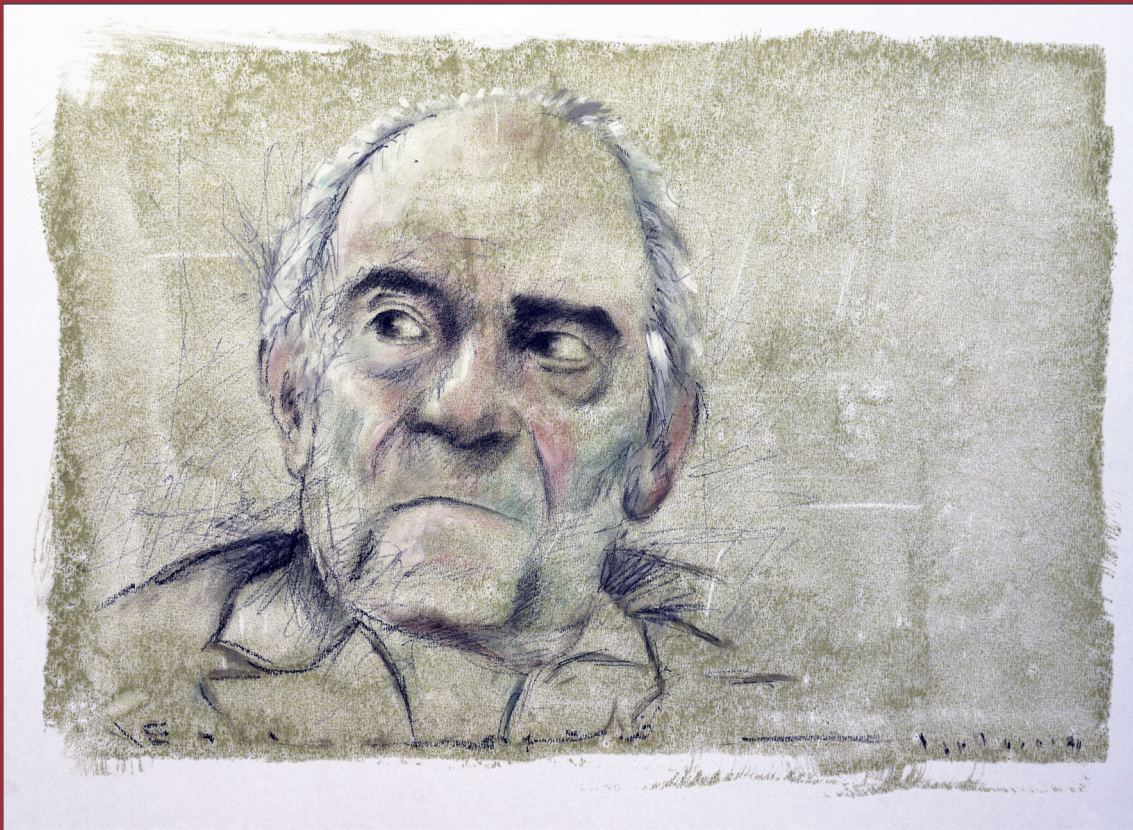


اهمیت ایران شناسی در بستر فرهنگ جهانی • آیین های نخل گردانی
و قالی شویان مشهد اردهال کاشان • موسیقی عاشورایی میناب و مسقط
با تأکید بر آیین روز عاشورا • بررسی نقش و جایگاه حاجب در دوره
سامانیان • جلیدن خرد مسکوبه • سرندپیتی سه شاهزاده سرندیب •
شرح و بازخوانی کتابچه گزارش مدارس اصفهان به ظل السلطان • سُمْتیکس
هفت کشور • دلایل عدم حضور هخامنشیان در شاهنامه • قفقاز عصر صفوی
و عناصر فرهنگی ایرانی بنابر روایت اولیا چلبی • بی بی شهربانو • دخیل





به یاد دکتر محمدرضا باطنی؛

زبان‌شناس و استاد فقید دانشگاه تهران

طراحی: علی روستاییان فرد؛

دانش آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی دانشگاه تهران



عکس جلد:

شبیه خوانان عاشورا
از پیمان هوشمندزاده

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران . خیابان انقلاب
دانشگاه تهران . دانشکده ادبیات و علوم انسانی
طبقه همکف . دفتر انجمن های علمی

سامانه اینترنتی:

www.iranshenassisj.ut.ac.ir

پست الکترونیک:

iranshenasi@outlook.com

پست الکترونیک

انجمن علمی ایران شناسی:

iranology.ut@hotmail.com



این نشریه با حمایت بنیاد علمی آموزشی قلمچی منتشر شده است.

فصلنامه ایران شناسی

نشریه تخصصی دانشگاهی

شماره پنجم از دوره دوم: تابستان ۱۴۰۰

تاریخ انتشار: ۳۱ تیر ۱۴۰۰

زمینه انتشار: فرهنگی

صاحب امتیاز:

انجمن علمی دانشجویان ایران شناسی دانشگاه تهران

مدیرمسئول:

فرشید شریف مقدم

سر دبیر و سرویراستار:

مسعود طاهرزاده

دبیر تحریریه:

سیده سپیده سجادی

شورای داوری علمی و ویراستاری آثار:

مینا اقمشه . سیده شبتم شمس الدین

همراهان این شماره:

دکتر محمود جعفری دهقی . محمد بهرامی

محمد جمالو . بابک دهقانی . دکتر حسن ریاحی

محمدحسین صادقی . مصطفی صالحی

دکتر محمد عارف . کاظم قاسمی گل افشانی

دکتر پروناز گودرز پوروری . پروین یاری

دکتر علی یزدانی راد

روابط عمومی:

زهره رئیسی

طراح و صفحه آرا:

فرشید شریف مقدم

استاد مشاور:

دکتر گودرز رشتیانی

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 به صورت 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.

- تذکره 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، به جز قرآن کریم) با قلم ۱۱ و شامل «نام خانوادگی نویسنده، شماره صفحه» است. مرجع باید حتماً در کتاب‌نامه مقاله آورده شود.

- اگر بیش از یک متن از نویسنده‌ای در کتاب‌نامه باشد و یا متن دارای بیش از یک جلد باشد، ارجاع به شکل «نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار: مجلد / شماره صفحه» خواهد بود.

فهرست

- * سخن سردبیر / ۴
- * اهمیت ایران‌شناسی در بستر فرهنگ جهانی / ۵ - ۶
دکتر محمود جعفری دهقی
- * بررسی بنیان، خاستگاه و کارکرد آیین‌های نخل‌گردانی و قالی‌شویان مشهد اردهال کاشان / ۲ - ۱۸
محمد بهرامی / دکتر علی یزدانی راد
- * تحلیل ساختاری موسیقی عاشورایی میناب و مسقط با تأکید بر آیین روز عاشورا / ۱۹ - ۲۶
بابک دهقانی / دکتر محمد عارف / دکتر پرناز گودرزی / دکتر حسن ریاحی
- * بررسی نقش و جایگاه حاجب در دوره سامانیان / ۲۷ - ۳۱
کاظم قاسمی گل‌افشانی
- * جاویدان خرد مسکویه / ۳۲ - ۳۷
م.ا. اس. خان - ترجمه پروین یاری
- * سرندپیتی سه شاهزاده سرندیب / ۳۸ - ۴۵
رنتزو برگتینی - ترجمه مینا اقمشه
- * شرح و بازخوانی کتابچه گزارش مدارس اصفهان به ظل السلطان / ۴۶ - ۵۱
محمد جمالو
- * سُمَتیکس / ۵۲ - ۵۵
سیده شبنم شمس‌الدین
- * هفت کشور / ۵۶ - ۶۱
علیرضا شاپور شهبازی - ترجمه سیده‌سپیده سجادی
- * بررسی دلایل عدم حضور هخامنشیان در شاهنامه / ۶۲ - ۷۰
مصطفی صالحی
- * قفقاز عصر صفوی و عناصر فرهنگی ایرانی بنابر روایت اولیا چلبی / ۷۱ - ۸۵
محمدحسین صادقی
- * بی‌بی‌شهربانو / ۸۶ - ۸۷
مری بویس - ترجمه مسعود طاهرزاده
- * دخیل / ۸۸ - ۸۹
حسین‌علی بیهقی - ترجمه مسعود طاهرزاده

سخن سردبیر

خدای بزرگ را شاکریم که با وجود همه محدودیت‌ها، شماره پنجم از دوره دوم فصلنامه دانشجویی / ایران‌شناسی دانشگاه تهران، در آستانه انتشار و هنگام خوانش این سطور توسط خوانندگان محترم، به طبع رسیده است؛ مقصود از محدودیت‌ها، عدم حضور دانشجویان و اساتید در دانشگاه به دلیل محدودیت‌های همه‌گیری ویروس کروناست که انجام امور و هماهنگی لازم برای تهیه و تدوین فصلنامه را به مراتب دشوارتر از روال معمول فعالیت دانشگاه کرده است.

در این شماره سعی بر این شد که اغلب مطالب، تولید و نوشته دانشجویان باشد و مسروریم که این مهم محقق شد؛ دانشجویان و دانش‌آموختگانی که از اقصی نقاط میهن عزیزمان، متونی برای فصلنامه فرستادند و تعداد آثاری که به سامانه اینترنتی فصلنامه فرستاده و ثبت شد، گواه این بود که در مسیر درستی حرکت می‌کنیم. همچنین در مرحله داوری علمی این آثار، برخی از آنها به دلیل پاره‌ای از ملاحظات علمی و تخصصی در شکل و محتوا، از انتشار بازماندند که البته این موارد به اطلاع نویسندگان رسید و امیدواریم با رفع آنها، امکان انتشارشان در شماره‌های بعدی فصلنامه فراهم شود.

با توجه به در پیش بودن ماه‌های محرم و صفر و آیین‌ها و مراسم ویژه سوگواری ایام این دو ماه که در پهنه فرهنگی ایران زمین برگزار می‌شود، چندی از مطالب این شماره فصلنامه به آداب و مناسک و مفاهیم این ایام اختصاص دارد. همچنین تلاش شد با انتشار ترجمه‌های دانشجویان از متون پربار در حیطه مطالعات ایران‌شناسی، علاوه بر تأمین کیفیت محتوایی فصلنامه، زمینه استفاده دانشجویان و علاقه‌مندان ایران‌شناسی از این متون فراهم شود. نیز بر آن شدیم که تصاویر استفاده‌شده در این شماره، به‌ویژه تصویر جلد، مختص فصلنامه / ایران‌شناسی باشد.

لازم می‌دانم از دکتر محمود جعفری‌دهقی که همیشه بی‌دریغ، دلسوزانه و حتی پدرانه، حامی و همراه دانشجویان ایران‌شناسی دانشگاه تهران و نیز این فصلنامه بوده‌اند و از دکتر گودرز رشتیانی که مشاور انجمن علمی و فصلنامه بودند، کمال تشکر را داشته باشم. همچنین از خانم‌ها اقمشه و شمس‌الدین که در روند داوری علمی آثار و ویرایش اولیه آنها، نهایت همراهی و همکاری را داشتند، متواضعانه سپاسگزاری می‌کنم؛ از خانم سجادی که در تحریریه و خانم رئیسی که در روابط عمومی فصلنامه همراهی‌مان کردند و از آقای شریف‌مقدم، مدیر مسئول فصلنامه، که مقوله مهم طراحی و صفحه‌بندی را توأمان بر عهده داشتند نیز صمیمانه سپاسگزارم.

از دوستان خوبم پیمان هوشمندزاده، عکاس خبره و کاردان مستند، که بی‌چشمداشت تصویر جلد و صفحه آخر را در اختیارمان گذاشت و نیز علی روستاییان‌فرد، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی دانشگاه تهران، که طرح زیننده‌اش از مرحوم دکتر محمدرضا باطنی را برای این فصلنامه ترسیم کرد، تشکر ویژه دارم.

در پایان، با توجه به خشکسالی دهشتناک تابستان اخیر، امیدواریم در این سامان هرچه بیشتر باران ببارد تا هرآنچه آلودگی‌ست بشوید و رنگ تازگی و طراوت به دل‌ها و اندیشه‌ها بزند تا ایران و ایرانی شاد باشد و دیرزی.

اهمیت ایران‌شناسی در بستر فرهنگ جهانی

دکتر محمود جعفری دهقی

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

فکر می‌کنم این موضوع را پیش از این در جایی مطرح کرده‌ام؛ با این همه به واسطه دغدغه‌ای که همواره از بی‌توجهی به مقوله ایران‌شناسی داشته‌ام، باز هم برای تأکید آن را تکرار می‌کنم. ایران سرزمینی است برآمده از فرهنگ و تمدنی چند هزار ساله با ۳ 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 به هم 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 جندی‌شاپور 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 پیوستن 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 اینک زبان علم در آن روزگار بود، پیدایی دانشمندانی 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 این‌باره بسیار گران است. به همین روی از دیرباز نهادهای علمی به تربیت و تجهیز ایران‌شناسان پرداختند تا به حضور در دانشگاه‌ها و مراکز علمی غرب و شرق به معرفی و تشریح حکمت ایرانی بپردازند.

نقش استادان و کسانی که به‌عنوان رایزن فرهنگی به کشورهای دیگر اعزام می‌شوند، بسیار مهم و تأثیرگذار است. بسیاری از استادان دانشگاه‌ها از طریق آموزش زبان فارسی، مردمانی را که تشنه آگاهی از حقایق ایران واقعی‌اند، آگاه می‌سازند. بدیهی است که علت کاهش استادان اعزامی کاهش منابع مالی است؛ اما به نظر بنده حضور استادان زبان فارسی و ایران‌شناسی در صحنه‌های جهانی از هر جهادی اساسی‌تر است. تلاش‌های فرهنگی و خدمات ایران‌شناسی نباید به سبب کاهش بودجه‌های فرهنگی کم‌رنگ شود. یکی از برنامه‌هایی که بنده در انجمن ایران‌شناسی با یاری همکاران و اعضای این

انجمن در دست اقدام داریم، شناسایی ایران‌شناسان و استادانی است که بیرون از این مرز و بوم با تلاش بسیار و عاشقانه به تألیف و ترجمه آثار ایرانی و معرفی فرهنگ ایرانی مشغول‌اند. اگر کوتاهی کنیم نسل این ایران‌شناسان خاتمه می‌یابد و زبان‌های جبران‌ناپذیری بر پیکر ایران‌شناسی وارد خواهد شد. باید دانشمندان و اندیشمندانی را که به ایران عشق می‌ورزند و به تشریح فرهنگ و تمدن ایران می‌پردازند به اشکال مختلف تشویق و ترغیب کرد و از این موهبت بهره برد.

می‌دانیم که تعلل و بهانه‌تراشی در وظیفه خطیری که یاد کردم، موجب آسیب‌های بزرگی خواهد بود. یکی جایگزینی کرسی‌های زبان‌های دیگر که شاید بازار کار بیشتری دارند به جای کرسی ایران‌شناسی است. روند تغییر کرسی‌های زبان فارسی 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 و شوربختانه برخی از این کشورها به خاطر خصومتی که با ایران دارند، موجب کج‌فهمی فرهنگ ایرانی می‌شوند؛ آسیبی که جبران آن در آینده چندان ساده نخواهد بود.

شاید بی‌مناسبت نباشد اگر همه سازمان‌های مسئول دست در دست یکدیگر نهند و به‌جای اختلاف نظر به اهمیت نقش خود بیاندیشند. پیشنهاد می‌کنم سازمان‌های مسئول گزارشی دقیق و آماري از عملکرد خود را در زمینه فعالیت‌های خود و روند گسترش اعزام استاد زبان فارسی و ایران‌شناسی برای روشنی ذهن مردم ارائه دهند؛ نیز دانشگاهیانی برای فرصت مطالعاتی به‌منظور آموزش زبان و فرهنگ و تمدن ایران به خارج از کشور اعزام شوند و دستگاه‌های دولتی نقش سازنده‌تری در این‌باره ایفا کنند

بررسی بنیان، خاستگاه و کارکرد آیین‌های نخل‌گردانی و قالی‌شوین مشهد اردهال کاشان

محمد بهرامی (نویسنده مسئول)،

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه یزد

دکترعلی یزدانی‌راد (نویسنده همکار)

استادیار گروه تاریخ دانشگاه یزد

چکیده:

دو مراسم عزاداری نخل‌گردانی و قالی‌شوین که به مناسبت شهادت امام حسین (ع) و سلطان علی بن محمد باقر (ع)، هر ساله در مناطق مرکزی ایران و در مشهد اردهال برگزار می‌شود، از جمله مراسم‌های آیینی کهن ایرانی - اسلامی‌ست. نمادها، نشانه‌ها و نوع رفتارها همچون قربانی شدن، حمل تابوتواره، گریستن و زاری نمودن، نوحه‌خوانی و سیاه‌پوشی در این دو مراسم آیینی، شباهت‌های قابل توجهی با مراسم آیین‌های عزاداری در فرهنگ ایران باستان و آسیای غربی دارد. می‌توان انگاشت که براساس چنین شباهت‌هایی، این آیین‌ها بازمانده آیین‌های اسطوره ایرانی (آیین سیاوشان) و مرتبط با مبحث باران‌خواهی و آبیاری و کشاورزی هستند که در صورت و معنای آنها، رویدادهای تاریخی با اسطوره‌های آیینی ترکیب شده و در قالب سوگواری برای اهل بیت (ع) تداوم حیات یافته‌اند. با در نظر گرفتن تأثیر قابل توجه جغرافیای خشک مناطق مرکزی ایران در شکل‌گیری باورها و اعتقادات مردم، مسئله اصلی این پژوهش، بررسی بنیان، خاستگاه و کارکرد اصلی دو مراسم آیینی نخل‌گردانی و قالی‌شوین در مناطق مرکزی ایران است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که آیین‌های نخل‌گردانی و قالی‌شوین از جمله آیین‌هایی‌ست که ریشه در فرهنگ کهن ایرانی دارد و بعدها با توجه به ضرورت اجتماعی، رنگ و جلوه اسلامی به خود گرفته است. این مقاله می‌کوشد تا با تحلیل دو مراسم آیینی مذکور و با استفاده از ابزار کتابخانه، هر دو آیین را توصیف، تحلیل و تفسیر کند.

کلمات کلیدی: نخل‌گردانی، قالی‌شوین، تابوت‌گردانی، سیاوشان، مشهد اردهال.

۱- مقدمه:

آیین‌ها در فرهنگ مردم هر منطقه، بخش مهمی از زندگی اجتماعی - دینی آنها را تشکیل می‌دهند. آیین نخل‌گردانی که به مناسبت شهادت امام حسین (ع) در دهه اول محرم در نواحی مرکزی و شرقی ایران برگزار می‌شود و آیین قالی‌شوینان که از دومین جمعه مهرماه هر سال خورشیدی به مدت ده روز به مناسبت شهادت حضرت سلطان علی بن محمد باقر (ع) صورت می‌گیرد، از آیین‌ها و مناسک سنتی ایران هستند که با وجود نقش و جایگاه مهمی که در بین مردم ایران دارند، هنوز به طور دقیق خاستگاه و ریشه آنها مورد بررسی قرار نگرفته است. بنابراین مسئله اصلی این پژوهش بررسی ریشه و خاستگاه آیین‌های نخل‌گردانی و قالی‌شوینان است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که آیین‌های نخل‌گردانی و قالی‌شوینان از جمله آیین‌هایی است که ریشه در فرهنگ کهن ایرانی دارد و مرتبط با مبحث باران‌خواهی و فرهنگ کشاورزی‌اند، اما بعد از ورود اسلام به ایران، با توجه به ضرورت‌های اجتماعی، رنگ و جلوه اسلامی به خود گرفته‌اند.

۱-۱ پیشینه تحقیق:

مهرداد بهار یکی از نخستین پژوهشگرانی است که به اسطوره «سیاوش» و آیین‌های مرتبط با آن پرداخته است؛ از جمله آثار او، آنچه در ارتباط با این اسطوره و جنبه‌های آیینی آن در پیوند است، می‌توان به آثاری همچون پژوهشی در اساطیر ایران، از اسطوره تا تاریخ و جستاری در فرهنگ ایران نام برد که وی در این تألیفات، به ارتباط اسطوره «سیاوش» با آیین‌های باروری پرداخته است. همچنین، پژوهشگران دیگری مانند شاهرخ مسکوب و علی حصوری در سوگ سیاوش و سیاوشان به ارتباط‌های درون فرهنگی اسطوره سیاوش و آیین سیاوشان پرداخته‌اند.

کتاب قالی‌شوینان، اثر علی بلوک‌باشی، اثری تک‌نگاری است که گستره‌ها و زوایای اجتماعی و اعتقادی پیدایش آیین قالی‌شوینان مشهد اردهال را مورد بررسی و پژوهش قرار می‌دهد. در مورد پیشینه پژوهشی نخل‌گردانی، در اثر علی بلوک‌باشی به نام نخل‌گردانی، نمایش تمثیلی از حیات جاودانگی شهیدان، حائز اهمیت ویژه‌ای است. وی ابتدا به بررسی پیشینه تابوت‌گردانی در ایران در دو دوره پیش از اسلام و دوره اسلامی و سپس به بررسی انواع تابوت‌واره می‌پردازد و معنای تابوت را بیان می‌کند و بعد به توضیح شکل ساختمان نخل، اصطلاح نخل در فرهنگ‌نامه‌ها و کارهای مربوط به آماده‌سازی نخل می‌پردازد؛ در ادامه پیشینه نخل‌گردانی در میان شیعیان و این آیین را در حوزه‌های جغرافیایی مختلف، بررسی می‌کند.

به استثنای اشاره گذرای دکتر بهار در آثار مذکور، هیچ‌کدام از آثار پژوهشی دیگر که نامشان ذکر شد، به بررسی ریشه و خاستگاه اصلی این آیین‌ها در دوره پیش از تاریخ و در دوره اسطوره‌های کهن نپرداخته‌اند؛ اما از آنجا که مسئله تحقیق حاضر، بررسی ریشه و خاستگاه آیین‌های عزاداری مذکور در دوره پیش از تاریخ و اسطوره‌های کهن و تأثیر جغرافیای ایران در شکل‌گیری و تداوم این آیین‌هاست، بررسی موضوع حاضر، ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۲ ضرورت پژوهش:

دو آیین مهم نخل‌گردانی و قالی‌شوینان در مشهد اردهال از جمله آیین‌های بزرگ اسلامی و با پیشینه برگزاری طولانی در نواحی مرکزی و شرقی ایران هستند که تاکنون به درستی درباره پیشینه، خاستگاه و کارکرد آنها صحبت نشده است، بنابراین نیاز به پژوهشی که به بررسی این موضوع و اهداف آن بپردازد، لازم و ضروری است.

۲- اسطوره‌های آیینی:

اسطوره‌ها انواع مختلفی دارند که یکی از آنها اسطوره‌های آیینی است. تعیین رابطه علی و معلولی بین اسطوره و آیین، دشوار است اما آنچه مسلم است، آن است که آیین جنبه عملی اسطوره و اسطوره، جنبه نظری آن است. آیین اجرای یک اسطوره و شرکت در آیین، در واقع شرکت در اسطوره مربوط به آن است (کمبل، ۱۳۸۰: ۱۳۲). کارکرد اسطوره، نشان دادن همه آیین‌ها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی است (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۷)؛ بنابراین فهم یک اسطوره و کارکرد آن، در گرو فهم آیین مربوط به آن و فهم آیین در گرو فهم و کارکرد اسطوره مرتبط با آن است و اصلی‌ترین مسئله در تحلیل یک آیین، مسئله سودمندی آن آیین است که دیگر کارکردهای آن را نیز در بر می‌گیرد (ایونس، ۱۳۸۸: ۱۲۸).

آیین «مراسم عمومی رسمی، الگودار و کلیشه‌ای» است (همان، ۱۳۸۸: ۱۷) که براساس نظم و قاعده‌ای انجام می‌گیرد و نتیجه آن، چیزی است که مردم آرزوی آن را دارند و این به آن معناست که آیین‌ها، برآورنده نیازهای طبیعی بشر، برای بقای او هستند که با تفکر جادویی همراه‌اند و با ساختاری مشخص، نوع مشارکت در آنها جمعی و اجرای آنها به‌منظور بهره‌مندی از زندگی بهتر است (کمبل، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

مهم‌ترین جنبه از اسطوره‌های آیینی، اجرای آیین‌هایی است که مربوط به اسطوره و باورهای قومی هستند. در این بین با توجه به وجود غیرقابل‌انکار مرگ برای آدمی، آیین‌های مربوط به مرگ خدایان، اساطیر و یا قهرمانان و آیین‌های مرتبط با تغییر فصول و تجدید حیات، بیانگر نگرش و جهان‌بینی اجراکنندگان آن، پیرامون هستی زمان خود هستند. مقوله کشاورزی و آیین‌های آن، با قداست زمین، نباتات و آب و باران مرتبط هستند. در ایران نیز، با توجه به موقعیت جغرافیایی و فرهنگ غالب کشاورزی، باور به ایزدان گیاهی مشهود است و اسطوره «سیاوش» در شاهنامه، بیانگر داستان ایزد گیاهی در فرهنگ ایرانی است؛ پس باید باور به ایزدان گیاهی و آیین‌های مربوط به کشاورزی که مهم‌ترین آنها، آیین‌های سوگواری در مرگ ایزدان گیاهی است، بیشترین تأثیر را بر فرهنگ ایرانی گذاشته باشند. مضمون مرگ ایزدان گیاهی، در واقع بیانگر مفهوم مرگ و حیات نو در فرهنگ کشاورزی است؛ «در فرهنگ کشاورزی و زراعی، حسی از مرگ وجود دارد که به‌نوعی مرگ نیست، بلکه از لوازم زندگی تازه است...» (همان، ۱۳۸۰: ۱۶۰) و شخصی که می‌میرد، دفن می‌شود و به غذا تبدیل می‌شود و «این آیین، تکرار عمل کشتن یک خدا و در پی آن، به‌دست آوردن غذا از نجات‌دهنده مرده است» (همان، ۱۳۸۰: ۱۶۷). هر ساله نیز، با فرارسیدن زمان خرمن، ایزدان گیاهی که به شهادت می‌رسیدند تا از سویی عمل کشتن خداوند تکرار شود و از سوی دیگر، با فرا رسیدن زمان بهار، رویش و برکت در محصولات گیاهی و جانوری به‌وجود آید؛ همچنین به‌مناسبت مرگ ایزدان گیاهی، آیین‌های سوگ در مناطق مختلف برگزار می‌شود که ریشه در آیین‌های مرگ بین‌النهرین دارد. «نمایش مصیبت شامل یک حرکت دسته‌جمعی به سوی اردوگاه در هم کوبیده‌شده دموزی (تموز) و شیون و زاری برای خدایی مقتول بود. رهبری عزاداران را بیوه جوان، مادر و خواهر دموزی بر عهده داشتند. حتی می‌توان پنداشت، به نیابت از اینان، تندیس‌های کیشی و علم‌هایی پیشاپیش دسته حمل می‌شد. خوانندگانی به‌جای آنان، مرثیه‌خوانی می‌کردند و آهنگ‌های غم‌انگیزی اجرا می‌شد» (ساندرز، ۱۳۷۳: ۶۸). با تأمل در آیین و نمایش مصیبت، می‌توان به اشتراک‌های این آیین که هر ساله در سوگ ایزد گیاهی برگزار می‌شده با آیین‌های «سوگ سیاوش»، شبیه‌خوانی و یا صورت‌های متأخرتر این آیین‌ها، یعنی آیین‌های نخل‌گردانی و قالی‌شویان، پی برد. می‌توان انگاشت که چنین آیین‌هایی، بازمانده‌هایی از آیین‌های اسطوره‌ای هستند که براساس نظم و قاعده، در زمان مشخص و برای بهره‌مندی از عنایت ایزدان، انجام می‌شده است.

نکته قابل توجه این است که در اسطوره‌های آیینی، آنچه می‌تواند به‌صورت نمایشواره‌ها در دوره‌های بعد منتقل شود، جزئیات داستانی نیست بلکه ساختار کلی اسطوره است؛ به‌علت آنکه در آیین قرار نیست اسطوره جزء به جزء اجرا شود، بلکه باید تنها زمینه و بستری ایجاد شود تا به معرفی شخصیتی پرداخته شود که نظم جهانی را به‌وجود می‌آورد و در

واقع، در تحلیل آیین‌ها، بخش اول آن که شامل اجراست، مورد تحلیل قرار می‌گیرد و بخش دوم که شامل گفتار است، مورد توجه نیست (ثمینی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۴).

۱-۲ آیین سیاوشان:

در فرهنگ ایرانی، «سیاوش»، نقش ایزد گیاهی را بر عهده دارد. «سیاوش»، نمونه‌ای از انسان کامل و عادل است؛ وی شخصیتی مذهبی به‌شمار می‌رفته که جنبه روحانی و معنوی نیز داشته است. گذر وی به سلامت از آتش و گفته پدرش، کیکاووس، در سوگ فرزندش که «سیاوش روحانی را من کشتم، نه افراسیاب» (ابن بلخی، ۱۳۱۳: ۳۳).
با شهادت سیاوش، داستان شهادت و قداست او در بطن فرهنگ ایرانی شکل گرفت و به گفته نرشخی، هزاران سال مردم بخارا در مرگ سیاوش نوحه‌سرای می‌کردند و هرساله در روز شهادت وی، به زیارت مزارش در سیاوش‌گرد می‌رفتند و بر سر قبرش می‌گریستند و قربانی انجام می‌دادند (نرشخی، ۱۳۶۳: ۲۴ و ۳۲-۳۳).

موضوع شهادت، پدیده‌ای مقدس است که با پدیده دین و معتقدات دینی، ترکیب شده است. پس از فتح ایران توسط اعراب و گسترش دین اسلام و مذهب تشیع در ایران و گرویدن تدریجی جامعه ایرانی به این دین و مذهب، زمینه و بستر فراهم شد تا جهان‌بینی و باورها و اعتقادات عامه مردم، دگرگون شود. برخی از باورها و عقاید و رسوم ایرانیان که با ساختار فرهنگی و باورهای دین و مذهب جدید سازگاری داشت، حفظ شدند و فقط در ژرف‌ساخت و روساخت، تغییراتی در آنها به‌وجود آمد و با عناصری از فرهنگ اسلامی ترکیب شده و رنگ‌وبوی اسلامی به خود گرفتند و به حیات خود ادامه دادند. بعضی دیگر که ناسازگاری داشتند، به مرور زمان کنار گذاشته و یا فراموش شدند و عقاید و رسوم جدید اسلامی، جایگزین آنها شدند. داستان شهادت و سوگ سیاوش و حمل تابوت وی در سالگرد شهادتش، از جمله همان ماندنی‌هایی بود که به‌دلیل ریشه عمیقی که در فرهنگ ایرانی داشت، زمینه‌ساز آیین‌های سوگواری شهیدان دینی و برخی از آداب و رسوم عزاداری در دین اسلام و مذهب تشیع شد (بلوک‌باشی، ۱۳۸۰: ۷۳)؛ اما از آنجایی که سیاوش شهید، قهرمانی از دین دیگر بود، مؤمنان به دین جدید، نیازمند شهید قهرمانی از دین خود بودند تا چنین صفاتی را به وی نسبت دهند؛ این قهرمان مذهبی و شهید دینی، امام حسین^(ع) بود و بدین‌وسیله سیاوش و آیین‌های مرتبط با وی، جای خود را به عزاداری محرم و سنت‌های مربوط به آن می‌دهد. آیین‌های عزاداری که تا پیش از این برای سیاوش، به‌عنوان یک شخصیت اساطیری برگزار می‌شد، از این به بعد، برای یک شخصیت تاریخی و مذهبی برگزار شد (مسکوب، ۱۳۹۴: ۸۷-۸۸).

۲-۲ جغرافیای فرهنگی ایران:

محیط جغرافیایی در شکل‌گیری فرهنگ تأثیر به‌سزایی دارد. درباره تأثیر جغرافیا در شکل‌گیری فرهنگ و اندیشه می‌توان به گفته کمبل متکی بود که می‌گوید: «جغرافیا در شکل بخشیدن به فرهنگ و اندیشه ما در باب دین و آیین‌های مربوط به آن نقش زیادی داشته است» (کمبل، ۱۳۸۰: ۱۵۸). آیین‌ها، در طول تاریخ در ارتباطی که انسان براساس باورهایش با محیط پیرامون داشته است، شکل گرفته‌اند و بیانگر نگرش و مواجهه انسان با محیط پیرامونش هستند (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۵).

اصلی‌ترین ویژگی‌های جغرافیای طبیعی ایران، نخست کوهستانی بودن و دوم کویرهای خشک و نیمه‌خشک نواحی مرکزی است؛ این نوع از جغرافیای فرهنگی، محدودیت‌هایی را برای اجتماعات انسانی ایجاد می‌کند به‌گونه‌ای که بیشتر محصولات کشاورزی در ایران به‌صورت دیم کشت می‌شوند. از آنجا که اصلی‌ترین ویژگی برای شکل‌گیری اجتماعات انسانی و فرهنگی، مسئله آب و خاک مناسب برای کشاورزی است، بنابراین ایران از این دو ویژگی کمتر بهره‌مند است. کم‌آبی، موجب عدم کشت‌وکار و باروری زمین می‌شود، به‌گونه‌ای که علت بارور نبودن بیش از نیمی از خاک ایران را

شاید بتوان به مشکل کم‌آبی ربط داد. یکی از منابع عمده تأمین آب در کشور، بارش‌های سالانه نزولات جوی است، چنان‌که از میان سه منبع تأمین آب، نزولات جوی، رودخانه و مخازن زیرزمینی، نخستین منبع، مهم‌ترین نقش را در تأمین آب در ایران بر عهده دارد؛ اما مقدار بارش نیز در هر سال متفاوت است و شهرهای شمالی و غربی بیشترین مقدار بارش و شهرهایی همچون یزد و کاشان در فلات مرکزی، از مناطقی هستند که کمترین مقدار بارش را دارند.

بنابراین، با توجه به ویژگی‌های اساسی جغرافیای خشک ایران و میزان بارندگی در این منطقه و با توجه به فرهنگ غالب کشاورزی که متأثر از ساکنین اولیه فلات ایران و تمدن بزرگ بین‌النهرین است و ذکر این موضوع که درصد زیادی از زمین‌های کشاورزی در ایران به صورت دیم و وابسته به نزولات جوی است، می‌توان جامعه ایران را دارای اقتصاد مبتنی بر آب یا اقتصاد آب‌محور دانست و این مسئله در شکل‌گیری باورها و اعتقادات و به صورت کلی، فرهنگ مردم ایران تأثیر بسیاری گذاشته است. همان‌گونه که جغرافیا در شکل‌گیری بسیاری از اساطیر و باورهای ملل دیگر نقش کلیدی را داشته، در فرهنگ ایرانی نیز این موضوع قابل مشاهده است، به‌گونه‌ای که بهرام بیضایی در تبیین و تعریف اساطیر و قهرمانان ایرانی مرتبط با مسئله آب و خشکسالی چنین می‌گوید:

«در همه فرهنگ‌ها، اساطیر و قهرمانان مهم و دسته اولی وجود دارند که معمولاً در همان شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی قبیله و یا قوم خود معنا می‌شوند، به‌طور مثال در جامعه‌ای که در جنگ‌های قبیله‌ای حاکم است؛ خدایان و اساطیر و قهرمانان جنگ، مهم و دسته اول قرار داده می‌شوند. در جامعه‌ای با فرهنگ کشاورزی که مسئله کشت‌وکار و آب مهم قلمداد می‌شود، خدایان باروری مهم و دسته اول قلمداد می‌شوند. بنابراین، بررسی اساطیر و آیین‌ها، بسته به مطالعه فرهنگ‌ها و تجارب زیسته در آن جامعه است. ایران، جامعه‌ای است که در آن مسئله خشکسالی و تنور جنگ همیشه داغ بوده و خدایان، اساطیر و قهرمانان برکت‌دهی و جنگ، دسته اول قلمداد می‌شوند» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۳۶).

در فرهنگ ایرانی نیز، شخصیت‌های اسطوره‌ای همچون تیشتر، آناهیتا و مهر به‌عنوان ایزدان آب و باران و جنگ، نقش اساسی و مهمی دارند و بخش بزرگی از آیین‌های باستانی در گرامیداشت چنین ایزدانی بوده است.

هر دو مراسم سوگواری گروهی بر سیاوش و تابوت‌گردانی که در نگاره‌های این آیین موجود است، با باران‌خواهی ارتباط دارد که می‌تواند شاهد بزرگی درباره ارتباط آیین «سیاوشان» با باران‌خواهی باشد. در مناطق خشک و کم‌باران، همچون اقلیم‌های کویری ایران، برای باران آمدن و باران‌خواهی و آبیاری کشتزارها به‌خصوص در فصل پاییز، مناسک و آداب تابوت‌گردانی یا تابوت‌شویی برگزار می‌شود (عنصری، ۱۳۴۸: ۵۱؛ مهیندوست، ۱۳۶۰: ۱۵۶).

رسم گرداندن و بردن یک فالیچه به سرچشمه و شستن آن در آب و یا پاشیدن آب بر روی گلیم و قالی برای آمدن باران و رفع خشکسالی (باشگوز، ۱۳۵۸: ۱۱۶) نیز حاکی از عمومیت رسم قالی‌شویی مانند تابوت‌شویی برای باران‌خواهی در سرزمین ایران است. در مراسم سوگواری برای دموزی نیز پیکر او را می‌شستند و یکی از ویژگی‌های آیین‌های قالی‌شویان و نخل‌گردانی که در نواحی خشک قرار گرفته‌اند و بازمانده‌ای از آیین «سیاوشان» هستند، این است که همچون سنت‌های تابوت‌گردانی و تابوت‌شویی می‌توانند شاهد بزرگی در ارتباط با آیین‌های باران‌خواهی باشند.

۲-۳ آیین نخل‌گردانی:

آیین نخل‌گردانی، از جمله کهن‌ترین و معروف‌ترین آیین‌های عزاداری مذهبی مردم ایران است که به‌مناسبت شهادت امام حسین^(ع)، در برخی شهرهای استان‌های مختلف چون یزد، اصفهان، سمنان و خراسان برگزار می‌شود (بلوکباشی، ۱۳۸۳: ۵۷-۷۰؛ معتمدی کاشانی، ۱۳۷۸: ۶۲۹). نخل یک اسکلت چوبی اتاق‌مانند است که در ایام عزاداری دهه اول محرم و در آستانه روز عاشورا، به‌وسیله پارچه‌های لوان، آینه، چراغ، شیشه‌های رنگی چوب، فلز و مانند آن تزئین می‌شود؛ به‌سختن دیگر، نخل، اتفاقی حمله‌مانند است که آن را از چوب می‌سازند و با انواع شال‌های ابریشمی رنگارنگ و پارچه‌های

قیمتی، آینه و چراغ و گل و سبزه و غیره آراسته می‌شود و در روز عاشورا، آن را به محلی که مراسم روضه‌خوانی و تعزیه در آنجا برپاست می‌برند (دهخدا، ۱۳۴۹: ذیل نخل). نخل‌های مناطق مختلف ایران، از نظر جنس، اندازه، تزئینات و اجرای مراسم با توجه به فرهنگ مردم هر منطقه، تفاوت‌هایی دارند (کاظمی، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

در روز عاشورا، در بعضی مناطق ایران، نخل را در حسینیه‌ها یا میدان‌های شهر و روستا و در برخی مناطق دیگر در گذرها و محله‌های شهر می‌گردانند. در حسینیه‌ها یا میدان‌ها، نخل را چند بار با فاصله زمانی متفاوت و در هر بار، یک تا سه بار در طول و عرض حسینیه یا میدان یا در گرداگرد حسینیه می‌گردانند. در بیرون از حسینیه و میدان، نخل را همراه با دسته‌های سینه‌زنی و زنجیرزنی در گذرگاه‌های محله می‌برند و گاهی به زیارتگاه یا امامزاده محله و یا به محل مجلس عزاداری و روضه‌خوانی یا به در خانه روحانی و مجتهد بزرگ شهر و ده حمل می‌کنند (جمشیدی گوهرریزی، ۱۳۸۹: ۵۹-۷۱).

۲-۴ آیین قالی‌شوین مشهد اردهال:

مشهد اردهال، نام شهری در ۴۲ کیلومتری غرب کاشان است و در همسایگی دامنه شرقی قله اردهال کاشان قرار دارد. این شهر، در میان افراد محلی به «مشهد قالی» نیز مشهور است. بنا به روایت‌های محلی، این شهر محل شهادت حضرت سلطان علی فرزند امام محمد باقر^(ع) است و به همین علت به آن، «مشهد سلطان علی» می‌گویند و به خاطر حرمت تخته قالی که پیکر امامزاده را ابتدا روی آن قرار دادند و بعد قالی را به‌جای پیکر او شست‌وشو دادند، «مشهد قالی» یا «مشهد قالی‌شوین» می‌نامند؛ زندگی اقتصادی مردم این منطقه نیز بر پایه کشاورزی است.

مراسم قالی‌شوین، معمولاً با فرا رسیدن دومین جمعه فصل پاییز، به‌صورت سالانه برگزار می‌شود. آغاز مراسم قالی‌شوین با مراسم «جارزنی» است که در اولین جمعه مهرماه برگزار می‌شود؛ این جمعه، در میان کاشانی‌ها به «جمعه جار» معروف است. مراسم قالی‌شوین، در دومین جمعه پاییز آغاز و این روز به «جمعه قالی» معروف است (بلوک‌باشی، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). در این روز فینی‌ها^۱ بعد از ورود به امامزاده، از دروازه ضلع جنوبی و عبور از صحن «پاپک^۲» و لعن و نفرین فرستادن بر او، وارد صحن «عتیق»^۳ می‌شوند. بعد از رسیدن به آنجا و بعد از سخنرانی چند خطیب، با وساطت یکی از بزرگان فینی، قالی لوله‌شده‌ای را که بر روی آن پارچه سیاهی کشیده شده، از داخل حرم امامزاده خارج می‌کنند و به بزرگان فینی می‌سپارند و آنها قالی را به دوش می‌کشند و به سمت چشمه «نهر شازده حسین» رهسپار می‌شوند. در پیشاپیش این دسته حاملان قالی، مردی میانسال از اهالی چهل‌حصاران کاشان، در حالی که روی اسبی نشسته، جانمایی بر روی دوش خود دارد و آن را حمل می‌کند. به‌دنبال وی، گروهی از مردم خواه، عکمی حمل می‌کنند و فینی‌ها و حاملان قالی با فریاد «الله اکبر، الله اکبر» و «یا حسین، یا حسین» دنبال آنان حرکت می‌کنند. در سرچشمه، قالی‌کشان قالی را روی زمین می‌گذارند و دور آن حلقه می‌زنند و چوب‌های خود را در آب می‌زنند و قطرات آب روی چوب را بر روی قالی می‌پاشند و بدین‌صورت به گونه‌ای نمادین، شهید دشت اردهال را غسل داده و پس از پایان مراسم قالی‌شوینی، دوباره قالی را بر دوش گرفته و به امامزاده بازمی‌گردند. در طول مسیر دسته‌های خواه‌ای و فینی، شروع به سینه‌زنی و نوحه‌خوانی می‌کنند. بعد از رسیدن به امامزاده، در صحن «سرداریه» قالی را چند دور در حیاط صحن

^۱ فین، یکی از روستاهای شهرستان کاشان که در ۶ کیلومتری این شهرستان قرار دارد.

^۲ این صحن که در اصل نام آن جلوخان است، به این علت به نام پاپک معروف شده است که عموم مردم، این شخص را که از بزرگان آران کاشان بوده، به‌دلیل بزرگی پا، پاپهن می‌خواندند و وی از دشمنان امامزاده سلطان علی بوده است.

^۳ صحن عتیق، از آثار دوره تیموری است و یک حوض بزرگ دارد که آب قنات غیاث‌الدین در آن می‌ریزد.



می‌چرخاند و در نهایت به بزرگان فینی، تحویل می‌دهند. آنها نیز قالی را به نماینده خواه‌های‌ها تحویل می‌دهند. آنها قالی را به متولیان امامزاده می‌سپارند تا با تشریفات به داخل امامزاده ببرند و بدین ترتیب مراسم قالی‌شویان پایان می‌یابد.

۵-۲ نمادها و نشانه‌ها در آیین‌های سوگواری:

۵-۱-۲ قربانی شدن:

مسئله قربانی شدن ایزدان گیاهی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آیین‌های اسطوره‌ای است؛ اما در فرهنگ کشاورزی، هنگامی که چهره، قربانی می‌شود، آن چهره خودش ایزد است (کمبل، ۱۳۸۰: ۱۶۷)؛ اما در میان اقوام یکجانشین، چه در خاستگاه و چه هنگامی که آیین‌ها تغییر یافتند، قربانی همیشه تجسمی از خدا یا جلوه‌ای خداگونه داشته است (ثمینی، ۱۳۸۷: ۱۵۴).

زمانی که دُموزی، به‌عنوان ایزد گیاهی، قربانی می‌شود، خودش خداوند است و مرگ وی، برکت و نعمت به همراه دارد. در داستان سیاوش هم، محور اصلی قربانی شدن، ایزد - قهرمانی برکت‌بخش و پاک است که حاضر است برای پایداری و ماندگاری نیکی و وفای به عهد، جان خود را از دست بدهد. شاید او نماد قربانی انسانی و بازمانده آیین دُموزی باشد، خدایی که باید نیمی از سال را در زیرزمین بگذراند. سیاوش در تشتی زرین سر بریده می‌شود، زیرا افراسیاب از ریخته شدن خون وی بر زمین نگران است. پس از ریخته شدن خون سیاوش بر زمین، گیاهی می‌روید. در داستان شهادت امام حسین^(ع) و امامزاده علی بن محمد باقر^(ع) که بسیار شبیه به هم است، موضوع، قربانی شخصیت‌هایی است که برای وفای به عهد و پیمان خود و احیای دین جد خودشان، قربانی می‌شوند. همچنین آنها نیز همچون قربانی‌ها در فرهنگ کشاورزی، جلوه‌ای از خداوند دارند و قربانی می‌شوند تا نظم جهانی مستقر شود.

۵-۲-۲ حمل تابوت‌واره:

انسان بدوی اعصار کهن و انسانی بدوی عصر حاضر گمان می‌کردند و می‌کنند که درختان نیز مانند جانوران و انسان‌ها دارای روان‌اند. این امر را می‌توان در اعتقادات مردم مصر و بین‌النهرین در اعصار باستان دید (بهار، ۱۳۸۸: ۴۳). از دیدگاه اسطوره‌شناختی، درخت مظهر پاکی، تقدس، باروری و زاینده‌گی و هم‌پیوند با جان انسان است. مردم اعصار کهن، ایزدان گیاهی را در هیئت و شکل درختان می‌دیدند و به همین دلیل، درخت را به‌عنوان موجودی پاک و مقدس گرامی می‌داشتند. تنها، وجود روان درگذشتگان یا سکونت خدایان در درخت‌ها نیست که آنها را مقدس می‌کند؛ این استقرار روان یا خدا در درخت، یا یکی بودن روان یا خدا با درخت، به اعتقاد مردم بدوی، نتایج بزرگی را برای انسان در بر دارد، به‌طور مثال این‌گونه درخت‌ها قدرت آن را دارند که باران بیاورند، خورشید را به درخشش وادارند و گله‌ها را افزایش بخشند و زنان را به بارداری و زایش یاری دهند (بهار، ۱۳۸۸: ۴۴). معنی زایش و تولد مجدد نیز بارها در اساطیر با درخت و گیاهان گره می‌خورد، زیرا اعتقاد بر این است که زمین یا گیاهانی که از آن می‌رویند به شکلی مستمر پس از مرگ، دوباره به حیات بازمی‌گردند.

در کیهان‌شناسی انسان از عالم هستی، درخت، نماد تولد، بالندگی، مرگ و رستاخیز است و در جوهره معنای نمادین خود، با همه نمادهایی که در گردونه اسطوره و هنر، رمز حیات، زایش، مرگ و زندگی جاودانه‌اند، پیوندی نمادین دارد (برای مطالعه بیشتر نک: پورخالقی چترودی، ۱۳۷۷: ۷۵). همین دیدگاه‌ها و باورها سبب می‌شد که مردم اعصار کهن، برای برآورده شدن آرزوها و خواسته‌هایشان، در کنار درختی قوی، عظیم و کهنسال معبدی برپا کنند یا بر درخت دخیل ببندند.

در داستان «سیاوش» در شاهنامه، فردوسی رویداد درخت از مرگ مظلومانه سیاوش را خاطر نشان می‌سازد که این مطلب بیانگر ارتباط سیاوش، به‌عنوان ایزد گیاهی با درخت است؛ در سایه نگرش نمادینی که به «جان‌گرایی گیاهی»

موسوم است، روح آدمی می‌تواند پس از مرگ با برخی عناصر محیطی، به‌خصوص گیاهان، که صورت مثالی زندگی، نوزایی و بازگشت جاودانه به اصلی یگانه هستند، درآمیزد و با تولد دوباره گیاهی، مطابق باورهای موجود در جهان‌بینی کلیت‌گرا و آیینی، به نیای اساطیری خود بپیوندد (همان، ۱۳۸۷: ۲۳۹). به گمان الیاده، انسان صورت موقت و وجهی نو از گیاهان است که پس از مرگ، به حالت تخم یا روح به درخت بازمی‌گردد و مرگ برقراری مجدد ارتباط با سرچشمه زندگی کل یا حیات عالم است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۸).

در اسطوره‌ها، تموز و ایشتر، بارها به‌صورت درخت نر و ماده «صنوبر» نمایانده شده‌اند (هوک، ۱۳۷۲: ۲۸)؛ حال آن‌که، درخت صنوبر در دلتای دجله و فرات پیدا نمی‌شود و به نواحی کوهستانی که سومری‌ها از آن آمده‌اند، تعلق دارد. شکل بعدی این اسطوره، مسلماً تحت تأثیر محیط جغرافیایی و اجتماعی جدید سومری‌ها، که متفاوت با دوره شبانی بود، تغییر یافته است. قدر مسلم، درخت کارکرد خود را از دست نداد و همچنان قداست و مظهر اسطوره‌ای خود را حفظ کرد؛ اما نوع و گونه آن متناسب با محیط جغرافیایی بین‌النهرین تغییر یافت. در این ناحیه درخت نخل، به فراوانی یافت می‌شود. در روایات، درباره درخت خرما (نخل) گفته شده که این درخت شبیه‌ترین گیاهان و درختان به آدمی‌ست. چنان‌چه در نزهت‌نامه علایی آمده است:

«هیچ درختی به جانور چنان نزدیک نیست که درخت خرما و آخر مرحله نباتی است؛ اولاً، قامت راست دارد و در اصل و شاخ او هیچ پیچیدگی نیست... از طلع^۴ او بوی منی آید و این غلاف خرما مانند مشیمه^۵ که بچه در او باشد و همچنان که بچه از شکم مادر بیرون آید، از میان درخت بیرون آید و خاکی بر سر دارد که اگر ببرند، آن به‌جای مغز است، آن درخت کشته شود و از بعد آن هیچ برنیارد... هر شاخی از او ببرند چون اندام جانوری به‌جای بازنیاید و بر تن او لیف است مانند موی که بر تن حیوان باشد و شاخ‌ها که بر سر دارد به‌جای موی سر... و بر تن او ریشه به‌جای گوشت حیوان است» (علایی، ۱۳۶۲: ۱۳۲).

اما، بین درخت نخل و انسان وجوه مشترک دیگری نیز وجود دارد، از جمله اینکه ابن سینا بر آن است که هر یک از سه مرتبه جهادی، نباتی و حیوانی ابتدا و انتهای دارند، به‌گونه‌ای که انتهای یکی ابتدای دیگری‌ست و حدفاصل انسان با حیوان، درخت نخل است که از چند وجه، شبیه به آدمی‌ست (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۶-۳۰) و از دیگر وجوه شباهت بین درخت نخل و انسان، تصور عقل و فهم برای درخت نخل است و همین موضوع باعث شده تا در صورت عدم باروری نخل، او را تهدید به قطع کردن بکنند تا مگر بدین‌صورت بار بدهد.

این نوع از جان‌پنداری گیاهان، برگرفته از ادیان بین‌النهرینی است، چراکه دین در بین‌النهرین، هرچند بن‌مایه‌ای سخت سومری دارد، ولی دیدگاه‌های دینی حاکم بر آن شبیه به دیدگاه‌های عبریان پیش از موسی، کنعانیان و اعراب پیش از اسلام است و به همین دلیل، روح حاکم بر آن را می‌توان سامی خواند. دین بین‌النهرینی سخت‌جان‌گرایانه (animistic) بود (بهار، ۱۳۷۵: ۴۰۵).

در ادیان بین‌النهرینی، خدایان معمولاً به شکل انسان انگاشته می‌شدند. خدایان در هزاره نخست پیش از میلاد در بین‌النهرین دارای دو جنبه زیرزمینی و آسمانی بودند. علت این امر را باید در تلقیق دو فرهنگ سومری و سامی در این منطقه دانست. دین سومری وابسته به کشاورزی و باروری بود و با خدایان زیرزمین، که جهان گیاهی، حیوانی و انسانی را پر محصول و بارور می‌ساختند، پیوند داشت. یکی از مهم‌ترین این خدایان، دموزی بود که نزد مردم شخصیتی بسیار محبوب و ایزد گیاهی سومری به‌شمار می‌آمد.

^۴ شکوفه گل‌های نر و ماده خرما

^۵ پردهایی که جنین را در داخل رحم احاطه کرده است.



در تمامی داستان‌های مرتبط با ایزدان گیاهی، استحاله ایزد - قهرمان شهید در وجود یک درخت یا گیاه صورت می‌گیرد. آنچه در آیین نخلگردانی مهم و اسطوره‌ای به نظر می‌رسد، ارتباط ایزد گیاهی، سیاوش، با درخت مقدس نخل است که نشان‌دهنده ارتباط پنهان دموزی با طبیعت گیاهی است. وجود درخت در این مراسم، نماد گیاهی سیاوش است و ارتباط او را با طبیعت گیاهی نشان می‌دهد (شکیبایی ممتاز، ۱۳۸۹: ۱۱۰). سوگواری بر مرگ دموزی در بسیاری از سرودهای مذهبی بابل منعکس شده است. در این سرودها، او را به گیاهانی که زود پژمرده می‌شوند، تشبیه می‌کنند. در مرگ دموزی هر ساله در نیمه تابستان، در ماهی که به نامش بود یعنی ماه تموز، همراه با فلوتی که مردان و زنان می‌نواختند، مراسم سوگواری برگزار می‌شد. بر پیکر ایزد مرده، نوحه‌هایی می‌خواندند، آن را با آب پاک شست‌وشو می‌دادند، با روغن تدهین می‌کردند و در شالی سرخ‌رنگ می‌پوشاندند، در حالی که بویی خوش فضا را پر می‌کرد. گویا می‌خواستند حواس به‌خواب‌رفته تموز را با تندی عطرها تحریک کرده، او را از خواب مرگ بیدار کنند.

این درخت نخل در ایران تبدیل به درخت سرو شد، چراکه سرو در اساطیر ایران و جهان به‌عنوان نماد سوگواری نیز شناخته شده و از آن به‌عنوان درخت مرگ، مردگان و درخت عزا نیز یاد شده است (جوادی، ۱۳۷۳: ۶۰)، بنابراین درخت سرو، شایسته‌ترین گیاهی بوده است که می‌توانسته جایگزین ایزد گیاهی، سیاوش، بشود. در آیین نخل‌گردانی، شکل ظاهری برخی از نخل‌ها، جناغی‌شکل و همانند درخت سرو است؛ عذاران بر این باورند که این سروشکل بودن نخل، نمادی از قد و قامت حضرت علی‌اکبر^(ع) است، در حالی که به‌نظر می‌رسد این همانند بودن نخل به درخت سرو، برگرفته از این باور باشد که درخت سرو نماد ایزد گیاهی است. از دیگر مهم‌ترین بخش‌های این آیین، نخل‌گردانی است که به‌منزله تشییع پیکر امام حسین^(ع) است. برطبق روایت‌ها، چون بدن امام حسین^(ع) دفن نشد و سه روز بر روی خاک ماند، شیعیان برای نشان دادن حضور خود در کربلا، پیکر سیدالشهدا^(ع) را به‌صورت نمادین و با نخل‌گردانی تشییع می‌کردند؛ اما برخی دیگر، علت انتساب نام نخل را در این می‌دانند که پیکر مقدس امام حسین^(ع) بر روی شاخه‌های درخت خرما قرار گرفته و به محل دفن، حمل شده است (سیدعلیزاده و ثقفی، ۱۳۸۸: ۶). عده‌ای نیز ریشه نخل‌گردانی را در ایران باستان دانسته‌اند و آن را مشابه اتاق چادر مانند مراسم «سیاوشان»، دیوار کاخ پنج کنت می‌دانند (لطیفی و حجی‌زاده بهمنی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۳). در مورد شباهت نخل و تابوت سیاوش، باید چنین بیان کرد که اتاق چادمانندی که در مراسم «سیاوشان» مورد استفاده قرار می‌گیرد شباهت با شکل شبکه‌دار نخل دارد و وجود پنجره‌های کوچک در آن یادآور همان اتاق چادمانند است.

اما درباره علت اینکه چرا از قالی به‌عنوان نماد پیکر امامزاده در تدفین نمادین او به‌جای نخل استفاده می‌شود، باید بیان کرد که قالی و قالی‌بافی از جمله هنرهای مقدس برای مردم بوده است و نقوشی را که بر روی آن پیاده می‌کردند، برای مردم قابل احترام و نتیجه باورها و اعتقادات آنها از محیط پیرامون خود بوده است. قالی و صنعت قالی‌بافی، از جمله صنایع دستی و جزئی از زندگی مردم ایران و به‌خصوص کاشان بوده است. کاشان یکی از بزرگ‌ترین قطب‌های تولید قالی در ایران و جهان است و فرش کاشان همیشه شهره خاص و عام بوده است. عصر طلایی قالی کاشان در سده‌های دهم و یازدهم هجری در عصر حکومت صفوی بود (نراقی، ۱۳۴۳: ۱۵)، چنان‌که سیاحان بزرگ اروپایی همچون شاردن (شاردن، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۵۴) و رنه دالمانی از قالی کاشان تعریف کرده‌اند (دالمانی، ۱۳۳۵: ۴۵۰).

بخش بزرگی از فرهنگ منطقه کاشان را قالی و قالی‌بافی تشکیل می‌دهد که بخشی از آن به‌سبب نحوه معیشت مردم منطقه است که بخشی از اقتصاد آنها را پرورش دام و دامداری تشکیل می‌دهد. چراکه قالی و قالی‌بافی صنعتی وابسته به دامداری است؛ به همین علت یکی از دلایل استفاده از قالی در مناسک قالی‌شویان به‌جای نخل یا هر تابوت‌واره دیگری به‌نظر می‌رسد به‌خاطر محیطی باشد که این آیین در آن اجرا می‌شده است؛ البته در پیشاپیش دسته حاملان قالی، علمی حمل می‌شود که خود جای نخل را پر می‌کند.

۲-۵-۳ گریستن و زاری؛ جادوی باران آوری:

در هنگام مرگ ایزدان گیاهی، ایزدبانوان در سوگ ایزدان شروع به گریه و زاری می‌کردند و این مسئله به‌خاطر آن بود که تکرار الگوی رفتاری خدایان برای مردم الزام‌آور بود و با این عزاداری هرساله و عمومی در مرگ ایزدان، کشاورزان قادر می‌شدند تا توجه و همکاری ایزدان را جلب کنند. سعادت در گریستن بود و این گریه و زاری بود که برکتی به همراه می‌آورد، نه چیز دیگر. چنین گریه و زاری‌هایی عملی آیینی برای جادوی باران بود تا بدین تربیت محصولات، در نتیجه بارش باران رشد کنند. بعدها در بین مردم نیز این سنت ادامه یافت:

«در واقع گریستن، خود نوعی جادو بود که باعث گریستن پربار خدایان و آبیاری زمین می‌شد. اشک در نزد مردم بین‌النهرین، نماد باران بود. باران و منی، مظاهر مادی بارورکنندگی در طبیعت و جانوران بودند. همان‌گونه که زن را منی بارور می‌ساخت، الهه زمین را باران بارور می‌ساخت و از آنجا که میان زن با زمین و الهه مادر و مقوله کشاورزی رابطه خاص وجود داشت، نقش زن در شیون و زاری و در عزاداری، نقشی اصلی بود. به‌علت اثر جادویی اشک، که نماد باران بود، مردمان به هنگام کشت دانه‌ها و نیز هنگام مرگ خدای نباتی، دست به این جادو می‌زدند که بعدها سنتی مقدس شد؛ داوود در کتاب مقدس، می‌سراید آنان که با اشک کشتند، با شادی درو خواهند کرد. او که دانه گران‌بها با خویشتن دارد و به پیش می‌رود و می‌گرید، بی‌گمان با شادی بازمی‌گردد و دسته‌های (غله) را با خود خواهد آورد» (بهار، ۱۳۸۸: ۴۲۹).

در زمان دانه‌پاشی و خوشه‌چینی، زن‌ها می‌رفتند و گریه و عزاداری می‌کردند، چراکه فرهنگ ما نیز به‌گرم مسئله آب و خشکی‌ست (همان، ۱۳۸۸: ۲۷۳). در مبحث برکت‌بخشی، گریه کردن وظیفه زن است و از آنجا که هر مرگی با گریه ما حیات مجدد پیدا می‌کند، چنان‌که آب باران به زمین می‌رسد، گیاهدانه‌ای مرده زیر خاک سبز می‌شود. گریه برای مرده، حیات مجدد آن است و در اینجاست که برکت نباتی به برکت و رشد و گسترش دین تبدیل می‌شود (همان، ۱۳۸۸: ۲۹۹)، چون رستاخیز و بازگشت دوباره بهار با باران محقق شده است. انسان دوره کشاورزی به این باور رسیده بود که باگریستن که همان باران است می‌تواند قهرمان - همسر و یا فرزند خویش را بازیابد. مردم بخارا نیز در سوگ سیاوش گریه و زاری می‌کردند که نرشخی آن را «گریستن مغان» می‌نامد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۳). در آیین‌های عزاداری، همچون نخل‌گردانی و قالی‌شویان، عزاداران در سوگ شهیدان دین گریه و زاری می‌کنند و این مشابه عمل آیینی گریه و شیون در مراسم سوگواری ایزدان گیاهی است.

۲-۵-۴ نوحه‌خوانی:

بخشی از آیین عزاداری در سوگ ایزدان گیاهی، مرثیه‌سرایی و نوحه‌خوانی بود؛ چنان‌که هرسال در آیین سوگ دُموزی، با نوای غمگین نی، مردان و زنان در نیمه تابستان در ماهی که با نام او تموز نامیده می‌شد بر مرگ او نوحه‌سرایی می‌کردند. بررسی متن مرثیه‌ها حاکی از ارتباط این ایزد گیاهی با مسئله کشت و برداشت محصول و نباتات است. همچنین در غم درگذشت دُموزی، نوحه‌خوانی می‌شد که در بعضی سرودهای بابلی که وجود دارد او را به گیاهانی که به‌سرعت پژمرده می‌شوند، همانند می‌کنند (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۵۹-۳۶۰).

در سوگ سیاوش نیز هرساله نوحه‌خوانان به نوحه‌سرایی می‌پرداختند و مطربان را آن می‌سرودند (نرشخی، ۱۳۸۷: ۳۳). همچنین هرساله در سوگ امام حسین^(ع) و امامزاده سلطان علی نیز نوحه‌خوانی و مرثیه‌سرایی می‌شود که می‌توان این نوحه‌ها و مرثیه‌ها را برابر نوحه‌سرایی در مرگ ایزدان گیاهی دانست.

۲-۵-۵ سیاهپوشی:

یکی از سنت‌های عزاداری در سوگ ایزدان گیاهی، رسم سیاه پوشیدن است. دُموزی در هنگام مرگ از خاک عبور می‌کند و فرض بر این است که دُموزی با عبور از لایه‌های خاک سیاه می‌شود و تموز نیز با بیرون آمدن از خاک، رنگ سیاه دارد (ثمینی، ۱۳۸۷: ۵۶). علی‌حضور مدعی‌ست که اساساً رسم سیاهپوشی در هنگام عزا نیز یادآور آیین «سیاوشان» است: «جامه نیلی کردن و سیاه پوشیدن چه در عزای امام حسین^(ع) و چه در دیگر سوگ‌های ایرانیان از آیین سوگ سیاوش آمده است»؛ بنابراین هریک از آیین‌ورزان سوگ سیاوش در مراسم، خود را سیاوشی می‌دید و با پوشیدن سیاه، خود را به او شبیه می‌کرد. سیاه پوشیدن، نه در بین اعراب وجود داشته است و نه در بین غیرایرانیانی که همسایه ایرانیان بوده‌اند. پس پوشیدن جامه سیاه نمی‌توانسته اسلامی باشد؛ این ایرانیان‌اند که با آیین‌های خود، سیاه پوشیدن را به اسلام آورده‌اند. بنابراین رنگ سیاه برای جامه عزا، اصالت ایرانی دارد، ویژه آیین سیاوش است و در آیین‌هایی وارد شده است که ایرانی یا ساخته ایرانیان است (حضور، ۱۳۷۸: ۱۰۳). هرساله در سوگ امام شهید و امامزاده شهید، عزاداران لباس سیاه به تن می‌کنند و کوچه‌ها و خیابان‌ها و مساجد و تکایا را با بیرق‌های سیاه آذین‌بندی می‌کنند که این مورد نیز شباهت چنین آیین‌هایی را با سنت سیاهپوشی در سوگ ایزدان گیاهی نشان می‌دهد.

۳- نتیجه‌گیری:

سیاوش، ایزد گیاهی در فرهنگ کشاورزی ایران بوده است که آیین‌های مربوط به او مرتبط با باران‌خواهی و برکت‌بخشی بوده است. با مرگ سیاوش، داستان شهادت او که در فرهنگ ایرانی رخنه کرده بود، با ورود اسلام به ایران و تغییر دین و مذهب مردم ایران، آیین‌های مرتبط با سیاوش جای خود را به عزاداری محرم و سنت‌های مربوط به آن داد و آیین‌های عزاداری که تا قبل از این برای سیاوش برگزار می‌شد، برای شخصیت‌های مذهبی و تاریخی همچون امام حسین^(ع) و حضرت سلطان علی محمد بن باقر^(ع) برگزار شد. بررسی ساختارهای اسطوره‌ای و نمادها و نشانه‌های موجود، همچون قربانی شدن، حمل تابوت‌واره، گریستن و زاری کردن، نوحه‌خوانی و سیاهپوشی، در آیین‌های نخل‌گردانی و قالی‌شویان مشهد اردهال در کاشان بیانگر آن است که این آیین‌ها، بازمانده اسطوره‌های آیینی، همچون شهادت ایزد گیاهی در فرهنگ کشاورزی‌اند که مرتبط با مبحث باران‌خواهی و آبیاری و کشاورزی هستند که در صورت و معنای آنها رویدادهای تاریخی با اسطوره‌های آیینی ترکیب شده و در قالب سوگواری اهل بیت (علیهم السلام) تداوم یافتند و موقعیت جغرافیایی ایران، مهم‌ترین عامل تداوم چنین آیین‌هایی بوده است.

منابع:

- ابن بلخی (۱۳۱۳). فارسنامه، به کوشش جلال‌الدین تهرانی. تهران: دنیای کتاب.
- ابن سینا، شیخ الرئیس ابوعلی (۱۳۸۳). رساله درحقیقت و کیفیت سلسله موجودات، با مقدمه و حواشی موسی عمید. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی همدان.
- ابی‌الخیر، شه‌مردان (۱۳۶۲). نزهت‌نامه‌ی علایی، تصحیح فرهنگ جهانپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۴۳). مهرگان در دشت اردهال، ارزیابی شتابزده، چاپ پنجم، تهران: فردوس.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۴۷). مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- ایونس، الیزابت (۱۳۸۸). آیین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

- باشگوز، ایهان (۱۳۵۸)، «مراسم تمنای باران و باران‌سازی در ایران»، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، کتاب جمعه، شماره ۱۸: صص ۱۵۰ تا ۱۷۵.
- بلوک‌باشی، علی (۱۳۸۰). قالی‌شویان (مناسک نمادین قالی‌شویی در مشهد اردیبهشت). چاپ سوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بلوک‌باشی، علی (۱۳۸۰). نخل‌گردانی: نمایش تمثیلی از جاودانگی حیات شهیدان. چاپ سوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بلوک‌باشی، علی (۱۳۸۳). تعزیه‌خوانی حدیث قدسی مصائب در نمایش آیینی. چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۳). جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: فکر روز.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). ادیان آسیایی. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۸). از اسطوره تا تاریخ. چاپ چهارم، تهران: سخن.
- بیضایی، بهرام (۱۳۷۹). نمایش در ایران، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- پورخالقی‌چترودی، مهدخت (۱۳۷۷). «نمادهای هم‌پیوند با درخت»، مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۲۲ و ۱۲۳، صص ۴۷ تا ۶۸.
- ثمینی، نغمه (۱۳۸۷). تماشاخانه اساطیر، تهران: نی.
- جمشیدی‌گوهرریزی، مهدیه (۱۳۸۹). «نخل و نخل‌گردانی در استان یزد»، معرفت، شماره ۱۵۱، صص ۵۷ تا ۷۱.
- جوادی، شفیع (۱۳۷۳). گیاهان مقدس. تهران: ارشاد.
- حصوری، علی (۱۳۷۸). سیاوشان، چاپ اول، تهران: چشمه.
- خادمی‌کولایی، مهدی (بی‌تا). «نمادپردازی نباتی از منظر نقد اسطوره‌ای در شعر فارسی»، نقد ادبی، شماره ۱، صص ۲۲۵ تا ۲۴۷.
- دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵). سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه محمدعلی فرهوشی، تهران: امیرکبیر.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۹). لغت‌نامه (ذیل نخل)، تهران: دانشگاه تهران.
- ساندرز، ن.ک (۱۳۷۳). بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرینی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
- سیدعلیزاده، احمد و زهره ثقفی (۱۳۸۸). «نخل‌گردانی»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۷۸ و ۲۷۹، صص ۲۴۶ - ۲۴۷.
- شاردن، ژان (۱۳۹۴). سفرنامه شاردن، به کوشش کریم سخنور، ج ۱، تهران: آوازه ابریشمی.
- شکیبی‌ممتاز، نسرين (۱۳۸۹). «جایگاه سیاوش در اساطیر»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱، صص ۱۰۱ تا ۱۱۸.
- عمادی، عبدالرحمان (۱۳۵۴). «ریشه‌شناسی برخی نام‌های خوزستان»، دیار شهرباران، تهران: انجمن آثار ملی.
- عناصری، جابر (۱۳۴۸). «آیین‌های طلب باران و حرمت آن در ایران»، فرهنگ ایران باستان، شماره ۱، صص ۵۱ تا ۷۰.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۶). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ سوم، تهران: آگاه.
- کاویانی‌راد، مراد (۱۳۸۳). «بنیادهای جغرافیایی فرهنگی ایران»، مطالعات راهبردی، شماره ۱، صص ۸۱ - ۱۰۲.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۳). قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- لطیفی، غلامرضا و اسماعیل حجی‌زاده (۱۳۹۱). «مراسم آیینی نخل‌برداری روز عاشورا در فردوس»، دانش بومی، شماره ۲، صص ۸۷ - ۱۲۸.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۹۴). سوگ سیاوش (در مرگ و رستاخیز)، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- معتمدی‌کاشانی، حسین (۱۳۷۸). «عزاداری سنتی شیعیان در بیوتات علما و حوزه‌های علمیه و کشورهای جهان»، عصر ظهور، شماره ۱، صص ۶۲۷ تا ۶۲۸.
- میهن‌دوست، محسن (۱۳۶۰). «ترانه باران در تون»، نامه کانون نویسندگان، شماره ۶، صص ۱۵۶ تا ۱۷۰.
- نراقی، حسن (۱۳۴۳). «قالی‌کاشان»، هنر و مردم، شماره ۹۱، صص ۴۱ تا ۳۲.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن‌جعفر (۱۳۸۷). تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر قبادی، تصحیح مدرس رضوی، تهران: توس.
- هنری هوک، ساموئل (۱۳۷۲). اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران: روشنگران.

تحلیل ساختاری موسیقی عاشورایی میناب و مسقط با تأکید بر آیین عاشورا

بابک دهقانی

دانشجوی دکتری تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی،
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

دکتر محمد عارف

عضو هیئت علمی و دانشیار دانشکده هنر،
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

دکتر پرناز گودرزپوری

عضو هیئت علمی و استادیار دانشکده هنر،
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

دکتر حسن ریاحی

عضو هیئت علمی و استادیار دانشکده هنر،
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

چکیده:

موسیقی در زندگی بشر دارای جایگاه ویژه‌ای است. موسیقی عاشورایی از قدیم تا به امروز حول محور واقعه کربلا در روز دهم محرم اجرا می‌شود. لذا با توجه به جایگاه این هنر دیرینه اسلامی، بررسی تحلیلی و تطبیقی سازهای موسیقی عاشورایی در دو منطقه میناب و مسقط، با وجود موقعیت جغرافیایی مشابه در حاشیه خلیج فارس و دریای عمان، و دارای دو رویکرد متفاوت سیاسی مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر علاوه بر مطالعه ساختاری موسیقی عاشورایی در دو منطقه، به اشتراکات و افتراق‌های معانی و مفاهیم آیینی در مرحله اجرا نیز توجه خواهد داشت.

واژگان کلیدی: تحلیل ساختاری، موسیقی عاشورایی، میناب، مسقط، عاشورا.

بسیاری از اندیشمندان هنر را وسیله‌ای برای ادراک حقیقت می‌دانند و مجرای برای رسیدن به عالی‌ترین شناخت و معرفت قابل حصول بشر و نوعی از معرفت که دستیابی بدان با ابزار و وسایل دیگر محال است (رضا علی‌پور و همکاران؛ ۱۳۹۶: ۴۲).

موسیقی عاشورایی بخشی مهم از موسیقی سنتی و دارای اشکال متفاوتی است که در ایران به صورت تعزیه، پرده‌خوانی، منقبت‌خوانی، نعت‌خوانی، روضه‌خوانی و شمایل‌خوانی به اجرا درمی‌آید اما در شرایط فعلی تعزیه، نوحه، مداحی و روضه‌خوانی بیشتر از بقیه رایج است. مراسم عاشورایی در میان مردم با آیین و مناسک خاصی اجرا شده که موسیقی آن نشانگر حس ارادت و سرسپردگی به ائمه اطهار^(ع) است. این موسیقی در دستگاه‌های چهارگاه، ماهور، نوا و راست پنجگاه قابل اجرا است که هر بخش از آن به شجاعت امام حسین^(ع) و یاران باوفای ایشان می‌پردازد. برخی مراسم نمادین از جمله سینه‌زنی، زنجیرزنی، سنگ‌زنی و... در سوگواری محرم میناب و مسقط در خور توجه است. تأثیر ملودی‌های بومی بر روی نوحه‌ها و سوگواری‌ها و شمول سنت‌ها و آیین‌های محلی در سوگواری عاشورا نمونه‌هایی از چنین ترکیبی است. آنچه که واضح و شفاف است، عدم جدایی موسیقی محرم از موسیقی سنتی ایران در سوگواری روز عاشورا است. تأثیر دیگری که موسیقی عاشورایی بر نگرش جامعه ایرانی داشته، استفاده از سازهای ایرانی و زنده نگه‌داشتن آنهاست؛ به طوری که هر ساله در مراسم مذهبی از این سازها بیشترین کاربرد برای اجرای موسیقی عاشورایی می‌شود (احمد اولیایی، ۱۳۸۵: ۷۷).

موسیقی حاشیه خلیج فارس، به خصوص منطقه میناب و مسقط، پیشینه کهن دارد و به نظر می‌آید بازگشت ریشه‌های آن به زمان برده‌داری و برده‌فروشی در هر دو منطقه، عامل مهم دگرگونی در فرهنگ و موسیقی آن سامان باشد. معمولاً نوازندگان موسیقی عاشورایی در منطقه میناب و مسقط هنرمندان خاصی هستند. میناب به دلیل مجاورت با تنگه هرمز و رفت و آمدهایی که با کشورهای حاشیه خلیج فارس داشته در زمان‌های گذشته (پهلوی اول) گهگاه به اجاره عمانی‌ها درمی‌آمد و افراد اهل مسقط، حیدرآبادی‌ها و بحرینی‌ها این منطقه را اجاره می‌کردند. به نظر می‌رسد این فرهنگ‌ها در گویش و لهجه مردم منطقه به صورت عربی تأثیر گذاشته باشد. نوازندگان موسیقی را در میناب، لوتی، و در مسقط، المَطْرِب و المَعْنی، می‌نامند. موسیقی عاشورایی در میناب با مسقط از جنبه‌های گوناگون از جمله ادبیات (زبان، گویش، لهجه)، اجرا (فرم)، ابزار و وسایل مورد استفاده در اجرای موسیقی و نحوه ارائه آن به‌ویژه در نمایش‌های میدانی از جمله تعزیه تفاوت به‌سزایی دارد. از سویی در عصر پیشرفت صدا، نگاره و رسانه‌های رادیویی و الکترونیکی، مرزهای موسیقی عاشورایی در سراسر منطقه خاورمیانه از جمله عمان نیز روز به روز شکسته شده است. وجه تشابه موسیقی سنتی جنوب ایران با عمان در شیوه اجرا و استفاده از سازهای کوبه‌ای و بادی است؛ چراکه در شهرستان میناب برای اجرای موسیقی عاشورایی و آگاهی رساندن به مردم در حین عزاداری از سنج و دمام به‌عنوان دستگاه‌های اصلی موسیقی و از بوق و کرنا به‌عنوان دستگاه‌های فرعی استفاده می‌شود که همین تناسب ابزاری در اجرای موسیقی عاشورایی منطقه مسقط نیز به چشم می‌خورد.

پرداختن به تاریخ موسیقی، فرهنگ و شیوه‌های اجرای آن در دو منطقه میناب و مسقط از اهمیت و ارزش به‌سزایی برخوردار است. زیرا با توجه به ایجاد ارتباط نزدیک میان منطقه‌ای که در قدیم‌الایام به صورت پراکنده به موجودیت خود ادامه می‌داد، امروزه خصوصیات ویژه خود را بارز نموده است و در حفظ و نگهداری آن تلاش می‌شود. تغییرات تدریجی و چه بسا وسیع و گسترده‌ای که روند رو به رشد آن طبعاً به‌سوی نزدیکی هرچه بیشتر آنها با نظایر خود و در نهایت ادغام فرهنگی و هنری در میناب و مسقط می‌رود. بنابراین در این شرایط، خطر فراموشی و نابودی آنها نیز در میان خواهد بود که حداقل از دید تاریخی میان مناطق و کشورهای همسایه نیاز به مطالعه، تحقیق و تفحص ویژه دارد. در این پژوهش



ظرف تحقیق، موسیقی عاشورایی و مظروف آن، تمام اجزای موسیقی از جمله نت‌ها، ساز و آواز، دستگاه‌ها و تمامی اجزای مرتبط به موسیقی عاشورایی، در نظر گرفته شده است. در جنوبی‌ترین بخش از ایران، استان هرمزگان قرار دارد که مردمی از دین اسلام با مذهب شیعه و سنی در آن زندگی می‌کنند و میناب به‌عنوان دومین شهر بزرگ این استان خوانده می‌شد؛ شهرستان میناب شامل چهار بخش، چهار شهر و یازده روستا است که با ترکیب قومیتی از فارسی‌زبانان هرمزی میناب، عرب‌های حاشیه خلیج فارس، بلوچ‌ها و بشاگردی‌ها است. در شهر میناب مردم به گویش مینابی سخن گفته که در جنوب ایران و حاشیه‌ی دریای عمان رایج است، این زبان زیرشاخه گویش بشگردی است و حدفاصلی است میان گویش‌های لارستانی و بلوچی و بشکرد. از آن سو عمان در گلوگاه تنگه هرمز از دریای عمان به خلیج فارس و دریای عرب هم‌مرز و با کشورهای یمن، امارات و عربستان سعودی همسایه است. تا سده نوزدهم میلادی سراسر بخش شرقی شبه جزیره عربستان را، عمان می‌نامیدند؛ اما پس از آن دو بخش جداگانه یکی عمان از جمله هفت امارت و دیگری مسقط شد. مردم عمان پیرو دین اسلام هستند. شیعیان از سه گروه با نام‌های «لوائت»، «بحارنه» و «عجم‌ها» بودند که بیشتر در کرانه «باطنه» و بخش میان «سق» و «مطرح» پراکنده هستند. مسقط با داشتن لنگرگاه و آمدوشد و گره خوردن فرهنگ‌ها، بر همه بخش‌ها به برتری رسید. به عمان در درازنای تاریخ شبه جزیره «مسندم» نیز گفته‌اند. پایتخت کشور عمان «مسقط» شهر بندری است و همیشه از هر سوی آب، مردمی به آنجا در رفت و آمد بوده‌اند. پیرامون آن را جزیره‌های کوچک و از سویی کوه‌ها فرا گرفته است. از شهرهای برجسته این کشور «مطرح»، «صلاله»، «صور»، «صحار»، «نزوی»، «سیب»، «رستاق»، «مینارسیوت»، «بندر برک»، «بندر مینا الفحل»، «بندر خصب»، «بندر لوا» و «بندر قابوس» است. در زمان‌های قدیم صحار یکی از بنادر مهم تجارتي عمان بود و کشتی‌های تجارتي از این بندر مهم به سواحل آفریقا، مدغشقر و شرق اقصی رسیده بودند؛ اما در نیمه قرن ششم هجری بنی‌نهبان منطقه داخلی پایتخت را حکم خود قرار دادند و مناطق ساحلی را رها و بنابراین پرتغالی‌ها این مناطق را اشغال کردند. حکم بنی‌نهبان در منطقه داخلی در قرن نهم هجری پایان یافت. پس از آن مسلمانان ساکن عمان در مراسم و اعیاد مذهبی حضوری پررنگ‌تر داشته تا جایی که بر سوگ امام سوم شیعیان^(۱) به عزا می‌نشستند. بیشترین شرکت‌کنندگان در این مراسم ایرانی‌های مقیم عمان بودند اما ملیت‌ها و اقوام مختلف با دلی سرشار از عشق به اهل بیت^(۲) و خاندان عصمت و طهارت و در لیبیک به قیام امام حسین^(۳) در شهرهای مختلف کشور عمان، در حضوری گسترده و قابل توجه از نخستین روز محرم ضمن برافراشتن پرچم عزای حسینی در مساجد، حسینیه‌ها و تکایا ضمن برپایی مجالس سنتی روضه‌خوانی، مرثیه‌سرایی، تعزیه و تشبیه و راهاندازی دسته‌جات سینه‌زنی، نهضت پرشور کربلا و محرمی دیگر را زنده نگاه می‌دارند.

تحلیل ساختاری موسیقی عاشورایی میناب و مسقط

با تحقیق در خصوص موسیقی روز عاشورا صرفاً در موقعیت جغرافیایی میناب و مسقط به نظر می‌رسد که محرم با حساسیت‌های خاص خود در کشور ایران، یکی از مهم‌ترین اجزاء فرهنگی مذهب شیعه است. نوحه، تعزیه، روضه و مرثیه‌خوانی‌های فولکلور تا موسیقی پاپ مذهبی، همگی سیر تحول تاریخی را از سر گذرانده‌اند و در طی زمان دچار تغییرات گوناگون شده‌اند. نظر به رواج این موسیقی مذهبی و سوگوارانه در میان مردمان ساحل‌نشین دو منطقه در خلیج فارس با زبان و گویش و فرهنگ متفاوت، نمی‌بایست از مطالعه تطبیقی آن غافل شد. ترکیب مذهبی این دو منطقه مسلمان‌نشین حاکی از برتری تعدادی به مراتب بیشتر شیعیان میناب نسبت به شیعیان مسقط است. گذشته از سرانه جمعیت شیعی متفاوت، این دو منطقه در نحوه اجرای موسیقی عاشورایی نیز با یکدیگر تفاوت دارند. موسیقی روز عاشورا در میناب به‌صورت مردم‌نهاد است و توسط خود مردم به‌طور خودجوش در دو بخش شامل «نوحه، روضه، شروه‌خوانی» و «نوازندگی» اجرا می‌شود؛ اما موسیقی روز عاشورا در مسقط به پیشنهاد سفارت ایران و حمایت سلطنت عمان

برگزار شده و منحصر به نوحه و روضه‌خوانی است. تعزیه روز عاشورا و نمایش آیینی آن، خود بخش بزرگی از بار موسیقی عاشورایی را بر دوش می‌کشد که بسیاری از نوحه‌ها و روضه‌ها، بخش‌هایی از این مراسم پرشور در روز دهم محرم‌اند.

آلات موسیقیایی روز عاشورا در میناب و مسقط

سازهایی که در این موسیقی توسط اهالی بومی میناب به کار گرفته می‌شود شامل صدف (گُر)، گپ دُهل (مارساز)، کِسِر، سُرنا، پیپه... است؛ اما با گذشت زمان برخی سازها از جمله سنج، دمام، اشکون، دمام غمبَر، دمام زیر غمبَر و بوق توسط مهاجرین وارد هر دو منطقه میناب و مسقط شد که با حضور نظامیان در منطقه، برخی از این سازها جای خود را به سازهای کوبه‌ای غربی مانند طبل، شیپور، ترومپت، ساکسیفون... داده‌اند و توسط نظامیان مقیم منطقه میناب و مسقط نواخته و برای ایجاد شور و شغف در مراسم عزاداری به کار برده می‌شوند. این سازها تحت نظارت مستقیم دولت و با همراهی پرسنل پایور و وظیفه در فضای نظامی و یا حسینیه‌ها و زیارتگاه‌ها به اجرا درآمده که از روز سوم محرم فعالیت خود را آغاز می‌کنند و در روز عاشورا از ساعت ۱۰ صبح تا ۱۲ ظهر در خیابان‌ها به نوازندگی و عزاداری مشغول می‌شوند. در ادامه به توضیح و تحلیل سازها پرداخته می‌شود.

سِنج: واژه‌ای عربی که معرب آن صِنج است؛ دکتر سیدجعفر حمیدی در مصاحبه‌ای با نگارنده این پژوهش چنین نقل کردند که سنج فارسی است و معرب آن صِنج است؛ تلفظ دیگر آن سُنج است که معرب آن صُنج و تغییر یافته چُنْگ است. سنج، سازی کوبه‌ای از جنس فلز است که در رده ایدیوفون‌ها قرار دارد. در متون قدیم جزو سازهای ضربی شناخته می‌شد و در میان اقوام مختلف از جمله ایرانی‌ها و عمانی‌ها در عزاداری روز عاشورا جایگاه ویژه‌ای دارد (ج.حمیدی، مصاحبه شخصی، ۲۸ دی، ۱۳۹۸).

دَمَام: از جمله سازهای کوبه‌ای است که با نوسان پوست به صدا درمی‌آید و شکل این ساز استوانه‌ای است. دمام در جنوب ایران به‌ویژه در میناب، برازجان، بندر ریگ، بندر گناوه، بوشهر و دیگر شهرهای جنوبی و همچنین در مسقط عمان توسط شیعیان مقیم این کشور رایج است (ارفع اطرابی، محمدرضا درویشی؛ ۱۳۹۶: ۱۱۵).

دَمَامِ اشکون: دمام کوچکی است که به‌نسبت دمام‌های دیگر صدای بهتری دارد. در دسته‌های عزاداری میناب یک دمام مخصوص را برای این کار در نظر می‌گیرند و هنگام پوست‌گیری در مورد آن دقت بیشتری معمول می‌دارند، قطر این دمام حدود سی تا سی‌وچهار سانتی‌متر و طول آن تقریباً چهل‌وپنج سانتی‌متر است. همان‌طور که از اسم این دمام بر می‌آید، کار اصلی دمام اشکون شکستن ریتم، بداهه‌نوازی و ضدضرب در ریتم‌های دمام است.

دَمَامِ غَمبَر: منظور از دمام غمبَر، دو دمامی است که بعد از دمام اشکون روبه‌روی یکدیگر قرار می‌گیرند. ریتم و اندازه این دو دمام با چهار دمام دیگر متفاوت است، طول تقریبی این دو دمام بین چهل تا پنجاه سانتی‌متر و قطر آن‌ها حدود سی‌وهشت سانتی‌متر است. سایر دمام‌های غمبَر دارای ریتمی ساده‌اند و از نظر اندازه نیز کوچک‌تر از دو دمام غمبَر یادشده هستند. این دمام‌ها نیز قطر حدود سی تا سی‌وچهار سانتی‌متر و طولی برابر با چهل‌وهفت تا پنجاه سانتی‌متر دارند. نکته‌ای که باید مورد توجه قرار داد این است که در وهله اول این ریتم و شیوه اجراست که دمام‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و موجب ایجاد نام‌های مختلف بر آنها می‌شود. در میناب افرادی هستند که کارشان ساختن دمام به‌صورت حرفه‌ای ویژه مراسم عاشورا است (سهراب حسنی پور؛ ۱۳۹۸: ۱۲).

دَمَامِ زیر غَمبَر: به کلیه دمام‌ها، به‌جز اشکون و غمبَر، اطلاق می‌شود. به‌دلیل اینکه نوازنده‌های آن در اجرای مراسم، پایین‌دست نوازنده‌های غمبَر قرار می‌گیرند، به آنها دمام‌های زیرغمبَر می‌گویند.

بوق: سازی ویژه در بین سازهای محلی و بومی منطقه است که بنابه اظهارات بزرگان و ریش‌سفیدان مراسم عاشورایی منطقه میناب در روستاهای گورزانگ، کریان، نصیریایی، تیروور، شاه منصور، بلیلی و محله خلفی، این ساز در ابتدا منحصر به فرهنگ موسیقیایی مردم بوشهر واقع در شمال خلیج فارس بوده و منحصرأً برای آیین عزاداری امام سوم شیعیان یا



دیگر بزرگان دینی نواخته می‌شد که به مرور زمان و با مهاجرت این اقوام به مناطق شرقی هرمزگان و همچنین حضور مینابی‌های مقیم مسقط از بوق به‌عنوان ساز همراهی‌کننده گروه نوازندگان سنج و دمام و اعلام شروع مراسم عزاداری روز عاشورا استفاده می‌شود. نحوه نوازندگی این ساز دارای قانون و قاعده خاصی نیست و نوازنده با دمیدن محکم بر سوراخ کوچکی در انتهای باریک ساز، صدای آن را درمی‌آورد که اگر به علم نت‌خوانی تبحر داشته باشد، بین دو تا سه نت موسیقی را تولید می‌کند. بوق دارای صداهایی از دو اکتاو است و فواصل آن با فشار هوا و تغییر لب عوض می‌شود. ابتدا و انتهای سنج و دمام بوق زده می‌شود و در حین اجرای سنج و دمام، این ساز بداهه‌نوازی می‌کند. بوق یک سوراخ (دهنی) و یک خروجی دارد، در نتیجه نمی‌توان انتظار داشت، بوق همانند دیگر سازهای ملودیک، بتواند ملودی‌های رنگارنگی تولید کند؛ اما تعداد دفعات نوازندگی و اجرا به تشخیص رهبر گروه بستگی دارد (محمدرضا، بلادی؛ ۱۳۹۰: ۳۵).

صدف (گُر): سازی کاربردی با صدای بم که به‌عنوان شروع‌کننده موسیقی در مراسم مذهبی روز عاشورا به کار برده می‌شود. در برخی مراسم سنج و دمام که به‌صورت وارداتی از بوشهر به میناب آمده است، بوق جای این ساز را گرفته است. لذا با تأکید بر اجرای اصیل و بومی سازهای منطقه میناب درمی‌یابیم که صدف یا گُر از جمله سازهای سنتی بوده که در جامعه مدرن امروزی مورد استفاده قرار گرفته است. صدف را ماهیگیران از دریا گرفته و داخل آن را خالی کرده و پس از نظافت به‌صورت یک ساز بادی از آن استفاده می‌کنند. صدف را به‌صورت انفرادی اجرا کرده و با دمیدن به داخل ساز، آن را به صدا درمی‌آورند.

گُپ دُهَل (مارساز): همانند بیشتر سازهای کوبه‌ای از چوب درختان درست می‌شود. مانند استوانه، مخروطی‌شکل و توخالی است که یک سر آن کوچک‌تر از سر دیگرش است. پوشش این ساز از پارچه‌های رنگی و زیبا و برحسب سلیقه و مراسمی که در آن به نوازندگی پرداخته می‌شود، تغییر می‌کند. طول این ساز شصت الی هفتاد سانتی‌متر است و از پوست حیوانات مانند گاو و گوسفند درست می‌شود. ساختار صدا بسته به نوع پوست و ضخامت و نازکی آن متغیر است؛ هرچه پوست نازک‌تر باشد، صدا تیزتر و هرچه ضخامت آن بیشتر باشد، صدا بم‌تر یا اصطلاحاً باس است. در برخی اجراها از جمله مراسم روز عاشورا نوازنده به‌دلیل نازکی پوست، از حنا برای تغییر صدا و زیبایی بیشتر استفاده می‌کند. حنا روی پوست را پوشانده و صدای دهل را کمی بم می‌کند. سر کوچک دهل را با پوست نازک‌تر و سر بزرگ آن را با پوست ضخیم‌تر می‌پوشانند. شکلی از آن به همراه سرنا در مناطق روستایی میناب نواخته می‌شود (مهدی ستایشگر؛ ۱۳۸۱: ۷۴).

کِسِر: سازی کوبه‌ای در میناب است که در روایات عامیانه به‌معنی ساز کوتاه کوچک یا کِسِر شده از دهل از آن یاد می‌کنند، ظاهری همانند دهل دارد اما کوچک‌تر از آن است (غ.ذاکری، مصاحبه شخصی، ۲۶ دی، ۱۳۹۸).

سُرنا: سُرنا و گُرنا هر دو به‌معنی بوق و از یک ریشه‌اند. در اصل در میان اقوامی که زبان هندواروپایی اولیه را صحبت می‌کردند، این ساز به‌علت اینکه از شاخ حیوانات ساخته می‌شد به این اسم نامیده شده است. شاهد دیگری که به این ادعا و مشابهت مهر تأیید می‌زند نام ذوالقرنین، به‌معنی دارنده دو شاخ است. قَرْن که مُعَرَّب کَرْن است (که در اسم گُرنا مشاهده می‌شود) به‌معنی شاخ است. البته سُرنا کنونی به‌مراتب از بوق‌های شاخی اولیه پیشرفته‌تر است، ولی عضوی از خانواده سازهای بادی یا بوقی به‌شمار می‌آید (معجم المعانی الجامع والمعجم الوسیط؛ ۱۴۳۷: ۴۱).

سما: همان دف یا دایره است؛ مورد استفاده سما مراسم عزاداری عاشورا، زار و نیز مولودخوانی است. بیشترین استفاده از این ساز در بندرعباس و میناب است (غ.سلمانی، مصاحبه شخصی، ۲۶ دی، ۱۳۹۸).

پِیپِه: سازی کوبه‌ای در هرمزگان که تمام‌کننده در ریتم است و شباهت زیادی به دهل دارد. این ساز از هر دو طرف با پوست پوشیده شده است. در موسیقی بندری (دهل) شروع‌کننده ریتم، (کسر) زینت‌دهنده و (پیپِه) پرکننده یا تکمیل‌کننده و هدایت‌کننده ضربان‌های ریتم است و فضاهای خالی ریتم به‌واسطه آن پر می‌شود (غ.ذاکری، مصاحبه شخصی، ۲۶ دی، ۱۳۹۸).

همان‌طور که گفته شد موسیقی تحت تأثیر پدیده فرهنگی و مذهبی روز عاشورا در طی سالیان دراز قرار گرفته است و آثار گوناگونی در سبک‌های مختلف برای مناسبت‌های گوناگون مذهبی ساخته شده است. موسیقی محلی یا فولکلور، در طی زمان، مذهب را به بخشی از رپرتوار خود تبدیل کرده و بدین ترتیب برای هر مناسبت و در هر جای ایران، ملودی‌های محلی سروده شده که بی‌تردید به‌مرور سبک‌های دیگر از جمله کلاسیک ایرانی و پاپ هم از آن تأثیر گرفته‌اند. در خصوص موسیقی روز عاشورا صرفاً در موقعیت جغرافیایی میناب و مسقط، آنچه امروزه تحت عنوان نوحه شور یا مداحی شور در میان ما شناخته می‌شود، بخشی از روضه‌خوانی‌هایی بوده است که طی از سرگذراندن تحولات شگرف در یکصد سال اخیر و پرشور و حرارت شدن روزافزون، تبدیل به امری فراتر از عزاداری مذهبی صرف شده و در عرصه مطالعات تطبیقی نیز قابل بررسی است. تعزیه روز عاشورا و نمایش آیینی آن، خود بخش بزرگی از بار موسیقی عاشورایی را بر دوش می‌کشد که شامل بسیاری از نوحه‌ها و روضه‌ها در مراسم دهم محرم هستند.

گونه‌های موسیقی عاشورایی در میناب و مسقط

- نوحه‌خوانی

نوح (به فتح نون و کسر حاء) در لغت به معنای بیان مصیبت و گریه کردن با آوای بلند، آواز ماتم و شیون، و همچنین به معنای ندبه، مویه‌گری و زاری بر عزیز ازدست‌رفته است. در اصطلاح به آنچه که در مراسم سوگواری و عزاداری ائمه اطهار^(ع) به‌ویژه در مراسم عزاداری امام حسین^(ع) می‌خوانند، نوحه می‌گویند (دهخدا؛ ۱۳۸۷: ۳۵۴). نوحه‌خوانی، خواندن شعر و ذکر مصائب همراه با غم و اندوه و آدابی خاص، در رثا و عزای بزرگان دین است که در فرهنگ شیعه، بیشتر در مجالس عزای معصومین^(ع) به‌ویژه امام حسین^(ع) رواج دارد. بنابر آموزه‌های شیعه، نوحه‌خوانی بر مرده، رسم جاهلیت بوده و کاری مکروه است، مگر برای معصومین^(ع) که نوحه و گریه بر آنان از شعائر مهم و از عوامل نشر فضیلت‌ها و احیای یاد اسوه‌های کمال خوانده شده است (جواد محدثی؛ ۱۳۷۴: ۴۵۳). نوحه‌خوانی به‌عنوان گونه مهم و پرطرفداری از میراث موسیقی عزا در میناب و مسقط، به‌عنوان وجه مشترک، تاریخچه‌ای آکنده از اقتباس‌ها و نوآوری‌ها را همراه خود دارد. نوحه‌خوانی در نقاط مختلف ایران اشکال متفاوتی دارد که از نوع گویش و آواهای فولکلور هر منطقه متأثر است. به‌خاطر چند اقلیمی بودن سرزمین ایران، شکل‌های متنوعی از این فرم موسیقی مذهبی وجود دارد؛ اما در منطقه میناب شیوه اجرا به یک شکل متداول بوده و حزن و اندوه آن در همه‌جای منطقه یکسان و تنها تفاوت در لحن و گویش است. نوحه‌خوانی در میناب به دو زبان فارسی و عربی و با دو گویش بندری و مینابی اجرا می‌شود و نحوه اجرا به‌صورت حلقه‌وار است؛ اما در مسقط تنها به زبان عربی و نحوه اجرا به‌صورت صف‌های منظم است.

- روضه‌خوانی

روضه‌خوانی شیوه‌ای از سوگواری که به ذکر مصیبت‌های امام حسین^(ع) و سایر معصومان^(ع) می‌پردازد. به مجالس عزاداری، مجلس روضه‌خوانی نیز گفته می‌شود. در این مراسم، روضه‌خوان بر منبر یا صندلی می‌نشیند و مصیبت یکی از بزرگان دین را با صدایی بلند و حزین برای اهل مجلس می‌خواند. پیشینه ورود واژه‌های روضه و روضه‌خوانی به ادبیات عزاداری شیعیان، به قرن دهم هجری و انتشار کتاب *روضه‌الشهدا* بازمی‌گردد (محمد جواد و محمد حسین حسینی جلالی؛ ۱۳۸۰: ۲۳۷).

روضه‌خوانی فرمی از موسیقی مذهبی است که با نگاهی به واقعه عاشورا و توجه به مضامین عاشورایی در دوره صفویه شکوفا و با حضور شاه عباس صفوی در هرمزگان، وارد میناب شد. به عقیده معین البکاء تعزیه و منبردار روستاهای گورزانگ، کریان، نصیریایی، تیروور، شاه منصور، بلیلی و محله خلفی میناب، بیشتر فرم‌های موسیقی عاشورایی امروزی



در این منطقه، ریشه در شاهنامه‌خوانی دارد که گونه‌ای از موسیقی با ایجاد فضای مصور داشته و روضه‌خوانی نیز از این دست موسیقی است. در روضه‌خوانی، اشعاری برگرفته از وقایع قیام عاشورا در قالب موسیقی دستگاهی ایران اجرا می‌شود. در میناب و مسقط روضه به شکلی متفاوت با بیان پند و اندرز و شناساندن راه سعادت به عزاداران واقعه عاشورا همراه است. روضه‌خوان‌های میناب دستگاه‌هایی را برای روضه خود انتخاب می‌کنند که از لحاظ فواصل و فراز و فرودها در کنار حزن و اندوه، شنونده را به تفکر وامی‌دارد.

در بیشتر موارد روضه‌خوان‌ها، روضه‌ها را در آواز دشتی، ابوعطا، دستگاه شور و نوا اجرا می‌کنند. شاید سبب زوال امروز این فرم از موسیقی مذهبی، دور شدن روضه‌خوان‌ها از دستاوردهای موسیقی دستگاهی و نداشتن اشراف کامل به آن است که موجب شده این موسیقی ثقیل جای خود را به موسیقی سطحی که اکنون مورد استفاده قرار می‌گیرد، بدهد. به‌علت نبود آلات موسیقی به شکل امروزی، همه مسئولیت‌های اجرایی بر عهده نوحه‌خوان بود که تکنیک بالای اجرایی و اشراف به موسیقی ردیف دستگاهی را می‌طلبید (ع.خاکی، مصاحبه شخصی، ۲۶ دی، ۱۳۹۸).

- شور خوانی

شورخوانی در میناب به خواندن نوحه یا ذکرگویی ریتمیک یا ضرباهنگی با تمپوی بالا گفته می‌شود که در آن عزاداران امکان می‌یابند با سرعت بیشتری به سینه‌زنی بپردازند و در واقع به شور می‌افتند. شورخوانی کلاسیک با آنکه کندتر از مدل مرسوم امروزی اجرا می‌شده اما با این حال طبق اسناد و گزارش‌های موجود از عزاداری ماه محرم در دوره‌های صفویه، قاجار و پهلوی، وجود الگوهای ریتمیک که عزاداران را وارد یک فضای شورانگیز و هیجانی می‌کرده، غیرقابل انکار است. شورخوانی در عصر پهلوی دوم در میان سوگواری‌های شهری و غیربومی میناب و مسقط نیز امری معمول بوده با این تفاوت که نسبت به مدل امروزی آن، هم گستره ملودیک فقیرانه‌تری داشته و هم به‌سبب ریتم کندتر و ساده‌تر نوحه‌ها، کمتر جنبه‌های هیجانی، صوفیانه و خلسه‌آور در خود داشته است. شورخوانی جدا از مداحی‌های معمول شنیده‌شده، در سبک‌های سوگواری محلی میناب نیز دارای فرم‌های متنوعی است. در موسیقی عاشورایی این منطقه، شورخوانی بخش جدایی‌ناپذیری از نوحه‌خوانی‌های ماه محرم است. شورگیری نیز مدلی هیجانی از نوحه‌خوانی یا ذکرگویی متداول است که در آن سینه‌زن‌ها بدون وقفه و در فواصل بسیار کوتاه به سینه‌زنی می‌پردازند.

آنچه که در سال‌های اخیر در میناب و مسقط تحت عنوان شورخوانی مدرن از آن یاد می‌شود را می‌توان به‌دلیل شتاب تند تجربیات گوناگون در این ژانر یک نقطه عطف در تاریخ موسیقی عزای شیعیان این دو منطقه به‌حساب آورد. شورخوانی مدرن امروز، شامل فرم‌های گوناگونی همچون ذکرگویی، استفاده از ملودی‌های برگرفته از موسیقی پاپ، تلفیق ملودی‌ها با سنج و دمام، شورخوانی براساس ریتم‌های موسیقی پاکستان و هند، ترکیب ذکر و ملودی با سنج و دمام است. شورخوانی مبتنی بر ذکر برای اولین بار در سال‌های میانی دهه شصت و هفتاد، در میناب به اجرا گذاشته شد (همان).

نتیجه‌گیری

اجرای موسیقی عاشورایی در میناب با برنامه‌ریزی، انتخاب افراد و گروه‌ها و نیز برگزاری دوره‌های متنوع برای تخصصی کردن و هویت‌بخشی هرچه بیشتر آن انجام می‌پذیرد، اما این موضوع در مورد عمان به‌دلیل درصد جمعیتی پایین‌تر شیعیان عمان صدق نمی‌کند یا در صورت وجود کم‌رنگ است. بررسی نحوه اجرای آیین سوگواری دهه اول عاشورا از نقطه‌نظر موسیقایی آن با تأکید بر شناخت سازها، آوازها، و نمایش‌های مرتبط با آن در میناب و مسقط در چارچوب پژوهش‌های تطبیقی ایران‌شناسی نشان می‌دهد که این دو منطقه در برپایی آیین‌های سوگواری دهه اول عاشورا و به‌طور خاص، روز عاشورا، از نوعی موسیقی برای پرشورتر کردن این مراسم بسیار پراهمیت در تشیع بهره می‌گیرند، اگرچه بسته

به آداب و رسوم محلی و منطقه‌ای ممکن است تفاوت‌هایی در آن ظاهر شود. از دیگر سو در راستای کمک به کوشش‌های هنرمندان مینابی این سبک موسیقایی، جا دارد که مسئولان امور فرهنگی و هنری کشور به‌خصوص اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی موقعیت‌هایی خارج از ایام محدود عزاداری ترتیب دهند که طی آن علاوه بر اینکه فعالان کنونی این حوزه به اجرا و ارائه هنر خود می‌پردازند، افراد مستعد نیز امکان شکوفایی یابند تا این میراث خلیج فارس در کمال پویایی و قدرتمندی به حیات خود ادامه دهد.

کتاب‌شناسی

- اطرای، ارفع و محمدرضا درویشی (۱۳۹۶)؛ *سازشناسی ایرانی*، چاپ سوم، تهران، موسسه فرهنگی - هنری ماهور.
- اولیایی، احمد، (۱۳۸۵)؛ *نگاهی به موسیقی*، چاپ اول، انتشارات ابتکار دانش، قم.
- بلادی، محمدرضا، (۱۳۹۰)؛ *مجموعه مقالات درباره موسیقی آیینی، حکمی و مذهبی ایران*، مقاله دمام، مجله موسیقی، تهران.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۹۷)؛ *موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی*، چاپ دهم موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حسنی‌پور، سهراب، (۱۳۹۸)؛ *شناخت موسیقی هرمزگان*، چاپ اول، بندرعباس، نشر رسول.
- حسینی جلالی، محمدجواد، محمدحسین، حسینی جلالی (۱۳۸۰)، *فهرس التراث*، چاپ اول، جلد دوم، قم، ناشر دلیل ما.
- علی‌پور، رضا، غلامعلی حاتم، اسماعیل بنی‌اردلان، ایرج داداشی، (۱۳۹۶)؛ *افتراق معنای هنر در نگرش سنتی و مدرن از دیدگاه کوماراسوامی*، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات هنر اسلامی، دوره ۱۳، شماره ۲۸، فصل زمستان.
- محدثی، جواد، (۱۳۷۴)؛ *فرهنگ عاشورا*، جلد هفدهم، قم، نشر معروف.
- معجم المعانی الجامع و المعجم الوسیط، *معجم العربی المعانی*، ۲۶ جمادی‌الثانی ۱۴۳۷.
- لغت‌نامه دهخدا، (۱۳۸۷)؛ *فرهنگ واژگان مترادف و متضاد*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

مصاحبه‌ها

- غلام سلمانی، معین البکاء تعزیه میناب روستای نصیرایی میناب، مصاحبه شخصی، ۲۶ دی، ۱۳۹۸.
- دکتر سیدجعفر حمیدی، مدرس دانشگاه، شاعر و نویسنده، مصاحبه شخصی، ۲۸ دی، ۱۳۹۸.
- عزیزالله خاکی، شبیه‌خوان و نوحه‌خوان تعزیه میناب، مصاحبه شخصی، ۲۶ دی، ۱۳۹۸.
- غلامعلی ذاکری، آموزگار و محقق تعزیه میناب، مصاحبه شخصی، ۲۶ دی، ۱۳۹۸.

بررسی نقش و جایگاه حاجب در دوره سامانیان

کاظم قاسمی گل‌افشانی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

برده‌داری یا حاجبی از مناصب مهم دربار خلفا و فرمانروایان بوده است. صاحبان این منصب را برده‌دار یا حاجب می‌خواندند؛ از این‌رو عده‌ای آن را به معنی دربان پادشاه و کسی که اخبار مردم را به پادشاه می‌رساند و از پادشاه برای مردم اجازه ملاقات می‌گرفت، در نظر گرفته‌اند. حاجبان در دوره‌هایی از قدرت بسیار برخوردار بودند. حاجب، بنابر اقتضای شغل خود، نزدیک‌ترین فرد به خلیفه یا سلطان بود؛ به همین دلیل، گاه در برخی از تصمیم‌گیری‌های شاه دخالت می‌کرد. در این پژوهش ابتدا به پیشینه حاجبی در ایران و حکومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس اشاره شده است. محقق در قسمت کارایی پژوهش، به مقام و جایگاه حاجب در دوره سامانیان پرداخته، ویژگی‌های یک حاجب کامل را برشمرده و میزان قدرت و نفوذ تعدادی از حاجبان معروف دوره سامانی را نیز بیان کرده است.

کلیدواژه: حاجب، دربار، سامانیان.

مقدمه:

در دربار حکومت‌ها، همواره مناصبی وجود داشت که هرکدام برحسب مقام و موقعیت خویش، دارای وظایف و اختیاراتی بوده‌اند. یکی از این منصب‌ها، پرده‌داری یا حاجبی‌ست. صاحبان این منصب‌ها در برهه‌ای از زمان، بنابه دلایلی، قدرت و نفوذ زیادی به‌دست می‌آوردند. عده‌ای، حاجب را به‌معنی دربان پادشاه و مأمور بالا بردن پرده در نظر گرفته‌اند (محقق، ۱۳۶۹: ۱۳۵). اما در منابع قدیمی، معمولاً حاجب به شخصی اطلاق می‌شد که خبرهای مردم را به خلیفه یا پادشاه می‌رساند (بیهقی، ۱۳۷۶: ۱۳۵) و گاه از پادشاه برای مردم اجازه ملاقات می‌گرفت. همچنین آورده‌اند که او را از این رو پرده‌دار می‌خواندند که خلیفه یا شاه را از دید کسانی که بخواهند بی‌اجازه بر او وارد شوند، دور نگاه دارد (انوری، ۱۳۷۳: ۲۴). پژوهش درباره حاجب از آن جهت حائز اهمیت است که به استناد منابع دست اول تاریخی، حاجبان نزدیک‌ترین شخص به سلطان یا خلیفه بوده‌اند و از اسرار پادشاه آگاهی داشتند (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۵۳). نگارنده در این پژوهش در پی آن است تا دریابد که حاجبان تا چه اندازه در دربار، صاحب قدرت و نفوذ بوده‌اند؟ آیا در تصمیم‌گیری شاه تأثیر می‌گذاشتند؟ آیا حاجبان در قدرت‌یابی و یا افول حکومت‌ها نقش داشته‌اند؟

درباره اصطلاحات دیوانی حکومت‌ها به‌طور عام و حاجب به‌طور خاص پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان به کتاب اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی به قلم حسن انوری اشاره کرد. هرچند عنوان این کتاب مربوط به حکومت‌های بعد از سامانیان است، ولی اصطلاحاتی که قبل از این حکومت‌ها در دربار رایج بوده نیز در این کتاب بیان شده است. همچنین ذیل مدخل «حاجب» در *دانشنامه بزرگ اسلامی* مطالب مفیدی در این‌باره بیان شده است. با عنایت به آنچه گفته شد، مقاله حاضر می‌کوشد تا به روش کتابخانه‌ای ابتدا پیشینه منصب حاجبی در ایران را آشکار سازد و با استناد به منابع دست اول، به تبیین جایگاه حاجب در دوره سامانیان بپردازد.

حاجب:

واژه حاجب در فرهنگ لغت به‌معنی پرده‌دار، دربان، هرچیزی یا کسی که مانع از دیدن شود، آمده است (معین، ۱۳۷۵: مدخل حاجب) و به رئیس آن، امیر حاجب یا رئیس پرده‌داران گویند (دهخدا، ۱۳۵۳: مدخل حاجب). واژه حجابت، نزد اعراب پیش از اسلام، به‌معنی پرده‌داری کعبه، کاملاً شناخته شده بود (خوارزمی، ۱۴۰۴ ه.ق.: ۱۴۵)؛ بنابراین، مشخص است که پرده‌دار وظیفه حفاظت از آن را عهده‌دار بود.

منصب حاجبی یا پرده‌داری در حکومت روم نیز وجود داشت؛ چراکه ابن‌خردادبه، جغرافی‌دان قرن سوم هجری، در ضمن مطلبی که درباره قدرت فرماندهان ارتش روم می‌نویسد، می‌آورد: «بزرگترین پاتریک‌ها (فرمانده لشکر)، جانشین پادشاه و وزیر اوست. بعد از او، صاحب دیوان مالیات و بعد از او، فرمانده لشکر و بعد، پرده‌دار و پس از او، صاحب دیوان برید و سپس، قاضی و بعد، سرپرست نگهبانان و سرانجام، نگهبان است» (ابن خردادبه، ۱۳۷۰: ۸۸). به‌کار رفتن واژه حاجب یا پرده‌دار در روایت‌های مربوط به ایران باستان و نیز *شاهنامه فردوسی* که براساس متون کهن است، نمایانگر وجود منصب حاجبی یا پرده‌داری در دربار پادشاهان ایران باستان بوده است:

ز پرده درآمد یکی پرده‌دار

به نزدیک سالار شد، هوشیار (فردوسی، ۱۳۷۶: ۴۳۴)

و همچنین:

کهن بود و هم حاجب شاه بود

فروزنده رسم درگاه بود (فردوسی، ۱۳۷۶: ۱۰۷۹)

و نیز:

چو خاقان برفت از پس شهریار

عنانش گرفت آن زمان پرده‌دار (فردوسی، ۱۳۷۶: ۱۱۹۳)



در دوره ساسانیان نیز منصب حاجب یا پرده‌داری وجود داشت و می‌توان اردشیر بابکان را نخستین پادشاه ایران زمین دانست که روی خود را از ندیمان و خواص پنهان می‌داشت. مسعودی در مروج‌الذهب در این باره می‌نویسد:

«از دوران اردشیر بابکان همه شاهان ایران از ندیمان روی نهان داشتند» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۳۹).

مجد خوافی در باب سوم روضه خلد که به فضیلت علم اختصاص یافته، در ضمن حکایتی از خسرو انوشیروان نقل می‌کند: «کسری دربان را وصیت کرد که هرگاه، اهل علم به درگاه ما آیند، شما را با منع ایشان کاری نیست و ایشان را حاجت حاجب و پرده‌داری نه» (مجدخوافی، ۱۳۸۹: ۷۷). همین‌طور داستان مهبوذ (ماه‌بوذ)، وزیر انوشیروان، که مورد خشم و کینه بزرگ پرده‌داران انوشیروان، به نام ازرونداد، قرار می‌گیرد و سرانجام با دسیسه‌چینی یک یهودی، باعث قتل وزیر و پسرانش به دست خسرو انوشیروان شد، نشان‌دهنده وجود این منصب در دربار انوشیروان و قدرت و نفوذ پرده‌داران است (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۳۵۷). ظاهراً در آن دوره، پرده‌دار را از گروهی خاص انتخاب می‌کردند و بعد از آموزش کافی، وی را به سمت پرده‌داری می‌گماشتند. صاحب مروج‌الذهب در ادامه می‌آورد: «پرده‌دار یک اسواران‌زاده بود که او را خرم‌باش می‌گفتند و چون او می‌مرد، یک اسواران‌زاده دیگر را که تربیت‌یافته بود به پرده‌داری می‌گماشتند؛ هرکه به رتبه پرده‌داری می‌رسید و این مقام می‌یافت، نام خرم‌باش داشت» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۳۹).

پرده‌داری در دوره خلفای اموی و عباسی نیز به قوت خود باقی مانده بود. اهمیت مقام حاجب عبدالملک بن مروان تا آن حد بود که می‌توانست به‌جز خوان‌سالار، مؤذن و صاحب برید، از ورود بقیه افراد، به نزد خلیفه جلوگیری کند (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۴۲۱). با تجربه بودن، خردمندی و دوراندیشی و درستکاری از ویژگی‌های یک حاجب کامل در دوران عباسی بود. حاجب می‌بایست بر راه‌های ورودی و خروجی دربار آگاهی کامل داشته باشد و بر کار درباریان نظارت کند (صابی، ۱۳۴۶: ۵۳).

مقام حاجب، از نظر ابن خلدون بسیار بالا بوده است؛ او می‌نویسد: «اداره کردن دولت به‌طور مستقل و وساطت میان سلطان و اعضای دولت بی‌آنکه احدی در این وظیفه با حاجب شرکت جوید» (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۵۹). از این تعریف می‌توان دریافت که حاجب به‌منزله صدراعظم یا نخست‌وزیر سلطنت‌های اسلامی، قبل از تشکیل هیئت وزرا و پارلمان بوده است.

درباره حاجبی در دوره صفاریان، مطلب خاصی در دست نیست و شاید سبب این امر آن باشد که امیران صفاری، فرصت تشکیل دربار نیافتند. با این وجود، آورده‌اند در جنگ‌ها مردی به نام عزیز نزدیک خیمه یعقوب لیث خیمه داشت و هیچ‌کس به‌جز او حق ورود به چادر یعقوب را نداشت. این شخص تا حدی منصب حاجبی او را داشت (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۰۴).

حاجب در دوره سامانیان:

در دوره سامانیان که دربار آنها به‌نوعی تقلید از دربار خلافت بغداد بود، حاجب اهمیت ویژه‌ای داشت (نرشخی، ۱۳۵۲: ۳۴). در دربار سامانی، حاجبان، امیران مقیم دربار، وکیل، صاحب حرس، ندیمان و خوان‌سالاران حضور داشتند که رسیدگی به امور شخصی شاه و حرم او و نزدیکانش و امور داخلی دربار و حفظ امنیت امیر و درباریان را بر عهده داشتند. در رأس تشکیلات دربار، حاجب قرار داشت که از او با عنوان «امیر حاجب بزرگ» و «حاجب الحجاب» یاد می‌شد (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۵۴). قدرت حاجب بزرگ در زمانی که امیران سامانی خردسال بودند افزایش می‌یافت و در سایر امور مملکت نیز، نفوذ او فراوان بود (فروزانی، ۱۳۹۲: ۱۶۶). حاجبی، در ردیف مناصب مهم نظیر وزارت و سپهسالاری قرار داشت و از نظر مرتبه، مقام حاجب بالاتر از مقام عامل بوده است. زمانی که امیر عبدالملک خواست حاجب بزرگ

ترک‌نژاد خود، آلپ‌تگین، را مأمور بلخ کند، وی گفت: «عامل نباشم به هیچ حال، پس از آنکه حاجب الحجاب بودم» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۵۴) لذا نپذیرفت و دربار سامانی مجبور شد که ابومنصور عبدالرزاق را از سپهسالاری خراسان کنار بگذارد و مقام او را به آلپ‌تگین واگذار کند.

ضرورت تقسیم کار در حکومت سامانی، دیوان اعظم را شامل دیوان‌های کوچک‌تر می‌کرد. از جمله این دیوان‌ها، می‌توان به دیوان رسائل، دیوان برید، دیوان استیفا و دیوان اشراف اشاره کرد. تمام این دیوان‌ها، تحت نظارت خواجه بزرگ بود که وزیر خوانده می‌شد و بعدها به علت نظارت کلی که بر تمام دیوان‌ها داشت، گه‌گاه، عنوان صاحب دیوان بر وی اطلاق می‌گردید (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۴۰۷). اگرچه تعیین وزیر، به‌ظاهر در حوزه اختیارات امیر بود اما از همان آغاز، رسم سامانیان آن بود که با سپهسالاران بزرگ، در این باره مشورت می‌کردند؛ «از زمان نوح بن نصر، وزیر اقتدار و اهمیت خود را از دست داد و تحت تأثیر و فشار فقها، درباریان منتفذ، حاجب بزرگ و سپاهیان ترک که بخش عمده سپاه را تشکیل می‌دادند، قرار گرفت» (ناجی، ۱۳۹۳: ۵۱۴). وجود وزیران باعث به‌وجود آمدن نظم در اداره دیوان شده بود. حال اگر اقدامات وزیری مورد پسند حاجب سالار واقع نمی‌شد، می‌توانست آن را تغییر دهد (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۴۰۶)، مثلاً در ۳۴۵ ه.ق، ابوجعفر عتبی با نفوذ آلپ‌تگین، حاجب بزرگ، وزارت یافت؛ اما چندی بعد، عتبی به سبب فشارهای مالی و تحمیل مالیات‌های گزاف بر مردم، با یوسف بن اسحاق عوض شد؛ اما طولی نکشید که با دخالت آلپ‌تگین، حاجب بزرگ، وزیر تغییر یافت و ابوعلی بلعمی که متحد وی بود به وزارت رسید (ناجی، ۱۳۹۳: ۵۲۴). در هر زمان، بیش از یک نفر در دربار سامانیان مقام حاجبی داشتند. این را می‌توان از عنوان «حاجب الحجاب» و «امیر حاجب» که به حاجبان بزرگ می‌دادند، استنباط کرد (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۵۴).

حاجب، از آنجا که با اقشار مختلف سر و کار داشته است، لازم بود که آداب معاشرت را به‌خوبی رعایت کند. حاجب، در واقع اعتبار و آبروی شخص امیر یا سلطان به‌شمار می‌رفت. او به‌واسطه نزدیکی با امیر، برای مردم خطاپوشی می‌کرد. او در تصمیم‌های شاه مؤثر بود، اما گاهی اوقات خودش مورد غضب شاه قرار می‌گرفت، چنان‌که «وقتی نوح بن نصر از محمد بن طغان الحاجب سخن‌هایی شنید که مورد طبع او نبود، دستور داد او و پسرش را بکشند» (همان، ۳۴۰).

نتیجه‌گیری:

حاجبی یا پرده‌داری، یکی از مهم‌ترین لوازم حکومت سامانیان به‌شمار می‌رفته است. حاجبان، بنابر نقشی که داشتند، به پادشاهان بسیار نزدیک بودند و از اسرار آنها باخبر بودند و در تصمیم‌گیری‌هایشان تأثیر می‌گذاشتند. از نظر پادشاهان و خلفا، یک حاجب خوب و کامل می‌بایست خصوصیت‌هایی چون عقل و کفایت، سیاست و مردم‌داری، رازداری، همسویی با سلطان و درستکاری داشته باشد (صابی، ۱۳۴۶: ۷۶). گاهی، قدرت و نفوذ حاجبان به حدی می‌رسید که می‌توانست از فرمان امیر سرپیچی کند یا نظر خود را در عزل و نصب‌ها، به کرسی بنشانند. اگر حاجبی به فکر دوام حکومت و رضایت مردم بود، می‌توانست پادشاه را در این زمینه هدایت کند، ولی اگر به فکر منفعت خود بود، ظلم را بر مردم روا می‌داشت و به مرور، حکومت را به سمت نابودی هدایت می‌کرد.

منابع و مأخذ:

- انوری، حسن. اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی. تهران: سخن، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- ابن خردادبه، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله. المسالك و الممالک، ترجمه حسین قره‌چانلو. تهران: چاپخانه مهارت، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. تاریخ ابن خلدون، ترجمه محمدپروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵.
- بیهقی، ابوالفضل. تاریخ بیهقی، به کوشش منوچهر دانش‌پژوه. تهران: هیرمند، ۱۳۷۶.



- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد. شاهنامه کهن (پارسی تاریخ غررالسیر)، پارسی گردانی سیدمحمد روحانی. مشهد: دانشگاه فردوسی. ۱۳۷۲.
- خوارزمی، محمد. مفاتیح العلوم، به کوشش ابراهیم آبیاری. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۴ ه.ق.
- دهخدا، علی اکبر. لغت‌نامه. تهران: سازمان لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۵۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. روزگاران. تهران: سخن، چاپ نهم، ۱۳۸۷.
- صابی، ابوالحسن هلال بن محسن. رسوم دارالخلافه، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول، ۱۳۴۶.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه. تهران: قطره، ۱۳۷۶.
- فروزانی، سیدابوالقاسم. تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سامانیان. تهران: سمت، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود. تاریخ گردیزی، به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۳.
- مجد خوافی. روضه خلد، مقدمه و تصحیح و تعلیق عباسعلی وفایی. تهران: سخن، ۱۳۸۹.
- محقق، مهدی. دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام. تهران: انتشارات موسسه مطالعات دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۹.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
- معین، محمد. فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- ناجی، محمدرضا. «سامانیان»، تاریخ جامع ایران، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج ۶. چاپ اول، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۳.
- نرشخی، محمدبن جعفر. تاریخ بخارا، ترجمه احمدبن محمد قباوی، تلخیص محمدبن زفر، تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول، ۱۳۵۲.

جاویدان خرد مسکویه؛ اثری ساخته و پرداخته شده

AN APOCRYPHAL WORK: THE "JĀVIDĀN KHIRAD" OF MISKAWAYH

Author(s): M.S. KHAN

380-371 .pp, (1998 Autumn) 3 .No, 37 .Vol, 1998 Islamic Studies , Autumn

Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad

ام. اس. خان

ترجمه پروین یاری

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

کتاب *جاویدان خرد مسکویه* (۴۲۲ ه.ق / ۱۰۳۰ م) در سال ۱۹۵۲ م. توسط عبدالرحمن بدوی تصحیح شده و همراه با یک مقدمه و حاشیه‌هایی بر آن با عنوان *الحکمه الخالده* به چاپ رسیده است. والتر برونو هنینگ معتقد است که این اثر را باید یکی از مهم‌ترین آثار در تاریخ ادبیات پهلوی دانست. وی نظر خود را در مقاله‌ای که به سال ۱۹۵۶ به چاپ رسید شرح داده است. در این مقاله هنینگ درصدد است تا اندیشه‌های موازی هم را نشان دهد که در مجموعه گردآوری شده توسط مسکویه و آثار به‌جامانده از زبان پهلوی یافت شده است.

تصحیح عبدالرحمن بدوی، تصحیحی خوب و معتبر است که بر پایه استفاده از تنها هفت نسخه خطی انجام شده است. با این حال این تصحیح می‌توانست بهتر هم باشد، چراکه بدوی از قدیم‌ترین نسخه موجود در کتابخانه بادلیان، آکسفورد و نسخه خطی شماره ۵۸۲ رامپور استفاده نکرده است. با این وجود، در پاورقی‌ها به‌طور مفصل در مورد اختلافات موجود در نسخ گفته شده است که همین اسباب نقد را برای خواننده فراهم می‌آورد. مقدمه طولانی بدوی از صفحات ۷ تا ۶۴ هم جنبه نقادانه دارد و هم حاوی اطلاعاتی بس مفید است.

عنوان اصلی کتاب *جاویدان خرد* است. خرد، از واژه اوستایی *Khratu* گرفته شده است که آن هم به واژه ودایی *kratu* به‌معنای «خرد و اراده» بازمی‌گردد (نک: مینوی خرد).

این نسخه ویرایش شده *جاویدان خرد* که صفحات ۲۶ الی ۸۸ کتاب را شامل می‌شود، دربردارنده ادبیات تعلیمی-اخلاقی هندی‌ها، عرب‌ها، یونانی‌ها و نیز مسلمانان صدر اسلام نیز هست. همانند پروفیسور هنینگ، من هم به بخش اول این کتاب علاقه بیشتری دارم گرچه سایر بخش‌ها نیز از اهمیت بسیاری برخوردارند. بخش اول کتاب اندرزهایی از آذرباد، اندرزهای بزرگمهر برای خسرو، خسرو قباد، خسرو انوشیروان و بهمن پادشاه را شامل می‌شود. علاوه بر اینها، اندرزهایی از سایر حکیمان ایرانی را نیز در بر می‌گیرد.

به‌تازگی، مقاله‌ای با عنوان «قدیم‌ترین متن اخلاقی *جاویدان خرد*» توسط رکسانا مارکوت به چاپ رسیده است. مارکوت با این فکر که می‌تواند اطلاعاتی جدید از متن استخراج کند، آن را مورد کنکاش قرار داده، اما تلاش وی بی‌فایده بوده است. وی در مقاله خود چنین می‌گوید که اخیراً یک نسخه خطی با عنوان *نکته‌های جاویدان خرد* از همین نویسنده در میان مجموعه نسخ خطی *ادبیات اخلاقی* یافت شده است. این نسخه را منصور طراوت تصحیح و با عنوان *خردنامه* چاپ کرده و ویرایش دومی از آن نیز در حال انجام است. نویسنده اطلاعات دیگری در مورد نسخه خطی یافت‌شده و یا نسخه تصحیح‌شده منصور طراوت، که بنده به آن دسترسی ندارم، ارائه نمی‌دهد. مارکوت حتی متن فارسی *جاویدان خرد* و یا ترجمه انگلیسی آن را منتشر نکرده است. حجم نسخه خطی را نمی‌توان دقیقاً تأیید کرد؛ چراکه ترجمه انگلیسی منتشرشده تنها دو صفحه چاپ‌شده را پوشش می‌دهد. در پاورقی شماره ۸ مقاله ذکر شده آمده است که متن فارسی صفحات ۹۵ تا ۹۹ را در بر می‌گیرد، یعنی یک متن کوتاه پنج صفحه‌ای؛ بنابراین می‌شد با تصحیح آن را در انتهای همین مقاله به خط فارسی تصحیح کرد و بدون تحمیل هزینه سنگینی به تجدید چاپ رساند.

اخیراً مقاله فوق‌الذکر مورد توجه محققان قرار گرفته است اما با توجه به اینکه من به متن فارسی ذکرشده با عنوان *خردنامه* دسترسی ندارم، نمی‌توانم اثر *جاویدان خرد* مسکویه را با کتاب تازه منتشرشده *خردنامه* مقایسه و به ایده‌های مشابه و عبارات یکسان موجود در دو متن اشاره کنم. نیاز بود این کار را خود مارکوت پیش از چاپ مقاله، هر چند خسته‌کننده و ملال‌آور، به انجام می‌رسانید.

نویسنده مقاله در مورد اصالت متن نامبرده‌شده نظری نداده است. سؤالات بسیاری در این زمینه می‌توان مطرح کرد: خواه این متن ترجمه و یا نسخه تجدید چاپ‌شده متن عربی مسکویه یا ترجمه‌ای به فارسی نو از همان متن پهلوی باشد، کدام یک منبع مورد استفاده مسکویه بوده است؟ سؤال دیگر اینکه چطور این نویسنده ناشناس از اطلاعاتی که در دسترس وی بوده استفاده کرده است؟ چنانچه نویسنده علاقه‌مند به پاسخگویی به این قبیل سؤالات باشد می‌بایست به متن فارسی دسترسی داشته باشد.

گرچه مهم‌ترین سؤالی که در مورد *جاویدان خرد* مسکویه مطرح می‌شود مربوط به نویسنده اصلی آن است. با وجود اینکه این کتاب را به هوشنگ، پادشاه افسانه‌ای و نه تاریخی ایران، نسبت داده‌اند اما پر واضح است که این کتاب به وی تعلق ندارد.

هوشنگ به دودمان پیشدادیان تعلق دارد. طبق شاهنامه فردوسی، سیامک پسر کیومرث در زمان پدرش کشته شد و هوشنگ جانشین پدر بزرگ خود شد. زرتشتیان بر این باورند که او نخستین انسان، همچون آدم است اما هیچ انسان دیگری در زمان وی متولد نشد. یک پسر و یک دختر برای وی زاییده شدند و بدین ترتیب سلاله وی ادامه یافت. طبق داستان‌های شاهنامه و *تاریخ‌الرسل و الملوک* طبری، خط در زمان هوشنگ اختراع شد. هیچ کتابی در زمان هوشنگ نوشته نشده بود اما کتاب‌ها در اذهان ثبت می‌شدند. هنینگ چنین می‌گوید که در سنت ایرانی، از هوشنگ به‌عنوان نویسنده کتابی شامل گفته‌های خردمندانه یاد نشده است. در آن زمان‌ها مردم به اساطیر اعتقاد داشتند ولی امروزه چنین اعتقاداتی را رد می‌کنند. اکنون، اینکه شخصیتی اسطوره‌ای چون هوشنگ کتابی با نام *جاویدان خرد* نگاشته باشد، غیرقابل‌باور است.

به‌دلایلی منطقی می‌توان گفت که این کتاب بعدها توسط فردی نوشته شده و سپس آن را به هوشنگ نسبت داده است. این‌گونه نسبت دادن‌ها به اشخاص حقیقی، تخیلی یا افسانه‌ای یک کار مرسوم در فرهنگ‌های مختلف باستان در خاور نزدیک بوده است. اگر چنین چیزی را بپذیریم، آنگاه سؤال در مورد زمان نگارش این اثر مشکوک (نامعتبر) پیش می‌آید: آیا این اثر پیش از ورود اسلام ساخته و پرداخته شده است یا پس از آن؟ برای محقق روشن نیست که آیا کتابی به زبان پهلوی و با نامی دقیقاً مشابه *جاویدان خرد*، امروز موجود است یا نه. شکی نیست که اندرز یا حکمت یا ادبیات اخلاقی - تعلیمی بسیار کهن است، اما متون پهلوی موجود پس از سقوط ساسانیان نوشته شده‌اند. نظر نویسنده به این دیدگاه نزدیک است که این اثر در قرن ۸ یا ۹ میلادی ساخته و پرداخته شده است، چنان‌که جاحظ (۲۵۵ه.ق / ۸۶۹ م) توانسته است نام آن را در یکی از کتاب‌های خود بیاورد.

مسکویه اثر تاریخی خود به نام *تجارب‌الامم* را با ذکر نام هوشنگ به‌عنوان نخستین انسان و نخستین فرمانروای جهان آغاز می‌کند. در گذر زمان، شخصیت اسطوره‌ای هوشنگ برای سایر نویسندگان اهمیت پیدا کرد. یکی از نویسندگان قرن هفدهم به نام محسن فانی و اثر وی *دبستان مذاهب*، دینی جدید را به هوشنگ نسبت می‌دهد، به طوری که می‌گوید دین هوشنگ از دین زردشت بسیار قدیمی‌تر است. با این حال، همچنان *جاویدان خرد* را منسوب به هوشنگ می‌دانند. به‌طور مثال، محمد نجف علیخان در اثر خود *سفرنگ دستیر* چنین آورده است که هوشنگ را پیشدادی می‌گویند چراکه او نخستین حکمرانی بود که عدالت پیشه کرد. وی از *جاویدان خرد* به‌عنوان اثری از هوشنگ یاد می‌کند.

عرب‌شناس معروف سیدعبدالعزیز المیمنی در مقاله قابل توجه خود «اقدم کتاب فی العالم او جاویدان خرد» می‌گوید که جاویدان خرد نخستین کتاب جهان است که توسط هوشنگ نوشته شده است؛ این مقاله دو بخش دارد.

اوشنر

بحث مطرح‌شده توسط هنینگ که احتمال می‌دهد نویسنده کتاب جاویدان خرد اوشنر، حکیم دانای اوستا، باشد قانع‌کننده نیست. اوشنر، مشاور خردمند کیکاووس، پادشاه باستان دور، بوده است؛ اما او یک شخصیت اسطوره‌ای و نه تاریخی است.

عبدالرحمن بدوی می‌گوید اندرنامه‌ای، که پس از دوره ساسانیان به نگارش درآمده و به اوشنر نسبت داده شده، موجود است اما جزئیات دیگری به دست نمی‌دهد. شاید این متن با عنوان *اندرز/اوشنر دانا* منتشر شده و مسکویه بعضی از اندرزهای اوشنر را به نام بزرگمهر ثبت کرده است. به هر حال، بحث هنینگ در راستای حمایت از این ادعا که نویسنده *جاویدان خرد* اوشنر است، اقناع‌کننده نیست. درواقع، به‌سختی می‌توان ارتباطی واضح و متقن میان اوشنر، مسکویه و *جاویدان خرد* یافت؛ اما مسکویه بعضی از اندرزهای اوشنر همچون اندرزهای بزرگمهر را می‌شناخت و بدین‌معناست که اصل اندرنامه در دسترس وی نبوده است.

هنینگ براساس یک مقایسه به نتیجه رسیده است که بخش جالب توجهی از متن پهلوی *یادگار بزرگمهر در جاویدان خرد* مسکویه موجود است و این خود دلیل محکمی است بر اینکه هوشنگ نویسنده *جاویدان خرد* نیست؛ چراکه بزرگمهر وزیر شاه ساسانی بوده و اندرزهای وی نمی‌تواند در کتابی که متعلق به هوشنگ است، آمده باشد.

مرجع و ترجمه

مسکویه در ابتدای *جاویدان خرد* خود چنین می‌آورد که در جوانی از وجود این کتاب در *استطاله الفهم* جاحظ اطلاع یافته است. او به این کتاب علاقه‌مند شده و به‌دنبال یافتن آن، یک نسخه از آن را نزد موبد موبدان فارس پیدا کرده است. بعضی از کسانی که این گفته مسکویه را تکرار کرده‌اند، به‌غلط به‌جای جاحظ از حافظ نام برده‌اند. کتاب نامبرده‌شده در میان آثار جاحظ یافت نشده است. شاید بگویید که جاحظ نویسنده پرکاری بوده که همه آثار وی حفظ نشده و به جای نمانده است و یا همه آنها فهرست نشده‌اند. ممکن است که این کتاب در زمان مسکویه در دسترس بوده باشد. از این کتاب در فهرست کتاب‌های جاحظ که یاقوت حموی در *معجم‌الادبا* درج کرده نیز سخنی نرفته است. از نظر برخی صاحب‌نظران، جاحظ بزرگ‌ترین پیشرو آموزه‌های حکمت جاویدان بوده که چنین گفته است: «خرد همه ملت‌ها در فرآیند آهسته انتقال از ملتی به ملت دیگر و از نسلی به نسل دیگر راه خود را به ادبیات عرب باز کرده است».

عطف به ترجمه وی، در مقدمه *جاویدان* آورده شده که این متن در بردارنده نصایح بازمانده از هوشنگ شاه به‌عنوان وصیت‌نامه برای جانشینانش است که توسط گنجور بن اسفندیار، وزیر ایرانشهر، از زبان کهن به فارسی ترجمه شده و سپس توسط حسن بن سهل برادر فضل بن سهل، وزیر مأمون در سال ۱۹۶ ه.ق/ ۸۱۲ م، به عربی برگردانده و پس از آن توسط احمد بن محمد مسکویه تکمیل شده است. این توضیحات در ابتدای تمامی نسخ خطی *جاویدان* آمده است. اطلاعات فوق‌الذکر، توسط نویسندگان متأخر نیز استفاده شده است؛ به‌عنوان مثال توسط فضل‌الله قزوینی در *المعجم فی آثار ملوک العجم* که آن را از همین مقدمه گرت‌برداری کرده است. وی می‌گوید که بخشی از این کتاب توسط

حسن بن سهل به عربی ترجمه شده و شیخ ابوعلی ابن مسکویه آن را در مقدمه کتاب *ادب العرب و الفرس* آورده است که درست است.

اگر بخواهیم قاطعانه اظهار نظر کنیم، حتی در صورت پذیرش *جاویدان* به عنوان یک اثر ترجمه‌ای عربی از یک متن پهلوی، باز هم باید گفت که متن ترجمه‌شده واقعی تنها چهارده صفحه چاپی از *جاویدان* خرد منتشرشده توسط بدوی را در بر می‌گیرد. مسکویه خود در مقام جاحظ تصریح می‌کند که ترجمه واقعی در اینجا خاتمه یافته است.

تأثیرات اندرنامه‌ها

جاویدان خرد مسکویه و *خردنامه* تازه کشف شده، هر دو به ادبیات اخلاقی - تعلیمی ایرانی تعلق دارند که اندرنامه یا پندنامه خوانده می‌شود و به زبان پهلوی نوشته می‌شدند. آنها را می‌توان به سه دسته اصلی تقسیم کرد: (۱) دینی - کلامی (۲) سیاسی - تاریخی (۳) اجتماعی - اخلاقی - تعلیمی. آنها همچنین شامل حکایاتی برای سرگرمی، دانش دنیوی، تدبیر و توصیف فضایل بودند. این کتاب‌ها به منظور آموزش و راهنمایی فرمانروایان، شاهزادگان، دولتمردان، مدیران و نیز برای فراهم آوردن یک زندگی خوب برای مردم عادی تدوین می‌شدند. در این آثار، فرمانروایان سه توصیه رایج دریافت می‌کردند: داشتن یک زندگی خوب و با فضیلت، همیشه عادل بودن و عدالت را دقیق اجرا کردن، تلاش برای فراهم آوردن رفاه برای مردم خود، حمایت از آنان در برابر ستمگران و ظالمان و بخشنده و مهربان بودن با فقیران و نیازمندان. این مطالب قابل توجه نشان می‌دهد که مسلمانان عرب، فرهنگ و ادبیات ایران را پس از فتح آن از بین نبرده‌اند.

هم‌اکنون فهرستی از اندرنامه‌ها موجود است اما مطالعات کمی توسط محققان جدید انجام گرفته است که تحلیل بر روی محتوای این کتاب‌ها را شامل شود. مطالعات گوستاو ریشر، شائول شاکد، ذبیح‌الله صفا، لمپتون، و داوود از اهمیت بیشتری برخوردارند، اما مطالعات دیگری بر روی این ادبیات لازم است.

دولت دیوان‌سالار حکومت عباسی از الگوی ساسانیان در اداره کشور پیروی می‌کرد و بخش‌های مختلف آن توسط دبیرانی که تحصیل کرده و آموزش دیده بودند (کتاب، کاتب) اداره می‌شد. بعضی از آنان ندیم و یا مشاور خلیفه یا فرمانروا بودند.

کتاب‌هایی به زبان عربی می‌باید برای راهنمایی و تعلیم آنان تألیف می‌شد. چنین کتاب‌هایی شامل رسالاتی درباره شخصیت می‌شدند و به شکل کتب متقدم ادبیات دنیوی یا ادب بودند که بعدها به شکل کتاب‌های دانش حاوی اطلاعات مربوط به همه شاخه‌های لازم علوم برای یادگیری یک فرد تحصیل کرده و متمدن درآمدند. این کتاب‌ها چیزی شبیه به *دائرةالمعارف*‌های امروزی بودند. ابن مقفع، احتمالاً نخستین کسی بود که چنین کتابی تألیف کرد. همچنین از طریق نوشته‌های وی بود که فرهنگ فارسی وارد ادبیات عرب شد. وی کتاب مشهور *پنجه‌تنتره* را از پهلوی به عربی ترجمه کرد و نام *کلیله و دمنه* را بر آن گذارد. این کتاب توسط وزیر برزویه بدون کم‌وکاست از هند آورده شده و به زبان پهلوی برگردانده شده بود. این کتاب هندی به گونه ادبیات اندرزی تعلق دارد و در آن دو شغال صحبت می‌کنند و به فرمانروایان و دولتمردان پند می‌دهند.

اولین کتاب در دانش عمومی کتاب‌المعارف است که ابن قتیبه (۲۸۹/۲۷۶ ه.ق) آن را نوشته است و کتاب ادب‌الکاتب به نویسندگی الجولی ندیم مشهور و شطرنج‌باز. یک دائرةالمعارف واقعی که شامل موضوعات مختلفی می‌شد مفاتیح‌العلوم خوارزمی بود.

در گذر زمان، کتاب‌های بسیاری در حیطه دانش عمومی به نگارش درآمدند که رواج و عمومیت گسترده‌ای یافتند. پس از مدتی آثاری تأثیرگرفته از اندرنامه‌ها به عربی و فارسی نوشته شدند که تعدادشان بسیار زیاد است و حتی عنوان مهم‌ترین آنها را هم در اینجا نمی‌توان آورد.

پاره‌ای از مبانی آموزه‌های اندرنامه‌ها منافاتی با تعالیم قرآن و احادیث نداشت، در نتیجه نویسندگان عرب‌زبان رسالات سیاسی برای استفاده کردن از آن مطالب در نوشته‌ها با دشواری روبه‌رو نمی‌شدند. قرآن اهمیت بسیاری برای عدالت و یا به تعبیر امروزی، عدالت اجتماعی، قائل است و انسان‌ها را به عواقب بد ظلم و ستم به نیازمندان و بی‌پناهان هشدار می‌دهد. همچنین قرآن، پادشاهان و فرمانروایان را به محبت و انجام اعمال خیر در حق فقرا و نیازمندیانی همچون یتیمان، مسافران و سایر نیازمندان و نیز انجام عمل صالح برای اجر و پاداش اخروی و رستگاری سفارش می‌کند. پادشاه نیز می‌باید برای بهزیستی و رفاه ملت خود کار کند؛ اما تأثیرات ادبیات اندرزی بر رشد و ارتقای کتاب‌های فارسی و عربی که به صفات مطلوب پادشاهان مرتبط است، موضوعی نیست که در این مقاله بتوان بدان پرداخت.

با این حال، کتاب *جاویدان خرد مسکویه* کاربرت تأثیرات وسیعی از این‌گونه ادبیات بر نوشته‌های فارسی و عربی را نشان می‌دهد. این تأثیرات را می‌توان در سطح گسترده‌ای مورد تحقیق قرار داد، کاری که تاکنون انجام نشده است. صحیح است که این‌گونه ادبیات هم بر کتاب‌های فارسی و هم عربی تأثیرگذار بوده است. مسکویه در کتاب تاریخ خود، *تجارب الامم*، مقدمه‌ای کوتاه آورده که نشان‌دهنده نظرات و دیدگاه وی درباره تاریخ است و این مقدمه به‌وضوح تأثیرات ادبیات فارسی بالاحص ادبیات اندرزی را نشان می‌دهد. البته این مطلب چندان جای شگفتی ندارد، چراکه مسکویه خود از نژاد ایرانیان است. مطالعه‌ای بر روی دیدگاه مسکویه درباره تاریخ براساس مقدمه کتاب تاریخش در دست انجام است.

همچنین کتاب *جاویدان خرد* از محبوبیت بالایی در هند برخوردار است و این نکته را می‌توان از میزان رواج آن در بین عموم مردم دریافت. دو ترجمه فارسی از این کتاب در هند انجام شده است: یکی با عنوان *جاویدان خرد* در زمان حکمرانی جهانگیر (۳۷-۱۰۱۴ ه.ق / ۱۶۰۵-۳۷ م) توسط تقی‌الدین محمد بن شیخ محمد ارسنجانی‌شوشتری و دیگری در زمان اورنگ زیب (۱۱۱۸-۱۰۶۷ ه.ق / ۱۶۵۸-۱۷۰۷ م) توسط حکیم شمس‌الدین محمد حسین انجام شده است.

نسبت اشتباهی که به این کتاب داده شده، پیش از مسکویه اتفاق افتاده است و اشتباهی متوجه وی نیست. وی نگارنده نخستین کتاب جامع اخلاق به نام *تهذیب الاخلاق* بوده و در *جاویدان خرد* خود از این کتاب نام برده است. از آنجا که وی علاقه‌مند به موضوعات مربوط به اخلاق بوده است، صادقانه باورمند به اصالت *جاویدان خرد* بود و کوشش می‌کرد آن را برای آیندگان حفظ کند.

منابع

- A.Christensen, Les Types de premier home et du premier rois dans 1 'histoire legendaire des Iraniens (Stockholm: 1917)
- A.H. Dawood, A Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors from the Second to the Sixth Century A.H., Ph.D. dissertation, University of London, 1965.
- A.R. Badawi, Introduction to the Jdvidn Khirad, 22-29
- A.R. BadawT, Introduction to the Jdvidn Khirad, 22-29.
- Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Yusuf al-Katib al Khwarazrm, Mafatih aWUlum, ed., G. Van Volten reprint (Cairo: 1349/1930).
- Abu 'Ali Ahmad ibn Muhammad Miskawayh, Tahdhib al-Akhldq, Constantine Zurayq, ed. (Beirut: American University, 1966), 243.
- Bertold Spiiler, Iran in friih-islamischer Zeit (1952).
- E.J. Browne, A Literary History of Persia (Cambridge: 1956), 3:6
- General Lecomte, Ibn Qutaybah Vhomme: son qeuvre, ses ideas (Damascus: Institut Frangaise, 1965), p. 527.
- Gostav Richter, Studien zur Geschichte der Alteren Arabischen Fiirsteppiegel, 3-22, 31-49 and passim; Fraucesco Gabriell, "Ibn al-Muqaffa" in EI2 (1971), 3: 883-85.
- Mansur Tharwat, ed., Khiradndmah az Qarn Sheshum Hijri QamarT, 2nd ed. (Tahran: Amir Kablr, 1372/1994), 95-99.
- Mary Boyce, "IranisticLiterature", in HOI (Leiden and Cologn, 1968), 4: 51-55.
- Mawlawi Muhammad Najafi All Khan, Safrang Dasdtir (Delhi, Sirajl Press, 1280 ah), 138-39.
- Muhammad Ibn Yahya al-SulT, Adab al-Kdtib, Muhammad Bahjat al Athari, ed. (Cairo: Salafiyyah, 1341/1922).
- Roxanne Marcotte, "An Early Anonymous Persian Text; The Jdvidn Khirad", Islamic Studies, 36:1 (1997), 77-78.
- Shaul Shaked. "Andarz and Andarz Literature in pre-Islamic Iran", and Zablh Allah Safa', "Andarz Literature in New Persian", in Encyclopaedia Iranica (London and New York, 1987), 2: 11-22 (with useful bibliography).
- Ta'rif Khalidi, Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi (New York: Albany, 1975), 22.
- Zabih Allah Safa's paper on "Andarz Literature in New Persian", in Encyclopaedia Iranica, 2: 21-22.

سرن‌دپیتی سه شاهزاده سرن‌دیب

The Serendipity of the Three Princes of Serendib:
Arabic Tales in a Collection of Italian Renaissance
Short Stories
Renzo BRAGANTINI
Universita' di Udine

ترجمه مینا اقمشه

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

کتابخانه دانشکده فلسفه و ادبیات دانشگاه لی‌یژ

کارنامه روایت عرب قرون میانه؛ انتقال و پیش‌درآمد

قصه‌های عربی در یک مجموعه ایتالیایی دوره رنسانس

داستان‌های کوتاه^۱

رتزو برگنتینی

دانشگاه اودینه

اجازه می‌خواهم با یک هشدار شروع کنم! به‌عنوان یک محقق ادبیات ایتالیایی، تنها دانش غیرمستقیمی از سنت روایی عربی دارم؛ در نتیجه مایلیم توجهم را معطوف به یک مبحث عربی مرتبط با فرهنگ ایتالیایی کنم. موضوع مورد نظر، قسمت اول مجموعه داستان‌های سفر زیارتی سه پسر جوان شاه سرن‌دیب* است که یک نویسنده که با نام بی‌تکلف کریستوفورو آرمینو^۲ شناخته می‌شد، از فارسی (به تصریح صفحه عنوان کتاب م.) [به ایتالیایی] ترجمه کرد و برای اولین بار، به سال ۱۵۵۷ در ونیز چاپ شد.

ممکن است عجیب به‌نظر برسد، چون این مجموعه تقریباً ناشناس مانده است و حتی محققین ایتالیایی هم از آن اطلاعی ندارند. اما با این وجود، پرگرینجو (کوتاه‌شده عنوان اصلی کتاب به ایتالیایی) یکی از همه‌گیرترین کتاب‌های ایتالیایی در خارج از این کشور است. می‌توان از این هم فراتر رفت و ادعا کرد که از نظر تأثیر بر ادبیات غربی، در میان کتاب قصه‌های ایتالیایی عصر رنسانس، بی‌همتاست. حتی بخشی از نوول^۳ اثر بندیللو که به‌واسطه بازنویسی بوئستونو، با عنوان *مجمده داستان تراژیک* (۱۵۵۹)، برای خوانندگان فرانسوی و نیز از طریق اثر پینتر، نویسنده انگلیسی، بنام *کاخ لند* (۱۵۶۶-۱۵۶۷)، برای خوانندگان انگلیسی آشنا بود، هرگز موفقیت پرگرینجو را به‌دست نیاورد. از جمله ترجمه‌ها و بازنویسی‌ها، نسخ آلمانی (۱۵۸۳) و فرانسوی (۱۷۱۹) قابل ذکر هستند که نسخه فرانسوی سرمنشأ نسخه انگلیسی (۱۷۲۲) و هلندی (۱۷۶۶) شد. یک نسخه هم به آلمانی در سال ۱۷۲۳ منتشر شد که پایه و اساس نسخه دانمارکی ۱۷۲۹ قرار گرفت.

**Pregrinaggio de Tre Giovani Figliuoli del Re di Serendippo*

^۱ از پروفیسورها فردریک بد، ابوبکر چریبی، آنتونلا گریستی و اولریش مارزلف برای پیشنهادهایشان تشکر می‌کنم. همچنین قدردان پروفیسور پی‌یر مسیمو فورنی و ویکتوریا کرکام هستم که متن انگلیسی من را مورد بازبینی قرار دادند.
^۲ ارجاعات من به این نسخه خواهد بود: ک. آرمینو C. Armeno، پرگرینجو *Peregrinaggio*، ویراسته برگنتینی Bergantini. برای تعیین هویت نویسنده (یا به بیان ارجح «نویسندگان»، زیرا کریستوفورو در دیباچه از بیاری یکی از دو ستانش در ترجمه سخن می‌گوید)، نگاه کنید به: *Introduzione*, pp. XIX-XXII (Armeno) در زبان ایتالیایی به‌معنای آرمینی است. م.)

-Novelle -Bandello -Boaistuau -XVIII Histoires tragiques -Painter -Palace of Pleasure

^۳ نگاه کنید به: ۳۴۱-۳۴۶ PP. *Raccolta*, E. Cerulli, ۱۹۷-۱۹۲ PP. *Reise*, ed. Fischer and Bolte



نیاز به بیان نیست که احتمالاً مهم‌ترین بازنویسی، کار پروالد دو ورویل^۴ به اسم سفرهای شاهزادگان خوش‌اقبال است. شکی نیست که محبوبیت پِریگرینجو آشکارا به پی‌رنگ شگفت‌انگیز آن بازمی‌گردد که اتفاقاً ممکن نبود در هیچ شهر دیگر ایتالیا غیر از ونیز، به‌خاطر موقعیت جغرافیایی - سیاسی خاصش، مقبول بیافتد. دلیل دیگری هم برای موفقیت کتاب وجود دارد؛ کتاب، بر مبنای زیرکی مبهوت‌کننده سه شاهزاده طرح‌ریزی شده است. در حالی که قرابت [پیرنگ] سبب محبوبیت عمومی پِریگرینجو در فرانسه شد، آمیزه آن با زیرکی در تلاقی با ذائقه انگلیسی، نوول‌های کارآگاهی را ترویج داد.

در فرهنگ لغت آکسفورد، ذیل مدخل سرنديپیتی *Serendipity* می‌خوانیم که این واژه را: «ویلیام والپول براساس عنوان قصه‌های پربان سه شاهزاده سرنديپیتی ساخت که قهرمانان آن همیشه به‌شکل تصادفی یا زیرکانه‌ای به کشف چیزهایی نایل می‌آمدند، بدون اینکه در جست‌وجوی آنها بوده باشند». پس، تعریف واژه این‌چنین می‌شود: «توانایی اکتشاف تصادفی سرخوشانه و غیرمنتظره [چیزها]». فرهنگ لغت آکسفورد به پِریگرینجو اشاره نمی‌کند که زیاد تعجب‌برانگیز نیست. در هر صورت، به یقین، سه شاهزاده سرنديپیتی قصه پربانی‌ست که منشأ آن بوده است. شگفت‌آورتر آن چیزی‌ست که در لغت‌نامه بزرگ زبان ایتالیایی در توضیح اشتقاق واژه *Serendipita* می‌خوانیم: «برگرفته از *Serendipity* به انگلیسی، واژه‌ای که هوراس والپول در ۱۷۵۴ در نوول خویش، سه شاهزاده سرنديپیتی، خلق کرد (آنجا او داستان سه جوان را تعریف می‌کند که با استعدادی خدادادی، کشف‌هایی می‌کنند که به‌دنبالش نبوده‌اند)». بی‌پهوده است که بگوییم والپول هرگز نویسنده سه شاهزاده نبود (ضمن اینکه آن اثر، اصلاً نوول نیست). در کمال تعجب به‌نظر می‌رسد که لغت‌نامه ایتالیایی، از پیشینه بازگشت اشتقاق تاریخی کلمه به کتاب ایتالیایی [پِریگرینجو] ناآگاه است. زمانی قضیه عجیب‌تر هم می‌شود که می‌بینیم پِریگرینجو در میان فهرست منابع لغت‌نامه ذکر شده است.

یکی از نخستین مثال‌ها از کشف خردمندانه در داستان‌های خیالی ایتالیایی را در اولین قصه‌های مجموعه نوولینو می‌یابیم که در ربع آخر قرن سیزدهم، فردی ناشناس به‌نام فلورنتینه^۵ گرد آورد. در چهارمین داستان از این مجموعه، پادشاهی فیلیپ نام، احتمالاً فیلیپ مقدونی پدر اسکندر کبیر، مردی یونانی را به زندان می‌افکند. هنگامی که شاه سوار بر اسب ظاهر می‌شود، مرد یونانی به او می‌گوید که غذای اسب، شیر الاغ است. شاه با ثابت شدن حرف مرد یونانی، به او روزانه نیم‌گرفته نان پاداش می‌دهد. زمانی دیگر، شاه در مورد گوهرش از یونانی نظر می‌خواهد. پاسخ می‌گیرد که کرمی درون آن است. بار دیگر شاه به‌درستی به حرف مرد زیرک پی می‌برد و نیم‌گرفته نان بدو پاداش می‌دهد. چندی بعد، شاه نامطمئن از اینکه آیا مشروع‌زاده است یا نه، به یونانی اصرار می‌کند که حقیقت تولد او را برملا سازد. مرد می‌گوید که او فرزند یک نانواست. شاه از مادرش می‌پرسد و مجبور می‌شود به فراست و زیرکی مرد یونانی اذعان برد. در پایان، شاه از او می‌پرسد که چگونه توانسته است همه این حقایق را کشف کند. پاسخ‌ها به ترتیب چنین است: (۱) خوراک اسب، شیر الاغ بود زیرا برخلاف اسب‌های دیگر، گوش‌هایش فرو افتاده بودند. (۲) درون گوهر، کرمی وجود داشت زیرا اگرچه به‌طور معمول همه

^۴ نگاه کنید به: Zinguer, Roman, PP. ۹۷-۱۲۸.

-Beroald de Verville - *Les Voyage des Princes Fortunez* -Horace Walpole -*The Three princes of Serendip*

^۵ نگاه کنید به: Novellino, ed. Conte (especially the *Introduzione*, pp. XV-XVI, and the *Nota al testo*, pp. ۲۸۱-۲۸۴)

نک: پانوش ۶ Florentine -

سنگ‌ها سردند، این سنگ گرم بود و این حالت فقط زمانی پیش می‌آید که چیزی زنده درون آن باشد. ۳) اگر شاه فرزند نانو نبود، هرگز قرص نان پاداش نمی‌داد. پسر مشروع پادشاه، یک شهر هدیه می‌داد. عاقبت، شاه متوجه خساست خود می‌شود و به مرد هدایایی قیمتی می‌بخشد.^۶ اگرچه، این داستان با چارچوب قصه‌ای پرگرنجیو انطباق کامل ندارد اما عناصر مشترکی یافت می‌شوند. در پرگرنجیو، جزئیات تغدیه با شیر الاغ می‌آید ولی از همه مهم‌تر این است که نتیجه نهایی همه موشکافی‌ها، به‌طور مستقیم به شاه ربط پیدا می‌کند (در پرگرنجیو برخلاف نوولینو، هیچ شکی درباره تولد مشروع شاه بهرام وجود ندارد). قصه خیلی نزدیک‌تر به قصه افتتاحیه پرگرنجیو، قصه آغازین نوولیره با عنوان *De Sapiensa* (درباب خرد)، اثر جووانی سرگمبی است. نوولیره، در اواخر قرن چهاردهم و ابتدای قرن پانزدهم نوشته شد و اینکه کریستوفورو ارمنی، از وجود آن باخبر بوده را می‌توانیم با اطمینان رد کنیم؛ چون تا قرن نوزدهم، سرگمبی اصلاً به‌عنوان نویسنده داستان‌های عامیانه، شناخته‌شده نبود. علاوه بر آن، تنها یک دست‌نوشته ناقص از نوولیره موجود است. پس می‌بایست گمان کنیم که هم سرگمبی و هم نویسنده پرگرنجیو از روی یک منبع واحد، برداشت کرده‌اند. تا آنجایی که من می‌دانم، منبع واقعی هنوز مشخص نشده است، با اینکه برخی محققین معتقدند آن را در بعضی از اقتباس‌ها از قصه‌های عربی می‌توان پیدا کرد که با بسامد بالایی در اسپانیای قرون وسطا ظهور می‌یابند. درواقع، این عقیده می‌تواند یک مورد مطالعاتی شود. بیابید نخستین ترجمه به گویش عامه از *گفت‌وگوی حیوانات*، نوشته انیولو فیرنترئولا که در سال ۱۵۴۱ نوشته و در ۱۵۴۸ چاپ شد، را در نظر بگیریم. *گفت‌وگوی حیوانات*، بازنوشت یکی از پنج کتاب پنجه تتره است که پیش‌تر در قرن سیزدهم، جووانی دکاپوا از روی یک ترجمه یهودی از *کلیله و دمنه* ابن مقفع^۷ نسخه کوتاه‌شده خویش به زبان لاتین (*Directorum humanae vitae*) را اقتباس کرد. فیرنترئولا، وابستگی به متن لاتین دکاپوا نداشت بلکه او مو به مو اقتباس اسپانیایی از پنجه تتره را دنبال می‌کرد که اولین بار در ساراگوسا به سال ۱۴۹۳ چاپ شده بود (*Exlamplario contra los engano y peligros del mundo*).^۸ شاید در مورد پرگرنجیو نیز اتفاق مشابهی رخ داده، اگرچه تا امروز شواهدی دال بر آن به‌دست نیامده باشد.

^۶ نگاه کنید به همو: صص ۱۳-۱۰، ۱۷۳-۱۷۰. برای منابع این قصه نگاه کنید به همان‌جا: صص ۳۰۶-۳۰۳.

^۷ همان‌گونه که می‌دانیم، پنجه تتره به واسطه *کلیله و دمنه* در اروپا گسترش پیدا کرد: غیر از نسخه یهودی بکوشش ربی جول (قرن دوازدهم)، نسخه یونانی (سایمن اهل Seth، حدود ۱۰۸۰) و نسخه اسپانیایی (نک: یادداشت ذیل) مستقیم از آن نشأت گرفتند. برای ترجمه یونانی نگاه کنید به *Stephanites* اثر لارس اولاف خوبری؛ برای جووانی دکاپوا نگاه کنید به اثر همچ‌نان غیر قابل رقابت لئوپولد اروی نو، *Fabulistes*، بویژه جلد پانزدهم (*Jean de Capua et ses dérivé*).

-Novelliere - Giovanni Sercambi - *La prima veste dei discorsi degli animali* - Agnolo Firenzuola
-Giovanni da Capua

^۸ نگاه کنید به: ۲۰۳-۲۰۴. A. Firenzuola, *le novelle*, ed. Ragni, pp. ۲۰۳-۲۰۴. یک نسخه اسپانیایی مقدم [بر آن] که بر اساس *کلیله و دمنه* به درخواست شاهزاده و بعدها شاه آلفونسوی دهم، ملقب به دانا، پرداخت شد؛ احتمالاً متعلق به ۱۲۵۱ است؛ افزون بر ترجمه اسپانیایی می‌بایست از اقتباس آلمانی هم یاد کرد. (Anthon von Pffor, *Buch der Beispiele der alten Weisen*, ۱۴۸۰)

از نخستین صفحات پَرگَرینَجو، خواننده متوجه می‌شود که بن‌مایه روایت، برگرفته از افسانه عربی پسران نزار، براساس نقل مُفَضِّل بن سَلَمَه، مسعودی، ابن‌الجوزی و دیگران است؛ اما در آن، تغییرات بسیاری داده شده است.^۹ جعفر، شاه سرندیب، با تظاهر به اینکه می‌خواهد از سلطنت کناره‌گیری کند، سه پسرش را فرا می‌خواند (در داستان نامی ندارند). چون، هیچ‌یک از پسرها موافقت نمی‌کند که جای او را بگیرد، جعفر به بهانه ساختگی دلخوری از تصمیمشان، آنها را از قلمرو پادشاهی‌اش بیرون می‌کند. هنگامی که سه پسر وارد سرزمین بهرام شاه می‌شوند، به شتربانی برمی‌خورند که شترش را گم کرده است. شتربان از آنها می‌پرسد که آیا شترش را دیده‌اند؟ این نقطه، شروع اولین بخش از سرندیپیتی است. سه شاهزاده، از شتربان این پرسش‌ها را می‌پرسند: (۱) آیا شتر از یک چشم کور است؟ (۲) آیا یک دندانش نیافتاده است؟ (۳) آیا لنگ نمی‌زند؟ شتربان، به هر سه پرسش بله می‌گوید و پس از سپاسگزاری، به راه خود ادامه می‌دهد. پس از مدتی، شتربان باز می‌گردد و چون نتوانسته شترش را بیابد، سه شاهزاده را سرزنش می‌کند که فریبش داده‌اند. در بخش دوم سرندیپیتی، سه برادر به او اطمینان می‌دهند که فریبی در کار نبوده است، همان‌طور که خود او هم ممکن است از یک رشته نشانه‌های جدید نتایج بگیرد: (۱) شتر، دو لنگه بار حمل می‌کرد: یک لنگه عسل و یک لنگه کره (بزرگ‌ترین برادر)، (۲) زنی هم سوار بر شتر بود (برادر وسطی)، (۳) زن، باردار بود (کوچک‌ترین برادر). شتربان که متقاعد شده سه شاهزاده سارقان شتر هستند، مصمم به دادخواهی شده و نزد بهرام، آنها را به دزدی متهم می‌کند. بهرام، سه شاهزاده را به زندان می‌افکند؛ اما پس از اینکه حیوان پیدا می‌شود، حکم به آزادی‌شان می‌دهد و از ایشان می‌خواهد که بگویند چگونه مشخصه‌های شتر و ویژگی‌های بارش را دریافتند. پاسخ‌ها به بخش اول سرندیپیتی از این قرار است: (۱) شتر یک چشم نداشت چون علف در یک‌سو کنده شده بود و در سوی دیگر، دست‌ناخورده مانده بود. (۲) یک دندان نداشت زیرا بر سر راه، دسته‌های علف زیادی، به بزرگی رد شدن از جای خالی یک دندان، دیده می‌شد. (۳) لنگ می‌زد چون کشیده شدن رد یکی از سُم‌ها بر روی زمین، کاملاً نمایان بود. پاسخ‌ها به بخش دوم سرندیپیتی عبارت‌اند از: (۱) بار شتر در یک طرف کره و طرف دیگر عسل بود زیرا در یک طرف مسیر، انبوه مورچگان و در آن طرف، مگس‌ها دیده می‌شدند. (۲) زنی سوارش بود چراکه برادر وسطی، متوجه ادرار نزدیک چند رد پا شد و هنگامی که انگشتش را در آن زد، ناگهان شهوت بر او غلبه کرد. (۳) زن، باردار بود زیرا از رد به‌جامانده بر روی شن، مشخص می‌شد که زن پس از راحت کردن خودش برای سرپا ایستادن، نیاز به استفاده از دستانش داشته است. بهرام که از کشفیات سرندیپیتی‌وار سه شاهزاده شگفت‌زده شده بود، دعوتشان کرد چندی میهمانش باشند.

یک روز بهرام که مخفیانه سرگرم گوش دادن به گفت‌وگوی سه برادر بود، شنید که چه‌ها درباره شراب و غذایی می‌گویند که او به ایشان می‌داد. در اینجا، سومین سرندیپیتی رخ می‌دهد: (۱) برادر بزرگ می‌گوید که شک ندارد شراب از موستانی کشته در گورستان به‌عمل آمده است. (۲) برادر وسطی، تأیید می‌کند بره‌ای که گوشتش را می‌خورند با شیر سگ ماده تغذیه شده است. (۳) کوچک‌ترین برادر می‌گوید که فهمیده است یکی از وزیران، قصد کشتن شاه را دارد، به این خاطر که وی پسر وزیر را به‌سبب ارتکاب یک جنایت به مرگ محکوم کرده بود. بهرام، پس از تحقیق کردن درباره استنتاج‌های سه شاهزاده، پی می‌برد که آنها باز درست گفته‌اند (اگرچه نیازی به پرس‌وجو در مورد سومین استنتاج ندارد). از سه جوان جويا می‌شود چگونه به این نتیجه‌گیری‌ها رسیدند: (۱) موستان در یک گورستان پرورانیده شده، چون اگرچه شراب شادی‌بخش است، برادر بزرگ‌تر با نوشیدن آن ناگهان غمگین و اندوهناک شد. (۲) بره، با شیر سگ ماده تغذیه شده بود،

^۹ نگاه کنید به: R. Blachère, *Histoire*, vol. III., pp. ۷۵۸-۷۶۰; al-Mas'ūdī, *prairies*, transl. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, rev. Pellat, vol. II. pp. ۴۱۷-۴۱۸; Ibn el Gauzi, *Adkijâ*, transl. Rescher, pp. ۱۲۰-۱۲۲
 همچنین نگاه کنید به T. Fahad, *La Divination*, pp. ۳۷۴-۳۷۵

زیرا به محض اینکه برادر دومی شروع به خوردن کرد، دهانش شور و کف آلود شد.^{۱۰} وزیر، نقشه قتل شاه را می‌کشد چون یکبار بهرام در جمع درباریان، سرگرم سخن راندن از سزاواری افراد نابه‌کار برای مجازات بود و برادر کوچک‌تر متوجه شد که حال وزیر، ناگاه دگرگون گشت. همچنین، شاهزاده دید که وزیر آب طلبید تا جگرش را خنک سازد. پس او اندیشید که فقط محکومیت پسرش به مرگ می‌توانسته او را این چنین آزار دهد. شاه، در نهایت وزیر را از قلمروش بیرون راند.^{۱۱}

هیچ شکی نیست که این داستان نقل شده در *پِریگرینجو*، از افسانه پسران نزار سرچشمه می‌گیرد؛ اما آیا این برداشت، مستقیم است؟ من این‌گونه فکر نمی‌کنم. جدای از این واقعیت که افسانه عربی، بخش دوم از *سرندپیتی* را ندارد، گویاترین تفاوت آن است که چون قصه منسوب به نزار، بنیان‌گذار قبیله‌های عربی شمالی است، تعداد جوانان به چهار تن می‌رسد؛ در *پِریگرینجو*، همین‌طور در [اثر] *سِرکَمبِی*، آنها سه تن هستند. دیگر تفاوت مشهود، [مسئله] مشروع بودن بهرام^{۱۲} است، برخلاف میزبان پسران نزار؛ ولی اختلاف در مورد دوم می‌بایست به دو دلیل مرتبط به هم فهم شود: (۱) در پایان *پِریگرینجو*، جوان‌ترین شاهزاده با یکی از دختران بهرام عروسی می‌کند و پس از درگذشت او، وارث تاج و تخت می‌شود. نمایش دادن او به‌عنوان وارث یک امپراتور حرامزاده، زبیده نبود. (۲) به‌خصوص در ونیز پرآوازه، به‌خاطر داشتن [رژیم سیاسی] کایزرورپایسم* و ادبیاتی که همواره پشتیبان قدرت سیاسی بوده است، چنان پایانی می‌توانست تکان‌دهنده باشد. به‌نظر می‌رسد قصه‌های *سِرکَمبِی* و *کریستوفورو [ارمنی]*، ناشی از ادبیات شفاهی نباشد. اگر چنین بود، وفاداری تام به همه تسلسل روایتی *سرندپیتی* و توضیحات خودشان سخت می‌شد. در حقیقت یک متن وجود دارد که برخی از تغییرات رخ داده در اثر *سِرکَمبِی* و اثر *کریستوفورو* در آن قابل ردگیری هستند. بنابر آن چیزی که برخی از محققین نشان داده‌اند، در واقع به‌نظر می‌آید *پِریگرینجو* نزدیکی زیادی به *هشت بهشت*^{۱۳} *امیرخسرو دهلوی* دارد. از یک‌سو، چهار ویژگی اصلی، *هشت بهشت* و *پِریگرینجو* را به هم پیوند می‌دهند و از سوی دیگر، آنها را از افسانه «پسران نزار» متمایز می‌کنند؛ حتی اگر به این یکی افسانه، به‌عنوان منبع کهن هر دو اثر نگریسته شود: (۱) پدر شاهزاده‌ها شاه *سرندیب* است؛ (۲) شاهزاده‌ها سه تن هستند؛ (۳) تعداد اپیزودهای *سرندپیتی* هم سه‌تا است و تقریباً به‌طور کامل با *پِریگرینجو* مطابقت دارند؛ (۴) پاسخ‌های داده‌شده به شاه میزبان نیز تقریباً تمام و کمال تطابق دارند. تنها اختلاف بین *هشت بهشت* و *پِریگرینجو* این است که اولی، با حفظ وفاداری به سنت، میزبان شاهزادگان را پسر نامشروع یک آشپز نشان می‌دهد؛ اما دیدیم که این تفاوت اهمیت جدی ندارد.

^{۱۰} سه اپیزود *سرندپیتی*، دو بن‌مایه بسیار نزدیک به هم دارد؛ نگاه کنید به: آ. آرنه، تیپ‌های ۶۵۵ A, ۶۵۵ (ص ۲۳۱). همچ‌نین نگاه کنید به: K. Ranke, "Brüder: Die scharfsinnigen B", col. ۸۷۴-۸۷۷ (col. ۸۷۷) تاریخ چاپ *پِریگرینجو* را ۱۵۷۷ ذکر می‌کند، در صورتی که ۱۵۵۷ درست است.

^{۱۱} نگاه کنید به: C. Armeno, *Peregrinaggio*, I, §§ ۱-۹۹, pp. ۹-۳۳.

^{۱۲} افزون بر *نوولینو*، میزبان در اثر *سِرکَمبِی* هم نامشروع است.

*Caesaropapism

^{۱۳} نگاه کنید به: A. Wesselski, "Quellen", pp. ۱۰۶-۱۱۹; S.V.R. Cammann, "Christopher", pp. ۲۲۹-۲۵۸; A.M. Piemontese, "Fonti", pp. ۱۸۵-۲۲۱; and "Otto Paradisi", pp. ۳۱۴-۳۱۷; Amir KHusrau da Delhi *Le otto novelle*

Bibliography

Sources

- Amir Khusrau da Delhi, *Le otto novelle del Paradiso, Introduzione* di Paola Mildonian, *Postfazione* di Angelo Michele Piemontese, Soveria Mannelli: Rubbettino, 1996.
- Armeno, Cristoforo, *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*, a cura di Renzo Bragantini, Roma: Salerno Editrice, 2000.
- Firenzuola, Agnolo, *Le novelle*, a cura di Eugenio Ragni, Roma: Salerno Editrice, 1971.
- Hervieux, Léopold, *Les Fabulistes latins. Depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*, Paris: F. Didot, 1893-1899 (reprint: Hildesheim-New York: G. Olms, 1970), 5 vols.
- Ibn el-Ğauzi, *Das 'Kitāb el-adkijā' des Ibn el-Ğauzi, [...] aus dem Arabischen übersetzt von Oskar Rescher*, Galata: [Gesetzt von Breitling & Preis in der Druckerei, "Annuaire oriental"], 1925.
- Al-Mas'ūdī, *Les Prairies d'or*, traduction française de Barbier De Meynard et Pavet De Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Paris: Société Asiatique, 1962-1989, 5 vols.
- Novellino (II)*, a cura di Alberto Conte, *Presentazione* di Cesare Segre, Roma: Salerno Editrice, 2001.
- Reise (Die) der Söhne Giaffers aus dem Italienischen des Christoforo Armeno übersetzt durch Johann Wetzel*, hrsg. von Hermann Fischer und Johannes Bolte, Tübingen: Gedruckt für den Litterarischen Verein in Stuttgart, 1895 (actually 1896).
- Sjöberg, Lars-Olof, *Stephanites und Ichnelates, Überlieferungsgeschichte und Text*, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1962.

References

- Aarne, Antti, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Translated and Enlarged by Stith Thompson, Second Revision, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica ("FF Communications", Edited for the Folklore Fellows by Séamus Ó Duilearga, Lauri Honko, Matti Kuusi, Kurt Ranke, Dag Strömbäck, Archer Taylor, vol. LXXV, no. 184, Third Printing), 1973.

- Benfey, Theodor, "Ein alter christlich-persischer Roman: Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo", in *Orient und Occident* III (1865), pp. 257-288.
- Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1952-1966, 3 vols.
- Cammann, Schuyler Van Rensselaer, "Christopher the Armenian and the Three Princes of Serendip", in *Comparative Literature Studies* IV (1967), pp. 229-258.
- Cerulli, Enrico, *Una raccolta persiana di novelle tradotte a Venezia nel 1557*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei ("Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche", XVIII, Serie 8^a), 1975.
- Fahd, Toufic, *La Divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden: Brill, 1966.
- Piemontese, Angelo Michele, "Le fonti orientali del 'Peregrinaggio' di Cristoforo Armeno e gli 'Otto Paradisi' di Amir Khusrau da Delhi", in *Filologia e Critica* XII (1987), pp. 185-221.
- , "Gli 'Otto Paradisi' di Amir Khusrau da Delhi. Una lezione persiana del 'Libro di Sindbad' fonte del 'Peregrinaggio' di C. Armeno", in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Memorie*, s. IX, VI (1995), fasc. 3, pp. 317-417.
- Ranke, Kurt, "Brüder: Die scharfsinnigen B.", in *Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (11 vol. hitherto published, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1977-2004), Band 2, 1979, col. 874-887.
- Wesselski, Albert, "Quellen und Nachwirkungen der Haft Paikar", in *Der Islam* XXII (1935), pp. 106-119.
- Zinguer, Ilana, *Le Roman stéganomorphique. "Le Voyage des princes fortunez" de Béroalde de Verville*, Paris: Champion, 1993.

شرح و بازخوانی کتابچه مدارس اصفهان به ظل السلطان

محمد جمالو

دانشجوی دکتری تاریخ پژوهشکده امام خمینی

چکیده:

پیشینه تأسیس مدارس به شیوه جدید، به دوره قاجار بازمی‌گردد. امیرکبیر نخستین گام‌ها برای پایه‌گذاری دارالفنون را برداشت تا به‌عنوان یک مرکز علمی در زمینه‌های متنوع از جمله حساب و هندسه، طب، حقوق و علوم و فنون نظامی فعالیت کند. هرچند قبل از امیرکبیر تلاش‌های ناموفقی توسط آمریکایی‌ها و اتریشی‌ها در احداث مدارس انجام شده بود اما تأسیس دارالفنون در ایران، آغازگر تعلیم به شیوه مدرن بود. هم‌زمان با افزایش آگاهی مردم درباره مدارس جدید، تقاضا برای گسترش آنها از طرف ایشان در مناطق مختلف بیشتر شد و حکام محلی ایران را بر آن داشت تا در پاسخ به این درخواست و نیز رقابت با یکدیگر درصدد تأسیس مدارس در شهرهای تحت اختیار خود برآیند. ظل‌السلطان حاکم اصفهان هم به تبعیت از مدارس تهران، تلاش‌هایی برای تأسیس مدارس در اصفهان انجام داد. از نامبرده گزارشی در ارتباط با مدارس وقت اصفهان در قالب یک کتابچه به‌جا مانده که حائز اهمیت بسیاری است. این مدارس در آن زمان فعال و برخی هم غیرفعال بوده‌اند. در این نوشتار برآنیم تا ضمن معرفی و شرح کتابچه، آن را از نظر محتوایی بررسی و بازخوانی کنیم.

کلیدواژه: مدارس نو، ظل‌السلطان، اصفهان، کتابچه‌های خطی.

مقدمه

نظر به اهمیت علم و علم‌آموزی در میان ایرانیان، می‌توان رد تأسیس مدارس و مراکز علمی در ایران را تا دوران باستان پی گرفت. از مهم‌ترین مراکز آموزش در ایران باستان جندی‌شاپور است که در دوره ساسانیان احداث شد و مرکز علمی ویژه‌ای به‌شمار می‌آمد. پس از ورود اسلام به ایران عمده مدارس احداث‌شده در ایران به علوم دینی اختصاص پیدا کرد. مدرسه در فرهنگ اسلامی به مکانی اطلاق می‌شد که در درجه اول به آموزش و تعلیم فقه بپردازد. ظهور این مدارس در فرهنگ اسلامی با ظهور مکاتب فقهی ملازمت دارد. به‌دنبال اهمیت یافتن علوم دینی و نتایج دنیوی و اخروی که بر آن مترتب بود، در این مدارس، افراد علاقه‌مند به تحصیل علوم دینی می‌پرداختند و از سایر موضوعات علمی که آنجا تدریس می‌شد از جمله علوم طبیعی و ادبی بی‌بهره نبودند. هم‌زمان با روی کار آمدن صفویان در ایران، اهمیت کتب و علوم دینی بیشتر شد و در مدارس دوره صفویه رسالاتی چون: *حیاالقلوب*، *ابواب‌الجنان*، *جامع عباسی*، *وسائل حر عاملی*، *وافی ملامحسن فیض*، *بحارالانوار* مجلسی و کتب اربعه شیعه در این مدارس جزء مفاد درسی بودند. با ورود به قرن نوزدهم و هم‌زمان با حکومت قاجار در ایران تلاش‌هایی هرچند ناموفق در زمینه تأسیس مدارس به شیوه جدید انجام شد. میسیونرهای آمریکایی در دوره محمد شاه قاجار و با کسب اجازه از او تلاش کردند آموزش به شیوه نو را جا بیناندازند که مثمر ثمر نبود. در همان حین همچنان مدارس دینی از رونق نیافتاده و طلاب در آن مشغول به تحصیل بودند.

دامنه این تلاش‌ها به دوره ناصرالدین شاه کشیده شد؛ حکومت ظل‌السلطان در اصفهان هرچند بیشتر با انحطاط فرهنگی و علمی شناخته شده است اما در زمان حکومت وی بر اصفهان، اقدامات فرهنگی ولو اندک نیز صورت گرفت. از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به انتشار روزنامه فرهنگ، افتتاح مدرسه همایونی و مدرسه نظام اشاره کرد. تمایل ظل‌السلطان به تأسیس مدارس شبیه دارالفنون سبب شد تا علی‌خان سرتیپ، معروف به ناظم‌العلوم، از تحصیل‌کرده‌های مدرسه نظامی سن-سیر (Saint-Cyr) فرانسه و میزرا علی‌اکبرخان سرتیپ و برادر او میرزا حسین‌خان سرهنگ از فارغ‌التحصیلان دارالفنون برای این منظور به اصفهان اعزام شوند. آنها اولین مدرسه دولتی را به سرپرستی ناظم‌العلوم در عمارت هشت بهشت بنا نهادند. دروسی که در این مدرسه تدریس می‌شد عبارت بود از: حساب، جبر و مقابله، تاریخ ایران، زبان فرانسه، زبان فارسی و عربی، آموزش خط و نسق و دروس نظامی و توپخانه.

از دیگر مدرسی که به‌تبع مدارس جدید در اصفهان ساخته شدند، می‌توان مدرسه باقریه، مدرسه اسلامییه، مدرسه علمیه، مدرسه معرفت، مدرسه شرف، مدرسه سعادت، مدرسه حقایق، مدرسه اتحادیه و مدارس اقدسیه، قدسیه، امامیه را نام برد.

کتابچه پیش‌رو به‌منظور گردآوری اطلاعات از مدارس وقت اصفهان به‌دستور ظل‌السلطان تهیه شده است. در این کتابچه نوزده مدرسه اصفهان ساخته و بهره‌برداری‌شده در قرون مختلف، نام برده شده است. از جمله مهم‌ترین‌شان مدرسه نوریه، مدرسه کاسه‌گران و مدرسه صدر هستند. گزارشگر، اطلاعات و جزئیات باارزشی از مدارس شامل بنا، اتاق‌ها، حجره‌ها و سال ساخت به دست می‌دهد. همچنین با مطالعه این کتابچه می‌توان به نوع مدرسه دینی اعم از وقفی و غیروقفی بودن، اسامی متولیان و تولید وقت مدرسه، اسامی استادان و ائمه جماعات پی برد.

این کتابچه به شماره بازیابی ۱۰۲۰ س س و شماره مدرک ۲۹۲۵۰-۱۰ در محل کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود. همچنین مشخصات فهرست‌نویسی این نسخه در مجلد یکم فهرست نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در صفحات ۴۷۲-۴۷۳ با عنوان *کتابچه مشخصات مدارس اصفهان* درج شده است. این کتابچه در ابعاد ۱۳*۷ سانتی‌متر و به خط نستعلیق به نگارش درآمده است.

بازخوانی متن

کتابچه کل مدارس اصفهان حسب‌الامر **کارگزاران** حضرت مستطاب اشرف اقدس والا ارواحنا فدا چون رأی بیضا حیای بندگان حضرت مستطاب اشرف امجد ارفع اسعد والا ظلّ السلطان ارواحنا فدا اقتضا نموده که اطلاع بر مدارس اصفهان حاصل فرمایند از بانی و تاریخ بنا و سکنه و خرابی و آبادی هر یک لهذا در کمال تحقیق از روی بصیرت تحقیق شده و به عرض حضور میمنت ظهور می‌رساند. مدارسی که در حکم معموره است از این قرار است: مدرسه نوریه: واقع در طرق بازار جنب مسجد جامع عتیق اصفهان از بناهای میرزا نورالدین محمد انصار که از احفاد جابر بن عبدالله انصاری رحمه‌الله علیه بوده در زمان شاه سلیمان بنا کرده گویا رتبه وزارت داشته. بنای آنجا از گچ و آجر می‌باشد. هجده باب حجره دارد دو صفه نمازخانه حوض آب در وسط مدرسه است. سکنه مدرسه همیشه ادبا و نصحا و خطاطین و اهل هنر بوده‌اند. حالا به همان و تیره معدودی از آن جماعت منزل دارند، جناب میرزا عبدالحسین در آن مدرسه سکنا دارد. روزها چند نفر طلاب از خارج مدرسه می‌آیند درس موقوفات می‌گویند. موقوفات بسیار دارد ولی در تصرف وقف نیست. فعلاً به قدر پنجاه تومان منافع مستغلات دارد که به مصارف خادم و صرف روشنایی و آبکشی مدرسه می‌رسد و بیست و پنج تومان از این پنجاه تومان را کارگزاران حضرت مستطاب اشرف والا قریب به ده سال است که مستمراً نقابت (۹) مزرعه حشران کرده که مخروبه مرده است و به قواعد شرع اجاره فرموده‌اند، مستمراً هرساله مرحمت می‌فرمایند. تاریخ بنای مدرسه مطابق وقفنامهچه و کتیبه در مدرسه سنه اربع و ستین الف مائه هجری است ۱۱۶۴ متولی حالیه آقا میرزا حسین از احفاد میرزا نورالدین محمد انصاری است.

مدرسه کاسه‌گران: به فاصله پانصد قدم از مدرسه نوریه در سمت یسار طریق بازار عامه است. از بناهای مرحوم آقا میرزا مهدی اردستانی ملقب به حکیم‌الملک است. در زمان شاه سلیمان به طریق اعراض سفر هندوستان کرده مدت‌ها در آن حدود توقف کرده مشغول طبابت بوده از آنجا تدارک بنای مدرسه را نموده و در غیاب مشارالیه ساخته شد. پنجاه و هشت باب حجره فوقانی و تحتانی دارد، وسط مدرسه حوض آب دارد. هجده نفر طلبه دارد. صقه نمازخانه دارد. مدرس جناب مستطاب آقا سیدسینا خلف مرحوم آقا سیدجعفر دارابی اعلی الله مقامه در آنجا مدرس می‌باشد. موقوفات آن در اردستان است. تقریباً دویست تومان عاید می‌شود. تاریخ بنای مدرسه ثلاث مائه بعد الالف است ۱۱۰۳. متولی حالیه احفاد حکیم‌الملک سادات اردستانی هستند.

مدرسه نماور (۹): در وسط شهر اصفهان در کنار بازار عامه به فاصله صد قدم که به طریق محله باب‌الدشت می‌رود. آنچه مشهور است بین اهالی چون بانی آنجا نماور سلطان زوجه مرحوم میرزا مهدی حکیم‌الملک که بانی مدرسه کاسه‌گران بوده است بالنتیجه موسوم به این اسم شده است. شرح حال مشارالیه در طی مدرسه کاسه‌گران مقلوم شده. قریب شصت حجره تحتانی و فوقانی دارد. یکصد و بیست نفر طلبه دارد. مدرس آنجا جناب حاجی میرزا بدیع درب امامی و جناب آقا میرزا عبدالرزاق رشتی هستند. در زمان بانی تولیت با مرحوم میرزا رشیدالدین طباطبایی اردستانی بوده است و بعد از آن با رشد اولاد که تا به حال نسل بعد نسل سادات طباطبایی اردستانی مفوض است و مداخله می‌نمایند مرحوم آقا جمال خوانساری ناظر بوده بالفعل قریب به دویست تومان موقوفه دارد به مصارف می‌رسد. تاریخ بنای مدرسه همان زمان بنای مدرسه کاسه‌گران است که زوج‌زوجه ساخته‌اند به شش، هفت سال فاصله که تاریخ چنین می‌شود؛ سنه عشرين و مائه بعد الالف ۱۱۲۰.

مدرسه صدر: از بناهای مرحوم حاجی محمدحسین خان صدراعظم اصفهانی است. در زمان خاقان مغفور فتحعلی شاه البسه الله تعالی خلعت النور ساخته شده است، در بازار عامه اصفهان قریب باروی اشرف و محمودخان واقع است. مدرسه باصفایی است باغچه‌های منظم خوبی دارد. شصت و دو باب حجره تحتانی و در زوایا دارد. طلاب محصل خوب دارد. نسبت به سایر مدارس به طلبه چندان ندارد. طلاب آنجا قریب به هشتاد نفر می‌شوند. مدرس آنجا جناب اخذ (۹) ملا محمد کاشانی و جناب جهانگیرخان قشقایی هستند. قریب یکصد و پنجاه تومان موقوفات دارد. متولی جناب مستطاب

آقای حاجی میرزا ابوالقاسم کلباسی شیخ العراقین دام افاضله هستند. در حقیقت امر مدرسه خیلی منظم است. بنا قریب هفتاد سال است ۱۲۳۷.

مدرسه جده: کوچک من حیث الوضع جده بزرگ والد صفی میرزای صفوی ملقب به ابوالبقاء ولد ابوالمظفر شاه عباس الموسوی الحسینی بهادرخان ساخته در بازاری که از بازار عامه جدا می‌شود از محل معروف به در قهوه کاشان. پنجاه‌وشش اطاق فوقانی و تحتانی دارد و شصت، هفتاد طلبه محصل دارد. طلب آنجا از جناب متولی هر نفری ماهی سی شاهی الی سه هزار دینار به قدر مراتبهم مقرری دارند. متولی آنجا جناب میرزا محمدعلی هرندی است. مدرس معتبری ندارد. طلاب باسواد دارد. اغلب طلاب آنجا خارج از مدرسه درس می‌خوانند. من حیث الوضع خوب و منظم است. متولی آنجا مردی مقدس و خدانشناس است. تاریخ بنای مدرسه فی شهر رجب المرجب من شهر سبع و خمسين بعد الاف ۱۰۵۷.

مدرسه جده: من حیث الوضع بزرگ و جده کوچک شاه عباس ثانی صفوی بنا کرده. هفتاد و دو حجره فوقانی و تحتانی دارد و حجرات فوقانی بلاسکنه و مخروبه از بی‌مواظبتی خیلی مغشوش است. حجرات تحتانی را هم بعد از وضع زوایا که حجراتش مخروبه و بلاسکنه است. به قدر بیست نفر طلبه محصل دارد و نهر آب از وسط مدرسه عبور می‌کند. در سال پنج ماه آب ندارد و سایر شهر آب متوالی جاری است. قریب دویست و پنجاه تومان موقوفات دارد و چهل، پنجاه تومان از آن مخارج خادم و روغن چراغ و بوریای مسجد و صفه‌ها می‌رسد مابقی را از میان می‌برند به مصارف برخلاف قرارداد واقف می‌رسد. چند نفر طلبه خوب دارد و دو، سه نفر هم مدرس دارد. یکی جناب آقا میرزا محمدعلی کاشانی از احفاد مرحوم نراقی دیگری جناب آقا میرزا محمدحسین همدانی و جناب میرزا حیدر علی راقم کتابچه ولد جناب آقا میرزا مهدی در حجره مرحوم آقا محمدکاظم والد که از بهترین حجرات مدارس است و به وضع خوب و باسلیقه بنا شده مدرس مقدمات و علوم او پیدا است. متولی اسمی بالفعل میرزا محمدعلی از احفاد آقا جمال خوانساری است ولی مداخله با غیر است. تاریخ مدرسه قریب به دویست و بیست سال است.

مدرسه مبارکیه: جنب خانه جناب جلالت‌مآب آقای مشیرالملک واقع است. خوب مدرسه‌ای است. لکن از بی‌پرستاری قریب به انهدام است. گویا جناب جلالت‌مآب خیال تعمیر آن را دارند که دایر فرمایند در صورتی که دایر شود اسباب دعای خیر است و از صدقات جاریه خواهد بود.

مدرسه ملا عبدالله: واقع در چهارسوق شاه قریب به میدان نقش جهان در زمان شاه سلیمان ساخته شده است و به اسم ملاعبدالله شوشتری که مخصوصاً او را از اماکن مشرفه آورده آن را جهت طلاب و مدرسه را به اسم آن مرحوم شهرت داده‌اند. موقوفات قلیلی دارد و حجرات فوقانی و تحتانی دارد. نهر آب از وسط مدرسه جاری است. طلبه هیچ ندارد حجرات آنجا را به کرایه می‌دهند. مذهب و مکتب‌دار اهل بازار انبار بقالی و قصابی و غیره قرار حالیه‌اند. متولی جناب شیخ‌الاسلام هستند. سکنه معروف آنجا حاجی میرزا بهاء و حاجی ملا صادق خوانساری است. تاریخ بنا زمان شاه سلیمان است.

مدرسه الماسیه: از بناهای صفویه است واقع است در آخر بازار چهارسوق مقصود که سمت دروازه حسن‌آباد می‌رود. مدرسه خوب محکم جوش بنایی است هفت، هشت حجره تحتانی و فوقانی دارد. طلاب آنجا سی نفر می‌شوند که دایم محصل می‌باشند. موقوفه جرئی دارد که وفا به مصارف بنا نمی‌کند. تولیت با جناب مستطاب حاجی میرزا عبدالجواد کلباسی است. تاریخ بنا همان زمان صفویه است.

مدرسه مریم بیگم: دختر شاه صفی بوده در ابتدای بازار چهارسوق حسن‌آباد است. از قراری که در تواریخ نوشته شده گمرکخانه شهر بود. از وضع محازات دهلیز مدرسه معلوم است که بنای گمرکخانه مدت‌ها بود که مخروبه و بایر بود. مجدت نصاب میرزا سلیمان‌خان رکن‌الملک در مقام آبادی آنجا برآمدند. حالا چند طلبه دارد و شهریه می‌دهند به طلاب. موقوفات در اغلب ولایات دارد به خصوص در اصفهان که موقوفات کلی دارد و هیچ‌یک به تصرف موقوف علیه نیست. طومار و کتاب وقفنامه‌چه مفصلی دارد که نزد جناب مستطاب حاجی میرزا جعفر ولد مرحوم آقا میرزا محمدعلی امام جمعه سابق بوده است. متولی این مدرسه بالفعل خداست و محاسب حضرت حجه الله یوم یقوم الحساب.

مدرسه چهارباغ: از بناهای شاه سلطان حسین صفوی است در نهصد و دوازده هجری بنا شده و در نهصد و بیست و هفت تمام شده که مابین بنا و اتمام پانزده سال است. یکصد و بیست و پنج اتاق در تحتانی و فوقانی و زوایا و... پهنای روی به باغ شیرخانه و روی به بازارچه بلند دارد و چهل نفر طلاب مقرری دارد که تماماً را متولی از یک تومان و شش هزار در ماه مقرری می‌دهند به حسب مراتبهم. موقوفات به فراخور چند سال است که به مراجع خاص بندگان حضرت مستطاب اشرف والا روحی فدا به تصرف وقف درآمده است که به مصارف می‌رسد. خرابی چندانی هم ندارد. در هر سال یکبار جناب مستطاب حاجی میرزا مهدی مدرس که از زمان شاه سلطان حسین نسلماً بعد نسل متولی بوده‌اند تعمیرات لازمه را متحمل می‌شوند و کمال انتظام را دارد.

مدرسه شاهزاده‌ها: در بازار حمام مصروف شاهزاده‌هاست از اولاد و سلاطین صفویه ساخته‌اند. تشخیص دولتی از بانی به دست نیامد بیست و سه حجره تحتانی و فوقانی دارد و بیست و پنج نفر طلبه محصل دارد. تولیت آن با جناب حاجی میرزا ابوالقاسم کلباسی است. موقوفات هیچ ندارد، داشته است از میان رفته است. تاریخ بنا مأخذ صحیح به دست نیامده. مدرسه واقعه: در محله باب القصر از بناهای مرحومه مریم بیگم دختر صفی میرزای صفوی، بانی مدرسه واقعه در چهارسوق حسن آباد است مدت‌ها بود مخروبه افتاده بود. بیست و پنج سال قبل از این مرحوم حجه الاسلام حاجی سیداسدالله تعمیر کردند و به چله... در این دو تاکنون معمور است و قریب بیست و پنج، شش حجره دارد. طلاب محصل در آنجا موجود است.

مدرسه علی قلی آقا: واقعه در چهارسوق علی قلی آقا که یکی از خواجهگان سلاطین صفویه است در همان زمان که مدرسه بیگم ساخته شده بنای این مدرسه و مسجد و حمام و بازارچه واقعه در محل بیدآباد به اسم علی قلی آقا بنا شده است. موقوفات زیاد دارد. هیچ یک به تصرف نیست. بالفعل جناب مستطاب حاجی شیخ ابوالقاسم قاضی سلام الله تعالی در آنجا مشغول به نماز جماعت هستند.

سه مدرسه دیگر در محله بیدآباد است یکی معروف به مدرسه میرزا مهدی است که واقع است در راه معبر بیدآباد سر جوی معروف به باباحسن. اختیار آن با جناب مستطاب آقا میرزا سیدعلی ولد مرحمت پناه آقا میرزا سیدحسن اعلی الله مقامه است دو نفر سکنه دارد مذکور است که به تصرف وقف نامه شده و ملک است.

مدرسه دیگر مدرسه میرزا حسین است که قرب مسجد مرحوم حجه الاسلام حاجی سیدمحمدباقر اعلی الله مقامه که یکی از اعیان شهر بوده در همان زمان‌ها که بیدآباد آباد شده ساخته‌اند. طلاب محصل دارد و اختیار آن با جناب مستطاب آقای حاجی سیدجعفر است.

مدرسه دیگر مدرسه میرزا باقر است که مسجد و مدرسه اتصال به یکدیگر دارند و در محله بیدآباد. طلبه ندارد. دو نفر مکتب دار در آنجاست. پسر مرحوم ملا علی اکبر خوانساری در آنجا مشغول به نماز جماعت است. میرزا باقر از اعیان شهر اصفهان بوده است.

مدرسه مرحوم حاجی حسن: قرب مسجد حکیم از بناهای مرحوم حاجی کلباسی اعلی الله مقامه می‌باشد. قریب سی نفر طلبه دارد که محصل می‌باشند. موقوفات هیچ ندارد. کفالت طلاب را حتی الامکان جناب مستطاب حاجی میرزا ابوالقاسم کلباسی می‌فرمایند. قریب پنجاه سال است ساخته شده است. والله اعلم.

منابع و مأخذ:

الماسی، علی محمد، تاریخ آموزش و پرورش در ایران و اسلام، امیرکبیر، تهران: ۱۳۷۷، چاپ سوم

ایمانیه، مجتبی، تاریخ فرهنگ اصفهان، اصفهان، دانشگاه اصفهان: ۱۳۵۵

ترابی فارسانی، سهیلا، اسنادی از مدارس دختران از مشروطه تا پهلوی، سازمان اسناد و کتابخانه ملی، تهران: ۱۳۷۸



قاسمی، پویا، اقبال، مدارس جدید در دوران قاجار، مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۷۷
مجتهدی، کریم، مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
تهران: ۱۳۷۹
سالنامه‌ها و احصائیه‌ها:
احصائیه مدارس ایالات و ولایات اصفهان، وزارت معارف، ۱۳۰۶
سالنامه دبیرستان فرهنگ اردیبهشت ۱۳۲۹
راپورت سالیانه مدرسه متوسطه اصفهان ۱۳۴۱ ه.ق.
تاریخ معارف اصفهان ۱۳۳۶
سالنامه فرهنگ شهرضا

سُمَتیکس^۱

سیده‌شبنم شمس‌الدین

دانش آموخته کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

چکیده:

انجام تحقیقات ساختارمند علمی در رشته‌های مختلف در حوزه علوم انسانی، بالاخص حیطة ایران‌شناسی، نیازمند به‌کارگیری روش‌شناسی متناسب با محتوای تحقیقات موضوع مورد بررسی است؛ از این‌رو شناخت و آشنایی هرچه بیشتر با روش‌های تحلیلی روز دنیا می‌تواند درهای جدیدی را بر روی تحلیل روشمندی و در نتیجه دستیابی به رازهای نهفته متونی که گاه ده‌ها بار از نقطه‌نظر روش‌های متفاوت مورد بررسی قرار گرفته‌اند، بگشاید. ایران، سرزمینی با قدمت چندهزار ساله، با مسئله استعمار در ادوار گوناگون، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، دست‌وپنجه نرم کرده است؛ از این‌روست که می‌توان حوزه مطالعات استعماری و پسااستعماری را در بافت‌های گوناگون زمانی با تمرکز بر مسئله ایران مطرح کرد، که این خود بخشی از ایران‌شناسی است. نوشته حاضر ترجمه‌ای است از بخشی از کتاب تغییر مکان و سُمَتیکس در فرهنگ پسااستعماری^۲، نوشته داگلاس رابینسون^۳، منتشرشده در انتشارات دانشگاه دولتی آهایوی آمریکا، به سال ۲۰۱۳م، که به بررسی و معرفی روش‌شناسی کمتر شناخته‌شده سُمَتیکس در حیطة مطالعات پسااستعماری، به‌صورت نظری و عملی و از طریق بخش‌بندی کتاب به‌صورت چهار بخشی، مقدمه، مقاله نخست، مقاله دوم و مقاله سوم می‌پردازد.

واژگان کلیدی: داگلاس رابینسون، روش‌شناسی، سُمَتیکس، مطالعات پسااستعماری.

^۱ Somatics

^۲ Displacement and the Somatics of Postcolonial Culture

^۳ Douglas Robinson

سُمْتیکس

مفروض اصلی در نظریه سُمْتیکس، گرایش‌های هنجاری یا تمایلاتی است که در میان جمعیتی با عنوان «احساسات اجتماعی»، به خصوص احساساتی چون رضایتمندی و نارضایتی، در جریان است؛ این جریان جمعی احساسات، مسیری است که از طریق آن گروه‌های مختلف خود را نظام‌مند می‌کنند. من این نظام‌مندی از طریق جریان جمعی احساسات را «نظام‌مندی سُمْتیک پنداری» می‌نامم؛ در واقع واژه «سُمْتیک پنداری» نشان‌دهنده باور من به این مورد است که «پندارها»^۴ در حال جریان کمتر مبتنی بر «کلمات» یا «افکار» (عقل - پندار - پندار در مقام مفهوم ثابت کلمه/ذهن) هستند و بیشتر مبتنی بر احساسات و یا پاسخ‌های سُمْتیک (پندار - بدن: پندار به مثابه بدن احساسی) هستند. (درواقع، پاسخ سُمْتیک، فرآیند تبدیل بدن به ذهن است - میانه هم‌ایستایی که به واسطه دوگانه ذهن - بدن دکارتی^۵ به کناری نهاده شده است) این پاسخ‌های سُمْتیک به ما می‌فهماند که آیا گروه‌هایی که بدان‌ها تعلق داریم، موافق و یا مخالف افعال مورد نظرمان هستند - و در عین اینکه می‌توانیم آنها را به سطح هوشیاری آگاهانه برسانیم، همچنان از عملکردشان غافل هستیم. ما معمولاً این موارد را «احساسی مبهم در باب وقوع امری در آینده» و یا «احساسات مبهم» می‌نامیم و از یک‌سو آنها را از تمایلات نابه‌سامان و از سوی دیگر از تمایلات تحلیلی تمایز می‌دهیم.

صورت‌بندی مقدماتی: از آنجا که ایدئولوژی تفکرات، ایده‌ها، تصاویر و عقاید هوشیارانه هستند، به واسطه تکانه‌های ایدئوسمیتیک^۶ تأیید و یا مخالفت جمعی را منتقل می‌کنند. تنها راه تخریب تدریجی توان اخلاقی جمعیت سیاه‌پوست و قالب‌بندی دوباره شخصیت‌ها و دریافت‌های آنها، ترویج تکانه‌های ایدئوسمیتیک نژادپرستانه از طریق تصاویر و نظرات گروه سیاه‌پوست با نارضایتی جمعی در گروه بزرگتری است که این جمعیت جزئی از آن هستند (گروهی که افراد سفیدپوست و سیاه‌پوست در آن یکسان‌اند)؛ مثل این است که بومیان هم‌یار با حس رضایت همچون حیوانات خانگی و بومیان انقلابی و در عین حال عصبانی، چون حیوانات وحشی طمعکار در نظر گرفته می‌شوند. من این تصاویر را از خوانش انگوکی^۷ از اثر خارج *از آفریقا*^۸ اثر کارن بلیکزن^۹ به عاریه گرفته‌ام؛ وی در این کتاب این‌گونه اشاره می‌کند که «آنچه که منظور اصلی وی است، آن است که دانش او در باب حیوانات وحشی در واقع اشاره‌ای به ذهن آفریقایی است» و «بنابراین از نظر کارن بلیکزن، کامانته^{۱۰}، آشپز او، با سگی متمدن قابل‌قیاس است که دیرزمانی ست با انسان‌ها، البته اروپایی‌ها، زندگی کرده است.» (مووینگ، ۱۳۳) البته آنچه که فهم انگوکی از نژادپرستی بلیکزن را چنین قوی می‌سازد، آمیخته شدن کلام او با احساسات و با خشمی ست که با دقت کنترل شده؛ همان نوع خشمی که به سوی سیاه‌پوستان آفریقایی انقلابی مانند اوست که توسط استعمارگران سفیدپوست و همکاران سیاه‌پوستشان روانه می‌شود، نوعی از خشم نظارتی که فشار سُمْتیک قاعده‌مندی را بر خواننده، نه تنها به قصد ارزش‌گذاری نویسنده بلکه به هدف هم‌سو کردن تمامی تمایلات احساسی او تحت راهنمایی نویسنده

^۴ کالبد

^۵ Descartes

^۷ Ngugi

^۸ Out of Africa

^۹ Karen Blixen

^{۱۰} Kamante

^۶ ایده‌ای-کالبدی

وارد می‌کند. نویسنده یا سخنوری که تأیید و یا تقبیح ایدئوسمیتیک مکفی را به واسطه کلام خود منتقل می‌کند (راهنمای قاعده‌مند گروه)، به‌طور قطع می‌تواند عامل وقوع تغییرات رفتاری و شخصیتی عمیقی در خواننده و یا شنونده باشد و این چنین می‌تواند آنها را در بافت استعماری، به‌سوی نژادپرستی بیشتر و یا در بافت ضداستعماری، به‌سوی استعمار کمتر و یا حداقل به‌سوی داشتن احساس گناه در رابطه با مورد استعمار قرار گرفتنشان رهنمون سازد.

در رویکرد سُمیتیک حاضر، به‌صورت ضمنی، این فرض وجود دارد که تصاویری که انگوگی در خاطرات بلکنز شناسایی می‌کند، ذاتاً در یک بافت انتزاعی و خثنی منفی نیستند. تصویر یک انسان به‌مثابه یک حیوان خانگی و یا یک حیوان وحشی در صورتی تأثیر منفی خواهد داشت که به‌صورت ایدئوسمیتیک از طریق نیروی عملی نارضایتی جمعی، با منفی‌گرایی همراه شده باشد؛ و یا اینکه توسط مخاطبش چنین برداشت شود؛ همان‌طور که می‌بینیم در هر دو صورت به یک نتیجه می‌رسیم. تنها به‌واسطه بافت نیست که تصویری به مخاطبی منتقل شده و این‌گونه معنای آن محدود می‌شود؛ به بیانی دیگر، کلماتی که تصویری را با خود به همراه دارند، خود حامل احساساتی هستند که مملو از (اگر بخواهیم از فرمول باختین^{۱۱} استفاده کنیم) آواها و دیدگاه‌های ایدئوسمیتیک هستند و آن‌گونه تمایلات احساسی را به مخاطب منتقل می‌کنند. همان‌گونه که می‌شود از «تو گربه عزیز من هستی» یا «او، سگ وفادار من است» یا «چه آدم شغالی‌ست» معنای مثبت و یا منفی، با حس تحسین دوست‌داشتنی و یا حس تنفر تحقیرآمیزی، استنباط کرد؛ این قضیه درباره انگوگی به هنگام خوانش دوباره تحسین عاشقانه بلیکنز از کیکویو^{۱۲}، کایرونندو^{۱۳} و ویکامبو^{۱۴}، که برای او همچون حامیان نژادپرستی کار می‌کردند، نیز ممکن است صادق باشد؛ درواقع این حامیان برای او صدای دوباره نژادپرستی خود او هستند؛ همان‌طور که باختین نیز اشاره می‌کند، دوباره معنا کردن آن با لحن نارضایتی خود او و همچنین آلوده کردن ما با اختلال عاطفی منتج از آن است.

همچنین باختین بر این نکته نیز تأکید دارد که این تصاویر، تاریخی مکرر در ورای خود دارند؛ تاریخ‌های خلاف کالبدی که به‌واسطه آنها کالبدسازی‌های بی‌انتهایی از تصاویر در گفتمان حقیقی باعث همراه شدنشان با حالت‌های مثبت یا منفی شده است که به‌اندازه ثبات معناهای عینی، ثابت حس می‌شوند. «گربه عزیز» و «سگ وفادار» هر دو به‌صورت خلاف کالبدی، مثبت دریافت می‌شوند و در عین حال حس عشقی همراهشان است؛ شغال، غالباً منفی‌ست. ممکن است که «گربه عزیز» یا «سگ وفادار» را به‌صورت منفی و «شغال» را به‌صورت مثبت دوباره‌نویسی کنیم، اما اگر چنین کنیم این‌گونه احساس می‌شود که خلاف جریان کالبدی آشنا در حرکت هستیم. همچنین ممکن است که تاریخ انتزاعی این نظم ایدئوسمیتیک را جابه‌جا کرده و تصاویر سگ و گربه را از لحاظ معناشناختی درونی، مثبت و یا شغال را منفی کنیم؛ اما این تاریخ‌زدایی/کالبدزدایی، انتزاع را تباہ کرده و روندی که تصاویر و کلمات معنادار می‌شوند را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد.

تئوری سُمیتیک به ایدئوسمیتیک‌های نژادپرستی (یا دیگر تمایلات گروهی) قدرتی برای قالب‌بندی و قالب‌بندی دوباره شخصیت را می‌دهد، چراکه فرد را یک برساخته جمعی که محصول نظام ایدئوسمیتیک است، برمی‌شمرد؛ نیچه^{۱۵} این فرآیند

^{۱۱} Bakhtin

^{۱۲} Kikuyu

^{۱۳} Kawirondo

^{۱۴} Wakambo

^{۱۵} Nietzsche

را درونی‌سازی سلطه و فوکو^{۱۶} نظام، نام می‌نهند. ما، کم‌وبیش آنچه هستیم که گروه می‌نامد، و براساس تئوری سُمَتیک، آنچه که گروه «می‌گوید» براساس زبان بدن، حتی با درد تنبیه بدنی (نیچه) و دسته‌بندی‌های اجتماعی - ایدئولوژیک و فیزیکی متفاوت (فوکو)، با رضایت و یا عدم رضایت همراه است. اگر تجربه هر فرد در دنیا خارج از حیطه کنترل گروه قرار گیرد (که امری ممکن است، چراکه نظام ایدئوسُمَتیک ساختاری کلاژی دارد)، احتمالاً آن فرد هدف قوانین سخت گروهی قرار خواهد گرفت، که احتمالاً باعث به‌وجود آمدن احساس شرم و تلاشی مضاعف برای تطابق می‌شود؛ اما این فشار ممکن است باعث به‌وجود آمدن عکس‌العمل‌های انقلابی نیز بشود که منتج به کنار گذاشته شدن فرد از گروه و وارد شدن او در گروهی دیگر می‌شود. بنابراین، به‌عنوان مثال انگوگی، از گروه همکاران آفریقایی‌های انگلیسی دوست^{۱۷} در دبیرستان اتحاد^{۱۸} که بورس تحصیلی آن را به‌دست آورده، کنار گذاشته شده و به کمپ ایدئولوژیک مارکسیسم یا همان ناسیونالیسم آفریقایی و مبارزه ماء ماء^{۱۹} بر ضد حکمرانی بریتانیایی، وارد شده است؛ تغییر نام وی از جیمز انگوگی به انگوگی وا تینگ^{۲۰} و بعدها به‌واسطه تصمیم بحث‌برانگیزش در جهت استفاده از گیگی^{۲۱} و نه انگلیسی برای نوشتار، دو ویژگی مهم این مبارزه بوده‌اند.

در تئوری سُمَتیک، هر تکانه‌ای که از سوی گروه، «مخالف» تلقی شود، ایدئوسُمَتیک و هر تکانه انقلابی خاص، ضدایدئوسُمَتیک تلقی می‌شود: حالت ضدایدئوسُمَتیک، زیرمجموعه حالت ایدئوسُمَتیکی است که شامل «شکست‌ها» و «مقاومت» در برابر تطابق است؛ اما احتمال شکست قاعده ایدئوسُمَتیک نیز وجود دارد، همان‌طور که بیشتر اوقات نیز اتفاق می‌افتد، چراکه گروه‌های اجتماعی در تلاش مستمرشان برای تنظیم خود با دیگر بخش‌ها به‌صورت همگون از خود انعطاف نشان می‌دهند.

منابع و مراجع:

Robinson, Douglas. *Displacement and the Somatics of Postcolonial Culture*. The Ohio State University. ۲۰۱۳.

Shamsedin, Seyedeh Shabnam, and Douglas Robinson. "Review." *Comparative Literature Studies*, vol. 56, no. 4, 2019, pp. 886–891. JSTOR, www.jstor.org/stable/10.5325/complitstudies.56.4.0886. Accessed 30 Apr. 2021. doi:10.5325/complitstudies.56.4.0886

^{۱۶} Foucault

^{۱۷} Anglophile Africans

^{۱۸} Alliance High School

^{۱۹} Mau Mau

^{۲۰} Ngugi wa Thiong'o

^{۲۱} Gikuyu

هفت کشور

ترجمه مدخل «هفت کشور» از دانشنامه ایرانیکا
نویسنده: علیرضا شاپور شهبازی

HAFT KEŠVAR
Encyclopædia Iranica, Vol. XI, Fasc. 5, pp. 522-519
A. Shapur Shahbazi

مترجم سیده‌سپیده سجادی

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

Haft kešvar (هفت کشور)، یک تقسیم‌بندی جغرافیایی رایج از جهان در ایران باستان است. ایرانیان باستان، که احتمالاً به یک تقسیم سه‌جانبه از زمین اعتقاد داشتند (ببینید IRAJ)، جهان را پهنه‌ای وسیع و مدور که با کوهی بلند احاطه شده بود، تصور کردند و با این ایده، به پیشرفت‌هایی دست یافتند.

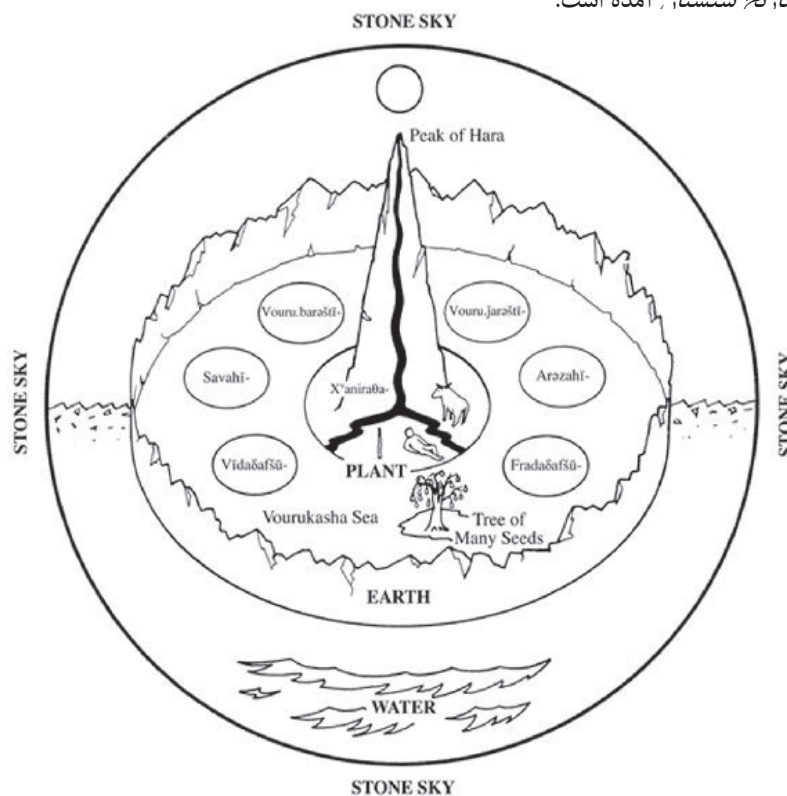
در این تفکر و سنت، جهان به هفت بخش (به‌معنی شخم زدن KARŠVAR - Karš) تقسیم شده بود. این بخش‌های هفت‌گانه، با جنگل‌ها و کوه‌ها و آب‌ها از یکدیگر متمایز شده بودند و سرزمینی که در اوستا، خونیرس (Xvaniraθa) نامیده می‌شد، توسط شش بخش دیگر احاطه شده و از نظر وسعت، با بقیه یکسان بود اما از رفاه و ثروت بیشتری نسبت به بقیه برخوردار بود. در حقیقت، بشر تنها در این منطقه (قاره) سکونت داشت و خونیرس هم، که سرزمین افسانه‌ای آریایی‌ها (Aryo.šayana) بوده است، جزئی از این منطقه بود اما در «چهردادنسک»، در مورد چگونگی پراکنده شدن بشر در سایر سرزمین‌ها، ایجاد نژادها و سنن مختلف سخن به میان آمده است. هر هفت کشور، زیر سیطره حکومت شاهان قدرتمند ایرانی بوده است. از همین رو در متون مختلف، منظور از اصطلاح «پادشاهان هفت کشور»، پادشاهان ایران بوده است. ریشه مفهوم اصطلاح هفت کشور، با وجود ادعای برخی که اعتقاد دارند ریشه بین‌النهرینی داشته، هندوآریایی‌ست. بین‌النهرینی‌ها اعتقاد داشتند که زمین، در مرکز کیهان است و شامل یک منطقه مرکزی بسیار متمدن می‌شود که با چهار منطقه، با قبایل وحشی با صفات اهریمنی، محصور شده است.

در سروده‌های زردشت، «Gāθās»، به ایده ایران، اشاره شده است و در سرودهای اوستا، بسیار به میترا سوگند یاد شده که اهورامزدا را زمان سپیده‌دم، در حالی که تمام سرزمین‌های افسانه‌ای آریایی‌ها را می‌پیماید و برفراز تمام نواحی پرواز می‌کند، توصیف می‌کند. نام این سرزمین‌ها عبارت است از: Arəzahī_ Fra-daδafšu_ Vīdaδafšu_ Savahī_ Vouru.barəštī و در مرکز سرزمین باشکوه Xvaniraθa قرار گرفته است. تفکر رستاخیز در آیین زردشتی، متأثر از این سنت است و بر هر منطقه، مقامی روحانی ناظر است و شش همراه نیک در «یشت»‌های اوستا، فصل ۱۹، بند ۹۷، یاد شده است که بنابر دادستان دینی با زردشت برمی‌خیزند تا در مأموریتش در شش سرزمینی که خونیرس مقدس را احاطه کرده است، وی را یاری کنند. نام یاری‌دهندگان با نام شش کشور همخوانی دارد. در فروردین روز از ماه خرداد (Māh ī Farvardīn rōz ī Hordād)، سام پهلوان برخواید خواست و اژی‌دهاکه (Aži Dahāka) را نابود خواهد کرد و شایسته پادشاهی هفت کشور خواهد شد، اما شاهی را به کیخسرو (Key Kosrow) واگذار می‌کند که بعد از ۵۷ سال حکومتش، ویشتاسپ، پادشاه هفت کشور خواهد شد.

بند یک: جهان در اوستا

دانش جغرافیایی ایرانیان در دوره هخامنشیان، با تقسیم دستگاه دیوانی، به بیست ساتراپی که سی قوم را شامل می‌شد، رشد قابل ملاحظه‌ای داشت. ایده هفت کشور، بر تفکر پارسی تأثیر گذاشت. به نظر می‌رسد داریوش بزرگ، سرزمین‌های زیر سلطه خود را به هفت بخش تقسیم کرد و هر بخش را به شخصی مورد اعتماد سپرد که در حفظ قلمرو پارس می‌کوشید. همچنین، یک سند مکتوب آرامی که به دوره داریوش دوم مربوط است، از فرماندهی به نام «hpthpt» از منطقه ایرانی «haftax apāta» به معنی «حامی یک‌هفتم» نام برده است. مبرهن است که تقسیم قلمرو شاهنشاهی به هفت منطقه، یک الگوی تکراری بوده است که بعد از اینکه ایرانیان زمین را به هفت کشور تقسیم کردند، متداول شد.

قلمرو شاهنشاهی اشکانی و ساسانی نیز به ایالاتی تقسیم شده بود که بی‌هیچ سندی، ریشه در اندیشه «هفت کشوری» دارد. در اواخر دوره ساسانی، به تقلید از مصری‌ها که جهان را به چهار قسمت تقسیم می‌کردند، ایران‌شهر را به چهار بخش (kost) جغرافیایی که در شمال (abāxtar)، در شرق (xwarāsān)، در جنوب (nēm-rōz) و در غرب (xwarwarān) قرار دارد، تقسیم کردند. استفاده از جهات جغرافیایی، بر ایده تقسیم هفت قسمتی تأثیر گذاشت. در بندهشن اشاره شده که ۳۳ ناحیه تحت‌الحمایه هفت کشور است که در چهار جهت اصلی شرق، غرب، شمال و جنوب قرار دارد. مشابه این مطلب، در آثار حمزه اصفهانی و تا، بخ سستا، آمده است.



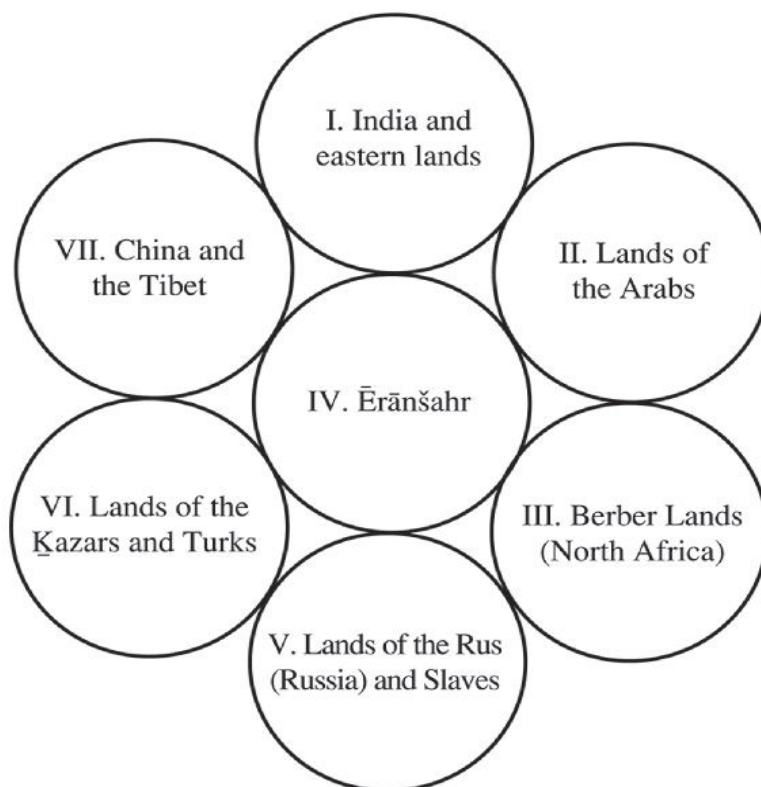
شکل ۱
 جهان در اوستا

در مقدمه شاهنامه ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، گزارش مشابهی به تاریخ ۶۲۰ بعد از میلاد آمده است مبنی بر اینکه وقتی ارتش ساسانی بر مصر پیروز شد، زمین چهار جهت جغرافیایی داشت و هفت بخش را به نام «kešvar» در بر می‌گرفت؛ نخستین سرزمین «Arzah»، دومین «Ša-abah»، سومین «Faradafš»، چهارم «Vidafš»، پنجم «Vurubarst»، ششم «Vurujarst» و هفتمین سرزمین که مرکز جهان است، «Koniras-e bāmi» (خونیرس مقدس) است که ما در آن زندگی می‌کنیم و پادشاهان، آن را «Ērānšahr» می‌نامند. در همان متن، کشورهای جهان، از چین تا امپراتوری بیزانس را

مطابق با چهار جهت جغرافیایی برشمرده و در نهایت به ایرانشهر می‌رسد و ادعا می‌کند که از رود نیل در مصر تا «Āmuya» وسعت دارد و در هنر، پیشتاز تمام کشورهای است که آن را احاطه کرده‌اند. ابوریحان بیرونی، نقشه‌ای هنرمندانه از هفت کشور طراحی کرده که تمام کشورها را به شش دایره مرتبط که ایرانشهر را در مرکز احاطه کرده، ارائه می‌کند که یاقوت به هر دو اشاره کرده است. در کتاب *التفهیم بیرونی و مجمل التواریخ*، به طرح ساده‌تری از این نقشه اشاره شده است.

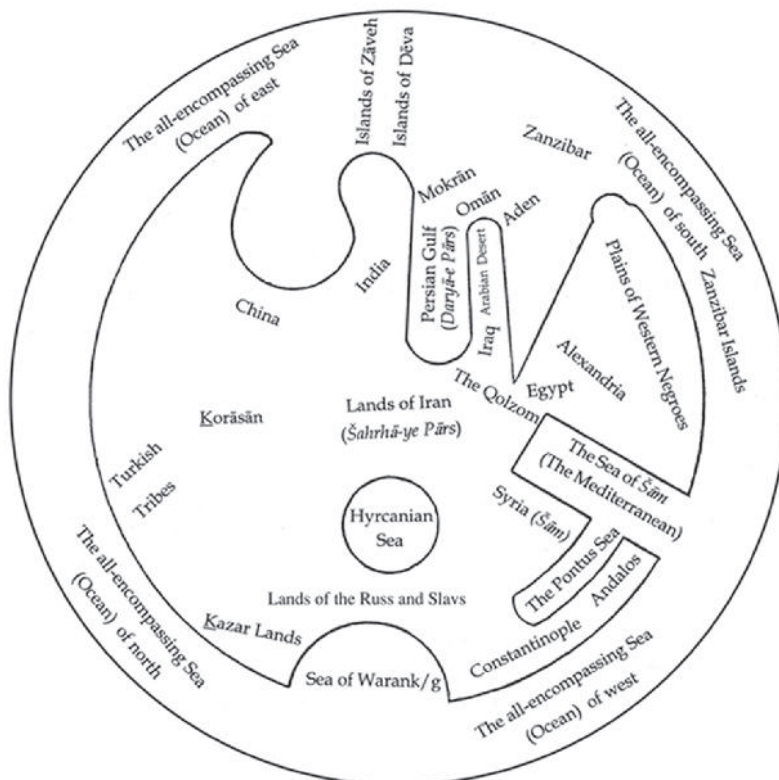
بند دو: سنت هفت اقلیم اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره اسلامی

تحولات بیشتر، در نتیجه آشنایی با سنت یونان اتفاق افتاد که کره زمین به چهار قسمت، دو قسمت در بالا و دو قسمت در پایین خط استوا تقسیم می‌شد و اعتقاد داشتند تنها قسمتی که قاره‌های آسیا، آفریقا و اروپا در آن قرار گرفته، قابل سکونت است. این بخش که یک‌چهارم زمین است، شامل ملل گوناگون می‌شد که در چند اقلیم زندگی می‌کردند. دانشمندان مسلمان از این طرح الگوبرداری کردند و داده‌ها و نقشه‌های جغرافیایی دقیقی را ثبت کردند. برخی از جمله یعقوبی، اصطخری، ابن‌هوقل و مقدسی، ایده هفت کشور را مردود می‌دانند، برخی هم نظام واقعی جغرافیای اداری و سیاسی خود را با نظام اقلیمی تطبیق دادند و برخی هم نتوانستند از تأثیر سنت ایران و بین‌النهرین دوری کنند. ابن‌خردادبه به توصیفی از زمین کروی که به چهار قسمت مساوی تقسیم شده می‌پردازد و در ادامه، توضیح می‌دهد که ما در قسمت شمالی زندگی می‌کنیم و بخش جنوبی به خاطر گرمای زیاد، قابل سکونت نیست. نیمه دیگر که پایین (سوی دیگر ما) قرار دارد، خالی از سکنه است. هر کدام از چهار بخش کره زمین، خواه در شمال یا جنوب، به هفت اقلیم تقسیم شده است. بطلمیوس، در کتاب خود اشاره می‌کند که در زمانه‌اش ۴ هزار و ۲۰۰ شهر وجود داشته است. بیرونی اظهار می‌کند که محدود کردن مناطق مسکونی به یک‌چهارم زمین غیرعلمی است و منطقی‌ست انتظار داشته باشیم که مناطقی مسکونی در آن سوی کره زمین وجود داشته باشد.



شکل ۲
هفت اقلیم
اواخر دوره ساسانی
و اوایل دوره اسلامی

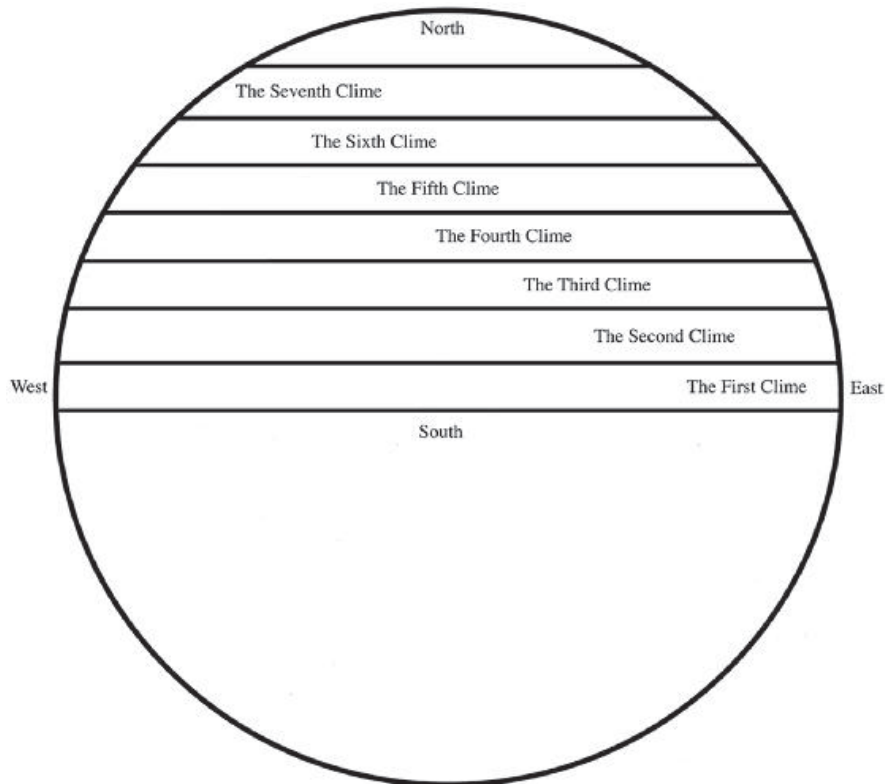
بند سه: هفت اقلیم (برداشت دوره اسلامی از دیدگاه بطلمیوسی)



شکل ۳
 هفت اقلیم
 برداشت دوره اسلامی
 از دیدگاه بطلمیوسی

بند چهار: جهان از نظر دانشمندان صدر اسلام

در زمان مناسب و تحت تأثیر منجمان، هفت اقلیم به صورت هفت بخش موازی با خط استوا به تصویر کشیده شدند که هرکدام به یک سیاره مربوط است و با یک یا دو نشان ستاره‌شناسی، مشخص می‌شود. به طور حتم، سنت ایرانی (برخلاف سنت رومی) از تفکر افرادی چون یاقوت، مسعودی و اخوان الصفا گرفته شده است که به شرح زیر است: اقلیم نخست، متعلق به کیوان و مربوط به برج جدی و دلو بود؛ اقلیم دوم، به هرمز (مشتری) و مرتبط به برج قوس و ماهی است؛ سومین به بهرام (مریخ) تعلق داشت و مرتبط با برج حمل و سرطان بود؛ چهارم متعلق به خورشید و مربوط به برج اسد بود؛ پنجمین اقلیم، متعلق به ناهید (زهرة) و وابسته به برج ثور و ترازو بود؛ ششم به تیر (عطارد) تعلق داشت و وابسته به برج جوزا و سنبله بود و هفتمین اقلیم، متعلق به ماه و مربوط به سرطان بود. این الگو را نظامی‌گنجوی به تفصیل در هفت پیکر توضیح داده که چگونه بهرام گور با هفت شاهزاده‌خانم از هفت سرزمین ازدواج کرد که برای آنها هفت کاخ نقاشی شده به رنگ هفت سیاره ساخت و هر روز هفته به نام یکی از آنهاست.



شکل ۴
جهان از نظر
دانشمندان صدر اسلام

کتابشناسی:

Christian Bartholomae, *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten III*, Heidelberg, 1920.

Abu Rayḥān Biruni, *Ketāb al-tafhim le-awā'el ṣenā'at al-tanjim*, ed. Jalāl Homā'i, Tehran, 1318 Š./1939.

Arthur Christensen, *Les types du premier homme et premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens I*, Stockholm, 1917.

Idem, *Les Kayanides*, Copenhagen, 1931.

James Darmesteter, *E'tudes Iraniennes*, 2 vols, Paris, 1883.

Eḳwān al-Şafā, Rasā'el Eḳwān al-Şafā wa Ḳollān al-wafā', ed. Ḳayr-al-Din Zerekli, 4 vols., I, Cairo, 1341/1928.

Ilya Gershevich, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959.

Jean-Jacques Glassner, "The Use of Knowledge in Ancient Mesopotamia," in Jack M. Sasson, ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, 4 vols., New York 1995, III, pp. 1815-23.

Walter Bruno Henning, "Ein persischer Titel im Altaramäischen," in Mathew Black and Georg Fohrer, eds., *In Memoriam Paul Kahle*, Berlin, 1968, pp. 138-45; repr. in idem, *Selected Papers II*, *Acta Iranica* 15, Tehran and Liège, 1977, pp. 659-66.

Idem, *Sogdica*, London, 1940; repr. in idem, *Selected Papers II*, Tehran and Liège, 1977, pp. 1-68.

Ernst Herzfeld, *Zoroaster and His World*, 2 vols., Princeton, 1947.

S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, *Acta Iranica* 8, Tehran and Liège, 1975.

Josef Markwart, "Das Naurōz: Seine Geschichte und seine Bedeutung," in Dr. Modi Memorial Volume: *Papers on Indo-Iranian and Other Subjects*, Bombay, 1930, pp. 709-65.

B. A. Miquel, "Iḳlīm," in *EI2* II, pp. 1076-78. *Nāma-ye Tansar*, ed. Mojtabā Minavi, Tehran, 1311 Š./1932; tr. Mary Boyce as *The Letter of Tansar*, Rome, 1968.

Henrick Samuel Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, tr. Hans Heinrich Schader, Leipzig, 1938.

Plato, *The Works*, ed. and tr. Robert Greg Bury, *Loeb Classical Library* 7, rev. ed., Cambridge, Mass., and London, 1942.

Ebrāhim Pur(-e) Dāvud, "Čār-su," in *Hormazd-nāma*, 2 vols., Tehran, 1331 Š./1952, I, pp. 389-402.

Idem, "Haft kešvar," in idem, *Visperad*, ed. Bahrām Faravaši, Tehran, 1343 Š./1964, pp. 109-17.

Mirza Moḥammad Qazvini, ed., "Moqaddema-ye qadim-e Šāh-nāma," in idem, *Bist maqāla*, ed. 'Abbās Eqbāl Āštiāni, 2 vols., Tehran, 1313 Š./1934, II, pp. 5-90.

Martin Schwartz, "The Old Eastern Iranian World View According to the Avesta," in *Camb. Hist. Iran* II, pp. 640-63.

A. Shapur Shahbazi, "Darius' Haft Kišvar," in Heidemarie Koch and David N. MacKenzie, eds., *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, AMI, Suppl. 10, Berlin, ۱۹۸۳, pp. ۲۳۹-۴۶.

Idem, "On the Xvadāy-nāmag," in *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, *Acta Iranica* 30, Leiden, 1990, pp. 208-29.

بررسی دلایل عدم حضور هخامنشیان در شاهنامه

مصطفی صالحی

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه گیلان

چکیده:

در سرتاسر شاهنامه نامی از هخامنشیان نیامده است. خبری از کوروش و داریوش و خشایارشا در شاهنامه نیست. منبع اصلی فردوسی در سرایش شاهنامه، ترجمه خدای‌نامه بوده است. نه تنها در خدای‌نامه هخامنشیان غایب بوده‌اند، بلکه گویی که در داستان‌ها و روایاتی که سینه‌به‌سینه از باستان تا به روزگار فردوسی رسیده بوده هم خاطره‌ای از هخامنشیان نبوده تا حکیم توس در اشعارش منعکس کند. چرا این منابع در مورد هخامنشیان ساکت‌اند؟ این حذف یا شاید فراموشی از کجا می‌آید؟ پاره‌ای نظریات در پاسخ به این سوال عدم ثبت نوشتاری وقایع در ایران باستان و اتکا به تاریخ شفاهی را نشانه رفته‌اند و نظرات دیگر گرایش دینی موبدان به روزگار ساسانی را در نگارش خدای‌نامه‌ها دلیل می‌آورند. در این مقاله این نظریات و سایر دلایل موجب این عدم حضور هخامنشیان بررسی می‌شود. اینکه چگونه شد که غبار فراموشی روزگاران بر نام و یاد شاهان بزرگی چون کوروش و داریوش و خشایارشا نشست و در زمانه فردوسی، هخامنشیان ناشناخته مانده بودند.

واژه‌گان کلیدی: شاهنامه، هخامنشیان، ساسانیان، فردوسی، زردشتی

مقدمه

شاهنامه که به‌عنوان سند هویت ملی ایرانیان، تاریخ این سرزمین را از روزگاران نخستین همراه با پیروزی‌ها و شکست‌ها، شادی‌ها و غم‌ها، امیدها و یأس‌ها به تصویر می‌کشد، خالی از نام شاهان هخامنشی است. سرامی می‌نویسد: «در این اثر بزرگ از زندگی و مرگ پنجاه‌ودو پادشاه ایران پیش از اسلام سخن به میان آمده است که جز همای و پوران‌دخت و آزرمدخت همه از مردان‌اند. از میان این چهل‌ونه شاهنشاه مرد، معدودی از آنان یعنی جمشید، ضحاک، فریدون، منوچهر، کی‌کاووس، کی‌خسرو، گشتاسپ، اسکندر، اردشیر بابکان، شاپور ذوالاکتاف، بهرام گور، انوشیروان و خسرو پرویز از شاهنشاهان بزرگ شاهنامه‌اند و هریک شخصیتی با ویژگی خاص خویش دارند و بقیه تقریباً همه به هم مانند. هرچند باز در میان آنان شاهانی چون یزدگرد بزه‌گر، شیرویه و فرابین را می‌توان از جهتی از شخصیت‌های ممتاز به‌شمار آورد» (سرامی، ۱۳۷۳: ۸۱۵). می‌بینیم که خبری از کوروش و خشایارشا و داریوش نیست. اینکه چرا نامی از این شاهان در شاهنامه نیست، مورد بحث این مقاله است. در این مقاله سعی بر آن رفته که خاطره فراموش‌شده هخامنشیان در شاهنامه را در روزگار پیش از فردوسی جست‌وجو کنیم، جایی در تنظیم خدای‌نامه‌ها و تدوین تاریخ ملی. اینکه سنت تاریخ شفاهی چگونه گردوغبار فراموشی را بر نام و یاد شاهان هخامنشی نشانده و در پی آن مناسبات روزگار فردوسی هم، مزید بر علت شد تا نام شاهان هخامنشی در بین ابیات شاهنامه به رشته تحریر درنیاید؛ و در این راه وامدار بزرگانی چون یارشاطر و کریستین‌سن و دیگرانی هستیم که پیش‌تر، چراغ این معماخانه را روشن کرده‌اند.

گرایش دینی ساسانیان

تدوین تاریخ ملی به‌صورتی که در شاهنامه می‌بینیم به دوره ساسانیان بازمی‌گردد. این نگارش و تدوین، بیش از آنکه توسط دستگاه تبلیغاتی حاکمیت وقت صورت گرفته باشد، تحت تأثیر خوانش موبدان زردشتی، از روزگاران نخستین و پیشین است. هم آنانی که در روزگار ساسانی، نفوذ فراوان در لایه‌های قدرت حاکم داشتند، کجا اجازت می‌داده‌اند که تفکری غیر تعالیم روشن‌کننده آتش معابدشان، سری از سرها به‌در آورد؟ ساسانیان که «از ابتدا با روحانیان زردشتی متحد شدند و این رابطه محبت در میان دین و دولت تا آخر عهد آنان استحکام داشت» (کریستین‌سن، ۱۳۹۳: ۱۰۰)، تمام امور دیوانی و دبیری را در اختیار موبدان زردشتی نهادند. پس، مسئله مهمی که در تدوین تاریخ ملی باید به آن توجه ویژه داشت، گرایش دینی ساسانیان است. روزگار بر تخت نشستن فرزندان ساسان، روزگار رسمی بودن دین زردشت است. در حالی که پیش‌تر و در زمانه هخامنشیان، خبری از دین رسمی نیست. دوران کوروش و ادامه‌دهندگان تاج و تخت وی، هیچ دینی بر دین دیگر برتری ندارد. پیروان ادیان با هم برابرند. حق حیات برای همه آیین‌ها و کیش‌ها محفوظ است. دین زردشت محترم هخامنشیان بوده، اما چونان که ادیان دیگر هم. اگرچه اهورامزدا برترین خدایان است، اما خدایان دیگر نیز تکیه بر اریکه خود زده‌اند و قلمرو خود را دارند؛ ولی «صعود اهورامزدا از این جهت بوده است که وی وارث صفات فرمانروایی خدایان پیش از زردشت است. کوشش مصلحان دینی مصروف این شده است که از طرفی به دین مغ کهن صفات اخلاقی ارزانی دارند و از سوی دیگر او را جدای از همه، بر فراز سایر موجودات الهی جای دهند» (شایگان، ۱۳۶۲: ۶۰). پس ارج و قرب برای همه خدایان بوده است و وجود نام اهورامزدا در کتیبه‌های هخامنشی دلیل برتری دین زردشت بر دیگر ادیان در زمان حیات این سلسله نیست. در این

رابطه بنونیست هم معتقد است که وجود نام اهورامزدا در کتیبه‌های هخامنشی نمی‌تواند دلیلی بر زردشتی‌گری آنها باشد؛ چراکه «ستایش این خدا هم از مذهب مزدیسنا در مفهوم اصطلاحی آن و هم از نوآیینی و دین‌آوری زردشت، باستان‌تر است» (بنونیست، ۱۳۵۴: ۱۶).

حال که روزگار ساسانیان است و زمانه رسمی شدن دین زردشت، موبدان این دین را که تمام ارکان و نهادهای رسمی را در اختیار دارند، خوش نمی‌آید که صحبت از دینی غیر دین زردشت باشد. به بیان دیگر، خوانش هر رویداد و پدیده‌ای، از فیلتر پرنفوذ آنها باید رد شود. پس اگر در تدوین داستان‌های ملی و همین‌طور نگارش خدای‌نامه‌ها سخنی از هخامنشیان نیست، یک دلیلش می‌تواند این باشد که موبدان زردشتی هرچیز مغایر با دین خودشان را حذف کرده‌اند؛ و بعدترها این حذف به شاهنامه فردوسی هم راه یافت. «دلیل نبودن نام هخامنشیان در خدای‌نامه پهلوی شاید ناشی از گرایش دینی این اثر باشد. موبدان تأثیر مستقیم در ارائه تاریخ گذشته ایران داشته‌اند و هرچه برخلاف نظر و سیاست دینی آنها بود، از نوشته‌ها حذف می‌شد. گرچه برای فرمانروایان هخامنشی نیز اهورامزدا بزرگ‌ترین خداست، ولی ما در دوران هخامنشی با سازمان دینی منظمی همانند دوره ساسانی روبه‌رو نیستیم و شاید تسامح دینی کوروش و دیگر فرمانروایان هخامنشی با طبع موبدان کتریرگونه دوره ساسانی چندان موافق نبوده است» (آموزگار، ۱۳۷۹: ۱۱).

هویت ملی و اقوام شرقی

وقتی سخن از «ما» به میان می‌آید، بحث هویت هم مطرح می‌شود. «ما» خطوط ترسیم‌شده‌ای است که ما را از دیگران جدا می‌کند. هویت ملی هم، همه آن نگرش‌ها و ویژگی‌ها و روحیات جمعی است که ما را از بستر روزگاران به هم پیوند داده و امروز از دیگران متمایز می‌کند. سرزمین، نژاد، زبان، ریشه‌های تاریخی، بت‌های ذهنی و همه خاطره‌های قومی که احساس همبستگی را در نهاد جمعی ما در برابر دیگران به‌وجود می‌آورد؛ می‌شویم ما در مواجهه با دیگران، می‌شویم ایران مقابل انیران و توران. شکل‌گیری هویت ایرانی ریشه در روزگار ساسانیان دارد. اگرچه «ایده ایران به‌منزله یک واقعیت مذهبی، فرهنگی و قومی به پایان قرن ششم پیش از میلاد بازمی‌گردد، اما نخستین بار در دهه دوم قرن سوم پیش از میلاد است که به‌واژه «ایران» همچون یک «اندیشه سیاسی» و به‌منزله ویژگی اساسی تبلیغات ساسانیان برمی‌خوریم، چراکه پیگیری آن در حکومت‌های پیش از اردشیر ممکن نیست» (نیولی، ۱۳۹۹: ۴۷). اولین بار این اردشیر بابکان است که به‌هنگامه تاج‌گذاری، خود را پادشاه ایران و انیران می‌خواند. استقرار پادشاهی ساسانی و دین زردشتی، به‌عنوان آیین رسمی کشور همراه با رسمیت یافتن اسطوره‌های دینی و قومی درباره آفرینش و تاریخ و جایگاه جغرافیایی ایران، شکل‌دهنده پایه‌های اصلی هویت اقوام ایرانی است که در ایران‌شهر زندگی می‌کنند. «گرچه هویت ایرانی تا پایان دوره پارتیان دارای بار قومی، زبانی و مذهبی بود، اما فاقد ویژگی سیاسی بود. ایده امپراتوری یا پادشاهی «ایرانی»، ایده‌ای کاملاً ساسانی است. این ایده نتیجه همگرایی منافع دودمان جدید و روحانیون زردشتی بود» (نیولی، ۱۳۹۹: ۵۰).

مقصود از این مدخل اینکه دستگاه تبلیغاتی ساسانیان اگرچه ایده ایران‌شهر را مطرح کرد و در همگرایی با روحانیون زردشتی به آن جامه عمل پوشانید و قلمرو پادشاهی ایرانیان را به‌وجود آورد، در تقویت پایه‌های این ایده و اعتبار بخشیدن به منش ایرانی و ایرانیت، گوشه چشمی به تبلیغ ایرانی بودن و تهییج حس همبستگی ایرانیان در جهت مقابله با اقوام مهاجم شرقی هم داشته است. اعتبار بخشیدن به «ما» در برابر دیگران؛ همان‌که چند قرن بعد در شاهنامه شد: ایران در برابر توران.



ساسانیان گرچه در کشاکش همیشگی با امپراتوری بیزانس بوده‌اند و نگاهشان همواره معطوف مرزهای غربی بوده، اما به‌ناچار هرگز غافل از سرحدات شرقی هم نبوده‌اند. همان‌جایی که مورد هجوم گاه و بیگاه اقوام شرقی قرار می‌گرفته است. هیاطله و بعدها اقوام ترک همواره خواب را از چشمان تیسفون‌نشینان می‌ربودند. اگرچه در ابتدای کار دودمان ساسان و تا به روزگارِ شاپور دوم که ساسانیان در اوج قدرت بودند، سرحدات شرقی چندان صحنه ناآرامی‌ها نبوده، اما سالیانی را که پشت سر می‌گذاریم و جلوتر که می‌آییم، می‌بینیم که بعدها و در اغلب اوقات، مرزهای شرقی امپراتوری را آشفتگی در بر گرفت و میدان تاخت‌وتاز اقوام مهاجم شد که پس از هر صلحی، به اطاعت از ساسانیان گردن می‌نهادند. از میانه راه ساسانیان، عصیان و تاخت‌وتازهای صحرائنشینان شدت گرفت و حتی در زمان پیروز برخی ایالات شرقی به تصرف هپتالیان درآمد و «پادشاه ساسانی ناگزیر شد به صلحی سنگین و دشوار گردن نهد... و تا چندین سال به هپتالیان خراج بپردازد» (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۴۷). ادامه راه و به روزگار قباد که قحطی دیرپای ناشی از خشکسالی کار را برای قباد دشوارتر هم کرده بود، شاه ساسانی دچار چالش بزرگ‌تری هم شد؛ نهضت مزدک. گیرشمن که در تحلیل این بازه زمانی حساس عمر دودمان ساسان، به‌درستی معتقد است که هر جنگ منجر به شکست، موجب عکس‌العمل دینی و سیاسی می‌شود، می‌نویسد: «وی (قباد) می‌بایست بین نجبا - که همیشه مقتدر بودند - و ملت، که بسیاری تابع نهضت مزدکی شده بودند و تقاضای تحولات اجتماعی عمیق به نفع طبقات محروم داشتند، یکی را انتخاب کند. شاه شجاع، ملت را انتخاب کرد» (گیرشمن، ۱۳۷۲: ۳۶۱). در چنان اوضاعی در سیاست داخلی که از یک‌سو می‌رفت قحطی به ورشکستگی اقتصادی بیانجامد و از دیگر سوی، مطالبات برابری خواهانه مزدکیان، پایه‌های کاخ‌های تیسفون را به‌سختی بلرزاند، تاخت‌وتاز اقوام مهاجم شرقی که حالا سرحدات شرقی را بی‌دفاع‌تر می‌دیدند و زمینه را برای شورش مساعدتر، شدت هم گرفت. اما ظهور خسرو انوشیروان ورق را برای جانشینان اردشیر برگرداند.

پروکوپیوس مورخ هم‌عصر خسرو ضمن روایت فتح یکی از شهرهای روم به اسم «سورا» توسط خسرو، در توصیف وی می‌نویسد: «(خسرو) کسانی را که بر ضد او برخاسته بودند به‌آسانی مطیع خود (می)ساخت» (پروکوپیوس، ۱۳۴۷: ۱۴۸). اگرچه پروکوپیوس در توصیفات خود از خسرو چندان جانب بی‌طرفی را که شایسته کار یک مورخ است، روا نداشته و سعی در ساختن چهره‌ای فتنه‌انگیز از وی داشته و این ادعا را کریستین سن هم مطرح کرده، اما با خواندن همین جمله پروکوپیوس هم می‌توان بر دانش سیاسی خسرو صحه گذاشت. نظر به اثبات این نکته است که می‌توان گفت برتری خسرو در میدان نبرد فقط به‌خاطر قدرت نظامی‌اش نیست بلکه تا حدی مرهون دستگاه تبلیغاتی‌اش هم بوده است که از پشتیبانی روحانیون زردشتی برخوردار بوده و این حمایت چنان مؤثر بوده است که مورخان و راویان و ادیبان سده‌های اولیه اسلامی با عنوان خسرو دادگر و خسرو عادل از او یاد کرده‌اند. حتی مورخ هم‌عصرش در اردوگاه دشمن هم نمی‌تواند دانش سیاسی وی را نادیده بگیرد و به آن معترف است. خسرو با چنین دانش و پشتوانه‌ای به نبرد اقوام مهاجم شرقی رفت. استقلالی که می‌رفت خدشه‌دار شود را جانی دوباره بخشید و دوپارگی جامعه و سرخوردگی ناشی از شرایط ناآرام داخلی را که با اصلاحاتش التیام بخشیده بود، با تقویت روحیه همبستگی، تبدیل به نیرویی متحد و قوی و سدی محکم در برابر هجوم بیگانگان شرقی کرد. آن روح دوآلستی حاکم بر جامعه که ناشی از جنبش مزدک بود را تبدیل به روح ملی‌گرایی کرد. با نبوغ سیاسی‌اش، تقابل درونی طیف‌های مختلف در سیاست داخلی را به عامل وحدت‌بخش در رویارویی با دیگران در عرصه سیاست خارجی مبدل کرد. یارشاطر در این‌باره می‌نویسد: «یکی از خصوصیات دوران خسرو اول تقویت فوق‌العاده غرور ملی و اهمیت بخشیدن به

حفظ تمامیت ارضی ایران و دفاع از سرحدات شرقی بود. خسرو نمی‌توانست امیدوار باشد که بدون اینکه جنبشی ملی برای دفاع از تمامیت ارضی ایران به‌وجود بیاید و عصبیت قومی تقویت شود، بتواند در وحدت بخشیدن به کشور و دفاع ایران در برابر اقوام ترک و بیزانس توفیقی حاصل کند. از این‌رو خسرو انوشیروان به موازات اصلاحات خود به یک رشته تبلیغات شدید برای نیرومند کردن غیرت ملی و اعتقاد به لزوم وحدت کشور و اهمیت سلطنت و ملی بودن خاندان ساسانی و همچنین اعتقاد به اهمیت آنچه ساسانیان، به‌خصوص اردشیر، برای اعاده وحدت و عظمت و اعتبار ایران کرده بودند، دست زد» (یارشاطر، ۱۳۶۳: ۱۹۹). همه را زیر درفش کاویانی جمع کردن و تقویت روحیه ملی‌گرایی، نمی‌شد مگر با تقویت و تهییج غرور ملی و حس وطن‌پرستی؛ هر جنبشی قهرمان می‌خواهد. در این رویارویی با تاخت‌وتاز بیگانگان شرقی، قهرمانان مرزنشین شرقی در صف اول بودند. لاجرم زنده کردن روح و یاد این قهرمانان در دستور کار قرار گرفت. این قهرمانان پر و بال بیشتر گرفتند و در قامت اسطوره ظاهر شدند و چونان الگویی در تقابل با بیگانگان، در برابر چشم‌ها حیاتی حماسی پیدا کردند. این است که در تدوین حماسه ملی، روایات قهرمانان شرقی پررنگ‌تر می‌شود. خاطره‌های ازلی و بت‌های ذهنی و قهرمانان و پهلوانان اسطوره‌ای مناطق شرقی از دل روایت‌های پراکنده مردمان و نقل‌های گوسان‌ها، جمع و تدوین شد و در قالب خدای‌نامه‌ها چونان مانیفست تیسفون رخ نمود. حماسه ملی به‌صورت نوشتار درآمد، اما بی‌درنگ باید افزود، با تدوین ساسانی. پس، از این‌رو که شاهنامه و ام‌دار خدای‌نامه‌هاست می‌توان عدم حضور قهرمانان و اسطوره‌های جنوب و غرب را تحلیل کرد که در نگارش و تدوین حماسه ملی نگاه ویژه‌ای به قهرمانان شرقی در جهت تقویت حس و غرور ملی برای مقابله با اقوام مهاجم شرقی شده است. «غرور ملی و ایران‌پرستی و دشمنی عمیق با توران نیز که در شاهنامه جلوه‌گر است به‌خصوص انعکاس احساس و اعتقاد طبقه آزادان ساسانی به‌خصوص از پیروز به بعد و بالاخص در دوره انوشیروان است؛ چه حماسه‌ها و داستان‌های خدای‌نامه در اصل بیشتر متوجه ستایش قهرمانان و شرح ماجراهای آنها بوده و این نوع حماسه‌ها، به‌طوری که چادویک از مقایسه عده زیادی از حماسه‌های شفاهی ملل نتیجه گرفته، عموماً خالی از افکار سیاسی و جنبه‌های ملی است؛ به‌خصوص باید به خاطر داشت که حماسه‌های اصلی ایران هنگامی سروده شده که تصور ملت به‌اندازه‌ای که در دوره ساسانی توسعه یافت، توسعه پیدا نکرده بود و اختلافات و جنگ‌ها مربوط به گروه‌ها و نواحی کوچک‌تری بوده است. ایران‌پرستی به‌صورتی که در شاهنامه می‌بینیم، بیشتر انعکاس جهان‌بینی ساسانی و قدرت مرکزی آن است» (یارشاطر، ۱۳۶۳: ۱۹۹).

تاریخ شفاهی و تاریخ ملی

تاریخ ملی یا روایی، آن بخش از تاریخ است که ایرانیان خود از آن تصور و تلقی داشته‌اند. این تاریخ و محتوای آن به‌گونه‌ای است که طرح کلی جهان را در همان آغاز آفرینش جهان مشخص ساخته‌اند. در واقع در این نوع و گونه از تاریخ، کمتر به حقایق و واقعیت‌های تاریخی توجه می‌شود؛ به‌عبارت دیگر این نوع از تاریخ، محصول ذهن خیال‌پرداز ایرانی است که در برهه‌های خاص فرا افکنده می‌شود. با مطالعه این تاریخ می‌توان فهمید که بیشتر در پی حقایقی است که نگاهی به گذشته بیافکند و چشمی به آینده بیاندازد. این تاریخ وظیفه دارد تا آرمان‌های ملی و دینی را آن‌گونه که رهبران مذهبی در نظر دارند روشن سازد، ترویج و پشتیبانی کند. تاریخ روایی، روایتی است که خودمان از تاریخ داریم. روایت‌ها در تاریخ بیشتر از واقعیت‌ها در تاریخ هستند؛ شاهنامه هم در این دسته قرار می‌گیرد. روایت‌ها در شاهنامه بیشتر از واقعیت‌های تاریخی هستند؛ شاهنامه روایت تاریخ ملی ماست.

در شاهنامه توالی سلسله‌های پادشاهی، براساس تاریخ ملی است. در تاریخ ملی سخنی از هخامنشیان نیست. تاریخ ملی بازتاب باورهای ساسانی است. ویتترین این تاریخ و این جهان‌بینی، خدای‌نامه‌ها بوده‌اند. به‌نظر می‌آید که خدای‌نامه‌ها پیشینه‌ای از میانه روزگار ساسانی دارد و هرکدام از جانشینان اردشیر بابکان از خسرو اول به بعد، نگارش تازه و تدوینی نو بر خدای‌نامه داشته‌اند. یارشاطر معتقد است که کامل‌ترین خدای‌نامه متعلق به زمان خسرو پرویز بوده است و نولدکه معتقد است این نگارش حتی تا زمان یزدگرد سوم، آخرین شاه ساسانی، هم ادامه داشته است؛ وی براساس شاهنامه بایسنقری می‌نویسد: «در مقدمه بایسنقری به‌طور صریح خبر داده می‌شود که در زمان یزدگرد سوم (که در اواخر سال ۶۳۲ م. یا اوایل ۶۳۳ م. به تخت نشسته و از سال ۶۳۷ م. فراری شده و ظاهراً در نوامبر ۶۵۱ م. در منتهای ضعف، کشته شده است)، دهکان دانشور با استفاده از نسخه‌های پیشین، وقایع‌نامه کاملی از شاهان ایران از گیومرث تا خسرو دوم (۶۲۸ م. تا ۵۹۰ م.) تألیف کرده است» (نولدکه، ۱۳۱۲: ۳۶). خدای‌نامه‌ها امروز از بین رفته‌اند و چیزی از آنها به زمانه ما نرسیده است. یکی از کسانی که در دوره‌های نخستین اسلامی خدای‌نامه را از پهلوی به عربی ترجمه کرده است، ابن مقفع (۱۴۲ق/ ۷۵۷م) است که متأسفانه این ترجمه و ترجمه‌های دیگر از خدای‌نامه از بین رفته است؛ اما خوشبختانه آثاری که نویسندگان و مورخان اسلامی و شعرای ایرانی براساس ترجمه ابن مقفع به‌دست داده‌اند، گرد غبار زمان را پشت سر نهاده و به روزگار ما رسیده‌اند. با این وجود «تاریخ ملی ایران، چنان‌که گمان می‌رود در خودای‌نامگ ثبت شده بود، از مراحل نخستین تاریخ آغاز می‌شود، و تاریخ مردم ایران را از نخستین پادشاه، یعنی گیومرذ پی گرفته، تقریباً تا دوره ساسانی دنبال می‌کند. این تاریخ به چهار دوره تقسیم می‌شود و در هر دوره یک دودمان شاهی فرمانروایی می‌کند: (۱) پیشدادیان، نخستین شاهانی که به فرمانروایی بر جهان پرداختند و با تعالیم و نهادهایی که پی افکندند به پیشرفت تمدن یاری دادند؛ (۲) کیانیان، که پادشاهان ایران به‌معنی حقیقی بودند و با همسایگان‌شان، تورانیان، در کشاکش پایدار به‌سر می‌بردند؛ (۳) اشکانیان که در رأس نظام فتودالی قرار داشتند و به‌اصطلاح در اعصار تاریک تاریخ ایران فرمانروایی می‌کردند؛ (۴) ساسانیان که به‌عنوان بازگرداندگان وحدت و یکپارچگی ایران و پایه‌گذار نهادهای سیاسی، اجتماعی و دینی نیرومند فرا نموده شده‌اند» (تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج، ۱۳۸۷: ج ۳، ۴۷۸). می‌بینیم که در خدای‌نامه‌ها خبری از هخامنشیان نیست و به‌تبع آن در شاهنامه هم که اساس کار فردوسی ترجمه خدای‌نامه‌ها بوده هم شاهان هخامنشی غایب هستند.

چونان‌که پیش‌تر اشاره رفت، ساسانیان و به‌طور اخص از خسرو انوشیروان به بعد، در تدوین تاریخ ملی بنابر شرایط ملت‌هپ مرزهای شرقی نگاه ویژه‌ای به قهرمانان شرقی (کیانیان) داشته‌اند؛ اما کیانیان به‌واقع چه کسانی بودند که چنین پررنگ در تاریخ ملی حضور دارند؟ ذبیح‌الله صفا در مقدمه کتاب *کیانیان* نوشته کریستین سن، به نقل از وی می‌نویسد: «کیانیان عبارت‌اند از یک‌دسته از امرای محلی مشرق ایران در عهد مقدم بر اوستا که آخرین آنها ویشناسپ با زرتشت پیامبر معاصر بوده است». پس تا به اندازه‌ای دلیل این حضور پررنگ روشن است. در امپراتوری ساسانیان، دین و دولت در همگرایی محض هستند. خاطره شاهان کیانی که با افسانه‌ها و داستان‌های کهن آمیخته حالا که به روزگار ساسانی رسیده، طبیعی است که نقشی پررنگ بگیرد؛ حتی با از بین رفتن اصل خدای‌نامه‌ها هم، این خاطره چنان پررنگ به قرن چهارم اسلامی رسیده که «در شاهنامه فردوسی، تاریخ کیانیان تقریباً ۲ هزار و هفتصد بیت را شامل است» (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۱۵۷) و حکیم توس قهرمان کتابش یعنی رستم را از این دوره انتخاب می‌کند. البته باید افزود که نباید نقش اشکانیان را در انتقال این خاطره به ساسانیان نادیده گرفت؛ و پُر بیراه نیست اگر بگوییم سرتاسر روزگار اشکانی که تحت تأثیر یونانی‌مآبی ست، در حذف شاهان

هخامنشی نقش مهمی داشته است. روزگار اشکانیان که خود مردمی جنگجو و حماسی بودند، روزگار گوسان‌ها است، روزگار نقل و داستان‌سرایی‌ها است. در این افسانه‌ها و اسطوره‌ها، تغییر شکل یافتن و دیگرگون شدن بنا به اقتضات زمانی و مکانی اجتناب‌ناپذیر است. این درهم‌آمیختگی سرگذشت شاهان اشکانی با خاطره‌های بت‌های ذهنی پهلوانان که اعتبار مذهبی را هم کنار خود می‌دیدند، تا به آنجا پیش رفت که وقتی عمر اشکانیان به سر آمده بود، مردم ایران «عموماً تصور می‌کردند که ساسانیان جانشینان به‌حق و بازماندگان نخستین شاهان اساطیری هستند. در نظر ایرانیان هیچ تفاوتی بین دوره تاریخی و اساطیری نبود و... از هخامنشیان تقریباً هیچ خبری نداشتند. فقط این روایت به آنها رسیده بود که یک دارا نامی را اسکندر ملعون کشته و پیش از او دارای دیگری نیز سلطنت کرده است» (نولدکه، ۱۳۱۲: ۳۴). در تاریخ ملی تدوین‌یافته ساسانیان، سخنی از هخامنشیان نیامده است، «چه این تاریخ وقتی شکل گرفته و جزو فرهنگ دینی شده بود که هنوز دولت ماد و هخامنشی به‌وجود نیامده بودند، به‌عبارت دیگر پیش از آنکه نوبت به شاهان هخامنشی برسد، این داستان‌ها تعمیم مذهبی یافته و مهر ختام خورده بود.» (یارشاطر، ۱۳۶۳: ۲۰۵)

ایدئولوژی حاکم بر هر زمان

فردوسی در ابتدای شاهنامه و در «داستان دقیقی شاعر» می‌گوید:

خدایا ببخشا گناه و را بیفزای در حشر جاه و را (فردوسی، ۱۳۶۱، ج ۲-۱: ۱۵۷)

و همچنین در «پادشاهی گشتاسب یکصدویست سال بود» و تحت عنوان «به‌خواب دیدن فردوسی دقیقی را» می‌گوید:

چنان دید گوینده یک شب به خواب که یک جام می‌داشتی چون گلاب

دقیقی ز جایی پدید آمدی بر آن جام می‌داستان‌ها زدی

(فردوسی، ۱۳۶۱، ج ۴-۳: ۲۰۱)

فردوسی اگرچه چونان یک مورخ و نویسنده متعهد، در ابتدای کتابش از دقیقی یاد کرده و کار بزرگ خود را ادامه‌دهنده کار ناتمام دقیقی برمی‌شمارد و اشعارش را هم که در حدود یک‌هزار بیت است در کتاب خود می‌آورد، اما می‌بینیم گاه از وی انتقاد تند و تلخی هم کرده و حتی برای وی از درگاه خداوند طلب آمرزش می‌کند؛ اما این جهت‌گیری فردوسی از چه روی بوده است؟ معروف است که دقیقی بر دین زردستی بوده و این نظریه را تنی چند از بزرگان ایران‌شناسی هم در نوشته‌ها و گفته‌هایشان آورده‌اند. ایرج افشار، در مقاله‌ای با عنوان «دقیقی در تحقیقات مستشرقان»، پاره‌ای از نظریات بزرگان ایران‌شناسی را در باب زردستی بودن دقیقی آورده است. وی در این باره می‌نویسد: «(هرمان) اته یکی از نخستین کسانی است که بحث درباره زردستی بودن دقیقی را اساس مطالعه در باب شاعر قرار داد و با تکیه به استناد اشاراتی که در ابیاتش دیده می‌شود، او را زردستی قلمداد و سرودن شاهنامه را بیشتر ناشی از حس و توجه شاعر به عوالم روحی و فکری او عنوان کرد.» (افشار، ۱۳۵۵: ۱۱۰). افشار در ادامه ضمن اینکه نظریاتی از نولدکه و پل هرن در باب زردستی بودن دقیقی بیان می‌دارد، نظری مخالف اجماع ایشان و باقی مستشرقان را هم از ادوارد براون می‌آورد: «گمان می‌کنم به این شعر زیاد اهمیت داده‌اند و بیش از حد جایز، آن را ملاک دانسته‌اند. ستایش دقیقی از آیین زردستی منحصر به یک نکته است و آن اجازه و تصدیق باده‌نوشی است» (همان: ۱۱۲). می‌بینیم که براون هم اگرچه برخلاف دیگران اعتقادی به زردستی بودن دقیقی ندارد، اما ستایش دقیقی را از دین زردست تأیید می‌کند.



بحث ما در زردشتی بودن یا نبودن دقیقی نیست، سخن از این است که چرا فردوسی با تکیه بر زردشتی بودنِ دقیقی از وی انتقاد می‌کند؟ مگر نه اینکه فردوسی به گفته خویش سی سال در راهی رنج برده که از نیاکان خود بگوید و یاد و نام آنها را زنده نگاه دارد؟ و مگر نه اینکه نیاکانش به دین زردشت بوده‌اند؟ پس چگونه است که از دقیقی به این سبب انتقاد می‌کند؟ به نظر می‌آید پاسخ این باشد: فردوسی همچون هر کس دیگر، فرزند زمانه خویش است. در دیباچه کتابش «ستایش پیغمبر و یارانش» را می‌آورد. فردوسی حکیم است؛ باید که کتاب را به غزنین بفرستد. رستم و گشتاسپ و کی خسرو که نه، فردوسی خود قهرمان کتابش است. اگرچه «مأخذ شاهنامه فردوسی نیز ترجمه خدای‌نامه به‌اضافه روایات سینه‌به‌سینه بوده است، اما واقعاً فردوسی فقط ناقل این روایات به شعر فارسی بوده است؟ مسلماً نه. زیرا علاوه بر جوهر شعری و روح حماسی که از لابه‌لای ابیات شاهنامه به چشم می‌خورد، فردوسی هنر ویژه دیگری نیز دارد و آن اینکه او چون دیگر راویان روایت‌های ایران باستان، با قهرمانان خدای‌نامه یکسان برخورد نمی‌کند. به دلایلی برخی را مقام والاتری می‌بخشد و برخی را از صحنه حذف می‌کند و با این ترفند ضمن اینکه ایرانی را در شرایطی سخت، به ایرانی بودن و ایرانی اندیشیدن وامی‌دارد و زیربنای فرهنگ باستانی ایران را با استادی تمام به دوران پس از اسلام منتقل می‌کند، در همان حال با چرخشی که به حوادث و قهرمانان باورهای دوران باستان ایران می‌دهد، آنها را از خشم زمان نگاه می‌دارد. آیین نوآوردگان را با آنها آشتی می‌دهد، لباسی بر آنان می‌پوشاند که خلاف عرف و عادت حاکم بر جامعه آن روز نباشد و بدین‌سان آنها را همچون یادگارهای ارزنده از دوران کهن، در یاد ایرانیان جاودانه می‌کند» (آموزگار، ۱۳۶۸: ۱۲).

حال با این مدخل به عقب‌تر برویم؛ به حدود یک‌هزار و سیصد سال پیش از روزگار فردوسی، به پایان هخامنشیان. شاهان بزرگ هخامنشی از یک قدرت را ترک گفته‌اند و یونانی‌مآبی، گرد و غباری بر یاد و خاطره آنان نشانده؛ چونان که بعدها حتی اسکندر در قالب قهرمان درمی‌آید. از دیگرسوی هم، داستان‌ها و روایات جنوب و مغرب ایران «در دوره اشکانیان به تدریج جای به داستان‌ها و روایاتی سپرد که هسته اصلی آن از قوم اوستایی (کیانی) برخاسته بود و اشکانیان خود وارث آن شدند و آیین زردشت آنها را در خود پذیرفته و پشتیبانی مذهبی بخشیده بود... (پس) دور نیست که ایرانیانی که در دوره‌های اسلامی، اسلاف خود را گبر و مجوس و کافر خواندند، در دوره‌های کهن‌تری اسلاف غیرزردشتی خود را اهریمنی و دیوپرست و بددین خوانده و فرهنگ و روایات آنان را مردود شمرده و زوال آنها را سرعت بخشیده باشند، به طوری که وقتی ساسانیان به حکومت رسیدند، ایرانیان از تاریخ خود کم‌وبیش همان را می‌شناختند که بعدها در خدای‌نامه‌ها مندرج شد و شاهنامه نمایشگر آن است» (پارشاطر، ۱۳۶۳: ۲۱۰).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌آید عدم حضور هخامنشیان در شاهنامه، ریشه در روزگاران ساسانیان دارد؛ به روزگار ساسانی و به هنگامه‌های تدوین خدای‌نامه‌ها که چونان بیانیه‌ای برای تیسفون بوده‌اند، هخامنشیان حذف شده‌اند. در این حذف نقش موبدان زرتشتی پررنگ است؛ همان‌هایی که دگراندیش را خوش نمی‌داشتند. خاطره شاهان هخامنشی، که تحت تأثیر یونانی‌مآبی بعد از سلوکیان و در پیچ‌وخم نقل‌های گوسان‌ها رو به کم‌رنگی می‌رفت، در کشاکش مقابله با اقوام مهاجم شرقی بیشتر محو شد، آنجا که دستگاه تبلیغاتی ساسانی برای تهییج غرور ملی، کاری به قهرمانان و اسطوره‌های جنوب و غرب ایران نداشت. پس در نتیجه، شاهنامه هم که وامدار خدای‌نامه‌ها و خوانش ساسانیان از تاریخ ملی‌ست، خالی از نام هخامنشیان است.

منابع

- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، جلد ۲-۱ و ۴-۳، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی، چاپ سوم، ۱۳۶۱
- پروکوپیوس، جنگ‌های ایران و روم، ترجمه محمد سعیدی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا (زراد- شمس)، جلد نهم، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷
- یارشاطر، احسان و دیگران، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، جلد اول قسمت سوم، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۸۷
- کریستین سن، آرتور امانوئل، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، چاپ هشتم، ۱۳۹۳
- سرامی، قدمعلی، از رنگ گل تا رنج خار: شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۹۳
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، جلد اول، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم، ۱۳۸۹
- بنونیست، امیل، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، تهران: قطره، چاپ سوم، ۱۳۷۷
- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم، ۱۳۷۲
- اشرف، احمد، هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی و دو مقاله از گاردو نیولی و شاپور شهبازی، تهران: نشر نی، چاپ نهم، ۱۳۹۹
- نولدکه، تئودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران: نشر سپهر، چاپ سوم، ۱۳۱۲
- کریستین سن، آرتور امانوئل، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ۱۳۸۷
- یارشاطر، احسان؛ «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست»، ایران‌نامه، شماره ۲، سال سوم، زمستان ۱۳۶۳، ۱۹۱-۲۱۳
- آموزگار، ژاله؛ «تاریخ واقعی و تاریخ روایی»، بخارا، شماره ۱۶، سال سوم، بهمن و اسفند ۱۳۷۹، ۲۰-۷
- افشار، ایرج؛ «دقیقی در تحقیقات مستشرقان»، دانشکده، شماره ۵، سال دوم، ۱۳۵۵، ۱۱۵-۱۰۹
- بیضایی، بهرام، سخنرانی نشانه‌شناسی اسطوره‌های ایرانی، سال ۲۰۱۳ میلادی

قفقاز عصر صفوی و عناصر فرهنگ ایرانی بنابر روایت اولیا چلبی^۱

محمدحسین صادقی

دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه تهران

چکیده:

پژوهش حاضر با عنوان «قفقاز عصر صفوی و عناصر فرهنگی ایرانی بنا بر روایت اولیا چلبی» به دنبال شناسایی و تبیین عناصر فرهنگی ایرانی در محدوده جغرافیایی قفقاز براساس سیاحت‌نامه اولیا چلبی برآمد؛ بر این اساس، پیش از هر چیز با ذکر مجملی از حوادث سیاسی قفقاز بر اهمیتی که این دیار نزد صفویان داشت تأکید شد. با در نظر گرفتن این نکته که در زمان حضور اولیا چلبی در قفقاز، بیشتر قسمت‌های این ناحیه تحت حاکمیت حکومت ایرانی صفوی قرار داشته و سایر نواحی نیز از نفوذ سیاسی و فرهنگی ایشان خالی نبود، برای شناسایی عناصر فرهنگی ایرانی در قفقاز، سیاحت‌نامه اولیا چلبی مورد توجه قرار گرفت. در این پژوهش، تلاش نگارنده بر این بود تا با تمرکز بر متن این سیاحت‌نامه و از خلال گزارش‌هایی که اولیا چلبی از قفقاز ارائه داده است، عناصر فرهنگی ایرانی در این ناحیه شناسایی و توصیف شوند.

طی این پژوهش و پس از بررسی متن سیاحت‌نامه اولیا چلبی مشخص شد که براساس گزارش‌های این سیاحت‌نامه، حاکمیت سیاسی ایران، حضور دیرینه حکومت‌های ایرانی و آگاهی اهالی از این موضوع، حضور اساطیر ایرانی در فرهنگ‌های جوامع مختلف، رواج پوشاک ایرانی، رواج معماری ایرانی، انتخاب نام‌های ایرانی، طبخ غذاهای ایرانی، برگزاری مراسم ازدواج مطابق رسوم ایرانی و رواج اعتقادات دینی- مذهبی ایرانیان از جمله عناصر فرهنگی ایرانی در قفقاز عصر صفوی به شمار می‌آیند.

مفاهیم کلیدی: عناصر فرهنگی ایرانی، قفقاز، اولیا چلبی، صفوی، عثمانی

^۱ - متن حاضر صورت تکمیل‌شده مقاله‌ای است که پیش‌تر و با عنوان «عناصر فرهنگی ایرانی در قفقاز براساس روایت اولیا چلبی» در همایش پیوندهای فکری و فرهنگی ایران با آسیای مرکزی و قفقاز (از آغاز تا ۱۹۱۷م) در دانشگاه تهران ارائه شد.

اشاره:

از گذشته تا کنون برای ایرانیان، از شاهان و سلاطین گرفته تا دولتمردان و مردم عادی، قفقاز به‌عنوان بخشی از سرزمین تاریخی ایران همواره اهمیتی ویژه و متفاوت با سایر مناطق ایران داشته است؛ چنان‌که حتی همین امروز نیز داغ جدایی این پاره وطن بر دل‌های بسیاری از ایرانیان تازگی دارد. این ناحیه از دوران باستان تا حدود یک‌ونیم قرن پیش، جزئی از ایران بود تا آنکه در نتیجه دو مرحله شکست قاجارها از روسیه، وارد قلمرو این دولت شد. به‌طور ویژه پس از روی کار آمدن صفویان، این ناحیه برای ایرانیان بیش از پیش اهمیت یافت و این را می‌توان از حضور فعال صفویان در قفقاز، حتی پیش از تشکیل حکومت، دریافت. این اهمیت به‌قدری بود که حتی پدر و جد شاه اسماعیل در این راه از جان خود نیز دست شستند. پس از آن نیز شاهان صفوی در هنگام نبردهایی که در قفقاز داشتند، شخصاً در میدان نبرد حاضر بودند چنان‌که از شاه اسماعیل و شاه تهماسب گرفته تا شاه عباس و شاه صفی که در قفقاز جنگیده بودند، همه شخصاً در میدان حضور داشتند. با دقت در کنش‌های سیاسی صفویان در مورد قفقاز می‌توان متوجه شد که حفظ این ناحیه برای ایشان از اهمیت زیادی برخوردار بود، به‌طوری که پس از ورود ماشین جنگی عثمانی به قفقاز، در زمان قدرت به نام و در هنگام ضعف به ننگ هم که شده، این ناحیه را داخل قلمرو صفوی نگاه داشتند. حکومت صفویه آن‌گاه که در خود یارای هموردی با عثمانی را نمی‌دید، در ازای تأیید حق حاکمیتش بر ایروان حاضر شد حتی از خیر بغداد نیز گذشته و حاکمیت عثمانی بر آن دیار را بپذیرد. این پژوهش در نظر دارد با ذکر مجملی از تلاش صفویان برای اعمال حاکمیت بر قفقاز، براساس گزارش اولیا چلبی، عناصر فرهنگی ایرانی در این ناحیه را مشخص نموده و به تبیین آنها بپردازد.

قفقاز در کشاکش عثمانی‌ها و صفویان:

قفقاز سرزمینی‌ست در شمال رود ارس و میان دریای کاسپین و دریای سیاه که در طول تاریخ موقعیت جغرافیایی و به‌تبع آن موقعیت راهبردی‌اش اهمیت ویژه‌ای برای این ناحیه به ارمغان آورده است. از آنجا که قفقاز، بین آسیا و اروپا قرار گرفته و از حیث تمدنی نیز پیشینه بسیار دیرینی دارد، محل اسکان و رفت‌وآمد بسیاری از اقوام بوده به‌طوری که در این ناحیه به زبان‌های گوناگونی سخن گفته می‌شود.^۱ اهمیت این ناحیه از همان عهد باستان و به‌دنبال هجوم اقوام مهاجر از این ناحیه به حدود ایران و روم مشخص بود. پس از آن و به‌دنبال عبور مسیرهای تجاری از قفقاز، وجود منابع ارزشمندی همچون نفت در باکو^۲ و آهن در گنجه،^۳ شرایط جغرافیایی مساعد و وجود کوهستان‌ها و منابع آبی فراوان، از جمله رودهای کورا و ارس که موجب رونق فعالیت‌های دامداری، کشاورزی و باغداری در این ناحیه شده بود، بر اهمیت این ناحیه افزوده بود.^۴

^۱ - شمس‌الدین سامی، قاموس‌الاعلام، استانبول: مهران مطبعه‌سی، ۱۳۱۶، ج ۵، ص ۳۵۴۷؛ مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، تصحیح اسد داغر، قم: دارالهیجره، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹۸.

^۲ - Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahetnamesi, Haz: Mümün Çevik, İstanbul, Cevik Matbaacılık, C. ۲, s. ۶۱۴.

^۳ - آدام اولتاریوس، سفرنامه اولتاریوس، ترجمه احمد بهپور، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، ۱۳۶۳، ص ۲۶۸.

^۴ - برای اطلاعات بیشتر بنگرید: ژان شاردن، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۹۹؛ سامی، همان، ج ۵، ص ۳۵۴۶.



هم‌زمان با قدرت‌یابی صفویان، قفقاز تحت حاکمیت شروانشاهیان، تاتارهای کریمه و گرجستانی‌های مسیحی بود.^۱ از لحاظ مذهبی، بیشتر ساکنان این ناحیه مسلمان سنی‌مذهب و بخشی نیز مسیحی و قسمت کمتری شیعه بودند.^۲ ولی پس از قدرت‌گیری صفویان و در نتیجه فعالیت‌های تبلیغی ایشان، جمعیت شیعیان قفقاز به‌ویژه در نواحی شرقی آن زیاد شد؛ با این حال، همچنان اقلیتی سنی‌مذهب در کوهپایه‌های شمال شروان در کنار گرجی‌ها و آرامنه باقی مانده بود.^۳ سابقه حضور صفویان در قفقاز، به پیش از تشکیل دولتشان می‌رسد به‌طوری که شیخ جنید که در ۸۶۴ ه.ق/۱۴۶۰م همراه با مریدانش برای جنگ با چرکس‌ها به سمت شیروان رفته‌بود، در جنگ با سلطان خلیل جان سپرد.^۴ پس از او و در ۸۹۳ ه.ق/۱۴۸۸م، پسرش حیدر به تکرار این امر مبادرت ورزیده و به نیت غزای چرکس، راهی قفقاز شد. شیخ حیدر نیز همچون پدرش برای مدتی در آن دیار تاخت‌وتازی کرد ولی او هم نتوانست کاری از پیش برد و در نهایت در طبرسران به زخم تیری از پای درآمد.^۵

شاه اسماعیل اول که جانشین شیخ حیدر و بنیان‌گذار پادشاهی صفویه بود نیز در این ناحیه عملیات نظامی پردامنه‌ای انجام داد و در همان سال‌های نخست پادشاهی‌اش توانست بر قسمت‌هایی از قفقاز، به‌ویژه شروان، اعمال حاکمیت کند.^۶ روند قدرت‌گیری صفویان در قفقاز در زمان جانشین شاه اسماعیل، یعنی شاه تهماسب، نیز ادامه داشت و او توانست در ۹۴۵ ه.ق/۱۵۳۸م شروانشاهان را شکست داده و با برانداختن حاکمیت نیمه‌مستقل ایشان، آن دیار پرآزار را تحت حاکمیت مستقیم صفویان درآورد.^۷ با مرگ این شاه زیرک صفوی و پس از آنکه ستاره بخت جانشین بدقبالش، شاه اسماعیل دوم، مجال درخشیدن نگرفت، نوبت حکومت به شاه محمد خدابنده رسید. در ایام پادشاهی او که از آشفته‌ترین سال‌های حکومت صفویان بود، در نتیجه ضعف جسمی و شخصیتی که بر شاه ایران غالب بود، دولت صفوی هرگز مجال غلبه بر مشکلاتی که با آن دست‌وپنجه نرم می‌کرد را نیافت. مقارن همین احوال و چهار سال پس از به سلطنت رسیدن سلطان مراد سوم در سال ۹۸۶ ه.ق/۱۵۷۷م، حکومت عثمانی که پیش از آن نیز در آذربایجان و عراق چندین مرحله با صفویان هم‌اوردی کرده و گاه پیروز و گاه مغلوب شده بود، متوجه قفقاز شد. با توجه به ضعف حکومت صفوی، حکومت عثمانی می‌توانست با حضور قدرتمند در قفقاز دامنه نفوذ خود در این ناحیه و حتی آذربایجان را افزایش دهد.^۸ هر چند عثمانی‌ها هدف از این لشکرکشی را «احیای دین و اجرای شرع مبین» ذکر کرده‌اند،^۹ نباید از وجود جمعیت‌های سنی‌مذهب قفقاز که حکومت عثمانی را ترغیب به تصرف این مناطق می‌کرد، چشم‌پوشید و این در حالی‌ست که خود این اهالی سنی‌مذهب نیز هنگام ورود لشکریان عثمانی، از ایشان استقبال کرده و آنها را به چشم منجیان پایان‌دهنده به حکومت صفویان شیعی می‌نگریستند.^{۱۰} دولت عثمانی، طی این لشکرکشی‌ها موفق شد قفقاز را در کنار سایر مناطق از

۱- جهانبخش ثواقب؛ احمد لعبت‌فرد «واکای رویارویی‌های مذهبی صفوی و عثمانی در قفقاز (۹۳۰ تا ۱۰۳۸ ق/۱۵۲۳ تا ۱۶۲۹م)»، پژوهش‌های تاریخی، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۳۶، ص ۲۵۷.

۲- ثواقب و لعبت‌فرد، همان، ص ۲۵۷.

۳- حسین زرینی، ریشه‌های تاریخی جدایی قفقاز از ایران، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۵، ص ۳۰.

۴- روزبهان خنجی، تاریخ عالم‌آرای امینی، مصحح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲؛ اسکندر بیگ منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، مصحح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸.

۵- روزبهان خنجی، همان، ص ۲۹۴؛ عباسقلی آق‌اقدسی (باکیخانوف)، گلستان‌ارم، تهران: وزارت امور و خارجه، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲.

۶- بنگرید: باکیخانوف، همان، صص ۱۱۳-۱۱۵.

۷- اسکندر بیگ منشی، همان، ج ۱، صص ۸۰-۸۱؛ باکیخانوف، همان، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۸- Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti, İstanbul, ۱۹۷۹, s. ۲۵

۹- ابوبکر بن عبدالله، تاریخ عثمان پاشا، شرح لشکرکشی عثمانی به قفقاز و آذربایجان (تصرف تفلیس، شروان و تبریز) ۹۹۳-۹۸۶ هجری قمری، به کوشش یونس زیرک، ترجمه، مقدمه و توضیحات و پیوست‌ها نصرالله صالحی، چاپ دوم، تهران: طهوری، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱.

۱۰- بنگرید به ابوبکر بن عبدالله، همان، ص ۹۳.

جمله آذربایجان از ایران جدا نموده و به مدت دو دهه در اختیار داشته باشد، تا اینکه شاه عباس اول طی یک رشته عملیات نظامی در سال‌های ۱۰۱۴ تا ۱۰۱۶ ه.ق/ ۱۶۰۵ تا ۱۶۰۷ م توانست آذربایجان و قفقاز را از تصرف عثمانی‌ها خارج کرده و به آغوش ایران بازگرداند. پس از آن نیز، کشمکش ایران و عثمانی بر سر قفقاز ادامه داشت به طوری که سلطان مراد چهارم در ۱۰۴۴-۱۰۴۵ ه.ق/ ۱۶۳۵-۱۶۳۶ م به عزم بازپس‌گیری قفقاز از صفویان روی بدان سوی نهاد و توانست قلعه ایروان را پس از ۱۳ روز محاصره بگشاید؛^۱ اما حضور عثمانی‌ها در ایروان دیری نپایید و پس از حدود هفت ماه، لشکریان صفوی که شاه صفی نیز در رأس آنان قرار داشت، توانستند بار دیگر ایروان را به دامن ایران بازگردانند.^۲ حاکمیت ایران بر ایروان با معاهده زهاب که براساس آن عثمانی در برابر حاکمیتش بر بغداد حق حاکمیت ایران بر ایروان را به رسمیت شناخت، تثبیت شد.^۳ طی مدت تقریباً یکصدوپنجاه ساله ظهور صفویان تا انعقاد معاهده زهاب، قفقاز صحنه درگیری‌های شدیدی میان صفویان و رقبای ایشان بود. این درگیری‌ها، در نهایت منجر به تثبیت حاکمیت سیاسی ایرانیان بر این ناحیه شد؛ هرچند در کنار این، حکومت نواحی مختلف قفقاز چندین بار دست‌به‌دست و در نتیجه سیاست‌های مهاجرتی و تبلیغات مذهبی ترکیب جمعیتی و مذهبی، دچار تغییراتی شد؛ همچنین این درگیری‌ها آثار مخربی بر حیات شهری این ناحیه، از جمله شماخی، نخجوان و ایروان بر جای گذاشت.^۴

اولیا چلبی و سیاحت‌نامه‌اش:

سیاحت‌نامه‌ها از جمله منابعی هستند که در مطالعات تاریخی از جایگاهی ویژه و انکارناشدنی برخوردار هستند. سیاحت‌نامه اولیا چلبی نیز منبعی است که نمی‌توان ارزش آن را در مطالعات تاریخی، به‌ویژه مطالعات مربوط به دوره عثمانی و حکومت‌های معاصرش مانند صفویان، نادیده گرفت. اولیا چلبی، طی سفر درازمدت خویش، مدتی را نیز در قفقاز گذراند و شرح مشاهدات خویش در این منطقه را به نگارش درآورده است. از خلال روایتی که اولیا چلبی درباره قفقاز ارائه داده است می‌توان آگاهی‌های ارزشمندی درباره جغرافیا، تاریخ، فرهنگ، اقتصاد و نوع زندگی اجتماعی ساکنان این منطقه به‌دست آورد.

اولیا چلبی (۱۰۲۰-۱۰۹۵ ه.ق/ ۱۶۱۱-۱۶۴۸ م؟)، که نام کامل و حقیقی‌اش بر ما مشخص نیست،^۵ به‌واسطه برجای گذاشتن اثر گراندورش (سیاحت‌نامه)، از شهرت ویژه‌ای برخوردار است. «اولیا چلبی» لقب وی بوده و این لقب نیز احتمالاً به‌خاطر نسبتی است که وی با استادش، امام اولیا محمد افندی داشت.^۶ آن‌چنان که خود گفته است، در ۱۰ محرم ۱۰۲۰ ه.ق/ ۱۶۱۱ م در محله اون‌کاپانی استانبول زاده شده است.^۷ خانواده وی اصالتاً اهل کوتاهیه بودند که پس از فتح استانبول به این شهر آمده و ساکن شدند.^۸ پدرش، درویش محمد آقا/ ظلی، مسئول جواهرخانه سلطنتی سرای عامره^۹ و مادرش نیز از اهالی آبخازستان بود که در زمان سلطان احمد اول، به سرای سلطان آورده شده بود.^{۱۰} گفته می‌شود که اولیا

^۱ روزنامه سفر سلطان مراد چهارم به ایروان و تبریز (۱۰۴۴-۱۰۴۵ ه.ق)، تصحیح و مقدمه یونس زیرک، منزل‌نامه بغداد (۱۰۴۹-۱۰۴۸ ه.ق)، تصحیح و مقدمه خلیل ساحلی‌اوغلو؛ ترجمه از ترکی عثمانی، مقدمه، توضیحات و پیوست‌ها نصرالله صالحی، تهران: طهوری، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰.

^۲ روزنامه سفر سلطان مراد ...، صص ۱۹۹-۲۰۰.

^۳ اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ ه.ق همراه با یادداشت‌های تفصیلی، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۰، ص ۱۸.

^۴ برای اطلاعات بیشتر بنگرید: اولتاریوس، همان، ص ۸۶؛ شاردن، همان، ج ۲، ص ۴۶۶ و ج ۵، ص ۱۷۸۶.

^۵ Mücteba İlgürel "Evliya Çelebi", DİA, C. ۱۱, s. ۵۲۹.

^۶ -a.g.e.

^۷ - a.g.e ve Evliya çelebi, a.g.e, C. ۱, s. ۷.

^۸ - Evliya çelebi, a.g.e, C. ۱, s. ۷

^۹ -İlgürel, a.g.e.

^{۱۰} - Evliya çelebi, a.g.e. C. ۱, s. ۷



چلبی، در طول زندگانی خویش، ازدواج نکرده و صاحب فرزندی نیز نبود.^۱ وی بیش از چهل سال از عمر خویش را به سیاحت در قلمرو عثمانی و سایر ممالک گذراند^۲ و شرح جهانگردی‌اش را در اثر گرانقدرش که در اصل *تاریخ سیاح اولیا افندی* نام دارد، به خامه تحریر درآورد.^۳ این اثر امروزه با نام *سیاحت‌نامه اولیا چلبی* شناخته می‌شود. *سیاحت‌نامه اولیا چلبی* در شناخت تاریخ، جغرافیای تاریخی، ادبیات و مردم‌شناسی نواحی که مورد ذکر قرار گرفته، از اهمیت بی‌نظیری برخوردار است؛ به طوری که برخی از اطلاعاتی که وی ارائه کرده، یگانه و منحصر به فرد است؛ با این حال و تا به امروز، این اثر از سوی پژوهشگران ایرانی با بی‌مهری حسرت‌آوری همراه بوده است، چراکه جز ترجمه مختصری از سفر اولیا چلبی به آذربایجان، که سال‌ها پیش توسط حاج حسین نخجوانی صورت گرفت^۴ و معدود مقالاتی دیگر^۵ هنوز پژوهش‌های درباره این اثر توسط پژوهشگران ایرانی انجام نشده است؛ با این حال، پژوهش حاضر نیز تنها به وجهی بسیار کوچک و خاص از این اثر توجه کرده و نخواهد توانست این کاستی را جبران کند.

اولیا چلبی، طی سیاحت‌هایش، چهار بار به قفقاز سفر کرد؛ نخستین سفر وی به قفقاز در ۱۰۵۰ ه.ق/ ۱۶۴۰ م، یعنی زمانی که در خدمت کنتجی عمر پاشا والی ترابوزان بود، انجام شد. همراهی وی با هیئت سفارتی که کنتجی عمر پاشا به مکرلیستان فرستاده بود، امکان مشاهده حدود گرجستان را برایش فراهم کرد. همچنین مأموریتی که در ناحیه آروف به وی محول شد، سبب آشنایی او با اهالی قفقازی ساکن شرق دریای سیاه گردید.^۶ سفر دوم وی در سال ۱۰۵۶ ه.ق/ ۱۶۴۶ م انجام شد. در این زمان، اولیا چلبی مأمور رساندن نامه محمد پاشا دفترزاده والی ارزروم به کلبعلی خان حاکم تبریز بود. یک سال بعد، سفر سوم وی به قفقاز که بسیار کوتاه بود، صورت گرفت. در سال ۱۰۵۷ ه.ق/ ۱۶۴۷ م و پس از درخواست حاکم وان از محمد پاشا دفترزاده برای ارسال مأموری جهت پیگیری شکایت کاروان‌های تجاری ایرانی که مورد دستبرد عشایر مرزی عثمانی قرار گرفته بودند، اولیا چلبی از مسیر قارص به ایروان رفته و پس از حل و فصل موضوع، به ارزروم بازگشت.^۷ اولیا چلبی در آخرین سفرش به قفقاز در ۱۰۷۷ ه.ق/ ۱۶۶۶ م، به قفقاز شمالی سفر کرده و از نواحی همچون داغستان و چرکستان دیدن کرد.^۸

همانند سایر نواحی، گزارش اولیا چلبی از قفقاز نیز حاوی اطلاعات ارزشمندی از تاریخ، جغرافیای تاریخی، آداب و رسوم، اسطوره‌شناسی، ادبیات عامیانه و روابط سیاسی و تجاری میان نواحی مختلف است. توصیف عمیق و گسترده‌ای که اولیا چلبی از قفقاز ارائه داده، پرتو نور تابانی بر وجوه متعددی از تاریخ این منطقه افکنده است. نشست و برخاست وی با علما و حکام و صاحب‌منصبان، گشت‌وگذار وی در کوی و برزن، حضور وی در حمام و بازار و مسجد و مدرسه و گذشتنش از کوه و رود و دشت و صحرا که همه در سیاحت‌نامه‌اش منعکس شده‌اند، می‌تواند همچون آینه تمام‌نمایی، تصویری جالب توجه از قفقاز در قرن ۱۱ ه.ق/ ۱۷ م ارائه دهد.

^۱ -a.g.e. C. ۱, s. ۸ ve İlgürel, s. ۵۳۱

^۲ -İlgürel, s. ۵۲۹.

^۳ - Nuran Tezcan, "Seyahatname", DİA, C. ۳۷, s. ۱۶.

^۴ - نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال یازدهم، صص ۲۶۱-۳۰۱.

^۵ - نگارنده این سطور در میان پژوهش‌های فارسی تا کنون بیش از سه مقاله که به *سیاحت‌نامه اولیا چلبی* پرداخته‌اند، مقاله دیگری سراغ ندارد. برای آگاهی از این مقالات نک: عربخانی، رسول، «ملاحظات درباره گزارش اولیا چلبی از ایران»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، سال ۵، شماره ۲، صص ۶۵-۸۴؛ صدری، منیژه، «ایران و ایرانی در سفرنامه ابن بطوطه و اولیا چلبی»، *تاریخ اسلام و ایران*، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۲۳، صص ۱۱۷-۱۴۰ و انصاری، حامد، «اولیا چلبی، سیاحت‌نامه و سفرهایش به ایران» مندرج در: حسن حضرتی و دیگران، *جستارهایی در باب تاریخ عثمانی و ترکیه جدید*، قم: لوگوس، ۱۳۹۷، صص ۱۳۹-۱۵۴.

^۶ -Nur Kartalcıpolat, Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Kafkaslar, YLT, ۲۰۱۸, s. ۵ ve Evliya çelebi, a.g.e, C. ۲, s. ۴۴۲.

^۷ - عربخانی، همان، ص ۶۹.

^۸ -Kartalcıpolat, a.g.e.

آن خطه می‌توان سراغ گرفت. اولیا چلبی در گزارش خویش، در کنار توصیف بعضی از مناطق به «تحت حاکمیت عجم» (ایران) بودن آنها در گذشته و زمان خویش نیز اشاره کرده است؛ به‌عنوان مثال می‌توان به مناطقی همچون نخجوان، گنجه، شروان، شکی، شماخی، شابران، دربند، آوارستان، ایالت گرجستان و آهیسکا اشاره کرد.^۱ افزون بر این، اولیا چلبی در هنگام ورود به برخی از شهرهای قفقاز، از سوی حاکمان ایرانی آنها مورد استقبال قرار می‌گرفت و در عمارت‌های آنان سکنا می‌گزید.

از جمله مواردی که اولیا چلبی هنگام ارائه گزارش از مناطق مورد سیاحت بدانها اشاره کرده، شهرها، قلعه‌ها و مساجد آن هستند. در اینجا می‌توان قلعه‌ها را به‌عنوان نماد حاکمیت سیاسی در نظر گرفت چراکه محل حضور حاکم و بالطبع کانون اعمال قدرت سیاسی در سطح آن منطقه بود که نیروی نظامی تحت اختیار و همراه با حاکم و برخی نهادهای آموزشی و اداری در آنجا مجتمع بودند. جدای از این، پرستشگاه‌ها، مسجد، کلیسا و آتشکده‌ها نیز همواره مورد توجه حاکمان بودند. اولیا چلبی در گزارشی که از قفقاز ارائه داده، به شهرها، قلعه‌ها و پرستشگاه‌های متعددی اشاره کرده است که از سوی حاکمان ایرانی ساخته شده‌اند؛ حاکمانی از دودمان‌های حکومت‌گر قدیم ایرانی تا حاکمان هم‌روزگار با اولیا چلبی. البته که نمی‌توان گزارش اولیا چلبی، مبنی بر ساختن تمامی این اماکن توسط شاهان ایران، را به‌طور تمام و کمال پذیرفت؛ اما با توجه به آنکه مندرجات *سیاحت‌نامه اولیا چلبی* برگرفته از مشاهدات و گفت‌وگوهای وی با اهالی آن مناطق بوده است، می‌توان دریافت که انتساب بنای این اماکن به شاهان ایرانی نشانه‌ای است از حضور پررنگ عناصر فرهنگی به‌ویژه حاکمیت سیاسی درازمدت ایرانیان و ثبت این پیشینه در اذهان عمومی ساکنان این ناحیه. از جمله اماکنی که اولیا چلبی بنای آنها را به شاهان ایران نسبت داده است، می‌توان بدین موارد اشاره کرد:

- قلعه قرشی در کناره رود ارس که از سوی شاهرخ میرزا، پسر تیمور لنگ، ساخته شده است.^۲
- اوچ کلیسا، که از سوی انوشیروان بنا شده است.^۳
- شهر نیازآباد، که به دست یزدگرد بنا شده است.^۴
- قلعه شماخی، که توسط «شاه ایران زمین، یزدگرد» بنا شده است.^۵
- مسجد دیو علی یا دیر علی، که توسط شاه تهماسب ساخته شده است.^۶
- قلعه دربند، که پس از اسکندر، دومین بانی‌اش انوشیروان، سومین بانی‌اش یزدگرد و چهارمین بانی‌اش شاه اسماعیل است.^۷
- سرزمین آوار (آوارستان)، که بانی‌اش «هرمز تاجدار بن نوشروان» است.^۸

^۱ -a.g.e, C. ۲, ss. ۵۶۶, ۶۰۳, ۶۰۴, ۶۰۵, ۶۰۹, ۶۱۷, ۶۲۱, ۶۲۳, ۶۲۴, ۶۲۹.

^۲ -a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۲.

^۳ -a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۳.

^۴ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۷.

^۵ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۹ ve

اولیا چلبی، اولیا چلبی *سیاحت‌نامه‌سی*، طابعی احمد جودت، استانبول، اقدام مطبعه‌سی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۹۵.

^۶ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۰ ve

اولیا چلبی، همان، ج ۲، ص ۲۹۶.

^۷ -a.g.e, C. ۲ ss. ۶۱۹-۶۲۰.

^۸ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۲۳ ve

اولیا چلبی، همان، ج ۲، صص ۳۱۲-۳۱۳.

- ایالت گرجستان، که نخستین بانی‌اش انوشیروان است.^۱
- قلعه کوچکی، که یزدگرد در تغلیس و در کناره رود کورا بنا کرده است.^۲
- قلعه سوران در تغلیس، که به دست انوشیروان بنا شده است.^۳
- قلعه آهیسکا، که نخستین بانی‌اش انوشیروان است.^۴
- قلعه مغازبرد در محدوده گرجستان و در مسیر گرجستان به ایروان، که توسط «مغاز خان از شاهان ایران زمین» بنا شده است.^۵
- قلعه زارشید، که توسط شاهان ایران ساخته شده است.^۶
- قلعه شوره‌گل، که به‌وسیله سلطان حسین بایقرا ایجاد شده است.^۷

اساطیر ایرانی:

آن‌چنان که از روایت اولیا چلبی برمی‌آید، اساطیر ایرانی در قفقاز حضور پررنگی داشته‌اند. حضور این اساطیر را می‌توان در انتساب برخی اماکن به مدفن شخصیت‌های اسطوره‌ای ایرانی، انتساب بنای برخی اماکن به این شخصیت‌ها و وجود برخی از اماکن اسطوره‌ای ایرانی در این ناحیه سراغ گرفت. اولیا چلبی، مزار چهار تن از شخصیت‌های اسطوره‌ای ایران، منوچهر، سام، نریمان و زال گُسته‌م را در قفقاز (عراق دادیان)^۸ می‌داند. بنابر گزارش اولیا چلبی، سام، نریمان و زال که همراه با منوچهر به حضرت موسی^(ع) ایمان آورده بودند، مزارشان در درختزاری بیرون از عراق دادیان، زیر گنبد مرتفعی قرار دارد و تمامی اسباب و لوازم، اسلحه، نیزه و گرزهایشان بر تیرک‌هایی در بالا و پایین مزارشان آویزان شده است. بنابر اعتقاد قبایل این ناحیه، سام، نریمان و زال پیامبر بودند و از همین رو بدون اینکه به اسباب و لوازم آنها ضرری برسانند به زیارت آنها می‌روند و حتی برای این مزارها تعداد زیادی خادم از قبیله کوموک نیز اختصاص یافته است.^۹ از جمله اماکنی که اولیا چلبی بنای آنها را به شاهان اسطوره‌ای ایران نسبت داده، می‌توان بدین موارد اشاره کرد:

- شهر قراباغ، که از سوی منوچهر ایجاد شده است.^{۱۰}
- شهر نخجوان، که به دست افراسیاب ایجاد شده است.^{۱۱}
- شهر شروان، که توسط کیومرث ایجاد شده است.^{۱۲}
- قلعه باکو، که توسط دارا ایجاد شده است.^{۱۳}

۱-a.g.e, C. ۲, s. ۶۲۴.

۲-a.g.e, C. ۲, s. ۶۲۶.

۳-a.g.e, C. ۲, s. ۶۲۷.

۴-a.g.e, C. ۲, s. ۶۲۹.

۵-a.g.e, C. ۲, s. ۶۳۹ ve

۶-a.g.e, C. ۲, s. ۶۴۰.

۷-a.g.e, C. ۲, s. ۶۴۲.

۹-a.g.e, C. ۷, s. ۴۵۶.

۱۰-a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۵.

۱۱-a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۶.

۱۲-a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۴.

۱۳-a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۳.

اولیا چلبی، همان، ج ۲، ص ۳۳۸. *هویت مغاز خان بر نگارنده مشخص نیست.

۸- نک: ادامه مقاله.



- شهر شابران، که توسط اسفندیار بنا شده است.^۱
- عراق دادیان، که بانی‌اش منوچهر است.^۲

شایسته است که درباره مورد اخیر، یعنی عراق دادیان، توضیحی ارائه شود؛ بنابر روایت اولیا چلبی، «بر روی زمین چهار خطه است که آنها را عراق (شهر عراق) می‌نامند. یکی عراق عرب، که قلعه قدیمی حلب‌الشهباست؛ دیگری، عراق اکاسره که بغداد بهشت‌آباد است؛ دیگری، عراق عجم، که شهر نوح‌آوند، یعنی شهر نه‌اوند گویندش. نخستین بانی‌اش بعد از طوفان، نوح نبی (ع) بود که نوح‌آوند، به اشتباه تبدیل به نه‌اوند شده است. عراق چهارم، این عراق دادیان است که نخستین بانی‌اش بعد از طوفان، منوچهر بود که در زمان حضرت موسی (ع) این دادیان را بنا کرده و یکصد و بیست سال پادشاهی کرد. او توسط سربازانش چاه و خندقی عظیم در اینجا بنا کرد، گویی که درک اسفل (چاهی در جهنم) است. پس از آن توسط شاهنشاه اکاسره، هرمز تاجدار پسر انوشیروان تجدید بنا شده و تختگاه ایشان گردید؛ پس از آن تختگاه هلاکو خان تاتار شد...»^۳

نگارنده این سطور معتقد است که در ارتباط با فرهنگ ایرانی، وجود چنین گزارشی در سیاحت‌نامه اولیا چلبی بسیار قابل توجه است؛ چراکه «عراق» در قاموس سیاسی و فرهنگی ایرانیان، جایگاه و معنای خاصی دارد. در گذشته، سرزمین عراق و به خصوص عراق عجم و قسمت عمده‌ای از عراق عرب که تا دوران پیش از اسلام داخل قلمرو ساسانیان بوده و پایتخت ایشان را در دل داشت، از لحاظ معنا مترادف با ایران بود. جدای از این، عراق را می‌توان بازتاب‌دهنده فرهنگ ایرانی به خصوص از نوع ساسانی آن دانست. نمونه این را می‌توان در بغداد، که محل خلافت عباسی بود، سراغ گرفت. عراق، حتی در ادبیات و موسیقی ایرانی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به طوری که یکی از دوازده مقام موسیقی ایرانی، عراق نام دارد. در ادبیات فارسی نیز نمونه‌هایی از کاربرد این واژه با همان مفهومی که مد نظر نگارنده این سطور است، وجود دارد:

وزین بهره بود آذربادگان	که بخشش نهادند آزادگان
وز ارمینیه تا در اردبیل	بیمود بینادل و بوم گیل
سیوم پارس و اهواز و مرز خزر	ز خاور ورا بود تا باختر
چهارم عراق آمد و بوم روم	چنین پادشاهی و آباد بوم ^۴

جهان‌سالار عادل انکیانو	سپهدار عراق و ترک و دیلم
که روز بزم بر تخت کیانی	فریدونست و روز رزم رستم ^۵

عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ	بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است ^۶
-----------------------------------	--

^۱ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۷.

^۲ -a.g.e, C. ۷, s. ۴۵۴.

^۳ -a.g.e.

^۴ -<https://ganjoor.net/ferdousi/shahname/anooshirvan/sh۱/>

^۵ -<https://ganjoor.net/saadi/mavaez/ghasides/sh۳۷/>

^۶ -<https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh۴۱/>

چنین برمی‌آید که گزارش اولیا چلبی از عراق دادیان نمایانگر، اگر نگوییم تعلق بی‌چون و چرا، حداقل نوعی پیوستگی سیاسی - فرهنگی میان قفقاز با ایران است. چنان‌که پیش از او نیز ایرانشهر را قلب عالم و عراق را «دل ایرانشهر» گفته بودند.^۱ پس احتواء بخشی از قفقاز توسط عراق، نشان از جزئی از ایران بودن آن ناحیه و ایرانی دانستن ساکنانش است. از دیگر وجوه اساطیر ایرانی که در سیاحت‌نامه / اولیا چلبی بازتاب داشته، می‌توان به کوه البرز اشاره کرد.^۲ کوه البرز در اساطیر ایرانی جایگاه ویژه‌ای داشته و به‌خصوص در شاهنامه نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ آن‌چنان‌که فردوسی سروده است:

قباد آنک آمد ز البرز کوه به مردی جهاندار شد با گروه^۳

چو بگذشت از آن بر فریدون دو هشت ز البرز کوه اندر آمد به دشت^۴

آن‌چنان‌که مشاهده می‌شود، فردوسی میان فریدون و قباد، که اولی از پادشاهان بزرگ اسطوره‌ای و دومی از شاهان نامی ساسانی بودند، با کوه البرز ارتباط نزدیکی برقرار کرده است. وجود این کوه در قفقاز و حفظ این نام توسط اهالی این ناحیه، حاکی از نوعی ارتباط و پیوستگی فرهنگی میان ایران و قفقاز است که در این نوع ارتباط، قفقاز به‌عنوان جزئی از ایران بزرگ و دربرگیرنده کوه البرز، مکان اسطوره‌ای ایرانی، محسوب می‌شد.

زبان فارسی:

زبان فارسی که می‌توان آن را مهم‌ترین، پایدارترین و بارزترین چهره فرهنگ ایرانی دانست، در قفقاز از جایگاه منحصربه‌فردی برخوردار بود. البته این امری شگفت‌آور نیست و همان‌طور که در سطور پیشین یاد شد، بسیاری از نواحی قفقاز همواره تحت حاکمیت حکومت‌های ایرانی قرار داشته و زبان اداری و رسمی و زبان سخن گفتن بسیاری از مردم آن خطه، زبان فارسی بود. گزارشی که اولیا چلبی از قفقاز ارائه داده، جایگاه زبان فارسی در قفقاز را تا حدی روشن کرده است.

اولیا چلبی هنگام سخن گفتن از آبخازها، با استناد به گفته محمد بن اسحاق، زبان‌هایی که حضرت آدم^(ع) در بهشت بدانها سخن می‌گفت را عربی و فارسی یاد کرده و ادامه می‌دهد که حضرت آدم^(ع) هنگام هبوط به زمین زبان عربی را فراموش کرده و سخن گفتن به زبان‌های عبرانی، سریانی، دهقانی و دری را آغاز کرده است. فرزندان آدم^(ع) تا زمان طوفان نوح^(ع) به این زبان‌ها سخن می‌گفتند تا اینکه از فرزندان حضرت نوح^(ع)، سام، حام و یافث، هفتادودو ملت و هفتاد زبان پدیدار شد و حضرت اسماعیل^(ع) نیز به دو زبان عربی و فارسی سخن می‌گفت.^۵ با وجود آنکه اولیا چلبی به سخن گفتن پیامبرانی همچون حضرت آدم^(ع) و حضرت اسماعیل^(ع) به زبان فارسی، که البته نمی‌تواند درست باشد، در قسمت مربوط به تاریخچه قوم آبخاز اشاره کرده است، ولی بسیار دشوار و حتی ناممکن می‌نماید که بتوان ارتباطی میان این گزاره‌ها با زبان ساکنان آبخازستان برقرار کرد؛ حتی اشاره وی به زبان دهقانی و دری که احتمالاً منظور اولیا چلبی همان زبان پهلوی ساسانی باشد، نیز به همین گونه است. اولیا چلبی در همین قسمت سعی در برقراری ارتباط میان ایرانیان و

^۱ ابن خردادبه، المسالک و الممالک، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۲، صص ۵ و ۲۳۴؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵، ج ۳، ص ۲۷۳.

^۲ -Evliya Çelebi, a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۸.

^۳ -<https://ganjoor.net/ferdousi/shahname/shirooye/sh۲/>

^۴ -<https://ganjoor.net/ferdousi/shahname/zahak/sh۶/>

^۵ -Evliya Çelebi, a.g.e, C. ۲, s. ۴۶۴.



مجارها نیز کرده است؛ به طوری که مجارها را از نسل منوچهر پادشاه اسطوره‌ای ایرانی دانسته است. بنابر گزارش وی، چهار تن از فرزندان منوچهر پس از فرار کردن، خود را به ناحیه اِگر/اگری در جنوب مجارستان رسانده و پس از مواجه شدن با سؤالی که از آنها پرسیده بود شما که هستید، در جواب چنین پاسخ داده بودند: «ماچار» یعنی ما چهار نفر هستیم. ماچار، به مرور زمان تغییر شکل داده و به صورت مجار درآمد است!^۱ اگرچه که پذیرفتن چنین روایتی، دشوار می‌نماید اما از خلال همین روایت نیز می‌توان دریافت که اولیا چلبی، از قفقاز تا مجارستان را جزو جهان ایرانی به حساب می‌آورده است.

همان‌طور که در سطور پیشین گفته شد، زبان فارسی در قفقاز، حتی پس از ورود جمعیت‌های ترک به این ناحیه، رواج قابل توجهی داشته است. این رونق زبان فارسی، به‌ویژه در مناطقی که تحت حاکمیت ایرانیان قرار داشتند، بیشتر بود. روایت جالب توجهی که اولیا چلبی از فارسی سخن گفتن یکی از صاحب‌منصبان ایرانی که در قلعه قرشی به استقبال وی آمده بود نیز، در ارتباط با همین موضوع است. عبارتی که این صاحب‌منصب در برابر وی به کار برد، چنین بود: «هی قربان تو! خیرمقدم. یوز بیه بیه کوز بیه بیه صفا کلدکز.»^۲ همان‌طور که پیداست، تقریباً نیمی از این عبارت به زبان فارسی و مابقی ترکی است. هم‌پای همین گزارش، گزارش دیگری از اولیا چلبی به هنگام حضورش در حوالی اوچ کلیسا مبنی بر «جان‌فزا بودن آوازی که دو جوان ایرانی در مقام خراسانی می‌خواندند»^۳ نیز خبر از حضور قدرتمند زبان فارسی و موسیقی ایرانی در این ناحیه و جریان داشتن آن در زندگی روزمره اهالی آن دیار می‌دهد. این نشان می‌دهد که زبان فارسی در قفقاز، تنها زبان رسمی و اداری و یا زبان علمی و فرهنگی نبوده و کاملاً در متن زندگی اهالی جریان داشته است. افزون بر این، در *سیاحت‌نامه*، زبان اهالی مسلمان و غیرمسلمان شهر نخجوان، زبان دهقانی یاد شده است. نیز، اشاره شده که شعرا و ندما به زبان‌های فارسی و مغولی که زبان‌هایی قدیمی هستند، صحبت می‌کنند.^۴

رواج زبان فارسی، تنها به قفقاز جنوبی که پیوستگی بیشتری با ایران داشت، محدود نبود و می‌توان آن را در قفقاز شمالی به خصوص در گرجستان و داغستان نیز سراغ گرفت. در متن *سیاحت‌نامه* به شهری به نام ایدر/ایدری برمی‌خوریم که ساکنانش زبان فارسی را می‌دانستند.^۵ اولیا چلبی که خود زبان فارسی را می‌دانست،^۶ در *سیاحت‌نامه*‌اش از هم‌نشینان فارسی‌زانش نیز یاد کرده است، مانند تقی خان که در قلعه شماخی با او هم‌نشین شده بود.^۷ وجود افرادی با نام‌های فارسی مانند: دلی دلاور پاشا، بختیار پاشا، نوروز میرزا، شیخ میرزا، چراغ خان و چوپان^۸ در قفقاز، استفاده از عنوان فارسی شاه برای میکال خان، حاکم داغستان،^۹ وجود کتیبه‌ای حاوی اشعار فارسی بر دیوار قلعه دربند^{۱۰} و نام‌های فارسی که از

^۱ - اولیا چلبی، همان، ج ۲، ص ۱۰۰.

^۲ - a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۲.

^۳ - a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۳.

^۴ - a.g.e, C. ۲, ss. ۵۶۷-۵۶۸.

^۵ - a.g.e, C. ۷, s. ۴۶۵.

^۶ - İrfan, Kurucu, Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Anlatıcılar ve Anlatıcı olarak Evliya çelebi, YTL, ۲۰۱۳, s.۳, Naklen: Şavk, Ü. Ç., Sorularla Evliya Çelebi İnsanlık Tarihine Yön Veren ۲۰ Kişiden Biri, Hacettepe, Ankara, ۲۰۱۱, ۶۰.s, s.۹

^۷ - Evliya Çelebi, a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۱.

^۸ - a.g.e, C.۲, ss. ۵۵۴, ۶۱۱, ۶۱۹ ve C. ۷, ss. ۴۱۱, ۴۲۲.

^۹ - a.g.e, C. ۲, s. ۶۲۲.

^{۱۰} - a.g.e, C. ۲, s. ۶۲۰.

سوی اهالی باکو به ماهیان دریای خزر، نهنگ پیل گوشی، مینا، سبز، سرخ‌اندام، اطلاق شده بود^۱ نیز نمونه‌های دیگری هستند از حضور پرنفوذ زبان فارسی در این ناحیه.

حضور ریشه‌دار زبان فارسی در قفقاز موجب شده بود که بسیاری از اماکن این ناحیه، با کلمات فارسی نامیده شوند و نام‌های فارسی خود را تا زمان اولیا چلبی نیز حفظ کنند. نمود رواج زبان فارسی در قفقاز و تأثیر آن بر نامگذاری اماکن را می‌توان در اضافه کردن پسوند «ستان»، مخفف کلمه فارسی استان، یا «آباد»، به برخی از مناطق سراغ گرفت. از آن جمله، ناحیه محمودآباد در مسیر شکی به شروان که دربرگیرنده دویست روستای آباد بود،^۲ شهر نیازآباد در حدود شروان^۳ و نواحی داغستان و چرکستان.^۴

با بررسی گزارش اولیا چلبی می‌توان با نام فارسی برخی از روستاها، شهرها و حتی اماکن کوچک آشنا شد؛ مناطق و اماکنی مانند:

- عمارت باروتخانه در کرانه رود ارس، قلندرخانه در مسیر باکو به ایروان، شرابخانه در ایروان، زیارتخانه آستانه پیر درگاه در مسیر باکو به ایروان، منزل مهمانسرای نوشروان در داغستان، خانقاه خضر زنده و عمارت آلتی آقاچ که ایرانیان بدان ۶ درخت می‌گفتند.^۵
- گیلان‌رود که از سوی فارسی‌زبانان به رودخانه آق‌چای اطلاق می‌شد و رودخانه بزرگ دیگری که اولیا چلبی بدان آب حیات ترک گفته است.^۶
- ولایت نخجوان که اولیا چلبی معتقد است «نخجوان»، صورت تبدیل شده «نقش جهان» است.^۷
- دهستان فرحزار در حدود شماخی.^۸
- روستای شرابخانه در نزدیکی ایروان.^۹
- ولایت شهنازه یعنی همان خطه آبخازستان.^{۱۰}
- قلعه چوپان و قلعه نوروز کرمان در چرکستان.^{۱۱}
- ناحیه‌ای در قفقاز شمالی به نام شهرآنگیز.^{۱۲}

^۱- a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۶.

^۲- a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۶.

^۳- a.g.e, C. ۲, ss. ۶۰۷, ۶۲۳.

^۴- a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۹.

^۵- a.g.e, C. ۲, ss. ۵۶۱, ۶۱۱, ۶۱۲, ۶۴۲ ve C. ۷, s. ۴۶۲.

^۶- a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۶ ve C. ۷, s. ۴۵۷.

^۷- a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۶.

^۸- a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۸.

^۹- a.g.e, C. ۲, s. ۶۴۳.

^{۱۰}- a.g.e, C. ۲, s. ۴۶۳.

^{۱۱}- a.g.e, C. ۷, s. ۴۱۲, ۴۲۲.

^{۱۲}- a.g.e, C. ۷, s. ۴۶۱.



سایر موارد:

عناصر فرهنگی ایرانی در قفقاز تنها محدود به مواردی که در سطور پیشین بدانها پرداخته شد، نبوده و موارد دیگری را نیز شامل می‌شود. از جمله این موارد حضور اقتصادی و تجاری ایرانیان در این ناحیه است. با توجه به اینکه در آن زمان بیشتر قسمت‌های این ناحیه تحت حاکمیت دولت صفوی قرار داشت، حضور پررنگ تجاری و اقتصادی ایرانیان، امری عجیب و نامعمول به نظر نمی‌رسد؛ گزارش اولیا چلبی مبنی بر وجود بازارهای «شاهی»^۱ و رواج واحد پول ایرانی، تومان عباسی،^۲ نیز همین گونه است. شاید بتوان وجود جمعیتی سیصد نفره از اهالی مازندران در قفقاز که با اولیا چلبی چند منزل همراهی کردند،^۳ را نیز مرتبط با قصد تجاری آنها قلمداد کرد؛ هر چند به دلیل عدم اشاره صریح اولیا چلبی در این مورد نمی‌توان نظر قطعی داد.

از جمله دیگر موارد قابل توجه می‌توان به رواج خوراک و پوشاک ایرانی در قفقاز اشاره کرد. اولیا چلبی در گزارشی که مربوط به حضور وی در نواحی کرانه‌ای رود ارس بود، از انواع پلو و سایر خوراکی‌ها از جمله نوعی سوپ به نام «ماست‌آبه» یاد کرده است.^۴ همچنین درباره پوشاک ایرانی نیز این گونه اشاره کرده است که: «زیبارویان نخجوان لباس‌های آبی‌رنگی که با پارچه‌های اصفهانی دوخته شده بود، بر تن داشتند.»^۵ وی هنگام اقامت در باکو نیز از سوی صاحب‌منصبان دولت صفوی، پوشاک ایرانی هدیه گرفته بود.^۶

حضور پر دامنه ایرانیان در قفقاز، بر ساختمان‌های این ناحیه نیز تأثیر گذاشته بود. علاوه بر مدارس، مساجد، خانقاه‌ها و قلعه‌هایی که از سوی پادشاهان ایرانی در این ناحیه ساخته شده بود، معماری ایرانی به خصوص ساخت گنبد و محراب و استفاده از هنر کاشی‌کاری برای تزیین مساجد را می‌توان تأثیر مستقیم هنر و معماری ایرانی بر مساجد قفقاز دانست که مورد اشاره اولیا چلبی نیز قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه، وی مساجد نخجوان را به کمال زیبایی و دارای گنبد‌های منقش به کاشی و مینا توصیف کرده است.^۷

آداب و رسوم و اعتقادات دینی - مذهبی اهالی قفقاز نیز بی‌تأثیر از فرهنگ ایرانی نبوده است. گزارش اولیا چلبی از تماشا و لذت بردن از مراسم ازدواج ایرانیان در باکو،^۸ رواج مذاهب و اعتقاداتی همچون شیعی‌گری، گبری‌گری، زندقه و حروفی‌گری در قراباغ^۹ و پیروی اهالی روستای بشگو در چرکسستان از آیین مجوسی^{۱۰} را می‌توان نمونه‌هایی از حضور آداب و رسوم و اعتقادات دینی - مذهبی مرتبط با فرهنگ ایرانی در قفقاز به حساب آورد.

نتیجه:

این پژوهش با عنوان «قفقاز عصر صفوی و عناصر فرهنگی ایرانی بنابر روایت اولیا چلبی»، به دنبال شناسایی و تبیین عناصر فرهنگی ایرانی در محدوده جغرافیایی قفقاز، بر اساس سیاحت‌نامه اولیا چلبی برآمد. نگارنده این سطور کوشید که در این پژوهش، پیش از هر چیز با ذکر مجملی از حوادث سیاسی قفقاز بر اهمیت‌تی که این دیار نزد صفویان داشت تأکید

^۱ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۰۶.

^۲ -a.g.e, C. ۲ ss. ۶۱۵, ۶۲۷.

^۳ -a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۳.

^۴ -a.g.e, C. ۲, s.s. ۵۶۲- ۵۶۳.

^۵ -a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۷.

^۶ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۳.

^۷ -a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۷.

^۸ -a.g.e, C. ۲, s. ۶۱۵.

^۹ -a.g.e, C. ۲, s. ۵۶۶.

^{۱۰} -a.g.e, C. ۷, ss. ۴۱۲-۴۱۳.

کند. این اهمیت به حدی بود که شیوخ و پس از آنها شاهان صفوی، شخصاً در نبردهای قفقازی شرکت می‌کردند. از سویی دیگر، پذیرش معاهده زهاب که براساس آن صفویان در ازای به رسمیت شناخته شدن حق حاکمیتشان بر قفقاز حاضر به چشم‌پوشی از شهری چون بغداد شده بودند نیز، نشان‌دهنده روی دیگری از اهمیت این ناحیه برای صفویان است. در گام بعد و برای شناسایی عناصر فرهنگی ایرانی در قفقاز، سیاحت‌نامه اولیا چلبی مورد توجه قرار گرفت. از خلال گزارشی که اولیا چلبی طی چهار مرحله سفرش به قفقاز ارائه داده بود، مشخص شد که در ارتباط با عناصر فرهنگی ایرانی در قفقاز، آنچه پیش و بیش از هر چیزی جلب توجه می‌کند حاکمیت سیاسی ایرانیان بر این منطقه است. حاکمیتی با سابقه که از گذشته‌های دور، حتی دوران اساطیری، تا زمان اولیا چلبی ادامه داشت.

افزون بر این، برای اساطیر ایرانی موجود در گزارش اولیا چلبی از قفقاز نیز باید جایگاه ویژه‌ای قائل شد. در کنار شاهان حقیقی، بنای برخی از مهم‌ترین شهرها و قلعه‌ها به شاهان اسطوره‌ای ایرانی نسبت داده شده است و این جدای از چیزی‌ست که نگارنده این سطور برایش عنوان «حضور زنده اساطیر ایرانی» را در نظر گرفته است. منظور، کوه البرز و مکانی‌ست که بنا بر گفته اولیا چلبی، به‌عنوان آرامگاه سام و نریمان و زال شناخته شده و از طرف اهالی مورد زیارت و مراقبت نیز قرار می‌گرفت. افزون بر این، زبان فارسی همچون سایر قسمت‌های ایران بزرگ، در این ناحیه نیز حضور قدرتمندی دارد و علاوه بر تکلم ساکنان بدین زبان، برای آواز خواندن، نقش کردن کتیبه، نامگذاری بسیاری از اماکن، اشخاص و حتی انواع جانوران، ماهی‌ها، نیز کاربرد خود را حفظ کرده بود. وجود اعتقادات مذهبی، همچون شیعی‌گری، گبری‌گری و آیین مجوسی در قفقاز در کنار رواج خوراک و پوشاک ایرانی را نیز می‌توان از سایر وجوه فرهنگ ایرانی مورد اشاره اولیا چلبی دانست.

فهرست مراجع:

- ابن خردادبه، المسالک و الممالک، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۲.
- ابوبکر بن عبدالله، تاریخ عثمان پاشا، شرح لشکرکشی عثمانی به قفقاز و آذربایجان (تصرف تفریس، شروان و تبریز) ۹۱۶-۹۹۳ هجری قمری، به کوشش یونس زیرک، ترجمه، مقدمه و توضیحات و پیوست‌ها نصرالله صالحی، چاپ دوم، تهران: طهوری، ۱۳۹۲.
- اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ ه.ق همراه با یادداشت‌های تفصیلی، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۰.
- آق‌اقدسی (باکیخانوف)، عباسقلی، گلستان ارم، تهران: وزارت امور و خارجه، ۱۳۸۲.
- اولیا چلبی، اولیا چلبی سیاحت‌نامه‌سی، طابعی احمد جودت، استانبول، اقدام مطبعه‌سی، ۱۳۱۴ق.
- اولثاریوس، آدام، سفرنامه اولثاریوس، ترجمه احمد بهپور، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، ۱۳۶۳.
- ثواقب، جهانبخش؛ لعبت‌فرد، احمد، «واکاوی رویارویی‌های مذهبی صفوی و عثمانی در قفقاز (۹۳۰ تا ۱۰۳۸ق/۱۵۲۳ تا ۱۶۲۹م)»، پژوهش‌های تاریخی، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۳۶، صص ۲۵۳-۲۷۶.
- حموی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵.
- خنجی، روزبهان، تاریخ عالم‌آرای امینی، مصحح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- زرینی، حسین، ریشه‌های تاریخی جدایی قفقاز از ایران، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۵.
- سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول: مه‌ران مطبعه‌سی، ۱۳۱۶ق.



- شاردن، ژان، *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس، ۱۳۷۲.
- عریخانی، رسول، «ملاحظاتى درباره گزارش اولیا چلبی از ایران»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، سال ۵، شماره ۲، صص ۶۵-۸۴.
- مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تصحیح اسد داغر، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
- منشی، اسکندر بیگ، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، مصحح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- نویسنده نامعلوم، *روزنامه سفر سلطان مراد چهارم به ایروان و تبریز (۱۰۴۴-۱۰۴۵ ه.ق)*، تصحیح و مقدمه یونس زیرک، منزل‌نامه بغداد (۱۰۴۸-۱۰۴۹ ه.ق)، تصحیح و مقدمه خلیل ساحلی اوغلو؛ ترجمه از ترکی عثمانی، مقدمه، توضیحات و پیوست‌ها نصرالله صالحی، تهران: طهوری، ۱۳۹۰.
- Evliya çelebi, Evliya Çelebi Seyahetnamesi, Haz:Mümün Çevik, İstanbul, Cevik Matbaacılık.
- Gökçe, Cemal, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul, ۱۹۷۹.
- <https://ganjoor.net>
- İlgürel, Mücteba, "Evliya Çelebi", *DİA*, C. ۱۱, ss. ۵۲۹-۵۳۳.
- Kartalcıpolat, Nur, *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Kafkaslar*, ۲۰۱۸, YLT.
- Kurucu, İrfan, *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Anlatıcılar ve Anlatıcı olarak Evliya çelebi*, ۲۰۱۳, YTL.
- Tezcan, Nuran, "Seyahatname", *DİA*, C. ۳۷, ss. ۱۶-۱۹.

بی‌بی شهربانو

ترجمه مدخل «بی‌بی شهربانو» از دانشنامه ایرانیکا

نویسنده: مری بویس

BĪBĪ ŠAHRBĀNŪ
Encyclopædia Iranica, Vol. IV, Fasc. 2, p. 198
Mary Boyce

مترجم مسعود طاهرزاده

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

بی‌بی شهربانو، یکی از زیارتگاه‌های مسلمانان [شیعیان] است که در قسمت مرتفع تپه‌های ری و جنوب تهران، واقع شده است. افسانه‌ای که به این زیارتگاه منسوب می‌کنند، از این قرار است: بی‌بی شهربانو، دختر آخرین پادشاه ساسانی، یزدگرد سوم (۶۳۲-۵۱ م.)، در جریان جنگ با اعراب مسلمان اسیر شده و به شهر مدینه برده می‌شود. در آنجا او به همسری حسین بن علی [ع] درمی‌آید. بی‌بی شهربانو از حسین فرزندی به نام علی زین‌العابدین [ع] به دنیا می‌آورد که بعدها او چهارمین امام شیعیان می‌شود. پس از واقعه کربلا (۶۸۰ م.) او به سرزمین پارس می‌گریزد تا از تعقیب دشمنان همسر کشته‌شده‌اش به دور باشد. زمانی که چیزی نمانده بود تا در نزدیکی شهرری دشمنان به او برسند، مایوسانه تلاش کرد خداوند را با ندای الله صدا کند اما زبان خسته‌اش درست نچرخید و این کلام از گلویش خارج شد: «یا کوه!». آن‌گاه به شکل معجزه‌آسایی کوه‌ها از هم باز شدند و او به میان سنگ‌ها رفت و آنجا سکنا گزید (و از گزند دشمنان در امان ماند). به سبب همین ماجرا زیارتگاهی مقدس در آن مکان ساخته شد که تنها زنان و مردانی از نوادگان محمد [ص] می‌توانستند از آن دیدن کنند.

داستان شهربانو که به‌عنوان «مادر نه امام» هم از او یاد می‌شود، حدوداً به قرن نهم میلادی بازمی‌گردد و جایگاه مهمی در رسوم شیعی دارد؛ اما هیچ اساس و پایه تاریخی ندارد و نسخه‌ای را هم نمی‌توان یافت که نشان دهد رابطه‌ای بین دختر یزدگرد سوم و شهرری وجود داشته است. از آنجایی که پیش از این افسانه این مکان در ری جایگاه آن‌ها برای زرتشتیان بوده است و آنان برای او احترام زیادی قائل بودند، این فرضیه هست که تقدیس این مکان، پیشینه‌ای تاریخی دارد و این موضوع را می‌توان بعدها در جامه‌های مسلمانان آن منطقه نیز دید. آن‌ها عنوان دیگری نیز داشت: بانو. به همین دلیل زیارتگاه مقدس را شهربانو نامیده‌اند (بانوی شهر). در زیارت‌نامه شهربانو، از او به‌عنوان دیگری از جمله شه جهان، شاه زنان و جهان‌بانو نیز یاد می‌شود. قدیمی‌ترین بخش‌های ساختمان زیارتگاه به قرن دهم بازمی‌گردد که در زمان حکومت صفویه و قاجار این بنا گسترش پیدا می‌کند. در محراب داخلی، مقبره‌ای متعلق به قرن پانزدهم میلادی وجود دارد که ادعا می‌شود پیکر این شاهزاده را به روشی شبیه یک امام‌زاده معمولی دفن کرده‌اند.

این فرضیه که تقدس این مکان به زرتشتیان بازمی‌گردد از آنجایی محکم‌تر می‌شود که افسانه‌ای مشابه به نام بانو پارس در (ادبیات) زردشتی وجود دارد. ارتباط این داستان با آن‌ها با وجود یک استخر مقدس در پایین تپه‌های ری قوت می‌گیرد؛ جایی که زائران پیش از آنکه وارد زیارتگاه بشوند، آنجا خواسته و حاجت خود را ابراز می‌کنند.

کتاب شناسی:

- M.-F. Bāstānī Pārīzī, *Majalla-ye bāstān-šenāsī*, spring, 1338 Š./1959, pp. 1-33.
- Idem, *Kātūn-e Haft-Qal‘a*, Tehran, 1344 Š./1965, p. 271.
- M. Boyce, “Bībī Šahrbānū and the Lady of Pārs,” *BSOAS* 30, 1967, pp. 33ff.
- Ḥ. Karīmān, *Ray-e bāstān I*, Tehran, 1345 Š./1966, pp. 403-16.
- M.-T. Moṣṭafawī, *Eṭṭelā‘āt-e māhāna* 5/2, 1331 Š./1952, pp. 15ff.
- Idem, *Gozārešhā-ye bāstān-šenāsī* 3, Tehran, 1334 Š./1955, pp. 254-305.
- Idem, *Ātār-e tāriḳī-e Tehrān*, Tehran, 1361 Š./1982, pp. 130-39.
- J. Šahīdī, “Baḥṭ-ī dar bāra-ye Šahrbānū,” in *Čerāg-e rowšan dar donyā-ye tāriḳ*, Tehran, 1333 Š./1954.

دخیل

ترجمه مدخل «دخیل» از دانشنامه ایرانیکا
نویسنده: حسین علی بیهقی

DAKĪL
Encyclopædia Iranica, Vol. VI, Fasc. 6, pp. 609-608
Ḥosayn-ʿAlī Beyhaqī

مترجم مسعود طاهرزاده

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه تهران

دخیل که به معنای شفاعت‌کننده نیز هست تکه‌ای پارچه، ریسمن یا قفلی است که بر مکان یا شیء بسته می‌شود (دخیل بستن). به‌طور معمول می‌شود آنها را بر نرده‌های دور مقبره‌های مقدس [ضریح]، در آبخوری‌های مقدس (سقاخانه‌ها) یا بر شاخه‌ای از یک درخت یا هر گیاه دیگری که مقدس پنداشته می‌شود، دید. هدف از دخیل بستن برای رسیدن به خواسته و دعایی است. دخیل، خصوصاً بین زنان، همواره رواج داشته است.

دعاکننده یک قطعه طناب یا پارچه از وسایل شخصی خود برمی‌دارد (ترجیحاً چارقد) و آن را به شیء مقدس گره می‌زند؛ در حین انجام این عمل، خواسته [حاجت] خود را مطرح می‌کند و سوگند یاد می‌کند برای برآورده شدن خواسته‌اش کاری مثل صدقه دادن یا انجام هر عمل خیر دیگری را انجام دهد [ندرا]. گره دخیل زمانی باز می‌شود که حاجت برآورده شود و دعاکننده به دنبال آن، نذر خود را عملی کند. برخی باور دارند که دخیل زمانی که خواسته فرد دعاکننده برآورده شود، خودبه‌خود باز می‌شود. از نظر یر پرسی سایکس این عمل ارتباطی با عمل قربانی کردن حیوانات نیز دارد.

دخیل ممکن است نو یا کهنه باشد؛ معمولاً باریک است و رنگارنگ اما با این حال گاهی شاهد دخیل‌های بسیار ساده‌ای هم می‌توان بود که تنها از یک پارچه سفید و مندرس‌اند. در مکان‌های مقدس باریکه‌های پارچه‌ها به نرده‌های دور مقبره‌ها (ضریح) گره زده می‌شود. گاهی اوقات زائرین مقداری پول و یا دارایی شخصی خود را از میان نرده‌ها به داخل مقبره می‌اندازند که بعداً این پول‌ها و اموال توسط کارکنان مقبره برای اهداف خیریه و یا مخارج نگهداری آن مکان جمع‌آوری می‌شود. در مرقد علی الرضا [ع] در مشهد، علاوه بر ضریح، دو نرده دیگر وجود دارد که به آنها نیز دخیل می‌بندند: یکی از استیل است و دیگری از نقره؛ نسل جوان و روشنفکر مسلمانان این عمل را ناپسند می‌دانند و همان‌طور که نویسنده در حرم زینب [س] در دمشق دیده است، تعدادی از دخیل‌ها در آنجا باز شده‌اند.

نوعی دیگر از دخیل بستن وجود دارد که توسط افرادی انجام می‌شود که از بیماری رنج می‌برند؛ به این شکل که خود را به‌وسیله یک طناب یا زنجیر به آن مکان مقدس می‌بندد (خود را دخیل بستن) و تا زمانی که بهبودی پیدا نکند، اتصالش را با آن مکان قطع نمی‌کند.

در ایران، درختان مقدس از همه بیشتر برای دخیل بستن مورد استقبال‌اند. احترام به چنین درخت‌هایی در منابع متعددی دیده می‌شود و از آنها با نام‌هایی همچون درخت نظرکرده، درخت مراد و درخت فاضل یاد شده است. علاوه بر درخت‌هایی که ریشه‌شان آسمانی پنداشته می‌شود، درخت‌هایی نیز هستند که به‌خاطر تقدس شخصیتی که با آن ارتباط دارند، مقدس شده‌اند؛ به‌عنوان مثال آن شخصیت مقدس درخت را کاشته، آن را آبیاری کرده، از میوه و ثمره آن خورده و یا در سایه آن استراحت کرده‌است. به‌سختی می‌توان شهری و یا روستایی در سرزمین پارس پیدا کرد که یکی از این درخت‌های مقدس را

نداشته باشد. میوه‌ها و برگ‌های این درختان نیز معمولاً به‌قصد شفا خورده می‌شوند؛ اما به‌هیچ‌عنوان شکستن شاخه‌های درخت‌ها جایز نیست، اغلب اوقات آینه‌هایی کوچک و یا شمع‌هایی نیز به درخت به‌عنوان دخیل بسته می‌شود. گاهی اوقات، به‌خصوص اگر درختی بسیار بزرگ یا کهنسال باشد به‌طوری که شاخه‌ها از دسترس خارج باشند، میخی در تنه درخت فرو می‌کنند و دخیل را به آن میخ می‌بندند اکثر درخت‌هایی که در گورستان‌ها رشد می‌کنند و یا در منظره‌ای یکه و تنها دیده می‌شوند، مقدس شمرده می‌شوند و داستان‌هایی در راستای تأیید و تأکید قداست آنها نقل می‌شود.

کتاب‌شناسی:

- R. Anzābīnežād et al., *Farhang-e mo'āṣer*, Tehran, 1366 Š./1987.
- 'A. Balāgī, *Ketāb-e tāriḵ-e Nā'in*, 2 vols., Tehran, 1369/1949-50.
- B. A. Donaldson, *The Wild Rue*, London, 1938.
- W. Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia in the Years 1786-7*, 2 vols., Calcutta, 1788.
- A. de Gubernatis, *La mythologie des plantes ou les légendes du regne végétal*, 2 vols., Paris, 1878-82.
- Ş. Hedāyat, *Neyrangestān*, Tehran, 1341 Š./1962.
- M.-'A. Jamālzāda, *Farhang-e loḡāt-e 'āmī(y)āna*, ed. M.-J. Maḥjūb, Tehran, 1341 Š./1962, p. 126.
- Z. Ḳānlarī, *Farhang-e adabīyāt-e fārsī-e darī*, Tehran, 1348 Š./1969.
- W. Ouseley, *Travels in Various Countries of the East, More Particularly Persia*, 4 vols., London, 1819.
- A. Porteous, *Forest Folklore*, London, 1928.
- Sa'dī, *Golestān-e Sa'dī*, ed. Ğ.-Ḥ. Yūsofī, Tehran, 1368 Š./1989.
- J. Šahrī, *Tāriḵ-eejtemā'ī-e Tehran dar qarn-e sīzdahom*, 6 vols., Tehran, 1368 Š./1989.
- E. Šakūrzāda, *'Aqāyed o rosūm-e mardom-e Ḳorāsān*, 2nd ed., Tehran, 1363 Š./1984.

Irānshenāsi (Iranology)

Student Journal on Iranian Studies

The University of Tehran

Vol. II, No. 5, Summer 2021

Rights Holder:

Students' Society of Iranology, The University of Tehran

Director:

Farshid Sharif Moghaddam

Editor-in-chief:

Masoud Taherzadeh

Editorial Secretary:

Seyedeh Sepideh Sajadi

Academic Refereeing and Editing Board:

Mina Aghmasheh

Seyedeh Shabnam Shamsedin

Contributors to this Issue:

Dr. Mahmud Jaafari Dehaghi - Mohammad Bahrami

Mohammad Jamalu - Babak Dehghani - Dr. Hasan Riahi

Mohammadhosein Sadeghi - Mostafa Salehi

Dr. Mohammad Aref - Kazem Ghasemi Golafshani

Dr. Parnaz Gudarz Parvari - parvin Yari

Dr. Ali Yazdani Rad

Public Relations Manager:

Zohre Raeisi

Graphic & Layout Designer:

Farshid Sharif Moghaddam

Advisor:

Dr. Goodarz Rashtiani

Cover photo:

Peyman Hooshmandzadeh

Office:

Scientific Societies Office . Faculty of Literature & Humanities

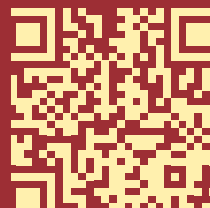
The University of Tehran. Tehran . Iran

Official Website & Email:

www.iranshenassisj.ut.ac.ir

iranshenasi@outlook.com

iranology.ut@hotmail.com





Irānshenāsi (Iranology)
Student Journal on Iranian Studies
The University of Tehran
Vol. II, No.5, Summer 2021



DAKĪL

Photo by: peyman Hooshmandzadeh