

- ایران شناسی؛ نیاز امروز ما • آیین های نمایشی نوروز •
- نوروز ساسانی و نوروز ما • نوش، نوشجان، نوش جان • مراسم پنجه
- در شریف آباد • شیرینی پزی در قزوین • چوب بازی • بررسی جایگاه
- زنان در دوره صفوی با تکیه بر دیدگاه سفرنامه نویسان • تاریخچه
- ایران شناسی در ژاپن • لایلی های هندوایرانی • نمودهای تصویری
- سیاره زحل در نگارگری ایرانی - اسلامی و میترائیسیم • ایران •

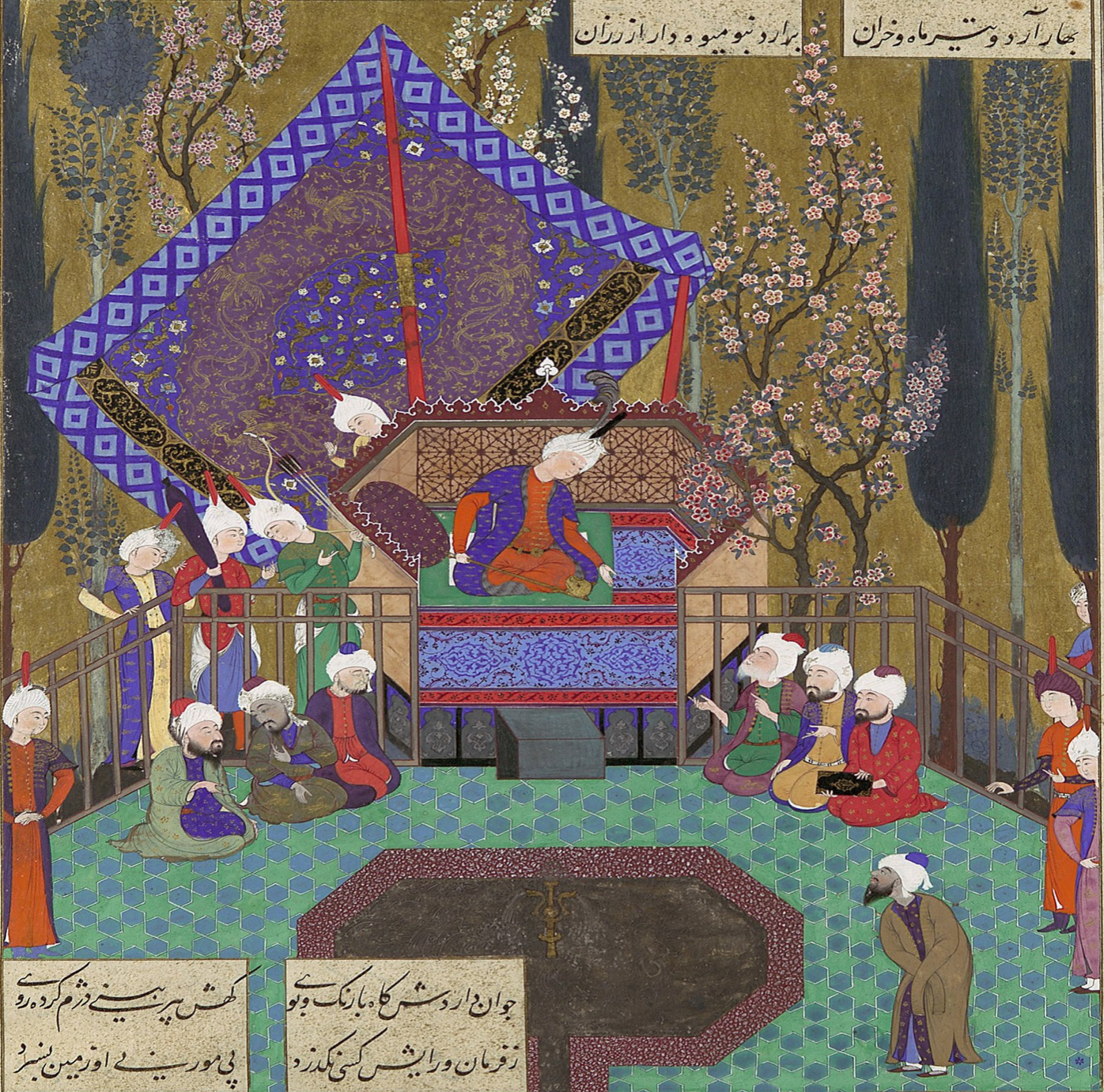
# ایران شناسی

زبان تیرنگشا دوستان نام  
چنین گفت کرد او پاک داد  
بنیایش اندر تیرس از نگاه  
خداوند کرده خورشید و ماه  
بهار آرد و تیسر ماه و خزان

لبی پر ز خنده دلی شاد کام  
نخست آفرین بر حجب نذار کرد  
رو از راه سینه نمایند راه  
برادر شو میوه دار از زرزان

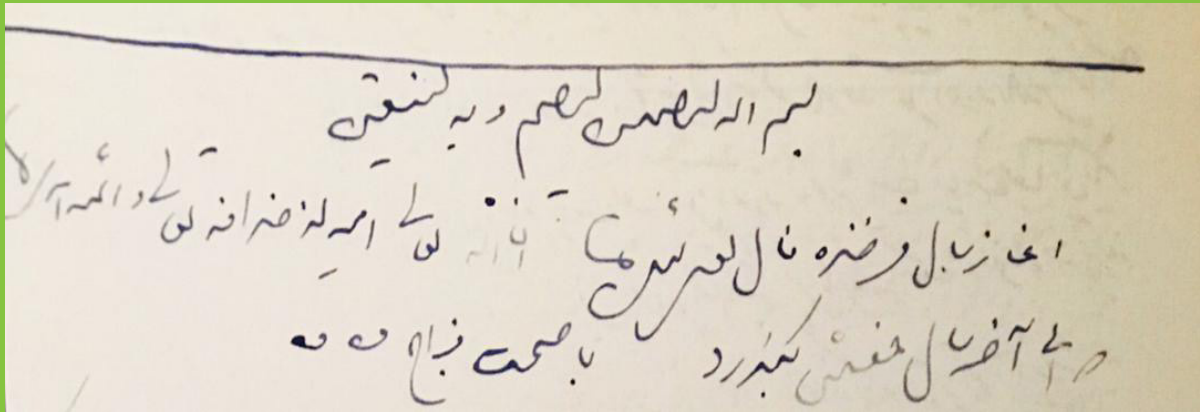
بد و بیت کجمان خرم پای

دل موبد از خواب بیدار کرد  
دل با پر از ترپس و ایمند  
بفرمانها ژرف کردن رکاب  
موداد او و هر بد و سرای



کفش سپیدینم درم کرده رو  
پی مورینم او زمین بسند

جوان اردشیر کاه بارنگ بو  
ز فرمان و رایش کسی نکدزد

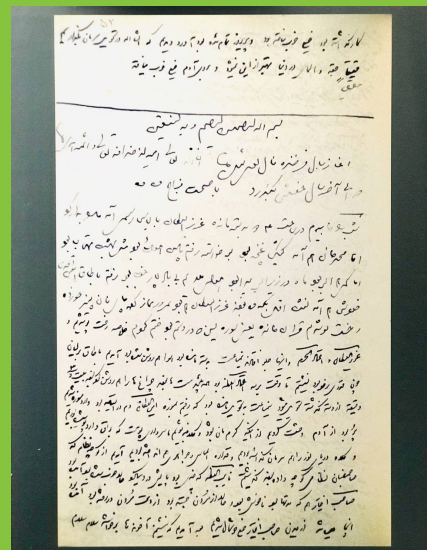


بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

آغاز سال فرخنده فال لوی ئیلی (ست) ان شاء الله تعالی امید از خداوند تعالی و ائمه هدی که الی آخر سال خوش بگذرد با صحت مزاج

توضیح: لوی ئیلی به معنی سال نهننگ، از سال های ترکی است.

برگی از کتاب دست نویس خاطرات روزانه ناصرالدین شاه  
سال ۱۲۷۲ خورشیدی مصادف با ۱۳۱۰ ق. به خط و زبان شاه قاجار  
کاخ گلستان، شمس العماره.  
عکس: فرشید شریف مقدم



# فصلنامه ایران شناسی

نشریه تخصصی دانشگاهی

شماره چهارم از دوره دوم: نوروز ۱۴۰۰

تاریخ انتشار: ۱۰ فروردین ۱۴۰۰

زمینه انتشار: فرهنگی

صاحب امتیاز:

انجمن علمی دانشجویان ایران شناسی دانشگاه تهران

مدیر مسئول:

فرشید شریف مقدم

سردبیر و سروراستار:

مسعود طاهرزاده

دبیر تحریریه:

زهرة رئیسی

شورای تحریریه و داوری آثار:

مینا اقمشه . سیده سپیده سجادی

سیده شبنم شمس الدین . پروین یاری



تصویر جلد:

نگاره «رای زدن زال با موبدان در کار رودابه»

اثر سلطان محمد نگارگر با کمک خواجه عبدالعزیز

از شاهنامه شاه طهماسبی

مجموعه آرتور هوتن، موزه متروپولیتن نیویورک

بهار در شاهنامه طهماسبی.

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](http://www.iranshenassisj.ut.ac.ir)

پست الکترونیک:

[iranshenasi@outlook.com](mailto:iranshenasi@outlook.com)

پست الکترونیک

انجمن علمی ایران شناسی:

[iranology.ut@hotmail.com](mailto:iranology.ut@hotmail.com)

همراهان این شماره:

دکتر محمود جعفری دهقی

حمیدرضا رستگارمنش . زهرا عابدینی

دکتر محمد عارف . دکتر سیداحمدرضا قائم مقامی

دکتر فرزانه گشتاسب . دکتر میثم لباف خانیکی

ویراستاران:

مینا اقمشه . سیده شبنم شمس الدین

طراح و صفحه آرا:

فرشید شریف مقدم



بنیاد ملی اسناد و کتابخانه ملی ایران



انجمن علمی ایران شناسی



کانون فرهنگی آموزش شهین

این نشریه با حمایت کانون فرهنگی آموزشی قلم چی منتشر شده است

## به نام خداوند جان و خرد

### شیوه‌نامه نگارش آثار

- اثری که برای فصلنامه/ایران‌شناسی می‌فرستید (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 فرستاده نشده باشد.
- فصلنامه/ایران‌شناسی در ویرایش آثار در حد متعارف آزاد است.
- فصلنامه مجاز است در صورت لزوم، با امضای «فصلنامه/ایران‌شناسی» در برخی از آثار، توضیحی در پانویس ارائه دهد.
- مقالات باید در بستر Word نوشته و ارسال شود؛ لازم است مقالات فارسی با قلم نازنین ۱۳، پانویس‌ها با همان قلم شماره ۱۱ و مقالات انگلیسی با قلم Garmond شماره ۱۲ و پانویس با همان قلم شماره ۱۰ نوشته شود.
- لازم است به همراه فایل Word (با قلم نازنین ۱۳ و پانویس‌ها با قلم ۱۱) متن مقاله به‌صورت پی‌دی‌اف نیز برای فصلنامه ارسال شود.
- لازم است به همراه هر مقاله یا جستار، چکیده‌ای به فارسی (دست‌کم ۱۵۰ و دست‌پر ۲۰۰ واژه)، کلیدواژه‌ها (دست‌کم ۳ و دست‌پر ۱۰ واژه) و ترجمه همان چکیده و کلیدواژگان به انگلیسی فرستاده شود.
- لازم است متن اصلی اثر ترجمه‌شده، همراه با مشخصات کامل کتاب‌شناسی آن فرستاده شود.
- در مقاله‌های ترجمه‌شده، لازم است تا حد امکان از کاربرد واژگان بیگانه، پرهیز و معادل‌های اصطلاحات تخصصی در زبان مبدأ، حتماً و تنها در پانویس آورده شود.
- در همه نوشته‌ها به‌ویژه مقاله‌های ترجمه‌شده، لازم است از نوشتن نام‌های خاص به حروف غیرفارسی پرهیز و تلفظ اسامی خاص به زبان مبدأ و حروف لاتین، حتماً و تنها در پانویس آورده شود.
- در مطالب دارای تصویر، شماره‌گذاری، تعیین تاریخ و محل تصاویر، توضیح مختصر و مأخذ تصویر در زیرنویس آن ضروری است.
- مراجع اعم از کتاب، مقاله، سند، سخنرانی، گفت‌وگو، وبگاه، وبلاگ و... باید با قلم ۱۲ در پایان اثر آورده شود.
- شیوه ارجاع به کتاب دارای یک نویسنده در کتاب‌نامه: نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک / ایتالیک)، نام و نام خانوادگی مصحح / مترجم / گردآورنده، شماره مجلد، محل نشر: نام ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- شیوه ارجاع به کتاب دارای دو نویسنده: به همان روش و تنها با علامت «» بین نام دو نویسنده.
- شیوه‌های ارجاع به کتاب دارای چند نویسنده: ۱- به همان روش و تنها با علامت «» بین نام نویسندگان. ۲- ذکر نام نویسنده اصلی یا افزودن عبارت «و دیگران».
- شیوه ارجاع به نسخ خطی در کتاب‌نامه: شهرت نویسنده: نام، عنوان کتاب، تاریخ کتابت، محل نگهداری، شماره بازیابی.
- شیوه ارجاع به مقاله در کتاب‌نامه: نام خانوادگی نویسنده، نام: 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 ارجاع به سخنرانی در کتاب‌نامه: نام خانوادگی سخنران، نام، عنوان سخنرانی، تاریخ سخنرانی.
- شیوه ارجاع به وبگاه، وبلاگ و دیگر مأخذ اینترنتی در کتاب‌نامه: (۱) نام منبع، عنوان مقاله / خبر / گزارش و... تاریخ نشر. (۲) ذکر نشانی کامل اینترنتی.
- ارجاع به قرآن کریم در متن و شامل «نام سوره: شماره آیه» است.
- ارجاع درون‌متنی به منابع و مأخذ چاپ‌شده (اعم از کتاب و مقاله، به‌جز 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 به‌شکل «نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار: مجلد / شماره صفحه» خواهد بود.

## فهرست

- \* سخن سردبیر / ۴
- \* ایران‌شناسی؛ نیاز امروز ما / ۵ - ۶  
دکتر محمود جعفری دهقی
- \* آیین‌های نمایشی نوروز / ۷ - ۱۹  
گفت‌وگوی فرشید شریف مقدم با دکتر محمد عارف؛  
برگردان: سیده سپیده سجادی
- \* نوروز ساسانی و نوروز ما / ۲۰ - ۲۲  
دکتر میثم لباف خانیکی
- \* نوش، نوشجان، نوش جان / ۲۳ - ۲۵  
دکتر سیداحمد رضا قائم مقامی
- \* گزارشی از مراسم پنجه در سنت زرتشتیان شریف‌آباد / ۲۶ - ۳۰  
دکتر فرزانه گشتاسب
- \* شیرینی پزی در قزوین / ۳۱ - ۳۷  
مینا اقمشه
- \* چوب‌بازی / ۳۸ - ۴۰  
روبین سی. فرند - ترجمه مسعود طاهرزاده
- \* بررسی جایگاه زنان در دوره صفوی با تکیه بر دیدگاه سفرنامه نویسان / ۴۱ - ۵۷  
حمیدرضا رستگارمنش
- \* تاریخچه ایران‌شناسی در ژاپن / ۵۸ - ۶۸  
زهرا عابدینی
- \* لالایی‌های هندوایرانی / ۶۹ - ۸۲  
روزا رونزیتی - ترجمه پروین یاری
- \* مطالعه تطبیقی نمودهای تصویری برخی خصوصیات منتسب به  
سیاره زحل / کیوان در نگارگری ایرانی - اسلامی و میتراثیسم / ۸۳ - ۱۰۰  
سیده شبنم شمس‌الدین
- \* ایران / ۱۰۱ - ۱۰۲  
فیلیپ ژینیو - ترجمه زهره رئیسی

هو الحق

## سخن سردبیر

فصلنامه دانشجویی *ایران‌شناسی* دانشگاه تهران با آغاز به کار دوره جدید انجمن علمی دانشجویی این رشته و متعاقب آن تغییر اعضای انجمن، برطبق اساسنامه، شاهد تغییر مسئولیت‌ها و ادامه انتشار خود است. لازم می‌دانم به رسم ادب و احترام از تمامی کسانی که در دوره قبلی و فعلی انتشار این فصلنامه، برای ایجاد آن و آغاز و استمرار این راه تلاش کردند، به‌ویژه جناب آقای عزت‌زاده که پیگیر و ادامه‌دهنده این راه بودند، سپاسگزار و متشکر باشم.

نیز به یاد می‌سپاریم که حکایت آمدن و رفتن بهار، یادآور حکایت آمدن و رفتن‌ها و موقت بودن‌هاست؛ پس در این موقت‌مدتی که وظیفه تهیه و تدوین این فصلنامه با اعضای فعلی است، از هرگونه همکاری با دانشجویان دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، برای انتقال تجربیات و واگذاری این مسئولیت در شماره‌های بعدی و ادامه این راه توسط آنها، استقبال می‌کنیم.

در شماره حاضر، برای افزایش تعامل اساتید و دانشجویان و نیز ارتقای کیفی محتوای فصلنامه، سعی شده از مطالب و متون اساتید محترم نیز استفاده شود و لازم می‌دانم از اساتید بزرگوار دکتر جعفری‌دهقی، دکتر گشتاسب، دکتر قائم‌مقامی و دکتر لباف‌خانیکی که صمیمانه و متواضعانه پذیرای دعوت‌مان بودند و فصلنامه از نگاه‌ته‌هایشان بهره‌مند شد، صمیمانه سپاسگزارى کنم. همچنین از این شماره، مکتوب گفت‌وگو با اساتید در زمینه‌های مختلف ایران‌شناسی، به فصلنامه افزوده شده است. همچنین تلاش شده با رعایت ملاحظات علمی و آکادمیک، گفته‌های اساتید در گفت‌وگوهای مکتوب‌شده و نیز در ترجمه‌ها، با نهایت دقت در عدم دخل و تصرف و وفاداری به متن اصلی، همراه باشد؛ بنابراین بدیهی است که به مسئولیت و وظیفه اخلاقی و آکادمیک خود در این زمینه، تا حد ممکن عمل کرده‌ایم.

از همکاران ساعی و شریفم در تحریریه فصلنامه، کمال تشکر و قدردانی را دارم که باوجود اینکه همگی با اطالۀ غیرطبیعی و جان‌فروسی روند آزمون‌های پایان نیم‌سال دوم تحصیلی دانشگاه مواجه شدند، آنچه در توان داشتند به‌کار بستند و با وجود تمامی مشغله‌های متعدد به‌ویژه در ایام پایانی سال، پا پس نکشیدند و همراه بودند.

ناگفته پیداست که فصلنامه تا رسیدن به نقطه‌ای که مطلوب‌مان است، فاصله بسیار دارد و جای کار بسیار؛ اما از آنجا که «به راه بادیه رفتن، به از نشستن باطل» است، تلاش در این راه را با همه کاستی‌های آن، بر هیچ انجام ندادن ترجیح می‌دهیم. در این راستا، از هرگونه نقد علمی و راهگشا برای ارتقای کمی و کیفی فصلنامه، صمیمانه استقبال می‌کنیم و می‌توانید از طریق پست الکترونیکی فصلنامه، ما را بهره‌مند کنید.

در پایان از خداوند می‌خواهیم در این سال و همه سال با پایش این کشور از دشمن، از خشکسالی و از دروغ، حالمان را به بهترین حال‌ها تبدیل کند و با پایان همه‌گیری کرونا، معاشرت و مجالست، بیش از پیش لبخند بر لب‌ها و شادمانی در دل‌ها آورد.

## ایران‌شناسی؛ نیاز امروز ما



### دکتر محمود جعفری دهقی

عضو هیئت علمی گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران  
رئیس انجمن ایران‌شناسی

ایران سرزمینی است برآمده از فرهنگ و تمدنی چندهزار ساله با پیشینه تاریخی سه هزار سال تاریخ مدون؛ روزگاری مدیریت جهانی در دستان توانای مردمان و مدیران این سرزمین بوده است. در درازنای یک‌هزار و پانصد سال پیش از اسلام، مکتبی دربردارنده دانش‌های زمان همچون فلسفه، پزشکی و نجوم به کار گسترش دانش و فرهنگ می‌پرداخت. این مکتب که از سوی گروهی از روحانیون یا مغان در عهد مادها با به‌هم پیوستن سه تمدن ساکنان فلات ایران با مهاجران آریایی و همسایگان میانرودانی بنیان نهاده شده بود، توانست حکمت ایران‌شهری را در خود بپروراند و آن‌گاه که ایران در عصر هخامنشی از برتری و توانایی سیاسی بیشتری برخوردار بود، آن حکمت را به مغرب زمین انتقال دهد. حاصل این تکاپوی علمی و فرهنگی در عهد ساسانی به دانشگاه جندی شاپور رسید. این دانشگاه یکی از مراکز علمی دوران باستان بود که از سراسر دنیای کهن برای تحصیل دانش فلسفه، پزشکی و نجوم به آن مراجعه می‌کردند. با ورود ایران به جهان اسلام، علوم و فرهنگ ایرانی رونق بیشتر یافت. حاصل آن کوشش‌های ابن مقفع و ترجمه آثار علمی از زبان‌های یونانی، سنسکریت، پهلوی و سریانی به زبان عربی که زبان علم در آن روزگار بود، پیدایی دانشمندی چون بوعلی سینا، ابوریحان بیرونی، فارابی و بسی دیگر از این بزرگان بود. اگر چه مبلغان مسیحی به سبب مخالفت با اسلام، چهره ایران فرهنگی را به‌ویژه در قرون وسطا مخدوش کردند، اما به‌زودی مغرب‌زمین در عصر روشنگری به اشتباه خود پی برد و متفکران اروپای قرن هفدهم میلادی، ناگاه متوجه ایران و فرهنگ سترگ آن شدند. ترجمه آثار شاعران و متفکرین ایرانی چنان رواج یافت که به‌زودی بیشتر متون ادبی و حکمی فارسی به زبان‌های اروپایی ترجمه شد؛ کسانی چون منتسکیو با نامه‌های ایرانی به بزرگداشت فرهنگ و تمدن ایران پرداختند.

بدیهی است نگاهبانی و صیانت از این تمدن عظیم، کاری خرد نخواهد بود. تمدنی که اینک بار سنگین درخت تناور هزاران ساله را بر خود دارد. مسئولیت و خویشکاری ما در این باره بسیار گران است. به همین روی از دیرباز دانشگاه‌ها

و برخی نهادهای علمی به تربیت و تجهیز ایران شناسان پرداختند تا به حضور در دانشگاه‌ها و مراکز علمی غرب و شرق به معرفی و تشریح حکمت و فرهنگ و تمدن ایران اسلامی پردازند. بدین ترتیب، نقش استادان و کسانی که به‌عنوان رایزن فرهنگی به کشورهای دیگر اعزام می‌شوند، بسیار مهم و تأثیرگذار است. خوشبختانه بسیاری از این استادان دانشگاه‌ها از طریق آموزش زبان فارسی مردمانی را که تشنه آگاهی از حقایق فرهنگی ایران‌اند، آگاه می‌سازند. با این حال در این روزها شاهد کاهش اعزام استادان و دانش‌آموختگان ایران شناسی به بیرون از مرزهای ایرانیم. بدیهی است که علت کاهش استادان اعزامی، کاهش منابع مالی است. اما به نظر بنده حضور استادان زبان فارسی و ایران شناسی در صحنه‌های جهانی از هر جهادی اساسی‌تر است. تلاش‌های فرهنگی و خدمات ایران شناسی نباید به سبب کاهش بودجه‌های فرهنگی، کم‌رنگ شود. یکی از برنامه‌هایی که دانشگاه تهران در رشته ایران شناسی در نظر دارد و بنده نیز در انجمن ایران شناسی با یاری همکاران و اعضای این انجمن در دست اقدام داریم، شناسایی ایران شناسان و استادانی است که بیرون از این مرزبوم با تلاش بسیار و عاشقانه به تألیف و ترجمه آثار ایرانی و معرفی فرهنگ ایرانی مشغول‌اند. به یاد داشته باشیم اگر نسبت به این بزرگان کوتاهی کنیم، نسل ایران شناسان منقرض و زبان‌های جبران‌ناپذیری بر پیکر ایران شناسی وارد خواهد شد. باید دانشمندان و اندیشمندان را که به ایران عشق می‌ورزند و به تشریح فرهنگ و تمدن ایران می‌پردازند، به اشکال مختلف تشویق و ترغیب کرد و ایران‌دوستان را از این موهبت بهره‌مند ساخت. در این راستا نقش دانشجویان رشته ایران شناسی را نباید نادیده گرفت؛ گروهی که عاشقانه به فراگیری موازین و دانش ایران شناسی می‌پردازند و امید است که از توانایی‌های این جوانان به‌خوبی و شایستگی استفاده شود.

تأکید می‌کنم که تعلل و بهانه‌تراشی در وظیفه خطیری که بیان شد، موجب آسیب‌های بزرگی به ایران شناسی خواهد بود. یکی از آسیب‌هایی که به بازار گسترش زبان فارسی و ایران شناسی وارد شده، جایگزینی کرسی‌های زبان‌های دیگر که شاید بازار کار بیشتری دارند به جای کرسی ایران شناسی است. روند تغییر کرسی‌های زبان فارسی به دیگر زبان‌ها در غرب و شبه قاره و حتی آسیای مرکزی هر روز افزایش می‌یابد. کشورهای دیگر با صرف هزینه‌های گزاف به گسترش فرهنگ و تمدن خود می‌پردازند. شوربختانه برخی از این کشورها به‌خاطر خصومتی که با ایران دارند، موجب کج‌فهمی فرهنگ ایرانی و تبلیغ سوء علیه ایران عزیز می‌شوند. آسیبی که جبران آن در آینده چندان ساده نخواهد بود.

شاید بی‌مناسبت نباشد که همه سازمان‌های مسئول در زمینه گسترش زبان فارسی و ایران شناسی دست در دست یکدیگر نهند و به‌جای اختلاف نظر، به اهمیت نقش خود بیاندیشند. در این راستا پیشنهاد می‌شود سازمان‌های مسئول گزارشی دقیق و آماری از عملکرد خود را در زمینه فعالیت‌های خود و روند گسترش اعزام استاد زبان فارسی و ایران شناسی برای روشنی ذهن مردم ارائه دهند. امری که نگارنده نسبت به آن، چندان خوشبین نیست.



## آیین‌های نمایشی نوروز

گفت‌وگوی فرشید شریف مقدم با دکتر محمد عارف؛  
برگردان: سیده سپیده سجادی



دکتر محمد عارف

دانشیار دانشگاه

رئیس کانون نمایشنامه‌نویسان و مترجمان ایران



فرشید شریف مقدم

دبیر انجمن علمی ایران‌شناسی

دانشگاه تهران



سیده سپیده سجادی

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی

دانشگاه تهران

همان‌طور که می‌دانیم نوروز در میهن ما بسیار پراهمیت و مصادف با تحول طبیعت است و مردم ما از دیرباز این آیین را گرمی می‌داشتند و طبعاً آدابی هم برای گذار از زمستان اهریمنی به بهار اهورایی داشتند؛ لطفاً درباره آداب نوروز توضیحاتی بفرمایید.

من با کلیدواژه نوروز وارد گفت‌وگو می‌شوم، که چرا نوروز، و آیا این کلمه متعلق به ایران است یا نه؟ واژه نوروز از کلمه «نَه‌وَرخَش» که در فارسی باستان رایج بوده، گرفته شده است و به معنی روز نو است. کلمه‌ای کاملاً پارسی است که به دلیل تأخیر و تعلل از طرف ایران در سازمان جهانی یونسکو ثبت نشده و به نام ترکیه به ثبت رسیده است و بسیار جای تأمل دارد که چرا کشوری که واژه متعلق به آن است، این آیین را ثبت نکرده؛ در صورتی که تاجیکستان، افغانستان، ترکمنستان، قرقیزستان، ازبکستان (خراسان بزرگ) قبل از ما آن را به ثبت رسانده‌اند و ایران به‌عنوان هشتمین کشوری است که می‌تواند نوروز را جشن بگیرد. حتی کردهای ایران این واژه را تحت عنوان «نَه‌وَرُوژ» دارند که از نه‌ورخش آمده است و این بدان معناست که هنوز ریشه‌های فارسی کلاسیک (باستان) ما در ادبیات کهن اقوام ایرانی وجود دارد. بخشی در شمال خراسان، بخشی درون خراسان، بخشی در شمال غربی ایران، بخشی در جنوب و بخشی در مرکز، این واژه‌ها، آداب و سنت‌ها ماندگار شدند و زمانی که یک کاسه می‌شوند، متوجه می‌شویم که ایران قبل از ایلامی‌ها و آشوری‌ها دارای مدنیت و فرهنگ بوده است، هم به‌لحاظ زبانی و هم به‌لحاظ مفاهیم اجتماعی.

بحث بعدی دربارهٔ این واژه است که به یکباره به آن، نوروز گفته نشده است؛ شواهد نشان می‌دهد از دهم بهمن‌ماه تا اول تیرماه چند جشن، نمایش و آیین نمایشی اجرا می‌شده که اینها رابطهٔ انسان و طبیعت را کاملاً معنا می‌کنند؛ یعنی ایرانیان از گذشته بسیار دور که کتاب و دین به صورت رسمی وجود نداشته است، به نیروهای ماوراءالطبیعه ایمان داشتند و با آن دیالوگ برقرار می‌کردند.

ایرانیان باستان همزمان با هند باستان، یونان باستان، روم باستان و مصر باستان از متمدن‌ترین ملل جهان به‌شمار می‌آمدند. ما در گذشته‌های بسیار دور اشخاصی داشتیم به نام حکیم، اگر کسی پزشک می‌شد از موسیقی هم باید می‌دانست، از ریاضیات و حقوق و در ارتباط با خانواده هم باید اطلاع می‌داشت؛ یعنی حداقل هفت، هشت تخصص انسان‌شناسی زیستی، فرهنگی، اقتصادی، زبانشناختی، باستان‌شناختی و... می‌دانست تا حکیم می‌شد. اما امروزه پزشک تنها پزشک است و به همین خاطر دست ما خالی است. اما حکیمانی که در گذشته نیاکان ما بودند، برای تمام آیین‌ها و سنت‌های ما مرجع به‌شمار می‌آمدند؛ یعنی برای ارتباط ما با طبیعت، ارتباطمان با گندم (که آیا اصلاً امسال گندم بکارند یا نه) یک آیین نمایشی اجرا می‌کردند.

در ایران باستان چهار شغل بسیار شریف بوده است: ۱. کشاورزی و دامداری ۲. جنگجویی و سلحشوری و دفاع از میهن ۳. معلمی، آموزگاری، دبیری (اداری)، ۴. معتمد (که در تمام امور حضور دارد). اکنون هم در زاگرس همین‌طور است و تمام کارهایشان با معتمد پیش می‌رود؛ مثلاً اگر در یکی از روستاهای استان لرستان یا چهارمحال‌بوختیاری شخصی به خواستگاری برود، ثروتمند اما دارای شغل کاذب باشد، آنها رضایت به ازدواج دخترشان با این شخص نمی‌دهند، اما اگر خواستگار یک معلم ساده باشد، سریعاً موافقت می‌کنند و این نشان‌دهندهٔ تدبیر، دانش و آموزندگی در کنار فرهنگ ما است که هنوز پابرجاست.

حال این مردم برای اینکه درخت قهر می‌کند، بارش زیاد است و مواردی از این دست، نمایش اجرا می‌کردند، یا اگر طبیعت امسال گندم نداده، کاری دیگر انجام می‌دادند. امروزه هنوز پاسخی برای این امور پیدا نکرده‌اند، مثلاً دریاچه‌ای که خشک می‌شود نمی‌دانند باید چه کنند اما در گذشته کاری می‌کردند که دریاچه یا درخت بارور شود و از قهر دربیاید. اگر زمینی قهر می‌کرد، می‌گفتند سال بعد چغندر بکاریم زیرا امسال فلان کار خیلی شانه‌سنگینی کرده است؛ همهٔ اینها با علم و دانش توأم بوده است.

جایی در این بین که ما به قبل و بعد از آن کار نداریم، نوروز می‌گویند. می‌دانیم که ایرانی‌ها ارتباطشان با طبیعت و نیروهای ماوراءالطبیعه عالی بوده است. از دهم بهمن‌ماه که جشن چوپانان و زمان استراحت بوده است و در تعبیر دیگری ننه‌سرما هم با اینها همراه شده است که می‌خواهیم به زمستان برویم، تا اول فروردین که می‌خواهد صورت بگیرد و به خواب برود و بعداً بازگردد و در جهان دیگری مراجعه بکند، عمو پیروز می‌آید و این جشن و پایکوبی و شادی را می‌خواهد به مردم بدهد. همان شخصی که با ریشی بلند، لباسی زیبا، بیان بسیار خوب و قابل اعتماد، از کوه‌ها و صخره‌ها پایین می‌آید و برای مردم از خوبی و شادی گفته و نوید نوروز را می‌دهد. او نه‌تنها در فروردین بلکه روزهای قبل از آن هم می‌آید و همزمان با این اتفاق در کردستان ما و در غرب و شمال غربی ایران، آیینی

داشتند که کردها به آن «شال‌دورکی»، آذری‌زبانان به آن «شال‌سالاماک» یا «شال‌سالاماخ» و فارس‌ها به آن «شال‌اندازی» می‌گویند.

بچه‌ها همزمان با عمو پیروز، شادی و رقص و تنبک و نشاط و دیالوگ‌هایی که می‌گفتند را اجرا می‌کردند و بر روی پشت‌بام‌هایی که دورک نورگیر داشته، می‌رفتند. اکنون در ساختمان‌سازی‌ها پزشک، روانشناس، زیبایی‌شناس، انسان‌شناس و... حضور ندارند و این باعث شده که اغلب خانواده‌ها بیمار شوند، روان‌فرزندان مشکل داشته باشد، خانم‌ها اذیت شوند و... چون ساختمان‌سازی به‌لحاظ (روانی) بهداشتی نیست. پس طبیعی است که الان عمر روانی ما پایین آمده و فشار وارده به مردم بالاتر رفته است، اما آن زمان برای اینکه نور داخل ساختمان شود، علاوه بر پنج‌دري، چهاردري، سه‌دري، دودري، هفت‌دري، هفت‌پل، پنج‌پل، سه‌پل و... تعبیه می‌کردند؛ سقفشان هم سوراخ بوده، چون زمانی که خورشید هرکجا می‌چرخد در تمام منزل چرخیده و حشرات موذی و میکروب را از بین ببرد؛ به این فضا «دورک» می‌گویند که برای حمام‌ها هم تعبیه می‌شده است. بچه‌ها روی پشت‌بام‌ها می‌رفتند و از بالا پارچه‌ای پایین می‌انداختند و با رقص، پایکوبی و شادی نوروز را خبر می‌دادند و معمولاً اشخاصی که زیر آن نور، سفره‌هفت‌سین چیده و دور آن نشسته بودند، هدایایشان را درون پارچه‌هایی که انداخته شده بود، می‌گذاشتند و با تکانی به طناب علامت می‌دادند که پارچه‌ها پر شده و می‌توانید بالا بکشیدشان. بچه‌ها روی تمام دورک‌ها می‌رفتند و هدایا را گردآوری و بین خودشان تقسیم می‌کردند و مثل یک پرنده تمام منطقه را می‌گشتند. عمو پیروز که یکی از همان دسته معتمدین بوده با خردمندی و دانش و تدبیر می‌آید و این کار را انجام می‌دهد. این یکی از نمایش‌های آیینی است که تاکنون باقی مانده است. در بعضی از افسانه‌ها می‌گویند همسر عمو پیروز، ننه‌سرماست و هنگامی که همسر ننه‌سرما می‌آید، او به خواب می‌رود. یعنی زمستان به خواب می‌رود و عمو، پیروز می‌شود. این دو با هم مثل چرخه هستند.

معمولاً فروردین که می‌خواهد شروع شود ننه‌سرما می‌رود و دیگر نیست، مثل خدای دُموزی که در دوره ایلامی‌ها و آشوری‌ها می‌رود و آب پشت سر او می‌ریزند تا برگردد. آب ریختن پشت سر مسافر هم از ایلام باستان گرفته شده است؛ یعنی قبل از زرتشت، بین دوره زروان و میترا؛ و این نیز داستان بسیار جذابی دارد که پروفیسور کریستین‌سن در کتاب «نخستین شهریار، نخستین انسان» در رابطه با کیومرث صحبت و به آن آب‌پاشی هم اشاره می‌کند. منتها آن زمان برای مراتع، مزارع و تشکر از خداوند بلاگردانی می‌کردند؛ این‌گونه که گاو نر را می‌کشتند و خورش را بر زمین می‌ریختند تا بلاگردانی صورت بگیرد. اما زرتشت که می‌آید، می‌گوید این کار را انجام ندهید و در گات‌ها هم این را متذکر شده است و از حدود سال ۶۰۰ قبل از میلاد، گاونرکشی قدغن می‌شود و شیرپاشی و آب‌پاشی جای آن را می‌گیرد. بعدها آیین نمایشی آب‌پاشون در ایران اجرا و الآن در ارمنستان نیز برگزار می‌شود، چون در دو دوره تاریخی ارمنستان متعلق به ایران بوده است.

در فرهنگ ما جشن‌های مربوط به نوروز و آیین‌های نمایشی آن که از ۱۰ بهمن‌ماه (جشن چوپانان) تا اول تیرماه (جشن کشاورزان) ادامه دارد، ۱۵ آیین اجرا می‌شده که به آن نوروز می‌گفتند. اما لزوماً به مرز تعادل طبیعت، زمین، زمان و تاریخ گفته می‌شود که بین ۳۶۵ روز چرخیدن، جایی که با هم تلاقی می‌کند و تازه‌تر می‌شود را نوروز

می‌گویند. این نگره در زندگی ایرانیان وجود داشته که مردم کار خود را می‌کردند؛ سلاطین، امپراتوران، جنگجویان، معتمدین، کشاورزان و... اما زندگی عموم مردم در شادی بوده است، اگر در زندگی گذشته مردمان ایران بگردیم، حتی یک عزاداری نخواهیم دید. همچنین ارتباط عمیقی با طبیعت داشتند. اگر گوسفندانشان دوقلو می‌زایید آیین برگزار می‌کردند، اگر درختانشان ثمر می‌داده آیین نمایشی برگزار می‌کردند، برای فرزندانسان که دندان درمی‌آوردند آیین نمایشی برگزار می‌کردند، حتی می‌گویند بعضی‌ها هنگامی که گوسفندانشان دوقلو می‌زایید آن شب را جشن سده اعلام می‌کردند. در هر صورت ارتباط انسان ایرانی با طبیعت بسیار زیاد بوده است و این آیین‌ها برای امنیت، آرامش، بقا و معرفت (شناخت‌شناسی) تعریف می‌شود. همه حساب شده است و در واقع گرامیداشت بزرگان، معرفت‌شناسی و در آخر سرگرمی و تفریحی است. سپس می‌رسیم به زمانی که انسان ایرانی متوجه می‌شود اکنون وقت سرما و زمستان است، درختان خشک شده‌اند، هیچ ثمری وجود ندارد و زمان استراحت فرا رسیده است. در این هنگام برای چوپانان برنامه‌ریزی می‌کردند که در اوقات بیکاری، شخصی که خانواده‌دار است باید چه کند؛ و این‌گونه آیین نمایشی «کوسه‌گردی» شکل می‌گرفت. یعنی دهم بهمن‌ماه هر سال شخصی در نقش چوپان که به او «کوسه» می‌گویند به همراه گروهی، این نمایش را برگزار می‌کردند.

هنوز هم در ادبیات نمایشی ما تعریف درستی از کوسه داده نشده است. آیا کسی که ریش ندارد را این‌گونه خطاب می‌کنند یا کوسه‌ای که از دریا گرفته‌اند مد نظر است؟ خود من بعد از مطالعات دقیق در آثار بیضایی، جمشید ملک‌پور و دیگر پژوهشگران حوزه تئاتر، مخصوصاً تئاتر مردمی به این نتیجه رسیدم که به نظر می‌رسد کوسه‌گردی ایرانیان که دهم بهمن اجرا می‌شده (یک نفر نقش چوپان داشته، شخصی نقش زن چوپان، شخصی توبره‌کش و شخصی تنبک‌زن و رقصنده، عده‌ای هم به دنبالشان می‌آمدند)، اینها از طریق خراسان به نام «گوسان» آمده است و سپس خراسان بزرگ در آسیای میانه به «ماگوسان» تبدیل شده است و در مرکز ایران به نام کوسه‌گردی و کوسه‌نقالی بوده و در شمال غربی ایران در آذربایجان، کردستان، تبریز، ارومیه و باکو (که جزئی از ایران بوده) به نام «کوسه‌گلین» شناخته می‌شده و در زاگرس به پایین تا شیراز به نام «کوسه‌برنشین» خوانده می‌شده است. فصل‌های اجرای این نمایش فرق می‌کند اما ریشه‌هایشان کلاً یکی است؛ فقط دهم بهمن‌ماه که جشن چوپانان بوده است.

### پس شما معتقدید که مراسم کوسه‌گردی و کوسه‌برنشین مرتبط با گوسان‌های پارتی است؟

منبع یافته‌ها و مطالعاتم تا اینجا این‌گونه است اما هنوز به نتیجه قطعی نرسیده‌ام. داده‌ها به من می‌گویند کلمه comedy که در یونان باستان به ترانه‌هایی که شاد، طنز، مضحک، گاهی اوقات مستهجن، رکیک و بسیار چندش‌آور است گفته می‌شود، از همین کلمه کوسه‌ها یا کوموس‌ها بوده است که بعداً به کلمه comedy تبدیل می‌شود. یکی از فرضیات من در رابطه با کلمه کمدی از آنجا بوده که مربوط به هزاره سوم قبل از میلاد مسیح است؛ یعنی ۵۰۰ سال قبل از میلاد.

### حتی کمدیا دلارته ایتالیا؟

بله. دلیل اول من به لحاظ تاریخی است، می‌بینیم که هومر ۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح در یونان ایلیداد و ادیسه را منتشر کرده است. بعد از آن هم می‌بینیم که تسدیس که نمایشنامه‌های طنز را می‌نویسد، در دوره قبل از آیسخیلوس

و... نمایش‌های مضحک و طنز اجرا می‌شده؛ سابقه‌اش به اندازه هزاره سوم قبل از میلاد نیست چون آیسخیلوس ۴۰۰، ۵۰۰ قبل از میلاد، اورپیلوس ۴۸۰ قبل از میلاد مسیح بوده است. یعنی ۲ هزار و ۴۰۰ سال قبل از اینکه هومر بخواهد در مورد این بنویسد یا آیسخیلوس و دیگران بخواهند تراژدی بنویسند، در ایران باستان کوسه‌گردی مرسوم بوده است. در کوسه‌گردی هم دیالوگ‌های مستهجن می‌گویند و حرف‌های زشت می‌زنند، چون کنترل شده نیست. آنها می‌خواهند مضحکه ایجاد کنند. اینکه هومر می‌گوید «خنیگران دوره‌گرد» ریشه‌اش خیلی به ایران باستان شبیه است. نمی‌خواهم بگویم این نمایش از ایران (به آنجا) رفته است، اما گمانه‌ها نشان می‌دهد که از ایران باستان متأثر بوده است؛ ما در حوزه انسان‌شناسی به آن اشاعه‌گرایی می‌گوییم. مکتبی وجود دارد به نام «اشاعه‌گرایی» که کلاز و گلیسه هم از فرانسه و آمریکا (علمداران نهضت اشاعه‌گرایی) این را تأیید می‌کنند. بعضی از آنها معتقدند که تمام آیین‌ها و اسطوره‌ها از مصر به تمام دنیا رفته است، اما گروهی دیگر از اشاعه‌گرایان می‌گویند هر سرزمینی می‌تواند برای خودش خاستگاه یکی از آیین‌های نمایشی، اساطیری، باورها و سنت‌هایی باشد که مربوط به خودشان است و ما نمی‌توانیم قیاس بکنیم. اما نزدیکی تاریخی یا شرایط یکسان محیطی (مثلاً کویر لوت با آفریقا) ممکن است این‌گونه ایجاد کرده باشد که دو آیین اجرا شده است که مثل هم بوده باشند ولی هیچ‌وقت مهاجرتی در کار نبوده است که به این می‌گویند «تَوَارُد». فشارهایی که بر انسان در دو نقطه از کره زمین وجود داشته است، باعث خلق یک آیین یا اسطوره می‌شود، چراکه می‌خواهد با اسطوره‌سازی به آرزوهایش برسد و درد خود را کم کند. اشاعه‌گرایان نوع دوم می‌گویند هر کشوری می‌تواند برای خود خاستگاهی داشته باشد. بنابراین من و تیم پژوهشی که سال‌ها با هم کار می‌کنیم، کلمه کمدی یا کمدی دلارته که در ایتالیا مرسوم است را از این دسته می‌دانیم. در کمدی دلارته روی سکوی بلندی، پارچه‌هایی کشیده و نمایشی اجرا می‌کردند که مردم آنها را می‌دیدند و ثابت بودند؛ اما این کوسه‌ها در حرکت بودند و به جشن چوپانان هم تبدیل می‌شود. آنها می‌رفتند در کوسه‌ها و هدایا را می‌گرفتند برای چوپانان؛ و این کار بسیار متفاوت است با گدایی، کما اینکه عمویپروز هم بسیار متفاوت است با حاجی فیروز. به دلیل اینکه در ادبیات کلاسیک ما کلمه‌ای به نام حاجی وجود نداشته است و عمویپروز همان پیرمرد ریش‌سفیدی بوده که نوید فرا رسیدن بهار را می‌داد.

در ایران کوسه‌برنشین در یک زمانی اجرا می‌شود در شیراز، ولی کوسه‌ناقالی در یک زمان دیگری در اراک، تفرش، فراهان، کمیجان و شازند اجرا می‌شود و هنوز هم این اجرا پابرجاست، ولی الان بیشتر حالت تزئیناتی شده است و دیگر آن کارکردهای آشکار و پنهانی که از منظر انسان‌شناسی داشته را از دست داده و بیشتر تشریفات است و توصیف صورت می‌گیرد. مثلاً گوسانانی که در خراسان هستند مدل و ساختارشان ممکن است متفاوت باشد و دلیل اجرایی آن هم فرق می‌کند. سپس در شمال خراسان به «ماقوسان» یا «ماگوسان» تبدیل می‌شود، چون حرف «ا» ندارند. بعد از آن می‌رسیم به قفقاز؛ عکسی در کتابخانه آرمیتاژ روسیه پیدا کردم که دقیقاً مثل کوسه‌گردانی‌هایی بود که در تفرش و شازند اجرا می‌کردند و پرسیدم که به این نمایش چه می‌گویید؟ گفتند ماگوسان یا ماقوسان نام دارد و متوجه شدم که این نمایش از ایران است.

جلوتر که می‌آییم یک آیین نمایشی دیگر داریم به نام کیوربرمیگمرگ یا تونل زدن (پل زدن)؛ مردها در نزدیک عید نوروز، تونل می‌زدند به بیابان و بعد تمام مردم باید شبانه از این تونل رد می‌شدند و به آن سو می‌رفتند، در آن سمت تمام قهرهایشان آشتی می‌شد، بدهکاری‌هایشان به هم پرداخت می‌شد، خواستگاری می‌کردند، تسلیت می‌گفتند و... یعنی مردم همه کینه‌ها و دردها را آنجا بیان می‌کردند در یک محل دیگری و مثلاً چون در تاریکی می‌رفتند گویی یک جهان دیگری داشتند؛ و بعد که همه آشتی کرده و آرام می‌شدند، جارچی جار می‌زند که از تونل بازگردید به روستایتان. همه مجدد از تونل عبور می‌کنند و مردها می‌مانند در آخر تا تونل را پشت سر خودشان خراب کنند، که پلیدی، زشتی، اهریمنی، کینه و بدبختی بازنگردد و بیاید در خانه‌شان. چه آیین نمایشی بسیار درست و شرافتمندانه و حکیمانه‌ای اجرا می‌کردند.

بعد از آن جشنی داریم به نام «سوری» یا «چهارشنبه‌سوری»؛ چهارشنبه‌اش متعلق به ادبیات عرب است که وارد ادبیات پارسی شده و گرنه ما امرداد، مهرگان، آبانگان، تیرگان و... داشتیم که عددش تفاوت داشت. به چهارشنبه آخر سال جشن چهارشنبه‌سوری می‌گوییم. این جشن در آسیای میانه هنوز به نام «درندز» مطرح است و در ماه مارت (اسفند) هم اجرا می‌شود. در آنجا عروس و دامادی که از یک هفته تا یک سال قبل، ازدواج کرده‌اند، تا این شب به خانه پدر عروس نمی‌روند تا شب درندز صورت بگیرد (جشن چهارشنبه‌سوری). خانواده دختر می‌آیند جلوی خانه دامادشان آتش روشن می‌کنند؛ آنها هم با لباس عروس و دامادی دم در می‌آیند. خانواده داماد و عروس و فامیل آنها جمع می‌شوند؛ جشن، شادی و پایکوبی برگزار کرده، آتش پخش می‌کنند. تنقلات به هم می‌دهند و از این شب دختر می‌تواند به خانه پدرش برود به احترام این جشن.

اخیراً عروس و دامادهایی که این جشن را می‌گرفتند به کلیسای حضرت مریم می‌رفتند و این جشن چقدر کارکرد دارد و مفید است، همان سنتی که در اسلام صلوة رحم و رفت‌وآمد خانوادگی می‌گوییم. در این آیین سوری در فرهنگ مردم ایران، همه دور هم جمع می‌شوند و حتی معتقدند که ارواح پاک مردگانشان نزدشان می‌آیند.

اگر این آداب و آیین‌های نمایشی را سه بخش کنیم، آیین قبل از نوروز، آیین مصادف با ۲۱ مارس یا نوروز و آیین‌های بعد از نوروز را داریم که اکنون درباره آیین‌های پیشانوروز صحبت می‌کنیم.

تا الآن گفتیم که در اقوام ایرانی چه مراسمی برگزار می‌شود و هنوز وارد نوروز نشده‌ایم. این آشتی با طبیعت و دور ریختن و خانه‌تکانی دل در ابتدا صورت می‌گیرد، بعد خانه‌هایشان را تمیز می‌کنند چون می‌دانند بعد از اینکه از تونل رد شدند، نوبت به رسیدگی به خانه است و بعد از آن است که ارواح پاکشان به نزدشان می‌آیند. با چه شرایطی؟ با حضور آتش می‌آیند.

آتش نه بت است و نه پرستیدنی، و در هیچ کتاب و سنگ‌نوشته و پاپیروسی در رابطه با اینکه آتش در فرهنگ ایرانی‌ها پرستیدنی بوده، سندی وجود ندارد. چون آتش، آب، زمین و باد آخشیج‌های ایرانی هستند که اعراب آن را عناصر اربعه می‌نامند. ایرانی‌ها این چهار عنصر را گرمی می‌داشتند و هنگامی که این عناصر می‌چرخند، می‌شوند گل نیلوفر. گل نیلوفر هم یکی از نشانه‌های ایران باستان است، چون نشان از خورشید دارد. گل نیلوفر را اگر به



خورشید الصاق کنیم کاملاً بر آن هم‌پوشانی دارد. گل نیلوفر حتماً ۱۲ پر باید داشته باشد، چون به ۱۲ برج فلکی معتقد بودند یا ۱۲ ساعت.

در آیین ایران باستان عدد ۱۲ بسیار وجود دارد؛ مثل ۱۲ ستون در نزدیک پاسارگاد شیراز، روی هر کدام از ستون‌ها یک بذر می‌کاشتند (که مثلاً امسال جو بکاریم یا گندم)؛ روی یک ستون مقداری گندم می‌ریختند، روی دیگری جو و دیگری برنج، عدس و... و بعد آب‌پاشی می‌کردند و بعد از چند روز می‌دیدند کدام سبز شده، می‌گفتند امسال سال این محصول است و درواقع این‌گونه به طبیعت فال می‌زدند.

در چهارشنبه‌سوری همه لباس معطر می‌پوشند، خودشان را زیبا می‌کنند و چون اقوام مردگان می‌خواهند به نزد ایشان بیایند و می‌خواهند نوعی تجدید جهان هستی بکنند، فقط یک سرگرمی نیست. اتفاقاً آخرین مرحله آن سرگرمی است که جوزف کمبل هم این را تأیید کرده است. اسکار راکر در کتاب «تاریخ جهان» نیز همین را گفته است، که آخرین فایده این جشن سرگرمی است و در اصل شناخت‌شناسی و معرفت‌شناسی که در ابتدای آن وجود دارد و کارکردش پنهان است، مهم است. یعنی همه دور هم جمع می‌شوند اما کسی خبر ندارد که این چهارشنبه‌سوری دل همه را به هم نزدیک می‌کند. آدم‌ها را خوب و لطیف می‌کند زیرا بدی‌ها را دور می‌ریزند و همه یکدست می‌شوند و این خیلی اتفاق خوبی است. از همه اینها مهم‌تر در آیین چهارشنبه‌سوری این است که اول به خانه کسانی می‌روند که مرد ندارند و مردشان یا فرزندشان فوت کرده و عزادار هستند و درواقع دلشان خوش نیست. اول به خانه شوربخت‌ترین آدم‌ها می‌روند، لباسشان را عوض می‌کنند، خانه‌شان را تمیز کرده، پایکوبی و شادی می‌کنند و بعد می‌آیند تا به خانه بزرگ منطقه و سپس منزل امپراتوران و سلاطین و پادشاهان می‌رسند و جشن همگانی می‌گیرند و به پایکوبی می‌پردازند و این سلسله‌مراتب، به‌گونه‌ای جشن ملی می‌شود. بنابراین آیین چهارشنبه‌سوری جشن ملی ایرانیان است که این‌گونه شکل می‌گیرد و آتش را به دلیل اینکه یکی از عناصر چهارگانه است، هم گرما دارد، هم روشنایی، قدرت و علم است و آگاهی به ما می‌دهد و هم ارواح خبیثه را دور می‌کند (هرکجا نور و خورشید می‌آید، آنها از بین می‌روند). بنابراین می‌توانیم به‌نحوی بگوییم خیلی قبل از زرتشت، که بهرام بیضایی نیز در کتاب تاریخ نمایش اشاره کرده است که جشن گذر سیاوش از آتش باعث شده که چهارشنبه‌سوری شکل بگیرد، در عین احترام به دانشمند فرزانه بهرام بیضایی که البته در جوانی این کتاب را نوشته و گفته است در واقع آتش از سیاوش به این طرف است، (فردوسی که یک‌هزار سال بیشتر از عمرش نمی‌گذرد) خیلی قبل از سیاوش این آتش در فرهنگ ایرانیان گرامی داشته می‌شده؛ خیلی قبل از زرتشت که (حدود سال) ۶۰۰ قبل از میلاد است، میترا در هزاره دوم قبل از میلاد بوده که بعد از آن زرتشت آداب و آیین‌های مربوط به میترا را حذف می‌کند و فقط مهریشت را حفظ می‌کند. بنابراین گرامیداشت آتش و آب و هوا و زمین توسط ایرانیان از دیرباز انجام می‌شده است. ایرانیان در زمین جسد مردگان را دفن نمی‌کردند و می‌گفتند که چون جسد انسان، گناه‌آلوده است ممکن است زمین را که رحم، مادر، زن و عشق است، گناه‌آلوده کند؛ بنابراین جسد انسان‌ها را در بالای ارتفاع می‌گذاشتند تا در دخمه‌ها پرندگان، مار و جانوران گوشتشان را بخورند و استخوانشان بماند، سپس استخوان‌ها را جایی می‌گذاشتند به نام استودان (استخوان‌دان) و این آداب و سنتی است که درواقع احترام به زمین و خورشید است.

خورشید هم در دوره میترا بوده است، یعنی اگر ما بخواهیم بگوییم آتش برگرفته از خورشید است هیچ اشکال و منافاتی ندارد و می‌توانند مکمل هم باشند. کماینکه در دوره اسلامی هم مثلاً الآن اگر لامپ روشن شود، صلوات می‌فرستیم؛ سر قبر اموات ما بیشتر شمع را نقاشی کرده‌اند یا غالباً چراغ روشن می‌کنند. دلیلش چیست؟ آن مرده که نیست، پس برای چه کسی این کار را انجام می‌دهند؟ چون فکر می‌کنند ارواح پاک مُردگانشان حتماً می‌آیند و ممکن است ما را هم ببینند، پس باید چراغ خانه‌شان را روشن نگه داریم.

بعداً در آیین‌های زرتشتی این چرخش روشنایی را سالیان سال حفظ می‌کردند و معتقد بودند آتش نباید خاموش شود. برای اینکه آتش مثل مشعل المپیک است که همیشه باید وجود داشته و روشن باشد و در دور بعد می‌برند جای دیگری می‌چرخاند و حرکت می‌کنند. بنابراین آیین نمایشی چهارشنبه‌سوری یک حرکت کارناوالی است (در حوزه نمایش ما به آن کارناوالی می‌گوییم) در کوچه‌ها و خیابان‌ها می‌توانند باشند و شکلی از نمایش دارد و معتقدند خودشان نمایشگرانی هستند که تماشاگر ندارند و می‌گویند تماشاچی ما نیروهای ماوراءالطبیعه است؛ ستاره، ماه، خورشید، آسمان و خداوند. آخرین مرحله‌اش هم جنبه سرگرمی و تفریحی دارد و بازی‌هایی که از فواید این آیین به‌شمار می‌آیند.

سپس می‌رویم به سراغ دیدوبازدیدهای ملی به نام جشن نوروز. همان خانمی که در جشن شال‌دورکی هدایا را به بچه‌ها در پشت‌بام‌ها می‌دهد، از قبل سفره هفت‌سین را چیده است؛ یعنی خانه‌تکانی، ملاقات‌ها و... صورت گرفته و سفره‌شان را هم چیده‌اند. چهارشنبه نهایتاً شاید شش روز قبل از عید نوروز باشد، بنابراین در این مدت سفره هفت‌سین در خانه پهن است.

حال چرا هفت‌سین؟ اول آنکه هفت عدد مقدسی است، عدد دیگری نیست و هفت است و فقط کلید آن دست خداوند است و ایرانیان این را می‌دانند که کلید هفت‌سین فقط در دست خداوند است. هفت شهر عشق، دست‌ساز بشر نیست؛ هفت دریا، هفت آسمان، هفت رنگ رنگین‌کمان، هفت روز هفته و... که اصلاً بشر نمی‌تواند دلیلش را پیدا کند. اینها دست بشر نیست و حکما هفت‌سین را انتخاب کردند.

حال چه چیزهایی در این هفت‌سین هست؟ گاهی می‌بینیم که ماهی می‌گذارند یا هر چیز دیگری. مثل شب یلدا که غیر از انار و هندوانه و گلپر نباید چیز دیگری باشد اما تنقلات دیگری ممکن است بگذارند مثل انگور و... ولی اساساً در شب یلدا فقط انار که مثل خورشید است و نماد تکثر و فراوانی است و سرما و گرمایش را در بدن می‌ریزد و به همین خاطر به آن گلپر می‌زنند تا تعادل برقرار شود؛ هم احترام به خورشید و گرما و آیینشان است، هم اینکه می‌خواهند بدن را واکسینه کنند در برابر سرمای طولانی سال.

هفت‌سین هم به همین شکل است؛ سین اول سبزه است. وقتی طبیعت سبز می‌شود، بشر، باشندگان و جانداران باید تشکر کنند از خداوندگار این سبزه. سبزه به شکل رو به بالاست، رو به کسی نیست. هرطور که بکاری‌اش رو به بالا می‌روید، رو به متعالی شدن است، رو به رشد است و رنگش هم سبز است، تمام طبیعت سبز است. به سمت بالا می‌روید و سبز هم در رنگ‌ها نشانه حرکت و پویایی است؛ رو به آسمان و رو به بالا رفتن است.



دوم سیب است، تنها میوه‌ای که نشانه و نماد عشق است. اگر در سینما سببی از دست کسی بیفتد و برسد دست کس دیگری، می‌گوییم اینها به هم می‌رسند. اگر انار و انگور از دست کسی بیافتد ما این تعبیر را به‌کار نمی‌بریم و دنبال معنای دیگری می‌گردیم. بنابراین سبب نشانهٔ عشق‌ورزی است؛ نشانهٔ طراوت، حرکت، پویایی، زنده بودن و رو به رشد بودن. یعنی باید الگوی ما انسان‌ها باشد و سپس سیب را الگو قرار دهیم و عشق‌ورزی کنیم و دوست داشته باشیم.

سوم سیر است که در فرهنگ ما به‌دلایل پزشکی (که در جندی‌شاپور هم داشتیم) بسیار مفید است. در جنوب ایران و جایی که رطوبت زیاد وجود دارد سیر زیاد می‌خورند، سیر برای سلامت بدن بسیار فایده دارد و تمام مشکلات بدن و استخوان و مفاصل را برطرف می‌کند. بنابراین سیر هم سلامت و تندرستی را با خود دارد. چهارم سرکه است که نشانهٔ ذکاوت، هوش و بیهوشی است؛ و بعد از آن است که رازی سرکه را کشف می‌کند و می‌شود یکی از مواد بیهوش‌کننده برای بیماران. بنابراین سرکه هم بسیار مفید است و پزشکی‌مان مدیون سیر و سرکه است.

سین بعدی سکه است؛ سکه نشانهٔ ثروت، تجملات و دارایی است که باید فراهم شود و جزئی از زندگی ماست و هرچقدر از دانش و خرد بتوانیم استفاده کنیم برای دیگران، می‌توانیم ثروت به‌دست آوریم.

سین بعدی سمنو است، چون از گندم است و آردی است که عرق می‌کند و روغن از آن گرفته شده و در خودش تنیده می‌شود و بدون هیچ غذای دیگری می‌توان با سمنو یک عمر زندگی کرد، همچنین در ادبیات مذهبی ما با حضرت زهرا (ص) و امام علی (ع) نیز همراه شده است. در فرهنگ مسیحیان آسیای میانه هم تا حدودی همراهی کرده است. به‌طور کلی سمنو را گرامی می‌دارند، زیرا از گندم گرفته شده است. اکنون هم اگر در جایی نانی ببینیم برداشته و در کناری می‌گذاریم که لگدمال نشود و گناه نکرده باشیم، حتی بعضی‌ها نان را می‌بوسند و برمی‌دارند و یا تکه نان را دور نمی‌اندازند. در دورهٔ زروان و میترا و زرتشت هم به نان خیلی اهمیت می‌دادند؛ در گات‌ها زرتشت می‌گوید بذر کاشته می‌شود، اهریمن به خودش می‌آید، بذر از زمین نوک می‌زند، اهریمن بلند می‌شود، بذر رشد می‌کند، اهریمن به فکر انتقام می‌افتد، بذر جوانه می‌زند، اهریمن فرار می‌کند. یعنی اینها باعث می‌شود بدی و پلیدی و کفر نسبت به طبیعت از بین برود.

در خراسان نمایش و رقصی داریم به نام «آفر» که کشت و داشت و برداشت در ۱۷ حرکت رقص نمایش داده می‌شود. یکی از زیباترین، معناگرایانه‌ترین، تصویری‌ترین و جاودانه‌ترین رقص‌های نمایشی انسان روی کره زمین رقص آفر خراسانی‌هاست که چندین بار در جشنواره‌های گوناگون جایزه دریافت کرده است و مطرح‌ترین رقص است، زیرا از بذرکاری، آب‌پاشی، تشکر از خداوند، آرد کردن و روی شانه گذاشتن، بردن و خمیر کردن و نان درست کردن و... سه، چهار مرتبه تشکر از خداوند صورت می‌گیرد و چقدر لذتبخش است که به‌وسیلهٔ زبان بدن (بادی‌لنگویج)، یک نمایش اجرا می‌کنند که الهی، دینی، زیبایی‌شناسانه، فرمیک، معناگرا، ارتباط با زمین و آسمان، ارتباط با خانواده، جامعه، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و... است. یعنی یک شاکلهٔ کامل از اهداف انسان ایرانی را با این رقص به جهان معرفی کرده و ارتباطشان را هم با خداوند زیاد می‌کنند. بنابراین رویش جوانه‌ها که در اوستا و میترائیسم

آمده و در اسلام هم گرمی‌اش می‌دارند، در رقصی به نام رقص آفر در خراسان، که قبلاً هم جزو رقص‌های نوروزی بوده و روز اول نوروز اجرا می‌شد و الآن در عروسی‌ها هم انجام می‌شود؛ آنها هم مثل عمو پیروز این نوید پیروزی (زایش زمین) و اینکه خداوند آن‌قدر دوستشان دارد که بدون هیچ منتی، آب می‌دهد، زمین داده و می‌گوید استفاده کنید و برکت به آنها می‌دهد، تشکر می‌کردند.

رقص آفر برای تمام سؤالات ما پاسخ دارد؛ به‌طور کلی ما به سمنو برکت می‌گوییم، نمی‌گوییم ثروت، نمی‌گوییم زیبایی‌شناسی، دولت، شکوه؛ می‌گوییم برکت که مفهوم برکت بسیار عالی است. رسمی در این رابطه وجود دارد که در شمال ایران زیاد دیدم و در ترکمن صحرا و شمال غربی ایران؛ دختری که می‌خواهد ازدواج کند و به خانه شوهر برود، یک نان را داخل پارچه گذاشته و مثل یک کمر بند به شکم دختر می‌بندند که برکت به خانه خود و همسرش برسد. سکه نمی‌گذارند، چون سکه تمام‌شدنی است اما برکت تمام‌ناشدنی است و می‌گویند خانه‌ات پربرکت باشد. در آیین نمایشی کوسه‌گردی ایرانیان هم که دهم بهمن اجرا می‌شود، وقتی کوسه در خانه متمولین غش می‌کرده و صاحبخانه ناراحت می‌شد که چرا این اتفاق افتاد، یک پسر جوانی که بزک کرده در نقش یک دختر (به او زن کوسه گفته می‌شود)، به صاحبخانه می‌گوید من می‌توانم درمانش کنم؛ شما پنج گونی گندم، نخود، عدس، چهار گوسفند بده تا ما حالش را خوب کنیم. صاحبخانه هم می‌گوید بیشتر می‌دهم. بعد زن کوسه، رقص و پایکوبی کرده و یک سوزن جوالدوز پشت کمر کوسه می‌زند، کوسه برمی‌خیزد و می‌رقصد و پایکوبی می‌کند. در آن خانه آن‌قدر پایکوبی می‌کنند که صاحبخانه کیف می‌کند و دوست دارد کوسه دوباره غش کند تا باز هم هدیه به ایشان دهد که کماکان این چنین شادی کنند. آخر کار هم که کوسه می‌خواهد برود بیرون، با چوبی که در دست دارد، به انبار علوفه و به جایی که گوسفندها هستند، می‌زند؛ این کار نیز به معنی این است که خداوند به شما برکت بدهد. برکت در فرهنگ ما بسیار معنادار است.

آخرین سین، سماق است (سنجد و این چیزها نیست). سماق خیلی زشت، ترد، ترش، تلخ و بدمزه است و به راحتی و بالذت خورده نمی‌شود. نیاکان ما می‌گویند این شش سین ثروت، عشق، رویش و حرکت و تلاش، برکت، سلامت، هوش و ذکاوت، و هفتمین سین می‌شود بدبختی، فقر، مرگ‌ومیر، طلاق و جدایی و هر چیزی که ممکن است برای انسان رخ دهد. طبیعی هم هست که وقتی بچه متولد می‌شود به یکباره پدرش فوت کند و زندگی او بسیار تلخ شود، نیاکان ما می‌گویند این واقعیت وجود داشته، جزئی از زندگی است و نمی‌توان جدایش کرد. شکست، ناکامی، مرگ‌ومیر، سقوط و تمام اینها هست که اگر نباشد، زندگی معنا ندارد. ولی وقتی سبب هست، نان و سبزه هست، چرا خودت را اسیر کرده و درد را با خود حمل کنی؟! رویش داشته باش. وقتی مشغول به نوشتن، کشاورزی، دامداری و... بشوی به تدبیر طبیعی این غم‌ها را فراموش می‌کنی و باید یادت برود و نباید با خود حملش کنی. می‌خواهد بگوید انسان، اگر اتفاقی برای افتاد مستأصل و درمانده نشو. چقدر نیاکان ما درست فکر می‌کردند.

این تحلیل محتوای هفت‌سین در فرهنگ ایرانی است؛ و هفت‌سین غیر از اینها نیست، حال ممکن است آیینی بیاید که خیلی هم خوب است و یا ماهی بیاید، چون در فرهنگ ما در ایران باستان در بخشی از نقش برجسته‌ها انسان ماهی وجود دارد که نیمی انسان است و نیمی ماهی (سیرن).



سپس ملاقات‌ها شروع می‌شود، از کوچکتر به بزرگتر. یعنی اول خانواده‌های کوچک همدیگر را می‌دیدند و ذره‌ذره یکدیگر را جمع کرده تا بروند خانه بزرگ‌ترین فرد فامیل؛ او سر جایش بوده و تمام کوچک‌ترها جمع می‌شدند و به ملاقاتش می‌فتند. به این می‌گویند احترام به بزرگتر و چیزی است که خداوند می‌پسندد و در دوره اسلامی به آن صلۀ رحم می‌گویند. و اینها اگر نباشد آن برکت و رویش هم می‌رود، ذهن درگیر تلخی‌ها و غیبت، تهمت، حسادت و تخریب دیگران می‌شود که اصلاً در فرهنگ ایرانیان باستان نیست، که اگر باشد آن انسان مستأصل شده و درمانده می‌شود، نفرین می‌کند و از دیگران بدش می‌آید، نمی‌داند که ریشه تلخی‌ها درون خودش است و اول باید روی خودش کار کند. اگر خودت با خودت به صلح رسیدی می‌توانی با جامعه هم صلح کنی، اما اگر با خودت آشتی نکردی، نمی‌توانی با جامعه هم آشتی داشته باشی.

آنها در حضور بزرگترها پای‌شان را دراز نمی‌کردند، کوچکترها قانون و انضباط خانوادگی و سلسله‌مراتب را رعایت می‌کردند. وقتی یک تربیت این‌طور صورت بگیرد، چقدر کمال و تدبیر و پیشرفت در آن خانواده و آن ملت به‌وجود می‌آید.

### سوالی دارم در مورد آیین قبل از نوروز؛ خواجه شیراز می‌فرماید بیش از پنج روزی نیست حکم میر نوروزی، لطفاً کمی در خصوص میر نوروزی توضیح بفرمایید.

میر نوروزی هم یک آیین نمایشی ایرانی است که حکمرانی است. نوعی فال و جزء بازی‌ها شده است. بچه‌ها وقتی بازی می‌کنند، پیروز بازی میر می‌شود و می‌تواند دستور دهد. هر کاری که میر می‌گوید باید انجام شود. در ایران باستان آن روزهایی که به میر نوروزی تبدیل می‌شود، معمولاً روزهایی بوده که به زنان اختصاص می‌دادند؛ یعنی در آن روز زن را به‌عنوان حاکم، عزیز خانه و به‌عنوان کسی که ۳۶۰ روز کار کرده و نتوانستند خیلی از او قدردانی کنند، تماماً او دستور می‌دهد و باید هر کاری که او می‌گوید، انجام شود. مرد، خدمتگزار شده و هدیه می‌دهد. معمولاً چهار تا پنج روز همه‌چیز تعطیل می‌شود و او حکم می‌دهد.

این حکمرانی بیش از پنج تا شش روز نیست و آن تمثیلی که حافظ استفاده کرده، به این موضوع اشاره دارد. بسیاری از گونه‌های طبیعت هم عمرشان کوتاه است؛ حافظ می‌گوید خیلی به خودت غرّه نشو که حکمرانی‌ات خیلی زود تمام می‌شود، بنابراین از فرصتی که در اختیار قرار گرفته بهره ببر و خوب عمل کن. حافظ در طول تاریخ با این سخنانش به ما آموزه و پند می‌دهد که کل جهان بیش از پنج روز نیست. هر که می‌خواهی باش، پادشاه و رئیس باش، دوره‌ات تمام می‌شود و خودت متوجه می‌شوی که چیزی از تو به جا نمانده است.

که این هم یک آیین نمایشی است و نمایشگران اجرا می‌کنند و اخیراً هم در استان فارس در جشن‌ها و پایکوبی‌ها اجرا می‌شود. آن شخص که میر می‌شود، هر دستوری بدهد دیگران تمام کارهایی که او می‌گوید را باید انجام دهند. به‌نحوی جشن نگران‌کننده‌ای است، زیرا تعلیق سنگینی در آن وجود دارد. حال در این بین تلفیقی صورت گرفته به نام گله‌چران یا همان کوسه‌گردها که در عروسی هستند و در آن عروسی برای شخص دیگری خواستگاری می‌کنند و خانواده دختر حق گفتن نه ندارند، چون آن بزرگ که آنجا نشسته و حکم کرده، حتماً باید دستورش اجرا شود. آن زن یک آویز بر سر گذاشته و پارچه‌ای هم رویش می‌اندازد و کسی هم نمی‌داند که او کیست. یک نفر بزرگتر هم

آنجا هست که می‌گوید چه می‌خواهی؟ کوسه، چوبی در دست دارد که دائم می‌گوید ایخ‌ایخ‌ایخ و همه را دور می‌کند تا برای نمایشش میدان باز کند.

بعد می‌گوید ملکی می‌خوام؛ بزرگ‌تر می‌گوید هر چه بخوای سیت می‌خرم، سیم می‌ستونی؟ سیت می‌ستونم. یعنی برایم می‌خری، برایت می‌خرم. و بعد دوباره رقص می‌کند و می‌نشیند. از او می‌پرسد دوباره چه شد ننه‌حسن؟ باز برخاسته و می‌گوید نه! روم همیشه، میگه بگو هرچی بخوای سیت می‌ستونم، یه پیرهن می‌خوام سیم می‌ستونی؟ او هم می‌گوید پیرهنم بخوای سیت می‌ستونم، جورابم بخوای، آرسی هم بخوای سیت می‌ستونم. مردم هم با اینها می‌زنند و می‌رقصند. بعد در آخر کار می‌گوید: یه چی می‌خوام روم همیشه، بزرگ می‌گوید هرچی بخوای سیت می‌ستونم، میگه نه! روم همیشه. تعلیق بزرگی بین همه می‌افتد که چه چیزی می‌خواهد! او می‌گوید مثلاً دختر مش‌رضا را می‌خوام، سیم می‌ستونی؟ اونم میگه دختر مش‌رضا را هم برایت می‌گیرم هر که بخوای برایت می‌گیرم، عزیز دلم، ننه‌حسن. و بعد همه می‌زنند و می‌رقصند و قانونشان اجرا می‌شود و هیچ راهی هم ندارد، وگرنه ترمز می‌شود و به هم زدن یک بازی. میر نوروزی نقش خودش را خیلی گسترده کرده است، مخصوصاً در جنوب ایران که نمونه‌های مختلف آن اجرا می‌شود.

می‌دانیم که نوروز در بین خانواده‌های ایرانی امری جوهری و گوهری است و طی قرون و اعصار این مقوله را حفظ کرده‌اند و بیشتر یک امر درونی بوده است. حال بعد از فروپاشی شوروی که این آیین‌ها را ممنوع کرده بود اما همچنان در بین مردم آسیای میانه حفظ شده است و بعد از این جریان با کارناوال‌های نوروزی روبه‌رو هستیم. در روز ۲۱ مارس و بسیار جالب است که تمام اقوام و مردمی که امروز خارج از مرزهای کنونی ایران هستند، ساعت تحویل سال را به ساعت رسمی ایرانی‌ها جشن می‌گیرند و ساعت تحویل سال تمام این مردمان طبق ساعت رسمی کشور ایران است.

بیشتر بحث من روی درون‌گرایی و برون‌گرایی نوروز است؛ ما این آیین‌ها را در بخش‌هایی از ایران به‌صورت برون‌گرا می‌بینیم اما در واقع اصل ماجرای نوروز بخش گوهری و درون‌خانوادگی است. این کارناوال‌هایی که در آسیای مرکزی به وجود آمده و ما اینها را در ایران کمتر می‌بینیم، آیا اینها بخشی از مراسم نوروز بوده و یا به‌عنوان بهره‌برداری این کشورها از بحث نوروز است یا مسئله دیگری است؟ با توجه به اینکه شما سال‌ها در دانشگاه‌های ارمنستان بوده‌اید.

فکر می‌کنم ۲۶ کشور که ساتراپی (ایالت) ایران به‌شمار می‌آمدند از جمله مصر، بخشی از اروپا، فلسطین، بابل و... یعنی کل مجموعه اعراب، قرقیزستان، آذربایجان، ترکمنستان، ارمنستان، گرجستان و بخشی از هند و پاکستان همه جزئی از ساتراپی‌های ایران بوده‌اند. طبیعی است که تعدادی از این آیین‌ها، سنت‌ها، رسوم و حتی زبان و لهجه مشترک داشتند. یکی از این آیین‌های بسیار مشترک، آب‌پاشان بوده است و بسیاری از مورخین و محققین غیرایرانی که به ایران آمدند و درباره ایران نوشتند، به رسم آب‌پاشان هم اشاره کرده‌اند که در آگوست هر سال در واردآوارد اجرا می‌شود. کریستین‌سن، هاشم رضی، مری بویس، هرودت، فلوتار و گزنفون به اینکه گاو نرکشی که در دوره زروان مرسوم بوده، دوره میترا شکل گرفته و به یک اسطوره تبدیل می‌شود و متیولیس‌های جهان به آن اشاره

می‌کنند که خاستگاهش ایران بوده است. گاو نرکشی قدغن می‌شود و بعد شیرپاشی، سپس عسل‌پاشی و بعد آب‌پاشی بوده است.

یعنی بعد از زرتشت هم کلاً آیین آب‌پاشان که تشکر از خداوند است و مثل دوره ایلامی‌ها و آشوری‌ها که آب می‌ریختند روی زمین تا شخص رفته بازگردد و بعد در یونان باستان که می‌دانیم به تراگودیا (آواز بُر) مربوط می‌شود و بزکشی صورت می‌گیرد. اطراف باغات انگور در هلند، بز را می‌کشتند و خونس را می‌ریختند.

یک مثلث در نظر بگیرید، گاو نرکشی ایرانیان باستان، تا بزکشی در یونان باستان (۷۰۰ سال قبل از میلاد)، این را در ذهن نگه‌دارید؛ سپس در آذربایجان ایران به‌ویژه اردبیل، تبریز، باکو (که متعلق به ایران بوده) تکم‌گردانی مطرح بوده است به معنی «بز من». بزگردانی که در فصل بهار، در آذربایجان (آترپاتکان، آدرپاتکان، آدرپایگان و آذربایجان) اجرا می‌شده، سابقه ۲ هزار سال قبل از اجرای آن در ترکیه را دارد. یعنی وقتی آذربایجان ایران شکل می‌گیرد، تراکیه وجود و مدنیت نداشته است. بنابراین تکم‌گردانی هم یکی از آیین‌های بسیار جذاب ایرانی است که فکر می‌کنیم به اروپا رفته است؛ چون ایران ۲۶ ساتراپی داشته و در آذربایجان اجرا می‌شده است و احتمالاً در آتن هم توانسته مشابهتی بگیرد و بز نرکشی یا تراگودیا شکل بگیرد.

## نوروزِ ساسانی و نوروزِ ما



### دکتر میثم لباف خانیکی

عضو هیئت علمی گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران

آنچه از مناسک و مراسم نوروزی در ایران ساسانی دانسته است، مبتنی بر گزارش‌ها و روایات مورخین و دانشمندان دوران اسلامی است. توصیف نوروز در متون متقدم دوره اسلامی، یا برگرفته از رسالات پهلوی بوده و یا حاصل مشاهده مراسم که پس از سقوط ساسانیان هنوز حیات داشته و همچنان به جا آورده می‌شد. همین توصیفات، تصویری نسبتاً روشن از کم‌وکیف نوروز ساسانیان پیش روی ما قرار می‌دهد. برگزاری نوروز در دوران اسلامی و تکریم آن از جانب امرای مسلمان، موجب تداوم سنت‌های پیش از اسلام در سده‌های پس از سقوط ساسانیان شد و بقای خویش را تا به امروز حفظ کرد. از این رو، بسیاری از آداب و مناسکی که ما، امروزه در جریان عید نوروز به جا می‌آوریم، ریشه در سنن پیش از اسلام دارد و هر یک، از معنا و مفهومی خاص برخوردار است که شاید در خاطر ایرانیان امروز، اندکی رنگ باخته باشد. یادآوری آنها، خالی از لطف نیست.

شاید قدیم‌ترین متنی که در آن ذکری از مراسم نوروز مضبوط است، رساله‌*المحاسن و الاضداد* (مربوط به اواسط قرن سوم هجری) باشد. عموماً، مؤلف آن را جاحظ دانسته‌اند ولی در همان کتاب از قول شخصی به نام کسروی، به گوشه‌هایی از مراسم نوروز اشاره می‌شود که تداعی‌گر سنت‌های امروز ماست (نک. ایناسترانتسیف، ۱۳۸۴: ۶۷-۶۴). «تبریک‌گویی» به هنگام حلول سال نو که امروز، «پیشاپیش» شروع می‌شود و سرآغاز هر گفت‌وگوی نوروزی است، از آن زمره است. تبریک نوروزی را فردی پیشکش شاه ساسانی می‌کرد که خوشنام و نیکبخت بود. هم‌او به همراه خود حبوبات گوناگون می‌آورد، که از آن میان «هفت» دانه برمی‌داشتند و در کنار میزی می‌نهادند که در مقابل شاه قرار داشت. در وسط آن میز «هفت» شاخه از درختانی مثل بید، زیتون، به و انار گذاشته می‌شد و بر روی هر شاخه دعاهایی با مضمون افزونی، ثروت، خوشبختی و فراوانی می‌نگاشتند. در کنار این هفت شاخه، هفت جام سفید و هفت درهم سفید ضرب همان سال نیز می‌نهادند. بدون شک همین «هفت» قلم گیاه و ظرف و سکه است که به شکل «هفت سین» امروزی، سفره‌های نوروزی را می‌آراید؛ اما این «سین» به نظر نمی‌رسد که به سین و شین الفبای فارسی نو ربطی داشته باشد؛ چراکه جز سکه (که آن هم در فارسی میانه، جز آن تلفظ می‌شد)، واژه دیگری با سین آغاز نمی‌شد. شاید اقلام مذکور در ظرف‌های نفیسی گذاشته می‌شد که از چین یا «سین» به ایران رسیده بود. این ظرف‌ها را منتسب به چین، چینی یا «سینی» می‌گفتند

و در واقع، در سفره نروزی، سینی‌های هفت‌گانه‌ای چیده می‌شد که در هر هفت سینی، چیزی قرار داشت. بعید نیست این هفت سینی، به‌مرور به «هفت سین» تخفیف پیدا کرده باشد و امروز هفت سین است که رایج شده، با اندکی تغییر در معنا و مفهوم.

دید و بازدید نروزی نیز همان‌گونه که در دربار ساسانی مرسوم بود، در جامعه آن زمان احتمالاً بین عامه مردم برقرار بوده است. بعد از افتتاح مراسم جشن نروز توسط پادشاه، پنج روز به باریابی گروه‌ها و اصناف مختلف اختصاص داده می‌شد. پادشاه جلوس می‌کرد و روز اول مردم، روز دوم دهقانان و خاندان‌ها، روز سوم سپاهیان و بزرگان و موبدان، روز چهارم نزدیکان و خاصان شاه و روز پنجم خانواده و خدم شاه به درگاه وی بار می‌یافتند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۲).

در کتاب *المحاسن والاضداد* گزارش دیگری از مراسم نروزی مضبوط است که سبزه عید را می‌شناساند؛ چنین آمده که «بیست روز قبل از نروز، دوازده ستون از خشت خام در حیاط قصر نصب می‌کردند و روی یکی از آنها گندم و روی ستون دیگری جو و دیگری برنج و دیگری لوبیا و دیگری عدس و دیگری ارزن و دیگری باقلا و دیگری نخود و دیگری کنجد می‌کاشتند... و می‌گفتند هر یک از این دانه‌ها بهتر سبز شود و بهتر برسد، نشانه آن خواهد بود که آن نوع دانه در آن سال رشد خوب خواهد داشت». ابوریحان بیرونی در *آثار الباقیه*، این سنت را به زمان بازگشت جم از جنگ با ابلیس و سبز شدن چوب‌های خشک نسبت داده است. این روز، روز نو بود و «هر شخص از راه تبرک به این روز در تشتی جو کاشت، سپس این رسم در ایرانیان پایدار ماند که روز نروز در کنار خانه هفت صنف از غلات در هفت استوانه بکارند و از روییدن این غلات به خوبی و بدی، زراعت و حاصل سالیانه حدس بزنند» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۰).

حتی تعطیلی ایام نروزی ریشه در سنت ساسانی دارد؛ چراکه پادشاه در نروز درباره هیچ کاری شور نمی‌کرد، مبادا از او کار ناپسندی سر بزند و تمام سال دوام یابد. پس بهترین راه، دست شستن از انجام هر کاری بود (ایناسترانتسیف، ۱۳۸۴: ۶۵).

اشاره جاحظ به هدایای نروزی در کتاب «*تاج*»، پیشینه عیدی دادن و ستاندن را هم روشن می‌کند (جاحظ، ۱۳۴۳: ۲۰۴-۲۰۱). به نقل از او «[در نروز و مهرگان] از حقوق پادشاه این است که خاصان و افراد خاندان شاه هدایایی تقدیمش کنند». این هدایا از مشک و عنبر و جامه و پارچه تا اسب و نیزه و تیر و شمشیر و زر و سیم متفاوت بود. حتی شاعران و خطیبان، هدیه‌ای معنوی در قالب یک قطعه شعر یا خطبه‌ای نغز تقدیم شاه می‌کردند. شاه در مقابل تحفه‌هایی که دریافت می‌کرد، دستور می‌داد که چندبرابر ارزش آن را به آن کس که هدیه داده، عطا کنند. مثلاً «رفتار آنها نسبت به کسی که تیری هدیه کرده بود، این بود که تیر را از خزانه بیرون می‌آوردند و در حالی که نام آن شخص بر آن نوشته شده بود، در جایی نصب می‌کردند و در برابر آن از جامه‌های خاص شاهی و سایر جامه‌ها به‌قدری می‌نهادند که با ارتفاع تیر برابر شود، و چون برابر می‌شد صاحب تیر را می‌خواستند و آن جامه‌ها را به او می‌دادند» (جاحظ، ۱۳۴۳: ۲۰۲). در دوران عباسی که وزیران و دبیران ایرانی دیوان خلفا را می‌گرداندند، هدیه نروزی ارزش معنوی خود را بازیافت و به‌جای آنکه وسیله‌ای برای کسب اموال باشد، مجالی شد برای بروز لطف و ذوق شاعران و نویسندگان تا در تبریک و تهنیت این عید، اشعار نغز بسرایند

و نامه‌های لطیف و ظریف برای دوستان بنویسند. در کتابی از حمزه اصفهانی به نام «الشعار السائر فی النیروز و المهرجان» گزیده اشعاری که در نوروز و مهرگان بر سر زبان‌ها بود، گردآوری شده است (محمدی ملایری، ۱۳۷۹: ۹۷)؛ عبارات نغزی که به نثر و نظم تا چندی پیش بر پشت «کارت‌پستال»ها می‌نوشتیم و به هنگام نوروز تقدیم دوستان و آشنایان می‌کردیم، ادامه همان سنت ادبی بود که از دوره ساسانی به بعد میان ایرانیان مرسوم بود.

یکی دیگر از عادت‌های ایرانیان به هنگام نوروز، پاکی و تمیزی تن و جامه بوده است. بیرونی، استحمام ایرانیان در نوروز را به دلیل مناسبت این روز با هورواتات، نگهبان آب‌ها دانسته است. به همین خاطر است که ایرانیان در سپیده‌دم نوروز که از خواب برمی‌خاستند با آب قنات و حوض خود را می‌شستند و گاهی نیز برای تبرک و دفع آفات، آب جاری بر خود می‌ریختند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۱). هنوز استحمام و طهارت پیش از تحویل سال نو، عملی پسندیده محسوب می‌شود.

از دوره ساسانی، شواهد مادی برگزاری عید نوروز شناسایی نشده است. تنها، برخی با شک و تردید، موزاییک‌های رنگارنگ مکشوفه از بیشاپور فارس را که گروهی را در حال پایکوبی و خنیاگری و گل‌آرایی نشان می‌دهد (نک. گیرشمن، ۱۳۵۰: ۱۴۸-۱۴۱) صحنه‌ای از مراسم نوروز دانسته‌اند. می‌دانیم که پادشاهان ساسانی، در نوروز سکه نو می‌زدند؛ ولی روز ضرب سکه‌های ساسانی مشخص نیست. قطعاً نوروز، دستمایه آثار هنری و مبدأ اقدامات عمرانی فراوانی بوده است که بقایای برخی از آنها به دست ما رسیده است؛ ولی نوروزی بودن آنها فراموش شده و زمان دقیق خلق یا مرمت آنها بر ما پوشیده است.

مرور تاریخ نوروز و آگاهی از سرچشمه آیین‌ها و مناسکی که در روز آغازین سال ادا می‌شود، به پایایی این میراث ارزشمند فرهنگی می‌انجامد. گرامیداشت نوروز و سنت‌های چندهزارساله آن، معنابخش هویت ایرانی است و وحدت ملی و سرافرازی ایران امروز را استوار می‌سازد. نوروز، واقعه‌ای مبارک است که هرساله عمق و اصالت فرهنگ ایرانی را به ایرانیان و جهانیان یادآوری می‌کند و نکوداشت آن، مایه حیات ایران و فرهنگ دیرپای ایرانی است.

## منابع

- ایناسترانتسیف، کانستانتین، ۱۳۸۴، تحقیقاتی درباره ساسانیان، ترجمه کاظم کاظم‌زاده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۶۳، آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- الجاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر، ۱۳۴۳، تاج، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: ابن سینا.
- گیرشمن، رمان، ۱۳۵۰، هنر ایران، جلد دوم، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- محمدی ملایری، محمد، ۱۳۷۹، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، پیوست‌ها (۱)، تهران: توس.



## نوش، نوشجان، نوشِ جان



### دکتر سیداحمد رضا قائم مقامی

عضو هیئت علمی گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران

نوش، که به صورت شبه‌جمله به معنای «گوارا!» و «هنیئاً»، مخصوصاً در مجلس باده‌نوشان، به کار رفته و امروز نیز می‌رود و در عین حال اسم است به معنای می و شهد و در کلام ادبا و شعرا معمولاً ضد زهر و نیش است، بازماندهٔ /نوش (anōš) در زبان پهلوی است به معنای جاویدان و همچنین به معنای آن معجون یا خوردنی که باعث جاودانگی می‌شود. مثلاً در کتاب بندهشن (ص ۱۱۱ و ۱۴۷ از ترجمهٔ بهار) دربارهٔ معجونی که در آخر زمان می‌سازند و به مردمان می‌خورانند که جاودانه شوند گفته شده که آن anōš را از چربی گاوی افسانه‌ای می‌سازند که نام او را هدیوش نوشته‌اند.

این anōš را می‌توان با nektar و ambrosia در زبان یونانی مقایسه کرد که از نظر معنایی به آن نزدیک‌اند. anōš مشتق است از an- نفی و ōš به معنای مرگ (در اوستایی anaōša). anōš اگر صفت باشد به معنای جاودان است و اگر اسم باشد به معنای آن چیزی است که دافع مرگ است. nektar نیز به معنای آن چیزی است که «بر مرگ غلبه می‌کند». جزء دوم این کلمه هم‌ریشه است با همان فعل tar- در ایرانی باستان، که بازماندهٔ آن در فارسی در گذر و هم‌ریشه‌های آن باقی مانده و معنای آن سبقت جستن و گذشتن و غلبه کردن و رهانیدن است. جزء اول نیز هم‌ریشه است با فعل nas- در ایرانی باستان و -naš در هندی باستان به معنای نابود کردن و نابود شدن و هم‌ریشه با -nasu در اوستایی به معنی لاشه و نعش و مرگ و دیو مرگ. ambrosia نیز هم‌ریشه است با amrita ویدی که یک معنای آن معجون بی‌مرگی است و هم‌ریشه است با مردن فارسی و فعل mar در ایرانی باستان به معنای مردن (دربارهٔ nektar و ambrosia رک. ۱۳۲-۱۰۲، ۱۹۶۸، Thieme).

/نوشه که به معنای جاودان است صفتی است بازمانده از anōšag پهلوی و در فارسی، مطابق قاعده، بایست نوشته شود، چنان که Anāhīd بدل به ناهید شده و anōš بدل به نوش شده است. اما اینکه در فارسی، به خلاف قاعده، /نوشه برجا مانده به آن سبب است که این کلمه معمولاً در بعضی عبارات و ساخت‌های قالبی یا به اصطلاح فرمولی به کار رفته است، مانند /نوشه بدی<sup>۱</sup> و این بدان سبب است که این عبارت قالبی یا فرمولی به همین صورت قالبی از یک دورهٔ قدیم‌تر زبان به ارث رسیده است.<sup>۲</sup>

۱. در خواندن این عبارت نویسنده پیرو این مقاله است: راستی‌پور، ۱۳۹۴.

۲. یک نمونهٔ دیگر: در شاهنامه بقایایی از ساخت معروف به کنایی یا ارگاتیو باقی مانده است، ولی بیشترین شواهد آن «کم شنود» است و این به آن سبب است که این عبارت به صورت قالبی و به سبب استعمال در قصه‌گویی به صورت فرمول‌وار به کار می‌رفته و به همین صورت و از دورهٔ قدیم‌تر به ارث رسیده است، مانند «دل شاه ترکان چنان کم شنود/ همیشه به رنج از پی از بود» در مورد بعضی شواهد رک. مولایی، ۱۳۹۱.

نوش معنای شهد و می را به مجاز از همان معنای *anōš* که شربت یا معجون جاودانگی است گرفته است (قس نوش‌دارو که معنای اصلی را بهتر نگه داشته است). اما در معنای «گوارا!» و «هنیئاً»، گرچه بازمانده همان لفظ است، از معنای صفتی آن مشتق است و چون به صورت شبه جمله به کار می‌رود، یک فعل مانند باد یا باشید از دنباله آن محذوف است، یعنی «زنده باد!» یا «زنده باشیدا!». نوشیدن، که در فارسی به معنی آشامیدن است، در واقع فعل جعلی است از همین کلمه نوش به معنی نوعی خاص از آشامیدنی و مجازاً به معنای آشامیدنی‌های دیگر. در واقع نوشیدن در اصل خوردن نوش و می است و سپس توسعه خوردن مایعات گوارا و ناگوارای دیگر.<sup>۳</sup>

در بعضی کتاب‌های تاریخ و بعضی کتاب‌های شیعه (در مورد اخیر به هنگام بحث از داستان اسارت دختر یزدگرد که بنا بر مدعا مادر امام چهارم شیعیان بوده) از نام *نوشجان* یاد شده است. از جمله نام یکی از فرمانروایان ایرانی یمن، یعنی ابناء، را بعضی مورخان *نوشجان* یا *نوشجان* نوشته‌اند و محمد بن جریر طبری، بنا بر یک روایت، گفته است که در زمان فتح خراسان عبدالله بن عامر بن گریز یکی از دو دختر خاندان کسری را که اسیر شده‌اند به فردی به نام نوشجان داد.<sup>۴</sup> یوستی و نولدکه و امیرمعزی این نام را معرب *انوشگان* (*Anōšagān*) دانسته‌اند. انوشگان را می‌توان نام پدر و فرزندی یا نسبی دانست، یعنی پسوند *-an* را می‌توان پسوند نسبت شمرد، یا نامی مصغر، چون پسوند *-an* پسوند تصغیر نیز هست. با این حال، یک احتمال دیگر نیز هست و آن اینکه *نوشجان* یا *نوشجان* نامی باشد مانند *نوشروان* یا *نوشیروان*؛<sup>۵</sup> چنان که می‌دانیم، معادل *anōšag-ruwān* است و لقبی است درگذشتگان را. در کنار آن در پهلوی، یک کلمه *anōšg-jān* نیز کاربرد داشته که در مورد زندگان به کار می‌رفته و در واقع متضمن آرزوی سلامتی و عمر دراز برای فرد بوده است. هارولد بیلی (Bailey, ۱۹۷۱: ۱۱۶, ۱۵۵) دو شاهد از این کلمه به دست داده است؛ یکی از متنی کوتاه به نام *آیین نامه نویسی*، که در بند دوم آن نویسنده نامه برای مخاطب آرزوی تندرستی و عمر دراز می‌کند و در پایان دعا می‌کند که «فرخ‌تن» و «انوشه‌جان» باشد:

pad ēd farrōx-tan ud anōšag-jān bawād.

عبارت دوم عبارتی است از کتاب دینکرد (ص ۴۵۴، س ۱۶ از چاپ مدن):

im xwābar bay anōšag-jāntar šāh ī šāhān.

این پادشاه مهربان انوشه‌جان (تر تفضیل اینجا بر مبالغه دلالت می‌کند)، شاه شاهان.

بیلی در همان جا (ص ۱۵۵، یادداشت ۲) می‌گوید که *anōšag-jān* متضمن آرزویی است برای زندگان در تقابل با *anōšag-ruwān* که متوجه مردگان است. نیز این دو عبارت را با عبارت *tan drust ud jān anōšag* می‌سنجد در همان رساله *آیین نامه نویسی* (بند ۳۳) که نویسنده نامه در بیان آن برای مخاطبان آرزو می‌کند که تن شما

۳. اینجا از ارجاع به فرهنگ‌های ریشه‌شناسی فارسی پر هیز شد، چون اصلاح مطالب آنها نیازمند صرف وقت است.

۴. جز یوستی (۱۷: ۱۸۹۵، Justi)، رک. امیر معزی، ۱۳۹۳: ۷۴، ۹۱، ۱۲۲-۱۲۳؛ نیز نولدکه، ۱۳۷۸: ۱۶۶. روایت‌ها درباره دختران یزدگرد متعدد است. در بعضی از اینها نامی از *نوشجان* یا نام‌هایی در املا شبیه به آن آمده است. این روایت‌ها را می‌توان در یک رساله استاد مهدوی دامغانی (رک. منابع) یافت. از جمله رک. یادداشت ۱۲ و ۱۹ آن رساله.

۵. این صورت حاصل اشباع است. این اشباع را ظاهراً به این صورت می‌توان توجیه کرد که یک صورت *Anōšag-irwān*، با یک مصوت اصطلاحاً پیش‌هشت، فرض کنیم و آن‌گاه آن مصوت اشباع پیدا کرده باشد (قس *Anuš ērvan* که نولدکه (همان، ۱۶۵) از سیئوس ارمنی نقل کرده). *نوشروان* و *نوشیروان* حاصل تحول طبیعی کلمه است. در اینجا نیز بازماندن فتحه در آغاز *نوشروان* و *نوشیروان* خلاف قاعده است و این از آن جهت است که نام‌های خاص همیشه تابع قواعد آوایی معمول نیستند. *نوشیروان* حاصل اشتقاق عامیانه است.

درست (یعنی سالم) باشد و جانتان انوشه، مجازاً یعنی زنده (نه جاودانه). بیلی به عبارت دیگری از کتاب *د/دستان* دینی نیز توجه داده است (فصل ۳۶ / ۱۰۰)، در بیان احوال رستاخیز، و می‌گوید که در رستاخیز بار دیگر *روان* (= نفس) و تن به هم می‌پیوندند و زندگان دوباره صاحب جان، که روح حیوانی است، می‌شوند، اما جان جاودانه:

dahīhēd zīwandagīh ō tan, dārēnd jān ī anōšag.

با این اوصاف، احتمال دوم این است که نوشجان نامی باشد مانند نوشروان.

نوش جان که در فارسی از چند قرن قبل شاهد دارد (گویا از دوره صفویه؛ رک. لغت‌نامه دهخدا، ذیل لغت)، ممکن است به همان معنایی باشد که امروز استنباط می‌کنیم، یعنی «گوارای وجود!» یا آنکه صورتی باشد از *anōšag jān*، به این معنا که خطاب باده‌نوشان باشد با حریفان خود که «زنده باشید!». این فرض تنها در صورتی درست است که نوش جان تعبیری کهن باشد و کسره آن ثانوی باشد، یعنی یا شواهد موثق در متون قدیم برای آن پیدا شود یا در ادب عوام بتوان برای آن سابقه‌ای قدیم پیدا کرد. اگر چنین شواهدی پیدا نشد، معنایش همان است که تاکنون گفته‌اند: «گوارا باد بر جان تو!» یا «گوارا باد بر جسم تو!»، چون جان را در گویش‌های مختلف به معنی جسم نیز به کار می‌برند.

### منابع

- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۳)، *تشیع، ریشه‌ها و باورهای عرفانی*، ترجمه نورالدین الله‌دینی، تهران، نامک.  
 بهار، مهرداد (۱۳۶۹)، *بندش، تهران، توس*.  
 دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران (دوره جدید).  
 راستی‌پور، مسعود (۱۳۹۴)، «بدو گفت شاهانوشه بدی (یکی از ساخت‌های ناشناخته فعل دعایی در شاهنامه)»، *گزارش میراث*، ش ۷۲-۷۳، ص ۴۶-۴۹.  
 مولایی، چنگیز (۱۳۹۱)، «مر یا من؟ پیشنهادی درباره تصحیح یک بیت شاهنامه»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۷۶، ص ۶۶-۷۳.  
 مهدوی دامغانی، احمد (۱۳۸۸)، *شاهدخت والاتبارة، شهبانو ضمیمه ۱۶ آینه میراث*، تهران، میراث مکتوب.  
 نولدکه، تئودور (۱۳۷۸)، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (چاپ دوم).

Bailey, H. (۱۹۷۱), *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, Oxford (2<sup>nd</sup> edition).

Justi, F. (۱۸۹۵), *Iranisches Namenbuch*, Marburg.

Thieme, P. (۱۹۶۸ [۱۹۵۲]), "Nektar," in R. Schmitt (ed.), *Indogermanische Dichtersprache* (Darmstadt), pp. ۱۰۲-۱۱۲.

Thieme, P. (۱۹۶۸ [۱۹۵۲]), "Ambrosia," in R. Schmitt (ed.), *Indogermanische Dichtersprache* (Darmstadt), pp. ۱۱۳-۱۳۲.

## گزارشی از مراسم پنجه در سنت زرتشتیان شریف آباد



دکتر فرزانه گشتاسب

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

«پنجه» در سنت زرتشتی، نام مراسمی است که در روزهای پایانی سال برگزار می‌شود. این مراسم ۱۰ روزه است و زرتشتیان، پنج روز نخست را «پنجه که (کوچک‌تر)» و پنج روز دوم را «پنجه مه (بزرگ‌تر)» می‌نامند. نام دیگر این مراسم «گاهنبار همس‌پت‌مدِم» «اوستایی (hamaspaθmaēdaya) : است که در یکی از یشت‌های کهن اوستا (فروردین‌یشت، بندهای ۴۹ و ۵۰) به مراسم آن اشاره شده است (نک: مولایی، ۱۳۸۲، ص ۹۸). همچنین این رسم را در متون تاریخی و همچنین فارسی زرتشتی فروردگان، فروردیگان، فروردیان یا فروردیان نیز نامیده‌اند. پنجه یا گاهنبار همس‌پت‌مدِم یکی از گاهنبارهای شش‌گانه است که از رسوم دینی مهم در سنت کهن زرتشتی به‌شمار می‌آید. براساس اسطوره آفرینش زرتشتی، در گاهنبار همس‌پت‌مدِم در پنج روز پایانی سال انسان آفریده شده است. این پنج روز به نام فصل‌های گاهان نام‌گذاری شده است: آهنودگاه، اُشتودگاه، سپنتمدگاه، و هوششترگاه، وهیشتوايشت‌گاه (۲۹-۲۵ اسفند در تقویم رسمی کنونی).

آیین‌های رسم فروردیگان به پنج گاهنبار دیگر شباهت دارد؛ یکی از رسوم متفاوت این گاهنبار، مراسم آخرین شب پنجه است که برای بدرقه فروشی درگذشتگان، زرتشتیان بر پشت بام رفته، نیایش می‌خوانند و آتش می‌افروزند. این رسم کهن اکنون براساس تقویم قدیم زرتشتی (تقویم بدون کبیسه) در برخی روستاهای یزد همچنان برگزار می‌شود. در اینجا گزارشی از برگزاری مراسم پنجه به‌صورتی که در حدود سی سال پیش و قبل از آن برگزار می‌شد، آورده شده است؛ نگارنده این اطلاعات را از گفته‌های شفاهی خانم فرنگیس ترکی‌شریف‌آبادی (۷۳ ساله) که تا ۱۴ سالگی در این روستا زندگی می‌کرد و بعد از آن به تهران آمده است، روان‌شاد موبدیار سروش سلامتی که تا سال ۱۳۹۰ در شریف‌آباد زندگی می‌کرد، گزارش‌های خانم بویس (Boyce 1977, p. 212-226) و نوشته آقای شاهمردانی شریف‌آباد (۱۳۸۷، صص ۳۰-۳۴) فراهم آورده است.

### مراسم پنجه در روستای شریف‌آباد یزد

نخستین روز پنجه کوچک (۲۰ اسفند در تقویم رسمی کنونی) «اُشتاد» نام دارد. یکی از اولین کارهایی که در آغاز پنجه کوچک انجام می‌شد، این بود که در روز اُشتاد پسران برای جمع‌آوری خاکِ رُسِ پاکیزه به اطراف روستا



می‌رفتند. آنان در همان روز خاک را با آب پاک ورز می‌دادند و روز بعد، یعنی روز آسمان مجسمه‌هایی به شکل‌های مختلف مانند شتر، اسب، نردبان و... می‌ساختند. دختران هم خورجین‌ها و کیف‌های کوچکی می‌دوختند تا بر پشت شترهای گلین بگذارند. دو جعبه کوچک چوبی را هم در آب روان می‌شستند، با خاک پاک پر می‌کردند و در آن هفت نوع دانه می‌کاشتند و هر روز آن را آب می‌دادند. برای آنکه دانه‌ها تا اول فروردین سبز شوند، باید حداکثر تا سومین روز پنجه کوچک کاشته می‌شدند. در بعضی از خانه‌های قدیمی در گوشه‌های حیاط و نیز در چهار گوشه بام جعبه‌هایی گلی مانند گلدان وجود داشت که برای کاشتن دانه استفاده می‌شد.

همه زرتشتیان شریف‌آباد، حتی آنان که گاهنبار پنجه نداشتند، در روزهای پنجه بزرگ، پنج روز سفره می‌کشیدند و ترجیح می‌دادند که به جای پسگم‌مس، اتاقی مخصوص را به این امر اختصاص دهند. این اتاق را که معمولاً در پسگم‌مس قرار داشت و «اتاق پاک» «دری زرتشتی (genze-y paki): نامیده می‌شد برای مراسم پنجه، از نو کاهگل و دیوارهایش را سفید می‌کردند.

خانه‌تکانی، رفت‌وروب و گردگیری اتاق‌ها، حیاط و حتی پشت‌بام خانه در پنج روز پنجه کوچک باید انجام می‌شد. بقیه مقدمات برگزاری گاهنبار ششم نیز مانند کاهگل کردن اتاق پاک، باید تا قبل از آخرین روز پنجه کوچک یعنی روز انارام به پایان می‌رسید.

«کوزه‌تره‌تیزک» نیز که باید برای هفدرو سبز شده باشد، در روزهای آغازین پنجه بزرگ آماده می‌شد. به این ترتیب که کوزه‌ای گلین را از آب پر می‌کردند و روی آن را با پارچه‌ای پنبه‌ای می‌پوشاندند و با نخ دورتادور آن را می‌بستند و بعد دانه‌های تره‌تیزک را که قبلاً در آب خیسانده و لعاب‌دار شده بود، روی سطح مرطوب پارچه می‌مالیدند. دانه‌های تره‌تیزک به تدریج از رطوبت درون کوزه سیراب می‌شد و رشد می‌کرد.

با شروع پنجه بزرگ، مراسم دینی در همه خانه‌ها شروع می‌شد. بانوی خانه، روی سقف و دیوارهای اتاق پاک و پسگم‌مس، گل سفید می‌پاشید؛ سپس در اتاق پاک و روی زمینی که به تازگی با کاهگل نو پوشانده شده بود، پارچه‌ای سفید پهن می‌کرد و روی آن آینه‌ای می‌گذاشت و سپس چراغی که در تمام شبانه‌روز باید روشن نگاه‌داشته می‌شد. مجسمه‌هایی که پسران درست کرده بودند و با گل سفید، رنگ شده بود، روی سفره قرار می‌گرفت. منقل یا آتشدانی کوچک که صبح و بعدازظهر با آتش آشپزخانه پر می‌شد و روی آن بوی خوش می‌ریختند، ظرفی شیر، پیاله روزین آب پاک و ظرف شراب، چیزهای دیگری بود که سر سفره قرار داده می‌شد.

در این پنج روز، همه زرتشتیان روزی دو بار، صبح و بعدازظهر، «بوی و بَرنگ» می‌کردند. برای تهیه سیرگ حتماً از روغن کنجد که به وسیله یکی از زرتشتیان و برای پخت‌وپزهای گاهنبار تهیه شده بود، استفاده می‌شد. شیر را نیز از خانه زرتشتیانی که گاو یا بز شیرده داشتند، تهیه می‌کردند و شراب و سرکه نیز باید در خانه و در شرایط پاک

فراهم می‌آمد و در واقع اصرار بر این بود که همهٔ مواد لازم برای سفره و خوراکی‌هایی که در این مدت آماده می‌شد، اصطلاحاً «پاک باشد» «دری زرتشتی» (paki but): بوی و ب رنگ نیز که شامل سیروسداب، تخم‌مرغ و سیرگ بود، معمولاً به‌وسیلهٔ کسی آماده می‌شد که نشوه رفته باشد و از نظر آیینی پاک باشد. همهٔ این تلاش‌ها برای این بود که به‌دینان در این روزها محیطی بسیار ویژه را برای پذیرایی از میهمانان ویژهٔ خود، فروشی‌های پاک درگذشتگان، فراهم کنند. حتی خانه‌های خالی هم از یاد نمی‌رفت و همسایگان و دوستان، آن خانه‌ها را نیز آب و جارو می‌کردند، در آنها سفرهٔ پنجه می‌گستراندند و در این پنج روز برای خشنودی روان درگذشتگان آن خانه‌ها نیز اوستا می‌خواندند، بوی خوش روی آتش می‌گذاشتند و بوی‌وبرنگ می‌کردند و چراغی را در تمام این روزها در این خانه‌ها روشن نگاه می‌داشتند.

تهیهٔ غذاها و شیرینی‌های مخصوص پنجه، یکی دیگر از آداب این روزها بود. این خوراکی‌ها ممکن بود در هریک از این پنج روز، به‌خصوص روزهای آخر، تهیه شود. هنگامی که هریک از آنها را آماده می‌کردند، بلافاصله به سر سفره در اتاق پاک می‌بردند. حلوائ سن، حلوائ کنجد، حلوائ شکر، نان آگنجَه، نان پینه یا پی‌پیوز و گماج، نمونه‌هایی از خوراک‌های ویژهٔ گاهنبار پنجه است. اگر کسی فرزند کوچکی را از دست داده بود، نانی شیرین به نام نان شیرمال هم می‌پخت که برای تهیهٔ آن، آرد را به‌جای آب با شیر مخلوط و به شکل‌های مختلفی مانند آدمک، ستاره و نردبان درست می‌کرد و سر سفره می‌گذاشت. این پخت‌وپزها از ساعات آغازین بامداد شروع می‌شد و تا حدود ۱۰ صبح ادامه داشت. پس از آن، همهٔ خانواده ساعاتی را استراحت می‌کردند و اگر ظهر در میهمانی گاهنبار دعوت داشتند، در میهمانی شرکت می‌کردند.

مردان روستا از اوایل صبح، برای شرکت در گاهنبارها، خانه را ترک می‌کردند. موبد نیز صبح زود «درون گاهنبار» را در آتشکده به جای می‌آورد و از ساعت هشت صبح برای خواندن آفرینگان گاهنبار، به خانهٔ به‌دینان می‌رفت. بعضی روزها ممکن بود بیش از پانزده مراسم گاهنبار به‌جای آوَرَد که در این صورت تا حدود پنج بعدازظهر طول می‌کشید؛ او باید مراسم هرروز را پیش از غروب آفتاب به پایان می‌رساند.

در آخرین روز پنجه دختران روستا با گلِ رُس، مخروطی گلی به نام «کپی» می‌ساختند و دسته‌ای ریحان در گل نرم آن فرو می‌کردند و در گوشه‌ای می‌گذاشتند تا خشک شود. سپس دستمال یا روسری سبز رنگی را دور کپی می‌بستند و آن را کنار مجسمه‌های گلی سفیدشده، روی پشت‌بام می‌گذاشتند. یک دسته خار و هیزم، ظرف هفت دانهٔ سبز شده (سِشَه) و چراغ بادی روشن، از دیگر چیزهایی بود که بعدازظهر آخرین روز گاهنبار به پشت‌بام برده می‌شد تا مقدمات «شب‌وه» آماده باشد.

اهالی خانه حدود ساعت سه بامداد از خواب بیدار می‌شدند. مردان روی پشت‌بام آتش را روشن و خواندن نیایش برای فروشی درگذشتگان را آغاز می‌کردند. آنان اول کشتی نو می‌کردند و سپس اوستای اُشهین‌گاه و آفرینگان دهمان را می‌خواندند. خانم‌ها نیز در آشپزخانه بوی‌وبرنگ تازه آماده می‌کردند و آنها را همراه با خوراک‌هایی که از قبل در اتاق پاک بود، به پشت‌بام می‌آوردند.

برآمدن نخستین پرتوهای خورشید صبحگاهی، خبر از پایان یافتن روزهای فروردیگان و بازگشت فروشی‌های پاک به مأمن اصلی‌شان می‌داد. آتش کم‌کم خاموش می‌شد و اهالی روستا با زمزمه اوستا، چشم به طلوع آفتاب می‌دوختند و با میهمانان مینوی خویش که با نخستین پرتوهای نور راهی جهان دیگر می‌شوند، وداع می‌کردند. با آغاز گاه‌هاون، مردان دوباره کشتی نو می‌کردند و سپس اوستای هاون‌گاه را می‌خواندند. دختران، ظرف آب و آویشن را بر روی سقف خانه خود و خانه‌های خالی همسایگان می‌پاشیدند و شاخه‌های مورت و سرو را روی لبه بام، رو به کوچه قرار می‌دادند.

آخرین اخگرهای آتش پنجه، مانند همه آتش‌های دیگری که در مراسم آیینی با خواندن اوستا تقدیس می‌شود، باید به آتش بهرام بپیوندند. به همین دلیل پسران خانواده چند قطعه از هیزم روشن را در «کووه»‌هایی که قبلاً درست کرده و آن را رنگ سفید زده‌اند، می‌گذاشتند و آن را به آتشکده می‌بردند. این کار پس از خوردن صبحانه‌ای مفصل که شامل خوراک‌های پنجه، هریسه و گاهی هم آش ججه بود، انجام می‌شد.

سپس پسران گروه‌گروه در زمین‌های خالی روستا جمع می‌شدند و «کووه جنگی» می‌کردند، یعنی آن‌قدر کووه‌های خود را به یکدیگر می‌زدند تا بشکنند. آن کسی که کووه‌ی او تا پایان بازی سالم باقی می‌ماند، برنده این مبارزه بود. دختران هم پس از بازکردن دستمال سبز دور کُپی‌ها، «کُپی جنگی» می‌کردند؛ هرکس که در این مبارزه پیروز می‌شد، کُپی خود را تا روز هفدُرو روی پشت‌بام می‌گذاشت.

صبح روز بعد از آخرین روز پنجه، اولین روز ماه فروردین در تقویم قدیمی است. در شریف‌آباد این روز را «دادگاه‌پنجه» می‌نامند. صبح این روز که سی سال پیش اوایل ماه امرداد و یکی از روزهای گرم تابستان بود، زرتشتیان شریف‌آباد، حسن‌آباد و مازرا (مزرعه‌کلانتر) وسایل لازم برای برگزاری گاهنبارتوجی و دیگر آیین‌ها را آماده و پیاده یا با دوچرخه یا چهارپا به‌سوی دخمه حرکت می‌کردند. کسانی که فرزندی را از دست داده بودند، ظرف‌های شش‌ه را با خود می‌آوردند و روی «سنگک»، جلوی در دخمه می‌گذاشتند. در این مراسم گاهنبار و آفرینگان خوانی برای فروشی درگذشتگان، همراه با بوی‌وبرنگ و آیین‌های دیگر برگزار می‌شد و بعدازظهر همه به روستا بازمی‌گشتند. به این ترتیب پس از ۱۰ روز فعالیت و جنب‌وجوش دوباره زندگی به حالت طبیعی خود در روستا بازمی‌گشت و کارهای روزمره در مزرعه و خانه از سر گرفته می‌شد و به‌دینان تا روز خرداد یعنی ششم فروردین که به نام «هفدُرو»

نامیده می‌شد، از دانه‌های سبزشده به‌دقت مراقبت می‌کردند، چون باید تا آن روز سبز و شاداب باقی می‌ماند؛ حتی بعضی زرتشتیان روز اول فروردین دوباره دانه سبز می‌کردند تا برای هَفْذُرُو آماده باشد. موبد در اولین روزهای فروردین به خانه زرتشتیانی می‌رفت که در روزهای پنجه فرصت برگزاری مراسم را به‌دست نیاورده بودند و در خانه آنان گاهنبار برگزار می‌کرد؛ این کار ممکن بود تا روز دهم فروردین طول بکشد. هم‌اکنون در شریف‌آباد مراسم شبِ وَه همچنان براساس تقویم قدیم برگزار می‌شود؛ با این تفاوت که امروز، مجسمه‌ها و کووه‌های گلین سفیدرنگ و کیپی‌های پر از شاخه ریحان روی کمتر بامی به چشم می‌خورد. تنها بر بلندای یک یا دو خانه کاه‌گلی شریف‌آباد، چند کووه و شتر گلی، تنها و نگران، به دستان بانوی سالخورده روستا چشم دوخته‌اند که آیا سال دیگر دستی خواهد بود تا آتشی در کووه‌های گلین روشن کند! از نان آگنجه و نان پی‌پیاز هم معمولاً خبری نیست، اما تمام پنج روز را سفره می‌کشند و روزی یک‌بار هم بوی‌وبرنگ می‌کنند و صبح روز اول فروردین قدیم را در دادگاه، که از چهل سال پیش تاکنون دیگر کسی در آن آرام نگرفته است، سپری می‌کنند و برای درگذشتگان خود گاهنبار توجی می‌خوانند و «خدایامرزی» می‌دهند و خیرات می‌کنند.

#### کتاب‌نامه

- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۵۲. *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: ابن‌سینا
- سروشیان، مهوش. ۱۳۸۱. «خوراک‌های آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران»، سروش پیر مغان، یادنامه جمشید سروشیان. به کوشش کتایون مزداپور. تهران: ثریا. صص ۶۲۹-۶۶۲.
- شاهمردانی شریف‌آباد، داریوش و فرهنگ فلاحتی. ۱۳۸۷. «آیین شب وه شریف‌آباد»، پیک انجمن موبدان تهران، پیش‌شماره چهارم. صص ۳۰-۳۴.
- گشتاسب، فرزانه. ۱۳۹۰. «بررسی چند واژه آیینی در دین مزدیسنی»، مجله انسان‌شناسی، س ۹، ش ۱۵. صص ۱۲۴-۱۳۴.
- گشتاسب، فرزانه. ۱۳۹۹. «گاهنبار، سنت کهن مکتوب و آداب و رسوم امروزی آن»، مطالعات مردم‌شناسی، س ۲، ش ۱، صص ۶۱-۷۴.
- مولایی، چنگیز. ۱۳۸۲. بررسی فروردین یشت (سرود اوستایی در ستایش فروهرها). تبریز: دانشگاه تبریز.

Boyce, M. 1977. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford.

Modi. J.J. 1922. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay.





## شیرینی پزی در قزوین



مینا اقمشه

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی  
دانشگاه تهران

رسم و روش و آداب دیرسال پخت شیرینی خاص شهر قزوین. شیرینی، به نوعی خوراکی گفته می‌شود که از ترکیب آرد غلات مختلف، تخم مرغ، روغن یا کره، شیر، شکر یا عسل یا شیرۀ انگور، مغزها، طعم‌دهنده‌ها و پختن آن در دمای معین در تنور و فر یا سرخ کردن در روغن حاصل می‌شود. در ادبیات پهلوی از واژه «rō(g)n-xwardīg» برای نامیدن انواع شیرینی استفاده می‌شد (Āmūzgār, ۲۰۱۱). در پیشینه شیرینی آمده است که جمشید روز نوروز، نی‌ای دید که آبی از آن بیرون می‌چکد؛ او از آن آب چشید و آن را بسیار خوش‌گوار و شیرین یافت؛ پس به دستور او آب نی را جمع‌آوری کردند و از آن شکر ساختند (افتخاری، ۱۳۹۹: ج ۶). در آثار سنایی از انواع شیرینی یاد شده است: «گوزانجیر» از شیرینی‌های عید؛ «عصیده» نوعی حلوا، مرکب از آرد و روغن؛ «لُو» نوعی حلوا ویژه مراسم سوگواری؛ «میدۀ» گونه‌ای حلوا شیر؛ و «شکربوزه» که همان شکریزه یا شکرپاره بوده است (همان). در یک رسالۀ آشپزی دوره صفویه، طرز تهیه چهار گونه باقلوا و نیز شیرینی‌های «قتلمه» و «چلپک» آمده است (باورچی بغدادی، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۷۷). در متون مربوط به آشپزی عصر قاجار، از شیرینی‌هایی چون «حلوا پشمک»، «لوز سفید»، «لوز زرد»، «گزانگبین»، «نقل بادام»، «سوهان میرزا حسینی»، «حلوا باقلوا»، «زولبیا»، «روح‌افزا»، «مسقطی»، «شاه‌پسند» و جز اینها یاد شده است (افتخاری، ۱۳۹۹: ج ۶).

شهر قزوین مرکز استانی به همین نام در شمال غربی ایران و در دشت قزوین واقع شده است. پیدایش آثار یکجانشینی و کشاورزی در دشت قزوین به هزاره هفتم قبل از میلاد بازمی‌گردد. قزوین را در نوشته‌های قدیم اروپاییان، شهر باستانی «آرساس یا آرساسیا» و در تاریخ یونان، شهر قدیمی «راژیا» نامیده‌اند. «شاد شاپور» نامی است که بر این

شهر در دوره ساسانی نهاده شد. در دوران اسلامی متقدم آن «باب الجنه» یا «مینودر» خوانده می‌شد. شاه طهماسب صفوی قزوین را به پایتختی برگزید که این مرکزیت مدت ۵۷ سال ادامه یافت. پیشینه تاریخی قزوین نشان از این دارد که این شهر پذیرای اقوام ایرانی و خارجی زیادی با فرهنگ‌های مختلف بوده و بهره‌ای که از آن گوناگونی برده را در هنر خاص خود تبلور بخشیده است. در کنار هنر رسمی برخوردار از پشتیبانی صاحبان قدرت مانند ساخت بناها، یک گونه از هنر غیررسمی پویا و شکوفا در درون خانه‌ها جلوه‌گر است که قرن‌ها نسل به نسل از مادر به دختر منتقل و به یک سنت هنری پابرجا تبدیل گشته است. پخت شیرینی خاص قزوین فقط «تولید شیرینی» نیست که امروزه هر قنادی در اقصی نقاط ایران مشغول به آن است، بلکه بازآفرینی و تداوم بخش آداب و رسوم و روش‌های کهنی است که وجوه هنری، اجتماعی و فرهنگی و آیینی دارد. هنر شیرینی‌پزی، صاحب اعتباری وصف‌ناپذیر در میان خانم‌های خانه‌دار قزوین است و کمتر خانواده متوسطی پیدا می‌شود که در طول سال به پخت شیرینی نپردازد. دختران جوان و نوجوانان می‌کوشند تا از مادر و مادر بزرگ طرز تهیه خمیر، قالب زدن و پختن را بیاموزند که هر یک نیاز به دانش و مهارتی تام دارد و از این رو اظهار نظر درباره کیفیت و چاشنی و شکل و ظرافت شیرینی‌های تهیه‌شده، بسیار متداول و ایام نوروز بهترین زمان برای به نمایش گذاشتن این هنر است (حضرتی، ۱۳۸۲: ۱۳۲). معمولاً پختن شیرینی را گروهی انجام می‌دادند و امروزه کم‌وبیش این صورت گروهی حفظ شده است. مرسوم بوده و هست که چند هفته مانده به نوروز، دو یا سه خانواده با نسبت فامیلی یا همسایگی با یاری هم بساط شیرینی‌پزی را می‌گسترانند و هر کدام قسمتی از کار را به عهده می‌گرفتند. در دو دهه اخیر با دگرگونی سبک زندگی و نیز گسترش گردشگری داخلی که در نتیجه آن سفرهای توریستی به قزوین بالنسبه رو به افزایش گذاشته، صنعت شیرینی‌پزی قزوین با الگوپذیری از این هنر بانوانه کوشش نموده است برخی از انواع شناخته‌شده‌تر شیرینی را به‌عنوان سوغات مخصوص شهر، تهیه و در بازار عرضه کند.

علاوه بر مراسم نوروز، شیرینی در مجالس عروسی و سوگواری نیز برای پذیرایی استفاده می‌شود؛ بعضی مانند شیرینی شربتی و حلوا قندی لوز در مراسم درگذشتگان خورده می‌شوند، باقلوا و نان برنجی و انواع دیگر، مخصوص عروسی‌هاست.

کیفیت شیرینی قزوین علاوه بر گندم مرغوبی که از دشت قزوین به‌دست می‌آید، وامدار وجود ۲ هزار و ۵۰۰ هکتار باغستان‌های (تقریباً کمتر از نصف باغستان‌های اولیه) فندق، پسته، بادام گرداگرد شهر و سایر محصولات باغی در سایر مناطق استان است که امکان پخت شیرینی‌های منحصربه‌فرد بر پایه این مائده‌های زمینی را فراهم آورده است. بسته به گونه شیرینی از موادی مانند پودر قند، پسته، بادام و خمیر آن، آرد برنج، آرد نخود، ماست، زعفران، گلاب، تخم مرغ، روغن جامد، هل، دانه‌هایی مانند کنجد (در ازمنه قدیم دانه خشخاش) و خرفه برای تزئین استفاده می‌کنند. پسته قزوین دارای رنگ سبز منحصربه‌فردی است که در اثر حرارت تغییر نمی‌کند و به همین دلیل بسیار مناسب استفاده در شیرینی است. در قدیم انواع آردها را از غلات مرغوب در خانه تهیه می‌کردند (مشاهده میدانی). معیار کیفیت پخت و مزه هر شیرینی متفاوت است؛ به‌طور مثال یکی از ملاک‌های مرغوبیت نان قندی، ترک خوردن رویه آن در حین پخت است. یکی دیگر از ظرافت‌های شیرینی قزوین رعایت تعادل قند و چربی و به‌کاررفته در آن

است که به اصطلاح «دل را نمی‌زند». بعضی فنادهای قزوینی ابتکار به خرج داده‌اند و دست به تهیه بعضی از اقسام شیرینی با استفاده از آردهای سبوسدار و شیره انگور زده‌اند. ماندگاری بالا، دیگر وجه ممیزه شیرینی قزوین است. نان چایی (عکس ۱)، باقلوا پرچمی یا لوز (عکس ۲)، پادرازی (عکس ۳)، نان چرخنی یا بچین (عکس ۴)، نازک پسته‌ای (عکس ۵)، کسمه (عکس ۶)، اتابکی یا ولیعهدی (عکس ۷)، حاج کریمی (عکس ۸)، نان برنجی ساده و زعفرانی (عکس ۹)، نان قندی یا بهشتی (عکس ۱۰)، نان خودچی (عکس ۱۱)، توت بادامی (عکس ۱۲)، توت پسته‌ای، توت زعفرانی، نازک بادامی، کلوچه، نان پنجره‌ای (عکس ۱۳)، شیرینی شربت‌ی، باقلوا پیچ یا گل رز (عکس ۱۴)، قرابیه (عکس ۱۵)، حلوا قندی لوز (عکس ۱۶) انواع و اقسام شیرینی‌های قزوینی هستند (حضرتی، ۱۳۸۲: ۱۳۲). مهارت سنتی پخت شیرینی‌های حاج کریمی، قرابیه، باقلوا پرچمی، بهشتی و اتابکی به ترتیب با شماره‌های ۱۶۴۰، ۱۶۳۸، ۱۶۴۱، ۱۶۳۵، ۱۶۳۹ در فهرست میراث ملی ناملوس به ثبت رسیده است (جدول ۱).

ابزار مورد نیاز برای تهیه شیرینی عبارت است از وردنه و ظروف خمیرگیری، قالب‌های مخصوص و دستگاه چرخ خمیر (برای نان چرخنی). قالب‌ها معمولاً گالوانیزه هستند و برای طرح دادن به خمیر به کار می‌روند. قالب نان برنجی مانند یک انگشتانه که قسمت انتهایی آن از نقره است، برای نقش‌اندازی ظریف بر روی خمیر بسیار لطیف این شیرینی کاربرد دارد. پیش از همه‌گیر شدن اجاق گاز فردار، شیرینی و باقلوا در تنور پخته می‌شد (پژوهش میدانی). بعدتر وسیله‌ای به نام «آپولو» وارد خانه‌های قزوین شد که با قرار گرفتن بر روی چراغ خوراک‌پزی یا علاءالدین مانند فر عمل می‌کرد. آپولو یک ظرف گرد بزرگ فلزی و دو تکه متشکل از یک کفی پایه‌دار (عکس ۱۷) و یک درپوش است که بر روی کفی ثابت می‌شود. روی درپوش آپولو طلقی به‌اندازه یک مستطیل کوچک قرار داده‌اند تا وضعیت پخت شیرینی از طریق آن بررسی شود. کفی و درپوش بر روی هم چفت می‌شوند (عکس ۱۸). سینی شیرینی یا تابه باقلوا را بر روی کفی نهاده، درپوش را می‌بستند و بر روی وسیله گرمایشی قرار می‌دادند تا شیرینی با حرارت تنظیم‌شده به پخت کامل می‌رسید. بعضی اوقات برای بهتر عمل آمدن شیرینی، مخصوصاً نان قندی، بر روی درب آپولو مقداری ذغال داغ می‌ریختند (مشاهده میدانی). در قدیم پس از پخت، شیرینی‌ها را در پیت‌های حلبی مخصوص، در جای خنک یا زیرزمین نگهداری می‌کردند که امروزه نگهداری در یخچال جایگزین آن روش شده است.

#### منابع:

- افتخاری، نیره، شیرینی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۶، قابل دسترسی در سایت مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، <https://www.cgie.org.ir/fa/article/۲۵۷۹۱۹> آخرین ویرایش ۹۹/۰۱/۲۰
- باورچی بغدادی، محمدعلی، کارنامه در باب طبخ‌ی و صنعت آن. آشپزی دوره صفوی، به کوشش ایرج افشار، تهران: سروش، صص ۱۷۹-۶۳

– بی نا، اعلام شماره ثبت ۹ اثر ناملموس استان قزوین در فهرست آثار ملی کشور، قابل دسترسی در سایت اداره کل میراث فرهنگی گردشگری و صنایع دستی استان قزوین، <http://www.qchto.ir/?p=۶۵۲۱>، آخرین بازبینی ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

– حضرتی، محمدعلی، قزوین آئینه‌ی تاریخ و طبیعت ایران، قزوین: سازمان ایرانگردی و جهانگردی استان قزوین، ۱۳۸۲

– عکس ها از نگارنده و کانال های تلگرامی: شیرینی سنتی فرح، [t.me/shirinifarah](http://t.me/shirinifarah)؛ قزوینامه، [t.me/qazvin\\_payetakht](http://t.me/qazvin_payetakht)؛ شیرینی سنتی اعتماد قزوین، [t.me/shirinisonatiqazvin](http://t.me/shirinisonatiqazvin)

- Āmūzgār, Žāla, ۱۹۹۳, *Cooking, ii. In Pahlavi Literature*, Encyclopedia Iranica edited by Ehsan Yarshater. Online edition available at: <https://iranicaonline.org/articles/cooking>, Last Updated: October ۲۸, ۱۱

### تصاویر:



تصویر ۲: باقلوا پرچمی یا لوز



تصویر ۱: نان چایی



تصویر ۴: نان چرخ‌ی یا بچین



تصویر ۳: پادرازی



تصویر ۶: کسمه



تصویر ۵: نان نازک پسته‌ای



تصویر ۸: حاج کریمی



تصویر ۷: شیرینی ولیعهدی



تصویر ۱۰: نان قندی



تصویر ۹: نان برنجی



تصویر ۱۲: توت بادامی  
(مأخذ: سایت دونفره)



تصویر ۱۱: نان نخودچی



تصویر ۱۴: باقلوا پیچ یا گل رز



تصویر ۱۳: نان پنجره‌ای



تصویر ۱۶: حلوا قندی لوز



تصویر ۱۵: قرابیه



تصویر ۱۸: آپولو با درپوش بسته  
(مأخذ: نگارنده)



تصویر ۱۷: آپولو با درپوش باز  
(مأخذ: نگارنده)

### جدول:

شماره ثبت در فهرست میراث ملی ناملموس	نام شیرینی
۱۶۳۵	نان قندی (بهشتی)
۱۶۳۸	قرابیه
۱۶۳۹	اتابکی (ولیعهدی)
۱۶۴۰	حاج کریمی
۱۶۴۱	باقلوا

## چوب بازی

ترجمه مدخل ČŪB BĀZĪ از دانشنامه ایرانیکا<sup>۱</sup>

نوشته روبین سی. فرند



مترجم: مسعود طاهرزاده

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران شناسی  
دانشگاه تهران

**چوب بازی** (که رقص چوب نیز نامیده می‌شود)، نوعی از رقص اقوام ایران است که در سراسر این سرزمین رواج دارد و از این لحاظ با بقیه رقص‌ها متمایز است و رقصندگان در آن چوب‌هایی را به هم می‌زنند. برخی نویسندگان اظهار داشته‌اند که ریشه این رقص‌ها به نبردهایی بازمی‌گردد که سبک‌هایی خاص داشته‌اند (الفاروقی). مجید رضوانی (ص ۱۸۹-۹۰) به این اشاره می‌کند که این رقص از رقص شمشیر و رقص جنگی نشأت گرفته است. چوب بازی در ایران دو شکل متفاوت دارد؛ اولی که منشأ آن را نبردهایی با شیوه‌های خاص می‌دانند، حرکت‌ها ضرباهنگی (ریتمیک) هستند اما ضربه‌های چوب‌ها به هم از الگوی خاصی پیروی نمی‌کند. این رقص توسط مردان به شکل دو به دو در برابر تماشاچیان اجرا می‌شود. این شکل چوب بازی بیشتر میان قبایل جنوب غرب ایران رواج دارد: لرها (مانند بختیاری‌ها و غیره) و ایل قشقایی (مبشری، ص ۷۱). از آنجایی که این رقص رقابتی، تهاجمی و مقداری خطرناک است، تنها رقصندگانی آن را اجرا می‌کنند که از تجربه کافی برخوردار باشند؛ احتمال آنکه رقصندگان کم تجربه دچار حوادثی مانند شکستگی دست و پا بشوند، زیاد است (انجوی، ص ۷۵-۷۶). در نوع قشقایی این رقص، دو مرد هماهنگ با موسیقی (که معمولاً توسط کرنا و نقاره نواخته می‌شود)، می‌رقصند. هریک از رقصندگان نقشی متمایز دارند؛ یکی به عنوان مهاجم، دیگری به عنوان مدافع. مهاجم با استفاده از یک چوب کوتاه و نازک، دور مدافع که یک تیر بلند را به حالت ایستاده نگه می‌دارد، می‌رقصد. پس از مدتی دور زدن پیرامون حریف، مهاجم ناگهان با چوب به پای او ضربه می‌زند؛ مدافع سعی می‌کند ضربه را که باید به زیر کمر باشد، با آن تیرک بلند دفع کند. مهاجم یک فرصت برای ضربه زدن دارد؛ خواه ضربه بزند یا آن شانس را از دست بدهد، در هر

1. ČŪB BĀZĪ- Robyn C. Friend- Encyclopedia Iranica- Vol. VI, Fasc. 4, p. 448 and Vol. VI, Fasc. 5, p.446 - Originally Published: December 1993, 15 Last Updated: November 2011, 2



حال باید جایش را با مدافع تعویض کند. معمولاً هرگاه هریک از آنها شانس بازی در هر دو نقش را داشته باشد، یا یک مهاجم جدید وارد می‌شود و یا هر دو بازیکن خارج می‌شوند و دو رقصنده جدید با هم وارد بازی می‌شوند. خان ایل ممکن است مهاجم باشد اما معمولاً نقش مدافع را نمی‌پذیرد، مگر اینکه شخص مقابل او در رقص، یکی از هم‌رده‌هایش باشد؛ یکی از خدمتگزاران یا شخصی دیگر از طبقه یا رده‌ای پایین‌تر می‌تواند جایگزین نقش خان به‌عنوان مدافع شود. این بازی وقتی در یک گردهمایی بزرگ یا بین اعضای ایل‌های مختلف انجام شود، می‌تواند پرشور و هیجان‌انگیز شود (گرگوئین‌پور، مکاتبات خصوصی، ۱۹۹۳). بنابراین چوب‌بازی در عین اینکه یک رقص است اما هم‌زمان نشانگر مهارت و شجاعت نیز است. شرکت‌کنندگان در ابتدا براساس توانایی‌های رزمی و در قدم بعدی براساس مهارتشان در حرکات هنگام رقص قضاوت می‌شوند (گرگوئین‌پور، مکاتبات خصوصی، ۱۹۸۷).

این رقص به همین سبک و سیاق میان ایل بختیاری رواج دارد، اما با نامی دیگر: ترکه‌بازی یا «رقص ترکه» (مبشری، ص ۷۱). رقص‌هایی از این دست بیشتر در بخش‌هایی از جشن‌های عروسی دیده می‌شود. در پاره‌ای از مناطق هم این رقص‌ها در مراسم‌هایی که در طول سال به مناسبت‌های مختلف برگزار می‌شود، اجرا می‌شوند. برای مثال در اراک، که در جنوب غربی شهر قم واقع شده است، چوب‌بازی بخشی از مراسم نقالی چهلمین روز زمستان است که (۱۰ بهمن - ۳۰ ژانویه) برگزار می‌شود. در این مراسم گروهی از مردان که نقال نامیده می‌شوند، خانه به خانه می‌روند و تشریفات و اعمالی را به نمایش می‌گذارند که باور دارند برای خانه‌ها خوشبختی و حاصلخیزی و باروری می‌آورد؛ به محض آنکه نقال‌ها وارد حیاط خانه می‌شوند، چوب‌بازی نیز به همراه سرنا (کلاریون) و دهل اجرا می‌شود (انجوی، ص ۷۷-۷۳).

دومین نوع چوب‌بازی، بیشتر سرگرمی اجتماعی است تا رقابتی بداهه‌پردازانه؛ حرکات رقصندگان و ضربات چوب‌هایشان بر یکدیگر از الگوی ضرباهنگی مشخصی پیروی می‌کند که می‌تواند جفتی باشد (مثل آنچه در بجنورد رواج دارد) یا می‌تواند در چیدمانی دایره‌ای اجرا شود که از مردان تشکیل شده است و گاهی هم از زنان (که بیشتر میان بلوچ‌ها رواج دارد). در این نوع دوم، هر رقصنده یک چوب به‌طول تقریبی ۱۸ اینچ را به‌همراه دارد و بخش اصلی رقص را اجرا می‌کند؛ در حالی که با ریتم موسیقی هماهنگ است، به چوب‌های رقصنده‌های دیگر و همچنین خود، ضربه می‌زند. اگرچه الگوهای مشخص حرکتی و ضرباهنگی در طول این رقص جمعی دنبال می‌شود، اما در همان چارچوب نیز اگر فرصتی پیش آید مجالی برای بداهه‌پردازی هریک از رقصنده‌ها، وجود دارد. (همادا، صص ۱۱-۱۲؛ آلن، یادداشت‌های میدانی، ۱۹۷۴).

رقص‌های مشابهی نیز در مراسم‌های تقویمی وجود دارد؛ برای مثال می‌توان به چوب‌بازی مراسم قیشدان چیخ‌دیم (به‌معنای «من از زمستان بیرون آمده‌ام») که در منطقه مرنند در آذربایجان اجرا می‌شود، اشاره کرد. این آیین که پایان زمستان در اسفندماه (اواخر فوریه و اوایل مارس) را بشارت می‌دهد، پیام‌آور بازآمدن آب‌وهوای گرم است. چوب‌بازی در این آیین به این صورت است که یک مرد به همراه دو ترکه چوبی می‌رقصد؛ او ترکه‌ها را طوری به هم می‌زند که از نظر ضرباهنگی با موسیقی که هم‌زمان توسط دف اجرا می‌شود، هماهنگی دارد (انجوی، صص ۲۰-۲۲).

نوع اول چوب‌بازی با رقصی از مصر علیا به نام «تحتیب» (مبارزه با چوب) قابل قیاس است (عایشه الی، مکاتبات خصوصی، ۱۹۸۷). اما مشابه نوع دوم رقص چوب‌بازی، فراوان است؛ مانند شوپلر که در افغانستان رواج دارد، مسوان در پاکستان و بنواری در هند (لئونا وود، مکاتبات خصوصی، ۱۹۸۷). در واقع رقص‌های مشابه این را می‌توان در سراسر دنیا یافت. (نگاه کنید به کورت زاگس، ص ۱۲۳-۱۲۲، او دو نوع بنیادی رقص با چوب را بیان می‌کند که اولی با یک چوب است و دومی با دو چوب و نوع دوم را قدیمی‌تر می‌داند).

#### کتاب‌شناسی:

- L. I. Al-Faruqi, "Dances of the Muslim Peoples," *Dancescope* ۲/۱, ۱۹۷۶-۷۷, pp. ۴۳-۵۱.
- "Banwari," "Gujarat," *Marg* ۱۳/۱, December ۱۹۵۹, unpagued.
- L. Beck, *The Qashqa'i People of Southern Iran*, U.C.L.A. Museum of Cultural History Pamphlet Series ۱۴, Los Angeles, ۱۹۸۱.
- S. A. Enjavī, *Jašnā wa ādāb wa mo'taqadāt-e zemestān*, ۲ vols., Tehran, ۱۳۵۲-۵۴ Š./۱۹۷۳-۷۵.
- G. M. Hamada, *Dance and Islam. The Bojnurdi Kurds of Northeastern Iran*, M.A. thesis, University of California, Los Angeles, ۱۹۷۸.
- B. Kelkī, "Arūsī-e Baḳtīārīhā-ye Rūstā-ye Pāgač," *Honar o mardom* ۱۳۳, Ābān ۱۳۵۲ Š./November ۱۹۷۳, pp. ۳۶-۴۰.
- A. K. Maswan, "Folk Songs and Dances of Pakistan," in *Folk Heritage of Pakistan*, Islamabad, ۱۹۷۷.
- L. Mobaššerī, *Ahānghā-ye mellī. Manāteq-e janūb-e Īrān*, Tehran, ۱۳۳۵ Š./۱۹۵۶.
- M. Rezvani, *Le théâtre et la danse en Iran*, Paris, ۱۹۶۲.
- C. Sachs, *World History of the Dance*, New York, ۱۹۳۷.
- E. Schuyler, *Turkistan*, New York, ۱۸۷۷.



## بررسی جایگاه زنان در دوره صفوی با تکیه بر دیدگاه سفرنامه‌نویسان



حمیدرضا رستگارمنش

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه گیلان

### چکیده

تحقیق و بررسی پیرامون اقشار مختلف جامعه در تاریخ می‌تواند منعکس‌کننده بسیاری از مطالب باشد. واقعیت آن است که نوع برخورد هر حاکمیت با مسائل جامعه و حتی افراد آن جامعه متفاوت است. زنان نیز به‌عنوان نیمی از اعضای تشکیل‌دهنده یک جامعه، همواره در تاریخ ایران مطرح بوده و تاریخ گواه بر وجود زنان فداکار و خیراندیش بسیاری است. از طرفی سفرنامه‌ها منابعی مهم برای شناخت تاریخ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی یک جامعه هستند. از جمله مسائل مورد توجه سفرنامه‌نویسان، بررسی وضعیت زنان جامعه ایرانی و روابط آنان با مردان است. نوع برخورد جامعه مردسالار با مسائل زنان در عصر صفوی متفاوت بود و از همین تفاوت‌ها می‌توان به تحلیلی جامعه‌شناختی و یا روان‌شناختی دست یافت. اگرچه، این سفرنامه‌ها از اطلاعات جامعی در این زمینه برخوردار نیستند، به‌دلیل اینکه زن در این دوره در محدودیت قرار داشت و از فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی به‌دور بود و نیز به این دلیل که سفرنامه‌نویسان نمی‌توانستند به‌راحتی به خانه‌های ایرانی راه یابند؛ با این وجود تصویرهایی که ارائه می‌دهند تا حدودی ما را با فضای زندگی زنان در عصر صفوی آشنا می‌سازد. در واقع هدف از این پژوهش بررسی وضعیت زنان در دوره صفویه با تکیه بر آثار سفرنامه‌نویسان این دوره در مسائلی چون: پوشش، تفریحات و سرگرمی‌ها، حدود روابط با اعضای خانواده و دیگران، فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی چه در میان زنان درباری و چه زنان عادی جامعه است. بر این اساس مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای گردآوری شده و سؤال اصلی این پژوهش این است که وضعیت زنان در دوره صفویه چگونه بوده است؟

### واژگان کلیدی:

زنان - صفویه - وضعیت اجتماعی - فعالیت اقتصادی - ازدواج - پوشش.

## مقدمه

نشانه‌های بی‌شمار حضور زنان در دوره صفوی و نتایج سودمند و ماندگار آن در تاریخ ایران حاکی از ظرفیت بالای حاکمیت برای پذیرش مؤثر این قشر در جامعه است که شاید این ظرفیت را بتوان به‌علت سابقه فرهنگی صفویه و ظهور افراد متعدد و برجسته در عرصه حکمت و مذهب در این دوره دانست. یکی از مباحث مهم در هر جامعه بررسی روابط اجتماعی افراد آن جامعه و تنوع قشرهای درون یک جامعه است. از دیرباز و از دوره باستان، زنان به‌عنوان نیمی از جامعه دوشادوش مردان در امور اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و بعضاً سیاسی حضور داشته و فعالیت می‌کردند. نقش و کارکرد زنان در دوره‌های مختلف از دوره باستان تا دوره صفویه و از لحاظ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی متفاوت بوده است. در این دوره سفرنامه‌نویسان به جامعه و روابط اجتماعی و آداب و رسوم قشرهای مختلف آن توجه داشته‌اند؛ هرچند که بیشتر اطلاعات در ارتباط با زنان در این دوره، مرتبط با زنان اشرافی است. بر همین اساس این پژوهش بر مبنای سؤال اصلی ذیل است که وضعیت زنان در دوره صفویه چگونه بوده است و زنان درباری و عادی هرکدام با چه رویکردهایی از طرف جامعه و نزدیکان مواجه بودند. بنابراین فرضیه ما می‌تواند این باشد که وضعیت زنان در دوره صفویه با توجه به موقعیت اجتماعی آنان متفاوت بود. باید توجه داشت که نوع زندگی زنان حرمسرا با زنان عادی روستاها و شهرها متفاوت بوده است. در واقع این پژوهش در پی بررسی وضعیت زنان در دوره صفویه با تکیه بر آثار سفرنامه‌نویسان این دوره و با محورهای نظیر نوع پوشش و لباس، سرگرمی‌ها، فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مراسم ازدواج زنان و از طرف دیگر خشونت‌ها و محدودیت‌هایی که بر زنان در این دوره اعمال می‌شد، است. تحقیق حاضر باروش توصیفی - تحلیلی بوده و مبتنی بر روش کتابخانه‌ای که براساس نوشته‌های سفرنامه‌نویسان در این دوره که از منابع دست اول و همچنین برخی منابع و پژوهش‌های جدید گردآوری شده است.

## سابقه وضعیت زنان از دوره باستان تا دوره صفوی

دکتر «سموئیل لنگ» ایران‌شناس نامی غرب ارزش و جایگاه زن در ایران باستان را ستایش می‌کند و در این باره می‌گوید: «بهترین نشانه تمدن و دلیل لیاقت ملتی، حالت و مقام زن در بین آنان است. در جامعه‌ای که مردان آن، زنان خود را پست و زبون و محکوم از حقوق مدنی دانند، دلیل پستی و زبونی آنهاست. جامعه‌ای که افراد آن به مقام حقیقی زن پی‌نبرده باشند روح نجابت و نیکی اخلاق در آنها خفته است. احترام زن و شرکت او در حقوق اجتماعی دلیل تربیت و علامت تمدن یک ملت محسوب می‌شود» (آریاباد، ۱۳۹۷: ۱). زنان در ایران باستان از جایگاهی والا برخوردار بودند و دوشادوش مردان در جامعه فعالیت داشتند، «اهمیت زنان در ایران باستان تا حدی بود که زنی به‌عنوان آن‌هایتا دارای مقام ایزدی است. زنی که به‌عنوان یک ایزد (ناهید) توانا تحت حمایت اهورامزدا به زندگی برکت، به زنان باروری و به شاهان تاج عطا می‌کند» (سامی، ۱۳۹۸: ۱۵۷). «جایگاه زنان در دوره ساسانیان به موقعیت طبقاتی آنان بستگی داشت. زنان طبقات بالا نظیر ملکه و مادر شاه در



فعالیت‌ها و تصمیم‌گیری‌های خود آزادتر بودند» (دریایی، ۱۳۸۳: ۱۷۰). «در اوایل ظهور اسلام با آشکار نمودن ارزش‌های والای زنان، آنان به جایگاه واقعی و حقوقی خود در جامعه پی بردند. زنان از طریق بیعت با پیامبر (ص) مشارکت سیاسی خود را آغاز کردند» (العاملی، ۱۴۱۵: ۳۰۹). در تاریخ ایران دوره اسلامی و آغاز حکومت‌های ایرانی و ترک نیز زنانی فعال در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی وجود داشتند. «در دوره سامانیان مادر نوح ثانی (۳۸۷-۳۶۶ ه. ق) است که چون پسرش در سیزده سالگی به تخت رسید، خود امور مملکت را اداره می‌کرد» (آشتیانی، ۱۳۸۶: ۴۹۳). در دوره سلجوقیان برای زنان احترام زیادی قائل بودند که این امر به سنن قبیله‌ای آنها بازمی‌گردد. «آلتونجن زوجه اصلی طغرل (۴۵۵-۴۲۹ ه. ق) از زنانی بود که به کارهای خیر، قضاوت نیک و تصمیمات به‌جا و منطقی و قاطعانه می‌پرداخت» (لمبتون، ۱۳۷۲: ۲۹۳). دوره مغولان و ایلخانان که به برابری زن و مرد معروف است و زنان در امور حکومت و سیاستمداری مداخله داشتند. «زنان مغول نه تنها وقتی که رسماً نایب‌السلطنه و یا فرمانروا بودند، بلکه حتی در مواقع دیگر نیز در امور دولت دخالت می‌کردند و به تناسب شخصیتشان در این راه نفوذ می‌یافتند» (اشپولر، ۱۳۷۴: ۳۹۶). در دوره تیموریان از زنان فعال در عرصه سیاست و فرهنگ، گوهرشاد آغا، همسر شاهرخ، است. در دوره صفویه زنان در پشت پرده‌های حرمسرا در فعالیت‌های سیاسی مشارکت داشتند. از جمله زنان این دوره می‌توان از بهروزه خانم، همسر شاه اسماعیل اول (۹۰۵-۹۳۰ ه. ق)، و پریخان خانم، دختر شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ ه. ق)، را نام برد که زنانی فعال در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بودند.

### پوشش بانوان دوره صفوی

با توجه به اینکه این پژوهش بر مبنای سفرنامه‌ها شکل گرفته، لازم است تعریفی در ارتباط با سفرنامه ذکر شود. سفرنامه، توصیف دیده‌ها و شنیده‌ها با ترکیبی از برداشته‌های فکری شخصی جهانگردان از یک سرزمین و مردم آن، زندگی روزانه، آداب و رسوم، خلق و خوی، خوردنی‌ها، پوشیدنی‌ها، صنعت، هنر و... است. «سفرنامه‌ها گنجینه‌ای از اطلاعات هستند که از طریق آنها گاه می‌توان به واقعیت‌هایی از وضع اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و از تاریخ مردم یا منطقه‌ای پی برد که دستیابی به آنها از طریق کتب تاریخی میسر نیست» (طاهری، ۱۳۹۱: ۲۲۸). در واقع سفرنامه‌ها منابع مهمی برای مطالعه تاریخ اجتماعی، فرهنگی و سیاسی هستند. از موضوعات قابل بررسی این سفرنامه‌نویسان بررسی مسائل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی یک جامعه و ارتباط قشرهای مختلف و اعضای یک جامعه بوده است.

اصولاً پژوهش در مورد زنان در جامعه ایران به دلیل محدودیت‌های این حوزه دارای دشواری‌هایی است. این مشکل در مورد جوامع پیش از دوران معاصر به دلیل کمبود منابع چندبرابر شده است. سفر سیاحان خارجی به ایران از اوایل دوره اسلامی آغاز می‌شود؛ اما مهم‌ترین دوره‌ای که مورد توجه سیاحان بود دوره صفویه با سفرنامه‌هایی مانند برادران شرلی، دلاواله، الثاریوس، تاورنیه و شاردن است. در دوره صفویه زنان عادی در خانه عمدتاً به کارها و مسئولیت‌های درون خانه رسیدگی می‌کردند و زنان حرمسرا نیز به نوعی در محدودیت قرار داشتند و اجازه خروج از حرمسرا را نداشته و تا پایان عمر خود در حرم باقی می‌ماندند. «بعد از فوت یک پادشاه،

زنان حرم وی در قسمت مخصوصی از حرم که در گوشه‌ای از کاخ‌های سلطنتی آنها بوده است، باقی می‌ماندند. هرگاه زن اجباراً از خانه خارج می‌شد، خود را در چادر سفیدی می‌پوشانید» (نوابی، ۱۳۸۹: ۳۹۱-۳۹۰). در این دوره لباس زنان عادی و زنان حرمسرا با یکدیگر تفاوت داشته است. همچنین نوع پوشش قشر ضعیف و ثروتمند نیز متفاوت بود. از جمله سفرنامه‌نویسان دوره صفویه آدام الثاریوس بود که درباره نوع پوشش زنان و نوع حجاب و همچنین زیورآلات آنان در دوره صفویه می‌نویسد: «لباس زنان نازک‌تر از لباس مردان است و با کمر بند به بدن نگه داشته نمی‌شود. شلوار و پیراهن آنان به همان شکلی است که مردان به تن دارند، جوراب آنها معمولاً از مخمل قرمز و یا سبز رنگ است. بر سر آرایش ویژه‌ای ندارند، گیسوی خود را با رشته‌های بافته شده زیادی از جلو و پشت سر به پایین آویزان می‌کنند. بر دور چانه و گونه آنان یک یا دو ردیف مروارید و یا سگک طلا به چشم می‌خورد، به طوری که تمام چهره در مروارید و سگک قرار دارد. دوشیزگان علاوه بر زینت‌آلات مذکور، حلقه‌های طلای جواهرنشان به پره راست بینی خود دارند. زنان بر انگشت، انگشتری‌های طلا و بر بازوان خود بازوبند پهن نقره‌ای می‌کنند. زنان هنگام عبور از گذرگاه‌های عمومی نمی‌گذارند صورتشان دیده شود و از سر تا قوزک پا را به وسیله چادر می‌پوشانند و شکافی از آن را بر صورت خود باز می‌گذارند که به زحمت از پشت آن می‌توانند بیرون را ببینند» (الثاریوس، ۱۳۶۳: ۲۸۷). «لباس زنان از بسیاری جهات همانند پوشاک مردان است. تنبان همان‌طور تا به قوزک پا می‌رسد، ولی ساق‌ها بلندتر و تنگ‌تر و ضخیم‌تر است، چون بانوان هرگز جوراب به پای خویش نمی‌کنند. زنان با نیم‌چکمه‌ای پوتین منسوج جوراب‌مانند پای خود را می‌پوشانند که تا چهار انگشت بالاتر از قوزک می‌رسد، و آن یا کاردستی است، و یا اینکه از منسوجات بسیار گران‌بهای تهیه می‌شود. پیراهن را که قمیص\* خوانند، و کلمه شمیز\*\* از آن آمده است، از جلو تا ناف باز است. بالاپوش‌های بانوان بلندتر از کلیجه‌های مردان است، چنانکه تقریباً تا پاشنه پا می‌رسد. کمربندهای بانوان باریک است و فقط یک شست پهن دارد» (شاردن، ۱۳۵۰: ۲۱۸-۲۱۷).

زنان مسلمان چهار نوع حجاب داشتند که روسری، چارقد، چادر و دستمال (روبند) بود و زنان ارمنی حتی در منزل خود حجاب داشتند. شاردن در مورد حجاب زنان مسلمان و ایرانی در این دوره می‌نویسد: «سر خویش را کاملاً می‌پوشانند، و از روی آن (چارقدی دارند) که به شانه‌شان می‌رسد، و گلو و سینه‌شان را از جلو مستور می‌سازد. هنگامی که می‌خواهند از خانه بیرون بیایند، از روی همه ملبوسات حجاب بلند سفیدی (چادری) می‌پوشند، که از سر تا پا بدن و صورتشان را مستور می‌کند، به‌طور کلی جز مردمک ساده چیزی مرئی نمی‌شود. عموماً زنان چهار حجاب دارند؛ دوتا در خانه به سر می‌کنند و دو دیگر را هنگام خروج از منزل بر روی آنها بیفزایند. نخست روسری است که برای آرایش تا پشت بدن آویزان است، دوم چارقد است که از زیر ذقن می‌گذرد و سینه را می‌پوشاند. سوم حجاب سفیدی (چادر) است که تمام بدن را مستور می‌سازد و چهارم به شکل دستمالی (روبند)، یا حجاب شبکه‌ای به‌مانند دستباف نیم‌دار و یا توری در مقابل چشمان دارد که برای دیدن تعبیه شده است. زنان ارمنی برخلاف بانوان مسلمان، حتی در منزل نیز در صورتی که ازدواج کرده باشند، حجابی

\*. camis

\*\* . chemise



دارند که بینی را مستور می‌سازد. این پوشش برای آن است که خویشاوندان بسیار نزدیک و کشیشان که مجاز به ملاقات ایشان‌اند، فقط یک قسمت از صورت را مشاهده کنند، اما دختران تا دهان، صورت خویش را مستور می‌سازند و این دلیل معکوسی دارد، یعنی تا اندازه‌ای مرئی باشند که زیبایی صورتشان نمودار شود و تعریفشان بر سر زبان‌ها بیفتد» (همان).

«طرز لباس پوشیدن زن‌ها در ایران با لباس پوشیدن مردها اختلاف چندانی ندارد فقط خانم‌ها زر و زیور بیشتری دارند و طبعاً درخشان‌تر است، پیشانی خانم‌ها از نواری که سه انگشت پهنا دارد، پوشیده شده است؛ این نوار با طلای میناکاری شده زینت یافته است و بر آن یاقوت و برلیان و مروارید می‌آویزند. خانم‌ها کلاه پارچه‌ای ظریفی که با طلا آن را حاشیه‌دوزی کرده‌اند بر سر می‌گذارند و شال ظریفی را که حاشیه آن در کمال زیبایی گلدوزی شده است دور کلاه می‌پیچند، به گردنشان گردن‌بندهای مروارید می‌آویزند. پیراهنی که در زیر می‌پوشند، آستر نیم‌تنه از پوست سمور است، در زمستان نیم‌تنه آستین دارد و در تابستان بدون آستین است. خانم‌ها هرگز جوراب نمی‌پوشند، زیرا شلواری که به پا می‌کنند بلند است و تا قوزک ایشان را می‌پوشاند، در زمستان پوتین‌های ساق‌بلندی را که لبه‌های آن را زینت می‌کنند، می‌پوشند و در منزل مانند مردان کفش راحتی که از چرم ساغری درست شده است به پا می‌کنند، زن‌ها داخل دست و کف پا و سر انگشتان را با رنگ مخصوص قرمز و چشم‌هایشان را با سرمه سیاه می‌کنند» (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۲۲ و ۱۲۴). «زن‌ها مانند مردها، شلوار و جوراب‌های مخمل کلی می‌پوشند» (شرلی، ۱۳۶۲: ۸۷). همچنین نوع پوشش بانوان هنگام رفتن به اماکن عمومی و بازار متفاوت بوده است؛ «وقتی به حمام عمومی می‌روند، در چادری سر تا پای خود را مستور می‌کنند، که فقط در محاذات چشم دو سوراخ دارد که پیش پای خود را بتوانند دید، و این کار یعنی به حمام عمومی رفتن مخصوص فقرا و طبقه سوم است که استطاعت داشتن حمام مخصوص در خانه نداشته باشند» (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۲۸). «آرایش زلف زنان ساده است؛ همه گیسوان در پشت سر و چندین بافته است، زیبایی این آرایش در انبوهی زلفان و بلندی آن است که تا به پاشنه پا می‌رسد و در صورت نقصان، بافته‌های ابریشمی بر سر گیسوان تعبیه می‌کنند تا بدین طریق بر طول آنها بیافزایند. نوک بافته‌های زلف را با مروارید و یا زینت‌آلات زرین و سیمین آرایش دهند» (شاردن، ۱۳۵۰: ۲۱۸-۲۱۹). بانوان کلاه کوچکی نیز بر سر می‌گذاشتند و هر کس به اندازه مرتبه و مقام خود کلاه را به جواهرات مزین می‌کرد. شاردن در مورد نوع کلاه دختران متشخص می‌نویسد: «دوشیزگان به جای کلاه، یا تیار، کلاهک بی‌لبه‌ای بر سر دارند. اینان در منزل هرگز حجابی ندارند، بلکه دو رشته از بافته‌های گیسوان را نیز بر گونه‌های خویش نمایش می‌دهند. کلاهک دختران متشخصین بند مرواریدی دارد» (شاردن، ۱۳۵۰: ۲۱۹).

«دختران تا سن شش یا هفت سالگی حق بیرون آمدن از خانه را داشتند و در این موقع بدون روپنده بودند. لباس‌های ایرانی قد و قامت را بلندتر از لباس‌های اروپایی نشان می‌داد» (فریر، ۱۳۸۰: ۲۴۴). «زنان جواهرات و زینت‌آلات گران‌قیمت و رشته‌هایی از مروارید را استفاده می‌کردند. زنان ولایات و کنیزان حلقه‌ای بر بینی و

زنان ثروتمند نیز رشته‌هایی زیبا از مرواریدها را بر بازوان خود داشتند. زینت‌آلات شخصی زنان متنوع بود. زینت‌آلات زنان در ولایت‌ها و زنان برده (کنیزان) و همچنین زنان ثروتمند متفاوت بود» (همان). تاورنیه می‌نویسد: «زنان جیقه‌های جواهری بر سر دارند و آن را بر پیشانی‌بند (تبار) خویش تعبیه می‌کنند، و در صورت فقدان کاکل جواهر، دسته‌گل عادی بر سر خویش می‌زنند، مجموعه‌ای از گوهرهای گران‌بها بر پیشانی‌بند (نیم‌تاج) خود تعلیق می‌کنند که به بالای ابروان می‌رسد. زنان در ولایات مختلف حلقه‌ای بر پره چپ بینی تعبیه می‌کنند که به‌مانند گوشواره آویزان است. زنان برده (کنیزان)، تقریباً همه‌شان از این حلقه‌ها بر دماغ خود دارند» (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۲۷-۶۲۲). «علاوه بر جواهراتی که بانوان ایرانی بر سر خویش دارند، بازوبند جواهری نیز به‌پهنای دو تا سه انگشت بر می‌دارند که به‌سهولت تمام در آن می‌چرخد. زنان متشخصین رشته مرواریدهایی در بازوان خویش دارند. دوشیزگان معمولاً فقط یک دستبند زرین به بزرگی یک بند نازک فلزی، با یک قطعه گوهری در محل قفل، به میج خویش می‌بندند. گردن‌بندهای بانوان ایرانی رشته زنجیر زرین، یا مرواریدی است که به گردن خویش می‌آویزند و عطردانی به قسمت سفالی آن تعبیه کرده‌اند. در هیچ جای دنیا زنان به‌قدر بانوان ایرانی خاتم ندارند، به‌عبارت روشن‌تر تمام انگشتان ایشان پوشیده از انگشتری است» (شاردن، ۱۳۵۰: ۲۲۰-۲۲۲). «زنان دهقان در این دوره از وضعیت خوبی برخوردار بودند. آنها گردنبند نقره، ایاره‌های نقره به دست و خلخال نقره یا طلا به پا داشته‌اند. زن و مرد خوش لباس‌اند. خوب می‌پوشند، کفش‌های خوب به پا می‌کنند، اثاثیه خانه‌شان و ظروف آشپزخانه همه خوب است» (فوران، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۰).

### سرگرمی‌ها و فعالیت‌های اقتصادی زنان در دوره صفوی

زنان عادی شهری و روستایی معمولاً به امور خانگی رسیدگی می‌کردند. باید توجه داشت که بیشتر مطالب سفرنامه‌نویسان در این دوره عمدتاً مرتبط با زنان اشراف و درباری است و در مورد زنان عادی مطالب کمتری ذکر شده است. تاورنیه در مورد اوقات فراغت زنان می‌نویسد: «زنان همیشه در خانه نشسته‌اند، بدون اینکه به هیچ کاری حتی در امور خانه‌داری مداخله کنند، و همین‌قدر که کسی از خارج وارد خانه شود، دیگر زن‌ها با شوهرشان در یک سفره غذا نمی‌خورند و همه کارها به‌عهده شوهر است، و ترتیب امور را او باید بدهد. زنان بیشتر وقت خود را به استعمال تنباکو می‌گذرانند و تمام دلخوشی‌شان این است که در روز حمام لباس‌های قشنگ خود را نشان بدهند و عصرانه و مآکولات مفصل به حمام ببرند...» (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۲۹-۶۲۸).

«زنان و دختران پیشه‌وران و طبقات پایین در مقایسه با زنان اشراف و خاندان سلطنتی از آزادی بیشتری برخوردار بودند. آنان به‌صورت دسته‌جمعی به تفریح، تماشا و حمام می‌رفتند. انجام فعالیت‌های اقتصادی در کنار اعضای خانواده سبب می‌شد که آنان خواه‌ناخواه به عرصه اجتماع کشیده شوند و به فعالیت مشغول باشند» (شاردن، ۱۳۵۰: ۵۱). «آداب معاشرت و ادب ایرانیان در محضر بزرگان این بود که دوزانو می‌نشستند و هرکس به‌اندازه شأن خود در محلی معین جلوس می‌کرد و هرکس جای خود را می‌شناخت. زنان در محدودیت قرار داشتند و مردان به آنان اجازه رفتن به مسجد و مهمانی نمی‌دادند. زن اجازه نداشت حتی در برابر



نزدیک‌ترین بستگان خود که به خانه شوهر او می‌رفتند با چهره باز ظاهر شود» (نویسی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۳۹۰-۳۹۱).

«اغلب زنان شهری در فعالیتهای مولد خانگی اعم از آشپزی، نظافت، بچه‌داری و بافتن و دوختن لباس شرکت داشته‌اند» (فوران، ۱۳۷۷: ۶۶). نوع سرگرمی‌های زنان عادی و بانوان حرمسرا متفاوت بوده، سفرنامه‌نویسان بیشتر در ارتباط با زنان درباری مطالبی ذکر کرده‌اند. در دوره صفویه زنان شهری و روستایی در فعالیتهای اقتصادی که معطوف به رفع نیازهای اقتصادی خانواده می‌شد مشارکت داشته‌اند، زنان اشراف به‌خصوص خاندان سلطنتی به‌دلیل توان مالی در فعالیتهای اقتصادی حضور فعال داشته‌اند. «زنان قبیله نیز مثل زنان دهقان روستا بدون حجاب‌اند و بیش از مردان به کارهای مختلفی نظیر پشم‌ریسی، بافندگی، تهیه غذا، کشاورزی و دامداری اشتغال دارند. زنان قبیله که در زندگی اقتصادی مشارکت کامل داشتند با مردان تقریباً برابر بودند» (فوران، ۱۳۷۷: ۵۷-۵۶). بنابراین زنان ایلاتی عمدتاً در فعالیتهای اقتصادی مربوط به خانواده سهمی مهم داشتند. در خانواده‌های روستایی نیز بالطبع، زنان موظف به نگهداری و مراقبت فرزندان و رسیدگی به امور دام و کشاورزی بودند. فیگوتروا<sup>۱</sup> در مورد فعالیت زنان ترکمن می‌نویسد: «به بافتن پارچه‌های ضخیم برای خیمه‌های خود و نیز پارچه‌های زمخت پشمی یا پنبه‌ای برای تهیه لباس مشغول هستند. زنان شهری در کنار فعالیتهای خانگی نیز به بعضی مشاغل از جمله «مشاطگی و قالببافی» نیز می‌پرداختند» (همان منبع، ۲۵۱).

زنان خاندان سلطنتی با توجه به اینکه از نظر مالی توانایی بیشتری از زنان شهری و روستایی داشته صاحب املاک، باغ‌ها و... بوده‌اند و بیشتر می‌توانستند در فعالیتهای اقتصادی شرکت کنند. همچنین در ارتباط با آداب غذا خوردن و آشپزی سفرنامه‌نویسان اطلاعاتی در اختیار قرار می‌دهند. شاردن از برنج به‌عنوان غذای اصلی و مهم سفره ایرانی تعریف می‌کند و آن را برای سلامت و بهبودی بیماری مفید می‌داند. «ظروفی که برای غذا خوردن در این دوره استفاده می‌شد کاسه‌های مسی و ظروف چینی بود. در دهات اکثراً ظروف سفالی معمول بود» (دلواله، ۱۳۴۸: ۹). بنابراین زنان اعم از ایلاتی، روستایی و شهری خود غذای خانه را آماده می‌کردند ولی در مورد زنان درباری، اغلب خدمه آنها به این امور رسیدگی می‌کردند.

### ازدواج و مراسم عروسی در دوره صفوی

ازدواج در این دوره با آداب و رسوم خاصی همراه بوده است. «اطفال را از هشت، نه سالگی و گاهی زودتر نامزد می‌کردند. زن و شوهر قبل از ازدواج هرگز یکدیگر را نمی‌دیدند» (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۴۳). شاردن در بحث از ازدواج از سه قشر از زنان نام می‌برد که ازدواج آنها به شیوه‌های خاصی صورت می‌گرفت. زنان زرخرید را کنیز، زنان اجاره‌ای را متعه و صیغه و زنان قانونی را منکوحه می‌نامیدند. «داشتن کنیز به‌دلخواه است، و هرکس

<sup>۱</sup> García de Silva Figueroa

هراندازه که بخواهد می‌تواند زر خرید داشته باشد به شرط اینکه از عهدهٔ نفقه آنان برآید؛ زن زر خرید در صورتی که فرزند یا فرزندان به دنیا می‌آورد، جاه و مقامش افزایش می‌یافت، و دیگر او را زر خرید نمی‌نامیدند بلکه به‌مثابه مادر جانشین قانونی، تعزیز و تکریمش می‌کنند. زنان قانونی را منکوحه نامند؛ برطبق آیین اسلام هر کس می‌تواند چهار زن قانونی برای خود عقد کند ولی هیچ‌کس بیش از یک زن منکوحه ندارد» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۴۱-۳۳۹). «اشخاص مبرز متشخص معمولاً با خانواده‌های هم‌شأن و مقام خود وصلت می‌کنند. فقط اشخاص متوسط زنان اجاره‌ای (صیغه و متعه) می‌گیرند، و بدین طریق با کمال سهولت، به میل و دلخواه خود هر وقت خواستند، از آنها جدا می‌شوند. بالعکس افراد عادی و کوچک به‌ندرت زنی صیغه می‌کنند، زیرا پرداخت وجه اجاره (نفقه) برایشان معسور و نامیسر است؛ اشخاص مبرز و محترم نیز زن صیغه‌ای اختیار نمی‌کنند» (همان، ۳۴۲).

«اگر جوانی قصد ازدواج با دختری داشت دو نفر از رفقای خود را به‌عنوان خواستگار، نزد پدر دوشیزهٔ مورد نظر می‌فرستاد. در این مرحله رسم بود که پدر و نزدیکان دختر در ابتدا با خواستگاران با روی گشاده و صمیمی برخورد نمی‌کردند، زیرا معتقد بودند که اگر جز این باشد معنایش آن است که پدر می‌خواهد هرچه زودتر از شر دختر آسوده شود. اگر پدر می‌پذیرفت که دختر خود را به این جوان بدهد، در این حال والدین پسر همراه دو خواستگار، اول به‌عنوان وکیل داماد دربارهٔ شیربها و مهریه که به‌عهدهٔ داماد بود، صحبت می‌کردند. برای تعیین روز عروسی دیگر به ساعت سعد و نحس اهمیتی داده نمی‌شد. داماد یک روز پیش از مراسم برای عروس گوشواره، دستبند و سایر زینت‌آلات و نیز مقداری خوراکی به خانهٔ او می‌فرستاد. این خوراکی‌ها برای مهمانانی بود که به مراسم دعوت می‌شدند. عروس و داماد اجازه نداشتند در این جشن ظاهر شوند» (التاریوس، ۱۳۶۳: ۲۹۴-۲۹۵). «ازدواج معمولاً توسط نماینده یا وکیلی انجام می‌گیرد، چون زنان از دیدار مردان مطلقاً مستور می‌باشند» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۴۳).

«عقد ازدواج در یک محل مخصوصی که فقط داماد، نمایندگان طرفین و یک شخصیت روحانی حضور دارد، برگزار می‌شود. هنگامی که طرفین از طبقات عالی و تراز اول باشند، از صدر که همان پیشوای مذهبی است برای خواندن عقد دعوت می‌شود. افراد عادی و کوچک یک نفر ملا، یا فقیه به مجلس می‌آوردند. عقدنامه در دست زن می‌ماند، تا کاملاً از مهریهٔ خویش اطمینان داشته باشد. مجلس جشن عروسی در منزل داماد برگزار می‌شود، و مدت ۱۰ روز ادامه می‌یابد. در روز دهم، در وسط روز جهیزیه عروس را به خانه داماد ارسال می‌کردند، که عبارت است از: ملبوسات و جواهرات، مقداری اثاث و اسباب خانه، کنیزان و خواجگان، که به‌طور کلی کمیت و کیفیت آنها بسته به جاه و جلال معقوده است. معمولاً جهیزیه را با قطار شتر، و یا دیگر ستوران باربر، با طمطراق و دبدبهٔ تمام حمل می‌کنند، شب‌هنگام عروس به منزل داماد هدایت می‌شود؛ اگر معقوده از خانوادهٔ عالی‌مقامی باشد در کجاوه می‌نشیند ولی در صورتی که نوعروس از خانواده‌های متوسط باشد، بر پشت اسبی و یا پیاده مشایعت می‌گردد» (همان منبع، ۳۴۶-۳۴۳). «اما در ازدواج‌های اشخاص کوچک و افراد عادی حوادث کاملاً

معکوسی اتفاق می‌افتد. فی‌المثل در صورتی که داماد برای جلب رضایت اولیای عروس مهریه‌ای تعهد کرده باشد که مافوق طاعت و تمکن وی است، هنگام ورود معقوده در منزل خویش را می‌بندد و می‌گوید: خیلی گران است، بالاخره والدین دختر بالاجبار سطح مهریه را اندکی پایین می‌آوردند» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۵۰-۳۴۹). اما در این بین برای دختران خاندان سلطنتی ماه‌ها باید سپری شود تا راضی شود که شوهرش شایسته همسری با وی است (همان: ۳۴۷). بعد از طلاق نیز مرد باید مهریه زن را می‌پرداخت. البته در بین طبقات پایین معمولاً طلاق کمتر صورت می‌گرفت.

### حرمسرا و بانوان در دوره صفوی

«زنانی که در این دوره در حرمسرا زندگی می‌کردند، عملاً تا پایان عمر خود را در حرم سپری می‌کردند. در حرمسرا انواع دسیسه و توطئه‌چینی بر علیه یکدیگر صورت می‌گرفت. مادر پادشاه در رأس امور حرم بود و بر کارها نظارت می‌کرد. برای نگاهبانی از حرمسرا افرادی در نظر گرفته شده بودند که شدیداً از زنان حرم مراقبت و حفاظت می‌کردند. ایرانیان مسکن زنان را حرم یا مکان مقدس می‌گویند. اما ترکان<sup>۱</sup> آنرا سرای می‌نامند، که به معنی کاخ یا مسکن بزرگ است. در ایران این نام را به قسمتی، که مسکن زنان است، از آن جهت داده‌اند که ورود به آن برای همه مردان ممنوع است، به‌استثنای شاه. آنجا مکان محترمی است، که به هیچ مردی اجازه ورود بدان داده نمی‌شود» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۶۹).

«قسمت مخصوص اقامت زنان که به عربی و فارسی آنرا حرم می‌نامند تشکیل می‌شود از ساختمانی که با کاخ مربوط است و با دیواری به ارتفاع تقریبی بیست متر یا حتی بیش از آن محصور است. در داخل حرمسرا کنیزان، متعه‌ها و همسران پادشاه سکنا دارند، اینها غالباً از نژادهای ایرانی، ارمنی، گرجی و چرکسی هستند» (کمپفر، ۱۳۶۰: ۲۶). «تعداد زنان در حرمسرای شاه عباس اول را ۵۰۰ نفر و در حرمسرای شاه سلیمان متجاوز از ۸۰۰ نفر ذکر کرده‌اند» (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۱۹). «بخش عمده مخارج و هزینه‌های دربار صرف حرمسراها می‌شد. زنان حرمسرا در تجملات و ناز و نعمت به بار می‌آیند و زندگی می‌کنند. در این دوره به افراد حرمسرا سه‌گونه لقب می‌دادند: دخترانی که در حرمسرا به دنیا می‌آیند، بیگم نامیده می‌شوند، این کلمه مؤنث بیگ است، به معنی ارباب یا خان، بیگم لقب شاهزادگان خانواده سلطنتی است. زنانی که معشوقه شاه هستند و زنانی که متصدی مشاغل مهم هستند ملقب به خانم هستند. زنان دیگری که در صف فروتری قرار می‌گیرند، ملقب به خاتون هستند به معنی بانو و زنان دیگر همگی به کنیز موسوم‌اند» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۷۶-۳۷۵).

«حرم محل سکونت زنان محترم و غیرقابل وصول و حصول است، به‌ویژه در خانواده‌های بزرگ و منازل مقامات متشخص؛ به طوری که استطلاع و استعمال ساده از جریان اندرونی جنایت شمرده می‌شود. شوهر در این محوطه فاعل مایشاء و قادر مطلق به‌شمار می‌رود و از اختیارات نامحدود خویش بدون مداخله احدی می‌تواند هرگونه

۱. منظور از ترکان، عثمانیان است. (شاردن، ۱۳۵۰: ج ۸/ ص ۳۶۹)

سوءاستفاده کند» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۵۲). «زنان در حرمسرا با وجود آسایش و راحتی که برای آنها فراهم می‌شد و خدمه و خدمتکارانی برای انجام کارهای روزمره خود داشتند، ولی به شدت در محدودیت قرار داشته، خواجه‌سرایان به شدت از آنان مراقبت می‌کردند. در حرمسرا زنان در یک سلسله‌مراتب خاص قرار داشتند. مقام و منزلت درجه اول از آن مادر شاه است. پس از او نوبت به زنان شاه و متعه‌های مورد توجه او می‌رسد. تعداد خواجهگانی که در خدمت این زنان قرار دارند، بستگی دارد به اینکه زن مورد بحث تا چه اندازه مورد علاقه و لطف فرمانروای خود قرار گرفته است» (کمپفر، ۱۳۶۰: ۲۲۶).

سفرنامه‌نویسان دوره شاه سلیمان صفوی، در ارتباط با سلسله‌مراتب زنان حرمسرا مطالب مبسوطی دارند: «شاه سلیمان بیش از یک زن قانونی ندارد و آن خانم را «زن خاصه» می‌نامند، یعنی زن اصلی یا زن سوگلی و ممتاز، با وجود این تا وقتی ملکه مادر زنده است به زن سوگلی شاه نیز احترام زیادی نمی‌گذارند، بلکه در درجه اول مادر شاه خیلی مورد احترام است و او را نواب علیه یعنی خانم بسیار بلندمرتبه و مقتدر می‌نامند» (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۱۹). برای حفاظت و حراست از زنان حرمسرا، شاهان دوگونه خواجه دارند: «خواجه‌های سفید که خدمت دورادور به آنها محول می‌شود و دیگر خواجه‌های سیاه که خدمات داخلی خانم‌ها با ایشان است» (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۲۹).

شاردن از نوع سوم نگهبانان نیز به نام دختران (کنیزکان) اشاره کرده است. وی می‌نویسد: «معشوقگان شاه از میان این دسته نگهبانان انتخاب می‌شوند و همواره شش تن از آنان شب و روز به نگهبانی (کشیک) مشغول‌اند. هر قسمت حرم حاکمی خاص داشت و کلیه حرمسرا تحت حکومت خواجه‌سرای بود، که وی را به لقب داروغه یا حاکم می‌نامیدند، که لقب حکام شهرهای بزرگ است» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۷۸).

همچنین خواجه‌سرایان در حرمسرا مراتب و مسئولیت‌های دیگری نیز داشتند که بسته به نوع وظایف آنها متفاوت بوده است. «خواجه‌سراهای سیاه‌پوست از نظر مقام و منزلت با یکدیگر تفاوت دارند؛ و در رأس آنها مهتر قرار دارد. پس از او خزانه‌دار حرم و ایشیک آقاسی‌باشی حرم هستند. پیشکار مالی ملکه مادر که مراقب وصول منظم درآمد اوست و همچنین پیشخدمت‌هایی که بهنگام صرف غذا در کنار شاه قرار می‌گیرند، از زمره خدمه عالی‌مقام محسوب‌اند... از بین این خواجه‌سراها، پیشکارهای زنان اصلی و متعه‌های مورد توجه، مربی و سرپرست برای شاهزاده‌ها انتخاب می‌کنند. معلم‌های ساکن حرمسرا نیز از این جمع برگزیده می‌شوند و زنان حرمسرا از اینان فقه، نوشتن و سایر بازی‌ها و هنرها را می‌آموزند» (کمپفر، ۱۳۶۰: ۲۲۷).

در حرم علاوه بر محدودیت و مراقبت خواجه‌سرایان از بانوان، محلی برای دسیسه و توطئه علیه یکدیگر برای دستیابی به قدرت بوده است. «در حرم‌ها حوادث بسیار سوء و وقایع وحشتناکی اتفاق می‌افتد، به طوری که اکثر متوفیات اندرون‌ها که به نظر می‌آید با اجل طبیعی جان سپرده‌اند، قربانی هوا و هوس شده و به عمد مسموم گشته‌اند» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۵۲). اما محرومیت از آزادی بدترین حوادث و معایب حرمسرا نیست، معمولاً می‌گویند، که در درون حرمسرا نفرت‌انگیزترین اعمال دنیا را مرتکب می‌شوند؛ نابودی زنان آبستن، سقط



جین‌های اجباری، قطع حیات خردسالان نوزاد. زنی که نخستین پسر را بزاید، باید از بخت خود سپاسگزار باشد، زیرا وی روزی مقام و قدرت و سعادت مادری شاه را خواهد داشت؛ اما زنان دیگر هر یک با فرزند خود به گوشه‌ای از حرمسرا تبعید می‌شوند (همان، ۳۸۱-۳۸۰). اما در عین حال زنان در حرمسرا کارهایی برای گذراندن وقت خود انجام می‌دادند و سرگرمی‌هایی داشتند. معمولاً زنان درباری زمانی که شاه قصد شکار داشت، همراه با وی به بیرون از قصر می‌رفتند و فرصتی مناسب برای بازدید از آنچه بیرون از حرم است، برای آنها فراهم بود؛ ولی رفت‌وآمد زنان به شدت تحت مراقبت خواجه‌سرایان قرار داشت. «هنگامی که زنان متشخص از خانه بیرون می‌آیند، و به شهر می‌روند، و این امر فقط شب‌ها اتفاق می‌افتد، عده‌ای سوار در صدق‌می جلوتر می‌روند و عده‌ای سوار دیگر در صدق‌می پشت سر و فریاد می‌زنند: «قرق، قرق»؛ این کلمه ترکی است به معنی: قدغن، الحذر؛ و در این مورد به مفهوم آن است که مردم کنار بروند و کسی نزدیک نشود. به ندرت اتفاق می‌افتد، که بانوان متشخص قبل از نیمه شب بیرون بیایند، خواه به مهمانی و دیدار بستگان رفته باشند، و خواه از آن بازگشته باشند» (همان، ۳۹۴-۳۹۳) شاهزاده‌خانم‌هایی که از دودمان شاهی‌اند، این امتیاز را دارند که می‌توانند خنجر بر کمر خویش ببندند (همان، ۲۲۳).

«قرقی که برای بانوان حرمسرای شاهی انجام می‌گیرد کاملاً وحشتناک است، زیرا برای مردمی که بر سر راه غلامان یا محوطه قدغن شده دیده شوند، خطر جانی در میان است و این محوطه عبارت است از سراسر مساحتی که شتران حامل این زنان به چشم می‌خورند، اگر عبور بانوان در شهر باشد، کوچه محل عبور و کوچه‌های مجاور چپ و راست را قرق می‌کنند و این کار را برای آن می‌کنند که برخی اشخاص در محوطه ممنوعه توقف نکنند و جان خود را به هدر ندهند، اما اگر این زنان به بیلاق بروند، یک نیمه روز قبل از عزیمت، همه مردان دهکده را تا فاصله یک فرسنگی جاده محل عبور زنان درباری دور می‌کنند. یک گروهان تفنگچی مخصوص انجام این وظیفه است، موسوم به قرقچی، که تحت امر تفنگچی آقاسی‌باشی است و این فرمان به وسیله رئیس کشیک حرمسرا از خواجه‌سرایان دریافت و به این دسته ابلاغ می‌شود» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۹۴).

«زنان چه سواره باشند و چه پیاده با حجابی خود را مستور کرده‌اند. گاه زنان در تخت‌روان‌هایی آویخته که توسط شتر حمل می‌شود، طی طریق می‌کنند» (کمپفر، ۱۳۶۰: ۲۲۸). همچنین در دوره شاه سلیمان هنگامی که پادشاه به شکار می‌رفت و زنان همراه وی بودند، در مناطقی که محل عبور این شاهزاده‌خانم‌ها بود، همه باید خانه‌های خود را ترک می‌کردند و در این مورد بسیار سختگیری می‌شد: «وقتی شاه برای خاطر سرگرمی و تفریح شهبانو و شاهزاده‌خانم‌ها و خانم‌های حرم شاه به شکار می‌رود، همراهان و جلوداران شاه را افراد داخلی قصر سلطنتی که خواجه‌گان حرم هستند، تشکیل می‌دهند. وقتی شاه با زنان به شکار می‌رود قبلاً به ساکنین محله‌های بیرون شهر، نواحی و حدودی که شاه و حرمسرا از آنجا می‌گذرند، دستور می‌دهند که منازل خود را ترک کنند و از آن حدود دور شوند» (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۰۸-۱۰۷).

بنابراین بانوان حرمسرا تحت محدودیت شدید و مراقبت خواجه‌سرایان قرار داشتند. اما در عین حال زنان حرمسرا سرگرمی‌های خاص خود را داشتند و اوقات خود را با اموری می‌گذرانند. «به‌سهولت می‌توان حدس زد که لذت‌های عمده این عده عبارت بود از دوندگی و تاخت در شهر و مزارع. هنگامی که زنان شاه با او بیرون می‌روند، همگی بر اسب سوارند و معمولاً این بیرون رفتن به‌منظور گردش است» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۹۶ و ۳۹۹). شاردن در ارتباط با اوقات فراغت زنان عادی و حرمسرا می‌نویسد: «زنان به امور خانه‌داری نمی‌پردازند و زندگی خود را به بی‌حالی و بی‌کاری در ناز و نعمت می‌گذرانند، تنباکوی داخلی مصرف می‌کنند و کنیزان خردسال را به کار وامی‌گیرند. زنان همچنین به امور دوخت و دوز می‌پردازند. بانوان حرمسرا هرگز در خارج از کاخ دیده نمی‌شوند و به‌طور کلی زنان درجه اول ایرانی، بانوانی هستند که کمتر بیرون می‌آیند. ایشان دیگران را به خانه خود می‌خوانند. در موارد استثنایی از جمله عروسی و زایمان و اعیاد رسمی خواهری به دیدار خواهرش یا برادرزاده به دیدار عمه‌اش می‌رود، نه به‌شکل دیگر. دیداری که اینان از هم به‌عمل می‌آورند معمولاً هفت، هشت روز طول می‌کشد و یک زن، بیشتر ملازمان یعنی دختران و خواجه‌سرایان خود را نیز همراه می‌برد» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۹۱-۳۹۰).

زنان حرم در دوره شاه سلیمان صفوی سرگرمی‌هایی داشتند که سفرنامه‌ها به نوع فعالیت و نحوه گذران اوقات آنها اشاره می‌کنند: «به خانم‌ها اسب‌سواری می‌آموزند و خانم‌ها اسب‌سواری می‌کنند. زن‌های شاه در حرمسرا تیراندازی با تیر و کمان و با تفنگ را یاد می‌گیرند و به آنها شکار کردن و به‌دنبال گوزن دویدن و اسب تاختن را می‌آموزند؛ علاوه بر اینها به نقاشی کردن، آواز خواندن و ساز زدن می‌پردازند و نواختن آلات مختلف موسیقی را نیز یاد می‌گیرند. همچنین به آنها ادبیات و تاریخ و ریاضیات را درس می‌دهند» (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۱۹). «اما دختران خاندان شاهی، وقتی به سن مناسب ازدواج رسیدند مادرانشان از نفوذ خود برای شوهر دادن آنها استفاده می‌کنند و این امر بستگی به نفوذ آنها در پیش شاه و عنایت شخص شاه نسبت به شاهزاده‌خانم دارد» (شاردن، ۱۳۵۰: ۳۷۸). ولی با وجود محدودیت‌هایی که برای بانوان در حرمسرا وجود داشت، بانوان ارشد و از جمله مادر شاه، در امور سیاسی مداخله می‌کردند. سانسون در ارتباط با نفوذ مادر شاه در دوره شاه سلیمان می‌نویسد: «شاه با صلاح‌دید مادرش اغلب از رأی تعداد کثیری از خواجه‌سرایان معمر حتی در امور عمومی مملکتی استفاده می‌کند. گاه حتی اتفاق افتاده که تصمیماتی که در خارج در دیوان عالی اخذ شده در اثر اعمال نفوذ ملکه مادر و خواجه‌گان سیاهپوست لغو شده است» (سانسون، ۱۳۴۶: ۲۲۹). «طی سلطنت سلیمان و سلطان حسین نیروی سیاسی دیگری که موفق شد به مقام بسیار قدرتمندی دست یابد، بانوان حرم این دو شاه صفوی بود. حرم به‌نوعی شبیه هیئت مشاوره غیررسمی است و معمولاً بر همه امور تفوق دارد» (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۳۸).

همچنین بانوانی در این دوره بودند که علاوه بر مداخله در امور سیاسی در امور فرهنگی نیز فعال بودند. «مهین‌بانو خانم، مشهور به سلطانم، خواهر تنی شاه طهماسب و دختر شاه اسماعیل اول بود که در سال ۹۲۵ ه.ق متولد شد. این شاهزاده‌خانم که تا پایان عمرش مجرد می‌زیست، نفوذ فراوانی در دربار شاه طهماسب داشت



و شاه نیز به او مهر و محبت فراوانی ابراز می‌کرد و برای راهنمایی‌هایش ارج فراوان قائل بود. شاهزاده سلطانم نیز از این همه لطف و محبت شاه طهماسب برای خدمت به مردم و رفع احتیاجات آنها و جلوگیری از ظلم و ستم به آنها استفاده می‌کرد و شاه را به صدور دستورات مناسب راهنمایی می‌فرمود. بانو مریم‌بیگم دختر شاه صفی، جانشین شاه عباس اول، است؛ وی از زنان نیکوکار و دانش‌دوست زمان خود بوده است. از اقدامات وی در اصفهان تأسیس مدرسه مریم‌بیگم در محله حسن‌آباد و مسجد مریم‌بیگم جنب دروازه دولت (خیابان طالقانی، کوچه مقابل مسجد باب‌الرحمه) است» (خوشنودی، ۱۳۹۰: ۱۱۳). همچنین از زنان فعال دیگر در عرصه سیاست می‌توان از زینب‌بیگم، عمه شاه عباس اول، و پریخان خانم، دختر شاه طهماسب اول، نام برد. در این دوره جدا از محدودیت‌هایی که بیان شد زنان در امور سیاسی و فرهنگی مشارکت داشته‌اند و نقش مؤثری ایفا کردند، ولی زنان درباری در مقایسه با زنان شهری و روستایی از آزادی کمتری برخوردار بودند.

### محدودیت‌ها و خشونت علیه زنان دوره صفوی

از نوشته‌های سفرنامه‌نویسان عصر صفوی چنین برمی‌آید که در جامعه مردسالار و خشن آن دوره، زنان قربانی خشونت و تعصبات خشک قومی و مذهبی قرار می‌گرفتند و فرقی هم میان زنان طبقات بالا (درباری) و طبقات پایین جامعه به جهت در امان ماندن از خشونت مردان و یا داشتن آزادی عمل وجود نداشت. مجازات‌های اعمال‌شده علیه زنان به شدیدترین نحو اعمال شده و وابستگی طبقاتی در شدت این مجازات تأثیر چندانی نداشت. اصولاً زنان، عناصری درجه دوم در جامعه ایران عصر صفویه تلقی می‌شدند و فاقد هرگونه استقلال و امنیت (در برابر مردان) بودند. منابع قدرت به‌طور کامل در اختیار مردان بود و این امر سبب اعمال هرگونه خشونت، مجازات‌های خشن و محدودیت علیه زنان می‌شد. جامعه ایران خصوصاً در دوره مورد پژوهش (صفویه) جامعه‌ای سنتی محسوب می‌شد. در چنین جوامعی، معمولاً مردسالاری یک ارزش محسوب شده و همین امر سبب ایجاد محدودیت برای زنان می‌شد. در جوامع سنتی ارزش‌های مردسالار، ارزش‌های غیرقابل انکار است و هرگونه مقاومت در برابر آن به‌معنای سرپیچی از هنجارها و عرف اجتماعی قلمداد شده، واکنش شدید اجتماعی و عرفی را برمی‌انگیزد. در این ساختار، اعمال خشونت علیه زنان که اساساً شکل پنهانی دارد، نه تنها از سوی مردان، بلکه از سوی زنان نیز به‌عنوان بخشی از واقعیت زندگی اجتماعی‌شان مشروعیت می‌یابد.

یکی از عواملی که سبب خشونت و محدودیت علیه زنان در تاریخ ایران شده، مسئله‌ای به نام ناموس‌پرستی، غیرت و حفظ ناموس بوده است. هرگونه شک نسبت به ارتباط زنان با مردان بیگانه (نامحرم)، حتی در صورتی که سوءتفاهمی بیش نبوده باشد، به‌سادگی می‌توانست سبب مرگ زنان شود. این محدودیت‌ها در میان زنان حرمسرای شاه با وسواس بیشتری انجام می‌شد. درواقع هر اندازه مرد از خشونت و ایجاد محدودیت علیه زنان استفاده می‌کرد، منزلت اجتماعی او در میان افراد هم‌طبقه‌اش بالاتر می‌رفت. بنابر اطلاعاتی که سفرنامه‌ها در اختیار محققان گذاشته است، کوچک‌ترین خطاهای زنان با سخت‌ترین مجازات‌ها از سوی جامعه مواجه می‌شد. در این جامعه مردسالار، مهم‌ترین و شاخص‌ترین جایگاه را شاه در اختیار داشت. شاه بدون هیچ‌گونه احساس ناراحتی، سخت‌ترین مجازات‌ها را در حق زنان روا می‌داشت و بدون آنکه به نسبت خانوادگی زنان با خود توجهی داشته باشد، به‌راحتی آنها را مجازات می‌کرد. شاه در ایران مظهر استبداد، خودکامگی و خشونت بود. سانسون

درباره قدرت شاه در ایران می‌گوید: «قدرت شاه چنان مطلق و نامحدود است که دستورها و فرامینی که شاه صادر می‌کند، همه اجرا می‌کنند و در جایی ثبت نمی‌نمایند. شاه ایران مال و جان رعایایش را در اختیار دارد و بدون اینکه حتی به وزرایش اطلاع دهد، با مال و جان رعایایش هرچه خواهد می‌کند» (سانسون، ۱۳۴۶: ۲۳۴). این قدرت نامحدود و بی‌پاسخ می‌توانست برای هرکسی که در اطراف شاه قرار داشت، خطرآفرین باشد. در این بین، کوچک‌ترین خطای زنان به دلیل ارتباط زیاد و نزدیکی که با شاه داشتند، می‌توانست به مرگ آنها منجر شود. اقدام به کشتن زنان توسط شاه می‌توانست دلایلی داشته باشد، از جمله: مستی شاه، حسادت زنان درباری نسبت به یکدیگر و برانگیختن شاه علیه رقیب، احساس خیانت، سهل‌انگاری و شوخی‌های خطرناک، دروغ گفتن به شاه.

بیشتر شاهان صفوی در نوشیدن مشروبات افراط می‌کردند و در بسیاری از مواقع مست شده و از حالت عادی خارج می‌شدند؛ این مستی نخستین خطر را متوجه زنان دربار می‌کرد، زیرا در هنگام مستی، شاه زنان را نزد خویش فرا می‌خواند و این در جوار شاه قرار داشتن می‌توانست خطرآفرین باشد؛ «یک‌روز شاه‌صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸ ه ق) به مهمانی کلانتر ارامنه اصفهان می‌رود و بر اثر خوردن بیش از حد شراب مست می‌کند. شاه به‌هنگام مراجعت به منزل، ملکه را احضار می‌کند. ملکه دختر حاکم گرجستان و مادر ولیعهد محسوب می‌شد و نزد شاه محبوبیت زیادی داشت. ملکه که از مستی شاه باخبر بود، در رفتن نزد شاه درنگ نمود. شاه به خواب رفت اما بعد از بیداری متوجه تأخیر ملکه شد و بار دیگر او را احضار کرد. این جریان مجدداً تکرار شد و این‌بار ملکه در پشت پرده نشست. شاه دوباره بیدار شد و ملکه را ندید؛ متعیرانه پرسید چرا نمی‌آید؟ مادر شاه صفی که کنیزی گرجی بود، در اتاق حاضر بود و با عروس خود به‌واسطه اینکه چندان اعتنایی به او نمی‌کرد، دشمنی داشت و خواست ملکه را در نظر پسر خود مقصر جلوه دهد. اشاره کرد که ملکه در پشت پرده میان پستو پنهان شده است. شاه غضب‌آلود برخاست، پشت پرده رفت و پنچ، شش ضربت خنجر به شکم آن شاهزاده‌خانم بیچاره زد؛ بدون اینکه از این حرکت وحشیانه خود متأثر شود، دوباره رفت و آسوده خوابید. صبح که بیدار شد از این حرکت خود متأثر شد و دستور داد تا در سراسر ایران کسی شراب ننوشد؛ اما این قدغن بعد از مدتی فراموش شد. مستی شاه عامل اصلی قتل ملکه بود و البته نباید از حسادتی که میان ملکه مادر و همسر شاه وجود داشت نیز غافل شد» (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۴۲). در مواردی نیز پیش آمده که زنان به جرمی که مرتکب نشده‌اند و فقط به دلیل آنکه شاه احساس می‌کرد زن در حال خیانت است، به قتل می‌رسیدند. دلاواله در این باره، ماجرای کشته شدن یکی از کنیزان شاه را بازگو می‌کند؛ «در یکی از سفرهای شاه که اهل حرم نیز همراه او بودند، در هنگامی که کاروان به مسیر خود ادامه می‌داد، شاه به یکی از ساربانان مشکوک شد که ممکن است تا چشم طمع به یکی از کنیزان داشته باشد. شاه به‌شدت از این جریان ناراحت شد و دستور داد تا ساربان و آن کنیزک را در همان‌جا سر ببرند» (دلاواله، ۱۳۴۸: ۲۶). در این ماجرا، شاه فقط گمان خیانت کرده بود، بدون آنکه چیزی ثابت شده و یا آنکه فرصت دفاع به متهمان را بدهد. ضمن آنکه اگر هم گناهی متوجه کسی باشد، آن شخص ساربان (مرد) است، زیرا زن در کجاوه خود نشسته بود و ظاهراً ساربان قصد و غرضی داشته اما شاه بدون توجه به این مسئله و فقط به دلیل آنکه به شرافت شاه خدش‌های وارد شده، زن بی‌گناه را نیز به کام مرگ فرستاد.



در مواردی، خشونت روانی اعمال شده علیه زنان به خاطر خطای سرزده از سوی آنان نبوده، بلکه شاه آنان را به دلیل خطایی که از پدران آنها سر زده بود، مجازات می‌کرد. یکی دیگر از خشونت‌هایی که علیه زنان محرم شاه (خواهران و عمه‌ها) توسط شاه اعمال می‌شد و به رسمی متداول تبدیل شده بود، کشتن فرزندان ذکور آنها بود. این کار صرفاً برای آن انجام می‌شد که این فرزندان نه در زمان شاه و نه در آینده ادعایی جهت کسب تاج و تخت نداشته باشند. شاهان صفوی ترس داشتند که ممکن است به سبب خون شاهی که در رگ‌های این پسران است، توسط پدران آنها و نزدیکان پدرانشان تحریک شده و اقداماتی علیه تاج و تخت شاه انجام دهند. در این نوع خشونت‌ها، همان‌گونه که بیان شد، گرچه به زنان آسیب جسمی نمی‌رسید و هدف اصلی افراد ذکور بودند، اما به‌واقع بیشترین رنج و درد ناشی از این رفتار شاه، نصیب زنان می‌شد.

گرچه اطلاعات و آگاهی از افراد عادی جامعه در دوره صفویه اندک است اما سفرنامه‌نویسان سعی کرده‌اند تا حد امکان از افراد عادی جامعه بیشتر بنویسند. در هر حال آنها بیشتر مطالبشان را به دربار و شاه اختصاص داده‌اند. البته با همین منابع اندک هم می‌توان فهمید که کشتن و قتل زنان فقط مختص شاه نبوده، بلکه عادی‌ترین افراد جامعه نیز در این باره خود را محق می‌دانستند و به شدیدترین خشونت‌ها علیه زنان اقدام می‌کردند. مسئله غیرت و ناموس‌پرستی همواره در تاریخ ایران به اشکال گوناگون بروز کرده که در این بین بیشترین آسیب متوجه زنان می‌شد و کشتن زنان به این دلیل و بهانه، عادی‌ترین و محتمل‌ترین گزینه بود. خیانت و ارتباط داشتن با مردان نامحرم یکی از مواردی بود که در صورت بروز آن از سوی زنان، به شدت مجازات می‌شدند. مجازات زنان خیانتکار در جامعه به دو شکل انجام می‌گرفت، یکی توسط حاکمیت و محاکم قضایی و دیگری توسط سرپرست زن که شامل همسر (در صورت متأهل بودن) و پدر و برادر (در صورت مجرد بودن) می‌شد.

باید توجه داشت که به دلیل حساسیت مردان ایرانی نسبت به آنکه اطلاعات خانه آنها به بیرون درز نکند، همچنین به دلیل آنکه زنان نیز امکان مراده با افراد غیر را نداشتند، سفرنامه‌نویسان نتوانسته‌اند در مورد دیگر خشونت‌ها و تنبیهات بدنی که علیه زنان در پستوی خانه‌ها انجام می‌گرفت، اطلاعاتی به دست آورند و در واقع آنها خشونت‌ها و مجازات‌هایی را که در ملاء عام توسط مردان جامعه علیه زنان انجام می‌گرفت، بیان کرده‌اند. زنان به‌عنوان قشر ضعیف جامعه ایران عصر صفوی به شدت از سوی مردان در محدودیت قرار داشتند و به راحتی علیه آنها خشونت اعمال می‌شد. این محدودیت‌ها جدا از خشونت‌هایی است که در بالا ذکر شد و شرح آن بسیار است و در این مقال نمی‌گنجد. عرف جامعه ایرانی نیز این محدودیت‌ها و در پی آن مجازات‌ها را به راحتی قبول کرده و در هر صورتی حق به مردان داده می‌شد. عدم ارتباط با دیگران، مهم‌ترین محدودیتی بود که علیه زنان وجود داشت. در واقع تفاوتی نداشت زن شاه باشد یا زن یک شخص عادی؛ زن حق نداشت به جز با کسانی که مرد او اجازه می‌داد، ارتباط داشته باشد و جالب آنکه در این دوره حتی ارتباط داشتن با بعضی از اعضای خانواده، مانند پدرشوهر نیز بسیار محدود و تابع قوانین و مقرراتی بود.

### نتیجه‌گیری

با نگاهی دقیق به سفرنامه‌هایی که توسط بیگانگان در دوره صفوی به نگارش در آمده است، متوجه این نکته می‌شویم که آنها تنها مواردی را که خود به چشم دیده‌اند یا شنیده‌اند با داشتن دلیل و مدرک به رشته تحریر

در آورده‌اند. در حالی که در جامعه عصر صفوی براساس مدارک و منابع دیگر زنانی، اگرچه معدود، بوده‌اند که در عرصه‌های مختلف از جمله علم و دانش فعالیت داشته‌اند. با توجه به آنچه بررسی شد عمدتاً سفرنامه‌های دوره صفویه اطلاعاتی درباره زنان اشراف و درباری ارائه داده‌اند و در ارتباط با زنان عادی مطالب کمتری ذکر شده است. در این دوره، زنان عادی شامل زنان روستاها و شهرها بسته به موقعیت اجتماعی خود روابط آزادتری نسبت به زنان درباری داشته‌اند. همچنین زنان دربار و اشراف در حرمسراها با وجود محدودیت شدید و با آنکه تحت مراقبت خواجه‌سرایان بودند، در امور سیاسی مشارکت داشته، از انواع سرگرمی‌های خاص خود چه در حرمسرا و چه در سفرهای شاهان در بیرون از حرم منتفع می‌شدند. انجام فعالیت‌های اقتصادی در کنار اعضای خانواده سبب می‌شد که زنان خواه‌ناخواه به عرصه اجتماع کشیده شوند و به فعالیت مشغول باشند. بنابراین در این دوره فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سرگرمی‌ها و ازدواج و همچنین نوع پوشش زنان عادی متفاوت از زنان درباری و اشراف بود. همچنین بین زنان شهری طبقات ضعیف و ثروتمند جامعه ازدواج و برگزاری مراسم به‌گونه‌ای متفاوت بوده است. سفرنامه‌نویسان در این دوره به‌نوعی بیشتر به وضعیت اجتماعی زنان حرمسرا اشاراتی داشته‌اند. در دوره صفویه به‌دلیل آنکه هنوز جامعه ایران در شمار جوامع کاملاً سنتی قرار می‌گرفت، خبری از مؤسسات و یا نهادهای مدنی که مدافع حقوق زنان باشد، نبود. اصولاً در میان تمامی طبقات جامعه، در درجه دوم بودن زنان، امری کاملاً پذیرفته شده بود و تلاشی نیز در جهت خارج شدن وضعیت زنان از این حالت نه از سوی طیف قدرتمند جامعه و نه از سوی خود زنان انجام نمی‌گرفت. برخلاف تصور رایج، زنان درباری در دوره صفویه از قدرت چندانی برخوردار نبودند و از قضا خطر کشته شدن، این زنان را، بیشتر از زنان عادی جامعه تهدید می‌کرد.

### منابع و مأخذ

- آریابد، شادی (۱۳۹۷) *جایگاه زن در ایران باستان*، مجله اینترنتی *امرداد*، ۲۹ بهمن قابل دسترسی با لینک:  
<https://amordadnews.com/8980/>
- الثاریوس، آدام، *سفرنامه آدام الثاریوس بخش ایران*، ترجمه احمد بهپور، تهران، سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، ۱۳۶۳.
- اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران، سیاست، حکومت و فرهنگ دوره ایلخانان*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- العاملی، جعفر، *الصحيح من سيرة النبي*، ج ۴، ج ۳، دارالهادی - دارالسیره، بیروت، ۱۴۱۵.
- اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ج ۳، تهران، نگاه، ۱۳۸۶.

- تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری، تصحیح حمید شیرانی، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۶۹.
- تکتاندر فن دریابل، گئورگ، ایتپررسیکوم، ترجمه محمود نفضلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- خوشنودی، عفت، «وقف‌نامه مدرسه مریم بیگم»، وقف میراث جاویدان، شماره ۷۴، ۱۳۹۰.
- دلاواله، پیتر، *سفرنامه دلاواله* (قسمت مربوط به ایران)، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- دریایی، تورج، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- سانسون، *سفرنامه سانسون*، وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، تحقیق و مطالعه دقیق درباره آداب و اخلاق و حکومت ایران، به‌اهتمام و ترجمه تقی تفضلی، اصفهان، بی‌نا، ۱۳۴۶.
- سیوری، راجر مروین، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی (ویرایش ۳)، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- سامی، علی، *تمدن ساسانی*، شیراز: موسوس، ۱۳۴۲.
- شاردن، جان، *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمدعلی عباسی، چ ۲، ج ۴، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- \_\_\_\_\_؛ *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمدعلی عباسی، ج ۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- \_\_\_\_\_؛ *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمدعلی عباسی، چ ۲، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- \_\_\_\_\_؛ *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمدعلی عباسی، ج ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- شرلی، آنتونی، *سفرنامه برداران شرلی در زمان شاه عباس کبیر*، ترجمه آوانس، چ ۲، بکوشش علی دهباشی، تهران، نگاه، ۱۳۶۲.
- طاهری، علی اصغر، شیشه‌چی، زهره، *ناصرالدین شاه و حرمرسرهاایش*، چ ۱، مشهد، داریوش، ۱۳۹۱.
- فریر، رونالد، *سفرنامه شاردن*، برگزیده و شرح، ترجمه حسین هژیریان، حسن اسدی، تهران، نشر پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۰.
- فیگیروا، دن گارسیا دسیلوا، *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگیروا*، ترجمه غلام‌رضا سمیعی، چ ۱، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳.
- فوران، جان، *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی مطابق با ۸۷۹ شمسی تا انقلاب*، ترجمه احمد تدین، تهران، خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهاندار، ویرایش ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰.
- لمبتون، آن، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، چ ۱، تهران، نی، ۱۳۷۲.
- نوری مجیری، مهرداد، «*زنان نامدار صفوی در عرصه سیاست*»، فصلنامه تاریخ پژوهی (مجله انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)، شماره ۵۵، ۱۳۹۲.
- نوایی، عبدالحسین، غفاری فرد، عباسقلی، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*، چ ۶، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۹.

## تاریخچه ایران شناسی در ژاپن



زهرا عابدینی

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران شناسی  
دانشگاه گیلان

### چکیده:

سابقه ایران شناسی و به طور کلی مطالعات ایران پژوهی در ژاپن، به نیمه دوم قرن بیستم بازمی گردد. تحقیقات ژاپنی ها در زمینه ایران شناسی، برخلاف اروپاییان، جنبه تبلیغ دینی و یا جنبه استعماری نداشته است؛ هرچند ایران شناسی ژاپنی ها، پدیده ای جوان تلقی می شود؛ ولی در کوتاه مدت، پیشرفت های قابل ملاحظه ای داشته اند. ایران شناسی ژاپنی ها در روزگار خوش بینی رو به تزاید ایرانیان نسبت به ایران شناسی (غربیان) صورت گرفته، که هرچند آنان از تجارت چندین قرن اخیر در زمینه ایران شناسی بهره می برند اما در زمینه پیشرفت کار آنان می توان گفت مصداق طفلی را دارند که یک شبه ره صدساله پیموده است. ایران شناسی ژاپنی ها در همین مدت کوتاه نیز سخت پرتلاش و پرتکاپو بوده و پیشرفت های قابل ملاحظه ای نیز داشته است. باید توجه داشت که ایران شناسی ژاپنی ها با این واقعیت همراه بوده است که آنان تاکنون تحقیقات خود را با انتخاب مضامین مشخص و جزئی صورت علمی داده اند و از شبهه افکنی های عام درباره تاریخ و فرهنگ ایرانی به دور بوده اند. در واقع آنان در چارچوب شناخته شده جهان ایرانی تحقیق و پژوهش کرده اند. همچنین ژاپنی ها در ایران سابقه ای استعماری ندارند و این دو مسئله موجب شده تا ایران شناسی آنها توأم با پیچیدگی و معضلات آن چنانی که برای بعضی کشورهای غربی شاهد بوده ایم، نباشد.

### واژگان کلیدی:

تاریخ - ایران شناسی - ژاپن - تحقیقات

### مقدمه:

تحقیقات ژاپنی‌ها در زمینه ایران‌شناسی، برخلاف اروپاییان جنبه تبلیغ دینی و یا جنبه استعماری نداشته و حتی در پاره‌ای از مواقع، سعی کرده‌اند ارتباط فرهنگی بین دو امپراتوری ساسانی در ایران و آسوکا در ژاپن در قرن هفتم میلادی را ثابت کنند. اما مهم‌ترین زمینه ایران‌شناسی در ژاپن، به انقلاب مشروطه بازمی‌گردد. نگاه محققین ژاپنی به ایران از همین منظر است. بعد از انقلاب اسلامی، نگرش ژاپنی‌ها به ایران تغییر جهت داد و از مسائل اقتصادی و سیاسی به مسائل هنری و اجتماعی منعطف شد. این نکته قابل بیان است که با توجه به مطالعاتی که ژاپنی‌ها در ایران داشته‌اند و با توجه به حضور آنها و پژوهش‌ها و ترجمه‌هایی که از آثار ایرانی داشته‌اند، می‌توان این نتیجه را گرفت که ژاپنی‌ها برخلاف آمریکا و کشورهای اروپایی که ایران‌شناسی آنها جنبه استعماری داشته، چنین سابقه‌ای ندارند. اما سؤالی که در اینجا می‌توان طرح کرد این است که در حالی که شرق‌شناسی و به تبع آن ایران‌شناسی در دست غربیان بوده، شرق‌شناسی در یک کشور شرقی، مثل ژاپن، چه ویژگی‌هایی دارد؟

واقعاً نمی‌توان گفت که ژاپنی‌ها سبک خاصی را در این زمینه داشته‌اند، بلکه فقط می‌توان به رویکردهای تحقیقی آنها توجه کرد. از آنجا که ژاپنی‌ها نیاز به نفت خاورمیانه داشته‌اند و مرتبط با بازارهای تجاری و صنعتی ایران بودند، به‌عنوان یک مجموعه کلی به خاورمیانه نگاه می‌کردند. این نکته قابل بررسی است که شاید خود ژاپنی‌ها با مطالعه و تحقیق بر روی جاده ابریشم، با مطالعات ایرانی مرتبط شده‌اند و به اهمیت ایران پی برده‌اند.

### نگاهی به تاریخ و زمینه ایران‌شناسی در ژاپن

#### ایرانیان و تمدن ایرانی در ژاپن

ژاپنی‌ها در قرون میانه ایران را پو-سی PO-si (پارس) می‌گفتند، و عربستان را تا-سی Ta-si (تازی) می‌نامیدند. در آمدن ایرانیان به ژاپن گفته می‌شود که استادکارانی که برای ساختن معبد آسوکا Asuka به ژاپن آمدند، ایرانی بودند؛ همچنین، تندیس‌های گوناگون در آسوکا و شماری از آیین‌های بازمانده در این ناحیه و معابد آن، نشان از ایران دارد و همگونی این بناها و آیین‌ها را با بناهای ایران و سنت زرتشتی می‌رساند. این نظریه هم وجود دارد که پس از سرنگون شدن دستگاه ساسانیان، شاهزادگان و بزرگان این دولت به سوی خاور گریختند و شماری از آنها به ژاپن آمدند.

در میان پژوهندگان ژاپنی، به‌ویژه گیکیو ایتو Gikkio Ito، نویسنده فقید سی‌ایچو ماتسوموتو Seicho Matsumoto، و استاد نه‌ایچی ایموتو Eichi Imoto کوشیده‌اند تا نشانه‌های آمدن ایرانیان به ژاپن و تأثیر تمدن و فرهنگ ایران بر آسوکا (مرکز فرهنگی ژاپن در سده هفتم میلادی) را پیدا کنند. نیهونگی Nihongi، نخستین تاریخنامه ژاپن که در آغاز سده هشتم میلادی فراهم آمده و روایت رویدادها تا سال ۶۹۷ میلادی است، از آمدن مردمی از تخارا در سال ۶۵۴ میلادی در دوره امپراتور کۆتوکو Kotoku یاد کرده است. استاد ایموتو سال‌ها بر این عقیده استوار بود که شماری از ایرانیان و نمونه‌هایی از آثار تمدن و فرهنگ ایران دیرزمانی پیش به ژاپن آمده است.

ژاپنی‌ها شیفته صنایع دستی زیبای ایران از قبیل کوزه‌گری، صنایع فلزی و چوبی، ظروف شیشه‌ای، زری‌دوزی، قالی‌بافی و مینیاتور هستند. ایرانی‌ها سهم بسیار بااهمیتی در تاریخ، و به‌خصوص در تاریخ آسیای مرکزی و

غربی داشته‌اند. شناخت بهتر تاریخ ایران، پژوهندگان ژاپنی را قادر می‌سازد تا در موضوع‌هایی مانند مسائل سیاسی، اداری، نظامی، اقتصاد، تجارت، صنایع دستی و کشاورزی اطلاعات ارزنده‌ای فراهم آورند. می‌توانیم گرایش‌های کلی مطالعات ایران‌شناسی در ژاپن را از نظر زمانی، به سه دوره تقسیم کنیم:

### ۱- دهه ۱۳۱۰/۱۹۳۰ تا پایان جنگ جهانی دوم

مطالعات خاورمیانه‌ای در ژاپن، در این دهه آغاز شد؛ هرچند که بیشتر توجه به مناطق مسلمان‌نشین داخل چین و جنوب شرقی آسیا بوده است. پیشروی نظامی ژاپن در شمال غربی چین و جنوب شرقی آسیا یکی از مهم‌ترین عوامل انگیزه‌ای این مطالعات بود. «مؤسسه مطالعات اسلامی»، «مؤسسه شرق آسیا»، و «جمعیت ژاپن و اسلام» در این سال‌ها تأسیس شدند؛ هرچند که فعالیت این مؤسسات با ختم جنگ جهانی دوم خاتمه یافت.

### ۲- دهه ۱۳۳۰/۱۹۵۰ تا پایان دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰

در این دهه، عصر جدیدی در مطالعات خاورمیانه‌ای ژاپن آغاز شد. مطالعات محققان جوان به تدریج انتشار یافت. در همین ایام «مؤسسه اقتصاد آسیایی» تأسیس شد و نقش مهمی در پیشبرد این مطالعات ایفا کرد. هدف این مؤسسه تسهیل و تشویق همکاری‌های اقتصادی بین ژاپن و کشورهای آسیایی بود.

### ۳- دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ تاکنون

با پیش آمدن بحران نفت در سال ۱۹۶۷، گرایش جدیدی در مطالعات خاورمیانه‌ای و ایرانی ژاپن شکل گرفت. محققان ژاپنی به مطالعات گروهی و تحقیق جمعی روی آوردند. نخستین پروژه گروهی آنها تحت عنوان «مطالعه در باب اسلام‌گرایی و تجدد در آسیا و آفریقا» آغاز شد. نتایج این مطالعات در اوایل دهه ۱۹۸۰ به صورت مجموعه گزارش انتشار یافت.

## ایران‌شناسی ژاپنیان

ایران‌شناسان سرزمین آفتاب که الگوی کار خود را پس از تجدد ژاپن (در نیمه دوم سده نوزده) از باخت‌زمینیان گرفتند، این پویش و پژوهش را «شرق‌شناسی» نامیدند، از دو انجمن پویای پژوهش‌های غرب آسیا و شمال آفریقا در ژاپن، که یکی قدیم‌تر و اصیل‌تر است «اورینتو گاکای» *Oriente Gakkai* انجمن خاورشناسی نام دارد و دیگری که نوپا و جویای نام و در پی جریان‌های روز است «چوتو گاکای» *Chuto Gakkai* انجمن خاورمیانه‌شناسی خوانده می‌شود.

مجمع تحقیقی دیگری که نام «انجمن ایران‌شناسی» دارد و حوزه پژوهش آن قلمرو پهناور تمدنی و فرهنگی ایران بزرگ است، که بیش از بیست سال پیش در هر بهار در یکی از دانشگاه‌های ژاپن برگزار می‌شود. از دیگر بنیادهای پژوهش‌های خاوری، موزه‌ها و کتابخانه‌های شرق‌شناسی است. در این میان، موزه مؤسسه مطالعات خاوری در شهر میتاکا *Mitaka* در ایالت توکیو از بنیادهایی است ویژه مطالعات خاوری، که نمایس فراوان نیز در موزه و گنجینه خود دارد، عمده آن از آثار میراث فرهنگی ایران. فعالیت این مؤسسه زیر نظر شاهزاده میکاسا *Mikasa* خاورشناس امپراتوری ژاپن است و استاد فقید نامیو *Namiyo Egami* تا هنگام مرگش در نوامبر ۲۰۰۲ ریاست آن را برعهده داشت. توپو بونکو *Toyo Bunko*، بخش منابع شرقی کتابخانه مجلس ژاپن، مخزن عمده کتاب‌های شرق‌شناسی در ژاپن، و به‌خصوص منابع کتاب‌های مطبوع چینی آن از مهم‌ترین گنجینه‌های جهانی است. این کتابخانه مجموعه قابل‌اعتنایی هم از کتاب‌های فارسی و عربی و

ترکی (عثمانی) دارد. شماری از کتابخانه‌های ژاپن مجموعه‌ای از کتاب‌های خطی فارسی نیز در گنجینه خود دارند و در این میان منابع کتب خطی فارسی کتابخانه دانشگاه مطالعات خارجی کیوتو قابل توجه است.

### گرایش‌های مطالعات ایرانی در ژاپن

- ۱- نخستین گرایش مهمی که در این زمینه مشهود بوده، انتقال از حوزه مطالعه درباره آیین بودا به مطالعه درباره ایران است. بررسی اوستا یکی از کارهای آنان بوده؛ هرچند که این گروه از محققان، از جنبه زبان‌شناسانه به آن پرداخته‌اند که این روش متأثر از مطالعات ایرانی در اروپا بوده است.
- ۲- گرایش دیگر ناشی از سنت مطالعه در تاریخ چین و نواحی هم‌جوار آن است، که حوزه اصلی مطالعه در تاریخ شرق را تشکیل می‌داد. این گرایش عمدتاً بعد از اصلاحات امپراتور می‌جی (۱۸۶۸)، یعنی زمانی که چارچوب آموزش جدید در مطالعه تاریخی شکل گرفت، آغاز شد. این امر باعث توجه و علاقه برخی از محققان به مطالعه در تاریخ ایران شد. در چنین حال و هوایی بود که مطالعه درباره خاندان ایلخانان به صورت حوزه اصلی مطالعه در تاریخ ایران درآمد.
- ۳- در این گرایش، نگاه ویژه به ایران عصر جدید، و خصوصاً انقلاب مشروطه (۱۹۱۱-۱۹۰۵) بوده است. معطوف شدن به این حوزه ناشی از آن بود که در ژاپن به منابعی، ولو محدود در این زمینه، دسترسی داشته باشند. در ژاپن برخلاف اروپا، تحقیق درباره اوضاع جدید ایران به لحاظ در دسترس بودن منابع مربوط به آن، بیشتر از دوره‌های دیگر ممکن بوده است. انقلاب اسلامی توانست توجه بسیاری از ژاپنی‌ها را به خود جلب کند؛ در نتیجه تحقیقات قابل توجهی در زمینه‌های مختلف مطالعات ایرانی انجام داده‌اند.

### مسافران فرهنگی

نخستین نمایندگان جامعه علمی و دانشگاهی ژاپن، در سال ۱۳۱۰ خورشیدی و از دهه ۱۹۳۰ برای ادامه تحصیل یا تحقیق به ایران آمدند؛ این پژوهش‌ها در دهه ۱۹۶۰ (۱۳۴۰) به اوج رسید. برنامه‌های پژوهشی - گروهی، به‌ویژه در زمینه باستان‌شناسی به اجرا درآمده و رشته زبان فارسی و ایران‌شناسی در دانشگاه اوزاکا، گشایش یافته بود.

از جمله این محققان، آشی کاگا نخستین دانشمند ژاپنی بود که به ایران آمد. او زبان پهلوی را نزد رضازاده شفق آموخت و همه کتاب‌ها و مقالات خود را به ژاپنی نوشت، که از جمله کتاب‌های او می‌توان به آیین‌های ایران باستان و تاریخ شاهنشاهی ایران اشاره کرد.

می‌توان از محققان دیگری مانند اوئنو، کاتسوفوجی (مؤسس انجمن ایران‌شناسی ژاپن در اوایل دهه ۱۹۸۰) و خانم اوکادا نام برد.

### حوزه‌های پژوهشی ژاپنی‌ها در ایران

باستان‌شناسی و هنر:

بعد از جنگ جهانی دوم، باستان‌شناسان ژاپنی، به تحقیق در خاورمیانه و ایران پرداختند. کاوش‌های باستان‌شناسی ژاپنی‌ها برخلاف رویه کار اروپا و آمریکای شمالی، از سوی دانشگاه‌ها حمایت می‌شد، نه از طرف

موزه‌ها. برای نخستین بار، در سال ۱۹۵۵، یک گروه ژاپنی به بررسی و حفاری در ایران پرداخت که تا سال ۱۹۷۹ و هنگام جنگ ایران و عراق فعالیت خود را متوقف کردند. مأموریت باستان‌شناسی طی این سال‌ها دو هدف عمده داشت:

۱. خاستگاه بررسی، خاستگاه کشاورزی روستاهای ایران و بین‌النهرین؛ در واقع شماری از باستان‌شناسان بر این گمان بودند که این مناطق بر تمدن کشاورزی آسیای شرقی اثر بسیار داشته است.

۲. کشف مناسبات فرهنگی از طریق جاده ابریشم؛ جاده‌ای که مسیرهای بازرگانی آن آسیا را به اروپا و در نهایت ژاپن را به ایتالیا متصل می‌کرد.

در تاریخ هنر، از قدیم گرایشی به مطالعه سفالینه‌های ایران و به‌عبارت دقیق‌تر، مطالعه تطبیقی سفالینه‌های ایرانی و چینی وجود داشته است. یکی از شاخص‌ترین آثاری که در این زمینه انتشار یافته، «طرح‌ها و تزئینات چینی در سفالینه‌های ایرانی» است.

کارهای هنر ایران در ژاپن، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- فرآورده‌های کار دست و در واقع صنایع دستی که در قرون وسطا به ژاپن آورده شد.

۲- ساخته‌هایی از قرن ۱۹ تاکنون که در بازارهای هنری خریداری شده است.

اهمیت گروه اول، به‌لحاظ تاریخی است، زیرا این اشیاء عمدتاً از طریق تجارت با چین و کشورهای باختری به ژاپن آورده شده است.

### مؤسسات تحقیقاتی و دانشگاهی

مطالعات ایران‌شناسی در رشته ادبیات و علوم انسانی، عمدتاً در دانشگاه مطالعات خارجی توکیو و دانشگاه مطالعات خارجی اوزاکا آغاز شد. تحقیقاتی که در این دانشگاه‌ها انجام می‌شد، بیشتر وجهه زبان‌شناسانه داشت. در ژاپن، مطالعات ایرانی در ذیل انجمن‌های مطالعات خاورمیانه قرار دارند. به‌طور کلی، اکثر این انجمن‌ها به مطالعات شرقی، همچون تاریخ باستانی منطقه بین‌النهرین و یا مطالعات چینی مشغول‌اند. یکی از بزرگ‌ترین این انجمن‌ها، انجمن ژاپنی مطالعات شرقی است که در سال ۱۹۵۶ تأسیس شده است. حکومت ژاپن در خصوص مؤسسات تحقیقاتی، توجه بیشتری نشان داده است؛ مثلاً پشتیبان اصلی «مؤسسه اقتصاد خاورمیانه‌ای» است که بعد از بحران نفت تأسیس شده بود و همان اداره برنامه‌ریزی اقتصادی دولت ژاپن است. چنین جریانی به‌خوبی نشان از انگیزه اقتصادی دولت ژاپن در پشت این حمایت‌ها می‌دهد. اما دولت ژاپن به‌خوبی می‌دانست که لازم است علاوه بر تحکیم پیوندهای سیاسی و اقتصادی، به توسعه مبادلات فرهنگی نیز توجه کند. در سال ۱۹۷۸ حکومت ژاپن چند هیئت فرهنگی به خاورمیانه اعزام کرد که یکی از آنها، راهی ایران شد. از آن پس موزه قوم‌شناسی ژاپن، که مدیر آن از اعضای همین هیئت فرهنگی اعزامی به ایران بود، به تشویق مطالعات خاورمیانه‌ای برخاست. در سال ۱۹۸۰ یک طرح تحقیقاتی گروهی، با عنوان «بررسی ویژه در باب خاورمیانه و اسلام» زیر نظر موزه ملی قوم‌شناسی تدوین و اجرا شد. بخش ایرانی این طرح، عمدتاً به تشیع و انقلاب اسلامی ایران پرداخته است.



### پژوهش‌های مربوط به حوزه تاریخ ایران

پژوهش‌های مربوط به حوزه تاریخی ایران را براساس زمان، می‌توان به تاریخ باستان و تاریخ قرون میانه و تاریخ جدید و معاصر تقسیم‌بندی کرد.

در حوزه تاریخ باستان، یکی از پژوهش‌های مهم کتاب *از تخت جمشید تا آسوکای آقای سهایچی* ماتسوموتو، داستان‌نویس ژاپنی است که وی و پرفسور گی کیوای تو، هر دو به نظریه‌ای معتقدند که احتمالاً تعدادی از زرتشتیان ایران در دوره آسوکا به ژاپن آمده بوده‌اند. این دو، نظریه خود را بر این مبتنی کرده‌اند که در برخی آثار و بناهای تاریخی ژاپن، مانند «پرده تاشوی تاریخی» که در موزه مشهور «شوسواین» در نارا نگهداری می‌شود، عناصر و حروف و علائم فارسی به چشم می‌خورد. هرچند که آقای هیسائه ناکانی شی معتقد است این را می‌توان تنها به پای شباهت فرهنگی گذاشت و نمی‌تواند چیزی را اثبات کند.

علاوه بر آن، تحت تأثیر رهیافت ایران‌شناسانه اروپایی، پرفسور گی کیوای تو و پرفسور آتسو اوجی آشیکاگا درباره دیانت زرتشتی تحقیقاتی کرده‌اند. مطالعات و تحقیقات ایشان درباره اوستا، عمدتاً بر بررسی متون مقدس بودایی مبتنی بوده است.

اما تحقیقات مربوط به تاریخ قرون میانه، بیشتر در تاریخ ایران رنگ‌وبوی مطالعه در تاریخ مغول را دارد. پرفسور مینورو هندا که از طلایه‌داران و پیشگامان مطالعه تاریخ ایران در ژاپن است و پرفسور هیروتوشی شیمو، هر دو به حکومت ایلخانان، به خصوص غازان خان توجه داشته‌اند. شیمو معتقد است که غازان خان را باید مؤسس یک سلسله جدید دانست، نه صرفاً مدعی قدرت ایلخانی. محقق دیگری به نام پرفسور کوزو ایتانی، در مقاله خود با عنوان «ایلخان و روم» به رابطه بین سلطان نشین سلجوقی روم و اقتدار سلطان ایلخانی پرداخته است. در مورد تاریخ صفویان نیز پرفسور ماساشی هاندا به تحقیق و پژوهش در این‌باره پرداخته است.

اما دوره بعدی، پژوهش‌های ژاپنی‌ها مربوط به تاریخ معاصر ایران است که آن را می‌توان مهم‌ترین زمینه مطالعات محققان ایران‌شناس ژاپن دانست. در این دوره، موضوع مورد علاقه آنها، انقلاب مشروطه بوده که آن را آغاز ایران نوین می‌دانند.

در تاریخ سیاسی و دینی ایران پرفسور هیروتوشی کاگایا به تحقیق پرداخته است. نخستین اثر جامعی که از او درباره ایران منتشر شده در سال ۱۹۷۵، *تاریخ ایران* جدید نام دارد.

در زمینه تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران، پرفسور شوکواو کازاکی، سهم قابل ملاحظه‌ای در توضیح و تبیین اوضاع اقتصادی ایران در اواخر قرن نوزدهم داشته است. یکی از آثار برجسته او در این زمینه، مقاله‌ای با عنوان «قحطی بزرگ سال‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۷۱» به زبان انگلیسی است.

بررسی‌های شهری در مطالعات ایران‌شناسی در ژاپن زمینه‌ای کاملاً جدید است که تاکنون بیشتر به دو شهر اصفهان و تهران پرداخته شده است.

### ادبیات

محققان ژاپنی که امروزه به مطالعه درباره ادبیات ایران مشغول‌اند، در ابتدا، تنها به ترجمه آثار عمده‌ای از ادبیات کهن فارسی علاقه داشته‌اند. در این حوزه نیز، ایران‌شناسان ژاپنی بسیار پرکار بوده‌اند و به ترجمه و تحقیق ادبی آثار بزرگان ایران پرداخته‌اند. افسانه‌ها و سرگذشت بزرگان ایرانی به چند دلیل، مورد توجه ژاپنی‌ها بوده و برای

آنها جذاب بوده است؛ از آن جمله سرشت و سرنوشت قهرمانان، تاریخ کهن و جلوه آن در آثار هنری، آنچه که در داستان‌های ملل دیگر هم‌سانی با تاریخ و فرهنگ ژاپن دارد و رویدادهای شگفت. شاهنامه فردوسی دربردارنده همه این عوامل بوده است؛ به همین دلیل شاهنامه فردوسی، که یکی از شخصیت‌های ادبی برجسته ایرانی است، در ژاپن بیش از یکصدوبیست سال قدمت دارد. ادب‌دوستان ژاپنی، فرجام غم‌انگیز سهراب در شاهنامه را با بهره‌ای از «هی‌کی مونوگاتاری» حماسه ملی خود برابر می‌کنند. از جمله افرادی که به ترجمه داستان‌های شاهنامه پرداخته‌اند، بونمی تسوجیا، آکی جیروءلوءما، شیگه روآراکی، ماساهارو هیگوچی، تسونه‌ئو کورویاناگی و امیکو اوکادا هستند.

سعدی، شاعر دیگری است که توجه ژاپنی‌ها را به خود جلب کرده و یکی از نخستین اشاره‌ها به سعدی در سفرنامه ماساهارو یوشیدا است. یوشیدا در سیزدهمین سال پادشاهی امپراتور میجی (۱۸۶۷-۱۹۱۲) که دوره او را سرآغاز عصر تجدد در ژاپن شناخته می‌شود، به دربار ناصرالدین شاه و از آنجا به دربار عثمانی می‌رود. او در سفرنامه‌اش می‌نویسد بسیاری از گویندگان و نویسندگان نامور در ایران برآمده‌اند، که یکی از اینان سعدی پراوازه است و ترجمه آثار او در اروپا خواستار و خواننده بسیار دارد. شیگه‌رو آراکی، چوئ‌کاکاتوئ، ریوئ‌تان توکوزاوا، کوواشی اچی یوشی تاکاسه، ایزوساوا و رئیچی گاموئ از سعدی پژوهان ژاپنی‌اند.

شاعر بزرگ دیگر، خیام است. رباعی‌های خیام بیشتر با روایت فیتز جرال و با تکیه و تأکیدی که در بازنویسی این ادیب انگلیسی بر «لحظه را دریافتن» و «زندگی را خوش گذراندن است»، برای ژاپنی‌ها شناخته شد. میان آثار ماندگار فارسی، رباعی‌های خیام بیشترین ترجمه‌ها را به ژاپنی دارد. آریاکه کامبارا و بون کیچی کاتانو از مترجمین رباعیات خیام به ژاپنی بوده‌اند.

نخستین بار ریچی گاموئ در مقاله‌ای، حافظ را معرفی می‌کند، و در سال ۱۹۷۶ استاد کورویانگی ترجمه‌ای از غزل‌های حافظ منتشر کرد. خسرو و شیرین (۱۹۷۷)، لیلی و مجنون (۱۹۸۱) و ویس و رامین (۱۹۶۲) از داستان‌های مشهور فارسی است که امیکو اوکادا ترجمه کرده است.

در میان مترجمان آثار کلاسیک در زمینه معارف اسلامی، عرفان و فلسفه، توشیهیکو ایزوتسو ترجمه‌های زیادی کرده که از جمله آنها «فیه ما فیه» مولانا و کتاب *مشاعر ملاصدرا* در سال (۱۹۷۸) است. ایزوتسو، به لحاظ روش‌شناسی خاصی که در فلسفه تطبیقی دارد، یکی از برجسته‌ترین محققان در این زمینه است. مقاله «بررسی تطبیقی مفاهیم فلسفی اساسی در تصوف و دائویسیم» و «در طریق تدوین فلسفه ذن بودیسم» از جمله آثار اوست.

ادبیات معاصر ایران هم، علاقه‌مندان ژاپنی را به سوی خود کشانده است. از نخستین داستان‌های کوتاه فارسی که به ژاپنی درآمد، «خائن» نوشته بزرگ علوی است که توسط ایچیرو نوما در سال ۱۹۵۹ ترجمه شده است. درباره صادق هدایت نیز، پروفیسور کوسوکوناکامورا تحقیق و مطالعه کرده است. به عقیده او باورهای بودایی صادق هدایت و خصوصاً عقیده وی به تناسخ درگرایش‌های گیاهخوارانه او و مهربانی‌اش نسبت به فقرا و حیوانات بازتابیده است. داستان‌های جمالزاده ترجمه کیمی‌نوری ناکامورا و تعدادی دیگر از آثار ایرانی، همچون داستان‌های صادق چوبک و شهری چون بهشت از سیمین دانشور به‌دست مترجمان ژاپنی ترجمه شده است.

## ایران‌پژوهان ژاپن در ایران

پس از نهضت تجدد ژاپن در نیمه دوم سده بیستم که آغاز دگرگونی‌های عمده در احوال سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این کشور بود، هیئت‌های سفارت و گروه‌های تحقیق یکی پس از دیگری به شرق و غرب، و در آن سوی خاور بیش از هر جا به ایران، فرستاده شدند. یوشیدا و فوروکاوا که با نخستین هیئت سفارت ژاپن (سال‌های ۱۸۸۰-۱۸۸۱م) به ایران آمدند، سفرنامه‌هایی خواندنی و آگاه‌کننده از خود به یادگار گذاشته‌اند. هیئت دانشگاه توکیو به سرپرستی پرفسور آکی ما Akima، و سپس پرفسور شین‌جی فوکائی Shinji Fukai فعالیت باستان‌شناسی خود را در ایران و عراق دنبال کرد و هیئت دانشگاه کیوتو در حوزه تمدن قدیم بودایی در باستان و افغانستان به تحقیق پرداخت. هیئت دانشگاه هوکایدو به سرپرستی پرفسور هوندا پژوهش‌هایی در سال‌های ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۴ در ایران انجام داد.

در زمینه هنر ایران، از آثار منتشرشده پرفسور می‌کامی Mikami و پرفسور فوکائی فقید باید یاد کرد. فوکائی فهرست مصور ظروف سفالین ایران را در دو جلد منتشر ساخت و می‌کامی رساله‌های باارزش و مهم خود را درباره حجاری طاق بستان، فلزکاری و ظروف شیشه‌ای دوره‌های اشکانی و ساسانی انتشار داد. از دستگاه‌هایی که به ایران‌شناسی در ژاپن یاری داده، انجمن ژاپنی رشد علوم Society for Promotion of Sciences است که در سال ۱۹۳۲ بنیاد شد و از سال ۱۹۶۷ زیر نظر وزارت فرهنگ درآمد.

## زبان‌های ایرانی در ژاپن

ژاپنیان برای شناختن رمز و رازهای آن‌سوی خاور و نیز سرچشمه تمدن و مایه‌های فرهنگ خود، از یک سده پیش به آموختن زبان‌های ایرانی، و از آن میان سغدی و پهلوی، شوق نشان داده‌اند. کشف نوشته‌هایی به زبان‌های پهلوی و سغدی بر لوح چوبین عطربیز در موزه ملی توکیو و متعلق به معبد بودایی هوریوجی Horyu-ji نیز بازتابی گسترده در محافل خاورشناسی ژاپن و باختر زمین داشت. اهمیت این کشف، در بهار سال ۱۹۸۷، چنان بود که روزنامه معتبر یومیوری گزارشی مشروح درباره آن در صفحه اول شماره ۹ مه ۱۹۸۷ خود آورد، و نوشت: «خاورشناسان، عصر ساسانی را دوره اوج انتقال تمدن و فرهنگ ایرانی به ژاپن می‌دانند. نیز، پس از سقوط ساسانیان، خیلی از مردم و بزرگان ایرانی به آسیای مرکزی گریختند، و از این راه بسیاری از آداب و جلوه‌های تمدن و فرهنگ ایرانی به چین و از آنجا به ژاپن آمد؛ فرضیه‌ای هم درباره آمدن شماری از بزرگان و شاهدگان ساسانی به ژاپن پس از سقوط این شاهنشاهی وجود دارد. گویا نخستین نوشته فارسی که به ژاپن راه یافت چند شعر است که یک یا چند بازرگان ایرانی در بندر زیتون به درخواست راهبی که از ژاپن برای مطالعه آیین بودا راهی هند شده بود، بر کاغذ او نوشتند. زبان و شعر فارسی در سده‌های میانه در ژاپن و به‌ویژه در نواحی غرب این سرزمین رواج داشت.

## شناخت بهتر جامعه شیعه و مکتب تشیع در ایران

این طرح دو سال و نیمه، با حمایت مالی «انجمن ژاپن برای پیشرفت علم» از بنگاه‌های وابسته به وزارت فرهنگ ژاپن، در فاصله پاییز ۲۰۰۵ تا ۲۰۰۸ و از سوی بخش ایران‌شناسی دانشگاه مطالعات خارجی اوزاکا به اجرا درآمد و طی آن پنج سمینار به‌طور متناوب در اوزاکا و تهران برگزار شد. هدف این طرح پژوهشی و مجالس دوره‌ای آن، ایجاد تفاهم بیشتر و شناخت بهتر ایران‌پژوهان ژاپنی درباره ایران و جامعه، تمدن و فرهنگ آن بوده است.

### اسلام‌پژوهی ژاپنیان

گویا نخستین ژاپنی که پیش از دوره تجدد ژاپن به مطالعه اسلام و احوال پیامبر اسلام (ص) کوشید، هاگوسی آرائی بود. هرچند که تا دوره میجی، ژاپنیان آشنایی درست و دقیقی با اسلام نداشتند و منابع و مراجع آنها کتاب‌های آمیخته با تعصب مسیحیان اروپا بود. از نخستین آثاری که درباره پیامبر اسلام در ژاپن منتشر شد، «محمد(ص)، وجود نامرئی» نوشته کیتسونو کوچی‌مورا ۱۹۲۳ بود. در همان سال، کن ایچی ساکاموتو، زندگینامه حضرت محمد (ص) را منتشر ساخت؛ او پیش‌تر، در سال ۱۹۲۰ ترجمه‌ای از قرآن مجید ارائه داده بود. نشر کتابی با عنوان «اسلام» اثر کامه سه‌گاوا، نخستین تلاش برای شرح و تبیین فراگیر اندیشه اسلام بود. پژوهش‌های اسلام‌شناسی در ژاپن در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ به اوج رسید. تا آنجا که بیش از ۱۶۰۰ کتاب و مقاله در این باره در پانزده ساله منتهی به پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵) انتشار یافت. این حجم زیاد از آثار، باعث شکل‌گیری چندین مؤسسه پژوهشی - اسلامی شد؛ از جمله آنها «مؤسسه مطالعات اسلامی» و «اتحادیه بزرگ اسلامی ژاپن» در سال ۱۹۳۸ تأسیس یافت. همچنین در همین سال‌ها، مساجدی در ژاپن بنا شد؛ نخست در کوبه (۱۹۳۵)، سپس در ناگوی ۱۹۳۷، و سرانجام در توکیو ۱۹۳۸.

در نهایت می‌توان گفت مجموعه دستاوردهای ایران‌شناسی نشان می‌دهد که این علم فراتر از کنجکاوی‌های اولیه در حق زبان‌های خاموش و مفاخر درخاک‌خفته، شامل بررسی همه مظاهر تمدن ایران باستان و به موازات آن، تمدن عصر اسلامی است. با توجه به حوزه‌هایی که محققان ژاپنی درباره ایران پرداخته‌اند، تلاش‌های آنها در بخش باستان‌شناسی و ادبیات دارای اهمیت بیشتری بوده است.

### تحقیق و ترجمه آثار ادب فارسی معاصر

از چند دهه پیش توجهی به ادب معاصر فارسی در ژاپن شده است. نخستین کارها در این زمینه بیشتر به صورت پایان‌نامه تحصیلی بود. در رساله‌های فارغ‌التحصیلان زبان فارسی و ایران‌شناسی دانشگاه‌های ژاپن، عنوان‌های مربوط به احوال امروز ادب فارسی کم نیست، و به‌ویژه ترجمه داستان‌های کوتاه و نمایشنامه‌های نوشته‌شده در سده بیستم (پس از مشروطه) و بررسی و ترجمه شعر امروز.

از میان اهل قلم روزگار نزدیک به ما، صادق هدایت و جلال آل‌احمد پیش‌تر و بیشتر از دیگران در ژاپن مورد عنایت و استقبال بوده‌اند، و البته هدایت به مراتب فزون‌تر. از گیرایی‌های صادق هدایت برای ژاپنی‌ها یکی این است که زندگی، حال و هوای داستان‌ها و نیز فرجام کارش (خودکشی) او را تا اندازه بسیار همانند سرگذشت و آثار نویسنده معاصر خودشان اوسامو دازای درگذشته ۱۹۴۸ که به‌ویژه محبوب جوان‌هاست، می‌بینند. بازار آل‌احمد سال‌ها گرم بود. نیز پژوهندگان این دیار در کندوکاو دگرگونی‌های ایران و تأثیر اعتقاد مذهبی مردم در آن همچنان با نوشته‌های علی شریعتی مأنوس‌اند.

بخشی از بررسی در ادب معاصر فارسی، پژوهشی در زبان فارسی امروز بوده که بیشتر به صورت مقاله در مجالس خاورشناسی و ایران‌شناسی ارائه شده است.

تنظیم داستان‌هایی برگرفته از آثار معروف شعر و نثر قدیم یا نوشته‌های نویسندگان معاصر ایران برای نمایش، و به صحنه آوردن این داستان‌ها و نمایشنامه‌های فارسی از سوی دانشجویان رشته‌های ایران‌شناسی دانشگاه‌های مطالعات خارجی اوزاکا و توکیو در جشن فرهنگی این دانشگاه‌ها در پاییز هر سال، صورت دیگری است از ارائه

آثار ادب فارسی در ژاپن. در چند دهه گذشته داستان‌هایی از شاهنامه و دیگر آثار بزرگ ادب قدیم و نیز از نوشته‌های صادق هدایت و شماری دیگر از داستان‌نویسان معاصر در این جشنواره‌ها به نمایش درآمده است. در کنار آثار ادب فارسی، در این سال‌ها و به تأثیر دگرگونی‌ها و رویدادها در ایران، توجهی تازه به مراجع مکتوب دینی و کتاب‌های فقهی شده و چند عنوان از این نوشته‌ها به ژاپنی برگردانده شده است.

### یادگارهای فرهنگ ایران در ژاپن

در بسیاری از گنجینه‌های میراث فرهنگی ژاپن و مهم‌تر از همه در گنجینه سلطنتی ژاپن به نام شوسوئین Shosoin در شهر نارا پایتخت باستانی ژاپن، نفیس فراوان از ایران کهن به یادگار مانده؛ و این آثار گواه دادوستد تمدنی و فرهنگی و نیز روابط تاریخی ایران و ژاپن، و هم روشنگر گوشه‌های بسیار از تاریخ تمدن و فرهنگ ایران‌زمین است. برای نمونه، اهل تحقیق باور دارند که «بیوا» یا بربط ژاپنی، که نمونه آن در شوسوئین بازمانده، از ایران به ژاپن آمده است.

نفیس ایران به‌ظاهر از راه هند به ژاپن می‌آمد. در میان این ارمغان‌ها، قالی ظریف و خوش‌بافتی بود که تویوتومی هیده‌یوشی Toyotomi Hideyoshi، فرمانروای لشکری ژاپن، فرمان داد تا از آن برای جیمبائوری Jimbaori یا بالاپوش درست کردند. این بالاپوش زیبا و نفیس امروزه در گنجینه معبد کودای - جی نگهداری می‌شود.

ژاپنی‌ها با شناختی که رفته‌رفته از ایران یافتند، اشاره‌هایی به ایران‌زمین در آثار ادبی خود داشتند. تصویر ایران برایشان در آغاز آمیخته با پندار و خیالبافی بود، اما کم‌کم با آگاهی‌های بیشتر که یافتند به حقیقت نزدیک شد، چنان‌که در داستان‌هایی که در اواخر سده نوزده و اوایل سده بیست نوشته شد، قهرمانان شناخته‌شده در ادب فارسی همچون شهرزاد و سهراب، چهره‌ای و جایی یافتند.

دانشگاه تنری Tenri، در ایالت نارا، و موزه آن، گنجینه‌ای سرشار از یادگارهای دانش و اندیشه و میراث فرهنگی دارد. ابزار برنزی از لرستان ایران از نفیس‌ترین ذخایر این گنجینه است. بسیاری از ساخته‌های زیبای سفالی قدیم ایران، به‌ویژه از گیلان و آذربایجان و لرستان و شوش و جنوب غرب ایران، به این مجموعه غنا می‌بخشد. بسیاری از معابد قدیم ژاپن، به‌خصوص در نارا و کیوتو، گنجینه‌دار یادگارهای ایران کهن‌اند.

موزه‌ها و مراکز تحقیقی ژاپن که مملو از آثار ایرانی است را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: **دسته اول**، موزه‌های ملی و محلی هستند که موزه ملی قوم‌شناسی در اوزاکا است که قالی‌های مدرن و سرامیک، از آثار ایرانی آن است. موزه ملی توکیو دارای سرامیک‌های باستانی و دوره اسلامی است. موزه ماتسودو دارای ظروف شیشه‌ای است که متعلق به ایران است و موزه هنری هیروشیما.

**دسته دوم** موزه‌هایی هستند که توسط اشخاص تأسیس شده؛ از جمله آثار آن می‌توان به ظروف سرامیکی و شیشه‌ای و قالی و گلیم ابریشمی و... اشاره کرد.

**دسته سوم** موزه‌های تخصصی هستند که تک‌موضوعی‌اند. موزه سرامیک ایالت آئیچی در سه‌تو، موزه شرق باستان در توکیو که به جمع‌آوری سکه‌های دوره باستان و سفالینه‌ها پرداخته و موزه شرقی ایالت اوکایاما که مجموعه‌ای از کاشی‌ها و سکه و جواهر و مهر و مجموعه‌ای از کاشی‌های تخت سلیمان در آنجا نگهداری می‌شود.

دسته چهارم مجموعه‌های دانشگاهی اند که دانشگاه هیروشیما و تئری و موزه دانشگاه توکیو و دانشگاه تسوکوبا دارای آثار ایرانی در موزه‌های خود هستند.

### نتیجه‌گیری

به‌طور کلی عطف توجه اهل تحقیق و فرهنگ به ایران سابقه‌ای طولانی دارد. محققان مغرب‌زمین چندین قرن است که در مجموعه خویش، ایران‌شناسی را نیز مدنظر داشته‌اند. در مجموع مفهوم ایران‌شناسی که مراد از آن نگاه از بیرون به ایران، آن هم به مقتضای دانش و فن غربیان است، امروز به درجه‌ای رسیده که ایرانیان نه تنها استکفای در برابر این واژه و نتایج علمی آن ندارند بلکه خود نیز در این عرصه گام نهاده‌اند. در این میان موقعیت و حتی موفقیت ژاپنی‌ها نکته‌ای درخور توجه و گاه درخور تعجب و تحسین است. امروز در حالی که از رشد ایران‌شناسی ژاپنی‌ها سخن می‌گوییم، برای ایرانیان مقوله‌ای به نام ژاپن‌شناسی، رشد و پیشرفتی نشان نمی‌دهد؛ حتی می‌توان گفت نه تنها تحقیقات مربوط به ژاپن که مطالعات ساده درباره آن نیز توسعه‌ای درخور توجه ندارد.

بدون شک ژاپنی‌ها در میان ملل شرقی جای خاصی دارند؛ آنان پیشاپیش همه ملل شرق، صنعتی‌اند و در معادلات جهانی یکصد سال گذشته مشارکت داشته‌اند و اکنون نیز تنها کشور شرقی عضو گروه کشورهای صنعتی‌اند؛ اما با وجود نیاز دیگر جهان‌سومی‌ها به شناخت ژاپن، این بیشتر ژاپنی‌ها بوده‌اند که به شناخت دیگر ملل و فرهنگ‌ها از جمله ایران اقدام کرده‌اند، آنچنان که ایران‌شناسی ژاپنی‌ها اکنون خود مقامی خاص دارد. اما سابقه این مطالعات و به‌خصوص در رابطه با ایران، به مطالعات مغول‌شناسی آنان می‌رسد. زمینه‌های مشترک همکاری مطالعاتی ایران و ژاپن چه در مسیر زمینی راه ابریشم و چه در مسیر دریایی آن، بسیار قوی است. اما متأسفانه یا ژاپنی‌ها علاقه‌ای به انعکاس تحقیقات خود در ایران نداشته‌اند و یا محققان و مترجمان ایرانی در این خصوص کوتاهی کرده‌اند. با این همه، ایران‌شناسی در ژاپن دانشی جوان به‌شمار می‌آید و ایرانیان اکنون این فرصت را دارند که در شکل‌گیری علایق ژاپنی در این زمینه مؤثر واقع شوند. لازم است ایران به‌عنوان شاخص‌ترین کشور غرب آسیا از نظر سوابق تاریخی و تمدنی و غنای فرهنگی، جایگاه ویژه خود را در مقیاس منطقه‌ای و جهانی مدنظر قرار دهد؛ بدون شک مقدمه این مهم، توسعه و تعمیق شناخت متقابل است.

### منابع:

- ۱- ماساهارو، یوشیدا، *سفرنامه یوشیدا/ماساهارو*، ترجمه هاشم رجب‌زاده، نشر آستان قدس رضوی ۱۳۷۳
- ۲- رجب‌زاده، هاشم، *ایران‌شناسی در ژاپن*، به‌کوشش کینجی ئەاورا، نشر مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹
- ۳- ماساهارو، یوشیدا، *گیلان در سفرنامه‌ها و پژوهش‌نامه‌های ژاپنی*، ترجمه هاشم رجب‌زاده، نشر فرهنگ ایلیا، ۱۳۹۲
- ۴- رجب‌زاده، هاشم، *جستارهای ژاپنی در قلمرو ایران‌شناسی*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشاریزدی، ۱۳۸۶

## لالایی‌های هندوایرانی

### ترجمه مقاله Indo-Iranian Lullabies نوشته روزا رونزیتی

#### Indo-Iranian Lullabies

Rosa Ronzitti

University of Genova

rosa.ronzitti@unige.it

Indo-Iranian Journal 62 (2019) 7–1



مترجم: پروین یاری

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

#### چکیده

این مقاله به مقایسه سرود ودایی ۵۵ از ماندالای هفتم با سرود ۱۶ از فرگرد هجدهم و نیدیداد (ویدوداد) می‌پردازد و این بحث را مطرح می‌کند که مضامین کوتاه لالایی، که با هدف تسکین بشر و همچنین حیوانات، از منابع عامه (به‌عنوان مثال خواندن وردهای جادویی که در مورد نوزادانی که بی‌خوابی دارند، به کار می‌رود) در متون مقدس و مذهبی وارد شده‌اند، فرمول‌های پروتوهندواروپایی و الگوهای سبکی را که قابل بازسازی‌اند، نمایان می‌سازند. یک متن هیتی و برخی از قطعات اشعار یونانی که توسط سیمونیدیس و آکمن سروده شده‌اند نیز در فهرست قطعاتی که مقایسه شده‌اند وجود دارد.

#### کلیدواژه‌ها

خواب - لالایی - هندوایرانی - رویای شبانه - هیتی - آکمن

مبحث «خواب» و «رویا» در زبان‌های هندوایرانی در دهه‌های اخیر به‌جد مورد بررسی قرار گرفته است؛ سرآغاز این مباحث را می‌توان مقاله اصلی جمیسون (۱۹۸۳/۱۹۸۲) دانست که در آن به بررسی واژه «خواب» در زبان ودایی، با رجوع به ریشه‌های مترادف آن *(Ved.sas-)* *ses-*\* و *(Ved.svap-)* *suep-*\* می‌پردازد. علاوه بر این، بارتون (۱۹۸۵)، هوبن (۲۰۰۹)، پینولت (۲۰۰۹)، روزنیتی (۲۰۱۲)، پانائینو (۲۰۱۵) تأملات بیشتری در مورد جنبه‌های صوری، معنایی و موضوعی خواب، رویا، بیداری و شب در متون ودایی و اوستایی کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در اینجا من با خلاصه‌ای کوتاه از برخی نتایج به‌دست‌آمده شروع خواهم کرد تا به جنبه‌ای که تاکنون نادیده گرفته شده است بپردازم: وجود مضمون لالایی که می‌تواند میراث مشترک فرهنگ‌های هندوایرانی، یونانی و هیتی باشد.

اساساً، ریگ‌ودا دو ریشه را برای فعل «خوابیدن» در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد، متداول‌ترین آن *svap-* (مضارع *svápati\** و *svápati* *svápti\**) است و ریشه کمتر رایج آن یعنی *sas-* (مضارع *sásti*) است، ریشه *drā-* (به‌نوعی مرتبط با واژه لاتینی *dormire* در یونانی *ἄδραθον* و غیره) منظور ما نیست، یک‌بار به‌صورت اسم مونث *nidrá* «خواب» ظاهر می‌شود (ماندالای هشتم، سروده ۴۸، بند ۱۴) و صورت فعل را فقط در متون بعدی نشان می‌دهد. برطبق یافته‌های جمیسون (۱۹۸۳/۱۹۸۲: ۱۵)، «شباهت دقیق بین واژه ودایی *sásti* و واژه هیتی *šešzi* به ما این اجازه را می‌دهد تا با اطمینان این مضارع را به زبان‌های آغازین نسبت دهیم». به‌عبارت دیگر، از آنجا که مضارع اتماتیک واژه *ses-*\*، *sésti\** به نظر باستانی و موروثی می‌رسد، در حالی که صورت‌های مضارع مشتق‌شده از *suep-*\* به نظر می‌رسد که جزو ابداعات متأخر باشد (فقط نام *suepno-*\* در جاهای دیگر از پشتوانه بهتری برخوردار است)، نویسنده به‌لطف یک رابطه نابه‌جا بین ریشه‌ها، با اولین ریشه *sas-*، در مسیر حذف کامل توسط دومین ریشه یعنی *svap-* نتیجه‌گیری کرده است.

بارتون (۱۹۸۵) از استدلال متفاوتی پیروی می‌کند: او یک تفاوت دیدگاهی بین *sas-* و *svap-*، که جمیسون آنها را مترادف هم می‌داند، می‌بیند. بنابر نظر وی، در متن اصلی ریگ‌ودا، بنابر شرایط، ریشه ماضی استمراری و ناقص *sas-* «خوابیدن، در حال فرو رفتن به خواب» در برابر ریشه آنی و کامل *svap-* «به خواب رفتن» قرار می‌گیرد. زبان هیتی نیز براساس همان مواد زبان‌شناسی، این نظریه را تقویت می‌کند.<sup>۲</sup> (*šes- šupp-*) نتیجه اینکه، زبان ودایی واژگان متضادی چون *svap-* در مقابل *prá-svap-* را بازسازی کرده (پیشوند فعلی *pra* یک تفاوت جزئی

<sup>۱</sup> برای لاتین آن به Weiss (۲۰۱۶) مراجعه کنید. از جمله مطالعات قدیمی‌تر نیز می‌توان به (Von Negelein (1912)، (Benveniste (1930)، (Schindler (1966)، (Watkins (1972)، (Klingenschmitt (1978) و (Stuhrmann (1982) اشاره کرد.

<sup>۲</sup> برای جزئیات نگاه کنید به Barton (۱۹۸۵: ۳۲).





آنی و کامل که پیش از آن در ریشهٔ *svap-* نمایان بود را به دست می‌دهد) و ریشهٔ *sas-* را به کلی حذف کرده است (تنها یک مضارع مضاعف *sasasti* گاه و بی‌گاه در صورت متأخر *Samhitās* قابل صدق است).

تردیدی وجود ندارد که ریشهٔ *\*ses-* به یک لایهٔ باستانی از زبان پروتوهندواروپایی (PIE) تعلق دارد: این یک هم‌مرزگویی بین زبان‌های هندی و هیتی است؛ گرچه کاملاً مشخص نیست که آیا این تفاوت گویشی در زبان اوستایی نیز رخ داده است یا نه<sup>۳</sup>، چراکه در این صورت ریشه *xvap-* که مرتبط با *svap-* در زبان ودایی است به کار گرفته می‌شد. <sup>۴</sup> ریشهٔ اوستایی *hah-* تنها یک‌بار به کار رفته است؛ یسن ۳۴ بند ۵، جایی که حضور منفرد خود را در حالت بی‌شکل *hahmī* «من خوابیدم» نشان می‌دهد:

*kat. vā. xšaθrām. kā. īštīš. s'īiao' θanāi. mazdā. yaθā. vā. Hahmī*

ای مزدا، چه عمل (آیینی) به سوی شما انجام پذیرد؟ کدام آیین برای (زمانی که) در حال کار (هستم) یا کدام برای زمانی که خوابم؟<sup>۵</sup>

کلنز-پیرارت ۱۲۶:۱۹۸۸

همچنین، هومباخ - فایس (۲۰۱۰: ۱۰۰-۱۰۱) آن را این چنین ترجمه می‌کند: 'برای محافظت از من هنگامی که کار می‌کنم یا در هنگام خواب کدام قدرت و فرمان را دارید؟ [...]'.<sup>۶</sup>

به هر صورت، در اینجا می‌توانیم وجه استمرار خواب را در نظر آوریم. به هر حال، هدف من این نیست که دوباره در مورد کل موضوع بحث کنم، زیرا قسمت عمده‌ای از متن دشوار است و معنای صریح ندارد، پس متنوع‌ترین تفسیرها را در بر می‌گیرد (اخیراً، دال ۲۰۱۰: ۱۰۹ ادعا می‌کند که بارتون پیشنهاد درستی ارائه داده است) در عوض، من می‌خواهم به سرود معروف ودایی ۵۵ از ماندالای هفتم پردازم، که ترجمه اخیر جمیسون - برتون (۲۰۱۴: II ۹۴۷) آن را همچون «طلسم خواب، گونه‌ای از لالایی» تعریف می‌کند. آنچه در این سروده می‌آید، پس از یک

<sup>۳</sup> سایر واژه‌های هم‌ریشه (در زبان ارمنی و ولز میانه) بسیار نامشخص هستند، نگاه کنید به *Rix et alii* (۲۰۰۱: ۵۳۶-۷۳۷)

<sup>۴</sup> برای خانواده ایرانی ریشه *\*suep-* نگاه کنید به بررسی اجمالی چانگ (۲۰۰۷: ۱۴۷-۱۴۵)

<sup>۵</sup> شکل کلامی *hahmī* در ترجمه‌ها و لغت‌نامه‌های قدیمی به درستی درک نشده است (نگاه کنید به *Bartholomae*: ۱۹۰۴: ۱۷۴۰) اما برای تجزیه و تحلیل صحیح، به *Kellens* (۱۹۹۵: ۷۲) و *Hoffmann—Forssman* (۲۰۰۴: ۱۹۹-۲۰۰) مراجعه کنید.

بیت مقدماتی، خطاب به سگی (*sūkta*) است در حال پارس کردن که از او خواسته شده است که بخوابد. در اینجا متن با ترجمه فوق‌الذکر آمده است:

ریگ‌ودا، ماندلای هفتم، سرود ۵۵

۱ ای واستوشپتی که بیماری‌ها را معدوم می‌سازی و به هر صورتی درمی‌آیی؛ دوست با موهبت ما باش.

۲ ای پسر نفره‌ای «سرما»<sup>۶</sup> وقتی که دندان‌های حنایی‌رنگ خود را نشان می‌دهی،

چون سنان در دهان تو می‌درخشد،

هنگامی که می‌خواهی گاز بگیری: به خواب رو

۳ ای پسر «سرما» از راه خود برگرد، و به غارتگر، و دزد پارس کن

تو به ستاینندگان ایندرا پارس می‌کنی؟

چرا سعی داری که ما را بترسی؟ به خواب رو.

۴ مواظب گراز باش تا گراز از تو خبردار باشد، آیا تو به ستاینندگان «ایندرا» پارس می‌کنی؟

چرا سعی داری که ما را به هراس افکنی؟ به خواب رو.

۵ ای مادر بخواب و بگذار پدر بخوابد،

ای سگ و صاحب‌خانه بخواب،

بگذار تا همه خویشاوندان بخوابند.

۶ مردی که نشسته، و مردی که راه می‌رود، و آن که ما را نگاه می‌کند،

ما چشم خود را بر همه اینها می‌بندیم، همان‌گونه که ما در این خانه را محکم می‌سازیم.

---

<sup>۶</sup> سرما *Saramā*: تازی (سگ خانگی)، *sarameyas* سگ‌های محافظ ایندرا

۷ آن گاوی که هزار شاخ دارد و از دریا برمی‌خیزد.

به‌وسیله آن نیرومند توانا، ما مردم را آرام می‌کنیم و می‌خوابانیم؛<sup>۷</sup>

۸ زنانی که در حیاط خوابیده‌اند، یا در بیرون خفته‌اند، یا در تخت خواب‌ها غنوده‌اند،

بانوان با عطر مطبوعشان، اینها، و همه را ما آرام می‌سازیم، و می‌خوابانیم.<sup>۸</sup>

(جلالی‌نائینی، گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲: ۸۰-۸۱)

همان‌طور که جمیسون - برتون به‌شکلی مناسب نشان داده‌اند، «بیات ۵-۶ در واقع فهرستی از اعضای خانواده است که همه آنها را یکی یکی به خواب می‌فرستد.» و این «یادآور یک داستان امروزی آمریکایی برای کودکان به نام «شب به‌خیر ماه» است. به‌راستی، در این کتاب معروف و مصور آمریکایی که توسط مارگارت وایز برون (۱۹۴۷) تألیف شده است، این تکنیک وادار کردن به خواب، براساس نام بردن و دعوت از یک‌سری از اشیاء برای به خواب رفتن است. به‌طور واضح، سرود باستانی ما نیز دارای تعادلی در انگیزه‌دهی است که متکی است بر شمارش به ترتیب و تکرار هدفمند فعل: سگ، مادر، پدر، همه باید یکی پس از دیگری بخوابند؛ رئیس قبیله، اعضای قبیله و همچنین اعقاب آنان، و سر آخر، بانو می‌خوابند.

اسامی و عبارات به‌هم‌پیوسته (*sárve jñātāyah... ayám abhito jānaḥ... tāḥ sárvaḥ*) برای بیان ایده کلی، اسامی و عبارات شرح و بسط داده‌شده را دنبال می‌کنند (درباره این شگرد مراجعه کنید به واتکینز ۲۰۰۵: ص ۶۸ به بعد) و اخیراً سادوفسکی ۲۰۱۲: ۳۳۴، ۳۴۰، ۳۴۴

شایان ذکر است که متن نه‌تنها *sas* را با *svap*- عوض می‌کند (همان‌طور که در بارتون ۱۹۸۵: ۲۰ قبلاً مشاهده شده است)، بلکه همچنین در اینجا وقوع *ní ... svāpayati* را می‌یابیم:

<sup>۷</sup> ظاهراً منظور از "گاو هزار شاخ" خورشید (با اشعه آن) است که وقتی غروب می‌کند، مردم می‌خوابند- یا این که منظور آسمان پرستاره می‌باشد.

<sup>۸</sup> بنا بر اساطیر هندو هنگامی که وسیسته، سه روز روزه گرفت و به امید غذا به خانه "ورونا" رفت، سگ پاسبان به خانه او حمله برد و او با خواندن این چهار قطعه اخیر سگ را خواب کرد.

دزدان و کسانی که به خانه‌ها دستبرد می‌زنند این دعا را می‌خوانند تا سکنه منزل از خواب بیدار نشوند.

*Ycd tēnā sahasyēnā vayāṃ ní jánān svāpayāmasi //*

اکنون، چنین فعل واداری «به خواب بردن» (با اصطلاح جهت دار ní «پایین») در ریگودا معنای شناخته شده دیگری دارد، «کشتن»: این نوعی اصطلاحات، اصطلاحاتی است که در مورد شیاطینی که توسط ایندرا «به خواب می‌روند» استفاده می‌شود (واتکینز ۱۹۷۲: ۵۵۹؛ اخیراً در این معنای واداری ودایی، ویس ۲۰۱۶: ۴۷۱؛ ۴۷۶-۴۷۸). با این حال، در سروده ۵۵ ماندالای هفتم ریگودا این مفهوم مناسب است: همه مردم هنگام طلوع ماه باید بخوابند. مصادیق بیشتری برای این مفهوم، به‌عنوان مثال در ورد جادویی اوستا یشت چهارم بند ۵، جایی که بخشی از ابیات برگرفته از سروده ۵۵ ریگودا است، یافت می‌شود.

در مجموعه نوشته‌های اوستایی، سبب‌ساز *ni xvap- nixvabdaieiti* (برای اصل آن رجوع کنید به کلنز ۱۹۹۵: ۱۷-۱۸) تنها یک‌بار اتفاق می‌افتد (یا به عبارت دقیق‌تر، دوبار، اما در یک مصراع تکرار شده)<sup>۹</sup>. کل عبارت به صورت کامل توسط *Skjaervø* (۲۰۰۷: ۱۲۵ به بعد)، رونزتی (۲۰۱۲: ۳۰ به بعد)، پانائینو (۲۰۱۵: ۱۶۸ به بعد)<sup>۱۰</sup>

### فرگرد هجدهم وندیداد سرود شانزدهم

ای مردمان!

به پا خیزید و بهترین آشه را بستایید که دیوان را فرو افکند.

اینک "بوشاسپ" درازدست بر فراز سر شما آید و همه آفریدگان را که در همان دم بیدار شده‌اند، دیگر باره به خواب فرو برد.

بوشاسپ دیو هر یک از مردمان را چنین گوید:

بخواب! در خواب بمان!

هنوز هنگام بیداری فرا نرسیده است.

در اینجا به‌طور خلاصه پیشینه مذهبی و روحانی این فصل را یادآوری می‌کنم: خواب شبانه به‌عنوان حالت خوفناکی تصور می‌شود که باعث می‌شود ارواح شیطانی خشمگین شوند. یکی از اینها موجود تهدیدکننده مونشی است به نام *Būšiiqstā*، که دیو تنبلی است. مردمان در آغوش وی، نه هشیارند و نه بیدار، بلکه وظایف و مسئولیت‌های

<sup>۹</sup> ریشه *xvabda-* به همراه سبب‌ساز آن، دارای پسوند *-da-* است. این می‌تواند از ریشه *\*dhehl-* به معنای «قرار دادن» باشد؛ *Rix et alii* (۲۰۰۱: ۶۱۲-۶۱۳) کل ریشه را به‌عنوان شکل اولیه با پسوند کلامی *-d<sup>h</sup>e/o-* تجزیه و تحلیل می‌کند.

<sup>۱۰</sup> برای مباحث قدیمی‌تر در مورد این قسمت، ر.ک. کتابشناسی جامع در *Schlerath* (۱۹۶۸)



خداپسندانه‌شان را به زمانی نامشخص در آینده موکول می‌کنند.<sup>۱۱</sup> عبارت سختگیرانه قطعه نقل شده («ای مردمان! به‌پا خیزید! [...]») توسط خروسی به نام *Parōdarš*<sup>۱۲</sup> گفته می‌شود، که مانند سایر فرهنگ‌های هندواروپایی نقش نگهبان را در برابر شر بازی می‌کند.<sup>۱۳</sup> متن اوستایی و سرود ودایی شباهت‌های شگفت‌انگیزی را به نمایش می‌گذارند. بوشیاسپ برای مردان خود *xvafsa darəyō maš. iiāka* می‌خواند و این ریتم ابتدایی ساده، چیزی نیست جز لایایی فریبکارانه‌ای که آنها را در دام تنبلی گرفتار می‌کند.<sup>۱۴</sup> *vīspəm ahūm astuuantəm*، همه موجودات زنده، مفعول *nixvabdaieiti* است که تقریباً با مفعول بودن *jānān* در عبارت ودایی ... *nī svāpayāmasi* مطابقت دارد. با این حال ما همچنان متوجه عدم تقارن متوازی هستیم. در اوستا لایایی در آخر شب خوانده شده است تا خواب مردمان طولانی شود؛ برعکس، در ریگ‌ودا، شب تازه شروع شده است و خوابیدن برای انسان و نیز برای سگ امری مثبت است. من کار جامعی با موضوع لایایی‌های هند و اروپای باستان را در ادبیات پژوهشی که در دسترس بود نیافتیم، اما در اینجا می‌توانیم از برخی شواهد یونانی شروع کنیم، این کار را از اثر غنی آندروماخ کرانیکا، به نام «آواهای کارکردن» (۲۰۱۴) آغاز می‌کنیم. در فصل ششم با عنوان «از لایایی‌ها تا ترانه‌هایی برای کودکان: برخی چشم‌اندازها»، وی یک شاهکار از سیمونیدس، سوگواری دانائو، و لایایی در آن را تجزیه و تحلیل می‌کند. دانائو در طول سفر دریایی‌شان تلاش می‌کند تا فرزندش را آرام کند. (PGM ۵۴۳۳. ۲۴-۲۱، کارنیکا ۲۰۰۴: ۱۶۲-۱۶۳):

اما من به تو امر می‌کنم، بخواب! کودک کوچک من

و بگذار اقیانوس بخوابد، و بگذار تا دیو بزرگ به خواب رود

شاید که نظرت تغییر کند،

ای پدر زئوس.

<sup>۱۱</sup> مدخل «Būšāsp» نوشته‌شده توسط Willams (۱۹۹۱) را در دایره‌المعارف ایرانی ببینید. برای درک تصویر تکامل یافته دیو در فرهنگ فارسی میانه، Shapira (۲۰۱۱) و Moazami (۲۰۱۴: ۴۰۷ و ۴۹۱) را ببینید.

<sup>۱۲</sup> احتمالاً «کسی که (طلوع) را برای اولین بار می‌بیند» یا «کسی که (طلوع) را (از) دور می‌بیند».

<sup>۱۳</sup> مشابهت آن از زبان‌های یونانی، ودایی و آلمانی، در Ronzitti (۲۰۱۲) و در رساله Ronzitti (۲۰۱۵) به‌طور کامل بسط داده شده است.

<sup>۱۴</sup> در این بخش *xvafsa* واضح است که فعلی دارای تداوم است: تعیین زمانی *darəyō* به‌وضوح نشان می‌دهد که خواب به‌عنوان یک وضعیت طولانی مدت در نظر گرفته شده است و نه صرفاً به‌عنوان فعل "خوابیدن". وضعیت -s- بعد از ریشه *xvaf-* بسیار مورد مناقشه است: Rix et alii (۲۰۰۱: ۶۱۲) این فرم را، به‌دنبال نظر کلنز (۱۹۹۵: ۱۸) که ریشه فعلی آن را در نظر می‌گیرد، اما به‌شکلی (مشکوک) زیرمجموعه *\*sup-ské* قرار می‌دهد.

جدا از عبارت انتهایی این سروده، که مربوط به واقعه‌ای اسطوره‌ای است که در اینجا بازگو شده است (دانانه در سفری خطرناک پشتیبانی زئوس را استغاثه می‌کند)، متوجه سه عبارت دستوری (امری) می‌شویم، یکی امر به کودک، به اقیانوس و به دیو (شر): اگرچه اقیانوس و شر به دلایلی فراخوانده می‌شوند، به نظر می‌رسد که این سیر، تمایل به برشمردن عناصر بیشتری را نشان می‌دهد که یک جمع «کل» را تشکیل می‌دهد که همراه کودک می‌خوانند. از این منظر، یادآوری «نوکتورن» آکمن قطعاً مفید است (صفحه ۸۹)، این قطعه یک لایه نیست، بلکه یک صحنه شبانه است، جایی که ما به راحتی تکنیک شمارش زنجیره‌ای از موجودات / عناصر خواب را تشخیص می‌دهیم (انسان‌ها در قطعه موجود، غایب‌اند):<sup>۱۵</sup>

قله‌ها و سرچشمه‌های کوه‌ها،

سرزمین‌ها و دره‌ها،

همه موجودات خزنده که زمین سیاه از آنها تغذیه می‌کند،

چهارپایان وحشی و تبار زنبورها،

و هیولاهای اعماق تاریک دریاها،

در خواب هستند،

قبایل پرندگان بال‌پهن، در خواب هستند.

واتکینز (۱۹۹۵: ص ۲۸۴ به بعد) در رساله جامع تحسین‌برانگیز خود در مورد زبان شاعرانه هندواروپایی، صحنه شبانه‌ای از متن آکمن که اشاره‌ای به یک متن بسیار قدیمی هیتی است را نقل می‌کند که واتکینز و دیگران آن را شاهدهی بر اعتقاد به تناسخ، که برابر با اموری اسرارآمیز است، می‌دانند (واتکینز، ۱۹۹۵: ۲۸۸). آوردن چنین نقل قولی ضروری است: متن هیتی با تکرار چهاربارۀ فعل *šupp-* «خوابیدن» آغاز می‌شود. ( *KUB XLIII* ۶۰. ۱-۴، *Bo* ۲۵۳۳)

<sup>۱۵</sup> برای تحلیل درونی و مشابه Pfeiffer (۱۹۵۹) را ببینید. برای بحث فلسفی متن، به Calame (۱۹۸۳: ۱۵۱-۱۵۲) مراجعه کنید. یک ارزیابی از دیدگاه مقایسه‌ای شعر هندواروپایی نیز توسط Fabrizio (۲۰۱۳) ارائه شده است.

گاو خوابیده است،

گوسفند [خوابیده است]،

بهشت خوابیده است.

[زمین خواب است]...

[روح انسان (یا فانی) ۱۶]

این مقایسه می‌تواند بیشتر بسط یابد: آلكمن از پرندگان، زنبورها، دریا، رودخانه‌ها و کوه‌ها نام می‌برد. متن هیتی، در ادامه، از زنبورها، کوه‌ها، دریا، رودخانه‌ها و برخی پرندگان (جغد، عقاب، اردک) نام برده است. به گفته واتکینز، همه این حیوانات وظیفه‌ای دارند: زنبورها باید غذای روح را از کوه برگردانند و یا این غذای روح از دریا (اردک)، رودخانه (جغد) یا آسمان (عقاب) آورده می‌شود. همچنین این صحنه توسط آلكمن با یک ویژگی فرمول‌بندی شده ارائه شده است: هدف آن تشکیل یک کل است و به گروه‌هایی تقسیم می‌شود که به نوبه خود می‌تواند شامل بسیاری از موجودات باشد، *φῦλά τ' ἐρπέτ' ὅσα τρέφει μέλαινα γαῖα* (همه موجودات خزنده که زمین سیاه از آنها تغذیه می‌کند).<sup>۱۷</sup> فرم *ἐρπετά* استفاده از هم‌ریشه *sarpatá-* را در آیتاریا برهمانا سروده ۲۳ بند ۲ را به یاد می‌آورد، که حاکی از موجودات خزنده‌ای است که توسط ملکه زمین اداره می‌شوند.<sup>۱۸</sup> علاوه بر این، می‌دانیم که در

<sup>۱۶</sup> قسمت اولیه این سند گم شده است. و به همین دلیل درک اینکه چرا موضوع خواب آمده است، دشوار است. Bernabé (۲۰۰۶) معتقد است که در اینجا تضادی میان تصویر اولیه و توصیفاتی که در ادامه از تغذیه روح، که آزادانه در چشم‌اندازی حرکت می‌کند، ارائه می‌شود وجود دارد.

<sup>۱۷</sup> موارد بسیار دیگری در ماندالای یکم ریگ‌ودا سروده ۱۹۱ بند ۴ یافت می‌شود:

*ní gávo goṣṭhé asadan nímrgāso avikṣata / níketávo jánānāḡ ní adṛṣṭā alipsata* // گاوها در مزرعه

نشسته‌اند. حیوانات وحشی نیز در جای خود مستقر شده‌اند. چراغ‌ها نیز خاموش شده‌اند. محدودیت‌های دین از بین رفته‌اند (

Jamison—Breton ۲۰۱۴). در مدح شب، ماندالای پنجم ریگ‌ودا، سروده ۱۲۷، بند ۵-۶-ب، نیز می‌خوانیم:

*yāváyā vrkyāḡ vr'kaḡ ní grāmāso avikṣata ní padvánto ní pakṣīnaḡ / ní śyenāśas cid arthínaḡ*

// *yaváyā stenám ūrmye* «دهکده‌ها در حال استراحت‌اند؛ موجودات چهارپا و پرندگان نیز؛ شاهین‌های همیشه به‌دنبال شکار

نیز در حال استراحت‌اند. (بنابراین) ای تاریکی، و ای گرگ نر و ماده از ما دور شو؛ ای دزد دور شو» (ترجمه Insler ۱۹۷۰؛ ۱۳۹).

علاوه بر این رجوع کنید به تصویری که در (یا توسط) افسون جادویی فوق‌الذکر در Atharvaveda چهارم سروده ۵ آمده است.

<sup>۱۸</sup> در یونانی *ἐρπετά*، نیز نگاه کنید به Vine (۱۹۹۸) و Fabrizio (۲۰۱۳؛ ۱۷-۱۸). چنین می‌توانیم فرض کنیم که در Alcman، نقل قول صریح هومری وجود دارد که به موجوداتی که گفته می‌شود پروتئوس از آن شکل می‌گیرد ارجاع می‌دهد (۴۱۸δ). با این حال، در اشعار هومر، این معنی کمتر محدود شده است، و بیشتر به هر موجود متحرکی در سطح زمین اشاره دارد (Herodotus I ۱۴۰).

سبک هندواروپایی تقسیم‌بندی موجودات زنده به دو دسته رونده و بدون تحرک، شناخته شده است<sup>۱۹</sup> و این را می‌شود به‌وضوح در سروده ۵۵ بند ۶ ریگ‌ودا مشاهده کرد: مردی که نشسته، و مردی که راه می‌رود.

در پایان این بررسی کوتاه، که براساس قدیمی‌ترین و خطی‌ترین روش مقایسه‌ای انجام شده است، فکر می‌کنم که می‌توان مضامین متداول هندوایرانی و پروتوهندواروپایی لالایی‌ها و توصیف‌های شبانه را که طی هزاره‌ها به ما رسیده‌اند و به‌خوبی در متون هندوایرانی حفظ شده‌اند را بازشناخت. در مورد این بازسازی، ممکن است گفته شود که برخی از این موضوع‌ها و چهره‌ها جهانی هستند و یا فراتر از سرزمینی به‌خصوص باشند؛<sup>۲۰</sup> علاوه بر این، لالایی‌ها با محدودیت‌های روان‌شناختی روبه‌رو هستند که باعث می‌شود کلمات مادر تأثیری خواب‌آور بر روی ذهن کودک داشته باشند.<sup>۲۱</sup>

از نظر من هیچ‌کدام از این نقطه‌نظرات نادرست نیستند، در عین حال هیچ‌کدام از آنها مخالف حضور خط سیری که از زبان‌های اولیه به زبان‌های تاریخی می‌رود نیز نیستند. چنانچه یک محصول فرهنگی ویژگی‌های جهانی را نشان دهد، که در واقع لالایی‌ها هم نشان می‌دهند، حتی بیشتر محتمل است که پروتوهندواروپایی نیز از چنین ویژگی‌هایی برخوردار باشد. این بحث را می‌توان به شیوه استدلالی چنین خلاصه کرد: X تقریباً در همه زبان‌های طبیعی وجود دارد. پروتوهندواروپایی اصلی یک زبان طبیعی است؛ X در زبان پروتوهندواروپایی وجود دارد (با حداقل احتمال بالایی وجود دارد که X وجود دارد).

## تقدیر و تشکر

از خانم مینا اقمشه برای پیشنهادهای ارزشمندی که در بازنگری ترجمه این مقاله دادند، سپاسگزارم.

<sup>۱۹</sup> کتاب‌شناسی این نوع فرمول‌های شناخته‌شده، غنی و بسیار است؛ در اینجا می‌خواهم به صراحت فقط شما را به Lazzeroni (۱۹۷۵) ارجاع دهم.

<sup>۲۰</sup> به‌عنوان مثال، مقایسه یک لالایی بابلی قدیمی که به هزاره دوم قبل از میلاد برمی‌گردد، که توسط Farber (۱۹۹۰) منتشر و شرح داده شده است، می‌تواند جالب باشد.

<sup>۲۱</sup> به‌عنوان مثال ببینید، اخیراً، Hellberg (۲۰۱۵) که دارای شمار خوبی کتاب‌شناسی است.



منابع :

- Bartholomae, Christian. ۱۹۰۴. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Trübner.
- Barton, Charles R. ۱۹۸۵. “PIE \*suep- and \*ses-”. *Die Sprache* ۳۱, ۱۷-۳۹.
- Benveniste, Émile. ۱۹۳۰. “‘Sommeil’ en iranien”. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* ۳۰, ۷۵-۷۹.
- Bernabé, Alberto. ۲۰۰۶. “El viaje del alma al más allá. Un paralelo entre Hititas y Órficos”. *Revista de Filología Románica* ۴, ۳۳-۴۲.
- Calame, Claudius. ۱۹۸۳. *Alcman*. Romae: in Aedibus Athenaei.
- Cheung, Johnny. ۲۰۰۷. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden—Boston: Brill.
- Dahl, Eystein. ۲۰۱۰. *Time, Tense and Aspect in Early Vedic Grammar: Exploring Inflectional Semantics in the Rigveda*. Leiden—Boston: Brill.
- Fabrizio, Claudia. ۲۰۱۳. “Persistenze di motivi culturali indoeuropei nella lirica greca arcaica”. *Archivio Glottologico Italiano* ۹۸, ۳-۲۵.
- Farber, Walter. ۱۹۹۰. “Magic at the Cradle: Babylonian and Assyrian Lullabies”. *Anthropos* ۸۵, ۱۳۹-۱۴۸.
- Hellberg, Dustin. ۲۰۰۵. “Rhythm, Evolution and Neuroscience in Lullabies and Poetry”. *Association for the Study of Evolutionary Biology in Literature* ۱۱, ۱-۳۱.
- Hoffmann, Karl—Bernhard Forssman. ۲۰۰۴. *Avestische Laut- und Flexionslehre*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Houben, Jan. ۲۰۰۹. “A Song Against Bad Dreams: Magic, Superstition or Psychology?”.
- In: Claudine Bautze-Picron (ed.). *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture*, New Delhi: Rupa & Co., ۳۷-۶۳.
- Humbach, Helmut—Faiss, Klaus. ۲۰۱۰. *Zarathushtra and His Antagonists. A Sociolinguistic Study with English and German Translations of His Gāthās*. Wiesbaden: Reichert.
- Inslar, Stanley. ۱۹۷۰. “Sanskrit *tāskara*- and text criticism to AV. xix ۴۷-۵۰”. *Die Sprache* ۱۶, ۱۳۸-۱۴۸.

amison, Stephanie. ۱۹۸۲/۱۹۸۳. ““Sleep” in Vedic and Indo-European”. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* ۹۶, ۶-۱۶.

Jamison, Stephanie—Joel P. Brereton. ۲۰۱۴. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. Vols. Austin (Texas): Oxford University Press.

Karanika, Andromache. ۲۰۱۴. *Voices at Work: Women, Performance, and Labor in Ancient Greece*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Kellens, Jean. ۱۹۹۵. *Liste du verbe avestique. Avec un appendice sur l’ortographe des racines avestiques par Eric Pirart*. Wiesbaden: Reichert.

Kellens, Jean—Eric Pirart. ۱۹۸۸. *Les textes vieil-avestiques. Vol. I: Introduction, textet traduction*. Wiesbaden: Reichert.

Klingenschmitt, Gert. ۱۹۷۸. “Zum Ablaut des indogermanischen Kausativa”. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* ۹۲, ۱-۱۳.

Lazzeroni, Romano. ۱۹۷۵. “Cultura vedica e cultura indoeuropea: la formula ‘bipedi’ e ‘quadrupedi’”. *Studi e Saggi Linguistici* ۱۵, ۱-۱۹.

Moazami, Mahnaz. ۲۰۱۴. *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād*. Brill: Leiden—Boston.

Negelein, Julius von. ۱۹۱۲. *Der Traumschlüssel des Jaggadeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik*. Giessen: Töpelmann.

Panaino, Antonio. ۲۰۱۵. “El sueño de la razón produce monstruos. Lights and Shadows of Av. *xvafna-* “sleep/dream””. *Estudios Iranios y Turanios* ۲, ۱۶۳-۱۸۹.

Pfeiffer, Rudolph. ۱۹۵۹. “Vom Schlaf der Erde und der Tiere”. *Hermes* ۸۷, ۱-۶.

Pinault, Georges-Jean. ۲۰۰۹. “Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo European Languages”. In: Claudine Bautze-Picron (ed.). *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture*, New Delhi: Rupa & Co., ۲۲۵-۲۵۹.

Rix, Helmut et alii. ۲۰۰۱. *LIV. Lexikon der indogermanischen Verben: Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage. Wiesbaden: Reichert.

Ronzitti, Rosa. ۲۰۱۲. “Il gallo nel Veda, nell’Avesta e in Leopardi”. *Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia* ۱۴, ۲۹-۶۳.

Ronzitti, Rosa. ۲۰۱۵. *Il gallo contro il mulino. Due epigrammi di Antipatro di Tessalonica a confronto con testi iranici, latini, norreni e vedici*. Tivoli: Tored.

Schindler, Jochem. ۱۹۶۶. “Bemerkungen zum idg. Wort für „Schlaf“”. *Die Sprache* ۱۲, ۶۷-۷۶.

Schlerath, Bernfried. ۱۹۶۸. *Awesta-Wörterbuch. Vorarbeiten*. Band I: *Index locorum zur Sekundärliteratur des Awesta*. Band II: *Konkordanz*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Skjærvø, P. Oktor. ۲۰۰۷. “The Videvdad: Its Ritual-Mythical Significance”. In: Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.). *The Idea of Iran*. Vol. ۲: *The Age of the Parthians*, London and New York: I.B. Tauris, ۱۰۵-۱۴۱.

Shapira, Dan D.Y. ۲۰۱۱. “Sweat and Sleep: notes on Pahlavi intertextuality”. *Journal of the K R Cama Oriental Institute* ۷۱, ۵۹-۸۶.

Stuhrmann, Rainer. ۱۹۸۲. *Der Traum in der altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und griechischen Vorstellungen*. Tübingen: Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie der Fakultät für Kulturwissenschaften der Eberhardt-Karls-Universität Tübingen.

Vine, Brent. ۱۹۹۸. *Aeolic ὄρπετον and Deverbative \*-etó- in Greek and Indo-European*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.

Watkins, Calvert. ۱۹۷۲. “An Indo-European word for ‘dream’”. In: Evelyn S. Firchow—Kaaren Grimstad—Nils Hasselmo—Wayne A. O’Neil (eds.). *Studies for Einar Haugen Presented by Friends and Colleagues*. The Hague—Paris: Mouton, ۵۵۴-۵۶۱.

Watkins, Calvert. ۱۹۹۵. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetry*. New York—Oxford: Oxford University Press.

Watkins, Calvert. ۲۰۰۵. “Two tokens of Indo-Iranian Hieratic Language”. In: Günther Schweiger (ed.). *Indogermanica: Festschrift für Gert Klingenschmitt. Indische, iranische und indogermanische Studien, dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsiebszigsten Geburtstag*. Tübingen: VW, ۶۸۱-۶۸۷.

Weiss, Michael. ۲۰۱۶. ““Sleep” in Latin and Indo-European: On the Non-verbal Origin of Latin *sōpiō*”. In: Dieter Gunkel, Joshua Katz, Brent Vine, Michael Weiss (eds.). *Sahasram ati arajas. Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*. Ann Arbor: Beech Stave Press, ۴۷۰-۴۸۴.

Williams, Allan V. ۱۹۹۱. “Būšāsp”. In *Encyclopaedia Iranica*. New York: Routledge & Kegan Paul. Vol. IV, Fasc. ۶, ۵۶۸-۵۶۹. Fasc. ۶: ۵۶۸-۵۶۹. Online version: <http://www.iranicaonline.org/articles/busasp-young-av> [last access on ۶ August ۲۰۱۸].

## مطالعه تطبیقی نموده‌های تصویری برخی خصوصیات منتسب به سیاره زحل / کیوان در نگارگری ایرانی - اسلامی و میترائیسم



سیده شبنم شمس‌الدین

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

### چکیده:

انسان کهن براساس تفکر نمادین خود جهان ماورای زمین یا عالم کبیر را در قالب خدایانی قدرتمند می‌پنداشت که حاکم بر زمین یا عالم صغیر بودند. خدای سیاره زحل - کیوان یکی از قدرتمندترین آنان بود که با خصوصیتی چون پیری، ریش سفید، پوست تیره، گاه تاسی، بدن نیمه‌عریان، بز، گاو، داس، کلاه‌های نوک‌تیز یا فریجی و یا عمامه، خدمتکاری، جنون و بدبختی شناخته می‌شد. میترائیسم نیز زحل را با خصوصیتی چون کلاه فریجی، داس و پیاله حامی مرحله هفتم یا پیر می‌دانست. این پژوهش می‌کوشد تا براساس روش آیگون‌شناسی واربورگ - پانوفسکی، خوانشی آیگون‌نگارانه از برخی خصوصیات منتسب به زحل که به صورت ساختاری مشترک در تصاویر میترائیستی و نگاره‌های ایرانی - اسلامی دیده می‌شوند را به انجام رساند. براساس این تحقیقات پوشش نیم‌تنه، داس، کلاه فریجی یا نوک‌تیز، وجود گاو و بز به صورت مشترک در ساختار تصویری نگاره‌های ایرانی - اسلامی، میترائیستی و برخی نگاره‌های غربی بازشناسایی شد که همگی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم نشان از همان تفکر نمادین در باب خصوصیات منتسب به زحل دارند.

### کلیدواژگان:

آیگون‌نگاری - آیگون‌شناسی، تطبیق، تفکر نمادین، زحل / کیوان، میترائیسم.

مقدمه

نوع تفکر انسان کهن همواره تفکری نمادین بوده است؛ براساس همین تفکر نمادین است که او جهان ماورای زمین یا عالم کبیر و آنچه که در آن است را در قالب خدایانی قدرتمند می‌پندارد که حاکم بر زندگانی زمینیان یا عالم صغیر هستند. البته باید به این نکته توجه داشت که با پیشرفت علم و به‌وجود آمدن جامعه صنعتی، این نوع تفکر نمادین این‌بار براساس اعداد و ارقام و علمی بر پایه ریاضیات و... نمود ظاهری خود را تغییر داد؛ اما همچنان داشته‌های باستانی را در خود نگاه داشت و به طرق مختلف چه مستقیم و خودآگاه و چه غیرمستقیم و ناخودآگاه در بطن جامعه به بازتولید آنها پرداخت. نمونه مهم این نوع تفکر نمادین در باب عالم کبیر یا آسمان و هر آنچه در آن است و تأثیر آن بر عالم صغیر یا زمین و زمینیان با عنوان تنجیم<sup>۱</sup> شناخته شده است. انسان آن دوران سیارات متحیره یا همان هفت سیاره مشتری<sup>۲</sup>، زحل / کیوان<sup>۳</sup>، ناهید<sup>۴</sup>، عطارد<sup>۵</sup>، مریخ<sup>۶</sup> و دو ستاره ماه<sup>۷</sup> و خورشید<sup>۸</sup>، که زحل / کیوان یکی از قدرتمندترین و در عین حال منحوس‌ترین آنهاست را با مجموعه‌ای از خصوصیات منتسب به آن می‌شناخت. پیری، ریش سفید، پوست تیره مانند هندوان، گاه تاسی، بدن نیمه‌عریان، بز، گاو، شمشیر و خنجر و داس و... پوشش‌های سر مانند کلاه‌های نوک‌تیز یا فریجی و یا عمامه، پیشکاری یا خدمتکاری، جنون و بدبختی بخشی از خصوصیات منتسب به زحل هستند. از سوی دیگر میتراثیسم به‌عنوان دیانتی از دوران باستان با همان نوع تفکر نمادین، سیاره زحل / کیوان را به‌عنوان سیاره حامی بلندمرتبه‌ترین مرحله میتراثیسم یا همان مرحله پیر که با کلاه فریجی، داس و چیزی مانند کاسه است برمی‌گزیند. وجود زحل / کیوان و حضور خصوصیات منتسب به آن در زمینه اعتقادی آن دوران نمی‌تواند تصادفی باشد. لذا این پرسش مطرح می‌شود که چرا چنین تطابق‌های گاه آشکار و گاه غیرآشکار در نگارگری ایرانی - اسلامی و میتراثیسم به‌عنوان دو حوزه‌ای که شاید به‌نوعی مختلف‌اند، بر پایه برخی خصوصیات منتسب نجومی اتفاق افتاده است؟ و آیا تنها آنها برحسب اتفاق بوده‌اند؟ اهمیت یافتن پاسخ و دلیل برای چنین پرسش‌هایی از آن روست که همگی

<sup>۱</sup> ناس در کتاب خویش، *تاریخ جامع ادیان*، در شرح و توصیف «نجوم» و «تنجیم» چنین می‌نویسد: «علم نجوم همان علم‌الهیئت، علم هیئت افلاک، علم هیئت عالم، علم‌الافلاک و علم صناعت نجوم است و امروز ما اصطلاح اخترشناسی را هم برای آن به‌کار می‌بریم... اما تنجیم همان اخترگویی یا نجوم احکامی است که می‌گفتند ستاره‌ها در سرنوشت زمین اثر دارند، و ما می‌خواهیم این اثر را کشف کنیم. مجموعه این دو را علم نجوم می‌خوانند. در آن زمان اصطلاح علم‌الهیئت را برای شاخه‌های خاصی از علم نجوم به‌کار می‌بردند که به شناخت نحوه قرار گرفتن یا ترکیب افلاک آسمانی، وضعیت سیاره‌ها و وضعیت زمین می‌پرداخت» (ناس، ۱۳۵۴: ۲۴).

<sup>۲</sup> Jupiter  
<sup>۳</sup> Saturn  
<sup>۴</sup> Uranus  
<sup>۵</sup> Mercury  
<sup>۶</sup> Mars  
<sup>۷</sup> Moon  
<sup>۸</sup> Sun

این داده‌ها شاید سخن از ساختار تکرارشونده‌ای گویند که هویت و نوع ارتباط فرهنگ‌های باستانی چون هندوایرانی و در سطحی کلان‌تر هندواروپایی را بیش از پیش از هاله‌ی ابهام بیرون آورند. از طرفی بسیار ضروری می‌نماید که نگارگری ایرانی - اسلامی با تمام خصوصیات ویژه‌ی خود این‌بار بسیار عمیق‌تر و براساس ساختارهای اعتقادی درونی و گاه به‌صورت ظهوری نامعلوم مورد خوانش قرار گرفته و برای نمود هرچه بیشتر ارزش‌های خود با بومی‌سازی روش مهمی همچون آیکون‌نگاری - آیکون‌شناسی واربورگ - پانوفسکی مورد خوانش قرار گرفته و داشته‌های خود را بیش از پیش آشکار سازد. پانوفسکی<sup>۹</sup>، ساکسل<sup>۱۰</sup> و کلیبانسکی<sup>۱۱</sup> محققانی هستند که با استفاده از روش آیکون‌نگاری واربورگ و آیکون‌شناسی پانوفسکی دست به تحقیقات گسترده و تطبیقی درباره‌ی زحل - کیوان و خصوصیات منتسب به آن در حوزه‌های مختلف تحقیقاتی همچون ادبیات، طب و هنر موجود در فرهنگ‌های باستان زدند و یافته‌های بسیار مهم خود را در کتابی با عنوان *زحل و مالیخولیا*<sup>۱۲</sup> به چاپ رساندند. پانوفسکی در کتاب *مطالعاتی در آیکون‌شناسی*<sup>۱۳</sup> درباره‌ی روش آیکون‌شناسی چنین اشاره می‌کند: «روش آیکون‌شناسی از سه مرحله تشکیل می‌شود؛ در مرحله‌ی اول محقق به آنالیز و تجزیه‌ی فرمی آثار و طبقه‌بندی داده‌های به‌دست‌آمده می‌پردازد. این مرحله را تحلیل کاذب فرم نیز نامیده‌اند. در این مرحله است که پس از تجزیه و تحلیل‌های فراوان به تدریج ساختار مشترک و بنیادین تکرارشونده‌ی مابین داده‌ها مشخص می‌شود. در مرحله‌ی دوم پانوفسکی نظر محقق را به جست‌وجو در منابع مکتوب همچون حکایات جلب می‌کند. می‌دانیم که ساختارهای تکرارشونده در دوران‌های مختلف، ریشه در باورهای نمادین مردمان آن فرهنگ خاص دارند؛ پس وجود بسترهای مختلف زیرمجموعه‌ی فرهنگ لازمه‌ی تبلور هرچه بیشتر این ساختارهای مشترک در صورت‌های گوناگونی چون نگارگری، شعر و... است؛ اما در مرحله‌ی سوم که آخرین مرحله در روش‌شناسی آیکون‌شناسی پانوفسکی است تمامی حوزه‌های ممکن مطالعاتی همچون جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اسطوره‌شناسی و... برای شناخت و درک روح مسلط دوران باید به کار بسته شود و موضوع مطالعاتی در تمامی حیطه‌های ممکن، مورد پژوهش قرار گیرد. این مرحله خود روندی گاه بسیار طولانی خواهد داشت و نیازمند مطالعات فراوان خواهد بود» (Panofsky, ۱۹۳۹). با توجه به روش آیکون‌نگاری - آیکون‌شناسی و کتاب ارزشمند *زحل و مالیخولیا* محقق بر آن شد تا ریشه‌های این سنت فکری و اعتقادی را این‌بار در ایران و نگارگری ایرانی - اسلامی به‌عنوان مجرای بسیار مهم انتقال مفاهیم اعتقادی - فرهنگی را به‌عنوان بخش مهمی از فرهنگ‌های باستان مورد تحقیق قرار دهد. با توجه به این مهم، محقق در ابتدا با مطالعه‌ی کتاب پانوفسکی به نام *زحل و مالیخولیا* به ارتباط میان زحل / کیوان و میترائیسم و عقاید مردمان دوره‌های مختلف در این باب

<sup>۹</sup> Panofsky

<sup>۱۰</sup> Saxl

<sup>۱۱</sup> Klibansky

<sup>۱۲</sup> Saturn and Melancholy

<sup>۱۳</sup> Studies in Iconology

به‌صورتی کلی و بسیار کوتاه آشنا شد اما این کتاب به‌گونه‌ای کاملاً مختصر به اعتقادات غیرغربی با عنوان کیوان در نجوم عربی و نه ایرانی می‌پردازد؛ داده‌های این کتاب دوران باستان تا قرون وسطا را در بر می‌گیرد. پس نبودن نام فرهنگ ایرانی در این کتاب جای تعجب داشت؛ بنابراین محقق برای تکمیل داده‌های نجومی به کتبی همچون *آثارالباقیه و التفهیم بیرونی*، *مواقع النجوم ابن عربی*، *مفاتیح العلوم خوارزمی*، *صورالکواکب صوفی*، *نجوم کهن در آموزه‌های ابن عربی* بوركهارت، مقاله *زحل*، *فرمانروای هزاره هفتم*<sup>۱۴</sup> نوشته آنتونیو پاناینو رجوع کرد و داده‌های بسیار مهمی را در زمینه نجوم و زحل / کیوان به‌دست آورد. در پایان‌نامه‌های ثبت‌شده در ایران‌داک و مقالات موجود نمایه‌شده در زمان این پژوهش، موردی از مطالعه تطبیقی بین میترائیسم و نگارگری ایرانی - اسلامی یافت نشد؛ بیشتر مطالعات درباره خود میترائیسم و یا ارتباط آن با حوزه‌های دیگر مطالعاتی بود که از آن میان می‌توان به پایان‌نامه‌های علیرضا بلنداقبال با عنوان *رهیافتی نجومی به تفسیر روایت زرتشتی آخرالزمان*، مرتضی فرهمند با عنوان *خاستگاه میترائیسم*، اباذر دهقان با نام *مطالعه نمادهای مذهبی در معماری تخت‌جمشید*، وحیده نوروززاده‌چگینی با نام *حافظ و میترائیسم*، مهدیه نوشاد با نام *بررسی و تحلیل اسطوره خورشید بر پایه خورشید یشت اوستا*، مهتاب کاظمی با عنوان *بررسی خورشید در آیین مهر و میترائیسم و استفاده آن در طراحی وب‌سایت‌های تبلیغاتی* و پروین صفوی با نام *مفهوم قربانی از میترائیسم تا اسلام*، اشاره کرد.

### ریشه‌شناسی زحل / کیوان و مستندنگاری ابوریحان بیرونی

برطبق تعریف ارائه‌شده توسط لغت‌نامه ریشه‌شناسی و لغت‌نامه قرن لغت زحل - کیوان را معادل ایزد کشاورزی، باغداری، بذر کاری و... و به ارمغان‌آورنده تمدن برای رومی‌ها با ریشه‌ای لاتینی، هم‌عرض با کروئوس یونانی و پدر زئوس، و همان کیوان در پارسی دانسته‌اند. «Saturn» را یا از اسم *satus* «بذر، تخم» یا از مصدر *satio* «کاشتن» می‌دانند و آن را از ایزدان کشاورزی به‌شمار می‌آورند و جشن *saturnalien* یعنی جشن برداشت محصول در روم را با آن مرتبط می‌دانند. اما ریشه‌شناسی دقیق‌تر این نام را با *Sātu-s\** و یونانی *siti-* S «دور شدن، محو شدن» مربوط می‌کند» (۱۰۸: ۱۹۳۳, kulitz). «نام کیوان از بابلی *mul GENNA ka=* a-a- nu یا *ka-a-a-ma-nu* از این صورت است که *Kayawān* و بعداً *Kēvān / Kaiwān* منتج شده است و در سراسر شرق با سیاره ساتورن یکی دانسته می‌شود. در عربی واژه زحل نیز به ساتورن اطلاق می‌شود. در *تاج العروس*، زحل را از ریشه زح ل به معنی «دور کردن» می‌داند، زیرا زحل در آسمان هفتم و بسیار دور قرار گرفته است. اما زحل در لغت به معنی «عقب افتادن، در راه پس ماندن و درنگ کردن» و در آرامی ریشه زح ل به معنی «درخشیدن» هم هست. همین معنی که در القاب زحل به صورت «الثاقب»، «قس»، «شهاب الثاقب» دیده می‌شود. در بابل هم لقب *nabū* «درخشنده» برای کیوان وجود دارد. در مجموع می‌توان دریافت که درخشندگی این سیاره از راه دور چنین صفاتی را ایجاد کرده است. در هند ساتورن با نام‌های *Āsita*

<sup>۱۴</sup> Saturn, the Lord of the Seventh Millennium








«تیره» و Kāla «کبود» و Nīlavasas «آنکه در پوشش آبی تیره است» خوانده می‌شود، در زبان فارسی صفت زحل‌رنگ = تیره‌رنگ با آن پیوند دارد. جالب اینجاست که در سومر هم ساتورن به صورت mul- gīg «ستاره تیره» خوانده می‌شود. شاید بدین دلیل فلز مرتبط با ساتورن را «سرب» می‌دانند (Eilers, ۱۹۷۸: ۹۳-۹۶). «در فارسی استعاره «هندوی سپهر چرخ گردان، هندوی پیر، هندوی گنبد گردان، هندوی باریک‌بین» به زحل اطلاق می‌شود؛ همچنین لقب برید الفک یا برید فلک به معنی «پیک فلک» عجیب به نظر می‌رسد، زیرا بیشتر لقب «ماه» است؛ البته می‌توان زحل را به عنوان «پیک بد پیام فلک» دانست؛ همان چیزی که در نجوم عربی آن را به «نحس الاکبر» می‌شناسند. در فارسی، زحل مقیم فلک هفتم است و او را با لقب‌های «میر هفتمین آسمان، مقیم منزل هفتم» می‌خوانند. همچنین او «پاسبان» خوانده می‌شود و این دقیقاً با واژه یونانی τούρος «شبگرد» برابر است، که پلوتارک آن را لقبی می‌داند که مصریان بر ساتورن نهاده بودند. در کنار ابلیس، ساتورن لقب «پیر خسیس» را دارد. البته لقب پیر را مشتری هم دارد و این نشانگر این است که هر دو این سیاره‌های بسیار دور و بزرگ در ویژگی‌هایی به هم نزدیک شده‌اند. ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که معمولاً در منابع تصویری شرق و غرب، زحل (ساتورن) به شکل کشاورز، مشتری (ژوپیتر) به شکل شهروندی عالی‌مقام، بهرام (مارس) به شکل جنگاور، ناهید (ونوس) به شکل بانویی درباری، عطارد (مرکور) به شکل خردمند و کاتب و خورشید به شکل شاه نمایش داده می‌شوند. تنها ماه است که به‌طور روشنی با ویژگی خاصی خود را نمایش نمی‌دهد، اما به اشکال ملکه، شاهزاده‌خانم اغلب در کنار خورشید نشان داده می‌شود» (ibid: ۶۴). در نگاه منجمان، به‌خصوص منجمان دوره اسلامی، همچون بیرونی چنان‌که در کتاب *التفهیم* اشاره می‌کند، برخی خصوصیات منتسب به زحل / کیوان بدین ترتیب هستند: «زحل / کیوان نر است و نهاری. منزلگاه آن فلک هفتم است. بروج جدی و دلو منزلگاه آن هستند. این سیاره برخلاف خورشید و ماه، قطب مخالف مشتری، یاریگر مریخ است و از زهره یاری می‌جوید. البته هندوان، زهره و عطارد را دوست زحل می‌دانند، مریخ و خورشید و ماه دشمنان آن و مشتری میانجی با اوست. در میان رنگ‌ها زحل / کیوان دلالت بر رنگ سیاه و آن سیاهی که به زرد زند و تاریکی و سبز دارد. در میان اقلیم‌ها، اقلیم اول اقلیم زحل / کیوان است. آن کوه‌هایی که روییدنی در آنها نمی‌روید از آن این سیاره هستند. در میان جایگاه‌ها مرتبط است با سرداب‌ها، ستودان‌های گبران، چاه‌ها، بناهای کهن، یب‌راهه‌ها، جای گردآمدن رفتنی‌ها و صحراها، باشیر از هر نوع و ستورگاه گاو و خران و اسب‌ها و فیل‌خان‌ها. در میان فلزها فلز سرب منتسب به زحل / کیوان است. جانوران سیاه و آنچه که سوراخ در زمین دارند، گاو، بز، اسب سیاه، شترمرغ، سنجاب، سمور، دله، گربه، موش و مارهای بزرگ و سیاه و کژدم مرتبط با زحل / کیوان هستند. در میان پرندگان و حشرات مرغابی، مرغ شب، کلاغ، پرستوی سیاه و مگس را هم طبیعت زحل / کیوان می‌دانند. در میان نسبت‌ها پیران، پدران، برادران مهین، نیاکان و بندگان مرتبط با این سیاره هستند. در میان دوران زندگی بر دوران پیری اشاره دارد. چهره‌های زشت، مرتبط با زحل / کیوان در نظر گرفته می‌شدند. از نظر خلق‌و‌خو مردمان نکوهنده، بخیل، کینه‌توز، خویشتن‌واهم‌کشیده، بزرگمنش باوسوسه، راستگو، رازدار، نخواهد که کسی را نیکی بود، خشمگین نمی‌شود اما اگر خشمگین شود قدرت کنترل آن را ندارد. زحل / کیوان از نظر احوال و کردار مرتبط است با غریبی، درویش‌مسلمکی، بخل هم بر خود و هم بر دیگران، تنها، اندوهگین، حيله‌گر، گریان، یتیم و نالان. بیماری‌های پنهان با علل پوشیده و مرگ به زحل / کیوان نسبت داده شده است. بناها، کشاورزان، گورکنان، فروشنده‌های مواد آهنی و سربی و استخوانی



و برده‌های سیاه، سفلگان، گدایان و مرده‌کشان، و در حالت سلطانی هرآنچه که شر و غضب و شکنجه در آن است، مرتبط با زحل در نظر گرفته شده و در میان طبقات اجتماعی، طبقه دهقانان و ضیاع و عقار آنان در رابطه مستقیم با این سیاره هستند که اگر محل قرارگیری زحل / کیوان در شرق باشد، همه‌گونه خوب و نیک است و اگر در غرب باشد بسیار بد. از نظر دلالت‌های مطلق زحل / کیوان دلالت بر سردترین و سخت‌ترین و گنده‌ترین و پلیدترین چیزها دارد. کوتاهی و خشکی و سختی و گرانی همه از کیفیات آن است. در میان روزها روز شنبه متعلق به زحل / کیوان است. زحل / کیوان در میان معدن‌ها بر معدن مرداسنگ و ریمهن و زاگ و سنگ‌های سخت دلالت دارد. در میان سهم‌های هفت ستاره و سیاره سهم بستن و زندان و رهایی یافتن از زندان از آن زحل / کیوان است. از دلالت‌های این سیاره بر زمین بلغم خام است. در میان کیش‌ها و مسلک‌ها دلالت بر جهودی و سیاه‌پوشی دارد. زحل / کیوان را به گونه‌های مختلف ترسیم می‌کنند اما به‌طور کل تصاویری چون پیری با سر مردم در دست راست و کف مردم در دست چپ برنشسته بر یک گرگ در حال جنباندن مردگان، و برنشسته بر اسبی گلگون در حالی که به دست چپ خود و بر سر خود سپری دارد و در دست راستش شمشیری» ( ← بیرونی، ۱۳۸۷).

جدول ۱: باز نمود برخی خصوصیات منتسب به زحل / کیوان: شخص پیر، پوست تیره، تاس، کلاه فریجی یا نوک‌تیز (پوشش عمامه‌ای بر سر)، عصا، داس، پتک یا تبر، لباس غیرمجلل، پیشکار یا خدمتکار یا دهقان، گاهی به همراه بز در نگاره‌های ایرانی-اسلامی

نگاره‌ها با ارجاع مستقیم به زحل	قسمت مرتبط با نمود صوری زحل در نگاره	نگاره‌ها با ارجاع غیرمستقیم به زحل	قسمت مرتبط با نمود صوری زحل در نگاره
 <p>عجایب- المخلوقات، قزوینی، قرن ۱۵ م.، منبع: (سایت ۱:</p>	 <p>- شخص پیر با ریش و پوست تیره و احتمالاً تاس - عصا یا چوبدستی در دست - لباس غیرمجلل</p>	 <p>تخریب معبد اورشلیم، آثارالباقیه عن القرون الخالیه، بیرونی، منبع: (گری، ۱۳۸۵، ۱۵۷).</p>	 <p>- شخص پیر با ریش سفید و پوست تیره و تاس - چیزی مانند داس در دست - لباس غیرمجلل مانند آن است که به دستور</p>

<p>شخص سمت چپ تصویر در حال تخریب معبد است.</p>		<p>- پوشش عمامه‌ای بر سر</p>	<p>بازیابی در ۳۰/۱۶ (۱۳۹۴)</p>
<p></p> <p>- شخص با پوست تیره و ریش و احتمالاً تاس - داس در دست - لباس غیرمجلل - عمامه‌ای بر سر - از آنجا که در حال درو کردن گندم است احتمالاً دهقان است.</p>	<p></p> <p>مونس الاحرار، محمدبن بدر جاجرمی، منبع: (گری، ۱۳۸۵: ۱۵/۱۷۶)</p>	<p></p> <p>- شخص پیر با ریش سفید و پوست تیره و احتمالاً تاس - چیزی مانند داس در دست - لباس غیرمجلل و بالاتنه برهنه - سوار بر بز - کلاه نوک‌تیز مانند فریجی بر سر</p>	<p></p> <p>کتاب البلهان، عبدالحسن اصفهانی، قرن ۱۴م، منبع: (سایت ۲: بازیابی در ۳۰/۱۶ (۱۳۹۴).</p>
<p></p>	<p></p>	<p></p> <p>- شخص پیر با ریش سفید و پوست تیره و سر تاس</p>	<p></p>

<sup>۱۵</sup> "تو کشتمند جهانی ز داس مرگ بترس کنون که زرد شدستی چو گندم نجسی (ناصرخسرو، دیوان اشعار، قصیده ۲۵۷).

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو (حافظ).

<sup>۱۶</sup> مشتری ساختی از جرم زحل مسن خنجر بران اسد (خاقانی، دیوان).

<ul style="list-style-type: none"> <li>- شخص با سر تاس</li> <li>- کلاه نوک تیزش در کنارش</li> <li>- با توجه به نام اثر او جادوگر و خدمتکار است.</li> </ul>	<p>حملة اژدهای موسی به خدمتکار و جادوگر فرعون، قصص الانبیای نیشابوری، (گری، ۱۳۸۵: ۲۲۸) ۱۷.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- شمشیر در دست راست</li> <li>- چیزی مانند تاج در دست چپ</li> <li>- لباس غیرمجلل و بالاتنه برهنه</li> <li>- سوار بر گاو</li> </ul>	<p>کتاب الموالید، ابومعشر، قرن ۱۵ م.، منبع: (سایت ۳: بازیابی در ۱۶/۱۳۹۴) ۱۸.</p>
 <ul style="list-style-type: none"> <li>- شخص با ریش و سبیل و احتمالاً تاس</li> <li>- بزی در دستان</li> <li>- لباس غیرمجلل</li> <li>- در پایین ترین قسمت تصویر و خارج از جمع ضیافت است، پس احتمالاً پیشکار یا خدمتکار است.</li> </ul>	 <p>ضیافت ساده، شاهنامه طهماسبی، ۱۹ (Metropolitan Bulletin, ۱۹۷۸: ۲۸)</p>	 <ul style="list-style-type: none"> <li>- شخص پیر با ریش و موی سپید</li> <li>- دو وسیله عصا مانند در بالاترین وضعیت</li> <li>- دستان لباس غیرمجلل و بالاتنه برهنه</li> </ul>	 <p>عجایب - المخلوقات، قزوینی، قرن ۱۵ م.، منبع: (سایت ۴: بازیابی در ۱۶/۱۳۹۴).</p>

<sup>۱۷</sup> در گلش تخم غلامی را که کشت این همه کردار آن ارواح زشت (اقبال لاهوری، جاویدنامه، فلک زحل).

<sup>۱۸</sup> زور او بت شکن به روز ازل دست او تیغ زن بر اوج زحل (سنایی، حدیقه الحقیقه، باب سوم).

<sup>۱۹</sup> جدی کان خانه عیش و طرب اولاد است زحل آراست به پیرایه عز و اقبال (سلمان ساوجی، قصیده ۵۸).

 <ul style="list-style-type: none"> <li>- شخص بدون ریش و با موهایی کم پشت و عملمه‌ای بر سر</li> <li>- تبری در دست</li> <li>- لباس غیرمجلل</li> <li>- در پایین تصویر خارج از محیط ضیافت پشت دیوار در حال انتظار است، پس احتمالاً پیشکار یا خدمتکار است.</li> </ul>	 <p>مکتب قزوین، قرن ۱۶ م. (Metropolitan Bulletin, ۱۹۷۵:۳۵)</p>	 <ul style="list-style-type: none"> <li>- شخص با ریش و سیبیل و موی بلند</li> <li>- ماهی بزرگی بر دو دست و بر لاک پشتی ایستاده</li> <li>- لباس غیرمجلل و بالاتنه برهنه</li> </ul>	 <p>زحل، قرن ۱۶ م. (Pingree, ۱ ۹۸۹:۱-۱۳)</p>
--	---	--	---

### زحل / کیوان در میترائیسم

در تعریف میترائیسم بهتر است از تعریف بزرگ نادرزاد مترجم کتاب *آیین میترا* استفاده کنیم که «میترائیسم را آیین پرستش مهر یا میتره (سنسکریت میترا) یکی از خدایان هندوایرانی معرفی می‌کند. به گفته وی آیین میترائیسم در آسیای صغیر شکل خاص و سری به خود می‌گیرد و از آنجا به روم و اروپا می‌رود. در این میان بسیار مورد توجه سربازان رومی قرار می‌گیرد، اما سرانجام مغلوب قدرت مسیحیت شده و در اواخر قرن چهارم میلادی از بین می‌رود. از داده‌های مهم این آیین، کتیبه اردشیر دوم هخامنشی است که اهورامزدا، میترا و آناهیته را با هم ستایش می‌کند. در واقع مغان، خداوند را در اهورامزدا یافتند و بدین ترتیب مفهوم کرونوس یا سرور زمان را از درون آن بیرون کشیدند. آنها میترا را پسر و قاصد خداوند می‌دانستند. میترائیسم در آسیای صغیر نیز ظاهر شد و در بین شاهانی که پس از اسکندر بر متصرفات وی همچون ارمنستان و کوماگنه (قسمتی از سوریه) حکمرانی می‌کردند بسیار رواج پیدا کرد و درباره پادشاهان اشکانی نیز شاهد ظهور نام مهرداد (میتريدات) در میان آنها هستیم که خود نشانه‌ای انکارناشدنی است. به گفته پلوتارک آیین سری مهرپرستی به واسطه متحدان مهرداد، پادشاه پونتوس، که همان دزدان دریایی کیلیکیا بودند در ۶۷ ق.م. وارد






ایتالیا شد. مشخص است که کیلیکیا همواره از مراکز مهم مهرپرستی به شمار می‌رفته است، چراکه در قرن سوم میلادی سکه‌هایی در شهر طرسوس کیلیکیا ضرب شده‌اند که نشان مهر در حال کشتن گاو نر را بر خود دارند. این اجتماعات سری که ظاهراً به منظور مقابله با استعمار رومیان شکل می‌گرفت، انجمن‌هایی مردانه و کاملاً نظامی بوده است و مراسم و مناسک خاص خود را داشته‌اند. پس از این دوره مهرپرستی به دست سربازان رومی به ایتالیا برده شد» (ورمازرن، ۱۳۹۰: ۲۱). «معابد مهری در غار بنا می‌شدند اما با گسترش مهرپرستی در اروپا و مساعد نبودن وضعیت غارها برای بنا کردن معابد مهری، تصمیم بر آن شد تا معابد مهری را بر زمین بسازند و چنین شد که این معابد از درون غارها به روی زمین آمدند. اجزای تشکیل‌دهنده معابد مهری آنچنان که مشخص است شامل راهرویی با سکوهایی برای نشستن در دو طرف راهرو، محراب مهر با نقش مهر در حال کشتن گاو نر در انتهای راهرو با دو مشعلدار در طرفین، و تصاویر حیواناتی چون مار، سگ، عقرب، کلاغ و شیر و تصاویر درخت و منطقه البروج در نقوش مهری است. راجر بک نیز از وجود تصویر سگ، مار، عقرب، کلاغ، یک جفت دوقلو و به خصوص از تصاویر به دست آمده از حوزه دانوب، یک فنجان و یک شیر که البته دم گاو درون تصویر تبدیل به چند پر گندم شده است نیز سخن می‌گوید. از دید بک در آسمان‌نگاری باستان پایین خط ممتد نشان‌های منطقه البروجی از حمل تا عقرب تصور می‌شد که جمعی از صور فلکی وجود داشته‌اند که به گونه‌ای نمادین بازگوکنندگان المان‌های آیکونیک تصاویر میتراپی هستند. اساساً آیکونوگرافی میترا سمبل‌های نجومی به خصوص نشان‌های منطقه البروجی بسیار واضحی را نمایان می‌کند. خدای خورشید و الهه مادر در آیکون آیین دینی اصلی یا همان جنگ با گاو نر میترا حضور مشخصی دارند. خدای خورشید بازیگر اصلی در اپیزودهای میتراپی است و میترا در واقع خود خورشید است» (Beck, ۲۰۰۶: ۳۰). «ظاهراً «مهر» تابع اهورمزدا و زروان آکرانه (زمان نامتناهی) بوده است و خود به عنوان آفریننده و واسطه میان انسان و خدایان برتر پرستش می‌شده است» (ورمازرن، ۱۳۹۰: ۷). «اهمیت نجوم و ستارگان و سیارات هفت‌گانه در دیانت مهری از آن روست که هر کدام از این ستارگان و سیارات به هنگام تولد و سیر روح به عالم زندگانی خصوصیات مرتبط خود را به روح می‌دادند و در راه بازگشت یا مرگ این ارواح بودند که در هر کدام از مراحل خصوصیت مرتبط را به سیاره و ستاره مرتبط بازپس می‌دادند و البته کمک ایزدان باد را در گذر از این مراحل بسیار ارجمند و حیاتی می‌پنداشتند. بدین ترتیب است که در معابد مهری توالی قرارگیری جایگاه‌ها به صورت زحل / کیوان یا ساتورن، خورشید، ماه، مشتری یا ژوپیتر، مریخ یا مارس، زهره یا ونوس و عطارد یا مرکور بوده است. در آیین مهرپرستی، غار میتراپی به عنوان کائنات در نظر گرفته می‌شد و در طی طریقت آن از هفت مرحله به نمایندگی سیارات هفت‌گانه به نام‌های کلاغ، داماد، سرباز، شیر، ایرانی، پیک مهر، و پدر سخن رفته است. کلاغ را نماینده عطارد، داماد را نماینده زهره، سرباز را نماینده مریخ، شیر را نماینده مشتری، ایرانی را نماینده ماه، پیک مهر را نماینده خورشید، و پدر را نماینده زحل / کیوان می‌دانستند. البته از نظر بک وجود این مراحل هفت‌گانه و نشان‌های نجومی آنها همه گویای نظریه تأثیر عالم اولی بر عالم سفلی است» (Beck, ۲۰۰۶: →). پانوفسکی، ساکسل و کلابینسکی، نویسندگان *زحل / کیوان و مالیخولیا* در کتاب خود به این نکته اشاره می‌کنند که «نویسندگان دوران پیشارنسانسی به کیش میترائیسم بسیار توجه داشته‌اند و میترا یا همان مهر را خدای زمان می‌دانستند و همان‌طور که پیشتر ذکر شد در متون مختلف نیز از زحل / کیوان به عنوان خدای زمان نام برده شده است و می‌دانیم که مرحله هفتم یا بالاترین درجه در کیش مهری نیز نماینده زحل / کیوان است» (Klibansky, →)

et al, ۱۹۷۹. در باب تصاویر مختلف به دست آمده از میترا در حال کشتن گاو، نظریات گوناگونی مطرح شده است. «نظریه زمانی استنلی اینسلر به سال ۱۹۷۸ این حقیقت مهم را نشان می دهد که نوع قرارگیری المان های تصویر گاوکشی میترا از سمت راست به چپ تقریباً هماهنگ است با ترتیب قرارگیری صور فلکی از غرب به شرق. نظریه نجومی دیگر متعلق است به جان نورث به سال ۱۹۹۰؛ براساس نظریه وی این تصویر آیکونیک بیش از آنکه نقش تقویمی را ایفا کند، فعلی ساعت گونه دارد. او سیزده جزء این تصویر را با صور فلکی یا جزئی از آنها در نظر می گیرد که پشت سر هم در مقاطع زمانی در طول یک ساعت قرار می گیرند. رینولد مرکلباخ در سال ۱۹۸۴ مراحل میترائیسم را با هفت سیاره مرتبط می داند و هرکدام از المان های این تصویر البته به جز گاو را مرتبط با سیارات هفت گانه می داند. چهار حیوان اطراف این تصویر یعنی کلاغ، مار، عقرب و سگ هستند که به چهار مرحله اول تعلق دارند و به گونه ای نزدیک تر به عطارد، ونوس، مریخ و مشتری مرتبط اند. به عقیده ورمازرن کلاغ از طرف عطارد، داماد از طرف زهره، سرباز از طرف مریخ، شیر از طرف مشتری، ایرانی از طرف ماه، پیک مهر از طرف خورشید، و پدر از طرف زحل / کیوان حمایت می شدند. اما در این میان نظریه رابرت تورکان بسیار جالب است. او به این نکته اشاره دارد که اگر آیکونوگرافی یک زبان است و بسیاری از نشان های این تصویر نجومی هستند، نمی توان گفت که لزوماً پیام های این تصاویر نیز نجومی باشند. اما خود بک رابطه نقش گاوکشی میترا با نجوم را در غار میترایبی این گونه توضیح می دهد که (۱) نقش میترا دقیقاً همان نقطه اعتدال است. (۲) میترا تیغ برج حمل را با خود دارد که همان نشان مریخ است و بر گاو نر زهره سوار است و ترازو نیز نشان زهره است همانند ثور. (۳) میترا به عنوان خالق پیدایش ابتدایی بر خط استوا قرار گرفته است در حالی که نشان های شمالی درست در سمت راست او قرار دارند و نشان های جنوبی در سمت چپ او. (۴) آنها کاوتس مشعلدار را به دلیل گرمایش به سمت جنوب و کاتوپاتس، دیگر مشعلدار را به دلیل سرمای حاصل از وزش بادش به سمت شمال قرار دادند. در عالم اولی و کائنات، میترا خط استوای قدسی را حکمرانی می کند. این خط استوای قدسی به صورت دایره ای بسیار بزرگ نیمه قدسی شمالی را از نیمه جنوبی و نقاط اعتدالی را از هم جدا می کند. اگر میترا را در نقطه اعتدال بهاری در نظر بگیریم که به سوی پاییز رو کرده است، نشان های شمالی منطقه البروج چون حمل و دیگران به سمت راستش و به سوی بالا و نشان های جنوبی چون حوت و باقی در سمت چپش به سمت پایین منحنی شده اند» (Beck, ۲۰۰۶). با در درست داشتن چنین داده هایی و توجه به این نکته که دلیل اصلی انتشار اعتقادات نجومی در این کیش «رابطه بسیار نزدیک مغان ایرانی به واسطه گسترش شاهنشاهی هخامنشی با دینمردان کلدانی که خود در علم ستاره شناسی به حداقت شهیر بودند، بود، بنیان نجومی هرچه بیشتر میترائیسم را نمایان می کند. به اعتقاد محققان همین مغان یونانی مآب آسیای صغیر بودند که مراسم سری میترائیسم را پایه گذاری کردند. از جمله داده های بسیار جالب توجه، توصیف مانی توسط مردی به نام هرژمونویوس به سال ۳۵۰ پس از میلاد است که مانی را با روپوشی به رنگ آبی و مزین به رنگ های مختلف با عصایی از جنس آبنوس در دست و کتابی بابلی در دست چپ توصیف می کند. همان طور که ورمازرن معتقد است این توصیف از لباس مانی شباهت بسیار زیادی به پوشش دینمردان مهری دارد. از دیگر داده های مهم تصویری در این زمینه افراد نقش شده در پرستشگاه مهرپرستی آواتن هستند که بنا به نظر محققان، ظاهراً شرقی هستند و از خصوصیات ظاهری شان می توان به سر تراشیده و ریش انبوهشان اشاره کرد. نکته جالب آنجاست که زحل / کیوان به عنوان ستاره حامی مرحله آخر مهرپرستی نیز در متون نجومی مصور قرون اولیه

اسلامی به‌خصوص در کتب نجومی ابومعشر با همین خصوصیات ظاهری تصویر شده است. میترا در حوزه دانوب نیز به‌صورت خدایی با محاسن انبوه، در حالت درازکشیده ترسیم شده است که تنها نیمه پایینی بدنش ملبّس به پوششی خاص است» (◀ ورمازرن، ۱۳۹۰). داده جالب دیگری که در کتاب ورمازرن به آن برمی‌خوریم سر خدای خورشید، یافت‌شده در معبد سنت پریسک است که هاله‌ای از اشعه‌های ساخته‌شده از جنس سرب دور آن را فرا گرفته؛ دقیقاً حالت نیمه‌عریان، تاسی و ریش انبوه از خصوصیات برشمرده بیرونی در باب زحل / کیوان بوده است. بسیار جالب است که حتی جنس مورد نظر برای هاله خدای خورشید که در مقاطعی هم‌عرض میترا و گاه خود میترا در نظر گرفته می‌شده و حمایت زحل / کیوان را برای خود داشته است، در قرون بعدی و در دوره اسلامی، با گذشت سالیان بسیار همان جنسی است که این‌بار برای نگاشتن جداول سحر و جادو به‌کار رفته است. بنابر گزارش بیرونی در کتاب *التفهیم* «نوع فلز مرتبط با زحل / کیوان سرب است» (◀ بیرونی، ۱۳۸۶). «مرشد جماعت مهری که نماینده میترا بر روی زمین است مورد حمایت قاطع ساتورن / زحل است و به همین دلیل است که از علامت‌های مشخص‌کننده مرشد مهری یا همان پیر داس است؛ چراکه طبق نظر محققان این حیطة در برخی تصاویر ساتورن در حال اهدای خنجر یا داسی قلابدار به میترا دیده شده است و برخی اوقات میترا در زمان و مکان ذبح گاو یا همان زمان به‌وقوع پیوستن معجزه اولیه تولد در طبیعت دیده شده است. پس تعجبی ندارد اگر حمایت از پیر یا مرشد مراحل هفت‌گانه مهری که به زمان غیبت میترا جانشین او شده، به ستاره کیوان / زحل سپرده شده باشد. از نکات مبتنی بر پایه و اساس نجومی میترائیسم وجود گاو بر فراز معبد میتراپی است که همان حضور ثور در برج خورشید است. حلول خورشید در برج ثور همان فرارسیدن بهار است و به همین دلیل است که مراسم ذبح گاو یا تاورکتونی در فصل بهار انجام می‌شده است. در جمله مراسم مهری صخره سنگ نماد گنبد آسمان است و حاکی از اهمیت نجوم و آسمان در این کیش است» (◀ اولانسی، ۱۳۸۷؛ ورمازرن، ۱۳۹۰). «در نقش‌برجسته یافت‌شده در ناحیه استربورکن خصوصیتی منحصربه‌فرد از ساتورن دیده می‌شود. در این نقش‌برجسته که در میان طرحی دایره‌ای شکل از گل و گیاه قرار گرفته، ابتدا کائوس یا همان هرج و مرج آغازین قبل از خلقت و بعد فروانروی ساتورن / زحل به‌عنوان قدرت مطلق و اول پس از کائوس به نقش درآمده که حاکی از اهمیت بسیار بالای ساتورن / زحل است. خدایانی مانند ماه (آرتمیس، لونا، دیان)، خورشید (آپولون، هلیوس - سل)، مریخ (مارس)، عطارد (مرکور)، مشتری (ژوپیتر)، ناهید / زهره (ونوس)، و زحل / کیوان (ساتورن) تجسم ستارگانشان هستند و در عین حال از سالکان در طی طریق مراحل هفت‌گانه تشریف‌حمایت می‌کنند و هفت ایزد موکل روزهای هفت‌گانه هفته هستند. میترائیست‌ها معمولاً میترا یا ساتورن را با مرکور یا عطارد که برطبق داده‌های نجومی به خردمندی و کتابت معروف است، مقایسه می‌کرده‌اند و سخن از خصوصیات مشابه این دو خدا می‌گفته‌اند. این دو ایزد درواقع حکم راهنمایان مسافران را داشته‌اند و این دو هستند که راه سفر به ابدیت را به سالک نمایان می‌کنند. در مهرکده‌ای واقع در استوکشتات آلمان مجسمه‌ای از هرمس / مرکور را یافته‌اند که دیونیزوس / باکوس خداوند شراب یونانی - رومی را در آغوش داشته است. در آیین پرستش دیونیزوس / باکوس افرادی که از پرستندگان او بودند بسیار مستی می‌کرده‌اند و بدین ترتیب به حالتی از خلسه فرو می‌رفته‌اند. در این میان از خود بی‌خود می‌شدند و به این گمان می‌رسیدند که راه رسیدن به دیونیزوس خوردن گوشت بز و آشامیدن خون آن است. زمانی که گروهی از این پرستندگان دچار حالتی از جنون می‌شدند بز نری را می‌گرفتند و زنده‌زنده از هم می‌دریدند» (◀ ورمازرن،

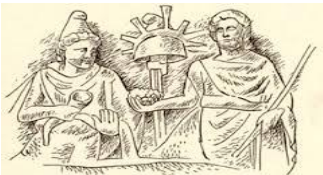

۱۳۹۰) و نکته بسیار جالب آن است که برطبق مستندنگاری‌های بیرونی «از جمله حیوانات مرتبط با زحل / کیوان، بز است» (← بیرونی، ۱۳۸۶). همان‌گونه که پیشتر ذکر شد «نوآموز دیانت مهری پس از حصول و یادگیری علوم چون الهیات، نجوم، رمل و طالع که اهمیت بسیار زیادی در انجام مراسم نیایش ایزد داشتند، به طی مدارج و مراحل هفت‌گانه میترائیسم مشغول می‌شد. در اولین مرحله که همان مرحله کلاغ است، نوآموز تحت حمایت سیاره عطارد یا همان مرکور که پیام‌آور خدایان است قرار می‌گرفت. از علائم او یک چوب است که دو مار به دورش چنبره زده‌اند و عنصر او هواست. مرحله دوم، مرحله همسر است؛ نوآموز مرحله همسری تحت حمایت سیاره زهره یا ونوس است. عنصر او آب و از علائم او مشعل و چراغ است. سرباز مرحله سوم است که تحت حمایت سیاره مریخ یا مارس قرار دارد. عنصر او خاک و از علائم او توبره، نیزه و کلاه‌خود است. مرحله چهارم شیر است. سیاره حامی شیر، مشتری یا ژوپیتر است. عنصر او آتش و نماد او بیلچه است. شیر با غسل دستان را می‌شوید و جامه‌ای ارغوانی‌رنگ به تن می‌کند. مرحله پنجم پارسی است. در این مرحله رهرو تحت حمایت ماه قرار دارد و از نمادهای او داس است و این داس نشان می‌دهد که پارسی از مریدان باوفای خدای خویش است؛ چراکه داس همواره نمادی از ساتورن بوده است. او در این مرحله نیز دستان خود را به‌منظور پاکی با غسل شست‌وشو می‌دهد و جامه‌ای خاکستری‌رنگ به تن می‌کند. مرحله ششم، مرحله پیک خورشید نام دارد. مرید در این مرحله تحت حمایت خورشید قرار می‌گیرد، جامه‌ای شرقی به‌رنگ سرخ با کمربندی زردرنگ به تن می‌کند. از علائم او تازیانه، هاله، مشعل و عصای نازک است. مرحله هفتم مرحله پیر یا مرشد نام دارد. پیر، جامه‌ای ارغوانی‌رنگ به تن می‌کند و تحت حمایت زحل / کیوان یا ساتورن قرار دارد» (← اولانسی، ۱۳۸۷؛ ورمازرن، ۱۳۹۰؛ Beck, 2006 →). لازم به ذکر است که بیرونی نیز در *التفهیم*، «ارغوانی را نیز از رنگ‌های منتسب به زحل / کیوان» ذکر می‌کند (← بیرونی، ۱۳۸۷). همان‌طور که در تصویر شماره یک مشاهده می‌شود، ابزار مرتبط با زحل / کیوان در علائم بازشناساننده پیر در میترائیسم دقیقاً دیده می‌شوند، خنجر یا داس و عصا و کلاه فریجی یا نوک‌تیز از جمله آنها هستند. در تصویر شماره دو، سیمای ساتورن را می‌بینیم که با نیمه ردایی همراه با یک عصا در دست و پوششی بر سر دیده می‌شود. تصویر شماره سه، میترا را در حال کشتن گاو با خنجری در دست و همچنان کلاه فریجی بر سر نشان می‌دهد و البته لباسی که قسمت پایینش تمام بدن را پوشانده است. همان‌طور که پیشتر در مستندنگاری بیرونی نیز در *التفهیم* بررسی کردیم، این علائم نشان از علائم منتسب به زحل / کیوان دارند.

جدول ۲: بخشی از خصوصیات منتسب به زحل / کیوان در تصاویر میترائیستی: کلاه فریجی یا نوک‌تیز، وسیله‌ای مانند عصا در دست و لباسی نیمه‌عریان

		
<p>تصویر ۳: میترا در حال کشتن گاو (ورمازرن، ۱۳۹۰، ۷۹)</p>	<p>تصویر ۲: علائم بازشناساننده پیر، (ورمازرن، ۱۳۹۰، ۱۸۳)</p>	<p>تصویر ۱: سیمای ساتورن، روی فرسک</p>







		بازیافته در دورا (ورمازن، ۱۳۹۰، ۱۲۶).
 <p><a href="http://factsanddetails.com/world/cat00/sub300/item2318.html">http://factsanddetails.com/world/cat00/sub300/item2318.html</a></p>	 <p><a href="https://www.google.com/search?q=mithraism+pics">https://www.google.com/search?q=mithraism+pics</a></p>	 <p>www.alamy.com-AY3M67</p>

تطبیق نگاره‌های ایرانی - اسلامی، غربی و تصاویر برجای مانده میترائیستی بر مبنای نمود تصویری و باوری مرتبط با زحل / کیوان

براساس خصوصیات مذکور در باب خصوصیات منتسب به زحل در منابع مستندنگاری غربی و ایرانی - اسلامی و نوع ظهور و اهمیت زحل / کیوان در تصاویر و عقاید میترائیستی، جدول زیر برای بازنمایی ساختار مشترک باوری در پس تصاویر ارائه می‌شود.

جدول ۳: تطبیق تصاویر مربوط به زحل / کیوان در تصاویر غربی، میترائیستی و ایرانی - اسلامی

از جمله خصوصیات منتسب به زحل / کیوان	تصاویر غربی	تصاویر میترائیستی	نگاره‌های ایرانی - اسلامی
ابزار زحل / کیوان: خنجر، داس، شمشیر، پتک و... <sup>۲۰</sup>			

<sup>۲۰</sup> نحس اکبر بر سپهر از سهم تیغ هندیت هندوی سرگشته بر نیلی حصارى بیش نیست ([www.ganjoor.net](http://www.ganjoor.net)) و (← ماهیار، ۱۳۹۳).

<p>زحل، (سایت ۱: بازیابی در ۳۰/۶/۱۳۹۴).</p>	<p>علائم بازشناسانده پیر، (ورمازرن، ۱۳۹۰، ۱۸۳).</p>	 <p>(Klabinsky,etal,۱۹۷۹:۴۳ ۸)</p>	
 <p>زحل، (کتاب البلهان، قرن ۹ ه.ق.:۴۲)</p>	 <p>سیمای ساتورن، روی فرسک بازیافته در دورا (ورمازرن، ۱۳۹۰، ۱۲۶).</p>	 <p>(Klabinsky etal,۱۹۷۹:۴۴۷)</p>	<p>بدن نیمه عریان</p>
 <p>مشاغل ستارگان هفت گانه، (کتاب البلهان، قرن ۹ ه.ق.:۵۰)</p>	 <p>میترا در حال کشتن گاو (ورمازرن، ۱۳۹۰، ۷۹).</p>	 <p><a href="http://www.holyblasphemy.net/jesus-and-the-lion-king/">http://www.holyblasphemy.net/jesus-and-the-lion-king/</a></p>	<p>پوشش سر: کلاه فریجی یا نوک تیز، پوشش پارچه‌ای بر سر یا به صورت عمامه</p>

### نتیجه گیری

تفکر نمادین انسان باستان او را قادر به شناخت جهان اطرافش ساخت. براساس همین جهان بینی نمادین بود که سیارات متحیره و ستارگانی چون ماه و خورشید در نظر او به هیئت خدایانی درآمدند که زمین و زمینیان را تحت تسلط قدرت خود داشتند. در واقع به قول روزمان و واربورگ انسان باستان مقهور قوانین خودساخته‌اش شد؛ او خود به عالم کبیر قدرت خدایی بخشید و زندگی خود را تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم آن دید. با گذشت دوره‌های مختلف و حضور ادیان گوناگون، گاه این تفکر نمادین قدرت گرفت و گاه پس رانده شد. در دوران دیانت میترائیسم است که حضور سیارات به هیئت خدایان به وضوح دیده می‌شود؛ در این دیانت زحل / کیوان، خدا - سیاره حامی مرحله هفتم یا پیر است که خود بلندمرتبه‌ترین مقام در این طریق عقیدتی محسوب

می‌شد. در این پژوهش، محقق کوشید تا با استفاده از روش آیگون‌نگاری و آیگون‌شناسی واربورگ - پانوفسکی و بر پایه اثر مهم *زحل و مالیخولیا* و مستندنگاری‌های بسیار ارزشمند بیرونی در کتاب *التفهیم* در باب خصوصیات منتسب به سیارات از جمله زحل / کیوان و رجوع به نگاره‌های کتب نجومی و غیرنجومی به بررسی آیگون‌نگارانه و تفسیر برخی خصوصیات منتسب به خدا - سیاره زحل / کیوان در تصاویر برج‌های مانده از میتراثیسم و حضور گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم آنها در نگاره‌های ایرانی - اسلامی، بپردازد. براساس این تحقیقات برخی خصوصیات منتسب به زحل / کیوان از جمله وجود عصا، چوبدستی، داس، خنجر، شمشیر و... گاه حتی پیاله، پوشش سر به صورت عمامه، کلاه فریجی یا نوک‌تیز و گاه حضور گاو یا بز و بدن نیمه‌عریان به صورت مشترک در ساختار تصویری نگاره‌های ایرانی - اسلامی، میتراثیستی و برخی نگاره‌های غربی بازنشاسایی شد که همگی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم سخن از همان تفکر نمادین در باب خصوصیات منتسب به زحل / کیوان را دارند که در طی قرون مختلف در بطن جوامع و فرهنگ‌های باستان به تولید و بازتولید خود، گاه به گونه‌ای مستقیم و خودآگاه و گاه غیرمستقیم و ناخودآگاه، پرداخته‌اند.

### منابع و مأخذ

- ابن عربی، شیخ اکبر محی‌الدین. *مواقع النجوم*. ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: مولى. ۱۳۹۱.
- اولانسی، دیوید. *پژوهشی نو در میتراثیستی*. چ، سوم. ترجمه مریم امینی، تهران: چشمه. ۱۳۸۷.
- بلنداقبال، علیرضا. *رهیافتی نجومی به تفسیر روایت زرتشتی آخرالزمان*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. استاد راهنما: کتیون مزداپور، استاد مشاور: حنیف قلندری، زهره زرشناس. ۱۳۹۳.
- بور کهارت، تیتوس. *نجوم کهن در آموزه‌های ابن عربی*. ترجمه لیلا کبریتچی و مهدی حبیب‌زاده، تهران: مولى. ۱۳۹۳.
- بیرونی، ابوریحان. *احکام نجوم در بیان کواکب و برج‌ها*. ترجمه جلال همایی. تهران: کتابخانه مجلس. ۱۳۱۶.
- بیرونی، ابوریحان. *التفهیم*. ترجمه جلال‌الدین همایی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۸۶.
- بیرونی، ابوریحان. *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر. ۱۳۸۹.
- پاکباز، رویین. *نقاشی ایران از دیرباز تا امروز*. تهران: زرین و سیمین. ۱۳۸۰.
- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف. *مفاتیح العلوم*. ترجمه سیدحسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی. ۱۳۸۹.

- دهقان، اباذر. *مطالعه نمادهای مذهبی در معماری تخت جمشید*. دانشگاه سیستان و بلوچستان. استاد راهنما: سیدرسول موسوی حاجی، علی‌رضا طاهری، استاد مشاور: محب‌علی آبسالان. ۱۳۹۰.
- شمس‌الدین، سیده‌شبنم. *آیکون‌نگاری سیاره زحل / کیوان در نگارگری ایرانی*. ۱۳۹۴. پایان‌نامه چاپ‌شده.
- شمیسا، سیروس. *نقاشی ایران از دیرباز تا امروز*. تهران: زرین و سیمین. ۱۳۸۳.
- صرامی، عارفه؛ سیده‌شبنم شمس‌الدین، *تأویل و تفسیر نگاره‌های ایرانی - اسلامی بر پایه نجوم*، تهران: انسان‌شناسی، ۱۳۹۷.
- صفوی، پروین. *مفهوم قربانی از میترائیسم تا اسلام*. دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز. استاد راهنما: پرویز عباسی‌داکانی، استاد مشاور: بهزاد سالکی. ۱۳۹۰.
- صوفی‌رازی، عبدالرحمن. *صورالکواکب*. ترجمه خواجه نصیرالدین طوسی، بهروز مشیری. تهران: ققنوس. ۱۳۸۱.
- عبدی، ناهید. *درآمدی بر آیکونولوژی (نظریه و کاربرد مطالعه موردی نقاشی ایرانی)*. تهران: سخن. ۱۳۹۱.
- عبدی، ناهید. *بررسی هنر تطبیقی در رویکرد پیکره مطالعاتی تطبیقی در نظام آموزشی دیگر کشورها: دانش‌های تطبیقی، مجموعه مقالات فلسفه، اسطوره‌شناسی، هنر و ادبیات*. تهران: سخن. ۱۳۸۹.
- فرهمند، مرتضی. *خاستگاه میترائیسم*. دانشگاه فردوسی مشهد. استاد راهنما: پدram جم، استاد مشاور: محمدتقی ایمانپور. ۱۳۹۵.
- کاظمی، مهتاب. *بررسی خورشید در آیین مهر و میترائیسم و استفاده آن در طراحی سایت‌های تبلیغاتی*. دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز. استاد راهنما: فاطمه ملک‌افضلی، استاد مشاور: شهرام گلپریان. ۱۳۸۸.
- کنبای، شیلا. *نگارگری ایرانی*. ترجمه مهناز شایسته‌فر. تهران: موسسه مطالعات هنر اسلامی. ۱۳۸۱.
- گری، بازل. *نقاشی ایرانی*. ترجمه عربعلی شروه. تهران: دنیای نو. ۱۳۸۵.
- گیاهی‌یزدی، حمیدرضا. *تاریخ نجوم در ایران*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی. ۱۳۸۸.
- ماهیار، عباس. *نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب پارسی*. تهران: اطلاعات. ۱۳۹۳.
- ناس، جان بی. *تاریخ جامع ادیان*. چ، سوم. ترجمه علی‌اصغر حکمت. تهران: پیروز. ۱۳۵۴.
- نوروززاده‌چگینی، وحیده. *حافظ و میترائیسم*. دانشگاه بین‌المللی امام خمینی. استاد راهنما: کامران کسایی، استاد مشاور: اسماعیل قافله‌باشی. ۱۳۸۵.



نوشاد، مهدیه. بررسی و تحلیل اسطوره خورشید بر پایه خورشید یشت اوستا. دانشگاه علامه طباطبایی. استاد راهنما: ابوالقاسم اسماعیل پور، استاد مشاور: مجتبی منشی‌زاده. ۱۳۸۹.  
ورمازن، مارتین. آیین میترا. چ، هشتم. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: چشمه. ۱۳۹۰.  
ویدن گرن، گئو. پژوهشی در خرقه درویشان و دلق صوفیان، ترجمه بهار مختاریان، تهران: آگه، ۱۳۹۳، صص ۲۸-۲۹.

Barton, T.. *Ancient Astrology*. London: Rutledge. ۱۹۹۴.

Beck, R.. *The Religion of Mithras Cult in the Roman Empire*. N. Y.: Oxford University Press Inc.. ۲۰۰۶.

Eilers, W.. *Sinn und Herkunft der Planetennamen*. München. ۱۹۷۶.

Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F.. *Saturn and Melancholy*. Nendeln/Liechtenstein: KRAUSREPRINT. ۱۹۷۹.

Kossak, S.. *Indian Court Painting: 16th to 19th Century*. N. Y.: The Metropolitan Museum of Art Publication. ۱۹۹۷.

Kulitz, H.. (۱۹۹۳). *König Yima und Saturn in: Oriental Studies*. Oxford: London: pp. ۸۶-۱۰۸.

O' Neill, J. P.. *Ancient Near Eastern Art, the Metropolitan Museum of Art Bulletin*. N. Y.: Metropolitan Museum of Art Publication. ۱۹۸۴.

Panofsky, E.. *Studies in Iconology: Humanities Themes in the Art of the Renaissance*. Oxford: Westview Press. ۱۹۳۹.

Pingree, D.. (۱۹۹۷). *From Astral Omens to Astrology: From Babylon to Bikaner*. Vol. LXXVIII, Roma: Is. I. A. O..

Rougemont, F.. (۱۹۹۳). *Eine Bildersammlung zur Geschichte von Sternglaube und Sternkunde, in: Aby Warburg: Bildersammlung zur Geschichte von Sternglaube und Sternkunde im Hamburger Planetarium*. Hrsg. Fleckner, U., Galitz, R; ..., Hamburg.

Suter, H.. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, A bhandlungen zur Geshcichte der Mathematischen Wissenschaften*. Hefte ۱۰, Leipzig. ۱۹۸۱.

Warburg, A.. *Die Einwirkung der Sphaera barbarica auf die kosmischen Orientierungsversuche des Abendlandes*. Per Monstra Ad Spaeram, ٦٨; ٧٣, Hamburg. ٢٠٠٨.

Bialecka, A.. *KINDER DER LUNA*. Published Ph.D. article. Universitat Wien. ٢٠٠٨.

Panaino, A. & Pingree D. . *Saturn, the Lord of the Seventh Millennium: East and West*. ٤٦ (٣-٤): ٢٣٥- ٢٥٠, ١٩٩٦.

Pingree, D.. *Astronomy and Astrology in India and Iran*. ١٩٦٣. Isis, ٥٤: ٢٢٩- ٢٤٦.

Pingree, D.. *Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia*. ١٩٨٩. ٤٣: ٢٢٧- ٢٣٩.

<http://www.etymonline.com/index.php?term=Saturn;> بازیابی در ١٣٩٤/٤/١.

<http://www.holyblasphemy.net/jesus-and-the-lion-king>. ٩٤/٧/٢ بازیابی در

Site ١) [http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC\\_search/record.php?record=٥٩٢٤](http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=٥٩٢٤)  
بازیابی در ٩٤/٦/٣٠

Site ٢) [http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC\\_search/record.php?record=٨٤٠٤](http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=٨٤٠٤)  
بازیابی در ٩٤/٦/٣٠

Site ٣) [http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC\\_search/record.php?record=٨٥١٣](http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=٨٥١٣) بازیابی  
در ٩٤/٦/٣٠

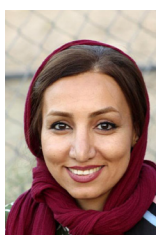
Site ٤) [http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC\\_search/record.php?record=٨١٥٦](http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=٨١٥٦) بازیابی  
در ٩٤/٦/٣٠



## انیران

ترجمه مدخل ANĒRĀN از دانشنامه ایرانیکا<sup>۱</sup>

نوشته فیلیپ ژینیو



مترجم: زهره رئیسی

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران شناسی

دانشگاه تهران

ANĒRĀN (غیرایرانی) یک اصطلاح منفی قوم - زبانشناختی در فارسی میانه است که معمولاً برای نشان دادن دشمنان سیاسی و مذهبی ایران و زرتشتی‌ها استفاده می‌شده است. از لحاظ ریشه‌شناسی شکل جمع کلمه همراه با پیشوند منفی‌ساز است که در مقابل Ērān قرار می‌گیرد (نک Arya). واژه Ērān از Ariyānām مشتق شده است و مناطقی را که آریایی‌ها در زمان ساسانیان در آن ساکن بودند و یا مناطقی که زبان‌های ایرانی در آن متداول بوده است را مشخص می‌کند. Anērān که در یشت‌های ۸ بند ۲ و ۱۹ بند ۶۸ اوستا آمده در مقابل واژه ایران قرار می‌گیرد و اشاره به ویرانی سرزمین‌های غیرایرانی‌ها در کنار *x<sup>v</sup>arnah* («تابناکی») دارد. بر روی سکه‌ها و همچنین کعبه زرتشت و روی یک مهر متعلق به شاپور اول، پادشاهان ساسانی خود را «شاهنشاه ایران و انیران» می‌نامیدند. شاپور اول در کتیبه کعبه زرتشت Ērān را شامل سرزمین‌هایی مثل ارمنستان و قفقاز که غالباً ساکنان آن ایرانی‌ها نبودند و مناطقی فتح‌شده از امپراتوری روم، مثل Syria (سوریه)، Cappadocia (کاپادوکیه)، Cilicia (سلوکیه) را در شمار Anērān می‌آورد. سی سال بعد روحانی بزرگ زرتشتی کردیر، فهرست واضح‌تری از ایالت‌های Anērān را نام برده است، از جمله: ارمنستان، گرجستان، آلبانی و بلاسگان به همراه سوریه و آسیای صغیر. در ادبیات زرتشتی و همچنین اندیشه سیاسی ساسانیان این اصطلاح کاملاً بار معنایی مذهبی دارد و Anēr (انیرانی) یک فرد نه صرفاً غیرایرانی که حتماً غیرزرتشتی هم هست، و انیرانی‌ها همچنین به پرستنده دیوها (شیاطین) و یا پیروان مذاهب دیگر محسوب می‌شدند (نک دینکرد ص ۱۴۷). اعراب و ترکان نیز چون به‌طور کلی مسلمان‌اند، تلویحی انیرانی حساب می‌شوند.

1. ANĒRĀN- Ph. Gignoux- Encyclopedia Iranica- Vol. II, Fasc. 1, pp. -31-30 Originally Published: December -1985 ,15 Last Updated: August 2011 ,3

کتابنامه:

- A. Maricq, "Res Gestae Divi Saporis," *Syria* 35, 1958, pp. 304-05.
- Ph. Gignoux, "L'Inscription de Kartir à Sar Mašhad," *JA* 256, 1968, p. 396.
- Idem, *Glossaire des inscriptions Pehlevies et Parthes*, London, 1972, pp. 16. 46.  
*Bundahišn*, pp. 153.15, 154.14.
- B. T. Anklesaria, tr., *The Pahlavi Rivāyat II*, Bombay, 1969, pp. 62, 63-64.
- H. W. Bailey, "To the *Zamasp-Namak*. I," *BSOS* 6, 1930-32, pp. 56-68.  
Markwart, *Provincial Capitals*, pp. 69-70.
- A. Christensen, *Iran Sass.*, pp. 113-14, 220. (Ph. Gignoux)



# **Irānshenāsi (Iranology)**

**Student Journal on Iranian Studies**

**The University of Tehran**

**Vol. II, No. 4, Nowruz 2021**

## **Rights Holder:**

**Students' Society of Iranology, The University of Tehran**

## **Director:**

**Farshid Sharif Moghaddam**

## **Editor-in-chief:**

**Masoud Taherzadeh**

## **Editorial and Judgement Board:**

**Mina Aghmasheh . Seyedeh Sepideh Sajadi**

**Seyedeh Shabnam Shamsedin . parvin Yari**

## **Companions of this Issue:**

**Dr. Mahmud Jaafari Dehaghi**

**Hamidreza Rastegarmanesh . Zahra Abedini**

**Dr. Mohammad Aref**

**Dr. Seyed Ahmadreza Ghaemmaghani**

**Dr. Farzaneh Goshtasb**

**Dr. Meysam Labbaf Khaniki**

## **Editors:**

**Mina Aghmashe . Seyedeh Shabnam Shamsedin**

## **Graphic & Layout Designer:**

**Farshid Sharif Moghaddam**

## **Office:**

**Scientific Societies Office . Faculty of Literature & Humanities**

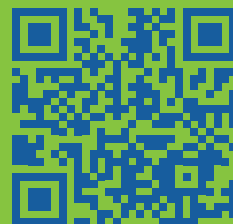
**The University of Tehran. Tehran . Iran**

## **Official Website & Email:**

**[www.iranshenassisj.ut.ac.ir](http://www.iranshenassisj.ut.ac.ir)**

**[iranshenasi@outlook.com](mailto:iranshenasi@outlook.com)**

**[iranology.ut@hotmail.com](mailto:iranology.ut@hotmail.com)**





**Irānshenāsi (Iranology)**  
**Student Journal on Iranian Studies**  
**The University of Tehran**  
**Vol. II, No.4, Nowrouz 2021**

- ◆ **Iranology, Our Contemporary Need**  
Dr. Mahmud Jaafari Dehaghi
- ◆ **The ritual performances of Nowrouz**  
Interview with Dr. Mohammad Aref  
By Farshid Sharif Moghaddam  
Implemented by Seyedeh Sepideh Sajadi
- ◆ **The Sassanid Nowrouz and Our Nowrouz**  
Dr. Meysam Labbaf Khaniki
- ◆ **Noush, Noushjan, Noush-e Jan**  
Dr. Seyed Ahmadreza Ghaemmaghami
- ◆ **Panjuh Custom in Sharifabad's Zoroastrian Community**  
Dr. Farzaneh Goshtasb
- ◆ **Confectionery in Qazvin**  
Mina Aghmasheh
- ◆ **ČŪB BĀZĪ**  
Robyn C. Friend . Translated by Masoud Taherzadeh
- ◆ **The Position of Women in the Safavid Era, on The Basis of Travel Accounts**  
Hamidreza Rastegarmanesh
- ◆ **The History of Iranology in Japan**  
Zahra Abedini
- ◆ **Indo-Iranian Lullabies**  
Rosa Ronzitti . Translated by Parvin Yari
- ◆ **A Comparative Study of Some Visual Attributes to Saturn in the Iranian Islamic Painting and Mithraism**  
Seyedeh Shabnam Shamsedin
- ◆ **ANĒRĀN**  
Ph. Gignoux . Translated by Zohre Raeisi