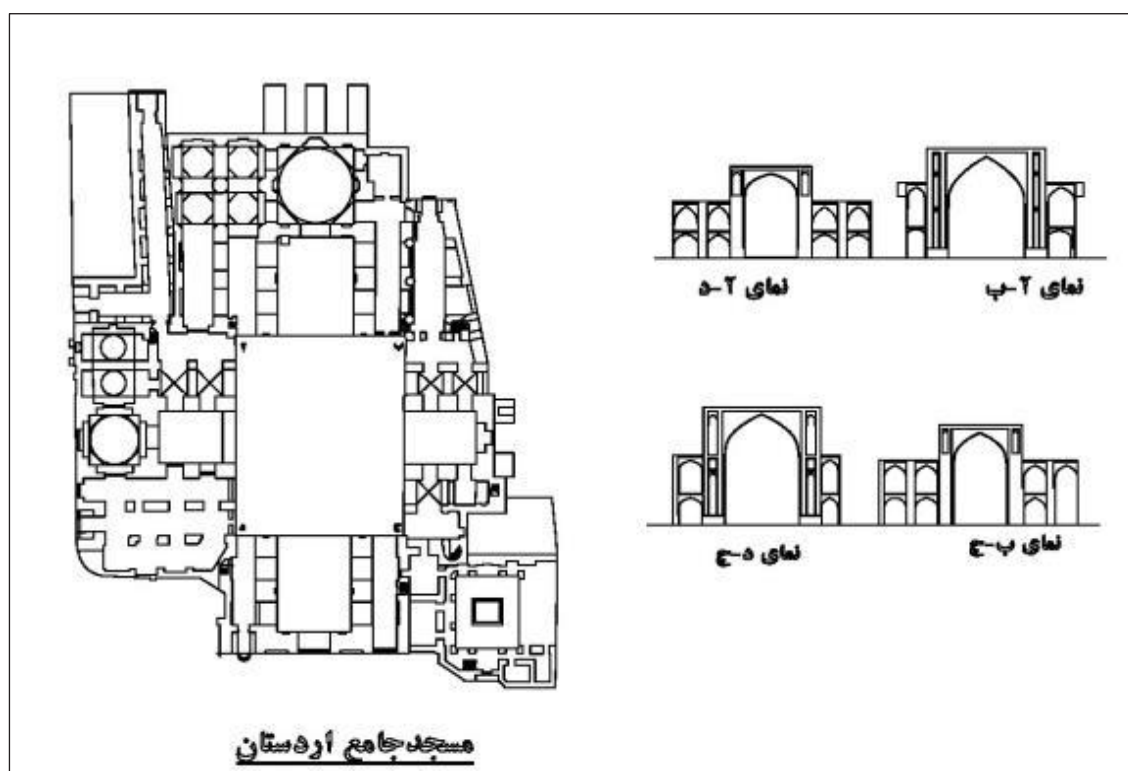
۱۱) مطالعه تطبیقی مسجد جامع اردستان

مسجد جامع اردستان (تصویر ۱۳؛ نقشه ۳۰)، از مساجد چهار ایوانی دارای اجزای گنبد، گنبدخانه، مناره، شبستان، صحن و محراب و از نخستین مساجد چهار ایوانی در ایران است و معماری آن برگرفته از معماری پیش از اسلام و تلفیق معماری قرون نخستین دوره اسلامی (شیوه خراسانی). هسته اولیه پیدایش مسجد به قرن دوم و سوم هجری قمری بازمی‌گردد و قطع به یقین، بر روی ویرانه‌های یک بنای قدیمی‌تر احداث



تصویر ۱۳) مسجد جامع اردستان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)

شده‌است. مسجد در ابتدا به صورت شبستانی بوده و بعدها دو ایوان بدان الحاق شده که ایوان اصلی آن در مقابل محراب و دیگری روبروی آن بوده و در دوره سلجوقی طرح آن به صورت مسجد چهار ایوانی درآمده‌است. مسجد اردستان دارای صحن و حیاط مرکزی است که چهار ایوان در چهار جهت صحن قرار گرفته‌اند؛ ولی مسجد جامع برسیان بر روی یک چهارطاقی منفرد و چهارصُفّه عصر ساسانی شکل گرفته‌است. معماری مسجد اردستان دواشکوبه است و گنبدخانه مسجد در عهد سلطان ملکشاه سلجوقی احداث شده که هم‌عصر احداث گنبدخانه مساجد جامع اصفهان و برسیان است. مسجد چهار ایوانی اردستان فعلی بین سال‌های ۵۵۳ و ۵۵۵ق ساخته شده‌است. سازه معماری مسجد و مناره اردستان همانند مسجد برسیان تماماً آجری و تزیینات آن به صورت آجرکاری و کتیبه‌های گچی مزین به آیات قرآن و محراب آن دارای تزیینات گچبری نفیس و پرتکلف است که آن را هم‌تراز محراب‌های همان دوره نظیر محراب مساجد جامع برسیان، گلپایگان و زواره؛ و گنبد علویان همدان است. برای نشست گنبد روی گنبدخانه نیز همانند مسجد جامع برسیان، از تکنیک گوشه‌سازی سه‌کنج استفاده شده‌است. مناره مسجد جامع اردستان الحاقی بوده؛ ولی در مسجد جامع برسیان، مسجد بعداً به مناره الحاق شده‌است. همانند مساجد اوایل دوره سلجوقیان، مساجد جامع اردستان و برسیان هر دو فاقد گلدسته در کنار ایوان هستند.



نقشه ۳۰) نماهای معماری مسجد جامع اردستان (مأخذ: آرشیو میراث فرهنگی اصفهان)



نتیجه‌گیری

عصر سلجوقی به دلیل رفاه نسبی اقتصادی، امنیت زیاد و سکون و آرامش، عصر شکوفایی هنر و تمدن ایرانی - اسلامی است. سبک رازی یکی از مهمترین و تاثیرگذارترین شیوه‌های معماری در تاریخ معماری ایران به‌شمار می‌رود. گواه این ادعا بناهای با ارزشی است که در حوزه فرهنگی ایران همانند مقبره سلطان سنجر در مرو، برج‌های خرقان، مسجد جامع بروجرود و رباط شرف خراسان طرح‌اندازی شده‌اند. با انتخاب اصفهان به‌عنوان پایتخت پادشاهی سلجوقی، در این شهر و در جای‌جای این استان، بناهای فاخر و باشکوهی همچون مساجد، مدارس، مناره‌ها، برج‌ها و مقبره‌ها احداث شدند که برخی از آنان با وجود عدم رسیدگی، بی‌مهری و زنگار زمان، همچنان در تاریخ معماری ایران می‌درخشند. روستای برسیان در نزدیکی رودخانه زاینده‌رود و در خط سیر مسیر اصلی جنوب به شمال ایران و مسجد برسیان نیز در جوار این شاهراه قرار دارد. هسته اصلی شکل‌گیری روستای اولیه برسیان به عهد ساسانیان بازمی‌گردد؛ ولی کانون شکل‌گیری روستای فعلی، مسجد جامع برسیان است. مسجد و مناره برسیان یکی از شاخص‌ترین بناهای معماری ایرانی است که در این عصر بنیان نهاده شده‌است. به‌یاری کتیبه‌هایی که در مناره و محراب وجود دارد، می‌توان تاریخ دقیق احداث این بنا را مشخص نمود. احداث مناره ۷ سال پیش از احداث مسجد است؛ ابتدا مناره احداث و سپس مسجد به آن الحاق شده‌است. سبک معماری مسجد برسیان، رازی و به‌صورت مسجد دو ایوانی و دارای عناصری نظیر گنبد، گنبدخانه، مناره، ایوان، صحن و محراب است. مسجد جامع برسیان به‌صورت بنای چهارطاقی کوشک‌مانند منفرد است و بر روی ویرانه‌های یک چارطاقی عهد ساسانی شکل گرفته‌است. بنای مسجد جامع برسیان ادامه‌دهنده عصر درخشان مسجدسازی در عصر سلجوقی است؛ به‌نحوی که از بناهای پیش از خود همانند مسجد جامع اصفهان، تأسی گرفته و بر بناهای پس از خود، همانند مسجد جامع زواره، مسجد جامع گلپایگان و مسجد جامع اردستان، تأثیر گذاشته‌است. و همه این مساجد همچون رشته‌هایی به‌هم‌پیوسته، سنت‌های گذشته را به سنت‌های آینده انتقال می‌دهند.

منابع و مأخذ:

- آرشیو اداره میراث فرهنگی اصفهان.
- بهشتی، سید محمد؛ *فرهنگ‌نامه معماری ایران*، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۹.
- حاتم، غلامعلی؛ *معماری اسلامی ایران در دوره سلجوقی*، تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه هنر، ۱۳۷۹.
- سیرو، ماکسیم؛ *کاروانسراهای ایران و ساختمانهای کوچک میان راهها*، ترجمه عیسی بهنام، تهران: انتشارات سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، ۱۳۴۵.
- شاطریان، رضا؛ *تحلیل معماری مساجد ایران*، تهران: انتشارات نورپردازان، ۱۳۹۰.
- کیانی، محمدیوسف؛ *کلایس، ولفرام؛ فهرست کاروانسراهای ایران*، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- کیانی، محمدیوسف؛ *معماری ایران در دوره اسلامی*، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- لاله، هاید؛ «مسجد برسیان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۱، ۱۳۸۱، صص ۷۱۵-۷۱۹.
- هنرفر، لطف‌الله؛ *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، جلد ۱، اصفهان: کتابفروشی ثقی، ۱۳۵۰.

تقابل‌های دوگانه ظاهری و کلامی آیین نوروزی حاجی فیروز در آخرین گاهنبار سال در شیراز



سیده شبنم شمس‌الدین

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی
دانشگاه تهران

چکیده

آیین نوروزی حاجی فیروز از جمله ذخایر فرهنگ ایرانی و حامل داده‌های مهمی در باب اعتقادات کهن ایرانیان با کارکردی هویتی است. حضور این سنت کهن در آخرین گاهنبار سال در شیراز همچنان دیده می‌شود. به منظور یافتن پاسخ برای این پرسش که اساساً دلایل وجود تقابل‌های دوگانه ظاهری و کلامی در شخصیت و آواز حاجی فیروز از کجاست، روش زبان‌شناسانه سوسور- استراوس مبتنی بر تولید معنا به واسطه وجود تقابل‌های دوگانه به کار گرفته شد. مدعای اصلی مبتنی بر فره‌وشی بودن شخصیت حاجی فیروز بود. پس از انجام تحقیقات، چنین مشخص شد که در واقع حاجی فیروز نماینده‌ای از دنیای مردگان است که تقابل‌های خصوصیات دنیای زندگان و مردگان را در خود جای داده و کارکردی به‌عنوان حلقه اتصال دنیای مردگان و دنیای زندگان داراست.

واژگان کلیدی

آیین نوروزی حاجی فیروز، تقابل‌های دوگانه، فرهنگ ایرانی، فره‌وشی.



دیباچه

فرهنگ ایرانی به عنوان یکی از کهن‌ترین فرهنگ‌ها، محمل داده‌های فرهنگی و اعتقادی بسیار مهمی است که شاید بر اثر مرور و گذشت زمان، رنگ غبار گرفته و دچار روزمرگی شده‌اند. بر اثر همین روزمرگی است که خصوصیات ویژه آن به‌گونه‌ای جلوه‌گری خود را از دست داده‌است، و فرهنگ‌ور ایرانی شاید کمتر بدان‌ها به عنوان ذخایر ملی و عناصر هویتی می‌نگرد. لیکن محقق با در نظر گرفتن ضرورت احیای کارکرد هویت‌بخش عناصر فرهنگ ایرانی بخش کوچک اما مهمی از محل تبلور فرهنگ مذکور را که همان آیین نوروزی حاجی فیروز است، هدف تحقیق و مسأله اصلی تحقیق خود قرار داد. ذکر این نکته ضروری است که پیشینه تحقیقی خاصی در این باب وجود نداشت و بیشتر آنچه بود، به‌صورت بسیار خلاصه، سطحی و غیر مستند شکل گرفته‌بود.

از خصوصیات مهم موضوع مورد بحث، رسوخ به لایه‌های زیرین معنایی است و تحقیق در این حیطه، می‌تواند ویژگی‌ها و ارزش‌های نهان آن را به منصه ظهور برساند. این روند حرکت از سطوح بیرونی به لایه‌های درونی و یافتن نوع ارتباط بین داده‌های مکشوف و درک روح دورانی که این روایت نقطه آغازین خود را در آنجا تجربه کرده، با توجه به این حقیقت که محقق خود در دورانی با گفتمانی جدید می‌زید، در ابتدا تا حدی غیرممکن می‌نمود؛ که پس از مطالعات بیشتر و درک بافت زمانی و مکانی مرتبط، مشکل مرتفع گشت. البته نکته بسیار یاری‌کننده، تداوم انجام این رسم در خیابان‌های شیراز و امکان رؤیت آن از نزدیک به عنوان رسمی دیرین در فرهنگ ایرانی بود.

با توجه به میزان اهمیت موضوع، جهت پیشبرد هدفمند تحقیق با نگاه تقابل‌های دوگانه **سوسور- استراوسی**، این پرسش اصلی مطرح شد که اساساً دلیل یا دلایل بیان این تقابل‌های دوگانه و مفاهیم نمادین موجود در ویژگی‌های ظاهری و کلامی حاجی فیروز چیست؟ و به جهت رسیدن به پاسخ پرسش اصلی، این سؤالات جزئی‌تر می‌بایست طرح می‌شد که (۱) مقوله ارباب/ بنده‌ای در این میان به چه نکته یا نکاتی اشاره دارد؟ (۲) چرا در شعر حاجی فیروز از مفاهیم نمادینی چون بزبز قندی و سیاه استفاده شده‌است؟ (۳) چرا حاجی فیروز به دنبال خنداندن ارباب است، در صورتی که چهره او بیش از خنده‌دار بودن، ترسناک می‌نماید؟ و نهایتاً (۴) چرا حاجی فیروز در پی تغییر دادن جهت نگاه ارباب از پایین به بالا و دیدن بنده است؟ اهمیت این پژوهش از منظر کارکرد هویتی آن در نظر گرفته شده‌است؛ چراکه با یافتن دلایل مستتر در لایه‌های زیرین و نهان سنن فرهنگ ایرانی به عنوان یکی از محمل‌های دربرگیرنده ارزش‌ها و عوامل هویت‌ساز است که می‌توان هویت متزلزل شده و گاه حتی فراموش شده ایرانی را جان دوباره بخشید؛ و این همان تلاش به‌سوی شمرده شدن و یافتن سخنی از درون فرهنگ ایرانی به‌صورت هویتی مشخص و مستقل است. تحقیق حاضر در قالب دیباچه، بدنه تحقیق متشکل از هفت زیربخش، نتیجه‌گیری و بخش کتاب‌شناسی؛ قالب‌بندی شده‌است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، به‌عنوان چارچوب نظری جهت هرچه نظام‌مندتر انجام شدن این تحقیق و تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده، روش ساختاری **سوسور- استراوس** بر اساس تقابل‌های دوگانه به‌کار گرفته شد. بر اساس نظریه **سوسور- استراوس**، زبان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که در تقابل با یکدیگر به تولید معنا می‌پردازند، و این تقابل‌ها اساساً بر بستر فرهنگی بنیادین خود با توجه به ساختار مشترک زبانی و یا همانند

زبانی باعث تولید معنا می‌شوند. پس تقابل‌های دوگانه ظاهری و کلامی حاجی فیروز بر اساس نظریه ساختاری سوسور-استراوس، به‌عنوان یک پدیده فرهنگی و نمادین قابل پیگیری است؛ چراکه در شخصیت حاجی فیروز به‌عنوان یک داده فرهنگی، تقابل‌های دوگانه ظاهری و کلامی‌ای دیده می‌شود که سخن از ساختار تکرارشونده مشترکی در فرهنگ ایرانی و در مقیاس بزرگتر فرهنگ هندواروپایی می‌گویند، و از طریق همین تقابل‌های دوگانه، به تولید معنا -هرچند در لایه‌های زیرین- می‌پردازند.



تصنیف‌خوانی حاجی فیروز در آخرین گاهنبار سال در خیابانهای شیراز (مأخذ: ایرنا)

به هر روی پس از انجام این تحقیق، محقق بدین نتیجه رسید که حاجی فیروز در واقع نمودی از فره‌وشی‌هاست که بر اساس باور کهن ایرانیان دقیقاً در آخرین گاهنبار سال اجازه خروج از دنیای مردگان را به‌دست آورده، جهت سرکشی به امور بازماندگان خود به زمین می‌آید و بر کارهای ایشان نظارت می‌کند. به نظر می‌رسد ارواح مردگان در آخرین گاهنبار سال، خصوصیتی دوگانه را در گُنه شخصیت خود تجربه می‌کنند؛ که همان حضور خصوصیات مبتنی بر زنده بودن و مرده بودن در آن واحد است. همین تقابل در وجود شخصیت حاجی فیروز قابل پیگیری است؛ او در آخرین گاهنبار سال به خیابان‌ها می‌آید، صورت خود را به نشانه مرگ سیاه کرده^۱، لباسی قرمز رنگ به‌نشانه زندگی بر تن می‌کند^۲ و به کمک ایجاد این تقابل دوگانه، به تولید معنا می‌رسد. امید است که با انجام تحقیقات هویتی وسیع‌تر در باب داده‌های فرهنگیمان، فرهنگ خود را در ابعادی عمیق‌تر درک کرده، هویت خود را بازشناسیم.

(۱) که از لحاظ نجومی، احتمالاً نمودی از حضور زحل به‌عنوان نماد مرگ است.

(۲) که از لحاظ نجومی، احتمالاً نمودی از حضور مشتری به‌عنوان نماد زندگی است.



بیان مسأله

حاجی فیروز یکی از شخصیت‌های بیشتر دیده‌شده در آیین‌های نوروزی فرهنگ ایرانی است که هرساله با ظاهری خاص، طی روزهای پیش از نوروز در خیابان‌های شهرهای مختلف ایران از جمله شیراز خودنمایی می‌کند. این شخصیت همواره لباسی قرمز بر تن و کلاهی بر سر دارد. صورتش به رنگ سیاه درآمده که غالباً ترسناک است. او پس از ورود به جمع مردم، به‌همراهی چند نفر که معمولاً ساز هم در دستشان دیده می‌شود، شروع به نواختن و خواندن شعری خاص می‌کند. متن شعر بدین ترتیب است:

حاجی فیروزه سالی یه روزه
 همه می‌دونن
 منم می‌دونم عید نوروزه
 ارباب خودم! سلام علیکم! ارباب خودم! سرتو بالا کن!
 ارباب خودم! منو نگا کن! ارباب خودم! لطفی به ما کن!
 ارباب خودم! بزبز قندی! ارباب خودم! چرا نمی‌خندی؟!
 بشکن بشکنه بشکن!
 من نمی‌شکنم بشکن!
 اینجا بشکنم، یار گله داره
 اونجا بشکنم، یار گله داره
 این سیاه بیچاره چقد حوصله داره

همان‌طور که بیان شد، ظاهر حاجی فیروز بیش از آن که خنده‌دار و باعث شادی مخاطبان باشد، ترسناک است. از طرفی با نگاهی دقیق‌تر به شعر مذکور، متوجه نکات قابل تأملی می‌شویم؛ از جمله بیان نکته‌ای در خط اول مبنی بر سالی یک روز اتفاق افتادن جریانی خاص. پس از آن، شاهد سخن رفتن از عید نوروز هستیم. به‌ناگاه در خط سوم، شاهد صحبت بنده و اربابی هستیم که بنده ابتدا به ارباب سلام می‌کند و سپس تقاضا می‌کند که سرش را بالا بیاورد؟!؛ در خط بعدی، بنده از ارباب می‌خواهد که او را نگاه کند؛ مشخص است که ارباب نگاه به سوی دیگری یعنی پایین دارد. به‌دنبال قضیه نگاه کردن، بنده طلب لطفی (احتمالاً مالی) از سوی ارباب را دارد. دقیقاً در همین مرحله است که حاجی فیروز شروع به گشتن در بین مردم خیابان می‌کند و معمولاً از آن‌ها پول جمع می‌کند. در خط بعد، ارباب را به نام بزبز قندی می‌خواند و در پی آن، دلیل نخندیدن ارباب را جويا می‌شود. پس از این قسمت، شعر وارد مرحله جدیدی می‌شود که حرف از شکستن می‌زند و تلویحاً به این نکته اشاره دارد که هر جا که می‌خواهد بشکند، یار گله‌مند است. در نهایت، به توصیف خود می‌پردازد، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ظاهری خود که همان سیاه بودن است را مستقیماً بیان می‌کند، و سخن از حوصله بیش از حد خود می‌گوید.

با نگاهی اجمالی به متن شعر و روابط بین قسمت‌ها، متوجه می‌شویم که شعر به‌نوعی به چهار قسمت (۱) معرفی عید نوروز، (۲) صحبت بنده و ارباب، (۳) شکستن و نشکستن، و در نهایت (۴) وصف حال و ظاهر گوینده، تقسیم‌بندی شده‌است. در واقع، عید نوروز با بار مثبت معنی و فرهنگی خاص خود در ابتدا بیان شده

و روند رو به پایین و منفی بار معنایی، شعر را به مصرع آخر که پر از علائم بیچارگی و بی‌حوصلگی و سیاهی است، می‌رساند.

از طرفی با توجه به نکات درونی این روایت شعری، متوجه وجود تقابل‌های دوگانه‌ای در مفاهیمی می‌شویم که در ظاهر ربط خاصی با هم ندارند و در عین بی‌ربطی، در ساختار شعر به صورت آهنگین بیان می‌شوند و جایگاه خاصی به خود اختصاص داده‌اند؛ دوگانه‌هایی همچون ارباب/ بنده، بالا/ پایین بودن سر، نگاه کردن/ نگاه نکردن، لطف کردن/ لطف نکردن، خندیدن/ نخندیدن، شکستن/ نشکستن، اینجا/ آنجا و مفاهیم نمادینی چون بزب قندی، سیاه و مواردی با بار معنایی منفی چون بیچاره و بی‌حوصله. برای گشایش موارد ابهام‌آمیز مذکور، باید پرسش اصلی پژوهش و به‌جهت رسیدن به پاسخ آن، پرسشهای جزئی‌تر یادشده را پاسخگو باشیم.

از آنجا که آیین نوروزی حاجی فیروز از آیین‌های نوروزی قدمت‌دار فرهنگ ایرانی است، باید به دنبال یافتن چرایی و چگونگی نکات مستتر در بطن این آیین بود؛ چراکه از روی تصادف بودن این موارد آن‌چنان با منطق سازگار نیست؛ که اگر چنین بود، در همان سال‌های اولیه پس از به‌وجود آمدن، محکوم به فنا می‌شد و نمی‌توانست در تمامی این سال‌ها، ساختار مفهومی و ظاهری خود را چنین حفظ کند. پس این ساختار باید ریشه در باورهای عمیق در بین مردمان فرهنگ ایرانی داشته باشد که حتی با گذشت زمان، متزلزل نشده‌است. اهمیت این پژوهش از منظر کارکرد هویتی آن در نظر گرفته شده‌است؛ چراکه با یافتن دلایل مستتر در لایه‌های زیرین و نهان سنن فرهنگ ایرانی به‌عنوان یکی از محمل‌های دربرگیرنده ارزش‌ها و عوامل هویت‌ساز است که می‌توان هویت متزلزل‌شده و گاه حتی فراموش‌شده ایرانی را جان دوباره بخشید؛ و این همان تلاش به‌سوی شمرده شدن و یافتن سخنی از درون فرهنگ ایرانی به‌صورت هویتی مشخص و مستقل است.

چارچوب نظری

از نظر سوسور^۳ عناصر بنیادین یک زبان نشانه‌ها هستند، نشانه‌ها یک صدا یا تصویر (دال^۴) و یک مفهوم (مدلول^۵) را به هم پیوند می‌دهند. اصل کلیدی نظریه وی به اختیاری بودن ماهیت نشانه است؛ یعنی هیچ رابطه طبیعی بین دال و مدلول وجود ندارد. او نیز به این نکته اشاره می‌کند که معنا از دل تقابل‌های دوگانه^۶ بیرون می‌آید. زبان همچنین نظامی از اصطلاحات متقابل وابسته است که در آن، ارزش هر واژه تنها از حضور هم‌زمان دیگر واژه‌ها حاصل می‌شود. برای توضیح اینکه کلمات به‌جای یک ایده^۸ می‌نشینند، اما در عین حال برای کسب هویت و معنا مجبورند با یکدیگر ارتباط داشته باشند؛ سوسور مفهوم «ارزش زبانی»^۹ را معرفی می‌کند. بنابراین زبان شامل تفاوت‌ها و روابط است. تفاوت بین دال‌ها و مدلول‌ها، هویت‌های زبانی را خلق می‌کند و روابط بین نشانه‌ها به شکل‌گیری رشته‌ای از کلمات مانند عبارات و جملات منتهی می‌شود (Saussure, 68- 114).

از سویی دیگر، استراوس^{۱۰} در تلاش برای توسعه تحلیل ساختاری از پدیده‌های مردم‌شناسانه، زبان‌شناسی

3. Ferdinand De Saussure

4. Sign

5. Signifier

6. Signified

7. Binary opposition

8. Idea

9. Linguistic value of the signs

10. Claude Levi-Strauss

ساختاری^{۱۱} را به علوم اجتماعی تعمیم می‌دهد. یعنی به‌جای اینکه به واژه‌ها به‌عنوان واحدهای مستقل تمرکز کند، بر روابط بین آنها تأکید دارد، مفهوم سیستمی از عناصر را معرفی می‌نماید و قصد دارد قوانین عمومی را یا از طریق استقراء یا قیاس منطقی کشف کند. تبیین تقابل دوگانه ساختاری استراوس از اسطوره‌ها، شباهت بنیادین مشهود در داستان‌های بسیار متنوع اسطوره‌ای در جوامع شناخته‌شده جهان را بررسی می‌کند. اسطوره‌ها داستان‌های فانتزی تکرار شده‌ای در مورد سرچشمه‌های جهان طبیعی، ماورای طبیعی و فرهنگی تفسیرهای مقدس و مذهبی ارائه می‌دهند. او معتقد است که اسطوره‌ها را نمی‌توان به‌طور مجزا درک کرد؛ یعنی نمی‌توان اسطوره‌ها را بر اساس آنچه در جوامع مختلف بیان می‌شود، شناخت. در مقابل، درست مانند سوسور که یک نظام زیربنایی زبان^{۱۲} را در زیر عمل اتفاقی گفتار مفروض می‌داند، استراوس نیز معتقد است اسطوره‌ها باید در ارتباط با مجموعه‌هایی از تمایزات و تقابلات که بین اجزاء شکل‌دهنده آنها وجود دارند، درک شوند (Levi-Strauss, 210-212).



نمایش نمادین حاجی فیروز در آخرین گاهنبار سال در شیراز (مأخذ: ایرنا)

بر اساس نظریه سوسور- استراوس، زبان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که در تقابل با یکدیگر به تولید معنا می‌پردازند. این تقابلات اساساً بر بستر فرهنگی بنیادین خود، با توجه به ساختار مشترک زبانی و یا همانند زبانی باعث تولید معنا می‌شوند. پس تقابلهای دوگانه ظاهری و کلامی حاجی فیروز بر اساس نظریه ساختاری سوسور- استراوس، به‌عنوان یک پدیده فرهنگی نمادین قابل پیگیری است؛ چراکه در شخصیت حاجی فیروز به‌عنوان یک داده فرهنگی، تقابلهای دوگانه ظاهری و کلامی دیده می‌شود که سخن از ساختار تکرار شونده مشترکی در فرهنگ ایرانی و در مقیاس بزرگتر فرهنگ هندواروپایی می‌گویند و از طریق همین تقابلهای دوگانه، به تولید معنایی هرچند در لایه‌های زیرین می‌پردازند.

تقابل دوگانه ارباب و بنده

همان‌طور که از متن شعر حاجی فیروز برمی‌آید، این شعر در اصل گفتگوی شخصی در مقام بنده و زیردست با ارباب خود به عنوان بالادست و صاحب قدرت است. در واقع در این گفتگو، تقابلی از جنس قدرت در حال شکل‌گیری است. بنده که قدرت کمتری نسبت به ارباب خود دارد، پیوسته در حال حرف زدن است؛ و ارباب به‌عنوان قدرت برتر، سکوت کرده، حتی به بنده نگاه هم نمی‌اندازد. اگر خصوصیات مذکور برای بنده و ارباب را بر اساس متن شعر دسته‌بندی کنیم، به مجموع خصوصياتی بیشتر با ویژگی‌های متضاد بر پایه دوگانه ارباب/ بنده روبرو می‌شویم:

ارباب	حاجی فیروز
احتمالاً کل سال	یک بار در سال
سلام نکردن ارباب	سلام کردن بنده
پایین بودن سر ارباب	بالا بودن سر بنده
نگاه نکردن ارباب به بنده	نگاه کردن بنده به ارباب
ارباب به عنوان شخص لطف‌کننده	بنده به‌عنوان شخص منتظر اعطای لطف
بزیز قندی	
نخندیدن ارباب	خندیدن بنده
گله‌مند بودن همیشگی یار (احتمالاً ارباب) از شکستن یا نشکستن	شکستن یا نشکستن توسط بنده
.....	سیاه بودن بنده
احتمالاً خوشبخت بودن ارباب	بیچاره بودن بنده
بی‌حوصلگی یار (احتمالاً ارباب)	پر حوصلگی بنده
صحبت نکردن ارباب در کل روایت	متکلم وحده بودن بنده در کل روایت

پیش از ورود به بحث تحلیل داده‌ها، لازم است مبحثی از تئوری اسطوره‌شناسی دوران^{۱۳} را به‌یاد آوریم که مبتنی بر بالاروندگی و پایین‌روندگی خصوصیات اسطوره‌هاست. بر این اساس، تمامی خصوصیات با حرکت بالارونده خصوصياتی با ویژگی مثبت (زندگی، نور، بالا، دنیای بالای زمین، خوشبختی و...) و تمامی ویژگی‌ها با حرکت‌های پایین‌رونده ویژگی‌هایی منفی (مرگ، تاریکی، دنیای پایین زمین، بدبختی و...) هستند (نامور مطلق، ۱۱۹-۳۲).

در ابتدای روایت، راوی بسامد زمانی وقوع داستان را بیان می‌کند و صریحاً می‌گوید که سالی یک بار این اتفاق به وقوع می‌پیوندد که همان زمان عید نوروز است. سپس شروع گفتگو را داریم؛ بنده سلام می‌کند و ارباب جواب سلام را نمی‌دهد. سلام کردن بنده با قدرت بالاروندگی و جواب سلام ندادن ارباب با قدرت پایین‌روندگی یکی می‌شود. بر این اساس، بالا بودن سر بنده، نگاه کردن او، خندیدن، عامل شکستن یا نشکستن بودن، پرحوصله بودن و متکلم وحده بودن روایت داستان، همگی خصوصیتی با انرژی بالارونده و عاملان نور و زندگی هستند؛ اما خصوصیات ارباب مشتمل بر پایین بودن سر، سلام نکردن، نگاه نکردن، خندیدن، گله‌مند بودن، بی‌حوصله بودن و حرف نزدن او در کل داستان خصوصیتی با انرژی پایین‌رونده و نشان‌دهنده مرگ و تباهی هستند.

از طرفی، در خلال توضیح خصوصیات بنده، سیاه و بیچاره بودن را به‌عنوان خصوصیتی منفی با انرژی پایین‌رونده؛ و در میان خصوصیات ارباب -به‌صورت تلویحی- رنگی بجز سیاهی و پرحوصله بودن را که از ویژگی‌های مثبت و بالارونده هستند، شاهد هستیم. پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که تمامی خصوصیات مثبت و حامی زندگی حاجی فیروز در کنار دو خصوصیت منفی و مرگ‌زا قرار گرفته‌اند و در تقابل با تعداد قابل توجه خصوصیات منفی ارباب در کنار دو خصوصیت مثبت او، در حال ایجاد معنا هستند. در نتیجه، شخصیت ارباب و حاجی فیروز در شخصیت‌هایی ترکیبی با ویژگی‌هایی مثبت و منفی، خودنمایی می‌کنند. به‌طور کلی، ارباب حرکتی ضد حرکت بنده دارد و در این تقابل است که حرکات و ویژگی‌های هر کدام امکان تولید معنا پیدا می‌کند. به عنوان مثال، اگر در این جدول تنها خصوصیات مرتبط با بنده یا همان حاجی فیروز را داشتیم، هیچ‌گاه نمی‌توانستیم به فهمی هرچند سطحی نسبت به وضعیت اجتماعی حاجی فیروز برسیم و او را در مقابل قدرتی بزرگتر به عنوان زیردست دریابیم.

مفاهیم نمادین سیاه و بزرز قندی

اساساً رنگ‌ها در فرهنگ‌های مختلف بازگوکننده خصوصیات و باورهایی هستند که در آن فرهنگ حول آنها شکل گرفته‌است. ویدنگرن^{۱۴} بدین نکته اشاره می‌کند که در ایران، رنگ‌های سیاه، کبود، سبز و به‌طور کلی طیف رنگ‌های تیره؛ رنگ‌های نشان‌دهنده ماتم و در سطحی دیگر نشان‌دهنده طبقه کشاورزان بوده‌است، و شاهی از بندهشن می‌آورد که جامه ایزد سپهر را همان جامه کبودرنگ کشاورزان بیان می‌کند. او همچنین به تحقیقاتی حول محور طبقات اجتماعی جوامع هندواروپایی اشاره می‌کند که بر اساس آن، رنگ جامه طبقه اول (روحانیون و پادشاهان) روشن و سفید است، رنگ جامه طبقه دوم (جنگاوران) سرخ، و رنگ جامه طبقه سوم (کشاورزان و درویشان) رنگ‌های تیره، کبود، سیاه و سبز در نظر گرفته شده‌است (ویدنگرن، صص ۲۸-۲۹).

اگر جامعه روحانیون و پادشاهان را با رنگ روشن در تقابل با جامعه کشاورزان با رنگ تیره قرار دهیم، و خصوصیتی با ویژگی‌های بالارونده همچون قدرت، روشنی، زندگی و... را مبنای تمیز دادن آن‌ها از هم در نظر بگیریم؛ پس در مقابل جامعه اربابان قدرتمند، جامعه کشاورزان و درویشان بی‌قدرتی خواهیم داشت که غم،

14. Geo Widengren

تاریکی، مرگ، ناامیدی و... از خصوصیات مرتبط با آن‌ها خواهد بود. در این میان، چهره سیاه حاجی فیروز را می‌توان مرتبط با جامعه غم‌زده، مرده و بیچاره کشاورزان در نظر گرفت؛ و در تقابل با آن، آنچنان که از نام خود ارباب برمی‌آید، ارباب را نماینده جامعه روحانیون و پادشاهان.

ارواح مردگان یا همان فره‌وشی‌ها در دنیای زیرین زمین مسکن دارند و اجازه خروج از آن را تنها یک بار در سال به‌دست می‌آورند؛ همان آخرین گاهنبار سال، یعنی هفته پیش از فرارسیدن نوروز. در این زمان است که ارواح مردگان یا همان فره‌وشی‌ها امکان حضور بر زمین را می‌یابند و بر کرده‌های خانواده و بستگان خویش نظارت می‌کنند. بنا بر این دلیل، خانواده‌های ایرانی در آخرین گاهنبار سال، بر فراز پشت‌بام‌های خود سفره می‌گسترند و بر آن انواع خوراکی‌ها و غذاها را برای ارواح از دست‌رفتگانشان می‌گذارند، و برای آنان در طول مسیر در جهت خانه آتش می‌افروختند. پس در واقع، ارواح مردگان از دنیای زیرین که با تاریکی و ویژگی‌های پایین‌رونده و منفی همراه هستند، در آخرین گاهنبار سال بر فراز زمین می‌آیند و به‌صورت مقطعی خصوصیات مثبت و بالاروندگی به‌دست می‌آورند.

حاجی فیروز در آخرین گاهنبار سال در میان مردم ظاهر می‌شود؛ لباسی قرمز رنگ به نشانه زندگی به تن دارد، اما هم‌چنان صورتش سیاه است که نشان از فره‌وشی بودن او دارد. او از دنیای مردگان می‌آید و به‌واسطه زمان کوتاه بودنش بر زمین است که نشانه‌های زندگی و شادی در ظاهر و گفتار او دیده می‌شود.

از دیگر واژگان نمادین در متن شعر حاجی فیروز، واژه ترکیبی بزیز قندی است. اگر واژه بزیز قندی را به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه کنیم، به ترکیب بزیز+ قند+ی (نسبت) می‌رسیم و احتمالاً همچون قند بودن، صفتی است که برای بزیز به‌کار رفته‌است. پیش از صحبت درباره واژه بزیز، باید بدین نکته توجه شود که اصولاً ایرانیان باستان، زمین و زمینیان یا عالم صغیر را تحت حکومت و فرمانروایی عالم اولی یا عالم کبیر می‌دانستند و سیارات را قدرتی می‌پنداشتند که تقدیر زمینیان را ورق می‌زند (ناس، ۱۴-۵۲). از تحقیق پیشین نگارنده در باب حضور بز و خصوصیات مرتبط با آن در باورهای کهن ایرانی بر اساس داده‌های ابوریحان بیرونی (شمس‌الدین، ۱۳۹۴)، این نکته مشخص می‌شود که بز از حیوانات مرتبط با سیاره زحل است. زحل منحوس‌ترین سیارات و حاکم بر هرچه بدبختی، زیان، سیاهی و جامعه کشاورزان و زندانیان و... است (بیرونی، ۳۶۷-۳۹۱). پس بز واژه‌ای منفی است؛ اما در کنار ترکیب بزیز ساخته‌شده از تکرار آن واژه، ترکیب قندی را می‌بینیم. اگر قند را با تأکید بر شیرینی در نظر بگیریم، پس واژه‌ای است با خصوصیت مثبت و بالاروندگی که در کنار بزیز با خصوصیت پایین‌روندگی قرار گرفته‌است. با توجه به این نکته که ایرانیان باستان به جهت خنثی کردن تأثیرات منفی و اهریمنی، از واژگانی مثبت در کنار واژگان منفی استفاده می‌کردند؛ حضور قندی در کنار بزیز به منظور خنثی کردن تأثیر منفی بزیز منطقی می‌نماید و البته دوگانه بزیز و قندی دوگانه‌ای متضاد است که در کنار هم در حال تولید معنا هستند. از طرفی، زحل پدر سیارات و نحس اکبر است و قدرتمندترین آن‌ها (همانجا). با در نظر گرفتن این نکته، دلیل مورد خطاب دادن ارباب با ترکیب بزیز قندی نمایان می‌شود؛ بزیز قندی در واقع همان زحل و همان ارباب سیارات است.



حاجی فیروز به دنبال خنداندن ارباب

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، شعر حاجی فیروز از قسمت‌هایی مختلف و گاه به‌ظاهر نامربوط تشکیل شده‌است. در قسمتی از این شعر، به سؤال حاجی فیروز از ارباب می‌رسیم که دلیل نخندیدن ارباب را جویا می‌شود، و به نظر می‌رسد با انجام حرکات و گفته‌های پیشین خود در پی خنداندن ارباب بوده‌است. در قسمت قبل توضیح داده شد که ارباب به‌نوعی خصوصیات منتسب به زحل در باور کهن ایرانی را در خود به نمایش می‌گذارد. پس عجیب نیست که بر اساس همان خصوصیات که همگی بر بدبختی و غم و کهنسالی و... دلالت دارند، ارباب نمی‌خندد. از طرفی دنیای، مردگان همان دنیای زیرین با تمامی خصوصیات منفی و غمگین زحل است، و نخندیدن ارباب به نوعی مرتبط با دنیای مردگان باید باشد.

زندگی، شادی، خنده و کلیه ویژگی‌های مثبت بر اساس داده‌های بیرونی (همانجا) از خصوصیات منتسب به سیاره مشتری در باورهای کهن ایرانی برشمرده شده‌اند. چنانچه ارباب خنده‌ای بر لب بیاورد، در واقع برعکس خصوصیات طبیعی و فرهنگی خود رفتار کرده‌است؛ چراکه زحل نحس اکبر و مشتری سعد اکبر است، و امکان چنین اتفاقی وجود ندارد؛ زیرا خدایان عالم اولی به‌صورت کامل بر زمینیان مسلط هستند و امکان خروج از خط تعیین‌شده توسط آنان وجود ندارد و این همان نفی اختیار زمینیان است.

حاجی فیروز به دنبال تغییر دادن جهت نگاه ارباب

در سطور پیشین، از تئوری دوران ذکر کردیم که میان آمد مبنی بر همسویی تمام انرژی‌های و خصوصیات منفی با حرکات پایین‌رونده. در شعر حاجی فیروز، سمت نگاه ارباب به پایین است که همان اشاره غیرمستقیم به جهان مردگان و حرکات پایین‌رونده و خصوصیات منفی است. چنانچه ارباب سمت نگاه خود را به سوی بالا تغییر دهد، در واقع حرکتی بالارونده انجام داده که نشانگر خصوصیات مثبت و زندگی است. حاجی فیروز با فراخواندن ارباب جهت تغییر سمت و سوی نگاه، به نوعی تلاش دارد ارباب را به جهان زنده‌ها و زندگی بازگرداند.

دلایل بیان تقابل‌های دوگانه و مفاهیم نمادین

حاجی فیروز و ارباب دوگانه‌ای تشکیل داده‌اند که در گنه‌ماجرای از یک دنیا سرچشمه گرفته و آن همان دنیای مردگان است. تمامی تقابل‌های ظاهری و کلامی موجود در شعر و در شخصیت این دو، دال بر تکرار و تثبیت موجودیت آن‌ها به عنوان نمایندگانی از جهان دیگر است. در طول شعر، می‌بینیم که تنها حاجی فیروز در حال تکلم است، اما ارباب به‌عنوان طرف دیگر گفتگو سکوت اختیار کرده‌است. به‌طور کلی با سخنان حاجی فیروز هیچ‌گونه تغییری در روند حرکات ارباب رخ نمی‌دهد و او رویه زندگی مرده‌گونه خود را حفظ می‌کند. از طرفی، حاجی فیروز با خصوصیات ظاهری و کلامی خود، رنگ قرمز لباس به نشانه زندگی و رنگ سیاه چهره به نشانه مُردگی، خود را به‌عنوان یک فره‌وشی معرفی می‌کند. او با داشتن رابطه مستقیم با جهتان مردگان، به‌عنوان یک سوی اصلی در گفتگوی یک‌طرفه ارباب/ بنده‌ای امکان حضور می‌یابد و از طرف دیگر، به‌واسطه فره‌وشی بودن خود امکان حضور یک بار در سال در جهان زندگان را به‌دست می‌آورد و به‌نوعی حلقه اتصال جهان زندگان و جهان مردگان می‌شود. به همین دلیل است که دوگانه‌های تقابلی دال بر زندگی و مرگ در

سرتاسر وجود حاجی فیروز خودنمایی می‌کنند و بدین واسطه، تولید معنا و مقصود اصلی صورت می‌پذیرد. این همان ایجاد رابطه دنیای مردگان و زندگان در آخرین گاهنبار سال در بافت فرهنگی شیراز است که هرساله در خیابان‌های شهر خودنمایی می‌کند و در اغلب اوقات، تنها وجه به‌ظاهر خنده‌دار قضیه با قدرت بیشتری نمود می‌یابد.

نتیجه‌گیری

از رسوم ماندگار و قدمت‌دار فرهنگ ایرانی که همچنان در شیراز به هنگام آخرین گاهنبار سال برگزار می‌شود، رسم آمدن حاجی فیروز با چهره‌ای سیاه و لباسی قرمز بر تن در خیابان‌هاست که به‌ظاهر قصد او تنها خنداندن و جمع کردن اعانه از مردم است. با نگاهی دقیق‌تر به‌جهت آشنایی‌زدایی و فاصله گرفتن از نگاه‌های عادی‌شده، سعی شد با به‌کارگیری تئوری تقابل‌های دوگانه سوسور - استراوس در زمینه تولید معنا به‌واسطه کارکرد مخالف، دلایل وجود تضادهای کلامی و ظاهری حاجی فیروز مورد تحقیق قرار گیرد. بدین واسطه نشان داده شد که حاجی فیروز در واقع نمود فرهوشی‌هایی است که بر اساس باور کهن ایرانیان دقیقاً در آخرین گاهنبار سال اجازه خروج از دنیای مردگان را به‌دست آورده، جهت سرکشی به امور بازماندگان خود به زمین می‌آیند و بر کارهای ایشان نظارت می‌کنند. فرهوشی‌ها در آخرین گاهنبار سال خصوصیتی دوگانه را در کنه شخصیت خود تجربه می‌کنند که همان حضور خصوصیات مبتنی بر زنده بودن و مرده بودن در آن واحد است. همین تقابل در ساختار وجودی شخصیت حاجی فیروز قابل پیگیری است. او در آخرین گاهنبار سال به خیابان‌ها می‌آید، صورت خود را به‌نشانه مرگ به‌رنگ سیاه - نمود زحل - درمی‌آورد و لباسی به‌رنگ قرمز - نمود مشتری - به‌نشانه زندگی بر تن می‌کند؛ و بدین‌سان تقابل مرگ و زندگی تولید معنا می‌کند.

کتاب‌شناسی

- بیرونی، ابوریحان؛ /تفهیم، ترجمه جلال‌الدین همایی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
- شمس‌الدین، سیده شبنم؛ «آیکون‌نگاری سیاره زحل در نگارگری ایرانی» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، چاپ‌شده)، اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان، ۱۳۹۴.
- صرامی، عارفه؛ شمس‌الدین، سیده شبنم؛ تأویل و تفسیر نگاره‌های ایرانی - اسلامی بر پایه نجوم، تهران: انسان‌شناسی، ۱۳۹۷.
- ناس، جان بایر؛ تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: پیروز، چاپ سوم، ۱۳۵۴.
- نامور مطلق، بهمن؛ درآمدی بر اسطوره‌شناسی، تهران: سخن، ۱۳۹۲.
- ویدنگرن، گئو؛ پژوهشی در خرقة درویشان و دلق صوفیان، ترجمه بهار مختاریان، تهران: آگه، ۱۳۹۳.
- Lévi-Strauss, Claude; *Structural Anthropology*, Harmondsworth: Penguin, Volume One, 1968.
- Saussure, Ferdinand (de); *Course in General Linguistics*, London: Duckworth, 1974.

نقش زرتشتیان کرمان در آموزش و پرورش نوین ایران



زهره احمدی پور

دانش آموخته کارشناسی ارشد ایران‌شناسی
دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

آموزش و پرورش یکی از مهم‌ترین اصولی است که در دین زرتشتی به آن سفارش شده است؛ به نحوی که کمک به هم‌نوع در راه علم و تربیت، به عنوان یکی از اقسام سه‌گانه خیرات در وندیداد مطرح می‌شود. پس از ایجاد آموزش و پرورش به سبک نوین که به دنبال اصلاحات افرادی چون امیرکبیر، در ایران شکل گرفت؛ زرتشتیان به عنوان یکی از مهم‌ترین گروه‌های اجتماعی کرمان که پس از اصلاحات نماینده پارسیان هند -مانکجی لیمجی هاتریا- جان تازه‌ای گرفته بودند، اقدامات اساسی در حوزه آموزشی کرمان پدید آوردند.

این پژوهش بر آن است که با بیان اقدامات فرهنگی زرتشتیان، علاوه بر نشان دادن جایگاه و نقش ایشان در حوزه آموزشی کرمان، اهداف ایشان را از ارائه این خدمات مورد بررسی قرار دهد. در این راستا، پس از مرور تاریخچه آموزشی ایران خصوصاً در مورد زرتشتیان در کرمان، اقدامات فرهنگی ایشان در تاریخ معاصر کرمان با استناد به منابع کتابخانه‌ای، اسناد و مشاهدات میدانی به روش توصیفی جمع‌آوری شده است.

واژگان کلیدی

زرتشتیان کرمان، آموزش و پرورش، مدارس زرتشتی.

(۱) مقدمه

به باور ایرانیان، پدر و مادر در ثواب اعمال نیک و بد فرزندان‌شان شریک هستند. بنابراین تلاش می‌شود که کارهای نیک بر کارهای اشتباه و بد فرزند، فزونی داشته باشد. از اینجا، اهمیت آموزش و پرورش فرزندان نمایان می‌شود. آموزش و پرورش به معنای عام، ذهن را به‌طور ناخودآگاه به سمت سواد خواندن و نوشتن -آموزش در مدارس- می‌کشاند؛ اما باید توجه داشت در قرون گذشته با توجه به کمبود امکانات، آموزش و پرورش طفل معطوف می‌شد به نان‌آور ساختن کودک و تعلیم یک سری از اصول و معارف دینی که در خانه یا مکتب‌خانه صورت می‌گرفت.

در مکتب‌خانه‌ها، آموزش به شیوه نوین صورت نمی‌گرفت و خواندن و نوشتن فقط در حد قرآن یا چند کتاب فارسی با نثری دشوار محدود می‌شد که زیر نظر روحانیون مسلمان بود و عملاً دختران و اقلیت‌های دینی از آن محروم می‌شدند یا اگر می‌توانستند وارد مکتب‌ها شوند، حق اظهار نظر نداشتند و چه بسا در پایان دوره تحصیل، دین خود را عوض کرده، مسلمان می‌شدند. بنابراین دین‌مردان اقلیت‌های دینی همچون زرتشتی، یهودی و مسیحی برای حفظ موجودیت خود، سیستم مکتب‌خانه‌ای جداگانه درست کردند و کتاب‌های دینی خود را به کودکان هم‌کیش خود آموزش دادند.

در کرمان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ایالت‌های ایران، مدرسه‌های بزرگی همچون مدرسه قطبیه توسط ترکان خاتون (قرن ۷ق)، مدرسه گنجعلی‌خان (قرن ۱۱ق)، مدرسه ابراهیم‌خان (قرن ۱۲ق) و... ساخته شده بود؛ اما این مدارس بیشتر جنبه مذهبی داشتند و برای آموزش و تبلیغ دین و مذاهب مورد نظر بنیان ساخته شده بودند. پس از آنکه آموزش نوین در ایران دوره ناصری و با ایجاد مدرسه دارالفنون توسط امیرکبیر در تهران آغاز شد؛ در کرمان نیز همچون سایر شهرستان‌های ایران، جایگزینی مکتب‌خانه‌ها با مدارس جدید با روند کندتری به نسبت پایتخت، صورت گرفت. در این میان، مدارس که به همت زرتشتیان در کرمان ایجاد شد، از شهرت قابل‌توجهی برخوردار گشت.

در این پژوهش، سعی شده است با روش کتابخانه‌ای و استناد به اسناد و مدارک تاریخی موجود، به این سؤال که نقش زرتشتیان در آموزش و پرورش دوران معاصر کرمان و هدف ایشان از ایجاد مدارس و مشاغل آموزشی در کرمان چه بوده؛ پاسخ داده شود.

می‌دانیم زرتشتیان با ایجاد مدارس در دو مقطع دبستان و دبیرستان برای دختران و پسران، حمایت مالی از این مدارس و پرورش مربیان، مدیران و آموزگاران زرتشتی؛ نقش مهمی در تاریخ آموزش و پرورش کرمان داشته‌اند و هدف ایشان از این اقدامات، بالا بردن جایگاه اجتماعی خود و ترویج فرهنگ مسالمت‌آمیز زندگی در کنار سایر ادیان، بدون توجه به گرایش مذهبی بوده است. این سبب شد مردم کرمان که بیشتر مسلمان بودند، زرتشتیان را همچون برادران خود از سایر اقلیت‌های مذهبی گرامی‌تر بدانند و به نیکی از ایشان یاد کنند.

در این پژوهش، سعی شده تمامی مطالب بر اساس منابع معتبر نگاشته شود؛ بنابراین کتاب‌ها، اسناد، مقالات و مصاحبه‌ها - که در بخش کتاب‌نامه عرضه شده - بخشی از زیربنای این پژوهش را نشان می‌دهد. امید است این پژوهش که بازتاب مختصری از خدمات زرتشتیان در حوزه آموزش و پرورش کرمان است، بتواند توجه و علاقه به پژوهش‌های عمیق‌تری در این زمینه پدید آورد.

۲) پیشینه، ضرورت و روش تحقیق

بی‌تردید بررسی جایگاه و نقش زرتشتیان در آموزش و پرورش کرمان، شامل تاریخچه آموزش و پرورش در ایران و نیز تمایز شیوه‌های سنتی و نوین است و این موضوع بازه زمانی طولانی مدتی را در بر می‌گیرد. با این وجود، به دلیل منابع موجود، تأکید این پژوهش بیشتر بر تاریخ معاصر کرمان است.

در این پژوهش، سعی شده بیشتر به منابع تاریخ محلی کرمان و منابع زرتشتی رجوع شود و کمبودها و کاستی‌ها از طریق اسناد، مقالات و مطالعات جدیدتر چون تاریخ مشروطه کسروی و کتاب‌های آدمیت جبران شود. همچنین باید توجه داشت با وجود آنکه زرتشتیان کرمان بخش مهمی از تاریخ آموزش و پرورش کرمان را تشکیل داده‌اند؛ متأسفانه هیچ‌گونه پژوهش علمی به‌طور خاص در مورد آنان صورت نگرفته است. با این وجود، خانم فاطمه بیگم روح‌الامینی که

مطالعات گسترده‌ای در حوزه آموزش و پرورش کرمان دارند، در دو کتاب خود، گنجینه (دو جلد) و دانشسرای مقدماتی دختران و پسران، تاریخ آموزش و پرورش کرمان را به صورت کلی روایت می‌کند و در این بین، مختصراً به ایشان می‌پردازد؛ اما از آنجا که تعداد قابل توجهی از شخصیت‌های فرهنگی زرتشتی کرمان، دانش‌آموخته دانشسرای مقدماتی نیستند؛ پس برای برطرف کردن این خلأ، از تاریخ شفاهی در بین زرتشتیان کرمان استفاده شده است.

پیش از آنکه به نقش زرتشتیان در آموزش و پرورش ایران به سبک نوین پرداخته شود، لازم است ابتدا آموزش و پرورش سنتی که در ایران رایج بوده و همچنین جایگاه اقلیت‌های مذهبی، بررسی شود؛ سپس با توجه به چگونگی تغییر سبک آموزشی از سنتی به مدرن، نقش و عملکرد زرتشتیان کرمان در این فرایند مورد بررسی قرار گیرد. بدین ترتیب، در بخش اول این پژوهش به چگونگی آموزش و پرورش به سبک سنتی در میان زرتشتیان پرداخته می‌شود.

۳) آموزش و پرورش سنتی زرتشتیان

دین زرتشتی به عنوان یکی از ادیان یکتاپرستی همواره انسان را به امور نیک، خدمت به خانواده و سرزمین فرمان داده است. سن شروع تحصیل در کتاب‌های زرتشتیان، هفت‌سالگی ذکر شده است؛ پیش از آن کودک در خانه توسط والدین آموزش می‌بیند و بعد از آن می‌تواند لباس مخصوص زرتشتی -سدره و گشتی (کمر بند مخصوص)- را بر تن کند و آماده انجام مراسم دینی شود. با توجه به اینکه یکی از خیرات سه‌گانه مخصوص که در وندیداد به آن سفارش شده، کمک به ممنوع در راه علم و تربیت است؛ زرتشتیان در طول تاریخ به ساختن مدارس اقدام کرده‌اند (شاهرخ، ۲۰۶).

با انقراض دولت ساسانی، قدرت موبدان زرتشتی کاهش یافت و کم‌کم دین اسلام به عنوان مذهب رسمی جایگزین دین زرتشت شد. زرتشتیان که مجبور شده بودند به شهرهایی کوچری و دور از مرکز حکومت همچون کرمان و یزد پناه ببرند، به واسطه داشتن آیینی متفاوت از بسیاری از مشاغل و امکانات اجتماعی محروم شده و بیشتر به واسطه تأکید فرامین زرتشت به آبادی زمین، به مشاغلی چون کشاورزی روی آورده بودند. مشاغلی چون ستاره‌شناسی یا پزشکی نیز به صورت موروثی از پدر به فرزند در خانواده آموزش داده می‌شد. عامه زرتشتیان -همچون سایر مردم آن دوره ایران- چندان اهمیتی برای باسواد بودن قائل نبودند. سوادآموزی یا در خانه از پدر به فرزندان و نزدیکان و یا در آتشکده توسط دستوران به کسانی که مایل بودند موبد شوند، انجام می‌شد. علاوه بر این، کرمان شهری بود که بارها مورد هجوم اقوام مختلف ترک، مغول، ازبک و... قرار گرفته و حتی از لشکرکشی شاهانی چون نادرشاه و آقامحمدخان که نسل‌کشی به راه می‌انداختند، در امان نمانده بود. خواه و ناخواه در این شرایط، زندگی بر افرادی که اقلیت مذهبی محسوب می‌شدند و بنا به دستور برخی حکام باید در خارج دروازه‌های شهری ساکن می‌شدند، سخت‌تر می‌شد.

در پی زندگی در جامعه اسلامی، موبدان و دستوران زرتشتی برای بقا و حفظ موجودیت دین خود، زبان عربی را آموختند و تلاش کردند بر روی شباهت‌های مابین اسلام و دیانت زرتشتی تأکید کنند. بنابراین آتش و خورشید را برابر کعبه و قبله، و ایزدان کهتر را برابر فرشتگان معرفی کردند. همچنین با نوشتن کتاب‌هایی چون /شکند گمانیک ویچار/ (گزارش گمان‌شکن) در قرن ۳ ق / ۹ م، از دیانت خود دفاع کردند و برای اینکه اهل کتاب معرفی شوند و کمتر مورد آزار قرار گیرند، مقرر کردند آیین وندیداد را بجای آنکه زمزمه کنند، از روی کتاب بخوانند (بویس، ۱۳۸۶: ۲۷۱-۲۷۳). با این وجود، بسیاری از موبدان پس از گرویدن به اسلام، بسیاری از نوشته‌های کمیاب پهلوی و حتی اوستا را می‌سوزاندند تا نشان دهند کاملاً از دین گذشته روی برگردانده‌اند (همان، ۲۷۴). البته

زرتشتیان کرمان که تعداد کمی از ایشان پهلوی می‌دانستند، معتقد بودند که بیشتر کتاب‌های ایشان در زمان حمله آقامحمدخان به کرمان سوزانده شده‌است (سروشیان، ۱۹۸۸: ۱۷۱).

به‌رغم همه مشکلاتی که زرتشتیان با آن درگیر بودند؛ در اوایل حکومت قاجار، چند مکتب‌خانه در کرمان با پشتیبانی مالی افراد باسواد زرتشتی همچون ملا ظهراب، ملا رستم و ملا بهروز اداره می‌شد (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۰۹). وجود پیشوند ملا در اسامی زرتشتیان کرمان، دلالت بر باسواد بودن شخص دارد و ذکر چند شخصیت تاریخی به‌عنوان منجم و مورخ، در تاریخ کرمان نشان می‌دهد که سوادآموزی سنتی زرتشتیان -یعنی آموزش از پدر به فرزند- در برخی خانواده‌ها بسیار موردتوجه قرار گرفته‌است.

مهاجرت زرتشتیان به هندوستان و ارتباط گسترده با پارسیان هند، سبب آگاهی پارسیان هند از وضعیت نابه‌سامان اجتماعی هم‌کیشان ایرانی‌شان شد. پس نمایندگانی برای اصلاح وضعیت زرتشتیان اعزام ایران شدند. مانکجی لیمجی هاتریا، یکی از مهم‌ترین نمایندگان پارسیان هند در ایران بود که در آوریل ۱۸۵۴م/شوال ۱۲۷۰ق در بندر بوشهر پیاده شد (بویس، ۱۳۶۴: ۴۲۶). اصلاحات او تغییرات اساسی در وضعیت زرتشتیان ایرانی ایجاد کرد و زمینه‌ساز آموزش و سوادآموزی زرتشتیان به سبک نوین شد.

ارتباط زرتشتیان کرمان و پارسیان هند از قرن‌ها پیش خصوصاً در دوران صفوی شکل گرفته بود. در تاریخ کرمان، نمونه‌هایی از این ارتباط ثبت شده‌است که در ادامه بدان اشاره می‌شود:

در سال ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م دستور جاماسب والی‌پور، استاد دستور داراب پارسی -همان شخصی که اوستا را به آنکتیل دویرون آموخت تا به زبان فرانسوی ترجمه و در اروپا منتشر شود- از کرمان راهی هندوستان شد (سروشیان، ۱۳۷۱: ۱۷؛ نجمی، ۳۱۵). او که برای راهنمایی موبدان هندی رفته بود، متوجه شد تقویم هند از تقویم ایرانی یک ماه عقب‌تر است (بار و دیگران، ۱۱۱).

یک سال بعد، دستور اردشیر پسر دستور انوشیروان بنا بر دعوت اکبر شاه گورکانی راهی هندوستان شد و در آنجا یک واژه‌نامه پارسی -که تا آن زمان میان زرتشتیان کرمان رواج داشت- نوشت و بعد از چهار سال، به کرمان بازگشت (سروشیان، ۱۳۷۱: ۱۶؛ نجمی، ۳۲۱).

ملا گشتاسب پدر ملا اسکندر پدر ملا شاهرخ که جد پدری ارباب کیخسرو شاهرخ محسوب می‌شود؛ منجم مورد توجه آقامحمدخان قاجار بود که ورود او به کرمان را پیشگویی کرد. وی یکی از بزرگ‌ترین منجمان و ستاره‌شناسان کرمانی بود (شهمردان، ۵۶۱).

طبق نوشته دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی در حاشیه تاریخ کرمان وزیری، یک منجم زرتشتی کرمانی به نام اسکندر پسر ملا گشتاسب، در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م تاریخی در باب کرمان نوشت و آن را **محقق التواریخ** نام گذاشت. نسخه‌ای از این کتاب که در مورد تاریخ پیش از اسلام است، اکنون در انستیتوی شرق‌شناسی فرهنگستان علوم شوروی (روسیه) موجود است به خط بهروز فرزند مؤلف (نجمی، ۴۵۱).

۴) آموزش و پرورش به شیوه نوین

به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس در زمان حکومت فتحعلی شاه قاجار، ایرانیان کم‌کم متوجه ضعف و عقب‌ماندگی خود خصوصاً در زمینه‌های نظامی، آموزشی و... شدند. عباس میرزا ولیعهد خوش‌نام قاجار برای تغییر این شرایط در اصلاح امور ایران پیشگام شد. یکی از مهم‌ترین اقداماتی که عباس میرزا برای خروج ایران از این وضعیت انجام داد، فرستادن جوانان ایرانی به کشورهای چون انگلستان و روسیه بود تا آنچه به نفع کشور است، بیاموزند

و به کشور بازگردند. در سال ۱۲۳۰ق/ ۱۸۱۵م هیأتی پنج‌نفره از جوانان ایرانی برای آموختن مهندسی، طب، توپخانه، ریاضی، زبان و حکمت طبیعی روانه انگلستان شدند (آدمیت، ۲۴). این جوانان با ورود به انگلستان، در وهله اول به مقایسه کشور خود با کشور میزبان می‌پرداختند، میزان تفاوت‌ها را بررسی می‌کردند، بیش از پیش به عقب ماندن خود نسبت به کشورهای غربی پی می‌بردند و با نوشتن خاطرات خود به‌عنوان سفرنامه یا -بهتر است گفته شود حیرتنامه- علل عقب‌ماندگی ایران را تحلیل می‌کردند. یکی از این دانشجویان بازگشته از فرنگ میرزا صالح شیرازی بود که نخستین روزنامه ایران را با نام *کاغذ/خبر* در ایران به چاپ رساند. یکی از موضوعاتی که مورد توجه وی قرار گرفت مسأله مدارس مخصوصاً مدرسه طب و مدارس آکسفورد و کمبریج بود (همان، ۲۷).

این نوشته‌ها و همچنین بازگشت دانشجویانی که با علوم و فنون جدید از فرنگ بازگشته بودند؛ زمینه‌ساز آگاهی در بین مردم شد و نسلی به‌وجود آورد که مایل بودند فرزندانشان برای تعلیم و تربیت یا -به تعبیر خودشان؛ برای اینکه کسی شوند- راهی دنیای متمدن غرب شوند. میرزا تقی‌خان فراهانی ملقب به امیرکبیر از سال ۱۲۶۴-۱۲۶۸ق/ ۱۸۴۸-۱۸۵۱م صدراعظم ناصرالدین شاه بود. وی که متأثر از قائم‌مقام اول بود؛ بزرگ‌ترین اصلاحات تجددخواهانه در تاریخ معاصر ایران را رقم زد. یکی از اقدامات امیرکبیر برای ترویج علوم و فنون جدید، ایجاد مدرسه دارالفنون بود که پس از مرگش افتتاح شد. برای آموزش علوم، آموزگاران داخلی و خارجی از کشورهای چون فرانسه، اتریش و آلمان به کار گرفته شدند. با ایجاد دارالفنون، آموزش به روش جدید در ایران آغاز شد و به دنبال آن، مدارس دیگری با روش‌هایی متفاوت با آنچه در گذشته تدریس می‌شد، در شهرهای مختلف ساخته شد.

طبق نوشته‌های احمد کسروی، یکی از نشانه‌های بیداری مردم در دوران قاجار و خصوصاً پس از واقعه تنباکو، رواج روزافزون دبستان‌ها بود. دبستان در ایران از سال ۱۲۷۵خ (۱۳۱۴ق) توسط رشیدیه و با حمایت امین‌الدوله، نخست در تبریز و سپس در تهران افتتاح شد. در ابتدا تأسیس مدارس با مخالفت روحانیان روبرو شد، چراکه ایجاد دبستان‌ها باعث رکود مکتب‌خانه‌ها می‌شد و این‌چنین منافع ایشان به خطر می‌افتاد؛ اما کم‌کم با حمایت برخی از روحانیان و استقبال مردم از این مدارس، تا سال ۱۲۸۵خ -که فرمان مشروطیت صادر شد- در ایران کمتر شهری وجود داشت که حداقل یک مدرسه نداشته باشد (کسروی، ۳۸-۳۹).

سر پرسی سایکس انگلیسی که در سال ۱۸۹۳م به ایران سفر کرد و مؤسس کنسولگری انگلستان در کرمان و سیستان است؛ در خاطرات خود در مورد آموزش و پرورش ایران چنین می‌نویسد:

«ایرانی‌ها نسبت به معارف کاملاً بی‌علاقگی و لاقیدی نشان می‌دهند و بعضی از پسرها فقط به خواندن چند جزوه قرآن که به زبان عربی است و معنی آن را نمی‌فهمند، اکتفا می‌کنند و حقوق معلمان به‌قدر حقوق یک نفر پیشخدمت است و جای تعجب نیست که هنوز می‌گویند لندن نام کشوری است که یکی از شهرهای آن اقیانوس اطلس است. این اشتباه از دوران صفویه رواج داشته است.» (سایکس، ۲۴۰-۲۴۱)

ولی در پاورقی به آن اضافه می‌کند هنگامی که مجدداً به ایران سفر می‌کند؛ متوجه می‌شود که زیر نظر وزارت فرهنگ، دبستان‌های متعدد مردانه و زنانه تأسیس شده، دانشگاه و دانشسرا راه افتاده، معلمان و آموزگاران حقوق مکفی دریافت می‌کنند و حتی دانشجویان به اروپا و آمریکا می‌روند و اغلب در امتحانات گوی سبقت از همگنان خود می‌ربایند.

۴-۱) آموزش و پرورش زرتشتیان کرمان

در کرمان که یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین ایالت‌های ایران محسوب می‌شود، از دیرباز مدارس مختلفی ساخته می‌شد؛ اما این مدارس همچون مدرسه قبه سبز در قرن ۷ (بانی؛ ترکان‌خاتون قراختایی)، مدرسه گنجعلی‌خان در قرن ۱۱ (بانی؛ گنجعلی‌خان زیگ)، مدرسه شفیعیه در ضلع میدان خان در قرن ۱۲ (بانی؛ میرزا شفیع نواده گنجعلی‌خان)، مدرسه در ضلع شرقی مسجد جامع در قرن ۱۲ (بانی؛ درگاه‌قلی بیگ)، مدرسه معصومیه^۱ در قرن ۱۲ (بانی؛ معصوم‌بیگ، حاکم صفوی)، مدرسه ابراهیمیه در اواخر قرن ۱۲ و... بیشتر شبیه به حوزه علمیه بودند، بنا به مذهبی که بانی داشت برای تبلیغ مذهب وی ساخته می‌شدند و سبک آموزش به همان شیوه قدیمی در آنجا صورت می‌گرفت.

زمانی که فرستاده پارسیان هند در عهد ناصری یعنی مانکجی وارد ایران شده بود، ایرانیان به لطف اصلاحاتی که در جامعه صورت گرفته بود؛ با آموزش و پرورش جدید آشنا شده بودند. با این حال به دلیل شرایط نامساعد اجتماعی زرتشتیان، تفاوتی در زندگی ایشان صورت نداده بود. او به محض ورود به ایران و اطلاع از شرایط نابه‌سامان زرتشتیان، شروع به اصلاحات مهم و اساسی خود کرد و بدین ترتیب نام خود را به‌عنوان منجی زرتشتیان ایرانی عهد قاجار، در تاریخ جاودانه ساخت.

سال‌ها زندگی زرتشتیان به‌عنوان اقلیتی محروم و طردشده در حاشیه شهرهای کویری، از آن‌ها افرادی ساخته بود که به خاطر حفظ کیش نیاکانشان، هرگونه ظلم و محرومیتی را پذیرا باشند؛ از جمله مالیات گزافی که به نام جزیه از ایشان گرفته می‌شد و به فقر آن‌ها دامن می‌زد. بنابراین نخستین اقدام مانکجی پس از بهبود شرایط اقتصادی زرتشتیان، مطلع ساختن ایشان از حقوق اولیه‌شان بود و این امر تنها از طریق سوادآموزی میسر بود، وی در این باره نوشت:

«زرتشتیان به‌سان ریگی در خرمن گندم مسلمین سرگردان بودند. مردمی که در گرداب مشکلات و بی‌سوادی غرقه بودند. جمعیتی که به‌زحمت از هر صد نفرشان، دو نفر در اجتماع شغل و مقام درخوری داشتند.» (بویس، ۱۳۶۴: ۴۲۷)

پس از تأسیس مدارس زرتشتی در تهران، یزد و کرمان -که علاوه بر کودکان زرتشتی، بسیاری از کودکان غیر زرتشتی هم از آن بهره بردند- اقدام دیگر وی ارتباط صمیمانه با علما و دانشمندان، جهت جمع‌آوری کتب خطی کمیاب و اثبات علم- و هنردوستی خود به آن‌ها بود (امینی، ۶). سپس به‌همراه خود، ۱۲ کودک از کرمان و ۲۰ کودک از یزد را با قبول مخارج زندگیشان و حتی کمک‌هزینه‌ای برای والدینشان، برای آموزش به تهران برد. در این باره خطاب به زرتشتیان کرمان، در جلسه روز خورشید یزد و تیرماه ۱۲۳۵ یزدگردی در پای آتش وهرام کرمان اظهار داشت:

«می‌خواهم چند نفر بچه‌ها را با خود به تهران ببرم که در آنجا درس بخوانند و عالم و دانا شوند، ولی مادر و پدر ایشان مانع می‌شوند. اکابران می‌دانند که پریشانی جماعت همه به جهت نادانی است، این است که وسایلی فراهم کرده‌اند که بچه‌ها در تهران درس بخوانند و خودتان هم در اینجا اقرار نموده‌اید که همه بدبختی‌ها به‌واسطه نادانی است. حالا من مسؤولیت را از گردن خود دور کردم. اگر کسی بچه‌ها را نفرستد تا درس بخوانند، شما مشغول‌الذمه هستید.» (نمیرانیان، ۲۲۵)

بعد از اقدامات مانکجی، چند مدرسه برای نوباوگان در محله‌های زیر پایه‌گذاری شد:

- ۱) محله شهر به سرپرستی دستور رستم، دستور جهانگیر
- ۲) محله پرموتن به سرپرستی ملا شاهرخ، ملا اسکندر (پدر ارباب کیخسرو شاهرخ)

۳) محله دولت‌خانه مدرسه دخترانه‌ای به سرپرستی ملا رستم و جمشید خداداد

۴) محله قبه سبز

۵) محله خواجه خضر

۶) محله چارسوق کهنه

مدارس فوق‌الذکر به سرپرستی موبد جهانگیر و موبد مرزبان (پدربزرگ آقای دکتر جهانگیر اشیدری) اداره می‌شد (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۱۰). ارباب کیخسرو شاهرخ که یکی از مهم‌ترین زرتشتیان تاریخ معاصر به‌شمار می‌رود، به‌همراه برادر خود در یکی از این مکتب‌خانه‌ها که زیر نظر ملا مرزبان اداره می‌شد، دروس ابتدایی را گذراند (پرخیده، ۱۳۸۵).

همچنین از دیگر اقدامات مانکجی، بازسازی آتشکده‌ها در کرمان و روستای قناتگستان بود که به‌عنوان دومین هدف وی در بحث تعلیم و تربیت، در کتیبه‌هایی که برای این اقدامات نوشته و در موزه سنگ‌های کرمان (گنبد جلیه) و موزه مردم‌شناسی زرتشتیان (خیابان برزو آمیغی) موجود است؛ مطرح شده‌است:

«خجسته هنگام پادشاهی خسرو فیروز ناصرالدین شاه قاجار این خانه مینونشان که پرستگاه والایزدان است از یاوری ارزانش خداوندان داد و دهش انجمن زرتشتیان هندوستان که از پارسیان نژاد باستان ایرانند و کوشش بهدین ستوده‌آیین، مانکجی پور بهشتی‌روان لیمجی هوشنگ هاتریای هندوستانی پارسی‌نژاد انجمن زرتشتیان ایران در شهر کرمان ساخته و پرداخته شد. این فرخنده از برای چند کار نامزد گردید:

نخست آنکه مردم زرتشتی در این پاک جای، نماز خدای مهربان و ستایش آفریننده جهان را به‌جای آورند؛

دوم دبیرستان باشد و زرتشتیان در اینجا آمده، دانش‌آموز و هنرآموز شوند؛

سوم جای گهنبار خواندن و ارزانش به ارزانیان زرتشتی دادن بود؛

چهارم جز از هنگام گهنبار هرگاه دیگر هر زردشتی که خواند در اینجا، آفرینگان بخواند و دهش و بخشش نماید؛

پنجم برای فراهم آمدن و همداستان شدن کسان پنچایت و انجمن زرتشتی گروه و آراستن بزم نویسه در هر سکه دین مزدیسنی؛

ششم جای پیراستن بزم شادی برای گواه گرفتن و پیوند دادن پسران و دختران زردشتی و مانند آن، دیگر کارهای شایسته است؛

انجام یافت در روز پنجشنبه وره‌رام ایزد از اردیبهشت‌ماه قدیم ۱۲۲۸ یزدگردی برابر با ششم ماه ربیع‌الاول ۱۲۷۵ هجری هم‌بار بر ۱۴ ماه اکتبر سال ۱۸۵۸ عیسوی به خط کمترین وهدین بهروز ابن اسکندر ابن گشتاسب کرمانی.»

۴-۱-۱) اماکن آموزشی زرتشتیان کرمان

یکی از محله‌های زرتشتی‌نشین کرمان، محله دولت‌خانه است که قدمت آن به حدود ۳ قرن می‌رسد. بنا به مندرجات یک سند تاریخی خطی نگارش فریدون بن شهریار که تاریخ تحریر

آن به سال ۱۳۱۹ق/ ۱۹۰۱م است؛ در جنب آتشکده (درب مهر)^۲ دولت‌خانه، مدرسه‌ای به اهتمام پولاد اسفندیار یزدی و اردشیر خسرو صندل کرمانی در سال ۱۳۱۵ق/ ۱۸۹۷م بنا شد که در آن عده‌ای مشغول تحصیل بوده‌اند (دانشور، ۱۳۰). این مدارس کوچک که مورد استقبال اهالی کرمان چه زرتشتی و چه غیر زرتشتی قرار گرفت، سبب شد مدارس بزرگ توسط زرتشتیان یکی پس از دیگری در کرمان ساخته شود. مردم کرمان اصرار داشتند که فرزندان‌شان در مدارس زرتشتی تحصیل کنند چراکه مرتب‌تر و منظم‌تر بودند؛ و کوشش کردند تا این مدارس تقویت شوند و با آنان، سازگاری و همیاری داشته باشند (باستانی پاریزی، ۳۴۷).

اولین مدرسه بزرگی که هنوز هم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مدارس کرمان معرفی می‌شود؛ مدرسه ایرانشهر نام دارد که در خیابان برزو آمیغی نزدیک به دفتر انجمن زرتشتیان کرمان و آتشکده اصلی قرار دارد. بانو فاطمه بیگم روح‌الامینی در کتاب گنجینه (آموزش و پرورش کرمان در آینه تاریخ) مدارس زرتشتی چون ایرانشهر و پس از آن کاویانی، شهریار و مدرسه ارباب کیخسرو شاهرخ را چنین معرفی می‌کند:

مدرسه ایرانشهر: دبستان ملی ایرانشهر در نهم بهمن‌ماه ۱۲۸۵ش با تلاش انجمن زرتشتیان کرمان تأسیس گردید. زمین این آموزشگاه را ارباب گشتاسب زرتشتی اهدا کرد که در حقیقت باغ شخصی‌اش، واقع در حوالی دروازه ناصریه بود. سایر کلاس‌ها و ساختمان‌های آن به کمک عده‌ای از خیرین زرتشتی ساخته شد و امتیاز مدرسه در دوره رضا شاه، طی نامه شماره ۱۹۲۲۰ مورخه ۱۳۱۴/۴/۱۷ وزارت فرهنگ به نام آقای برزو آمیغی صادر گشت. مدیران مدرسه آقایان شادروان ارباب کیخسرو شاهرخ (نماینده زرتشتی‌ها در مجلس شورای ملی)، دستور کیخسرو، دستور رستم، مرحوم حاج مصباح (احمد ثمره)، خدارحم آبادیان، ابوالحسن ارجمندی ساوجی، علی خدایی، علی الفت، میرزا برزو آمیغی، منوچهر کاویانی، محمد فلاحی و رضا صابری بودند.

بر اساس تحقیق به‌عمل‌آمده، از سال ۱۳۰۴ تا ۱۳۳۲ تعداد ۹۵۳ نفر از این آموزشگاه موفق به اخذ گواهینامه پایان دوره ابتدایی (کلاس ششم) گردیده؛ و حدود ۵۰۸ نفر سیکل اول متوسطه را در این مدرسه به پایان رسانده‌اند. طبق اطلاعات موجود، این آموزشگاه در سال ۱۳۲۰خ، جمعاً ۲۴۲ نفر دانش‌آموز داشته که از این تعداد، ۹۰ نفر در سیکل اول و بقیه در مقطع دبستان تحصیل می‌نموده‌اند.

از معلمان و کارکنانی که در دبستان ملی ایرانشهر فعالیت می‌کرده‌اند، می‌توان از این اشخاص یاد کرد: بهرام آریانی، شهریار غیبی، علی محمودی، محمدجواد امامی، جهانگیر یگانگی، مهدی صدیق، خداداد کوچکی، سروش کشاورزین، پروین رستمی، تابنده خسروپور، مروارید مولایی، گلستان شهریار، فرخنده خداداد، احمد مسلمی، کمال منصوری، علی ایرانمنش، محمود مرتاض کرمانی، خداداد سیامک و مهربان سروشیان. خانم سلطنت خداداد متصدی تراخم و خانم شهریار فرزانه و آقای رشید پورخسروی از مستخدمان مدرسه بوده‌اند. نکته قابل‌ذکر این است که در این آموزشگاه، حرفه‌های نجاری و خیاطی آموزش داده می‌شد و اساتید این حرفه‌ها از مسیحیان و یهودیان اصفهان بودند.

مدرسه ایرانشهر از سال ۱۳۳۲خ به بعد، فقط سه کلاس آخر دبستان را دارا بود و به‌تدریج دبستانش رو به تعطیلی نهاد و بر طبق قرائن موجود، شاگردان به شعبه دبستان کاویانی که یکی دیگر

(۲) زرتشتیان به آتشکده‌هایی که در محله‌ها ساخته‌اند، درب مهر (نگارش درست و البته منطبق بر تلفظ شفاهی اهالی بومی؛ «درب مهر» است - فصلنامه ایران‌شناسی) می‌گویند و آن را با آتشکده اصلی که با نام آدریان می‌شناسند، متمایز می‌کنند.

از مدارس زرتشتیان بود، منتقل گشتند. حتی نام مدرسه مزبور در بعضی گزارش‌ها، ایرانشهر (کاویانی سابق) ذکر شده (مثل گزارش پایان سال تحصیلی ۱۳۳۴-۳۵) و به تدریج فقط دبیرستان در آن محل به کار خود ادامه داد (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۴۲-۱۴۹).

مدرسه ملی شهریار: دبستان دخترانه شهریار در سال ۱۲۹۷ خ به همت شادروان خدابخش تفتی، در محل دروازه ناصریه تأسیس یافت. تا سال ۱۳۲۳ خ، قسمت عمده هزینه‌های آن را ارباب شهریار خسرو راوری می‌پرداخت و از این سال به بعد اداره‌کننده آن آموزش و پرورش شد. در سال ۱۳۲۶ خ، مدرسه دارای ۹ کلاس (اول تا سوم دو شعبه) بوده و دولت ماهیانه ۹۰۰ ریال به مدرسه کمک می‌کرده‌است.

از اولین رؤسایان مدرسه می‌توان از خانم‌ها هاماس، مصور، آموزگار ثمره و کشور مزدیسنا نام برد. آمار مدرسه در اسفندماه ۱۳۲۰، ۳۲۵ نفر؛ در اردیبهشت ۱۳۲۴، مجموع دانش‌آموزان در این ماه ۲۴۰ نفر؛ و در سال تحصیلی ۳۰-۳۱ مدرسه دارای ۹ کلاس و مجموعاً تعداد ۲۶۷ دانش‌آموز بوده‌است.

بودجه مدرسه: تا تاریخ ۱۳۰۷ خ، بانی و مؤسس این مدرسه درحالی‌که ماهی ۵۰ تومان برای مخارج مدرسه تقبل فرموده‌بودند، شخصاً کلیه مخارج مدرسه را می‌پرداختند و این مدرسه از جای دیگر عایدی نداشت؛ ولی از تاریخ مذکور، مرقوم فرمودند که بیش از این مبلغ نمی‌توانند تأدیه نمایند، لذا شروع به گرفتن شهریه از اطفال مدرسه گردید و به‌طور متوسط هر ماه ۲۹ تومان نیز از اول مهر تا به امروز عاید شده و بقیه را مدرسه از سال ۱۳۳۸ مقروض شد و از وزرات فرهنگ کمک خواست (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۲۱۶-۲۲۰).

مدرسه ملی کاویانی: زنده‌یاد گیو اردشیر کاویانی در شهریورماه ۱۳۰۳ خ، مدرسه کاویانی را در کوی خارج ناصریه بنا نهاد. طبق سندهای موجود، این آموزشگاه حداکثر دارای سه پایه تحصیلی و هر پایه در چند شعبه بوده‌است. در بعضی سندها این مدرسه به نام ملی ایرانشهر خوانده شده‌است.

محل آن در گزارش‌ها در خارج کوی خارج ناصریه و مطابق با اصول بهداشت و با مساحت ۲۲۰۰ مترمربع و دارای ۱۲ اتاق، یک سالن به مساحت ۹۲۰ مترمربع نوشته شده‌است. آمار دانش‌آموزان در پایان سال ۲۷-۲۶ در سه شعبه کلاس اول، ۹۲ نفر؛ کلاس دوم در دو شعبه ۵۷ (جمعاً ۱۴۹ نفر)؛ و در دی‌ماه ۳۲ در پایه اول تا سوم، ۱۷۰ نفر؛ آذرماه ۳۶ با همین سه پایه، ۱۸۴ نفر؛ و در دی‌ماه ۳۸ نیز با همین سه پایه، ۱۸۷ نفر گزارش شده‌است (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۲۳۵-۲۳۹).

دبیرستان کیخسرو شاهرخ: این آموزشگاه در تاریخ شهریورماه ۱۳۲۹ خ به همت ارباب شهریار خسرو راوری و کمک و کوشش خیراندیشان زرتشتی در محل زمین‌های زیرسف -کوچه مریض‌خانه- در زمین وسیعی احداث شد. بودجه آن از طریق اخذ شهریه از دانش‌آموزان و انجمن زرتشتیان، تأمین می‌شد. در این مدرسه شش کلاسه، دانش‌آموزان مسلمان و زرتشتی تحصیل می‌کردند. مدیران اولیه این آموزشگاه خانم کشور مزدیسنا و شادروان برزو آمیغی بوده‌اند.

در سال ۳۶، رئیس مدرسه بانو کشور مزدیسنا و معلمان آن عبارت بودند از آقایان محمد بحرینی، محمد توحیدی، محمد بصیریان، مصطفی نکویی، باقر سیستانی، سبحان ریاضی، اکبر رشید فرخی، عبدالغفار توحیدی، مصطفی نادری، محمدرضا جاویدی و مانکجی کشاورزی؛ و خانم‌ها پوران همتی، کتایون خدادادی، فرنگیس فروهری، فاطمه حجت، فاطمه گنجعلی‌خانی، پریدخت رشیدی و پروین آمیغی. دفترداران آموزشگاه خانم‌ها میهن کیهانی و مهرداد فروزان بودند.

طبق گزارش فروردین ۳۸؛ آمار کلاس پنجم ۲۲ نفر، چهارم ۲۷ نفر، سوم ۳۵ نفر، دوم ۴۱ نفر، اول ۴۳ نفر (جمعاً ۱۶۸ نفر) بوده‌است (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۴۱۰-۴۱۱).

۴-۱-۲) شخصیت‌های فرهنگی زرتشتیان کرمان

یکی از دروسی که در این مدارس مورد توجه قرار گرفت، درس زبان انگلیسی بود. باید توجه داشت که از قرن سیزدهم هجری، کم‌کم نفوذ سیاست‌های انگلیس در ایران و خصوصاً کرمان بیشتر شد. زرتشتیان کرمان که در این سال‌ها با پارسیان هند مرادشان گسترده شده بود؛ خواه‌ناخواه با این زبان آشنا شده بودند. اینکه پارسیان هند بیشتر تاجر بودند و در ارتباطات تجاری تمایل داشتند با همکیشان خود ارتباط داشته باشند، باعث شد توجه به آموزش حساب و ریاضیات افزایش یابد. بی‌دلیل نیست که در مدرسه ایرانشهر، یکی از سرشناس‌ترین شخصیت‌های ریاضیدان ایران در تاریخ معاصر؛ زنده یاد پرویز شهریاری، معرفی می‌شود.

توجه آموزش به دختران یکی از بحث‌هایی بود که در این سالیان افزایش یافته بود. بسیاری از دانش‌آموزان دبستان ملی شهریاری بعدها تبدیل شدند به معلمان و پرستاران مدارس و بیمارستان‌های کرمان. برای نمونه، می‌توان از بانو گوهر جمشیدی نام برد که نامش به‌عنوان اولین مامای تحصیل کرده، در تاریخ کرمان می‌درخشد.

این مدارس که در ابتدا فقط از سمت انجمن زرتشتیان و بانیان زرتشتی حمایت می‌شدند، با پذیرش کودکان بدون توجه به دین و مذهبشان، و همکاری آموزگاران زرتشتی و مسلمان در کنار هم، فرهنگ زندگی مسالمت‌آمیز بدون توجه به گرایش‌های مذهبی را در کرمان مستحکم‌تر کردند و باعث افزایش محبوبیت اقلیتی شدند که پیش از آن، با کناره‌گیری از اجتماع، سعی بر حفظ و بقای خود داشت. این عاملی شد که اعتماد به نفس جمعی این گروه که مانکجی به نكوهش آنان پرداخته بود، افزایش یابد و شخصیت‌های مطرحی در زمره آموزگار، مدیر و معاون در آنان شکل گیرد که در ادامه به اختصار معرفی می‌شوند.

کشور مزدیسنا: از جمله بانوان فرهنگی و فرهنگ دوست کرمان است که در سال ۱۲۹۰ خ در کرمان متولد شد و از سال ۱۳۰۵ به سمت آموزگاری و از سال ۱۳۱۵ به مدیریت دبستان شهریاری منصوب و در سال ۱۳۳۴ به تدریس در مدرسه کیخسرو شاهرخ مشغول شد. وی ضمن تدریس، به تحصیل پرداخت و از دانشسرای مقدماتی، فارغ‌التحصیل شد. همت شادروان ارباب شهریاری راوری و کمک مالی شهریاری تفتی، ساکن برمه موجب شد تا او در طول ۹ سال، بدون دریافت حقوق از اداره فرهنگ آن روز تدریس کند. خانم مزدیسنا از تاریخ دی‌ماه ۱۳۳۳ خ به مدیریت دبیرستان کیخسرو شاهرخ منصوب شد و در زمان ریاست فرهنگ وقت (آقای عبدالعلی دستغیب) در بهمن ۱۳۳۴ رسماً به استخدام وزارت فرهنگ درآمد (گلاب زاده، ۵۵۶).

حقوق نامبرده در اول شهریورماه ۱۳۲۰، ماهی ۴۵۰ ریال و آخرین حقوق ماهیانه ایشان در تاریخ ۱۳۴۳ بعد از ۳۸ سال خدمت ۲۶۰۰ ریال بوده است. خانم ایران رشید فرخی، دانش‌آموز سال ۱۳۱۲ دبستان شهریاری در معرفی خانم مزدیسنا و شخصیت و نحوه مدیریت ایشان، می‌گوید: «ایشان از فرهنگیان بسیار فعال، جدی و سخت‌کوش بودند و در دوران مدیریت، به تمام دانش‌آموزان رسیدگی می‌کردند و به‌خصوص روی مسأله حجاب و مسائل اخلاقی خیلی تأکید داشتند.» (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۱۳)

«این کشور خانم نیز از عجایب زنان تاریخ کرمان است. هشتاد سال عمر کرد، پنجاه-شصت سال آن را در مدارس زرتشتیان به تدریس گذرانید و سال‌ها مدیر مدرسه دخترانه کرمان بود. زنی بود عارفه از نوع رابعه عدویه. هرگز شوهر نکرد و طبعاً فرزندی نداشت و آخر کار، خانه کوچک خود را هم در تهران وقف هم‌کیشان خود نمود. هیچ مدیر مدرسه زنانه‌ای در کرمان، حتی میس وودراف که مدرسه دوشیزگان را به سبک انگلیسی‌ها اداره می‌کرد و روحانیت کشیش هم داشت، به‌اندازه او روحیه پشتکار و سازگاری و حلم نداشت.» (باستانی پاریزی، ۲۴۷)

در موزه آگیرا که زیر نظر آموزش و پرورش اداره و دستاوردهای فرهنگی کرمان به نمایش گذاشته می‌شود، میز و صندلی ریاست خانم مزدیسنا و اشعاری از دانش‌آموزان کرمانی که در مدح ایشان سروده‌اند، به چشم می‌خورد:

«به مناسبت روز مادر؛ تقدیم به مدیر ارزشمند، خانم کشور مزدیسنا:

مزدیسنا شهرت و نام نکویش کشور است	در دبیرستان کیخسرو، مدیری رهبر است
راستی! این بانوی نامی گرامی مادر است	در تمام خاک کرمان، این مزیت زان اوست
بلکه در فرهنگ کرمان، رهبری نام‌آور است	در مدیریت، نظیر وی نبُد در شهر ما
اجر این بانوی نیکوکار نزد داور است	سال‌ها از بهر مردم، او فداکاری نمود
قدردانی لازم آید هر که خود ^۳ این باور است	ای تقی‌زاده! تو هم قدر مدیر خود بدان!
شاد و خشنودم مدیر باوفایم کشور است	نعمت عفت عطای کردگار آمد ولی
زانکه تشویق از وظایف شد خدایش یاور است	از سراینده اگر پرسی، بخوان امضای او

عفت تقی‌زاده، ۲۵ آذرماه ۱۳۴۸»

برزو آمیغی: میرزا برزو آمیغی در سال ۱۲۷۱خ در کرمان متولد شد. وی در سال ۱۲۹۹خ به خدمت آموزش و پرورش درآمد و سمت دبیری زبان انگلیسی، بعدها معاونت دبیرستان و مدتی بعد ریاست آن دبیرستان را بر عهده گرفت. او با علاقه‌ای که داشت، این مدرسه را از محل اعانات زرتشتیان و شهریه کمی که از محصلین دریافت می‌کرد، اداره می‌نمود. حقوق میرزا برزو تا پایان خدمت ۳۳ساله‌اش از محل بودجه همین دبیرستان پرداخت می‌شد که آخرین حقوق او ۴۰۰ ریال بوده است. سرپرستی کلیه آموزشگاه‌های اقلیت زرتشتی به عهده ایشان بود و با سخت‌کوشی و قناعت و جدیت به امر تعلیم و تربیت فرزندان این مرزوبوم همت گمارد (روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

میرزا برزو که تحصیلات خود را در هندوستان سپری کرده بود؛ پس از بازگشت به کرمان، با وجود آنکه در اداره SPR^۴ ماهانه مبلغ ۴۰۰ تومان دریافت می‌کرد؛ تنها به صرف علاقه شخصی، آموزش به کودکان را به کار کردن در اداره مذکور ترجیح داد. او با آنکه مدیریت مدرسه را بر عهده داشت، از آنجا که زبان انگلیسی می‌دانست، چنانچه معلمی نمی‌آمد، به کلاس او می‌رفت و با دانش‌آموزان انگلیسی کار می‌کرد (باید توجه داشت در آن زمان کمتر کسی در کرمان، زبان انگلیسی می‌دانست). عطا احمدی که یکی از خیرین مدرسه‌ساز در کرمان است، در وصف میرزا برزو می‌گوید: «آنچه دارم، از میرزا برزو دارم.» و درجایی دیگر می‌گوید: «من درس اقتصاد را از میرزا برزو آموختم.» میرزا برزو ۵۱ سال کارکرد؛ همیشه زودتر از همه به مدرسه می‌رسید، حتی ناهار را هم ایستاده می‌خورد و آن قدر دغدغه مدرسه را داشت که آن را میراث هم‌کیشان خود می‌دانست. به معاونش، آقای کاویانی وصیت کرد که پس از مرگش، مراقب مدرسه باشد تا زرتشتیان آن را از دست ندهند (کاویانی، ۱۳۹۷). شاگردان ایشان اکثراً از شاخص‌ترین افراد جامعه هستند. وی در سال ۱۳۴۷خ به رحمت ایزدی پیوست (روح‌الامینی، ۱۳۹۰: ۱۶۲). اکنون خیابانی که مدرسه ایرانشهر در آن قرار دارد، به یاد ایشان خیابان برزو آمیغی نامیده شده است.

منوچهر کاویانی: در آذر ۱۳۱۲ در بم متولد شد. تحصیلات ابتدایی را در شهر بم گذراند. سپس از کلاس دهم به بعد را در دبیرستان شاپور و در رشته ادبی به پایان رساند. بعد از آن، در رشته تاریخ و جغرافیا در دانشگاه تهران پذیرفته شد و در سال ۱۳۳۷ وارد دبیرستان ایرانشهر شد. حدود ۶ ماه از ده سال کمتر داشت که پس از میرزا برزو آمیغی به سمت مدیریت ایرانشهر مفتخر شد (در آن

(۳) به نظر می‌رسد، بجای واژه «خود»، حرف اضافه «بر» درست‌تر باشد- فصلنامه ایران‌شناسی.

(۴) نام یک اداره انگلیسی در کرمان.

زمان شرط بود مدیر مدرسه اولاً متأهل باشد و در ثانی، حدوداً ده سال در مدرسه خدمت کرده باشد) و تا سال ۱۳۶۰ مدیریت ایرانشهر را بر عهده داشت.^۵ از خدمات ایشان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- (۱) جلوگیری از فلک کردن دانش‌آموزان
- (۲) آسفالت کردن حیاط مدرسه ایرانشهر
- (۳) افزودن کلاس درس به مدرسه با کمک انجمن خانه و مدرسه
- (۴) کاشتن درختان سرو
- (۵) متمرکز کردن امتحانات دینی دانش‌آموزان زرتشتی در آتشکده اصلی (آدریان) شهر
- (۶) ایجاد کتابخانه در آتشکده.

کتابخانه آتشکده: پیش از تأسیس کتابخانه، کتاب‌های آتشکده در کارتن‌های بیشمار در سالن پشت سالن آتش در آتشکده اصلی (آدریان) نگهداری می‌شد. در سال‌های اخیر، برخی از کتاب‌ها از بین رفته بود و نیاز به داشتن کتابخانه احساس می‌شد. آقای منوچهر کاویانی به‌عنوان رئیس کمیسیون فرهنگی انجمن زرتشتیان کرمان، مبلغی که یکی از خیرین برای خرید لوازم‌التحریر به آتشکده اهدا کرده بود را با صلاح‌دید خیر و با توجه به عدم احتیاج دانش‌آموزان زرتشتی به لوازم‌التحریر، با کمک خانم نوشین فرامرزیان (کتابدار دانشگاه) صرف ایجاد کتابخانه‌ای به سبک دانشگاه کرد که علاوه بر حفظ کتب، آن‌ها را در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهد. با ایجاد کتابخانه، بسیاری از زرتشتیان از جمله خانواده سروشیان، کتاب‌های خود را به کتابخانه اهدا کردند و شمار کتاب‌ها را به ۶۰۰ جلد رساندند (کاویانی، ۱۳۹۷).

فرنگیس آذری: فرزند رستم در سال ۱۲۹۴ خ در کرمان متولد شد و دوران تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در مدارس شهریار و کیخسرو به پایان رساند. پس از اخذ مدرک تحصیلی سیکل (سه سال) در سال ۱۳۱۶ خ با حقوق ۳۲۱۰ ریال به خدمت وزارت فرهنگ درآمد؛ و در دبستان‌های مشتاق، حیاتی، خواجه و مولوی انجام وظیفه کرد. سال ۱۳۱۸ در آزمون دانشسرای مقدماتی دختران کرمان پذیرفته شد و پس از سپری کردن دوره دوساله دانشسرای مقدماتی در سال ۱۳۲۰ به‌عنوان معلم ورزش در دبیرستان‌های بهمنیار، مشتاق، کیخسرو شاهرخ و دانشسرای مقدماتی کرمان مشغول خدمت شد؛ و در سال ۱۳۴۷ به افتخار بازنشستگی نائل آمد (روح‌الامینی، ۱۳۹۰: ۱۰۷-۱۰۸).

سیامک خداداد (کوچکی): سال ۱۳۰۶ خ در کرمان متولد شد. تحصیلات ابتدایی را در دبستان کاویانی و تحصیلات متوسطه را در دبیرستان ایرانشهر به مدیریت میرزا برزو آمیگی سپری کرد. سپس به‌عنوان معلم ورزش به استخدام فرهنگ درآمد و در دبیرستان‌های پهلوی، ایرانشهر، دانشسرای مقدماتی و شاهپور خدمت کرد. فعالیت زیادی در برگزاری مسابقات ورزشی رشته‌های مختلف مدارس داشت و پس از سی سال خدمت، به افتخار بازنشستگی نائل آمد و هم‌اکنون^۶ این دوران را تجربه می‌کند (همان، ۱۰۹).

مهربان شهریار: فرزند شهباز در سال ۱۲۸۸ خ متولد شد. نامبرده پس از گذراندن دوران ابتدایی و متوسطه در دبستان و دبیرستان ایرانشهر که توسط انجمن زرتشتیان تأسیس شده بود؛ برای ادامه تحصیل عازم تهران شد و در رشته پزشکی از دانشگاه تهران فارغ‌التحصیل شد. پس از عزیمت به کرمان، به جهت درخواست کار به اداره فرهنگ مراجعه کرد و از تاریخ ۲۸ اسفندماه ۱۳۲۳ به‌عنوان

(۵) بعدها بخشنامه‌ای از اداره آموزش و پرورش صادر شد که اگر بیشتر دانش‌آموزان مدرسه‌ای مسلمان باشند، مدیریت مدرسه هم باید از بین مسلمانان باشد؛ اما به‌علت شهرت مدرسه ایرانشهر و نیز مدیریت صحیح زرتشتیان، این بخشنامه در مورد مدارس زرتشتی اجرا نشد.

(۶) سیامک کوچکی دیگر در قید حیات نیست و متن مرجع مربوط به سال‌های گذشته است - فصلنامه ایران‌شناسی.

دبیر بهداشت در دبیرستان‌های کرمان مشغول به تدریس شد. از همان ابتدای اشتغال، به‌عنوان پزشک معتمد بهداری معرفی شد. علاوه بر تدریس بهداشت در دانشسرای مقدماتی دختران و پسران، پذیرفته‌شدگان حتماً باید توسط ایشان ویزیت می‌شدند تا گواهی سلامت برایشان صادر شود. دکتر شهریاری در سال ۱۳۲۷ در سن ۳۹ سالگی وفات یافت (همان، ۱۱۹).

(بانو) همایون پیرغیبی: سال ۱۳۱۲ خ در کرمان متولد شد. دوره تحصیلات ابتدایی را در دبستان کاظمی، سیکل اول متوسطه را در دبیرستان بهمنیار به مدیریت خانم حبیبه حائری و مدتی با استاد باستانی پاریزی، و تحصیلات سیکل دوم متوسطه را در دبیرستان مشتاق سپری کرد. پس از اخذ فوق دیپلم، در دوره تربیت معلم دانشسرای مقدماتی شرکت کرد و موفق به اخذ فوق دیپلم شد. وی از اولین گروه فارغ‌التحصیلان در این مقطع بود و رسماً از سال ۱۳۳۵ خ به استخدام آموزش و پرورش درآمد. اولین حقوق دریافتی او ۲۵۰ تومان بود و تدریس او در رشته طبیعی (فیزیک و شیمی) در دبیرستان‌های زابل در استان سیستان و بلوچستان شروع شد. پس از ده سال خدمت، به کرمان منتقل شد و در دبیرستان‌های کیخسرو شاهرخ، مشتاق، بهمنیار و پروین اعتصامی تدریس را ادامه داد و در سال ۱۳۶۱ خ مفتخر به بازنشستگی شد (همان، ۱۹۰).

پرویز شهریاری: پرویز شهریاری در آذرماه ۱۳۰۵ خ در خانواده‌ای دهقان‌زاده و فقیر به دنیا آمد. تحصیل ابتدایی را ابتدا در مدرسه ملی کویانی و پس از آن در مدرسه ایرانشهر پشت سر گذاشت و چون استعداد وافر در علم ریاضیات داشت، از ۱۵ سالگی تدریس ریاضی (حساب و هندسه) را شروع کرد؛ که بیش از ۶۰ سال ادامه یافت. در سن دوازده سالگی پدرش را از دست داد و به‌خاطر وضع بد اقتصادی خانواده، مجبور شد به فکر رفتن به دانشسرای مقدماتی باشد. در سال ۱۳۲۲ خ و طی دوره دوساله، موفق به کسب رتبه دوم دانشسرا شد و جهت ادامه تحصیل وارد دانشکده علوم شد و به شیراز رفت و تدریس دروس ریاضی را شروع کرد. پس از یک سال تدریس، به دلیل فعالیت سیاسی از آموزش و پرورش اخراج شد. وی در آذرماه ۱۳۳۵ به زندان افتاد. در همین دوره که یک سال و چهار ماه طول کشید، زبان روسی را از یک خودآموز که برای فرانسوی‌ها نوشته شده بود، فراگرفت و در سال‌های بعد از آن، تنها متن‌ها را از زبان روسی به فارسی ترجمه می‌کرد. سابقه تدریس در دانشکده فنی دانشگاه تهران، مدرسه عالی علوم اراک و دانشسرای عالی؛ و دبیرستان‌های اندیشه، نوباوگان ضرابی، پیشاهنگ، خوارزمی، مرجان و فیروز بهرام را دارد. در سال ۱۳۵۴ خ پس از حدود ۴۰ روز زندان به علت مسائل سیاسی، به تدریس در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها مشغول شد. در اردیبهشت ۱۳۶۲ یک بار دیگر به زندان افتاد که یک سال و سه ماه طول کشید. استاد شهریاری از سال‌ها پیش، روی مسائل جنبی ریاضیات، از جمله تاریخ ریاضیات، کاربرد و فلسفه ریاضی کار می‌کرد. وی بیش از ۲۰۰ جلد کتاب تألیف و ترجمه کرده است. در بین این کتاب‌ها، از کتاب‌های درسی، کتاب‌های ریاضی، جبر، موضوعات نظری ریاضیات، تاریخ ریاضیات و کاربردهای آن، داستان، رمان و زندگینامه‌ها دیده می‌شود. از آخرین کتاب‌های؛ ایشان فلسفه، اخلاق و ریاضیات، خلاقیت در ریاضیات و مهندسی، ریاضیات و هنر، دو جلد مسأله‌های ریاضی را چگونه حل کنیم، آموزش و ریاضی، سرگذشت ریاضیات و سرگذشت ریاضیدانان است. در سال‌های اخیر، همت خود را بر روشن کردن تاریخ ریاضیات و فلسفه آن گذاشته است؛ و حدود ۱۰۰۰ مقاله چاپ‌شده در نشریات مختلف کشور دارد. استاد، سردبیری نشریات زیادی از جمله *آشنایی با دانش، چیستا، دانش و مردم* را به عهده داشته است (همان، ۲۳۵-۲۳۶).

(۷) پرویز شهریاری نیز دیگر در قید حیات نیست و متن مرجع مربوط به سال‌های گذشته است - فصلنامه ایران‌شناسی.



مدرسه ایرانشهر کرمان
(مأخذ: ویکی‌پدیای فارسی)

۵) نتیجه‌گیری

یکی از مؤلفه‌هایی که برای پیشرفت در یک کشور مورد توجه قرار می‌گیرد، مسأله آموزش و پرورش است. با توجه به تغییر ماهیت آموزشی در قرون جدید، ایران عصر قاجار نیازمند جایگزینی مکتب‌خانه‌های سنتی با مدارس نوین بود. پس از ساخت دارالفنون، به تدریج مدارس جدیدی تأسیس شد که در آن تعلیم و تربیت با الهام گرفتن از شیوه‌های نوین غربی رواج داشت.

زرتشتیان که پیش از این با سکوت و کناره‌گیری از اجتماع، آموزش و پرورش را به‌طور سنتی و بیشتر از پدر به پسر منتقل می‌کردند؛ به‌واسطه اصلاحات پارسیان هند، کم‌کم از حاشیه وارد متن جامعه شدند و تلاش کردند در اصلاحات آموزشی جدید، نقشی مؤثر داشته باشند.

این پژوهش بر اساس پرسش «نقش زرتشتیان در آموزش و پرورش دوران معاصر کرمان چه بوده است؟» شکل گرفت. بنا به دیدگاه نگارنده، این فرضیه مطرح شد که زرتشتیان با ایجاد مدارس، حمایت مالی از مدارس و پرورش مدیران و آموزگاران زرتشتی، نقشی مهم در تاریخ آموزش و پرورش کرمان ایفا کردند.

همچنین در پاسخ اینکه «هدف ایشان از ایجاد مدارس در کرمان چه بوده است؟» یافته‌های پژوهش به اثبات فرضیه نگارنده مبنی بر بالا بردن جایگاه اجتماعی زرتشتیان و ترویج فرهنگ زندگی مسالمت‌آمیز در جامعه منجر شد که با توجه به استقبال عامه مردم کرمان از این مدارس و نام نیک زرتشتیان در تاریخ شفاهی کرمان، موفقیت زرتشتیان در این امر به‌وضوح دیده می‌شود.

منابع و مآخذ

الف) کتابها و مقالات

- آدمیت، فریدون؛ فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۴۰.
- امینی، تورج؛ اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۲۵۸-۱۳۳۸)، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۸۰.
- بار، کای؛ آسموسن، یس پتر؛ بویس، مری؛ دیانت زرتشتی، ترجمه فریدون وهمن، تهران: نشر ثالث، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم؛ پیر سبزپوشان، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
- بویس، مری؛ «مانکجی لیمجی هاتریا در ایران»، ترجمه هاشم رضی، چیستا، سال سوم، ش ۶، ۱۳۶۴.
- بویس، مری؛ آیین زرتشت، کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۶.
- پر خیده، بوذرجمهر؛ تاریخ معاصر زرتشتیان، تهران: انجمن زرتشتیان ایران، ۱۳۸۵.
- دانشور، محمد؛ محله‌های قدیمی شهر کرمان، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی، ۱۳۸۸.
- روح‌الامینی، فاطمه بیگم؛ گنجینه (آموزش و پرورش کرمان در آینه تاریخ)، کرمان: مؤسسه آفتاب کرمان، ۱۳۸۴.
- روح‌الامینی، فاطمه بیگم؛ دانشسرای مقدماتی پسران و دختران، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی، ۱۳۹۰.
- سایکس، سر پرسی؛ سفرنامه سر پرسی سایکس (ده‌هزار مایل در ایران)، ترجمه حسن سعادت نوری، تهران: انتشارات لوحه، ۱۳۶۳.
- سروشیان، جمشید؛ تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند سده، کرمان: چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- سروشیان، جمشید؛ سوادآموزی و دبیری در دین زرتشت، کالیفرنیا: بینا، ۱۹۸۸.
- شاهرخ، کیخسرو؛ زرتشت پیامبری که از نو باید شناخت، کرمان: فرهنگ، ۱۳۸۶.
- شهمردان، رشید؛ فرزندان زرتشتی، تهران: چاپ راستی، نشریه سازمان جوانان زرتشتی بمبئی، ۱۳۳۰.
- کسروی، احمد؛ تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- گلاب‌زاده، محمدعلی؛ زن کرمانی روشنای زندگانی، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی، ۱۳۹۴.
- نجمی، شمس‌الدین؛ گاهشمار تاریخ کرمان، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی، ۱۳۸۱.
- نمیرانیان، کتایون؛ زرتشتیان ایران پس از اسلام تا امروز، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی، ۱۳۸۶.

ب) گفتگو

کاویانی، منوچهر (۱۳۱۲-); مدیر اسبق دبیرستان ایرانشهر، مهر ۱۳۹۷.

بازنمایی وجوه جغرافیایی - اجتماعی ضرب‌المثل‌های رایج در خُنج فارس



یونس صادقی

دانشجوی دکتری ایران‌شناسی
دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات خاص هر منطقه برآمده از فرهنگ عمومی جامعه آن منطقه است؛ فرهنگی که می‌توان ریشه‌های اجتماعی، جغرافیایی، مذهبی و آداب و رسوم را در آن مشاهده کرد. بر همین مبنا، تصویری عینی از آن جامعه به‌دست می‌آید که به پژوهشگران در فهم آن کمک می‌کند. پژوهش حاضر به معرفی و تجزیه و تحلیل ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات منطقه خُنج در جنوب فارس اختصاص دارد. مسأله اصلی پژوهش ناظر بر ریشه‌یابی ضرب‌المثل‌های این منطقه است. این ضرب‌المثل‌ها در دو قالب جغرافیایی، شامل مواردی مانند آب‌انبار، نخل، پوشش گیاهی؛ و اجتماعی شامل آداب و رسوم مانند مراسم عروسی، سحر و جادو و حکایات و قصه‌های محلی قابل طبقه‌بندی است. این پژوهش ضمن معرفی منطقه خُنج و گویش خنجی، به بازنمایی وجوه جغرافیایی - اجتماعی ضرب‌المثل‌ها پرداخته‌است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد جغرافیای گرمسیری و آداب و رسوم اجتماعی جنوب فارس بیشترین تأثیر را در ظهور و گسترش ضرب‌المثل‌ها ایفا نموده‌است.

واژگان کلیدی

خلیج فارس، ضرب‌المثل، فارس، خُنج، گرمسیر، آداب و رسوم.



مقدمه

چنانکه گفته شد؛ در آینه ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات خاص هر منطقه، می‌توان ریشه‌های اجتماعی، جغرافیایی، مذهبی و آداب و رسوم جامعه آن را در آن مشاهده کرد و تصویری عینی برای فهم بهتر آن جامعه از سوی پژوهشگران به‌دست آورد. طبیعت و جغرافیایی که در مناطق گرمسیرات جنوب فارس حاکم است، منشأ و مولد نوع خاصی از ضرب‌المثل‌هایی شده که نشان‌دهنده وجوه جغرافیایی و نوع آداب و رسوم گرمسیری فارس است.

خنج جزو مناطق پس‌کرانه‌ای خلیج فارس است که تاریخ پرفرازونشیبی را از سر گذرانده‌است. این شهر در مسیر دریایی ابریشم قرار داشت. مسیر دریایی ابریشم از بنادر جنوب چین آغاز و به اقیانوس هند و از آنجا به خلیج فارس ختم می‌شد و به جاده ادویه نیز معروف بود. این مسیر پس از رسیدن به مناطق شمالی خلیج فارس از جمله سیراف، به جاده زمینی ابریشم متصل شده، به داخل فلات ایران می‌رفت. یکی از مسیرهایی که سیراف را به داخل فلات ایران متصل کرده‌بود، مسیری بود که از طریق مناطقی مانند «گران»، «گله‌دار» و «فال» می‌گذشت، به خنج می‌رسید و از آنجا به شیراز و در نهایت به مرکز فلات ایران ختم می‌شد. نقش خنج همانند دیگر مناطق پس‌کرانه‌ای، نقشی کلیدی و تعیین‌کننده است. این شهر به‌عنوان یکی از مناطق توقفگاهی در مسیر فرهنگی - فکری خلیج فارس، ایفای نقش نمود. در قرون هفتم و هشتم هجری قمری، خنج در اوج مناسبات فکری و فرهنگی با دیگر مناطق به‌سر می‌برد. وجود تعداد زیادی خانقاه متعلق به طریقت دانیالیه و طریقت شمسیه در خنج، گواه بر این مطلب است.

این شهر به فراخور تاریخ کهنش، دارای ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات خاص خود و روایت‌کننده نوع بافت جغرافیایی و اجتماعی آن است. به فراخور آب و هوای گرمسیری و گرم، وجود نخیلات زیاد، آب‌انبار (برکه)‌های فراوان چهره یک شهر جنوبی را در ذهن تداعی می‌کند. به‌علاوه نزدیکی به خلیج فارس و ارتباط بازرگانی مردم این منطقه با کشورهای حوزه خلیج فارس در بافت اجتماعی آن تأثیرگذار بوده و خروجی آن در قالب ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات در ذهن و زبان مردم جای گرفته‌است. به دلیل اهمیت تاریخی این منطقه و گویش خنجی که بدان تکلم می‌کنند، کندوکاو در ضرب‌المثل‌های آن می‌تواند از اهمیت فزاینده‌ای برای فهم این جامعه برخوردار باشد. مسأله اصلی پژوهش حاضر رسیدن به تصویری از جامعه خنج از دل ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات است. در این راستا، یک سری از ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات که بین مردم رواج داشته؛ هم از خلال محدود کُتبی که در این باره کار شده و هم از راه پژوهش شفاهی از مردم محلی؛ در قالب دو جدول شماره ۱ و ۲ تنظیم گردیده که بر مبنای آن، تقسیم‌بندی جغرافیایی (شامل آب‌انبار، نخل، پوشش گیاهی و سازه‌های محلی) و اجتماعی (شامل مراسم عروسی، سحر و جادو، وقایع و داستان‌های محلی) انجام گرفته و سعی شده تصویری واقعی از لابلای تصورات عامه مردم پیش روی خوانندگان قرار گیرد. انجام این پژوهش به دلیل میدانی بودن عمده منابع مطالعاتی، سختی‌های خاص خود را داشته و همین مسأله اهمیت نوشتار حاضر را دوچندان می‌نماید. دلیل دیگر اهمیت آن کم‌توجهی پژوهشگران به این منطقه، به‌خصوص در این حوزه مطالعاتی است که امید است با انجام این پژوهش، راه برای تحقیقات بعدی باز گردد. در این راستا، پرسش اصلی که مطرح می‌گردد، ناظر بر این است که؛ ریشه‌های اساسی ضرب‌المثل‌های خنج از کجا می‌آید؟

پیشینه پژوهش

تا کنون کتابهای اندکی به صورت مستقل و مجزا درباره ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات خنجی به رشته تحریر درآمده‌است. بدون شک مهم‌ترین کتاب در این حوزه متعلق است به امیرحسین خنجی با عنوان *گویش لارستانی*. ویژگی اصلی کتاب که آن را از دیگر کتب متمایز می‌کند، نگاه ریشه‌ای آن است به ضرب‌المثل‌ها؛ با ذکر وقایع و رویدادهایی که منشأ آن‌ها را مشخص می‌کنند. کتاب دیگر خنج، *دارالاولیای فارس* نوشته محمدنور نوری است که بیشتر در وصف آداب و رسوم خنجی صحبت کرده و کمتر به ضرب‌المثل‌ها پرداخته‌است. کتاب بعدی با عنوان *سیمای دیار خنج* اثر مصطفی امیری است که تنها روایتی گزارش‌گونه از ضرب‌المثل‌های خنجی و بعضاً ضرب‌المثل‌هایی که از زبان فارسی به گویش خنجی منتقل شده را آورده و هرگز در صدد تحلیل ضرب‌المثل‌ها برنیامده‌است.

وجه تسمیه

از نظر موقعیت جغرافیایی، شهر خنج در جنوب استان فارس واقع شده‌است. در *فارسنامه* ناصری در مورد خنج آمده‌است که «عرض آن از خط استوا، ۲۷ درجه و ۵۷ دقیقه؛ و طول آن از رصدخانه انگلستان، ۵۳ درجه و ۳۰ دقیقه» است (حسینی فسایی، ۱۳۰۳). متون تاریخی قدیمی نام این شهر را *هنگ* گفته‌اند (محمود بن عثمان، ۴۲۶). حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب*، از خنج نام برده (مستوفی، ۱۸۶) و ابن بطوطه نیز آن را «خنج بال» و یا «هنج بال» ذکر کرده‌است (ابن بطوطه، ۳۳۸). مؤلف *فارسنامه* ناصری معتقد است که نام این ناحیه در اصل «خنج» به ضم خاء و سکون نون و کاف فارسی (=گاف) بوده؛ یعنی گوشه و بیغوله؛ و بعد از تصرف عربی، کاف مبدل به جیم گشته و آن را «خنج» گفته‌اند (ح. فسایی، ۱۳۰۳). در این مورد، محمدباقر وثوقی، از مورخین معاصر اعتقاد دارد که «با توجه به شواهد تاریخی، نام اولیه این شهر «هنگ» بوده که در زبان پارسی به معنای «گوشه» و «بیغوله» است و علت نامگذاری آن، نمایانگر نوعی بافت فرهنگی و معنوی پایه‌گذاری شده است و به همین جهت، آن را «هنگ» به معنای عمومی جایگاه گوشه‌نشینان و عباد و زهاد است، نامیده‌اند.» (وثوقی، ۱۲) همچنین مورخین دیگر معتقد هستند که کلمه «خنج» خالی از اشکال نبوده و «بضح» و «صح» و «خنج» و غیره ضبط می‌شده‌است. (اقتداری، ۱۳۸) در مورد جغرافیای منطقه، فسایی معتقد است که خنج «از گرمسیرات فارس است در جانب جنوبی شیراز. درازای آن از قریه «بگرد» تا «کورده» ۱۵ فرسخ، پهنای آن از «تنگ باد» تا «چاه مینا» ۹ فرسخ، محدود است از جانب مشرق به لارستان و نواحی بلوک بیدشهر و از سمت شمال باز به نواحی بیدشهر و بلوک افزر و نواحی بلوک اربعه و از مغرب به بلوک گله‌دار و از جنوب به بلوک اسیر و علا مرودشت» (فسایی، ۱۳۰۳)

درحالی‌که فاصله خنج تا شیراز در *فارسنامه* ناصری ۶۰ فرسخ آمده (همان)، خورموجی در *نزهت الاخبار* این فاصله را چهل‌ودو فرسخ می‌داند (خورموجی، ۹۰). پاول شوارتس در اثر خود می‌نویسد که «خنج در سر راه هرمز واقع شده، به‌غایت گرم است و درختان خرما در آن عمل می‌آید.» (شوارتس، ۱۰۴). ابن بلخی در ذکر منطقه ایراهستان می‌گوید: «ایراستان در بیابان است و گرمسیر به‌غایت؛ چنانکه به تابستان جز مردم آن ولایت، آنجا مقام نتوانند کردن از صعبی گرما.» (ابن بلخی، ۳۳۸) همچنین حافظ ابرو در کتاب *جغرافیای* خود در توصیف این منطقه معتقد است که در آنجا آب روان، کاریز و یا چشمه‌ای وجود ندارد و جز درخت خرما، هیچ میوه دیگری ندارد (حافظ ابرو، ج ۲: ۱۲۸) و از کشاورزی نیز فقط گندم و جو به‌عمل می‌آید.

گویش خنجی

زبان جنوب فارس مشتمل بر گویش‌هایی است که از جمله عبارتند از لاری، اوزی، بستکی، فرامرزی، گراشی، گرمسُتجی و خنجی. گویش‌ها نسبتاً به هم نزدیکند و هر یک را متکلمان گویش‌های دیگر می‌توانند به‌آسانی دریابند. زبان این منطقه و چند زبان دیگر مناطق پیرامونی فلات ایران (کردی، بلوچی، لری، مازندرانی، گیلکی و شماری دیگر) ظاهراً شکل بازمانده و متحول‌شده گویش‌های مختلف زبان پهلوی‌اند. از رهگذر شباهت‌های واژگانی و ساختاری بین آن‌ها، می‌توان به قرابت آن‌ها با یکدیگر پی برد (و نیز به قرابت هر یک با پهلوی به‌واسطه همان گونه شباهت‌ها میان هر یک از آن‌ها با زبان پهلوی). اختصاصاً در مورد گویش خنجی، می‌توان به یک مورد منحصر به فرد شباهت بین آن و زبان پهلوی اشاره کرد؛ تفاوت بین چگونگی تصریف افعال لازم و متعدی (لطفعلی خنجی، ۱۵-۲۱؛ کلباسی، ۶۶-۸۹). از میان زبان‌های منسوخ، زبان پهلوی این خصوصیت را داراست. این چشمگیرترین تفاوت ساختاری با زبان فارسی و زبان‌های دیگر است. از میان سایر مشخصات دستوری اختصاصی این زبان، می‌توان به زمان حال استمراری بی‌نیاز از فعل معین اشاره کرد (اچم: می‌روم/ چدام: دارم می‌روم) (لطفعلی خنجی، ۱۵-۲۱).



گویش این منطقه در کنار بلوچی، کردی، لری، شوشتری، ماهشهری، گیلکی (تپوری) و تالشی (بازمانده گویش آذری [کهن]) بیش از فارسی دری پیوندهای خود را با ریشه‌های زبان‌های ایرانی حفظ کرده؛ و همچنین از گویش‌های کهن زبان ایرانی است که روزگاری گویش بومی پارس بوده، در سراسر پارس رواج داشته و تا سده هشتم هجری در شیراز زنده بوده‌است (چنانکه که در دیوانهای سعدی و حافظ شیرازی سروده‌هایی به این گویش وجود دارد) (امیرحسین خنجی، مقدمه).

چه داند آن که سه پخ اش خردست و تفتست که مسکینی و سرما گشنه خفتست (سعدی شیرازی)
 Che daanad Aanke se pekh osh khardest o toftest/ ke meskini va sarma goshna khoftest
 چه داند آنکه سه وعده (غذا) خورده‌است/ که مسکینی در سرما گرسنه خفته‌است.

ضرب‌المثل	معنی	مفهوم کنایی
(۱) همیشه هُوَ وَا لِیهِ بِرْکَه پُر اَچ	همیشه آب به سمت آب‌انباری که پُرتر است، می‌رود.	داراها دارا تر می‌شوند.
(۲) از تَشَنَه‌ای باید برکه اِ قَدِ خود وابونه	از فرط تشنگی، باید آب‌انبار را به خود بست.	
(۳) زِنْ جَوْنِ بی شو نِبِه برکه بی بو نِبِه	زن جوان بی‌شوهر نشود و آب‌انبار بدون سقف سقف نباشد.	هم زن جوان بی‌شوهر دچار ملامت روزگار می‌شود و هم آب‌انبار بدون سقف دچار باران و سیل و گرد و خاک
(۴) دِلَمِ وابو که اَرما مِه گُلَت نه	خوشحالم که خرما را در گلت گذاشته‌ام.	بر باد رفتن زحمت‌ها یا رنج بی‌حاصل بردن
(۵) فلانی نمک اَرما زتی	نمک به خرمای شیرین زدن	کار بیهوده انجام دادن
(۶) اِ سرءِ مُشاع اَرسیدن	هنگام تقسیم خرمای برآورده از نخل یا تقسیم جو یا گندم، حاضر شدن برای دریافت چیزی	
(۷) گِز گَتِ اُکْتر جُسَش نی اُهْتر	درختان گز و کُنار هم بزرگ هستند ولی هنری ندارند.	آدم بی‌خاصیت و بی‌ثمر
(۸) هُو پَه چَهرِ کُهرِ نَر دَدا	آب پای درخت بی‌ثمر ریختن	کار بی‌حاصل انجام دادن
(۹) خِرَفِ دُمِ خونه سَحارِ	چیزی را که دم دست است، نمی‌بینیم.	چیزی را که در دسترسمان است، نمی‌خواهیم و به دنبال مشابه آن در جای دیگری هستیم.
(۱۰) اُخوَرِ شیرین اَکِرْدن	بادامک کوهی را شیرین کردن	مقدمات عروسی را فراهم کردن
(۱۱) همیشه دِلِ پُر از چاه بَر اِتا	همیشه دلو پر آب از چاه بالا نمی‌آید.	سرزنش آدم مغرور که فکر می‌کند همیشه کارش درست است و درست انجام می‌شود.
(۱۲) دَزِ خونه یا هاسه یا بَرُزُ	دزد خانه یا هاس است یا بَرُزُ!	دزد و خائن آشناست.
(۱۳) آوَشِ جُو خَن نی	آب در هاون دارد.	مشغول یک کار مردم‌فریبانه است.
(۱۴) بازار مَهِیه شِه کُم	بازار مَهِیاوه (نوعی غذای محلی) کم دارد.	افزوده شدن فردی به جمعی یا چیزی به مجموعه‌ای که لازم نیست

جدول (۱) جغرافیا در ضرب‌المثل‌ها

ضرب‌المثل‌های این بخش توضیح‌دهنده شاخصه‌های مهم جغرافیایی و زیست‌محیطی منطقه خنج هستند. از این روی، برای تفسیر و توضیح آن، نیاز به دسته‌بندی و تفکیک وجود دارد.

(۱) تنور محلی که با سفال و به شکل تابه بزرگ ساخته می‌شود.

الف) آب‌انبار

یکی از مهمترین شاخصه‌های جغرافیایی منطقه خنج آب و هوای گرمسیری آن بوده که مردم را به سمت ساخت آب‌انبار یا به زبان محلی، «برکه» کشانده‌است. در گزارشی که فیگروا، سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس صفوی، در سال ۱۶۱۴م ارائه کرده؛ از کاربرد این سازه انسانی در گرمسیرات فارس سخن گفته‌است (ص ۸۵-۹۹). کاربرد این آب‌انبارها، ذخیره‌سازی آب شیرین برای مصارف در ماههای کم بارش می‌باشد. از این روی، به واسطه کم‌بارش بودن منطقه، آب‌انبار در زندگی و فرهنگ مردم آن نقش اساسی ایفا می‌کند و این امر در ضرب‌المثل‌ها هم نمود پیدا کرده‌است. در ضرب‌المثل‌های ۱ و ۲ و ۳ (جدول شماره ۱) که به صورت نمونه انتخاب گردیده، ابعاد مختلفی از زندگی اجتماعی مردم با توجه به این شاخصه جغرافیایی منطقه خنج منعکس شده‌است. موضوعاتی مانند فقر و نداری و ثروت، به علاوه مشکلات زنان بدون سرپرست که به آب‌انبار بدون سقف تشبیه شده، روایت‌کننده سختی‌های پیش روی برای این قشر اجتماع است. در ضرب‌المثل مربوط به تشنگی آدم و نیاز به تمام آب‌های آب‌انبار، نیز انعکاسی از گرما، کم‌آبی و تشنگی با توجه به آب‌انبار روایت شده که می‌توان تا حدی شرایط آب‌وهوای خنج را مشاهده کرد.



آب‌انبار (برکه) ای در خنج
 (مأخذ: فروزان اتباعتی)

ب) نخل

یکی از شاخصه‌های مناطق گرمسیری، وجود نخیلات زیاد است که در مناطق جنوبی کشور و به خصوص جنوب فارس، نمود بارزی دارد. حافظ ابرو در قرن نهم گفته که این منطقه جز درخت خرما، میوه دیگری ندارد و این خصیصه تا امروزه جزو ویژگی‌های بارز آن به شمار می‌رود؛ تا جایی که بنا به گواهی افراد محلی، بالغ بر ۱۲ نوع ثمره درخت خرما را برشمرده‌اند. برخی از آنها عبارتند از: شاخنی، نلسو، لُشت، گُبدَر، گچ‌خواه، بگشتی، هلیله، تُوَرز، پَرز، پی‌با، گِهَنی و خاصه‌ای (نوری، ۲۷۹). در ضرب‌المثل شماره ۴ مندرج در جدول شماره ۱، از دو واژه خرما و گلت (سبد) به مفهوم بیهودگی رسیده؛ اشاره به اینکه دلخوش به انجام کاری بوده، اما مسیر آن به بیهودگی رسیده‌است. در ضرب‌المثل شماره ۵ هم دو عمل متناقض (یعنی نمک به خرما می‌شیرین زدن) آمده که حاصلی جز بیهودگی به دنبال ندارد. ضرب‌المثل ۶ به معنای سر موقع خاصی رسیدن است که اشاره دارد به اینکه وقتی می‌خواستند خرما، گندم یا جو را در نخلستان تقسیم کنند تا هر کس سهم خود را بگیرد، اگر درویشی یا گدایی تقاضایی داشت، معمولاً چیزی به او داده می‌شد که سهم مشاع همگان بود (امیرحسین خنجی، ۶۹۸).



دو آب‌انبار و پوشش گیاهی در منطقه خنج (مأخذ: انجمن عکاسی شهرستان خنج)

پ) پوشش گیاهی

پوشش‌های گیاهی و درختانی که در منطقه خنج رویش دارند نیز با نوع آب و هوای گرمسیری آن مرتبطند. از این روی، درختانی با مقاومت در برابر گرمای خشک و سوزان در این منطقه رویش دارند که از جمله آنها کُنار است که میوه‌ای به اندازه سنجد دارد که دارای هسته درشتی است، ارتفاع آن به ۲۰-۲۵ متر نیز می‌رسد و به عربی آن را سِدر گویند. درخت کنار ممکن است باغی، صحرایی، کوهستانی، دیمی یا طبیعی باشد (نوری، ۹۸). ضرب‌المثل شماره ۷ با اشاره به درخت کُنار و درخت گز که هر دو تقریباً ویژگی‌های مشابه (بلندی، ثمر چندان نداشتن، به‌راحتی سبز شدن) دارند بر بی‌ثمیری و بی‌خاصیتی آنها تأکید دارد. در ضرب‌المثل شماره ۸، به گونه‌ای دیگر از پوشش گیاهی به نام کور یا کُهور (جفجغه) اشاره شده که درختی با ارتفاع ۱۵ متر و دارای



تاج و برگ‌های مرکب و پوستِ تنه آن چوب‌پنبه‌ای و قهوه‌ای‌رنگ است (نوری، ۹۹) که این ضرب‌المثل از بی‌خاصیت بودن آن بهره برده که هر قدر آب بر پای این درخت بریزیم، باز بی‌ثمر می‌شود. در ضرب‌المثل شماره ۹، از پوشش گیاهی دیگری به نام خِرْف یا پنیرک (توله) صحبت شده که گیاهی بیابانی دارای برگ‌های پهن و چین‌خورده و گل‌های سرخ یا بنفش است (همان). در فرهنگ عامه مردم و ضرب‌المثل خنجی؛ هر وقت این گیاه جلوی خانه مردم سبز شود، به‌علت فراوانی و دم دست بودن، توجهی بدان ندارند و در واقع کنایه است از چیزی که دم دست است و آن را نمی‌بینیم.

(ت) سازه‌های محلی (خوراک محلی، سازه‌های دستی محلی)

بخشی از ضرب‌المثل‌هایی که در جدول شماره ۱ آمده، مخصوص به دستاوردهایی است که مردم محلی برای سهولت در امر معیشت و زندگی، آنان را درست می‌کردند. از جمله این‌ها چاه‌های آبی است که در اکثر مناطق گرم و خشک استفاده می‌کنند. در ضرب‌المثل شماره ۱۱، از این چاه استفاده شده که در آن گفته می‌شود همیشه نباید انتظار داشت که آب از چاه بالا بیاید و کنایتاً به معنی این است که نباید انجام کاری را صد درصد بدانیم. در ضرب‌المثل شماره ۱۲، از دو سازه محلی به اسم هاس (آسیای دستی خانگی) و برز (تنور نان‌پزی محلی که با سفال و به شکل تابه بزرگ ساخته می‌شود) نام برده شده که کنایه از نشانه دزد آشنا در منزل دارد. در ضرب‌المثل شماره ۱۳، شکل سازه دیگری به نام جُوخَن یا هاوَن آمده که خنجی‌شده همان ضرب‌المثل معروف «آب در هاوَن کوبیدن» است. در ضرب‌المثل شماره ۱۴، ما با یک خوراک محلی به نام «مِهیه» آشنا می‌شویم که ترکیبی است از ماهی کوچک و ادویه مخصوص که به رنگ سبز مایل به قهوه‌ای درمی‌آید. به‌علت گسترگی این نوع خوراک محلی در بین مردم، در این ضرب‌المثل آن را درمقابل بازار قرار داده‌اند و به نوعی این فرآورده محلی را برای این محیط اضافی می‌دانند. این کنایتاً از افزوده شدن فردی به جمعی یا چیزی به مجموعه‌ای که لازم نیست، حکایت دارد.

در ضرب‌المثل شماره ۱۰ هم اصطلاح شیرین کردن نوعی بادامک کوهی یا در زبان محلی «آخور» آمده که اشاره به مقدمات مراسم عروسی دارد؛ زیرا در گذشته‌ای نه‌چندان دور، آخور اساسی‌ترین خشکبار مراسم عروسی در منطقه خنج بود. در روزهای قبل از عروسی، آن را در خمره‌هایی آماده می‌کردند و در روز عروسی، به زنان و بچه‌ها و گاهی مردها می‌دادند. پس از عروسی نیز کاسه کاسه آن را تقسیم می‌کردند و به‌عنوان بخش اساسی آجیل عروسی به خانه‌ها می‌فرستادند (امیرحسن خنجی، ۶۹۵). از این روی، اصطلاح «آخور شیرین آکِرْدَن» به معنای آمادگی شروع جشن عروسی بوده‌است.

همان‌طور که در این بخش ملاحظه شد، مهمترین شاخص‌های جغرافیایی منطقه که آب‌وهوای گرم و خشک است، در دل ضرب‌المثل‌های مورد اشاره آمده‌است. آب‌انبار به عنوان مهمترین سازه انسانی به همراه نخل که انواع مختلفی دارد، در این ضرب‌المثل‌ها انعکاس پیدا کرده‌است. همچنین پوشش‌های گیاهی که خاص مناطق گرم و خشک است مثل گَنار، گز، کهور، خِرْف، آخور (بادامک کوهی) به‌شکل عینی در ضرب‌المثل‌ها آمده که نشان‌دهنده جایگاه آنها در فرهنگ عامه مردم است. به‌علاوه، سازه‌های دستی محلی مثل هاس (آسیای دستی خانگی) و برز و جُوخَن (هاوَن) به همراه خوراکی‌های محلی مثل مهیاوه توانسته‌اند جای خود را در بین ضرب‌المثل‌های مردم باز کنند. همه این موارد به این نتیجه ختم می‌شود که مسائل مطرح‌شده در این بخش بین مردم زنده هستند و به فراخور احوال در ذهن و زبان مردم جاری می‌شوند.

ضرب‌المثل / اصطلاح	معنی	مفهوم کنایی
(۱) تا حاله سَنگِ سَنگِ اِشکنِ اَش نِددِ	تابه‌حال، سنگی که سنگ‌شکن باشد، ندیده‌است.	
(۲) طرف بی تَپنه ^۲ مسته	طرف بی خوردن مسکرات، مست شده.	طرف آدم خودجوشی است.
(۳) دوتا گو که تِه یِه بَس یا هم‌رنگِ اَبت یا هم‌خو	دوتا گاو را که به هم ببندند، یا هم‌رنگ می‌شوند یا هم‌خوی.	اثر همنشینی بر ظاهر و باطن انسان
(۴) گِدا اِ نو رَ سیدِ دَتِ گَتِ اِ شو رَ سیدِ	گدا به نان رسید و دختر مسن بالأخره شوهر کرد.	انسان تازه به دوران رسیده
(۵) آس و آوی کِردن	مراسم گندم به آس بردن و آرد برای عروسی تهیه کردن	
(۶) آس و مِز هَلیدن		کار سخت و پرزحمتی که نتیجه‌اش برای دیگران است، نه خود شخص
(۷) اِ آرایک شوندن	بر اریکه نشاندن نوعروس برای آنکه زنان و دختران به دیدنش بروند	
(۸) اِ خَجَهِ چَدَن	تهیه هیزم مخصوص آشپزخانه عروسی	
(۹) اِ خِیج شوندن	در خط دایره نشاندن دیوانه برای آنکه آزار جن و دیو را از تنش بیرون کنند	
(۱۰) بادِ شو چه دَرمون ئی	باد شب را درمان چیست؟	
(۱۱) بَچ بر	دیوی که می‌گفتند کودکان را می‌رباید و می‌برد	
(۱۲) برِ لارِ خطری اَش نی؟	برای لار خطری ندارد؟	عبارتی طعنه‌آمیز درباره کسانی که بیش از حد احتیاط می‌کنند
(۱۳) تَرک و خفاری	ترک و نگهبان کاروان	
(۱۴) خَوْتیده شاهِ لَته، شِسته گولِ اِ خَوْد رَته	کسی که خوابیده، شاه جالیز است؛ و کسی که نشسته، خود را فریب داده‌است.	این عبارت را شب‌ها مادران به کودکانشان گویند تا بخوابند.
(۱۵) زَهَره بُلیدن	کودکی که در خواب ناآرام باشد و گاه و بیگاه از خواب بیدار شود و فریاد زند؛ گویند که از چیزی ترسیده و باید زهره‌اش را برید.	
(۱۶) شَمبِدی	پول بدهکاری مغازه‌دارها و کاسب‌کارها به بازرگان جمله‌فروش است که روزهای شنبه پرداخت می‌شود.	
(۱۷) شیخ اَبخشی شیخ علی یَبخشی	شیخ (که بزرگ خنج بوده) بخشیده، اما شیخ علی (که وزیر یا خدمتکار شیخ بوده) نمی‌بخشد.	صاحب حق بخشیده‌است ولی کسی که هیچ ربطی به موضوع ندارد ادعای گرفتن حق می‌کند.

جدول (۲) آداب و رسوم در ضرب‌المثل‌ها

(۲) ظرف شراب.

آداب و رسوم در ضرب المثل‌ها و اصطلاحات

بخش دوم پژوهش حاضر به بررسی ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحاتی می‌پردازد که ارائه‌دهنده بخشی از آداب و رسوم و فرهنگ مردم خنج طی سده‌های اخیر است. برای بررسی و فهم بهتر موضوعات، تفکیک‌بندی زیر ارائه می‌گردد:

الف) عروسی

در گذشته‌های نه‌چندان دور، مراسم عروسی با آداب و رسوم خاصی همراه بود که بخشی از آن بنا به اهمیت و جایگاهش، در قالب ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات، خود را نشان می‌داد. یکی از این مراسم، گندم به آس بردن و آرد برای عروسی تهیه کردن است که در قالب اصطلاح «آس و آوی کردن» (جدول شماره ۲، ضرب‌المثل شماره ۵) آمده‌است. برای انجام این مراسم، گندم مورد نظر را در خانه داماد، بار چند خر می‌کردند و یک دسته از مردان با آن همراه می‌شدند و می‌رفتند به آس آبی (آسیاب). آنجا یکی دو روز می‌ماندند تا گندمها آرد می‌شد. در بازگشت، کاروان دخترکان و پسرکان با دف و دستار به پیشواز می‌رفتند و کاروان را پایکوبان و غزل‌خوانان تا خانه داماد همراهی می‌کردند (امیرحسین خنجی، ۶۹۱). مراسم دیگر تهیه هیزم مخصوص آشپزخانه عروسی بود که در قالب اصطلاح «اِخْجَهِی چَدَن» (جدول شماره ۲، ضرب‌المثل شماره ۸) آمده‌است. در این مراسم که هیزم عروسی را از جاهای دور می‌آوردند، کاروانی متشکل از چندین بارکش و افراد برای این کار به راه می‌افتاد. به هنگام بازگشت این کاروان، چون از کوچه‌ها می‌گذشت؛ اهالی خانه‌ها با هلهله و شادی از آن استقبال می‌کردند و بسیاری از زنان و دختران دَف‌زنان در دنبال کاروان به راه می‌افتادند (همان، ۶۹۵). مراسم دیگر بر اریکه نشاندن نوعروس بود برای آنکه زنان و دختران به دیدنش بروند. این مراسم تحت عنوان «اِ آرایک شونَدَن» (جدول شماره ۲، ضرب‌المثل شماره ۷) آمده‌است. آرایک تختی پایه‌دار بود به طول دو تا دوونیم متر و ارتفاع حدود یک‌ونیم متر که با نهالین فرش شده بود و پشتیبانی بر آن چیده‌بودند؛ و معمولاً برای دو شب آخر عروسی، مورد استفاده قرار می‌گرفت. عروس را در این دو شب، پس از غروب آفتاب (پس از خوردن شام)، برای حدود دو ساعت بر روی آرایک می‌نشاندند و زن‌ها و دخترها برای دیدن او و آرایش و زیورهایش می‌رفتند (همان، ۶۹۳).

ب) سحر و جادو

در فرهنگ عامه مردم، اعتقاد به رمالی و سحر به‌ویژه برای بهبودی اوضاع روحی و جسمی بیماران همیشه وجود داشته توجه به این امور در اعتقادات آنان، از اهمیت خاصی برخوردار بوده‌است. طبعاً این اعتقادات عامیانه در ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات عامه مردم نیز منعکس می‌گردد. یکی از این امور، بیرون راندن جن از بدن فرد مبتلا به آن بوده که دیوانه خطاب می‌شده و اصطلاح «اِخْجِی شونَدَن» (جدول شماره ۲، ضرب‌المثل شماره ۹) برای این مورد به کار می‌رفته‌است. این کار معمولاً توسط ملای محل (عنوان دینی برای افراد مذهبی در خنج) که متخصص در امر بیرون راندن جن از بدن فرد دیوانه بوده، انجام می‌گرفته‌است. دیگر مراسمی که تا ۲۰ سال قبل در خنج رواج داشته؛ «زَهْرَه بُلیدن» (جدول شماره ۲، ضرب‌المثل شماره ۱۵) بوده، برای کودکانی

که دچار ترس و اضطراب بوده‌اند. شیوه انجام آن بدین‌گونه بوده که تابه‌ای همراه با اندکی زاغ (زاج) برمی‌داشتند و بر سر چهارکوپه می‌گرفتند و آتش برپا می‌کردند. تابه را بر آن می‌گذاشتند و وقتی تابه داغ می‌شد، زاغ را بر تابه می‌ریختند. زاغ در اثر حرارت ذوب و روی تابه پهن می‌شد، در هم می‌رفت و شکلی به خود می‌گرفت. تابه و شکل زاغ را نزد ملا می‌بردند و ملا نظر می‌داد که شکلی که روی تابه درست شده، متعلق به چه جانور و یا چه کسی است (امیرحسین خنجی، ۷۵۳). دیگر اصطلاحی که بین مردم رواج داشت، «بج بر» (جدول شماره ۲، اصطلاح شماره ۱۱) بود که برای ترساندن بچه‌ها از آن استفاده می‌گردید. این اصطلاح اشاره به نکته‌ای تاریخی دارد که تا اوایل سده ۱۴ خورشیدی، ربودن کودکان از آبادی‌ها توسط اعرابی که از آن سوی خلیج فارس می‌آمدند، یک امر شایع بوده و حتی خیلی از این بچه‌ها در بازار شارجه امارات به نام «سوق الحرام» فروخته می‌شدند. از این روی، وقتی بچه‌ای گم می‌شد، مردم آبادی‌ها می‌پنداشتند جن و دیو در اطراف آبادی پرسه می‌زنند. پس چندین نفر با ساز و دهل به بیابان‌ها می‌رفتند و هیاهو راه می‌انداختند تا دیو را بگریزانند و کودک را بازیابند (همان، ۷۰۸). از اینجا، این اصطلاح «بج بر» یا «بچه بر» بین مردم رواج یافته‌است.

پ) وقایع و داستان‌های محلی در ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات

وقایع و داستان‌های محلی بخشی از فرهنگ محلی است که در قالب ضرب‌المثل و اصطلاحات، خود را نمایان می‌کند و بیشتر در حافظه تاریخی مردم باقی می‌ماند. یکی از این داستان‌ها رابطه مردم منطقه خنج با ترکان قشقایی بوده که در دوره معاصر در خنج حکومت داشته‌اند و اصطلاح «تُرک ء خفاری» (جدول شماره ۲، اصطلاح شماره ۱۳) از این دوره حکایت دارد. چون که خنجی‌ها باج سالانه به صولت‌الدوله قشقایی و پس از او به پسرانش ناصرخان و خسروخان می‌دادند و یکی از حاصل‌خیزترین دشتهای خنج موسوم به «پشت‌بند» را در اختیار آنها نهاده‌بودند (امیرحسین خنجی، ۷۱۷). ماجرای بعدی مربوط به بازرگانان لاری است که در بازار خنج مغازه داشته‌اند و اصطلاح «برء لار خطری اُش نی» (جدول شماره ۲، اصطلاح شماره ۱۲) از اینجا ناشی شده و به این معناست که «برای لار خطری ندارد؟»؛ عبارتی طعنه‌آمیز درباره کسانی که بیش از حد احتیاط می‌کنند. بنا به روایت، لاری‌ها مردمی بازرگان و پيله‌ور و اهل بازار و کسب، و بسیاری از آن‌ها بیش از حد محتاط (محافظه‌کار) بودند و در هر موضوعی که احتمال می‌دادند پیامدهای ناگواری داشته‌باشد، خود را کنار می‌کشیدند و بیطرف می‌ماندند. لذا مردم خنج این عبارت را به طعنه درباره کسانی می‌گفتند که به‌هنگام وارد شدن در برخی مسائل و موضوعات، شدیداً اهل احتیاط بودند (همان، ۷۰۹). اصطلاح بعدی با عنوان «شَمبِدی» (جدول شماره ۲، ضرب‌المثل شماره ۱۶) در بین مردم رواج داشته؛ ناظر بر وجوهی که مغازه‌دارها و کاسبان در روز معین و مشخص (احتمالاً روز شنبه) به بازرگانان می‌دادند. این رسم در گذشته‌ای نه‌چندان دور رواج داشته، اما امروزه اثری از آن به چشم نمی‌خورد. معمولاً مغازه‌داران و کاسب‌کاران خرده‌پا بهای کالا را که از تاجر برای فروش می‌خریدند، در اقساطی در روزهای شنبه می‌پرداختند و این را شَمبِدی می‌گفتند. این رسم هم در جنوب فارس و هم در امیرنشین‌های جنوب خلیج فارس مثل بحرین، قطر و کویت در میان بازاری‌ها رواج داشته‌است (امیرحسین خنجی، ۷۶۱).



چاه آب قدیمی در خنج (مأخذ: انجمن عکاسی شهرستان خنج)

نتیجه‌گیری

با توجه به مسائل مطرح‌شده در این نوشتار، مشخص گردید که ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات در دل اجتماع و جغرافیای منطقه به‌وجود می‌آید؛ زیرا هر ضرب‌المثلی یک گفتمان فرهنگی در درون خود دارد که سر منشأ آن مسائل فرهنگی، اجتماعی، مذهبی و قومی و یا مسائل جغرافیایی اعم از آب‌وهوا، پوشش گیاهی و سازه‌های انسانی است. با بررسی بخشی از ضرب‌المثل‌های منطقه خنج به این نتیجه رسیدیم که موضوعات جغرافیایی مثل آب و هوای گرم و خشک منطقه و کمبود آب و باران و سختی‌هایی که مردم برای به‌دست آوردن آب آشامیدنی متحمل می‌شدند، به شکل ویژه‌ای خود را در ضرب‌المثل‌های درباره آب انبار منعکس کرده‌است. به‌علاوه اینکه تمام باغات منطقه محدود به درختان نخل و خرما بوده و مردم از آن کسب منفعت می‌کردند، به عناوین مختلفی در ضرب‌المثل‌ها خود را نشان می‌دهد. دوم اینکه موضوعات اجتماعی و آداب و رسوم مانند مراسم عروسی و عزا و نیز مسائل مربوط به سحر و جادوگری و قصه‌ها و حکایت‌های محلی از جایگاه خاصی در میان مردم برخوردار است و در ادبیات شفاهی آن‌ها تا به امروز باقی مانده‌است. بررسی نوع اتفاقات و قصه‌ها و حکایت‌هایی که در دل ضرب‌المثل‌ها آمده، می‌تواند ترسیم‌کننده جامعه‌ای نیمه‌سنتی باشد که هنوز در آن، آداب و رسوم خاص برای مراسم عروسی و راهکارهای محلی برای پدیده‌های اجتماعی تجویز می‌گردد (مثل ضرب‌المثل ریختن ترس بچه)؛ هرچند به مانند اکثر شهرهای دیگر، کم‌کم این نوع گفتمان دارد رنگ می‌بازد و گفتمانی جدید در حال ظهور است که در آن بخش زیادی از این نوع خرده فرهنگ‌ها در حال کمرنگ شدن است.

منابع و مأخذ

- ابن بطوطه؛ سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: چاپ سپهر نقش، ۱۳۷۶.
- ابن بلخی؛ فارسنامه، براساس متن مصحح لسترنج و نیکلسن، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی، ۱۳۷۴.
- اقتداری، احمد؛ لارستان کهن و فرهنگ لارستانی، تهران: شرکت انتشارات جهان معاصر، ۱۳۷۱.
- امیری، مصطفی؛ سیمای دیار خنج، شیراز: انتشارات رهگشا، ۱۳۸۳.
- حافظ ابرو (خوافی)، شهاب‌الدین عبدالله؛ جغرافیای حافظ ابرو، جلد ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
- حسینی فسایی، حاج میرزا حسن؛ فارسنامه ناصری، تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- حقایق‌نگار خورموجی، میرزا جعفرخان، نزهت الاخبار، تاریخ و جغرافیای فارس، تصحیح و تحقیق سید علی آل داود، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۰.
- خنجی، لطفعلی؛ نگرش تفصیلی بر زبان لارستانی و گویش خنجی، شیراز: انتشارات ایلاف، ۱۳۸۸.
- خنجی، امیرحسین؛ گویش لارستانی، شیراز: انتشارات نوید، ۱۳۹۴.
- شوارتس، پاول؛ جغرافیای تاریخی فارس، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲.
- فیگروا، دن گارسیا (دِ سیلوا)؛ سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۳.
- کلباسی، ایران؛ «گذشته نقلی در لهجه‌ها و گویش‌های ایرانی»، ویژه‌نامه فرهنگستان (گویش‌شناسی)، شماره ۲، ۱۳۸۳.
- محمود بن عثمان؛ فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.
- مستوفی، حمدالله؛ نزهة القلوب، تصحیح و تحشیه گای لسترانج، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۹.
- نوری، محمدنور؛ خنج؛ دارالاولیای فارس: گنجینه فرهنگ و تمدن لارستان، قم: انتشارات حضرت عباس (ع)، ۱۳۸۴.
- وثوقی، محمدباقر؛ خنج گذرگاه باستانی لارستان، قم: نشر خرم، ۱۳۷۴.

درگاه (دروازه مجموعه شیخ حاجی محمد)، خنج
(مأخذ: ویکیپدیای انگلیسی)



آرامگاه شیخ شعیب خنجی، خنج
(مأخذ: ویکیپدیای انگلیسی)



- Molavi, Jalal al-Din Mohammad. 1987. *Masnavi-ye Ma'navi*. Edited by R. A. Nicholson. Tehran: Amirkabir.
- Naser-e Khosrow. 1224. *Vajb-e din*, edited by M. Qazvini. Berlin: Kaviyani.
- , 1253. *Jami' al-bikmatāin*, edited by H. Corbin and M. Mo'in. Tehran: Franco-Iranian Institute.
- , 1260. *Divan-e Naser-e Khosrow*, edited by S.N. Taqavi. Tehran: Gilan Press.
- Nederman, C. J. 1998. "The Mirror Crack'd: The Speculum Principum as Political and Social Criticism in the Late Middle Ages." *The European Legacy: Toward New Paradigms* 3, 18-38.
- Nicholson, R. A. 1925-40. *The Mathnavi of Jalauddin Rumi* (English Translation). London: Gibb Memorial Series.
- Plato. 1997 "Republic." In *Plato; Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 971-1223.
- Rahman, Fazlur. 1979. "The Sharia." In *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 100-116.
- Rosenthal, Erwin I. J. 1968. *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabzianpour, V and A. A. Hassanzadeh. 2013. "Moqaddameh-ye *Kalila wa Dimna* va bab-e Borzuya-ye tabib." *Pazhuhesh Nameh-ye Adabiyyate Ta'limi* 5(20):103-136.
- Shaked, Shaul. 1984. "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4: 75-91.
- Shaki, Mansour. 1994. "Dēn." In *Encyclopaedia Iranica vii*. New York: Mazda Publishers, 279-281.
- Shomali, Alireza. 2016. "Razi on Reason and Political Authority: A Study in Medieval Persian Political Thought." *Iranian Studies* 49 (1): 29-56.
- , 2017. "A Theoretical Component of Political Inegalitarianism in Perso-Islamic Thought." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 27(2): 225-254.
- Tansar. 1975. *Nameh-ye Tansar beh Goshnash*. Edited by M. Minovi and M. E. Rezvani. Tehran: Kharazmi Publisher.
- Van Ess, Joseph. 1981. "Some fragments of the Mu'aradat al-Quran." *Studia Arabia et Islamica. Festschrift for Ihsan Abbas*. Edited by W. Qadi. Beirut: Imprimerie Catholique, 151-63.
- Yavari, Neguin. 2008. "Mirrors for Princes or a Hall of Mirrors? Nizam al-Mulk's Siyar al-muluk Reconsidered." *Al-Masaq* 20(1):47-69.
- , 2014. *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Walker, Paul E. 2004. "'In Praise of al-Hakim,' Greek Elements in Isma'ili Writings on the Imamate." In *Mélanges; de l'Université Saint-Joseph Vol. LVII*, edited by E. Gannagé et al. Beirut: Université Saint-Joseph Press, 367-392.
- Walzer, Michael. 1974. *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yousefi, Najm al-Din. 2017. "Islam without Fuqaha: Ibn al-Muqaffa' and His Perso-Islamic Solution to the Caliphate's Crisis of Legitimacy (70-142 AH/690-760 CE)." *Iranian Studies* 50(1): 9-44.
- Zaryab Khoei, Abbas. 1988. "Aqayed va asar-e Ibn al-Muqaffa'." In *Dayeratolm'aref-e Bozorg-e Eslami Vol.4*. Tehran: Markaz-e Daveratolm'aref, 670-680.

- , 1996. *Ihsa al-ulum*, edited by A. Malham. Beirut: Maktabah al-Hilal.
- Ferdowsi, Abu al-Qasem. 1905-1925. *Shah Nameh, Vols.1-9*. Translated by A. G. Warner and E. Warner. London: K. Paul Trench, Trubner Company.
- Foucault, Michel. 2008. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*. Edited by F. Gros and trans. G. Burchell. London: Palgrave-Macmillan Press.
- , 2011. *The Courage of Truth: Lectures at the College de France 1983-1984*. Edited by F. Gros and trans. G. Burchell. London: Palgrave-Macmillan Press.
- Ghazzali, Mohammad. 2001. *Faz'a'ib al-batiniya*. Edited by M.A. al-Qutb. Beirut: al-Asriya.
- Goitein, S. D. 1968. "A Turning Point in the History of the Muslim State." In *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill, 149-167.
- Gutas, Dimitri. 1983. "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad." *Der Islam* 60(2): 231-267.
- Heidegger, Martin. 2002. "The Onto-Theo-Logial Constitution of Metaphysics." In *The Religious*, edited by John D. Caputo. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 69-70.
- Ibn al-Muqaffa'. 1978. *Hudud al-mantiq*. Edited by M. T. Daneshpazhuh. Tehran: Anjoman-e Shahanshahi-ye Falsafeh.
- , 1989. "al-Adab al-kabir." In *Athar Ibn al-Muqaffa'*. Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiya, 245-279.
- , 1989a. "Risala Ibn al-Muqaffa' fi al-sahaba." In *Athar Ibn al-Muqaffa'*. Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiya, 309-323.
- Ibn Hani, Mohammad. 1980. *Divan Ibn Hani*. Beirut: Dar al-Beirut.
- Iqbal, Mohammad. 1908. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac and Company.
- Josephson, Judith. 2005. "The Multicultural Background of the *Kitab al-adab al-kabir* by Abdallah Ibn al-Muqaffa'." In *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon I*. Edited by Lutz Edzard and Jan Retsö. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 166-192.
- Kearney, Richard. 1999. "Heidegger's Gods." In *Poetics of Modernity: Towards a Hermeneutic Imagination*. New York: Humanity Books, 52-54.
- Kermani, Hamid al-Din. 1977. *al-Aqwal al-zahabiya*, edited by S. al-Sawy. Tehran: Imperial Academy of Philosophy.
- Konstan, David. 2004. "Parrhesia: Ancient Philosophy in Opposition." In *Mythos and Logos: How to Regain the Love of Wisdom*. Edited by Lech Witkowski et. al. Amsterdam: Rodopi, 19-34.
- Kraus, Paul. 1933. "Zu Ibn al-Muqaffa" *Rivista Degli Studi Orientali* 14 (1): 1-20.
- Kristó-Nagy, István T. 2009. Reason, Religion and Power in Ibn al-Muqaffa'." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 62 (3): 285-301.
- Ludwig, Paul W. 2007. "Eros in the Republic." In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by G.R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press, 202-231.
- Mahdi, Muhsin. 1972. "Alfarabi on Philosophy and Religion." *Philosophical Forum* 4 (1):5-25.
- Marlow Louise. 2015. "Advice and advice literature." *Encyclopaedia of Islam, III*, edited by Kate Fleet et al. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/advice-and-advice-literature-COM_0026> (accessed on 30 December 2017).
- Mas'udi, Abu al-Hasan. 2005. *Muruj al-zahab wa ma'adin al-jawhar Vol. 1*. Edited by Kamal H. Mar'i. Beirut: Maktaba al-Asriya.
- Miskawih, Ahmad. 2003. *Tajarib al-Umam wa ta'aqub al-himam Vol.1*. Edited by S. H. Hasan. Beirut: Dar al-Kutub.
- Mohaqeq, Mahdi. 1958. "Isma'iliya." *Yaghma* 123: 306-312.

Bibliography

- Adhami, Siamak. 2003. "A question of Legitimacy: The case of Ardashir I (Denkard IV)." *Indo-Iranian Journal* 46: 223-230.
- Adorno, Theodor. 2001. *Metaphysics: Concepts and Problems*, edited by R. Tiedemann, translated by E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 35-37.
- Arberry, Arthur J. 1950. "Introduction," In *The Spiritual Physick of Rhazes*, translated by A. J. Arberry. London: Butler & Tanner Ltd., 1-17.
- Ardashir-e Papakan. 1969. *Abd-e Ardashir*, edited by E. Abbas, translated by M.A. Emam Shushtari. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arjomand, Said Amir. 1994. "Abd Allah Ibn Al-Muqaffa' and the Abbasidd Revolution." *Iranian Studies* 27 (1-4): 9-36.
- Avicenna. 1880. "Fi aqşam al-ulum al-aqliya." In *Tis' rasa'il fi al-hikma va al-tabi'iyat*. Constantinople, 71-82.
- Biruni, Abu Raihan. 1958. *Tabqiq ma lil-Hind min maqula maqbula fi al-aql aw marzula*. Heydarabad: Othmaniya Press.
- Boyce, Mary. 1968. *The Letter of Tansar* [English Translation]. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Bozorgmehr. 2009. "Bozorgmehr's Introduction." In *Kalila wa Dimna*. Translated by N. Monshi, edited by M. Minovi. Tehran: Sales, 38-42.
- Caputo, John D. 2006. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Indiana: Indiana University Press.
- Choksy, Jamsheed. 1988. "Sacral Kingship in Sasanian Iran." *Bulletin of the Asia Institute, New Series*, 2: 35-52.
- Crone, Patricia. 2003. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2003a. "What was al-Farabi's 'Imamic' Constitution?" *Arabica* 50 (3): 306-321.
- Crone, Patricia and M. Hinds. 2003. *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daiber, Hans. 2015. "Das *Kitāb al-Adāb al-kabir* des Ibn al-Muqaffa' als Ausdruck griechischer Ethik, islamischer Ideologie und iranisch-sassanidischer Hofetikette." *Oriens* 43: 273-292.
- Daryaei, Turaj. 2010. "Review: The Fall of the Sasanian Empire to the Arab Muslims." *Journal of Persian Studies* 3: 239-254.
- De Somogyi, J. 1932. "A Treatise on the Qarmatians in the 'Kitab al-Muntazam' of Ibn al-Jawzi." *Rivista degli Studi Orientali* 13: 248-265.
- El-Hibri, Tayeb. 1999. *Reinterpreting Islamic historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasidd Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 97-126.
- Eliash, Joseph. 1969. "The Ithnaashari-Shii Juristic Theory of Political and Legal Authority." *Studia Islamica* 29: 17-30.
- Farabi, Abu Nasr. 1968. *Book of Religion and Related Texts*, edited by M. Mahdi. Beirut: Dar al-Machreq Publisher.
- , 1969. "The Attainment of Happiness." In *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated by M. Mahdi. Ithaca: Cornell University Press, 13-52.
- , 1990. *Kitab al-buruf*, edited by M. Mahdi. Beirut: Dar al-Machreq Publisher.

the king sovereign over religion. Similarly, Farabi believes that theoretical and practical wisdoms are conceptually and practically prior to virtuous governance (hence, the related.²⁵ The rationalist Sasanian doctrine considers wisdom sovereign over the king, and philosopher-king), and that a virtuous sovereign has conceptual authority over revelation and practical authority over religious laws (hence, the philosopher-king-prophet).²⁶ Ibn al-Muqaffa' (1989, 245-246) praised the Sasanian polity and political thought for its nobility, and Farabi believed that the ancient Persians actually established the second type of virtuous city in which the citizen-philosophers governed the city.²⁷

We may now return to the question of whether or not Ibn al-Muqaffa's idea of sovereignty incorporates a political theology proper. A summary of the previous points, I hope, justifies a negative answer. A political theology proper has inseparable intellectual and political dimensions. Intellectually, it is conditioned by a metaphysical theology that divides existence into two realms with a hierarchy of value, power, and reality. And, politically, a political theology proper is capable of shaping mass mentality and claiming hegemony over the common sense. At Ibn al-Muqaffa's time, metaphysics is absent among the Islamic Arabs²⁸ and the Islamic god is far from being the *falasafa's causa sui*. This vacuum of hegemonic theologies and political theologies, granted Ibn al-Muqaffa' the opportunity to communicate his rational and pragmatic political theory that incorporates the hierarchy of authority between reason, political sovereignty, and religion.

25. Farabi's contemporaneous thinker, Ferdowsi Tusi (940–1020; 1905-1925, 6: 286-87) offers another version of Ardashir's doctrine:

Faith then it and royalty are brothers,
For they are mingled so that thou wouldst say:
'They wear one cloak.' The Faith endureth not
Without the throne nor can the kingship stand
Without the Faith; two pieces of brocade
Are they all interwoven and set up
Before the wise. [...]
Each needeth other, and we see the pair
Uniting in beneficence.

Highlighting the Sasanian idea of the prophet-king, Ferdowsi (1905-25, 9: 101) quotes the archimage Raduy, "whose mind wore wisdom's bridle":

The royal and prophetic offices

Are two gems set within one finger-ring.

To break one is to trample life and wisdom beneath thy feet.

Shaul Shaked traces the brotherhood doctrine in a series of Zoroastrian texts and states, "There can be little doubt that this is a genuine conception of the Sasanian period; it is attributed by Sasanian commentators to the *Avesta*, and may thus have had deeper roots in Iran than the Sasanian dynasty" (Shaked 1984, 40).

26. Pursuing the linkage between Farabi's philosopher-king-prophet and the Sasanian Rational-king-prophet would take us too far afield from our topic. Suffice it to suggest that there is a link between the two, and that perhaps Ibn al-Muqaffa's thought can shed further light on it.

27. Patricia Crone (2003a, 318) meticulously reconstructs Averroes's paraphrasing of Farabi: "The power that (Aristotle) mentions here (i.e. *judat al-tasallut*) is of two types, kingship (*ri'asat al-malik*)—which is the city in which both the opinions and the actions are in accordance with the requirements of the theoretical sciences and in which there is a single ruler imitated by all; and secondly, the rule of the best (*ri'asat al-akhyar*), in which the opinions and actions are also virtuous, but in which the qualities required in the ruler are dispersed among several. This (i.e. *judat al-tasallut*) is known as *al-imamiyya*, and it is said that it existed among the ancient Persians."

28. According to Farabi (1990, 147), the Arabs' cultural and intellectual standing between the years 90 and 200, after the appearance of the religion of Islam, indicates that [during this](#) period the most advanced field of inquiry among them was not philosophy, but the knowledge of Arabic language and its diverse dialects in different tribes—and, this knowledge was developing in the Iraqi cities of the time, rather than in the Arabian Peninsula. The demonstrative philosophy and metaphysics began to transfer from Greece to the Islamic societies more than a century after the emergence of Islam (see Mahdi 1972, 16).

authority over religious creeds and laws. The primacy, therefore, is at once conceptual and political. This point is traceable in the *Letter of Tansar*, also translated by Ibn al-Muqaffa', where the brethren of governance and religion are both entrusted to their guardian who is practical reason.

In the words of Ardashir's advisor Tansar (1975, 53), "governance and religion [*din*] are attached twins, born of the same womb and never to be severed. One's wellbeing or corruption and health or ailment are of the same nature as those of the other's."²⁴ The term *daēnā* (in Avesta)—or *dēn* (Middle Persian) and *dīn* (New Persian)—indicates "the sum of man's spiritual attributes and individuality, vision, inner self, conscience, [and] religion" (Shaki 1994, 279). Religion, therefore, signifies mass mentality, collective spirit, or the conscience of society—in the attached twins of the state-religion. Another statement by Tansar epitomizes the Sasanian view on the relationship between reason and the conjoined twins of religion and governance. Commenting on the loss and corruption of many Zoroastrian credos, narratives and laws after Alexander's invasion of Persia, Tansar (1975, 56) states that now—that is, at the very founding moment of the state—"the virtuous and solid/pertinent reason must revive religion," and that this necessity informs Ardashir's political efforts. In other words, the idea of the conjoined brethren means, in part, that founding the state and founding religion are mutually implicative: they are politico-religious acts.

Tansar's statement, communicated by Ibn al-Muqaffa', suggests the link between Farabi's (872-950) political philosophy of religion and Sasanian thought. The editors of *Nameh-ye Tansar beh Goshnasb* (Tansar 1975, 142) agree with the nineteenth-century scholar and translator of the *Letter of Tansar* into French, James Darmesteter who observes that, considering the magnitude of corruption that Tansar detects in Zoroastrianism, Tansar's task is practically a "creating religion anew"—rather than reviving or "restoring" (Boyce 1968, 37) the old religion. According to the *Denkard*, Ardashir-e Papakan commanded Tansar, the high priest who had access to the *Avesta*'s interpretation, to codify the Zoroastrian canon, and to "found *Avesta* and recombine it, using such interpretation" (quoted in Tansar 1975, 6-7). Perhaps one can never know how Tansar himself felt about the true nature of his undertaking: Did he see it as a revival or a restoration of Zoroastrianism? Did he perceive that he was indeed creating a new religion—even though prudence required that he and Ardashir propagate their project as a revival of Zoroastrianism (in whose name vassal kings like Goshnasb could be called to compliance, and the Sasanian unifying state could be founded)?

The point, however, is to keep the brethren under reason's supervision. Thus, the Sasanian doctrine of brotherhood lodges two concurrent dialectics: the dynamism of priority-posteriority between reason and religion, as well as the mutual implication of governance and religion. This two-fold meaning of the doctrine, I believe, is the kernel within the husk of Ibn al-Muqaffa''s literary works. Almost a century and a half later, this kernel germinated into a philosophically rigorous theory in Farabi's political thought. Farabi's idea of the philosopher-king-prophet, and the Sasanian concept of the prophet-king are closely

24. In the words of Ardashir-e Papakan (180-242 AD; 1969, 22; see also 67), the founder of the Sasanian kingdom of Persia, religion and political governance are "twin brethren, non can live separated."

laws, is the pivot of just sovereignty and its ensuing noble polity. Though reason is distributed unequally among men, it can improve through practice (*phronesis*)—which, in its turn supplements individuals' inherent though unequal shares of rationality.²³ Accordingly, political prudence (*hilm*) as the central element of practical rationality must guide the sovereign in distinguishing wrong and right in the moment of decision-making.

Therefore, sovereignty and statecraft are rational and pragmatic affairs. Due to the different levels of intellectual aptitude among citizens, practical reason necessitates the use of rhetoric, including religious rhetoric, as the educational apparatus of the State. This religion presents obedience to the sovereign as the very kernel of religious piety and subordination to divine laws (Yavari 2014, 50). In doing so, such religion proves its brotherhood to governance. For the rationalist and not religious Ibn al-Muqaffa', therefore, the relative value of religion resides in its potentially positive political function—that is, educating the mass believers and shaping their common sense about sovereign authority. In a political juncture such as Ibn al-Muqaffa's own time, the new state's dire need for the Khorasanian army's loyalty proves to him the political significance of *the* right belief or religious creed—which must settle in minds through systematic religious and disciplinary education—, uniting the Persian Khorasanians around the new caliph. And, in general, such a religion is truthful and right in pragmatic and moral senses—since the true sovereign is practical reason, and the just king is subordinate to reason. In this sense practical wisdom—including *phronesis* and/or prudence—is the final arbiter of religion *cum* administrative and educational apparatus. The same practical rationality assists the sovereign to take effective counter-measures against *fortuna*, and to resist his own egoistic greed and injustice. The same practical wisdom teaches the politician that legitimacy (*zīna*) and power (*qorra*) are mutually implicative, and that the politician needs two concurrent processes of deliberation that together strengthen governance: one that advances practical efficiency and another that attends to the legitimacy of the power in the public eyes (Ibn al-Muqaffa' 1998, 253). Therefore, for Ibn al-Muqaffa' the governance-religion brotherhood means that good governance depends on religion (mass mentality) to secure its legitimacy and thus its noble functioning, while religious credos and laws find their meaning and relevance in their posteriority to rational sovereignty and through the dialectics of brotherhood—hence, *the* central theme with its description and prescriptive components. As mentioned erstwhile, the prescriptive component demands reason's supremacy over the brethren so that neither governance nor religion may escape the requirement of moral-rational justifiability. In other words, political sovereignty is not absolute and unconditional. Moral-practical reasoning qualifies—or, better, ought to qualify—the sovereign's decisions from above, and the need for legitimacy in the eyes of the mass believers puts qualification on his actions from below.

Ibn al-Muqaffa' represents a conception of reason-religion relationship that acknowledges the distinction between the two, and affirms reason's primacy without discarding religion as irrational or politically irrelevant. Religion's posteriority to reason implies that the god of religion must be a rhetorical representation of reason alone. Such a god, in Arthur Arberry's (1950, 11) words, must be “a very rational and reasonable God, a God we might almost say, with a sense of humor, an eminently Persian God.” What is of essence, however, is that for Ibn al-Muqaffa' the primacy of reason over religion must be materialized exclusively—that is, by excluding the jurists—through the political sovereign's

23. For the frequent reappearance of this point see Sabzianpour and Hassanzadeh 2013, 108-111.

For the rationalist Ibn al-Muqaffa'—I would like to surmise—the true sovereign is reason alone. Accordingly, we may conclude that his demand for the total subordination of religion to the political sovereign is in fact a requirement for religion's subordination to practical rationality. This requirement crucially differentiates between, on one hand, Ibn al-Muqaffa's conception of the sovereignty–religion relationship and, on the other hand, the political theology of sacral kingship. While the latter regards the office of sovereignty as protector and executor of divine religion and laws, the former's sovereign is to establish what the divine entity is in the first place (religious creeds), and initiate the divine laws (religious laws). As previously mentioned, political theology comes only after the onto-theo-logic, when metaphysics has already divided reality into the most real, transcendent *being* versus the transient *becoming*. In other words, theology is older than political theology: the latter may appear only after the founding faith has established the new politico-legal order, and sufficiently transformed itself into a theology. Only then, may a certain political theology find its meaning and political relevance through its hegemonic legitimizing power at the state and national levels (in this sense, political theology serves as a political propaganda and, in so doing, further distinguishes itself from political philosophy). Accordingly, political theology's posteriority to theology is at once historical and conceptual. Conceptually, the rationalist Ibn al-Muqaffa' would state, the political sovereign is subordinate to reason and superior to theology. This doctrine is evidently not a political theology. Nevertheless, the doctrine allocates a room to political theology in the hierarchical order of: practical reason, political sovereign, religion, theology, and political theology. And, historically, we may add, the metaphysical and theological cacophony of the first centuries of Islamic society hardly permits the appearance of a dominant political theology.

The gradual decline of the Persian sacral kingship (*descending*) political theology throughout the last two centuries of the Sasanian era, as well as the dwindling primacy of Zoroastrian theology and metaphysics after the Arab invasion of Persia, contributed to the context in which Ibn al-Muqaffa' deliberated on sovereignty. Moreover, the sacred monarchy (*ascending*) political theology could not be born because its precondition—that is, the paradigmatic new theology—did not exist. Also from an individualistic perspective, Ibn al-Muqaffa' himself was not a true believer in the new faith.²² The introductory chapter to his translation of *Kalila wa Dimna* from Pahlavi to Arabic reveals Ibn al-Muqaffa's deep doubts about religious truth-claims, as well as his intransigent commitment to pure reason and rationalism. This chapter is esoterically assigned to Borzuya (Biruni 1958, 123) who opposes religious convictions to rational deliberation, highlights the particularistic nature of religious convictions that results in antagonism and conflict, and accordingly bases the worldly noble individual life as well as eternal happiness on following reason alone. Reason—that is, knowledge of good and evil and practicing the noble deeds (or, the moral-practical wisdom)—, as Ibn al-Muqaffa' rephrases the Sasanian minister Bozorgmehr, is the real meaning behind the simile “water of life which bestows immortality” (Bozorgmehr 2009, 40). Political administration, therefore, is to facilitate the nobility of life through the rational management of the city. In a sense, the ultimate message of the *Kalila wa Dimna* is that good political acumen, rather than ideological commitment to a set of fixed dogmas and

22. As Joseph van Ess (1981) observes, at this phase, the institutional need for administrative cadre could make Ibn al-Muqaffa's disbelief in the new faith relatively irrelevant.

political theory—rather than a political theology for the sake of legitimization. In the following statements, I briefly comment on this alternative interpretation.

As previously mentioned, Ibn al-Muqaffa' is situated within the interregnum, where movement is altering into institution: the Muslim state is transmuting into a "kingdom" (Goitein 1968, 149) modelled after the Sasanian dynasty, and the founding faith is gradually transforming into theology and jurisprudence. Against this context, Ibn al-Muqaffa' deliberates on religion and sovereignty, and offers a blueprint for overcoming the ideological and political sectarianism that hampers the centralization of the new state. Accordingly, his advice to the new Prince/Caliph is not so much an ideological outlook as it is a pragmatic solution expressing the *raison d'état*, and stemming from a rationalist political philosophy. In Ibn al-Muqaffa's (1989, 248) words, "know that you [the king] do not need reason in order to boast about being rational. Rather, you need reason to [act rationally and thus] benefit from it. [While acting rationally, if] you wish to also be praised, then know that the most valid praise is that which is issued by the virtuous who would attest that this king does not make his mind without first requesting counsel from judicious" advisors. In a sense, Ibn al-Muqaffa' transmits the Sasanian rationalist political theory—not political theology—to the new kingdom and strategizes a "complete political program" (Goitein 1968, 154) of statecraft. In Ibn al-Muqaffa's view, the political sovereign is the sole source of religious and political authority (Crone 2003, 69).

Therefore, the *Epistle Concerning the Entourage* requires that the caliph should assume responsibility over the religious affairs, take the administration of the religious laws in his own hands, and legislate based on (1) the precedent and usage, (2) the tradition and analogy, and (3) his own decision-making (Goitein 1968, 163-64; Arjomand 1994, 15, 32). Ibn al-Muqaffa' stresses the "intrinsic unity of all spheres of life within the Muslim state under the caliph" (Rosenthal 1968, 254), and seeks to amend the doctrinal diversity of legal systems, which is harmful to the centralization of governance. His political sovereign is religiously sovereign as well, capable of authoring the law—be it religious or secular. Hence, the clerics are theoretically, normatively and/or politically under the politico-religious sovereign's rule. They may attempt at codifying the laws under the politico-religious sovereign's final authority—similar to the Sasanian political system, in which the clerics they lack any right for personal initiation of laws (Zaryab Khoei 1988, 675). The clerics also lack any privilege to intervene in the sovereign's political and religious decisions (Kristó-Nagy 2009, 296). A unified legal system is required for the new state to centralize and solidify its dominance, and to properly function. Accordingly, for Ibn al-Muqaffa', the initiation and reformation of the Sharia must be the exclusive right of the sovereign so that the unifying legal system can both emerge and be pragmatically modified. This proposal meant that the caliph's sovereignty was not subordinate to that of that of the Prophet's. Rather, Ibn al-Muqaffa's political sovereign enjoys the authority of religious legislation, and is capable of both codifying the laws of religion and establishing a unified creed to which all believers should ascribe. Although the *Epistle* does not phrase the latter point bluntly, Ibn al-Muqaffa' allocating equal sovereignty to the caliph and the Prophet, juxtaposed with the doctrine of hierarchy between sovereignty and religion, invites us to read this point between the lines: the subordination of religion to the political sovereign is total. And, the ability of the sovereign to establish the unified creed means that religious concepts, dogmas, and laws come after the sovereign. The establishment of the new state, requires the establishment of the new unifying creed—read, religion. This is a *part of* what the Sasanian governance-religion brotherhood implies.

God's laws from the Quran and the Sunna. As Crone and Hinds (2003) state, up to the emergence of the *four caliph thesis*, the Umayyad and Abbasid caliphs sought equality with the Prophet in initiating the religious laws, and preserving a right to sovereignty in both political and religious spheres. The Umayyad caliph required that he officially be called the deputy/successor of God—in contrast with the successor of the God's prophet—so that the union of political and religious leadership would make his sovereignty absolute. The caliph's being God's deputy, however, would put the use and material interests of the clerics in question: if the head of the State inherits the Prophet's religious *and* political status, and "if God manifests His will through the caliph here and now, [then] there is no need to seek guidance from scholars who remember what a prophet had said in the past" (Crone and Hinds 2003, 21). Consequently, the jurists elected to oppose the caliph's adoption of this title. They offered in its place the title Deputy of God's Prophet, and, accordingly, denied the caliph's claim to religious authority.

By the end of the third century, the failure of the inquisition project (*mihna*) signaled the inadequacy of the last attempt by the Abbasid caliph to claim direct deputyship of God and reclaim authority over initiation of the religious laws. This phenomenon potentially signals that in subsequent centuries, *ascending* political theologies would hardly receive intellectual support from the Sunnis. Contrastingly, the presence of metaphysical philosophy and theology among the Shi'as/Isma'ilis and Mu'tazilis of the subsequent centuries could account for the emergence of such *ascending* political theologies. In the fifth century, the Persian Muhammad Ghazzali (1058-1111; 2001, 22) vehemently resisted the Isma'ili Shi'as' *ascending* political theology, objecting that the Shi'a imam's authority to make allegorical interpretations destroys religious laws and frees believers from religious obligations. Moreover, the Arab Ibn al-Jawzi (1116-1201; quoted in De Somogyi 1932, 255) declared that the Isma'ili political theology was the secret plot of "a host of Persians; [...] a group the reign of whose ancestors—that is, the Khosrows, the Dihqans and the children of the Magi—had been cut off by the rise of the empire of Islam." A considerable number of those pre-Islamic Persians, Ibn al-Jawzi believes, follow the philosophers who consider religious laws as nothing more than positive laws (see De Somogyi 1932, 264).²⁰

Consequently, it may seem reasonable to link Ibn al-Muqaffa's idea of sovereignty, reflected most directly in his *Epistle Concerning the Entourage*, to the Deputy of God doctrine.²¹ After all, Ibn al-Muqaffa's accusation of heresy and his execution by the jurists' pressure can be seen as a critical development in the caliph-jurist battle over the religious and political meaning of sovereignty (see Crone 2003, 71). One may also envision Ibn al-Muqaffa's idea of sovereignty as a version of the Sasanian Court's *descending* political theology—or, the sacral king doctrine. While I acknowledge the explanatory value of these readings, I would like to suggest that the peculiarities of Ibn al-Muqaffa and his time extend another horizon for understanding his thoughts on sovereignty. According to this alternative understanding, Ibn al-Muqaffa's *Epistle* harbors a rationalist and pragmatic

20. Ibn al-Jawzi is right in this latter belief: Religious laws being positive laws initiated by reason, is indeed part and parcel of *the* central them (A). As we will see, according to the Sasanian counselor Tansar, religious laws are ultimately posited by reason, the true sovereign over the brethren of governance and religion: reason is the judge who decides on reviving and/or modifying a certain religion.

21. Ibn al-Jawzi's diagnosis about the Sasanian sources of the Isma'ili *ascending* political theology may also suggest a new dimension to Ibn al-Muqaffa's role in transmitting Sasanian philosophy to the Islamicate thought.

legitimizes a sovereign without mystery.¹⁹ It is noteworthy that the existence of an interval in which the body politics ideology holds popularity does not necessarily indicate a “secularization” of mass mentality—though it may express a relative weakening in a certain political theology’s consent-building role. For example, the sacred kingship political theology gradually lost its hegemonic power during the last two centuries of Sasanians rule and in part facilitated the collapse of the regime at the hands of the Arabs (Daryaei, 2010, 243). Perhaps another example of a historical interval with a relative weakness of political theology is the founding phase of a new politico-legal system, where a hyperactive faith effectively mobilizes mass believers behind *charismatic* leaders, even though the theological articulation of the faith’s content is yet to be formulated. This example displays the condition of the faithful Arab conquerors who sought a new politico-legal order in place of the Sasanian Empire, and in a vacuum made by the decline of the Zoroastrian political theology. The interregnum between the demise of the Sasanian [political] theology and the birth of the Islamic theologies and political theologies lasted for a few centuries.

The first three centuries of Islam witnessed incessant reorganization, rearranging, and refocusing for the sake of institutionalization. This phase reflects the gradual, and by no means deterministic, metamorphosis of the *founding faith* into *the* religion of Islam. The very meaning of religious creeds is in a constant flux of creation and contestation. Paradigmatic theologies are simply absent and, as an indicator—or, better, a constituent—of this state of fluctuation, jurisprudential schools have not been established yet—though, the transmutation of *the* Sharia from its original connotation—that is, the path to the water of life and salvation—into a systematic legality is currently in the making, and the conversion of *fiqh* from its original meaning—that is, free individualistic understanding and practicing—into strict jurisprudential disciplines has been set in motion (see Rahman 1979). Furthermore, particularly in the third century, a dichotomy between *aql* (that is, reasoning) and *sam`* (that is, Sharia, tradition and authority) is gradually emerging. Consequently, the *aql-sam`* binary opposition is to underwrite the Mu`tazili-Ash`ari theologies of following years and pave the path for the arrival of contending political theologies with resemblances to the *ascending* and *descending* families. Within these first three centuries, many different Islamic cults and branches are in the making. They express sometimes wild and morbid theologies, quarrel with their theological and jurisprudential rivals, either perish or survive, and together create a cacophony of Islamic religions (as well as political, military, and ideological sects).

The intellectual turmoil of the first three centuries points to the fact that even the semi-consensual thesis of the *Four Caliphs of the Prophet* has not yet fully emerged. According to this thesis, *only* the sovereignty of the first four caliphs’ is both religious and political, and constitutive of the Sunna’s authority. Hence, the successive caliphs are only the executors of the religious laws while the jurists enjoy the privilege of extracting and interpreting

19. The body politics doctrine legitimizes political sovereignty as a product of fixed nature and not human convention. According to this doctrine the whole world has an immutable nature with a universal harmony between its elements. The whole is inviolably lawful and “all the laws of nature point toward monarchy” (Walzer 1974, 24). In the absence of a theological reinforcement, the doctrine provides a naturalistic basis for authority by making the concept of sovereignty legitimate and accessible to the common people who are “intimate with [their] own bodies” (Walzer 1974, 22) way before any possible exposure to theoretical arguments. The doctrine *assimilates* human society to a natural organism which must have only one head that is, the sovereign with no political equal. The head is not elected by the organs, and its loss brings death to the whole organism. The organs cannot think of or dispute what the head does. Hence, the sovereign is naturally “inviolable” (Walzer 1974, 35).

“inveterate by revelation, distinction and the privilege of imamate” (Kermani 1977, 32). The Ismaʿili sovereign imam is “the essence of the whole universe” (Kermani 1977, 385) and, as the epiphany of God’s *Word*—or, edict to create—the living imam’s sovereignty resides in his performative authority and in the fact that he initiates/creates religion and religious laws *ex nihilo*. His sovereignty is absolute in the sense that it lays the grounding foundation of laws, beliefs, morality and truth; the sovereign is *law unto himself* and subject to no moral or legal restraint. For the Ismaʿilis, the Fatimid Caliph enjoys the status of the prophet in holding and identifying the kernel of religion, and in adjusting the husk, the religious credos and laws, to it (Naser-e Khosrow 1953, 162).

Accordingly, the sovereign is neither the God’s prophet’s deputy, nor God’s deputy—rather, he is God incarnate.¹⁷ In Naser-e Khosrow’s (1004-1088; 1960, 224) words, the Fatimid Caliph “is in virtue and superiority but God personified in the transient world,” and “in the world of religion he is God’s Word—that is, the order to create.” Such a “right imam,” Naser-e Khosrow (1953, 308) states, is the true meaning of “God’s House” in which “God’s knowledge is deposited.” The unfathomable difference between the supremely sanctified sovereign and the ordinary man indicates that the political sovereign’s authority stands above the moral and religious standards of human beings, and his political behavior cannot be comprehended or criticized by the incompetent intellects of the masses. The sanctity of the sovereign stems from his divinity; he is a sacred personal sovereign whose resolute personal decision creates religion. Here, sovereignty is not that of a political office. Rather, *this* person, in an enigmatic unity with the divine, is the sovereign whose authoritative decision transcends the institutional boundaries of an office or an established dogma. According to this *decisionist* model, political sovereignty is of an *ascending* order, in which an individual is elevated to divinity and becomes the absolute sovereign.

Evidently, the spectrum of Irano-Islamicate political theologies does not have a time dimension: one may witness cases of the ascending and descending orders resurfacing in different moments of Iranian history, including the present time.¹⁸ In other words, there is no historical determinacy that would impose a temporal sequence on political theologies: the emergence and endurance of a certain political theology is a sociopolitical phenomenon. Accordingly, an empirical investigation may reveal short or long intervals in which the legitimation of sovereignty takes place in the absence of a hegemonic political theology, or, in the presence of a legitimation theory that is not a political theology proper. Here one may think of the *body politics* doctrine as a historical current of political ideologies parallel to that of political theologies. The following sentence by Ibn al-Muqaffaʿ (1989b, 341) recaps this familiar doctrine: “The relationship between the governor and the commanded subjects [including the viziers] is the same as the relationship between the head and the other members of the body.” Whereas the pair of *ascending* and *descending* political theologies mystify the sovereign in their respective ways, the *body politics* idea

17. The poet, Ibn Hani of Andalusia (936-973; 1980, 146) was revealing the belief of his fellow Ismaʿilis when reciting in praise of the Fatimid caliph/imam that: “Whatever you will—and not what the powers will” will be obeyed, “So, do command and you are indeed the Unique and Overpowering God; it is as if you are the Prophet Mohammad himself and your friends are his associates.”

18. For the contemporary Twelver Shiʿa orthodoxy the Prophet and the Imam have the same status—though the juristic wording ascribes a higher status to the Prophet. The Prophet and the Shiʿa Imam hold the same religious/political authority as “the living entity of the infallible divine law, its interpreter-maker and executor” (Eliash 1969, 24-25).

political sovereignty as a *descending* structure, the other incorporates an *ascending* notion of sovereignty. While for one, in accordance with its sense of descending authority, the political sovereign is *sacral* but distinct from God, the other's sovereign is *sacred*, ascending to unity with God. Let us briefly review a representative member of each family.

The Zoroastrian political theology, as expressed in the *Denkard*,¹⁶ considers the Shah to be not divine but rather a mortal and ordinary man, chosen by Ahura Mazda as His supreme representative on earth. The Shah enjoys divine support and assistance, and is endowed with royal glory (*farreh izadi*) and wisdom by Ahura Mazda and other deities. Thus Kingship—a sovereign office—originates from the gods and is sacred. The sacred office of kingship itself was believed to originate from Ahura Mazda and the Zoroastrian religion, and to have been transferred through successive dynasties to the Sasanians. However, according to the *Denkard* (quoted in Choksy 1988, 37) “all corporeal kings are men,” not gods: kingship is god-given and sacred but the king is not united with the divine, nor is he god-incarnate. Whereas kingship is sacred, the king is *sacral* in terms of being Ahura Mazda's mortal representative in the corporeal world. The Shah is the lord over all people. He possesses a sovereignty that is conferred to him by gods through religion. The Shah's role is to protect the religiously sanctioned social structure of the empire, and thus, to secure law, order, and righteousness—while his will is supreme over religious and secular affairs. Through his sacral status, the Shah unites governance and religion. Hence, rebellion against a just and divinely appointed king, who possesses royal glory, constitutes rebellion against religion and god. However, if the Shah does not fulfill his duties according to the tenets of the religion, he loses sovereignty, sanctity, and god's deputyship: royal glory flees from kings who violate their covenant with the gods. Thus, we may conclude that according to the Sasanian-Zoroastrian political theology, the true political sovereign is not personal. Rather, it is the office of the kingship as an institution that deserves the title—though in order to occupy such office and have royal legitimacy, an individual must be of a royal blood or, “good lineage” (see Adhami 2003, 229). The sanctity of the king is contingent; he is *sacral* but not *sacred/divine*. As a divine deputy, he is subject to God's decrees and bound by laws of nature (he is mortal). Political sovereignty, therefore, is of a *descending* order. It passes down from God to an office, and downward to an individual king. The king remains separate from deity, can never lay claim to divinity, and is not involved in a *unio mystica*—that is, an interpersonal oneness with God.

The idea of *ascending sovereignty* is best represented by the Isma'ili political theology of *Imamate* cum “sacred monarchy” (Walker 2004, 372). Here, theology legitimizes the sovereign in a way that is distinct from the legitimation of a king who primarily earns his sanctity through protecting the official religion and enacting its laws. The *sacred imam/caliph* is not God's representative or deputy, nor is he constrained by the primacy of religious creeds and laws. Indeed, the Isma'ili imam's authority transcends both religious beliefs and laws—that is, the husk. The Isma'ili leader is “the ever Incarnating Universal Reason—according to the intellectual development of the age in which he incarnated himself” (Iqbal 1908, 48; see also Naser-e Khosrow 1924, 60). Hence, the Isma'ili sovereign has the authority to initiate and revise the Sharia and religious credos. He is “a supra-creature whose truth the ordinary intellect of man cannot grasp” (Mohaqeq 1958, 311), and his privilege over the rest is at once natural, cognitive, and political. He is a “divine entity” (Kermani 1977, 26-27) whose intellect is

16. In my description of sacral kingship, I entirely rely on Jamsheed Choksy's (1988) seminal study.

the absolute and the supremely perfect being. Metaphysics, or onto-theology, harbors the binary of the real that is, God, versus the unreal that is, the world or man. This dichotomy lodges a power relationship that embodies itself in the political State's sovereignty and tutelage. Consequently, political theology indicates that the metaphysical onto-theological God and the political sovereign are counterparts.

Therefore, as long as theology and metaphysics stay mutually-implicative, theology and the political reality of authority maintain the same structure, and political theology continues to give legitimacy to a political sovereign that is either the representative of the omnipotent God or God incarnate. The spectrum of pre-Islamic Iranian and Irano-Islamicate political theologies includes both varieties. While the former—best represented by the Sasanian doctrine of “sacral kingship”—recognizes the political sovereign as a deputy of the divine entity, the latter—best represented by the Shi'a and Isma'ili political theologies—affirms a personal, single, and sacred monarchic entity, best described as a personified God, that makes decision *ex nihilo* and, thus, deserves the title of the true sovereign. Both families of political theology exclude collective sovereignty and stay nondemocratic. The authorship of laws is exclusively reserved for the personal sovereign or his office and, therefore, political egalitarianism is negated. Hence, we may conclude that the democratic sovereignty of *We the People* can be legitimized on condition that either political theology in general is negated or a democratic political theology has emerged. The negation of political theology in general, however, presupposes the negation of metaphysical theology/religion in general. An idea that may hardly be materialized, at least in the foreseeable future. Alternatively, democratic sovereignty may find legitimacy from a political theology that, while reflecting the commonality of structure between theology and politics, harbors a theology that is not metaphysics; a *weak theology* of a non-Sovereign god whose divinity would not impoverish men's autonomy and right to self-governance.¹⁴

The functional or political definition of religion accounts for the possibility of political theology. In other words, political theology is meaningful and effective insofar as religion is *political religion*. According to the political or functional understanding of religion, religion is political in its meaning, function, and relevance. In its basic formulation, this functional understanding may be presented as follows: Religion qua a diverse set of spiritual, symbolic, legal, authoritative, and ritual phenomena, facilitates political integration and individuals' solidarity in the city. Religion encompasses practices, rituals, and attitudes that indicate a mutual sharing of the sacred amongst believers. It contributes to societal cohesion at occasions of both normalcy and crisis. Religion is also of essence to the political processes of state and nation building. At the moment of founding the politico-legal order, the act of institution consists of a violent and faithful character, highlighting the irreducible interrelation of religion and politics.

The functional understanding of religion portrays a common motif throughout the history of Irano-Islamicate thought.¹⁵ Therefore, one may expect corresponding political theologies in both phases of political thought in the pre- and post-Islamic Iran. To my understanding, the spectrum of corresponding political theologies hosts at least two families of ideas that—though reflecting family resemblances—are separable based on their respective perspectives on the nature of political sovereignty. As is expected from political theology, both families of ideas link the political sovereign to gods. However, whereas one portrays

15. I have developed this point in Shomali 2016 and 2017.

later): “all that the king needs [for good governance] is two types of rational deliberation; one strengthens his forceful dominance, and, the other, legitimizes his dominance in his people’s eyes. The former type of deliberation is more appropriate and effective for initiating king’s dominance, whereas the legitimacy-producing deliberation [*al-ray al-taẓyīn*] yields more satisfaction [in people’s hearts] and better stimulates their assistance to the king. This is true since [the state’s] power comes from legitimacy [or, propaganda], and legitimacy is in its turn producible by power”—though, observers “tend to” prefer one or the other as the more effective element in the art of statecraft. In other words, for Ibn al-Muqaffa’ political domination and legitimacy are mutually constitutive, and the king must take heed of the task of manufacturing mass consent. Hence, religion qua mass mentality must be formed/preserved by rational deliberation. Moreover, the king must “oversee the affairs of religion” and, since the masses’ hearts are “most vulnerable to religious propaganda,” the king should not allow anyone—including the religious experts—to “carve for themselves an independent sphere” of control over the community’s religious beliefs, affection, and fear (Yavari 2014, 33, 77). Ibn al-Muqaffa’'s “religion-based ruler,” therefore, observes the religion of his people, lest he should jeopardize his legitimacy.¹² This ruler “enacts the laws of his people’s religion, as it is such religion/sharia that bestows, or inflicts upon, them what [they believe] they deserve” (Ibn al-Muqaffa’ 1989, 250). In other words, religion gives the masses their ideas of distributive and rectificatory types of justice. Accordingly, the enactment of the laws that are considered as religious “brings the mass believers consent and makes the unhappy and dissident among them, conforming and compliant” (Ibn al-Muqaffa’ 1989, 250).

Section 2; Ibn al-Muqaffa’, Normative Political Theory, and Political Theology

Political theology is not a political form of theology resembling, say, liberation theology. Rather, it is a depiction of politics analogous to theology. Political theology is founded on the premise that politics, legislation and sovereignty have an essence that can be found in theology as well: that there exists a systematic structural affinity between political sovereignty and deity. Accordingly, political theology theorizes the political dominance of the sovereign based on a metaphysics that is at once a theology. “[T]he fundamental character of metaphysics is onto-theo-logic” (Heidegger 2002, 69-70; see also Kearney 1999, 52-54). Metaphysics hosts God “in the sense of the ground, only as *causa sui*” (Heidegger 2002, 70); in the sense of *causa prima* and the *ultima ratio*. In other words, the being of universals (that is, the subject of ontology) and the being that is the highest (that is, the subject of theology) unite in metaphysics. Hence, the ontological primacy of universals—that is, “the *real*,”¹³ over worldly phenomena—is simply an alternate label for the supremacy of God that is,

12. Hence, Ibn al-Muqaffa’'s insistence in the *Epistle Concerning the Entourage* that—though, as I shall argue, the Caliph is indeed sovereign over religion and unbounded by the Sharia—the Caliph must observe religious rituals and rites and refrain from conducts that appear inconsistent with the Sharia’s highest obligations including daily prayers, fasting, pilgrimage etc. While, *in his lines*, Ibn al-Muqaffa’ (1989a, 312) clearly mentions that “a ruler cannot be followed in a course of action that is contrary to God’s” command as reflected in religion, *between the lines*, he assures the hierarchy of authority between reason, political sovereign and religion/sharia. Section 2, further expands on this point.

13. According to Aristotle’s metaphysics, only the universals are worthy of the name “real.” The rest is but the world of “pure possibility” (see Adorno, 2001, 35-37).

14. For the idea of a *weak* and non-sovereign God see Caputo 2006.

Thus, the political role and the intellectual value of an advice treatise come to the fore: since the setting is not democratic—and, because the monarch is high-spirited and, oftentimes, his intellect is subjected and weak—the nobility of advice rhetoric resides in its encouraging the king, its primary recipient, to care for truth and for the justness of his decisions; to develop a more moral and thereby moderate self that honors the parrhesiastic pact. Such a care, enticed by the edificatory and charming spell of the treatise's exhortations, fables, flatteries, poetic and religious utterances, historical fictions, etc., will ultimately serve the well-being of the city because it demands from the king that he exercise power judiciously. The parrhesiastic contract between the monarch and the vizier-counselor requires the latter to be courageous and sincerely reveal the whole truth when counseling the king. In return, the king is required to exhibit courage; to be receptive to truth, criticism, and counsel. As a cardinal virtue, therefore, courage is demanded from all parties of the pact.

In modern democratic societies, the parrhesiastic pact is embodied in the constitutional arrangement of power positions. Hence, the existence of institutional sites for democratic parrhesiastic game between citizens and rulers has in part lessened the need for advice treatises and their persuasive role. In other words, in democratic societies, the Platonic correlation between philosophy and governance (as two modes of being) takes place within the public arena. In pre-modern settings and under autocratic rulers, however, the populace is largely absent from the game of “monarchic parrhesia” between the king and the counselor (Foucault 2011, 59). Finally, it is noteworthy that from a methodological point of view, the idea of the parrhesiastic pact resembles concepts such as social contract and the state of nature, in being a *heuristic device*. The social contract thinkers apply the idea of a contract between individuals in a hypothetical situation. As a heuristic device, this idea, however, helps those thinkers to articulate the nature of political sovereignty and to explain the bond between citizens. Similarly, the idea of parrhesiastic contract refers to a putative situation that accounts for the bond between the pre-modern monarch and the vizier-counselor. Furthermore, it explains the nature and political function of advice literature.

To conclude, the persuasive and impressive effect of an advice treatise's rhetorical genre mediates its noble political function—that is, opening a site for *raison d'état's* engagement in the ruler's decision-making. Medieval Persian, Arabic, and Turkish mirror works—including their paradigm case, the *Kalila wa Dimna*—generally represent rhetorical renditions of theoretical wisdom's themes on justice and noble life. In their prudent political function, the mirrors for princes partially reflect practical wisdom's attempt to facilitate rational governance. The central theme, or, the grounding rational intelligible that mediates the rhetorical exterior of many a mirror treatise implies that justice and truth are greater than the king, and that well-being, “proper conduct, proper faith [please take heed: proper faith/*religion*] and proper rule” (Yavari 2014, 75) are realizable under the rule of Reason (that is, the theoretical and moral-practical wisdoms). In other words, Reason should govern the king's soul, the city, and its religion.

In Persian sources such as the Mazdean encyclopedia entitled *Denkard* and *Abd-e Ardashir*, the philosophical theme of the absolute sovereignty of Reason finds a figurative form in the simile of brotherhood between religion and kingship. And, this formulation continues its presence in “almost every specimen of medieval Islamic advice literature” (Yavari 2014, 37). In his *Great Book of Conduct*, Ibn al-Muqaffa' (1989, 253) tersely, and less metaphorically, reveals the rational ground of the brotherhood metaphor to his advisee (discussed more

requires the vizier-philosopher to also assume the role of the rhetorician and apply diverse genres such as rhetoric, poetry, dialectic, and, even, sophistry (anything but demonstrative abstract arguments) to perform his task (A). In this capacity—that is as the detached intellect whose prudence suggests the use of rhetorical genres in performing task (A)—the vizier-philosopher-counselor may author an advice treatise. Task (B)—diplomatic counseling—, however, requires the counselor to apply an unembellished, sincere, and realistic language.

The art of rhetoric's primary purpose is persuasion and thus not communication of universal intelligibles in philosophical languages. Rhetorical speech does not necessarily presuppose a care for the freedom of the addressee, nor does it require the rhetorician's personal commitment to mirroring reality through the narrative. Rather, rhetoric usually involves power imposition on the addressee; i.e., it seeks to establish “a constraining bond, a bond of power between what is said and the person to whom it is said” (Foucault 2008, 14). As a detached intellect, the author aspires, or, better, feels a responsibility, to persuade—that is, to foist ideas upon—the king's soul and, in so doing, improve the king's moral status. After all, in medieval Islamicate philosophers' view, the well-being of the city, as well as the happiness of the king, requires the *nous*'s control over the king's *eros* and *thumos*. And, if the king's own intellect is weak and subjected, it becomes the ethical responsibility of the vizier qua detached intellect to seek control over the king's spirit and its whims. Whereto, we may ask, does the advice treatise conduct the king? The question can be posed from another angle: What is the expected outcome of the “bond of power” that advice literature aspires to establish between what is said and the addressed king? Michel Foucault's concept of the “parrhesiastic pact” (Foucault 2008, 203; see also Foucault 2011, 12, 142-143) helps us answer this question.

It is my contention that the rhetorical discourse of advice is to persuade the king to enter a parrhesiastic contract with the vizier, and, thus, empower the latter to fulfill his task (B). Accordingly, as I have already pointed out, an advice treatise, properly speaking, is not political counseling inasmuch as sincere political counseling presupposes outspokenness, gives precise and conjunctural recommendations or unreserved criticisms, tells all that is truthful without flattery or embellishment, and, of course, accepts the risk of death. In other words, political counseling proper—that is, task (B)—is a parrhesiastic discourse while the advice treatise is a strategy of persuasion or a technique for facilitating the parrhesiastic pact. In its turn, the parrhesiastic pact is to increase the safety of the future “parrhesiastic games”—that is, discourses of frank and realistic counseling and criticism—between the counselor and the king. The parrhesiastic pact is to reduce the risk of death and, in so doing, open a guaranteed site for truth-telling in the forthcoming rounds of counseling. In the absence of a democratic institutionalization of power relationships in pre-modern societies, and under autocratic rulers, the *guarantee*, however, is at best a moral obligation that each side of the pact may carry on his shoulder.¹¹

11. “The long history of doomed glorious viziers preserved in virtually all medieval Islamic writings,” Yavari (2014, 127) states, shows that, “the procurer of advice is inexplicably eradicated by its intended recipient.” Ibn al-Muqaffa' (1989, 249) calls the Caliph to respect the parrhesiastic pact—“make it a habit of yourself to endure those advisors and sincere counselors who oppose you, and whose advice is bitter and just. And, simultaneously, do not let anyone besides the wise, the reasonable, the experienced and the virtuous oppose you this way [that is, by imitating the Wise's *parrhesia*]. Otherwise, the unwise subject takes heart and opines that advising the king is a trivial matter.”

perspective on the composition of the human soul, the king's is a high-spirited soul (*al-naḥs al-ghaḥabiya*) in which, both *nous* and *eros* are subject to the might of *thumos*—that is, a complex of passions including anger, ambition, arrogance, and affection. In other words, the internal structure of the soul distinguishes a king from, say, a philosopher. Through philosophic life the latter's soul converts from a tripartite structure (*nous*, *thumos*, and *eros*) to a bipartite one in which “the fusion of mind (*nous*) and desire (*eros*) holds out the prospect of a unified soul” (see Ludwig 2007, esp. 227-28). In a king's soul, however, *thumos* (spirit) and *eros* (desire) are not detached. Rather than controlling *thumos/eros*, the *nous* is indeed an instrument for fulfilling *thumos*'s will to conquer. Under *thumos*, the king's desire is always possessive, domination-seeking, violent and, accordingly, imperfect in justice. Whereas the converted soul of the philosopher has an almost erotic lust for universal truth, the spirited king has a lust for power and supremacy. In other words, in their universal, demonstrative, and non-metaphorical formulations, the truths about justice and *the good things* are neither appealing nor comprehensible to the monarch's spirited soul which, “

Jalal al-Din Molavi's (1207-1273) anecdote signals a horizon of thought within which one may develop an understanding of advice literature as both a political practice and a literary genre in pre-Modern time. Perhaps his *Dalqak* rephrases the key concern of a thinker/statesman—say, a counselor or a vizier—who may author an advice treatise, yet, also, must offer practical counsels to the monarch at specific political occasions. Likewise, the ordinary citizens who dare to criticize a tyrant or the majority must have preoccupied themselves with the same concern: “How can one tell the truth to thee except under cover?” What is the makeup of this *cover*, we may ask, and what bearing does it have on the literary genre of the advice discourse? A set of questions stems from the same concern: which discursive practice may effectively and justly convey a critique or a counsel to the monarch? Should an advice treatise assume the task of political criticism and consultation? Let's assume that political praxis can indeed have a manual; then, should in its discursive modality and purpose an advice treatise resemble a *manual of governance*—that is, incorporate blunt narratives that supposedly mirror the reality of the moment and include precise rules that presumably enable the monarch to make decisions?

There exists a difference of status between the Shah and *Dalqak*—the under-*cover* truth-teller. Moreover, *Dalqak* lacks courage and cannot afford

What I consider to be *the* central theme of rationality in Ibn al-Muqaffa's thought, however, bestows content and continuity to the above set of writings, and simultaneously dictates Ibn al-Muqaffa's choice of the specific literary genre that expresses such content. This theme of rationality, it seems to me, harbors two components which together echo the Sasanian political thought: (A) the hierarchy of authority between reason, governance, and religion: the demand that political decisions and conducts, as well as religious creeds and codes, submit to reason. And, (B) the governance-religion brotherhood. While the latter doctrine *describes* the point that without a legitimacy-producing mass mentality the state's coercive dominance cannot last, the former principle *prescribes* that moral-practical rationality ought to supervise the affairs of the state, and that—through the rational/noble governance—reason must shape the good/noble religion qua mass mentality or the conscience of society (*din*).

Section 1, explores the literary genre of the advice literature and in doing so, extends a horizon for understanding the wisdom and expected political functions of many medieval Persian, Arabic, and Turkish works of advice, including the *Kalila wa Dimna*. Section 2, advances a reading of Ibn al-Muqaffa's candor (*parr*

transcends the particularities of nations and religions,² and that the hierarchy of authority between reason, governance, and religion must express itself in the everyday practice/art of politics.³ At least three different genres of writing can be traced in Ibn al-Muqaffa's oeuvre. (1) His translation of *Kalila wa Dimna* from Middle Persian into Arabic introduces a rhetorical genre which sets the paradigm for the subsequent *mirror for princes* literatures.⁴ (2) His *Great Book of Conduct* (*al-Adab al-kabir*) characterizes a political community that strives for the ideals of justice, friendship, and brotherhood under the supervision of the moral-practical reason. In Ibn al-Muqaffa's view, such rational leadership is best represented by the virtuous elites' excellence in judgement as well as *adab*—that is, the course of behavior that embodies rational striving in terms of prudence (*hilm*), righteousness (*salah*), and firm will (*azm*) (see Daiber 2015, 275, 282). The *Great Book of Conduct* tasks religion with facilitating the sovereign-citizen interactions, while the *Letter of Tansar* possesses invaluable hints on the judicious pattern of relationship between reason, governance

A Gloss on the *Mirror*, and a Proposal for Understanding Ibn al-Muqaffa`'s Political Theory



Alireza Shomali

PhD in Political Science; Syracuse University
Dept. of Political Science; Wheaton College, Massachusetts

Abstract

This study proposes that a *central theme of rationality*—articulated in terms of a hierarchy of authority between reason, governance and religion—bestows content and continuity to the distinct genres of writing in Ibn al-Muqaffa`'s works. Putting an interpretive gloss on the advice literature, Section 1 explores the wisdom and expected political functions of the medieval *Mirrors*—including Ibn al-Muqaffa`'s *Kalila wa Dimna*—and locates the central theme behind the *Mirrors*' rhetorical style. Section 2 highlights Ibn al-Muqaffa`'s candor in the *Epistle Concerning the Entourage* (which is written in a non-metaphorical genre). Here, the *Epistle* is identified as a diplomatic counsel that reflects the central theme by taking a normative stance on politics-religion relationship. Finally, the article ventures a sketch of what Ibn al-Muqaffa`'s political theory might have looked like.¹

The Persian Ruzbeh-e Daduya (Abdullah Ibn al-Muqaffa`, d. 757) helped a cross-cultural transmission of Sasanian political thought to the nascent Abbasid State, believing that good governance requires the incorporation of perennial wisdom in statecraft. Such perennial wisdom involves persistent rational living as well as openness to truth. It implies that truth

1. One prefatory remark is in order before proceeding to our discussion of these issues. I should like to situate my approach in this study within the framework of critical theorizing. Distinct from, say, orientalist scholarships on Medieval Islamic texts, literally relics, historical phenomena etc., and their claims of political neutrality and objectivity, critical theorizing attempts at re-interpreting a text or a tradition from the standpoint of redemption. To put the point another way, in its hermeneutical treatment of the tradition/heritage, critical theorizing pursues a clear political objective—that is, contribution to a more just society *here and now*. Critical theorizing, therefore, embraces the fact that insofar as its incentives and outcomes are concerned, no articulation of what a significant text or a component of tradition really means can claim political innocence. For critical theoreticians, the significance of a text relies in part on its actual or potential; noble or ignoble; and, just or unjust impacts on the present-day life-world. To inquire about such significance—or, better, to effectively participate in the very makeup of a text-tradition's impact of the present moment—may require the critical theoreticians to adopt an inter-disciplinary approach and read a text against the grain. Accordingly, this article turns to Ibn al-Muqaffa` and re-interprets his thoughts in order to locate, and help revive, a rational component—the central theme—within the Irano-Islamic traditions of thinking about statecraft and religion. The [re-]emergence of rational views about the politics-religion relationship, it seems to me, is a prerequisite of redemption from the present-day decadence in many Islamic societies.

Irānshenāsi (Iranology)

Student Journal on Iranian Studies

The University of Tehran

Vol. II, No. 2, Summer 2020

Rights Holder:

Students' Society of Iranology, The University of Tehran

Director & Editor-in-chief:

Mohammad Ali Ezzatzadeh

Editorial and Judgement Board:

Zohre Raeisi . Seyedeh Sepideh Sajadi

Mohammad Ali Ezzatzadeh . Farshid Sharif Moghaddam

Contributors to this Issue:

Zohreh Ahmadipour . Sima Fouladpour . Seyedeh Shabnam Shamsedin

Hassan Afshari . Kazem Ghasemi Golafshani . Mohsen Kamalian

Tooraj Khosravi Javid . Younes Sadeghi . Alireza Shomali

Scientific & Literary Editor:

Mohammad Ali Ezzatzadeh

Graphic & Layout Designer:

Farshid Sharif Moghaddam

Office:

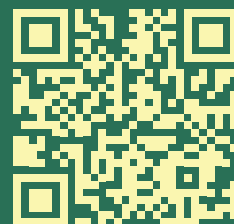
Scientific Societies Office . Faculty of Literature & Humanities

The University of Tehran. Tehran . Iran

Official Website & Email:

www.iranshenassisj.ut.ac.ir

iranshenasi@outlook.com





Irānshenāsi (Iranology)

Student Journal on Iranian Studies

The University of Tehran

Vol. II, No. 2, Summer 2020

English Section

- ♦ A Gloss on the *Mirror*, and a Proposal for Understanding Ibn al-Muqaffa`'s Political Theory
Alireza Shomali

Persian Section

- ♦ Amirkabir from the View of the Foreigners
Kazem Ghasemi Golafshani
- ♦ Documentation and Analytic Study on Xerxes' Trilingual Inscription in Van, Anatolia
Hassan Afshari
- ♦ The Story of Farud, the Son of Siyāvash from Ferdowsi's *Shahnameh*
Farshid Sharif Moghaddam
- ♦ The Sadr Family in Iran
Mohsen Kamalian
- ♦ Gardīzī's Historical Perspective and Historiography in *Zayn al-Akhhbār*
Sima Fouladpour
- ♦ The Jama Masjid and the Minaret of Barsiān in Isfahan Province
Tooraj Khosravi Javid
- ♦ Visual and Verbal Binary Oppositions of the Nowrooz Tradition, Haji Firooz in the Last Gāhanbār of the Year in Shiraz
Seyedeh Shabnam Shamsedin
- ♦ The Role of Zoroastrians of Kerman in Modern Iranian Education System
Zohreh Ahmadipour
- ♦ Representation of Geographical-Social Aspects of Common Proverbs in Khonj, Fars
Younes Sadeghi

