



دانشگاه تهران
انکسده دیات علم انسانی

ناشر
دانشگاه تهران

روش های ابراشناسی

علمی

شماره استاندارد بین المللی ۰۶۴۳-۲۲۵۲
سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- ۱ بررسی و تحلیل نقش طاووس در جل های قشقای
محمد افروغ
- ۲۵ نظام دیوان سالاری فارس در دوره افشاریه (احیاء و اصلاح)
احمد بازماندگان خمیری
- ۴۵ واکاوی سکه های باوندی نمونه ای از سکه های امرای شیعی در ایران
محرم باستانی و حسن کریمیان
- ۶۵ بررسی مثل واره ای منتسب به سعدی و وصاف
جواد بشری
- ۸۱ نیاکان اوست ها: (آلان ها، آس ها و اوس ها در مسیر تداوم و تحول؛ بر پایه منابع تاریخی ایرانی)
سید مهدی حسینی تقی آباد
- ۱۰۳ خارک و خاراسن؛ پیشنهاد و بحثی درباره انتساب دو گور صخره ای بزرگ و نام جزیره خارک
احمد حیدری
- ۱۲۵ دستنویس کلیات نزاری قهستانی در کتابخانه چوروم حسن پاشا و اهمیت آن در تصحیح و تکمیل اشعار او
مهدی رحیم پور و عسگر صلاحی
- ۱۴۷ بررسی جایگاه یوز و کارکردهای آن در تاریخ ایران
فرهاد صبوری فر، رضا محمدی و علی زارعی
- ۱۶۹ مناسبات افشارهای خمرسه و حکومت قاجار (مدلی از تعامل دولت مرکزی با خاندان های محلی حکومتگر)
رسول عربخانی و حسن اسماعیلی
- ۱۸۹ جایگاه و ویژگی های تاریخ نگاری فرصت الدوله شیرازی در تاریخ عجم
محمد کشاورز بیضایی و رضا معینی رودبالی
- ۲۱۱ نظام آموزشی ارامنه جلفای اصفهان در دوره صفویه
محسن لطف آبادی و عطاالله حسینی
- ۲۲۹ ایران بین «غر شماری» و «همه شمولی از بالا»: جدال برای به رسمیت شناخته شدن و مشارکت در فرایند
همه شمولی از پایین / حسین مصباحیان
- ۲۵۳ نقد نظریه تاریخ نگاری فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه
نورالدین نعمتی، راحیل عسگری و سیامک رفیعی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: غلامحسین کریمی‌دوستان (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: ژاله آموزگار (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه

جلال‌الدین رفیع‌فر (استاد دانشگاه تهران) منصور صفت‌گل (استاد دانشگاه تهران) محمود جعفری دهقی (استاد دانشگاه تهران) میرجلال‌الدین کزازی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی) کمال‌الدین نیک‌نامی (استاد دانشگاه تهران) مه‌شید میر فخرایی (استاد پژوهشگاه علوم انسانی) محمدجعفر یاحقی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد) زهره زرشناس (استاد پژوهشگاه علوم انسانی) احمد صالحی کاخکی (دانشیار دانشگاه هنر اصفهان) حسن حضرتی (دانشیار دانشگاه تهران) سید حسین نصر (استاد دانشگاه جورج واشنگتن) کارلو جوانی چرتی (استاد دانشگاه ساپینزا) نیکلاس سیمز ویلیامز (استاد مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی) آنا کراسنولسکا (استاد مطالعات ایرانی دانشگاه کراکوف لهستان) فیلیپ کرین بروک (استاد دانشگاه گوتینگن، آلمان).

مدیر داخلی: محرم باستانی

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان قدس، کوچه آذین، ساختمان شماره دو دانشکده ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه تهران، پلاک ۱۰

تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

پست الکترونیکی: jiranic@ut.ac.ir

قیمت: ۱۰۰/۰۰۰ ریال

نشریه پژوهش‌های ایران‌شناسی بر اساس نامه شماره ۱۰۰۱۵۹ مورخ ۹۰/۶/۱۵ کمیسیون محترم نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب درجه علمی- پژوهشی شده است.

حقوق کلیه مقالات برای دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران محفوظ است. این نشریه در

پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود.

▪ پایگاه اطلاعاتی علمی جهاد دانشگاهی (SID) به نشانی اینترنتی: www.sid.ir

▪ پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: www.isc.gov.ir

▪ پایگاه استنادی الریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine)

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

دوفصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران نشریه‌ای علمی-پژوهشی در زمینه تاریخ، فرهنگ، زبان و ادبیات ایران است که حداکثر در دو شماره در سال منتشر می‌شود.

ویژگی‌های کلی مقاله‌های مورد پذیرش

- مقاله باید حاصل تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) باشد، در نشریه دیگری منتشر نشده باشد و مادامی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجله دیگری ارسال نشود.
- مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد و بر روی کاغذی به ابعاد ۳۰×۲۱ با قلم B Nazanin به اندازه ۱۳ و ۲۴ سطر در صفحه، در فرمت word و از بالا و پایین ۵ و از راست و چپ ۴/۵ تنظیم شده باشد و به همراه یک فایل (2007) word و یک نسخه فایل PDF به نشانی پست الکترونیکی jiranic@ut.ac.ir ارسال شود. اندازه قلم چکیده و واژه‌های کلیدی باید ۱۱ باشد. به علاوه هر مقاله باید دارای یک چکیده فارسی و انگلیسی با قلم Times News Roman به اندازه ۱۱ در حداکثر ۲۵۰ کلمه باشد. نام نویسنده، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل نویسنده یا نویسندگان و نشانی پست الکترونیکی و شماره تلفن آنها در صفحه و پوشه‌ای جداگانه باشد.

- حجم مقاله با احتساب تمام اجزای آن نباید بیشتر از ۲۰ صفحه (۷۰۰۰ کلمه) باشد.
- چکیده مقاله باید تصویری کلی از مقاله را در ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه در اختیار خواننده قرار دهد.
- مقدمه مقاله ترجیحاً باید شامل موضوع مقاله، پیشینه تحقیق، مبانی نظری باشد.
- بخش‌های مختلف مقاله باید دارای شماره مجزا باشد (مقدمه به شماره مجزا نیاز ندارد).
عنوان هر بخش اصلی و بخش‌های فرعی باید با یک سطر سفید از یکدیگر، جدا و سیاه (بولد) نوشته شود. سطر اول ذیل هر بخش فرعی، بر خلاف سطر نخست بندها (پاراگراف‌ها)ی دیگر، نباید با تورفتگی آغاز شود.

- بخش‌های فرعی هر مقاله نباید از سه لایه، فرضاً به صورت ۳-۱-۴، که بیانگر بخشی فرعی از بخش سوم مقاله است، تجاوز کند.

- معادل لاتین واژه‌های تخصصی مهم و نام افراد کمتر شناخته‌شده با قلم Times New Roman در اندازه ۱۰ به صورت پانوش درج شود.

- یادداشت‌ها به صورت پی‌نوشت تنظیم شود.

- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها ذکر شود.

- اگر نویسنده یا نویسندگان در تهیه مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند یا قصد تشکر و قدردانی از کسانی را دارند که در نگارش مقاله از آنان یاری گرفته‌اند، باید در اولین پی‌نوشت بدون شماره به این مطلب اشاره نمایند.

- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی را به وجود نیاورد. کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.

- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.

- در ارجاعات، اگر چنانچه به نام مؤلفی در داخل متن مقاله اشاره شده است، سال انتشار اثر در داخل پرانتز و در صورتی که مقصود نویسنده ارجاع به صفحه خاصی از اثر مورد اشاره است، صفحه مورد نظر پس از علامت دو نقطه (:) در درون آن قرار داده شود. اگر به نام مؤلف در متن تصریح نشده باشد، نام مؤلف مورد ارجاع را نیز باید در داخل پرانتز ذکر شود. اگر اثری بیش از یک جلد داشته باشد، بعد از نام مؤلف شماره جلد اثر ذکر شود و علامت دو نقطه (:) بعد از آن بیاید. همچنین ارجاعات داخل متنی فارسی و انگلیسی باید با فونت ۱۰ تنظیم شود.

مثال:

- زرین کوب (۱۳۵۸)

- زرین کوب (۱۳۵۸: ۲۵)

- (زرین کوب، ۱۳۷۵/۲: ۵۸۴)

همین شیوه درباره منابع غربی نیز صادق است.

- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر باید به صورت جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از طرف راست و با همان قلم متن، ولی به اندازه ۱۰، نگاشته شود.

- منابع فارسی و لاتین در دو بخش مجزا در پایان مقاله با ترتیب الفبایی مانند نمونه‌های ذیل آورده شود. نام کتاب‌ها و مجلات با حروف مایل مشخص شود.

کتاب

الیاده، میرچا، ۱۳۸۹، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.

Black, J., and A. Green, 2004, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, The British Museum Press.

مقاله

حق پرست، لیلا و محمد جعفر یاحقی، ۱۳۹۵، «الگوی زندگی جهان پهلوان»، فصلنامه فرهنگ و ادب عامه، س ۴، ش ۱۰، صص ۳۲-۱.

Say, I. And C. Pollard, 1991, "An Integrated Theory of Complement Control," *Language*, 67, 63-113.

فصلی از یک کتاب یا مقاله‌ای از مجموعه مقالات همایش‌ها

Keenan, E., 1988, "On semantics and binding theory," in J. Hawkins (ed.), *Explaining Language Universals* (99, 104-55), Oxford, Blackwell.

رساله

Tomilka, S., 1996, *Focusing Effects in VP Ellipsis and Interpretation*, Doctoral Dissertation, University of Massachusetts, Amherst.

بزرگ و کوچک نوشتن حروف اول کلمات در ارجاعات در زبان‌های آلمانی و فرانسوی و جز آنها تابع قواعد همان زبان‌هاست.

وبگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام کامل نویسنده، عنوان مقاله یا اثر مورد استفاده به صورت کج‌نویسی، نشانی وبگاه اینترنتی.

<http://www.biaibili-urartu.de/Iran/Urmia-2004/22.jpg>

- از شماره‌گذاری یا قرار دادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع اجتناب شود.
- اگر اثری در فهرست منابع بیش از یک سطر را به خود اختصاص دهد، سطر دوم به بعد با استفاده از کلید Tab با یک سانتیمتر فاصله بیشتر از متن ادامه یابد.
- ویراستار مجله در ویرایش مقاله آزاد است.
- چاپ مقاله منوط به تأیید داوران و هیئت تحریریه مجله است.

علائم اختصاری:

ق.م: قبل از میلاد	س: سال
م: میلادی	ت: تولد
ه.ش: هجری شمسی	م: متوفی
ه.ق: هجری قمری	ش: شماره
حک: حکومت	

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
بررسی و تحلیل نقش طاووس در جل‌های قشقای..... محمد افروغ	۱
نظام دیوان‌سالاری فارس در دوره افشاریه (احیاء و اصلاح)..... احمد بازماندگان خمیری	۲۵
واکاوی سکه‌های باوندی نمونه‌ای از سکه‌های امرای شیعی در ایران..... محرم باستانی و حسن کریمیان	۴۵
بررسی مثل‌واره‌ای منتسب به سعدی و وصّاف..... جواد بشری	۶۵
نیاکان اوست‌ها (آلان‌ها، آس‌ها و اوس‌ها در مسیر تداوم و تحول؛ بر پایه منابع تاریخی ایرانی).... سیدمهدی حسینی تقی‌آباد	۸۱
خارک و خاراسن؛ پیشنهاد و بحثی درباره انتساب دو گورصخره‌ای بزرگ و نام جزیره خارک / احمد حیدری	۱۰۳
دست‌نویس کلیات نزاری قهستانی در کتابخانه چوروم حسن‌پاشا و اهمیت آن در تصحیح و تکمیل اشعار او / مهدی رحیم‌پور و عسگر صلاحی	۱۲۵
بررسی جایگاه یوز و کارکردهای آن در تاریخ ایران..... فرهاد صبوری‌فر، رضا محمدی و علی زارعی	۱۴۹
مناسبات افشارهای خمسه و حکومت قاجار (مدلی از تعامل دولت مرکزی با خاندان‌های محلی حکومتگر) / رسول عربخانی و حسن اسماعیلی	۱۶۹
بینش و روش در تاریخ‌نگاری فرصت‌الدوله شیرازی..... محمد کشاورز بیضایی و رضا معینی‌رودبالی	۱۸۹
نظام آموزشی ارامنه جلفای اصفهان در دوره صفویه..... محسن لطف‌آبادی و عطاالله حسینی	۲۱۱
ایران بین «غر شماری» و «همه شمولی از بالا» (جدال برای به رسمیت شناخته شدن و مشارکت در فرایند همه شمولی از پایین) حسین مصباحیان	۲۲۹
نقد نظریه تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه..... نورالدین نعمتی، راحیل عسگری و سیامک رفعی	۲۵۳

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.301952.840

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

A Review and Analysis of Peacock Motif in Qashqai Horse Costumes

Mohammad Afrough¹

Assistant Professor of Department of Carpet Art Arak University, Arak, Iran

Received: April 30, 2020; Accepted: August 9, 2020

Abstract

The weaver of Qashqai horse costumes, in addition to trying to make the costume durable and high quality, pays special attention to the aesthetic dimension (motifs and colors). Therefore, the two visual elements of motif and color in Qashqai horse costume have turned it to a native and nomadic work of art — the use of horse costume has become obsolete due to lifestyle changes — that today adorns the world's famous collections and museums. The purpose of this article is to examine peacock motifs on Qashqai horse costumes from an aesthetic perspective. Therefore, 30 horse costumes were collected and studied. The research concludes that the motifs in the selected samples are divided into four categories: animals and birds, humans, plants, and geometric shapes. Animal and especially peacock motifs in various forms have the most frequency in the field of polishes both as single motifs and as patterns in the form of horizontal stripes. Also, the number of colors used in these weaves is between 8 and 12.

Keywords: Nomads, Qashqai, Handwoven, Horse costume, Motif, Color.

1. Email of the corresponding author: m-afrough@Araku.ac.ir

بررسی و تحلیل نقش طاووس در جل‌های قشقایی

محمد افروغ^۱

استادیار گروه آموزشی فرش دانشگاه اراک، اراک، ایران.
تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۵/۱۹
(از ص ۱ تا ص ۲۳)

چکیده

جل اسب، یکی از مهم‌ترین و ضروری‌ترین دست‌بافته‌های عشایر قشقایی است که از زمان حضور اسب در جامعه ایلی، همواره مورد توجه و استفاده بوده است. در این بافته، بافته علاوه بر سعی در ارائه جلی با دوام و کیفیت بالا، اهمیتی ویژه به بُعد زیباشناختی (نقش و رنگ) آن داشته است. از این رهگذر، هم‌نشینی دو عنصر تجسمی نقش و رنگ در جل‌های قشقایی، آن‌را به یک اثر هنری بومی و عشایری (کاربرد جل‌ها به‌واسطه تغییر شیوه زندگی، منسوخ‌شده است)، تبدیل نموده‌است که امروزه زینت‌بخش مجموعه‌ها و موزه‌های مشهور جهان است. این مقاله بر آن است تا جل‌های نقش طاووسی را از منظر زیباشناختی بررسی، تحلیل و معرفی نماید. از این‌رو، تعداد سی جل از منابع مختلف جمع‌آوری و مورد مطالعه قرار گرفت. یافته‌های پژوهش چنین است: نقوش در نمونه‌های انتخابی به چهار طبقه جانوری (حیوانات و پرندگان)، انسانی، گیاهی و اشکال هندسی تقسیم می‌شود که از این میان نقوش جانوری و به‌طور خاص نقش پرند طاووس در برگه‌های متنوع، بیش‌ترین حضور را هم به‌صورت تک‌نگاره و هم به‌صورت تکرار در قالب نوارهای افقی، در زمینه جل‌ها دارند. هم‌چنین تعداد رنگ‌های به‌کار رفته در این بافته‌ها بین ۸ الی ۱۲ رنگ است که عبارت است از قرمز، آبی، سرمه‌ای، سبز، زرد، نارنجی، عنابی، سیاه، سفید، خرمایی، قهوه‌ای باز و سیر. هم‌چنین فن بافت جل‌ها، سوزنی و قالی بری (ترکمن نقش) است. این پژوهش از نوع بنیادین و روش تحقیق از نوع تحلیلی - توصیفی است. شیوه گردآوری داده‌ها نیز توأمان به‌صورت کتابخانه‌ای و میدانی، جستجو در موزه‌ها و مجموعه‌های معتبر، بوده است.

واژه‌های کلیدی: عشایر، قشقایی، دست‌بافته، جل اسب، نقش، رنگ.

مقدمه

تزئین، آراستن و نقش‌پردازی بر پهنه دست‌بافته‌های عشایری به‌عنوان تنها هنر تجسمی ایلی، یکی از مهم‌ترین محمل‌ها و عرصه‌های ذوق‌آزمایی بافندگان به‌عنوان هنرمندان عشایر است. در نظام‌بافندگی عشایری کاربرد و زیبایی همواره هم‌نشین‌اند. در هم تنیدگی عمل و نظر در آفرینش هنرهای بومی بر اهمیت و ارزش‌مداری این نوع از هنرها تأکید دارد. هنرمند بافته، بافته‌ای را بر مبنای نگاه کاربردی و به قصد مرتفع نمودن ضروریات زندگی می‌آفریند و گامی عملی در مسیر بقا و سهل کردن زندگی برمی‌دارد؛ اما به‌خوبی می‌داند که می‌بایست در این مسیر، صحنه عمل به جنبه نظر پیوند داده

شود تا آفرینش به کمال اکمل رسد. از این رهگذر متن و محتوای دست‌بافته‌ها را با احساس هنرمندانه، ذوق و خیال خویش، مزین و آراسته می‌کند. جل‌ها، نوع برجسته‌ای از دست‌بافته‌های عشایری و روستایی است که در گذشته و تا حدودی هم‌اکنون، از آن‌ها به عنوان پوشش و محافظ بدن اسب در مقابل آسیب‌ها استفاده می‌کردند. در این میان جل‌های ایل و عشایر قشقایی، به واسطه نقش‌پردازی منحصر به فرد و بازتاب ذوقیات و روحیات هنرمندانه بافنده از جایگاه مهم‌تری در بین جل‌های سایر ایل‌ها برخوردار است. به‌ویژه هنگامی که پای جل‌های نقش طاووسی به میان آید. این نوع از جل‌ها که در گذشته و صرفاً در میان قشقایی‌ها رواج داشته است، مزین به نقش‌مایه طاووس است که یا به‌صورت منفرد و یا همراه با نقش‌مایه‌های متنوع دیگری از طبقه نقوش جانوری، گیاهی یا انسانی در زمینه جل‌ها حضوری برجسته دارد. پرنده طاووس به واسطه شمایل متفاوت و هم‌چنین جایگاه نمادینی که در بین جانوران و پرندگان دارد، همواره حضوری چشم‌گیر در هنر ایرانی و اسلامی و به‌طور خاص نزد عشایر دارد. از این رو بر پهنه بسیاری از جل‌های ایل بافته و دیده می‌شود به‌گونه‌ای که جل‌های نقش طاووسی از شهرت خاصی برخوردار است. در این پژوهش، نویسنده با جستجو در انواع موزه‌ها و سراچه‌های معتبر، توانست تعداد ۲۸ جل نقش طاووسی را جمع‌آوری و آن‌ها را مورد بررسی و تحلیل تصویری نماید و نتایج در (جدول ۲) ارائه نماید. در این جدول مؤلفه‌های مورد مطالعه که به ترتیب عبارت است از: اندازه، جنس خامه‌ها و رنگ‌های به کار رفته هم‌چنین نقش‌مایه‌های موجود در زمینه جل و فنونی که با آن جل بافته شده است، تصویر نقش‌مایه طاووس و تصویر جل، ارائه شده است. هدف این مقاله، ضمن معرفی جل و جل‌های برخی عشایر و مناطق کشور، بررسی، توصیف، تحلیل و معرفی جل‌های نقش طاووسی قشقایی است و پرسش اصلی این پژوهش این است که: موقعیت نقش‌مایه طاووس (از منظر جایگزینی، تنهایی یا به‌صورت جمع و همراه با دیگر نقوش)، در زمینه جل‌های قشقایی چگونه است؟ این مقاله از نوع بنیادین و روش تحقیق از نوع تحلیلی-توصیفی است. شیوه گردآوری داده‌ها نیز به‌صورت میدانی و جستجو در موزه‌ها و سراچه‌های معتبر بوده است. باشد که حق مطلب در ارتباط با این دست‌بافته فراموش‌شده به اندازه‌ای ادا گردیده باشد.

در ارتباط با جل‌های عشایری ایران کار پژوهشی صورت نگرفته است. تنها می‌توان به کتاب جل‌های عشایری ایران (تناوی، ۱۳۷۷) که تنها منبع و کاتالوگ تصویری در ارتباط با جل‌های عشایری و روستایی مناطق مختلف ایران است و نویسنده در آن کوشیده است تا نمونه‌های مختلفی از جل‌های عشایر و روستائیان کشور را معرفی نماید.

هم‌چنین در زمینه جل‌های قشقایی می‌توان به صفحاتی (۹۷-۱۰۵) از کتاب دست-بافته‌های عشایری و روستایی فارس (پرهام، ۱۳۷۱) اشاره کرد. نویسنده این پژوهش بر آن است تا جل‌های نقش طاووسی قشقایی را به‌صورت مبسوط معرفی، توصیف و تحلیل نماید.

۱. جل اسب

جل اسب، این «حماسه جاویدان ایل» (پرهام، ۱۳۷۱: ۹۸)، از جمله دست‌بافته‌های مهم و کاربردی عشایری است که در بین ایل‌ها و عشایر ایرانی و به‌طور خاص در گذشته یافت می‌شد. لیک با گذر زمان و تغییر تدریجی شیوه زندگی عشایر و روستائیان، بخش اعظمی از دست‌بافته کاربردی خود را از دست داد و رو به فراموشی و اضمحلال گذاشت. امروزه علی‌رغم دگرگونی شیوه زندگی، جل اسب در میان مناطق و ایل‌هایی که با اسب سر و کار دارند، بافته می‌شود (تصویر ۱)، برخی از جل‌های مناطق مختلف کشور که در گذشته استفاده می‌شد، نشان داده شده است.



تصویر ۱: جل‌های عشایری ایران، بهار لوب از بالا و از راست به چپ: یخسپاری، کهکویه و پوراحمد و گل‌رشت (نیاوی، ۱۳۷۴)، باوچ (pinterest.com)، یاقون، بهار لوب از راست به چپ: (از کهن، قشقایی، کار دستاران و شاهسون‌های: www.rippon.de) boswell-wiesbaden.de

۲. انواع دست‌بافته‌های قشقایی

هنرهای بومی و صنایع‌دستی عشایر، جلوه‌ای از فرهنگ، هنر و تمدن کهن این سرزمین است که روح هر بیننده‌ای را در رنگ، نقش و ظرافت خود متحیر می‌سازد. «هنر در جوامع عشایری، به دلیل نزدیکی به طبیعت و نیازهای مادی و معنوی، از ویژگی‌های خاصی برخوردار است. می‌توان گفت در این جوامع، پیدایش هنر صرفاً برای هنر نیست، بلکه هنر برای زندگی است» (کیانی هفت لنگ، ۱۳۸۹: ۱۳۲). این هنرها که در قالب «دست-بافته‌ها» به‌عنوان تنها هنر تجسمی عشایری و تبلور یادبودهای ایلی و قومی متجلی می‌شوند، بخش عمده‌ای از فعالیت‌های کاربردی، ذوقی و فکری بافندگان و با هدف رفع بخشی از نیاز خانواده بافته می‌شدند. دست‌بافته‌های قشقایی از تنوع برجسته‌ای در نوع

کاربرد، شکل، تزئین و نقش‌پردازی برخوردار است. که به‌صورت کلی در چهار طبقه ۱. کیسه‌ها (نگهدارنده‌ها) شامل خورجین، مفرش، نمکدان، جوال و غیره. ۲. پوشاننده‌ها (رواندازها) نظیر گلیم، جاجیم و جل اسب. ۳. کف‌پوش‌ها (مفروشات) شامل قالی و قالیچه، گبه (خرسک)، گلیم و پلاس. ۴. نوارها شامل تنگ یا مال‌بند؛ و حائل‌ها (فاصله پُرکننده‌ها) شامل پشتی‌ها و سیاه‌چادر، تقسیم می‌شود. جل‌های عشایری به‌عنوان نمودی از دست‌بافته‌ها که برای پوشش اسب و محافظت بدن اسب بافته می‌شد، در طبقه رواندازا جای می‌گیرد.

۳. فنون بافت در جل‌های قشقایی

یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین ویژگی‌های دست‌بافته‌های قشقایی، جدا از طرح و نقش و رنگ، فنون بافت است.

«فنون بافت، مهم‌ترین عامل در ایجاد و آفرینش نقش‌ها و طرح‌هاست و این در واقع معماری و مهندسی فرآیند بافت است. بدون فنون بافت هیچ طرح اندازی یا نقش‌پردازی حتی به‌صورت خلاصه، انتزاعی و پالودگی‌های ریختی، بر پهنه دست‌بافته میسر نخواهد بود» (افروغ و همکاران، ۱۳۹۵: ۸۳).

عاملی که باعث تنوع بافت انواع دست‌بافته‌ها به لحاظ فنی و ساختاری است. به‌طور کلی در دست‌بافته‌های قشقایی پنج نوع فن بافت وجود دارد. هر نوع فن نیز دارای زیرمجموعه‌هایی است. در بین ایل‌ها و عشایر ایرانی، چنین تنوع و کثرتی از فنون بافت وجود ندارد. این فنون و زیرمجموعه‌های آن‌ها عبارت است از: گره بافت یا پُرزدار (لول و نیم‌لول)، تخت‌بافت شامل تخت پود شل (گلیم‌بافت‌ها) و تخت پود سفت (جاجیم - بافت‌ها)، سوزنی‌ها یا پیچ‌بافت‌ها شامل دوره‌چین (وارونه‌پیچ) و رندبافت (جاجیم‌گل و سیباما) و دسته پنجم شامل تلفیقی‌ها یا قالی‌بری (ترکمن نقش) که ترکیبی از دو یا سه فن بافت (گره بافت، تخت‌بافت و سوزنی) است. جل‌ها به لحاظ کاربرد و ساختار خاص خود، بیش‌تر از فنون قالی‌بری (تصویر ۲)، گلیم‌بافی (برای زمینه) و جاجیم‌بافی از نوع شش‌درمه^(۱) با نقش کلک (تصویر ۲)، بافته می‌شود. فن قالی‌بری تلفیقی از گره‌بافی (بافت نقوش - عمدتاً گل‌ها - گل برجسته) و یکی از فنون گلیم‌بافی، جاجیم‌بافی و یا سوزنی (پیچ‌بافی) است. اگرچه «قشقایی‌ها جل اسب را به اسلوب گره‌بافته نمی‌بافند» (پرهام، ۱۳۷۱: ۹۸)، اما جهت تزئین و نقش‌اندازی گل‌ها بر زمینه کرباس، از فن و شیوه گره‌بافی استفاده می‌کنند. تیره‌ها و طوایف مختلف قشقایی، به‌دلخواه و با در نظر گرفتن ذوق بافتن و حتی شرایط زمانی و مکانی، در بافت جل از همه فنون یادشده استفاده می‌کردند. نمونه‌ها و مصداق‌های عینی جل‌ها که در بین عشایر یافت می‌شود و نیز در بازارها، مجموعه‌ها و موزه‌های دولتی و خصوصی بزرگ و کوچک، گواهی بر این مدعاست. فنون بافت قالی‌بری (ترکمن نقش) که به گل برجسته نیز معروف است و

نیز فن سوزنی یا پیچ‌بافی و هم‌چنین فن گلیم‌باف از رایج‌ترین فنونی است که در بافت جل‌های قشقایی به کار رفته است. البته از فنونی همچون جاجیم‌بافی و نمونه‌های برجسته آن یعنی آبی‌بافی با نقش کَلک و شیشه‌درمه، نیز به فراخور استفاده شده است.

۴. ساختار شکلی جُل قشقایی

جل‌های عشایری ایران فارغ از زیست‌بوم و جغرافیایی زندگی، تماماً به‌جز در برخی موارد استثناء که ساختار مستطیل کامل نیست یا دارای زاویه یا زائده است نظیر جل ترکمن (تصویر ۱)، از یک‌رویه و ساختار شکلی هماهنگ و واحد تبعیت می‌کنند. در (تصویر ۳)، ساختار جل‌های عشایری ایران و به‌طور خاص جل قشقایی نشان داده شده است. جل‌ها از بخش بدنه و دستک تشکیل می‌شود. بدنه‌ی جل‌ها خود از دو بخش یا لَت جداگانه شکل می‌گیرد که در پایان به یکدیگر بافته می‌شوند. دستک‌ها که برای پوشاندن گردن و سینه اسب بافته می‌شوند، در یک‌طرف بدنه، بدان اضافه می‌شوند. جل‌های قشقایی به‌طور غالب، مربع شکل هستند و به‌ندرت جل‌های دراز و مستطیلی شکل در بین آن‌ها دیده می‌شود.



۵. تزئین و آراستن جل‌های قشقایی

تزئین و نقش‌پردازی در هنر، بخشی از ساختار هر اثر هنری است که سهم بسزایی در هویت‌بخشی آن دارد. هنگامی که از تزئین سخن گفته می‌شود، در حقیقت به جوهره و ماهیت و یکی از مقوله‌های بنیادین هنر، اشاره می‌شود. هنر بدون تزئین یعنی خلق و آفرینش پدیده‌ای ساده و عاری از روح ذوق و زیبایی. دست‌بریده ساده و بی‌آلایش به مدد تزئین، دارای آراستگی و روح‌والای زیبایی می‌شود. آراستن هر اثر هنری در حقیقت نمودار کردن اصالت آن پدیده هنری است. بدین معنا که هر فرآیندی که باعث اصیل شدن اثر هنری گردد و با نمونه آغازین، آرمانی و کمال مطلوب شباهت بیشتری داشته باشد، تزئین و آراستن صورت گرفته است. تزئین «هنری پرشور و عرصه بیان اشتیاق، نوآوری و زیبایی است که تنها راه ارزش‌گذاری‌اش درست نگاه کردن به آن است، هرچند هنرمندان انجام این کار را در حد مکفی به مخاطبان خویش آموزش نمی‌دهند» (تریلینگ، ۱۳۹۴: ۱).

کلی یعنی نقوش یا تزئینات انسانی، گیاهی، جانوری و اشکال هندسی ریز و درشت در قالب‌های انتزاعی تقسیم‌بندی می‌شود. نقوش جل‌ها همچون سایر دست‌بافته‌های ایلی و عشایری متأثر از طبیعت و عناصر موجود در آن است. در واقع طبیعت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع الهام در کنار دیگر منابع نظیر باورها و اعتقادات فردی و قومی، خیال، اساطیر و ذوق و احساس فردی، نقش برجسته و حضوری پر رنگ دارد. در (تصویر ۴)، انواع تزئینات و نقوش به همراه زیرمجموعه‌های آن‌ها نشان داده شده است. نکته قابل توجه در کنار انواع نقش‌مایه‌ها، مضمون رقص دسته‌جمعی است که در حاشیه برخی از جل‌ها، نقش‌پردازی شده است (تصویر ۵).

۶. انواع نقش‌مایه‌های رایج در جل‌های قشقایی

تزئین و آراستن جل‌های قشقایی با فرآیند نقش‌پردازی همراه است که به‌نوعی هویت هنری این نوع از دست‌بافته‌ها است. نقش‌ها در متن جل‌ها برخوردار از ویژگی‌ها و کیفیات دیداری و تجسمی است. نظم و ساختار هندسی، انتزاع و تجرید، ماهیت نقوش جل‌های عشایری و قشقایی است. بافنده به دور از تشریفات، ساختار و قالب‌های هنری در متن و زمینه جل‌ها با مدد از ذوق و احساس، قوه خیال، اندیشه آزاد و اختیار کامل، نقش و نگاره‌های مورد نظر را به‌صورت فی‌البداهه یا از پیش پردازش شده را بر زمینه جل‌ها می‌بافد. او اگرچه به‌واسطه شرایط بافت و مقصد تولید (خود مصرفی و نه به سفارش و رعایت جنبه‌های اقتصادی) مکلف به رعایت جنبه‌ها و مؤلفه‌های تجسمی نیست، لیک به‌صورت تجربی و خودانگیخته عناصر و کیفیات دیداری (بصری) را در زمینه جل‌ها به‌طور خاص و سایر دست‌بافته‌ها به‌طور عام، رعایت و به اجرا درمی‌آورد و این یکی از ارزش‌های زیباشناختی در آفرینش‌های عشایری است. بافنده عشایری (قشقایی) طبیعت و عناصر آن، ابزار و لوازمات زندگی را در قالب نقش‌ها و اشکال هندسی (انتزاعی و تجریدی) توسط فنون بافت مختلف به اجرا درمی‌آورد. نقش‌های بافته شده بر زمینه جل‌ها شامل نقوش انسانی، جانوری (حیوانات و پرندگان)، گیاهی (درخت، گل و بوته)، ابزار و لوازمات زندگی و اشکال هندسی است که جنبه پُرکنندگی دارد. در (جدول ۱)، انواع نقوش یاد شده که عمدتاً از طبقه جانوران (حیوانات و پرندگان)، گیاهان و اشکال هندسی متفرقه است، نشان داده شده است. در این میان پرنده طاووس حضوری پر رنگ و برجسته در متن بافته‌ها و خاصه جل‌ها دارد. این نقوش به‌صورت فی‌البداهه و یا از پیش در ذهن پردازش شده و سپس با استفاده از فنون متنوع و بسته به سلیقه بافنده، فضای زمینه را مُنقش می‌کنند.

جدول ۱: نمونه‌های تصویری انواع نقوش در جل‌های ششگای (منبع: پژوهش‌گر)

۷. جایگاه نمادین پرنده طاووس در فرهنگ و هنر

یکی از برجسته‌ترین پرندگان نمادین در حوزه فرهنگ، هنر و اساطیر ایرانی، طاووس است. طاووس «مرغی است از نوع ماکیان، به واسطه پرهای زیبایش معروف است. نر آن دم چتری با پرهای رنگین دارد» (عمید، ۲۵۳۷: ۷۱۳). طاووس پرنده «نماد زیبایی و برکت در فرهنگ ایرانی پیش از اسلام است. در بین سایر پرندگان از حیث ارجمندی و زیبایی، صفات عفت، خودپسندی، تکبر و در پر خویش بشگفتی و نگرستن، از دم خویش طاق بستان، همه در وی جمع است» (دهخدا، ۱۳۳۵: ۶۳). جی‌سی کوپر^(۲) معتقد است: «این پرنده در باور ایرانی و به صورت طاووس‌های ایستاده در دو سوی درخت زندگی مظهر ثنویت و طبیعت دو گانه انسان است و در عقاید اسلامی دم آن نماد نفس و چشم آن ملازم چشمه دل است» (کوپر، ۱۳۷۶: ۲۵۶). در باورهای قومی و اساطیری و به اعتقاد پیشینیان «نابود کننده مار است و از این رو آن را عامل حاصلخیزی زمین دانسته‌اند» (دادور و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۱۴). در مورد معانی نمادین این پرنده نیز به صفاتی همچون «پادشاهی و سلطنت، تزئینات، تجمل، رستاخیز، زندگی توأم با عشق، زندگی درباری، زیبایی، شأن و مقام و اشاره می‌شود» (شیخی نارانی، ۱۳۸۹: ۲۸). در هنر و تمدن ایران پیش از اسلام و به‌طور خاص دوران ساسانی، حضور این پرنده در انواع هنرها نظیر مُهرها، منسوجات (جامه‌های ابریشمین)، حجاری‌ها و نقش برجسته‌ها بسیار برجسته است. در هنر دوران اسلامی نیز به واسطه صفات مثبتش در انواع هنرهای کاربردی دیده می‌شود. «در هنر اسلامی دوران میانه طاووس تصویری محبوب و پایدار محسوب می‌شود. در منسوجات اوایل دوران اسلامی نیز می‌توان آن‌ها را کنار درخت زندگی یا در موقعیت

متقابل مشاهده کرد» (دانشوری، ۱۳۹۰: ۴۹). این حضور به‌ویژه در هنرهای دوران صفوی نظیر قالی‌بافی، سفال‌گری، فلزکاری، پارچه‌بافی و معماری (مساجد و بناهای مذهبی) با شکل‌ها و حالت‌های گونه‌گون به‌صورت مفرد و یا جفت روبه‌روبه‌روی هم در طرفین درخت زندگی، بال‌های گشوده یا بسته و یا با گردن‌های به هم پیچیده، چشم‌گیر است (تصویر ۶).



تصویر ۶: از راست به چپ: نقش طاووس بر روی ابریشم ری (فتحی و فربود، ۱۳۸۸: ۴۵)، نقش طاووس بر روی جام فلزی (محمودی، ۱۳۹۶: ۱۴۹)، نقش طاووس بر روی سکه طلای قاجاری (پوپ، ۱۳۸۷: ۱۴۸۱)، نقش طاووس بر روی سفال ساری (Fehervari, 2000: 59)، نقش طاووس بر نمای مسجد امام (خزایی، ۱۳۸۶: ۲۵).

طاووس از بُعد نمادشناسی و خصایص رفتاری، پرنده‌ای دو وجهی و دارای خصلت‌های مثبت و منفی است. برخلاف محبوبیت و ویژگی‌های مثبتش، با صفات منفی نیز همراه بود. برخی طاووس را مظهر بدیمنی، غرور و تکبر می‌دانستند. پنجه‌های گریه و صدای نخراشیده‌اش نماد جنبه ظلمانی روح آدمی بود. برای مثال نظامی شاعر در برابر جذابیت‌های ظاهری به ما هشدار می‌دهد و از ما می‌خواهد که بر مبنای ظاهر زیبای یک طاووس قضاوت نکنیم، بلکه به فریاد نخراشیده آن نیز توجه داشته باشیم. فریادی که در حقیقت اشاره‌ای به روح به شمار می‌رود (دانشوری، ۱۳۹۰: ۵۲-۵۱). بنا بر سروده او:

مبین رنگ طاووس و پرواز او که چون گریه زشت آمد آواز او
(شرف‌نامه، ۱۳۱۵: ۲۵۶)

به همین منوال، برخلاف پنجه‌های نازیبایش که نماد دنیاست، دُم او متفاوت است و نماد آسمان‌ها به شمار می‌رود. شاعر عارف حکیم سنایی غزنوی سروده است:

پای طاووس اگرچه پر بودی به شب و روز جلوه‌گر بودی^(۳)

در (تصویر ۷)، اعضای نمادین بدن طاووس نشان داده شده است. نمادگرایی منفی طاووس در گفته‌ای از کمال‌الدین محمد بن موسی الدمیری (متوفی ۸۰۸ ق/ ۱۴۰۵ م) درباره‌ی مردی بنام طاووس به شیوه‌ای کاملاً اثرگذار بیان شده است که خود را با اصطلاحاتی تحقیرآمیز چنین توصیف می‌کند: «من عبدالنعیم هستم طاووس جهنم بدیمن‌تر از هر موجود دیگری در این دنیا».^(۴) ابن عثمان عمر بن بحر الجاحظ (متوفی ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م) نیز از خرافات و بدبینی‌های اعراب درباره طاووس می‌گوید و می‌نویسد: جعفر بن سعید آورده است که خروس برای ستایش سزاوارتر از طاووس است... خروس

از زشتی‌ها، حماقت‌ها و صورت نازیبای طاووس مبری است و از بدبینی اهل خانه و زشتی پاها و ظاهر گریه او به دور است.^(۵)

ریشه این بدبینی به طاووس در این باور است که او بود که آدم و حوا را به خوردن دانه (میوه) ممنوعه واداشت و بدین ترتیب موجب اخراج آن‌ها و خودش از باغ بهشت شد. منابع بسیاری در ادبیات دوره میانه اسلام در این باره در دست است. آن‌جایی که فضل‌الدین خاقانی (متوفی ۵۹۵ ق/۱۱۹۹ م) درباره رانده شدن طاووس از بهشت نوشته است: «پر طاووس بهشتی را مگس‌ران دیده‌اند»^(۶)، یا «رهبر دیو چو طاووس مدام»^(۷)، جایگاه ناخوشایند این پرنده را بر ما عیان می‌سازد. همچنین بردسیری، بهشتی را نشانه‌ای از تمایلات حوا می‌داند که آدم را به سرسپردگی در برابر مار سیاه، یکی از جلوه‌های شیطان، وادار کرد:

ابلیس هوی و مار سودا.^(۸)

طاووس چه بود حسن هوا



تصویر ۷: قالی موسوم به سنگ‌گو یا نقش‌مایه طاووس در حاشیه (منبع: موزه میهن توکیو)

با وجود اندیشه و نگاه‌های سوء و منفی به شخصیت و صفات طاووس، باید یادآور شد؛ «اگرچه طاووس همیشه درصدد جلب ذهنیات مسلمانان بوده تا دفع آن‌ها و بدون در نظر گرفتن نقش شیطانی‌اش در رانده شدن آدم و حوا تا ابد به‌عنوان ویژگی [و نماد] ناگزیر بهشت نگریسته شده است. شمار منابعی که طاووس را نمادی از بهشت یا غیر آن نمی‌دانند، درخور توجه نیست» (دانشوری به نقل از هارون، ۱۳۹۰: ۵۴).

برای مثال جاحظ، طاووس را ساکن بهشت می‌خواند (پیشین). در شعری از جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولانا (متوفی ۶۷۲ ق/۱۲۷۳ م)، مرتبه بالاتر بهشت با طاووسی به‌نام طاووس علیین^(۹) آراسته شده است. به همین ترتیب شمس طیبی شاعر (متوفی ۶۲۶ ق/۱۲۲۷ م) از «طاووس سدرالمنتهی» سخن می‌گوید که طاووس مرتبه اعلای بهشت محسوب می‌شود.^(۱۰) از این‌ها گذشته تنها در شماری از توصیفات بهشتی و باغ‌های بهشت گونه، از طاووس سخن به میان نیامده است. مفضل ابن سعد مافروخی در محاسن اصفهان (تألیف ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م) توضیح می‌دهد که طاووس یکی از بارزترین مشخصه‌های باغ‌های بهشتی احمد سیاه و بکر در اصفهان بوده است.^(۱۱) به همین

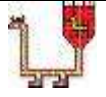
ترتیب، اشارات تاریخ یمینی، اثر ابونصر عتبی (متوفی ۴۲۷ ق/۱۰۳۵ م) به چشم اندازه‌های زیبا و بهشتی از نام طاووس تهی نیست.^(۱۲) «طاووس پرنده‌ای بهشتی است. این مفهوم خاص، با اهمیت این پرنده به منزله نمادی از حاصلخیزی، فصل بهار و سیاره خورشید، قوت می‌گیرد. ساده‌تر آن که حضور این پرنده در آرامگاه‌ها نمادی است از معنای آسمانی- بهشتی آرامگاه و اشاره‌ای است به غایت متوفی؛ بنابراین، نقش آن روی منسوجات تدفینی و آرامگاه‌ها ناگزیر با مفهوم جاودانگی حیات ارتباط می‌یابد» (دانشوری، ۱۳۹۰: ۶۰). گذشته از معانی مثبت یا منفی که برای پرنده طاووس در نزد اندیشمندان، حکیمان، عرفا و شاعران ایرانی و مسلمان ذکر شده است، باید یادآور شد که بحث بهشت، جهان آخرت و معاد، یکی از مهم‌ترین و کانونی‌ترین معانی و مفاهیم رمزی پرنده طاووس است که محرکی قوی در بازتاب اشکال مختلف و متنوع این پرنده توسط هنرمندان ایرانی بر روی انواع آثار هنری به‌ویژه هنر بافندگی است که از دوران صفوی در قالی‌های به‌جامانده از این دوران (تصویر ۸) و رایج‌تر، در انواع دست‌بافته‌های عشایری به‌طور ویژه دست‌بافته‌های قشقایی خاصه جل‌ها نمودار است.

۸. نقش پرنده طاووس در دست‌بافته‌های قشقایی

دست‌بافته‌های قشقایی، در میان سایر دست‌بافته‌های عشایری از ویژگی‌های خاصی برخوردار است. این ویژگی در شاخص‌های کاربرد، فنون بافت و مهم‌تر، بُعد زیباشناختی (نقش و رنگ) مورد پذیرش و قابل تأکید است. نقش، عنصری متمایز در بین مؤلفه‌های یاد شده است. بافنده قشقایی همه کائنات گیتی که در دایره دید و تخیل خویش دیده یا تصویر کرده به‌عنوان نقش و عناصر تزئین و در سطحی عقیده و باور، در متن زمینه بافته خویش، به‌شیوه‌ای رسا و بالغ نقش‌پردازی می‌کند. در این میان، طاووس به‌عنوان پرنده‌ای نمادین در فرهنگ، هنر و اندیشه انسان ایرانی و مسلمان جایگاهی خاص و نقش محوری در دست‌بافته‌ها (گلیم‌بافته‌ها و سوزنی‌بافته‌ها) و به‌طور خاص جل‌ها دارد.



در (جدول ۲)، انواع مختلفی از نقش‌مایه طاووس در دست‌بافته‌های قشقایی نظیر جل‌ها و به‌طور خاص گلیم‌بافته‌ها نشان داده شده است.

جدول شماره ۲: انواع طاووس‌ها بر مبنای شکل (چتر و سر) (قانی، ۱۳۹۰: ۱۴/ پژوهش‌گر)					
					
دم بته‌ای	چتر مورب	چتر مورب	تاج گل	تاج گل	چتر شانه‌ای
					
چتر چهار گوش	چتر چهار گوش	چتر بسته	چتر سه گوش	چتر سه گوش	عظیم‌الجثه
					
چتر پنج ضلعی	چتر سه گوش	چتر لوزی	چتر سه گوش	دو سر	دو سر
					
چتر سه گوش	چتر سه گوش	چتر گل‌بوته‌ای	چتر پره‌ای	چتر سه گوش	چتر سه گوش
 چتر سه گوش					

۹. جل‌های طاووسی قشقایی

جل‌های نقش طاووسی قشقایی، نوع برجسته‌ای از دست‌باافته‌های منحصربه‌فرد ایل قشقایی است که ظهور آن‌ها به حدود دو قرن و یا بیش‌تر می‌رسد.

«کهن‌ترین و مشهورترین طرح جل اسب سوزن‌دوزی قشقایی معروف به طاووس یا طاووسی است که طاووسان گشوده چتر به شیوه متقاطع و پشت‌به‌پشت بر یک یا دو ردیف نوار پهن افقی بافته می‌شوند» (پرهام، ۱۳۷۱: ۱۰۰).

علاوه بر نقش طاووس، نقش گوزن شاخ پهن و زرد ایرانی که زیست‌گاه آن در گذشته جنوب و جنوب غرب ایران بوده است، به‌عنوان یکی از نقش‌های برجسته و قابل توجه، در متن جل‌های نقش طاووسی حضور دارد.

«در بیش‌ترین دست‌باافته‌های [جل‌های] طاووسی، برابری و توازن گوزن‌ها و طاووس‌ها بدان پایه است که هر دو نقش‌مایه با هم ملازمه دارند. از این‌رو، این گروه از جل اسب‌های قشقایی را می‌توان طاووسی - گوزنی نیز خواند» (پرهام، ۱۳۷۱: ۱۰۰).

گوزن یکی از حیوانات مورد علاقه عشایر قشقایی و از هدفمندترین حیوانات برای شکار نزد آن‌ها است. بافندگان قشقایی در نحوه نقش‌پردازی طاووس‌ها، به‌گونه‌ای عمل کرده‌اند که با نگریستن هر سو به حرکت اسب به صورت سه بُعدی و با نمای طبیعی دیده می‌شود و این به نوعی نگاه هنرمندانه و تجسمی‌گونه بافنده و توجه به ساختار و قواعد هنری به صورت تجربی است. طاووس‌ها در جل قشقایی و نمونه‌های انتخابی اغلب به‌صورت جمعی و تکرار در ردیف یا ردیف‌های افقی در یک یا چندین نوار، نقش‌پردازی شده است. در برخی موارد نیز به‌صورت یک نگاره نمودار گشته است. در جل‌های نقش طاووسی، علاوه بر حضور طاووس به‌عنوان محوری‌ترین نقش جانوری در متن جل، نقش دیگری که اغلب در کنار این پرنده ظاهر شده و آن را همراهی نموده، نقش بز یا بزغاله است. این حیوان به‌واسطه این‌که بیش‌ترین ارتباط را به لحاظ معیشت و اقتصاد با عشایر دارد، در همه دست‌باافته‌های عشایری (قشقایی) حضور دارد. در جل‌ها هم در کنار طاووس، یا در فضای دُم یا بر گرده طاووس جای گرفته‌اند. علاوه بر بز (بزغاله) نقش‌مایه انسان و عمدتاً زنان و دخترکان در حال بازی یا رقص دسته‌جمعی نشان داده شده است. در مواردی نادری هم به تأسی از هنر ایران باستان، دو طاووس روبه‌روی هم البته بدون حضور درخت زندگی، قرار گرفته است. به‌صورت استثنا هم نقش‌مایه‌ها شیر و خورشید در دو جل نقش طاووسی دیده شد که این نوع نقش‌پردازی به احتمال زیاد برای خان (خوانین) یا فرد سرشناسی در ایل، تدارک و بافته شده است. بیش‌ترین فرم طاووس در جل‌های قشقایی از نوع طاووس‌های چتر گشوده یا چتر سه‌گوش است. فضای درونی درون چترها، در برخی موارد خالی و در برخی از آن‌ها انواع ریزنقش‌های متنوع جانوری به

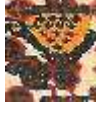
طور خاص بز (بزغاله)، ریزنقش‌های گیاهی یا اشکال هندسی گونه‌گون مانند ستاره، گل‌های چهارپر و نگاره (Z,S) وجود دارد.

۱۰. تحلیل و معرفی نمونه‌های انتخابی

در (جدول ۳)، تعداد سی عدد جل نقش طاووسی به عنوان نمونه‌های انتخابی و مورد بررسی، نشان داده شده است که در آن، هفت مؤلفه شاخص و ضروری شامل اندازه جل، جنس، رنگ‌های به کار رفته، نقش، فنون بافت، نقش و تصویر طاووس و نمای کلی جل، آورده شده است. نمونه‌های یاد شده حاصل جستجو در سایت موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی است که اسامی آن‌ها در بخش منابع تصویر آورده شده است. ذکر این نکته ضروری است که از جل‌های نقش طاووسی تعداد بسیار اندکی باقی‌مانده است که در مجموعه‌های یاد شده نگهداری می‌شود. اگرچه تلاش نویسنده بر این بود تا تعداد بیشتری از این جل‌ها را یافته و دست‌مایه تحقیق قرار دهد. هم‌چنین در (تصویر ۹)، شمایل خطی و گرافیکی نقش‌مایه‌های طاووس (جدول ۳)، نشان داده شده است.

جدول شماره ۳: مختصات جل‌های نقش طاووسی (منبع: پژوهش‌گر)							
ردیف	اندازه	نقش	رنگ	نقش	فن بافت	نقش طاووس	تصویر جل
۱	۱۵۱×۱۵۹ سانتی‌متر	پشم و پنبه	قرمز، سفید، سیاه، سبز قهوه‌ای سبز و باز آبی، سرمه‌ای، نارنجی	طاووس چتر گشوده (بزغاله)، ستاره و نقش «کَلک»- سیاه‌وسفید در بخش میانی	تلفیقی (گلیم باف و پیچ باف)		 www.1stdibs.com
۲	۱۶۸×۱۴۷ سانتی‌متر	پشم و پنبه	سبز هلی، قرمز، سرمه‌ای، آبی، زرد، سبز یشمی، قهوه- ای، نارنجی.	طاووس، بز (بزغاله) و گل‌های چهار پر	تلفیقی (گلیم- با ف و پیچ- با ف)		 آرشیو پژوهش‌گر
۳	۱۶۵×۱۴۵ سانتی- متر	پشم و پنبه	سفید، قرمز، خاکستری، سرمه- ای، آبی سبز، کرم، نخودی، عنابی، قهوه‌ای.	طاووس، زنان در حال رقص، اشکال هندسی حاسیه، بز (بزغاله) و بته‌جقه.	تلفیقی (گل برجسته و گلیم باف)		 ww.rugra bit.com
۴	۱۴۲× سانتی‌متر	پشم و پنبه	سفید، قرمز، عنابی، قهوه‌ای پرمایه، سبز پرمایه، نارنجی نخودی، زرد، سبز کم‌رنگ، سرمه‌ای.	طاووس، درخت، زنان در حال رقص، بز، مربع و زنجیره شکل هندسی در حاشیه	تلفیقی (گل برجسته و جاجیم باف- تخت پود شُل)		 www.1stdibs.com

 www.pinterest.it		تلفیقی (گل برجسته و گلیم باف)	طاووس، درخت زندگی بته جقه، بز (بزغاله)، سگ.	سفید، آبی، قرمز، سبز زیتونی، آبی نخودی، سرمه‌ای، عنابی، قهوه‌ای، نارنجی.	پشم و پنبه	۱۳۸*۱۵۵ سانتی- متر	۵
 www.pinterest.it  www.pinterest.com	 	تلفیقی (پیچ- باف یا سوزنی و گلیم باف) تلفیقی (پیچ- باف و گلیم- باف)	طاووس، پروانه، بز (بزغاله)، سگ، اشکال ریز هندسی مربع و دایره. طاووس، اسب، درخت، انسان، گوشواره، چنگک، بته جقه، مربع، لوزی، بزغاله.	سفید، زرد، سیاه، سرمه‌ای، قرمز، عنابی، قهوه‌ای، سبز زیتونی، آبی، خاکستری. قرمز روناسی، خاکستری، سیاه، آبی کم رنگ، سفید، زرد، نخودی، سرمه‌ای، قهوه‌ای، سبز.	پشم و پنبه	۱۵۵*۱۷۰ سانتی متر	۶
 www.ripponboswell-wies		تلفیقی (گل برجسته و گلیم بافت)	طاووس، گل‌های چهارپر، درخت، آقاجری، بته جقه، مربع، پروانه.	سفید، قرمز، زرد، آبی، سبز یشمی، سبز زیتونی، خرمایی، قهوه‌ای، صورتی، نارنجی	پشم و پنبه	۱۴۵*۱۶۸ سانتی متر	۷
 w.nazmiyalantiquerugs		تلفیقی (پیچ- باف و گلیم- بافت)	طاووس، شیر خورشید، گل‌های چهار پر، مرغ، کوه جوجه، بز (بزغاله)،	قرمز، صورتی سفید، سبز زیتونی، آبی سرمه‌ای، زرد، نارنجی، نخودی، قهوه‌ای.	پشم و پنبه	۱۷۵*۱۵۵ سانتی متر	۸
 پرهام، ۱۳۷۱: ۱۱۲		پیچ باف (سوزنی)	طاووس، گوزن، بز (بزغاله) پرنده (مرغ)، اشکال هندسی زنجیره آقاجری انسان	قرمز، قهوه‌ای، زرد، سفید، سرمه‌ای، آبی پرمایه، صورتی، نخودی، سبز زیتونی	پشم	۱۷۵*۱۴۵ سانتی متر	۹
 تناولی، ۱۳۷۷: ۱۶۰		پیچ باف (سوزنی)	طاووس، شیر و خورشید، گل‌های چهارپر، جوجه، بز (بزغاله)	نارنجی، آبی سفید، سیاه، زرد طلایی، زرد خردلی، مسی، سرمه‌ای، نخودی خاکستری،	پشم	۱۷۱*۱۳۸ سانتی متر	۱۰

		تلفیقی (گل برجسته و گلیم‌بافت)	طاووس، زنجیر مدخل در حاشیه، گل‌بوته‌های ریز.	زرد، نارنجی، قرمز، آبی، سرمه‌ای، قهوه‌ای سیاه، سفید، سبز.	پشم	۱۵۵#۱۷۵ سانتی‌متر	۱۱
		تلفیقی (گل برجسته و جاجیم‌باف)	طاووس، شیر و خورشید، بز (بزغاله)	سفید، زرد، قرمز، آبی، سرمه‌ای، قهوه‌ای، سیاه، آبی، عنابی.	پشم و پنبه	۱۳۰#۱۴۳ سانتی -	۱۲
		پیچ‌باف (سوزنی)	طاووس، گوزن، بز (بزغاله)، مرغ، غزال نگاره (S)، چنگک، مداخل، ایت‌آل،	شتری، سبز صورتی، زرد سفید، آبی سرمه‌ای، سیاه، قرمز، خردلی، خرمایی، پشمی،	پشم و پنبه	۱۹۲#۱۶۵ سانتی‌متر	۱۳
		پیچ‌باف (سوزنی)	طاووس، انسان، بز (بزغاله)، روباه، گل‌های چهار پر، زنجیره مداخل، زنجیره مستطیل	سفید، عنابی قرمز، سرمه‌ای، سبز زیتونی، آبی ارغوانی، قهوه‌ای، زرد خردلی،	پشم و پنبه	۱۴۲#۱۶۵ سانتی‌متر	۱۴
		تلفیقی (گل برجسته و جاجیم باف)	طاووس، بته جقه، گل‌های چهار پر.	زرد، نارنجی، سیاه، سرمه‌ای، خرمایی، قهوه‌ای، آبی، نخودی، سفید، سبز زیتونی	پشم	۱۵۰#۱۵۳ سانتی -	۱۵
		پیچ‌باف (سوزنی)	طاووس، بته جقه زنجیره اشکال ریز هندسی.	سرمه‌ای، سفید، زرد طلایی، کرم قرمز، سیاه، زرد خردلی، سبز، قهوه- ای، عنابی.	پشم و اندکی پنبه	۱۷۰#۱۵۵ سانتی‌متر	۱۶
		پیچ‌باف (سوزنی)	طاووس، گوزن، بز (بزغاله)، چنگک، زنجیره گل‌های چهار پر، اشکال لوزی.	عنابی، قرمز، سبز زیتونی، سفید، آبی نارنجی، سیاه قهوه- ای، سرمه‌ای، خرمایی.	پشم	۱۶۴#۱۴۸ سانتی‌متر	۱۷

تناولی، ۱۳۷۷: ۱۶۸

rippon-
boswell-wies

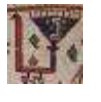
تناولی، ۱۳۷۷: ۱۶۵

آرشیوه نویسنده

تناولی، ۱۳۷۷: ۱۷۳

rippon-
boswell-wies

Pinterest.com

		پیچ‌باف (سوزنی)	طاووس، زنجیرهای از گل‌های چهارپر.	بور، قرمز، زرد، نارنجی، سبز زیتونی، سرمه‌ای، آبی، نخودی، خرمایی، قهوه‌ای	پشم	۱۴۷#۱۶۵ سانتی‌متر	۱۸
		تلفیقی (گل برجسته و گلیم‌باف)	طاووس، درخت، بز(بزغاله)، بته جقه، گل‌های هشت پر دایره‌ای	سفید، زرد، آبی، طلایی، نارنجی، قرمز، عنابی ارغوانی، سرمه‌ای، سبز، قهوه‌ای،	پشم و پنبه	۱۳۸#۱۵۰ سانتی‌متر	۱۹
		تلفیقی (گل برجسته و پیچ‌باف)	طاووس، گوزن، بز(بزغاله)، ایت‌آل بته جقه، گل چهارپر، مداخل، چنگک، انسان.	سرمه‌ای، قرمز، سیاه نخودی، آبی، زرد طلایی، سفید، عنابی، قهوه‌ای، سبز زیتونی.	پشم	۱۳۸#۱۷۲ سانتی‌متر	۲۰
		تلفیقی (گلیم- باف و پیچ- باف)	طاووس، انسان (مرد و زن) ستاره، گل- های برجسته، بته جقه، شکل مربع	سفید، قرمز، زرد خردلی، سبز، بنفش خاکستری، عنابی، سیاه سرمه‌ای، آبی	پشم و پنبه	۱۳۳#۱۵۳ سانتی- متر	۲۱
		پیچ‌باف (سوزنی)	طاووس، بز، انسان (زن)، نگاره (S)، کوه، نقش مایه مداخل، بته جقه،	نارنجی، سفید، قرمز، زرد، عنابی، آبی، سیاه، قهوه‌ای، سرمه‌ای، سبز	پشم و پنبه	۱۶۸#۱۴۹ سانتی‌متر	۲۲
		تلفیقی (گلیم- باف و پیچ- باف)	طاووس، گل‌های چهارپر، بته جقه و اشکال ریز هندسی.	سرمه‌ای، قرمز، نخودی خرمایی، سبز، سفید، آبی، سیاه، زرد خردلی، قهوه‌ای	پشم و پنبه	۱۴۷#۱۷۵ سانتی‌متر	۲۳
		تلفیقی (گلیم‌باف و پیچ‌باف)	طاووس، انسان، بته جقه، بز(بزغاله)	سرمه‌ای، قرمز، قهوه‌ای، عنابی، زرد، نارنجی، سبز، آبی، سفید، قهوه‌ای باز، سبز	پشم	۱۵۲#۱۶۵ سانتی- متر	۲۴

		جاجیم باف (از نوع شیشه درمه)	طاووس چتر گشوده، بز (بزغاله)، ستاره و نقش «گلک» - سیاه و سفید در بخش میانی	قرمز، سفید، سیاه، قهوه‌ای سیر و باز آبی، سرمه‌ای، نارنجی، سبز.	پشم و پنبه	۱۵۹ # ۱۵۱ سانتی‌متر	۲۵
		تلفیقی (گلیم) - باف و پیچ - باف	طاووس چتر بسته، بته جقه	کرم، سبز، قرمز، زرد، سرمه‌ای، آبی سفید، سبز نارنجی، سیاه، فیروزه‌ای.	پشم و پنبه	۱۴۱ # ۱۵۴ سانتی‌متر	۲۶
		تلفیقی (گلیم) - باف و پیچ - باف	طاووس، انسان، درخت، بته جقه، چنگک، نقوش هندسی	کرم، قهوه‌ای، خرمایی، زرد، آبی، قرمز، سرمه‌ای، سفید، مسی، سیاه، سبز فیروزه‌ای.	پشم و اندکی پنبه	۱۳۸ # ۱۴۵ سانتی‌متر	۲۷
		تلفیقی (گل) برجسته و گلیم باف	طاووس	کرم، سرمه‌ای، زرد، قهوه‌ای، آبی نارنجی، سیاه سفید، عنابی، خرمایی	پشم و اندکی پنبه	۱۴۲ # ۱۵۸ سانتی -	۲۸
		تلفیقی (گل) برجسته و گلیم باف	طاووس، انسان، بته جقه، دایره‌ای، مربع	کرم، قرمز، سرمه - ای، آبی سبز، سیاه نارنجی، عنابی قهوه‌ای، زرد	پشم و اندکی پنبه	۱۴۵ # ۱۶۵ سانتی -	۲۹



نمونه ۹: طرح خطی (گرامرایی) طاووس‌های جدول ۳ (منبع: پژوهش گر)

۷. نتیجه

تزئین و نقش‌پردازی بر پهنه جل‌ها، یکی از زیبنده‌ترین شیوه‌های تلطیف کردن این بافته‌های رُمخت عشایری بود که هنرمند بافنده به مدد قوه خیال و ذوق و قریحه خود آن را عینیت بخشید. او زمینه جل را محلی برای بروز و بیان تصویری باورها، علایق و احساس می‌داند. از طبیعت و عناصر پیرامون خود الهام گرفته و آن‌ها را به صورت تجریدی، هندسی و بی‌پیرایه و به صورت ساده بافی، به کار می‌بندد. این نقوش از دانایی و تبحر هنرمندی بی‌نام و نشان خبر می‌دهد که روح بی‌آلایش خود را با طبیعت وجودش در این طرح و نقش‌ها در هم آمیخته است. از این رهگذر، جل‌های قشقایی مهم‌ترین محمل و عرصه ذوق‌آزمایی بافندگان گشت. جل‌ها، یکی از کاربردی‌ترین دست‌بافته‌های عشایری به شمار می‌رود که در این میان، دست‌بافته‌های قشقایی از تنوع بیش‌تری برخوردار است. در این میان، جل‌های نقش طاووسی نوع خاص و هنرمندانه‌ای از جل‌های قشقایی است که نسبت به جایگاه و ارزش کارکردی و نیز از منظر زیباشناختی بومی (نقش‌پردازی و رنگ‌نشانی)، در رُمهری دست‌بافته‌هایی است که بیش از حد مورد توجه و تحلیل بافنده قرار گرفته است. در این مقاله تعداد سی نمونه از جل‌های نقش طاووسی که البته در گذشته (حدوداً از اواسط یا اواخر قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم) بافته شده و در مجموعه‌های مهمی نگهداری می‌شد برای نخستین بار در حوزه پژوهش، مورد مطالعه، معرفی، بررسی، تحلیل و توصیف قرار گرفت.

ساختار و کالبد اصلی جل‌ها، شامل قاب‌بندی‌ها یا نوارهایی افقی است که نقوش در میان این نوارها، نقش‌پردازی شده است؛ به نوعی ساختار محرمات (راه‌راه). علاوه بر این، ساختار یکسره یا افشان نیز وجود دارد که در آن نقوش در سرتاسر زمینه بدون قاب‌بندی یا فضا‌های نواری، به صورت افشان منتشر گشته‌اند. ابعاد جل‌ها شامل عرضی بین ۱۶۵ - ۱۳۰ سانتی‌متر و طولی بین ۱۹۲-۱۴۲ سانتی‌متر دارند. نقوش جل‌های قشقایی شامل چهار نوع جانوری (حیوانات و پرندگان)، انسانی، گیاهی و اشکال هندسی است که هم به صورت تلفیقی یا بعضاً دو نوع نقش در زمینه جل‌ها نقش‌پردازی شده است. بیش‌ترین نقوش شامل نقوش جانوری و اشکال هندسی است که طاووس و بز (بزاله) بیش‌ترین حضور را در بین نقوش جانوری به خود اختصاص داده‌اند. نقش پرنده طاووس در این نمونه‌ها غالباً در زمینه و در میان قاب‌ها یا نوارهای افقی و به طور استثنا در فضای دَسْتَك نقش‌پردازی شده است. به صورت تکرار یا تک نگاره و در کنار سایر نگاره‌های منفرد، نقش‌پردازی شده است. طاووس‌ها بیش‌تر از نوع چتر گشوده بوده و در برخی موارد چتر بسته است. در همه جل‌ها به جز یک مورد که در آن، زمینه سفید و

بدون نقش و تنها در حاشیه جل ردیفی از طاووس نقش‌پردازی شده، زمینه دارای فضایی شلوغ و پر از نقش است که به صورت فشرده و تنگاتنگ در کنار هم هم‌نشین شده‌اند.

رنگ در کنار نقش به عنوان مهم‌ترین عنصر تجسمی در جل‌های نقش طاووسی، مؤلفه دیگری است که تأثیرات دیداری (بصری) ویژه‌ای ایجاد می‌کند. رنگ‌های به کار رفته در جل‌ها متنوع و شاد هستند. رنگ‌های به کار رفته در جل‌ها بین پنج تا دوازده رنگ است که عبارت است از: آبی، قرمز، سرمه‌ای، زرد (طلایی)، کرم، سبز (یشمی)، سبز (پسته‌ای)، قهوه‌ای، خرمایی، سیاه، سفید و عنابی. رنگ‌ها هوشمندانه با عنایت به قواعد دیداری و تجسمی و به صورت تجربی و خودانگیخته کنار یکدیگر هم‌نشین شده‌اند. همچنین در یک نگاه کلی، غالب رنگ‌ها از خانواده رنگ‌های گرم به شمار می‌رود. برای بافت هر طاووس از دو الی سه رنگ استفاده شده است. رنگ بدن طاووس (درون شکل) با یکرنگ و دورگیری نقش (خط بیرونی شکل) با رنگ دیگری نقش‌پردازی شده است. رنگ‌های به کار رفته در درون طاووس‌ها به ترتیب، قرمز (۶ نمونه)، سرمه‌ای و سفید (۴)، آبی، سبز و زرد (۳)، نخودی (۲) و قهوه‌ای سیر، خرمایی، ارغوانی، نارنجی و سیاه (۱) و در دورگیری طاووس‌ها، به ترتیب سرمه‌ای (۶ نمونه)، سفید (۴)، قرمز، زرد، نارنجی و سیاه (۳)، آبی و قهوه‌ای (۲)، سبز، خاکی، مسی و ارغوانی (۱)، است. هر یک از جل‌های نقش طاووسی به مثابه یک اثر هنری است که تحلیل و توصیف آن زمان و مقال زیادی طلبیده و از زوایای مختلفی می‌توان بدان پرداخت.

پی‌نوشت‌ها

۱. (sheshdermeh)، شش‌درمه (شیش‌درمه)، دست‌بافته یا فنی تلفیق از دو رنگ تیره و روشن. حاصل بافت این دو رنگ در فرآیند نقش‌پردازی، نقش‌مایه‌ای است به نام کلک، نقشی پروانه‌گون و انتزاعی همراه با دو مثلث در طرفین.

2. G.C. Kouper

۳. دانشوری، ص ۵۲

۴. دانشوری، ص ۵۲

۵. الحیوان، جلد دوم، قاهره، صص ۲۵۳-۲۴۴.

۶. دیوان اشعار خاقانی، قصیده شماره ۶۸.

۷. دیوان اشعار خاقانی، قصیده شماره ۲۶۸.

۸. مصباح الارواح، صص ۲۶-۲۷.

۹. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بخش نوزدهم.

۱۰. دیوان شمس، ص ۸.

۱۱. رساله محاسن اصفهان، صص ۲۸-۲۷.

۱۲. تاریخ یمینی، ص ۲۵.

منابع

- افروغ، محمد، اصغر جوانی، امیرحسین چیت‌سازیان، فتحعلی قشقایی‌فر، ۱۳۹۵، عوامل مؤثر بر نقوش انتزاعی و تجریدی دست‌بافته‌های قشقایی، *ماهنامه علمی پژوهشی باغ‌نظر*، ش ۴۵، صص ۷۷-۹۰.
- پرهام، سیروس، ۱۳۷۱، *دست‌بافته‌های روستایی و عشایری فارس*، ج ۲، تهران، امیرکبیر.
- پوپ، آرتور اپهام، ۱۳۸۷، *سیری در هنر ایران از دوران پیش از تاریخ تا امروز*، ج ۶ و ۱۲، زیر نظر سیروس پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- تریلینگ، جیمز، ۱۳۹۴، *زبان تزئین، ترجمه منصور حسامی و فهیمه زارع‌زاده*، تهران، دانشگاه هنر تهران.
- تناولی، پرویز، ۱۳۷۷، *جل‌های عشایری ایران*، پرویز تناولی، تهران، نشر بساوی.
- خزایی، محمد، ۱۳۸۶، تأویل نمادین نقوش طاووس و سیمرغ در بناهای اصفهان عصر صفوی، *فصلنامه مطالعات هنرهای تجسمی*، ش ۲۶، صص ۲۴-۲۷.
- دادور، ابوالقاسم، الهام منصوری، ۱۳۸۵، *درآمدی به اسطوره‌های ایران و هند در عهد باستان*، تهران، دانشگاه الزهراء.
- دانشوری، عباس، ۱۳۹۰، *مقابر برجی سده‌های میانی ایران: مطالعه‌ای نگاره‌شناختی*، ترجمه جواد نیستانی و زهره ذوالقدر کندری، تهران، سمت.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۵، *لغت‌نامه دهخدا*، شماره ۲۳ حرف (ط)، (طاهرزاده)، ج ۳۳، تهران، دانشگاه تهران.
- نظامی گنجوی، ۱۳۱۵، *شرفنامه*، به‌کوشش و تصحیح وحید دستگردی، تهران، ارمغان.
- شیخی‌نارانی، هانیه، ۱۳۸۹، *نشانه‌شناسی پرنده طاووس*، *فصلنامه علمی پژوهشی هنرهای تجسمی نقش‌مایه*، ش ۵، صص ۲۷-۴۲.
- عمید، حسن، ۲۵۳۷، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، امیرکبیر.
- فتحی، لیدا، فریناز فربود، ۱۳۸۸، *سیر تحول نقوش پرنده و موجودات اساطیری بال‌دار در منسوجات آل‌بویه و سلجوقی*، *فصلنامه نگره*، ش ۱۲، صص ۴۰-۵۱.
- کوپر، جی‌سی، ۱۳۷۹، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، فرهاد.
- کیانی هفت‌لنگ، کیانوش، ۱۳۸۹، *بازتاب هنر در زندگی عشایر با تأکید بر ایل بختیاری*، مجموعه مقالات نخستین همایش هنر و فرهنگ عشایر ایران (ایلات بختیاری و لرستان)، تهران، فرهنگستان هنر (متن).
- محمودی، فتنه، ۱۳۹۶، تأثیر فلزکاری ساسانیان بر وایکینگ‌ها به واسطه روابط تجاری دو منطقه در مسیر جاده خزر، *فصلنامه پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*، ش ۱۴، صص ۱۶۰-۱۴۱.
- هارون، عبدالسلام، ۱۳۲۸، *الحيوان*، جلد دوم و سوم، قاهره، ج ۲، صص ۲۵۳-۲۴۴، ج ۳، ص ۵۴.
- خاقانی شروانی، فضل‌الدین، ۲۵۳۷، *دیوان اشعار خاقانی*، به‌کوشش علی عبدالرسولی، تهران، دانشگاه تهران.
- بردسیری کرمانی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۴۹، *مصباح الارواح*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، دانشگاه تهران.
- جلال‌الدین محمد خراسانی (مولانا)، ۱۳۸۶، *مثنوی معنوی*، به تصحیح مهدی آذریزدی، تهران، پژوهش.

طیسی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۴۳، دیوان شمس، به تصحیح محمدتقی بینش، مشهد، رُؤار.
مافروخی اصفهانی، سعدبن حسین، ۱۳۲۸، رساله محاسن اصفهان، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران،
مجله یادگار.

ابونصر محمدبن عبدالجبار غتبی، ۱۳۴۵، تاریخ یمنی، به تصحیح و ترجمه ناصح بن ظفر جرفادقانی
(گلپایگانی)، تهران، چاپ جعفرشعار.

Fehervari, g., 2000, *ceramics of the Islamic world*, i.btauris publishers.
London.

منابع تصاویر

آرشیو پژوهش‌گر

قانی، افسانه، ۱۳۹۰، بررسی و تحلیل نقش طاووس در دست‌بافته‌های گلیمی اقوام شاهسون و قشقایی،
فصلنامه گلجام، ش ۲۰، صص ۷-۲۰.

تناولی، پرویز، ۱۳۷۷، جل‌های عشایری ایران، پرویز تناولی، تهران، نشر یساولی.
خزایی، محمد، ۱۳۸۶، تأویل نمادین نقوش طاووس و سیمرغ در بناهای اصفهان عصر صفوی، فصلنامه
مطالعات هنرهای تجسمی، ش ۲۶، صص ۲۴-۲۷.

فتحی، لیدا، فریناز فربود، ۱۳۸۸، سیر تحول نقوش پرنده و موجودات اساطیری بال‌دار در منسوجات
آل‌بویه و سلجوقی، فصلنامه نگره، ش ۱۲، صص ۴۰-۵۱.

ww.pinterest.it / www.1stdibs.com/ www.art.famsf.org (Fine Arts Museums
of San Francisco) / www.nazmiyalantiquerugs.com / www.rippon-boswell-
wiesbaden.de /www.steelmanrugs.com.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.280055.671

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

Fars's Bureaucratic System during the Afsharid Period (Revival and Reform)

Ahmad Bazmandegan Khamiri¹

Assistant Professor of History, Payam Noor University, Tehran, Iran.

Received: April 26, 2020 ; Accepted: August 4, 2020

Throughout history, Fars province has always had a dramatic impact on Iran's political and diplomatic structure, and when it has gone through a change, other Iranian states have been affected by it. During the reign of Nader Shah, the state saw a change in the structure of its bureaucracy which later affected other states. The main questions are why Nadir Shah brought about these changes, what positions were important during this period and what their function was, and why these changes did not make Fars stable. To answer these questions the article adopts an analytical method based on less well-known documents. It argues that Nader Shah's goal, like other political actors, was exercising power in the best manner possible on the community. He tried to increase the political and economic influence of his government in Fars by restoring and reforming his office. Many of these reforms failed because of regional competition and the presence of influential local political activists.

Keywords: Fars, Nader Shah, Bureaucratic system, Shahbandar.

1. Email of the corresponding author: poia21@gmail.com

نظام دیوان سالاری فارس در دوره افشاریه (احیاء و اصلاح)

احمد بازماندگان خمیری^۱

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۲/۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۵/۱۴

(از ص ۲۵ تا ص ۴۴)

چکیده

ایالت فارس در طی اعصار تاریخی خود، تأثیر بسزایی در ساختار سیاسی و دیوان سالاری ایران داشته است و گاهی دیگر ایالات ایران نیز از آن تأثیر می‌پذیرفتند. در دوره نادرشاه افشار این ایالت شاهد دگرگونی و تغییراتی در ساختار دیوان سالاری خود بود. این دگرگونی روند و رویکرد جدیدی را در این ساختار به وجود آورد. پرسش‌های اصلی این هستند که چرا نادرشاه این تغییرات را به وجود آورد؟ چه مناصبی در این دوره از اهمیت برخوردار بودند و کارکرد آنها چه بود؟ چرا این تغییرات نتوانستند به فارس ثبات ببخشند؟ روش به کار رفته در این مقاله، تحلیلی-توصیفی بر مبنای تحقیقات کتابخانه‌ای و اسنادی است و تلاش شده تا از اسناد و فرمان‌های کمتر شناخته شده استفاده شود. این بررسی نشان داد که هدف نادرشاه همچون دیگر کنشگران سیاسی، اعمال قدرت به بهترین وجه ممکن بر جامعه و نیروهای موجود در آن بود. او کوشید تا با احیاء و اصلاح مناصب اداری، نفوذ سیاسی و اقتصادی دولتش در فارس را بیشتر کند. به دلیل وجود رقابت‌های منطقه‌ای و حضور پرنفوذ کنشگران سیاسی محلی، بسیاری از این اصلاحات ناکام ماند.

واژه‌های کلیدی: فارس، نادرشاه، دیوان سالاری، کلاتر، صاحب‌اختیار، شاهبندر.

۱. مقدمه

در دوره نادرشاه افشار، فارس یکی از ایالات مهم و حادثه‌خیز ایران بود که برای مدت‌ها، او را به خود مشغول کرد. ویژگی‌های منحصر به فرد آن ایالت، وجود مناطق ساحلی طولانی و گسترده، نفوذ اشرافیت شهری مقتدر، شورش‌های محلی و سیاسی و درآمدهای عظیم مالی، موجب گردید تا نادرشاه هر چند وقت یکبار تغییراتی در ساختار سیاسی آن اعمال کند. این دخالت بیشتر از طریق احیاء، دگرگونی و حذف مناصب اداری-سیاسی صورت گرفت. پرسش‌های اصلی آن است که چرا نادرشاه این تغییرات را ایجاد کرد؟ چه مناصبی در این دوره از اهمیت برخوردار بودند و کارکرد آنها چه بود؟ چرا این تغییرات نتوانستند به فارس ثبات ببخشند؟ اصلاحات نادرشاه شامل بخش‌های مختلف دیوان سالاری فارس می‌شد. برخی از مناصب تنها مختص به فارس بود، همچون شاهبندر و بعضی دیگر نمونه‌هایی از آن را در مناطق دیگر نیز می‌توان

یافت؛ به‌طور مثال صاحب‌اختیار؛ اما کارکرد آن در فارس بیشتر بود و با بررسی آن می‌توان اطلاعات جامع‌تری را به دست آورد. در این مقاله سعی شده چند منصب مهم در دوره افشاریه در فارس مورد بررسی قرار دهد. لازم به توضیح است که برخی از این مناصب از قبل وجود داشتند و تا بعد از دوره افشاریه نیز به حیات خود ادامه دادند. از این روی تا جایی که لازم باشد به تاریخچه قبل و بعد آنها نیز اشاره می‌شود.

در خصوص موضوع این مقاله به طور جداگانه کارهایی صورت گرفته است که بیشتر آنها به دوره‌های صفویه و قاجاریه اختصاص دارند. تنها اثر متفاوت در این زمینه «تاریخ اجتماعی ایران عصر افشاریه» اثر رضا شعبانی است که به طور مشخص در بخشی از آن تحولات دیوان‌سالاری عصر نادرشاه افشار بررسی شده است. این کتاب، دیوان‌سالاری آن دوره را به طور کلی مورد پژوهش قرار داده و به جزئیات هر ایالت و تفاوت‌ها و دگرگونی‌های آن چندان توجهی نکرده است. یکی از مهم‌ترین تحقیقات پیش از دوره افشاریه کتاب «نظام ایالات در دوره صفویه» اثر «رهر برن» است. گرچه این اثر تنها به تغییرات نظام دیوانی دوره صفوی پرداخته، اما در شناخت تحول و دگرگونی دوره مورد نظر ما مفید است. چند تکنگاری نیز وجود دارد که برخی از این مناصب را به طور جداگانه مورد بررسی قرار داده‌اند. همان‌طور که گفته شد این آثار به دوره‌های قبل یا بعد از این عصر اختصاص دارد. آثاری همچون «منصب کلانتر در ایران دوره قاجار» از فلور و «منصب کلانتر در اوایل دوره قاجار» از خسروبیگی دو نمونه از آنها است که نشانگر اهمیت این مناصب در این ادوار است. مقاله حاضر می‌کوشد تا با نگاهی متفاوت و جزئی‌تر به تغییر و تحول ساختار دیوان‌سالاری فارس در عصر نادرشاه بپردازد.

۲. بیگربیگی

یکی از مناصبی که از دوره صفویه باقی ماند و در دوره‌های افغان‌ها و افشاریه نیز به حیات خود ادامه داد بیگربیگی است.^(۱) با سقوط اصفهان به دست افغان‌ها و فرار تهماسب دوم، این منصب از اهمیت بالایی برخوردار گردید و معمولاً افراد مورد اعتماد بدان گمارده می‌شدند. اولین فردی که در این دوره به دریافت این عنوان مفتخر گردید ولی‌محمدخان بود که تهماسب دوم او را به بیگربیگی فارس و لار و بنادر منصوب کرد (فلور، ۱۳۶۷: ۳۸). در حقیقت او زمانی به فارس فرستاده شد که هنوز آن منطقه به طور کامل به تصرف افغان‌ها درنیامده و بر سر تصرف آنجا یک کشمکش سه‌گانه بین افغان‌ها و سید احمدخان و ولی‌محمدخان در جریان بود که با پیروزی افغان‌ها به پایان رسید.

وظیفه اصلی ولی محمدخان مقابله با سید احمدخان بود که در آنجا لوای حکومت را برافراشته و ادعای پادشاهی ایران می کرد (هاشم میرزا سلطان، ۱۳۷۹: ۵۷).

دومین فردی که از سوی تهماسب دوم بدین مقام دست یافت محمدعلی خان بود. او در عین حال فرماندهی سپاهیان فارس و عراق را نیز بر عهده داشت و با عنوان قوللرآغاسی از او یاد می شود. پس از شکست تهماسب دوم از عثمانی و عقد قرارداد بین ایران و باب عالی، نادرشاه طی نامه ای او را چنین مورد خطاب قرار می دهد «عالی جاه، رفیع جایگاه، عزت و سعادت همراه، فخامت و مکانت اکتناه، جلالت و جلادت انتباه، اخلاص و ارادت آگاه، محمدعلی خان بیگلربیگی مملکت فارس» (نویی، ۱۳۶۸: ۲۱۰). او در ابتدا به شاه جوان وفادار بود و در کنار او بر ضد عثمانی ها جنگید (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۲۷)، اما زمانی که نادرشاه، تهماسب دوم را به دلیل شکست از عثمانی ها و پذیرش قرارداد صلح، خلع کرد، به حمایت از نادرشاه دست یازید (میرزا رضی، ۴۴۷۱۱: برگ ۷۴-فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۱۵). بعدها او به عنوان سفیر از سوی نادرشاه برای حل و فصل مسئله افغان ها به دربار هند رفت و تا زمان فتح دهلی در همان جا باقی ماند (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۱۸۸). در دوره افغان ها تغییراتی در جایگاه و مقام بیگلربیگی روی داد. تا پیش از این بیگلربیگی لقب حاکم ایالتی بود. در این زمان به حکام ولایات نیز این عنوان داده می شد. اگرچه در اوایل دوره اشرف افغان فارس هنوز دارای یکپارچگی سیاسی بود و حتی برای مدتی محمدخان بلوچ به عنوان بیگلربیگی بر آن ایالت حکومت کرد (نویی، ۱۳۶۸: ۵۵)، اما پس از آن که نیروهای افغان از شورش سید احمدخان در فارس متحمل صدمات زیادی شدند اشرف تصمیم گرفت آنجا را تجزیه و به صورت مناطق کوچک تر درآورد. از همین روی برای شهرهای مهم همچون شیراز (فلور، ۱۳۶۷: ۹۹) و بندرعباس (همان، ۱۰۲) بیگلربیگی هایی تعیین کرد. نادر پس از آن که در سال ۱۱۴۲ هـ عباس سوم را بر تخت سلطنت نشاند و خود را نایب السلطنه او قرار داد به نخستین تغییر در ساخت سیاسی فارس دست زد. او در این هنگام امیرخان بیگ قرقلوی افشار را به عنوان نایب حکومت فارس گماشت (فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۲۰). در این دوره دو تغییر عمده در ساخت سیاسی فارس روی داد:

الف) عدم انتصاب بیگلربیگی و حذف این عنوان از القاب والیان فارس.

ب) اعطای حکومت فارس به اشراف خراسان.

نادرشاه با توجه به تجربیات اوایل دوره زمامداریش در خراسان، اعتماد چندانی به فرماندهان دیگر ایالات و دیوان‌سالاران که بیشتر آنها از فارس و عراق بودند، نداشت. از این رو حکام و سرداران ایالات و ولایات بیشتر از خراسان انتخاب می‌شدند. افرادی همچون محمدخان بلوچ نیز که به مناصبی دست می‌یافتند چندان استقلال در حوزه قلمرو خود نداشتند و معمولاً یک سردار خراسانی بر اعمال و رفتار آنها نظارت می‌کرد (مروی، ۱۳۶۹/۱: ۳۴۶). نمونه بارز و آشکار نارضایتی بزرگان فارس از این رفتار نادر را در شورش محمدخان بلوچ و تصرف شیراز می‌توان دید. پس از آن که خبر شورش محمدخان به نادرشاه رسید، او احمدخان مروی را به حکومت شیراز گمارد. احمدخان با بیش از ده هزار سپاهی و سرداران خراسانی به سوی شیراز حرکت کرد. در این ضمن محمدخان از اعزه و اعیان شیراز خواست تا احمدخان را بازداشت و به او تحویل دهند. آنها در جواب قول دادند در هنگام تلاقی دو گروه، از سپاه خراسان جدا شوند و به محمدخان بلوچ بپیوندند. علی‌رغم این که در هنگام ورود احمدخان «جمع اعزه و اعیان و اشراف آن دیار استقبال نموده» در هنگام کارزار «سپاه به طریق معهود از یک جانب اردوی احمدخان را شکسته به هیئت اجتماع به اردوی محمدخان پیوسته و متعاقب هرکس از سرکردگان دسته خود برداشته و به آن ملحق شدند.» بدین ترتیب شکست بر سپاهیان خراسان وارد شد و آنها ناگزیر در قلعه شیراز متحصن شدند و شهر به تصرف محمدخان درآمد (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۲۰؛ مروی، ۱۳۶۹/۱: ۳۳۸).

این تغییرات چندان ادامه نیافت. نادرشاه پس از تاج‌گذاری بار دیگر سیاست خود را تغییر داد و منصب بیگلربیگی را برقرار ساخت و محمدتقی‌خان را بیگلربیگ فارس کرد (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۷۷- مینورسکی، ۱۳۸۷: ۳۹). محمدتقی‌خان دو بار به این منصب دست یافت. بار اول بعد از شورای دشت مغان و دومین بار در سال ۱۱۵۵ هـ (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۳۶۳). با این حال در یکی از گزارش‌های سال ۱۱۵۰ هـ انگلیسی‌ها، از حاکم بندرعباس با عنوان بیگلربیگی یاد می‌شود (Saldanha, 1986/ v1: 52). به درستی دلیل این عنوان معلوم نیست. یک احتمال آن است که در این دوره به دلیل حضور نیروهای ایرانی برای حمله به عمان و مسقط، محمدتقی‌خان برای اداره بهتر امور، خود حکومت بندرعباس را بر عهده گرفته باشد. هرچند برای تأیید آن سندی در دست نداریم. پس از آن که او بر ضد نادرشاه دست به شورش زد و به شکست او منجر گشت نادرشاه بار دیگر منصب بیگلربیگی را حذف کرد. بعد از شورش محمدتقی‌خان در سال ۱۱۵۷ هـ ابتدا میرحسین بیگ، داروغه اردوبازار، به حکومت فارس رسید. پس از او حاتم‌خان کردبادلو

جای او را گرفت. او بعدها به دلیل نرم‌خویی و ناتوانی در اجرای فرمان‌های نادر برای اخذ مالیات معوقه سه ساله از کار برکنار شد و قیاقلی آقا قورت حاکم فارس گردید. عنوان حکومت دو نفر اول مشخص نیست؛ اما از سومی به عنوان والی یاد می‌شود (میرزا محمد کلانتر، ۱۳۶۲: ۱۹-فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۶۸). نکته حائز اهمیت در این دوره آن است که حکومت بندرعباس و لار از شیراز جدا شده بود و حکام شیراز نظارت چندانی بر آن منطقه نداشتند (میرزا محمد کلانتر، ۱۳۶۲: ۲۶). این روند تا قتل نادرشاه و به قدرت رسیدن عادل‌شاه ادامه یافت. او باردیگر این منصب را احیاء کرد و ابوالحسن خان شیرازی را به مقام بیگلربیگی فارس و گرمسیرات گماشت (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۶۲/۲: ۹۷۷-فلور، ۱۳۷۱: ۱۸۲). بعد از او صالح خان بیات خود را بیگلربیگی خواند. میرزا محمد کلانتر او را نخستین بیگلربیگی بعد از محمدتقی خان می‌نامد (میرزا محمد کلانتر، ۱۳۶۲: ۳۱) که در این مورد جای تردید هست؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد، پیش از این ابوالحسن خان شیرازی نیز این عنوان را داشت. صالح خان از بیات‌های خراسان بود که تا زمان حکومت سه‌گانه بر اصفهان توانست همچنان قدرت خود را در شیراز حفظ کند. این احتمال وجود دارد با توجه به وقایع پس از قتل نادرشاه، حکام خراسان ترجیح می‌دادند فردی که به خراسان تعلق خاطر دارد در فارس بر قدرت بگمارند. هرچند قدرت او همیشه از سوی رقیبانش به چالش کشیده می‌شد و کمتر توان اداره و نظارت بر فارس را به دست می‌آورد. پس از آنکه علیمردان با نیروهای خود برای تصرف شیراز وارد فارس شد او پیش‌دستی کرد و برای مقابله با او به خارج از شیراز رفت (موسوی اصفهانی، ۱۳۶۳: ۲۹).

۳. صاحب‌اختیار

یکی دیگر از مناصبی که در اواخر دوره نادرشاه در فارس احیاء گردید «صاحب‌اختیار» بود. شعبانی صاحب‌اختیار را یکی از عناوینی می‌داند که معمولاً به حاکم یک ایالت می‌دادند و می‌نویسد که این لقب بیشتر به منتسبان نادر چون برادر، فرزندان و برادرزادگان وی داده می‌شد (شعبانی، ۱۳۷۳/۱: ۱۵۹)؛ اما بررسی دقیق منابع نشان می‌دهد که این منصب صرفاً یک منصب سیاسی نبود؛ بلکه دارنده آن بیشتر وظایف و کارکرد مالی را بر عهده داشت. به نظر می‌رسد که این منصب دارای پیشینه طولانی در تاریخ ایران باشد. در دوره تیموری این عنوان برای کارگزاران مالی ایالات و ولایات بکار رفته است (خواندمیر، ۱۳۸۰/۴: ۵۲۹). در منابع دوره صفویه اشاره‌ای به این مقام نشده است. شاید وظایف او را تا حدودی وزیر انجام می‌داد. در دوره نادر شرایط سیاسی و اقتصادی اقتضا

کرد که بار دیگر این منصب احیاء گردد. از بررسی منابع این دوره چنین استنباط می‌شود که این منصب عام و فراگیر نبود و تنها در برخی از ایالات و ولایات افرادی در این منصب گمارده شدند. علی‌رغم این، تفاوت چندانی بین دارنده این مقام در ایالت و ولایت وجود نداشت. در منابع به دلیل این کار نادر هیچ اشاره‌ای نشده است. از این رو ناگزیر هستیم به حدسیاتی متوسل شویم. پس از سرکوبی شورش محمدتقی‌خان، نادرشاه کوشید با گماردن نظامیان مورد اعتماد خودش، اوضاع فارس را سامان بخشد. ناتوانی آنها در انجام این مأموریت و به دنبال آن کاهش درآمدهای مالیاتی، نادر را واداشت تا در سیاست خویش تعدیلاتی به وجود آورد. او با انتصاب افراد مورد اعتمادش از میان بزرگان فارس تلاش کرد تا هم حمایت بخشی از اشراف فارس را به دست آورد و هم بستری مناسب برای گردآوری مالیات بیشتر را فراهم کند. به‌ویژه که در این دوره به دلیل درگیری‌های نظامی و افزایش شورش‌ها در ایالات مختلف، نادرشاه برای مقابله با آنها بیش از گذشته به پول نیاز داشت.

حدیث نادرشاهی جزء نخستین منابعی است که به وجود این منصب در این دوره اشاره می‌کند. پس از قتل ابراهیم‌خان، برادر نادرشاه در آذربایجان، نادر «امیراصلاح‌قرقلو سردار سابق عراق را [به] بیگلربیگی تبریز و صاحب‌اختیار کل آذربایجان» منصوب کرد (حدیث نادرشاهی، ۱۳۵۶: ۲۱). متأسفانه منابع تاریخی در خصوص کارکرد و وظایف این مقام هیچ مطلبی ارائه نمی‌کنند. خوشبختانه رونوشت فرمان انتصاب صاحب‌اختیار کاشان را در دست داریم که تا حدود زیادی وظایف او را مشخص می‌کند. در این فرمان آمده:

«در ضبط و ربط مالیات و توفیر و تکثیر زراعت و آبادی و جمع‌آوری و استمالت رعیت و حصول و وصول مداخل و تنبیه و تأدیب اجامره و اوباش مساعی جمیله بر وجه کامل به منصف ظهور رسانیده حسن خدمت خود را در هر باب بر پیشگاه خاطر خطیر اقدس جلوه دهد و آنچه پیشکش و سلامانه و هوایی حاصل احداث بهمرساند ابواب جمع خود نموده، دفتری ساز وزیر و مستوفی و کلانتر و کدخدایان و اهالی و اعیان و عموم سکنه و مستوطنین دارالمومنین مزبور نتیجه‌العظام مشارالیه را صاحب‌اختیار مالیات الکاء مزبور دانسته از سخن و صلاح حسابی او که مقرون بصرفه دیوان و رفاه حال رعایا و ضعفا بوده باشد بیرون نرفته ...» (استرآبادی، ۱۵۲۵۵/۹۰۷۷۹: برگ ۴۶).

این فرمان به طور کامل و شامل وظایف و حدود اختیارات «صاحب‌اختیار» را نشان می‌دهد. او نه تنها مسئول گردآوری مالیات بود بلکه همچنین وظیفه داشت زمینه‌هایی را فراهم سازد تا میزان درآمد ولایت را نیز افزایش دهد. اشاره به مناصبی همچون وزیر، مستوفی، کلانتر و کدخدا به وضوح جایگاه و کارکرد مالی این منصب را نشان می‌دهد.

علاوه بر این «تنبیه و تأدیب اجامره و اوباش» را باید در راستای ایجاد امنیت جهت افزایش درآمدهای مالیاتی دانست و ارتباط چندانی با عملکرد نظامی او نداشت. از منابع چنین برمی‌آید که دارنده این منصب دارای حقوق مقطوع بود. میرزاحمد حسین صاحب‌اختیار سالانه هزار و هشتاد تومان حقوق دریافت می‌کرد (میرزاحمدکلانتر، ۱۳۶۲: ۲۵). میرزاحمدحسین مشهورترین فردی است که به این مقام دست یافت و از سوی نادرشاه اختیارات زیادی به او واگذار گردید. نام او میرزا محمدحسین شریفی- شیرازی بود (فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۱۲). تمام اطلاعات ما در خصوص او به کتاب «روزنامه میرزاحمدکلانتر» تعلق دارد. متأسفانه منابع دیگر اطلاعات چندانی از او ارائه نمی‌دهند. جان پری معتقد است که میرزاحمدکلانتر که خصوصیت خودبزرگ‌بینی داشته ناگزیر شده نقش خود و داییش را به حساب صالح‌خان و دیگر متصدیان امور بزرگ‌تر جلوه دهد. به گفته او شاهدان معاصر اروپایی به هر حال فقط صالح‌خان را قدرت اصلی شیراز و فارس و حتی بندرعباس ذکر کرده‌اند (پری، ۱۳۶۵: ۴۰). آنچه از کتاب میرزاحمدکلانتر می‌توان دریافت این است که وی از افراد مورد اعتماد نادرشاه بود و در شورای مغان جزء سیصد نماینده فارس محسوب می‌شد که بدان‌جا دعوت شد (میرزاحمدکلانتر، ۱۳۶۲: ۱۱). او فردی پر نفوذ و تأثیرگذار در فارس بود که تمامی مدعیان قدرت ناگزیر بودند ملاحظه و رعایت او را بکنند و تا پایان عمر لقب «صاحب‌اختیار» را با خود داشت (فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۹۶). شاید همین مسئله باعث شد تا نادرشاه پس از ناکامی فرماندهان نظامیش در ایجاد امنیت در فارس به او روی آورد و چنین اختیاراتی را به او بدهد.

با این حال قدرت او در فارس بی‌منازعه نبود و ناگزیر بود گاه‌گاهی با رقبای قدرتمندی روبرو شود. رقبای او در فارس را می‌توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: الف) برخی از اعضای دیوان‌سالاری و کدخدایان. ب) حکام شهرهای فارس. از گروه اول می‌توان به صالح داروغه اشاره کرد. او در ابتدا از همراهان صاحب‌اختیار بود. سپس به صالح‌خان پیوست و در هنگام حمله علی‌مردان‌خان نیروهایی را برای او گردآورد. پس از آنکه علی‌مردان‌خان شیراز را تصرف کرد او را به دلیل مخالفت با صاحب‌اختیار به کلانتری فارس منصوب کرد (فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۹۰). همین فرد پس از آنکه خبر شکست علی‌مردان‌خان در کازرون به شیراز رسید با علی‌نقی‌منشی و تعدادی از استادان اصناف و کدخدایان محلات هم‌داستان شد و تصمیم به قتل صاحب‌اختیار و میرزاحمدکلانتر

گرفت (فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۹۱). هرچند آنها در این توطئه شکست خوردند، اما این روایت به وضوح انشقاق و اختلاف بین بزرگان و اعیان شیراز و اختلاف آنها با صاحب‌اختیار را نشان می‌دهد.

در خصوص گروه دوم باید به رقابت بین خوانین و تلاش آنها برای کسب قدرت بعد از مرگ نادرشاه توجه کرد. صاحب‌اختیار برای گسترش حوزه قدرتش با خوانین قدرتمندی همچون نصیرخان در حال رقابت بود. سواد نامه‌ای از حاکم طارم- شهری در شرق فارس- به نصیرخان در دست است که نشانگر دخالت صاحب‌اختیار در مسائل آن منطقه است. او از حاکم آنجا می‌خواهد تا گروگانی را به شیراز بفرستد. حاکم طارم نیز ناچار به پذیرش آن می‌گردد. علی‌رغم آن که می‌داند این عمل او باعث رنجش نصیرخان خواهد گردید (استرآبادی، ۱۵۲۵۵/۹۰۷۷۹: برگ ۱۲۶). نمونه دیگر آن را می‌توان در توطئه قتل حاکم لار با کمک میرزا ابوطالب، کلانتر لار، دید. نکته مهم در خصوص نامه مذکور و دیگر اقدامات صاحب‌اختیار آن است که زمانی که میرزا محمدحسین این عنوان را از نادر گرفت حوزه نفوذ و قدرتش به لار مربوط نمی‌شد و برای لار ضابط و مأمور ویژه‌ای در نظر گرفته شد. تلاش او برای نفوذ در لار با قتل میرزا ابوطالب ناکام ماند و موجب روی کار آمدن خاندان نصیرخان در لار گردید و شاید بتوان همین اقدام او را زمینه اصلی بروز رقابت این دو خاندان در فارس دانست. از رابطه صاحب‌اختیار با کریم‌خان اطلاعات چندانی در دست نیست، اما روند وقایع به گونه‌ای است که هیچ دلیلی بر اعتماد و حمایت او از کریم‌خان نشان نمی‌دهد.

از دیگر دارندگان مهم این عنوان می‌توان به ابراهیم‌خان، برادرزاده نادر و برادر عادل‌شاه اشاره کرد. علی‌قلی‌خان - عادل‌شاه- که پس از قتل نادر قدرت را قبضه کرد جهت تحکیم قدرت خود برادر کهترش ابراهیم‌خان را به عنوان سردار و صاحب‌اختیار اصفهان منصوب نمود (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۴۲۸- نائینی، ۱۳۵۳: ۴).

در دوره زندیه اشاره‌ای به این منصب نمی‌شود و تا زمانی که میرزا محمدحسین زنده بود او را با همین لقب خطاب می‌کردند (فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۹۶). پس از مرگ او، کریم‌خان فرد دیگری را جایگزینش نکرد و خواهرزاده میرزا محمدحسین- میرزا محمد- را منصب کلانتری داد. به نظر می‌رسد که این منصب در حکومت درانی‌ها و قاجارها نیز وجود داشته است.^(۲)

۴. کلانتر

از دیگر مناصب مهم که بیشتر با شهرنشینان ارتباط داشت کلانتر بود. اگرچه واژه «کلانتر» در بیشتر ایران به کار می‌بردند اما دارنده آن در مناطق مختلف با اسامی دیگری نیز خوانده می‌شده است. هلندیان آن را معادل با «رئیس» ترجمه کرده‌اند (Floor, 2006: 273). در میناب او را شهریار می‌نامیدند (فلور، ۱۳۶۷: ۶۰). در احیاء الملوک نیز به همین معنی بکار رفته است (ملک‌شاه، ۱۳۸۳: ۱۶۴). در بوشهر او را برابر با شاهبندر می‌دانستند و وظیفه جمع‌آوری عوارض کشتی‌ها را بر عهده داشت (Waring, 1807: 148). کارکرد او دوگانه بود: از یک‌سوی او می‌بایست از منافع مردم در برابر کارگزاران حکومت دفاع می‌کرد و از سوی دیگر او موظف بود امور مالی و مالیاتی حوزه خود را سازمان‌دهی نماید و مانع از ضرر و زیان برای دولت گردد (میرزاسمعیل، ۱۳۷۸: ۴۷). هرچند این مقام انتصابی و در بیشتر موارد موروثی بود (خسروبیگی، ۱۳۸۲: ۶۱)، با این حال رضایت «کدخدایان و ارباب بنیچه و رعایا» اصل بود. در مواردی حتی برای انتخاب یک کلانتر رأی‌گیری نیز می‌شد. چنانکه در خصوص خواجه محمدسعید- کلانتر بیه‌پس گیلان- دو هزار و بیست‌وهفت نفر به او و چهارصد و شصت‌ونه نفر به رقیبش رأی داده بودند (قائم‌مقامی، ۱۳۴۸: ۵۴).

تأیید کلانتر نیازمند کسب دو سوم آرای بزرگان آن ناحیه بود و در اواخر دوره صفویه بر این اصل بسیار تأکید می‌شد (فرمانی منفرد، ۱۳۷۸: ۵). در منصب کلانتر شاید بتوان نوعی دموکراسی را دید. هر چند او وظیفه «تعیین کدخدایان محلات و ریش‌سفیدان اصناف» را بر عهده داشت اما در این مورد کارکردش بیشتر تأییدکننده خواسته مردم بود تا این که بخواهد خود فردی را منصوب کند. شیوه عمل در این‌گونه موارد بدین نحو بود که «سکنه هر محله و هر صنف و هر قریه هر که را امین و معتمد دانند فیما بین خود تعیین و رضانامچه باسم او نوشته و مواجی در وجه او تعیین نموده و به مهر نقیب معتبر نمود بحضور کلانتر آورده تعلیق و خلعت از مشارالیه بجهت او باز یافت می‌نمایند.» (میرزاسمعیل، ۱۳۷۸: ۴۷)

با سقوط اصفهان به دست افغان‌ها، کلانترها توانستند از این فرصت برای افزایش قدرت خویش سود جویند و در مسائل سیاسی به طور مستقیم دخالت کنند و به نفع گروه‌های مختلف سیاسی وارد عرصه شوند. گزارش‌های مختلفی از این دست وجود دارد. شهریاران میناب پس از سقوط صفویه به کرات به سود مدعیان قدرت در جنوب

ایران موضع‌گیری نمودند و حتی در مواردی حکومت بندرعباس را نیز به دست گرفتند (Floor, 2006: 273). نمونه دیگر قوام‌الدین بهبهانی کلانتر بهبهان بود. خاندان قوام‌الدین از سادات طباطبایی بودند که ۱۹۰ سال منصب کلانتری در خانواده آنها به صورت موروثی دست‌به‌دست می‌گشت. قوام‌الدین هم در برابر افغان‌ها از بهبهان دفاع کرد و هم در هنگامه شورش محمدخان بلوچ استقلالش را حفظ کرد و حاضر به همکاری با او نگردید (فسایی، ۱۳۸۲/۲: ۱۴۷۴). پسر قوام‌الدین، میرزا علی‌رضا، در رقابت بین کریم‌خان و محمدحسن خان قاجار، جانب دومی را گرفت و با خان زند به مخالفت برخاست. کریم‌خان در ۱۱۷۰ هـ به بهبهان یورش برد و تنها بر اثر خیانت یکی از نزدیکان میرزا علی‌رضا توانست بر شهر دست یابد. میرزا علی‌رضا به شیراز تبعید شد و در همان‌جا درگذشت (فسایی، ۱۳۸۲/۱: ۵۹۸).

یکی دیگر از کلانتران قدرتمند در جنوب فارس، میرمه‌رعلی، کلانتر تزرگ‌احمدی بود. او از بلوچ‌های ناحیه تزرگ‌احمدی بود که توانست مقام کلانتری آن ناحیه را بدست آورد. معلوم نیست آیا او این منصب را به ارث برده یا آن که در دوران هرج و مرج بعد از سقوط صفویه مانند بیشتر مدعیان در آن دوره آن را غصب کرده بود. آن‌چه که در این مورد برجستگی خاصی دارد قدرت و نیروهایی بود که تحت فرمانش قرار داشتند. او در سال ۱۱۳۷ هـ.ق. توانست یک نیروی چهارهزار نفری را گرد آورد و به لار حمله برد و در روستای سفیدبانی شکست سنگینی بر افغان‌ها وارد سازد. بعد از این پیروزی تعداد افرادش به شش هزار نفر افزایش یافت. او پس از شکست دادن خدادادخان، حاکم افغانی لار، آن شهر را به نام شاه تهماسب دوم تصرف کرد (مرعشی، ۱۳۶۲: ۶۶). او بعداً از طرف نادرشاه مأمور حمله به بندرعباس گردید و آن‌جا را تسخیر نمود. به گفته منابع حملات او به بندرعباس باعث گردید که افغان‌ها نتوانند تمام نیروهای خود را در جنگ زرقان گرد آورند (فلور، ۱۳۶۸: ۱۲۲).

کلانتر همان‌گونه که در برابر حکومت وظایفی داشت در قبال مردم نیز از مسئولیت‌هایی برخوردار بود، دفاع از حقوق و منافع شهریان، جلوگیری از اجحاف و ظلم حاکم- داروغه، ممانعت از اخذ مالیات‌های بی‌قاعده، تقسیم مالیات بین کوی‌ها و اصناف از جمله آنها بود (پیگولوسکایا، ۱۳۵۳: ۵۳۸). انجام این وظایف مستلزم آن بود که مردم از کلانتر حرف شنوی داشته و اطاعت کنند. از این رو کلانتر را از ساکنان همان شهر انتخاب می‌کردند که معمولاً معتبرین و محترمین همان شهر بودند. البته مواردی وجود

داشت که کلانتر یک شهر را از منطقه‌ای دیگر بدین سمت می‌گماشتند. این موارد به‌ندرت روی می‌داد و هدف از آن نظارت مستقیم بر شهرها و دخالت در امور آنجا بود. کلانتر وظیفه تنظیم اوزان، مقیاس‌ها، قیمت‌ها و رسیدگی به شکایات و اختلافات تجاری و تمام امور ناظر بر اصناف را بر عهده داشت (میرزاسمعی، ۱۳۷۸: ۲۴۰- روحانی، ۱۳۶۶: ۸۵). او بنیچه (مالیات) هر صنف را تعیین می‌کرد که معمولاً در سه ماهه اول هر سال صورت می‌گرفت. به نظر می‌رسد که او در زمینه اختلاف بین اصناف و امور متعلق به کسب‌وکار از قدرت قضایی نیز برخوردار بود (میرزاسمعی، ۱۳۷۸: ۴۷). نقش دیگر کلانتر واسطه‌گری میان تجار و حکومت بود. او وظیفه داشت از منافع بازرگانان در نزد حکومت دفاع کند. کلانتر تنها مختص به شهرنشینان نبود بلکه ایلات و عشایر نیز دارای کلانتر بودند. گاهی یک فرد می‌توانست هم‌زمان کلانتر یک شهر و یک ایل باشد؛ مانند ملامحمدآقا که هم کلانتر بلوک آباده طشک بود و هم کلانتری ایلات ساکن در آنجا را بر عهده داشت (فسایی، ۱۳۸۲/۲: ۱۲۴۲).

به نظر می‌رسد در دوره افشاریه وظایف او بیشتر شده است. در این دوره مسئولیت برگزاری جشن‌ها را نیز به او محول کردند که قاعدتاً هزینه آن را نیز خود بر عهده داشت. کلانتر همچنین وظیفه پذیرایی از مهمانان و سفرای خارجی را نیز متقبل بود. میرزاحمدکلانتر می‌نویسد که او هر روز در خانه‌اش از مهمانان پذیرایی می‌کرد و ایلچیان روم و بغداد و سرعسکر قارص و بابان و خراسان و کرد و ترک و تاجیک و عرب و عجم و هند در آنجا اتراق می‌کردند و هر سال حداقل پانصد تومان این‌گونه هزینه می‌کرد (میرزاحمدکلانتر، ۱۳۶۲: ۶۴).

منصب کلانتر و کدخدا در بسیاری از مناطق موروثی بود. همین موجب می‌گردید که کلانتران و کدخدایان منافع بلندمدت را بر سودهای آنی و زودگذر ترجیح دهند و حتی‌المقدور تلاش نمایند تا مردم منطقه خود را در برابر اخاذی‌ها و جور و ستم حکام حفظ کنند و «بنابراین این رسم سبب این است که اهالی ایران کمتر در معرض ظلم و تعدی حکومت واقع می‌شوند.» (ملکم، ۱۳۸۰/۲: ۷۷۲) فلور رابطه کلانتر با حکومت را یک رابطه دو سویه می‌بیند. به اعتقاد او کارگزاران محلی این توانایی را داشتند تا بر مردمان حوزه خود اعمال قدرت نمایند؛ اما این توانایی محدود بود و آنها چندان نیرومند نبودند که بتوانند قدرت خود را گسترش دهند. از طرف دیگر به دلیل ضعف دولت مرکزی در ایران، حکومت‌ها به افرادی نیاز داشتند تا بتوانند در مناطق شهری و روستایی از منافع

آنها حمایت نمایند. کلانتران جزء آن گروه افرادی بودند که می‌توانستند این خواسته حکومت را برآورده سازند (Floor, 1971: 253). این مسئله در مورد تمام ادوار تاریخی ایران صادق نیست. شاید بتوان آن را در خصوص دوره‌های پراکندگی سیاسی و ضعف دولت مرکزی پذیرفت، اما نمی‌تواند توجیه‌گر نوع رابطه کلانتر با حکومت در اعصاری باشد که دولت مرکزی قدرتمندی در ایران بر سرکار بود. در دوره مورد بحث سه خاندان در شیراز به منصب کلانتری رسیدند که دو تا از آنها به سادات تعلق داشتند. هر سه مدعی بودند که از خانواده‌های قدیمی و اصل و نسب‌دار هستند و مدت‌ها در امور شهر شیراز دخالت داشتند.

اولین آنها سادات میرزاشرف‌جهان بودند که از دوره صفویه قدرت را در دست داشتند (فسایی، ۱۳۸۲/۲: ۱۰۸۱). قدرت آنها پس از خان (حاکم) شیراز قرار داشت (گرگوریو پیرا فیدالگو، ۲۵۳۷: ۴۴). مقارن با حمله افغان‌ها میرزا ابوطالب دوم کلانتر شیراز بود. او از دوره هرج و مرج ناشی از حملات افغان‌ها سود جست و موقوفات شاه‌چراغ را از دست سادات شریفی حسینی که از جانب مادر با آنها خویشاوندی داشت بیرون آورد (فسایی، ۱۳۸۲/۲: ۱۰۸۱). همین مسئله سبب گردید تا سادات شریفی به سمت نادرشاه گرایش پیدا کنند و از او در برابر رقابیش در شیراز حمایت نمایند.

میرزا ابوطالب در سال ۱۱۴۲ هـ درگذشت و پسرش میرزا اسماعیل جانشین او گردید. در گزارش انگلیسی‌ها درباره شورش محمدتقی‌خان بر ضد نادرشاه، از همکاری کلانتر شیراز با محمدتقی‌خان یاد شده است. او از طرف محمدتقی‌خان مأمور گردید تا از بانیان (هندیان هندو مذهب) هشتصد تومان و از تجار لباس و برنج بگیرد (Saldanha, 1968/1: 59). در منابع فارسی به این موضوع اشاره‌ای نشده است؛ اما می‌دانیم که او از محمدخان بلوچ حمایت می‌کرد (میرزا محمدکلانتر، ۱۳۶۲: ۱۰). میرزا اسماعیل سرانجام شومی داشت و در قتل‌عام بزرگان فارس در سال ۱۱۶۰ هـ به دستور نادرشاه به قتل رسید (همان: ۲۴- فسایی، ۱۳۸۲/۲: ۱۰۸۱).

پس از قتل میرزا اسماعیل، منصب کلانتری به سادات شریفی انتقال یافت. خاندان سادات شریفی مدت‌ها با کلانترهای شیراز بر سر منافع موقوفات و قدرت در فارس درگیر بودند. نادرشاه همیشه از سادات شریفی حمایت می‌کرد. شاید بدان دلیل که او خانواده میرزا شرف را یادگاری از دوره صفویه می‌دانست و مصمم بود کسانی را برکشد که در آن دوره از قدرت چندان برخوردار نبودند. اولین برخورد نادرشاه با میرزا حسین،

بزرگ آن خاندان، به زمانی برمی گردد که نادرشاه در پی اشرف در نزدیکی شیراز اردو زده بود. از آن زمان به بعد میرزا حسین که قدرت و نفوذ خود را مدیون نادرشاه می دانست همیشه از او حمایت می کرد. در حالی که رقیب او میرزا ابوطالب و پس از او میرزا اسماعیل در بیشتر شورش ها و مخالفت های بر ضد نادرشاه در فارس رخ می داد از مخالفان حمایت می کردند. از این رو چندان دور از ذهن نیست اگر بپذیریم که قتل عام بزرگان فارس در سال ۱۱۶۰ هـ خدمت بزرگی به سادات شریفی بود و میرزا محمدحسین عامدانه و آگاهانه از حمایت میرزا اسماعیل خودداری کرد. پس از قتل میرزا اسماعیل، نادر ابتدا میرزا محمدحسین را به کلانتری گماشت. حوزه اختیارات او بسیار وسیع تر بود و از او به عنوان کلانتر فارس یاد می شد که خود به نوعی بیانگر نظارت عالی بر تمام کلانتران فارس بود (میرزا محمدکلانتر، ۱۳۶۲: ۳۳- فسائی، ۱۳۸۲/۱: ۵۷۵).

میرزا محمدحسین، میرزا محمد- خواهرزاده اش- را به عنوان نایب، همیشه همراه خود داشت و بیشتر کارها به وسیله او انجام می شد. میرزا محمد در تحولات فارس پس از مرگ نادرشاه نقش کلیدی ایفا کرد و در بسیاری از توطئه ها و درگیری ها حضور پررنگی داشت. گزاره نیست اگر گفته شود که یکی از عوامل اصلی قدرت صاحب اختیار وجود میرزا محمد بود که با توجه به تمکن مالی و نفوذی که بر ایلات و عشایر داشت در مواقع مقتضی می توانست نیروی کافی برای پیشبرد اهداف خالوی خویش بکار گیرد. میرزا محمدکلانتر را می توان جزء آن دسته از مقام های فارس دانست که مخالف حضور اشراف خراسانی در فارس بودند و با هرگونه حضور نیروهای غیرفارسی در آنجا مخالفت می کردند. مخالفت او با علی مردان خان و عدم همراهی ابتدایی او با کریم خان را در همین راستا می توان ارزیابی کرد. به درستی معلوم نیست که آیا او نیز در توطئه قتل کریم خان در هنگام محاصره ارومیه دست داشت یا خیر؟ (میرزا محمدکلانتر، ۱۳۶۲: ۶۰) هرچند او از این اتهام تبرئه گردید، اما ارتباط نزدیک او با توطئه کنندگان که بیشترشان از فارس بودند و فرار او از اردوی کریم خان در جنگ ارومیه از نکات مبهمی است که نمی توان به سادگی از آن گذشت. نشانه های توطئه ها و دسیسه های او را حتی پس از مرگ کریم خان نیز می توان دید. به همین دلیل پس از آنکه در سال ۱۲۰۰ هـ از همراهی جعفرخان از اصفهان به شیراز خودداری ورزید، بلافاصله از مقام خود خلع گردید و منصب او به حاجی ابراهیم خان پسر حاجی هاشم خان، کدخداباشی حیدری خانه واگذار شد (خاوری شیرازی، ۱۳۸۰/۱: ۱۴۸).

۵. شاهبندر

منصب شاهبندر از مناصب مهم دوره صفوی بود که در عصر افشار نیز تداوم یافت. این یک عنوان عمومی در بنادر خلیج فارس و حوزه اقیانوس هند بود که برای رؤسای بنادر که با تجار خارجی و کشتی‌داران ارتباط داشتند به کار می‌رفت. این منصب در دوره صفوی تحولات و تغییراتی را پشت سر نهاد که گاهی هم‌تراز با حاکم سیاسی و گاهی تابع او، گاهی انتصابی و گاهی اجاره‌ای بود.^(۳) عمده‌ترین وظایف او عبارت بودند از: اخذ مالیات تنباکوفروشی، راهداری، جمع‌آوری عوارض عشور و خروج و مالیات بنادر (میرزا رفعی، ۱۳۸۵: ۲۳۳).

سقوط دولت صفویه موجی از ناامنی و غارت توسط نیروهای متعارض را در پی داشت. نبود حکومت مرکزی زمینه مناسبی را برای ظهور مدعیان حکومت در جنوب ایران فراهم ساخت. به دنبال آن شاهبندر که تا زمان سقوط صفوی تا حدودی استقلال خود را حفظ کرده بود به زیر فرمان آنها در آمد. این حکام جدید با اخاذی‌های پیاپی از مردم، بازرگانان، تجارتخانه‌های خارجی و اخذ عوارض گمرکی، در عمل شاهبندر را به مقامی پایین و تابع خود تنزل دادند و اختیارات او را محدود کردند (فلور، ۱۳۶۷: ۴۶). پس از شکست افغان‌ها کسانی که از سوی نادرشاه به عنوان حاکم به بندرعباس می‌آمدند دارای اختیارات سیاسی- نظامی وسیعی بودند. حضور این افراد بر کارکرد شاهبندر تأثیر منفی برجای نهاد. تا پیش از خلع تهماسب دوم، شاهبندر از سوی دربار منصوب می‌شد. او درصدد بود همچون نیاکانش با گماردن شاهبندر، امور مالی بندرعباس را در دست بگیرد. به دلیل تمرکز دوباره حکومت مناطق جنوبی ایران در دست بیگلربیگی فارس از قدرت شاهبندر کاسته شد. او حتی برای اجرای فرامین شاه نیازمند تأیید آن از سوی بیگلربیگی بود. تنها در یک مورد خاص می‌دانیم که بیگلربیگی فارس شاهبندر را منصوب کرده است (فلور، ۱۳۶۸: ۱۳۹). از آنجایی که شاهبندرها نماینده شاه تهماسب دوم بودند با کارگزاران سیاسی- نظامی که از سوی نادر تعیین می‌شدند، اختلاف داشتند. آنها درصدد بودند تا از منافع شاه در برابر نادر دفاع کنند. با وجود این به خاطر نفوذ نادرشاه این تلاش‌ها به شکست انجامید. در سال ۱۱۴۳ هـ میرزا اسماعیل، شاهبندر بندرعباس، رقمی از تهماسب دوم دریافت کرد دایر بر این که حتی‌المقدور به تعمیر و تکمیل دیوارهای شهر بپردازد، بدهی‌های شاه را به تجارتخانه‌های خارجی پرداخت کند و فقط با امور صرفاً بازرگانی سر و کار داشته باشد (همان: ۱۴۰). از این فرمان چنین برمی‌آید که در این دوره نیز درآمدهای گمرکی بندرعباس به طور مستقیم به خزانه شاه

می‌رفت. در فرمانی مربوط به همین دوره که برای انتصاب شاهبندر صادر شده، وظایف او این گونه بیان گردیده است.

«قبض و بسط امورات و حل و عقد مهمات حکومت و دولت و صاحب اختیاری بندر مبارکه عباسی و انتظام امور دیوانی و فیصل مهمات ملکی و وصول و ایصال وجوهات مالیات و متوجهات داد و ستد عشور و خروج و نظم و نسق ولایت و جمع آوری و استمالت رعیت و مراعات غایب و مترددین و تجار و منع و زجر فسقه و فجار و تنبیه و تادیب مفسدین و اشرار و سایر من هذه القبیل بذل و جد و اجتهاد مرعی و در تمشیت امورات مذکوره سعی بوده نوعی با رعایا و برایا که ودایع و بدایع حضرت افریدگارند سلوک مسلوک داده که همگی از حسن سلوک او راضی و شاکر دعای خیر در این باب بجهه ذات اقدس و وجود مقدس حاصل و ظاهر سازد. عمال و کلاتران و کدخدایان بندر و سرخیلان و ریش سفیدان ولایت و جروانات و جزیره و تجار خیر مدار و مترددین بلاد و رعایا مشارالیه را حاکم و صاحب اختیار وجوه عشور محل مزبور دانسته اوامر و نواهی او را که مشعر بر رواج و رونق امورات دیوانی و مبتنی بر انتظام مهمات ملکی و مالی بوده باشد مطیع و منقاد و داد و ستد و وجوهات را بمهر و حواله عالیجاه مشارالیه معتبر و شکوه و شکایت خود را درباره او ماثور دانند و در عهده شناسند.» (استرآبادی، ۱۵۲۵۵ / ۹۰۷۷۹: برگ-های ۳۷ و ۳۶)

این فرمان از چند جهت حائز اهمیت و دربردارنده نکات مهم است،

۱- در منابع دوره صفویه و افشاریه هیچ اشاره‌ای به مالیات‌گیری و حضور مستوفی در بندرعباس نیست. این فرمان نشان می‌دهد که شاهبندر علاوه بر امور مربوط به تجارت، وظیفه اخذ مالیات را نیز بر عهده داشت. از آن جایی که او از سوی مستوفی خاصه منصوب می‌شد می‌توان چنین پنداشت که نه تنها درآمدهای حاصل از گمرک بلکه درآمدهای مالیات بنادر نیز مختص به شاه بوده است.

۲- عوارض صادرات و واردات متفاوت بود. برای واردات از اصطلاح عشور استفاده می‌شد که می‌بایست از یک‌دهم ارزش کالا عوارض اخذ می‌گردید. هر چند در عمل گاهی بیشتر از آن بود. برای ورود کالاهای معمولی در حدود ۵٪ و آهن ۱۰٪ ارزش آن عوارض می‌گرفتند (قاسمی، ۱۳۸۳: ۴۰). پری میزان اخذ آن را بین ۷ تا ۱۰ درصد برآورد می‌کند (پری، ۱۳۶۵: ۳۵۰). طبق قوانین اسلامی می‌بایست مسلمانان نسبت به غیرمسلمانان عوارض کمتر می‌پرداختند. این قانون در مسقط اجرا می‌شد و مسلمانان ۲٪ و غیر آنها ۵٪ عوارض پرداخت می‌کردند (Risso, 1989: 383). برای صادرات اصطلاح خروج را بکار می‌بردند. متأسفانه در مورد میزان آن اطلاعی در دست نیست.

۳- هر نوع داد و ستد و ورود و خروج کالا زمانی معتبر بود که مهر شاهبندر بر آن می‌خورد. در این صورت هرگونه جابجایی کالا غیرقانونی و جرم محسوب می‌شد.

اطلاعات ما از شاهبندر در دوره نادرشاه بسیار کم و محدود است؛ اما همین اطلاعات اندک بیانگر آن است که در این دوره این منصب ارتباط مستقیمی با توانمندی شخصیت افراد متصدی آن داشته است. برخی اوقات دارندگان آن، وظایف متفرقه‌ای را نیز بر عهده می‌گرفتند. محمدزمان بیگ که در سال ۱۱۴۸ هـ شاهبندر بندرعباس بود، از طرف نادر مأمور گردید برای خرید کشتی از انگلیسی‌ها با آنها وارد مذاکره شود (Saldanha, 1968/ V1: 46). از داده‌های موجود چنین برمی‌آید که در این دوره یک شاهبندر کل برای بنادر خلیج فارس منصوب می‌کردند که مقر او در بندرعباس بود. این شاهبندر برای بنادر دیگر شاهبندر تعیین می‌کرد و همگی زیر نظر او فعالیت می‌کردند و در برابر او پاسخگو بودند. شاهبندر لزوماً مسلمان نبود. می‌دانیم که شاهبندر بوشهر در زمان مرگ نادر یک ارمنی بود (گرومون، ۱۳۷۸: ۵۲).

در زمان مرگ نادرشاه شیخ حاکم نامی شاهبندر بندرعباس بود. از پیشوند شیخ چنین برمی‌آید که احتمالاً او یک عرب باشد. در اواخر سال ۱۱۶۰ هـ حاج محمدعلی بیگ جانشین او شد. حاج محمدعلی بیگ با صالح خان بیات، سردار ایالت فارس اختلاف و درگیری داشت؛ اما با این وجود تا سال ۱۱۶۲ هـ توانست مقام خود را همچنان حفظ کند. در این سال هنگامی که خبر حرکت صالح خان را به بندرعباس شنید از مقام خود کناره‌گیری کرد (همان: ۵۱). پس از این دوره اطلاعات ما در خصوص شاهبندر تقریباً اندک و ناچیز است و نمی‌توان به درستی نقش او را در مسائل سیاسی مورد بررسی قرار داد.

۶. نتیجه

ایالت فارس پس از سقوط اصفهان شاهد دوره‌ای از هرج و مرج سیاسی بود. با شکست افغان‌ها و اخراج‌شان از آنجا، نادرشاه کوشید با اصلاح ساختار دیوانسالاری، تمرکز سیاسی و اداری را در آنجا تقویت بخشد. ضرورت این اصلاحات از آنجایی بیشتر احساس شد که ایالت فارس در این دوره به کرات اقتدار سیاسی نادرشاه را به چالش کشید. از این رو او در چندین نوبت در ساختار دیوانسالاری آن تغییراتی ایجاد کرد؛ برخی را اصلاح و بعضی دیگر را احیاء کرد. بیگلربیگی بیشتر از مناصب دیگر دچار تغییر و تحول شد؛ چراکه بیش از همه با امور سیاسی و نظامی در ارتباط بود. صاحب‌اختیار که بیشتر با امور مالی سر و کار داشت در این دوره بار دیگر احیا شد. احیای آن به منزله کاهش اعتبار کلانتر بود. اگرچه قدرت صاحب‌اختیار مقطعی بود و کلانتر بار دیگر

توانست اعتبار گذشته خود را به دست آورد. اعتبار و اهمیت منصب شاهبندر برخلاف دوره صفویه هر روز رو به کاستی نهاد، به گونه‌ای که در اواخر دوره نادرشاه تقریباً از اعتبار افتاد. نادرشاه که با این اصلاحات در پی تثبیت قدرت و اقتدارش در ایالت فارس بود نتوانست به اهداف خود دست یابد. رفتار خشونت‌آمیز نادر در قبال مخالفان، تقابل دیوان‌سالاران محلی و خراسانی، قدرت فراوان بزرگان و زمین‌داران محلی، ناتوانی نادرشاه در تأمین منافع بزرگان فارس، ناتوانی نادرشاه در کسب مشروعیت سیاسی به عنوان جانشین بر حق صفویان را می‌توان مهم‌ترین دلایل این ناکامی او برشمرد. این دلایل سبب گردید فارس در دوره نادرشاه همیشه در وضعیت شورش و طغیان قرار بگیرد و حتی برکشیدگان او در آن ایالت نیز چندان دلبستگی و وفاداری نسبت به نادرشاه احساس نمی‌کردند. بدین ترتیب در حالی نادرشاه در خراسان به قتل رسید که علی‌رغم تمام تمهیداتش، فارس در آستانه شورش دیگری قرار داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مورد تحولات و دگرگونی‌های این منصب در دوره صفوی به آثار زیر رجوع شود:
برن، ۱۳۴۹: ۲۸-شاردن، ۱۳۷۲/۱: ۴۳۰-نواهی، ۱۳۶۳: ۱۱۳-میرزاسمیعا، ۱۳۷۸: ۴-میرزارفیع، ۱۳۸۵: ۱۸۲-لکه‌پارت، ۱۳۸۳: ۴-فلور، ۱۳۷۱: ۶۰-مرعشی، ۱۳۶۲: ۳۱.
 ۲. در خصوص این منصب در حکومت احمد درانی به این آثار رجوع شود: محمود الحسینی، ۱۳۸۶: ۴۲، خاوری شیرازی، ۱۳۸۰/۱: ۴۷۲ و در مورد دوره قاجار این منابع اطلاعات ارزشمندی دارند: خورموجی، ۱۳۶۳/۲: ۲۵۶-خاوری شیرازی، ۱۳۸۰/۲: ۹۳-۷۸۳.
 ۳. در خصوص این منصب، کارکرد و تحولات آن به منابع زیر رجوع شود: تاورنیه، بی‌تا: ۶۸۸-دلاواله، ۱۳۸۰/۲: ۱۲۳۲-کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۰۶-شاردن، ۱۳۷۲/۳: ۲۹۶-کاره، ۱۳۸۷: ۸۸.
- Floor, 2006, 274- Fryer, 1912/ v1: 160- Moreland, 1920, 517.

منابع

- استرآبادی، میرزاهمدی‌خان، ۱۳۷۷، *جهانگشای نادری*، تصحیح سید عبدالله انوار، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- استرآبادی، میرزاهمدی‌خان، *منشآت و بیاض/امام‌قلی میرزا*، نسخه خطی شماره ۹۰۷۷۹/۱۵۲۵۵.
- کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- برن، رهر، ۱۳۴۹، *نظام ایالات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاووس جهاندار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پری، جان، ۱۳۶۵، *کریم‌خان زند*، ترجمه محمدعلی ساکی، تهران، مجموعه ایران‌شناسی فراز.
- پیگولوسکیان، و. و دیگران، ۱۳۵۳، *تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی)*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.

- تاورنیه، ژان باتیست، بی‌تا، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوالقاسم ابوتراب نوری، با تجدید نظر و تصحیح احمد شیرانی، بی‌جا، کتابفروشی سنایی و کتابفروشی تأیید اصفهانی.
- حدیث نادرشاهی، ۱۳۵۶، تصحیح رضا شعبانی، تهران، دانشگاه ملی.
- خاوری شیرازی، میرزا فضل الله، ۱۳۸۰، *تاریخ دول‌القرنین*، ۲ ج، تصحیح ناصر افشارفر، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت و فرهنگ ارشاد اسلامی.
- خسروبیگی، هوشنگ، ۱۳۸۲، «منصب کلانتر در اوایل دوره قاجار»، پیک نور، شماره ۱.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام الدین، ۱۳۸۰، *تاریخ حبیب‌السیر*، تهران، خیام، چاپ چهارم.
- خورموجی، محمدجعفر بن محمدعلی، ۱۳۶۳، *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، نشر نی.
- دلاواله، پیتر، ۱۳۸۰، *سفرنامه پیتر دلاواله*، ۲ ج، ترجمه محمد بهفروزی، تهران، روحانی، سید کاظم، ۱۳۶۶، «نظام حقوقی و اخلاقی اصناف»، *کیهان/ندیشه*، شماره ۱۵.
- سایکس، سرپرسی، ۱۳۸۰، *تاریخ ایران*، ۲ ج، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، افسون، چاپ هفتم.
- شاردن، ژان، ۱۳۷۲، *سفرنامه شاردن*، ۵ ج، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس.
- شعبانی، رضا، ۱۳۷۳، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، ۲ ج، تهران، نشر قومس.
- فرصت الدوله شیرازی، ۱۳۶۲، *آثار عجم*، ۲ ج، تهران، بامداد.
- فرهانی منفرد، مهدی، ۱۳۷۸، «منصب کلانتر و چند سند در مورد دو تن از کلانتران عصر صفوی»، *گنجینه اسناد*، شماره ۳۵ و ۳۶.
- فسایی، میرزا حسن حسینی، ۱۳۸۲، *فارسنامه ناصری*، ۲ ج، تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران، امیرکبیر.
- فلور، ویلم، ۱۳۷۱، *اختلاف تجاری ایران و هلند و بازرگانی هلند در عصر افشاریان و زندیان*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- _____، ۱۳۶۷، *شرف افغان در تخته‌گاه اصفهان*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- _____، ۱۳۶۸، *حکومت نادرشاه*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- قاسمی، سلطان محمد، ۱۳۸۳، *دزدان دریایی در خلیج فارس «از افسانه تا واقعیت»*، ترجمه محمدباقر وثوقی، تهران، داستان.
- قائم‌مقامی، جهانگیر، ۱۳۴۸، *اسناد و نامه‌های تاریخی*، یکصد و پنجاه سند تاریخی از جلاایریان تا بهلولی، تهران، ارتش.
- کاره، بارتلمی، ۱۳۸۷، *سفرنامه آبه کاره در ایران*، ترجمه احمد بازمندگان خمیری، تهران، گلگشت.
- کمپفر، انگلبرت، ۱۳۶۰، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی، تهران.
- گرگوریو پیرا فیدالگو، ۲۵۳۷، *گزارش سفیر کشور پرتغال در دربار سلطان حسین صفوی*، ترجمه پروین حکمت، تهران، دانشگاه تهران.
- گرومون، استفان رای، ۱۳۷۸، *چالش برای قدرت و ثروت در جنوب ایران از سال ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰ میلادی*، ترجمه حسن زنگنه، تهران، همسایه.

- لکهارت، لارنس (۱۳۸۳). *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، علمی و فرهنگی.
- محمدجعفر بن محمدحسین نائینی، ۱۳۵۲، جامع جعفری، تصحیح ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی.
- محمودالحسینی بن ابراهیم جامی، ۱۳۶۸، *تاریخ احمدشاهی*، تصحیح، محمد سرور مولایی، تهران، عرفان.
- مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، ۱۳۶۲، *مجمع التواریخ*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتابخانه طهوری و سنایی.
- ملک شاه حسین بن ملک غیاث‌الدین محمد بن شاه محمود سیستانی، ۱۳۸۳، *احیاء الملوك*، *تاریخ سیستان تا عصر صفوی*، تصحیح، منوچهر ستوده، تهران، علمی و فرهنگی.
- ملکم، سرجان، ۱۳۸۰، *تاریخ کامل ایران*، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران، افسون.
- موسوی اصفهان، محمدصادق، ۱۳۶۳، *تاریخ گیتی‌گشا در تاریخ زندیه*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال.
- میرزارفیع، ۱۳۸۵، محمد رفیع بن حسن، *دستور الملوك میرزا رفیع*، تصحیح اسماعیل مارچینکوفسکی، تهران، وزارت امور خارجه.
- میرزا سمیع، ۱۳۷۸، *تذکره الملوك سازمان اداری صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره الملوك*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، امیرکبیر.
- میرزاحمد کلانتر، ۱۳۶۲، *روزنامه میرزا محمد کلانتر*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، طهوری و سنایی.
- مروی، محمدکاظم، ۱۳۶۹، *عالم‌آرای نادری*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران، علم.
- مینورسکی و، ۱۳۸۷، *ایران در زمان نادرشاه*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.
- نوابی، عبدالحسین، ۱۳۶۳، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵ ق.* همراه با یادداشت‌های تفصیلی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- هاشم میرزا سلطان، ۱۳۷۹، *زبور آل داود*، تصحیح عبدالحسین، تهران، میراث مکتوب.
- Floor, W., 1971. "The Office of Kalantar in Qajar Persia", Journal of the Economic and Social History of The Orient. Vol. 14, No.3.
- _____, 2006. *A Persian Gulf: A Politic and Economic History of Five Port Cities 1500-1730*, Mega Publishers, Washington.
- Fryer, J., 1912. *East India and Persia*, III volume Second series, No XX.
- Moreland. W.H., 1920. "The Shahbandar in the Eastern seas", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Irland, No.4.
- Risso, P., 1989. "Muslim Identity in Maritime Trade. General Observations and Some Evielence from 18th Century Persian Gulf/Indian Ocean Region", *International Journal of Middle East Studies* , vol.21. no.3.
- Saldanha.J.A., 1986. *The Persian Gulf Precis*, Buckinghamshire, Archive Edittions, 8 vol.
- Waring ,E. S., 1907. *A Tour to Sheeraz by throute of Kazeroon and Feerozabad*, co.Cleveland Row, London

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.286493.708

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

Bavandian Coins, Example of Coins of Shiite Rulers in Iran

Moharram Bastani¹

Ph. D Candidate Archaeology, University of Tehran, Tehran, Iran.

Hassan Karimian

Associate Professor Archaeology, University of Tehran, Tehran, Iran.

Received: February 23, 2020; Accepted: July 20, 2020

Coins are the most convincing documents used in the definitive chronology and measurement of political, economic and cultural transformations of past eras. Coins of each period represents the political sovereignty, script, language, art, religion, civilization, socio-economic status, trade relations of the nation and the countries of their past. Numismatics is an interdisciplinary knowledge that provides unique information to archaeologists, historians, sociologists and social scientists, political scientists, economics, linguistics, art and symbolism, etc. This is precisely why reflection in this group of archaeological evidence is important for scholars, historians, and archaeologists. The Bavand dynasty/Bavandian (651-1349 AD) were one of the Shiite families that for centuries, especially during the Abbasid caliphate, ruled and minted coins in the northern regions of the Alborz Mountains. Although the Bavandian were often independent rulers, but were sometimes subjugated by their contemporary caliphs and sultans. Now, the question arises that with which characteristics of the Bavandian coins can be used to distinguish from other coins of the Islamic era? The aim is to find out how the Bavandian differentiated their coins from the coins of the Abbasid caliphs and, and precisely, depending on which of the local and regional governments they minted their coins. The results of the present study show that the Bavandian struck coins to prove their sovereignty, consolidate their power and their relative independence. Although due to political-security reasons, they had to temporize with the Abbasid caliphs, but by tapping the phrase "Ali Wali Allah" on the back of the coins, they have managed to establish themselves as a Shiite government independent of the caliphs.

Keywords: Coins of Shiite rulers, Bavandian coins. Abbasid coins, Salaris, Āl-e Ziyar, Āl-e Būya

1. Email of the corresponding author: bastani1353@ut.ac.ir

واکاوی سکه های باوندی نمونه ای از سکه های امرای شیعی در ایران

محرم باستانی^۱

دانشجوی دکتری باستان شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

حسن کریمیان

دانشیار باستان شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۲/۴؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۴/۳۰

(از ص ۴۵ تا ص ۶۳)

چکیده

مسکوکات فلزی معتبرترین اسنادی هستند که در گاهنگاری مطلق و سنجش تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ادوار گذشته مورد استفاده قرار می گیرند. کشف مسکوکات ادوار مختلف در محدوده های مختلف جغرافیایی می تواند در تشخیص قلمرو حاکمیتی سلسله های پادشاهی کهن مورد استفاده قرار گیرد. سکه هر دوره نماینده حاکمیت سیاسی، خط، زبان، هنر، مذهب، تمدن، وضعیت اقتصادی - اجتماعی، ارتباطات تجارتي ملت و ممالک گذشته است. سکه شناسی دانشی است میان رشته ای که اطلاعات منحصربه فردی را در اختیار باستان شناسان، مورخین، جامعه شناسان و محققان علوم اجتماعی، پژوهشگران علوم سیاسی، علم اقتصاد، زبان شناسی، هنر و نماد شناسی و غیره قرار می دهد. عیناً بدین سبب است که تعمق و تفحص در این گروه از شواهد باستانی برای دانش پژوهان، مورخین و باستان شناسان اهمیت می یابد. خاندان باوندیان یکی از خاندان های شیعی مذهب بودند که در سده های متمادی و به ویژه روزگار خلافت عباسیان، بر نواحی شمال رشته کوه های البرز حکمرانی و اقدام به ضرب سکه نموده اند. اگرچه باوندیان اغلب فرمانروایانی مستقل بودند، لیکن بعضاً تحت انقیاد خلفا و سلاطین معاصرشان قرار داشتند. اینک، این پرسش قابلیت طرح می یابد که مسکوکات باوندی را با چه ویژگی هایی می توان از سایر مسکوکات دوران اسلامی متمایز ساخت؟ هدف آن است که مشخص گردد باوندیان چگونه سکه های خود را از مسکوکات خلفای عباسی متمایز و به تبعیت از کدام یک از حکومت های محلی و منطقه ای اقدام به ضرب سکه نموده اند. نتایج پژوهش حاضر روش ساخت که باوندیان برای اثبات حاکمیت و تثبیت قدرت و استقلال نسبی خود اقدام به ضرب سکه نموده و اگرچه به دلیل سیاسی - امنیتی به ناچار به مدارا با خلفای عباسی بوده اند، لیکن با ضرب عبارت «علی ولی الله» بر پشت سکه ها، خود را به عنوان حکومتی شیعی و مستقل از خلفا مطرح ساخته اند.

واژه های کلیدی: سکه های فرمانروایان شیعی، سکه های باوندی، سکه های عباسی، سالاریان، آل

زیار، آل بویه.

مقدمه

باوندیان از اعقاب قباد پادشاه ساسانی و از خاندان‌های شیعی حکومتگر شمال ایران هستند که در عصر حاکمیت عباسیان در این منطقه سرسبز سر برآوردند و حاکمیت منطقه‌ای خود را استمرار بخشیدند^(۱) مطابق منابع و مصادر تاریخی به نظر می‌رسد که این خاندان از سال‌های ۴۵ تا ۷۰۰ هجری بر بخش‌های از شمال ایران چون طبرستان، گیلان، ری و قومس حکومت نموده و پیش از روی کار آمدن صفویان توسط چلاویان^(۲) نابود شدند. باوندیان در سایه حاکمان بویهی و آل زیار و با پذیرش سیادت و حکمرانی آنان تابعیت خلیفه عباسی را نیز قبول نموده و خراج سالیانه را به خلافت بغداد می‌پرداختند. این حکمرانان نیز برای معرفی حکومت و دولت خود نیازمند ضرب سکه بودند و با ضرب سکه به نوعی از استقلال در حکمرانی رسیدند. اگرچه باوندیان در ضرب سکه نام خلیفه و پادشاه یا حاکم حکومت‌های بزرگ هم‌عصر خود را در روی و پشت سکه آورده و در نوشته‌ها آنان را با القاب و عناوین حکومتی ذکر نموده‌اند، لیکن با پذیرش سیادت علویان و سادات و کمک به آنان در جهت قیام علیه حاکمان سنی طرفدار عباسیان نقش مهمی ایفا نموده و خود در مقاطعی از دوره‌های تاریخی نیز در رکاب علویان علیه عمال خلیفه به جنگ و نزاع می‌پرداختند (باسورث، ۱۳۸۱: ۱۳۶).

باوندیان یکی از حکومت‌های محلی در قرن چهارم هجری هستند که ذکر علی ولی‌الله را بعد از نام پیامبر در پشت سکه‌ها آورده‌اند که مؤید آن است که آنها با شجاعتی مثال‌زدنی تشیع را به عنوان مذهب رسمی انتخاب نموده بودند. این در شرایطی بود که حتی آل بویه علیرغم گستردگی دامنه حکومت و فرمانروایی که به بیش از نیمی از ایران و عراق می‌رسید، در ضرب سکه عقاید خود را نشان نداده و از خلیفه عباسی در ضرب سکه پیروی نموده است. از آنجایی که شکل کلی مسکوکات فرمانروایان محلی معاصر عباسیان تا حد زیادی برگرفته از طرح اصلی مسکوکات خلفای عباسی بود، این پرسش مطرح است که مسکوکات باوندی را با چه ویژگی‌هایی می‌توان از سایر مسکوکات دوران اسلامی متمایز ساخت؟ هدف اصلی پژوهش حاضر آن است که روشن سازد باوندیان به چه ترتیب سکه‌های خود را از مسکوکات خلفای عباسی و فرمانروایان محلی معاصر خویش متمایز و به تبعیت از کدام یک از حکومت‌های محلی و منطقه‌ای اقدام به ضرب سکه کرده‌اند. در نیل به این هدف، تعدادی از مسکوکات فرمانروایان باوندی را انتخاب و با مطالعه و مقایسه شعایر و نمادهای ضرب شده بر آنها، ویژگی‌های

شاخص این مسکوکات مشخص و معرفی گردند. بدین منظور و در جهت دقیق سکه های حاکمان باوندی در ادامه به اختصار تاریخچه باوندیان را ارائه و سپس مسکوکات قرون اولیه اسلامی و به ویژه سکه های خلفای عباسی معرفی و آنگاه سکه های باوندیان و حاکمان بزرگ هم عصر آنان معرفی گردیده اند.

۱. تاریخ باوندیان

سلسله «آل باوند» یا باوندیان توسط باوندی شاپور که احتمالاً از نوادگان قباد بوده تأسیس گردید (۷۵۰ - ۴۵ ه.ق) مؤسس این سلسله کیوس (کاووس) پسر قباد بود که از او به نام آدم آل باوند یاد می کنند. کیوس که از طرف قباد جهت سرکوب شورش ترکان به خراسان و طبرستان اعزام و شورش را خوابانده بود، بعد از مرگ قباد توسط برادرش خسرو انوشیروان کشته شد. (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹: ۱۴۷ - ۱۵۲) از شاپور فرزند کیوس فرزندی به نام به او به جا مانده است که گویا باوندیان از نسل و سلاله او محسوب می شوند. قلمرو باوندیان در طبرستان، از طرف جنوب دریای خزر و مشرق گیلان و مغرب استرآباد، شامل شهرهای آمل، ساریه (ساری)، مهروان و آبسکون محدود می شد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۴۰۵). طبری از سه منطقه کوهستانی در طبرستان به نام های کوهستان ونداد هرمز، کوهستان ونداسنجان و کوهستان شروین یاد کرده است.^(۳) حکمرانان باوندی به اسپهبد مشهورند. حکمرانان طبرستان به علت وجود موانع طبیعی توانستند تا قرن دوم از تصرف و تهاجم مسلمانان در امان بمانند و بر کیش و آیین قدیم خود یعنی مذهب زرتشتی باقی بمانند. بعد از این تاریخ باوندیان مانند دیگر اقوام ساکن در مازندران و طبرستان به مذهب شیعه گرایش یافتند و از علویان در برابر خلفای عباسی و حاکمان محلی آنان دفاع و زیر نظر آنان علیه اعمال خلیفه قیام کرده اند. این سلسله در سه دوره بر بخش هایی از مازندران و گیلان نیز حکمرانی داشتند. از این رو می توان خاندان حکومتگر باوندی در ایران را به سه شاخه عمده تقسیم کرد.

۱. کیوسیان: شاخه اول آن با نام کیوسیان از سال (۴۵ تا ۳۹۰ ه.ق)، با سیزده فرمانروا بر این منطقه با مرکزیت منطقه فریم (ساری) حکومت کردند. اولین آن ها «باو بن شاپور بن کیوس» ابتدا از فرماندهان خسرو پرویز بود که به حکومت طبرستان و آذربایجان منصوب شده و این سلسله محلی را پایه گذاری کرد. آخرین حاکم کیوسیان فردی به نام «شهریار بن دارا» نام داشت که بعد از مرگ وی به مدت هفتاد سال تحت سیطره آل زیار درآمدند.

۲. اسپهبدان: پس از آن حسام الدوله شهریار بن قارن (حکومت ۴۴۶-۵۰۳ ه.ق) سلسله اسپهبدی را تأسیس کرد. او بعد از چندی فرمانروایی سرانجام مطابق اسناد و شواهد تاریخی در سال ۶۰۶ ه.ق از دنیا رفت. در منابع و مصادر تاریخی از فرمانروایان این سلسله هشت نفر یاد شده است. به نظر می‌رسد آخرین نفر از خاندان باوندی شمس الملوک رستم بن اردشیر (۶۰۲-۶۰۶ ه.ق) بود.

۳- کین خوازیه: مؤسس این سلسله اردشیر بن کین خواز (۶۳۶-۶۴۷ ه.ق) از نوادگان خواهر رستم بن اردشیر بود که به کین خوازی معروف است، فرمانروایان این سلسله هشت نفر بودند و آخرین نفر از آنان فخرالدوله حسن بن شاه کیخسرو (۷۳۴-۷۵۰ ه.ق) نام داشت که یک شاخه از سلسله باوندی را تأسیس کرد (ر.ک. جدول حاکمان باوندی) (باسورث، ۱۳۸۱: ۱۷۱ تا ۲۴۲).

۲. آغاز ضرب سکه در جهان اسلام.

ظهور اسلام به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین پدیده در تاریخ بشر است. مردمان شبه‌جزیره عربستان قبل از اسلام از سکه‌های رایج در قلمرو دو امپراتوری ساسانی و بیزانس در مبادلات خود استفاده می‌کردند؛ اما با تسلط مسلمانان بر سرزمین‌های ایران و روم شرقی، خلفای اسلامی با ضرب کلمات و علائم و نشانه‌های اسلامی بر حاشیه سکه‌های رایج از آنها استفاده کردند. سکه شناسان، این مسکوکات را با عناوین «عرب ساسانی» و «عرب بیزانسی» می‌شناسند (علی‌اکبر سرفراز و فریدون آوزمانی، ۱۳۹۵: ۷). اصلی‌ترین سکه‌های مورد استفاده در صدر اسلام، سکه بیزانسی که بنام «سَلِیدوس» که وزن آن ۴/۵۵ گرم بود، عرب‌زبانان آن را «القیصریه» می‌نامیدند. بعدها عرب‌ها به تبعیت از آنان سکه‌های عرب-بیزانسی را در سرزمین شام (اردن، سوریه، فلسطین و لبنان) ضرب کردند که به سه دسته تقسیم می‌شود. ۱- سکه‌های شبه بیزانسی، ۲- سکه‌های دارای تصویر امپراتور ۳- سکه‌های تصویر خلیفه اموی عبدالملک بن مروان است.

سابقه ضرب قدیمی‌ترین سکه‌های عرب ساسانی به بعد از مرگ یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی (سال ۲۰ یزدگردی یعنی ۳۱ ه.ق) برمی‌گردد. جنس بیشتر این سکه‌ها از نقره و طرح روی آنها نیمرخ راست شاه ساسانی با تاجی که دو بال شاهین و هلال ماه و ستاره بر فراز آن گرفته و در سمت چپ و در پشت سر شاه به پهلوی عبارت «فرّه افزود» نوشته شده است. در حاشیه روی برخی از این سکه‌ها به خط کوفی کلمات و

عباراتی چون «برکه» «بسم الله» «جید»^(۴) و «الله» و «الله الحمد» نوشته شده و در پشت آنها نیز نقش آتشدان ساسانی با دو نگهبان تصویر شده است. نامه ضرابخانه در سمت راست و تاریخ ضرب نوشته شده است. همچنین در کنار آتش درون آتشدان هلال و ستاره ای دیده می شود که معمولاً هلال در سمت راست و ستاره در سمت چپ آتش است. پژوهش ها نشان می دهد که وزن سکه های خسرو با واژه «آفد» بیشتر از سکه های او بدون این واژه است، همچنین سکه هایی که در حاشیه آنها «الله» نوشته شده نسبت به سکه های دیگر اندکی خالص تر یا سنگین تر هستند.



شکل شماره ۳: سکه عرب - ساسانی مربوط به خسرو پرویز، محل ضرب نهاوند، سال ۳۰ یزدگردی (۴۱ ه.ق)
(ر.ک. رضایی باغ بیدی: ۱۳۹۳)

۳- مسکوکات خلفای اموی و عباسی

آن چنانکه آورده شد، حاکمان اولیه اسلامی برای ضرب سکه از سرزمین های مغلوب دو امپراتوری ایران و بیزانس تقلید کردند و مدت ها از سکه های آنان با مختصر تغییراتی استفاده نمودند تا آنکه در سال ۷۷ ه.ق نخستین سکه های طلا (دینار) و سال ۷۸ ه.ق سکه های نقره (درهم) در زمان خلیفه عبدالملک بن مروان بدون تصویر که فقط شعائر اسلامی داشت را ضرب نمودند (Grierson, 1960: pp.241-264). در خصوص واژه دینار از طریق زبان آرامی به عربی راه یافته و در قرآن کریم^(۵) هم بکار رفته است. برخی به اشتباه بر این باورند که واژه دینار ریشه ایرانی دارد و برای تائید نظر خود به واژه اوستایی Danar - به معنی «بخش»، «سهم» اشاره می کنند که در بند ۷ از فرگرد ۱۶ وندیداد به کار رفته است (Bartholomae, 1904: p 638). برابر با فارسی میانه این واژه Dannar که معنی «نوع، گونه، اندازه، مقدار؛ واحد وزن» را برای آن پیشنهاد کرده اند (Kapadia, 1953: p142) از دیگر واژه های مربوط به دینار و درهم زبان عربی می توان به

«عین» و «وَرَق» اشاره کرد که به ترتیب به معنی زر مسکوک و نقره مسکوک بوده است (زمخشری، ۱۸۳۴. م - ستار زاده، ۱۳۸۹: ۴۳۱ - ۵۹۰).

واژه ورق در قرآن کریم^(۶) نیز به کار رفته است. وزن دینار ابتدا حدود ۴/۲۵-۴/۲۶ گرم (برابر با یک مثقال) و درهم حدود ۲/۸۵ گرم وزن داشت. بر روی سکه‌های اموی، در متن عبارت «لا اله الا الله وحده/ لا شریک له» و در حاشیه جمله «محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» درج گردیده است. در متن پشت سکه «الله احد الله/ الصمد/ لم یلد/ و لم یولد» در حاشیه آن «بسم الله ضرب هذا لدینار فی سنه ... یا بسم الله ضرب هذا الدینار سنه ...» ضرب گردیده است. یکی از ویژگی‌های مهم سکه‌های اموی آن است که نام خلیفه بر روی آن نوشته نشده و از روی تاریخ ضرب آن می‌توان خلیفه زمان ضرب سکه را شناسایی کرد.



شکل شماره ۴: طرح دینار اموی، ضرب سال ۹۳ (ق.ه) مربوط به ولید بن عبدالملک (رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۹۵)



شکل شماره ۵: سکه اموی مربوط ولید بن یزید، محل ضرب: واسط سال ضرب ۱۲۶ (ق.ه) از جنس درهم (وثیق، ۱۳۸۷: ۴۷)

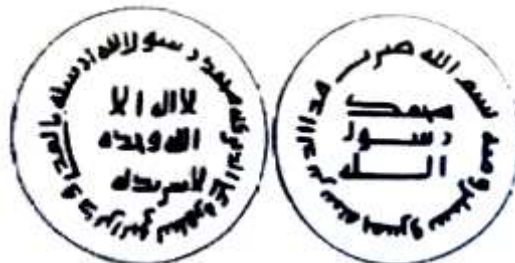
در اواخر حکومت امویان، سکه‌های عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (ع) که از آنها به‌عنوان سکه شورشیان یاد می‌کنند، ضرب گردید. برخی از مورخین نیز قیام عبدالله بن معاویه را قیام شیعی و سکه‌های او را نخستین سکه‌های شیعی می‌دانند. بر متن روی سکه‌های درهمی و فلوسی (مسی) جعفر عبارت «لا اله الا الله، وحده لا شریک له» و در حاشیه آن شعار طرفداران خاندان پیامبر (ص) «قل لا اسئلكم علیه اجراً الا

الموده فی القربی» (سوره شوری، بخشی از آیه ۲۳) نوشته شده است؛ اما متن پشت سکه همانند سکه های اموی «الله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد» و حاشیه آن «محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» نوشته شده است. سکه های عبدالله بن معاویه تا سال ۱۳۰ (ه.ق) توسط طرفدارانش ضرب می شده است.



شکل شماره ۶: سکه اموی مربوط طرفداران عبدالله بن معاویه محل ضرب: ماهی سال ضرب ۱۲۷ (ه.ق) از جنس درهم (رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۴)

ضرب دینار و درهم بلافاصله پس از روی کار آمدن ابوالعباس عبدالله بن محمد سفاح اولین خلیفه عباسی (۳۲-۱۳۶ ه.ق)، ادامه یافت. اگرچه مقریزی (المقریزی، ۱۹۸۷: ۲۵-۸۰) روایت می کند که سفاح بر سکه های خود عبارت «السکه العباسیه» را می نوشت. تاکنون چنین نوشته ای بر هیچ یک از سکه های عباسی دیده نشده است. شکل کلی دینارهای عباسی همانند دینارهای اموی است، لیکن در متن پشت آنها به جای سوره اخلاص «الله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد» عبارت «محمد رسول الله» نوشته شده است... تاریخ نویسان اشاره می کنند که عباسیان آگاهانه نام پیامبر را بر روی سکه ها نقش کرده تا موقعیت خود را در جهان اسلام مستحکم نمایند (آورزمانی و سرفراز، ۱۳۹۵: ۱۶۳). لیکن به نظر می رسد آنها عامدانه نام رسول خدا را به متن آورده اند تا زمینه ای برای ضرب نام خلیفه بعد از نام پیامبر فراهم آید. از زمان خلافت مهدی (۱۵۸-۱۶۹ هجری قمری)، سومین خلیفه عباسی، نام خلیفه نیز روی سکه ها ضرب گردید. تا سال ۱۹۸ (ه.ق) بر دینارهای عباسی نام ضرابخانه نوشته نشده و از این تاریخ که مصادف با حکومت مأمون است نام ضرابخانه در پایین روی سکه و تاریخ ضرب در حاشیه پشت سکه درج می گردد. از سال ۲۰۷ (ه.ق) به بعد نوشته پیرامونی روی دینارها کامل تر شده و «و لو کره المشرکون» بدان اضافه می شود (رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۰).



شکل شماره ۷: طرح دینار، ضرب سال ۱۴۵ (ق.ه) مربوط به مهدی، ابوعبدالله محمد بن منصور (وثیق، ۱۳۸۷: ۵۹)

سکه‌های درهمی عباسی نیز شبیه سکه اموی است لیکن تنها بر پشت سکه به جای «الله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد» «محمد رسول الله» نوشته شده است. تا سال ۱۴۵ (ق.ه) سکه‌های عباسی طراحی یکسانی داشتند، اما از این سال به بعد در اواخر خلافت منصور تنوعی در ضرابخانه‌ها، نماد و شکل سکه‌ها رخ می‌دهد و کلمات اختصاری در درهم‌ها ظاهر می‌شود، عبارت‌اند از «بم»، «ح»، «ر»، «س»، «ع»، «و» که برخی از این حروف به کار رفته را می‌توان نشانه اختصاری برای افراد دانست. برای نمونه حرف «س» نشانه نام سفیان بن معاویه بن یزید مَهَلَبی دانسته‌اند که از سال ۱۴۰ تا ۱۴۵ (ق.ه) حاکم بصره بود (Treadwell, 2001: p 238). برخی از حروف نیز چند معنی داشته‌اند مثلاً حرف «م» را نشانه «مولی» یا «مبارک» یا حتی محل ضرب یعنی «محمدیه» دانسته‌اند (Treadwel, ibed, 2001: p238). از دیگر تغییراتی که در سکه‌های عباسی ظاهر گردید و آنها را به سهولت از مسکوکات اموی متمایز می‌سازد آن است که از زمان خلافت مأمون، کتیبه «الله الامر من قبل و من بعد و یؤمئذ یفرح المؤمنون بنصر الله» (سوره روم، قسمتی از آیات ۴ و ۵) و حاشیه دومی بر سکه‌ها اضافه شد. شکل و طرح کلی مسکوکات دو حاشیه‌ای عباسی عیناً در ضرب مسکوکات آل زیار و آل بویه مورد تقلید قرار گرفت. همانند سکه عباسیان در متن سکه‌های آل زیار کلمه شهادتین آمده، اما بعد از شهادتین نام حاکم زیاری ضرب گردیده است. جالب آن است که در پشت این سکه‌ها عبارت «الله، محمد رسول الله، نام خلیفه عباسی» نوشته شده است؛ به عبارت دیگر، آل زیار نیز خود را موظف به ضرب نام خلیفه عباسی بر مسکوکاتشان می‌دانستند. رویه‌ای که توسط آل بویه نیز در پیش گرفته شده بود (شکل‌های ۸ و ۹).



شکل شماره ۸: سکه مربوط بیستون بن وشمگیر، محل ضرب ساری، سال ۳۵۸ (ق.ه) از جنس دینار (رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۴۸۳)



شکل شماره ۹: سکه مربوط عمادالدوله، محل ضرب شیراز، سال ۳۲۲ (ق.ه) از جنس درهم (رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۵۰۸)

۵. سکه های باوندیان

چنانکه آورده شد، باوندیان به عنوان حاکمان محلی و شیعی شمال ایران، تحت نظر حاکمان بزرگ آن روزگار همانند غزنویان، سلجوقیان، آل زیار و آل بویه حکومت می کردند. حکمرانان این سلسله در ضرب سکه نیز از طرح و فرم مسکوکات خلفای عباسی و حاکمان ذکرشده الهام گرفتند. جنس مسکوکات باوندی، همانند سایر حکومت های محلی، از نقره و دارای ناخالصی است. عیناً به سبب همین ناخالصی و عدم کیفیت است که متن و نوشته های داخل این سکه ها از بین رفته و ناخوانا می باشند. از آنجائی که باوندیان سه شاخه بوده اند مسکوکات آنها در مکان های مختلفی ضرب می شد؛ لیکن محل اصلی ضرب شهر فریم (نزدیکی ساری) و ساری بوده است. تنها از فرمانروایان کیوسی و اسپهبدی سکه یافت شده و از حاکمان کین خوازیه تاکنون سکه ای در دست نیست.

از سیزده فرمانروای سلسله کیوسی نیز تنها از چهار نفر سکه به دست آمده این در حالی است که مسکوکات هفت نفر از هشت حاکم سلسله اسپهبدی در دست است. نکته جالب توجه دیگر آنکه، نام برخی از فرمانروایانی که بر مسکوکات ضرب گردیده، در منابع تاریخی دیده نمی‌شود. همچنین تاریخ‌های ضرب شده بر سکه‌ها که زمان حاکمیت اسپهبد را نشان می‌دهد، گاهی با آنچه که در منابع تاریخی آمده متفاوت است. بدین ترتیب، با کمک مسکوکات می‌توان کاستی‌های منابع تاریخی را جبران کرد (رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۳). نام برخی از فرمانروایان باوندی که اسم آنان در منابع تاریخی نوشته نشده، اما از آنان سکه به دست آمده است. جالب آنکه، تمامی سکه‌های باوندیان کیوسی در شهر فریم و همه سکه‌های باوندیان اسپهبدی در ساریه (ساری) ضرب شده‌اند و نمونه‌های کمی نیز شهرهای آمل، شهمار (شهمیرزاد)، نیشابور و بسطام به دست آمده است.

آن‌گونه که از منابع تاریخی برمی‌آید، مناسبات باوندیان با سایر حکومت‌های محلی و حکومت مرکزی و دستگاه خلافت عباسیان در طول زمان، بسیار متفاوت بود. این موضوع نیز با مطالعه و بررسی سکه نوشته‌ها قابل اثبات است؛ به‌طوری که در قرن چهارم هجری، سکه‌هایی با شهادت «علی ولی‌الله» ضرب می‌شد، اما در سده ششم هجری شعائر شیعی بر سکه‌ها به چشم نمی‌خورد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۶۴).

سکه‌های باوندی در کل مطرح و مندرجاتی شبیه مسکوکات خلفای عباسی دارند با این تفاوت که بر متن روی سکه در ادامه «لا اله الا الله وحده لا شریک له و نام خلیفه عباسی» نام حاکم بویه نیز آمده است. در حاشیه داخلی نام محل ضرب، نام حاکم باوندی و تاریخ ضرب، حاشیه بیرونی روی سکه قسمتی آیه ۴ و ۵ سوره روم نوشته شده و در پشت سکه «محمد رسول‌الله، علی ولی‌الله» و حاشیه بیرونی آیه ۳۳ سوره توبه «محمد رسول‌الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الذین کله و لوکره المشرکون» نوشته شده است؛ اما گاهی اوقات در روی سکه عبارت «بامر رستم» ابتدا آمده، سپس شهادتین، نام خلیفه و حاکم بویه نوشته شده است. در زمان شهریار بن رستم نام حاکم در قسمت وسط روی سکه بعد از نام خلیفه آمده است؛ و نام حاکم بویه در پشت سکه آمده است.

به سبب آنکه عمل ضرب بر روی سکه‌های باوندی به‌خوبی صورت نگرفته، نوشته‌های آن از کادر خارج شده و کم‌عمق می‌باشند (رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۴). وزن

سکه ها بسیار کم حدود ۱/۴ گرم و شعائر شیعی «علی ولی الله» از زمان رستم بن شروین در سکه های باوندی رایج می شود. پس از رستم پسرش مرزبان به پادشاهی رسید. از او سکه هایی در فاصله سال های ۳۷۱-۳۷۴ (ه.ق) دیده شده که سیادت پادشاه آل بویه را پذیرفته است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۶۹). مادلونگ عقیده دارد که مرزبان مؤلف کتاب مرزبان نامه است. بعد از مرزبان بن رستم، شروین به رستم برای مدت کوتاهی پادشاه سلسله باوندی شد، او نیز در سکه هایش نام عضدالدوله و مؤید الدوله بویه را به همراه نام خلیفه عباسی آورده است. بر روی سکه شروین شعار «علی ولی الله» نیز همانند پادشاهان دیگر باوندی دیده می شود.

هفت نمونه از سکه فرمانروایان این سلسله انتخاب و مورد مطالعه قرار گرفتند. از این تعداد، چهار سکه مربوط به رستم بن شروین (باوندیان کیوسی)، دو نمونه سکه شهریار بن رستم و یک نمونه از علی بن شهریار باوندی است. خلاصه ویژگی های این مسکوکات در جدول شماره ۱ آورده شده و در ادامه معرفی گردیده اند:

۱- سکه ای مربوط رستم بن شروین (باوندیان کیوسی)، از جنس نقره، محل ضرب شهر فریم و سال ضرب آن ۳۵۴ ه.ق است. بر قسمت وسط (متن) روی سکه عبارت «لا اله الا الله وحده لا شریک له، المطیع لله، رکن الدوله»، بر حاشیه اول روی سکه «بسم الله، ضرب هذا الدرهم بفریم رستم بن شروین سنه اربع و خمسين و ثلاثمائة» و حاشیه دوم روی سکه «الله امر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المومنون بنصراله» ضرب شده است. در متن پشت سکه عبارت «الله، محمد رسول الله، علی ولی الله، رستم بن شروین» و بر حاشیه آن عبارت «محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لوکره المشرکون» نوشته شده است.

۲- سکه ای دیگر مربوط به رستم بن شروین و از جنس نقره، محل ضرب آن فریم و سال ضرب آن ۳۵۶ ه.ق دارای کتیبه هایی بدین شرح است: در قسمت متن روی سکه «لا اله الا الله، المطیع لله، رکن الدوله» حاشیه اول روی سکه «بسم الله، ضرب هذا الدرهم بفریم رستم بن شروین سنه ست و خمسين و ثلاثمائة» و حاشیه دوم روی سکه «الله امر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المومنون بنصراله» پشت سکه «الله، محمد رسول الله، علی ولی الله» و حاشیه پشت سکه: «محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لوکره المشرکون» نوشته شده است.



شکل شماره ۱۰: سکه مربوط رستم بن شروین محل ضرب: فریم، سال ۳۵۶ (ق.ه) از جنس درهم
۳- سکه‌ای مربوط رستم بن شروین و از جنس نقره، محل ضرب آن فریم و سال ضرب آن ۳۶۱ (ق.ه) به شرح ذیل است. در قسمت وسط سکه «لا اله الا الله، المطيع لله، ركن الدولة» حاشیه اول روی سکه «بسم الله، ضرب هذا الدرهم بفریم رستم سنه احدى و ستين و ثلاثمائة» و حاشیه دوم روی سکه «الله امر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المومنون بنصر الله» پشت سکه «الله، محمد رسول الله، على ولي الله» و حاشیه پشت سکه: «محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لوكره المشركون» نوشته شده است.



شکل شماره ۱۱: سکه مربوط رستم بن شروین محل ضرب: فریم، سال ۳۶۱ (ق.ه) از جنس درهم
(رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۵)

۴- سکه‌ای مربوط رستم بن شروین (باوندیان کیوسی) و از جنس نقره، محل ضرب آن فریم و سال ضرب آن ۳۶۵ (ق.ه) به شرح ذیل است. در قسمت وسط سکه «بامر رستم، لا اله الا الله، المطيع لله، ركن الدولة» حاشیه اول روی سکه «بسم الله، ضرب هذا الدرهم بفریم سنه خمس و ستين و ثلاثمائة» و حاشیه دوم روی سکه «الله امر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المومنون بنصر الله» پشت سکه «الله، محمد رسول الله، على ولي الله» و حاشیه پشت سکه: «محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لوكره المشركون» نوشته شده است.



شکل شماره ۱۲: سکه مربوط رستم بن شروین محل ضرب: فریم، سال ۳۶۵ (ق.ه) از جنس درهم
(رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۵).

۵- سکه ای مربوط شهریار بن رستم از جنس نقره بیلون، محل ضرب آن فریم و سال ضرب آن ۳۷۳ (ق.ه) به شرح ذیل است. در قسمت وسط سکه «لا اله الا الله، المک عضدالدوله و تاج الملّه، مؤید الدوله ابومنصور، وحده لا شریک له، الطائع له، شهریار بن رستم» حاشیه اول روی سکه «بسم الله، ضرب هذا الدرهم بفریم سنه ثلاث و سبعین و ثلاثمائه» پشت سکه «الله، محمد رسول الله، علی ولی الله، شهریار بن رستم» و حاشیه پشت سکه: «محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» نوشته شده است.



شکل شماره ۱۳: سکه مربوط شهریار بن رستم محل ضرب: فریم، سال ۳۷۳ (ق.ه) از جنس درهم بیلون
(رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۶).

۶- سکه ای مربوط شهریار بن رستم از جنس نقره، محل ضرب آن فریم و سال ضرب آن ۳۷۶ (ق.ه) به شرح ذیل است. در قسمت وسط روی سکه «لا اله الا الله، لا شریک له، الطائع لله، شهریار بن رستم» حاشیه اول روی سکه «بسم الله، ضرب هذا الدرهم بفریم سنه ست و سبعین و ثلاثمائه» پشت سکه «له، محمد رسول الله، علی ولی الله، الامیر السید

فخرالدوله و فلک‌الامه بن رکن‌الدوله» و حاشیه پشت سکه: «محمد رسول‌الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الذین کله و لوکره المشرکون» نوشته شده است.

۷- سکه‌ای مربوط علی بن شهریار از جنس نقره، محل ضرب آن ساری و سال ضرب آن نامشخص به شرح ذیل است. در قسمت وسط سکه «لا اله الا الله، محمد رسول‌الله، علی» حاشیه اول روی سکه «بسم‌الله، ضرب هذا الدرهم بسلریه...» پشت سکه «الله، الراشد بالله، السلطان الاعظم ابوالحارث سنجر» و حاشیه پشت سکه: «محمد رسول‌الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الذین کله و لوکره المشرکون» نوشته شده است.



شماره ۱۴: سکه مربوط شهریار بن رستم محل ضرب: ساری، سال نامشخص از جنس دینار (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۷).

۶. ویژگی‌های سکه‌های باوندیان

- با اتکا به منابع مکتوب و اطلاعات مسکوکات مورد مطالعه، ویژگی‌های مسکوکات باوندیان را می‌توان ذیلاً دسته‌بندی نمود:
- محل ضرب سکه باوندیان فریم، ساریه (ساری)، آمل، شهمار (شهمیرزاد)، نیشابور و بسطام بود.
- شعار علی ولی‌الله بر روی سکه‌های باوندی ضرب شده است.
- ضرب خوبی بر روی سکه‌های باوندی صورت نگرفته، نوشته‌ها خارج از مرکز و کم‌عمق هستند.
- نام خلیفه عباسی و حاکمان آل‌بویه در پشت سکه‌های باوندیان نوشته شده است.
- وزن سکه‌های باوندی بسیار کم بوده و حدود ۱/۴ گرم است.
- نام حاکم باوندی ابتدا در حاشیه داخلی روی سکه به همراه محل ضرب و سال ضرب می‌آمده است، اما در دوره حاکمان دیگر متن روی سکه نوشته می‌شده است.

جدول شماره ۱: خلاصه ای از اطلاعات سکه های باوندی مورد مطالعه

ردیف	حاکم	سال	محل	قطر	جنس	وزن
۱	رستم بن شروین	۳۵۴	فریم	۲۸ میلی متر	نقره	۴ گرم
۲	رستم بن شروین	۳۵۶	فریم	۲۸,۵ میلی متر	نقره	۳,۵ گرم
۳	رستم بن شروین	۳۶۱	فریم	۳۰ میلی متر	نقره	۳,۵ گرم
۴	رستم بن شروین	۳۶۵	فریم	۲۹ میلی متر	نقره	۴ گرم
۵	شهریار بن رستم	۳۷۳	فریم	۲۶ میلی متر	نقره	۳,۵۲ گرم
۶	شهریار بن رستم	۳۷۶	فریم	۲۴,۲	نقره	۴,۲ گرم
۷	علی بن شهریار	نامشخص	ساری	۲۷,۵	نقره	۳,۵ گرم

۷. نتیجه

پس از بررسی و تحلیل دقیق سکه های باوندی تردیدی نمی ماند که فرمانروایان این سلسله از سقوط ساسانیان تا اواخر قرن هفتم هجری- قمری به عنوان یک حکومت محلی شیعی در شمال ایران حکومت نموده اند. این حکومت برای تثبیت قدرت و استقلال نسبی خود اقدام به ضرب سکه نموده و با ضرب سکه توانسته است به سلسله باوندی را عنوان یک حکومت شیعی مطرح سازد. حاکمان باوندی به دلیل سیاسی، امنیتی و تأمین ثبات خویش به ناچار با حکومت های بزرگ مدارا نموده و سیادت آنان را قبول کرده اند. ذکر نام علی ولی الله بر پشت سکه های باوندی به عنوان یک نماد و نشان شیعی شناخته شده است. اگرچه حکومت های شیعی دیگری همانند سالاریان، آل زیار و آل بویه نیز شیعه بوده اند؛ اما در سکه ها از ذکر نام علی (ع) خودداری نموده اند. این ویژگی بارز در سکه های باوندی که ریشه در اعتقاد و باور امرای این سلسله دارد، سکه شناسان را متقاعد می سازد که باوندیان را در زمره حکومت های مستقل و شیعی بزرگ ایران قرار دهند. کیفیت پائین و خوردگی سکه های باوندیان نشانگر کمبود فلزات گران بهایی نظیر نقره در دربار آنها است که بر ضعف اقتصادی این حکومت دلالت دارد. در نتیجه پژوهش حاضر روشن شد که فرمانروایان باوندی به نحو مشخصی اعتقادات شیعی خود را علنی نموده و بر مسکوکاتشان منعکس ساخته اند.

پی نوشت ها

۱. در این ایام که فرمانروایان باوندی لقب اسپهبد داشتند و گاهی نیز ملوک الجبال خوانده می شدند، گاهی سیطره خود را در دشت ها از دست می دادند؛ ولی قدرت خود را در نواحی کوهستانی نگهداری می کردند و به همین سبب ملوک جبال خوانده می شدند. سه شاخه این سلسله شامل: کیوسیان، اسپهبدان و کینخواریان است (باسورث، ۱۳۷۱: ۱۳۶)

۲. نام سلسله‌ای محلی در طبرستان بوده است که در روز شنبه، ۲۷ محرم ۷۵۰ هجری قمری با قتل فخرالدوله حسن، واپسین اسپهبد باوندیان توسط کیا افراسیاب چلاوی تأسیس شد.
۳. طبری، محمد بن جریر طبری، ۱۳۵۲، تاریخ طبری ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۴. واژه «بسم‌الله» منشأ اسلامی دارد و برگرفته از «بسم‌الله الرحمن الرحیم» قرآن کریم است، اما واژه «جید» را باید ترجمه واژه پهلوی «أفد، شگفت، عالی» دانست که در برخی از درهم‌های خسرو دوم در سال یازدهم سلطنتش نوشته شده است؛ اما در برخی از منابع این واژه پهلوی را به اشتباه «آبادانی» ترجمه کرده‌اند.
۵. سوره آل عمران، آیه ۷۵، وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ
۶. سوره کهف، آیه ۱۹، «وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا»

جدول حاکمان باوندی

ردیف	نام حاکم کیوسی	مدت حکمرانی
۱	باو بن شاپور بن کیوس	۴۵ تا ۶۰ (ه.ق.)
۲	شیروین بن رستم	۱۵۵ تا ۱۸۱ (ه.ق.)
۳	شهریار بن شیروین	۱۸۱ تا ۲۱۰ (ه.ق.)
۴	شاپور بن شهریار	۲۱۰ تا ۲۲۲ (ه.ق.)
۵	قارن اول	۲۲۲ تا ۲۵۳ (ه.ق.)
۶	رستم اول	۲۵۳ تا ۲۸۲ (ه.ق.)
۷	شیروین دوم	۲۸۲ تا ۳۱۸ (ه.ق.)
۸	شهریار دوم	۳۱۸ تا نامعلوم (ه.ق.)
۹	رستم دوم	نامعلوم (ه.ق.)
۱۰	دارا	۳۵۵ تا ۳۵۸ (ه.ق.)
۱۱	شهریار سوم	۳۵۸ تا ۳۹۶ (ه.ق.)
۱۲	رستم سوم	۳۹۶ تا ۴۴۹ (ه.ق.)
۱۳	قارن دوم	۴۴۹ تا م ۴۶۵ (ه.ق.)
نام حاکم اسپهبدی		
۱	حسام الدوله شهریار	۴۶۶ تا ۵۰۳ (ه.ق.)
۲	نجم الدوله قارن	۵۰۳ تا ۵۱۱ (ه.ق.)
۳	شمس الملوک رستم	۵۱۱ (ه.ق.)
۴	علاءالدوله علی	۵۱۱ تا ۵۳۴ (ه.ق.)

۵	شاه غازی رستم اول	۵۳۴ تا ۵۵۸ (ق.ه.)
۶	علاءالدوله یا مشرف الملوک	۵۵۸ تا ۵۶۷ (ق.ه.)
۷	حسام الدوله اردشیر	۵۶۷ تا ۶۰۲ (ق.ه.)
۸	ناصرالدوله یا شمس الملوک	۶۰۲ تا ۶۰۶ (ق.ه.)
نام حاکم کین خواز		
۱	حسام الدوله اردشیر	۶۳۵ تا ۶۴۷ (ق.ه.)
۲	شمس الملوک محمد	۶۴۷ تا ۶۶۵ (ق.ه.)
۳	علاءالدوله علی	۶۶۵ تا ۶۷۵ (ق.ه.)
۴	تاج الدوله علی	۶۷۵ تا ۶۹۸ (ق.ه.)
۵	ناصرالدوله شهریار	۶۹۸ تا ۷۱۴ (ق.ه.)
۶	رکن الدوله کیخسرو	۷۱۴ تا ۷۲۸ (ق.ه.)
۷	شرف الملوک	۷۲۸ تا ۷۳۴ (ق.ه.)
۸	فخرالدوله حسن	۷۳۴ تا ۷۵۰ (ق.ه.)

منابع

قرآن کریم

ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۷۱، *الکامل فی التاريخ*، ترجمه عباس خلیلی، ابوالقاسم حالت، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.

ابن اسفندیار، بهاءالدین محمد بن حسن اسفندیار کاتب، ۱۳۸۹، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال، تهران، اساطیر.

آورزمانی، فریدون و علی اکبر سرفراز، ۱۳۹۵، *سکه های ایران: از آغاز تا دوران زندیه*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).

باسورث، ادموند کلیفورد، ۱۳۸۱، *سلسله های اسلامی جدید: راهنمای گاه شماری و تبارشناسی*، ترجمه فریدون بدرهای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام.

رضایی باغ بیدی، حسن، ۱۳۹۳، *سکه های ایران در دوره اسلامی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).

زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر، مقدمه /ادب، به کوشش ی.گ. وتشتاین، لیبسیا، ۱۸۳۴.

ستارزاده، ملیحه، ۱۳۸۹، *سلجوقیان*، تهران، سمت.

سلیمانی، سعید، ۱۳۹۶، *تاریخ سکه در دودمان های محلی ایران (قرون سوم و چهارم هجری قمری)*، تهران، برگ نگار تاریخ.

طبری، محمد بن جریر طبری، ۱۳۵۲، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.

مقریزی، احمد بن عبدالقادر، ۱۹۸۷، *کتاب النقود /التدیمه الاسلامیه*، قاهره، الکرملی، انستاس، رسائل فی النقود العربیه و الاسلامیه و علم النمیات.

وثیق، منصوره، دنانیر، ۱۳۸۷، سیر دینار در تاریخ پولی ایران، تهران، ستوده.

Treadwell, L. 2002, *Buyid Coinage: A Die Corpus (322-445 A.H.)*, Oxford, Hardcover – April 1.

Grierson, Ph, 1960, The Monetary Reforms of Abd al- Malik: their Metrological Basis and Their Financial Repercussions, *journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol.3, no. p241-264.

Bartholomae, 1904. *Altranisches Worterbuch*, Strassburg.

Kapadia, D. D, 1953, *Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.285671.699

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

A Survey on the Attribution of a Saying to Sa'di and Wassaf

Javad Bashari¹

Assistant Professor of Persian Language and Literature University of Tehran

Received: July 18, 2019; Accepted: November 3, 2019

A famous saying is cited in many classic Persian works of prose and is attributed to Sa'di (because of close similarity between it and a couplet by the poet). Yet, another version of it can be found in *Tarikh-e Wassaf*. First of all, the article searches the exact words of the saying in Sa'di's works, then it examines the manuscripts of Wassaf's work, and finally reviews other ancient works of Persian prose that contain one of these two versions of the saying. For instance, Fereidoon Sepahsalar's biography of Rumi (before or contemporary with *Tarikh-e Wassaf*), quotes the version that is found in *Wassaf*. The article concludes that Sa'di and Wassaf have quoted an ancient Arabic maxim which was so popular between the learned Iranian.

Keywords: Saying, Sa'di, Wassaf, Ornate prose, Quotation.

1. Email of the corresponding author: j.bashary@ut.ac.ir

بررسی مثل‌واره‌ای منتسب به سعدی و وصاف

جواد بشری^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۵/۱؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۸/۱۲

(از ص ۶۵ تا ص ۸۰)

چکیده

در برخی کتب نشر اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم و پس از آن، به کلام موزونی با کارکردی مثل‌گونه استشهد شده که شباهت زیادی به مصرعی از سروده‌های سعدی دارد؛ در حالی که در تاریخ وصاف، این مصرع به مؤلف تاریخ، انتساب یافته است. در این گفتار با نگاهی چندوجهی ابتدا ضبط تعدادی از دستنویس‌های کلیات سعدی در موضع مربوط به مصرع مزبور بررسی خواهد شد، سپس فقره‌ای از تاریخ وصاف که این مصرع را در خود جای داده با مقایسه دستنویس‌هایی از آن به اتقان خواهد رسید. فرض نهایی درباره این مصرع مثل‌گونه آن است که سعدی و وصاف مثل مشهوری را دست‌آویز هنرنمایی خویش قرار داده و اولی با تغییری جزئی در ابتدای آن و دومی به شکل دست‌نخورده آن را تضمین و برداشت کرده‌اند. استفاده یکی از کتب نشر از این مصرع (رساله فریدون سپهسالار) که همزمان با وصاف یا حتی پیش از او نگاشته شده، به نتیجه‌گیری اخیر یاری می‌رساند. از این‌رو نمی‌توان این مصرع را متعلق به وصاف دانست، بلکه حدس قریب‌به‌یقین آن است که او نیز مثل مشهوری را که پیش از او در افواه رواج داشته در کلام خویش تضمین کرده و آن را به نام خود زده است.

واژه‌های کلیدی: مثل، سعدی، وصاف، نثر دیوانی، تضمین.

مقدمه

در میان غزل‌های سعدی، غزل مشهوری به مطلع «گرم بازآمدی محبوب سیم‌اندام سنگین‌دل/ گل از خارم برآوردی و خار از پای و پای از گل» وجود دارد که مصرعی از آن کاربردی مثل‌گونه یافته است: «که هرچ از جان برون آید نشیند لاجرم در دل» (سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳). این مصرع به‌فاصله اندکی از عهد حیات سعدی، با ضبط‌های گوناگون و اغلب به‌صورت «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل»، توسط برخی پدیدآوران آثار نثر به کار گرفته شده است. کمبود مآخذ مثل‌شناسی در زبان فارسی پیش از سده هفتم هجری، و نبود آن در متون کهن فارسی موجود، ممکن است ذهن را به سمتی سوق دهد که اصل این مثل موزون را متعلق به خود سعدی بدانیم. زیرا او در جامعه نظم پوشیدن به حکمت‌های ریشه‌دار پیش از خود تبخّر والایی داشته و بسیاری از جملات و مصرع‌های موجود در کلیات او، پس از وی به شکل مثل درآمده است. آیا این

مصرع نیز از چنین قاعده‌ای پیروی می‌کند؟ بررسی متون نثر سده هفتم و هشتم هجری نشان می‌دهد که این مصرع، وضع بسیاری پیچیده‌ای دارد. از یک سو، صورتی از آن در یکی از مشهورترین و زیباترین غزل‌های سعدی آمده است. از سوی دیگر، مورخ و نثرنویس شهیر هم‌روزگار سعدی، وصاف شیرازی، در جایی از تاریخ خود، صورتی دیگرگونه از آن را به نام خویش ثبت و تصریح کرده که او سراینده آن است. برای یافتن صاحب اصلی سخن، ابتدا لازم است به برخی از مهم‌ترین منابعی که یکی از صورت‌های این مصرع مثل‌گونه را در اواخر سده هفتم و تمام سده هشتم هجری به کار برده‌اند، اشاره شود.

۱. ضبط مصرع در دستنویس‌های کلیات سعدی

از بررسی منابعی که مصرع سعدی در آن‌ها نقل شده به دست می‌آید که این کلام موزون در ذهن نثرنویسان و منشیان قرن هشتم هجری محدود به یک ضبط واحد نبوده است. پرسش اینجاست که آیا این چندگانگی، ناشی از تصرفاتی است که خود منشیان در بیت‌های مشهور روا می‌داشته‌اند تا آن را پس از تراش دادن، برای متن خویش کارآمدتر سازند؟ یا این که خود شاعر، در تحریرهایی که از این بیت در طول زمان عرضه کرده، پردازنده هر دو ضبط بوده است؟ نگاهی به دستنویس‌های کهن کلیات سعدی، البته نشان می‌دهد که احتمالاً تنها یکی از ضبط‌ها متعلق به خود سعدی است و این همان ضبطی است که اعمّ اغلب دستنویس‌های کلیات سعدی آن را تأیید می‌کنند. از میان دستنویس‌های مورداستفاده در تصحیح دکتر یوسفی، این نسخه‌ها ضبط «که هرچ از جان...» را تأیید می‌کنند: آلمان (مورخ ۷۰۶ق) پاریس شماره ۱۷۷۸ (مورخ ۷۶۷ق)، مجلس قرن هشتم (بعد از ۷۳۴ق)، پاریس شماره ۱۷۹۶ (حوالی نیمه سده هشتم)، پاریس شماره ۸۱۶ (ظاهراً ۷۸۶ق)، مرکزی دانشگاه (فروزانفر سابق) شماره ۸۵۱۵ (نیمه قرن نهم)، کتابخانه خصوصی دکتر اصغر مهدوی (مورخ ۸۰۲ق) و مجموعه ایاصوفیا (مورخ ۸۱۶ق) (همان: ۳۹۴-۳۹۵). از نسخه‌های خطی کهن کلیات سعدی که پس از اتمام کار دکتر یوسفی به دست آمد نیز، دستنویس کهن و معتبر موزه ملی کابل (همان، ۷۲۶ق: ۳۱۲)، دستنویس کهن کتابخانه مرعشی به شماره ۱۴۵۰۳ (همان، نیمه نخست سده هشتم ق: گ ۷ب)، دستنویس شماره ۷۷۷۳ کتابخانه مجلس (همان، ۷۵۳ق: گ ۲۷۲ب) و دستنویس شماره ۱۱۹۲۰ کتابخانه مرعشی (همان، ۷۷۳ق: گ ۳۵۹الف) همین ضبط را تأیید می‌کنند. دستنویس‌هایی نیز که ضبط دیگری را حفظ کرده‌اند انگشت‌شمارند^(۱) و از آن

میان تنها یک نسخه وجود دارد که ضبط «سخن کز جان برون آید...» را نمایش می‌دهد، و آن دستنویس شماره ۱۰۴۱۲ کتابخانه آستان قدس رضوی، از نیمه دوم سده هشتم هجری است (همان، ۷۶۶ق: گ ۱۹۹الف). واحد بودن ضبط این دستنویس، البته احتمال تصرف کاتب را افزایش می‌دهد و شاید بتوان گفت که این کاتب صورتی از مثل مشهور «سخن کز جان...» را که در ذهن خویش با آن انس داشته، وارد شعر کرده است. نثرنویسان و منشیانی که به این مصرع استناد جسته‌اند، طبق سنت استشهاد به ابیات و اقوال، هیچ اشاره‌ای به نام سراینده نکرده‌اند تا بدانیم آیا صورت «سخن کز جان برون آید...» را متعلق به سعدی می‌دانسته‌اند یا نه. مع‌الوصف، تا اینجا منتسب کردن ضبط «سخن کز جان برون آید» به خود سعدی غیرممکن تلقی می‌شود. بنابراین لازم است منبع یا منابع معتبر دیگری به دست آید که در آن، صورت «سخن کز جان برون آید» به فرد دیگری انتساب یافته باشد تا شاید بتوان بر اساس آن، به نتیجه‌گیری نسبتاً قطعی‌تری در این باب رسید.

۲. وصاف شیرازی، یکی از تضمین‌کنندگان مثل «سخن کز جان برون آید»

منشیان و نثرنویسان سده هشتم هجری، به نگارش‌های شرف‌الدین عبدالله بن فضل‌الله شیرازی مشهور به وصاف، یکی از بزرگ‌ترین مورخان و تأثیرگذارترین دیوانسالاران عهد ایلخانی، به‌مثابه نمونه عالی و فاخر نثر منشیانه و دیوانی فارسی می‌نگریسته و از آن پیروی می‌کرده‌اند. او از کسانی است که علاوه بر اشتغال به تاریخ‌نگاری و نیز پرداختن به امور مالیاتی، به‌سبب کسب مرتبه والای «ترخانی» (مصون از مجازات در جرائم) از یکی از ایلخانان مغول (خیراندیش، ۱۳۹۰: ۴۶-۴۷)، جایگاه اجتماعی والایی نیز داشته و همین امر، و همچنین پشتیبانی دستگاه اداری و دیوانی ایلخانی از اثر او، قطعاً به انتشار زود هنگام کتاب تاریخش، «تجزیه الامصار و ترجیه الاعصار (تاریخ وصاف)» منجر شده است. وصاف در جایی از این کتاب، به مصرع «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل» با عبارت توضیحی «لمؤلفه» استناد و تصریح کرده که این مصرع متعلق به خود اوست. ابتدا لازم است فقره‌ای که این مصرع در آن به کار رفته، عیناً بازخوانی شود. وصاف در ثبت مطالبی پیرامون ارزش غیرذاتی یا به عبارت دیگر عرضی ثروت، با این استدلال که «حصول کمال و استکمال نفس ناطقه، مبنی بر عدالت است و حصول عدالت به دالت مال»، و این که لازم است تمایزی بین گردآوری مال به‌نیت رشد دادن نفس و انفاق، با حب مال به نیت عشق ورزیدن منفی به آن، وجود داشته باشد،

حکایت‌واره‌ای از ابوسعید ابوالخیر نقل می‌کند و در پایان، برای نشان دادن تأثیرگذاری کلام ابوسعید، همان مصرع مثل‌مانند مورد گفتگو را ثبت می‌کند: «و از مقامات قدوه العارفین شیخ ابوسعید ابوالخیر قدس الله سرّه نقل کرده‌اند که مسمار طویله اصطبل از زر ساخت. منکران طریقه عرفان و دورماندگان از عالم عیان که دیده بصیرت ایشان سَبَل خَبَل داشت، حمل بر سرف و اظهار شرف کردند و زبان ملامت "لا شَرَفَ فی السَّرَف" دراز گردانیده، از حقیقت "لا سرف فی الشرف" غافل بودند. شیخ در جواب گفت: ما میخ زر در گل فروبرده‌ایم و دیگران در دل؛ لمؤلفه: "سخن کز جان برودن آید نشیند لاجرم در دل"» (وصاف شیرازی، ۱۲۶۹ق، ج ۴: ۵۲۹؛ همان، ۱۳۸۸ [۱۳۸۸]: ۳۱۱، رک. یمّنی، ۱۳۹۰: ۱۶۲-۱۶۳).

دستنویس خطّ مؤلف تاریخ وصاف از این بخش از کتابش برجای مانده و تردیدی در صحت وجود چنین عنوانی برای مصرع مزبور وجود نخواهد داشت (همان، ۱۳۸۸ [ب]: برگ ۲۲۸ب-۲۲۹الف/صص ۴۵۵-۴۵۶).^(۲) با این عنوان، در واقع مسأله‌ای ظاهراً ساده، به معنایی دشوار تبدیل شد. چطور ممکن است شخصی در اوایل سده هشتم هجری، کلامی را که دیگری مشابه آن را در نیمه دوم سده هفتم هجری سروده بوده، متعلق به خویش بداند؟ ساده‌ترین راه حل آن است که بگوییم وصاف در ثبت عنوان «لمؤلفه» برای این مصرع خطا کرده یا این که دو نفر، به توارد، مطلبی را مشابه یکدیگر بیان کرده‌اند. اما هیچ یک از این دو پاسخ به‌قدر کافی قانع‌کننده و منطقی نیست و لازم است از فرض‌هایی متفاوت برای حل مشکل استفاده شود.

۳. استشهاد به این مثل‌واره از اوایل سده هشتم هجری به بعد

از مصنفان آثار نثر تا پایان سده هشتم هجری که صورتی از این مصرع را به کار برده‌اند، می‌توان از این افراد و نگارش‌هایشان یاد کرد:

-فریدون بن احمد سپهسالار که قدیم‌ترین مقامات احوال مولانا جلال‌الدین بلخی از نگاشته‌های اوست، این مصرع را به این شکل به کار برده است: «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل» (فریدون سپهسالار، ۱۳۸۳: ۸۳، ۱۷۱).^(۳) تاریخ نگارش اثر فریدون بن احمد، بین ۶۹۰ تا ۷۱۲ق تخمین زده شده است (همان: یک؛ افشین‌وفایی، ۱۳۹۳: ۷۷). بنابراین او یکی از قدیم‌ترین کسانی است که شکلی متفاوت از صورت به‌کاررفته در غزل سعدی را ثبت کرده است.

- ابوالاشرف معین‌الدین محمد بن حسین بن علی حسینی یزدی، پدیدآور رساله «حجازیه»، رساله‌ای به فارسی در شرح مراحل و منازل واقع بر سر راه حرمین شریفین،

است که آن را نزدیک به ۷۵۷ق پس از اتمام سفر حج خویش نگاشته است (محمد یزدی، ۱۳۸۰: ۹۰۰-۹۰۲).^(۴) دستنویس واحد برجای‌مانده از رساله مختصر «حجازیه»، محفوظ در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۴۲۸۹، به خط کاتبی به نام «محمد بن الحاج بن محمود سجستانی» است که از استنساخ آن به سال ۷۶۵ق در شیراز فراغت یافته است (همان: ۹۰۹). درباره این رساله که پیش از تصحیح عرفانیان در ۱۳۸۰ [همین متن مورد مراجعه]، دو بار دیگر، یک بار ناقص و یک بار کامل، به چاپ رسیده است، رک: یاحقی، ۱۳۶۸: ۲۸. مصرع موردگفتگو با همان شکل «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل» و بدون نام سراینده، به استخدام این عالم یزدی درآمده است (محمد یزدی، ۱۳۸۰: ۹۲۳؛ یاحقی، ۱۳۶۸: ۳۸).

- محمد بن هندوشاه نخجوانی مشهور به شمس منشی که در ۷۶۷ق از تدوین کتاب پرمطلب و پربرگ خود در موضوع آیین دبیری و انشاء مکاتبات به فارسی فراغت یافته، صورتی از این مصراع را به کار گرفته که عیناً مطابق با ضبط سعدی است: «و این مخلص به عرض این نصایح که از منابع اخلاص مترشح می‌گردند و از مناهل دوستی و اختصاص استنباط می‌یابند، مزاحم مطالعه همایون می‌گردد، و یقینست که چون این کلمات از موارد خیرخواهی صدور یافته، خاطر مبارک قبول آن را تلقی فرماید؛ مصراع: که هرچه از جان برون آید نشیند لاجرم بر دل» (شمس منشی، ۱/۱۳۹۵: ۱۱۷-۱۱۸).

- در نامه‌هایی که جمال‌الدین حاجی منشی، در رمضان ۷۸۲ق به یادگار برای تاج‌الدین احمد وزیر کتابت کرده، نامه‌ای هست که جمال‌الدین، زمانی آن را از زبان همین تاج‌الدین احمد، خطاب به شیخ‌الاسلام معین‌الدین خراسانی نوشته بوده و رونوشتی از آن را در همان سفینه‌ای که به درخواست تاج‌الدین فراهم می‌آمده (دستنویس مشهور به «بیاض تاج‌الدین احمد وزیر») کتابت کرده است. در این نامه، مصرع «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل»، به مناسبتی به کار رفته است (تاج‌الدین احمد وزیر، ۲/۱۳۸۱: ۲۰). ابوسعید بن یحیی یمّنی که متن ادبی عرفانی موسوم به «آیین جهان‌نما و طلسم جهان‌گشا» را احتمالاً در سده هفتم و هشتم هجری پدید آورده، در جایی از کتاب خود مصرع «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل» را به مناسبت، به کار برده است (یمّنی، ۱۳۹۰: ۱۲۷).

- نظام‌الدین شامی یا شنب‌غازانی (متوفای پیش از ۸۱۲ق) که ظفرنامه خویش را به فرمان تیمور، زمانی که برای سالیانی از وابستگان به دستگاه او بوده بین ۸۰۴-۸۰۶ق نگاشته، هنگام سخن گفتن از ماجرای اسلام آوردن بقراط تفلیسی به پیشنهاد و نصیحت

تیمور، چنین مرقوم می‌کند: «به یمن این نصایح، چون از صمیم دل و صدق ضمیر بود، برحسب آنکه [مصرع]: سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل، قفل ضلالت از دل بقراط بگشودند و به شاه‌راه ایمانش راه نمودند» (نظام‌الدین شامی، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

-ابوبکر خوافی (۷۵۷-۸۳۸ق)، صوفی مشهور عهد تیموری، در «منهج الرشاد» خود که آن را در ۸۳۱ق به نگارش آورد، این مصرع را بدون نام سراینده به کار گرفت: «و قیل له: ما بال کلام السلف أنفع من کلامنا؟... یعنی از شیخ حمدون رُوح الله روحه پرسیدند که چه حال است و چگونه است که کلام مشایخ متقدم و سلف صاحبین نافع‌تر است و اثر بیشتر می‌کند در ما، از سخنان ما؟ فرمود که ازان جهت که آن بزرگان و مقتدایان از برای عزت مسلمانی سخن می‌گفتند تا خلق اعزاز اسلام کنند و حرمت اسلام و بزرگداشت دین محمد علیه الصلاة و السلام به‌واجبی بجای آرند و خلق را موعظت و نصیحت می‌کردند. و نیز از برای آنکه نفس‌ها از عذاب و دل‌ها از حجاب خلاص یابد. و آن سخن گفتن و موعظت کردن خاص از برای رضای حق تعالی بود و به حفظ نفس و هوای طبع آمیخته نبود، لاجرم اثر می‌کرد و می‌کند. ...و ما در این روزگار از برای عزت نفس سخن می‌گوییم تا مردان ما را به‌واسطه شنیدن آن سخن‌ها عزیز و مکرم دارند و دنیا ازان جهت حاصل شود و جاه و قبول خلق از پی آن درآید، لاجرم اثر نمی‌کند و نفع به ظهور نمی‌آید، و چون لله و فی‌الله نیست و نوری ندارد دل‌ها چگونه منور شود؟ خوشا انصاف مردان و حبذا ارشاد ایشان؛^(۵) [مصرع]: سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل» (خوافی، ۱۳۸۱: ۵۰۹-۵۱۰).

۴. تحلیل سیر تکوین و استخدام این مثل‌واره

برای ترسیم سیر تکوین یافتن این کلام، یک فرض آن است که تصور کنیم ابتدا سعدی مصرع «که هرچ از جان برون آید...» را سروده، سپس وصاف آن را به‌شکل «سخن کز جان برون آید...» درآورده و آن‌گاه در کتاب نثر خود بدان تمثّل جسته است. روشن است که وصاف در روزگار سعدی با او ارتباط داشته (اقبال، ۱۳۷۸: ۱۸۲-۱۸۳) و ابیاتی را نیز از شاعر بسیار مشهور همشهری‌اش در تاریخ خویش نقل کرده است (وصاف، ۱۲۶۹ق: ۹۹، ۲۴۳، ۶۲۰؛ جهان‌بخش، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۳۲؛ اقبال، ۱۳۷۸: ۱۸۰-۱۸۱. ابیات سعدی در تاریخ وصاف، محدود به این موارد نیست. مثلاً تنها برای یک نمونه دیگر، رک: وصاف، ۱۲۶۹ق: ۱۹۴، سطر ۲۲، بیتی از بوستان. بر مبنای این فرض، لابد ثبت مصرع وصاف در تاریخ پرخواننده و مشهورش، باعث مشهور شدن صورت اخیر از این مصرع شده است، به‌طوری که حتی صورتی که سعدی آن را در غزلش به کار گرفته بوده، به هیچ وجه حائز شهرت صورت نوظهور آن که به وصاف

تعلق داشته نشده است. اما مشکلی که بر سر راه این فرض وجود دارد این است که فریدون بن احمد سپهسالار، که بین ۶۹۰ تا ۷۱۲ ق کتاب خویش را می‌پرداخته، چگونه دقیقاً از همین صورتی استفاده کرده که سالیانی بعد یا همزمان با او، وصاف آن را در اثر خویش و با تصریح به این‌که سروده خود اوست، به کار گرفته است؟ پذیرفتنی نیست که نویسنده‌ای در روم (آسیای صغیر)، با مصرعی که وصاف با تغییری ظریف آن را از سعدی اقتباس کرده، آن هم شاید مدتی پیش از نگارش و سپس تکثیر نسخه‌های تاریخ وصاف، چنان ارتباط برقرار کرده باشد که آن را برای زینت دادن کلام منثور خویش به کار بندد. اگر هم مبنای فرض را بر این بگذاریم که فریدون بن احمد پیش از نگارش تاریخ وصاف کتاب خویش را نگاشته، اساساً تأثیرپذیری او از وصاف در وام‌گیری این مصرع محال و غیرممکن خواهد بود. بنابراین لازم است فرض اخیر باطل اعلام شود و حدسی دیگر مجال طرح یابد.

بر اساس پندار دیگری که استوارتر به نظر می‌رسد، با حکمتی روبرو هستیم که در ادب عربی، قدمتی دیرین دارد و صورت‌هایی از آن را با انتساب به زیاد بن ابی‌سفیان یا عامر بن عبدالمقیس، متعلق به سده یکم هجری می‌دانند. فی‌المثل ابن‌قتیبه در سده سوم و ابن‌عبدالبر در سده پنجم هجری، آن را با این عبارات، به نام «زیاد» ثبت کرده است: «إِذَا خَرَجَ الْكَلَامُ مِنَ الْقَلْبِ وَقَعَ فِي الْقَلْبِ، وَ إِذَا خَرَجَ الْكَلَامُ مِنَ اللِّسَانِ لَمْ يُجَاوِزِ الْأَذَانَ» (الدینوری، ۱۴۱۸ق: ۱۴۱؛ القرطبی، ۱۴۱۴ق: ۷۰۲. نیز رک: المغربي، بی‌تا: ۱۸۱، با تفاوتی در سرآغاز و پایان کلام: «إِنَّ الْكَلَامَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْقَلْبِ وَقَعَ فِي الْقَلْبِ، وَ إِذَا خَرَجَ مِنَ اللِّسَانِ لَمْ يُجَاوِزِ الْأَذَانَ» و با انتساب گفتار به «بعض الحكماء»؛ ورام، ۱۳۷۶ق/۲: ۱۵۳). «الکلام إذا خرج من القلب وقع على القلب، و إذا خرج من اللسان لم يجاوز الأذان» با انتساب به گوینده نامعلوم و با عنوان «بعضهم»؛ دهخدا، ۱/۱۳۸۳: ۷۳). ابن‌ابی‌الحدید (۱۴۲۸ق/۲۰: ۴۱۲، حکمت ۲۷۹) در شمار حکم «منسوب» به امام علی علیه السلام که آن‌ها را در انتهای شرح خود بر نهج‌البلاغه ثبت کرده، این حکمت را نقل می‌کند: «الکلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، و إذا خرجت من اللسان لم تُجاوز الأذان». این در حالی است که اغلب منابع متقدم، عبارت موردگفتگو با ضبط اخیر (با سرآغاز «الکلمة إذا خرجت») را به عامر بن عبدالمقیس نسبت داده‌اند (الجاحظ، ۱۴۱۸ق/۱: ۸۳-۸۴؛ ج ۴، ص ۲۹؛ همان، ۱۴۲۴ق/۴: ۳۶۲؛ همان، ۲۰۰۲م: ۳۴۱؛ الآبی، ۱۴۲۴ق/۴: ۱۰۷؛ القيروانی، بی‌تا/۱: ۱۹۶) که یا از اوست و یا به زیاد بن ابی‌سفیان تعلق دارد؛ و گویا تنها در سده هفتم هجری است که به امام علی نسبت داده می‌شود (برای آگاهی از منبعی دیگر جز شرح ابن‌ابی‌الحدید حاوی چنین انتسابی، رک: الموصلی، ۱۴۲۴ق: ۶۳، با این عبارات: «الموعظة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب و إذا خرجت من اللسان

لم تتعد الأذان». در منابع فارسی نیز فی‌المثل بخشی از این جمله در یکی از منابع صوفیانه اواخر سده هفتم هجری (نگاشته حدود ۶۷۰-۶۹۰ق)، بدون نام گوینده آمده است: «زیرا که از منشأ دل صافی گفته می‌شد، لاجرم به دل‌ها می‌رسید که: الکلام إذا خرج من القلب وقع فی القلب» (جوینی، ۱۳۸۱: ۴۵۷).

این گفتار حکیمانه و مثل‌مانند عربی، و یا مضمون مشابه آن در فارسی، پیش از سعدی و در سده ششم هجری مدّ نظر نظامی و در اوایل سده هفتم هجری مورد توجه کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی نیز بوده است: «پذیرا سخن بود، شد جای‌گیر/ سخن کز دل آید بُود دلپذیر» (نظامی، ۱۳۹۳: ۹۶؛ دهخدا، ۱/۱۳۸۳: ۷۳؛ ۲/۱۳۸۳: ۹۵۴)؛ «هرچ از زبان رود نرسد بیش تا به گوش/ در دل نرفت هر سخنی کآن ز جان نخواست» (کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ۱۳۴۸: ۱۷؛ همان، ۱/۱۳۹۶: ۲۴۸؛ دهخدا، ۴/۱۳۸۳: ۴۱۶). در فاصله اوایل سده هفتم هجری تا روزگار شاعری سعدی (سنواتی نامعلوم پیش از ۶۵۰ق) احتمالاً صورت موزونی از این مثل به زبان فارسی شکل گرفته بوده که احتمالاً همان صورت «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل» است. سعدی نیز هنگام سرایش مصرع «که هرچ از جان برون آید...»، به همین مثل توجه داشته است. گویا جز این، راه قابل‌اعتنای دیگری وجود ندارد تا بتوانیم وجود این مصرع را که پیش از دست به قلم شدن و صاف یا انتشار کتاب او و رسیدنش به قلمرو سلاجقه روم، در کتاب فریدون بن احمد سپهسالار (نگارش: ۶۹۰-۷۱۲ق) آمده، توجیه کنیم. به نظر می‌رسد و صاف نیز که دستی در سخن‌سرایی داشته و اشعار بسیاری از خود با همین عنوان «لمؤلفه» در جای‌جای کتاب تاریخ خویش وارد کرده، احتمالاً پیش‌تر مثل قدیمی «سخن کز جان...» را در شعری به کار بسته بوده و این مصرع مثل‌گونه را به همراه سایر مصاریعی که سروده بوده، دیگر از آن خویش می‌دانسته است. نوع رفتار او با این مصرع، و تضمین آن، و سپس تلقی آن به مثابه سخن خویش، در روزگار او بسیار شناخته‌شده بوده و محتاج عرضه شواهد زیادی نیست.^(۶) طبق یک فرض، می‌توان تصوّر کرد که و صاف مصرع مثل‌مانند «سخن کز جان برون آید...» را در کلام خویش تضمین کرده و از آن پس دیگر آن را به نحوی متعلّق به خود ساخته است. بنابراین حدس قریب به یقین آن است که این مثل سالیانی پیش از سعدی در زبان فارسی رواج یافته بوده است و و صاف آن را نه از کلام سعدی (که در آن مثل، تصرفی شاعرانه هم روا داشته بوده)، بلکه از داشته‌های ادبی و زبان‌زدهای خود زبان فارسی پیش از سعدی، اخذ کرده است. او احتمالاً در شعری -که

اصل آن اینک در میان اشعار برجای مانده از وصاف، دیده نمی‌شود.^(۷) - مصرع مثل‌مانند مزبور را به شیوه «تضمین» به کار برده است. همین امر نیز باعث شده که وصاف از حدود اوایل سده هشتم هجری و پس از سرایش آن شعر تضمینی، به یکی از مالکان مصرع «سخن کز جان برون آید...» تبدیل شود. خود او نخستین کسی است که به مصرع خود استشهاد کرده و آن را در نثر آراسته و منشیانه خویش نقل نموده است. نثرنویسان پس از روزگار وصاف نیز، هم از طریق شهرت عالم‌گیر این مصرع، و گروهی نیز شاید به واسطه مطالعه «تجزیه الامصار» (تاریخ وصاف) با آن آشنایی یافته‌اند. در توجیه وجود ضبط متعلق به سعدی («که هرچ از جان...») در نثر منشی برجسته اواخر عهد ایلخانی و اوایل عهد جلایری، یعنی محمد بن هندوشاه نخجوانی - که تنها فرد از میان نثرنویسانی است که نه مصرع وصاف یا صورت مشهور مثل‌واره مزبور، بلکه مصرع اصلی سعدی را به کار برده - می‌توان چنین تصوّر کرد که او در موضع مورد اشاره، به هیچ وجه تحت تأثیر صورت رایج مثل قرار نداشته و این مصرع را مستقیماً از اشعار خود سعدی برداشت کرده است. او در آثار خود، چه در نثرهای دیوانی، و چه در فرهنگ «صحاح الفرس»، بارها به سروده‌های سعدی استناد جسته و از کسانی است که تحت تعلیم پدر دانشور و ادیب خویش، یعنی هندوشاه نخجوانی، و همچنین متأثر از فضای ادبی قرن هشتم هجری، با سروده‌های شیخ صوفی‌منش شیراز آشنایی خوبی داشته است. مسأله جزئی پایانی آن که چرا در یک دستنویس کلیات سعدی مورخ ۷۶۶ق (نسخه آستان قدس رضوی)، صورتی جز صورت متعلق به سعدی، و شکل اصلی مثل‌واره، یعنی «سخن کز جان...» ظهور یافته است؟ پاسخ تا حدودی روشن است. این تصرف، نه حاصل ویراست‌ها و حک و اصلاح‌های خود شاعر، که نتیجه دخالت «محمد [بن] عبداللطیف [بن] محمد العقاقیری»^(۸)، کاتب فاضل دستنویس آستان قدس، سال‌ها پس از درگذشت صاحب اصلی شعر است. این کاتب که در نیمه دوم قرن هشتم هجری، در شیراز^(۹) با مثل سائر «سخن کز جان برون آید...» آشنایی داشته، هنگام استنساخ این بیت سعدی، ترجیح داده آن را به‌زعم خویش اصلاح کند. این تصرف را علاوه بر انتساب دادن به کاتب دستنویس آستان قدس، همچنین می‌توان به نسخه‌ای که کاتب دستنویس موردگفتگو از روی آن نسخه‌برداری کرده، یا حتی به مادر نسخه آن نیز نسبت داد.

۵. نتیجه

نتیجه نهایی این بررسی‌نامه آن است که مصرع مشهور و مثل‌مانند «سخن کز جان برون آید نشیند لاجرم در دل»، از سخنان زبان‌زد و حکمت‌های مشهور زبان فارسی بوده که احتمالاً در نیمه نخست سده هفتم هجری در قلمرو زبان فارسی به قدر کافی شناخته شده بوده است. به طوری که یک بار سعدی در حدود نیمه سده هفتم هجری یا کمی پیش‌تر و یا پس‌تر از آن، به طرزی واضح، بیشتر کلمات آن را در مصرعی از خویش می‌گنجاند. در اواخر این قرن و یا سنوات اولیه سده هشتم هجری (پیش از ۷۱۲ق)، فریدون بن احمد سپهسالار در کتابی در موضوع مناقب مولانا، همان صورت مشهور را در کلام خود مندرج می‌سازد. سالیانی بعد نیز، و صاف شیرازی در تاریخ مشهور خود، هنگام استشهاد به این مثلاًواره موزون، آن را متعلق به خویش معرفی می‌کند. در حالی که دست‌کم به واسطه کاربرد مصرع اخیر چند سالی پیش از نگارش تاریخ و صاف (در مناقب مولانا)، بی‌شک می‌دانیم که اصل مصرع نمی‌توانسته سروده خود و صاف باشد، لازم است توجیه دیگری برای این مدعا به دست آوریم. به نظر می‌رسد شیوه تصاحب این شعر توسط و صاف آن بوده که او پیش از نگارش تاریخ خود، مصرع اخیر را در شعری «تضمین» و درج کرده و از آن پس، تمام آن شعر، از جمله مصرعی که در آن تضمین شده بوده، در تملک او بوده است. گویا این بهترین راهی است که می‌توان بر اساس آن این مصرع مسأله‌ساز را بین همه کسانی که از آن بهره برده‌اند، توزیع کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. یک دستنویس بسیار کهن، یعنی دستنویس «دیوان هند- لندن» مورخ ۷۲۸ق، ضبط اندکی متفاوت نسبت به اغلب نسخه‌ها را نشان می‌دهد: «هرآنچ از جان برون آید...» (سعدی، ۱۳۸۵: ۳۹۵؛ همان، ۷۲۸ق: گ ۱۱۶۷الف). همچنین دستنویس قدیم چستربیتی نیز که البته دستنویس یکدستی نیست و به چند خط و در چند دوره کتابت شده، ضبط «هرچ از دل...» را دارد (همان، ۱۳۸۵: ۳۹۵). این ضبط‌ها همگی نشان می‌دهند که صورت «سخن کز جان برون آید...» به هیچ وجه به سعدی تعلق نخواهد داشت.
۲. در میان دستنویس‌های متوسط تاریخ و صاف، مواردی هستند که در این جایگاه، عنوان این شعر را به جای «لمؤلفه» که ضبط دستنویس خط پدیدآور و نیز نسخه مضبوط چاپ بمبئی است، به صورت مبهم «مصرع» ثبت کرده‌اند. برای نمونه، می‌توان از دستنویس خط نیکروز بن خضرشاه، مورخ ۸۶۸ق (و صاف شیرازی، ۸۶۸ق: گ ۲۸۷الف) یاد کرد که عنوان «مصرع» را به جای «لمؤلفه» برگزیده است (درباره کاتب این دستنویس، نیز رک: نویدی ملاطی، ۱۳۸۹: ۲۰). اما این موارد، در مقابل دستنویس خط مؤلف (نسخه اصل) که صراحتاً عنوان «لمؤلفه» دارد، ارزش چندانی نخواهد داشت. از سویی، ضبط «لمؤلفه»، جز چاپ سنگی معتبر بمبئی، در دستنویس‌های دیگر این اثر نیز تأیید می‌شود. برای نمونه، در دستنویس شماره ۲۹۲۳ کتابخانه مجلس، مورخ

۸۸۶ق، ضبطی مطابق با دستنویس اصل آمده (همان، ۸۸۶ق: گ ۳۰۶الف) و مشخص می‌گردد که ضبط‌های دستنویسی چون دستنویس ۸۳۲۱ مجلس در این موضع اعتبار چندانی ندارد.

۳. احتمال برافزوده‌بودن این مصرع به دست کاتبان و ناسخان کتاب سپهسالار منتفی است، زیرا علاوه بر این‌که این مصرع در نسخه اساس متن افشین‌وفایی (نسخه A، مورخ ۹۴۳ق) آمده، در چاپ سنگی کانپور (با رمز B در همان چاپ) که تباری متفاوت با نسخه اساس داشته نیز، وجود دارد. همچنین، برخی از قدیم‌ترین دستنویس‌های تاریخ‌دار اثر، یعنی دستنویس قونیه به خط مستنجد (فرزند شرف‌الدین ابوالمعالی ساتی که او نوه چلی حسام‌الدین بوده) متعلق به نیمه دوم سده هشتم هجری (نسخه اساس چاپ برادران موحد) و دستنویس کتابخانه فاتح، مورخ ۸۸۷ق (افشین‌وفایی، ۱۳۹۳: ۷۷-۷۸)، این مصرع را در جای خود داراست (فریدون سپهسالار، ۱۳۹۵: ۲۱۵، ۳۸۷، همان، ۸۸۷ق: گ ۱۱۴۸الف).

۴. پدیدآور این رساله، خواهرزاده «سید عضالدین یزدی»، عالم مشهور سده هشتم هجری است (محمد یزدی، ۱۳۸۰: ۹۰۳-۹۰۷). برای اطلاع از نظریه‌ای که سید عضالدین یزدی را جدا از سراینده فارسی‌گویی می‌داند که دیوان اشعار فارسی دارد و منظومه سندیادنامه را پدید آورده، رک: الملطوی، ۱۳۹۰: چهل و نه-پنجاه.

۵. جمله اخیر در متن چاپی به صورت نادرست حروفچینی شده است. به‌شکلی که برای خواننده چنین تداعی می‌شود که مصرع نخست از بیتی است که «سخن کز جان...» مصرع دوم آن است. در حالی که این جمله، هیچ وزن عروضی ندارد و بی‌شک به نثر است.

۶. تعدادی از شعرای عهد ایلخانی را می‌شناسیم که در تفنن‌های ادبی خویش، مصاربع مشهوری را عیناً تضمین و کوشش می‌کرده‌اند تا از شهرت آن سخنان و مثل‌واره‌ها، نهایت استفاده را در شهرت دادن سروده‌های خود ببرند. اسماعیل بن رضی‌الدین بابا قزوینی، سیاستمدار و ادیب برجسته خاندان افتخاریان قزوین که در اوایل سلطنت ابوسعید ایلخانی (حک ۷۱۷-۷۳۶ق)، یعنی شاید بین ۷۱۷ تا ۷۲۰ق، درگذشته است (اسماعیل بن بابا قزوینی، ۱۳۹۰: ۲۷۹)، در قطعه‌ای در حق نظام‌الدین یحیی، مصرعی از سعدی را تضمین کرده است: «نظام دولت و دین، جان مردمی یحیی/ تویی که دست و دلت غوطه داد دریا را// ...شکایتست مرا از فراق حضرت تو/ ولیک نیست به خدمت نمودنم یارا// ازین شکایت رمزی ز روی گستاخی/ نموده می‌شود از شوق رای اعلا را// که گر تو میل محبت کنی و گر نکنی/ فراغت از تو میسر نمی‌شود ما را» (همان: ۳۷۴). جز این، موارد بسیاری در میان سروده‌های عهد ایلخانی می‌توان نشان داد که در آن‌ها مصرعی واحد، تک‌تک مصاربع یک رباعی یا یک غزل، و یا یک مثل سائر منظوم، تضمین شده است. توجه به باب هشتم از سفینه/ جنگ «انیس الخلوه و جلیس السلوه»، تدوین‌شده احتمالاً در اواخر قرن هشتم هجری، که در موضوع «تضمینات» است، می‌تواند رواج این سنت را با نگاه شاعران به اشعار مشاهیری چون سعدی، یا به مثل‌های منظوم مشهور در آن روزگار، نشان دهد (الملطوی، ۱۳۹۰: گ ۱۱۹۴الف- ۲۰۵الف، و صص ۴۵۱-۴۵۳). عرضه نمونه‌های بیشتری مربوط به این دوران، نیازمند مجال وسیع‌تری است.

۷. از معاصرین، نخستین بار عباس اقبال (۱۳۷۸: ۱۸۱-۱۸۲) از دستنویسی از تاریخ وصاف، موجود در کتابخانه خصوصی خود، یاد کرد که شمار زیادی شعر با تخلص «شرف» و متعلق به وصاف شیرازی در انتهای آن کتابت شده بود. او درباره اهمیت این دستنویس چنین نگاشت: «در آخر یک نسخه قدیم بسیار نفیس از دو جلد اول از تاریخ وصاف که تاریخ آن ۷۴۹-۷۵۰ است و آن را دوست فاضل ارجمند نگارنده آقای صهبا رئیس اداره باستانشناسی اصفهان به من هدیه داده‌اند، خواننده‌ای در تاریخ ۱۰۹۱ قسمتی از دیوان شعر مؤلف کتاب، یعنی وصاف را، که شرف تخلص می‌کرده جمع آورده و به این نسخه ملحق نموده است». این دستنویس خوشبختانه اینک در مجموعه دانشکده ادبیات تهران، شماره ۲۵ج (محفوظ در کتابخانه مرکزی دانشگاه) در دسترس است (دانش‌پژوه، ۱۳۳۹: ۸۱-۸۲) و تصاویری از صفحات رقم‌دار آن نیز منتشر شده است (بشری، ۱۳۹۷: ۱۱۷). در

کوشش جدیدی که در بازسازی دیوان اشعار و صاف شیرازی براساس منقولات تجزیه‌الامصار صورت گرفته و در قالب کتابچه‌ای مستقل منتشر شده است (وصاف، ۱۳۹۲: ۵-۲۶)، هیچ اشاره‌ای به مقاله اقبال و دستنویس پراهمیت دانشکده ادبیات نشده است. بنابراین لازم است در آینده این پژوهش بر اساس دستنویس دانشکده ادبیات تکمیل شود.

۸. «عقاقیری» مترادف عطار، ادویه‌ساز یا دوافروش. برای آشنایی با دستنویس خمسة نظامی مورخ ۷۶۷ق، نسخه مشهور دیگری به خط او، رک: ریشار، ۱۳۸۳: ۶۶؛ صحراگرد، ۱۳۸۷: ۶۴.

۹. کاتب خود در رقم پایانی دستنویس تصریح کرده که استنساخ آن را در شیراز («بمدينه شیراز») به پایان برده است (سعدی، ۷۶۶ق: گ ۱۳۸۳الف).

منابع

الآبی، ابوسعید منصور بن الحسین، ۱۴۲۴ق، نشر/الر، تحقیق: خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ج ۴.

ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۲۸ق، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابراهیم، بغداد- بیروت، دارالکتب العربی- دارالأمیرة، ج ۱۹-۲۰.

اسماعیل بن بابا قزوینی، «دیوان»، ۱۳۹۰، به‌کوشش امینه محلاتی، در: متون/ایرانی، به‌کوشش جواد بشری، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ج ۱، صص ۲۶۵-۳۸۹.

افشین‌وفایی، محمد، ۱۳۹۳، «فریدون سپهسالار»، در: دانشنامه زبان و ادب فارسی، به‌سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ج ۵، صص ۷۷-۷۸.

اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۷۸، مجموعه مقالات، گردآوری و تدوین: سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، روزنه، ج ۲.

بشری، جواد، ۱۳۹۷، «پابرج-۱۳»، آینه پژوهش، س ۲۹، ش ۳، مرداد و شهریور ۱۳۹۷، پیاپی ۱۷۱، صص ۱۰۳-۱۳۰.

تاج‌الدین احمد وزیر، ۱۳۸۱، بیاض، تحقیق و تصحیح: علی زمانی علویجه، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ج ۲.

الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، ۱۴۱۸ق، البیان و التبيين، بتحقيق و شرح عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ج ۴ (الطبعة السابعة).

همان، ۱۴۲۴ق، كتاب الحيوان، وضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، بيروت، دارالكتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ج ۴ [المجلد الثاني] (الطبعة الثانية).

همان، ۲۰۰۲م، رسائل الجاحظ، قدم لها و بوبها و شرحها: الدكتور علی ابوملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال.

[جوينی]، محمد بن احمد بن محمد، ۱۳۸۱، «مقاصد السالكين»، در: این برگ‌های پیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی، صص ۲۷۳-۴۷۱.

جهانبخش، جویا، ۱۳۹۳، «درباره برخی از بازخوانی‌ها و بازسرائی‌های شعری از سعدی»، در: مزدک‌نامه (یادبود هفتمین سال درگذشت مهندس مزدک کیان‌فر)، خواهان: جمشید کیان‌فر- پروین استخری، تهران، ناشر: پروین استخری، ج ۷، صص ۱۲۷-۱۴۲.

- یَمَنی، ابوسعید بن یحیی، ۱۳۹۰، *آیینۀ جهان‌نما و طلسم جهان‌گشا*، تصحیح و تحقیق: محمدرضا موّحدی - الهه ربیعی مزرعه شاهی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- خوافی، زین‌الدین ابوبکر، ۱۳۸۱، «منهج الرشاد»، در: *این برگ‌های پیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی، صص ۴۷۳-۵۷۹.
- خیراندیش، عبدالرسول، ۱۳۹۰، «تحول مرتبۀ ترخانی در انتقال از جامعۀ تورانی به ایران عصر مغول»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)*، س ۱، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۳۹-۴۹.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، ۱۳۳۹، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ دانشکده ادبیات»، *مجله دانشکده ادبیات تهران*، س ۸، ش ۱ [ضمیمۀ مستقل و ویژه‌نامه مجله].
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۸۳، *مثال و حکم*، تهران، امیرکبیر، ۴ ج، چاپ دوازدهم.
- الدینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، ۱۴۱۸ق، *عیون الاخبار*، الدكتور یوسف علی طویل، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ج ۲.
- ریشار، فرانسیس، ۱۳۸۳، *جلوه‌های هنر پارسی*، ترجمۀ ع. روح‌بخشان، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سعدی، ۱۳۸۵، *غزل‌های سعدی*، تصحیح و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، سخن.
- همان، ۷۲۶ق، *کلیات سعدی*، دستنویس موزۀ کابل.
- همان، ۷۲۸ق، *کلیات سعدی*، دستنویس دیوان هند (ایندین آفیس - لندن).
- همان، نیمۀ نخست سده ۸ق، *کلیات سعدی*، دستنویس کتابخانۀ مرعشی، شماره ۱۴۵۰۳.
- همان، ۷۵۳ق، *کلیات سعدی*، دستنویس کتابخانۀ مجلس، شماره ۷۷۷۳.
- همان، ۷۶۶ق، *کلیات سعدی*، دستنویس کتابخانۀ آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۴۱۲.
- همان، ۷۷۳ق، *کلیات سعدی*، دستنویس کتابخانۀ مرعشی، شماره ۱۱۹۲۰.
- شمس منشی (محمد بن هندوشاه نخجوانی)، ۱۳۹۵، *دستور الکاتب فی تعیین المراتب*، تصحیح و تحقیق: علی‌اکبر احمدی دارانی، تهران، میراث مکتوب، با همکاری دانشگاه اصفهان، ج ۲.
- صحراگرد، مهدی، ۱۳۸۷، *مصحف روشن، معرفی برخی از نسخه‌های قرآن در موزه‌های شیراز قرن هفتم تا نهم هجری*، تهران، فرهنگستان هنر.
- فریدون سپهسالار، بن احمد، ۱۳۸۵، *رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد افشین‌وفایی، تهران، سخن، چاپ اول.
- همان، ۱۳۹۵، *رساله در مناقب خداوندگار*، تصحیح و توضیح: محمدعلی موحد - صمد موحد، تهران، کارنامه، چاپ دوم.
- همان، ۸۸۷ق، *رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، دستنویس کتابخانۀ فاتح (استانبول)، شماره ۵۲۹۶.
- القرطبی، ابوعمر یوسف بن عبدالبر، ۱۴۱۴ق، *جامع بیان العلم و فضله*، تحقیق: ابوالأشبال الزهیری، المملكة العربیة السعودیة، دار ابن‌الجوزی، ج ۱.

القیروانی، ابوالسحاق إبرهیم بن علی الحصری، بی‌تا، *زهر الآداب و ثمر الألباب*، مفصل و مضبوط و مشروح بقلم المرحوم الدكتور زکی مبارک، حققه و زاد فی تفصیله و ضبطه و شرحه: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار الجیل، ج ۱.

کمال‌الدین اسمعیل اصفهانی، ۱۳۴۸، *دیوان*، با مقدمه و حواشی و تعلیقات و فهرستها بانضمام رساله القوس، به‌اهتمام حسین بحرالعلومی، تهران، کتابفروشی دهخدا.

همان، ۱۳۹۶، *کلیات*، تحقیق و تصحیح: سید مهدی طباطبایی، تهران، خاموش، ج ۲.
محمد یزدی، ابوالاشرف بن حسین بن علی حسینی، ۱۳۸۰، «حجازیه»، تصحیح غلامعلی عرفانیان، در: *محقق‌نامه*، به‌اهتمام بهاء‌الدین خرمشاهی - جویا جهان‌بخش، تهران، سینانگار، ج ۲، صص ۹۰۰-۹۳۳.

[المغربی]، النعمان بن محمد، بی‌تا، *تأویل الدعائم*، تحقیق: محمدحسن أعظمی، القاهرة، دار المعارف، ج ۱.

الملطوی، مسافر بن ناصر، ۱۳۹۰، *انیس الخلوۃ و جلیس السلوۃ*، نسخه‌برگردان دستنویس شماره ۱۶۷۰ کتابخانه ایاصوفیا (استانبول)، به‌کوشش محمد افشین‌وفایی - ارحام مرادی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

الموصلی، شرف‌الدین ابومحمد عمر بن شجاع‌الدین محمد بن عبدالواحد، ۱۴۲۴ق، *مناقب آل محمد المسمی بالنعیم المقیم لعترة النبأ العظیم*، تحقیق: السید علی عاشور، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

نظامی گنجه‌ای، ۱۳۹۳، *شرفنامه*، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران، امیرکبیر (چاپ دوم).
نظام‌الدین شامی، ۱۳۶۳، *ظفرنامه*، از روی نسخه فیلکس تاور، با مقدمه و کوشش پناهی سمنانی، بامداد.

نویدی ملاطی، علی، ۱۳۸۹، «نیکروز بن خضرشاه، کاتبی از قرن نهم»، *گزارش میراث*، دوره ۲، س ۴، ش ۳۹، خرداد-تیر ۱۳۸۹، صص ۱۹-۲۰.

ورّام، ابوالحسین بن ابی‌فراس المالکی الأشتري، ۱۳۷۶ق، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعه ورّام*، بیروت، دار صعب - دار التعارف، ج ۲ [افست: قم، مکتبه الفقیه].
وصاف شیرازی، شهاب‌الدین (شرف‌الدین) عبدالله بن عزالدین فضل‌الله، ۱۳۸۸ [الف]، *تاریخ وصاف الحضرة (تجزیه الأمصار و تجزیة الأعصار)*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: علیرضا حاجیان‌نژاد، تهران، دانشگاه تهران.

همان، ۱۳۸۸ [ب]، *تاریخ وصاف الحضرة (تجزیه الأمصار و تجزیة الأعصار)*، نسخه‌برگردان جلد کتاب از روی نسخه خط مؤلف، کتابت سال ۷۱۱ هجری قمری، به‌کوشش ایرج افشار - محمود امیدسالار - نادر مطلبی کاشانی، تهران، انتشارات طلایه.

همان، ۱۳۶۹ق، *تاریخ وصاف الحضرة (تجزیه الأمصار و تجزیة الأعصار)*، به‌اهتمام محمد مهدی اصفهانی، بمبئی، طبع سنگی [چاپ افست، تهران، کتابخانه ابن‌سینا - کتابخانه جعفری تبریزی، ۱۳۳۸].

همان، ۸۶۸ق، *تاریخ وصاف الحضرة (تجزیه الأمصار و تجزیة الأعصار)*، دستنویس کتابخانه مجلس، شماره ۸۳۲۱.

همان، ۸۸۶ق، تاریخ و صاف الحضرة (تجزیه الأمصار و تجزیه الأعصار)، دستنویس کتابخانه مجلس، شماره ۲۹۲۳.

همان، ۱۳۹۲، مجموعه اشعار و صاف الحضرة، به اهتمام حکیمه دسترنجی - محمدرضا نصیری، ویراستار: استاد عبدالمحمد آیتی، تهران، هفت‌وادی.

یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۶۸، «رسالة حجازیه»، در: مجموعه رسائل خطی فارسی، زیرنظر گروه تصحیح متون معارف اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، دفتر اول، صص ۲۷-۴۵.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.301706.836

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

The Ancestors of the Ossets: (The Alans, The Asii, and The Osii on The Path of Continuity and Change; Based on Iranian Historical Sources)

Seyed Mehdi Hosseini Taghiabad¹

Ph.D. Graduated of History of Islamic Iran, University of Tehran. Iran.

Received: June 2, 2020 ; Accepted: July 24, 2020

The Ossets live in the center of the Greater Caucasus Mountains on either side of the Darial Gorge. Some are Muslims and some are Christians. The Scientific Research on the Ossets indicates their kinship with Iranians and traces their lineage to the Scythians, the Sarmatians, the Alans, and the Asii, and eventually to the Osii. The Alans and the Asii, who date back to the last centuries BC, are the most recent ancestors of the Ossets, people whose presence in northern Iran made them important to Iranians. The present article studies a part of the Ossets' ancestry, i.e. the Alans, the Assi, and the Osii. It scrutinizes the changes these names went through in the inscriptions and published Iranian works, including historical texts, prose, travelogues, and poetry written up to the Qajar era. The findings of this study indicate that the turning points of the lives of the ancestors of the Ossets and the changes in their names in Iranian sources show compliance with the results of historical research and archaeological and linguistic findings.

Keyword: Alans, Asii, Osii, Ossets, Iran, Caucasus.

1. Email of the corresponding author: mehdiabad@ut.ac.ir

نیاکان اوست‌ها:

(آلان‌ها، آس‌ها و اوس‌ها در مسیر تداوم و تحول؛ بر پایه منابع تاریخی ایرانی)

سیدمهدی حسینی تقی‌آباد^۱

دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۱۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۵/۳

(از ص ۸۱ تا ص ۱۰۲)

چکیده

اوست‌ها در مرکز کوهستان بزرگ قفقاز در دو سوی گذرگاه داربال ساکن هستند. شماری مسلمان و شماری مسیحی‌اند. نتایج پژوهش‌های علمی و خودآگاهی هویتی اوست‌ها حاکی از خویشاوندی آنان با ایرانیان است و تبار ایشان را در زنجیره‌ای از سکاها، سمرت‌ها، آلان‌ها و آس‌ها و سرانجام اوس‌ها و اوست‌ها ترسیم می‌کند. آلان‌ها و آس‌ها که پیشینه آنها به سده‌های واپسین پیش از میلاد بازمی‌گردد، متأخرترین نیاکان اوست‌ها محسوب می‌شوند، مردمانی که حضور یافتن‌شان در سرحدات شمالی ایران، آنها را برای ایرانیان واجد اهمیتی درخور ساخت. در مقاله حاضر به جستجوی بخشی از زنجیره نیاکان اوست‌ها، یعنی آلان‌ها و آس‌ها و تحول این نام‌ها در کتیبه‌ها و مکتوبات به‌جا مانده از دوران ایران پیش از اسلام و همچنین آثار چاپ‌شده تاریخ‌نویسان، سفرنامه‌نویسان، اندرزنامه‌نویسان و شاعران ایرانی به زبان فارسی تا دوره قاجار پرداخته می‌شود. یافته‌های این پژوهش حاکی از تطابق بزنگاه‌های حیات نیاکان اوست‌ها و تحول نام‌های ایشان در منابع ایرانی با نتایج پژوهش‌های تاریخی به زبان‌های مختلف و دستاوردهای باستان‌شناسی و زبان‌شناسی است.

واژه‌های کلیدی: آلان‌ها، آس‌ها، اوس‌ها، اوست‌ها، ایران، قفقاز

مقدمه

اوست‌ها تنها گویشوران به یک زبان زنده سکایی هستند. زبان اوستی نواده زبان آلانی باستان از تبار سمرت‌ها و همچنین زبان آسی میانه است. اوستی بسیاری از ویژگی‌های زبان‌های باستانی ایرانی، نظیر هشت حالت و پیشوندهای فعلی را حفظ کرده است (Ossetic Language, Encyclopedia Britanica). مینورسکی درباره تبار ایرانی اوست‌ها نوشته است: «آلان‌های ایرانی که بعدها «آس» نامیده می‌شوند، نیاکان اوست‌های امروزی بودند» (حدودالعالم، ۱۳۷۲: ۴۹۰). او همچنین به اتفاق بارتولد می‌نویسد:

«آلان‌های قفقازی نیاکان اوست‌های امروزی هستند که این قوم‌نام از آس (به احتمال زیادی نام باستانی آئورسی (Aorsi) و همچنین نام ال‌آرسیه (al-Arsiyya) به‌روایت مسعودی به‌منزله نیروهای نظامی در خدمت خزرها و همچنین نامی که روس‌ها آلان‌ها را بدان می‌خواندند یعنی یاسی) گرفته شده است، مردمی که از طایفه برادر آلان‌ها بوده‌اند» (Barthold and Minorsky, 1986).

نیاکان اوست‌ها روزگاری سرزمین‌های وسیعی از استپ‌های آسیای مرکزی و ولگای میانی تا اروپای شرقی را در اختیار داشتند. در پی هجوم هون‌ها و هزیمت آلان‌ها در اواخر قرن چهارم میلادی، آنها به دو بخش اروپایی و قفقازی تقسیم شدند. بخشی از آلان‌های اروپایی توسط هون‌ها به همراه اقوامی از شرق اروپا به صفحات غربی رانده شدند و همراه قبایل ویزگوت و واندال وارد گل و اسپانیا شدند و برخی نیز به شمال آفریقا راه یافتند. آلان‌های قفقاز بخشی از دشت قفقاز و کوهپایه‌های کوهستان بزرگ قفقاز از سرچشمه‌های رود کوبان، زلنچوک (در غرب) تا دره داریال (در شرق) را در اختیار گرفتند. آنها رو به زندگی دامداری و کشاورزی آوردند (Abaev & Baily, "Alans", Encyclopedia Iranica). مطالعات پرشماری درباره تاریخ و زبان اوست‌ها به انجام رسیده است که در رأس آنها دستاوردهای محقق سرشناس اوستیایی واسیلی ایوانوویچ آبائف قرار دارد. از جمله فرهنگ لغت تاریخی - ریشه‌شناسی زبان اوستی^۱ که در چهار جلد به زبان روسی در فاصله سال‌های ۱۹۵۸م تا ۱۹۸۹م منتشر شده است. آبائف درباره آلان‌ها می‌نویسد:

«آلان‌ها یک قبیله باستانی ایرانی از گروه شمالی (اسکیتی، سکایی، سرمتی و ماساژتی)^۲ هستند، که در منابع مکتوب از قرون اولیه میلادی به آنها اشاره شده است. نام آنها در منابع یونانی «آلانی»^۳ در لاتینی «آلانی» یا «هالانی» آمده است. بطلمیوس آنها یا قبایل وابسته را آسیایی^۴ و استرابو آنها را با نام‌هایی نظیر رکسلانی،^۵ آنورسی،^۶ سیراکی^۷ و یازیگی^۸ یاد کرده است. او نام آلان را مشتق از نام ایرانی کهن «آریا» و «آریان» می‌داند که هم‌ریشه با ایران است» (Abaev & Baily, "Alans", Encyclopedia Iranica).

کتاب اوست‌ها در گذر تاریخ نوشته تامرلان کامبولوف نیز از آثار علمی برای عموم مخاطبان است که به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده است. در ایران نیز پنجاه سال پیش کتاب درباره زبان آسی توسط دکتر محسن ابوالقاسمی به نگارش درآمد که اثری ماندگار است. دکتر عنایت‌الله رضا نیز در موضوع تاریخ اوست‌ها مقالات ارزشمندی را نوشته و یا ترجمه کرده است از جمله مقاله با عنوان «اوستیا» که در آن تاریخچه‌ای از اوست‌ها از دوره سکاه و سرمت‌ها تاکنون ارائه داده است (۱۳۷۲: ۱۵۱-۱۶۲). مجید یکتایی در مقاله «پیشینه تاریخی سرزمین داغستان» به مختصری از پیشینه آلان‌ها به‌منزله

1. Историко-этимологический словарь осетинского языка
2. Scythian, Saka, Sarmatian, Massagete
3. Alanoi
4. Asiaoi
5. Rhoxolanoi
6. Aorsoi
7. Sirakoi
8. Iazyges

همسایگان اقوام داغستانی پرداخته است (۱۳۵۰: ۳۳۱-۳۵۰). رقیه بهزادی در چند نوشتار از جمله در مقاله «قوم‌های کهن: آلان‌ها (آس‌ها)» به تاریخ و فرهنگ اوست‌ها و بازتاب آنها در ادب فارسی پرداخته است (۱۳۶۸: ۴۷۹-۴۸۴). حبیب برجیان نیز در شماری از مقالاتش از جمله «سیری در تاریخ اقوام ایرانی‌زبان اروپای شرقی» به مطالعه تاریخ نیاکان اوست‌ها عمدتاً با تکیه بر منابع غربی پرداخته است (۱۳۷۷: ۱۴۲-۱۷۷). سیدمحمدعلی شریعتی در مقاله «اوستی‌ها، ایرانیانی در قلب قفقاز» با ارائه تصویری اجمالی از وضعیت جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی اوستیا، به مطالعه خاستگاه نژادی و تاریخی اوست‌ها پرداخته و بر پیوستگی‌های آنان با ایران تأکید کرده است (۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۶۴). حامد کاظم‌زاده در مقاله «اوست‌ها میراث‌داران ایران فرهنگی در قفقاز» ریشه‌های مشترک اوست‌ها با ایرانیان را معرفی و مورد تأکید قرار داده و گزارشی علمی نیز از سفر شش‌ماهه‌اش به اوستیای شمالی در پاییز و زمستان ۱۳۸۶ ه‍.ش ارائه داده است (۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۸۲). در مجموع فقدان یک پژوهش حتی‌المقدور جامع درباره رد پای نیاکان اوست‌ها در منابع ایرانی به چشم می‌آید. چنانکه حتی در کتاب ارزنده منابع درباره آلان‌ها؛ یک گردآوری انتقادی^۱ نوشته آگوستی آلمانی^۲ که در آن بازتاب قبایل آلانی در منابع متنوع اعم از لاتینی، یونانی، لاتینی میانه، بیزانسی، عربی، ارمنی، کاتالانی، گرجی، عبری، ایرانی، مغولی، روسی، سربانی و چینی بررسی شده است، بخش مربوط به منابع ایرانی فقدان‌های چشمگیری دارد. برای نمونه از منابع ایرانی دوره اسلامی صرفاً به شاهنامه، حدودالعالم، قابوسنامه، خمسه نظامی، دیوان خاقانی و برخی از منابع دوره مغول پرداخته شده است (2000: 347-369). نگارنده ضمن بررسی ادبیات موضوعی این حوزه در زبان روسی، از استادان دانشگاه دولتی اوستیای شمالی و همچنین انستیتو آبائف^۳ نیز در این باره سؤال کرده و آنها نیز تأیید کردند که ضمن آنکه محققان روسیه‌ای اعم از اوستیایی‌ها در مطالعه تاریخ اوست‌ها از منابع ایرانی بهره برده‌اند اما در زبان روسی پژوهشی دربرگیرنده مطالعه ردپای نیاکان اوست‌ها در منابع تاریخی ایرانی به انجام نرسیده است. از این‌رو در پژوهش حاضر تلاش شده که بخش مربوط به آلان‌ها و آس‌ها و سپس اوس‌ها در زنجیره نیاکان اوست‌ها در منابع تاریخی ایرانی مورد مطالعه قرار گیرد و به دو پرسش اصلی پاسخ داده شود: نخست اینکه آیا

1. Sources on the Alans: A Critical Compilation

2. Agusti Alemany

3. North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research after V.I. Abaev of the Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (SOIGSI VSC RAS)

توالی تباری آلان‌ها و آس‌ها به اوس‌ها و اوست‌ها که اکنون به موضوعی پذیرفته‌شده در مجامع علمی تبدیل شده است، در منابع تاریخی ایرانی قابل ردیابی و شناسایی است؟ و دیگر اینکه چه ارتباطی میان آلان‌ها و آس‌ها در آثار مذکور وجود دارد؟ در این پژوهش کوشش شده است که به روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و بررسی حداکثری منابع تاریخی ایرانی در بازه زمانی تعیین‌شده به پرسش‌های فوق‌الذکر پاسخ داده شود. گفتنی است که منظور از منابع تاریخی ایرانی، کتیبه‌ها و مکتوبات به‌جامانده شناسایی و ترجمه‌شده از ایران پیش از اسلام و همچنین آثار تاریخ‌نویسان، سفرنامه‌نویسان، اندرزنامه‌نویسان و شاعران ایرانی به زبان فارسی و همچنین منابع نگاشته‌شده به زبان عربی توسط نویسندگان ایرانی است. از این‌رو *سفرنامه منیری* به‌رغم اینکه به زبان فارسی است در این زمره نمی‌گنجد ولی *تاریخ الرسل و الملوک طبری* و *یا تحديد نهايات الاماکن بیرونی و یا عجایب المقدور فی مثالب تیمور ابن‌عربشاه* در زمره منابع مورد استفاده در این پژوهش قرار می‌گیرند.

در مقابل آثار ابن‌اثیر و یا ابن‌بطوطه در محدوده منابع مورد استفاده در این مطالعه قرار نمی‌گیرند. بازه زمانی مورد مطالعه در این نوشتار از دوره قرارگیری آلان‌ها در معرض دید ایرانیان یعنی قرن اول میلادی تا دوره قاجار و تثبیت تلفظ گرجی نام آنها، یعنی «اوست» را شامل می‌شود. از این‌رو منابع مورد مطالعه این پژوهش از نخستین اشاره به سرزمین آلان در نامه تنسر و کتیبه کعبه زردشت آغاز و تا یادکرد ناصرالدین‌شاه از اوست‌ها در سفرنامه سفر سوم به فرنگ ادامه می‌یابد. گفتنی است در تاریخ اساطیری ایران و همچنین در متون دینی ایران پیش از اسلام روایت‌هایی نظیر اقدام فریدون به تقسیم قلمروش بین پسرانش، ایرج، سلم و تور آمده است (دین‌کرد، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۱). نمونه‌هایی از این‌دست، شواهدی روشن دال بر بازتاب خویشاوندی نیاکان ایرانیان و نیاکان کهن اوست‌ها یعنی سرمت‌ها است:

«پسر دیگر فریدون سَئیرِما^۱ است که در زبان پهلوی سَرم^۲ و در فارسی «سلم» شده است. این نام با پسوند جمع زبان‌های ایرانی شرقی به‌صورت سرمت^۳ درآمده که به معنی سرم‌ها یا اقوام منسوب به قوم سرم است... بقایای این قوم آس‌ها یا اوست‌هایی هستند که در دو سوی کوه‌های قفقاز زندگی می‌کنند» (فره‌وشی، ۱۴).

-
1. Sairima
 2. Sarm
 3. Sarm-at

۱. ظاهر شدن آلان‌ها و آس‌ها در مرزهای شمال غربی ایران

در ۳۵م آلان‌ها در جهت اتحاد با شاه ایبری پارسمان از گذرگاه میانی کوهستان بزرگ قفقاز که به در آلان یا داریال شهرت دارد گذشته و در ماورای قفقاز پدیدار شدند و نیروهای پارتی را در ارمنستان شکست دادند. بدین‌صورت نتیجه دو قرن پویایی‌های ناشی از حضور و جابجایی‌های قبایل سرمتی آئورسی و سیراکی از صفحات شمال شرق دریای مازندران به سمت صفحات شمالی قفقاز و پهنه‌های مابین غرب دریای مازندران تا رودخانه دُن با ظهور آلان‌ها به‌منزله یک نیروی تعیین‌کننده در معادلات مرزهای شمال غربی ایران در کوهستان بزرگ قفقاز آشکار شد (کامبولوف، ۱۳۹۸: ۲۷-۲۹). باکیخانوف به‌نقل از چامچیان مورخ ارمنی می‌نویسد: «شاه ارمنستان اردششت‌بن سناتروک در سنه ۸۸ از میلاد با اهالی آلان و داغستان و کوهستان و بعضی ایوریان که در صحرای آلان یعنی مغان جمعیت نموده بودند جنگ کرده غالب آمد و ساتن نام پسر شاه آلان دستگیر گشت» (۱۳۸۳: ۴۳-۵۴).

پاوستوس بوزند مورخ ارمنی که احتمالاً در قرن پنجم میلادی می‌زیسته از تاخت‌وتاز راهزنانۀ سانه‌سان پادشاه ماسکوت‌ها [اقوام سکایی] بر برادرش خسرو شاه ارمنی می‌نویسد و در نهایت نیز از شکست «سپاه آلان‌ها، ماسکوت‌ها، هون‌ها و دیگر اقوام» می‌گوید و اینکه در ۳۳۶م سر سانه‌سان پادشاه بزرگ را برای پادشاه ارمنی آوردند (۱۳۸۳: ۴۸-۵۱). او همچنین به یاری رساندن هون‌ها و آلان‌ها به آرشاک شاه ارمنی در نبرد با شاپور ساسانی در حوالی ۳۶۳م اشاره می‌کند (۱۳۸۳: ۱۸۱-۱۸۳).

۲. بازتاب آلان، آلان‌ها و آس‌ها در دوره پیش از ظهور اسلام در منابع ایرانی

در نامۀ تنسر به آلان اشاره شده است: «هیچ آفریده را که نه از اهل بیت ما باشد، شاه نمی‌باید خواند، جز آن جماعت را که اصحاب ثغورند: آلان و ناحیت مغرب و خوارزم و کابل» (نامۀ تنسر به گشنسپ، ۱۳۵۴: ۵۴). نظر مینوی بر این است که مقصود از «صاحب ثغر آلان، بی‌شک مرزبان نواحی قفقاز و خزر است که خسرو اول ایجاد کرد و او را این امتیاز داد، که بر تخت زر نشیند و مرتبۀ او به‌طور استثنا به اولاد او منتقل می‌شد که ایشان را ملوک‌السریر می‌نامیدند» (نامۀ تنسر به گشنسپ، ۱۳۵۴: ۱۷). کریستن‌سن درباره مرزبانان در دوره ساسانی می‌نویسد که آنها از بین نجبا انتخاب می‌شدند و برخی‌شان در پایتخت قصر داشتند و از علایم ویژه و افتخارات آنها دریافت تخت سیمین بود. در این بین فرمانفرمای آلان خزر از مزیت نشستن بر تخت زرین برخوردار بود (۱۳۱۷: ۸۶). رجحانی که حاکی از اهمیت بالای آلان در دوره ساسانی است. در کتیبه شاپور یکم (حک: ۲۴۰-۲۷۰م) در کعبۀ زردشت آلان به‌شکل «فراز کوه قاف و الانان‌در» جزو قلمروش ذکر شده است (عریان، ۱۳۷۰: ۷۰). در کتیبه نرسی (حک: ۲۹۳-۳۰۲م) در پایکولی نامی از آلان نیامده است اما شاه ماسکیت‌ها بخشی از اتباع پادشاه ایران برشمرده شده است (عریان، ۱۳۷۰: ۱۲۶). در کتیبه کرتیر در کعبۀ زردشت، این موبد متنفذ قرن سوم میلادی در

تشریح عملکردش در بازسازی آتشکده‌ها و جبران خسارت‌های وارد شده به مناطقی که شاپور اول به آنجا لشکر کشیده بود از آلان و آلانان در نام می‌برد و آن‌را در ردیف انطاکیه، شهر سوریه، شهر یونان، شهر ارمن و ورجان و بلاسگان به‌منزله بخشی از انیران که ذیل فرمان شاه ایران و انیران است معرفی می‌کند (عریان، ۱۳۷۰: ۱۹۲). فردوسی (م: ۴۱۶ ه‍.ق) نیز چند بار به آلان و آلان‌ها اشاره کرده است، یادکردهای او از آلان در بخش تاریخی شاهنامه یکی در روایت «پادشاهی یزدگرد بزه‌گر» و هرج و مرجی است که بعد از انتشار خبر مرگ یزدگرد پدید آمد و بسیاری از حکمرانان از جمله شاه آلان مدعی تاج‌وتخت ایران شدند (۷/۱۳۸۲: ۶۱۲). اشاره دیگر فردوسی مربوط به اقدامات انوشیروان برای سامان دادن به مرزهای ایران و به‌روایت فردوسی سفر وی از طریق دریا به مرز آلان است و تصمیم‌اش برای تنبیه آلان‌ها که به صفحات داخلی ایران تجاوز می‌کرده‌اند و در نهایت با پوزش و پشیمانی آلان‌ها، به بخشش آنها از سوی خسرو اول منتهی شده است (۸/۱۳۸۲: ۶۸۶). در شرایطی که برخی منابع و پژوهش‌های تاریخی از اقدامات جنگی انوشیروان در قبال خزرها، آبخازها و آلان‌ها حکایت می‌کنند (کریستن‌سن، ۱۳۱۷: ۲۵۹) اینکه فردوسی بر بخشش آلان‌ها تأکید می‌کند (فردوسی، ۸/۱۳۸۲: ۶۸۶) می‌تواند نشانگر نوعی تفاوت‌گذاری محسوب شود؛ رفتاری که شاید بتوان آن‌را به‌وجود قرابت‌ها و پیوندهایی نسبت داد که بعدها در زیر گردوغبار زمان پنهان شده است. دیگر اشاره فردوسی به آلان ماجرای رجزخوانی خسروپرویز و بهرام چوبینه در میدان نبرد است، آنجا که بهرام، خسرو را برای تحقیر آلان‌شاه می‌خواند و خسرو نیز می‌گوید که تو با این تعبیر گوهر مرا به یک‌سوم تقلیل می‌دهی و یادآوری می‌کند که پدرش هرمز برای دور نگاه داشتن‌اش از گزند بهرام، منصب آلان‌شاه به وی داده بود (۹/۱۳۸۲: ۷۹۶-۷۹۸). در گزارش فردوسی از اقدامات خسروپرویز برای استحکام بخشیدن به مرزهای ایران، به آلان اشاره شده است. آنجا که خسروپرویز دوازده هزار سواره‌نظام دلاور را به آلان و به تعبیر فردوسی «در باختر» فرستاد (۹/۱۳۸۲: ۷۹۶-۸۴۸). روایت‌های فردوسی از آلان‌ها بازتابی از وضعیت آلان‌ها در عصر فردوسی در قرن چهارم هجری نیست بلکه انعکاس حضور آلان‌ها در سپهر سیاسی و جغرافیایی ایران در دوره ساسانی مبتنی بر منابعی است که فردوسی به آنها دسترسی داشته است. اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم میلادی هنگامی که امپراطوری ساسانی با امپراطوری بیزانس سرگرم پیکار بود آلان‌ها با ایران متحد شدند (رضا، آذربایجان و اران (آلبانیای قفقاز)، ۱۳۷۲: ۱۵۷). ابوریحان بیرونی (م: در حوالی ۴۴۰ ه‍.ق) در ذکر تغییرات مسیر جیحون طی قرون به سکونتگاه کهن نیاکان اوست‌ها در صفحات شرقی دریای مازندران اشاره دارد که با یافته‌های باستانشناسی و

گزارش‌های منابع و پژوهش‌های تاریخی غیر ایرانی همخوانی دارد (۱). اشاره توأمان او به «آس‌ها» و «آلان‌ها» اهمیت زیادی دارد:

«و برای این بستر پس از مدتی همان پیش آمد که برای بستر اول پیش آمده بود: بسته شد و آب به‌سوی چپ و سرزمین قوم بُجناک پیچید و در گذرگاهی افتاد به نام دره مَزْدَیَسْت که در بیابان میان خوارزم و جرجان بود. در اینجا نیز مایه آبادی سرزمین‌های فراوان در مدتی دراز شد که آنها نیز ویران شدند و مردمان‌شان به کرانه دریای خزر کوچیدند، و قوم آس و آلان اینها هستند که زبان‌شان آمیخته‌ای از خوارزمی و بُجناکی است» (۱۳۵۲: ۲۱).

این اشاره ابوریحان از محدود گزارش‌ها درباره حضور آلان‌ها و آس‌ها در مرزهای شمال‌شرقی ایران در منابع ایرانی است؛ عمده ارجاعات به آلان‌ها و آس‌ها به استقرار آنان در صفحات شمال‌غربی ایران اشاره دارد که مربوط به حضور آنها در نواحی مذکور از قرن اول میلادی به بعد است. از آن‌رو که در دوره حیات ابوریحان آس‌ها و آلان‌ها از کرانه‌های غربی ولگا تا استپ‌های دریای سیاه و کوهپایه‌های شمال قفقاز می‌زیسته‌اند اشاره ابوریحان به سابقه حضور نیاکان ایشان در خوارزم شایسته توجه است. کامبولوف درباره حضور آس‌ها در پهنه‌های شرق دریای مازندران می‌نویسد:

«حدود ۱۶۰ ق.م نیروهای آسی به سیحون حمله کردند و وارد سرزمین سغد و بعد هم وارد سرزمین باختر شدند. حمله آس‌ها به منطقه هفت‌آب در منابع باستانی از جمله در کتاب‌های استرابون و تروگ پمپهای هم آمده است... در این دوره آس‌ها ارتباط فعالی را با ملت‌های خویشاوند ایرانی‌زبان در آسیای داخلی، متکلم به زبان‌های ایرانی غربی، آغاز کردند. زبان امروزی اوست‌ها نمونه‌های بسیاری از ارتباط آس‌ها و آلان‌ها در آن دوره با اقوام خویشاوند ایرانی‌زبان در آسیای مرکزی را حفظ کرده است» (کامبولوف، ۱۳۹۸: ۲۷-۲۸).

اشاره ابوریحان به قرابت زبان آلان‌ها و آس‌ها با زبان خوارزمی اهمیت دارد، به‌ویژه از آن‌رو که ابوریحان بیرونی خود به زبان خوارزمی تسلط داشته است (اذکایی، ۱۳۷۴: ۲۱۶). به نوشته ابوریحان، زبان خوارزمی در دوره او زبانی زنده بوده است (ارانسکی، ۱۳۸۶: ۹۱-۹۲). خوارزمی یک زبان ایرانی شرقی در دوره میانه نظیر زبان‌های باختری، سغدی، سکایی - ختنی و سکایی - سرمتی است و زبان آسی در کنار زبان یغناپی تنها بازمانده زبان‌های ایرانی شمال‌شرقی است.

۳. بازتاب نیاکان اوست‌ها در دوره پس از ظهور اسلام در منابع ایرانی

به‌زعم ریفیلد هجوم‌های مکرر غازیان مسلمان سبب شد که آلان‌ها در قرن نهم میلادی دست به اتحاد با خزرها زده و در عمل خراج‌گزار آنها شوند و در دوره خاقان خزر موسوم به بنیامین در اتحادیه خزرها علیه بیزانس مشارکت جویند (Rayfield, 2012: 63-64). طبری در قرن سوم هجری چندین‌بار به آلان‌ها و هجوم‌های غازیان مسلمان به سرزمین آلان اشاره می‌کند (طبری، ۱۳۵۲: ۵؛ ۱۹۸۴: ۷؛ ۱۳۵۲: ۲۷۲۷؛ ۱۳۵۲: ۹؛ ۴۰۵۳، ۴۰۶۳).

خاقانات خزر در دهه ۹۶۰م در پی شکست‌های پیاپی از سویاتوسلاو یکم^۱ شاهزاده روس کی‌یف، در نهایت با سقوط شهر آتل (اتیل) در ۹۶۸-۹۶۹م سرنگون شد (Petrukin, 2007: 262-263). اگرچه ابن‌حوقل از تاراج سمندر توسط سویاتوسلاو خبر می‌دهد اما این سرکرده روس اقدام به اشغال دائمی قلمرو خزرها در شمال قفقاز نکرد، او در راه بازگشت به کی‌یف به آلان‌ها حمله کرد و کوشید آنها را به اطاعت وادارد. نبرد علیه آلان‌ها در تاریخچه‌های^۲ اولیه روس‌ها تأیید شده است (Christian, 1999: 298). با فروافتادن خزرها، دست‌کم در صفحات غربی قلمرو پیشین خزرها، عرصه برای روس‌ها بازتر شد و هجوم‌های مشترک زمینی با آلان‌ها به نواحی پایین‌دست کوه‌های قفقاز نیز صورت دادند. مینورسکی راجع به اتحاد بین آلان‌ها و روس‌ها در ۴۲۴هـ/۱۰۳۳م می‌نویسد: در پاسخ به انتقامی که توسط امیرمنصوربن میمون و غازیان مراکز اسلامی در پاسخ به حمله روس‌ها به خاک شروان از مهاجمان گرفته شده بود، شکل گرفت و در پی آن روس‌ها و آلان‌ها به قصد انتقام بازگشته و به اتفاق به سمت باب و ثغور آمده و در ۴۲۴هـ/۱۰۳۳م در کرخ از مسلمانان شکست بسیار سنگینی خوردند (۱۳۷۵: ۸۰). مینورسکی آلان‌ها را مستحکم‌ترین قدرت قفقاز مرکزی در قرن دهم میلادی می‌داند و اشاره می‌کند که آلان‌ها در ۴۵۴هـ/۱۰۶۲م و ذی‌عده ۴۵۷هـ/اکتبر ۱۰۶۵م از معبر داریال گذشتند تا اران را ویران کنند (۱۳۷۵: ۱۸۵-۱۸۶). این گزارش‌ها حاکی از آن است که آلان‌ها به‌رغم ضرباتی که از هون‌ها، خزرها و اعراب و... متحمل شدند تا حمله مغول و تیمور کماکان در منطقه قفقاز به‌منزله یک نیروی مؤثر جنگی پاییدند. ابن‌خردادبه (م: ۳۰۰هـ) ضمن اشاره به دروازه آلان و حدود سرزمین آلان‌ها در کنار سرزمین لاک و تبرسران، فیلان و شهر سمندر و صاحب سریر و مسقط (احتمالاً معرب ماساژت یا ماساگتا نام قومی سکایی است)، شاه آلان را در زمره فرمانروایانی برمی‌شمارد که از اردشیر لقب شاهی دریافت کرده‌اند. او ذیل عنوان «شاهانی که اردشیر شاهین نامیده شده‌اند» از «اللان‌شاه» نام می‌برد (۱۳۷۰: ۱۷).

ابن‌خردادبه در ماجرای مأموریت سلّام ترجمان برای بررسی سد یا جوج و مأجوج از سوی واثق خلیفه عباسی، به دیدار سلّام با والی سریر، پادشان اللّان، فیلان‌شاه و طرخان پادشاه خزر اشاره می‌کند (۱۳۷۰: ۱۴۰). ابن‌رُسته اصفهانی (م: بعد از ۳۰۰هـ) سرزمین آلان را در اقلیم هفتم می‌خواند و عنوان می‌کند پادشاه آلان مسیحی است اما عمده مردمان آلان بر دین نیاکان خویشند. آلان‌ها را چهار قبیله معرفی می‌کند که شاه و

1. Sviatoslav I of Kiev

2. Chronicles

اشراف از قبیله دُخساس هستند. او با اشاره به قلعه باب آلان که بر فراز کوه‌های سر به فلک کشیده قرار دارد، خاطرنشان می‌سازد که روزانه هزار مرد از این قلعه و دیوارهای آن نگهبانی می‌کنند (۱۳۶۵: ۱۷۴). موضوعی که نویسنده ناشناخته کتاب *حدود العالم من المشرق الی المغرب* نیز در همان سده چهارم هجری به آن اشاره می‌کند. او درباره آلان‌ها می‌نویسد: گروهی از آنان کوه‌نشین و گروهی ساکن دشت‌ها هستند (حدود العالم من المشرق الی المغرب، ۱۳۷۲: ۴۹۰). ابراهیم اصطخری (م: ۳۴۶هـ) ذیل «ذکر ارمینیّه و ارّان و آذربایگان» می‌نویسد: «اما آنچه به این حدود پیوندد... از مغرب حدود ارمن و آلان، و از شمال آلان و کوه‌های قبق و آنچه به این پیوندد... است» (۱۳۶۸: ۱۵۳). ابوالقاسم بن احمد جیهانی (م: ۳۷۵هـ) در «ذکر حدود ارمینیه و اران و آذربایجان و آنچه بدان محیط است» جانب مغرب حدود آن را ارمن و آلان و چیزی از حدود جزیره و شمال آن را نیز تا اندازه‌ای آلان می‌داند (جیهانی، ۱۳۸۶: ۱۳۹). او در «ذکر دریای خزر و توابع آن» جانب مغرب آن را آلان و ولایت سریر و شهرهای خزر و بعضی بیابان غزان معرفی می‌کند (۱۳۸۶: ۱۵۱). گردیزی (م: ۴۵۳هـ) درباره آلان می‌نویسد: «از سریر بیرون رود سه روز اندر کوه‌ها و مرغزارها همی رود تا به اللان رسد، ملک اللان ترساست و همه اهل مملکت او کافرانند، بت‌پرستانند، و از سرحد او ده روز برود میان درختان و جوی‌ها و جای‌های خرم، تا به قلعه‌ای رسد، که او را باب‌اللان گویند، و او بر سر کوهی نهاده است...» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۹۵). نویسنده *مجمل التواریخ و القصص* در اوایل قرن ششم هجری به‌هنگام ذکر کردن اسامی شاهان مناطق مختلف می‌گوید که پادشاه روس را «خاقان روس» گویند و پادشاه آلان را «آلان‌شاه» (مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۴۲۱-۴۲۲). او بنای دربند آلان را به‌همراه دربند بلخ، به لهراسب پادشاه کیانی نسبت داده است (مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۵۱). محمد بن نجیب بکران (خراسانی) در ۶۰۵هـ، در آستانه یورش مغولان، از سرزمین آلان یاد می‌کند و منبع رود گر را کوه‌های آلان می‌نویسد که در نهایت به ارس می‌پیوندد (۱۳۴۲: ۵۰). او درباره تفاوت اران و آلان می‌نویسد: «ولایت اران را به لام نویسند و بی لام هم نویسند یعنی ارّان، اما آن آلان ناحیتی دیگرست از حد کفار» (محمد بن نجیب بکران، ۱۳۴۲: ۶۹). زکریابن محمد بن محمود قزوینی (م: ۶۸۲هـ) به قلعه آلان اشاره می‌کند: «قلعه آلان قلعه‌ای است در غایت حصانت به زمین لان بر قله کوهی که مشهور است به حصانت و آن قله را باب‌اللان گویند... بناکرده آن را سندباد بن گشتاسف بن لهراسب...» (۱۳۷۱: ۲/۳۹۲). ادبیات او حاکی از رونویسی از منابع پیشین است و با اینکه در دوره زمانی نگارش اثرش آلان دستخوش حملات ویرانگر مغولان شده بود اما بازتابی از آن در این گزارش دیده نمی‌شود.

حمله مغول ضربه مهلکی به آلان‌ها وارد آورد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. در منابع ایرانی تاریخ مغول گزارش دو هجوم مغولان به آلان‌ها آمده است، اما حمله سومی نیز در کار بوده است. در ۱۲۷۷م منگو تیمور (حک: ۱۲۶۶-۱۲۸۰م) نبردی را

علیه آلان‌ها در شمال قفقاز آغاز کرد که روس‌ها نیز لشکر مغول را همراهی کردند. آنها در ۱۲۷۸م استحکامات و قلعه نظامی آلان‌ها، دیدیکوف (داداکوف) را تصرف کردند (Vernadsky, 1953: 173). کامبولوف درباره این هجوم می‌نویسد: «در ۱۲۷۷م، مغول‌ها بار دیگر به آلانیا حمله کردند و بنا بر منابع روسی «شهر باشکوه یاسی دیدیکوف» را تصرف کردند. بعد از این جنگ در منابع، دیگر اثری از جنبش‌های بزرگ ضد مغولی توسط آلان‌ها دیده نمی‌شود» (۱۳۹۸: ۵۷). گزارش رشیدالدین فضل‌الله همدانی (م: ۷۱۸ه‍.ق) از حيلة مغولان برای درهم‌شکستن اتحاد قبچاق‌ها و آلان‌ها و خیانت قبچاق‌ها به آلان‌ها و ترک میدان نبرد و کشتار دهشت‌بار مغولان از آلان‌ها شایان توجه است (رشیدالدین فضل‌الله، ۱/۱۳۷۳: ۵۳۴). این گزارش مربوط به حمله نخست مغولان با فرماندهی جبه و سوبدای به قفقاز در ۶۱۸ه‍.ق است. در حمله دوم مغولان ضربات مهلک‌تری بر آلان‌ها وارد شد. لشکرکشی دوم مغولان به قفقاز در دوره اوگتای‌قان به توصیه منگوقاآن طراحی شد. برنامه‌ای برای توسعه کشورگشایی و تثبیت قدرت مغولان در اردوی باتو از طریق لشکرکشی به بلغار و حدود آس و روس که از ۶۳۳ه‍.ق آغاز شد و به ویرانی شهر مگس در ۶۳۶ه‍.ق منتهی شد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱/۱۳۷۳: ۶۴۴-۶۶۹). مینورسکی درباره مگس می‌نویسد: «پایتخت ایشان [آلان] که مسعودی مخص می‌خواند، ظاهراً در همسایگی ولادی قفقاز بعدی (زاجیکائو فعلی) قرار داشت» (۱۳۷۵: ۱۸۵). جوینی هدف لشکرکشی مذکور را ایل ساختن کامل حدود بلغار و آس و روس در جوار مخیم باتو می‌خواند (۱/۱۳۳۷: ۱۴۴). رشیدالدین فضل‌الله ذیل عنوان «حکایت جنگ‌ها که شهزادگان و لشکر مغول در دشت قبچاق و بلغار و اوروس و مگس و الان و ماجار و پولار و باشغر کردند» به این لشکرکشی می‌پردازد (۱/۱۳۷۳: ۶۶۵). هم جوینی و هم رشیدالدین فضل‌الله از «آس» و «آلان» به‌منزله شورشیان در برابر مغولان یاد می‌کنند. رشیدالدین فضل‌الله می‌نویسد که در ۶۳۳ه‍.ق امیر سوبدای را با لشکری به ولایت آس و حدود بلغار فرستادند و تا شهر کویک و دیگر ولایات آن حدود برفتند و لشکر آنجا را شکسته و ایل گردانیدند (۱/۱۳۷۳: ۶۶۷). او به یکی از امیران قوم آس به نام «قاچیر اوکوله» اشاره می‌کند که به‌اتفاق یکی از امرا از قوم اولیرلیک از جماعت قبچاقیان به نام «پچمان» در ساحل چپ رود ایتیل (ولگا) به ایستادگی در برابر مغولان می‌پردازند و در نهایت دستگیر و توسط شخص منگوقاآن کشته می‌شوند (رشیدالدین فضل‌الله، ۱/۱۳۷۳: ۶۶۷-۶۶۸). زکی ولیدی طوغان می‌نویسد: «بین قرن‌های ۸ تا ۱۳ میلادی، آس‌ها در کناره ولگا مسلمانان آن منطقه را تشکیل می‌دادند» (منصوری، ۱/۱۳۸۷: ۲۷۹). جوینی راجع به ادامه هجوم فوق می‌نویسد که مغولان بعد از تسخیر شهر بلغار و لشکر کشیدن به بلاد روس، به‌سوی شهر مگس گسیل شدند:

«که خلق آن به عدد مور و ملخ بود و جوانب به غیاض و بیشه ملتف بود چنانک مار را از میان گذر نبود به‌اتفاق پادشاه‌زادگان بر جانب‌های آن بایستادند و به‌ابتدا از هر سویی در پهنای آنک سه چهار گردون بر

مقابل یکدیگر روان شود راه ساختند و مجانیق بر باره آن نهادند در مدت چند روز در آن شهر جز هم نام آن نگذاشتند و غنایم بسیار یافتند و فرمان رسانیدند تا گوش‌های راست مردم باز کردند دویست و هفتاد هزار گوش در شمار آمد و از آنجا پادشاه‌زادگان عزم مراجعت کردند» (جوینی، ۱/۱۳۳۷: ۱۴۵).

گفتنی است که جوینی پیش از آن در ذکر احوال جوجی و جلوس باتو به موضع او نوشته بود: «چون قآن [اوگتای] به تخت مملکت بنشست تمامت آن حدود را که مجاور او بود از بقایای قفچاق و آلان و آس و روس و بلاد دیگر چون بلغار و مگس و غیر آن تمامت را مسلم و مستخلص کرد» (۱/۱۳۳۷: ۱۴۳). این گزارش به‌ظاهر چنین متبادر می‌کند که گویا در تصور جغرافیایی جوینی مگس ارتباط مشخصی با آلان نداشته است اما نکته جالب این است که او در ذکر این لشکرکشی می‌نویسد: شاهزادگان مغول و لشکرهای‌شان در حدود بلغار به هم رسیدند و اشاره به حمله آنها به شهر بلغار و بلاد روس و شهر مگس می‌کند و می‌نویسد: «چون روس و قفچاق و آلان نیز نیست گشتند» (۱/۱۳۳۷: ۱۴۵). از این‌رو در یک تناظر یک‌به‌یک می‌توان بین مگس و آلان ارتباطی منطقی یافت. جوینی و رشیدالدین فضل‌الله به نام «آس» اشاره می‌کنند. و صاف شیرازی (م: ۷۲۸هـ) در ذکر ماجرای جشن بر تخت نشستن اولجایتو محمد خدابنده و رسیدن فرستادگان قآن [قوبیلای قآن]، به اتحادی که به این مناسبت بین خاندان مغول برقرار شده بود اشاره می‌کند: «از مصر تا آمویه و از کرمان و سرحد سیستان تا باکویه و از آنجا تا آب اتیل و قفچاق و آلان و آس و روس و سقسین و بلغار و از طرف ماوراءالنهر و... قوافل به آمدوشد مشغول شدند» (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۵۳-۲۵۴). او در ذکر قلمرو پنج هزار در پنج هزار فرسنگی که چنگیز و خاندان وی در پنجاه سال تصرف کردند «گرجستان و آس و روس تا کلار و باشقرد و ملاصق فرنک» را در زمره آن فهرست می‌کند (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۹۳). حمدالله مستوفی قزوینی (م: ۷۵۰هـ) آلان و چرکس را در کنار هم و آس و روس را نیز به‌همراه هم می‌آورد: «فاصله از مکه، طرف شمالی به راه بغداد: دشت قباچق چهارصد و پنجاه فرسنگ، الان و چرکس سیصد و پنجاه فرسنگ، آس و روس چهارصد فرسنگ» (۲/۱۳۹۶: ۷۴۰). او درباره حدود اقصای ایران می‌نویسد: «ایران زمین را... حد شمال ولایات آس و روس و مگس و چرکس و برطاس و دشت خزر - که آن را دشت قباچق نیز خوانند - و الان و فرنک است...» (مستوفی، ۲/۱۳۹۶: ۷۵۷). وی درباره آلان ذیل «تقریر مساکن گرجستان و ابخاز» می‌نویسد: «فیروزبن قباد ساسانی ساخت، هوایش به‌غایت خوب است و به‌سردی مایل، و آبش از جبال البرز می‌آید و در رود کر می‌ریزد» (مستوفی، ۲/۱۳۹۶: ۸۴۶). او راجع به آس در ذیل «دریای آتل» می‌نویسد: «از کوه‌های آس و روس و بلغار و دیار قمر و سلنکا و کیماک برمی‌خیزد و این ولایت را سقی کرده به هم جمع می‌شود» (مستوفی، ۲/۱۳۹۶: ۹۹۰). وی در ذیل ممالک «نصف‌الغربیه» می‌نویسد: «آس و روس: از اقلیم هفتم است» (مستوفی، ۲/۱۳۹۶: ۱۰۵۸). او راجع به دریای خزر یا دریای جیلان یا دریای جرجان می‌گوید: «... بر شمال، دشت خزر، و بر غرب، الان و کوه لگزی و اران، و بر جنوب جیلان و مازندران» (مستوفی، ۲/۱۳۹۶: ۱۰۲۸). یکی از نکات

جالب قرارگیری «آس» و «روس» در کنار یکدیگر در گزارش‌های مورخان و جغرافیدانان ایرانی است که می‌تواند ناشی از گزارش‌های میدانی و پراکندگی جمعیت آس‌ها در استپ‌ها از غرب ولگا تا کریمه در پایین‌دست سکونتگاه‌های روس‌ها باشد.

در منابع بعد از مغول حتی در روایت‌های مربوط به حمله مغولان، آن اشاره‌های دقیق جویی و ابن‌اثیر و رشیدالدین فضل‌الله درباره حمله اول مغولان به آلان دیده نمی‌شود. البته این به آن معنا نیست که دیگر به سرزمین آلان اشاره نمی‌شود بلکه به این معنا است که اشاره به آلان‌ها به منزله مردمی که در صحنه‌ای از نبردی مهم حضور داشته باشند متوقف می‌شود و اشاره‌ها به نشانی‌های جغرافیایی مبهم یا خاطره‌ای از مردمی بدل می‌شود که در فهرستی از اسامی گوناگون می‌آیند؛ فهرستی مشتمل بر ساکنان جغرافیایی که برای مورخ یا جغرافیدان ایرانی شامل گستره‌ای بوده که از دشت قبیچاق تا دریای سیاه را در برمی‌گرفته است؛ یک اشاره جغرافیایی مبهم و عمدتاً فاقد قید زمان. در گزارش‌های مورخان این دوره راجع به حمله مغولان نیز کماکان نشانی‌های جغرافیایی اهمیت خود را کمابیش حفظ می‌کنند، نظیر قتل‌عام در شهر مگس.

شرف‌الدین علی یزدی (م: ۸۵۸هـ) در *ظفرنامه* درباره لشکرکشی‌های مغولان می‌نویسد: «باتو تمامی آس و روس و چرکس و بلغار را تصرف کرد» (۱/۱۳۳۶: ۱۷۹) و نامی از آلان نمی‌برد. در *روضه‌الصفاء* از آثار دوره متأخر تیموریان، هنگامی که به لشکرکشی‌های مغولان و تیمور اشاره می‌رود از آس و آلان یاد می‌شود: «پس از جوجی باتو بر جای پدر نشست و بقایای قبیچاق و الان و آس و روس را به دست آورد و شهری بنا نهاد که آن را «سرای» خوانند» (میرخواند، ۵/۱۳۷۳: ۸۶۰). میرخواند (م: ۹۰۳هـ) یادی از لشکرکشی نخست و دوم مغولان به شمال قفقاز و آلان نمی‌کند، اما نوۀ دختری او خواندمیر (م: ۹۴۲هـ) درباره جوجی می‌نویسد: «چنگیزخان ایالت خوارزم و دشت قبیچاق و آلان و آس و روس و بلغار و توابع را به وی تفویض فرمود» (۳/۱۳۳۳: ۷۴) و در ضمن به خلاصه‌ای از ماجرای لشکرکشی دوم مغولان به قفقاز شمالی اشاره می‌کند (خواندمیر، ۳/۱۳۳۳: ۷۴-۷۵). گزارش خواندمیر شباهت زیادی به گزارش جویی دارد با این تفاوت که خواندمیر اشاره صریح دارد به اینکه ۲۷۰ هزار تلفات مردم مگس بوده است، در شرایطی که جویی با همین عدد صرفاً به بریدن گوش‌های راست مردم اشاره کرده بود. گویی خواندمیر اشاره صریح‌تری به سنت جنگی مغولان در بریدن گوش‌های راست مقتولان جهت شمارش دارد (۲). نظام‌الدین شامی (م: ۸۰۷هـ) نه از «آلان» و نه «آس» نامی به میان نمی‌آورد و به گزارش نبرد بزرگ تیمور با براغان (براقن) و اقدام جنگی او در البرزکوه و کشتن کولا و طلوس و جمع زیادی از مردم البرز بسنده می‌کند (شامی، ۱۹۳۷: ۱۶۲-۱۶۳). یزدی درباره حمله تیمور به مردم آس می‌نویسد که او پس از

تهاجم به روس و چرکس، به سمت کوه البرز آمده و به جنگ بوری‌وردی و براقن که حاکم قوم آس بود، رفت و کشتار بزرگی از مردم آس کرد (۱/۱۳۳۶: ۵۴۴-۵۴۵). ملاحظه می‌شود که در این منبع دوره تیموری به «آس» در جغرافیایی که پیش‌تر آلان بوده است اشاره می‌شود. عبدالرزاق سمرقندی (م: ۸۸۷ه‍.ق) در ذکر رویدادهای بعد از واپسین نبرد تیمور و توقتمش و لشکرکشی تیمور به قبیچاق و ولایت چرکس و البرزکوه ضمن اشاره به نبرد امیرزاده امیرانشاه و محمد سلطان با سرداران بزرگ البرزکوه، کوله و طاوس و ارائه جزئیاتی از نبردها با آوارها و قموق‌ها، اشاره‌ای به نبرد با قوم آس نمی‌کند (۲/۱/۱۳۸۳: ۷۱۴-۷۲۰).

حمله تیمور به آلان‌ها ضربه نهایی را به آنها وارد کرد. کامبولوف به دو حمله نیروهای تیمور در ۱۳۹۵م و ۱۴۰۰م به آلان اشاره می‌کند و از نابودی آلانیا در یورش دوم و کاهش جمعیت آن به چند هزار نفر سخن می‌گوید. هجومی که به زایش اسطوره «مادر آلان‌ها» منجر شد؛ زنی که برای نجات کودکان یتیم در میان ویرانه‌های روستاهای آلان می‌گشت و کودکان آلانی از شانزده تیره را جمع کرد و آنها را به مأمنی در کوهستان برد و با این کودکان ملت آلان را احیا کرد (۱۳۹۸: ۶۱). آلان‌ها در سپاه توقتمش حضور داشته‌اند. این گمانه مطرح است که این تنبیه سخت از سوی تیمور به تاوان حضور احتمالاً مؤثر ایشان در جمع نیروهای توقتمش بوده باشد. میرخواند درباره رویدادهای پس از فرار توقتمش‌خان از مقابل تیمور و حمله تیمور به دست راست ایل جوجی به نبردش با بوری‌وردی و براقن که حاکم قوم آس بود و قلعه‌گیری‌های او در البرزکوه و کشتن کولا و طاوس از سرداران آن سامان اشاره می‌کند (۶/۱۳۷۳: ۱۰۷۲). او در ادامه از «مطیع ساختن... روس و چرکس و باشگرد و مکس... و قوبان و الان» توسط تیمور می‌نویسد (میرخواند، ۶/۱۳۷۳: ۱۰۷۳). گزارشی که مشابه گزارش یزدی است (یزدی، ۱/۱۳۳۶: ۷۹۸). خواندمیر در گزارش اقدامات تیمور پس از پیروزی بر توقتمش در دشت قبیچاق به لشکرکشی‌اش به جانب روس و قتل و غارت او از قوم چرکس و فتوحاتش در البرزکوه و کشتن کولا و طاوس اشاره می‌کند (۳/۱۳۳۳: ۴۶۵-۴۶۶) و یادی از حاکم قوم آس نمی‌کند. در منابع دوره صفوی نیز از این نوع یادکردها وجود دارد چنانکه واله اصفهانی در ۱۰۷۸ه‍.ق گزارش بازگشت تیمور از دشت قبیچاق را مشابه میرخواند می‌نویسد و از آلان نام می‌برد (۶/۱۳۷۹: ۲۱۹). او مشابه خواندمیر و برخلاف میرخواند اشاره‌ای به نبرد سپاه تیمور با حاکم قوم آس و کشتار آس‌ها نمی‌کند و به این گزارش اکتفا می‌کند: «بعد از این فتوحات که خاطر خطیر از مهمات ولایت روس و چرکس پرداخته آمد رایات ظفرشکوه به جانب البرزکوه پرچم جهانگیری و قلعه‌گشایی گشود» (واله اصفهانی، ۶/۱۳۷۹: ۲۱۸). پیداست که در نتیجه رونویسی منابع

از یکدیگر، برخی از گزارش‌ها تکرار می‌شوند اما سیر رونویسی گزارش‌ها به‌مرور زمان حاکی از کاهش اهمیت آلان و آس و حذف تدریجی آنان از گزارش‌ها است. در ادوار بعدی در منابع عهد صفویان نظیر *تاریخ عالم‌آرای عباسی* از طایفه اوس یاد می‌شود. اسکندر منشی (م: ۱۰۴۳هـ.ق) ذیل لشکرکشی شاه عباس اول صفوی به گرجستان در ۱۰۲۳هـ.ق از ولایت اوس نام می‌برد که از توابع باشی‌آچوق (ولایت ایمرتی) است و «به‌ضیق طریق و استحکام مکان و ارتفاع جبال متصله به البرزکوه که مرغ اوهم جز به بال خیال در هوای آن طیران نتواند نمود و بیک سریع‌السیر نظر آن مسافت بعیده را به‌دشواری نتواند پیمود مغرور گشته اطاعت والی نیز نمی‌نماید» (۲/۱۳۸۲: ۸۷۶). در نتیجه سپاه شاه عباس به‌سرکردگی بیکویردی‌بیک گرجی ملازم بیگلربیگی فارس به جنگ آنان رفتند و با دشواری‌های زیاد به‌ویژه در مسیرهای دشوار و دره‌های پر برف مواجه شدند (اسکندر منشی، ۲/۱۳۸۲: ۸۷۶). در جلد سوم *افضل‌التواریخ* در جریان حوادث سال ۱۰۲۲هـ.ق/۱۶۱۳م در ایام سلطنت شاه عباس اول از مردم «اوس» یاد شده است. مردمی که سرزمین آنها در فراز کوه البرز قرار داشته و تسلط بر آنها بسیار دشوار بوده است. فضلی‌بیگ خوزانی اصفهانی از منشیان و مستوفیان عهد صفویان، با کارگزاران صفوی در گرجستان در ارتباط بوده و در منطقه حضور یافته بوده است. او از نیاکان اوست‌ها با نام «اوس» و «دیداو» (۳) یاد می‌کند و جزئیاتی از زندگی و فرهنگ آنان را ارائه می‌دهد که البته متأثر از نگاه‌های خصمانه افراد مرتبطش نسبت به اوس‌ها و عجین با شایعات است (مرشدلو، ۱۳۹۶).

در یکی از منابع اصلی دوره نادر، *عالم‌آرای نادری* (پایان تألیف در ۱۱۶۶هـ.ق) در شرایطی که در گزارش لشکرکشی‌های نادر به قفقاز شمالی نامی از قوم «آس» یا «آلان» وجود ندارد، اما چند بار در توصیف مرزهای جغرافیایی در نگرشی که احتمالاً متأثر از دیدگاه تاریخی - جغرافیایی منشیان او و از جمله محمدکاظم مروی است، به اروس (روس) و آلان اشاره می‌شود. یکی از این اشاره‌ها ناشی از نگرانی نادرشاه از پدید آمدن انسجامی بین ایلات ترکستان علیه نیروهای فرزندش رضاقلی‌میرزا در پی اقدام خودسرانه رضاقلی‌میرزا در عبور از جیحون در مواجهه با ابوالفیض‌خان، به‌تعبیر مروی پادشاه ترکستان است (مروی، ۲/۱۳۶۴: ۶۰۳). گزارشی که دال بر پایداری خاطره قدرت آلان‌ها در قرون بعدی است.

در دوره قاجار از نام «اوست» در منابع ایرانی استفاده می‌شود. برای مثال در عنوان یکی از فرامین فتح‌علی‌شاه به تاریخ جمادی‌الثانی ۱۲۱۹هـ.ق/شهریور ۱۱۸۳هـ.ش آمده است: «به خوانین و بیگ‌ها و ریش‌سفیدان قبادی، چچنیه و اُسطی» (اسنادی از روابط ایران با منطقه قفقاز، ۱۳۷۲: ۱۷۰) که نشانگر رواج یافتن شکل گرجی‌شده نام «اوس»، یعنی

«اوست» در ادبیات ایرانی برای اخلاف آلان‌ها و آس‌ها است. در سفر سوم ناصرالدین‌شاه به فرنگ او در گزارش دیدار از ولادی قفقاز و بازدید از یک مدرسه دخترانه می‌نویسد: «اینها که در مدرسه تحصیل می‌کنند از طایفه اوسطین هستند که در دره‌های همین کوه قفقاز می‌نشینند و به‌قدر چهل پنجاه هزار خانوار و جمعیت هستند... روس‌ها اینها را اوسطین نام گذارده‌اند اما خودشان می‌گویند ایرانی (۴) هستیم» (ناصرالدین‌قاجار، ۱۳۷۸: ۴۰).

۴. نیاکان اوست‌ها در ادبیات کهن پارسی

در منابع ادبی ایران به‌ویژه در اشعار شاعران ایرانی در فاصله قرون چهارم هجری/دهم میلادی تا هفتم هجری/سیزدهم میلادی به‌دفعات به آلان‌ها اشاره شده است. فخرالدین اسعد گرگانی (م: ۴۴۶ه‍.ق) در منظومه ویس و رامین در ذیل عنوان «رفتن شاه‌موبد به زابل و سپردن ویس به دایه» از «قفل آلانی» که گویا نماد استحکام بوده یاد می‌کند: سرای خویش را فرمود پَرچین حصار آهنین و بند رویین کلید رومی و قفل آلانی ز پولادش زده هندوستانی (۱۸۶۵: ۲۰۲)

قطران تبریزی (م: ۴۶۵ه‍.ق) نیز در یکی از ابیات خویش در مدح ابوالخلیل جعفر از خاندان شدادیان گنجه از آلان یاد می‌کند و در وصف اعتبار او می‌گوید که وقتی به جنگ دشمن می‌رود، شاه آلان نیز همراهی‌اش می‌کند:

خبر دهند که چون او رود به‌جنگ عدو بود به‌لشکرش اندر، شه‌الان و خزر (۱۳۶۲: ۱۵۰)

خاقانی شروانی (م: ۵۹۵ه‍.ق) نیز در اشعار خویش از آلان‌ها یاد کرده است و آلان‌ها و روس‌ها را در جوار یکدیگر آورده است:

چون ز سوار شایران سوی خزر سپه کشید

روس و آلان نهند سر، خدمت پای شاه را (۱۳۸۲: ۴۶۴)

نظامی گنجوی (م: ۶۰۸ه‍.ق) به‌دفعات از آلان‌ها نام برده است از جمله در *شرفنامه* در ماجراهای اسکندر و دشت قفقاق و اسکندر و روسیان به رویارویی اسکندر و سپاهی متشکل از روس و خزر و برطاس و آلان، دست‌کم هفت‌بار از آلان‌ها یاد می‌کند از جمله:

ستیزنده روسی ز آلان و ارگ شیخون درآورده همچون تگرگ (۱۳۱۶: ۱۰۹۰)

ز برطاس و آلان و خزران گروه برانگیخت سیلی چو دریا و کوه (۱۳۱۶: ۱۰۹۷)

الانی سواری فرنجه به‌نام هنرها نموده به شمشیر و جام (۱۳۱۶: ۱۱۰۸)

دگر سو الانی و برطاس و روس برآشفته چون توسنان شموس (۱۳۱۶: ۱۱۱۸)

روایت‌های نظامی مشابه خاقانی می‌تواند نشانگر زنده بودن خاطرهٔ تهاجم مشترک آلان‌ها و روس‌ها به اران و شروان باشد و در ضمن مؤید تصویر جنگ‌سالارانهٔ آلان‌ها در نگاه او است. فردوسی نیز آلان‌ها را به دلاوری متصف کرده بود و در ماجرای تنبیه‌شان توسط انوشیروان توأم نشدن خرد و دلاوری را اسباب خسارت و پشیمانی خوانده بود (فردوسی، ۸/۱۳۸۱: ۶۸۶). یادکرد نظامی از آلان‌ها صرفاً محدود به جنگاوری ایشان نیست و او ذیل «مجلس بزم خسرو و بازآمدن شاهپور» به یکی از کالاهای تولیدی آلان‌ها که کیفیتی شاهانه داشته، نیز اشاره می‌کند:

به‌گرداگرد خرگاه کیانی فروهشته نمدهای الانی (خاقانی، ۱۳۱۶: ۱۸۷)

در میان اقلام اکتشاف‌شده در پازیریک، نمدهای سکایی نیز پیدا شده است (Gimbutas, "Stone Age: European cultures", Encyclopedia Britanica). در قابوسنامه (تألیف‌شده در فاصله ۴۵۰-۴۷۵ ه‍.ق) عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر در توصیه‌هایش به فرزند راجع به خرید برده به‌ذکر خصوصیات بردگان ترک، هندی، آلانی، رومی، ارمنی، حبشی و نوبی می‌پردازد و با جزئیات راجع به بردگان آلانی سخن می‌گوید:

«و سقلایی و روسی و الانی نزدیک‌اند به‌طبع ترکان و لیکن از ترکان بردبارتر. اما الانی به‌شب دلیرتر از ترکانند و خداوند دوست‌تر، و اگرچه به‌فعل رومی نزدیک‌تر، همچون ترک نفیس باشند. لیکن در ایشان چند عیب هست، چون دزدی و بی‌فرمانی و نهان‌گویی و بی‌شکیبایی و کندکاری و سست‌طبعی و خداوند دشمنی و گریزپایی. اما هنر ایشان آن باشد که نرم‌طبع و مطبوع باشند و گرم‌فهم و آهسته‌کار و درست‌زبان و دلیر و راهبر و یادگیر» (۱۳۳۵: ۹۸).

عنصرالمعالی ذکر آلان‌ها را در ادامهٔ ترک‌ها می‌آورد و هرچند آلان‌ها را در کنار سقلاها و روس‌ها می‌آورد اما با جزییات دربارهٔ آلان‌ها و نه روس‌ها و سقلاها می‌گوید و پس از آلان‌ها به رومی‌ها و ارمنی‌ها می‌پردازد. طیفی از مردمان که چینش آنها در روایت ابوالمعالی مشابه چینش جغرافیایی آنان است. همتایی آلان‌ها با سقلاها و روس‌ها و قرابتی که از منظر او به رومی‌ها دارند را نمی‌توان بی‌تناسب دانست و اینکه پیداست حضور بردگان آلانی جدی‌تر و پرشمارتر از بردگان روس و سقلاها بوده که این خود می‌تواند هم ناشی از قرابت جغرافیایی و هم نزدیکی فرهنگی بیشتر آنان با ایران بوده باشد.

۵. نتیجه

مشاهده شد که پیشینهٔ یادکرد از آلان‌ها در منابع ایرانی به اوایل دورهٔ ساسانی بازمی‌گردد و بازتاب قرارگیری آنان در جغرافیای ایران به منابع آن عهد و یا اشاره‌های منابع اسلامی به عصر ساسانی مربوط است. در دورهٔ اسلامی گزارش‌ها دربارهٔ آلان به‌منزلهٔ یک موجودیت معاصر بیشتر معطوف به جغرافیای آن است. البته در منابع مورد

استفاده مینورسکی با محوریت دربندنامه‌ها در کتاب *تاریخ شروان* و دربند به حملات آلان‌ها به اران و شروان نیز اشاره شده است. نقطه عطف تاریخ آلان‌ها در دوره مغول در منابع ایرانی بازتاب یافته است و مشاهده شد که در نقطه عطف بعدی یعنی یورش‌های تیمور، ظاهراً آس‌ها در جغرافیای پیشین آلان‌ها جایگزین می‌شوند و یا آلان‌های جان به‌در برده از آن هجوم‌ها به نام خویشاوندان آس خویش خوانده می‌شوند، هرچند که هم در منابع تیموری و هم منابع ادوار بعدی تا دوره نادر، در تصور جغرافیایی تاریخ‌نویسان ایرانی رد آلان‌ها به‌منزله مردمی جنگاور در کنار دیگر اقوام صفحات شمالی ایران مشاهده می‌شود و اشاره‌ها به آنها کمابیش ادامه می‌یابد. درباره ارتباط میان آلان‌ها و آس‌ها در منابع تاریخی ایرانی مشاهده شد که نام آس توسط مورخان دوره مغول یعنی جوینی و سپس رشیدالدین فضل‌الله به‌میان می‌آید و نام آس‌ها عمدتاً همراه با روس‌ها آورده می‌شود، که این می‌تواند ناشی از گزارش‌های میدانی راجع به چینش اقوام ساکن در صفحات شمالی استپ‌های دریای سیاه و پهنه مابین ولگا تا کریمه باشد. در منابع دوره اسلامی آلان‌ها در ادوار مختلف عمدتاً در کنار خزرها، چرکس‌ها و یا قبچاق‌ها مورد اشاره قرار گرفته‌اند. رشیدالدین فضل‌الله به یورش مغولان به آس‌ها در ساحل چپ ولگا اشاره می‌کند و این یادکرد با برخی دیگر از گزارش‌های در دست درباره سکونتگاه‌های آس‌ها نظیر گزارش ابن‌بطوطه همخوانی دارد. در منابع ایرانی دوره تیموری به شکست فرمانروای قوم آس در کوه البرز که منظور کوهستان قفقاز است از تیمور اشاره می‌شود که پیداست بعد از انهدام قدرت آلان‌ها توسط مغول، نام و یاد ایشان با خویشاوندان نزدیک‌شان آس‌ها جایگزین شده است. آس‌هایی که خود در سرزمین‌هایی که در آن ساکن بودند چه در کریمه و چه در حاشیه ولگا دستخوش حملات ویرانگر مغولان شده بودند. در این بین در منابع ایرانی در گزارش ابوریحان بیرونی آلان‌ها و آس‌ها به‌صراحت در کنار و مقارن یکدیگر می‌آیند، گزارشی که چه درباره سکونتگاه پیشین نیاکان آنان و چه زبان آنها از دقت چشمگیری برخوردار است. سیر تحول نام آس دوره تیموری به اوس عهد صفوی و اوست دوره قاجار که در واقع سیر قرارگیری نوادگان آلان‌ها در سایه گرجی‌ها و در نهایت روس‌ها است، به‌وضوح در منابع ایرانی قابل ردیابی است. یکی از نکات شایسته توجه در بازتاب آلان‌ها و آس‌ها در منابع ایرانی به‌ویژه در دوره بعد از اسلام که آلان‌ها در داخل جغرافیای ایران قرار نداشته و در سرحدات ایران و یا پیرامون می‌گنجیده‌اند دقت نسبی این گزارش‌ها و هماهنگی آنها با سیر تحولاتی است که این مردم تجربه کرده‌اند. از همسایگان و مؤتلفان آنها تا عاملان انهدام‌شان در منابع ایرانی به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم

انعکاس دارند و در این بین در گزارش‌های ابوریحان بیرونی و یا فردوسی بازتاب‌ها و قرائنی دال بر آن خویشاوندی آنان با ایرانیان نیز قابل مشاهده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «در خوارزم از قرن دوم قبل از میلاد اقوام آنورسی را می‌بینیم که چینی‌ها آنها را ین‌تسی نوشته‌اند. در قرن سوم میلادی اقوام آنورس به حرکت درآمده رو به‌جانب غرب نهادند یعنی همان راهی را پیش گرفتند که سابقاً سیت‌ها و سمرت‌ها گرفته بودند. بعد از نیمه اول قرن نخستین پیش از میلاد نام آنورس محو شد و آنان را آلان خواندند و این کلمه همان لفظ آریاست که در لهجه شمال ایران به‌این‌صورت درآمده است... قبیله اوست قفقاز که امروز باقی است از بقایای این طایفه است که در نواحی جنوب روسیه مانده‌اند» (کریستن‌سن، ۱۳۱۷: ۱۲).
۲. سربازان مغول گوش هر یک از کشتگان به‌دست‌شان را بریده و در توبره‌هایی برای شمارش جمع می‌کردند (Nardo, 76).
۳. احتمالاً این نام مرتبط با نام شهر و قلعه آلان‌ها «دیدیکوف» است که در ۱۲۷۸م توسط منگو تیمور ویران شد.
۴. زبان آسی دو گویش عمده ایرونی (شرق اوستیا) و دیگوری (غرب اوستیا) دارد. اکثریت اوست‌ها به گویش ایرونی تلکم می‌کنند و خود را ایرونی می‌نامند. درباره اشاره ناصرالدین‌شاه مشخص نیست که آیا منظور او نام ایرونی اکثریت اوست‌ها بوده یا اینکه منظور ناصرالدین‌شاه این بوده که اوست‌ها با توجه به تبار آسی - آلانی چنین هویتی برای خود قائلند. گمانه محتمل این است که ناصرالدین‌شاه درباره نامی که اوست‌ها خود را به آن می‌خوانند مطلع شده بوده است.

منابع

- آیتی، عبدالحمید، ۱۳۸۳، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌خردادبه، ۱۳۷۰، *المسالک و الممالک*، ترجمه دکتر حسین قره‌چانلو، از روی متن تصحیح‌شده دخویه، تهران، مترجم.
- ابن‌رسته، ۱۳۶۵، *علاق/نفیسه*، ترجمه و تعلیق دکتر حسین قره‌چانلو، تهران، امیرکبیر.
- ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲، *تحدید نهایات الاماکن*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
- اذکائی، پرویز، ۱۳۷۴، *ابوریحان بیرونی؛ افکار و آرا*، تهران، طرح نو.
- ارانسکی، یوسف م، ۱۳۸۶، *زبان‌های ایرانی*، ترجمه علی‌اشرف صادقی، تهران، سخن.
- اسکندر منشی، ۱۳۸۲، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، با اهتمام و تنظیم ایرج افشار، تهران، امیرکبیر.
- اسنادی از روابط ایران با منطقه قفقاز*، ۱۳۷۲، تهران، وزارت امور خارجه.
- اصطخری، ابراهیم‌بن محمد، ۱۳۶۸، *مسالک و ممالک*، ترجمه فارسی قرن پنجم/ششم هجری، به‌اهتمام ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی.
- باکیخانوف، عباسقلی‌آقا، ۱۳۸۳، *گلستان ارم؛ تاریخ شیروان و داغستان از آغاز تا جنگ‌های ایران و روس*، متن علمی - انتقادی، تهران، ققنوس.
- برجیان، حبیب، ۱۳۷۷، «سیری در تاریخ اقوام ایرانی‌زبان اروپای شرقی»، *ایران‌شناخت*، شماره ۱۱، صص ۱۴۲-۱۷۷.
- بوزند، پاورستوس، ۱۳۸۳، *تاریخ ارمنیان*، ترجمه، پیشگفتار و پانوشت گارون سارکسیان، تهران، نائیری.
- بهزادی، رقیه، ۱۳۶۸، «قوم‌های کهن: آلان‌ها (آس‌ها)»، *چیستا*، شماره ۶۴، صص ۴۷۹-۴۸۴.
- جوینی، علاءالدین عطاملک‌بن بهاءالدین محمدبن محمد، ۱۳۳۷، *تاریخ جهانگشای*، به‌تصحیح علامه محمد قزوینی، به‌همت محمد رمضانی، تهران، پدیده.

جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، ۱۳۶۸، *اشکال‌العالم*، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، با مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری، تهران، شرکت به‌نشر.

حدودالعالم من المشرق الى المغرب، ۱۳۷۲، با مقدمه بارتولد و تعلیقات مینورسکی، ترجمه میرحسین‌شاه، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا وره‌رام، تهران، دانشگاه الزهرا. حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر، ۱۳۹۶، *نزهة القلوب* (متن کامل)، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، سفیر اردهال.

خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل، ۱۳۸۲، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، زوآر. خواندامیر، غیاث‌الدین بن همادالدین، ۱۳۳۳، *تاریخ حبیب‌السير فی اخبار تاریخ بشر*، مقدمه جلال‌الدین همایی، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابخانه خیام.

دین‌کرده، کتاب سوم، ۱۳۸۱، تدوین‌کنندگان پیشین آذرفرنگ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید؛ ویراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه فریدون فضیلت، تهران، فرهنگ دهخدا. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، *جامع‌التواریخ*، به تصحیح و تحشیه محمد روشن - مصطفی موسوی، تهران، البرز.

رضا، عنایت‌الله، ۱۳۷۲، «اوستیا»، *مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، دوره دوم، شماره ۱، صص ۱۵۱-۱۶۲.

رضا، عنایت‌الله، ۱۳۷۲، *آذربایجان و اران (آلبانیای قفقاز)*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار. زکریابن محمد بن قزوینی، ۱۳۷۱، *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، ترجمه محمدمرادبن عبدالرحمان، تصحیح دکتر سیدمحمد شاهمرادی، تهران، دانشگاه تهران.

سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، جلد اول، دفتر دوم، ۷۷۲-۸۰۷ ه‍.ق.، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. شامی، عبدالواسع نظام‌الدین، ۱۹۳۷م، *تاریخ فتوحات امیرتیمور گورکان معروف به ظفرنامه با اصطلاحات و اضافاتی که...*، به سعی و اهتمام و تصحیح فلکس تاور، پراگ (چکاسلواکی)، مؤسسه شرقیه.

شریعتی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۴، «اوستی‌ها، ایرانیانی در قلب قفقاز»، *مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، شماره ۵۰، صص ۱۴۷-۱۶۴.

طبری، محمد بن جریر، ۱۳۵۲، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر. عربان، سعید، ۱۳۸۲، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه پهلوی - پارتی*، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، پژوهشکده زبان و گویش؛ سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، معاونت پژوهشی.

عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر، ۱۳۳۵، *قابوسنامه*، با تصحیح و مقدمه و حواشی دکتر امین عبدالمجید بدوی، تهران، کتابفروشی ابن‌سینا.

فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۸۶۵م، *مثنوی ویس و رامین*، به تصحیح کاپیتان دلیو ان لیس و منشی احمد علی، کلکته، کالج پریس.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۱، *شاهنامه فردوسی (براساس چاپ مسکو)*، خط اسماعیل نژاد فرد لریستانی؛ مقدمه علی‌اکبر دهخدا، تهران، بانک ملی ایران، شرکت چاپ و نشر.

فروشی، بهرام، ۱۳۸۲، *بهرام، ایران‌نویج*، تهران، دانشگاه تهران.

- قطران تبریزی، ۱۳۶۲، دیوان، از روی نسخه محمد نخجوانی، تهران، ققنوس.
- کاظم‌زاده، حامد، ۱۳۸۸، «اوست‌ها: میراث‌داران ایران فرهنگی در قفقاز (بر پایه مطالعات میدانی سال ۲۰۰۷ - ۲۰۰۸ میلادی)»، مطالعات ملی، شماره ۳۸، صص ۱۵۳-۱۸۲.
- کامبولوف، تامرلان، ۱۳۹۸، اوست‌ها در گذر تاریخ، ترجمه موسی عبداللهی، مقدمه‌نویس و ویراستار علمی مهدی حسینی تقی‌آباد، تهران، نگارستان اندیشه؛ بنیاد مطالعات قفقاز و انتشارات سیم روسیه.
- کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۱۷، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، رنگین.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود، ۱۳۶۳، تاریخ گردیزی، به تصحیح و مقابله عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب.
- مجمعل‌التواریخ و القصص، تألیف سال ۵۲۰ هجری، ۱۳۱۸، به تصحیح ملک‌الشعراى بهار، به‌همت محمد رضانی، تهران، بی‌نا.
- محمدبن نجیب بکران، ۱۳۴۲، جهان‌نامه؛ متن جغرافیایی تألیف‌شده در ۶۰۵ هجری، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.
- مرشدلو، جواد، ۱۳۹۶، سخنرانی با عنوان «سیمای کوه‌های قفقاز و مردمان پیرامون آن در منابع ایرانی دوره صفوی» در کنفرانس بین‌المللی کاربردی «ایران - قفقاز شمالی؛ تاریخ و چشم‌اندازهای همکاری» در دانشگاه دولتی اوستیای شمالی، ولادی قفقاز، سه‌شنبه ۲۱ آذرماه.
- مروی، محمدکاظم وزیر مرو، ۱۳۶۴، عالم‌آرای نادری، به‌تصحیح و با مقدمه دکتر محمدامین ریاحی، تهران، کتابفروشی زوار.
- منصوری، فیروز، ۱۳۸۷، مطالعاتی درباره تاریخ، زبان و فرهنگ آذربایجان، تهران، هزار کرمان.
- میرخواند، محمدبن خاوندشاه، ۱۳۷۳، روضة‌الصفاء، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، تهران، علمی.
- مینورسکی، ولادیمیر فدروویچ، ۱۳۷۵، تاریخ شروان و دربند، ترجمه محسن خادم، ویراسته عبدالحسین آذرننگ، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- ناصرالدین قاجار، شاه ایران، ۱۳۷۸، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان، به‌کوشش محمداسماعیل رضوانی و فاطمه قاضیها، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- نامه تنسر به گشنسپ، ۱۳۵۴، به‌تصحیح مجتبی مینوی؛ گردآورنده تعلیقات مجتبی مینوی و محمداسماعیل رضوانی، تهران، خوارزمی.
- نظامی گنجوی، ۱۳۱۶، خمسه، با حواشی و شرح لغات و ابیات و مقابله با سی نسخه کهن‌سال، یادگار و ارمغان وحید دستگردی، طهران، مطبعه ارمغان.
- واله اصفهانی قزوینی، محمدیوسف، ۱۳۷۹، خلدبرین (تاریخ تیموریان و ترکمانان)، به‌کوشش میرهاشم محدث، تهران، میراث مکتوب.
- یزدی، شرف‌الدین علی، ۱۳۳۶، ظفرنامه؛ تاریخ عمومی مفصل ایران در دوره تیموریان از روی نسخی که در عصر مصنف نوشته شده، به‌تصحیح و اهتمام محمد عباسی، تهران، امیرکبیر.
- یکتایی، مجید، ۱۳۵۰، «پیشینه تاریخی سرزمین داغستان»، بررسی‌های تاریخی، سال ششم، شماره ۱، صص ۳۳۱-۳۵۰.

Barthold, W. and V. Minorsky, 1986, "Alān". *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Volume I: A-B. Leiden and New York, BRILL.

- The Editors of Encyclopaedia Britannica, Encyclopedia Britanica, “Ossetic language”, available at: <<https://www.britannica.com/topic/Ossetic-language>>, (accessed on: 10/14/2019).
- Gimbutas, M. Encyclopedia Britannica, “*Stone Age: European cultures*”, available at: <<https://www.britannica.com/event/Stone-Age/European-cultures>>, (accessed on: 10/11/2019).
- Rayfield, D, 2012, *Edge of Empires: A History of Georgia*, London, Reaktion Books.
- Abaev, V. I. and H. W. Baily, “*Alans*”, Encyclopedia Iranica, I/8, pp. 801-803, available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/alans-an-ancient-iranian-tribe-of-the-northern-scythian-saka-sarmatian-massagete-group-known-to-classical-writers-from> (accessed on 17 Nov 2019).
- Alemany, A, 2000, *Sources on the Alans: A Critical Compilation* (Handbook of Oriental Studies, Section Eight, Central Asia, Volume Five), edited by Denis Sinor and Nicola Di Cosmo. Leiden, Brill.
- Nardo, D, 2010, *Genghis Khan and the Mongol Empire*, Greenhaven Publishing LLC.
- Petrukin, V, 2007, “Khazaria and Rus: An Examination of their Historical Relations”, In Golden, Peter B; Ben-Shammai, Haggai; Rona-Tas Andras (eds.). *The World of the Khazars: New Perspectives*, Handbook of Uralic Studies. 17, Brill, pp. 245-268.
- Christian, D, 1999, *A History of Russia, Mongolia and Central Asia*, Blackwell.
- Vernadsky, G, 1953, *The Mongols and Russia*, Yale University Press.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.301768.837

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

Kharg and Characene; A Discussion on Two Rock-Cut Tombs and Toponymy of Kharg Island

Ahmad Heidari¹

Assistant Professor, Department of Archaeology, Islamic Azad University, Birjand Branch, Iran.

Received: April 27, 2020; Accepted: July 18, 2020

Kharg Island is one of the most important islands in the Persian Gulf. Throughout history, it has received attention because of being located on maritime trade routes and thus has numerous historical monuments. There are two important tombs in Kharg Island which are attributed to Palmyrene merchants. Evidence suggests that the island was inhabited during the Parthian and Sassanid eras and was an important trading and religious center. This research seeks to find out what relation the name Kharg bears to the state of Characene and to whom the graves belong. The article argues that the name Kharg is derived from the word Charax. It also demonstrates that the two large rock-cut tombs of Kharg Island, contrary to popular opinion, do not belong to Palmyrene merchants, but to an Iranian local ruler in the Persian Gulf. The motifs, form and structure of the graves indicate that the Eastern tomb probably is belong to Ananias and Southern tomb is graved in the first half of the second century AD and probably belong to Mithradates, a Parthian prince and ruler of Characene. The name of Kharg Island is also taken from the great king of Characene.

Keywords: Kharg Island, Mithradates, Characene, Southern tomb, Eastern tomb, Parthian.

1. Email of the corresponding author: ahmad.heidari@iaubir.ac.ir.

خارک و خاراسن؛ پیشنهاد و بحثی درباره انتساب دو گور صخره‌ای بزرگ و نام جزیره خارک

احمد حیدری^۱

استادیار باستان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بیرجند، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۲/۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۴/۲۸

(از ص ۱۰۳ تا ص ۱۲۴)

جزیره خارک یکی از جزایر مهم خلیج فارس است که در طول تاریخ به علت قرار گرفتن در مسیر راه‌های تجاری دریایی مورد توجه بوده و آثار تاریخی متعدد و متنوعی در خود جای داده است. مدارک تاریخی و باستان‌شناسی نشان می‌دهد که این جزیره در دوره اشکانی و ساسانی مسکون بوده و یک پایگاه تجاری و مذهبی مهم به شمار می‌رفته است. از جمله آثار برجسته جزیره خارک، دو گور صخره‌ای منسوب به تجار پالمیری است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که این دو گور متعلق به چه کسانی بوده و چه رابطه‌ای بین نام جزیره خارک، با ایالت خاراسن وجود دارد؟ نتیجه این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده نشان می‌دهد که نام جزیره خارک از واژه خاراسن (خاراکن) گرفته شده و دو گور صخره‌ای بزرگ جزیره خارک، برخلاف نظر رایج، متعلق به تجار پالمیری نیستند. با توجه به نقوش برجسته، فرم و ساختار دو آرامگاه، به احتمال گور شرقی متعلق به آنانایس و گور جنوبی با توجه به نقش فرد لمیده بر تخت که نشان‌دهنده مقام عالی‌رتبه‌ای در حد یک پادشاه است، متعلق به مهرداد (شاهزاده اشکانی و حاکم ایالت خاراسن) بوده است. نام جزیره خارک نیز به مناسبت دفن دو پادشاه یا مقام عالی‌رتبه خاراسن، از واژه خاراسن یا خاراکن (به معنای قلعه) گرفته شده است.

واژه‌های کلیدی: جزیره خارک، مهرداد شاه خاراسن، گور شرقی، گور جنوبی، اشکانی.

مقدمه

بنادر خلیج فارس و جزایر آن از دیرباز به علت هم‌جواری با تمدن‌های بزرگ و باستانی همواره مورد توجه قرار داشته‌اند. علاوه بر این که نام بنادر و جزایر این آبراهه باستانی و مهم، بر تعدادی از کتیبه‌ها و مهرهای باستانی مشاهده می‌شود، اسامی برخی از این جزایر و بندرگاه‌ها در کتاب‌های مؤلفین کلاسیک (به‌خصوص استرابو و آریان) ثبت گردیده است (Strabo, *Geography*. 16.3-4; Arrian, *Indica*, 26.7). مطابق مدارک باستان‌شناسی که شامل کتیبه و مهرهای باستانی است، نام ایکاروس^۲ به جزیره فیلکه (Potts, 2009: 37) و تیلوس^۳ به بحرین اطلاق می‌شده است (Seyrig, 1941: 254-5). یکی از آخرین پژوهش‌هایی که بر اساس اسناد تاریخی صورت گرفته، توسط پاتس انجام شده است. وی سعی نموده تا تقریباً تمامی منابع کلاسیک و مطالعات پژوهشگران معاصر را

ahmad.heidari@iaubir.ac.ir

۱. رایانامه نویسنده:

2. Ikarus

3. Tylos

جمع‌آوری نموده و به تطبیق نام کنونی جزایر با مدارک تاریخی بپردازد. به‌طور اختصار او بر اساس اسناد تاریخی این‌گونه نتیجه می‌گیرد که نام جزیره هرمز، در منابع تاریخی اورگان^۱، جزیره قشم به اسم اوآرکتا^۲، جزیره فارور به شکل پیلورا^۳، جزیره کیش به‌صورت کاتائا^۴، هندورابی به نام کیکندروس^۵ ثبت‌شده است (Potts, 2019: 382-5). متأسفانه نام برخی از جزایر خلیج فارس به‌خصوص جزیره خارک توسط مؤلفان کلاسیک گزارش نشده و بیشتر به توصیف کلی (مثل صید مروارید) و بدون ذکر نام آن پرداخته‌شده است. جزیره خارک با توجه به تعداد قابل‌ملاحظه آثار باستانی که در خود جای داده، نشان می‌دهد که یک جزیره شناخته‌شده و مهم بوده و برخی از آثار آن متعلق به حکام هم‌جوار ساحلی و یا بازرگانان بوده است. این پژوهش در پی پاسخ به این دو پرسش است که دو گورصخره‌ای بزرگ جزیره خارک، متعلق به چه فرد یا فرهنگی بوده و از نظر گاهنگاری به چه دوره تاریخی تعلق دارند؟ و پرسش دیگر آن است که چه رابطه‌ای بین نام جزیره خارک و خاراسن و یا صاحبان دو گورصخره‌ای وجود دارد؟ روش پژوهش در این مقاله، توصیفی-تحلیلی است. ابتدا به توصیف دو گورصخره‌ای بزرگ جزیره خارک که به آرامگاه جنوبی و شرقی مشهور شده‌اند، پرداخته‌شده؛ سپس به تحلیل ویژگی‌های سبکی نقش‌مایه‌ها و مضامین به کار رفته آن می‌پردازد. شیوه جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. در تفسیر و تحلیل نقوش و گاهنگاری اثر، از مقایسه تطبیقی با آثار هم‌زمان خود استفاده‌شده است.

یکی از نخستین گزارش‌ها از جزایر خلیج فارس توسط استرابو ارائه می‌شود، استرابو نام دو جزیره به نام‌های ایکاروس و اوآراکتا را نام می‌برد و به توصیف یک جزیره دیگر که دارای مرواریدهای ارزشمند است، می‌پردازد. استرابو می‌گوید: «نثارخوس دریاسالار اسکندر که از سند تا فرات دریانوردی کرد، وقتی او به مقصد رسید یکی از همراهانش به نام آندروستین^۶ را مسئول تکمیل اکتشافات خلیج فارس کرد. آندروستن در خلیج فارس با ناوگان خود به اکتشاف ادامه داد تا این‌که به جزیره ایکاروس رسید.» «نثارخوس می‌گوید میتروپاستس را همراه با مزنس (فرمانروای یک جزیره به نام اوآراکتا در خلیج پارس) را ملاقات کرده است (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۷؛ Strabo, Geography.16.3).

- 1.Organa(Ὀργάνα)
- 2.Oaracta(Ὀάρακτα)
3. Pylora (Πύλωρα)
- 4.Cataea (Καταία)
- 5.Caicandrus (Καϊκανδρος)
- 6.Androsthene

امروزه بیشتر پژوهشگران بر اساس گزارش نثارخوس معتقدند، جزیره اوآرکتا که گور اریتراس (که نام دریای اریتره از او گرفته شده) در آن قرار دارد، جزیره قشم کنونی است (Goukowsky, 1974: 120)؛ اما درباره جزیره ایکاروس، ابتدا گیرشمن معتقد بود نام جزیره خارک است (Ghirshman, 1958: 262). ولی با کشف کتیبه‌های یونانی در جزیره فیلکه مشخص گردید که ایکاروس، نام باستانی جزیره فیلکه است. درباره «جزیره بحرین هم که اسناد بسیاری به دست آمده مشخص شده که نام باستانی آن تیلوس بوده است» (Seyrig, 1941: 254-5). در اینجا به نظر می‌رسد سه جزیره بزرگ خلیج فارس به نام‌های قشم، فیلکه و بحرین به علت نزدیکی زیاد با ساحل حداقل تا میلاد مسیح نام‌های مشخصی داشته‌اند، ولی جزایر کوچک‌تر و دورتر از ساحل، مثل جزیره خارک نامشان از اهمیت کمتری برخوردار بوده و تنها به خاطر ویژگی‌های خاص آن‌ها مورد توصیف قرار گرفته‌اند. برای مثال در همان منبع، استرابو می‌گوید: «در ابتدای خلیج فارس یک جزیره‌ای وجود دارد که مرواریدهای با ارزشی از آن به دست می‌آید» (Strabo, *Geography*, 16.4). این توصیف به نظر می‌رسد مختص جزیره خارک است، چراکه در دوران تاریخی تنها در دو جزیره خارک و بحرین صید مروارید انجام می‌شده است. همان‌طور که می‌دانیم، نام جزیره بحرین (تیلوس) همواره با ذکر نام اصلی به کار می‌رفته است. پس این توصیف اشاره به جزیره خارک دارد.

نویسنده دیگری که به توصیف جزایر خلیج فارس می‌پردازد، ایزیدور خاراکسی است. او نام جزیره را ذکر نمی‌کند، وی در توصیفش از سرزمین پارتیان می‌گوید:

«در خلیج فارس یک جزیره خاصی وجود دارد که در آن مروارید بسیار صید می‌شود؛ و اطراف جزیره قایق‌هایی است که از نی ساخته شده و مردان شیرجه می‌زنند تا عمق بیست فتم (هر فتم برابر شش پا یا معادل ۱/۸۲۸۸ متر) یا ۳۷ متر و صدف‌های دریایی را صید می‌کنند» (ایزیدور خاراکسی، ۱۳۹۰: ۲۰؛ Ghirshman, 1958: 262).

نویسندگان سده‌های نخستین اسلام، برای نخستین بار، نام جزیره خارک را استفاده می‌کنند. ابن‌خردادبه در کتاب المسالک و الممالک که از قدیمی‌ترین منابع جغرافیای تاریخی است و دو بار در سال‌های ۲۳۴ و ۲۷۲. ه‍.ق نوشته شده، این‌گونه گزارش می‌دهد: «از بصره تا جزیره خارک پنجاه فرسخ و آن جزیره‌ای است که یک فرسخ در یک فرسخ است، در آن زراعت و انگورستان و نخلستان است» (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۰: ۴۶). همچنین کتاب مجهول‌المولفِ حدودالعالم که در سال ۳۷۲ ه‍.ق نوشته شده است، از کیفیت بالای مروارید و ماهیگیری در جزیره خارک سخن گفته است (حدودالعالم، ۱۳۶۱: ۲۰).

اصطخری می‌گوید: خارک دارای یک اسکله یا توقفگاه بین راه تجاری هند و بصره بوده است (اصطخری، ۱۳۶۸: ۳۴-۳۵). در سال ۶۱۶ ه‍.ق یاقوت حموی از جزیره خارک دیدن

می‌کند. وی گزارش می‌دهد که در کنار تجارت و مروارید، اقتصاد جزیره خارک بر پایه میوه و کشت خرما قرار داشته است (یاقوت‌حموی، ۱۳۶۲: ۱۱۲).

۱. جزیره خارک و مطالعات باستان‌شناسی

در سال ۱۷۶۰ م. کارستن نیبور نخستین توصیف از آثار پیش از اسلام جزیره را ارائه می‌دهد، و یک تصویر از قلعه جدید هلندی‌ها ترسیم می‌کند (نیبور، ۱۳۵۴: ۱۷۰). همچنین کاپیتان استیف گزارشی مختصر از آثار باستانی جزیره خارک ارائه می‌کند (Stiffe, 1898: 179-180)، سپس هرتسفلد و زاره مفصل‌تر درباره آن بحث نمودند (Sarre and Herzfeld, 1910: 63-66; Herzfeld, 1935: 103-105; Ibid, 1941: 276; سال ۱۹۵۸-۹ به بررسی جزیره پرداخت و گورهای صخره‌ای و کلیسای نسطوری جزیره را شناسایی کرد (Ghirshman, 1959: 108-120). سرفراز (۱۳۵۵: ۵۴-۶۵) و اقتداری (۱۳۴۸: ۸۳۱-۸۷۴)، نیز توصیفات از برخی آثار جزیره به عمل آورده‌اند. کلایس طرحی از آرامگاه جنوبی و گور میرمحمد ارائه داده است (Kleiss, 1973: 78-80). دقیق‌ترین گزارش از آثار جزیره خارک به‌خصوص گورهای صخره‌ای توسط استیو انجام شده که به شکل کتابی منتشر شده است (Steve, 2003). پاتس نیز مقالاتی درباره جزیره خارک نوشته که بیشتر جمع‌آوری و تحلیل اطلاعات است (Potts, 1990, 1999, 2019).

۲. آثار جزیره خارک و گورهای صخره‌ای

جزیره خارک در فاصله ۵۸ کیلومتری بوشهر قرار گرفته و درازای آن ده کیلومتر و پهنای تقریبی آن پنج کیلومتر است. مطابق آخرین پژوهش‌هایی باستان‌شناسی، از سده نخست میلادی با رونق راه ادویه که کالاهای سواحل دریای مدیترانه و سرزمین‌های رومی و هند مبادله می‌شد، بندرگاه‌ها و جزایر خلیج فارس مورد توجه و استفاده قرار می‌گرفت و از این تاریخ تا دوران اسلامی استقرارهای زیادی به اشکال مختلف در جزایر خلیج فارس و بندرهای ساحلی مشاهده می‌شود.

در خلیج فارس تنها در جزایر قشم (خسروزاده، ۱۳۹۶: ۱۴۴) و خارک گورهای صخره‌ای وجود دارد؛ ولی بر پایه آخرین پژوهش‌هایی که توسط استیو صورت گرفته، برخلاف قشم، تنوع زیادی در گورهای صخره‌ای جزیره خارک مشاهده می‌گردد. مطالعات وی نشان می‌دهد که «تدفین صخره‌ای از سده یکم تا هفتم میلادی، به شکل اتاق یا مجموعه فضاهای صخره‌ای و یا گودال صخره‌ای در جزیره خارک رواج داشته است» (Steve, 2003: 47-99). بر نمای برخی از گور دخمه‌ها، صلیب و در موارد معدودی نوشته‌هایی سوری حتی با نام متوفی در یک یا دو واژه به چشم می‌خورد (بنگرید به: تصویر ۱). هرتسفلد حدود شصت گور مسیحی را در جزیره خارک شناسایی می‌کند و معتقد است که این گورهای صخره‌ای

متعلق به حدود ۲۵۰ م. هستند (Herzfeld, 1935: 103-4). ولی استیو بر پایه مطالعه و مقایسه تطبیقی کتیبه‌ها به این نتیجه می‌رسد، برخی از گورها (به‌خصوص گورهای شماره ۶۳-۶۴) دارای کتیبه‌ای با دو واژه سوری متعلق به سده ۷ یا ۸ م. هستند. وی معتقد است برخی از کتیبه‌های بدون تاریخ جزیره خارک، قابل‌مقایسه با دو کتیبه سوری ناحیه خسروی سلماس هستند که اخیراً کشف‌شده و تاریخ ۶۹۷ و ۶۹۸ م. را نشان می‌دهند (Steve, 2003: 50). استیو چند گودال‌صخره‌ای دیگر نیز در جزیره خارک شناسایی نمود، که به نظر می‌رسد متعلق به دوره ساسانی (اواخر ساسانی) است. مهم‌ترین گورهای صخره‌ای جزیره خارک، دو گور مشهور به آرامگاه جنوبی و شرقی است که پژوهشگران آن را متعلق به تجار پالمیری می‌دانند که در سطور زیرین به توصیف آن پرداخته می‌شود.

۳. دو گور صخره‌ای بزرگ جزیره خارک

بر اساس جدیدترین گزارش‌های ثبت‌شده درباره دو گور صخره‌ای بزرگ جزیره خارک (مشهور به آرامگاه یا گور معبد شرقی و گور معبد جنوبی)، گور جنوبی ۱۳ متر (از مدخل تا دیوار انتهایی) عمق دارد (بنگرید به: تصویر ۲). درحالی‌که گور شرقی ۹/۳ متر ژرفا دارد (بنگرید به: تصویر ۳). نمای گورها با تاق و نیم‌ستون‌هایی تزیین شده‌اند که به اتاق اصلی منتهی می‌شوند. در هر کدام تعدادی محفظه تدفین (لوکولی) وجود دارد که در صخره تراشیده شده‌اند. در دیوار مدخل گور جنوبی، یک نقش برجسته وجود دارد که تصویر یک مرد لمیده بر تخت است که جامی در دست چپ دارد. این نقش بیانگر صحنه ضیافت تدفین است که قابل‌مقایسه با آثار مشابه در پالمیر، ادسا، دورا اروپوس، هاترا است (Haerinck, 1975: 147-48). در نقوش پالمیری، فرد ضیافت شونده که نمایش داده شده، در حقیقت همان فرد متوفی است که به شکل فردی لمیده روی تخت با یک جام در دست چپ نشان داده می‌شود. در نقوش الیمایی مسجد سلیمان، تنگ‌سروک و کوه-تینا نقش هرکول به شکل لمیده دیده نمی‌شود (Ibid, 1975: 48).

استیو پیشنهاد می‌دهد که شباهت نقشه (پلان) آرامگاه جنوبی به معماری تدفینی پترا و نبطی‌ها بیشتر از پالمیری‌ها است (Steve, 1999: 75-76). نقش دوم که به شکل بدی حفظ شده، تصویر نیکه یا فرشته پیروزی است که بر یک گوی در کنار نیم‌ستون (ستون نمای) ضلع راست ورودی اتاق قبر (لوکولوس) اصلی در آرامگاه جنوبی حک‌شده است. سمت چپ مدخل تخریب‌شده، از این‌رو غیرممکن است که بتوان تصور کرد که نقش نیکه دومی در آنجا وجود داشته است (Haerinck, 1975: 154). گیرشمن این گورهای صخره‌ای را به آرامگاه تجار پالمیری نسبت می‌دهد (Ghirshman, 1958: 267).

مطابق آخرین پژوهش‌های انجام شده، حدود ۸۳ گورصخره‌ای در جزیره خارک گزارش شده است. این قبور چهار گونه هستند، شامل: الف) اتاق تک‌بریده شده در صخره؛ مانند گور شماره ۱۰: به ابعاد ۷۰×۵۰ سانتی‌متر و عمق ۲۸ سانتی‌متر و نمونه بزرگ‌تر آن، مثل گور شماره ۷۴: ۰/۹×۱/۹ متر و عمق ۲/۶ متر و سقف آن تخت است. همچنین تعدادی از گورهای کنده شده در ابعاد متغیر با اتاق هلال شکل وجود دارند. ب) گورهای کم‌عمق در اشکال متنوع. پ) ردیفی از گورهایی به شکل دوزنقه، نیم‌دایره تا مستطیل و گودال تدفین. ت) گورهای کنده شده در بستر سنگی (Haerinck, 1975: 160-3). هرینک پیشنهاد می‌دهد که گونه سوم (پ) از نوع استودان‌های زرتشتیان است. درحالی‌که نوع چهارم (ت) ممکن است قابل‌مقایسه با نوع گورهای سیراف باشد، این گورها ممکن است به جوامع یهودی جزیره خارک متعلق باشند (Ibid: 165).

۴. قدمت دو گور صخره‌ای بزرگ جزیره خارک و هویت آن

در این قسمت به تحلیل و نقد نظریاتی که تاکنون در زمینه قدمت و کارکرد دو آرامگاه صخره‌ای شرقی و جنوبی جزیره خارک پرداخته می‌شود، سپس نظر جدید ارائه می‌گردد. سنت ساخت گورهای صخره‌ای از دوره اورارتویی‌ها، فریژی‌ها و به احتمال مادها در شرق آناتولی و شمال غربی ایران شروع شده است (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۲۰۸-۲۱۵). این سنت مورد استفاده هخامنشیان قرار گرفته و در گستره وسیع‌تر در داخل ایران و سراسر مناطق آناتولی مورد استفاده قرار می‌گیرد. پس از سقوط هخامنشیان ساخت گورهای صخره‌ای در برخی مناطق شرق آناتولی توسط حکام محلی (همانند کماژن‌ها) تداوم می‌یابد (Dörner, 2010). با رونق راه دریایی ادویه در سده دوم پ.م، موجب پیدایش شهرهای کاروانی و دولت-شهرهای نوظهور (همانند پالمیر، دورا‌اروپوس، هاترا) می‌گردد. حیات این شهرها بستگی به تجارت کالا بین هند، روم و مصر داشت. هم‌زمان نیز ساخت گورهای صخره‌ای در میان نبطی‌ها و «گورهای سردابه‌ای شکل که معمولاً مزین به نقاشی دیواری و نقوش برجسته‌ای با مضامین مهرپرستی است در میان پالمیری‌ها رواج می‌یابد» (Butcher, 2002: 325; Rostovtzeff, 1938: Plate.XIII).

هرینک و استیو، قدمت دو گورصخره‌ای مشهور به آرامگاه یا گورمعبد جنوبی و شرقی را متعلق به سده یکم میلادی می‌دانند (Haerinck, 1975: 137; Steve, 2003: 66). گیرشمن بنا به وجود برخی مدارک و شواهد باستان‌شناسی این آثار را متعلق به سده یکم و دوم میلادی دانسته و جزیره خارک را یک تجارتخانه پالمیری برای تجارت دریایی با هند می‌داند. در اواسط سده یکم میلادی، دریانوردان موفق به شناسایی جهت

و مسیر وزش بادهای موسمی اقیانوس هند و استفاده بهینه از آن برای کشتی‌های بادبانی شدند (گیرشمن، ۱۳۷۰: ۲۷۸). تجارت دریایی در سده یکم میلادی با استفاده از بادهای موسمی به اوج خود می‌رسد. صادرات روم شامل کهربا، مرجان، قلع، شیشه و پارچه‌های پشمی که به مناطقی از هند و جنوب شرق آسیا همانند اوکئو، کالبار و پادشاهی فو- من برکرانه رود مکونگ می‌رسیدند. کالاهای هندی شامل فلفل، زنجبیل، دارچین، باریجه، انقوزه، روغن‌های خوشبو که به تن می‌مالیدند، سنبل هندی، سنگ- های گران‌بها و نیمه گران‌بها، مروارید، عاج و صدف از هند وارد می‌شد (واتسن، ۱۳۷۷: ۶۶۲-۶۶۴).

گیرشمن بنا به چند دلیل گورهای صخره‌ای جنوبی و شرقی را متعلق به تجار پالمیری می‌داند. الف) وجود نقش برجسته فرشته ایستاده بر گوی و مرد لمیده بر تخت با جامی در دست که این سبک در داخل بسیاری از سردابه‌های پالمیری در شهر پالمیر و دوراروپوس مشاهده می‌شود. این تصاویر بیانگر مجلس میهمانی به هنگام سوگواری است. ب) فرم فضاهای درونی آرامگاه‌های صخره‌ای شرقی و جنوبی قابل‌مقایسه با فضاهای تدفینی سردابه‌های پالمیری است. پ) وجود سنگ‌نوشته آرامی- سوری در نمای گورمعد شرقی و از سویی رونق شهرهای کاروانی (راه ادویه) و نقش تجار پالمیری در دادوستد بین روم و مصر با هند در بنادر خلیج فارس. این شواهد موجب شد که گیرشمن «جزیره خارک را تجارتخانه پالمیری بداند» (گیرشمن، ۱۳۷۰: ۲۷۸).

پس از گیرشمن، هرینک مطالعاتی در زمینه گورهای صخره‌ای جزیره خارک انجام می‌دهد و هم‌رأی گیرشمن دو گورصخره‌ای جنوبی و شرقی را قابل‌مقایسه با آثار مشابه در پالمیر، ادسا، دوراروپوس، هاترا می‌داند (Haerink, 1975: 147-48).

کامل‌ترین گزارش درباره گورهای صخره‌ای جزیره خارک را استیو^(۱) تهیه کرده است. استیو تلاش نموده که گورصخره‌ای جنوبی و شرقی خارک را با گورهای صخره‌ای نبطیان در پترا مقایسه نماید. استیو به نقش صلیب به سبک نسطوریان بر گورهای صخره‌ای و کتیبه‌هایی به خط سوری و یا پهلوی اشاره می‌کند (Steve, 1999: 75). وی بر اساس وجود نقوش کنده (منوره، گل‌رُزت، قایق و کتیبه آرامی- سوری) در آرامگاه شرقی این‌گونه استدلال می‌کند که گور شرقی با گورجیسون در بیت‌المقدس قابل‌مقایسه است و معتقد است که این اثر متعلق به یک یهودی به‌احتمال آنانیاس بوده و حداقل در سال ۳۱/۳۰ میلادی ساخته شده است (Steve, 2003: 65; Steve, 1999: 75; Potts, 2009: 41). آنانیاس، یک تاجر یهودی بوده که حدود ۱۵ تا ۳۰ میلادی فعالیت می‌کرده، به‌احتمال منشأ یونانی داشته است؛ او به دین یهودی می‌گروید و در

خاراکس اسپاسینو، به تبلیغ آن دیانت می‌پردازد. در پایان دهه سی، پادشاه آدیابن می‌شود (Steve, 2003: 66).

دلایلی که موجب شد، استیو آرامگاه شرقی جزیره خارک را متعلق به آنانیاس بداند. ۱- پلان و فضاهای تدفین که قابل‌مقایسه با سردابه‌های پالمیری و به‌خصوص نبطی است (بنگرید به: تصویر ۴؛ Meyers et al, 1976: 129) ۲- وجود کتیبه کوتاه آرامی- سوری. ۳- وجود نقش کنده قایق، منوره و گل رزت است که با گور دخمه جیسون در بیت‌المقدس مقایسه نموده است. استدلال استیو گرچه مستدل به نظر می‌رسد، ولی مدارکی وجود دارد که این استنتاج را زیر سؤال می‌برد. چراکه ۱- کاوش‌های اخیر در گلالک شوشتر (رهبر، ۱۳۷۳؛ Rahbar, 1989) و صالح داوود (رهبر، ۱۳۹۱)، منجر به شناسایی تدفین سردابه‌ای الیمایی شده است که نشان می‌دهد الیمایی‌ها هم مانند پالمیری‌ها تدفین سردابه‌ای داشته‌اند (بنگرید به: تصاویر ۵-۶). کاوشگر گلالک و صالح داوود معتقد است، سنت تدفین سردابه‌ای الیمایی بومی ایران و ریشه در ایلام باستان دارد (رهبر، ۱۳۷۳؛ ۱۸۸-۱۸۹؛ رهبر، ۱۳۹۱؛ ۳۰۰-۳۰۳). پس وجود یک تدفین قابل قیاس با سردابه‌های پالمیر و دورااروپوس، صرفاً مدرک متقنی برای انتساب اثر به پالمیری‌ها نیست. چراکه نمونه‌های چنین آرامگاه‌هایی در سرزمین الیمایی مشاهده شده است که بر اساس گزارش کاوشگر گلالک و صالح داوود، ریشه در ایلام باستان داشته‌اند. ۲- از دلایل دیگر استیو و هرینک به انتساب گورهای شرقی و جنوبی به یک یهودی، وجود کتیبه آرامی- سوری در آرامگاه شرقی که فاقد تاریخ و نام است (بنگرید به: تصویر ۷). ترجمه کتیبه این‌گونه است: «دنایای روشن درون قبر/ و نه آنچه بود/ دنیای ما تاریک است»^(۳) (Steve, 2003: 60). این‌گونه محتوای نوشته‌ها، صرفاً نمی‌تواند نشان‌دهنده نفوذ اقلیت‌های دینی در جزیره خارک باشد. نقش کنده قایق، رزت، منوره و کتیبه آرامی، نامنظم و نسبتاً بی‌دقت حک شده‌اند (بنگرید به: تصاویر ۷ تا ۸).

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر نقوش منوره، رزت و کتیبه سوری در آرامگاه شرقی، هم‌زمان با نقش، مرد لمیده و جام در دست و نیکه در آرامگاه جنوبی باشد، چرا کیفیت نقوش آرامگاه جنوبی و شرقی باهم متفاوت است؟ می‌توان این‌گونه پاسخ داد که استفاده از خط آرامی- سوری در جزیره خارک از سده‌های نخستین تا هشتم میلادی رواج داشته است. از این‌رو کتیبه‌ی سوری و نقوش رزت، منوره و قایق، ممکن است در دوره‌ای بعد از ساخت گور صخره‌ای شرقی به آن اضافه شده باشند. همان‌طور که استیو نیز گزارش می‌دهد: برخی از کتیبه‌های بدون تاریخ گورهای صخره‌ای جزیره خارک، با دو کتیبه سوری ناحیه خسروی سلماس که اخیراً یافت شده

و دارای تاریخ ۶۹۷ و ۶۹۸ م. است، قابل مقایسه هستند. وی گورهای شماره ۳۷-۳۸ را که دارای کتیبه دو واژه‌ای آرامی هستند را از نظر نگارش متعلق به سده ۷ و ۸ م. معرفی می‌کند (Steve, 2003: 50). برخی از این گور دخمه‌ها کتیبه و برخی نقش صلیب دارند. کاوش‌های باستان‌شناسی در جزیره خارک منجر به شناسایی یک کلیسا متعلق به سده ۸ و ۹ میلادی گردیده است (Whitehouse and Williamson, 1973: 42) که انتساب گور دخمه‌های کوچک‌مقیاس را به مسیحیان نسطوری محتمل می‌سازد. از طرفی این گور دخمه‌های کوچک‌مقیاس و گودال‌های صخره‌ای قابل قیاس با گور دخمه‌ها و تدفین‌های صخره‌ای اواخر ساسانی تا صدر اسلام منطقه سیراف هستند (Ball and Whitehouse, 1976: 149) هنوز به دقت نمی‌دانیم که چرا در برخی از گور دخمه‌های صدر اسلام نقش صلیب حک شده است؟ نمونه این گور دخمه با نقش صلیب حتی در نزدیکی استخر نیز مشاهده گردیده است (Huff, 1989: 725). آیا این دخمه‌ها متعلق به زرتشتیانی هست که پس از اسلام برای حفظ دخمه‌های خود از تخریب مجبور به استفاده از صلیب و یا تظاهر به مسیحی شدن داشته‌اند و یا جماعت نسطوری ایرانی، برای گسترش دیانت خود تلاش نموده‌اند، تلفیقی از سنن ایرانی و دیانت مسیحیت را به تصویر بکشاند.

در اینجا نقوش حجاری‌شده را می‌توان به دو گونه تقسیم کرد، گونه نخست: شامل نقش فرد دراز کشیده بر تخت و تصویر فرشته ایستاده بر روی گوی، که هر دو در نمای آرامگاه جنوبی قرار دارند. نقوش آرامگاه جنوبی دارای کیفیتی نسبتاً بالاتر و برجسته‌تر بوده و نشان می‌دهد که هم‌زمان ساخت گور ایجاد شده و متعلق به صاحب قبر هستند. نقش فرد لمبیده بر تخت بیانگر آن است که صاحب آرامگاه، از نظر مقام بالاتر از یک تاجر بوده و یک فرد عالی‌رتبه‌ای، در حد شاه یا فرماندار یک ایالت بوده است. ولی نقوش گونه دوم که شامل کتیبه آرامی- سوری، نقوش منوره، رزت و قایق است که تمام آن‌ها در نمای گور شرقی حجاری‌شده‌اند، از نظر کیفیت حجاری و تناسب؛ نامنظم و در درجه پایین‌تری بوده و نشان می‌دهد که یا بعدها به اثر اضافه شده‌اند، یا اگر هم‌زمان حجاری‌شده صاحب آرامگاه منزلت پایین‌تری نسبت به آرامگاه جنوبی که متعلق به شاه یا شاهک بوده، داشته است. از سوی دیگر، انتساب گور بزرگ شرقی به آنانیاس کمی شک‌برانگیز است؛ چراکه «آنانیاس گرچه در ۱۵ تا ۳۰ م. در قلمرو خاراسن فعالیت تجاری داشته است. ولی در اواخر دهه ۳۰ م. حاکم آدیابن می‌شود» (Steve, 2003: 66) و از حوزه خلیج فارس دور می‌گردد.

نظر دیگری که توسط گیرشمن مطرح شد و مورد قبول بیشتر پژوهشگران قرار گرفته؛ آن است که آرامگاه‌های بزرگ شرقی و جنوبی متعلق به تجار پالمیری می‌باشند. مدارک و شواهد جدید این نظر را مورد شک قرار می‌دهد. در گور دخمه جنگه (ایذه) و نقش برجسته روی آن، تصویر مرد جام بر دست، لمیده بر تخت و مقابلش تصویر فرشته ایستاده بر گوی به سبک پالمیری را نشان می‌دهد. این گونه نقوش، مشهور به پالمیری‌ها بوده و در سده‌های یکم تا سوم میلادی در سراسر میانرودان و حتی در قلمرو الیمایی رواج داشته است (حیدری، ۱۳۷۷: ۲۱۸). بر اساس مدارک سکه‌شناسی الیمایی پس از ۴۵ م، بیشتر پادشاهان الیمایی روی سکه‌ها، نام پارتی داشته‌اند. این امر نشان از نفوذ زیاد حکومت اشکانی در قلمرو الیمایی و خاراسن داشته است. این گونه به نظر می‌رسد که شاهزادگان اشکانی گاهی به طور مستقیم اداره دولت‌های الیمایی و خاراسنی را به عهده می‌گرفته‌اند. از این رو همان طور که حاکمان این مناطق (سرزمین الیمایی و خاراسن) سکه‌هایی با نام ایرانی خود ضرب می‌کردند. از این رو قبور خود را مانند فرهنگ ایرانی به شکل گور دخمه می‌ساختند. در مجموع اگر بپذیریم نقوش بی کیفیت گور شرقی هم‌زمان با ساخت آرامگاه ایجاد شده، ممکن است نظر استیو و هرینک را بپذیریم که معتقد بودند گور شرقی آرامگاه آنانیاس در نیمه نخست سده یکم م بوده است. همچنین سبک معماری گور شرقی قابل مقایسه با آرامگاه‌های صخره‌ای خربت‌شما در فلسطین است (بنگرید به: تصویر ۴) (Meyers et al, 1976: 129) که نشان می‌دهد حجاران گور شرقی، نبطی بوده‌اند. ولی نقوش برجسته گور جنوبی با نمادهای پالمیری ساخته شده است؛ وجود نقش فرد لمیده بر تخت نشان می‌دهد که صاحب آرامگاه عالی رتبه و در حد پادشاه یک ایالت بوده است. از این رو به احتمال گور جنوبی توسط حجاران پالمیری ایجاد شده و مالک گور، مهرداد شاه خاراسن، شاهزاده پارتی حاکم بر آن ایالت (در نیمه نخست سده دوم م) بوده است.

۵. خاراسن و میشان

در منابع تاریخی برای منطقه جنوب میانرودان دو نام خاراسن و میشان ثبت شده است. نام خاراسن^۱ توسط پلینی و پتولومه ذکر شده است. مطابق منابع تاریخی، خاراسن در جنوب میانرودان قرار داشته و نام آن برگرفته از نام پایتخت و مهم‌ترین شهر آن خاراگس اسپاسینو است (Gregoratti, 2011: 211). محل خاراگس به وسیله هانسمن در جبل خیبر نزدیک محل تلاقی رودهای کارون و دجله شناسایی شده است. اهالی

خاراسن با بازرگانان پالمیری و نبطی که کالاهایشان را از هند و از راه خلیج فارس منتقل می‌نمودند، به رقابت می‌پرداختند (Black, 1984: 230).

دومین نامی که نویسندگان باستانی برای منطقه جنوب میانرودان استفاده کرده‌اند میشان یا مِسِن^۱ است که حوزه جغرافیایی پادشاهی خاراسن بوده و شامل: رودخانه فرات، بخشی از خلیج فارس، رودخانه اولای (کارون) است (Gregoratti, 2011: 212). مسن شکل هلنیستی (یونانی) نام آرامی میشان است. این نام به جای ماند تا این که در دوره خلفای عباسی، میشان به عنوان نام ایالتی در حوزه قرنه به کار رفت. امروزه نیز نام میشان یا میسان به ایالتی در عراق کنونی [بین قرنه تا حدود جنوب مندلی] اطلاق می‌گردد. دو جغرافی‌دان باستانی به نام‌های دیونسیوس خاراکسی (که کمی پیشتر از پلینی می‌زیست) و ایزیدور خاراکسی (که اثر معروف ایستگاه‌های پارتی از او برجای مانده است) (اهل خاراکس بودند. هردو به زبان یونانی می‌نوشته‌اند. ولی به نظر می‌رسد زبان اصلی ایزیدور آرامی بوده است (Nodelman, 1960: 108). گرچه تأسیس خاراسن توسط خاندان هیسپائوسین^(۳) صورت گرفت ولی حاکمان خاراسن گاه منشأ ایرانی، گاه بومی میانرودانی و گاه مستقیماً از شاهزادگان پارتی بودند (Black, 1984: 231). بنا به گفته پریپلوس، در طی سده نخست میلادی [خاراسن] اهمیت اقتصادی زیادی داشت. برای رومی‌های ساکن سوریه نیز این بندر دارای اهمیت بسیار زیادی بود، چراکه از طریق این بندر کالاهای شرقی با کاروان به پالمیر فرستاده می‌شد و سپس از آنجا و از طریق کشتی به دیگر نقاط دریای مدیترانه حمل می‌شد (Potts, 1996: 275). با توجه به یافتن کتیبه‌های آرامی است که در ناحیه قطیف، الدور و تاج به دست آمده، نشان می‌دهد که روابط بین شرق عربستان و میشان در سده نخست میلادی زیاد بوده است (Potts, 1984: 116). همچنین سکه‌های نسبتاً زیادی از خاراسن‌ها در سواحل خلیج-فارس از جمله الدور، ملیح، فیلکه، عکاظ و ام‌النمل (در کویت) به دست آمده است (Haerinck, 2003: 199-200; Haerinck, 1998; Potts, 1988).

۶. تسلط خاراسنی‌ها بر خلیج فارس

در سال ۱۹۹۷م. یک کتیبه در قبرستان شاخورا^۲ در جزیره بحرین به دست آمد که به سلطه سیاسی خاراسنی‌ها اشاره دارد. متن کتیبه به یونانی نوشته شده و نام پادشاه هیسپائوسین، ملکه تلسیه^۳ و نام جزیره بحرین «تیلوس» ذکر شده است. این سند به اواخر دوره حکمرانی هیسپائوسین و حدود ۱۲۰ پ.م، یعنی دوره اوج حکومتش

1. Μεσίνη

2. Shakhoura

3. Talassia

تاریخ‌گذاری شده و نشان‌دهنده حکومت او بر ایستگاه‌های دریایی در خلیج فارس است (Gatier et al, 2002: 223-226). از سده نخست پ.م. تا نخستین سده میلادی، خاراسن ایالتی خودمختار در زیر لوای امپراتوری اشکانی بوده است (Gregoratti, 2011: 215). در بررسی‌های باستان‌شناسی سواحل جنوبی خلیج فارس مقادیر قابل‌توجهی از ظروف لعاب‌دار از گونه بابلی دوره اشکانی به دست آمده است که متعلق به سده نخست میلادی و در سلوکیه، شوش و اوروک-وارکا تولید شده است. روابط اقتصادی با بنادر شمالی خلیج فارس از طریق سکه‌ها ثابت شده است که بیشتر الیمایی و پارتی هستند (Boucharlat, 1993: 47-48). سفال‌های به دست آمده از داده‌های باستان‌شناسی در رأس‌القلات بحرین، ارتباط و تماس با ایران را نشان می‌دهد. پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که آلدور بندرگاه عمان بوده است (Salles, 1988:89-91). در رساله پریپلوس - ماریس اریتره^۱ که به احتمال در اواسط سده یکم میلادی نوشته شده، اطلاعاتی درباره تردهای دریایی در اقیانوس هند در اواسط سده نخست میلادی ارائه می‌دهد، مطابق گزارش نویسنده ناشناس رساله پریپلوس، سرتاسر خلیج فارس در آن زمان در سلطه ایرانی‌ها بوده است. در آن رساله اشاره شده که اشکانیان که برتری دریایی داشتند، ایستگاه‌های دریایی و کشتی‌هایشان در مسیر راه‌های دریایی اقیانوس هند فعالیت داشته است (Dąbrowa, 1991:147-8; Salles, 1993:508-9). آن‌چنان‌که ایزدور خاراکسی گوید عمان برای ساکنان میسن [خاراسن] شناخته شده بود (Potts, 1996:279).

۷. مهرداد شاه خاراسن

در سال ۱۳۱ م. مهرداد، فرزند پاکوردوم شاه اشکانی، حکومت خاراسن را در دست گرفت. در زمان او نخستین تحول اساسی در سبک سکه‌های خاراسنی پدید آمد. سکه‌های مهرداد (شاه خاراسن) حامل عبارت آبباسیه هستند که شکل خلاصه‌شده‌ای از عبارت (پسر شاه فوباس) ترجمه و تفسیر شده است. از سوی دیگر نام فوباس نسبتاً ناشناخته است و محققان فوباس را از اسلاف مهرداد (شاه خاراسن) فرض نموده‌اند (Black, 1984:231). نودلמן حدس زده است که سلطنت مهرداد در حدود ۱۵۰ میلادی پایان یافته است (Nodelman, 1960: 113).

تاکنون سکه‌های خاراسنی در سراسر خاورمیانه و به تعداد قابل‌توجه در محوطه‌های بصره، شوش و محوطه تَلو در میان‌رودان به دست آمده است (Le Rider, 1959). همچنین سکه‌هایی از این پادشاهان در فیروزآباد فارس (Huff, 1978:191-2)، فیلکه (Potts, 1988:137-167)، دورا-اروپوس (Bellinger, 1942:53-6)، محوطه‌هایی در کرانه

1. Periplus Maris Erythraei

جنوبی خلیج فارس به دست آمده است (Haerinck, 1998: 273-302). سکه‌های تاریخ‌دار شاهان خاراسنی عموماً چهار درهمی هستند، تاریخ سلوکی دارند و از حروف یونانی و مونوگرام‌های آرامی در آن‌ها استفاده شده است (Bellinger, 1942: 56).

بلاش چهارم در ۱۵۱ م. به خاراسن حمله کرد و حکومت مهرداد را ساقط نمود و به دنبال آن مجسمه هرکول را از آنجا به سلوکیه منتقل کرد (Al-Salihi, 1971; Pennacchietti, 1987; Morano, 1990). اگر بخواهیم خلاصه کنیم مهرداد خاراسن، یک اشکانی و پسر شاه اشکانی بوده است. قابل تصور است پس از شکست و اخراج مهرداد (شاه خاراسن) به وسیله بلاش، اربزدوم به عنوان یک گماشته اشکانی در سراسر خاراسن مورد توجه و احترام قرار می‌گیرد (Black, 1984: 232).

۸. نام مهرداد شاه خاراسن در کتیبه‌ها و اسناد یافت شده

مهرداد شاه خاراسن که پسر پاکوردوم پادشاه اشکانی بود. پس از تسلط کامل بر خاراسن مراودات زیادی با بندرگاه‌های کرانه‌های خلیج فارس (بحرین، الدور، جزیره خارک) و با تجار پالمیری داشته است. تاکنون در چند کتیبه، به قرار زیر، نام مهرداد شاه خاراسن ذکر شده است. ۱- نوشته روی پیکره مفرغی هرکول به دست آمده در نزدیکی بغداد ۲- سکه‌های خاراسن (۱۲۸ تا ۱۴۷ م.) (Gardner, 1981: 55). ۳- یک کتیبه پالمیری دو زبانه (پالمیری-یونانی) به تاریخ ۱۳۱ م. به دست آمده است؛ متن کتیبه این گونه است: «[این تصویر] یارهایی^۱، پسر نیوزَید، نوه پسر شَم‌مَل‌لُث، پسر اَقْدَم، شهروند هادریان پالمیر، ساتراپ تیلونوی^۲ [بحرین]، برای مهرداد شاه خاراکس-اسپاسینو. به افتخار تاجران خاراکس اسپاسینو در سال ۴۴۲ (۱۳۱ م.)، ماه کساندیکوس (آوریل)» (Seyrig, 1941: 254-5). ۴- حداقل دو نفر از پالمیریان به وسیله مهرداد (شاه خاراسن) به عنوان سردفتر استخدام شده بودند (Nodelman, 1960: 113). «مطابق این کتیبه هم‌زمان مهرداد خاراسنی، یارهایی تنها پالمیری بلندپایه‌ای بوده که در چرخه فعالیت‌های بازرگانی خلیج فارس در جزیره بحرین فعالیت داشته است. مهرداد تلاش کرد یک حکومت جدید، مانند یارهایی (در بحرین)، در [سراسر خلیج فارس] تأسیس کند» (Gregoratti, 2011: 221).

در محدوده زمانی ۱۲۸ تا ۱۴۷ میلادی یعنی پس از پاکوردوم [۷۸ تا ۸۳ م.] و پیش از بلاش سوم [۱۴۸ تا ۱۹۱ م.] مهرداد سکه‌هایی منتشر کرده است (Gardner, 1981: 55). بر روی سکه‌ای از مهرداد به سال ۱۴۳/۴ م. عبارت: مهرداد پسر پاکور، شاه شاهان، شاه

1. Yārḥāi

2. Thilouanoi

عمان آمده است. مهرداد مرکز فروش (بازار بزرگ) عمان (الدورکنونی) را تحت کنترل خود درآورد. عمان ایستگاه مهم دریایی در مسیر راه دریایی به هند بود که می‌بایست متشکل از شبکه تجاری خاراسنی- پالمیری بوده باشند (Potts, 1988:146-149). عاقبت مهرداد مشخص نیست؛ «به نظر می‌رسد سرانجام مهرداد از سرزمینش رانده شده، ولی کشته نشده است. برخی معتقدند به احتمال او به شام رفته بود؟» (Potter, 1991:283).

۹. وجه تسمیه خارک

آن‌چنان‌که گفته شد نام جزیره خارک در منابع تاریخی پیش از اسلام آورده نشده، ولی در منابع دوران اسلامی به شکل کنونی خارک تحریر شده است. نخستین شخصی که به وجه تسمیه خارک پرداخته، چارلز ویرولتود^۱ است، وی یادداشت کوتاهی نوشته و تنها از شکل ظاهری واژگان به این نتیجه می‌رسد که نام امروزی خارک به شکل‌های دیگری مانند خارک (در فارسی)، خَرَج یا کَرَت (ثبت شده توسط کارستن نیبور) که تمامی آن‌ها نام خاراکس را تداعی می‌کند (به نقل از: Ghirshman, 1958:268). گیرشمن ابتدا تحت تأثیر ویرولتود نتیجه می‌گیرد که نام خارک از خاراسن گرفته شده است؛ ولی در جای دیگر به اشتباه گمان می‌کند که «یکاروس (نام جزیره‌ای است که آندروستین کشف نموده و استرابو آن را گزارش داده) نام تاریخی جزیره خارک بوده است» (گیرشمن، ۱۳۳۹: ۳).

این پژوهش بر این باور است که نام خارگ یا خارک برگرفته از خاراسن یا خاراکس است؛ اما چرا نام خاراسن یا خاراکس به این جزیره که از پایتخت خاراسن دور است، اطلاق شده است؟ می‌بایستی اثر مهمی از خاراسنی‌ها در این جزیره بوده که نام خاراسن بر آن برجای مانده است؟

در یونانی فرم مؤنث خاراکس^۲ - خاراکوس^۳ است؛ که به معنای چوب محکم یا چوب نگه‌دارنده درخت انگور^۴ است. در فرم مذکر معنایش، چوب ساختمانی، کمپ مستحکم یا قلعه است (Ghirshman, 1958: 264). شهر اصلی میشان را پلینی به شکل ساده‌ای خاراکس نامیده که در زبان یونانی به معنی «قلعه» است (Black, 1984: 230).

به اختصار واژه خارگ برگرفته از خاراکس یا خاراسن است، خاراکس به معنای قلعه یا کمپ مستحکم بوده است. گرچه با سقوط دولت خاراسن توسط ساسانیان نام بسیاری از شهرها تغییر یافت؛ ولی به علت گستره نفوذ فرهنگی خاراسنی‌ها به مدت بیش از سه سده از زمان هیسپائوسین (حدود ۱۶۵ پ.م) تا سده ۲ م، موجب تثبیت و بقای برخی

1. Virolleaud

2. χάραξ, ακός.

3. characos

4. stake

نام‌های رودخانه‌ها و یا جزایری شده که ریشه نام آن‌ها از دوره نفوذ خاراسنی‌ها بوده است. برای مثال «شهر خاراکس اسپاسینو توسط اردشیر تصرف و به نام جدید بهمن اردشیر دوباره بنا نهاده می‌شود. اگرچه از اهمیت و رونق شهر کاسته می‌گردد، اما این شهر با عنوان کرک (کرخ) می‌شان تا اوایل دوره اسلامی به حیات خود ادامه می‌دهد» (هانسمن، ۱۳۸۶: ۵-۲۱۴). یاقوت حموی نام شش مکان را با نام کرخ (کرخ بغداد، کرخ جُدان به احتمال نزدیک خانقین)، کرخ خوزستان، کرخ سامرا، کرخ عَبَر [نهروان]، کرخ میسان) ثبت کرده است (یاقوت حموی، ۱۳۶۲: ۱۵۹ - ۱۶۰)؛ تمام این شهرها در ناحیه میانرودان و خوزستان قرار دارند. از این رو به نظر می‌رسد نام خاراکس به شکل مختصر و به صورت کرک یا کرخ، در دوره ساسانی و صدر اسلام تداوم استعمال داشته و ممکن است در نام رود کرخ کنونی نیز برجای مانده باشد. در این صورت کرخه، نیز تصحیفی از نام شهر کرک می‌شان یا کرخ می‌شان است. امروزه شهر کرخ می‌شان تقریباً در مصب رود کرخه کنونی قرار دارد.

۱۰. نتیجه

مطابق پژوهش حاضر، دو گورصخره‌ای بزرگ جزیره خارک، مشهور به آرامگاه شرقی و جنوبی، از نظر فضاهای معماری و نقوش، قابل مقایسه با گورهای نبطی و پالمیری هستند. ولی مدارک کمی از حضور تجار و شخصیت‌های بلندپایه پالمیری و نبطی در خلیج فارس وجود دارد. در کتیبه‌ها، تنها از وجود دو منشی پالمیری و نام یک شخصیت بلندپایه پالمیری به نام یارهایی، ساتراپ بحرین یاد شده است. در پژوهش حاضر نقوش و نگاره‌های دو گورصخره‌ای، در دو گروه طبقه‌بندی می‌شوند. نقوش گروه نخست شامل مرد لمیده بر روی تخت و فرشته ایستاده بر روی گوی که هر دو نقش، بر نمای ورودی گور جنوبی، دارای کیفیت حجاری برجسته‌تری بوده و حاوی نمادهای پالمیری می‌باشند. با توجه به فرد لمیده بر تخت که نماد پادشاه بوده است، به نظر می‌رسد گور جنوبی متعلق به مهرداد شاه خاراسن در نیمه نخست سده دوم میلادی بوده است. نقوش گروه دوم: دارای کیفیت پایینی بوده و در گور شرقی حجاری شده‌اند، مثل نقوش منوره، قایق، رزت و کتیبه آرامی- سوری. این نقوش به علت کیفیت پایین آن ممکن است بعدها به آرامگاه اضافه شده باشند. در مجموع فضای معماری گور شرقی به سبک نبطی و قابل مقایسه با نقوش خربت‌شما در فلسطین است. اگر بپذیریم نقوش گور شرقی هم‌زمان آرامگاه حجاری شده‌اند، در این صورت مطابق نظر هرینک و استیو، گور شرقی، قبر آنانیاس یکی از رجال خاراسنی در نیمه نخست سده یکم میلادی بوده است. نظر دوم آن است که هر دو گور شرقی و جنوبی هم‌زمان ساخته

شده‌اند، در این صورت آرامگاه جنوبی متعلق به پادشاه محلی (احتمالاً مهرداد شاه خراسن) بوده و گور شرقی با توجه به نقوش نامنظم و کم کیفیتش متعلق به یک فرد کم اعتبار نسبت به پادشاه بوده است. ولی فرض نخست صائب‌تر به نظر می‌رسد. در مجموع با توجه به این که دو گور صخره‌ای جنوبی و شرقی جزیره خارک، به نظر می‌رسد متعلق به دو پادشاه یا رجال خراسن (به احتمال مهرداد شاه خراسن و آنانیاس) بوده است. از این رو نام جزیره به علت دفن شاهان یا رجال بلند مرتبه خراسن، از واژه خاراسن یا خاراکن (به معنای قلعه) گرفته شده است. این نام پس از اسلام در کتاب‌های جغرافیایی به نام خارک ثبت شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. وی دو منطقه در جزیره خارک را بررسی می‌کند؛ در یک محل ۱۵ گودال تدفین که درون صخره به‌طور کامل کنده شده بودند. گرچه بقایای استخوان‌های انسانی عموماً آشفته مشاهده می‌گردد. یکی از گورهای این گروه حاوی ۲۴ جمجمه بود که یک سکه از هونوریوس فلاویوس (Honorius Flavius 423-395 م) و یک جواهر با نقش کنده که تصویری شبیه آتمیلوس III دارد، در آنجا یافت شد. سفال‌های به دست آمده متعلق به اواخر دوره ساسانی و اوایل دوران اسلامی است (Steve, 1999: 76).

2. Est-ce le monde lumineux dans le tom[beau]/et pas ce que c'était/Notre monde-ci(=à nous) (est)ténèbres(Steve, 2003: 61)

۳. هیسپانوسین، پسر سگدوناک Sagadonakes نامی ایرانی است و «نام هیسپانوسین در باکتريا شناسایی شده است» (Bellinger, 1942: 54). صورت بازسازی شده ایرانی آن Vispa-čanah است.

منابع

ابن‌خردادبه، ۱۳۷۰، *المسالک و الممالک*، ترجمه حسین قره‌چانلو، از روی متن تصحیح شده دخویه، مترجم.

استرابو، ۱۳۸۲، *جغرافیای استرابو*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.

اصطخری، ابواسحق ابراهیم، ۱۳۶۸، *مسالک و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی. اقتداری، احمد، ۱۳۴۸، *آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*، تهران، انجمن آثار ملی.

ایزیدور خاراکسی، ۱۳۹۰، *ایستگاه‌های پارتی*، ترجمه فیروز حسن عزیز، تهران، گنجینه هنر. *حدود العالم من الشرق الى المغرب*، ۱۳۶۱، به کوشش دکتر منوچهر ستوده، تهران، طهوری.

حیدری، احمد، ۱۳۷۷، «آثار الیمایی در ارتفاعات سوسن»، *اثر، سازمان میراث فرهنگی*، صص ۲۰۴-۲۳۱. خسروزاده، علیرضا، ۱۳۹۶، *باستان‌شناسی خلیج فارس در دوره اشکانی و ساسانی*، تهران، سمت. رهبر، مهدی، ۱۳۷۳، «کاوش باستان‌شناسی در گلالک شوشتر»، *یادنامه گردهمایی باستان‌شناسی شوش*، ج ۱، تهران، سازمان میراث فرهنگی، صص ۱۷۵-۲۰۸.

_____، ۱۳۹۱، «آرامگاه زیرزمینی الیمایی در صالح داوود»، *نامورنامه*، تهران، گنجینه نقش جهان، صص ۲۸۹-۳۱۴.

سرفراز، علی اکبر، ۱۳۵۵، *راهنمای آثار باستانی جزیره خارک*، تهران، سازمان حفاظت آثار باستانی ایران.

گیرشمن، رومن، ۱۳۳۹، *جزیره خارک*، تهران، شرکت ملی نفت ایران.
_____، ۱۳۷۰، *هنر ایران در دوران پارت و ساسانی*، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، علمی و فرهنگی.

- نیبور، کارستن، ۱۳۵۴، *سفرنامه کارستن نیبور*، تهران، توکا.
- هانسمن، جان، ۱۳۸۶، «خاراکس و کرخه»، ترجمه فرشید نوروزی، *خلیج فارس در حدیث دیگران (مجموعه مقالات)*، به کوشش امیر هوشنگ انوری، تهران، بنیاد ایران‌شناسی، صص ۲۵۴-۲۰۹.
- واتسن، ویلیام، ۱۳۸۹، «ایران و چین»، *تاریخ ایران؛ از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، ج ۱، بخش اول، به کوشش احسان یار شاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، صص ۶۴۹-۶۷۲.
- یاقوت‌حموی، ۱۳۶۲، *برگزیده مشترک یاقوت‌حموی*، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران، چاپخانه سپهر.
- Al-Salihi, W., 1971, "Hercules-Nergal at Hatra", in: *Iraq*, volume 33, no. 2, 113-115.
- Arrian., 1933, *Indica*, translated to english by E. Iliff Robson. *Anabasis Alexandri: Book VIII (Indica)*.
- Ball, W and D, Whitehouse., 1976, "Qalat Haidari", *IRAN*, Volume. XIV, 147-150.
- Bellinger, A., 1942, "Hyspaosines of Charax", in: *classical studies*, Volume. VIII, 56-67.
- Black, J., 1984, "The History of Parthia and Characene in the Second Century A.D", in: *Sumer*, Vol. 43, 230-234.
- Boucharlat, R., 1993, "Pottery in Susa during the Seleucid, Parthian and early Sasanian periods", in U. Finkbeiner, ed. *Materialen zur Archäologie der Seleukiden- und Partherzeit im südlichen Babylonien und im Golfgebiet*, Tübingen, 41-58.
- Butcher, K., 2002, *Roman Syria and the Near east*, The British Museum Press, Londres.
- Dąbrowa, E., 1991, 'Die Politik der Arsakiden auf dem Gebiet des südlichen Mesopotamiens und im Becken des Persischen Meeres in der zweiten Hälfte des I. Jahrhunderts n. Chr.', *Mesopotamia* 26, 141-153.
- Dörner, F. K., 2010, "Der Thron der Götter auf dem Nemrud Dag. *Kommagene - das grosse archäologische Abenteuer in der östlichen Türkei*", Verkäufer medimops (Berlin).
- Gardner, P., 1981, *The Coinage of Partica*. Edited by M. Moshiri Iranian Numismatic Institute.
- Gatier, P. L, P. Lombard and K.M. Al-Sindi., 2002, Greek Inscriptions from Bahrain, *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 13, 223-233.
- Ghirshman, R., 1958, "L'île de Kharg dans le Golfe Persique", *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3, 1958, 261-269.
- _____, 1959, "L'île de Kharg dans le Golfe Persique", *Arts Asiatiques*, Tome VI, 108-120.
- Goukowsky, P., 1974, "Les juments du roi Érythras", *Revue des Études Grecques* 87, 1974, 117-37.

- Gregoratti, L., 2011, A Parthian port on the Persian Gulf: Characene and its trade. *Anabasis: Studia Classica et Orientalia* 2, 209-229.
- Haerinck, E., 1975, "Quelques monuments funéraires de l'île de Kharg dans le golfe Persique", *Iranica Antiqua*, Vol. XI, 134-167.
- , 1998, "International contacts in the southern Persian gulf in the 1st century B.C 1st century A.D: Numismatic evidence from Ed-Dur (Emirate of Umm Al-Qaiwain, U.A.E.)", *Iranica Antiqua*, 32, 273-302.
- , 2003, "Internationalisation and Business in Southeast Arabia during the Late First Century B.C./First Century A.D.: Archaeological Evidence from ed-Dur (Umm al-Qaiwain, U.A.E.)", In: D.T. Potts, H. Naboodah and P. Hellyer (eds.), *Proceedings of the First International Conference on the Archaeology of the United Arab Emirates (Abu Dhabi, 15-18 April 2001)*., Trident Press, London. pp. 195-206.
- Herzfeld, E., 1935, *Archaeological History of Iran*, London.
- Huff, D., 1978, Firuzabad, Qal'a-ye Dukhtar, *Iran*, 16, 32-56.
- , 1989, "Ein christliches Felsgrab bei Istakhr", In: *Archaeologia Iranica et Orientalis*, Published by Gent: Peeters Press, 713-729.
- Kleiss, W., 1973, Bericht über Erkundungsfahrten in Iran im Jahre 1972, *AMI*, 7-80
- Le Rider, G., 1959, "Monnaies grecques acquises par le Cabinet des Médailles en 1959", *Revue numismatique*, 2, 6, 7-35.
- Meyers, E. M et al, 1976, "Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema, *The Annual of the American Schools of oriental Research*, Edited for the Trustees by David Noel Freedman, Volume XLII, 121-138.
- Morano, E., 1990, "Contributia alla interpretazione della bilingue greco-partica dell'Eracle di Seleucia", *proceedings of the first European conference of Iranian studies*, Part I, edited by G. Gnoli and A. Panaino, Rome, 229-238.
- Nodelman, S. A., 1960, "A preliminary history of Characene", *Berytus*, 13, 83-123.
- Pennacchietti, Fabrizio, A., 1987, *L'iscrizione bilingue greco-partica dell'Eracle di Seleucia*, Licosa, Libreria Commissionaria Sansoni.
- Potter, D. S., 1991, "The Inscriptions on the Bronze Herakles from Mesene: Volageses IV'S War with Rome and the Date of Tacitus Annales", *aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, 277-290 .
- Potts, D.T., 1984, "Northeastern Arabia in the Later Pre-Islamic Era", in: *Arabie orientale, Mesopotamie et Iran Meridional, de l'age du au Debut de la Period Islamique*, Bouchard, R. and S. Jean-Francois (eds). *Recherche Sur Les Civilization Momoire* 37, Paris, ERC: 85-144.
- , 1988, "Arabia and the kingdom of Characene", in Potts, D. T. (ed.), *Araby the Blest. Studies in Arabian Archaeology*, The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern, Copenhagen, 137-167.
- , 1990, *The Arabian Gulf in antiquity*, From Alexander to the Coming of Islam, Vol. II, Oxford.
- , 1996, *The Parthian Presence in the Arabian Gulf*, The Indian Ocean in Antiquity (Ed. Reade, J), London, 269-285.

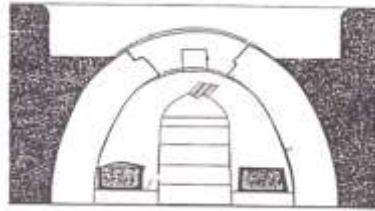
- _____, 1999, "The Archaeology of Elam", Cambridge University Press.
- _____, 2009., The Archaeology and Early History of the Persian Gulf", in: *The Persian Gulf in History*, Edited by Lawrence G. Potter, 27-56.
- _____, 2012, Kharg Island. History and archaeology, *Encyclopaedia Iranica*, Iranicaonline.org .
- _____, 2019., The Islands of the XIVth Satrapy, New Perspectives in Seleucid History, *Archaeology and Numismatics: Studies in Seleucid History*, Archaeology and Numismatics in Honor of Getzel M. Cohen (Beiträge Zur Altertumskunde), 375-396.
- Rahbar, M., 1989, "Les tombeaux d'époque parthe de Gelālak", *Dossiers d'Archéologie* 23, mai 1989, 90-93.
- Rostovtzeff, M., 1938, *Dura-Europos and its art*, Oxford.
- Salles, Jean-François., 1988, "La circumnavigation de Arabie dans l'Antiquité classique", in J.F. Salles (ed.), *L'Arabie et ses mers bordières I. Itinéraires et voisinages*, Lyon, 75-102.
- _____, 1993, "The Periplus of the Erythraean Sea and the Arab-Persian Gulf", *Topoi. Orient-Occident*, Année 1993, 493-523
- Sarre, F. Herzfeld, E., 1910, *Iranische Felsreliefs*, Berlin.
- Steve, M.J., 1999, "Sur l'île de Khârg dans le golfe Persique", *Dossiers d'Archéologie* 243, 74-80.
- _____, 2003., *L'île de Kharg: Une page de l'histoire du Golfe persique et du monachisme oriental* (Neuchâtel: Civilisations du Proche-Orient Série I, Archéologie et environnement.
- Seyrig, H., 1941, "Inscriptions grecques de L agora de Palmyre", *Syria*, Vol. 22, 223-270.
- Stiffe, A.W., 1898, "Persian Gulf notes. Kharag island", *The Geographical Journal*, Vol. 12, No. 2 (Aug., 1898), 179-182.
- Strabo., 1930, *Geography of Strabo*, Vol. 7. by Jones Horace. Leonard. London.
- Whitehouse, D and A. Williamson, 1973, Sasanian maritime Trade, *Iran*, 11, 29-49.



تصویر ۱- نمایی از دخمه شماره ۳۷ و ۳۸ با کتیبه سوری در جزیره خارک، دخمه سمت چپ تخریب شده (Steve, 2003: Pl. 34.3). بر بالای دخمه ۳۷ نوشته شده: گور توماس و پسرانش (Ibid: 50).

تصویر ۳-پلان، برش و نمای سردر آرامگاه شرقی (Steve,2003:plate.8)	تصویر ۲-پلان، برش و نمای سردر آرامگاه جنوبی (Steve,2003:plate.8)

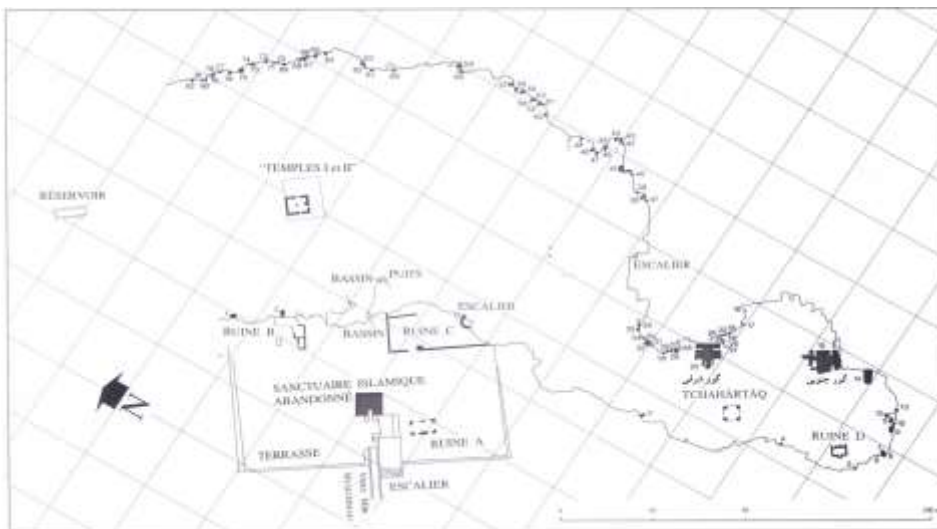
تصویر ۵-پلان آرامگاه سوم، گالاک شوشتر (رهبر، ۱۳۷۳: ۲۰۰)	تصویر ۴-پلان و برشی از گورصخره‌ای سبک نبطی واقع در خربت‌شما (Meyers et al,1976:129)



تصویر ۶- برش عرضی آرامگاه سوم، گلالک شوشتر (رهبر، ۱۳۷۳: ۲۰۰)



تصویر ۷- تصویری از کتیبه آرامی-سوری آرامگاه شرقی جزیره خارک (Steve, 2003:63)



تصویر ۸- پراکندگی آثار باستانی جزیره خارک، اعداد نشان دهنده گورهای صخره‌ای شناسایی شده‌اند (Steve, 2003:plate.8)

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.304233.865

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

The Manuscript of Nizari Quhistani's Complete Works in Chorum Hassan Pasha Library and Its Importance in Correcting and Completing His Poems

Mahdi Rahimpour

Ph.D Candidate, Department of Persian Language and Literature Mohaghegh Ardabili University, Ardabili, Iran

Asghar Salahi¹

Associate Professor Department of Persian Language and Literature Mohaghegh Ardabili University, Ardabili, Iran

Received June 10, 2020 ; Accepted: August 16, 2020

Nizari is one of the famous Persian poets of the seventh and eighth centuries AH. Many of his works are still extant in various forms. His sonnets, quatrains, and masnavi poems have been published, but his other poems have not yet been published. In some of the manuscripts of Nizari's collection of works, there are verses that cannot be found in the printed versions. One of these manuscripts is kept in Churom Hasanpasa Library in Turkey. This article mentions some important differences between the aforesaid manuscript and the published works. It argues that the manuscript is more credible than the printed copies. It should be noted that among Nizari's works, what is studied in this article are his sonnets, *Safarnama*, *Munazara-yi Shab wa Rūz*, and his letters.

Keywords: Nizari Quhistani, Ghazals, *Safarnama*, *Rūz wa Shab*, Chorum Library.

1. Corrsponding Author Email: a_salahi@uma.ac.ir

دست‌نویس کلیات نزاری قهستانی در کتابخانه چوروم حسن‌پاشا و اهمیت آن در تصحیح و تکمیل اشعار او

مهدی رحیم‌پور

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

عسگر صلاحی^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۲۱؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۵/۲۶

(از ص ۱۲۵ تا ص ۱۴۵)

چکیده

نزاری یکی از شاعران معروف فارسی در قرن هفتم و هشتم هجری است که آثار متعددی در قالب‌های مختلف از او باقی مانده است. غزلیات و مثنویها و رباعیات نزاری چاپ شده‌اند، ولی سایر اشعار او، اعم از قصاید، قطعات، ترکیب‌بند، ترجیع‌بند و مسمطها هنوز چاپ نشده‌اند. از طرفی در برخی نسخه‌های باز یافته کلیات نزاری ابیات دیگری هست که در نسخه‌های چاپی نیست. یکی از این نسخه‌ها، نسخه کلیات نزاری متعلق به کتابخانه چوروم حسن‌پاشا در ترکیه است که در این مقاله ضمن معرفی آن، ابیات تازه‌ای از اشعار نزاری را که در آن نسخه آمده، ولی در نسخه‌های مورد استفاده مصححان نبوده، می‌آوریم. از طرفی برخی به اختلافات مهمی که از نظر نگارندگان صحیح‌تر از ضبط‌های نسخه‌های چاپی است، اشاره کرده‌ایم. لازم به ذکر است از بین آثار منظوم نزاری، آنچه که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته، غزلیات، سفرنامه، مثنوی روز و شب و نامه‌های منظوم اوست.

واژه‌های کلیدی: نزاری قهستانی، غزلیات، سفرنامه، روز و شب، کتابخانه چوروم.

مقدمه

سعدالدین ابن شمس‌الدین بن محمد قهستانی متخلص به نزاری، شاعر قرن هفتم و هشتم هجری است که در منابع متعددی به زندگی و برخی آثار او پرداخته شده است^۱. از نزاری اشعار زیادی در قالب‌های مختلف باقی مانده که اغلب آنها منتشر شده است. از معروف‌ترین اشعارش، یعنی غزلیات او، گرفته تا اکثر مثنوی‌ها و رباعیاتش تصحیح و منتشر شده، ولی هنوز تعداد زیادی شعر دارد که هنوز چاپ نشده است. تعداد نسخه‌های باقی مانده از کلیات نزاری هم کم است و اغلب نسخه‌ها فقط شامل غزلیات او هستند. بنابراین یکی از دلایل منتشر نشدن همه اشعار نزاری، در دسترس نبودن نسخه‌های کلیات است. شاید حجم بالای اشعار نزاری و یا حتی عقاید نزاری باعث شده کمتر به استنساخ اشعارش پرداخته شود. اگر هم اغلب نسخ فقط شامل غزلیات او

می‌شود، به دلیل ویژگی‌های خاص غزل و نیز عاری بودن آن از هرگونه عقیده و تفکر خاص باعث شده از روی آن استنساخ‌هایی صورت گیرد. در مورد نسخه‌های کلیات نزاری، به‌ویژه نسخه روسیه در جای دیگر مفصل گفته‌ایم^۲، در اینجا فقط به معرفی و نیز ارزش و اهمیت یکی از نسخه‌های تازه کشف‌شده کلیات نزاری در یکی از کتابخانه‌های ترکیه می‌پردازیم که تا کنون کسی بدان دسترسی یا توجه نداشته است.^۳ این نسخه متعلق به کتابخانه شهر چوروم حسن‌پاشا است که به شماره ۱۹۵۵ در آنجا نگهداری می‌شود (حسینی، ۱۳۹۰: ۲۷) و تصویری از آن در اختیار نگارندگان است.^۴ مطابق انجامة نسخه، کلیات نزاری روز دوشنبه نهم محرم ۸۶۵ هجری به دست زین‌العابدین بن محمد کتابت شده است. این نسخه که محل کتابت آن معلوم نیست، ۲۵۱ برگ دارد. صفحات بدون عنوان دارای ۲۱ بیت و صفحات عنوان‌دار دارای ۱۹ بیت است. صفحه ابتدایی نسخه دارای سرلوح کتیبه‌ای است که به شکل زیبایی ترسیم شده است. همچنین در ابتدای غزلیات (گ ۹۸ ب) سرلوحی از همین نوع به شکل بسیار زیبایی با محتوای بسمله ترسیم شده که از نمونه‌های بسیار زیبای سرلوح‌ها در قرن نهم است. نسخه به خط نستعلیق زیبا کتابت شده، ولی اغلاط زیادی دارد. صفحات دارای جدول دوستونی است و عناوین اغلب به شنگرف (سرخ) و بعضاً رنگ‌های دیگر غیر از رنگ متن نسخه (بنفش، طلایی و سبز) نوشته شده است. اغلب صفحات دارای رکابه است و شماره‌گذاری صفحات آن جدید و در کتابخانه محل نگهداری - با اعداد لاتین - انجام شده است. در سه موضع نسخه (گ ۷۸، ۱۳۲ ر و ۲۵۱ ر) مهر واقف نسخه به چشم می‌خورد. اهمیت این نسخه زمانی آشکار می‌شود که با بررسی دست‌نویس‌های باقی‌مانده از کلیات نزاری به این نتیجه می‌رسیم که اولاً نسخه‌های کمتری از کلیات او در کتابخانه‌ها باقی مانده است. نگارنده در جای دیگر به دست‌نویس‌های اشعار نزاری و ارزش و اهمیت آنها خواهد پرداخت، اما در اینجا عجلتاً به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که پس از دست‌نویس بسیار مهم کلیات نزاری که در کتابخانه سالتیکوف شچدرین^۱ در لنینگراد به شماره ۴۱۵ نگهداری می‌شود و در رمضان ۸۳۷ ق کتابت شده (دانش‌پژوه، ۱۳۵۸: ۱۴۰)، نسخه چوروم از لحاظ تاریخی دومین دست‌نویس از کلیات نزاری است که به تاریخ محرم ۸۶۵ ق کتابت شده است. گرچه جامعیت و نیز صحت نسخه لنینگراد را

ندارد، اما به لحاظ احتوا بر برخی آثار منظوم نزاری که در نسخه‌های دیگر وجود ندارد، حائز اهمیت است.

نسخه چوروم شامل چند قصیده، ترکیب‌بند، غزل، قطعه، مثنوی و چند رباعی است که به ترتیب ذیل در بین‌الدفتین جای گرفته‌اند:

قصاید از برگ ۱پ تا ۴پ؛ ۹ر تا ۲۶پ؛ ۳۳ر تا ۳۴ر؛ مسمط‌ها از برگ ۴پ تا ۸پ و ۲۶پ تا ۲۹پ؛ ترکیب‌بند از برگ ۲۹پ تا ۳۳ر؛ قطعات از برگ ۳۴ر تا ۴۲ر؛ قطعه‌ای نیز در برگ ۱۲۹ر مضبوط است که بین غزلیات آمده است.

مثنوی‌ها شامل: نامه‌ای منظوم از برگ ۴۲ر تا ۴۵پ؛ مثنوی سفرنامه نزاری ۴۵پ - ۷۱ر؛ مثنوی دستورنامه از برگ ۷۱ر تا ۸۴ر؛ مناظره روز و شب از برگ ۸۴پ تا ۹۸ر؛ غزلیات از برگ ۹۸پ تا برگ ۲۴۸ر؛ رباعیات از برگ ۲۴۸پ تا ۲۵۱ر.

مصححان اشعار نزاری به نسخه چوروم دسترسی نداشتند و از آن دست‌نویس استفاده نکرده‌اند. نگارندگان با بررسی این نسخه و مقایسه آن با اشعار چاپ شده به نتایج قابل تأملی رسیدند که در اینجا بدان می‌پردازیم.

۱. مثنوی روز و شب

این مثنوی بر اساس دست‌نویس روسیه و به کوشش دکتر نصرالله پورجوادی چاپ شده، ولی نسخه چوروم حسن‌پاشا در دسترس ایشان نبوده است. این مثنوی هم از حیث اختلاف ضبط و هم از لحاظ تعداد ابیات تفاوت‌هایی با نسخه دست‌نویس چوروم دارد که نشان می‌دهد استفاده از نسخه چوروم می‌توانست در ارائه متنی صحیح‌تر و دقیق‌تر به مصحح کمک کند.^۵ همچنین دوازده بیت در دست‌نویس چوروم آمده که در دست‌نویس روسیه نیست و ما آن ابیات را عیناً در اینجا نقل کرده‌ایم.

۱-۱. اختلاف ضبط‌ها

صفحه ۳۸، بیت ۱۵:

روح را بعد از آن مجسم کرد بی‌مدد نامش ابن‌مریم کرد
در دست‌نویس چوروم در مصراع دوم به جای «بی‌مدد»، «بی‌پدر» ضبط شده که با توجه به مفهوم قرآنی بیت صحیح‌تر است.

صفحه ۴۰، بیت ۳۱:

هیچ کم گردد از خزانه عام که ببخشی گناه مستی خام؟

در مصراع دوم به جای که در نسخهٔ چوروم گر آمده که از لحاظ معنایی، دستوری و وزنی ضبط دقیق‌تری است.

صفحهٔ ۴۲، بیت ۵۳:

وان که کلکش چو در سریر آید جان نو در جهان به برآید

در مصراع دوم مشخص است که قافیه غلط است. مصحح در پاورقی حدس زده که احتمالاً به جای به برآید، به زیر آید صحیح است. در اینجا نسخهٔ چوروم به ما کمک می‌کند. صورت صحیح مصراع در آنجا چنین است: جان نو در جهان پیر آید
ضمناً تقابل نو و پیر در این مصراع قابل توجه است.

همان صفحه، بیت ۵۵:

وآن که لطفش چو دستگیر شود در مفاصل شریک سیر شود
مصراع دوم همچنانکه ملاحظه می‌شود معنا و مفهوم درستی ندارد. مصراع در دست‌نویس چوروم بدین صورت است:
مناصل، جمع منصل به معنای لبهٔ شمشیر؛ شرنگ به معنای زهر و سم و شیر هم که مشخص است. بنابراین سخن از لطف پادشاه است که باعث می‌شود زهر آغشته شده به شمشیر، به شیر تبدیل شود و خاصیت کشنده بودنش را از دست می‌دهد و حیات‌بخش می‌شود. کما اینکه در بیت بعدی برعکس این مفهوم را آورده است:

وآن که گر بر زمانه قهر کند نوشداروش همچو زهر کند

صفحهٔ ۴۵، بیت ۷۹:

شیشه‌ای داشتم ز خونابه پر چنان کز شراب قرا به

سخن از تنهایی شب است که نزاری با بیانی شاعرانه آن را به تصویر کشیده است. در بیت‌های قبلی می‌گوید:

جام و جان و قرا به روح‌افزای تن بی‌جان من ستم‌فرسای
تا نگوئی مگر قرا به می نه تصوّر چنین مکن می‌هی

بعد در این بیت می‌گوید:

سینه‌ای داشتم ز خونابه پر چنان کز شراب قرا به
دیگران در نشاط نوروزی من دل‌خسته با جگرسوزی

شاعر در اینجا خون دل را به به شراب در قرابه تشبیه کرده و بنابراین ضبط نسخه چوروم، یعنی «سینه» به جای «شیشه» درست است. همچنان که از بیت‌های قبل و بعد نیز مشخص است که شاعر از سینه پردرد و درون آکنده از غم و اندوه خود سخن می‌گوید. بنابراین «شیشه» در نسخه مورد استفاده مصحح تصحیف «سینه» است.

صفحه ۵۳، بیت ۱۵۸:

جای تو چاه تنگ و تار بود کنج تاریک و نفت و غار بود

مصراع دوم در دست‌نویس چوروم بدین صورت مضبوط است:

کنج دلگیر و نقب و غار بود

اختلاف بین دو ضبط «تاریک» و «دلگیر» چندان مهم نیست، ولی به جای نفت، قطعاً «نقب» صحیح است، به معنای راه باریکی که زیر زمین برای رفتن از به جای دیگر بسازند، که معمولاً راه تنگ و تاریکی است. ناظم‌الاطبا آن را به معنای سوراخ محل استقرار خرگوش هم آورده است (نک: دهخدا: ذیل نقب).

صفحه ۶۳، بیت ۲۴۵:

جمله از هیبت و حرارت نور گشته بی‌توش و تاب و قوه و زور

این بیت از ابیاتی است که شب در جواب روز می‌گوید. با توجه به دو واژه «هیبت» و «حرارت» ضبط نسخه چوروم دقیق‌تر است که به جای «نور»، «هور» به معنی آفتاب ضبط کرده است. کما اینکه معنا و مفهوم بیت نیز همین ضبط را تأیید می‌کند.

صفحه ۸۰، بیت ۴۰۲:

هرچه گویم تو خود نکو دانی همه غث و ثمین او دانی

با توجه به ضمیر «او» در مصراع دوم و نیز بیت قبلی:

پادشاه نزاری عاجز جز به اخلاص دم نزد هرگز

واضح است که در مصراع اول طبق نسخه چوروم باید به جای «گویم»، «گوید» ضبط شود.

همان صفحه، بیت ۴۰۶:

من که باشم که گویم آن توام یکی از جمله سگان توام

در دست‌نویس چوروم به جای «یکی»، «سگی» ضبط شده که دقیق‌تر و مضبوط‌تر است.

صفحه ۸۲، بیت ۴۲۳:

یک شکاف است از مبادی کار واجب و لازم است استغفار

در نسخهٔ چوروم به جای «شکاف»، «نکال» به معنای عقوبت و سزا، ضبط شده که با توجه به قراین و مفهوم بیت صحیح است.

صفحهٔ ۸۳، بیت ۴۳۲:

منم امروز اوستاد سخن بستانم به طبع داد سخن
اصولاً «ستاندن از» باید باشد و «ستاندن به» درست نیست. نسخهٔ چوروم نیز به درستی «بستانم ز طبع...» ضبط کرده است.

همان صفحه، بیت ۴۳۴:

هر زمان تحفه‌ای برون آرم که از آن عقل را جنون آید
با توجه به ردیف، در مصراع دوم جنون آرم صحیح است و جنون آرد غلط تایپی است.

صفحهٔ ۹۱، بیت ۵۰۷:

من یقینم اگرچه من چو سگم که همه تست خون و رگم
در نسخهٔ چوروم به جای «من چو سگم»، «نیست شکم» ضبط شده که با توجه به «من یقینم»، می‌تواند درست باشد. هر چند وجود اگرچه در بیت معنای آن را مبهم کرده است. در مصراع دوم نیز پس از «که همه»، «بهر» افتاده که با اضافه کردنش وزن مصراع درست می‌شود.

۲-۱. ابیات اضافه

صفحهٔ ۴۴ بعد از بیت ۶۸ این ابیات در دست‌نویس چوروم آمده که در چاپ حاضر نیست:

منما	مکرما	خداوندی	مالک ^۷	بی‌نظیر	و	مانندی
هرچه	خواهی	توانی	و	یاری	در	اجابت
دولت	شاه	دار	روزافزای	تیغش	از	روی
خانهٔ	دشمنش	چو	شب تاریک	گردن	حاسدش	چو
خلوتش	همچو	خلد	پراحباب	جان	خصمش	چو
هر	شبش	باد	خوشر	از	نوروز	با
یاریش	دیرسال	باقی	دار	دولتش	بی‌زوال	باقی

صفحهٔ ۸۱، بعد از بیت ۴۰۹ این بیت در دست‌نویس چوروم آمده که در دست‌نویس روسیه نیست:

علم و فضلی چنانکه باید نه عقل و نفسی که ره نماید نه
صفحهٔ ۸۴، پس از بیت ۴۴۳، این دو بیت در دست‌نویس چوروم آمده است:

بر سرم سایه عنایت تو بس بود خاصه در حمایت تو
هرچه اقبال دستیار بود با من ادبار را چه‌کار بود
صفحه ۹۰، پس از بیت ۵۰۳ این بیت را از نسخه چوروم باید افزود:
چون دو تا کرد پشت مرد و زنان گوشه باید گرفتنش چو کمان
صفحه ۹۱، پس از بیت ۵۱۴ این بیت در چوروم هست:
من که بعد از خدا ترا دارم نقض رای تو کی روا دارم

۲. سفرنامه نزاری

این منظومه به کوشش چنگیز غلامعلی بایبوردی در سال ۱۹۶۶ میلادی تصحیح شده و اخیراً نیز همان تصحیح به کوشش محمود رفیعی توسط انتشارت هیرمند در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است. مثنوی سفرنامه بر اساس دو نسخه روسیه و تاجیکستان تصحیح شده و نسخه چوروم حسن‌پاشا در اختیار مصحح نبوده. با مقابله دست‌نویس چوروم با نسخه چاپی علاوه بر وجود اختلاف ضبط که بعضاً ضبط‌های نسخه چوروم بهتر است، ۱۷ بیت نیز در دست‌نویس چوروم وجود دارد که در نسخه‌های مورد مراجعه مصحح نبوده است. ذیل به چند مورد اختلاف ضبط جهت نمونه و نیز نقل اشعار تازه می‌پردازیم:

۲-۱. اختلافات

صفحه ۳۸:

بودمی من چنگاه از مکر و کید فارغ از ردّ و قبول عمر و زید
همچنان‌که نسخه چوروم نیز تأیید می‌کند (گ ۴۷)، به جای «بودمی من»، می‌بایست «بودم ایمن» ضبط شود تا معنا درست گردد. ابیات قبل و بعد نیز این ضبط را تأیید می‌کند:

روزگاری خرم و خوش داشتیم گرچه جایی دل مشوّش داشتیم
بودم ایمن چنگاه از مکر و کید فارغ از ردّ و قبول عمر و زید
مجلس عشرت مدام آراسته همنشینان جمله دل برخاسته
به این ابیات توجه کنید:

صفحه ۸۷:

چون از آنجا گشته جان و خسته تن مانده چون یعقوب در بیت‌الحرزن
یوسف گم‌کرده را نادیده‌روی روی در اهریمنی کین هست شوی

به جای «از آنجا»، می‌بایست «زلیخا» ضبط شود. در نسخهٔ چوروم (گ ۵۶ر) نیز «زلیخا» مضبوط است. سخن از دیدار با دختری است که نزاری در مسیر سفر خود بعد از زنجان دیده و حال و احوال او را توصیف می‌کند.
صفحهٔ ۸۹:

نامراد و بی‌مراد از وی عجب بر لب کوثر نشسته تشنه‌لب
مصحح بعد از نامراد در داخل پرانتز نوشته است (بامرداد؟). طبق نسخهٔ چوروم (گ ۵۶پ) که به نظر درست هم هست، مصراع بدین صورت است:
بامراد و بی‌مراد از وی عجب
این بیت به این صورت آمده:

در صفحهٔ ۹۸
گفتم القصّه چو (کذا) از دست رفت بایدم یکبار دیگر مست رفت
در نسخه‌های مورد استفادهٔ مصحح بعد از چو کلمه‌ای افتاده و مصحح که متوجه آن بوده (کذا) آورده است. صورت صحیح مصراع در دست‌نویس چوروم (گ ۵۸پ) چنین است: گفتم القصّه چو کار از دست رفت
واژهٔ «کار» در دست‌نویس‌های مصحح از قلم افتاده بوده است.

۲-۲. ابیات اضافه

در صفحهٔ ۳۴ صحبت از تقابل عقل و عشق است و این ابیات در چوروم آمده و در دو نسخهٔ روسیه و تاجیکستان نیست:

آسمان از عشق سرگردان بماند	دیدهٔ عقل اندرو حیران بماند
عقل را با عشق نبود انتساب	عقل خفاش آمد و عشق آفتاب
عقل را در راه عشق ابلیس دان	عشق و دل پولاد و مغناطیس دان
گر نیفتادی بر انسان شرع عشق	ره نبردی کس به اصل و فرع عشق

(گ ۴۶ ر - ۴۶ پ)

در صفحهٔ ۶۳ این بیت اضافه شود:
خوی بکن در نامرادی مردوار تا مرادت پیش آرد روزگار (گ ۵۱ پ)

در صفحهٔ ۴۵ این بیت نسخهٔ چوروم می‌بایست اضافه شود:
آوه و کاشان و قم بگذاشتیم عید اضحی ساوه منزل داشتیم (گ ۴۸ پ)

در صفحه ۹۳ در گفتگوی بین طیب و نزاری این ۶ بیت در دست‌نویس چوروم مضبوط است، ولی در نسخه چاپی نیامده:

از غذا گفتا ^۱ چه بردستی به کار	گفتمش غم خواجه دست از من بدار
گفت شربت، گفتمش خون جگر	لطف کن چیزی می‌پرس از من دگر
گفت اجابت می‌شود گفتم خموش	گفت خوابت برد برگو یا نه دوش
کی تبت می‌آید و کی می‌رود	در تبت هیچت ز تن خوی می‌رود
هیچ کشکابی دو باری خورده‌ای؟	احتما از ناموافق کرده‌ای؟
من به گرمی با صلاح آرم ترا	واندرین سردی بنگذارم ترا

(گ ۵۷ - ۵۷پ)

در صفحه ۱۰۸ این بیت را باید از چوروم به مثنوی افزود:

کیست گفت اینجا ز جمع خاص و عام لایق گفتن که بگزارد پیام

(گ ۵۹پ)

در صفحه ۱۳۴ به این بیت توجه کنید:

من به نفس از کافران محکم‌ترم با خدا عصیان ظاهر می‌کنم

این بیت در واقع بیت مستقلى نیست و در واقع هر کدام از مصرعها، مصرع دیگری دارند که در نسخه‌های روسیه و تاجیکستان افتاده‌اند. حروف قافیه نیز نشان‌دهنده این افتادگی است. در نسخه چوروم دو بیت به صورت کامل ضبط شده است:

من به نفس از کافران محکم‌ترم لیک در طاعت از آن زن کمترم

پسروی نفس کافر می‌کنم با خدا عصیان ظاهر می‌کنم

(گ ۶۴ر)

در صفحه ۱۳۹ این بیت را باید از دست‌نویس چوروم افزود:

در نماز آن دل که هرجایی بود پس نمازی نیست سودایی بود

(گ ۶۵ر)

در صفحه ۱۴۵ این دو بیت دست‌نویس چوروم افزودنی است:

گفتمش ساکن شد آخر بخت تیز روزگرم سخت برپستی که خیز

موضع دیگر که جانم کاستی خلق ازو رحلت به حاجت خواستی

(گ ۶۶ر)

۱. نامه منظوم

نامه منظوم مندرج در دست‌نویس چوروم (گ ۴۲-۴۵پ) با مطلع

ای باد برو سوی سجستان وین نامه سوزناک بستان

بر اساس دست‌نویس روسیه به کوشش محمود رفیعی و محمدرضا راشد محصل (نامه چهارم، صص ۷۱ - ۷۸، ۱۵۳ بیت) چاپ شده است. با مقایسه دو نسخه اختلافات و تفاوت‌هایی - البته اندک - به چشم می‌خورد که می‌تواند در حل برخی ابهامات کمک کند. به عنوان نمونه؛

در صفحه ۷۳:

غنچه به زبان تنگ می‌گفت برگی بودم هنوز ناسفت
زبان تنگ، ترکیب غریبی است. به نظر ضبط نسخه چوروم (گ ۴۳) صحیح‌تر می‌نماید که «دهان تنگ» نوشته است. در صفحه ۷۵ در این دو بیت:
گفتا ز کدام روضه رفتی از طرف کدام حوضه رفتی
گفتا ز مدینه‌السلامه دارم به تو این نیازنامه
در بیت اول به جای «گفتا» روشن است که «گفتم» باید باشد. گفتگو بین عاشق و قاصد است.

۳. غزلیات

غزلیات نزاری به کوشش دکتر مظاهر مصفا در دو جلد منتشر شده است. جلد اول در سال ۱۳۷۱ و جلد دوم در سال ۱۳۷۳ منتشر شده است. در نسخه چاپی ۱۴۰۸ غزل وجود دارد. در نسخه چوروم تقریباً ۵۵۰ غزل وجود دارد. اما نکته مهم این است که حدود ۸۰ غزل در نسخه چوروم وجود دارد که در نسخه چاپی نیست. از طرفی در غزلیات مشترک نیز اختلافات اساسی هم به لحاظ ضبط و هم از لحاظ تعداد ابیات وجود دارد، با این توضیح که تعداد ابیات غزلیات در برخی موارد در نسخه خطی بیشتر از چاپی است و بالعکس. ما در اینجا ابیات اضافی در نسخه چوروم را نقل خواهیم کرد.

۱-۳. اختلاف:

غزل ۵۶۹، بیت:

نزاری ار بگدازد مرا ز یار چه سود خلاص روی ندارد ز بس گداز چه سود
در مصراع اول مرا ز یار باعث شده ساختار جمله کمی مبهم و آشفته شود. به نظر می‌رسد در اینجا ضبط چوروم دقیق‌تر است که گفته: نزاری ار بگدازد هزاربار چه سود
در این صورت هم معنی بیت بهتر می‌شود و هم ساختار جمله منطقی‌تر است. در این صورت «بس» در مصراع دوم به معنای «بسیار»، ناظر بر همین «هزاربار» است.

در غزل شماره ۹۰۰ بیت:

عاقبت صحبت خورشید ندارد خفاش ما روانیم نه از بهر نشست آمده‌ایم

در نسخه چوروم در مصراع اوّل به جای «عاقبت»، «طاقت» آمده که با توجه به معنی و مفهوم بیت صحیح‌تر است: **طاقت** صحبت خورشید ندارد خفاش
در غزل ۹۲۱ در مصراع دوم بیت:

راست چون سرویم آزاد و مجرد لاجرم هم ز **بستان** ایمنیم و هم ز بهمن فارغیم
در دست‌نوشته چوروم به جای «بستان»، «نیسان» ضبط شده که با توجه به مفهوم بیت و نیز قرینه «بهمن» صحیح‌تر است.

در غزل ۱۰۳۱ در بیت:

به قیاس احتیاجم نبود به صور محشر ز لحد برآورم سر چو تو بگذری به بالین
در دست‌نویس چوروم به جای «قیاس»، به درستی «قیامت» ضبط شده که معنی بیت را به درستی می‌رساند. یعنی باید این‌گونه باشد: به **قیامت** احتیاجم نبود به صور محشر. در غزل شماره ۱۱۵۷ بیت هفتم چنین ضبط شده:

برون شوی که از این نیم جان خلاص شوم نمی‌کند هم و افسوس کاین قدر کردی
همچنانکه خود استاد مصفا هم در پاورقی شرح داده‌اند، این بیت بدین گونه پیچیده و مبهم است و ایشان سعی کرده‌اند با حفظ همین ضبط مفهومی توجیهی برای آن عرضه کنند. اما با مراجعه به ضبط نسخه چوروم به نظر می‌رسد مشکل پیچیدگی این بیت حل می‌شود:

بر آن سرم که از این نیم جان خلاص شوم نمی‌کند هم و افسوس کاین قدر کردی
بر آن سرم هم معنای بیت را اصلاح می‌کند و هم نسبت به ساختار و مفهوم کلی غزل پذیرفتنی‌تر است.

۲-۳. ابیات اضافی

در غزل ۱۷۸، این بیت در چوروم اضافه بر ابیات چاپی آمده است:

موضع دیگر که جانم کاستی خلق ازو رحلت به حاجت خواستی
(گ ۱۴۳پ)

در غزل ۲۳۵، این بیت را باید از نسخه چوروم بدان افزود:

امروز کسی کزو جدا نیست فرداش چه حاجت نشورست
(گ ۲۲۹پ)

در غزل ۲۵۶، این دو بیت از دست‌نویس چوروم افزودنی است:

در بارگاه حسن و جمال و جلال و فتح بر تخت دل وساده جان متکای اوست
نی‌نی کدام فتح و جلال و جمال و حسن سلطان هر چهار مراتب گدای اوست
(گ ۲۳۷ر)

در غزل ۲۶۵، این دو بیت را باید افزود:

رخصت تأویل محض باز نمودن گواست	ظاهر تنزیل را حاجت این گفت‌وگوست
رحبه معنی طلب رخنه صورت مجوی	پستی بالای من اوج کمال علوست

(گ ۲۴۶ر)

در غزل ۴۹۹، ۵ بیت چاپ شده، ولی در نسخه چوروم ۴ بیت دیگر دارد:

اگرچه خون شدم ^۹ اما نکرده‌ام خونی	تو احتیاط کن احوال ما چنین باشد
خطا نکرده‌ام آشفته بر بتی شده‌ام	که زیر نافه زلفش هزار چین باشد
نزار یا بنشین در وفا و خوش برخیز	به رغبت از سر جان شرط ما [برین] باشد
روا مدار که بی‌آفتاب طلعت دوست	به غیر سایه کسی با تو همنشین باشد

در غزل ۵۴۹، این بیت را از چوروم باید بدان افزود:

روزگاری است که این طایفه را می‌طلبم	که به خود هیچ نباشند و همه او باشند
-------------------------------------	-------------------------------------

(گ ۱۳۳ر)

غزل شماره ۵۵۲، در چاپ ۶ بیت دارد، ولی در دست‌نویس چوروم ۸ بیتی است که دو بیت اضافه از این قرار است:

بد مکن با من بیچاره از آن روز بترس	که خدا با تو همان کرده تو باز کند
حسن بر ناز تو زیباست اگر ناز کنی	ناز بر حسن تو ختم است اگر ناز کند ^{۱۰}

(گ ۱۲۸ر)

در غزل شماره ۵۶۱ این بیت در چاپ استاد مصفا نیست:

که بر شمع رویش نباشد عجب	که در روم پروانه پیدا بود
--------------------------	---------------------------

(گ ۱۳۱ر)

غزل ۵۶۹، این بیت در نسخه چوروم آمده است:

خطاست دعوی تمییز کرده بی‌آرام	چو مهره‌دزد بود شرطه پاکباز چه سود
-------------------------------	------------------------------------

(گ ۱۳۱پ)

در غزل ۵۷۱، این بیت نسخه چوروم را ندارد:

گر به بینایی نبینم بعد از این اندیشه نیست	چون نه در روی تو می‌بینم ز بینایی چه سود
---	--

(گ ۱۲۵ر)

در غزل شماره ۵۹۲، این دو بیت از دست‌نویس چوروم افزودنی است:

حقیقت است که در عشق ما گذشته ز درد	کسی اگر چه حیل کرد در دوا نرسید
به خویشتن نتواند رسید دوست به دوست	به پادشاه کسی جز به پیشوا نرسید

(گ ۲۴۱پ)

در غزل شماره ۵۹۹، این دو بیت نسخه چوروم را باید اضافه کرد:

شمع اگر حاضر نباشد گو مباش می‌باید سوختن پروانه‌وار
مرد باش ای پیر نابالغ هنوز پخته شو ای پخته‌خوار خام‌کار
(گ ۲۴۴پ)

در انتهای غزل شماره ۶۴۲، این ابیات را از دست‌نویس چوروم اضافه می‌کنیم:

در میان جان ببین او را کزوست روضه جان محب در اهتزاز
مشرکان حرمان و حرفت می‌برند صوفیان همچون نزاری محض راز
جز نیازش نیست همره وین عجب بی‌نیازی بایدش چون بی‌نیاز
عاجزان را در مراتب عیب نیست عجز بردن با در عاجزنواز
(گ ۲۱۶پ)

غزل ۶۸۸، این بیت در چوروم آمده که در چاپی نیست:

هم عاقبت از ظلمت ره یافت به نور دل تا داد خلاص آخر از عقل جگرخوارش
(گ ۱۴۴ر)

در غزل شماره ۶۹۸، این بیت در چوروم آمده، ولی در نسخه چاپی نیست:

زان می که آب خضر ترشح کند ز درد بر یاد بزم صاحب صاحب‌قران دندش
(گ ۱۷۴ر)

به غزل شماره ۷۸۷، این ۴ بیت را نیز باید از نسخه چوروم افزود:

میان آتش اگر در روی کرامت نیست بدین سخن نکند التفات جز مجهول
ز چشمه خم اگر عارفی برآور غسل به آب درنرود مرد کی شود مغسول
خوش است چنگ محبت فتاده در رگ جان ز یکدگر نشده منفصل چو ضرب اصول
فسرده را چه خبر زانک تر و خشک بسوخت نشسته غافل و مشتاق در سلوک و عجول
(گ ۲۲۷ر)

غزل ۸۲۴، در دیوان چاپی ۷ بیت است، ولی در نسخه چوروم ۴ بیت دیگر نیز علاوه بر آن وجود دارد:

تو زان می نخوردی که ما، پس چه دانی که مستی ما بر مزیدست هر دم
چو باور ندارند از من همان به که طومار زهد و ورع درنوردم
سیه‌کاسگانم ندانند الا مقیمان این گنبد لاژوردم
عجب آتشی دارم و این عجب‌تر که دلها نمی‌سوزد از آه سردم
(گ ۱۳۸ر)

در غزل ۸۳۲، این بیت را باید بر اساس نسخهٔ چوروم به غزل افزود:

از بی نیش فراق حمداً لله شربت نوش وصال بازچشیدم
(گ ۲۰۸ر)

در غزل شمارهٔ ۹۰۰، بیت زیر نیامده ولی در نسخهٔ چوروم نقل شده است:

تا نگویی به سر خویش خروجی کردیم پای‌کوبان دل و جان داده ز دست آمده‌ایم
(گ ۱۳۹پ)

در غزل ۹۰۷، این بیت در دیوان نیامده است:

آنچه آن است همان است که ما می‌خواهیم مابقی هرچه نه آن است همان آزادیم
(گ ۱۰۱پ)

غزل ۹۲۱، این سه بیت را ندارد:

مهر فرزند و هوای زن کجا و ما کجا ما هم از فرزند آزاد و هم از زن فارغیم
ما و من باشد حجاب دیدهٔ بینندگان ما هم از ما بی‌نشانیم و هم از من فارغیم
حاصل کشت و درو در ابتدا و انتها جمله برهم سوختیم از خوید و خرمن فارغیم
(گ ۱۰۱ر)

غزل ۹۲۹، این بیت را ندارد:

می‌فریبند و سراسیمه چنین می‌دارند جفت چشم سیه و طاقچهٔ ابرویم
(گ ۲۳۴پ)

غزل ۹۳۵، در تصحیح استاد مصفا دارای ۴ بیت است که حتی تخلص شاعر را هم ندارد و کاملاً نشان می‌دهد که این غزل در نسخه‌های مورد استفادهٔ ایشان ناقص بوده است. اما در نسخهٔ چوروم این غزل ۵ بیت دیگر نیز دارد که جمعاً ۹ بیت می‌شود و غزل هم تکمیل می‌شود:

همچو گل در پای خاص و عام بست از چه می‌دانی ز بی‌خاری نه‌ایم
هیچ دیگر نیستم از هرچه هست جز همین در مردم‌آزاری نه‌ایم
بوده‌ام از جمع بیکاران یکی بلکه هم لایق به بیکاری نه‌ایم
نیست ما را حاجت جنگ و جدل مرد گردی و سپهداری نه‌ایم
زور و زر اهل غلو دارند و ما چون نزاری جز همه زاری نه‌ایم
(گ ۱۸۵پ - ۱۸۶ر)

غزل ۹۷۷، این دو بیت دست‌نویس چوروم را ندارد:

خلوت‌نشین ندیدم آلا که در نمازش بت را نمی‌توانم جز در نماز دیدن
هم با در تو گردم دریابم ای مستبب دیدار دوستان را وجهی بساز دیدن
(گ ۱۶۹ر)

در غزل ۹۷۹ بیت ذیل در نسخه چاپی نیست:

دری دگر بگشاید چو آنک قسم تو آید به پای حرص چه شاید به شرق و غرب دودین
(گ ۱۷۱پ)

در غزل ۹۸۰، این بیت را باید اضافه کرد:

نمی‌دانم در این حالت که خواهد به فریاد من بی‌دل رسیدن
(گ ۲۲۶ر)

غزل سه بیتی که به شماره ۱۰۰۱، چاپ شده، واضح است که ناقص است و می‌بایست

غزل را از روی دست‌نویس چوروم تکمیل کرد:

چون گشت سودای دلم گفتم ز مبدأ گیرمش

بازار او برهم زدم برخاست در آزار من

پروانه‌سوزان ناسزا گشتم به دردی مبتلا

کز وصف آن عاجز شده نطق شکرگفتار من

جایی گرفتارم که شد امیدم از جان منقطع

تقدیر کی دیگر شود از کوشش بسیار من

با دلربایی چون کنم هم‌خانگی کورا بود

گر حسن و ناز خویشتن ننگ آید از دیدار من

لبها به دندان شاهدان از رشک ناز و حسن او

در عین حیرت اختران از چشم شب‌بیدار من

نه زهره نظاره‌ای نه درد دل را چاره‌ای

تا خود که خواهد کرد حل این مشکل دشوار من

(گ ۲۳۲پ - ۲۳۳ر)

در غزل ۱۰۲۶، این بیت نسخه چوروم از قلم افتاده است:

شکستگان را از بهر تندرستی خویش به دست آر و مشو همچو غافلان خودبین

(گ ۲۲۹پ)

در غزل ۱۰۳۱ این بیت را باید از روی نسخه چوروم به غزل افزود:

ورقی ز نقش رویت ببرم به پیش بت‌گر متقبلم که دیگر نکند بتان سنگین

(گ ۱۶۰ر)

در غزل ۱۰۴۲، این دو بیت را باید از نسخه چوروم افزود:

سر به سلطانی درآرم گر فرود آید سرت آنک تو مولی من باشی و من مولای تو

آتش از سر درگذشت و اختیار از دست رفت هر که را درسینه افتد آتش سودای تو

(گ ۱۷۹پ)

در انتهای غزل شماره ۱۰۵۰، این بیت را بایستی از نسخه چوروم افزود:

الحق به راستی سخن از راستان نکوست دارد به راستی قدم استوار سرو
(گ ۲۱۹پ)

در غزل شماره ۱۰۶۲، این بیت را نیز باید افزود:

دست من گیر که پای از جا رفت چاره‌ای کن بلغ السیل زباه^{۱۱}
(گ ۲۱۴پ)

در غزل ۱۰۹۳، این دو بیت را می‌بایست از دست‌نویس چوروم بدان غزل افزود:

گرچه یارانم از محبت تو سرزنش می‌کنند و بیغاره
چه کنم کز غرور خود هستند پنجه‌زن [بر] دل جگرخواره
(گ ۱۰۹ر)

در غزل ۱۱۲۷، این سه بیت در نسخه چوروم نقل شده که در نسخه چاپی نیست:

هر دم قبول‌کرده خود را مران ز پیش نامهربان مشو که ز مهرم گزیده‌ای
گر از سرم دو دیده برآری فدای تست در چشم من عزیزتر از هر دو دیده‌ای
ای تازه‌تر ز لاله سیراب شرم دار با دوستان چرا چو گل پژمریده‌ای
(گ ۱۸۱پ)

در غزل ۱۳۱۳، این بیت را نیز می‌بایست از دست‌نویس چوروم بدان افزود:

مرا خود توقع نباشد ولیکن گرت هیچ رغبت بود می‌توانی
(گ ۱۷۸پ)

اتفاقاً این بیت به نوعی تکمیل‌کننده دو بیت قبلی است که می‌گوید:

چه باشد که روزی پیامی فرستی که گویی چه حالی، کجایی، چه سانی
بدین قانعم از تو زیرا که بختم نباشد که یک شب نهانم بخوانی
و در ادامه بیت مذکور که می‌گوید من خود توقع چنین چیزی را ندارم، آیا خود تو هم
رغبتی به احوالپرسی و در نهایت وصال داری یا نه؟

در غزل ۱۳۹۱، این دو بیت را باید از دست‌نویس چوروم اضافه کرد:

بس خلق که بفریب بس فتنه که برخیزد گر پرده براندازی وز خانه برون آیی
گر زلف بشورانی اسلام براندازی ور غمزه بجنبانی دلها همه بریایی
(گ ۱۵۳ر)

به غزل ۱۴۰۷، این سه بیت باید اضافه شود:

دیر شد تا در حجابم از بهشت روی تو بر امید وعده می‌پاشم چو آدم دانه‌ای
آه اگر روزی چو دامن سر نهم بر پای تو محرمی کو کز توم حاصل کند پروانه‌ای
هرچه از وصل تو می‌گویم محال اندیشه‌ای است این توقع کی کند عاقل مگر دیوانه‌ای
(گ ۱۵۳ر)

۴. رباعی

رباعیات نزاری همراه با نامه‌های منظوم او به کوشش دکتر محمود رفیعی و دکتر راشد محصل بر اساس همان نسخهٔ روسیه (و نسخهٔ تاجیکستان تنها با هفت رباعی) چاپ شده، ولی همچنانکه در مقدمه گفته‌اند ۲۲ رباعی به دلیل رطوبت‌زدگی قابل خواندن نبودند و بنابراین آن رباعیات در چاپ نیامده‌اند. در دست‌نویس چوروم گرچه فقط ۲۸ رباعی آمده، اما از بین این تعداد، ۷ رباعی در بین رباعیات چاپ شده نیست که احتمالاً از همان رباعیات آسیب‌دیده در نسخهٔ روسیه هستند. بنابراین آن هفت رباعی را ما در این مقاله نقل می‌کنیم:

تا عاشق مطلق نشوی عشق مباز تا نیک محقق نشوی عشق مباز
یعنی که اگر عشق ز جان خواهی باخت تا مرد اناالحق نشوی عشق مباز
(گ ۲۴۸)

ما را غم و درد عشق او می‌سازد او داند اگر کُشد^{۱۲} و گر بنوازد
این راز نه آنست که هر کس داند وین عشق نه آنست که هرکس بازد
(گ ۲۴۹پ)

ای دوست به جان با تو سخن می‌گویم پیدا و نهان با تو سخن می‌گویم
لیکن چه کنم اگر نگویم با تو جانی تو از آن با تو سخن می‌گویم
(گ ۲۴۹پ)

بر بوی لب تو جان به لب می‌خواهم بوس از لب تو از آن سبب می‌خواهم
گه‌گه چو به شب می‌کنی از غیب ظهور روز و شب و سال و ماه شب می‌خواهم
(گ ۲۵۰)

تا جان تو جام جان جان درنکشد دامن ز همه کون و مکان درنکشد
نادیده جمال شاهد شیفتگان آن به که خردمند زبان درنکشد
(گ ۲۵۰پ)

عشق آمد و رخت هستی‌ام [بر] هم سوخت بت‌خانه و بت‌پرستی‌ام برهم سوخت
هشیار بدم مست می شوقم کرد پس هشیاری و مستی‌ام برهم سوخت
(گ ۲۵۱)

با یار گر افتاد مرا این سروکار
وز دایره عقل برون شد سروکار
گفتم همه با تو در میان آرم، گفت
گر مرد منی از این میان گیر کنار
(گ ۲۵۱)

مثنوی دستورنامه در مقدمه دیوان نزاری (صص ۲۵۷ - ۲۹۹) به کوشش دکتر مظاهر مصفا بر اساس سه نسخه خطی و یک نسخه چاپی برتلس چاپ و منتشر شده است. عمده اختلاف مثنوی مندرج در نسخه چوروم با نسخه‌های مورد مراجعه مصحح در تعداد ابیات مثنوی است. با این توضیح که در نسخه چوروم تعداد ابیات دستورنامه ۵۴۰ بیت است ولی در چاپی ۵۷۶ بیت. این اختلاف ابیات همچنانکه قبلاً نیز گفتیم در سایر قالبها به ویژه غزلیات هم به چشم می‌خورد.

۷. نتیجه

همچنان که ملاحظه می‌شود بیش از ۱۰۰ بیت به اشعار شاعر مهم و نامی قرن هشتم نزاری قهستانی فقط بر اساس یک نسخه افزوده شد. ۱۲ بیت برای مثنوی روز و شب، ۱۷ بیت برای سفرنامه، ۶۱ بیت برای غزلیات و ۷ رباعی (۱۴ بیت). البته این ابیات غیر از اشعاری است که در قالبهای قصیده، قطعه، ترکیب‌بند، ترجیع‌بند، مسقط و حتی چند غزل (که در دیوان غزلیات نیستند)، در دست‌نویس‌های کهن از نزاری باقی مانده و هنوز چاپ نشده‌اند.

پی‌نوشت

۱. در مورد او نک: بایبوردی، چنگیزغلامعلی، زندگی و آثار نزاری، ترجمه مهناز صدری، علمی، تهران، ۱۳۷۰؛ ابوجمال، نادیه، بقای بعد از مغول، نزاری قهستانی و تداوم سنت اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر فرزانه‌روز، تهران، ۱۳۹۲، صص ۶۵ - ۱۵۹.

۲. به برخی از نسخه‌های کلیات نزاری که اغلب با عنوان «دیوان نزاری» معرفی و فهرست شده‌اند، اشاره‌ای می‌کنیم:

دیوان نزاری که در موزه آسیایی آکادمی علوم لنینگراد به شماره A.972 نگهداری می‌شود و شامل غزلیات و برخی قصاید و رباعی و ... می‌شود. این نسخه تاریخ کتابت ندارد ولی ویژگیهای کتابتی آن نشان می‌دهد این نسخه در قرن دهم کتابت شده است. میکروفیلم این نسخه به شماره ۱۰۶۷ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (نک: دانش‌پژوه، ۱۳۴۸، ۱/۱۰).

نسخه دیگر که در همین موزه نگهداری می‌شود که در ۱۰۳۱ قمری به دست محمدطاهر محزون بخاری کتابت شده و اغلب شامل غزلیات است و اندکی قطعه و قصیده دارد. میکروفیلم این نسخه نیز به شماره ۱۴۰۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (نک: همانجا).

نسخه دیوان نزاری در کتابخانه ملی تبریز به شماره ۳۶۵۲ که شامل غزلیات، قطعه، قصیده، ترکیب‌بند و رباعی است.

کلیات نزاری به شماره B ۱۰۰ در تاجیکستان، کتابت شده در ۹۷۲ق در ۴۱۰ برگ که شامل همهٔ مثنویها (جز نامه‌ها) و نیز چند قطعه، رباعی و غزل است.

دست‌نویس شماره ۲۷۹۶ مجموعه‌ای است که در کتابخانه شهید علی پاشا نگهداری می‌شود و یکی از محتویان مجموعه که در قرن نهم کتابت شده مربوط به اشعار نزاری است که فقط ۵۲ برگ دارد و گزیده‌ای است از چند ترکیب‌بند، مسمط، ترجیع‌بند، قطعه و مثنوی. با اینکه در ابتدای اشعار نوشته شده «غزلیات نزاری»، ولی حتی یک غزل هم در آن وجود ندارد. نسخه گرچه گزیده است، ولی در تصحیح اشعار چاپ نشدهٔ نزاری مفید است (در مورد برخی از نسخه‌های مذکور نک: چنگیز غلام‌علی بایبوردی، ۱۳۷۰: ۱۵ - ۳۰).

۳. ظاهراً اولین بار بالدیریف این نسخه را در سال ۱۹۵۵ معرفی کرده است (نک: A.M Boldyrev, 1955: 507). نادیه ابوجمال (۱۳۹۲: ۱۶۹) بر اساس همین منبع به این نسخه اشاره کرده است و پورجوادی (۱۳۸۵: ۲۹) به همین اشارهٔ ابوجمال ارجاع داده است.

۴. از دوستان و سروران ارجمند دکتر نجدت طوسون که برگهای مربوط به مثنویها و محمدتقی حسینی که سایر صفحات (قصاید و غزلیات و قطعات و...) را در اختیار بنده گذاشتند، صمیمانه سپاسگزارم.

۵. پیشتر مقالهٔ محققانه‌ای با امضای کریم کتابیار با عنوان «منظومه‌ای مناظره‌ای از نزاری قهستانی» در مجلهٔ آینه پژوهش (دوره ۱۸، شمارهٔ پیاپی ۱۰۵ - ۱۰۶، پاییز ۱۳۸۶، صص ۸۲ - ۸۷) چاپ شده که ضمن معرفی اثر و نیز ارائهٔ نکات سودمند در خصوص نسخه‌های خطی منظومه، دربارهٔ برخی ضبط‌های مصحح تأملات و نقدهای قابل توجهی دارد. از این رو ما در اینجا به موارد اشاره شده از سوی آن محقق ارجمند نپرداختیم.

۶. گفتنی است مصراع اول در دست‌نویس چوروم به لحاظ وزنی غلط است: جای تو جایگاه تنگ و تار بود؛ به جای جایگاه می‌بایست همان «چاه» باشد که در نسخهٔ روسیه به درستی ضبط شده است.

۷. نسخه: ملک

۸. نسخه: گفتم

۹. نسخه: شده‌ام

۱۰. این بیت در دست‌نویس روسیه و تاجیکستان بدین صورت ضبط شده، که به نظر صحیح‌تر است:

عشق بر ناز تو زیباست اگر حسن کنی بازی حسن تو ختم است اگر ناز کند

۱۱. ضرب‌المثل است؛ یعنی سیل به بلندیهای زمین رسید و کار از کار گذشت.

۱۲. نسخه: بکشد

منابع

ابوجمال، نادیه، ۱۳۹۲، *بقای بعد از مغول، نزاری قهستانی و تداوم سنت اسماعیلی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه‌روز.

بایبوردی، چنگیز غلام‌علی، ۱۳۷۰، *زندگی و آثار نزاری*، ترجمهٔ مهناز صدری، به اهتمام و نفقهٔ محمود رفیعی، تهران، علمی.

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۵، «مقدمه» مثنوی روز و شب، حکیم نزاری قهستانی، تهران، نشر نی.

حسینی، محمدتقی، ۱۳۹۰، (ترجمه و تنظیم)، *فهرست نسخ خطی فارسی کتابخانهٔ چوروم حسن‌پاشا*، قم، مجمع ذخایر اسلامی.

دانش پژوه، محمدتقی، ۱۳۴۸، *فهرست میکروفیلهای کتابخانهٔ مرکزی و اسناد دانشگاه تهران*، جلد اول، تهران، دانشگاه تهران.

- _____، ۱۳۵۸، «کتابخانه شجدرین در شهر لنینگراد»، نشریه نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، دفتر هشتم (نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی)، تهران، دانشگاه تهران.
- کتایبار، کریم، ۱۳۸۶، «منظومه‌ای مناظره‌ای از نزاری قهستانی»/ینه پژوهش، دوره ۱۸، شماره پیاپی ۱۰۵ - ۱۰۶، پاییز، صص ۸۲ - ۸۷.
- نزاری قهستانی، ۱۳۹۰، سفرنامه، به تصحیح و مقابله چنگیز غلامعلی بایبوردی، به اهتمام محمود رفیعی، تهران، هیرمند، تهران.
- _____، ۱۳۸۵، مثنوی روز و شب، به تصحیح و با مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۹۶، نامه‌های منظوم و رباعیات، به کوشش محمود رفیعی و محمدرضا راشدمحصل، بیرجند، چهار درخت.
- _____، ۱۳۷۱، دیوان، جلد اول، به تصحیح مظاهر مصفا، به نفقه و اهتمام محمود رفیعی، تهران، علمی. جلد دوم، ۱۳۷۳، تهران، صدوق.
- _____، ۸۶۵ق، کلیات، نسخه خطی کتابخانه چوروم حسن‌پاشا، شماره ۱۹۵۵.
- _____، ۸۳۷ق، کلیات، نسخه خطی کتابخانه سالتیکوف شجدرین (لنینگراد)، شماره 415
- Boldyrev, A.M., 1955, *et al Katalog Vostochnykh rukopisei*, Akademii nauk Tadzhikskoi SSSR.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.272317.618

Print ISSN: 2252-0643 -Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

Investigation of the Position of the Cheetah and its Functions in the History of Iran

Farhad Saborifar

Assistant Professor History, Arak University, Iran.

Reza Mohammadi

Ph.D Candidate History, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran

Ali Zareei¹

Ph.D Graduated in History, the Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran

Received: January 9, 2019; Accepted: November 12, 2019

Cheetahs are of the endangered species of Iran. Not only are they a part of the natural history of this land, but they play a role in our culture and civilization. Therefore, the present study, using historical sources and references, intends to study the position of cheetahs in the history of Iran and to answer the fundamental question of what position and functions this animal has had in Iranian history. The findings of the study suggest that in Iran's history, the cheetah has been used as a hunting animal and in some cases was sent to the kings as a precious gift. Even during the Mongol era, a fixed tax was obtained from the provinces where cheetahs lived. In addition, our poetry and prose have been influenced by the cheetah so that many references to it can be found in our literature.

Keywords: Cheetah, Fahad, Bares (Pares), Hunting, History of Iran

1. Email of the corresponding author: ali.zareei@chmail.ir

بررسی جایگاه یوز و کارکردهای آن در تاریخ ایران

فرهاد صبوری‌فر

استادیار تاریخ دانشگاه اراک، ایران.

رضا محمدی

دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه بوعلی سینا همدان، ایران.

علی زارعی^۱

دانش‌آموخته دکتری تاریخ، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱۰/۱۹؛ تاریخ پذیرش مقاله ۹۸/۸/۲۱

(از ص ۱۴۷ تا ص ۱۶۷)

چکیده

یوز یا یوزپلنگ از گونه‌های جانوری در خطر انقراض ایران است که نه تنها جزئی از تاریخ طبیعی این مرزوبوم به شمار می‌رود بلکه در تاریخ، فرهنگ و تمدن ما نیز نقش دارد. از همین رو پژوهش حاضر در نظر دارد تا با روشی تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع و مآخذ تاریخی، به جایگاه یوز در تاریخ ایران بپردازد و به این پرسش بنیادی پاسخ دهد که این گونه جانوری چه جایگاه و کارکردهایی در تاریخ ایران داشته است؟ یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که در تاریخ ایران از یوز به عنوان حیوان شکاری در مراسم شکار و بزم و رزم استفاده می‌شده و در پاره‌ای از موارد به عنوان هدیه و کالایی ذی‌قیمت به دربار شاهان ارسال می‌گردیده است. حتی در دوره‌ی مغول یوز را به عنوان مالیات ثابت از ولایاتی که این گونه جانوری در آن می‌زیست، دریافت می‌کردند. علاوه بر این ادبیات منثور و منظوم ما از یوز تأثیر پذیرفته و در امثال و اشعار، به یوز اشارات فراوانی شده است.

واژه‌های کلیدی: یوز، یوزپلنگ، فهد، بارس (پارس)، شکار.

مقدمه

کره زمین به عنوان تنها مکان قابل زیست در منظومه شمسی از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و حفظ و توجه به محیط‌زیست آن، از جمله دغدغه‌های بشر امروز است. پدیده گرم شدن زمین بر اثر مصرف بیش از اندازه گازهای گلخانه‌ای و سوخت‌های فسیلی، زنگ خطر نابودی تنها خانه بشر را به صدا درآورده است. در قرون متمادی انسان جزئی از طبیعت بود و از آن سود می‌برد؛ اما در چند قرن اخیر و حداقل از انقلاب صنعتی به بعد، بشر با سرعتی فزاینده درصدد اکتشاف و استخراج منابع زیرزمینی در مناطق مختلف زمین برآمد که این امر منجر به نابودی بخش اعظم محیط‌زیست - به عنوان زیستگاه گونه‌های مختلف جانوری - شد. علاوه بر این ساخت ابزار آتشین و

سلاح‌های مدرن، گونه‌های بسیاری از جانوران را در سراسر جهان به انقراض کشاند که شیر و ببر ایرانی، به عنوان نماد گونه‌های منقرض شده در ایران از آن جمله هستند. در حال حاضر یوز به عنوان نماد گونه‌های جانوری در معرض انقراض ایران است و اگر مردم و مسئولان درصدد حفظ آن برنیایند، به زودی به همان عاقبت ببر و شیر ایرانی دچار خواهد گشت.

با نگاهی به نمادهای فرهنگی می‌توان به جایگاه و اهمیت یوز در تاریخ ایران پی برد. علاوه بر ایران در فرهنگ برخی از کشورهای دیگر نیز یوز جایگاه ویژه و برجسته‌ای داشته است تا آنجا که دسته‌ای از براهمه هندی یوز را می‌پرستیدند (مقدس، ۱۳۷۴: ۵۶۶ و ۵۷۳). از همین رو در این پژوهش در پی آن هستیم تا به این پرسش اصلی پاسخ دهیم که یوز در تاریخ ایران چه جایگاه و کارکردهایی داشته است؟

در خصوص پیشینه پژوهش نیز بایستی خاطرنشان کرد که به‌رغم اهمیت موضوع تاکنون این مسئله به عنوان پژوهشی مستقل مورد تحقیق پژوهشگران تاریخ قرار نگرفته است. لذا پژوهش حاضر سعی دارد تا با استفاده از متون و منابع موثق، به بررسی دقیق و موشکافانه این موضوع بپردازد.

۲. مفهوم و اوصاف یوز

یوز یا یوزپلنگ که در زبان عربی فهد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۳۹) و در هندی چیتا یا چیتا (بدوانی، ۱۳۷۹: ۱۴۸/۲) و در ترکی مغولی بارس، برس (جوینی، ۱۳۸۵: ۸۸۶) یا پارس (عقیلی، ۱۳۸۸: ۶۰۰ و ۸۰۱) نامیده می‌شود، از گربه‌سان و جانوری شکاری است (معین، ۱۳۹۰: ۱۰۲۱) که می‌تواند با سرعتی بالا - چیزی حدود ۱۲۰ کیلومتر بر ساعت - بدود و از همین رو می‌توان آن را سریع‌ترین حیوان روی زمین دانست.

واژه یوز در ادبیات فارسی با توجه به ویژگی‌های یوزپلنگ به معنای سریع و چالاک، جوینده، طلب کننده و شکار کننده است (دهخدا، ۱۳۳۷).^۱ فعل «یوزیدن» (یوسیدن، بیوزیدن، یوختن) یعنی جست‌وجو کردن همراه با جست‌وخیز که ریشه آن واژه «یوز» است. در فرهنگ دهخدا آمده است که «یوز» در ترکیب با اسم یا کلمه دیگر معنی فاعل می‌دهد؛ برای مثال می‌توان به واژه‌هایی چون رزم یوز،^۲ راه یوز، جنگ یوز، چاره یوز، کاریوز، فتنه یوز، صیدیوز اشاره کرد.

در منابع تاریخی نیز اسامی مرکب از یوز به وفور یافت می‌شود؛ برای مثال در دوره غزنوی لقب «یوزچی» (ثعالبی، ۱۳۸۴: ۳۵۸)، در دوره خوارزمشاهی «یوزدار» (نسوی، ۱۳۸۴:

۹۹) و در سده‌ی هفتم و هشتم هجری «یوزباز» (زجاجی، ۲/۱۳۸۳: ۱۰۸۸) و «یوزبان» کاربرد داشته است (جعفری، ۱۳۸۴: ۱۴۳ و خواندمیر، ۳/۱۳۸۰: ۱۸۱-۱۸۲).
انوری در قصیده ۴۸ دیوان اشعار خود آورده است که:

یوزبانان ترا وقت شکار
جام شاهان کاسهای یوز باد
(انوری، بی تا: ۲۱۲)

در واقع این القاب افرادی بود که وظیفه نگهداری و تربیت یوز را در دستگاه پادشاهان بر عهده داشتند (نسوی، ۱۳۵۴: ۵۶). در دوره مغول نیز بارسجی یا پارسچی و پارسچیان همان یوزبانان یا یوزداران یا یوزچیان بودند (همدانی، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۴۰ م: ۳۸۴).
در منابع عصر صفوی نیز مفهوم «یوزخانه» به چشم می‌خورد که به محل نگهداری یوزها اطلاق می‌شد (فندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۳۶).^۳ همچنین در همین دوره «یوز سوار» به شخصی گفته می‌شد که بر اسب‌هایی با گردن و بدنی ظریف و یال بلند و پوست خالدار - شبیه به یوزپلنگ - سوار می‌شدند (حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۲۴/۱؛ راوندی، ۱۳۸۲: ۳/۲۶۹).
در منابع ادوار بعدی نیز مفاهیمی همچون «یوز قوی توز (طبیعت) سخت یوز (جست‌وخیز) چون ببر بر و هژبر نر رزم یوز (جنگجو)» به کار رفته است (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

در خصوص اوصاف و ویژگی‌های یوز بایستی خاطرنشان ساخت که تا قبل از مطالعات دقیق علمی قرون اخیر، قدما، علی‌رغم توجه بسیار به طبیعت و حیوانات، درک درستی از یوز نداشتند و عقاید آنان در این مورد آمیخته‌ای از خرافات و مشاهدات سطحی بود. برای مثال یوز را جمع بین پلنگ و شیر می‌دانستند (دمیری، ۲/۱۴۲۴: ۳۰۶)^۴ و آن را کثیر النوم تصور می‌کردند (عقیلی، ۱۳۸۸: ۶۰۰). در همین خصوص محمد بن محمود بن احمد طوسی در کتاب عجایب المخلوقات بیان می‌دارد که «یوز بسیار خسپد» (طوسی، ۱۳۸۲: ۵۷۶). امثال و جملاتی همچون «گران خواب‌تر از یوز» و یا «خواب ایشان در امور مهم بیشتر از خواب یوز بوده است» نیز نشان از این باور دارد (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۵۶۰).

در کتاب *منافع/الحیوان* از عبد‌الهادی بن محمد بن محمود بن ابراهیم المراغی (قرن هفتم) درباره صفات یوز چنین آمده است:

«دندان بوی یوز دوست دارند و باشد که جهت بوی چنان نزدیک شود که یوز ایشان را بگیرد؛ و تن یوز گران باشد و هیچ ددی که در اندازه یوز باشد به گرانی یوز نباشد و خواب گران کند؛ و یوز از بهر تغییر هوا هر سال از ولایتی به ولایتی رود و به گاه بازگشتن هم بدان راه و بدان هنجار بازآید. صیادان بروند و بر جایگاه پی او چاه‌ها بکنند تا در وقت بازگشتن در چاه افتد. بگیرند. گیاهی هست که آن را خانقه

الفهود خوانند، چون بخورد رنجور شود. آنگه پلیدی مردم طلب دارد و بخورد، نیک شود. زهره یوز با نمک و عسل آمیخته گردانند و بر جراحی نهند که خون بسیار آید بازبندد؛ و مصروع بر ریق بخورد نافع باشد و سود دارد اخلاطها را. خون یوز با سرکه عنصل یا سرکه بیامیزند و [به] هر دو قدم خداوند نفرس بیالایند از آن راحت یابد نوبتی چند پیایی و الله اعلم.» (مراغی، ۱۳۸۸: ۷۲)

خواندمیر در کتاب حبیب/السیر نیز اوصاف یوز را چنین بیان می‌کند:

«یوز بشکل مانند پلنگست و بحسب مزاج مثابه سگ و یوز چون پیر شود ترک شکار کرده با یوزی جوان مصاحب گردد و از صید وی خورد و یوز نیز مانند پلنگ خواب بسیار کند» (خواندمیر، ۴/۱۳۸۰: ۶۸۹).

منابع نظم و نثر ادعا می‌کنند که یوزپلنگ به پنیر علاقه داشته و با آن تغذیه می‌شده است. شیمیل معتقد است یوزهای تربیت‌شده را با پنیر تغذیه می‌کردند شاید به این علت که هنگام شکار بتواند گرسنه‌تر به شکار حمله کند (۱۳۸۶: ۲۶۲). انوری در قصیده ۳۱ دیوان اشعار خود به این امر چنین اشاره دارد:

از شیر فلک روی مگردان که حوادث
بر خصم تو آموخته چون یوز و پنیرست
(انوری، بی تا: ۱۹۵)

مولوی نیز در غزلیات دیوان شمس، می‌گوید:

ما عاشق و بیدل و فقیریم	هم کودک و هم جوان و پیریم...
ما خون جگر خوریم چون شیر	چون یوز نه عاشق پنیریم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵۹۸)	
آتش عشق تو قلاووز شد	دوش دلم سوی دل‌افروز شد...
هر چه به عالم خوشی شهوتست	همچو پنیر آفت هر یوز شد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳۹۹)	

اگر او شیر نر بودی غذای او جگر بودی
ولیکن یوز را ماند که جویای پنیر است او
(مولوی، ۱۳۷۶: ۸۱۲)

در بوستان سعدی نیز آمده است:

بر آن مرد کندست دندان یوز
که مالد زبان بر پنیرش دو روز^۵
(سعدی، ۱۳۵۶: ۱۸۱)

۳. زیستگاه یوز در جغرافیای تاریخی ایران^۶

هرچند در حال حاضر زیستگاه یوز منحصر به نواحی دورافتاده‌ای در بیابان‌های ایران است اما در کتب تاریخی و جغرافیایی به پراکندگی جغرافیایی زیستگاه یوز اشاره شده است. به نقل از نسوی در قرن پنجم هجری، یوز در مناطق گرمسیری چون موصل و کرمان و شیراز و شهر زور سکونت داشته است و از آنجا به مناطق دیگری چون ماوراءالنهر و آذربایجان می‌آمدند (نسوی، ۱۳۵۴: ۱۶۵).

قم نیز از جمله مناطقی بود که یوز فراوان داشت. اصطلاح «یوز قمی» از فراوانی یوز در این منطقه حکایت داشته است (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۵۳). خاقانی که از جمله بزرگ‌ترین قصیده‌سرایان تاریخ شعر و ادب فارسی در قرن ششم به شمار می‌آید، در دیوان اشعار خود در هجو رشیدالدین وطواط آورده است:

چون یوزک قمی جهد از دم آهوان با دوستکان رود... گفتار در برک
(وطواط، ۱۳۸۲: ۷۸۱)

قزوینی در قرن هفتم گزارش می‌دهد که در صحرای قم، «یوز شکاری به هم رسد» (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۱۴). همچنین خواندمیر در قرن دهم هجری می‌گوید: «نزدیک به آن شهر [قم] وادی است که آنجا یوز بسیار باشد» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴/ ۶۵۵). قم نه تنها دارای یوز فراوان بود بلکه منطقه شکار یوز نیز محسوب می‌شده است (همان: ۵۶۶).

خراسان و ماوراءالنهر از جمله مناطق دیگر برخوردار از یوز بودند. در این خصوص سیفی هروی در کتاب خود به یوز هرات اشاره نموده است (هروی، ۱۳۸۳: ۱۶۷). همچنین یوز قرمز رنگ در ختل^۷ وجود داشته است (مارکوات، ۱۳۸۳: ۲۰۴).

یزد نیز از دیگر مناطقی است که در آن یوز یافت می‌شده است تا آنجا که حتی «فهادان» که به معنای آموزش‌دهنده شکار یوزپلنگ و دارنده یوزپلنگ‌ها نیز معنا می‌دهد (مهیاری، بی‌تا: ۶۷۲) نام کوچهای در این شهر بوده است (جعفری، ۱۳۸۴: ۱۴۳).

فارس نیز از مناطق دیگری بوده است که در دوره قاجاریه^۸ یوز در آنجا فراوان یافت می‌شده است (فسایی، ۱۳۸۲: ۲/ ۸۷۵). لفظ یوزجان در منطقه چشمه یوزجان از سرچشمه‌های رودخانه شیر ممسنی فارس در دوره قاجار بوده است (فسایی، ۱۳۸۲: ۲/ ۱۶۱۰). اگر جان را معرب گان متصور شود که به معنای لایق و سزاوار و پسوند نسبت و لیاقت است مثل شاهجان که معرب شاهگان به معنای منسوب به شاه و لایق او است (همدانی، ۱۳۴۹: ۳۶۳)؛ بنابراین یوزجان به معنای منسوب به یوز و لایق آن است.^۹ در این دوره، یوز در کوهستان‌های بلوچستان نیز یافت می‌شده است (افشار، ۱۳۸۰: ۳/ ۶) و در مناطق گذار آبشان، کوه لهران و رودگلو از توابع آن یوز بسیار بوده (فرمانفرما، ۱۳۸۳: ۳۲۹-۳۳۰) و همچنین در حواشی جبال البرز و نزدیک جاجرود، حیات یوز گزارش شده است (کرزن، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۷۶؛ فووری، ۱۳۸۵: ۱۵۷ - ۱۵۸).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که یوز در مناطق گرمسیری ایران به وفور یافت می‌شده که شامل مناطق مرکزی و جنوب شرقی و شمال شرقی ایران بوده است.

۴. جایگاه یوز و کارکردهای آن در دوره ایران باستان

در اساطیر است که طهمورث یوز را شکار آموخت (بلعی، ۱۳۷۸ / ۱۳۷۳: ۱: ۸۹) و در لشکر خود از آن سود جست. فردوسی در این باره می‌گوید:

رمنده ددان را همه بنگرید سیه گوش و یوز از میان برگزید
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۱: ۲۲)

همچنین در روایات است که فریدون یوز را مطیع کرد (راوندی، ۱۳۸۲/ بخش ۱ ج ۸: ۴۰۸) و حتی مردم ثروتمند پوست یوز را برای پوشش خود به کار می‌بردند (راوندی، ۱۳۸۲/ بخش ۱ ج ۸: ۱۵۵).

در داستان ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی، شکار با یوز از کارهای شایسته شهریان به شمار آمده و مکرر صحنه‌هایی از شکار و بزم و رزم آنان توصیف شده است. در بخش رفتن موبد به شکار آمده است:

سیه گوشان و یوزان را گشادن از آهو هردوان را قوت دادن
(گرگانی، ۱۳۴۹: ۱: ۴۹۱)

در دوره اشکانی نیز نقش یوز به عنوان حیوان شکاری ثبت شده است. در این خصوص ثعالبی در کتاب خود چنین بیان می‌کند: «گودرز بن شاپور با چهارصد یوز مزین بگردنبند طلا ... بشکار می‌رفته» (ثعالبی، ۱۳۸۴: ۲۱۶) اما در دوره ساسانی نقش یوز پررنگ‌تر از گذشته گزارش شده است. برای نمونه، بهرام گور (۴۳۸-۴۲۰ م) که مهارت وی در شکار کردن شهره خاص و عام بود (فردوسی، ۱۳۵۳: ۵: ۳۳۵)، از یوز به عنوان ابزاری نظامی سود می‌جست و در نبرد علیه خاقان ترک از آن استفاده کرده است. در روایت است که:

«پس بهرام با هفت هزار مرد به راه آذربادگان بیرون شد، هر سواری طبل بازی داشت و سگی شکاری و بسیاری یوز و شکره و دام و هر چیز؛ و پیش همه کس چنان بود که بگریخت و چندان هزار سپاه خاقان را بدین مایه مردم چه‌توان کرد؛ و بهرام همه راه شکارکنان برفت و بی‌اندازه از هر جنس زنده بگرفت و با خود ببرد؛ و ناگاه به شب اندر به راه قومس برفت و پیرامون سپاه خاقان آن هفت هزار مرد را پراکنده بداشت تا همه طبل همی‌زدند و شکار را یله فرمود کردن و یوز و سگ بگشادند؛ و سپاه خاقان از آواز چندان طبل‌باز و شورش شکار پنداشتند بدان شب اندر که جهانی سپاه آمد، دست به تیغ در یکدیگر نهادند؛ و سپاه بهرام تا روز گشت، جز طبل نزدند. چون روز روشن شد ترکان اندکی ماندند و ایرانیان حمله بردند و ایشان را سپری کردند؛ و چنان بزرگ فتحی برآمد بدین حیل» (سیف آبادی، ۱۳۷۸: ۵۷).

علاوه بر این دوازده هزار یوز در دربار خسرو پرویز (۵۹۱-۶۲۸ م) گزارش شده است (گردیزی، ۱۳۶۳: ۹۵) که گذشته از اغراق آن، این روایت حکایت از اهمیت یوز در دربار شاهان ساسانی دارد. همچنین فرار یزدگرد سوم (۶۵۱-۶۳۲ م)، با هزار یوزچی از دیگر

گزارش‌ها است که مؤید این مطلب است (ثعالبی، ۱۳۸۴: ۳۵۸). درواقع یوز در دربار ساسانی آن‌چنان دارای اهمیت بود که به عنوان هدیه از دربار شاه به دربار قیصر و یا از دربار خاقان چین به دربار ساسانی ارسال می‌گردید. مسعودی در این خصوص گزارش می‌کند که: «کسری یوزپلنگی به قیصر هدیه کرد و بدو نوشت که این حیوان آهو و رصدکان امثال آن را می‌کشد و رفتار عقاب را مکتوم داشت و قیصر یوزپلنگ را پسندید و آن را همانند پلنگ دید...» (مسعودی، ۱۳۷۴/ ۱: ۱۸۸).

علاوه بر آن در اشعار فردوسی نیز روایت شده که خاقان چین شصت یوز با طوق‌های گوهردار و زنجیرهای طلا برای بهرام گور فرستاده است:

پس بازداران صد و شست یوز	ببردند با شاه گیتی فروز
بیاراسته طوق یوز از گهر	بدو اندر افکنده زنجیر زر

(فردوسی، ۱۳۵۳/ ۵: ۳۱۰).

۵. جایگاه یوز و کارکردهای آن در ایران دوره اسلامی

شناخت یوز در دوره اسلامی به همان دوره صدر اسلام بازمی‌گردد و در منابع هست که ابوذر و سلمه بن اکوع همچون یوزپلنگ می‌دویدند (واقعی، ۱۳۷۴/ ۴: ۲۰۰؛ ۱۳۶۹: ۴۰۹). همچنین روایت شده است که چون سعد بن ابی وقاص به حیره آمد، شاه‌دختی از قبیله نعمان که اینک پیر گشته بود، از نعمات خود برای سعد چنین گفت:

«چون روزگار نظم عقد و جمعیت ما از هم گسیخت ... زر و مال و اسباب و منال و نعمت و ناز و یوز و باز و قبایل سرافراز و عشایر کارساز سازگار و قلاید شکاری و مردان کاری و خیل و حشم بسیار و افواج بنده و پرستار، تمامت در معرض نفاد افتاد» (دانش‌پژوه، ۱۳۴۱: ۲۳۶ - ۲۳۷).

ازجمله مهم‌ترین کارکردهای یوز در ایران دوره اسلامی می‌توان به شکار، هدیه و مالیات و استفاده از اوصاف و تمثیل آن در هنر و ادبیات اشاره نمود.

۵-۱. شکار با یوز

شکار از سرگرمی‌هایی است که از روزگاران کهن به دو گونه رواج داشته است (صفا، ۱۳۷۸/ ۵، بخش ۱: ۸۵): با حیوانات دست‌آموز و با ابزار شکار (مجلسی، ۱۳۵۱/ ۹: ۱۴۴). ظاهراً شکار توسط شاهان همراه با ساز مخصوص، یوز و باز بوده است (نسوی، ۱۳۵۴: ۱۱). جاحظ در کتاب *حیوان* می‌گوید: «الباز و الفهد من جوارح^{۱۰} الملوک» (جاحظ، ۱۴۲۴/ ۶: ۵۷۵) هرچند مردم عادی نیز جهت امرارمعاش و گاهی برای تفریح به این کار اقدام نموده و با یوز به شکار می‌رفتند:

«حدیث کرد از برای ما ابوالفضل محمد بن احمد ابن اسماعیل سلیطی و گفت از حاکم رازی مصاحب ابی جعفر عتبی شنیدم که گفت ابو جعفر عتبی مرا به‌عنوان رسالت در نزد ابی منصور بن عبدالرزاق

فرستاد و چون روز پنجشنبه بود از او اذن خواستم که زیارت حضرت رضا (ع) مشرف شوم گفت استماع کن از من که در امر این مشهد مقدس حدیثی دارم من در ایام جوانی بودم و بر اهل این مشهد اذیت می‌رساندم و در راه متعرض زوار این مشهد شریف می‌شدم جامه‌های آنها را می‌کندم و نفقات و پوشش آنها را می‌گرفتم پس روزی بشکار رفتم و آهوئی را دیدم و یوز شکاری در عقب آن آهو فرستادم پس آن یوز پیوسته آن آهو را تعاقب کرد تا اینکه آن آهو بحیاط این مشهد پناه برد آهو ایستاد و یوز در مقابل او ایستاد و نزدیک آن آهو نمی‌رفت و آنچه اهتمام کردیم که یوز نزدیک آهو رود یوز نزدیک نرفت و چون آهو از موضع خود حرکت می‌کرد یوز آن آهو را تعاقب می‌نمود تا اینکه آهو داخل در صحن مشهد مقدس شد یوز در همان موضع بایستاد و پیش نرفت پس آهو داخل در حجره از حجرات صحن مقدس شد و من داخل در درگاه صحن شدم و بابی نصر مقری گفتم که آهوئی که الان داخل صحن شد در کجا است گفت آن را ندیدم پس داخل شدم در مکانی که آهو داخل در آن مکان شده بود و پشک و اثر آهو را دیدم ولیکن آهو را ندیدم نذر کردم که بعد از این زوار را اذیت نکنم و بغیر از خوبی بایشان متعرض ایشان نشوم» (صدوق، بی‌تا/ ۲: ۵۳۷ - ۵۳۸).

اساس کلی فقه درباره تجویز صید کاملاً روشن و متکی بر قرآن کریم بوده^{۱۱} و اصولاً نخستین هدف تجویز شکار در اسلام همانا کسب روزی است؛ اما هیچ اجازه صریحی برای پرداختن به شکار به عنوان سرگرمی آن‌گونه که در متون تاریخی از وصف شکار آمده است، نمی‌توان یافت (احسن، ۱۳۸۳: ۲۸۶). در فقه اسلام، گوشت هر درنده، چه نیشدار^{۱۲} یا ناخندار حرام است^{۱۳} (مجلسی، ۱۳۵۱/ ۹: ۸۱). لیکن شکار با مُکَلِّبِین^{۱۴} حلال است؛ اما روایت‌ها در باب اینکه آیا یوز نیز جزء مُکَلِّبِین به حساب می‌آید؛ متفاوت و گاه متناقض است. از امام جعفر صادق (ع) است که یوزِ آموخته چون سگ است و حلال است آنچه نگه دارد (همان/ ۹: ۱۴۹) و در اخبار صحیحه و جز آن آمده که یوز مانند سگان است (همان/ ۹: ۱۳۶). همچنین از آن امام است که فرمود: «یوز از آن است که خدا فرموده «مکَلِّبِین» (همان/ ۹: ۱۶۲). علاوه بر آن در فقه الرضا (ع) چنین بیان شده است: «مخور از آنچه با باز یا صقر یا یوز یا عقاب و جز آن شکار کنی مگر زنده‌اش یابی و سرش را ببری جز سگ آموخته که خوردن آنچه کشته و در آن بسم الله گفتی باکی ندارد» (همان/ ۱۵۸: ۹-۱۵۹).

در کتاب مَنْ لَا یَحْضَرُهُ الْفَقِیْهَهِ نیز از امام صادق (ع) روایت است که فرمود: «جز سگ‌های شکاری هر چه را که یوز یا باز شکاری و امثال آن شکار کنند از آن مخور مگر مادامی که شکار را زنده بیاورند که بتوانی آن را ذبح کنی زیرا خداوند عزیز می‌فرماید: «مکَلِّبِین» و به غیر از کلاب هر چه شکار کند صیدش خوردنی نیست مگر اینکه به ذبح آن دست‌یابی» (صدوق، ۱۳۶۷/ ۴: ۴۳۳).

تجارت یوز و سایر پرندگان شکاری نیز از جمله مواردی است که در فقه اسلامی به آن پرداخته شده است. در این باره فردی از امام صادق (ع) پرسید که آیا می‌شود با یوزها و پرندگان شکاری تجارت نمود؟ امام فرمود: آری (حر عاملی، ۱۷/ ۱۴۱۴: ۱۷۰). دمیری نیز در

کتاب حياه الحيوان الكبرى در ذیل حکم یوز آورده است که: «یحرم أكله لأنه ذو ناب فأشبهه الأسد لكنه يجوز بيعه للصيد به و لا خلاف في جواز إجارتة»^{۱۵} (دمیری، ۲/۱۴۲۴: ۳۰۸).

در دوره اسلامی، اهلی کردن، نگهداری و استفاده از یوز در شکار را به یزید بن معاویه (۶۴۰-۶۸۰ ق.ه) نسبت می‌دهند و از همین رو وی ملقب به یوزباز گردید (طبری، ۱۳۸۷ ق.ه / ۱۰۶۰ و مسعودی، ۲/۱۳۷۴: ۷۱). در دوره عباسیان نیز شکارگری از سرگرمی‌های محبوب خلفا بود^{۱۶} (احسن: ۱۳۸۳: ۲۵۳). این در حالی است که اعراب قبل از اسلام شکارگری را وسیله‌ای برای آموزش فنون جنگی و نیز سرچشمه‌ای برای فراهم ساختن خواروبار می‌دانستند تا وسیله سرگرمی و تفریح (همان: ۲۵۴).

اهمیت شکار با یوز در تاریخ ایران دوره اسلامی، چنان بود که متونی با مضامین آیین شکار و اوصاف میرشکار و چگونگی صید و پرورش حیوانات شکاری نگارش یافته است. عنصرالمعالی در کتاب قابوس‌نامه درباره شکار با یوز چنین می‌گوید: «پس اگر نخجیر دوست داری بنخجیر یوز و باز و چرغ و شاهین و سگ مشغول باش تا هم نخجیر کرده باشی و هم بیم مخاطره نبود و آنچه بگیری بکاری باز آید که نه گوشت سباع خوردن را شاید و نه پوست او پوشیدن را» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۳: ۹۵)^{۱۷}

یوز از گونه‌های بود که می‌شد آن را بر پشت اسب قرار داد و به شکار برد. خواندمیر معتقد است «اول کسیکه آن جانور را بر ساغری اسب سوار ساخت یزید بن معاویه بود» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴: ۶۸۹). عنصرالمعالی در همین خصوص به فرزند خود توصیه می‌کند که این عمل را انجام ندهد:

«اگر نخجیر یوز کنی البته یوز بر کفل اسب خویش منشان که هم زشت بود ترا کار یوز داران کردن و هم در شرط خرد نیست سباعی را در پس قفای خویش گرفتن، خاصه ملوک را، اینست شرط نخجیر کردن» (همان: ۹۵).

سوار کردن یوز و به شکارگاه بردن آن در دوره صفویه نیز گزارش شده است: «اسبان را تاب‌وتوان حمل شیران نیست که به طریق یوز در شکارگاه‌ها همراه باشد» (قزوینی، ۱۳۸۳: ۵۳۱). شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر (۴۰۳-۳۶۶ ق) که امیری شاعر و دانشمند بود، در یکی از اشعار خود به شکار با یوز در نیمه دوم قرن چهارم هجری اشاره نموده و می‌گوید:

کار جهان سراسر از است یا نیاز	من پیش دل نیارم از و نیاز
من بیست چیز را به جهان برگزیده‌ام	تا هم بدان گذارم عمر دراز را
شعر و سرود و رود و می خوشگوار را	شطرنج و نرد و صیدگه و یوز و باز را
میدان و گوی و بارگه و رزم و بزم را	اسب و سلاح وجود و دعا و نماز را

(عوفی، ۱/۱۳۲۴: ۳۰)

در دوره غزنویان حکایاتی از علاقه امیران به شکار آمده است. بیهقی در ارتباط با امیر مسعود غزنوی (۴۴۰-۴۳۲ ه.ق) چنین روایت نموده است: «با بازان و یوزان و حشم و ندیمان و مطربان ... تا چاشتگاه بصید مشغول بودند» (بیهقی، ۱/۱۳۷۴: ۲؛ ۷۲۹) سلطان محمد (ح. ۴۲۱ ه.ق)، پسر سلطان محمود غزنوی نیز با تیر و یوز به شکار می‌پرداخته است. سیستانی در این باره چنین می‌گوید:

همی فکند به تیر همی گرفت بیوز چو گرد باد همی گشت بر یمین و یسار
(سیستانی، ۱۳۱۱: ۱۰۵)

سلطان محمود بن محمد بن ملک‌شاه سلجوقی (۵۱۱-۵۲۶ ق) نیز شکار را دوست داشته و چهارصد سگ و یوز و شیر و ببر و سیاه‌گوش همه با قلاده زر داشته است (شیانکاره‌ای، ۱/۱۳۸۱: ۲؛ ۱۱۳ و همدانی، ۱۳۸۶: ۷۲). همچنین قصیده‌ای است از شرف الدین شفروه اصفهانی در مدح سلطان طغرل بن ارسلان آخرین فرمانروای سلجوقی ایران (۵۷۳-۵۵۶ ه.ق) که می‌گوید:

صید باز و صید یوز او شده کرگس و سیمرغ و پیل و کرگدن
(راوندی، ۱۳۶۴: ۴۵۹)

همچنین در دوره خوارزمشاهیان اصطلاح «یوزان بسته و بازان بر کرسی‌ها نشسته» از وجود یوز در دربار حکایت داشته است (نسوی، ۱۳۸۴: ۲۴۴ و نسوی، ۱۳۷۰: ۱۵۵). پس از حمله مغول و در حکومت ایلخانان شکار با یوز نوعی تفریح و سرگرمی شمرده می‌شد (اصلاپور علمداری، ۱۳۸۷: ۶۷)؛ درحالی‌که در دوره اولیه زندگی مغولان شکار کردن برای تفریح نبوده، بلکه هدف از آن آماده نگه‌داشتن لشکر برای نبرد و سیر کردن آنان بوده است (نسوی، ۱۳۵۴: ۳۱). مغولان برای شکار الگوی خاصی داشتند که در کتاب *تاریخ جهانگشای جوینی* چنین شرح داده شده است:

«چون عزیمت شکار خواهند کرد بر سبیل تجسس مردان بفرستند و مطالعه انواع و کثرت و قلت صید بکنند و چون به کار لشکر اشتغال نداشته باشند دائماً بر صید حریص باشند و لشکر را بر آن تحریض نمایند و غرض نه مجرد شکار باشد بلکه تا بر آن معتاد و مرتاض باشند و بر تیر انداختن خوگیر شوند» (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

در کل به نظر می‌رسد برخلاف یکجانشینان که اهداف تفریحی و بزمی شکار را بیشتر مد نظر داشتند، اقوام کوچ‌نشین شکار را با هدف تأمین غذا و مایحتاج زندگی و همچنین تمرین فنون رزمی انجام می‌دادند (دین‌پرست، ۱۳۹۳: ۱۷). یوز از چنان اهمیتی در

شکار برخوردار بوده است که برای آن زیرانداز اطلس فراهم می‌کرده‌اند. کمال‌الدین اسماعیل^{۱۸} به این نکته چنین اشاره می‌کند:

گه دواج پرنیان بر سفت سگ می‌اکند گه نشست یوز را اطلس نهالی می‌کند
(پایگاه گنجور، قطعه ۱۵۵)

شکار با یوز اختصاص به پادشاهان نداشته است و حکام محلی همچون امیر چوپان (م. ۷۲۸ ه.ق) و سلطان قطب‌الدین بن عزالدین لنگر (۶۱۵-۶۲۶ ه.ق) از اتابکان یزد نیز با یوز به شکار می‌پرداختند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱/۲: ۲۸۸؛ جعفری، ۱۳۸۴: ۴۱). جانور پرانیدن و یوز دوانیدن در دوره تیموری نیز ثبت شده است (حافظ ابرو، ۱۳۸۰/۱: ۲۱۱ و ۳۰۸؛ سمرقندی، ۱۳۸۳/۳: ۲۷۱ و ۳۶۴). توصیف ادبی یوز در هنگام شکار در این دوره، از نمونه‌هایی است که می‌توان تصاویر عینی از شکار با یوز در ذهن تداعی نمود:

«یوز از برای دیدن آهویان تیزرو دام‌آسا همه تن چشم گشته بود و هر لحظه گله را می‌گرفت و به هنگام دویدن غبار چنان می‌انگیخت که نقاب کحلی بر رخسار خورشید تابان می‌بست و نقطه‌های عنبرگون بر تن او از خالهای مشکین بر عارض ماه‌پیکر ترکان چین حکایت می‌کرد و از شبه‌های پراکنده بر بساط حریر روز‌آسا نشان می‌داد» (همان/۳: ۴۷۷).

بدین‌سان برخی از سلاطین تیموری همه روز با یوز و باز، همه شب در نشاط و ناز می‌گذرانیدند (حافظ ابرو، ۱۳۸۰/۳: ۱۴۴). سفرنامه نویسان در دوره صفوی نیز صید یوز و صید با یوز را توصیف کرده‌اند. در سفرنامه شاردن آمده است:

«یوزپلنگ تربیت‌شده به انسان صدمه نمی‌زند. سوارکار یکی از این جانوران را که چشمش را با باریکه‌ای از پارچه بسته و زنجیر بر گردنش زده بر ترک اسب خود می‌نشانند و بر سر راه جانوری که قصد شکار کردنش را دارد به انتظار می‌ایستد و وقتی دریافت که نزدیک رسیده است چشم و زنجیر یوز را می‌گشاید. سرش را به سوی شکار برمی‌گرداند و به طرفش می‌جهاند. یوز همین‌که حیوانی را که باید به او حمله برد دید می‌غرد و به سویی می‌جهد، و او را از پای درمی‌آورد» (شاردن، ۱۳۷۲/۲: ۷۵۶).

شاردن توصیف می‌کند که یوزها در باغ هزار جریب و در انتهای ضلع جنوبی میدان نگهداری می‌شدند (۱۳۷۲/۲: ۷۹۳؛ ۱۷۸۸/۵). یوزهای شکاری را به خاطر اهمیت آنها، با قلاده‌های مرصع و جل‌های مخمل و زربفت فرنگی نگاه می‌داشتند (تتوی - قزوینی، ۱۳۸۲/۸: ۵۹۰۷). در زمان شاه سلطان حسین، شیرخانه‌ای پر از حیوانات مختلف از جمله یوز وجود داشته است (آصف، ۱۳۸۲: ۹۱). علاوه بر آن در داروخانه وی اعضا و جوارح حیوانات از قبیل یوز موجود بوده است (همان: ۸۷). در دوره قاجار نیز از یوز برای شکار استفاده می‌شده است (ناصرالدین‌شاه، ۱۳۷۲: ۱۵۲) اما از این دوره به بعد جمعیت یوزها رو به کاستی می‌نهد و حتی در تشخیص یوز با پلنگ دچار اشتباه شده (عین‌السلطنه، ۱۳۷۴/۱: ۲۵۲) و یوزها در

نهاد جدیدی به نام باغ وحش دیده می‌شوند. در برخی سفرنامه‌ها نیز به توصیف آن‌ها پرداخته شده است:

«باغ دوشان‌تپه باغ‌وحشی دارد که در آن یک میمون و چهار شیر نر و ماده متعلق به کوه‌های اطراف شیراز، سه ببر از مازندران و یک یوز و سه پلنگ از سواحل جاجرو و پنج خرس دماوندی هست» (فووریه، ۱۳۸۵: ۱۵۴ و دالمانی، ۱۳۳۵: ۱۰۹۶).

۵-۲. یوز به عنوان هدیه و مالیات

یوز از جمله هدایای گران‌بهای بود که قبل از اسلام و چه پس از آن، به عنوان کالایی ذی‌قیمت ارسال می‌گردید (نسوی، ۱۳۵۴: ۵۴). در کتاب *آداب/الحرب* مبارک‌شاه به پاره‌ای از تحف و هدایایی که برای شاهان می‌فرستادند اشاره شده است که یوز از جمله آن‌ها بوده است (مبارک‌شاه، ۱۳۴۶: ۱۴۸). برای نمونه این امر در دوره غزنویان روایت شده است (بیهقی، ۱۳۷۴/۲: ۷۱۷). در دوره خوارزمشاهیان نیز آمده است که «ده یوز با جل اطلس و قلاده زرین» برای سلطان ارسال گردید (نسوی، ۱۳۸۴: ۲۰۴) و در دوره مغولان یوز برای «قان» ارسال می‌شد که در پاره‌ای از موارد غارت شده و به یغما می‌رفت (قاشانی، ۱۳۸۴: ۲۰۸ و اسفزاری، ۱۳۳۸/۲: ۱۲۰). در عهد مغول عده‌ای به نام «قوشچیان و پارسچیان» بودند که وظیفه داشتند هر سال از مناطق معینی عده‌ای چهارپا یا «جانور» بگیرند؛ ولی این مأموران بعضاً از مأموریت خود تجاوز می‌کردند و مالیات خود از جمله یوز را به خان نمی‌رسانیدند (همدانی، ۱۳۵۸: ۳۴۱). از زمان غازان خان به بعد و با دستور وی مأموران دولتی وظیفه داشتند که یک‌هزار جانور و سیصد قلاده یوز، از ولایات مختلف مطالبه و گسیل دارند (همان: ۳۴۳). همچنین هیچ‌کس حق گرفتن جانور و یوز نداشت. غازان خان مقرر کرد که «یوزبانان هر ساله چه مبلغ از کدام ولایت دهند» (خواندمیر، ۱۳۸۰/۳: ۱۸۱ و ۱۸۲). در دوره صفویه برخی از سفیران امپراتوری هند یوز را به همراه جانوران دیگر به دربار صفوی می‌آوردند (ترکمان، ۱۳۸۲/۳: ۹۳۹). در دوره تیموری نیز یوز از جمله هدایایی بود که به دربار ارسال می‌شد: «برای هدایا شیر و اسبان تازی و یوزان و چیزهای دیگر فرستادند» (حافظ ابرو، ۱۳۸۰/۴: ۶۹۸).

۳-۵. یوز در فرهنگ و ادبیات

یوز در بسیاری از وجوه فرهنگی و ادبی ما نیز نقش داشته است، از جمله در تعبیر خواب، اشعار، تمثیل و ضرب‌المثل‌ها که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود. سنایی در *حديقة الحقیقه و شریعة الطریقه* و در بخش *رؤیاء السباع* درباره تعبیر خواب یوز آورده است که:

یوز و گفتار و گرگ با روباه دشمنانند هر یکی بدخواه

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۲۵)

همچنین فخرالدین محمد بن عمر رازی در کتاب خواب‌گزاری آورده است که:

«یوز دشمنی بود شریف بزرگ طاعت‌دار که مرورا نام و بانگ بود؛ و از همه درندگان بهتر است و فاضل‌تر، و دوستی و دشمنی او بران حد بود که ازان درندگان دیگر یوز دشمنی بود» (رازی، ۱۳۸۵: ۱۰۴).
«دشمنی او آشکارا باشد، و دشمنی او میانه بود. با یوز کارزار و جنگ و همه حالی همچنان باشد کی در درندگان گفته شد» (همان: ۳۰۳).

شمس‌الدین محمد بن محمود آملی در کتاب نفائس الفنون فی عرائس العیون درباره

خواب دیدن یوز می‌گوید:

«اگر شیر را مسخر کرد بر دشمن ظفر یابد و گریختن از شیر هم ظفر باشد و یافتن مقصود. گوشت شیر خوردن یافتن مال از پادشاه بود و استخوان و موی او همچنان. پلنگ و یوز همین تعبیر دارد و باندازه قوت و مرتبه هر یک باشد» (آملی، ۱۳۸۱/۳: ۲۴۴).

ضرب‌المثل‌های با مفهوم یوز در ادبیات دوره میانه رواج داشته است. از جمله می‌توان

به موارد زیر اشاره نمود:

ای گرگ نگفتمت که روزی بیچاره شوی به دست یوزی

(پایگاه گنجور، مفردات سعدی، بیت ۷۶)

«یوز سوار آید و شیر پیاده» (قمی، ۱۳۶۳: ۳۵) «سیم از اهل هنر چنان می‌گریزد که

آهو از یوز» (همان: ۷۸) «یوز بزرگ، دشوارتر آموختن که کوچک» (همان: ۱۳۱) «یوز

جوینده پنیر» (همان: ۹۰) «سگ را بزنند یوز پند گیرد» (رادویانی، ۱۹۴۹: ۱۲۲) و «یوز دندان

طمع از مذبح آهو برکند» (پاشازاده، ۱۳۷۹: ۸۲) و یا «خسته چو یوز» (ثعالی، ۱۳۸۴: ۱۴).

در کتاب تاریخ سیستان، دولت‌نصر بن احمد سامانی (۳۰۱-۳۳۱) به یوز و دشمنش

به آهو تشبیه شده است:

آن ملک نیمروز و خسرو پیروز دولت او یوز و دشمن آهوی نالان

عمر بن الیث زنده گشت بدو باز با حشم خویش و آن زمانه ایشان

(بهار، ۱۳۶۶: ۳۲۲)

خواجه ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی از فضلا و شعرای اواخر قرن چهارم و

اوایل قرن پنجم نیز در قصیده‌ای این چنین به یوز اشاره دارد:

شکار شیر گوزنست و آن یوز آهو و مرد بخرد را علم و حکمت است شکار

(صفا، ۱۳۷۸/۱: ۵۳۰)

فخرالدین گرگانی، مؤلف کتاب ویس و رامین، جهان را به یوز تشبیه نموده که با

سرعت در پی آهو است:

جهان بر ما کمین دارد شب و روز تو پنداری که ما آهو و او یوز

گروهی صید یوز و باز جویند گروهی چنگ و بربط ساز جویند
(همان/۲: ۳۷۸)

شرف الزمان حکیم ابومنصور تبریزی از مشاهیر شاعران ایران در قرن پنجم هجری، شهر تبریز را پیش از زلزله سال ۴۳۴ ق، چنین توصیف می‌کند (همان/۲: ۴۲۵):
یکی بخواستن جام بر سماع غزل یکی بتاختن یوز بر شکار غزال
عطار، شاعر و عارف نام‌آور ایران در قرن ششم و آغاز قرن هفتم است که درباره شکار شاهان با یوز می‌گوید:

خسروی در دشت شد با یوز و باز آن دو روبه را ز هم افگند باز
(همان/۲: ۸۶۶)

هم او در ذکر مناقب حضرت علی (ع) در مظهرالعجایب چنین می‌سراید:
ای بدنیا دشمنت را چند روز پرورش دادی بخوردی همچو یوز
(۱۳۷۶: ۵۰)

علاوه بر این، امیر معزی در قصیده‌ای چنین سروده است:
تا شیر گه جنگ بود چیره‌تر از یوز تا بازگه صید بود نغز تر از خاد
(بایگاه گنجور، قصیده ۹۳)

همچنین عنصری در قصیده‌ای این چنین به ویژگی یوز اشاره دارد:
رود چنانکه رود گوی روزگار از کف جهد چنانکه جهد یوز شرزه روز شکار
(۱۳۶۳: ۱۴۴)

سلمان ساوجی از شعرای قرن هشتم هجری نیز درباره شکار با یوز می‌گوید:
به صحرا رفت لشکر فوج بر فوج ز یوز و باز و شاهین دشت زد موج
سوی نخجیر گه رفتند تازان رها کردند بازان را به غازان
چو یوز او رسن بگشادی از طوق غزاله طوق دارش گشتی از شوق
(۱۳۴۸: ۱۴۳)

علاوه بر آنچه در خصوص اشعار و امثال و نقش یوز در فرهنگ ایران گفته شد، از موی یوز در برخی از طلسم‌ها نیز استفاده می‌شده است (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۴۸). همچنین نمونه‌هایی از تزیین پارچه‌ها و فرش‌ها با صور یوز موجود است (دالمانی، ۱۳۳۵: ۴۳۵؛ شیمل، ۱۳۸۶: ۲۱۱) که همگی حکایت از جایگاه ویژه یوز در فرهنگ ایران دارد.

۶. نتیجه

شناخت جایگاه یوز در تاریخ ایران، ما را به این نتیجه رهنمود می‌سازد که این حیوان از مهم‌ترین ابزارهای شکاری در دوره‌های مختلف تاریخ ایران، چه قبل و چه بعد از اسلام بوده است و در مجموع به نظر می‌رسد اقوام کوچ‌نشینی همچون اعراب، مغولان و تا حدودی امیران اولیه تیموری، شکار را با هدف تأمین غذا و مایحتاج زندگی و همچنین تمرین فنون رزمی انجام می‌دادند؛ برخلاف یکجانشینان که کارکردهای تفریحی و بزمی آن را مد نظر داشتند. یوز در برخی از دوره‌های تاریخ ایران آن‌چنان دارای اهمیت بود که به عنوان کالایی ذی‌قیمت و یا هدیه به قیصران، شاهان و امیران ارسال می‌گردید. حتی از این حیوان در دوره باستان به عنوان ابزار نظامی نیز استفاده شده است. کارکردهای دیگر این حیوان در آثار هنری، اشعار، امثال و تعابیر نمود یافت که در بستر ارتباط نزدیک این حیوان با زندگی مردمان و حاکمان گسترش یافت؛ اما از دوره قاجار به بعد و با ورود اسلحه گرم برای شکار، یوز برخلاف گذشته به عنوان هدف شکار تلقی گردید نه ابزار شکار و در باغ‌وحش‌ها نگهداری شد، تا جایی که رو به انقراض نهاد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در منابع تاریخی نیز به این ویژگی‌ها این چنین اشاره شده است: «چالاک‌تر از یوز»، «همچون یوز تیز چنگال»، «همچون یوز چیره‌دست» - ابن الطقطقی، ۱۹۹۷/۱۴۱۸: ۳۰؛ دمشقی، ۱۳۸۲: ۱۵۶، ۴۴۲.
۲. فردوسی: ز بهر طلایه یکی کینه تو / فرستاد با لشکری رزم یوز
۳. البته بایستی به این نکته توجه نمود که یوز در زبان ترکی به معنای عدد صد است - چلیپی، ۱۳۷۶: ۲۱؛ لذا برخی از اصطلاحات عصر صفوی و دوره‌های دیگر، همچون: یوزباشی (سردسته صد نفر)، یوزاغلان (صد پسر)، یوزدرن (صد دروکننده)، یوزقوبونلو (مالک صد گوسفند) و... ارتباطی به یوز به معنای حیوانی شکاری ندارد.
- ۴ این نوع اندیشه در دوره صفویان نیز به ثبت رسیده است. مجدالدین محمد الحسینی در کتاب زینت المجالس درباره یوز می‌گوید: «چون پلنگ با ماده شیر جمع شود یوز تولید نماید» - حسینی، ۱۳۶۲: ۸۷۰.
۵. مراد این است که اگر یوز از پنیر تو دو روز بخورد هرگز قصد دریدن تو را با دندان خود نخواهد کرد.
۶. نام مناطقی که در متون تاریخی با پسوند یوز درهم‌آمیخته‌اند عبارتند از: قلعه اکری یوز در کردستان - بدلیسی، ۱۳۷۷: ۵۶؛ یوزآباد در لرستان - معجزی، ۱۳۸۲: ۳۰۰، قریه یوزآقاج یا یوز آغاچ از توابع هشتروند آذربایجان - کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۲۸؛ همدانی، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۴۰ م: ۱۴۱، شهر یوزکند یا اوزکند از شهرهای ماوراءالنهر نزدیک فرغانه - مارکوات، ۱۳۸۳: ۲۰۰، همچنین قوم «یوز» در کنار سیحون سکونت داشتند و در نیمه سده هیجدهم حکومت اوراتیپه را تسخیر نمودند - ستوده، ۱۳۷۷: ۳۴ - ۳۵. «قره‌یوز مسجدی» یا «قوه یوز مسجدی» - وامبری، ۱۳۸۷: ۴۲۳، همچنین در دوره تیموری از منطقه یوزقوشون در ماوراءالنهر یاد شده است که بیشتر مفهوم قشون صد نفره را در زبان ترکی به ذهن متبادر می‌سازد - شامی، ۱۳۶۳: ۴۶.
۷. در پشت جیحون و در مرز سند است.
۸. سفرنامه نویسان اشاره می‌کنند که در دوره قاجاریه در عراق بین دجله و فرات یوزها کنام خود را در زیر خرابه‌های قصر سمیرامیس و معبد بلوس حفر می‌کردند - دروویل، ۱۳۷۰: ۳۵۳.

۹. همچنین شهر جام و یا تربت شیخ جام که در قدیم به نام یوزجان یا پوشگان خوانده می‌شد - ابن بطوطه، ۵۷۶: ۱/۱۳۷۶.
۱۰. جوارح به معنی کواسب است از طیور و درنده‌ها، واحد آن جارحه است و علت این تسمیه آن است که برای اربابان خود در اثر شکار کردن طعام کسب می‌کنند - قرشی، ۲/۱۳۷۱: ۲۴.
۱۱. یَسْتَلُونَكَ مَاذَا أَجَلَ لَهُمْ قُلْ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيْبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ؛ از تو می‌پرسند: چه چیزی برای آنان حلال شده است؟ بگو: چیزهای پاکیزه برای شما حلال گردیده و [نیز صید] حیوانات شکارگر که شما به‌عنوان مرتبان سگ‌های شکاری، از آنچه خدایتان آموخته، به آن‌ها تعلیم داده‌اید [برای شما حلال شده است]. پس از آنچه آن‌ها برای شما گرفته و نگاه داشته‌اند بخورید، و نام خدا را بر آن ببرید، و پروای خدا بدانید که خدا زودشمار است - سوره مائده، آیه ۴.
۱۲. مقصود از نیشدار آن است که با آن بر جانور دیگر تجاوز کند و برتری یابد و شامل ناتوان و توانا هر دو است - مجلسی، ۹/۱۳۵۱: ۶۷.
۱۳. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «خورده نشود گرگ و نه پلنگ و نه یوز و نه شیر و نه شغال و نه خرس و نه کفتار و نه هر چه چنگال دارد.» - همان/۹: ۷۹.
۱۴. کلب: سگ. فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ... اعراف: ۱۷۶. مُكَلَّبٌ (بصیغه فاعل) کسی است که بسگ تعلیم شکار می‌دهد - قرشی، ۶/۱۳۷۱: ۱۳۵.
۱۵. خوردن آن حرام است چون از درندگان است به مانند شیر، اما معامله (خریدوفروش) آن برای شکار با آن جایز است و اختلافی در جایز بودن اجاره آن نیست.
۱۶. در همین خصوص در روایت است که هارون الرشید در هنگام شکار، آرامگاه امام علی (ع) را به صورت اتفاقی یافت:
- «بعد از آن هارون به وقتی صید همی کرد، آهوئی از پیش یوز بر آنجا گریخت؛ و یوز پیرامون همی دودید، نتوانست بر آن جایگاه رفتن و آهوئی گرفت. هارون الرشید را شگفت آمد؛ و خود در اخبار چنان یافته بود که امیرالمؤمنین علی را آنجا دفن کردند. او را آن حال دلیل گشت و از علویان بازجست، همچنان گفتند. پس بفرمود تا آنجا گور بساختند، و قبه بر سرش؛ و زیارت همی کردند» - سیف‌آبادی، ۱۳۷۸: ۳۴۶-۳۴۷.
۱۷. همچنین نظام‌الدین احمد از پزشکان ایرانی قرن یازدهم در هند چند کتاب درباره شکار داشته است - صفا، ۵/۱۳۷۸: ۳۶۴، ۳۶۶.
۱۸. کمال‌الدین اسماعیل فرزند جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی، معروف به خلاق المعانی (۵۶۸-۶۳۵ ه.ق) به اعتقاد بعضی آخرین قصیده‌سرای بزرگ ایران است که در جریان حمله مغول و به دست آنان کشته شد.

منابع

قرآن کریم

- آصف، محمد هاشم، ۱۳۸۲، رستم/التواریخ، میترا مهرآبادی، تهران، دنیای کتاب.
- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، ۱۳۸۱، نفائس الفنون فی عرائس العیون، ابوالحسن شعرانی، تهران، نشر اسلامی.
- ابن الطفطقی، محمد بن علی بن طباطبا، ۱۹۹۷/۱۴۱۸، الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة، عبدالقادر محمد مایو، بیروت، دار القلم العربی.
- ابن‌بطوطه، شمس‌الدین ابی عبدالله محمد بن عبدالله اللواتی الطنجی، ۱۳۷۶، رحله/ابن بطوطه، تهران، آگه.
- ابن منظور محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بیروت، دار صادر.

- احسن، محمد مناظر، ۱۳۸۳، *زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
- استرآبادی، میرزا مهدیخان، ۱۳۸۴، *دره نادره تاریخ عصر نادرشاه*، سید جعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- اسفزاری، معین‌الدین محمد زمچی، ۱۳۳۸، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، تصحیح سید محمد کاظم امام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- افشار، ایرج، ۱۳۸۰، *دفتر تاریخ مجموعه اسناد و منابع تاریخی*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- انوری، محمد، بی‌تا، *دیوان اشعار انوری*، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- بدایونی، عبدالقادر بن ملوک شاه، ۱۳۷۹، *منتخب التواریخ*، توفیق سبحانی و مولوی احمد صاحب، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بدلیسی، شرف خان بن شمس‌الدین، ۱۳۷۷، *شرفنامه تاریخ مفصل کردستان*، ولادیمیر ولیامینوف، تهران، اساطیر.
- بلعی، ابو علی، ۱۳۷۸ / ۱۳۷۳، *تاریخنامه طبری*، محمد روشن، تهران، سروش / البرز.
- بهار، ملک‌الشعرا (بکوشش)، ۱۳۶۶، *تاریخ سیستان*، تهران، پدیده خاور.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، ۱۳۷۴، *تاریخ بیهقی*، خلیل خطیب رهبر، تهران، انتشارات مهتاب.
- پاشازاده، محمد عارف اسپناچی، ۱۳۷۹، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، رسول جعفریان، قم، دلیل.
- پایگاه گنجور (آثار سخن‌سرایان پارسی گو) به آدرس: <https://ganjoor.net>
- تنوی، قاضی احمد؛ قزوینی، آصف‌خان، ۱۳۸۲، *تاریخ الفی*، غلام‌رضا طباطبایی مجد، تهران، علمی و فرهنگی.
- ترکمان، اسکندر بیگ، ۱۳۸۲، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، ایرج افشار، تهران، امیرکبیر.
- ثعالی، ابومنصور محمد بن عبدالملک، ۱۳۸۴، *شاهنامه ثعالی*، محمود هدایت، تهران، اساطیر.
- جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، ۱۴۲۴، *الحیوان*، محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جعفری، جعفر بن محمد بن حسن، ۱۳۸۴، *تاریخ یزد*، ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوزجانی، منهج‌الدین سراج ابو عمر عثمان، ۱۳۶۳، *طبقات ناصری*، عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب.
- جوینی، علاء‌الدین عطا ملک بن بهاء‌الدین محمد بن شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، *تاریخ جهانگشای جوینی*، محمد قزوینی و به اهتمام سید شاهرخ موسویان، تهران، داستان.
- چلبی، ابومصطفی بن عبدالله (حاجی خلیفه)، ۱۳۷۶، *ترجمه تقویم التواریخ*، میر هاشم محدث، تهران، احیاء کتاب.
- حافظ ابرو عبدالله ابن لطف الله، ۱۳۸۰، *زبدۃ التواریخ*، سید کمال حاج سید جوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴، *تفصیل وسائل الشیعه*، تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت (علیه‌السلام)، قم لاحیاء تراث.
- حسینی، مجدالدین محمد، ۱۳۶۲، *زینت المجالس*، تهران، نشر کتابخانه سنایی.
- حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسین، ۱۳۸۳، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- خاقانی، بدیل بن علی، ۱۳۸۲، *دیوان خاقانی شیروانی*، تهران، زوار.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام الدین، ۱۳۸۰، *تاریخ حبیب‌السیر*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، نشر خیام.
- دالمانی، هانری رونه، ۱۳۳۵، *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه محمدعلی فره وشی، تهران، امیرکبیر.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، ۱۳۴۱، *تحفه، در اخلاق و سیاست*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دروویل، گاسپار، ۱۳۷۰، *سفر در ایران*، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران، شباویز.

- دمشقی، شمس‌الدین محمد بن ابی‌طالب انصاری، ۱۳۸۲، *نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر*، تهران، انتشارات اساطیر.
- دمیری، کمال‌الدین محمد بن موسی بن عیسی، ۱۴۲۴، *حیاه الحیوان الکبری*، أحمد حسن بسج، بیروت دار الکتب العلمیه.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
- دین‌پرست، ولی، ۱۳۹۳، *کاربست‌های نظامی شکار در فتوحات دوره ایلخانان و تیموریان. پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱۷-۲۹.
- رادویانی، محمد بن عمر، ۱۹۴۹، *ترجمان البلاغه*، احمد آتش، استانبول، بی‌نا.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۳۸۵، *التحییر فی علم التعبیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، خوابگزاری.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، ۱۳۶۴، *راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، امیرکبیر.
- راوندی، مرتضی، ۱۳۸۲، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، نگاه.
- زجاجی، حکیم، ۱۳۸۳، *همایون‌نامه*، تصحیح علی پیرنیا، تهران، نشر آثار.
- ستوده، منوچهر، ۱۳۷۷، *ظفرنامه خسروی*، تهران، میراث مکتوب.
- سعدی، مصطفی بن عبدالله، ۱۳۵۶، *شرح بوستان*، محمد خزائلی، تهران، جاویدان.
- سلمان ساوجی، سلمان بن محمد، ۱۳۴۸، *مثنوی جمشید و خورشید*، به اهتمام ج.ب. آسموسن و فریدون وهمن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سنایی، ابوالمجد بن آدم، ۱۳۷۴، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- سیستانی، حکیم فرخی، ۱۳۱۱، *دیوان*، تصحیح علی عبدالرسولی، تهران، مطبوعه مجلس.
- سیف‌آبادی، نجم‌الدین، ۱۳۷۸، *مجله التواریخ و القصص*، آلمان، دومونده نیکارهوژن.
- شاردن، ۱۳۷۲، *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس.
- شامی، نظام‌الدین، ۱۳۶۳، *ظفرنامه تیموری*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، سازمان نشر کتاب انتشارات بامداد.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد، ۱۳۸۱، *مجمع الانساب*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران، امیرکبیر.
- شیمیل، آنه ماری، ۱۳۸۶، *در قلمروی خانان مغول*، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران، امیرکبیر.
- صدوق، شیخ، ۱۳۶۷، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
- صدوق، شیخ، بی‌تا، *عیون اخبار الرضا*، ترجمه شیخ محمدتقی اصفهانی آقا نجفی، تهران، علمیه اسلامیة.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۸، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، فردوس.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷، *تاریخ الطبری*، تصحیح محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی.
- طوسی، محمد بن محمود بن احمد، ۱۳۸۲، *عجایب المخلوقات*، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران، علمی فرهنگی.
- عطار، محمد بن ابراهیم، *مظهر العجایب*، احمد خوشنویس، تهران، سنایی.
- عقبلی، محمد حین علوی خراسانی شیرازی، ۱۳۸۸، *مخزن الدویه*، تهران، نشر صهبای دانش با همکاری دانشگاه علوم پزشکی تهران.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، ۱۳۸۳، *قابوس‌نامه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، علمی و فرهنگی.

- عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن بن احمد، ۱۳۶۳، *دیوان عنصری بلخی*، سید محمد دبیرسیاقی، تهران، سنایی.
- عوفی، محمد، ۱۳۲۴، *لباب/اللباب*، تصحیح ادوارد بروان، چاپ لیدن.
- عین‌السلطنه، قهرمان میرزا سالور، ۱۳۷۴، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، تصحیح مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، اساطیر.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۵۳، *شاهنامه*، تهران، فرانکلین.
- فرمانفرما، عبدالحسین میرزا، ۱۳۸۳، *مسافرت‌نامه کرمان و بلوچستان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، اساطیر.
- فسایی، حاج میرزا حسن حسینی، ۱۳۸۲، *فارسنامه ناصری*، تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران، امیرکبیر.
- فندرسکی، سید ابوطالب موسوی، ۱۳۸۸، *تحفه العالم در اوصاف و اخبار شاه‌سلطان حسین*، به کوشش رسول جعفریان، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فووریه، ۱۳۸۵، *سه سال در دربار ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، نشر علم.
- قاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، ۱۳۸۴، *تاریخ اولجایتو*، به اهتمام مهین همبلی، تهران، علمی و فرهنگی.
- قرشی، سید علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، ۱۳۷۳، *آثار البلاد و اخبار العباد*، تهران، امیرکبیر.
- قزوینی، میرزا محمد طاهر وحید، ۱۳۸۳، *تاریخ جهان‌آرای عباسی*، تصحیح سید سعید میر محمدصادق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قمی، احمد بن محمود المدعو نجم الدین ابو الرجاء، ۱۳۶۳، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کرزن، جورج ناتانیل، ۱۳۸۰، *ایران وقضیه ایران*، ترجمه غلام علی وحید مازندرانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کرمانی، ناصرالدین منشی، ۱۳۶۲، *سمط‌العلی للحضرة العلیا*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر.
- گردیزی، ابی سعید عبد الحی بن الضحاک بن محمود، ۱۳۶۳، *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب.
- گرگانی، فخرالدین اسعد، ۱۳۴۹، *ویس و رامین*، تصحیح ماگالی تو دو-الکسلندر گواخاریا، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- مارکوات، یوزف، ۱۳۸۳، *ایران‌شهر در جغرافیای بطلمیوس*، تهران، طهوری.
- مبارکشاه، محمد بن منصور بن سعید، معروف به فخر مدبر، ۱۳۴۶، *آداب الحرب و شجاعه*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، اقبال.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۱، *آسمان و جهان*، ترجمه کتاب *السماء و العالم بحارالانوار*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای تهران، اسلامیه.
- مراغی، عبدالهادی بن محمد بن محمود بن ابراهیم، ۱۳۸۸، *منافع الحیوان*، به کوشش محمد روشن، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، ۱۳۷۴، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- معجزی، محمدرضا والیزاده، ۱۳۸۲، *تاریخ لرستان روزگار پهلوی*، تهران، حروفیه.
- معین، محمد، ۱۳۹۰، *فرهنگ معین*، تک جلدی، تهران، ساحل.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، ۱۳۷۴، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۱۳۷۶، *کلیات شمس تبریزی*، بدیع‌الزمان فروزان فر، تهران، امیرکبیر.
- مهیار رضا، بی‌تا، *فرهنگ ابجدی عربی-فارسی*.

- ناصرالدین‌شاه قاجار، ۱۳۷۲، *شهریار جاده‌ها*، به کوشش محمدرضا عباسی و پرویز بدیعی، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- نسوی، ابوالحسن علی ابن احمد، ۱۳۵۴، *بازنامه (با مقدمه‌ای در صید و اداب آن در ایران تا قرن هفتم هجری)* تصحیح علی غروی، نشر مرکز مردم‌شناسی ایران، تهران، وزارت فرهنگ و هنر.
- نسوی، شهاب‌الدین محمد، ۱۳۷۰، *نفقة المصدور*، تصحیح امیر حسین یزدگردی، تهران، نشر ویراستار.
- نسوی، شهاب‌الدین محمد، ۱۳۸۴، *سیرت جلال‌الدین منکبرنی*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیشابوری، خواجه امام ظهیرالدین، ۱۳۳۲، *سلجوقنامه*، تهران، نشر خاور.
- واقدی، محمد بن سعد کاتب، ۱۳۷۴، *طبقات*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، فرهنگ و اندیشه.
- واقدی، محمد بن عمر، ۱۳۶۹، *مغازی تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- وامبری، آرمینیوس، ۱۳۸۷، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمه فتح علی خواجه نوریان، تهران، علمی و فرهنگی.
- هروی، سیف بن محمد بن یعقوب، ۱۳۸۳، *تاریخنامه هرات*، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، اساطیر.
- همدانی، ابن الفقیه احمد بن محمد بن اسحاق، ۱۳۴۹، *البلدان*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۴۰ م، *تاریخ مبارک غازانی*، تصحیح کارل یان، هرتفرد، استفن اوستین.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۸۶، *جامع التواریخ، تاریخ آل سلجوق*، تصحیح محمد روشن، تهران، میراث مکتوب.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.304932.875

Print ISSN: 2252-0643- Online ISSN: 2676-4601
jis.ut.ac.ir

The Afshars of Khamseh and the Qajar Government: A Model for the Central Government's Interaction with the Local Ruling Families

Rasoul Arabkhani¹

Assistant Professor of History, Payam Noor University

Hasan Smaeili

Assistant Professor of History, Payam Noor University

Received: June 22, 2020; Accepted: August 8, 2020

Zanjan, formerly known as Khamseh, has been known as the main settlement of the Afshar tribe since the middle Ages in Iran. From the Safavid era onwards, especially since the Qajar era, Afshar tribesmen played an important role in the socio-political events of Iran. The emergence of ruling families and influential political-military figures among Afshar tribes of Khamseh indicates the high level of their influence on the power structure of Iran. How the Afshars of Khamseh, as one of the most influential local powers in terms of relations with the central government, interacted with the Qajar dynasty is an issue that we intend to address in this article. The geographical and strategic conditions of Khamseh, the local and deep-rooted influence of the Afshars of Khamseh, along with some other influential factors such as economic and military capabilities of this land, played an important role in shaping political relations between Afshars and the central government of Iran. In this study, while examining the historical roots of the Afshars' influence in Khamseh, we try to explain the relationship between this local family and the central government and its effects on the political developments of the Qajar era.

Keywords: Afshar, Khamseh, Zanjan, Local history, Qajar, Tribes.

1. Email of the corresponding author: rasoularabkhani@yahoo.com

مناسبات افشارهای خمسه و حکومت قاجار

(مدلی از تعامل دولت مرکزی با خاندان‌های محلی حکومتگر)

رسول عربخانی^۱

استادیار تاریخ دانشگاه پیام نور

حسن اسماعیلی

استادیار تاریخ دانشگاه پیام نور

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۴/۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۵/۱۸

(از ص ۱۶۹ تا ص ۱۸۸)

چکیده

منطقه زنجان یا خمسه قدیم از قرون میانه ایران تا به امروز به عنوان سکونتگاه اصلی ایل افشار و تیره‌های مختلف آن شناخته شده است. افشارها طایفه‌ای از قوم اغوز بودند که در مسیر مهاجرت خود به ایران در مناطق مختلف از جمله زنجان استقرار یافته و در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران در ادوار مختلف نقش بسزایی داشته‌اند. از دوره صفویه به بعد علی‌الخصوص از زمان قاجار، افراد منتسب به ایل افشار به سبب برخورداری از قابلیت‌های ایلی به ویژه در عرصه نظامی و نیز بروز پاره‌ای وقایع تاریخی که بسترساز مشروعیت تاریخی برای ایل بود، توانستند نقش مهمی در حوادث سیاسی - اجتماعی مناطق مختلف ایران ایفا کنند. ظهور خاندان‌های حکومتگر و شخصیت‌های نظامی سیاسی تأثیرگذار از میان افشارهای خمسه از دوره صفویه تا پهلوی، حکایت از میزان بالای اثرگذاری آن‌ها در ساختار قدرت در ایران دارد. نحوه تعامل افشارهای خمسه با دولت قاجار به عنوان یکی از قدرت‌های محلی پرنفوذ از منظر مناسبات میان و خاندان‌های محلی، موضوعی است که این مقاله قصد دارد به آن بپردازد. موقعیت جغرافیایی و استراتژیک ولایت خمسه، نفوذ محلی و ریشه‌دار افشارهای خمسه به همراه برخی عوامل تأثیرگذار دیگر چون جذابیت‌های اقتصادی و ظرفیت‌های نظامی این سرزمین، نقش مهمی در نحوه شکل‌دهی به مناسبات سیاسی میان افشارها و حکومت مرکزی ایران داشته است. این پژوهش، بر آن است تا با تکیه بر اصول روش پژوهش تاریخی ضمن بررسی ریشه‌های تاریخی نفوذ افشارها در خمسه به تبیین مناسبات میان این خاندان با دولت مرکزی و تأثیر آن بر تحولات سیاسی عصر قاجار بپردازد.

واژه‌های کلیدی: افشار، خمسه، زنجان، تاریخ محلی، قاجاریه.

مقدمه

افشارها شاخه‌ای از ترکان «اغوز» یا «غزها» هستند که امروزه (با نام های افشار، آفشار، آوشار، اووشار) در ایران، ترکیه، افغانستان، عراق و سوریه پراکنده‌اند. این ایل یکی از نیرومندترین ایلات ترک زبان در تاریخ ایران به شمار می‌رفته است. افشارها به همراه دیگر طوایف ترکمان «غز» پس از اینکه از صحرای ترکستان مهاجرت تهاجم

گونه را به ایران آغاز کردند، در سراسر این سرزمین مستقر شدند و از شمال تا جنوب و از شرق تا غرب توانستند بر حکومت‌های محلی تفوق پیدا کنند. در این مدت گاه خود بر مسند این حکومت‌ها قرار می‌گرفتند، گاهی نیز به عنوان نماینده دولت مرکزی در ولایات و ایالات نقش سیاسی خود را ایفا می‌کردند. ایل افشار یکی از ایلات تشکیل دهنده سپاهیان است که اقتدار شاه اسماعیل اول صفوی را در ایران استوار کردند و نیز از ایلات عمده و معتبر قزلباش در دوره صفوی بوده است. سران و امیران طایفه‌های افشار در جنگ‌های پادشاهان صفوی با عثمانی‌ها و ازبک‌ها و نیز در سپاه نادرشاه نقش بزرگ و مهمی داشتند؛ تا آنجا که در همین دوره موفق شدند به دست نادر میرزا که خود نیز از افشارها بود، دولت مستقل افشاریه را تأسیس کنند. در دوران زندیه و قاجاریه هم از بزرگ‌ترین تشکیل دهندگان بدنه ارتش ایران بوده و در دوره قاجاریه هم سران طوایف افشار، سرهنگان و سرداران نظامی ایران بودند. افشارهای خمرسه همانند دیگر تیره‌های افشار ایران در عصر سلجوقی، در منطقه زنجان و خمرسه استقرار یافتند. دوره نادر شاه افشار و کریم‌خان، آغاز حضور جدی طوایف افشار خمرسه در عرصه قدرت سیاسی ایران بود. از دوره کریم‌خان زند تا پایان دوره قاجاریه، به رغم کشمکش‌های مداوم میان رؤسا و سرداران قدرت طلب افشار خمرسه با سایر مدعیان قدرت در ایران، طوایف افشارها با اقتدار تمام، نفوذ و تسلط خود را در این ولایت حفظ کردند. حکومت مرکزی از میزان نفوذ محلی افشارها در منطقه خمرسه به خوبی آگاه بود و از سر ناچاری و گاه اشتراک در منافع حاصله از فرمانروایی این خاندان، موقعیت برتر افشارهای خمرسه را به رسمیت شناخته بود. به تعبیر دیگر، شاه و بسیاری از سران حکومت در باور خود، افشارها را به عنوان حاکمان بلامنازع خمرسه پذیرفته بودند. حاکمانی هم که در برخی موارد از سوی دولت مرکزی به این خطه مأمور می‌شدند، به گواهی اسناد و شواهد تاریخی برای انجام مأموریت یا ادامه خدمت بایستی نظر موافق این خاندان پرنفوذ را تأمین می‌کردند؛ در غیر این صورت، حضورشان در خمرسه به ناکامی تمام می‌انجامید.

بررسی زمینه‌های نفوذ و اقتدار افشارها در خمرسه عصر قاجار، نیازمند شناخت دقیق ویژگی‌های ایلی طوایف مذکور و ریشه‌های تاریخی قدرت‌طلبی آن‌ها در عرصه تحولات سیاسی نظامی ایران است. در این پژوهش، با تکیه بر منابع تاریخی شامل متون تاریخی و وقایع نگاری‌ها، اسناد و منابع محلی تلاش خواهد شد تا ضمن شناخت ریشه‌ها و زمینه‌های نفوذ افشارها در خمرسه، عوامل تأثیرگذار بر نحوه مناسبات خاندان‌های محلی این ولایت با حکومت مرکزی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. اگرچه به دلیل اهمیت

جایگاه سیاسی نظامی افشارها در مقاطع مختلف تاریخ ایران و قرار گرفتن این موضوع در ذیل پژوهش‌های مربوط به تاریخ محلی، تحقیقات متعددی راجع به ابعاد گوناگون تاریخ افشارهای مناطق ایران صورت گرفته است، نظیر آثاری که باستانی پاریزی با جزئیات ارزنده‌ای در مورد افشارهای کرمان و سایر مناطق مرکزی ایران انجام داده، با این حال، درباره افشارهای خمسه تاکنون اثر پژوهشی قابل توجهی که مبتنی بر روش پژوهش تاریخی باشد، پدید نیامده است. معدود نویسندگان تاریخ افشارهای خمسه غالباً از منظر علائق محلی و وابستگی‌های قومی و کمتر ملتزم به اصول پژوهش تاریخی، به روایت حوادث مربوط به افشارها در ذیل تاریخ‌های محلی بسنده کرده‌اند. از جمله این آثار، کتاب «استان زنجان، سرزمین اقوام افشار» تألیف محمد خالقی، «تاریخ خاندان خطیبی در زنجان»، اثر بهمن خطیبی و نوشته‌های دیگر را می‌توان نام برد. چندین مقاله و کتاب از این نویسندگان بر همین سیاق وجود دارد. در دوره‌های مشروطیت و پهلوی پژوهش‌های مربوط به تاریخ زنجان به نسبت، رویکرد علمی‌تری دارند، اما این قبیل آثار نیز به تاریخ خمسه در دوره قاجاریه و کیفیت فرمانروایی افشارها توجه شایسته‌ای نکرده‌اند. نظیر کتاب‌ها و مقالاتی که درباره نقش روحانیان خمسه در انقلاب مشروطیت یا بحران فرقه دموکرات در زنجان و نیز زنجان در نهضت انقلاب اسلامی نوشته شده است. در دایرةالمعارف‌ها و دانشنامه‌های مختلف نظیر دایرة المعارف بزرگ اسلامی نیز ذیل مدخل افشار و خمسه می‌توان مطالبی را به دست آورد؛ اما بیشترین اطلاعات ارزشمند مرتبط با افشارهای خمسه، در منابع دوره قاجاریه اعم از متون تاریخی و خاطرات و سفرنامه‌ها است. برخی از مهم‌ترین این منابع که در پژوهش حاضر نیز از اخبار و اطلاعات آن‌ها بهره کافی برده شده «خاطرات احتشام السلطنه»، «رستم التواریخ»، «خاطرات و اسناد مستشارالدوله»، «روضه الصفای ناصری» و «شرح زندگانی من» اثر عبدالله مستوفی هستند.

۱. تبارشناسی افشارها

بخشی از زمینه‌های نفوذ افشارها در عرصه سیاسی و نظامی دوره قاجاریه و همین‌طور افشارهای خمسه به ویژگی‌های ساختار ایلی - طایفه‌ای و تجربه‌های تاریخی آن‌ها در تحولات سیاسی اعصار گذشته ایران بر می‌گردد. از این رو، برای شناخت بهتر جایگاه و نقش سیاسی افشارها در مناسبات قدرت دوره قاجار و همین‌طور افشارهای خمسه باید به تبارشناسی افشارها و خاستگاه قدرت آن‌ها توجه نمود. در متون تاریخی، افشار نام یکی از قبایل و شاخه‌های ترکان «اوغوز» محسوب می‌شود. سرزمین اصلی افشارها

همانند دیگر طوایف اغوز، دشت قیچاق در ترکستان بود. بنا بر داده‌های تاریخی، در اواخر دوره سلجوقی یک دسته بزرگ از افشارها این سرزمین را ترک کردند و به ایران آمدند. نخستین بار کاشغری در دیوان لغات «الترک» از ایل افشار نام می‌برد و افشارها را از ترکان اغوز یا ترکمان و یکی از ۲۲ تیره آن قوم به شمار می‌آورد (کاشغری، ۱/۱۳۳۳: ۵۶). ابوالغازی بهادرخان هم افشارها را نهمین طایفه از اغوزها دانسته است. ابوالغازی در شجره ترک، اوشر یا اوشار را نام یکی از چهار فرزند «یولدوزخان»، پسر سوم اغوز و آن را در معنی کسی که کاری را به چالاکی انجام می‌دهد، به کار می‌برد (ابوالغازی، ۱۲۸۷ق: ۲۸). رشیدالدین فضل الله، مورخ مشهور عصر ایلخانی نیز، در جامع التواریخ واژه افشار را به معنی چالاک و نام یکی از فرزندان یولدوزخان آورده است (رشیدالدین، ۱/۱۳۳۸: ۳۵-۴۰) و در ادامه می‌افزاید: «هر یک از ۲۲ یا ۲۴ تیره قوم اغوز از جمله افشارها، تمغا، یا نشان مخصوصی برای خود داشتند که فرمان‌ها، خزاین و گله و رمله‌هایشان را بدان نشانه گذاری می‌کردند و این گونه از یکدیگر متمایز می‌شدند» (رشیدالدین، ۱/۱۳۳۸: ۳۵-۴۰). زکی ولیدی طوغان، محقق معاصر ترک، افشار را متشکل از دو بخش «آوجی»+«ار» دانسته و «ار» را به معنای مرد و انسان معرفی کرده است (Atsiz, 2012: 9) در نزد ترکان آناتولی این کلمه معانی متعددی نظیر مخالف، چابک، سریع و روز جمعه داشته است. در نزد ترکان آذربایجان به معنای گوسفند پرشیر، خنجر کوچک، آبشار و شیر بوده است. افشاری همچنین نام یکی از ردیف‌های موسیقی هم آمده است (Kaya, 2012: 28). واژه افشار از ریشه ترکی «اوشار» یا «اوشر» و یا «اوجار» و به معنای قوم چابک بوده است. افشارها همانند دیگر طوایف غز جنگجویان سوار بر اسب ماهری بودند، آن‌ها در جنگ‌ها همانند پرنده پرواز می‌کردند و چابک و سریع‌العمل بودند.

چنانکه از نام و اصطلاح افشار هم برمی‌آید، روحیه جنگاوری و برتری‌جویی صفت بارز ایل افشار بود. شیوه حیات افشارها و آمیختگی همیشگی آن با جنگ و نظامی‌گری در کنار موفقیت‌های روزافزون در تصرف قلمروهای جدید، به تدریج منتسبان به این ایل را افرادی جنگجو و شجاع و آماده برای تصاحب سرزمین‌های جدید ساخته بود. افشارها این روحیه قومی خود را در ادوار تاریخی مختلف حفظ کرده، تقویت نمودند. فرمانروایان و پادشاهان به خوبی بر استعدادها و قابلیت‌های نظامی افشارها واقف بودند و یکی از علل کوچاندن آن‌ها به نواحی مختلف نیز استفاده از این ظرفیت مهم بوده است. در زمان تأسیس سلسله صفوی وقتی که شاه اسماعیل صفوی به آذربایجان و ارزنجان رفت، نزدیک به هفت هزار سپاهی از ایلات مختلف آنجا، از جمله ایل افشار در بارگاه وی گرد

آمدند (قزوینی، ۱۳۶۳: ۳۹۲). در منابع تاریخی به مهاجرت ایل «قرقلو» از آذربایجان به خراسان در زمان شاه اسماعیل اول و سکنی گزیدن آن ایل در شمال خراسان اشاره شده است. در دوره شاه عباس اول، جمعی دیگر از طایفه‌های افشار آذربایجان را برای مقابله با حملات و تجاوزات ازبکان به نواحی خراسان کوچانده شدند. طایفه «قرقلو» یا «قرخلو» که بعدها از میانشان نادرشاه افشار برخاست، یکی از همین طایفه‌هایی بوده است که در این زمان به ابیورد خراسان مهاجرت کرده بودند (مروی، ۱۳۶۴: ۵). رستم الحکما مورخ اوایل عصر قاجاری و صاحب رستم‌التواریخ در وصف شجاعت و جنگ‌آوری ذوالفقارخان سردار افشار که علیه کریم‌خان یاغی شده بود، البته با اغراق چنین می‌نویسد: «عالیجاه ذوالفقار خان نامدار افشار در میدان رزم با دو هزار سوار برابری می‌کرد» (رستم الحکما، ۱۳۴۸: ۳۷۸-۳۷۹). در جایی دیگر او را «افراسیاب زمان» می‌نامد که به هدف تسخیر ولایات کریم‌خان مردانه از بلده زنجان برخاسته بود (همان: ۳۷۹). ظهور سرداران و فرماندهان نظامی قدرتمند و نیز برآمدن خاندان‌های حکومتگر نظیر امیرافشارها و ذوالفقاری‌های خمرسه در دوره قاجار ناشی از وجود همین روحیه برتری جویی و نظامی‌گری بود. مطالعه تاریخ استقرار افشارها در ایران به خوبی نشان می‌دهد که از نخستین دوران ظهورشان در ایران، کمتر نیرویی قادر به متوقف کردن حرکت پیشرونده افشارها در تصاحب سرزمین‌ها یا وادار ساختن آن‌ها به تمکین در برابر حکومت‌ها و قدرت‌های رقیب بوده است. افشارها از هر فرصتی برای کسب قدرت و افزایش نفوذ خود استفاده می‌کردند. گاهی در مقام سرداران و صاحب منصبان نظامی عالیرتبه حکومت‌های مرکزی و با خدمات ارزنده نظامی جایگاه خود را محفوظ می‌داشتند، گاهی نیز مترصد فرصتی بودند تا با شورش و سرکشی و از میان برداشتن حکام خود، در جای آن‌ها قرار گیرند و زمینه استقلال و تشکیل حکومت را فراهم آورند. تکاپوهای بی‌وقفه و تمایلات سرکشی و گریز از مرکز افشارها باعث می‌شد؛ حکومت‌های مرکزی همواره نسبت به آن‌ها توجه ویژه داشته باشند و تحرکات آن‌ها را زیر نظر بگیرند.

۲. وجه تسمیه خمرسه

در تاریخ سیاسی اجتماعی ایران، به‌ویژه از دوره صفویه به بعد - چند بار اصطلاح خمرسه برای ایلات و طوایف و یا بلاد و مناطق به کار رفته است. یکی از کاربردهای اصطلاح خمرسه، برای اتحادیه ایلی متشکل از عرب، فارس و ترک زبان مستقر در ایالت فارس است که ظاهراً برای مدت کوتاهی از اوایل دوره قاجاریه در این منطقه شکل گرفته بود؛

اما مشهورترین کاربرد اصطلاح خمسه - از منظر مدت‌زمان و گستردگی کاربرد - برای منطقه‌ای جغرافیایی در شمال غربی ایران است که برای مدت‌زمانی طولانی‌تر مورد استفاده قرار می‌گرفته است. خمسه نامی است که از اواخر دوره زندیه به زنجان و نواحی پیرامونی آن اطلاق شده است. مجمل‌التواریخ گلستانه در بیان حوادث عصر کریم‌خان زند از اصطلاح «محال خمسه» سخن به میان می‌آورد (گلستانه، ۲۵۳۶: ۴۵۵). همین منبع در چند جای کتاب نیز «خمسه عراق» را به کار می‌برد که البته منظورش عراق عجم نه عراق عرب است (همان: ۳۸۷). در متون تاریخی و کتب جغرافیایی، همواره زنجان در محدوده عراق عجم قرار می‌گرفته است (نامی اصفهانی، ۱۳۶۳: ۹۵؛ لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۳۹-۲۰۰). نامی اصفهانی «قصبه زنجان» را یکی از «اعمال خمسه» و خمسه را انجام عراق و آغاز آذربایجان یعنی تقریباً محدوده امروزی منطقه زنجان می‌شمرد (نامی اصفهانی، ۱۳۶۳: ۲۳۳-۲۵۵). دیگر منبع دوره زندیه، تاریخ گیتی‌گشا هم نام خمسه عراق و «پنجگاه خمسه عراق» را هنگامی که در ۱۱۷۳ ق کریم‌خان عازم آنجا بود، استفاده کرده است. همین‌طور، رستم الحکما، شهر زنجان را از بلاد عراق و سرحد آذربایجان نام می‌برد (رستم الحکما، ۱۳۴۸: ۴۳۱).

به طور کلی، خمسه در منابع قاجار به‌صورت «ولایت خمسه»، «ولایات خمسه»، «بلوکات خمسه»، «محال یا محلات خمسه» و گاهی نیز به‌صورت ترکیبی «زنجان و خمسه» به کار رفته است. اگرچه در خصوص نخستین زمان رواج این عنوان و حدود و ثغور آن، اطلاعات دقیقی در دست نیست، ولی بر اساس منابع آغازین و متأخرتر دوره قاجار و نیز بر اساس قرائن و شواهد محلی، می‌توان محدوده تقریبی آن را ترسیم کرد. اعتضادالسلطنه در اکسیرالتواریخ هنگامی که به شرح اقدامات آغامحمدخان قاجار در آستانه تشکیل حکومت قاجار می‌پردازد، عنوان «حاکم خمسه» را به کار می‌برد. او چنین ذکر می‌کند که در ۱۱۹۸ هجری علی‌خان افشار حاکم خمسه به حضور آقا محمدخان رسیده بود (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۳۳). میرزا ابوالحسن خان شیرازی معروف به ایلچی هم در سفرنامه خود در سال ۱۲۲۹ هجری از خمسه نام برده است (ایلچی شیرازی، ۱۳۵۷: ۸). طبق یک سند آرشیوی مربوط به رمضان ۱۲۴۳ هجری فتحعلیشاه طی فرمانی فرزند خود عبدالله‌میرزا را به صاحب‌اختیاری «سر بلوکات ولایت خمسه» و به عنوان «صاحب‌اختیار خمسه» منصوب کرده و در پایین نامه نیز اسامی شهرها و روستاها و نواحی این ولایت را با ذکر حکام آن‌ها آورده است (اصیلی، ۱۳۸۱: ۱۰۴-۱۰۷). اعتضادالسلطنه در بیان حوادث دوره فتحعلیشاه و انتصاب عبدالله‌میرزا، فرزند یازدهم

شاه قاجار به حکومت «ولایات خمرسه»، نواحی این ولایات را شامل سجاس رود، شهرود، ابهر، سلطانیه و زنجان عنوان می‌کند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲۰۰).

در میان سیاحان و جهانگردان اروپایی اولین کسی که عنوان خمرسه را برای منطقه‌ای که شهر زنجان در آن واقع شده به کار برده، فرستاده ناپلئون بناپارت به دربار فتحعلیشاه قاجار و شخصی به نام آمده ژوبر^۱ است که در سال ۱۲۱۱ ق/ ۱۸۰۴ م. به زنجان آمد (ژوبر ۱۳۴۷: ۱۵۴). بنا بر گفته ژوبر، زنجان کرسی‌نشین ولایت خمرسه بود. وی اشمال این ایالت بر پنج ناحیه و ولایت ابهر، طارم، قیدار، ارمغانخانه و زرین‌آباد را دلیل اطلاق خمرسه بر این ولایت می‌داند. ژوبر در ادامه چنین می‌افزاید که حاکمیت و قدرت اصلی زنجان در دست قبیله و تیره چادرنشین افشار بود. افراد قبایل افشار در بازار زنجان قالی نمد و بافته‌های ابریشمی عرضه می‌کردند و در مقابل، اسلحه، ساچمه، باروت و ماهوت می‌خریدند (ژوبر ۱۳۴۷: ۱۵۴).

در هر صورت، عنوان خمرسه از نیمه دوم قرن دوازدهم قمری و با تبدیل شدن زنجان به عنوان مرکز یک ایالت یا ولایت مستقل به منطقه خمرسه نام‌گذاری شده است. مناطق جغرافیایی حوزه‌های آبریز زنجان رود، ابهر رود، سجاس رود، خراورد و ایجروود محدوده خمرسه را تشکیل می‌داده است. برخی معتقدند که این حوزه‌ها منطبق بر پنج ناحیه جداگانه شامل ماهنشان، ایجروود، قره پشتلو، طارم و ابهر است (سلطانی ۱۳۸۹: ۱۱۳).

۳. ریشه‌های تاریخی استقرار افشارها در خمرسه

افشارها هم‌زمان با ورود سلجوقیان به فلات ایران در سرتاسر فلات قاره پراکنده شدند. گروهی از ایل افشار نیز به احتمال زیاد از دوره صفوی در منطقه زنجان سکنی گزیده بودند. این دسته از افشارها از آذربایجان به ناحیه خمرسه و زنجان آمده و همراه با قبایل قزلباش خمرسه اتحادیه شاهسون را تشکیل دادند (فیلد، ۱۳۴۳: ۲۰۳). افشارهای خمرسه را اصطلاحاً افشار «دویرانی» نیز می‌نامیدند و بدین وسیله آنان را از افشارهای شاهین‌دژ در آذربایجان غربی و افشار خرقان در قزوین متمایز می‌کردند. چهار طایفه بزرگ «بدیرلو»، «جهانشاهلو»، «جمعه‌لو» و «قره اوصانلو» جزء طوایف افشار خمرسه بودند که در نواحی میان «بهرچای» تا «گروس» پراکنده بودند و این طوایف تا زمانی که کوچ می‌کردند، ییلاق‌هایشان بالاتر از سلطانیه و در جنوب شرقی کوهستان طارم و نیز در بخش غربی رودخانه قزل‌اوزن بود. پس از تصاحب و تملک اراضی ییلاقی، در این نواحی یکجانشین شده و به کشاورزی پرداختند. دهستان کنونی قشلاقات افشار در دو سمت

رودخانه قزل‌اوزن در نواحی جنوب غربی زنجان، محل استقرار قشلاقی اغلب طوایف افشار خمسه به شمار می‌رفته است (سلطانی، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۱).

یکی از طوایف مهم ایل افشار زنجان، تیره «اوصانلو» است که در دهات غرب سلطانیه و تا محدوده رودخانه سجاس رود زندگی می‌کردند و بعداً تعدادی هم در منطقه اطراف رودخانه قزل‌اوزن و اورباد و نیز در شهر زنجان ساکن شده بودند. بعد از مرگ نادرشاه افشار میان دو دسته طوایف افشار ایران که پایه‌گذار دولت افشاریه بودند، به سرکردگی عادلشاه افشار و ابراهیم‌خان افشار (برادرش) در ناحیه‌ای به نام «سمان ارخی» واقع در میان سلطانیه و طارم جنگی روی داد که «جنگ سمان ارخی» شهرت یافت. شاخه دیگر ایل افشار، تیره آیرلوی افشار است که در شهرستان طارم و تعدادی دیگری نیز در منطقه ایجرود و سعیدآباد زندگی می‌کنند که ذوالفقار خان افشار، حاکم زنجان در دوره زندیه و جد بزرگ ذوالفقاری‌های زنجان منتسب به آنان از تیره «ایرلو» افشار است. از طایفه دیگر افشارهای زنجان، افشار «زایرلو» است که علی‌خان افشار زایرلو، حاکم افشار زنجان بعد از ذوالفقار خان و رقیب سیاسی آغامحمدخان قاجار از این طایفه بود (مروی، ۱۳۶۴: ۳۶۴).

در زمان افول قدرت نادرشاه افشار و جانشینان وی و قدرت یافتن کریم‌خان زند در مناطق مرکزی و جنوبی ایران، حکومت خمسه و زنجان در دست ذوالفقارخان افشار خمسه‌ای از خوانین ایل افشار بود. مهدی بامداد در شرح حال وی می‌نویسد این ذوالفقار خان پس از مرگ کریم‌خان در ایام هرج و مرج داخلی از کسانی بود که به دلیل نفوذ و قدرت و مال داعیه سلطنت داشت (بامداد، ۱/۱۳۸۷: ۵۰۴). کریم‌خان زند هنگام مراجعت از آذربایجان حکومت زنجان و اراک را به ذوالفقار خان افشار واگذار کرد، اما دشمنی و سعایت بدخواهان وی و سرکشی و داعیه استقلال او موجب جنگ میان ذوالفقار خان و سپاهی به فرماندهی علی‌محمدخان و علی مراد خان زند در سال ۱۱۸۶ ق. در حوالی ابهر شد و ذوالفقار خان افشار شکست خورد و به شیراز برده شد (هدایت، ۱۳۸۰: ۹/۸۳). بعد از این شکست، ذوالفقارخان افشار مورد بخشش کریم‌خان واقع و دوباره به حکومت خمسه منصوب گشت، اما پس از مرگ کریم‌خان، دوباره طغیان کرده و عازم فتح قزوین شد. او پس از شکست از علی‌مردان خان به زنجان عقب‌نشینی کرد. هنگام حرکت آغامحمدخان قاجار از مازندران به سمت تهران، ذوالفقار خان از جعفرقلی خان شکست‌خورده و به سمت زنجان آمد (هدایت، ۱۳۸۰: ۹/۱۳۶). قدرت‌طلبی و عصیانگری ذوالفقارخان افشار همچنان ادامه داشت و او قزوین و گیلان و همدان را تصرف کرد و در

گیلان شخصی بنام علی‌خان افشار خمرسه‌ای را به حکومت آنجا منصوب نمود. این قدرت‌طلبی و تصرف مناطق یادشده، باعث نگرانی علی‌مراد خان زند شده و سپاهی برای سرکوب ذوالفقار خان فرستاد و در نهایت ذوالفقار خان شکست‌خورده و به دستور خان زند در سال ۱۱۹۵ ق. کشته شد (مروی، ۱۳۶۴: ۳۶۷). بعد از کشته شدن ذوالفقارخان، علی‌خان ایرلوی افشار به حکومت خمرسه انتخاب گردید (همان: ۶۱۶). علی‌خان افشار هم از بزرگان ایل افشار و فردی سرکش و متمرّد و جاه‌طلب بود. علی‌خان پس از شکست از آغامحمدخان قاجار به آذربایجان گریخت اما آقا محمدخان وی را بخشیده و به حکومت زنجان منصوب کرد (نامی اصفهانی، ۱۳۶۹: ۲۵۵؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۳۷). در کشمکش‌های زندیه با آغامحمدخان قاجار، علی‌خان حاضر به همراهی سپاهیان زند در لشکرکشی به مازندران علیه آغامحمدخان نشد؛ اما آغامحمدخان قاجار پس از غلبه بر زندیان، برای دفع شورش علی‌خان عازم زنجان شد و علی‌خان را دستگیر کرد و دستور داد بر چشمان وی در اصفهان میل کشیدند (نامی اصفهانی، ۱۳۶۹: ۲۹۳-۲۹۶). بعد از کشته شدن علی‌خان افشار، حکومت خمرسه به عبدالله خان امانلو واگذار شد (مروی، ۱۳۶۴: ۲۹۶). عبدالله خان امانلو احتمالاً از تیره افشارهای ارومیه بود که در زمان صفویان در ارومیه سکونت داشته و بعدها در سراسر ایران پراکنده شدند. یک تیره از آن‌ها در حوالی زنجان ساکن و به تدریج قدرتمند شدند. به این ترتیب، بعد از فروپاشی دولت افشاریه تا اوایل دوره قاجاریه حکمرانی ایالت خمرسه در دست خوانین افشار بود.

۴. جایگاه ایل افشار در تحولات سیاسی خمرسه دوره قاجار

زنجان در طول دوره قاجاریه همانند همه مناطق ایران دارای ساختار سنتی بود و سران آن را دو طیف روحانیان و خوانین تشکیل می‌دادند. با توجه به این زمینه سنتی، نقش سیاسی افشارهای خمرسه در دوره قاجار افزایش چشمگیری یافت. بخشی عمده‌ای از این اهمیت به موقعیت جغرافیایی و سیاسی منطقه خمرسه باز می‌گشت. این منطقه در مسیر مواصلاتی مرکز کشور و نیز ایالت بسیار مهم و ولیعهدنشین آذربایجان و البته اروپا و قفقاز قرار گرفته بود. در واقع، در مرکز مسیر اصلی غرب به شرق قرار داشت. در اوایل قاجار و هنگام جنگ‌های ایران و روس یا در درگیری‌های میان ایران و عثمانی، خمرسه یکی از مراکز مهم تجمع لشکر بوده است. دشت‌ها و مراتع سرسبز خمرسه از جمله زنجان و سلطانیه به همراه تعدد ایلات و طوایف ساکن در این مناطق که روحیه جنگاوری از ویژگی‌های بارز آن‌ها بود، این امکان را فراهم می‌آورد تا شاه و دولتمردان ایران در لشکرکشی‌ها و نبردهای خود جایگاه ویژه‌ای برای این منطقه قائل شوند. در

دوره فتحعلیشاه، خمه، محل دیدارها و مذاکرات مهم سفرای روس و ایران در حضور شخص شاه بود (هدایت، ۱۳۸۰/۹: ۲۸۷). عبدالله مستوفی نقل می‌کند که فتحعلی شاه گاهی فصل تابستان را در چمن سلطانیه از توابع خمه می‌گذرانیده است (مستوفی، ۱۳۹۳/۱: ۳۴). وجود املاک و مستغلات فراوان رجال وابسته به قاجار و همچنین ایلات مقتدر افشار، شاهسون و دویران و همچنین خاندان‌های اصیل و ریشه‌دار، بر اهمیت زنجان می‌افزود.

مهم‌ترین نقش‌آفرینی ایل افشار خمه یا دویرانی با ظهور شخصیت‌ها و خاندان‌های قدرتمند در دوره قاجاریه اتفاق افتاد. خاندان امیر افشاری‌ها از تیره قاسملو و خاندان ذوالفقاری‌ها از تیره آیرلوه‌ها دو خاندان حکومتگری بودند که در سراسر دوره قاجاریه در خمه حضور فعال داشتند. تیره قاسملوها که مرکز فرمانروایی آن‌ها منطقه خدابنده زنجان بود، از زمان صفویه به بعد، پدر بر پدر رئیس ایل افشار بودند و فرمان ریاست را از پادشاهان می‌گرفتند. در اوایل دوره قاجاریه حسنعلی‌مان سردار فاتح کرسفی، رئیس ایل مذکور بود و پس از او ناصرالدین‌شاه، ریاست فرزندش محمدحسن خان امیر جهانشاه خان را بر منطقه خمه تأیید کرد. وی در محدوده گروس و همدان و زنجان و اردبیل قدرت بی‌چون و چرایی داشت. همه خرده مالکین و خوانین را مطیع خویش ساخته و در تهران با رجال مهم لشکری و کشوری ناصرالدین‌شاه ارتباط دوستانه برقرار کرده بود (نیرومند، ۱۳۸۹: ۲۹۰). جد اعلی تیره آیرلوه‌ها، ذوالفقار خان افشار خمه‌ای بوده که رضاقلی‌خان هدایت در تاریخ روضه‌الصفای ناصری در وقایع سال ۱۱۸۱ هجری درباره او می‌نویسد:

«ذوالفقار خان افشار که دلیری بود والا مقدار در هنگام مراجعت کریم‌خان زند از سفر آذربایجان به حسب قابلیت و استعداد به حکومت خمه زنجان مفتخر شد و در آن ملک استقلال تمام حاصل کرد و حضرتش مقبول عوام و خواص گردید» (هدایت، ۱۳۸۰/۹: ۸۳).

احفاد و جانشینان ذوالفقارخان تا پایان دوره زندیه و اوایل قاجاریه همچنان قدرت خود را در منطقه خمه حفظ کردند. در واقعه جنگ هرات در سال ۱۲۷۲ ق. یکی از نوادگان ذوالفقار خان افشار که او نیز ذوالفقارخان (دوم) نام داشت، به پاس رشادت‌هایی که از خود در این جنگ نشان داد، حکومت زنجان را با درجه سرتیپی و لقب سردار اسعد از شاه قاجار دریافت کرد. فرزند ذوالفقار خان سرتیپ ملقب به اسعد الدوله اول از مالکان و متنفذان بزرگ زنجان و خمه ملک وسیعی از اجداد خود به ارث برده بود و با کفایت تمام املاک وسیع خود را اداره می‌کرد. گاهی حکومت مستقل زنجان به وی سپرده می‌شد و گاهی جهانشاه‌خان امیر افشار او را از طرف خود نایب الحکومه

می‌نمود. به طور کلی میان ذوالفقاری‌ها و امیر افشارها رقابت دائمی وجود داشت و بسته به تحولات سیاسی داخلی و خارجی موقعیت هریک به نسبت دیگری تغییر می‌کرد. گاهی افشارها دست بالا را می‌گرفتند، گاهی نیز ذوالفقاری‌ها برتری داشتند.

ظهور خاندان امیر افشار نقطه عطفی در تاریخ تحولات سیاسی افشارهای خمرسه تلقی می‌شود. در دوره ناصری خمرسه جزء املاک میرزاعلی اصغر خان امین السلطان بود و ایلات آنجا وابسته به این صدراعظم بودند (احتشام السلطنه، ۱۳۶۷: ۸۴). رئیس ایل افشار که بزرگ‌ترین ایل زنجان شمرده می‌شد جهان‌شاه خان امیر افشار بود که علاوه بر مقام ایلخانی رتبه امیر تومانی نیز داشت. او فرزند حسنعلی خان افشار (سردار فاتح) کرسفی بود. او در دوره حیات خود بزرگ‌ترین مالک زنجان بود. علاوه بر زنجان در بخش‌های گروس، قزوین، همدان و دیگر نقاط مجاور زنجان نیز حاکمانی از سوی خود منصوب می‌نمود. در پاره‌ای موارد نیز از سوی دولت مرکزی مقام حکومت یا نایب‌الحکومگی زنجان را نیز دریافت کرده بود. حکام وقت که از سوی دولت برای حکومت به زنجان رهسپار می‌شدند، ناچار به پیروی و اطاعت از ایشان بودند؛ در غیر این صورت ممکن بود ناچار به ترک مقام و موقعیت خود شوند. مشهور است که املاک جهان‌شاه امیر افشار از املاک بسیاری از رجال متنفذ قاجاری مانند سعدالدوله بیشتر بوده است (عاقلی، ۱۳۸۴: ۲۵۲). جهان‌شاه خان امیر افشار از مالکین بزرگ و فتودال‌های مقتدر زنجان از ایل افشار دویران بود که املاک وسیعی داشت و حدود املاک وی از زنجان تا همدان گسترده بود. در زمان سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار، میان جهان‌شاه‌خان و حاکم زنجان جنگ به وجود آمد. جهان‌شاه خان حاکم را مغلوب کرد، ولی از بیم غضب ناصرالدین‌شاه به روسیه فرار کرد و پس از مدتی به تبریز آمد. او سرانجام با وساطت میرزا جواد آقا مجتهد مورد عفو شاه قرار گرفت و به زنجان بازگشت (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۳۰۹-۳۱۰). اتفاق دیگری که نفوذ و اعتبار محلی امیر افشار را بیشتر کرد، حادثه دفاع از زنجان در برابر شجاع‌الدوله حاکم تبریز بود. در سال ۱۳۳۱ق. شجاع‌الدوله، با مساعدت روس‌ها در تبریز حکومت می‌کرد و برادرش سردار مؤید، حاکم زنجان بود. شجاع‌الدوله می‌خواست زنجان را به طور قطع به آذربایجان الحاق کند. جهان‌شاه‌خان مقاومت نمود. زدوخوردهایی بین او و شجاع‌الدوله به وقوع پیوست. سرانجام، در اثر مداخلات حکومت مرکزی، از تجاوزات شجاع‌الدوله جلوگیری به عمل آمد (عاقلی، ۱۳۸۴: ۲۵۳).

یکی از مهم‌ترین گزارش‌ها راجع به اوضاع سیاسی اجتماعی خمرسه در دوره ناصری متعلق به احتشام‌السلطنه است که آن‌ها را در کتاب خاطرات خود نقل کرده است.

احتشام السلطنه که در ۱۳۰۶ ق. به پیشنهاد امین السلطان مأمور حکومت زنجان شده بود، از میزان تسلط و نفوذ جهانشاه‌خان امیر افشار در منطقه خمره اظهار شگفتی می‌نماید. این شاهزاده قاجاری که حتی لقب احتشام السلطنه را نیز به واسطه همین مقام جدیدش دریافت نموده بود، در لابه‌لای مطالب خاطراتش ضمن اشاره به مناسبات میان این خاندان محلی با برخی رجال عالی‌رتبه قاجاری عملاً از ناتوانی دولت مرکزی در کنترل بر خان‌های قدرتمند خمره سخن به میان می‌آورد. احتشام السلطنه پس از آگاهی از انتصابش به حکومت خمره احساس نگرانی‌اش را چنین بیان می‌کند

«آن شب را تا صبح نتوانستم بخوابم و در افکار متفرق محصور بودم؛ زیرا که حکومت به خصوص خمره امری بود بسیار مشکل... از طرفی اغتشاشات داخلی خمره و وجود دو ایل بزرگ و سرکش مثل «دویران» و «افشار» که در آن خطه مقیم بودند و چندین ایل متوسط و کوچک دیگر ... و انتساب و وابستگی مخصوص ایلات دویران و افشار به شخص امین السلطان که صدراعظم حقیقی ایران بود و وجود جهانشاه خان و میرشکار و افراد متنفذ دیگر این منطقه و اینکه غالب شاهزادگان درجه اول و اعیان و وزرا در خمره علاقه جات ملکی و منافع شخصی داشتند... و هزار اشکالات دیگر، مایه نگرانی من بود و وحشت داشتم که مبدا در انجام این وظیفه موفقیت مطلوب حاصل نکنم...» (احتشام السلطنه، ۱۳۶۷: ۷۹).

از فحوای یادداشت‌های احتشام السلطنه چنین برمی‌آید که حکومت خمره از اعتبار خاصی در میان دیگر حکومت‌های محلی برخوردار بوده است. امین السلطان پیش از اعزام این شاهزاده قاجاری که در فرمان‌ها با لقب «قوللر آقاسی» از او یاد می‌شد پیشنهاد اعطای لقب احتشام السلطنه از سوی شاه را برای او می‌کند و در پاسخ به احتشام السلطنه که مایل به داشتن لقب نبود، چنین خاطرنشان می‌کند که: «صاحبان القاب در خمره زیاد هستند و به علاوه شما جایی می‌روید که رکن‌الدوله و عزالدوله و ملک آراء برادران پادشاه و پسر و برادر امین السلطان حکومت داشته‌اند و آن محل اهمیت زیاد دارد و بی لقب خوب نیست...» (احتشام السلطنه، ۱۳۶۷: ۸۱).

اگرچه احتشام السلطنه به مدت سه سال در حکومت زنجان باقی ماند، ولی به رغم حمایت‌های اولیه امین‌السلطان از ایشان، به دلیل نفوذ فوق‌العاده خاندان‌های پرنفوذ افشار که منطبق با منافع محلی خود عمل می‌کردند، نتوانست کاری از پیش ببرد و در نهایت نیز به خاطر همین فشارها از منصب حکومت زنجان کنار گذاشته شد. احتشام السلطنه که در انتظام بخشیدن به اوضاع خمره عاجز شده بود، تلگراف شدیدالحنی از ناصرالدین‌شاه دریافت می‌کند با این مضمون که بی‌کفایت هستی و قادر به انتظام خمره نیستی. بنا بر روایت احتشام السلطنه، او با این جملات پاسخ شاه را داده بود: خمره دوازده محال دارد. تمام مناطق آن را منظم کرده‌ام ولی محالی که دویران و

افشار سکونت دارند و تحت نفوذ ... [منظورش امین السلطان] هستند، از من ساخته نیست؛ زیرا که ریاست واقعی بر آن‌ها ندارم (احتشام السلطنه، ۱۳۶۷: ۱۱۵). احتشام السلطنه چنانکه خود نقل می‌کند به واسطه رفتار خشونت‌آمیز با دویران و افشار توسط امین السلطان از مقام حکومت زنجان عزل شد (احتشام السلطنه، ۱۳۶۷: ۱۱۹).

نظارت امین السلطان بر اداره امور خمسه که کل ولایت، جزو ابواب جمعی ایشان بود و نیز حمایت او از خاندان امیر افشار که در حکم مباشر محلی و حافظ منافعش بود، سال‌ها بعد نیز ادامه یافت. حوادث بعدی در زنجان، نشان داد که تحلیل و دریافت احتشام السلطنه از مناسبات قدرت در خمسه چندان دور از واقع نبوده است. حاکمانی که از تهران برای حکومت خمسه انتخاب می‌شدند و حتی تقریباً همگی آن‌ها با گزینش امین السلطان برای این منصب در نظر گرفته می‌شدند، بایستی در چارچوب منافع مشترک امین السلطان و افشارها حرکت می‌کردند؛ در غیر این صورت، به‌زودی زمینه عزل و اخراجشان فراهم می‌شد. مؤید این ادعا، سرنوشتی بود که برای حاکم بعدی رقم خورد. جانشین احتشام السلطنه برای حکومت خمسه، شاهزاده احتشام الدوله پسرعموی شاه و فرزند معتمد الدوله بود که در مواجهه با جهان‌شاه خان افشار نهایت تحقیر و توهین را متحمل شد و ناچار به ترک خمسه شد. منابع روایت کرده‌اند که احتشام الملک در آغاز حکومتش قصد داشت قدرتش را به رخ جهان‌شاه خان کشیده، او را به تمکین از خود وادار کند، به همین منظور نقشه‌ای برای دستگیری جهان‌شاه خان کشیده بود ولی این نقشه با درایت امیر افشار نقش بر آب گشت، نیروهایش توسط خان افشار تارومار و خودش نیز با حقارت تمام دستگیر و در طویله حبس شد (مستوفی، ۱/۱۳۹۳: ۴۳۶). مستوفی در ادامه می‌نویسد شاهزاده را با هزار التماس از طویله بیرون کشیده بودند و بعد از این بی‌آبرویی چاره‌ای جز ترک خدمت و بازگشت به تهران برای او نمانده بود (مستوفی، ۱/۱۳۹۳: ۴۳۶). بعد از این حادثه، جهان‌شاه خان زیر سایه امین السلطان از خشم شاه و دولت مرکزی در امان مانده و حتی حسام الملک، حکمران بعدی خمسه - که او نیز دست‌نشانده امین السلطان بود - از خان افشار دلجویی کرده بود (مستوفی، ۱/۱۳۹۳: ۴۳۷).

یکی از دلایل ضعف اقتدار دولت مرکزی در سروسامان بخشیدن به اوضاع ایالات و ولایات در دوره قاجار - به طوری که در نمونه حکومت خمسه نیز به وضوح قابل مشاهده است - علاوه بر غلبه نفوذ محلی خاندان‌های قدرتمند در ولایات و نیز ناکارآمدی و بی‌کفایتی ریشه‌دار دربار و سران دولتی، به رقابت‌ها و بی‌اعتمادی میان حاکمان ولایات و حکومت مرکزی باز می‌گشت. به تعبیر دیگر، تضاد منافع ایلی با سیاست‌های

تمرکزگرایی حکومت را یکی از علل اصلی ایجاد و گسترش تمایلات گریز از مرکز در ولایات می‌توان به شمار آورد. حکومت‌های محلی برای پیشبرد منافع خود و حفظ و موقعیت خاندانی خود ناچار بودند از حمایت‌های مراجع قدرت چه رجال داخلی و چه قدرت‌های خارجی بهره‌مند گردند. ایل افشار خمرسه به دلیل اشتراک منافع با امین السلطان به ایشان پشتگرم و متصل بود و از جایگاه او در نهاد قدرت بهره می‌برد. ولایت خمرسه از مدت‌ها پیش در ید اختیار خاندان امین‌السلطان بود. این صدراعظم سرشناس، به دلیل منافعی که در خمرسه داشت، در عزل و نصب حکام این منطقه دخالت تام می‌نمود و به طرق مختلف مراقب بود تا کوچک‌ترین خللی به اموال و دارایی‌ها و درآمدهای حاصله از املاکش وارد نشود. از دیگر سو، افشارهای خمرسه نیز با اظهار وفاداری به امین السلطان و به رسمیت شناختن نفوذ و ثروت او در خمرسه و برخی دیگر از رجال مقتدر تلاش می‌کردند موقعیت و نفوذ خود را بر این خطه همچنان حفظ نموده، به مدد این رجال از دست‌اندازی‌های دربار و دولتیان دور بمانند و علاوه بر این، در رقابت‌های محلی و منطقه‌ای نیز، از حمایت‌های دولت بهره‌مند گردند. در حوادث مشروطه نیز افشارهای زنجان در چارچوب سیاست سنتی ایلی از جریان‌های مشروطه‌خواه یا مشروعه‌خواه حمایت می‌کردند.

۵. افشارهای خمرسه و مشروطیت

رویکرد امیر افشارها در جریان نهضت مشروطه بسیار زیرکانه و دوسویه بود. این سیاست دوگانه و مبهم و پر از تناقض، باعث شده مورخین و محققان تاریخ در فهم رویکرد و عملکرد خان افشار نسبت به جنبش مشروطه دچار سردرگمی شوند. جهانشاه‌خان امیر افشار زیرکانه در صف مشروطه‌طلبان قرار گرفته بود. مشهور است که سید عبدالله بهبهانی از رهبران مشروطه، تحت حمایت مادی و معنوی جهانشاه خان قرار داشت. اگرچه احتشام السلطنه در خاطرات خود علت حمایت مالی جهانشاه خان از بهبهانی را رشوه‌ای می‌داند که او در قبال صدور حکمی به نفع جهانشاه خان دریافت داشته است (احتشام السلطنه، ۱۳۶۷: ۱۶۲). با این حال، پشتیبانی‌های دیگر امیر افشار از برخی دیگر از مشروطه‌خواهان در کنار برخی حوادث دیگر چون دشمنی با سالارالدوله یا جنگ با علیرضا خان گروسی و به قتل رساندن او به خاطر همراهی با سالارالدوله (خاطرات و اسناد مستشارالدوله، ۱۳۶۲/۲: ۲۳۶) که همگی از طرفداران نظام استبدادی و علیه مشروطه بودند، نشان می‌دهد که امیر افشار و ایل متبوعش برای مدتی مصلحت و منافع ایل را در حمایت از مشروطه دیده بودند. جهانشاه خان در تلگرافی که در ۱۳۲۹ ق. به دولت

مرکزی فرستاد، برای اثبات مشروطه‌خواهی‌اش و نیز اعلام وفاداری به دولت برآمده از مشروطه گوشزد نمود که اگر قوای وی نبود شاهزاده سرکش ضد مشروطه سالار الدوله، خمرسه را نیز مانند کردستان، همدان و کرمانشاه عرضه قتل و غارت خود می‌کرد (آذری شهرضایی، ۱۳۷۸: ۲۳۴). هنگامی که سالارالدوله اوضاع مناطق هم‌جوار خمرسه را دستخوش التهاب و شعارهای «مرده باد مشروطه» کرده بود، حوزه حکومتی جهانشاه خان امیر افشار که بیش از سیصد و پنجاه روستا را شامل می‌شد، در یک امنیت نسبی قرار داشت. چنانکه مستشارالدوله نقل می‌کند از سوی جهانشاه‌خان تجهیزاتی شامل چند صد تفنگ و چند صد قبضه پنج تیر روسی برای نیروهای دولتی مأمور سرکوب سالارالدوله ارسال شده بود (خاطرات و اسناد مستشارالدوله، ۱۳۶۲: ۱۳۰). برخی منابع دیگر ادعا کرده‌اند که سرمایه روزنامه صوراسرافیل از مهم‌ترین روزنامه‌های مشروطه‌طلب توسط جهانشاه خان امیر افشار تأمین می‌شد (بامداد، ۱۳۷۸/۵: ۱۷۸). اینکه چگونه مشروطیت منافع فردی مانند جهانشاه خان و خاندان او را که تمام اقتدار خود را مدیون نظام عشیره‌ای و ساختار سنتی حکومت در ایران می‌دانستند، تأمین می‌کرده است، جای تأمل فراوان دارد. در کنار اسناد موافق، برخی شواهد دیگری نیز وجود دارند که در صحت باور جهانشاه‌خان به مشروطه تردید وارد کرده‌اند و از آن جمله، حمایت همه‌جانبه وی از برجسته‌ترین روحانی مشروطه ستیز خمرسه یعنی ملا قربانعلی زنجانی است. ملا قربانعلی مخالف مشروطه و مشروعه خواه مورد لطف و عنایت امیر افشار بود و حتی گفته می‌شود پس از آمدن پیرم خان به زنجان و سقوط محمدعلی شاه، امیر افشار ایشان را مورد حمایت قرار داد و تحت حراست خود برای حفظ جاننش به عراق گسیل کرد (مجتهدی، ۱۳۲۷: ۳۰۹). بنا بر ادعای برخی منابع محلی دیگر، جهانشاه خان تا لحظه ورود قوای دولتی به خمرسه طرفدار استبداد و هوادار اصلی ملا قربانعلی بود ولی چون غلبه قشون دولتی را مشاهده کرد، جهت حفظ موقعیت سیاسی اجتماعی و املاک خویش به نمایندگان مجلس تلگراف کرد و خود را مشروطه‌طلب وانمود کرد (نیرومند، ۱۳۸۹: ۳۶۲).

اختلافات و درگیری‌های میان جانشینان دوشاخه افشار زنجان، سعدالدوله و جهانشاه خان در سال‌های بعد از مشروطه ویرانی‌های زیادی در زنجان به بار آورد و منجر به شکایات جمع زیادی از مردم به مجلس شورای ملی شد. تا حدی که شیخ ابراهیم زنجانی نماینده مشروطه‌خواه زنجان خواستار مجازات خان افشار شده بود (بیات، ۱۳۸۶: ۶۲). چنین واکنشی از سوی شخصی چون شیخ ابراهیم که طرفداری سرسختانه او

از مشروطیت مشهور بود و به‌خوبی صف مشروطه و دشمنان مشروطه را از هم بازمی‌شناخت، تردیدی باقی نمی‌گذارد که مشروطه‌خواهان و طرفداران نظام جدید، به ماهیت رویکرد سران افشار نسبت به مشروطه واقف بودند. ساختار ایلی افشارها که برآمده از نظام سیاسی سنتی تاریخ ایران و اساس قدرتش مبتنی بر نظام ارباب‌رعیتی و مالکیت مطلق زمین بود، با نظام مشروطه و حکومت قانون سنخیتی نداشت. تمکین به قانون و حکومت مشروطه که به معنای بازسازی نوین مناسبات دولت و ملت و التزام جامعه به مبانی نظام حقوقی بود برای ایلات و طوایفی چون افشارها که قدرتش را مدیون ساختارهای سنتی بودند، عملاً قابل‌فهم نبود و حتی در صورت تحقق نظام جدید، این خطر وجود داشت که اقتدار این ایل دستخوش ضعف و فروپاشی گردد؛ بنابراین، طبیعی است که به دلیل همین بی‌اعتمادی و هراس افشارها از مشروطه، رژیم جدید مشروطه قادر نباشد در کوتاه‌مدت در شیوه رفتار سیاسی آن‌ها تغییری جدی به عمل آورد. منابع این دوره، اذعان دارند که مجلس و دولت تازه تأسیس مشروطه تنها به توصیه به این طوایف جهت متوقف ساختن اغتشاشات و بی‌قانونی‌ها اکتفا می‌کرد و خود را از ورود به هرگونه اقدام عملی ناتوان می‌دید (بیات، ۱۳۸۶: ۶۲).

در نهایت، رضاخان پهلوی در فرایند سیاسی اسکان عشایر و از بین بردن اقتدار سیاسی و نظامی آن‌ها، بر ایل افشار بیشترین فشار را آورد و با تقسیم جغرافیای حوزه ایلی آن‌ها، به مناطق مختلف و استان‌ها، وحدت ایلی آن‌ها را که مهم‌ترین نقطه قوت و عامل محرکه پیشرفتشان تلقی می‌شد، از بین برد.

۶. نتیجه

افشارهای خمسه یا زنجان یکی از طوایف افشار بودند که هم‌زمان با دیگر طوایف ترکمان سلجوقی در قرن چهارم هجری وارد ایران شده و در نواحی مختلف استقرار یافتند. ساختار ایلی افشارها، شیوه حیات سیاسی اجتماعی آن‌ها که روحیه نظامی‌گری و توسعه‌طلبی جنبه بارز آن بود، زمینه موفقیت‌های روزافزون آن‌ها در تصرف قلمروهای جدید را فراهم آورد. افشارهای خمسه از دوره زندیه و اوایل دوره قاجار به طور جدی وارد عرصه قدرت سیاسی شدند و در اندک زمانی موفق شدند حاکمیت بلامنازع خود را در سراسر منطقه مذکور گسترش دهند.

نحوه تعامل ایل خمسه با حکومت مرکزی در دوره قاجار می‌تواند به عنوان مدلی برای ارزیابی چگونگی مناسبات قدرت‌های محلی با مرکز در نظر گرفته شود. به طور کلی، تضاد منافع ایلی خاندان‌های حکومتگر محلی با سیاست‌های تمرکزگرایی حکومت

عامل اصلی ایجاد و گسترش تمایلات گریز از مرکز در ولایات می‌گشت. ناکارآمدی و فساد ریشه‌دار منتسبان به دربار و سران دولتی نیز در این میان بی‌تأثیر نبود. حکومت‌های محلی برای حفظ و پیشبرد منافع خود ناچار بودند از حمایت‌های مراجع قدرت بهره‌مند گردند. ایل افشار خمسه به دلیل اشتراک منافع با امین السلطان به ایشان پشتگرم و متصل بود و از جایگاه او در نهاد قدرت بهره می‌برد. ولایت خمسه از مدت‌ها پیش در اختیار خاندان امین‌السلطان بود. حکومت مرکزی و خاندان محلی افشارها هر دو به این امر واقف بودند و تلاش می‌کردند تسلط و نفوذ خود را حفظ کنند. ایل امیر افشار به رهبری مقتدرانه جهان‌شاه‌خان در تعامل نزدیک با برخی رجال متنفذ غیر محلی نظیر امین‌السلطان صدراعظم قادر شدند برای مدتی طولانی قدرت محلی خود را همچنان حفظ کنند و منطقه تحت حاکمیت خود را از آسیب‌ها و دستبردهای احتمالی رقبای محلی و نیز حکومت مرکزی مصون نگاه دارند.

با ظهور مشروطه و تحول سیاسی اجتماعی که متعاقب آن در حال رخ دادن بود، ساختار قدرت ایلی افشارها دچار تزلزل شد. تناقض در رفتار سیاسی افشارها در خصوص طرفداری از مشروطه و یا حمایت از مشروعه و استبداد، حاکی از سردرگمی و ابهام سران این ایل در خصوص جایگاه آینده خاندان مذکور در ساختار نظام سیاسی اجتماعی جدید ایران بود. ساختار ایلی افشارها که برآمده از نظام سنتی سیاست در ایران و اساس قدرت آن‌ها مبتنی بر نظام ارباب‌رعیتی و مالکیت مطلق بر زمین بود، با نظام مشروطه و حکومت قانون سنخیتی نداشت. به همین دلیل قانون‌گریزی‌ها و تاخت‌وتازهای آن‌ها که نتیجه‌اش چیزی جز غارت رعایا و ویرانی شهرها و روستاها نبود، همچنان تداوم یافت. مواجهه ایل افشار خمسه در قبال نظام مشروطه را در این چارچوب باید تحلیل و بررسی کرد.

منابع

آذری شهرضایی، رضا، ۱۳۷۸، *در تکاپوی تاج‌وتخت (اسناد ابوالفتح میرزا سالار الدوله)*، تهران، سازمان اسناد ملی.

ابن اثیر، ۱۳۷۰، *الکامل فی التاریخ*. ج ۱۱، ترجمه حمیدرضا آژیر، تهران، اساطیر.

ابوالغازی، بهادرخان، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۱، *شجره ترک*، به کوشش دمن، سن پترزبورگ.

احتشام السلطنه، محمودخان، ۱۳۶۷، *خاطرات احتشام السلطنه*، به کوشش سید محمد موسوی، تهران، زوار.

اصیلی، سوسن، ۱۳۸۱، «*ده فرمان از عصر فتح‌علیشاه*»، نشریه تخصصی گروه تاریخ دانشگاه تهران، دوره ۳، ش ۱، صص ۹۱-۱۱۰.

- اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، ۱۳۷۰، *کسیرالتواریخ*، به اهتمام جمشید کیان فر، تهران، ویسمن.
- ایلچی شیرازی، میرزا ابوالحسن خان، ۱۳۵۷، *سفرنامه به قلم میرزا محمدهادی علوی شیرازی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، ۱۳۶۶، «افشارها در تاریخ و سیاست کرمان، نامواره دکتر محمود افشار، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، بنیاد موقوفات افشار.
- بامداد، مهدی، ۱۳۸۷، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲، ۱۳ و ۱۴*، ج ۶، تهران، زوار.
- بیات، مسعود، ۱۳۸۶، *انقلاب اسلامی در زنجان*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینعلی، حسن، ۱۳۸۸، *گذری بر تاریخ زنجان*، زنجان، دانش زنجان.
- خاطرات و اسناد صادق مستشارالدوله*، ۱۳۶۲، به کوشش ایرج افشار، تهران، فردوسی.
- خالقی مقدم، محمد، ۱۳۸۰، *استان زنجان سرزمین اقوام افشار*، زنجان، دانشگاه زنجان.
- _____، ۱۳۸۸، «مردم‌شناسی افشارهای ایرلوی زنجان»، *ماهنامه فرهنگی اجتماعی بایرام*، شماره ۱۸، سال سوم، ص ۳.
- رستم الحکما، ۱۳۴۸، *رستم‌التواریخ*، تصحیح محمد مشیری، تهران، بینا.
- رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۳۸، *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال.
- ژوبر، امیلی پروپ آمده، ۱۳۴۷، *مسافرت در ایران و ارمنستان*، ترجمه علی‌قلی اعتمادمقدم، تهران، بنیاد نشر فرهنگ ایران.
- سلطانی، رامین، ۱۳۸۹، *جستارهایی در تاریخ زنجان*، زنجان، نیکان کتاب.
- سلطان، هاشم میرزا، ۱۳۷۸، *زبور آل داوود*، تصحیحات و تعلیقات عبدالحسین نوایی، تهران، میراث مکتوب.
- کاشغری، محمود، ۱۳۳۳، *دیوان لغات‌الترک*، استانبول، مطبعه عامره.
- گلستانه، ابوالحسن بن محمدامین، ۲۵۳۶، *مجم‌التواریخ*، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- عاقلی، باقر، ۱۳۸۴، *خاندان‌های حکومتگر ایران*، تهران، نامک.
- فیلد، هنری، ۱۳۴۳، *مردم‌شناسی ایران*، ترجمه عبدالله فریار، تهران، فرانکلین.
- قزوینی، یحیی عبدالطلیف، ۱۳۶۳، *لب‌التواریخ*، تهران، بنیاد و گویا.
- لسترنج، گی، ۱۳۷۷، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، علمی فرهنگی.
- مجتهدی، مهدی، ۱۳۷۹، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، زرین.
- مستوفی، ابوالحسن، ۱۳۶۹، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، زرین.
- مستوفی، عبدالله، ۱۳۹۳، *شرح زندگانی من*، تهران، زوار.
- مروی، محمدکاظم، ۱۳۶۳، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، زوار.
- وزیری کرمانی، احمدعلی، ۱۳۶۶، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران، علم.
- نامی اصفهانی، ۱۳۶۳، *تاریخ گیتی‌گشا در تاریخ زنده*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال.

نیرومند، کریم، ۱۳۸۹، *مشاهیر شهرستان تاریخی خدا/بنده*، زنجان، محقق.

هدایت، رضاقلی‌خان، ۱۳۸۰، *روضه‌الصفای ناصری*، ج ۹، تهران، اساطیر.

Atsız, B. G., 2012, "Avşar kelimesinin Kökeni Hakkında". *Avşar Kültür Coğrafyası ve Halk Kültürü*. Yaşar kalafat, Adnan Menderes Kaya, Mustafa Aksoy. Ankara.

Menderes, K. A., 2012, "Tarihi Gelisim İçinde Avşarlar". *Avşar kültür Coğrafyası ve Halk Kültürü*. Yaşar kalafat, Adnan Menderes kaya, Mustafa Aksoy, Ankara.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.275263.635

Online ISSN: 2676-4601-Print ISSN: 2252-0643

jis.ut.ac.ir

The Position and Features of Forsat-od-Dowleh Shirazi's Historiography in *The Works of Ajam*

Mohammad Keshavarz Beyzai¹

Ph.D. Graduate in Iran of History, University of Tabriz, Iran.

Reza Moeini Roodbali

Assistant Professor Training Islamic Theology and Education Farhangian University

Received: March 17, 2019; Accepted: July 6, 2019

Forsat-od-Dowleh Shirazi, a historian, scholar, poet, painter, musician and modernist artist, wrote *The Works of Ajam* at the end of the Qajar dynasty. He employed so many of the principles of modern historiography in his book. This research concentrates on the method and insight of Forsat-od-Dowleh Shirazi in his historiography. The article demonstrates that he was familiar with the principles of the knowledge of modern historiography and observed them in his book. These principles include analysis of events, teamwork, knowledge of ancient scripts, and simplicity in writing style. The article argues that although the author followed some traditional principles of historiography, such as quoting Arabic and Persian poems, he provided a model for modernist historiography in Iran.

Keywords: Forsat-od-Dowleh Shirazi, Method, Insight, Regional history, The Works of Ajam.

1. Email of the corresponding author: mbeyzai@yahoo.com

بینش و روش در تاریخ‌نگاری فرصت‌الدوله شیرازی

محمد کشاورز بیضایی^۱

دانش آموخته دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه تبریز، ایران.

رضا معینی رودبالی

استادیار گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش مقاله ۹۸/۴/۱۵

(از ص ۱۸۹ تا ص ۲۱۰)

چکیده

تاریخ‌آثار عجم اثر فرصت‌الدوله شیرازی، مورخ، ادیب، شاعر، نقاش، موسیقیدان و دانشمند برجسته و نوگرایی او در دوره قاجار است که نویسنده در تدوین آن از بسیاری اصول نوین دانش تاریخ بهره برده است. این جستار با روشی توصیفی - روایی و تحلیلی، بینش و روش حاکم بر تاریخ‌نگاری فرصت‌الدوله شیرازی را در کانون توجه خود قرار داده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهند که فرصت در دو حوزه بینش و روش، به مبانی و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری علمی و نوین واقف بوده و به رعایت آن در آثار عجم همت گماشته است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: روش کاربست تحلیل در ریشه‌یابی علّی پدیده‌ها و رویدادها، استعانت از کار گروهی، بهره‌گیری از علوم و منابع جدید، روش میدانی و مشاهده‌ای و به‌کارگیری نقشه، جغرافیا، ریاضی، نقاشی و اندازه‌گیری در امر تحقیق، توجه به دانش خطوط باستانی، پیشینه شهرها، اماکن و بناهای تاریخی، اجتناب از رویدادنگاری، مشیت‌گرایی، تعصب و زودباوری و به‌کارگیری سبک و نثری ساده. همچنین حاصل این پژوهش نشان می‌دهد که نویسنده با وجود وفاداری به برخی شاخصه‌های تاریخ‌نگاری سنتی، چون: استعمال اشعار عربی و فارسی در جای‌جای متن کتاب، از حیث توجه به اصول علمی تاریخ‌نگاری، طرحی نو درانداخته و تاریخی نوگرا در عرصه تاریخ‌نگاری محلی ایران به رشته تحریر درآورده است.

واژه‌های کلیدی: فرصت‌الدوله شیرازی، روش، بینش، تاریخ‌نگاری محلی، آثار عجم.

مقدمه

تاریخ‌نگاری محلی یکی از شاخه‌های مهم تاریخ‌نگاری ایرانی و از منابع ارزشمند و ارزنده در شناخت تاریخ ایران به شمار می‌رود. ایالت فارس، از ایالاتی است که تواریخ محلی مهم و متعددی را خصوصاً در دوره قاجار در تاریخ‌نگاری ایرانی عرضه نموده است. در دوره ناصری، تاریخ‌نگاری فارس با توجه به موقعیت مهم و مناسب آن از رونق قابل‌توجهی برخوردار گردید و تاریخ‌نگاران محلی بزرگی چون: میرزا حسن فسایی، میرزا جعفرخان خورموجی و فرصت‌الدوله شیرازی پا به عرصه ظهور گذاشتند. علاقه به خاک و وطن، مفاخرت محلی و منطقه‌ای در کنار تحریض و تشویق زمامداران و حاکمان محلی در رشد و

تدوین تواریخ محلی، تأثیر قابل توجهی داشته است (روزنتال، ۱۳۶۵: ۱۸۴؛ قدیمی‌قیداری، ۱۳۹۲: ۱۳۹۶: ۲۱۰-۲۰۹؛ قنوت، ۱۳۹۳: ۳۵۲). افزون بر این، تنظیم و گردآوری اطلاعات مربوط به شهرها و ایالات نیز در کیفیت جمع‌آوری مالیات و آگاهی مرکز از توانمندی‌های اقتصادی یک ایالت، در رشد این گونه تاریخ‌نگاری تأثیر بسزایی داشته است. تاریخ‌نگاری محلی به نوعی به مثابه شهرشناسی در دل تاریخ است که اطلاعات و داده‌های گسترده‌ای درباره کیفیت و چگونگی پیدایش شهرها، اعیان، رجال سیاسی و فرهنگی، عمارات و ابنیه‌ها، مزارات و ویژگی‌های جغرافیایی، اقتصادی و اجتماعی به دست می‌دهد (آژند، ۱۳۸۰: ۲۸۳). تاریخ‌نگاری محلی فارس، آشکارا از مسائل و رویدادهای سیاسی و نظامی دوری ورزید و غالباً به اوضاع اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی فارس پرداخت (رحیم‌لو و سالاری‌شادی، ۱۳۸۴: ۲).

تاریخ عجم اثر فرصت‌الدوله شیرازی از زمره تواریخ محلی فارس به شمار می‌رود که از حیث رویکرد و اقبال فرصت به شیوه‌های نوین تاریخ‌نگاری، از جایگاه درخور و ممتازی برخوردار شده است. این کتاب دربردارنده اطلاعاتی درباره وضعیت جغرافیایی و آثار و بناهای تاریخی ایالت فارس و همچنین مطالب و موضوعات گوناگون درباره شاهان و حاکمان، اعیان، رجال، شاعران، هنرمندان و دانشمندان فارس و برخی از باورها و اطلاعاتی درباره دیگر نقاط ایران است. این اثر که یکی از مهم‌ترین و مشهورترین آثار فرصت به شمار می‌رود؛ چه در زمان حیات نویسنده و چه بعد از آن از اقبال قابل توجهی در نزد اهل علم و ادب برخوردار گردیده است؛ بنابراین شناخت بینش و روش حاکم بر تاریخ‌نگاری آن، می‌تواند اهمیت و جایگاه تاریخ‌نگاری فرصت و سهم وی، در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی را، روشن نماید.

آنچه در خصوص پیشینه پژوهش حاضر شایان ذکر بوده این است که: درباره تاریخ‌نگاری ایران اسلامی به طور عام و دوره قاجار به طور خاص، پژوهش‌های ارزنده‌ای صورت گرفته که برخی از آنان به تواریخ محلی ایرانی و اسلامی و همچنین تاریخ‌نگاری محلی ایالت فارس نیز پرداخته‌اند. از جمله: فرانتس روزنتال در بخش پنجم کتاب خود «تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام» جامع‌ترین بحث را درباره تاریخ‌نگاری محلی در قلمرو اسلام صورت داده و به انگیزه‌های تألیف این دسته از تواریخ پرداخته است. عبدالرحیم قنوت در کتاب «تاریخ‌نگاری محلی ایران در دوره اسلامی» به تواریخ محلی ایرانی، مصادیق و ویژگی‌های آن تا قرن هفتم ه.ق. پرداخته است. یعقوب آژند در بخشی از کتابش با عنوان «تاریخ‌نگاری

در *ایران* به شکلی اجمالی به تواریخ محلی ایران از جمله *تاریخ عجم* پرداخته است. عباس قدیمی‌قیداری در کتاب «*تداوم و تحول تاریخ‌نویسی در ایران عصر قاجار*» در ضمن پرداختن به تاریخ‌نگاری دوره قاجار، به تاریخ‌نگاری محلی فارس نیز توجه نشان داده و به غیر از آثار عجم، آثار دیگر نظیر *فارسانامه* ناصری حسینی فسایی و *نزهة الاخبار* خورموجی را مورد بررسی قرار داده است. آثار تحقیقی دیگر نیز تنها به معرفی پاره‌ای از ویژگی‌ها و کارکردهای تاریخی آثار عجم پرداخته‌اند؛^۱ اما به شکلی جامع و مستقل به روش و بینش حاکم بر این اثر نپرداخته‌اند. از این رو این جستار با توجه به جایگاه مهم تاریخ‌نگاری فرصت‌الدوله، درصدد است بینش و روش تاریخ‌نگاری وی را روشن نماید. سؤالاتی که این تحقیق درصدد پاسخ‌گویی به آن برآمده این است فرصت‌الدوله شیرازی با چه روش و بینشی به تصنیف آثار عجم پرداخته است؟

به نظر می‌رسد فرصت از حیث بینش و روش تا اندازه‌ی زیادی به مبانی و اصول تاریخ‌نگاری نوین آگاهی و آشنایی داشته و در ضمن بهره‌گیری از برخی ویژگی‌های تاریخ‌نگاری سنتی، عناصر و ویژگی‌های آن را در تاریخ‌نگاری خود وارد نموده است. به کارگیری روش تحلیل در علت‌یابی رویدادها، استعانت از روش گروهی و میدانی و استفاده از ابزارهای نوین در امر تحقیق، نثر ساده و روان، دوری از تعصب و زودباوری، پرهیز از وقایع‌نگاری، از جمله مبانی و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری وی در بعد روش و بینش به شمار می‌روند.

۱. نگاهی اجمالی به حیات سیاسی و اجتماعی فرصت‌الدوله شیرازی

میرزا محمد نصیرالحسینی شیرازی، متخلص به «فرصت»، ملقب به «میرزا آقا» و «میرزای فرصت»، مشهور به «فرصت شیرازی» و معروف به «فرصت‌الدوله»، در ماه صفرالمظفر سال ۱۲۷۱ ه.ق. / اکتبر ۱۸۵۴ م. در شیراز چشم به جهان گشود (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۵: مقدمه، ۱۹). وی تحصیلات خود را در مکتب و محضر بزرگانی چون: شیخ مفید، آقا میرزا ابوالحسن دستغیب و سید جمال‌الدین اسدآبادی در رشته‌ها و فنون مختلف، به انجام رسانید. وی زمانی که بیش از یازده سال نداشت؛ پیش از اینکه به شعر علاقه‌مند شود توسط پدرش با هنر نقاشی آشنا شده بود (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۹؛ شعاع‌الملک شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸۷). فرصت در نقاشی سیاه قلم تبحر بالایی داشته و از سبک و اسلوبی ویژه برخوردار بوده است، در عین اینکه در نقاشی گل و مرغ و تک‌چهره دست داشته و گاهی اوقات قلمدان‌نگاری می‌کرده است (پاکباز، ۱۳۶۸: ۳۷۰). فرصت همچنین افزون بر اینکه در «انجمن ادبی داور» شرکت

می‌کرده است خود نیز با شاعرانی نظیر شعاع، ایزدی، فصیحی، انجمن ادبی «فرصت» را تشکیل داده و به تدریس مباحث ادبی و شعری پرداخته است (امداد، ۱۳۷۲: ۲۳۳). از جمله شاگردان فرصت می‌توان به کسانی چون: شعاع‌السلطنه فرزند مظفرالدین‌شاه، نجفقلی میرزا نوه عباس‌میرزا، روح‌الله خالقی استاد موسیقی و میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل شیرازی مدیر روزنامه صور/سرافیل اشاره نمود. اشراف و تسلط وی بر فنون و شعر ادب به گونه‌ای بوده که نجفقلی میرزا نویسنده کتاب «دُرّه نجفی» تحریر کتابش را مدیون کسب فیض در محضر فرصت دانسته است (نجفقلی میرزا، ۱۳۶۲: ۴).

فرصت از زمره نخبگان، مورخان و هنرمندانی است که بخش‌هایی از عمر خود را در سفر، مهاجرت و اقامت در داخل و همچنین خارج از کشور سپری نمود و در بنیان فرهنگ نوین ایران نقش قابل‌درنگی ایفا نمود. وی به سفر و عزیمت، علاقه فراوان داشت و چه برای تفریح و چه به قصد انجام مأموریت‌های اداری به بخش‌های وسیعی از ایران، عراق و هند سفر کرد و در برخی از شهرها برای مدتی اقامت گزید. نخستین سفر فرصت در سن ۲۳ سالگی وی و به قصد اجرای درخواست معتمدالدوله به سال ۱۲۹۳ ه.ق. ۱۸۷۹ م. صورت گرفت. او در این سفر به قلعه «بتر» رفت. سفر بعدی وی به سال ۱۳۰۳ ه.ق. ۱۸۸۵ م. بود که به اتفاق برادر خود به عتبات عالیات رفت. در سال ۱۳۰۷ ه.ق. ۱۸۸۹ م. نیز به سرکشی نواحی مختلف فارس پرداخت و نقشه‌هایی را که در «آثارعجم» آمده است، فراهم آورد. در سال ۱۳۱۱ ه.ق. ۱۸۹۳ م. به خواش حسین قلی‌خان نظام‌السلطنه رهسپار بخش‌های دیگری از فارس همچون: تخت جمشید، کازرون، شاپور، بهبهان و ممسنی شد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۱).

فرصت در سال ۱۳۲۱ ه.ق. ۱۹۰۳ م. به هندوستان رفت و پس از نزدیک به یک سال اقامت در هندوستان به درخواست شعاع‌السلطنه، والی فارس به شیراز بازگشت و متعاقب آن در سال ۱۳۲۳ ه.ق. ۱۹۰۵ م. بنا بر خواست همین شاهزاده به تهران رهسپار شد و به مدت پنج سال از زندگانی خود را در پایتخت قاجارها سپری نمود. فرصت در طی مدت اقامت خود در تهران، علاوه بر تعلیم و تربیت میرزا شعاع‌السلطنه پسر مظفرالدین‌شاه، تلمذ و علم‌آموزی در نزد عالمان و فضلاء پایتخت، بسیاری از حوادث و رویدادهای مشروطیت ایران را از نزدیک لمس و مشاهده کرد و گزارش‌های آن را که مربوط به سال‌های (۱۳۲۳-۱۳۲۶ ه.ق. ۱۹۰۵-۱۹۰۸ م.) بود ضبط و ثبت نمود. در همین زمان وی از مظفرالدین‌شاه قاجار لقب «فرصت‌الدوله» گرفت و فرمانی دریافت داشت. او به سال ۱۳۲۶ ه.ق. ۱۹۰۸ م. به شیراز بازگشت و به ریاست معارف شیراز رسید. در زمان ریاست وی

تعداد زیادی مدرسه در شیراز احداث گردید که وی بانی آن‌ها محسوب می‌شود (فرصت-الدوله شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۲). فرصت همچنین با مساعدت‌ها و تشویق‌های مخبرالسلطنه هدایت «روزنامه فارس» را انتشار داد (هدایت، ۱۳۸۵: ۲۸۶؛ صدرهاشمی، ۱۳۶۴: ۶۰). در سال ۱۳۳۴ ه.ق./ ۱۹۱۵ م. به پاس خدمات فرصت یک قطعه نشان طلای علمی با دستخطی از مرکز به وی اهدا شد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۳۷: ۱۶۸). فرصت در سال ۱۳۳۹ ه.ق./ ۱۹۲۰ م. بر اثر عارضه زخم معده چشم از جهان فرو بست و در جوار حافظیه به خاک سپرده شد (معلم حبیب آبادی، ۱۳۵۲: ۲۰۱؛ بامداد، ۱۳۵۱: ۲۸۸).

فرصت، از معدود مورّخانی است که در حوزه‌های مختلف علوم، از جمله: ادبیات، موسیقی، باستان‌شناسی، نقاشی، جغرافیا، اشراف داشته و آثار ماندگار و ارزنده‌ای از خود بر جای گذاشته است. به‌طوری که می‌توان وی را از دانشمندان برتر تاریخ سده گذشته ایران به شمار آورد. وی در تمامی مراحل عمر خود به تعلیم و تعلم اشتغال داشت و لحظه‌ای از کوشش بازنایستاد. تبخّر و اشراف وی در علوم را می‌توان در اعطای القابی چون: «نصیرالدین ثالث»، «مانی ثانی»، «رفائیل ثانی»، به او بیشتر درک نمود (شعاع‌الملک شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸۷؛ قاسم‌پور، ۱۳۹۵: ۸). طیف گسترده معلومات و آگاهی‌های وی باعث شد تا مسؤولیت‌ها و شغل‌های مختلفی را نظیر ریاست عدلیه شیراز، مسئول روزنامه فارس (هدایت، ۱۳۸۵: ۲۸۶)، معلمی و نقشه‌برداری را تجربه نماید. فرصت همچنین در کنار افرادی چون: محمودخان احتشام‌السلطنه رئیس مجلس شورای ملی و سلیمان‌میرزا اسکندری از اعضای «مجمع آدمیت»، بوده است (ورهرام، ۱۳۶۷: ۴۱۲). از آثار فرصت می‌توان: به آثار عجم (شیرازنامه) در حوزه تاریخ و جغرافیای ایالت فارس، تقریر تاریخ اجمالی ایران و تتمه البیان فی تاریخ الافغان اثر سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اشکال المیزان در حوزه منطق، دریای کبیر، نحو و صرف خط آریا در حوزه خط میخی، بحرالاحان در حوزه موسیقی و عروض، مثنوی هجرنامه، شطرنجیه در قواعد بازی شطرنج، دبستان الفرصه و منشآت نشر اشاره نمود.

۲. تدوین، ساختار، محتوا و منابع آثار عجم

فرصت به امر تاریخ‌نویسی و نگارش مربوط به زندگی و فرهنگ مردم راغب و علاقه‌مند بود. وی در تدوین و تصنیف کتاب آثارعجم، مطالب و داده‌های خود را در دو مرحله گردآوری نموده و در نهایت به رشته تحریر درآورده است. نویسنده در ابتدا به خواش و سفارش یکی از صاحب‌منصبان انگلیسی و بر اساس طرحی که وی ارائه داده است به توصیف و تصویر ابنیه‌ها و اماکن تاریخی و باستانی فارس، اندازه‌گیری برخی از ارتفاعات و مساحی پاره‌ای از اراضی مبادرت نموده و سپس مطالبی را که گردآوری کرده است توسط مردی

پارسی به نام مانکجی صاحب برای صاحب‌منصب مذکور ارسال داشته است؛ اما در این زمان با درگذشت مرد پارسی، نوشته‌ها، تصاویر و نقشه‌ها از بین رفتند. در سال ۱۳۱۰ ه‍.ق. ۱۸۹۲ م. حسینقلی‌خان نظام‌السلطنه والی فارس، از فرصت خواست نوشته‌ها و تصاویر از دست رفته را دوباره احیا کند و اماکنی را که هنوز در آن پای نگذاشته و نقشه‌ای بر نداشته به آن ضمیمه نماید و به کتابی در تاریخ و جغرافیای فارس اهتمام ورزد. فرصت که خود نیز درصدد این کار بوده است دوباره به تحقیق و جستجو می‌پردازد و حاصل تحقیق خود را دقیق‌تر و کامل‌تر از آنچه در قبل بوده، در کتابش *آثار عجم* ارائه می‌نماید (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۷: ۳/۱).

فرصت ساختار و اساس کتاب خود را بر دو بخش تنظیم و پی‌ریزی نموده است: بخش نخست دربردارنده مطالبی اجمالی درباره عرفا، شاعران عرب و حکمای قدیمی ایرانی و یونانی و همچنین مطالبی تفصیلی درباره آثار باستانی موجود در فارس و مناطق دیگر، از جمله: بوشهر، کرمانشاه، خوزستان، چهارمحال بختیاری است. بخش دوم یا شیرازنامه نیز به آثار و اماکن و مدارس مذهبی، مساجد، دروازه‌ها، رجال نام‌آور، برخی از دانشمندان، فقها، ادبا، اطباء، نقاشان، خوشنویسان، مزارات، بعضی منازل، کوه‌ها و قلاع فارس، دریا و دریاچه‌ها، پل‌ها و رودخانه‌ها و قنوات و چشمه‌ها، شیراز و متعلقات آن، بعضی از سلاطین قدیم و متأخر، حوادث و رویدادهای فارس تا آخرین روزهای سلطنت ناصرالدین‌شاه می‌پردازد. فرصت‌الدوله در نوشتن *آثار عجم* بر اساس آنچه ذکر نموده از منابعی گوناگونی، چون: *وفیات‌الاعیان* اثر ابن‌خلکان، *روضه‌الصفای* میرخواند، *ناسخ‌التواریخ* اثر میرزا تقی‌خان لسان‌الملک، *روضه‌الصفا* ناصری اثر رضاقلی‌خان هدایت، *حبیب‌السیر* خواندمیر، *مجالس المؤمنین* نورالله شوشتری، *مطلع‌العلوم* واجد علی‌خان هوگلی هندوستانی، *ریاض‌العارفین* رضاقلی‌خان هدایت، *نفحات‌الانس* عبدالرحمان جامی، *طره‌الازهار* عبدالله عبدی میدلی، *مجمع‌البیان* رضاقلی‌خان هدایت، *لب‌السیر* ابوطالب تبریزی، *بستان‌السیاحه* زین‌العابدین شیروانی و *شاهنامه* حکیم ابوالقاسم فردوسی بهره گرفته است (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳، ۶۰). با این‌همه نویسنده در متن و بخش‌های مختلف اثر، از منابع خود به طور واضح سخن به میان نمی‌آورد و با عباراتی نظیر: «گویند» و یا «در بعضی کتب دیده‌ام»، از آن می‌گذرد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۵۲).

۳. بینش و روش حاکم بر تاریخ‌نگاری فرصت شیرازی

بینش و روش حاکم بر تاریخ‌نگاری فرصت‌الدوله در *آثار عجم* برآیند ویژگی‌ها و شاخصه‌های ذیل است؛

۳-۱. روش بهره‌گیری از کار تیمی و گروهی در امر تحقیق

استعانت از کار گروهی و تیمی در شناسایی موقعیت، نقشه‌برداری، ارتفاع، اندازه و زوایای آثار طبیعی، بناها و اماکن تاریخی و مذهبی در امر تحقیق که شناخت آن به شکل فردی و به تنهایی امکان‌پذیر نیست و در عین حال خطرات و مشقتهای عدیده‌ای به دنبال دارد، بخشی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری فرصت‌الدوله شیرازی در بعد روش را شکل می‌دهد. امری که در تاریخ‌نگاری این دوره کمتر دیده می‌شود و یکی از ابعاد و شاخصه‌های تاریخ‌نگاری علمی و نوین به شمار می‌رود. برای نمونه فرصت برای دست‌یافتن بر ارتفاع و اندازه‌ها و شناسایی موقعیت و زوایای جغرافیایی غار شاپور در کازرون که امکان شناسایی آن به تنهایی امکان‌پذیر نیست و مخاطرات و سختی‌های فراوانی به دنبال دارد، از روش گروهی و تیمی استعانت می‌جوید. وی در این رویکرد با تشویق و ترغیب گروه و بخشیدن جوایز و عطایا به آنان در مرتفع نمودن این امر خطیر در امر تحقیق بهره‌مند می‌شود (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۱۸-۲۱۷). فرصت پس از ورود به غار و تهیه نقشه و شناسایی زوایا و اندازه‌های آن، از مجسمه‌ای که داخل آن است اطلاعات ارزنده‌ای به دست می‌دهد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۱۸). این دسته از اطلاعات فرصت برای موّرخان و باستان‌شناسان امروزی به‌ویژه از حیث تحولات فرسایشی و زمانی که بر این اثر تاریخی گذشته، حائز اهمیت است.

مورد دیگر نقشه‌برداری فرصت از بنای کعبه زرتشت است. فرصت در تحقق این امر از کار گروهی و مساعی تیمی بهره‌مند می‌شود (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۱۷-۲۱۶). همچنین فرصت برای وارد شدن در سوراخ‌ها و جداول آبی پیرامون تخت جمشید و شناسایی ارتفاع، اندازه و تهیه نقشه از آن به روش تیمی و گروهی مبادرت می‌ورزد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۱۸۱).

۳-۲. روش کاربست تحلیل در علت‌یابی رویدادها

تاریخ و تحلیل عقلانی و روشمند رویدادهایی که در تاریخ رخ داده‌اند، یکی از دستاوردهای مدرنیته است. تاریخ و تاریخ‌نگاری را می‌توان در برابر اسطوره‌باوری سنتی قرار داد که رویدادها و پدیده‌های تاریخی را از یک منظر و اساس متافیزیکی و فراتاریخی می‌نگریست و بر سرنوشت محتوم و بی‌اختیار انسان در وقوع حوادث و پدیده‌های تاریخی تأکید داشت (حقدار، ۱۳۸۷: ۲۸۲). تاریخ‌نگاری محلی ایران که از دوره صفوی به تعبیری روزگار خاموشی خود را طی می‌نمود، با عقل‌گرایی و نقد منابع و باورهای پیشین طلوع کرد (رجائی و دیگران: ۱۳۹۰: ۴۱). به کارگیری تحلیل در رویدادها و پدیده‌های تاریخی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری

علمی به شمار می‌رود. فرصت در جای‌جای تاریخ عجم به بسیاری از موهومات و خرافاتی که پیرامون پیدایش و تاریخچه بقعه‌ها، آثار و اماکن تاریخی است، می‌تازد و با ارائه روش کاربست تحلیل در ریشه‌یابی علت‌ها، غبار اوهام را از آیین واقعیت‌ها می‌زداید. برای نمونه، فرصت افسانه‌ها و باورهای موهوم و مرسوم عوام درباره «چرخ الماس» در تخت جمشید را مورد هجوم قرار می‌دهد. در این زمان به باور مردم در تخت جمشید سوراخی وجود دارد که در آن چرخ آتشفشانی است. این چرخ در حال حرکت و گردش است و هر کس در آنجا رود هلاک می‌شود. فرصت این سوراخ‌ها و جداول را معبری آبی می‌داند که پیرامون بسیاری از عمارات و اراضی آنجا تعبیه شده است. وی صدای این جداول را به‌واسطه سراسیمه‌ی و تهی بودن و موج بودن باد بر آن می‌داند و در این باره می‌نویسد:

«حقیقت این مطلب این است که در عرصه‌گاه تخت جمشید بطرف جنوب آن عرصه بر روی زمین سوراخی است که عمق آن به اندازه یکمرد است و به مقدار سه چاریک عرض دارد از آن سوراخ که پایین می‌روند راه منقسم می‌شود بدو طرف مثل جداول آب و از هر طرفی چند قدمی با چراغ شخص می‌تواند برود؛ اما بیشتر بسبب اختباس هوا خالی از اشکالی نیست و این جداول کفش سراسیمه است و بواسطه تهی بودنش هرگاه هوای مجاور بآن تَمَوج پیدا کند صدا می‌کند...» (فرصت الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۱۸۱).

فرصت در مورد بقعه نزدیک به روستای «مشهد مادر سلیمان» و باور عامه مبنی بر اینکه قبر مادر سلیمان بوده است، این باور را رد می‌نماید و نظر مورّخین اروپایی را می‌پذیرد که این بنا مقبره کورش بوده است (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۳۷۹-۳۷۸). وی با تحلیل و تفحص در خاک و لوح زیارتگاه شیخ دانیال که در سمت جنوب شیراز قرار گرفته است باور مردم مبنی بر انتساب این زیارتگاه به دانیال نبی که حتی در برخی از کتاب‌ها هم وارد شده است را رد می‌نماید (فرصت‌شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۹۲). در جای دیگر باور مردم و برخی از کتاب‌ها را درباره ساختن زیارتگاه سیدعلاءالدین حسین (ع) - فرزند حضرت امام موسی کاظم (ع) - توسط قتلغ‌خان، حاکم زمانه آن حضرت را از اساس باطل می‌داند و با ذکر تحلیل‌ها و دلایلی در این باره می‌نویسد:

«... در این قول اشکالی است و آن این است که شبهه نیست که در اینکه ظهور قبر آن بزرگوار مهر و موم‌ها پس از شهادتش بوده و قتلغ مذکور معاصر بآن حضرت و برادرش بوده چنانکه مذکور شد که محاربه کرده مگر اینکه بگویند این قتلغ‌خان غیر قتلغ‌خان مذکوره است (بالجمله) بنابر آنچه فقیر از تتبع یافتن این است که آن بزرگوار در باغ قتلغ تشریف برده او را شناخته شهیدش نمودند پس از مدتها که آن باغ خراب شده و جز تلی از آن باقی نمانده در زمان صفویه بعلاّمت و آثاری مضجع آن حضرت را یافتند بهیأتی که ذکر یافت پس میرزا علی نامی از اهل مدینه که صاحب اموال کثیره بوده بشیراز آمده بنائی بر آن قبر گذارده و املاک و بساتین بسیار بر آن حضرت وقف نموده و خود وفات کرده ...» (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۵۴-۴۵۳).

مورد دیگر باور مردم شیراز پیرامون «چاه مرتضی علی» است که بر قلۀ کوه چهل‌مقام در کنار شیراز واقع شده است. فرصت انتساب این چاه به علی (ع) و این باور را که علی (ع) در این مکان قدم گذاشته است را رد می‌نماید (فرصت‌شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۹۳). در جای دیگر نیز اعتقاد مردم مبنی بر دفن شیخ ابواسحاق کازرونی در زیارتگاه سبزپوشان که در کوهی در جنوب شیراز واقع شده است را رد می‌نماید و با ارائه تحلیل و ذکر دلایلی این بقعه را مدفن شخصی دیگر از عرفا با همین نام می‌داند (فرصت‌شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۹۳). همچنین فلسفۀ حلقه گرفتن دو نفر پادشاه از دست یکدیگر را با استناد به شعری مبنی بر انعقاد قرارداد و پیمانی میان آنان دانسته و باور مردم مبنی بر زورآزمایی بین پادشاهان را از عدم بصیرت آنان دانسته و آن را رد می‌نماید (فرصت‌شیرازی، ۱۳۵۳: ۱۲۲).

۳-۳. به‌کارگیری روش میدانی

مطالعه و روش میدانی، تحقیقی است که موضوع مطالعه در اختیار محقق بوده و وی به آن دسترسی دارد (چیت‌سازان، ۱۳۸۸: ۴۵). در تحقیق میدانی، مشاهده یکی از روش‌های گردآوری داده‌ها و اطلاعات است که محقق در طی آن با ثبت منظم کنش و ویژگی‌های موجودات زنده یا خصوصیات اشیاء و پدیده‌ها، از طریق مشاهده و به شکلی حضوری و بی‌واسطه، به ثبت و ضبط آن می‌پردازد. از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری فرصت، مشاهدات عینی وی و به کارگیری و اعمال روش میدانی در تدوین کتابش، آثارعجم است.

فرصت در ذکر آثار و بناهای فارس، تنها به نقل گفته‌ها و شنیده‌ها بسنده نمی‌کند. فرصت در اکثر مراحل تحقیق به شکلی حضوری و بی‌واسطه بر موضوع تحقیق نظارت عینی دارد و حاصل مشاهدات عینی خود را ثبت و ضبط می‌کند. این مشاهدات توسط کسی انجام می‌شود که افزون بر شناخت و اطلاع دقیق از وضعیت سیاسی، جغرافیایی، اجتماعی و فرهنگی منطقه، در آن منطقه زیسته و بومی آن است. بومی بودن محقق و شناخت دقیق وی از موقعیت راه‌ها، شهرها و در اغلب موارد بزرگان آن، آثار تاریخی، فرهنگ و آداب‌ورسوم و مردم‌شناسی مناطق و مراکز حوزه تحقیق، در پیشبرد نتایج تحقیق وی از حیث کمی و کیفی تأثیر بسزایی دارد. از جمله دلایل اثبات این مدعا، حضور و مشاهده نزدیک وی از اماکن، بناها و آثار تاریخی و طبیعی، نظیر تخت جمشید، نقش رستم، کتیبه بیستون، زیارتگاه، کاروانسراها، باغ‌ها، کوه‌ها، (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۱۷-۲۱۶، ۵۰۷، ۴۹۲، ۴۵۹، ۴۵۷، ۴۵۵، ۴۵۳) و همچنین بسیاری از شهرها چون فیروزآباد، کازرون،

جرم، داراب، فسا و ارائه نقشه، تصویر، تعیین موقعیت جغرافیایی و فیزیکی آن‌هاست (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۳۱۲، ۲۴۲، ۸۳، ۱۰۱، ۸۱، ۱۱۰).

۳-۴. روش بهره‌گیری از نقشه، تصویر و نقاشی برای ثبت و ضبط آثار

فرصت‌الدوله در تاریخ عجم از روش بهره‌گیری از نقشه، تصویر و نقاشی برای ثبت و معرفی آثار و بناهای تاریخی سود می‌جوید. در این اثر نزدیک به پنجاه نقاشی به همراه طراحی دقیق از اماکن و بناهای تاریخی و باستانی ایالت فارس و کرمانشاه و مناطق دیگر آورده شده است. فرصت با آوردن نام خود در دایره‌ای بسته، تحت عنوان «نگارنده نقشه فرصت‌الدوله شیرازی غفرله» آن‌ها را به همراه نقد و بررسی هر بنا و تشریح موقعیت مکانی و تاریخی آن آورده است.

فرصت در نقاشی‌های این اثر تلاش می‌کند جزئیات و موقعیت مکانی بنا را بر روی کاغذ ترسیم نماید. اگر نقاشی‌های وی را با بناهایی که هنوز برجای مانده‌اند، مقایسه کنیم دقت نظر و عمل نقاش مشخص می‌شود و حتی در این قیاس دگرگونی‌ها و تغییرات ایجاد شده بر روی بنا شناخته می‌شود (کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). فرصت هدف و انگیزه خود از پرداختن به آثار و بناهای باستانی را ثبت و ضبط آن اعلام می‌کند نه اکتشاف این آثار (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۳). این مسئله خاطر نشان می‌سازد که هدف فرصت از بررسی آثار باستانی، حفاری و کشف آثار باستانی نبوده؛ بلکه وی بر آن بوده که این آثار را از فراموشی ایام نجات داده و موقعیت و وضعیت فعلی این آثار را با استعانت از روش‌های علمی نظیر نقشه‌کشی، ریاضی، نقاشی، دانش خط‌های باستانی و جغرافیا، ضبط و ثبت نماید تا برای آیندگان محفوظ بماند.

۳-۵. بینش باز و تنوع و گوناگونی موضوعی

مورخان محلی به علت محدودیت حوزه جغرافیایی و تحقیقی، فرصت و امکان بیشتری دارند که در جزئیات دقیق شده و تصویر روشن‌تری از موضوع پژوهشی خود ارائه دهند. از دیگر سوی محاط بودن و زیستن در محدوده جغرافیایی تحقیق، به آنان این امکان را می‌دهد که بر روی هر موضوعی که توجه آنان را برمی‌انگیزد با دقت نظر بیشتری، به ثبت و ضبط آن اقدام نمایند. از این رو خاطر تاریخ محلی، میدانی برای تاخت‌وتاز ذهن و چشم برای شکار موضوعات گوناگون است (نورائی و رجائی، ۱۳۹۰: ۵۱). تاریخ آثار عجم نیز از این ویژگی یاد شده مستثنا نیست. به طوری که از دیگر ویژگی‌های تاریخ‌نگاری فرصت در آثار عجم، تنوع و گوناگونی مطالب و موضوعات آن است. گونه‌گونی موضوعی و تنوع مطالب

آثار عجم، بیش از هر چیز متأثر از نوع و سطح آموخته‌های مؤلفش است. تنوع کتاب به گونه‌ای است که آن را به صورت دائرةالمعارفی جامع در مورد علما و فضایی عصر خود، بناهای تاریخی و شرح وقایع روزگار درآورده است (کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). باید اذعان نمود که فرصت داده‌ها و یافته‌های خود را در شرایطی دشوار و با امکانات حداقلی روزگار به دست آورده است. فرصت، خود نیز در این باره می‌نویسد:

«... مطالب این کتاب را اکثراً در دهات و بیابان‌ها می‌نگاشتم. خدای احد شاهد حال است که بسا مطالب ابنیه و آثار بعضی جاها را با قلم مداد سواره مسوده می‌کردم در سرزمینی که نه لغت فارسی بود نه لغت عرب، نه نسخه تاریخ نه کتاب ادب» (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۵).

۳-۶. یادگیری علوم جدید و بهره‌گیری از آن در امر تاریخ‌نگاری

در نیمه اول حکومت قاجاریه، با آشنایی ایرانیان با پیشرفت‌های علمی و صنعتی اروپا و در عین حال بروز و ظهور تغییر و اصلاح در حوزه‌های مختلف، حوزه تاریخ‌نگاری نیز از این امر برکنار نماند و نوع جدیدی از تاریخ‌نگاری جدید و نوین شکل گرفت. آشنایی ایرانیان با متون تاریخی اروپا از طریق ترجمه، آشنایی با علوم نظیر باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، جغرافیا، نقشه‌کشی، تأسیس مراکز آموزشی نوین و آشنایی آنان با دستاوردهای علمی شرق‌شناسان از عوامل این تغییر بود.

بیشتر منابع تاریخی این دوره نگاهی علمی‌تر به تحقیقات خود داشته و از منابع دانش‌بنیاد نظیر کتیبه‌ها و اسناد و فرامین در پژوهش خود سود جستند (چلونگر و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۵). اثر فرصت نیز از زمره این دسته از آثار است. بینش عمیق و سواد و معلومات دائرةالمعارفی فرصت، موجب شده که وی از تخصص‌ها و آگاهی‌های خود در حوزه علوم جدید در امر تصنیف آثار عجم بهره‌مند شود. فرصت عمدتاً نگاهی علمی به تحقیقات خود داشته و از منابع جدید دانش‌بنیاد، نظیر کتیبه‌ها، زبان‌شناسی، نقاشی‌ها و همچنین آمار و ریاضی در کار خود سود جست و تصاویر مربوط به آن را در کتاب خود آورده است. وی همچنین از انتقال و درج بخش‌هایی از یافته‌ها و آگاهی‌های سفرنامه‌های خارجی در کار خود غافل نبوده است. وی علاوه بر تحصیل و تسلط بر علوم قدیمه چون: منطق، حکمت و صرف و نحو و اسطرلاب و هیئت و هندسه، به دلیل مطالعه و تسلط کامل به زبان انگلیسی و ارتباط با علمای نوگرایی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، آگاهی فراوانی پیرامون علوم جدید کسب کرده بود (قلی‌زاده، ۱۳۶۲: ۱۴۶). در این میان نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در جهت بخشیدن به بینش فرصت و آشنایی وی با علوم جدید و در عین حال تأثیرپذیری فرصت از وی در حوزه تفکر و تاریخ‌نگاری غیرقابل تردید است.

فرصت توجه و تأثیرپذیری خود از سید جمال‌الدین اسدآبادی را با نقل و روایت کتاب «تاریخ اجمالی ایران» که تقریرات سید جمال به هنگام اقامت او در بوشهر (۱۳۰۳ ه.ق./ ۱۸۸۵ م.) است، نشان داده است. این اثر نگاهی گذرا و تحلیلی، از منظری متفاوت به تاریخ ایران دارد و تأملات اسدآبادی را درباره تاریخ و تاریخ‌نویسی در برمی‌گیرد. این کتاب گزارشی چکیده از مبادی تاریخ ایران تا دوره ناصری با ذکر ویژگی‌های سیاسی و فرهنگی هر دوره تاریخی است (قدیمی‌قیداری، ۱۳۹۰: ۱۳۹-۱۳۸). به نظر می‌رسد فرصت در ژرف‌نگری و دقت نظر در دانش تاریخی خود و همچنین میل به تجدد و اهتمام به یادگیری علوم جدید، جهت مرتفع نمودن گوشه‌ای از عقب‌افتادگی‌های کشور خویش، بی‌تأثیر از سید جمال نبوده است و اگر غیر از این بود، اهتمام به نوشتن تاریخ اجمالی وی، در مقدمه «دیوان دبستان /فرصه» نمی‌نمود. لازم به ذکر است سید جمال به دلیل مطالعات زیاد و سفرهای مکرر به کشورهای مختلف، با تاریخ آن کشورها به خوبی و از نزدیک آشنایی پیدا کرده بود. وی در پاره‌ای موارد بخشی از معلومات خود را با بیان و یا قلم در اختیار عموم قرار داده است؛ که به دو نمونه از آثار تاریخ‌شناسی وی می‌توان به بیان «تاریخ اجمالی ایران» و شرح تحلیلی «تاریخ/افغان»، اشاره نمود (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۲۰-۱۹). فرصت در مدت اقامت سید جمال در بوشهر و آغاز آشنایی و مجالست با وی، قطعات معیوب یکی از دو کره آسمانی و زمینی سید را که همیشه در سفر به همراه می‌برده است را، تعمیر می‌نماید. اطلاعات به روز و علمی سید درباره علم هیئت جدید، فرصت را که روزگاری به علم هیئت قدیم پرداخته و خود را در طی این دوران، استاد و خبره می‌دانسته، متأثر و متحول می‌نماید. در طی این دوره فرصت از دانسته‌های و داشته‌های علمی و معرفتی سید جمال، بهره‌گیری ممکن را به عمل می‌آورد. وی در این باره می‌نویسد:

«سید بواسطه سوءمزاج و علتی که داشت تا چند ماه نتوانست از بوشهر حرکت فرماید و بنده در خدمتشان بودم. یک دوره هیأت جدید از کتاب انگلیسی مرا درس می‌داد و من به فارسی آن را می‌نوشتم. گذشته از هیأت، مطالب دیگر نیز از آن بحر محیط و خبر بسیط استفاده می‌نمودم (که بود ساقی و این باده از کجا آورد؟! به کلی منقلبم ساخت. نمی‌دانم این که بود و از کجا آمد و چه اثر در کلام مبارکش خدای تعالی نهاده بود!» (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۳۳: مقدمه).

در هر حال، حاصل مجالست فرصت با سید جمال و آشنایی با پیشرفت‌های ممالک دیگر در بینش وی تأثیر بسزایی برجای گذاشت. فرصت علاوه بر زبان‌های عربی، انگلیسی، فرانسه، خطوط پهلوی و میخی را می‌دانست (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۳۴، ۱۴۳، ۱۴۶). به باستان‌شناسی و حفظ و نگهداری آثار باستانی سرزمین خود دلبسته و شیفته بود تا آنجا که برای ثبت و ضبط مآثر قومی و بقایای تمدن و فرهنگ ملت خویش مدت مدیدی از

عمرش را با سختی و مشقات فراوان در کوه‌ها و سپری ساخت (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۵: مقدمه / ۲). فرصت احتمالاً اولین ایرانی است که خط میخی می‌دانست. وی در مورد علت و نحوه آشنایی‌اش با خطوط میخی و پهلوی می‌نویسد:

«در بلوک مرودشت قریب تخت جمشید جایی است که آن را نقش رستم نامند همچنین جایی دیگر که آنرا نقش رجب خوانند در آنجاها بعضی از خطوط پهلوی منقوش بر سنگ است مثل خطوط در شاپور کازرون که آنها هم پهلوی است زمانی که آن خطوط پهلوی را دیدم افسوس میداشتم از اینکه ترجمه آن خطوط را نمی‌دانم مثل افسوسی که مرا در خط میخی بود بعد از اینکه از سفر مرودشت مراجعت نمودم جد و جهدی تمام در یافتن خط میخی مرعی داشتم در صدد آن برآمدم که از خط پهلوی نیز فی الجمله اصطلاحی! [= اطلاع] بدست آرم و همچنین از ترجمه آن خطوط پهلوی که منقوش بر آن احجار است آگاهی حاصل نمایم قضا را بتوسط دوستی به شخصی از اهل یوروپ (مستر بلگمن) نام آشنائی بهم رسانیده کتابی از آن بدست آوردم و چون از خواندن خط پهلوی ربطی داشت در نزد وی قدری از آن خط بهره گرفتم و ضمناً هم بخط یونانی پی بردم و قدری از ترجمه خطوط پهلوی منقوره بر احجار مذکوره یافتم.» (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۴۶).

آگاهی‌ها و دانش‌های فوق سبب شد که آثار عجم از یک‌سو متأثر از بافت فکری و اندیشه سنتی مؤلفش باشد و از سوی دیگر از اندیشه‌های نوین تحقیق و پژوهش - که از سوی محققین و مستشرقین غربی ترویج می‌شد- دور نماند؛ به عبارت دیگر فرصت در آثار عجم دوره انتقال و تحول تاریخ‌نگاری و شیوه‌ی نگارش را تجربه می‌کند. بدین ترتیب که در تاریخ‌نگاری سنتی میل به تجدد و سود جستن از دانش‌ها و علوم جدید کرده و علاوه بر استفاده از مطالعات مستشرقین راجع به تاریخ و زبان ایران باستان؛ ساده‌نویسی را نیز مورد اهتمام قرار داده است (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۴۶). فرصت در جستجوی یافتن کلید رمز پیشرفت دیگران و عقب‌ماندگی کشور خودش بود. به همین جهت او توجه به علوم جدید را از ضرورت‌های اجتماعی دوران خود می‌دانست و از معدود رجال بود که بسیار زود به ضرورت کسب معارف جدید، حکومت قانون و همگامی با تحولات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی تازه پی بردند. وی از پیشگامان ترویج نوجویی، نوآوری و پژوهش در زمینه علوم و فنون و هنر در دوران معاصر ایران به شمار می‌رود (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۵: مقدمه / ۱).

۳-۷. توجه به تاریخچه شهرها و آثار باستانی و مذهبی

تاریخچه، ریشه لغوی شهرها و متعلقات مربوط به آن، نظیر مساجد، مدارس، تکایا، ابنیه‌ها و آثار باستانی و ... همواره مورد توجه و اقبال مورخان محلی بوده است. در این مؤلفه نوعی تمایل به ایران باستان و پیدا کردن هویت تاریخی برای مناطق مورد بررسی در نوشته‌های این دسته منابع دیده می‌شود (رستمی، ۱۳۸۶: ۶۴). با این تفاوت که فرصت در آثار عجم، با تکیه به دانش باستان‌شناسی به بناهای باستانی ایالت فارس، پرداخته است. وی در عین

حال به تاریخچه، ریشه لغوی شهرها و همچنین مدارس، تکایا و مساجد آن توجه خاصی نشان داده و درباره ولایات و روستاها و تعداد ساکنین آنان، موقعیت جغرافیایی و طبیعی، آب‌وهوا، ابنیه‌ها و آثار معماری، تفرجگاه طبیعی، محصولات زارعی و باغی، فضلا، بزرگان و مشاهیر آن، اطلاعات دقیق و ارزنده‌ای به دست می‌دهد. برای مثال درباره موقعیت تاریخی و جغرافیایی، آب‌وهوا، ولایات و تاریخچه پیدایش بیضا می‌آورد:

«بیضا بلوکی است بسیار وسیع، واقع در شمال غرب شیراز هشت فرسنگ مشتمل بر دهات کثیره و آن بلوک سردسیر است ولی هوایش باعتدال نزدیک، آب آن از چشمه و قنوت حاصلش غله و برنج و قلیلی از میوه‌جات جلگه آن خیلی باصفا و با خضرت است در وسط بلوک جایی است که آن را تل بیضا نامند آنجا شهر قدیم بوده و در جایی دیگر دهی است مرسوم به ملیان به مسافتی دور از تل بیضا، در آنجا آثاری از آن شهر است... گویند شهر قدیم بیضا را گشتاسب بنا بر نهاده... از جمله سیرگاه بیضا تنگی است موسوم به غوره‌دان که در آن چشمه‌های خوشگوار و اشجار بیشمار است درخت‌های رز بسیار سطر قوی‌هیکل کهن‌سال بسیار دیده میشود...» (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۳۳۶).

فرصت همچنین اطلاعات قابل توجهی از مساحت، تعداد ساکنین و خانه‌های شهرها و ولایات ایالت فارس به دست می‌دهد. به طور مثال تعداد خانه‌های سروستان را ۷۰۰ خانه، ولایت ماهلویه را ۲۰۰ خانه، شهر فسا را ۱۵۰۰ خانه، جهرم را ۴۰۰۰ هزار نفر جمعیت و ۶۰۰۰ خانه، زرقان را ۱۲۰۰۰ هزار جمعیت و ۲۰۰۰ خانه (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۷۳، ۲۱۷) ذکر می‌نماید. این دسته اطلاعات از حیث آماری و اجتماعی اطلاعات ارزشمندی را از حیات اجتماعی و جمعیت ایالات و شهرهای فارس در اختیار محقق قرار می‌دهد. اطلاعاتی که در منابع و کتاب‌های این دوره کمتر دیده می‌شود. فرصت در مورد آثار باستانی و متعلقات آن اطلاعات مبسوط و قابل توجهی ارائه نموده است. بررسی نقوش و کتیبه‌های تخت جمشید و شرح دخمه‌ها و وارد شدن به آنان، به‌ویژه ترجمه کتیبه بیستون از جمله امتیازات برجسته این اثر است که مانند آن در تواریخ محلی این عصر، حتی فارسنامه ناصری دیده نمی‌شود (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۴۲، ۲۳۴، ۲۳۶). با این وجود، ترجمه‌ها و برداشت‌هایی که فرصت از نقوش و کتیبه‌ها کرده با ترجمه‌های کنونی تفاوت‌هایی دارد و چندان قابل مقایسه با روش‌های علمی و جدید باستان‌شناسی امروزی نیست. برای مثال در کتیبه بیستون بر اساس آنچه که در تاریخ عجم آمده، واژه-هایی چون: «آوجها، بابروش، اثرا» دیده می‌شود که هم‌اکنون به صورت خوزستان، بابل و آشور شناخته شده است (حامدی، ۱۳۸۰: ۱۵۰). با این‌همه باید در نظر داشت که یافته‌ها و برداشت‌های فرصت؛ آن‌هم با علم آن روزی و امکانات محدودی که در اختیار وی بوده، منحصر به فرد بوده است. فرصت در قسمت تکایا نیز اطلاعات و آگاهی‌های قابل توجهی از

عارفان، خصوصاً عرفای شیرازی به دست می‌دهد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۷۷/۲). بخشی دیگر از اطلاعات فرصت در ارتباط با مدارس شیراز در این دوره است. دارالفنون سنگ بنای اصلاح آموزشی امیرکبیر و نخستین مؤسسه آموزش به سبک اروپایی در ایران بود که برای درمان دردها و مشکلات سیاسی و اجتماعی کشور ایجاد شد و پیامدهای مهمی در امر آموزش و شکل‌گیری مدارس نوین در مرکز و شهرهای ایران به دنبال داشت (رینگر، ۱۳۸۱: ۱۲۱، ۸۴؛ محبوبی اردکانی، ۲۵۳۵: ۶۲-۶۱). مدارس جدید ثمره گرایش‌های سیاسی و فکری‌ای بودند که نخستین بار با مدارس رشدیه نمایان شد. در این میان اهتمام شخصیت‌هایی چون میرزا حسن رشدیه، امین‌الملک در ایجاد و توسعه مدارس در مرکز و شهرهای دیگر تأثیر بسزایی در تنویر افکار عمومی و نهضت مشروطه برجای گذاشت (رینگر، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۱۷۶، ۱۹۸؛ محبوبی اردکانی، ۲۵۳۵: ۶۹). فرصت از مدرسی نظیر مدرسه خان در محله اسحاق-بیگ، آقاباباخان در محله درب شاهزاده در جنب مسجد وکیل، مدرسه بابله در محله سرباغ در جنب بقعه شاه‌منذر، مدرسه حاجی میرزا قاسم‌خان در محله سرباغ که در شیراز، طلاب در آن درس می‌خواندند سخن به میان می‌آورد و درباره آن اطلاعاتی به دست می‌دهد (فرصت‌شیرازی، ۱۳۲۲: ۴۹۵-۴۹۴). فرصت متأسفانه از رویکرد آموزشی این مدارس سخنی به میان نمی‌آورد و به شکلی اجمالی به تاریخچه ساخت، معماری، ترسیم موقعیت و بنیان آن می‌پردازد. با این‌همه معرفی تعداد زیادی از مدارس شیراز در این دوره، حاکی از اهتمام بنیان و متولیان فرهنگی این شهر در رشد و اشاعه آموزش است و اطلاعات ارزنده‌ای را از حیث موقعیت، معماری و تاریخچه این مدارس، در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. فرصت همچنین در کتابش، به ترتیب الفبایی از نام پنجاه مسجد دارالعلم شیراز که در آن زمان وجود داشته سخن به میان می‌آورد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۳۵). وی در مورد مساجدی، چون: جامع عتیق در محله بازار مرغ، مسجد نو، مسجد آدینه‌خان در محله اسحاق بیگ، مسجد وکیل، مکان و محله هر مسجد، تاریخچه و امامان آن اطلاعات و توضیحات مبسوطی ارائه می‌دهد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۴۰-۴۳۵). این دسته از اطلاعات فرصت می‌تواند منبع ارزشمندی برای شناسایی و شناخت مساجد شیراز است. اطلاعاتی که در فارسنامه ناصری نیز کمتر دیده می‌شود.

۳-۸. توجه به اصناف و قشرهای اجتماعی

از دیگر متعلقات و عناصر مربوط به تاریخ‌نگاری فرصت که البته در تواریخ محلی ایرانی اسلامی مرسوم است توجه به اصناف و قشرهای اجتماعی است (منصوریخت، ۱۳۹۷: ۲۳۲).

فرصت نیز در کتابش به اصناف و دسته‌های صنایع شیراز اعم از حکاکان، ساعت‌سازان، صحافان، خاتم‌سازان، چاقوسازان، قالی‌بافان، زرگران و نجاران (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۵۵۲-۵۵۱) و همچنین ارباب قلم، اطباء، علما و فقها، واعظان و اهل منبر، هنرمندان شیراز از قبیل خوش‌نویسان، نقاشان و شاعران پرداخته است. این دسته از اطلاعات می‌تواند در شناخت صاحبان حرف و همچنین ارباب قلم، هنرمندان و شاعران، این شهر ارزشمند باشد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۵۳۹، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۲). از دیگر مواردی که فرصت در تاریخ عجم به آن پرداخته توصیف و ذکر بساتین و باغ‌های معروف شیراز و حومه آن است. فرصت از باغ‌های معروف شیراز، نظیر باغ سنقری، باغ رحمت‌آباد، باغ حوض، باغ جنت، باغ گلشن، باغ سلطان‌آباد، باغ پودنک، باغ ارم، باغ زعفرانی، باغ نشاط و موقعیت جغرافیایی و محلی و همچنین بنیادگذاران آن سخن به میان می‌آورد (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۵۱۱-۵۰۷).

۳-۹. توجه به ادارات دیوانی و محلی

فرصت همانند اغلب تواریخ محلی درباره ادارات دیوانی و حکومتی، شهری و محلی اطلاعاتی به دست می‌دهد. وی ادارات شیراز را به دو دسته داخلی و خارجی تقسیم‌بندی می‌کند و از اداراتی چون: توپخانه، قورخانه، تلگراف‌خانه، پستخانه، بیگربیگی‌گری، وکلاء، دیوان‌خانه عدلیه، تجارت و کمپانی تجارتنی، تحت عنوان اداره‌جات داخلی (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۵۳۷-۵۳۳) و از تلگراف‌خانه، بانک شاهنشاهی، تجارت‌خانه خارجی و کمپانی خلیج‌فارس، به عنوان ادارات خارجی (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۵۳۹-۵۳۸) نام می‌برد. فرصت در ذیل هر کدام از این ادارات به توضیح درباره آنان و همچنین معرفی متولیان آن می‌پردازد. این دسته از اطلاعات می‌تواند آگاهی‌های ارزشمندی درباره ادارات و امور دیوانی شهرها و ایالت‌های دوره قاجار در اختیار مورخان قرار دهد.

۳-۱۰. روش و سبک ساده و روان

در دوره قاجار، نثر فارسی در نتیجه «رستاخیز ادبی» و بازگشت ادبی وارد دوره جدیدی از حیات خود گردید. تعدادی از نویسندگان و مورخان برجسته، نظیر عبدالرزاق بیگ دنبلی، ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی و میرزا فضل‌الله خاوری شیرازی در صدر قاجار در بهبود نثر فارسی کوشیدند (قدیمی‌قیداری، ۱۳۹۳: ۳۱۱-۳۱۰). آنان با روی‌گردانی از سنت‌های نهادینه و سنگ‌شده تاریخ‌نگاری و ادبی آن روزگار، از جمله: نثر مغلق و دشوار - که میراث تاریخ‌نگاری گذشته بود و زبان و مسائل تاریخی را به لفاظی و چیستان‌بازی تنزل داده بود - همراهی و همگامی خود را با سبک بازگشت ادبی که ویژگی غالب آن ساده‌نویسی و دوری

از تکلف بود، نشان دادند (کشاوری بیضایی، ۱۳۹۶: ۱۹۴). پس از آن نویسندگان دیگر چون: میرزا حسنخان صنیع‌الدوله، میرزا آقاخان کرمانی، فرهاد میرزا و حتی ناصرالدین‌شاه قاجار سنت ساده‌نویسی را اشاعه و استمرار بخشیدند (بهار، ۲۵۳۵: ۳/ ۲۷۳-۲۷۲). فرصت نیز از زمره کسانی است که با تأسی از راهی که قبل از وی در عرصه ساده‌نویسی در نثر تاریخی و فارسی هموار شده بود تا اندازه زیادی به تحقق آن در تاریخش مبادرت ورزید. وی علی‌رغم اینکه شاعر و ادیبی برجسته بود و بر این حوزه آگاهی و اشراف گسترده‌ای داشت، شیوه ساده‌نویسی را برای تحریر کتابش انتخاب نمود. چیزی که در مقدمه نیز به آن اذعان کرده است:

«... فقیر در این کتاب آنچه می‌نویسد مراعات سجع را نخواهد نمود و چشم از عبارت‌پردازی خواهد پوشید؛ پس مطالعه‌کنندگان این کتاب را گمان نرود که عذر این معنی، بواسطه عدم قدرت به پرداختن عبارت و آوردن سجع است؛ چون [آن] که معرفت محاسن و معایب تراکیب نثریه را بصیرم و اقسام کلام منثور را از مرجز و مسجع و عاری، دانم؛ سلاست؛ متانت و لطافت و اقتباس مستحسن و مستهجن را دیده و خواندم؛ بلکه پاره‌ای از این علم را در کتاب مسمی به دریای مبیر که تألیف این فقیر است، ذکر نموده‌ام. ولی اولی و انسب آن است که در این کتاب عبارات روان خالی از اطناب و تعقید ذکر شود و از عبارت‌پردازی نیز چشم‌پوشی نمایم» (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۱-۱۰).

فرصت از آنجا که خود شاعر است و بر آتش ادبیات این دوره نیز دستی دارد در جای‌جای کتابش از اشعار شاعران گذشته و معاصران و همچنین اشعار خودش استفاده می‌نماید. در این میان اشعاری از شاعران محلی و گمنام فارس در تاریخ فرصت دیده می‌شود که در جای خود ارزشمند است و حاکی از رونق شعر و ادب در دیگر مناطق و شهرهای فارس است. در اینجا به نمونه‌ای از نثر فرصت در *تاریخ عجم* اشاره می‌شود:

«بازار و بازارچه در شیراز بسیار است. معروف و مشهور آنها چند بازار است. بازار وکیل از بناهای مرحوم کریمخان وکیل است. قریب مسجد وکیل چهار بازار از آجر و گچ ساخته شالوده‌های آن از سنگ‌های کلان قرار داده در وسط چهار بازار چهارسوئی است که سقفش بسیار بلند و طرزش دلپسند است کمتر بازاری در ایران بدین اسلوب و بنیان دیده میشود یک بازارش تا برسد بهچار سوی مذکور چهل و یک طاق است آن را بازار بزازان گویند...» (فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۵۳: ۴۹۹).

۴. نتیجه

تاریخ آثار عجم دربردارنده اطلاعات و آگاهی‌های جدید و تازه‌ای از جغرافیای طبیعی و انسانی فارس، آثار و اماکن باستانی و شهرها و توابع آن، در زمانه خود است. فرصت‌الدوله به دلیل بینشی عمیق، چند زبان‌دانی، مطالعه منابع ایرانی و خارجی و همچنین بومی بودن و محاط بودن در محدوده جغرافیایی تحقیق با دقت نظر و اهتمام بیشتری به ثبت و ضبط داده‌های کتابش پرداخته است. فرصت هرچند از آنجا که شاعر، ادیب و دارای

مسئولیت‌های دولتی و حکومتی بود نتوانست از پاره‌ای از اختصاصات تاریخ‌نگاری سنتی، چون: آوردن اشعار عربی و فارسی و عدم اشاره صریح به منابع تاریخ‌نگاری در متن، دور بماند؛ ولی وی با بینشی عمیق، شیوه و سبکی روان و سلیس و روی برتافتن از تکلف و لفاظی‌های ادبی و استعانت از روش‌ها و علوم نوین در امر تاریخ‌نگاری، از جمله: روش بهره‌گیری از نقشه، دانش خط‌شناسی، ریاضی، جغرافیا، نقشه‌کشی، مساحی، تصویر و نقاشی برای ثبت و ضبط آثار، به کارگیری روش گروهی، میدانی و آماری، کاربست تحلیل در ریشه‌یابی و علت‌شناسی رویدادها و دوری از تعصب و پیشداوری، توانست از حیث بینش و روش، تاریخی محلی با ویژگی‌های نوین علمی خلق نماید و از جایگاه متمایز و برجسته‌ای در تاریخ‌نگاری محلی ایران در دوره قاجار برخوردار شود. فرصت‌الدوله با این ویژگی‌ها، در تاریخ‌نگاری محلی دوره قاجار و همچنین گذر از شیوه‌های تاریخ‌نگاری سنتی به تاریخ‌نگاری مدرن، نقش ممتاز و قابل توجهی داشته است.

پی‌نوشت

۱. از جمله: زهرا حامدی در مقاله «کارکردهای تاریخی و جلوه‌های تاریخ محلی کتاب تاریخ آثار عجم» و محمدرضا قلی‌زاده در مقاله «پژوهش در تحول تاریخ‌نگاری محلی فارس از سنت به تجدد؛ نگاهی به آثار عجم» که هر دو در کتاب ماه تاریخ و جغرافیا انتشار یافته است. از برخی ویژگی‌های تاریخ‌نگاری فرصت در تاریخ عجم سخن به میان آورده و به شکلی اجمالی به آن پرداخته‌اند. همچنین محسن کاظمی در مجله کتاب ماه هنر در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به دو اثر: آثار عجم و مهمان‌خانه بزرگ قزوین» از آشنایی فرصت با علوم نوین و همچنین جایگاه فرهنگی وی سخن به میان آورده است.

منابع

- اسدآبادی، جمال‌الدین، ۱۳۷۹، *تاریخ اجمالی ایران و تنم‌البیان فی تاریخ‌الافغان والبیان فی الانجلیز و الافغان*، اعداد و تقویم هادی خسروشاهی، تهران، کلبه شروق، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی.
- آوند، یعقوب، ۱۳۸۰، *تاریخ‌نگاری در ایران*، تهران، گستره.
- امداد، حسن، ۱۳۷۲، *انجمن‌های ادبی شیراز*، تهران، ما.
- بامداد، مهدی، ۱۳۵۱، *شرح رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری قمری*، ج ۶، تهران، زوار.
- بهار، محمدتقی، ۲۵۳۵، *سبک‌شناسی*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
- پاکباز، رویین، ۱۳۸۶، *دائرةالمعارف هنر*، تهران، فرهنگ معاصر.
- حقدار، علی‌اصغر، ۱۳۸۷، «تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت»، بخارا، شماره ۶۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۷، شماره ۶۵، ص ۲۸۹-۲۸۲.
- چیت‌سازان، الهام، ۱۳۸۸، «تحقیق میدانی و روش اجرای آن»، مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۴۳، تابستان ۸۸، ص ۴۹-۴۲.
- رحیملو، یوسف؛ سالاری‌شادی، علی، ۱۳۸۴، «سیر تاریخ‌نگاری محلی ایالت فارس»، دانشکده علوم و ادبیات انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۰، بهار ۸۴، ص ۱۲-۱.

رجائی، عبدالمهدی، چلونگر، محمدعلی؛ و مرتضی نورائی، ۱۳۹۰، «تاریخ‌نگاری عصر قاجار و مؤلفه‌های آن»، تاریخ و فرهنگ، سال چهل و سوم، شماره ۸۶/۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۵۲-۲۹. فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۳۳۷، دیوان فرصت، مقدمه و تصحیح و حواشی و فهرست از علی زرین قلم، تهران، کتابفروشی سیروس.

_____ ۱۳۷۷ ش، آثار عجم، تصحیح و تحشیه از منصور رستگار فسائی، تهران، امیرکبیر.

_____ ۱۳۵۳ ه‍.ق، آثار عجم، بمبئی، چاپ مطبعه نادری.

_____ ۱۳۳۳ ه‍.ق، دبستان الفرصه، بمبئی، مطبع سپهر.

_____ ۱۳۲۲ ه‍.ق، نحو صرف خط آریا و مختصر جغرافی هندوستان، بمبئی، مطبع سپهر.

شعاع شیرازی «شعاع الملک»، محمدحسین، ۱۳۸۰، تذکره شعاعیه، مقدمه و تصحیح: محمود طاووسی، شیراز، بنیاد فارس‌شناسی.

صدرهاشمی، محمد، ۱۳۶۴، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان: کمال.

رجائی، عبدالمهدی؛ چلونگر، محمدعلی و مرتضی نورائی، ۱۳۹۰، «تاریخ‌نگاری عصر قاجار و مؤلفه‌های آن»، مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و سوم، شماره پیاپی، ۸۶/۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۲۹-۵۲.

رستمی، فاطمه، ۱۳۸۶، «شاخص‌های تاریخ‌نگاری محلی در ایران»، نامه انجمن تاریخ، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۶، ص ۶۸-۵۹.

روزنتال، فرانسیس، ۱۳۶۵، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: آستان قدس رضوی.

رینگر، مونیکا، ام، ۱۳۸۱، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه تهران، ققنوس.

قاسم‌پور، صدیقه، ۱۳۹۵، «بررسی آثار مهم مورخان فارس در عصر ناصری»، تحقیقات جدید در علوم انسانی، سال دوم، شماره سه، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۲-۱.

قدیمی قیداری، عباس، ۱۳۹۰، «سید جمال‌الدین اسدآبادی و رویکردهای تازه‌تر به تاریخ و تاریخ‌نویسی»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، فصلنامه علمی-پژوهشی، سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۰-۱۳۳.

_____ ۱۳۹۲، تداوم و تحول تاریخ‌نویسی در ایران عصر قاجار، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

_____ ۱۳۹۶، تاریخ‌نویسی در ایران: نقد و بررسی منابع برگزیده (از ابوعلی بلعمی تا میرزا آقاخان کرمانی)، تهران، سمت.

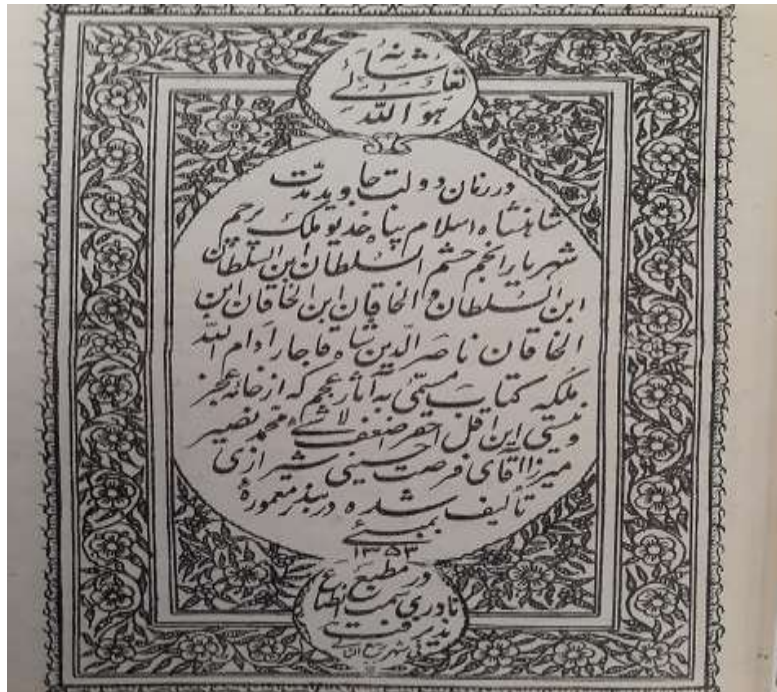
قلی‌زاده، محمدرضا، ۱۳۶۲، «پژوهش در تحول تاریخ‌نگاری محلی فارس از سنت به تجدید؛ نگاهی به آثار عجم»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۴۴ و ۴۵، خرداد و تیرماه ۱۳۸۰، ص ۱۴۸-۱۴۵.

قنوات، عبدالرحیم، ۱۳۹۳، تاریخ‌نگاری محلی ایران در دوره اسلامی (تا سده هفتم هجری)، تهران، سمت.

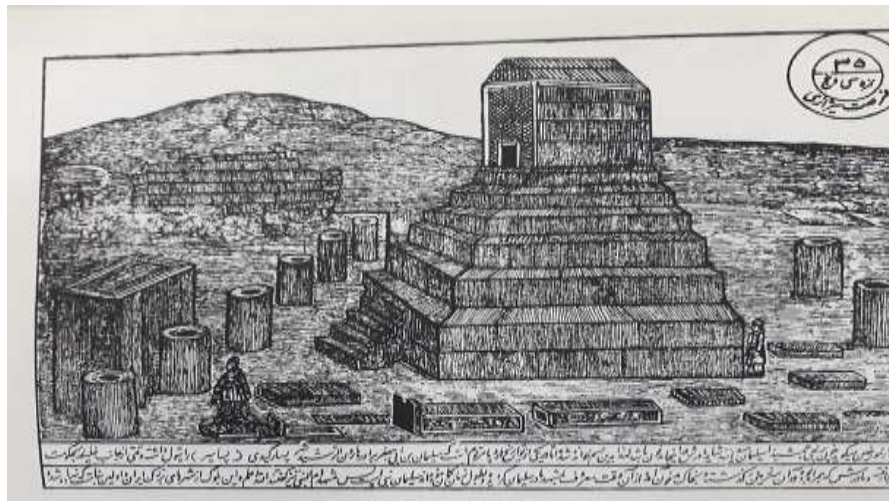
کاظمی، محسن، ۱۳۸۷، «نگاهی به دو اثر آثار عجم و مهمان‌خانه بزرگ قزوین»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۰، ص ۱۱۷-۱۱۲.

- کشاوری بیضایی، محمد ۱۳۹۶. «زمینه‌های و پیامدهای مهاجرت نخبگان ایالت فارس؛ ۱۳۲۴-۱۳۱۰ ه.ق.، ۱۹۰۶-۱۷۹۵ م»، استاد راهنما: عباس قدیمی‌قیداری، دانشگاه تبریز، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، گروه تاریخ، رساله دکتری، شهریور ۱۳۹۶.
- محبوبی اردکانی، حسین، ۲۵۳۵، مقدمه‌ای در باب آشنایی ایران با مظاهر تمدن غربی، تهران دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی، وزارت فرهنگ و هنر.
- معلم حبیب‌آبادی، میرزا محمدعلی، ۱۳۵۲، مکارم الآثار، در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ ه.ق، ج ۴، اصفهان، انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان وابسته به اداره فرهنگ و هنر استان اصفهان.
- منصوربخت، قباد؛ عبادی جامخانه، رضا؛ شعبانی، رضا، ۱۳۹۷، «بررسی شاخصه‌های نوین تاریخ‌نگاری محلی در آثار اعتمادالسلطنه»، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۲۵۲-۲۲۹.
- نجفقلی میرزا، ۱۳۶۲، دَرهٔ نجفی، به تصحیح و توضیح حسین آهی، تهران، کتابفروشی فروغی.
- نورائی، مرتضی؛ رجائی، عبدالمهدی، ۱۳۹۰، «تنوع موضوعات در تاریخ‌نگاری محلی؛ دوره تحقیق قاجار، ۱۳۴۴-۱۲۱۰ ق/ ۱۹۲۶-۱۷۹۶ م»، پژوهش‌های تاریخی، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۹۰، صص ۵۷-۵۱.
- ورهرام، غلامرضا، ۱۳۶۷، نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار، تهران، معین.
- هدایت، مخبرالسلطنه، ۱۳۸۵، خاطرات و خطرات، تهران، زوآر.

عکس‌ها و تصاویر



تصویر اول: تصویر صفحه اول کتاب تاریخ عجم، چاپ بمبئی، ۱۳۵۳ ق.



تصویر دوم: نقاشی آرامگاه کورش توسط فرصت‌الدوله شیرازی در آثار عجم.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.288503.728

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

The Educational System of the Armenians of Isfahan in the Safavid Era*

Mohsen Lotfabadi¹

Postdoc Researcher, History Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Ataollah Hassani

Associate Professor, History Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Received: September 17, 2019 ; Accepted: March 6, 2020

The Armenians of Isfahan played an active role in Iranian culture in the Safavid era. After migrating from Julfa and the Caucasus and settling in Isfahan during the reign of Shah Abbas I, they intended to preserve their culture and identity through their educational system. Features and dimensions of their education and their place in the educational system of that era are topics to which researchers have not paid much attention up to now. In this article, these topics are discussed based on the data collected from reliable books and documents. The results indicate that the Armenians of Julfa, in order to preserve their religion and beliefs, established their educational system with the support of the Safavid government of that time; meanwhile the churches and schools were running educational affairs, and some schools were built in the grounds of the churches. Thus, religion was the prominent subject in the Armenian educational system, yet some non-religious sciences were taught too, especially commerce. Of course, the presence of different Catholic sects in Isfahan influenced the competition between them.

Keywords: Armenians of Julfa, Educational system, Church, Schools, Safavid era.

*. Supported by INSF

1. Email of the corresponding author: mohsenlotfabadi@yahoo.com

نظام آموزشی ارامنه جلفای اصفهان در دوره صفویه*

محسن لطف‌آبادی^۱

پژوهشگر دوره پسادکترای تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

عطاءالله حسینی

دانشیار تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۶/۲۶؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۱۲/۱۶

(از ص ۲۱۱ تا ص ۲۲۸)

چکیده

ارامنه جلفای اصفهان، در تاریخ فرهنگی ایران دوره صفوی، نقش فعالی داشتند. آنها بعد از مهاجرت از مناطق جلفا و قفقاز و ساکن شدن در اصفهان در زمان شاه‌عباس اول، حفظ فرهنگ و هویت‌شان را از طریق نظام آموزشی در دستور کار قرار دادند. ویژگی‌ها و ابعاد آموزش و پرورش آنان و جایگاه‌شان در نظام آموزشی آن عصر، مسئله‌ای است که چندان مورد توجه و تحقیق قرار نگرفته است. این مقاله با روش تحقیق تاریخی، بر اساس داده‌های جمع‌آوری‌شده از اسناد و کتب دست‌اول، ضمن نظر داشت یافته‌های ادبیات تحقیق، به توصیف و تفسیر این مسئله می‌پردازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که ارامنه جلفا برای حفظ دین و اعتقادات خود، نظام آموزشی‌شان را بر اساس سنن تعلیم و تربیتی خود پی‌ریزی کردند و از حمایت حکومت صفوی برخوردار شدند. در این زمان، کلیسا و مدارس به موازات هم امر تعلیم را بر عهده داشتند و ساختمان مدارس در محوطه کلیساها بنا شده بودند. به همین دلیل، جنبه دینی نظام آموزشی ارامنه، غلبه داشت و در کنار آن بر آموزش برخی علوم غیردینی به ویژه در زمینه تجارت نیز تأکید می‌شد. البته، وجود فرقه‌های مختلف کاتولیک در اصفهان، انگیزه رقابت بین آنها را بیشتر برجسته می‌کرد.

واژه‌های کلیدی: ارامنه جلفا، نظام آموزشی، کلیسا، مدارس، دوره صفوی.

مقدمه

اقلیت‌های دینی، از جمله گروه‌های متمایز نسبت به دیگر آحاد جامعه هستند. آنها، ضمن تأثیرپذیری از عملکرد نظام‌های نهادی جامع کشور، نهادها، تشکیلات و رسومات خاص خود را دارا هستند و از هویت خاصی برخوردارند. عصر صفوی را، از یک منظر، می‌توان عصر تكثر اقلیت‌های دینی نامید. یکی از اقلیت‌های مهم این دوران، ارامنه

*. این مقاله برگرفته از طرح پسادکترای دکتر محسن لطف‌آبادی با عنوان «بررسی نظام آموزشی دوره صفوی»، زیر نظر دکتر عطاءالله حسینی و تحت حمایت مادی و معنوی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور و دانشگاه شهید بهشتی تهران است.

۱. رایانامه نویسنده مسئول:

mohsenlotfabadi@yahoo.com

مسیحی بودند که در نقاط مختلف ایران به مرکزیت اصفهان سکونت داشتند. ارامنه که به علت مجاورت با مناطق شمالی ایران، از گذشته‌های دور، در برخی از تحولات سیاسی و رخداد‌های تاریخی این سرزمین نقش آفرین بودند، در عصر صفوی در زمینه تجارت و بازرگانی نقشی مهم ایفا کردند.

ارامنه دوره صفوی، نظام آموزشی و تعلیمی خاص خود را داشتند. نسبت به این موضوع که نظام آموزشی آنها در این دوره چگونه بوده است، آگاهی چندانی در دست نیست و باید به این مسئله پرداخت که این بُعد فرهنگی آنها از چه سازوکار و تشکیلاتی برخوردار بوده است. لذا پرسش اساسی مقاله، این است که نظام آموزشی (مواد درسی، برنامه‌ها و اهداف آموزشی) ارامنه جلفای اصفهان چگونه بوده و کدام ویژگی‌ها و ابعاد آموزشی در اولویت قرار داشتند؟

مقاله بر این فرض استوار است که با توجه به بهره‌برداری حکومت صفوی از توانایی اقتصادی و مالی ارامنه، آنان از مزایا و تسهیلاتی برخوردار بودند که مهم‌ترین آنها آزادی عمل در برپاداشتن و اداره نظام آموزشی خاص خودشان بود. کودکان ارمنی، باورهای تعلیم مسیحیت را با تکیه بر *انجیل* بیش از هر چیز دیگری فرامی‌گرفتند. برنامه‌های آموزشی غالباً دینی بود و در حاشیه آن مواد آموزشی غیردینی نیز مورد توجه قرار داشت.

اغلب پژوهش‌های صورت گرفته درباره نظام آموزشی ارامنه اصفهان، به دوره معاصر توجه دارند و پژوهش مستقلی در ارتباط با دوره صفوی، صورت نگرفته است. برای مثال، میناسیان (۱۳۹۱-۱۲۹۹) در مقاله‌ای مختصر تحت عنوان «مدارس /ارمنیان جلفا» (۱۳۸۰)، صرف‌نظر از اشاره‌ای گذرا و اجمالی به نظام آموزشی ارامنه در دوره صفوی، مدارس آنان را از دوره قاجار مورد بررسی قرار می‌دهد. در این بین، می‌توان به دو نویسنده ارمنی دیگر نیز اشاره کرد. یکی در دو اثر به نام‌های *تاریخ ارامنه ایران* در قرن هفدهم میلادی (۱۳۹۳) و «JULFA i. SAFAVID PERIOD» (*دانشنامه ایرانیکا*)، به صورت کلی طی مباحث گسترده‌ای که در ارتباط با مسائل مختلف ارامنه جلفا در دوره صفوی می‌پردازد، به برخی از مدارس آنها نیز اشاره می‌کند. دیگری، در کتاب *تاریخ جلفای اصفهان* (۱۳۷۹) که در سال ۱۸۸۰ میلادی به رشته تحریر در آمده است، به صورت مختصر به برخی از مدارس جلفا در دوره صفوی می‌پردازد و بیشتر مطالب او در

این زمینه به وضعیت ارامنه در دوره قاجار اختصاص دارد؛ بنابراین، ضرورت انجام پژوهشی مستقل در این زمینه احساس می‌شود.

۱. آزادی مذهبی ارامنه در دوره صفوی

در دوره صفوی، اصفهان شهری متشکل از تنوع نژادی، زبانی و دینی بود. همه اقوام و ملل از ارامنه مسیحی و یهودی‌ها و زرتشتی‌ها گرفته تا هندیان، تاتارها، روس‌ها، اعراب، ترک‌ها، گرجی‌ها، انگلیسی‌ها، هلندی‌ها، فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها و اسپانیایی‌ها در آن گرد آمده بودند (اولناریوس، ۱۳۶۳: ۲۴۲). تعداد خارجی‌ها به قدری در اصفهان زیاد بود که محاسبه و شمارش آنها غیرممکن بود و کاروانسراهای شهر با همه وسعت و تعددی که داشتند، قادر نبودند آنها را در خود جای دهند (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۰۸). تاورنیه (متوفی ۱۶۸۹ م/ ۱۱۰۰ ق) می‌نویسد؛ هنگامی که در یکی از روزها بر سر سفره ناهار در اصفهان نشسته بود، به سیزده زبان در آنجا صحبت می‌شد (تاورنیه، بی‌تا: ۱۹۹). این تنوع در نوع خود شگفت‌انگیز بود و کمتر شهری در جهان آن روز با این ویژگی یافت می‌شد. حشرونشر زیاد با خارجیان موجب شده بود که اهالی اصفهان، خلق‌و‌خو و رفتاری بهتر با آنها نسبت به مردمان دیگر مناطق ایران داشته باشند (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۳۱).

در میان اقلیت‌های نژادی و دینی، یکی از گروه‌های مهم ارامنه بودند که از تعلیمات فرقه ارتدکس تبعیت می‌کردند. اگرچه سابقه حضور ارامنه در ایران به دوره باستان بازمی‌گردد، اما استقرار گسترده و قطعی آنها در زمان صفویه و شاه‌عباس اول از سال ۱۰۱۳ ق / ۱۶۰۴ م آغاز شده است (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۲۷۲ - ۲۶۳؛ حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۱۸۳ - ۱۷۹). شاه‌عباس در نتیجه درگیری‌های مرزی که با عثمانی‌ها در جلفا، ایروان و نخجوان داشت و همچنین برای استفاده از قابلیت‌های تجاری ارامنه، آنها را از سرزمین‌های جلفا و قفقاز به اصفهان و دیگر مناطق ایران از جمله مازندران، گیلان، قزوین، شیراز و غیره کوچاند (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱ و ۱۳: ۳۰۲ - ۳۰۱، ۳۲۹؛ ترکمان، ۱۳۵۰: ۲ / ۶۷۰). ارامنه جلفای اصفهان در حدود سه هزار و پانصد خانوار و جمعیتی در حدود سی هزار نفر بودند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۸۶). ارامنه مازندران و گیلان در حدود یازده هزار خانوار و ارامنه قزوین نزدیک به چهل خانوار بودند (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۳: ۳۲۹؛ شاردن، ۱۳۳۶: ۳ / ۳۵). ارامنه شیراز نیز حدود پانصد خانوار بودند (Dawrizeci, 2010: 46). در این بین، ارامنه اصفهان، تبحر بیشتری نسبت به ارامنه دیگر مناطق ایران در امر تجارت و پیشه‌وری داشتند (Dawrizeci, 2010: 46).

شاه‌عباس اول و جانشینانش اراضی زیادی را در اختیار ارامنه در جلفای اصفهان قرار دادند. آنها حتی برخی از زمین‌های سلطنتی را از مالکیت دیوان خارج ساخته و به آنها واگذار کردند (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱ و ۳: ۳۰۲ - ۳۰۱، ۳۰۷؛ اعرابی هاشمی، ۱۳۹۴، سند ۸، ۱۲، ۱۳، ۴۱ و ۵۵: ۲۷۵ - ۲۷۴، ۲۷۹ - ۲۷۸، ۳۰۵ - ۳۰۴، ۳۲۲ - ۳۲۰). آنها مأموران ایرانی - اعم از حکام و تیول‌داران - را از دخالت در امور دینی و اداری آنها باز می‌داشتند (مرکز اسناد وزارت خارجه، ۱۰۷۹ ق، ک ۱، س ۱۲ و ۱۳، پ ۴۶؛ غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۲ و ۶: ۳۰۵، ۳۱۳) و حتی در نامه‌هایی که برای بیگلربیگی قندهار و دیگر مناطق ایران نوشتند، خواستار مساعدت در قبال تجارت آنها شدند (اعرابی هاشمی، ۱۳۹۴، سند ۱۴، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۵۷، ۲۸۰ - ۲۹۴، ۲۹۰ - ۲۹۸، ۳۲۳). از جانب شاهان صفوی، شخصی به نام کلانتر، از خود ارامنه برای رسیدگی به امور ساکنین جلفا تعیین می‌شد (کاری، ۱۳۴۸: ۱۰۰؛ برای آگاهی بیشتر نک: Ghougassian, 2019: 217-224).

آزادی مذهبی ارامنه، بیشتر از اقلیت‌های دینی دیگر در دوره صفوی بوده است. فعالیت‌های آنان در مسائل تجاری و سود اقتصادی که از این راه به حکومت می‌رساندند، به همزیستی مسالمت‌آمیز آنها با صفویان کمک زیادی می‌کرد که مؤید این مسئله است که حاکمان صفوی به گروه‌های مذهبی و دینی چون اهل سنت، زرتشتی‌ها و یهودیان سخت می‌گرفتند و برخلاف ارامنه، امتیازاتی را برای آنان قائل نمی‌شدند (Gregorian, 1974: 653-656). شاه‌عباس اول، در فرمانی که برای بنای کلیسای ارامنه در جلفای نو صادر کرد و به امتیازاتی را که برای آنها در نظر گرفت و به دنبال آن و با مهیا نمودن شرایط، آنان را به پایبندی و انجام اعمال دینی خود تشویق کرد:

«میانه ما و طوایف مسیحیه یگانگی است و اصلاً جدایی نیست... چون دارالسلطنه اصفهان پایتخت همایون است و از همه طبقه و هر طایفه و مردم و هر ملت در آنجا هستند، می‌خواهیم که جهت مردم مسیحیه در دارالسلطنه مذکور کلیسای عالی در کمال رفعت و زیب و زینت ترتیب دهیم که معبد ایشان بوده و جمیع مردم مسیحیه در آنجا به کیش و آیین خود عبادت نمایند و کس نزد حضرت پاپا خواهیم فرستاد که یکی از کشیشان و رهبانان ملت مسیحی را به دارالسلطنه اصفهان فرستد که در آن کلیسا به آداب عبادت قیام نموده، طوایف مسیحیه را به طاعت و عبادت ترغیب نماید» (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۲: ۳۰۵ - ۳۰۴).

در دوره جانشینان شاه‌عباس اول، نظیر شاه صفی و شاه سلیمان نیز این روند به همین شکل ادامه داشته است (نک: مرکز اسناد وزارت خارجه، ۱۱۲۴ ق، ک ۱، س ۲۹ و ۳۰، پ ۴۹؛ اعرابی هاشمی، ۱۳۹۴، سند ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۱ و ۶۳: ۲۸۷ - ۲۸۴، ۲۹۶ - ۲۹۵، ۳۳۰ - ۳۲۹). این امر سبب می‌شد، این شهرک به صورت جمهوری کوچک و خودمختاری باشد که میان یک ملت بیگانه ایجاد شده بود (دره‌هانیان، ۱۳۷۹: ۵۷).

حاکمان صفوی - به ویژه شاه عباس اول - آنها را در انجام برخی رسوم خود چون نوشیدن شراب که مغایر با شرع اسلامی بود، آزاد گذاشتند و هیچ مسلمانی حق مزاحمت و تعرض به آنها را نداشت؛ مالیات‌های سنگینی از آنها اخذ نمی‌کردند؛ در هر جا که می‌خواستند به آنها اجازه ساخت کلیسا و عبادتگاه می‌دادند و حتی برخی حاکمان همچون شاه عباس در مجالس و اعیاد آنها حضور پیدا می‌کردند (Dawrizeci, 2010: 60-69؛ تاورنیه، بی‌تا: ۴۰۷، ۴۳۹ - ۴۳۸؛ درهوهانیان، ۱۳۷۹: ۳۱ - ۳۰). این مسئله موجب شده بود که برخی از نویسندگان ارمنی چون آراکل داوریزتسی^۱ معتقد باشند که صفویان به آنها نگاه ابزاری داشتند (Dawrizeci, 2010: 60-69).

هنگامی که ایرانیان به این وضع معترض شده و نزد شاه عباس اول شکایت بردند، وی ضمن درک ناراحتی ایشان در پاسخ گفت که او را ملامت نکنند، زیرا «فقط با صرف وقت زیاد و ترفندهای فراوان توانستم آنها را به این سرزمین بیاورم، آن هم نه به خاطر خودشان، بلکه به خاطر منافع حاصل از حضور ایشان تا سرزمین ما پیشرفت کند و ملت‌مان ترقی نماید» (Ghougassian, 2019: 217-224). آزادی ارامنه به اندازه‌ای بوده است که آنها در نوشته‌هایشان، صفویان را از این لحاظ بر هم‌تایان کاتولیک خود برتری داده‌اند. جاثلیق ارامنه طی یک نامه به پاپ در اواخر دوره صفوی، نوشته است:

«ما به روشن‌ترین شکل ممکن می‌توانیم بگوییم که در میان مردمی زندگی می‌کنیم که مسیح را به عنوان خدا نمی‌پذیرند و از او پیروی نمی‌کنند، با این حال مزاحم ما هم نمی‌شوند و به ما آزار نمی‌رسانند. حتی وقتی که ما با آنها درباره الوهیت مسیح و تعلیمات او بحث می‌کنیم باز هم آنها با ما در صلح زندگی می‌کنند و از ما حمایت می‌کنند... اما پدران روحانی [مبلغین کاتولیک] که به کشور ما آمده‌اند، با مخالفت و ایجاد مزاحمت رفتار دیگری با ما دارند» (غوگاسیان، ۱۳۹۳: ۲۴۹ - ۲۴۸).

۲. عملکرد خلیفه‌گری جلفای نو

با توجه به نقش خلیفه‌گری جلفای نو در نظام آموزشی ارامنه، باید به جایگاه و کارکرد آنها در جامعه ارمنی به عنوان یک بحث مقدماتی پرداخت، زیرا آنها سازمان دهنده و برنامه‌ریز اصلی آموزش و پرورش این گروه در این دوره بودند. از آنجایی که نظام آموزشی ارامنه، غالباً خصلت دینی داشته و از کلیسا به آن سمت و سو داده می‌شده است، آنان در این حوزه بسیار نقش آفرین بودند.

با مهاجرت ارامنه، صدها روحانی ارمنی از جمله جاثلیق داویت، اسقف‌ها، راهبان و کشیشان ناچار شدند صومعه‌ها و کلیسای خود را در شرق ارمنستان ترک گفته و به همراه سایر مهاجران، به سوی ایران حرکت کنند. تعداد این روحانیون در حدی بود که

1. Arakel Davrizhetsi (Dawrizeci)

بتوانند با انجام خدمات روحانی در یک خلیفه‌گری وسیع، نیازهای تمامی مهاجران در ایران - از جمله در حوزه آموزش و پرورش - را به قدر کفایت برطرف کنند. غوگاسیان تعداد کشیش‌های ارامنه را در این مهاجرت، بیش از دویست تن تخمین می‌زند (Ghougassian, 2019: 217-224). آنها با اسکان قطعی خود در اصفهان، ضمن پایه‌گذاری نظام دینی و روحانی خود، زعامت و اداره جامعه ارمنی را نیز به دست گرفتند و خلیفه‌گری اصفهان را به عنوان یک واحد معنوی و فرهنگی تأثیرگذار کلیسای ارامنه در دوره صفوی مطرح کردند.

نظام دینی و روحانی جلفای اصفهان، تحت نظارت خلیفه‌گری کلیسای اچمیادزین ارمنستان قرار داشت و از آنجا برای تأمین نیازهای جلفا تلاش می‌شد (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۰: ۳۲۱). اسقف اعظم کلیسای ارامنه اصفهان که در کلیسای وانک یا «ناجی همگان» اقامت داشت، توسط جاثلیق اچمیادزین^۱ انتخاب می‌شد و همه کلیساهای اصفهان و روحانیون آن، موظف به متابعت از وی بودند. کلیساهای ارمنی در مازندران، گیلان، قزوین و شیراز نیز می‌بایستی از کلیسای وانک و اسقف اعظم آن پیروی می‌کردند. بر اساس فرمان‌هایی که از اچمیادزین صادر می‌شد، اطاعت از کلیسای وانک، در اصل اطاعت از جاثلیقه مقدس و مخالفت با آن نیز در حکم مخالفت با جاثلیقه مقدس تلقی می‌شد (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۴: ۳۳۵).

مطابق با نظام روحانی ارامنه در اصفهان، کشیش‌ها می‌بایستی در همان کلیسایی که از سوی اسقف اعظم برایشان در نظر گرفته شده بود، باقی می‌ماندند و بدون هماهنگی با او، جابجایی امکان‌پذیر نبود (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۰: ۳۲۲). برای اسقف‌های اعظم اصفهان و جاثلیق‌های اچمیادزین، اتحاد و جلوگیری از تفرقه و دشمنی، مسئله‌ای بسیار مهم بوده است. در نامه سرگشاده‌ای که روحانیون وانک برای جاثلیق اچمیادزین نوشته‌اند، به این مسئله اشاره شده است:

«طبق قوانین رسولان و پدران مقدس، هر اسقف باید در خلیفه‌گری ویژه خود حکم براند و هر خلیفه‌گری باید تحت امر همان جاثلیقه‌ای باشد که از ابتدا از سوی آن شخص مشخص شده است؛ اما اگر اسقفی خطا کند، باید طبق قوانین کلیسا محاکمه و مجازات شود. طبق کلام داود: «هر حکومتی که به ضد خود منقسم شود تباه خواهد شد و هر شهر یا خانه‌ای که به ضد خود منقسم شود پایدار نخواهد ماند» (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۶: ۳۴۸).

۳. نهادهای آموزشی ارامنه اصفهان

تحصیل علوم، جایگاه مهمی در میان ارامنه داشت و خانواده‌های ارمنی تمایل زیادی به سوادآموزی فرزندان خود داشتند. آنها تمام تلاش‌شان را به کار می‌گرفتند تا بتوانند فرزندان خود را به مدرسه بفرستند و اگر استطاعت فرستادن او را به مدرسه نداشتند، وی را از آنجا بیرون می‌آوردند تا با کار زندگی خود را تأمین کند (درهوهانیان، ۱۳۷۹: ۶۱۷ - ۶۱۶). البته سوادآموزی عموماً در میان پسران رواج داشت و اکثر دختران از سواد خواندن و نوشتن برخوردار نبودند (تاورنیه، بی‌تا: ۴۳۲).

در میان ارمنیان جلفا، دو نهاد مدرسه و کلیسا، کارکرد مشابهی داشتند. مدارس در محوطه یا کنار کلیساها ساخته می‌شدند، به‌طوری‌که هر کلیسا می‌توانست مدرسه و هر مدرسه نیز می‌توانست یک نهاد مذهبی باشد. نخستین مدارس و کلیساهای جلفا، توسط مؤسس سیونتسی^۱ و شاگردش خاچاتور کساراتسی^۲ - بنیان‌گذاران خلیفه‌گری اصفهان - تأسیس شدند و شاگردان زیادی را در آن تعلیم دادند (Ghougassian, 2019: 217-224). در توبیخ‌نامه پیشوای مذهبی کلیسای وانک در دوره شاه سلطان حسین صفوی، به کشیشانی که در خانه خود شاگردانی داشتند، آمده است:

«جداً ما در اینجا دیر مقدس ساخته‌اند و در دیر مدرسه دایر نموده‌اند که تمام بچه‌ها اینجا درس بخوانند و تعلیم بگیرند، اما چون راه آن برای بچه‌های کوچک دور بود، شادروان خلیفه مؤسس دو مدرسه دیگر هم دایر کرد، یکی در کلیسای مراد و دیگری در کلیسای سورپ استپانوس و برای آنها معلم و مدرس تعیین کرد.»

آنگاه کشیش‌ها را از تدریس کودکان در خانه منع کرد و دستور داد آنها را به مدرسه بفرستند (درهوهانیان، ۱۳۷۹: ۵۸۵).

از این نوشته چنین برمی‌آید که از ابتدای ساخت کلیسای وانک در جلفا، مدرسه وجود داشته است. با توجه به علاقه ارامنه به ادبیات‌شان، درهوهانیان معتقد است که به غیر از مدرسه، کتابخانه نیز در آنجا به وجود آمده است و آنها کتاب‌های خطی که در ارمنستان داشتند را به ایران آورده و در این مرکز نگهداری می‌کردند (درهوهانیان، ۱۳۷۹: ۳۹۹). نخستین معلم مدرسه و کلیسای وانک، خاچاتور کساراتسی بوده است که توسط مؤسس سیونتسی به مقام اسقفی کلیسای وانک نیز رسید (درهوهانیان، ۱۳۷۹: ۵۸۵). این دو، بنیان کلیسا و مدارس ارامنه را استحکام بخشیدند و بسیاری از همکیشان خود را تحت

1. Moses III

2. Khachatur Kesaratsi

آموزش‌های فرهنگی و مذهبی قرار دادند. آنها احتمالاً در جوار کلیساهای محلی و کوچک ارمنی نیز مدرسی را برپا کردند (غوگاسیان، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

تحصیل در مدارس برای محصلان رایگان بود و شهریه‌ای بابت تحصیل از آنها گرفته نمی‌شد. حتی به آنها کتاب درسی، کاغذ، مرکب و قلم و مداد هم می‌دادند که از محل کمک‌های مردمی تأمین می‌شد. محصلان فقط در ساعت‌های تحصیل در مدرسه می‌ماندند و پس از تعطیلی، به خانه خود بازگشته و روز بعد دوباره در ساعت مقرر در مدرسه حاضر می‌شدند (دروهنیان، ۱۳۷۹: ۵۹۱).

در دوره صاحب‌منصبان روحانی بعدی چون هاکوب جوغایتسی^۱ نیز جنبش کلیسا و مدرسه‌سازی ادامه داشته است «تا دسترسی به تعلیم و تسلا روحانی برای تمام مردمی که در نقاط دوردست ساکنند، امکان‌پذیر باشد» در همه این نهادها، آموزگاران و مبلغین مذهبی جداگانه‌ای در نظر گرفته می‌شد (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۱ و ۱۲: ۳۲۵ - ۳۲۴، ۳۲۸ - ۳۲۷). بر اساس گزارش‌های متون دوره صفوی، در جلفا و خود شهر اصفهان، سیزده کلیسا و دیر متعلق به ارامنه وجود داشته که همگی از رونق برخوردار بودند. بیش از صد روحانی و کشیش، در این مکان‌های مذهبی مشغول فعالیت بودند (شاردن، ۱۳۳۶ / ۸: ۸۴؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۸۶). با وجود این، این آمار مربوط به چند دهه اول حضور ارامنه در اصفهان است و در انتهای دوره صفوی، تعداد کلیساهای به بالای بیست عدد رسیده بود. در این بین، کلیسای وانک و مدرسه آن، از معتبرترین مراکز ارمنی تحصیلات عالیه مسیحی بوده و حکم دانشگاه را داشته است (غوگاسیان، ۱۳۹۳: ۱۶۳، ۱۶۷، ۳۷۱ - ۳۶۹). اگر در نظر گرفته شود که به تعداد این کلیساهای، مدرسه نیز وجود داشته است، به‌خوبی می‌توان به تعدد آن و اهمیت نظام آموزشی پی برد.

پشتوانه مالی کلیساهای و مدارس، هدایای شخصی و وصیت‌نامه‌ها، درآمد حاصل از زمین‌ها و مالیات‌ها و هدایای متداول مردم و خاندان‌های بزرگ بودند (غوگاسیان، ۱۳۹۳: ۱۶۹ - ۱۶۸). با توجه به متمول بودن ارامنه و پایبندی زیادشان به مسیحیت ارتدکس، این مکان‌ها از اوضاع مالی مناسبی برخوردار بودند. تاورنیه می‌نویسد؛ به قدری زینت‌های نفیس در کلیساهای ارامنه موجود است که در هیچ یک از کلیساهای دول مسیحی یافت نمی‌شود (تاورنیه، بی‌تا: ۴۸).

1. Hacob Julayestsi

۴. آموزش دینی

همان‌طور که مشاهده شد، برخورداری از نظام آموزشی مستقل و مخصوص، یکی دیگر از امتیازاتی بود که صفویان برای ساکنین جلفای اصفهان قائل شده بودند. ارامنه طبق قوانین خاص خود زندگی می‌کردند و امور مدنی و جزایی مخصوص به خود را داشتند و آن را به کودکانشان آموزش می‌دادند (نک: کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۹۸ - ۱۹۷؛ دلاواله، ۱۳۸۱: ۵۱ - ۵۰). بسیاری از کارهای ارامنه در طول روز بر اساس آداب دینی مسیحیت و از روی شوارع مقدس انجام می‌گرفت و هر فرد ارمنی ملزم بود از دوران کودکی این آداب را فراگیرد. به همین جهت، نظام آموزشی آنها، ماهیت دینی داشته است و پاشنه آن بر روی مسائل کیش مسیحیت می‌چرخیده است. دین، جوهر اصلی و اساس اموری بود که ارامنه مسیحی از طریق آن بالندگی می‌یافتند و/نجیل و حواشی آن، یگانه کتب آنها محسوب می‌شد (فیگوتروا، ۱۳۶۳: ۳۱۵).

یکی از موقعیت‌هایی که کودکان ارامنه در طول زندگی خود می‌توانستند به آن دست یابند، ورود به عرصه روحانیت بود. به عقیده شاردن (متوفی ۱۷۱۳ م / ۱۱۲۵ ق)، کسانی که به این عرصه وارد می‌شدند، معمولاً از میان طبقات پایین و تهیدست جامعه ارمنی بودند که به علت فقدان وسایل کسب و تجارت، به کشیشی می‌پرداختند (شاردن، ۱۳۳۶ / ۸: ۸۶، ۸۴). با وجود این، برخی از خانواده‌های ثروتمند نیز فرزندان خود را به این عرصه وارد می‌کردند. اگر کودکی به خواست خانواده خود، قصد کشیش شدن داشت، او را نزد کشیش می‌بردند و کشیش، جامه‌ای را که روی سینه و پشتش، صورت صلیب دوخته شده بود، به کودک می‌پوشاند و دعایی می‌خواند. این تشریفات، هفت مرتبه در ظرف چند سال به عمل می‌آمد تا وقتی که طفل به سن معینی می‌رسید که قداس شریف را بتواند تلاوت نموده و در نماز جماعت حاضر شود (تاورنیه، بی‌تا: ۴۳۴). سپس اگر تا هجده سالگی، تمرین‌ها و آزمون‌های دیگر را با موفقیت پشت سر می‌گذاشت، اسقف اعظم یا کشیش، در همان کلیسایی که پرورش یافته بود، لباس کشیشی را بر او می‌پوشاند و به فعالیت‌های دینی اشتغال می‌یافت (کارری، ۱۳۴۸: ۱۰۳). بنا به گفته منابع ارمنی، کشیش‌ها و دیگر روحانیون، از زندگی مرفهی برخوردار بوده و جزء لایه‌های بالای جامعه محسوب می‌شدند (دره‌هانیان، ۱۳۷۹: ۶۱۱).

هدف مهم آموزش‌های دینی ارامنه، تربیت شخصیت‌هایی بود که پایگاه محکمی در مذهب مسیحیت شرقی داشته باشند. آنها مسیحی واقعی را کسی می‌دانستند که ایمان

و خدمت‌گزاری‌اش کامل باشد و برای حقیقت و احکام دین، یارای مقابله با مرگ را نیز داشته باشد (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۸: ۳۵۸). داویت که در سال ۱۰۵۶ ق/ ۱۶۴۷ م، اندکی پیش از انتصاب رسمی‌اش به عنوان اسقف، اختیار کامل مدرسه وانک را در دست گرفته بود، با دانش خود توانست در طول سه دهه، نسل جدیدی از راهبان معتقد را پرورش دهد که تعداد آنها به بیش از چهل نفر می‌رسید؛ نسلی که از نظر تحصیلات ممتاز و در دفاع از ایمان مسیحیان ارمنی در برابر فشار گروه‌های رقیب، پیش‌قدم بودند. در این میان، سه شاگرد داویت به نام‌های استپانوس جوگایتسی^۱، اغکساندر جوگایتسی^۲ و آستواتس‌اتور همتانتسی^۳، بعدها جاثلیق اچمیادزین گردیدند (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۸: ۱۷۹ - ۱۷۸).

همانند بسیاری از نظام‌های دینی، نظام آموزشی ارامنه به این مسئله اذعان داشت که جامعه آنها، نیازی به شخصیت‌هایی که به مسیحیت شرقی بی‌اعتنا باشد ندارد، زیرا دور کردن دین، سبب رخنه کردن شرارت در فرد و زیان جامعه می‌شود (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۸: ۳۵۸). به زعم آن، همان‌طور که گله به چوپان نیازمند است و خانواده به یک صاحب‌خانه، جامعه نیز نیازمند به رهبر دینی است تا اوضاع بسامان شود و منشأ پلیدی‌ها زمانی بروز پیدا می‌کند که جامعه بدون رهبر روحانی باقی بماند (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۵: ۳۳۸).

موضوعی که در کلیسا و مدارس به محصلان آموخته می‌شد، آن بود که هر جا که قوانینی مبتنی بر دین در اجتماع حاکم باشد، آرامش نیز در آنجا حکمفرماست و جامعه ارمنی هیچ‌گاه نباید بی‌اعتنائی به دین و آشفتگی را بخواهد (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۶: ۳۴۱). روحانیون، آموزگاران و مبلغین، همواره می‌بایست کتاب مقدس را می‌خواندند و ضمن اداره کلیسا و مدارس تحت قوانین آن، نوجوانان و طالبان علوم را نیز بر اساس آن هدایت می‌کردند (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۶: ۳۴۶). محصلان، آموزش‌های پر دامنه‌ای در زمینه الهیات و مطالعات مذهبی مربوط به کتاب مقدس و آداب دینی می‌دیدند و برنامه‌هایی چون سرودخوانی و آوازهای مذهبی برای آنان در نظر گرفته می‌شد (کارری، ۱۳۴۸: ۱۰۲ - ۱۰۱). به عقیده زعمای مذهبی ارامنه، این اقدامات به استحکام جایگاه فرهنگی و مذهبی آنان بعد از یک دوره نابسامانی ناشی از مهاجرت اجباری کمک زیادی می‌کرد.

1. Stephanos Julayetsi
2. Aghksander Julayetsi
3. Astuatsator Hematantsi

در عین حال، آموزگاران و صاحب‌منصبان دینی، باید با ظرافت‌های تعلیم آشنا بوده و دقت خاصی در امر آموزش به خرج می‌دادند. آنها نمی‌بایست افراد نادان و بی‌تلاش را به طبقه اسقف‌ها ارتقا دهند، یا عنوان دینی «وارداپت» به ایشان اعطا کنند، زیرا کسانی که خواهان تحصیلات و آموزش‌های عالیه هستند، وقتی ببینند که دیگران بدون کار و تلاش لازم، به رده اسقفی ارتقا یافته و عنوان وارداپت به آنها داده شده، ممکن است از تحصیل و مطالعه دست بکشند؛ در نتیجه با این رویه، جامعه ارمنی در تاریکی خواهد ماند. آنها به این جمله ارسطو سخت واقف بودند که گفته بود: «اگر بخواهید خانه خود را اصلاح کنید، خوبان را از بدن و اهل کار را از افراد تنبل جدا کنید.» (گوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۱۶: ۳۴۷).

با همه این اوصاف، برخی از مسافران اروپایی که پایگاه در مذهب پروتستان داشتند، از جهل ارامنه نسبت به مسیحیت سخن می‌گویند و معتقدند آنها، اطلاع صحیحی از آداب و مبادی مذهب‌شان ندارند و کورکورانه از روحانیون خود پیروی می‌کنند (تاورنیه، بی‌تا: ۴۴۸). شاردن می‌نویسد؛ ارامنه در نتیجه آموزش و پرورش ساده به آیین مسیحیت پیوستگی پیدا کرده‌اند و قادر نیستند بگویند چرا مسیحی هستند. به زعم او، ارامنه از کودکی مسیح گفتن را می‌آموزند و صلیب رسم کردن و روزه گرفتن را یاد می‌گیرند و مادام این آداب ادامه پیدا می‌کند. او در ادامه می‌نویسد؛ آنها تصور می‌کنند که یک مسیحی خوب و مؤمن آن است که به طور منظم و مرتب، فرایض مذهبی خود را انجام دهد و به جز این چیز دیگری نیاموخته‌اند (شاردن، ۱۳۳۶: ۲ / ۳۰۵ - ۳۰۳).

۵. رویارویی فکری و فرهنگی با کاتولیک‌ها

بعد دینی نظام آموزشی ارامنه، به علت حضور و فعالیت فرقه‌های مختلف مذهب کاتولیک در اصفهان، اهمیت بسیاری یافته بود. با توجه به مقابله با قدرت عثمانی،^۱ شاهان صفوی اجازه فعالیت مذهبی و ساخت مؤسسات مربوطه را به فرقه‌های کاتولیک همچون اگوستینی،^۲ کرملی،^۳ ژوزئیت^۴ و کاپوسن^۵ داده بودند (بیات، ۱۳۳۸: ۷۳؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۳۴، ۳۱) و همانند ارامنه، آنها را در اجرای منویات تعلیمی و آموزشی خود آزاد گذاشته بودند (دلاواله، ۱۳۸۱: ۳۶۲ - ۳۶۱). میزان آزادی‌های در نظر گرفته شده برای آنان، به

1. Augustans
2. Carmelites
3. Jesuits
4. Kapusans

اندازه‌ای بود که کلیسای خود را رو به روی مساجد مسلمانان می‌ساختند (کاتوف، ۲۵۳۶: ۷۳). به نوشته شاردن، هدف عمده این فرقه‌ها در ایران، تغییر مذهب مسلمانان بوده است (شاردن، ۱۳۳۶/۷: ۲۱۵ - ۲۱۴)؛ اما با توجه به اینکه تغییر مذهب در میان مسلمانان عواقب جبران‌ناپذیری داشته، طبیعتاً نمی‌توانستند در این هدف خود موفق باشند. به همین دلیل، بر روی تغییر مذهب گروه‌های دیگری چون ارامنه کار می‌کرده‌اند که این مسئله سبب رویارویی تخصصی‌آمیز آنها با یکدیگر می‌شده است.

ارامنه نگرانی زیادی از فعالیت‌های فرقه‌های کاتولیک و تأثیرگذاری آنها بر روی کودکان خود داشتند، زیرا برخی از فرقه‌های این مذهب نظیر ژوزئیت‌ها و کارملی‌ها، مدرسه و کلیسایی در جلفا تأسیس و شروع به تبلیغ در میان ارامنه کردند (دروهنیان، ۱۳۷۹: ۵۹۶). این نگرانی هنگامی بیشتر می‌شد که برخی از خانواده‌های ارمنی، به امید استقرار تجارت بزرگی با فرانسه، فرزندان خود را نزد کشیشان و معلمان کاتولیک این کشور می‌فرستادند تا زبان فرانسوی را فراگیرند (تاورنیه، بی‌تا: ۴۰۸). به همین سبب، ارمنیان در طی فرمانی، فعالیت‌های مبلغین کاتولیک در میان خود را ممنوع اعلام کردند. در این فرمان هشدار داده شد که ارامنه به کلیسای کاتولیک‌ها نروند و مجاز به فرستادن فرزندان خود به مدارس آنها نیستند (غوگاسیان، ۱۳۹۳: سند ۲۱: ۳۶۵). در فرمان‌هایی دیگر نیز که توسط شاه‌عباس دوم و شاه سلطان حسین صفوی، در نتیجه نفوذ روحانیون ارمنی صادر شده بود، هیچ یک از کاتولیک‌ها حق نداشتند گروه‌های ارمنی را به مذهب خود ترغیب کنند؛ کودکان آنها را به کلیسا و مدارس خود ببرند و به طریقه درس خود تعلیم دهند. همچنین مطابق با این فرمان، کاتولیک‌ها مجاز نبودند با زنان ارمنی وصلت نمایند و در اماکن آنها کلیسا ساخته و ملک خریداری نمایند (همان، سند ۱۹ و ۲۲: ۳۶۱، ۳۶۷ - ۳۶۶). تاورنیه نیز می‌نویسد؛ روحانیون ارمنی، از ترس اینکه کودکان جامعه آنها به مذهب کاتولیک‌ها متمایل شوند، هر پدری را که فرزندش را بدان مدارس می‌فرستاد، تکفیر می‌کردند (تاورنیه، بی‌تا: ۴۰۸). بعد از سقوط اصفهان توسط افغان‌ها، فرمان منع تبلیغ کاتولیک‌ها در میان ارامنه، توسط اشرف افغان نیز صادر گردید (اعرابی‌هاشمی، ۱۳۹۴: سند ۱۰۲: ۳۷۴ - ۳۷۱). به عقیده کارری، موقعیت اقتصادی ارامنه، نقش زیادی در برتری آنها بر کاتولیک‌ها داشت (کارری، ۱۳۴۸: ۷۱).

در مقابله با کاتولیک‌ها بود که ارامنه درصدد شدند تا صنعت چاپ را وارد کنند، زیرا انتشار کتب و جزوه‌های دینی بهتر می‌توانست جامعه آنها را برای آموزش و مصونیت آن

از تبلیغات کاتولیک‌ها تقویت کند؛ به عبارت دیگر، صنعت چاپ قادر بود، دانش آموزان و دانش آموختگان ارمنی را به عنوان عمده‌ترین مدافعان ایمان مسیحی، در برابر هجوم فرهنگی و عقیدتی کاتولیک‌ها مجهز کند (Pehlivanian, 2002: 66). به روایت تاورنیه، این تحول، در سال ۱۶۴۱ م/۱۰۵۱ ق اتفاق افتاد که طی آن، چند کتاب دعا و ادعیه متداول ارمنی را به طبع رساندند (تاورنیه، بی‌تا: ۵۹۷). با وجود این، غوگاسیان معتقد است این اتفاق پنج سال زودتر، یعنی در سال ۱۶۳۶ م/۱۰۴۶ ق رخ داد که ارامنه توانستند بعد از هفده ماه کار مداوم، *مزمیر دود* را به چاپ برسانند و چندی بعد نیز شماری کتب چند جلدی ضد کاتولیک منتشر کردند (غوگاسیان، ۱۳۹۳: ۲۲۶، ۲۳۶ - ۲۳۵، ۲۷۷ - ۲۷۵)؛ اما صنعت چاپ، به غیر از مشکلاتی که در زمینه نشر و مرکب داشت، نتوانست موفقیت‌آمیز باشد، زیرا از یک طرف، محصلان دیگر میل نداشتند که نوشتن بیاموزند و می‌گفتند ما برای این نوشتن می‌آموختیم که با دست خود کتاب *انجیل* را بنویسیم و از خود به یادگار بگذاریم و از طرف دیگر، صنعت چاپ سبب قطع نان جماعت کثیری می‌شد که از نسخه‌نویسی امرار معاش می‌کردند (تاورنیه، بی‌تا: ۵۹۷؛ برای آگاهی بیشتر نک: Ghougassian, 2019: 217-224).

۶. آموزش غیردینی

با وجود رواج گسترده آموزش دینی، برخی علوم غیردینی نیز در میان مسیحیان جلفا آموزش داده می‌شد. زعمای روحانی ارمنی، ناآگاهی از علوم را سرمنشأ همه شرارت‌ها می‌دانستند و معتقد بودند کودکان باید در کنار آموزش علوم دینی، علوم غیردینی را نیز برای دستیابی به زندگی بهتر، آموزش ببینند (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۶ و ۱۸: ۳۴۲، ۳۵۶). بسیاری از روحانیون کلیساها، عالمان و استادانی بودند که در کنار دین، به اعتلای علوم و فرهنگ و ادبیات توجه داشتند و ویژگی روحانی خوب را، احاطه او بر همه علوم می‌دانستند (ملکمیان، ۱۳۸۰: ۱۹). آنها در این زمینه یکی از جاثلیق‌ها به نام میناس آستاپاتتسی را مثال می‌زدند که از علوم چهارگانه یعنی حساب، هندسه، هیئت، موسیقی و شاخه‌های هفت‌گانه علوم انسانی آگاه نبود و در نتیجه کارها در زمان او تباه شده بود (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۶: ۳۴۲). به علت همین توجه بود که اسقف اعظم کلیسای وانک، در نامه سرگشاده‌ای که به رده روحانی اچمیادزین نوشت، بر این امر تأکید داشت: «او [جاثلیق] باید در همه جا مدرسی تأسیس کند؛ زیرا این رسم سایر ملت‌های مسیحی است و از همه بیشتر، خود ما. ایرانیان نیز اقدامات زیادی در این زمینه انجام داده‌اند، همان‌طور که افراد فرهیخته از آن آگاهند. تکامل و ثبات یک ملت به فرهیختگی آن وابسته است. مثلاً می‌بینیم گرجی‌ها

به سبب بی‌توجهی به امر تحصیل، بی‌تمدن مانده و سودی به کسی نمی‌رسانند» (غوگاسیان، ۱۳۹۳، سند ۱۶: ۳۴۶).

در مدارس ارامنه، به ویژه مدرسه وانک، کوشش می‌شد تا حد امکان، علوم غیردینی را به شاگردان آموزش دهند. خاچاتور کساراتسی، در مدرسه وانک برنامه درسی را طوری مدون کرده بود که شامل همه زمینه‌های معرفتی شناخته شده آن عصر نظیر آموزش زبان‌های مختلف، فن کتابت، علم معانی و بیان، فلسفه، علوم طبیعی، هندسه، موسیقی، نجوم، الهیات و مطالعات مذهبی را در برمی‌گرفت و به این ترتیب، مدرسه را به یک مرکز آموزش عالی که همه حوزه‌های علوم طبیعی، انسانی و الهی در آن تعلیم داده می‌شد، تبدیل کرد (Ghougassian, 2019: 217-224). همه شاگردان تحت نظارت بودند و با ایجاد یک شرایط مناسب سعی می‌شد، تمرکز همه آنها بر روی درس‌شان باشد (Dawrizeci, 227).

یکی از شاگردان کساراتسی به نام سیمون جوغایتسی،^۱ راه استاد خود را ادامه داد و محصلان زیادی را به دور خود گردآورد. او در تعلیمات خود از اندیشمندانی چون افلاطون، ارسطو، فیلون اسکندرانی، آلبرت کبیر، توماس آکویناس و برخی متفکران ارمنی بهره گرفت. برخی از جانشینان او نیز این راه را ادامه دادند. آنها با توجه به گسترده بودن تجارت در میان ارامنه، یک برنامه آموزش تجارت را نیز تدوین و کتاب‌هایی در این زمینه تألیف کردند که اصول اولیه تجارت، روش‌های تجاری بازرگانان جلفای نو، گردش‌های مالی و اوزان و مقیاس‌های مورد استفاده در سرزمین‌های مختلف آسیایی و اروپایی را در برمی‌گرفت (غوگاسیان، ۱۳۹۳: ۲۷۳ - ۲۷۰). برای مثال، در سال ۱۶۸۷ م/۱۰۹۸ ق، یکی از معلمان مشهور جلفا، کتابی برای تدریس تجارت نگاشت که در آن درباره انواع پول‌های کشورهای مختلف و نحوه تبدیل آنها به یکدیگر و انواع تجارت و اوزان رایج در آن کشورها توضیحاتی داده بود (میناسیان، ۱۳۸۰: ۷۸). با توجه به نقش تحصیل در ترقی کودکان و نوجوانان ارمنی، آنها علاقه داشتند تا به سرعت مسائل علوم مختلف - به ویژه تجارت - را فراگیرند (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۶۱۷).

البته باید توجه داشت که به غیر از مدرسه، برخی معلمان و روحانیون، در منازل خود نیز به آموزش فرزندان برخی خانواده‌ها می‌پرداختند (میناسیان، ۱۳۸۰: ۷۸). این امر به ویژه برای کسانی که تجارت، اولویت اصلی آنها بود، بیشتر اهمیت داشت، زیرا در مدارس، در کنار تجارت، علوم دیگر دینی و غیردینی نیز تدریس می‌شد و محصلان باید

1. Simon Jułayestsi

وقت زیادی را صرف آن می‌کردند. این مسئله همان‌طور که اشاره شد، اعتراض پیشوای مذهبی کلیسای وانک را در پی داشت و او در نامه خود خواستار قطع این روند شد (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۵۸۵).

۷. نتیجه

بررسی‌ها نشان می‌دهد، آموزش و پرورش، یکی از نهادهایی بود که ارامنه متعاقب ورود به جلفای اصفهان، برای صیانت از فرهنگ و هویت خود تحت نظارت خلیفه‌گری‌شان در اصفهان بدان پرداختند. ابتدا کلیسا، مدرسه و کتابخانه وانک، به عنوان معتبرترین مراکز آموزشی و معنوی، با تلاش‌های مؤسس سیونتسی و خاچاتور کساراتسی بنیان گذاشته شد و در پی آن، کلیساها و مدارس تابع آن، در نقاط دیگر جلفا و اصفهان ایجاد شدند؛ به عبارت دیگر، نوعی جنبش کلیسا و مدرسه‌سازی، از همان ابتدای ورود ارامنه به اصفهان شکل گرفت که از حمایت اهالی و خاندان‌های ثروتمند جلفا برخوردار بود. تحصیل در میان ارامنه رایگان بود و حتی برخی از لوازم اولیه آموزش برای محصلان فراهم می‌گردید.

با توجه اینکه روحانیون، سردمداران و متولیان اصلی جامعه ارمنی بودند و به علت اینکه مدارس در مجموعه محوطه کلیساها ایجاد می‌شدند، نظام آموزشی آنها دینی و بر پایه کیش مسیحیت استوار بوده است. استادان و روحانیون، شاگردان زیادی در مدارس و کلیساها گرد خود آورده و به تربیت نسلی از دانش‌آموختگان با تکیه بر معلومات دینی پرداختند. محصلان، آموزش‌های گسترده‌ای در زمینه اعتقادات و آداب دینی و مطالعات مربوط به کتاب مقدس فرامی‌گرفتند و در برنامه‌هایی همچون سرودخوانی و آوازهای مذهبی حضور گسترده‌ای داشتند. هدف این نظام آموزشی، تربیت شخصیت‌هایی بود که پایه مستحکمی در مسائل اعتقادی و دینی ارمنی داشته و با قرار گرفتن در مناصب آینده، در اعتلای آن بکوشند. رویارویی با فرقه‌های مختلف کاتولیک که آنان نیز آزادانه، فعالیت‌های تبلیغی و آموزشی خود را انجام می‌دادند و برخی از کودکان ارامنه را در مدارس خود تحت تعلیم داشتند، عزم آنها را در نیل به این هدف، بیشتر جزم کرده بود. آنها حتی برای مستحکم‌تر کردن پایگاه خود و کسب موفقیت بیشتر، صنعت چاپ را از اروپا وارد کردند. آموزگاران و استادان ارمنی، به موازات آموزش علوم دینی، به آموزش علوم غیردینی هم توجه داشتند و اعتلای آن را سبب فرهیختگی جامعه خود می‌دانستند. برنامه درسی‌ای که در مراکز آموزشی برای محصلان مدون شده

بود، همه حوزه‌های علوم طبیعی، انسانی و الهی را دربر می‌گرفت. در کنار دروس دینی، به دروس غیردینی همچون آموزش زبان‌های مختلف، فنون کتابت، هنر، ریاضیات، فلسفه، موسیقی و نجوم نیز توجه می‌شد. در این بین، با توجه به اهمیت تجارت در میان ارامنه، علوم مربوط به آن خواهان بیشتری داشت.

پی‌نوشت

۱. جدای از علاقه شخصی، روی آوردن کودکان ارمنی به عرصه روحانیت، به این دلیل بود که پیشوایان مذهبی مبالغی را جهت فعالیت‌های خود دریافت می‌کردند. پرداخت مخارج آنها به عهده کلیسای وانک بود که همانند یک مرکز مالی عمل می‌کرد و هر وجهی که می‌رسید به حساب آن منظور می‌شد (دروهانیان، ۱۳۷۹: ۴۵۸).
۲. زیرا با توجه به قدرت عثمانی، صفویان با دولت‌های اروپایی علیه آنها متحد شده و روابط دوستانه‌ای با هم برقرار کرده بودند (ترکمان، ۱۳۵۰ / ۲: ۸۳۶؛ اولتاریوس، ۱۳۶۳: ۸).

منابع

- اعرابی هاشمی، شکوه السادات، ۱۳۹۴، *ارامنه جلفای نو در عصر صفوی*، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، کلیسای وانک (جلفای اصفهان).
- اولتاریوس، آدام، ۱۳۶۳، *سفرنامه/ولتاریوس*، ترجمه احمد بهپور، تهران، ابتکار.
- بیات، اروج‌بیگ، ۱۳۳۸، *دون ژوئن ایرانی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- تاورنیه، ژان باپتیست، بی‌تا، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری، کتابخانه سنایی و کتابفروشی تأییدیه اصفهان.
- ترکمان، اسکندر بیگ منشی، ۱۳۵۰، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، امیرکبیر.
- حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی، ۱۳۶۶، *از شیخ صفی تا شاه صفی*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، علمی.
- دروهانیان، هارتون، ۱۳۷۹، *تاریخ جلفای اصفهان*، ترجمه لئون میناسیان، اصفهان، نشر زنده رود با مشارکت نقش خورشید.
- دلاواله، پیترو، ۱۳۸۱، *سفرنامه پیترو دلاواله (بخش مربوط به ایران)*، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، علمی و فرهنگی.
- سانسون، ۱۳۴۶، *سفرنامه سانسون*، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ابن‌سینا.
- شاردن، ژان، ۱۳۳۶، *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر.
- غوغاسیان، وازگن س، ۱۳۹۳، *تاریخ ارامنه ایران در قرن هفدهم میلادی*، ترجمه سعید کریم‌پور، تهران، امیرکبیر.
- فیگوتروا، دن گارسیا دسیلوا، ۱۳۶۳، *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوتروا*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نشر نو.
- کاتف، فدت آفاناس یویچ، ۲۵۳۶، *سفرنامه*، ترجمه محمد صادق همایونفرد، تهران، کتابخانه ملی ایران.
- کمپفر، انگلبرت، ۱۳۶۳، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی.
- مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران، ۱۰۷۹ ق. ک ۱. س ۱۲. پ ۴۶.
- _____ ۱۰۷۹ ق. ک ۱. س ۱۳. پ ۴۶.
- _____ ۱۱۲۴ ق. ک ۱. س ۲۹. پ ۴۹.
- _____ ۱۱۲۴ ق. ک ۱. س ۳۰. پ ۴۹.
- ملکمیان، لینا، ۱۳۸۰، *کلیساهای ارامنه ایران*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

منجم یزدی، ملا جلال الدین محمد، ۱۳۶۶، *تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال*، به کوشش سیف الله وحیدنیا. تهران، وحید.

میناسیان، لئون، ۱۳۸۰، «مدارس اصفهان»، فرهنگ/اصفهان، ش ۲۰.

Dawrizeci, A, 2010, *Book of History*. Translated by: George A. Bournoution. Mazda Publisher.

Ghougassian, V. S. "JULFA i. SAFAVID PERIOD," *Encyclopaedia Iranica*, XV/2, pp. 217-224 and XV/3, available online at [http : // www .iranicaonline. org / articles /julfa-i-safavid-period](http://www.iranicaonline.org/articles/julfa-i-safavid-period) (accessed on 28 August 2019).

Gregorian, V., 1974, "Minorities of Isfahan: the Armanian Community of Isfahan 1587-1722". *Iranain Studies* Vol. 7. No. Publisher by: Taylor & Francis, Publisher Online 2007.

Pehlivanian, M., 2002, "Mesrop's Heirs: The Early Armenian Book Printers," in *Middle-Eastern Languages and the Print Revolution: A Cross-Cultural Encounter*.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.278025.661

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

Iran between “non-Recognition” and “Universalization from Above”

(The Struggle for Recognition and the Call for Participation in the Movement of “Universalization from Below”)

Hossein Mesbahian¹

Assistant Professor, Philosophy University of Tehran, Iran.

Received: April 14, 2019 ; Accepted: December 25, 2019

This paper seeks to provide a deconstructive account of a familiar term in Iranian terminology, i.e. “ghereshmari” (non-recognition), in order to demonstrate that in the absence of a phenomenological revelation and subsequent emphasis on the implications of this concept in our current historical situation, surrendering to the Eurocentric notion of universalism seems inevitable. By appropriating Derrida’s enigmatic notion of “to come” in a wholly different context, this paper argues that non-recognition is maintained by a logic of auto-immunization: similar to the self-destructive process in which a body’s immune system reacts against its own cells, non-recognition, which is always threatened by its own internal logic, contains its own resources by which it can defend itself in the face of its peril and thereby maintain its status as that which is “to come.” My appropriation of the term “to come,” which succumbs neither to non-recognition nor to the claims of universalization from above, can be called “universalization from below.”

Keywords: Deconstruction, Ghereshmari, Universalization from above, Universalization from below, Eurocentrism, To come.

1. Email of the corresponding author: mesbahian@ut.ac.ir

ایران بین «غرشماری» و «همه‌شمولی از بالا»

(جدال برای به رسمیت شناخته شدن و مشارکت در فرایند همه‌شمولی از پایین)

حسین مصباحیان^۱

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش مقاله ۹۸/۱۰/۴

(از ص ۲۲۹ تا ص ۲۵۲)

چکیده

این نوشته در گام نخست خود سعی کرده است، به ساخت گشایی غرشماری، مفهومی آشنا در فرهنگ سرزمین‌مان ایران، بپردازد تا از طریق آن نشان دهد که اگر وجه مستور و پنهان این مفهوم دیده شود، برجسته گردد و امکانات رهایی‌بخش آن آزاد شود، می‌تواند از مفهومی سلبی و ناظر بر «بیرون بودن از شمار آدمی» به مفهومی ایجابی و ناظر بر مشارکت‌کننده‌ای فعال در «فرایند همه‌شمولی از پایین» تغییر مکان دهد و در برابر «ادعای همه‌شمولی از بالا با محوریت اروپا» قرار گیرد و سهمی راستین در ساختن تمدن انسانی ایفا کند. از این‌رو نوشته سعی کرده است وجه مغفول غرشماری را در برابر وجه پیدای این مفهوم قرار دهد و از دعوت برای مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن سخن بگوید. با وام گرفتن مفهوم دشوار «در راه» دریدا در کتاب/شراز: دو رساله درباره عقل و به کار گرفتن آن در متن و زمینه‌ای کاملاً متفاوت مقاله بحث کرده است که غرشماری توسط منطقی خود ایمن حفظ می‌شود. گرچه درست است که غرشماری همواره توسط منطق خودش از درون تهدید می‌شود، ولی واجد ذخایری است که می‌تواند از خود در مقابل تهدیدات دفاع کند و چون چنین است همواره می‌تواند بماند، بیوید و در راه باشد. این راه «در راه»، راهی که نه با پذیرش ادعای همه‌شمولی از بالا به غرشماری تن در می‌دهد و نه با پذیرش غرشماری، خود را از تحولات جهانی برکنار نگاه می‌دارد، راه همه‌شمولی از پایین خوانده شده است.

واژه‌های کلیدی: ساخت گشایی، غرشماری، همه‌شمولی از بالا، همه‌شمولی از پایین، اروپا محوری، در راه.

مقدمه

این نوشته در دو قسمت نخست خود مباحثی عرضه می‌کند پیرامون «غرشماری» از یک‌سو و «ادعای همه‌شمولی» از سوی دیگر تا در قسمت سوم و اصلی خود هم از رویارویی این دو رویکرد با یکدیگر سخن بگوید، هم ارکان و عناصر اصلی دعوت به جدال برای به رسمیت شناخته شدن را صورت‌بندی کند و هم اهمیت این دعوت را بازنمایاند. قسمت اول نوشته با نوعی ساخت گشایی از مفهوم «غیر شمار» که خود در پی واقعیتی تاریخی ابداع شده است، آغاز می‌شود تا از طریق آن راهی به سوی بحث پیرامون یکی از مهم‌ترین مسائل ملی و بین‌المللی عصر ما یعنی ضرورت جدال برای به

رسمیت شناخته شدن که اخیراً در فلسفه سیاسی - اجتماعی معاصر مورد توجه قرار گرفته است، گشوده شود. به روشی مشابه، قسمت دوم نوشته از طریق ساخت گشایی از «ادعای همه‌شمولی» درصدد است تا نشان دهد که این ادعا تلویحاً واجد حدی از اروپا محوری است و چون چنین است به کنار گذاشته شدن فرهنگ‌های دیگر منجر می‌شود. در دوسویه گرایی پرتنش بین هژمونی «ادعای همه‌شمولی» و مقاومت‌های فرهنگی ملل غیر غربی که «غرشمار» قلمداد شده‌اند، این نوشته در قسمت سوم خود از راهی سوم، راهی که در راه است، سخن به میان می‌آورد و آن را با کمک گرفتن از شعری از شاعر بریتانیایی قرن هجدهم، متیو آرنلد، در قالب ضرورت خروج از سرگردانی «سرگردان میان دو دنیا، یکی مرده و دیگری ناتوان از زاده شدن» (Arnold, 1965: 305) صورت‌بندی می‌کند. جهت‌های اصلی این راه/خبر در «ضرورت اعتراف به غرشمار»، «ضرورت جدال برای شمرده شدن» و منحصراً در پی این دو و در پی زایش حرف‌وحیدی از خود، «ضرورت گفتگو با فرهنگ‌های دیگر» جستجو می‌شوند.

۱. گشودن ساخت غرشمار

ساخت گشایی^۱، ترکیبی از خرابی^۲ و ساخت‌وساز^۳ است و چون چنین است، نمی‌توان آن را شالوده شکنی یا ساختارشکنی دانست. ساخت گشایی را باید لایروبی یک ساخت برای رسیدن به سرچشمه‌ها دانست و هدف آن را، راه یافتن به منبع یا منابع پنهان یک مفهوم و کشف امکانات آینده و در راه آن. ساخت گشایی از این‌رو، گشودن سینه واقعیت چیزی برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید است و در نتیجه آن، این امکان فراهم می‌آید که تمام یا بخش وسیعی از استعدادها و ذخیره‌های آنچه موضوع مطالعه قرار گرفته است، چنان آزاد شود که حاصل، الزاماً ربطی با آنچه که در باره آن موضوع مورد اجماع و اتفاق همه قرار گرفته، نداشته باشد. به طور مثال وقتی از ساخت گشایی هستی سخن گفته می‌شود، منظور در پرانتز نهادن هر آنچه که در تاریخ فلسفه در باره هستنده گفته شده است و در پی آن مجال دادن به هستی است که از سوی خود سخن بگوید. یا وقتی به طور مثال متفکری مباحث خود در باره دوستی را با این عبارت منسوب به ارسطو پیش می‌برد که آی دوستان من، هیچ دوستی نیست، قصد دارد دوستی‌های موجود را در مقابل دوستی‌های در راه، دوستی‌های در حال آمدن، دوستی‌هایی که از گذشته به راه افتاده است و همچنان به سوی آینده در راه است، قرار

1. deconstruction

2. destruction

3. construction

دهد و از این طریق ساخت متصلب دوستی را جهت ظهور امکانات جدید باز کند.^(۱) یا وقتی کسی از دانشگاه بدون شرایط سخن می‌گوید، دانشگاهی که نه در خدمت دین است، نه در خدمت دولت-ملت است و نه حتی در خدمت حقیقت، از دانشگاهی نوبنیاد سخن می‌گوید که دوران‌ساز است نه ساخته دوره‌های تاریخی! چنین دیدگاهی قصد دارد دانشگاه موجود را ویران سازد و بر ویرانه‌های آن، با کمک همان مواد و مصالح دانشگاهی نوین برپا دارد.^(۲)

ساخت گشایی به عنوان یک رویکرد که پس از هایدگر، توسط دریدا توسعه و تعمیق یافته است، در تمام حوزه‌های فلسفی و یا مرتبط به مسائل فلسفی نظیر زبان، گفتار، نوشتار، مرگ و زندگی، اخلاق، سیاست، دین، ادبیات، فرهنگ و خود فلسفه به کار گرفته شده است و نتایج درخشانی به بار آورده است. برای دریدا «ساخت‌گشایی» نه یک شوخی فکری است و نه یک نسبیت باوری نیهیلیستی و نه حتی یک روش جدید هرمنوتیکی که تحت حمایت مؤسسات تثبیت‌شده فرهنگی، آسوده‌خاطر و فارغ‌بال نوشته‌های به جا مانده را تفسیر کند. ساخت گشایی در واقع رویکردی مسئولانه به همه امور فلسفی و همه شعب فلسفه است. مثلاً در کتاب اشباح مارکس^۱ دریدا بحث می‌کند که در صورت بازنگری اساسی و گشودن ساخت منظومه فکری مارکس، نظریات او می‌توانند کاربردهای اساسی تازه‌ای از خود بروز دهند. به اعتقاد دریدا ما با بیش از یک روح از مارکس روبرو هستیم؛ لذا مسئولیت اساسی وارثان مارکس، گشودن ساخت اندیشه او و شناسایی میراث به جا مانده از مارکس است.

به عبارت دیگر، دریدا تلاش می‌کند تا تمام مفاهیمی که با سرنوشت عصر ما پیوند یافته‌اند را ساخت‌گشایی کند و به همین دلیل است که گفته‌اند «دریدا بیشتر از هر نویسنده یا متفکر معاصر دیگری، عصر ما را تعریف کرده است» و چون چنین است، عجیب نیست اگر گفته شود که «ما در دورهٔ دریدایی^۲ زندگی می‌کنیم». (Royle, 2003: 8) یکی از مفاهیمی که به عصر ما پیوند یافته است، مفهوم «به رسمیت شناخته شدن» است. نقیض این مفهوم را می‌توان در مفهوم غرشماری و ساخت‌گشایی از این مفهوم جستجو کرد. آنچه در پی می‌آید تلاش اولیه‌ای برای ساخت گشایی این مفهوم از طریق زبانی و تاریخی است.

یحیی ذکاء در تحقیقی شایسته توجه، از طریق بحث دربارهٔ نسب‌شناسی کولی، زمینه بسیار مناسبی برای مفهوم غرشماری فراهم می‌آورد. او می‌نویسد: «شاید بتوان

1. specters of marx

2. epoch

گفت که هیچ قومی در جهان به اندازه کولی‌ها دارای نام‌های گوناگون نیست، ولی طبعاً نام اصلی این طایفه چیز دیگری جز آنچه که همدیگر را با آن می‌نامند نمی‌تواند باشد. کولی‌های اروپا همدیگر را «رم»^۱ می‌خوانند که به زبان خودشان معنی «آدم، انسان» می‌دهد» (ذکاء، ۱۳۳۷: ۳). آدم خواندن خود توسط کولی‌ها احتمالاً نشان می‌دهد که آنان توسط دیگران از شمار آدمی بیرون دانسته شده‌اند. حدسی که همچنانکه خواهیم دید مطالعات بعدی آن را تأیید می‌کند. ذکاء ادامه می‌دهد که «انگلیسی‌ها آنها را «جیپسی»^۲ می‌خوانند؛ زیرا سابقاً می‌پنداشتند که این طایفه از مصر آمده‌اند. فرانسوی‌ها کولی‌ها را «بوهمین»^۳ می‌نامند زیرا سابقاً خیال می‌کردند که از اهالی بوهیم هستند که به فرانسه وارد شده‌اند. هلندی‌ها آنها را «هایدن»^۴ به معنی کافر و بت‌پرست، آلمانی‌ها «زیگور»^۵ و... به‌طوری که مشاهده می‌شود در غالب نقاط اروپا نام این طایفه صورت‌های تحریف‌شده‌ای از «زنگاری» یا «زنگالی» است که به عقیده زبان‌شناسان اصلاً «نبسودانی»^۶ است و در این صورت احتمال می‌رود این تیره با «چندال» یا نجس‌های هند ارتباطی داشته باشد (ذکاء، ۱۳۳۷: ۵). این خطاب‌ها بار دیگر نشان می‌دهد که کولی‌ها در همه جای جهان حاشیه‌ای بر متن جامعه تلقی می‌شده‌اند. در کشورهای شرقی نیز همچنانکه ذکاء گزارش می‌دهد وضع به همان منوال اروپا است. کولی‌ها هم اسامی تحقیرآمیزی پیدا می‌کنند و هم عملاً از متن جامعه کنار نهاده می‌شوند: کولی‌ها در کشورهای شرقی نیز نام‌های گوناگون و متفاوت دارند، مثلاً در هند آنها را «مانوش» و «کالو» و «سنت» و «نوت» می‌گویند، ترک‌ها آنها را «چنگانه» می‌نامند؛ یعنی چنگ زن و «چنگنه» یعنی بی‌ادب، عرب‌ها «حرا» می‌گویند؛ یعنی دزد، مصری‌ها «نحجر» گویند یعنی بی‌عفت، افغان‌ها «کولی و لولی» گویند یعنی بدکاره، ترکستانی‌ها «قرشمال» و «جت» (باز برجیم) و «کوزنکی» (ذکاء، ۱۳۳۷: ۵)

در ایران اما شاید بتوان کولی را به لحاظ مصداقی می‌توان معادل قرشمال دانست. دهخدا، قرشمال، لولی، لوری، کولی، غربالبند، چینگانه، فیوج، غربتی و لوند را در یک ردیف قرار می‌دهد و آخری را دشنامی می‌داند «مزاح گونه که دختران را گویند» (دهخدا، ۱۳۴۱: ۱۸۷۴۷). در فرهنگ سخن، قرشمال^۷ معادل غریب شمار دانسته شده و معنای

-
1. ROM
 2. GYPSIES
 3. BOHEMIENS
 4. HYDENS
 5. ZIGEUNER
 6. toueHMemot
 7. qerešmāl

مجازی لفظ جلف؛ هرزه، بی‌حیا و رسوا ذکر شده است. ادیب‌الممالک نوشته است، خراسانی‌ها، کولی را «غرشمار - غیر شمار» گویند، «یعنی از شمار آدمی بیرونند» (ادیب‌الممالک، ۱۳۱۴: ۶۷۵). سید محمدعلی داعی السلام در فرهنگ نظام، قرشمال را محرف (تحریف شده) غرشمال می‌داند و آن را نام ایلی می‌داند در ایران و هند که دائماً در حرکت هستند و اسباب چلنگری و غربال می‌فروشند و ایشان را نفر و فیوج و کولی و غربتی هم گویند. بعضی از اهل لغت آن را با قاف (قرشمال) ضبط کردند لیکن زبان ایل مذکور فارسی است پس نامشان هم فارسی است که در آن قاف نیست. کریم امامی، با ارجاع به شعری از حافظ (فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب/چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را)، لولی را همان کولی می‌داند و می‌نویسد؛ لولی در شعر حافظ همان «کولی و غربال بند و غربتی و قرشمال است که اصل آن از هند آمده و به احتمال زیاد در اینجا به معنی مطرب و رقاصه است» (امامی، ۱۳۹۶: ۱۸۹ - ۱۸۴). مولوی نیز در ابیات خود به «دزد و لولی مست» یا «لولی بریط زن» اشاره می‌کند و از جمله در غزل شماره ۲۳۰۹ می‌سراید: ای لولی بریط زن، تو مست‌تری یا من/ای پیش تو چون مستی افسون من افسانه (مولوی، ۱۳۶۳: ۸۶۴). عبید زاکانی طنزپرداز یگانه‌ی قرن بیستم در بخشی از طنز گزنده‌ی خود سندی ارزشمند از دو هنر ویژه‌ی کولیان زمان خود یعنی رسن‌بازی و بازی با حیوانات که نوعی سیرک شرقی قلمداد می‌شود، یاد نموده است. این سند در نوع خود به طرزی آشکار یادآور نقش مداوم کولیان فلات ایران در زنده نگه داشتن بخشی از هنرنمایی و بازی‌های کهن ایرانی است. در حکایت مذکور، عبید چنین آورده است:

«لولی با پسر خود ماجرا (بگو مگو) می‌کرد که تو هیچ کاری نمی‌کنی و عمر در بطلالت به سر می‌بری. چند با تو گویم که معلق زدن بیاموز و سگ از چنبر جهانیدن و رَسَنبازی تعلّم کن تا از عمر خود برخوردار شوی. اگر از من نمی‌شنوی به خدا ترا در مدرسه اندازم تا آن علم مرده ریگ ایشان بیاموزی و دانشمند شوی و تا زنده باشی در مدلت و اِدبار بمانی و یک جو از هیچ جا حاصل نتوانی کرد» (زاکانی، ۱۳۵۳: ۲۷۴)؛

و یا در جهت حمایت از همان توصیه؛

«ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم کاندر طلب راتب هر روز بمانی
رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز تا داد خود از کهنتر و مهتر بستانی
(زاکانی، ۱۳۵۳: ۱۵۱)

پیشینه تاریخی غرشمار در ایران را اما می‌توان با سرگذشت کولی‌های این سرزمین پیوند زد. سابقه کولی‌ها در ایران را گاه به دوره ساسانیان برگردانده‌اند و نوشته‌اند که شاپور اول در هنگام ساختن پل شوستر، چند هزار کولی را از کابل به

خوزستان آورد تا برایش کار کنند. (توحیدی، ۱۳۸۳: ۱۸ - ۲۰) گاه با تغییراتی در روایت، نوشته‌اند که در زمان بهرام گور و به دستور او بود که دوازده هزار خنیاگر از هند به ایران آورده شدند تا به عنوان موسیقی‌دان و آوازخوان مشغول به کار شوند. در مجمل التواریخ و القصص نیز ذیل داستان بهرام چنین آمده است؛

«همواره (او را) از احوال جهان خبر بود و کس را هیچ رنج و ستوه نیافت... پس فرمود تا به ملک هندوان نامه نوشتند و از وی «کوسان» خواستند و کوسان به زبان پهلوی خنیاگر بود - پس از هندوان دوازده هزار مطرب بیامدند زن و مرد و لوریان که هنوز بجایند از نژاد ایشانند و ایشان را ساز و چهار پا داد تا رایگان پیش اندک مردم رامش کنند.» (مؤلف مجهول، ۱۳۱۸: ۶۹)

این تعداد در روایت‌های مختلف تاریخی، بسیار متفاوت ثبت شده‌اند. به طور مثال مصاحب در دائرةالمعارف خود می‌نویسد؛

«کلمه لولی یا لوری نخستین بار در افسانه‌ای مربوط به زمان بهرام گور، پادشاه (۴۳۸-۴۲۵) ساسانی دیده می‌شود. گویند شنگل، پادشاه هند، به تقاضای بهرام، ۴۰۰۰ خواننده و نوازنده‌ی هندی به ایران فرستاد؛ حمزه‌ی اصفهانی آنها را زط و فردوسی لوریان خوانده است و کلمه‌ی لولی در اشعار شعرای فارسی‌زبان بسیار آمده است» (مصاحب، ۱۳۴۵: ۲۳۱۵ و ۲۵۳۵).

صرف نظر از تعداد، اصل روایت در شاهنامه فردوسی بدین گونه آمده است که «مردم درویش به بهرام گور شکایت می‌بردند که آنها برخلاف مردم توانگر از آواز رامشگران به هنگام می‌گساری بی‌بهره‌اند. بهرام کسی را نزد شنگل شاه هند می‌فرستد و از او می‌خواهد؛

از آن لوریان برگزین ده هزار	نر و ماده بر زخم بریط سوار
به ایران فرستش که رامشگری	کند پیش هر کهتری بهتری
(فردوسی، ۱۳۷۳: ۴۵۱)	

حسن پیرنیا می‌نویسد:

«موافق روایات، پادشاه هند در ازای جلوگیری از هیاطله که برای هند هم بسیار خطرناک بودند، مملکت سند و مکران را به بهرام واگذار کرد و بهرام دوازده هزار نفر لوری برای رامشگری و خنیاگری از هند به ایران آورد» (پیرنیا، ۱۳۷۰: ۳۱۳).

حمدالله مستوفی نیز در این باره نوشته است: «بهرام گور از هندوستان دو هزار لوطی جهت مطربی بیاورد که نسل ایشان هنوز هم در ایران مطربی کنند.» (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴: ۱۱۳) «پس از اسلام نیز برخی منابع معتبر به حضور کولیان در فلات ایران تأکید نموده‌اند. جریر طبری در تاریخ خود هنگامی که به حوادث سال‌های ۲۲۰-۲۱۹ می‌پردازد، از شورش کولیان به زمان معتصم یاد می‌کند و می‌نویسد تعدادی از سفرنامه‌های معاصر نیز درباره‌ی پراکندگی کولی‌ها در نواحی مختلف ایران اطلاعات مفیدی در اختیار نهاده‌اند. رابینو در سفرنامه‌ی خود که به سال ۱۸۳۹ میلادی نگاشته است؛ «راجع به اقوام ساکن در شمال کشور از برخی خانواده‌های گودر، بنکشی، کراچی و کولی یاد کرده و بر هندی‌الاصل بودن آنان

تأکید می‌کند. بارون دوبر سیاح نیز از کولیان نواحی غربی و جنوب ایران سخن به میان آورده و درباره‌ی هنر و برخی خصائل آنها آورده است.

«اخلاق این مردم همه چیز هست به‌جز سختگیری...» یحیی ذکاء به نقل از دمرگان حضور کولی‌ها را در استراباد یادآور شده و درباره‌ی کولیان نواحی مختلف ایران و از جمله کولی‌های عرب‌زبان جنوب و کوت عبدالله تحقیقات و مطالب جالب توجهی ارائه داده است (یعقوبیان، ۱۳۸۷).

ساخت «غرشماری» اما آنگاه می‌تواند به درستی گشوده شود که علاوه بر ملاحظات کلی که ذکر شد (ملاحظات زبانی، ادبی، تاریخی، جغرافیایی)، به تاریخ صدور شناسنامه در ایران و در پی آن بی‌نام و نشانی رسمی گروهی از مردم ارجاع داده شود. می‌دانیم که در ایران دوران مشروطیت، شناخته شدن به نام خانوادگی، آن هم بی آنکه در جایی ثبت شده باشد، فقط در بین اقشار تحصیل‌کرده تا حدی رواج یافته بود. نخستین شناسنامه یا سند ولایت رسمی اما در سوم دی‌ماه ۱۲۹۷ برای دختری به اسم فاطمه ایرانی در تهران صادر شد. گو اینکه نخستین شناسنامه برای ایرانیان خارج از کشور نیز به اسم عبدالحسین سپنتا- کسی که خالق فیلم دختر لر، اولین فیلم صامت ایرانی هم هست- در اسفند ۱۳۰۸ در شهر بمبئی هندوستان صادر شد. ولی اولین بار در خرداد ۱۳۰۴ شمسی بود که مجلس پنجم قانونی را به تصویب رساند که به «قانون سجل احوال» مشهور شد. قانونی که بر اساس آن تمام مردم ایران می‌بایست طی یک سال دارای ورقه هویت یا شناسنامه می‌شدند. در مرداد ۱۳۰۷ شمسی هم مجلس ششم شورای ملی قانون سجل احوال دیگری را در ۱۶ ماده تصویب کرد که یکی از مواد آن «اداره کل احصائیه و سجل احوال مملکتی» را مسئول سرشماری و آمارگیری از مردم می‌دانست. در زمان سلطنت رضاشاه، در سال ۱۳۱۳ با تصویب قانونی، استفاده از القاب گذشته ممنوع و انتخاب نام خانوادگی جدید برای همه ایرانیان اجباری شد. در همین زمان بود که مأمورینی به اقصی نقاط کشور فرستاده می‌شدند تا برای همه ایرانیان نام خانوادگی انتخاب کنند و آن را در سجل ثبت کنند تا افراد رسماً به آن نام شناخته شوند و به شمار آیند. انتخاب نام خانوادگی هم یا بر پایه شغل و حرفه نیاکان بود، مثل صراف یا بزاز یا جواهری، یا بر پایه شهرت خاندان فرد بود، مثل درویش، نورانی یا بر پایه یکی از ویژگی‌های فرد مثل زیبایی که می‌شد و شده است قشنگ مثلاً؛

مأمورین سرشماری اما وقتی به مرکز برمی‌گشتند، می‌بایست گزارشی از کارهای خود ارائه می‌دادند. اینان مثلاً می‌نوشتند که ما رفتیم سبزوار و نام خانوادگی فلان تعداد سکنه آنجا را ثبت کردیم و برایشان سجل صادر کردیم؛ اما دریافتیم که مردمانی هم هستند که مقیم جای مشخصی نیستند. اینان خانه به دوش هستند و هر لحظه جایی زندگی می‌کنند؛ بنابراین نه می‌توان برایشان سجل صادر کرد تا به نام خانوادگی

مشخصی شناخته شوند و نه می‌توان برآوردی از تعداد آنان داشت. آنان غیر شمار یا غیرقابل‌شمارش هستند. غیرشمارها، یعنی کسانی که مسکن و مأوایی ندارند و نمی‌توانند شمرده شوند این مردمان به علت همان فرهنگ خانه‌به‌دوشی و به جهت اینکه ساکن و مقیم مکان خاصی نبودند در سرشماری‌های آماری نیز در شمول افراد یک آبادی یا منطقه خاص به حساب نیامده لذا از این بابت آنها را به‌عنوان افراد غرشمار یا غیرقابل‌شمارش دانسته‌اند. این افراد یا طوایف غرشمار در سرتاسر تاریخ معاصر ایران، به اشکال مختلف مورد انکار دولت مرکزی قرار گرفتند. در اسناد کتابخانه ملی، ذیل نام قرشمال و کولی می‌توان صور گوناگون به رسمیت شناخته نشدن این گروه از مردم را به وضوح دید. در سندی به شماره کتابشناسی ملی، «ایران ۳۱۰۰۰۷۱۷» به سال ۱۳۱۷ شمسی از کوچ طایفه فیوج و ضرورت اسکان آنها در مراغه سخن به میان آمده است. مشابه چنین سندی با شماره کتابشناسی ملی «ایران ۳۵۰۰۰۱۲۸۱» در سال ۱۳۵۶ وجود دارد که عنوان آن «امور مربوط به حزب رستاخیز نیریز و درخواست اسکان طایفه فیوج و غریب است. در سندی دیگر به شماره کتابشناسی ملی «ایران ۳۵۵۰۰۰۳۵۵» به سال ۱۳۱۱ نظام وظیفه بوشهر درخواستی داده است بر لزوم تهیه محل قرنطینه در جاسک، جهت جلوگیری از خروج طایفه فیوج از سرحدات به خارجه. در سندی مشابه به سال ۱۳۱۱ و توصیفگر «فارس ۲۶۰۸۰۲»، وزارت داخله از ضرورت جلوگیری از عبور طایفه فیوج در سرحدات داخله و تخته قاپو شدن آنها سخن گفته است. تخته قاپو شدن، به معنای نوعی اسکان اجباری عشایر کوچ رو است که از سیاست‌های اصلی رضا شاه بود. رضا شاه، به روایت یرواند آبراهامیان، معتقد بود که «قبایل چادرنشین، وحشیانی ناهنجار، غیر موّلد و بی‌سواد هستند که در وضع طبیعی بدوی باقی‌مانده‌اند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۷۶)؛ و چون چنین است، باید بر سر جایشان نشانده شوند. مجموعه اسنادی شامل ۱۵۷ برگ مربوط به سال‌های ۱۳۱۸ تا ۱۳۳۲ وجود دارد با سرشناسه «استانداری یزد ۲۵۴۲۷۸» و با عنوان اسکان ایلات و عشایر در یزد که چکیده آن چنین فهرست شده است:

«نظام‌نامه در خصوص اسکان ایلات و عشایر در یزد و بخش‌های تابعه و مکاناتی با فرمانداری این شهر و تصویب‌نامه هیأت وزراء در خصوص واگذاری امور عشایری به وزارت دفاع ملی، رسیدگی به تقاضای اهالی فیوج در خصوص انتصاب کدخدای آنجا و گزارش اسکان کولی‌ها در استان یزد».

آنچه این سرشناسه را از سایر اسناد متفاوت می‌سازد، واگذاری امور عشایری و اسکان کولی‌ها به وزارت دفاع ملی است. کلیدی‌ترین نکته‌ای که از مواجهه زبان‌شناختی، جغرافیایی و تاریخی با مفهوم غرشماری قابل‌استخراج است، این است که طایفه‌ای از انسان که گاه کولی خوانده شده است گاه لولی، گاه لوری نامیده شده است، گاه قراچی، گاه زنگی خطاب شده است گاه جوکی، گاه حرامی و دزد و غربتی، خوانده شده است و

گاه فال‌گیر و غربال‌بند و چنگزن و مطرب، در یک چیز سرنوشت مشترک پیدا کرده‌اند و آن اینکه غرشمار به حساب آمده‌اند، «یعنی از شمار آدمی بیرون دانسته شده‌اند» یا همچنانکه یحیی ذکاء می‌نویسد؛ ««غیر شمار»، «بی‌شمار» یا در شمار بیگانگان دانسته» شده‌اند (ذکاء، ۱۳۳۷: ۱۰).

نیز ذیل داستان بهرام چنین آمده است که «همواره (او را) از احوال جهان خبر بود و کس را هیچ رنج و ستوه نیافت... پس فرمود تا به ملک هندوان نامه نوشتند و از وی «کوسان» خواستند و کوسان به زبان پهلوی خنیاگر بود این آدمیان اما که گاه این خوانده شده‌اند و گاه آن، ویژگی‌های دیگری هم داشته‌اند: خنیاگر و سرودخوان بوده‌اند و به غمناک‌ترین شکل ممکن، از غم سنگین خود، شادی می‌ساخته‌اند. دوره‌گرد بوده‌اند و چون چنین بوده‌اند، هیچ خلقی را از موهبت قصه‌گویی، نقالی، پرده‌داری، شعبده‌بازی و معرکه‌گیری خود بی‌نصیب نمی‌گذاشته‌اند. هنرمند و سخن‌شناس داستان‌سرا بوده‌اند و چون چنین بوده‌اند، بر هر فرهنگی رنگی زده‌اند و در هر تمدنی اثری از خود به جا گذاشته‌اند. «هم بلبلان رنج روزگاران خود بوده‌اند»، (فرزین، ۱۳۸۵: ۱۳۲) به تعبیری وهم‌سرایندگان شادکامی‌ها و پیروزی‌ها و آفرینندگان حماسه‌ها و مؤسسان ژانراهایی خاص در موسیقی‌ها. از نظر جهان‌بینی نیز، آن‌گونه که یحیی ذکاء می‌نویسد، کولی‌ها؛

«به دو مبدأ اعتقاد دارد یکی "odel" به معنی خدای خالق که اصل و منشأ خیر و خوبی است و دیگری "obengh" یا شیطان که اصل و منشأ شر و بدیست. در نظر آنها این دو اصل قدرت مساوی دارند و دائماً با یکدیگر در جنگ و ستیز می‌باشند. کولی‌ها معتقدند آنچه در جهان نیکوست از خداست و آنچه بد است از شیطان است و طبیعت برای آنها به منزله یک معبد جهانی است لیکن برای عبادت در این معبد هیچ‌گونه مراسمی وجود ندارد و به کشیش و امثالهم احتیاج ندارند و تنها در عمق روحشان مذهبی رسوخ دارد که نه بشیر است و نه نذیر یعنی نه آنها را تهدید می‌کند و نه نوید می‌دهد. به قیامت و بهشت و دوزخ اعتقادی ندارند و مذاهب مختلف جهان در نظرشان همان اندازه احمقانه و غیرطبیعی است که سرحدات کشورها» (ذکاء، ۱۳۳۷: ۱۰).

اگر چنین باشد، پرسش این است که بر اساس چه معیارهایی از به رسمیت شناخته شدن، گروهی از انسان‌ها یا بخشی از ملل شمرده نمی‌شوند؟ پاسخ را بی‌گمان باید در ادعاهای همه‌شمولی‌ای جستجو کرد که مدرنیته غربی در تاریخ اکنون و اسلاف آن در گذشته تاریخی، مدعیان آن بوده‌اند.

۲. ادعای همه‌شمولی

گرچه شاید بتوان گفت که همه فرهنگ‌ها قوم‌مدار هستند، قوم‌مداری مدرن اروپایی را شاید بتوان تنها نوع قوم‌مداری دانست که برای خودش ادعای همه‌شمولی می‌کند. اروپا محوری بر ارزش‌ها، فرهنگ و دل‌مشغولی‌های اروپایی تأکید می‌کند و آنها را بر عناصر فرهنگی ملل دیگر رجحان می‌بخشد. اگر روشنگری غربی و مدرنیته اروپایی به مثابه

فرایندی طولانی در نظر گرفته شود که توانست طی پنج قرن (از حوالی سال ۱۵۰۰ بدین سو)، امکانات جدیدی را به تبع مرکزیت خود در تاریخ جهان ایجاد کند و سایر فرهنگ‌ها را به حاشیه براند، روشن خواهد شد که اروپا محوری مدرنیته در سردرگمی بین همه‌شمولی انتزاعی و هژمونی انضمامی جهانی ناشی شده از موقعیت اروپا به عنوان مرکز نهفته است. (Dussel, 2000: 470) ایده برتری اروپا نسبت به سایر ملل طی دوره امپریالیسم اروپایی در قرن ۱۶ سر برآورد، در قرون ۱۷ و ۱۸ توسعه یافت و در قرن ۱۹ به اوج خود رسید. به مرور علوم اجتماعی نیز تا حدی تحت تأثیر اروپا محوری قرار گرفت. امانوئل والرش‌تاین در مورد رابطه بین اروپا محوری و علم اجتماعی می‌نویسد: گفته شده است که علم اجتماعی حداقل در پنج مسیر مختلف اروپا محور است. علم اجتماعی اروپا محوری خود را در موارد زیر نشان داده است: ۱- در تاریخ‌نگاری‌اش ۲- در خرداندیشی^۱ همه‌شمول‌گرایانه‌اش ۳- در فرضیاتش درباره تمدن (غربی) ۴- در شرق‌شناسی‌اش و ۵- در تلاش برای تحمیل کردن نظریه پیشرفت (Wallerstein, 1997: 22).

در دهه‌های اخیر اما علم اجتماعی با مرحله جدیدی از نقد ادعای همه‌شمولی اروپا محور سروکار یافته است که توسط تئوری‌های مختلف، نام‌های مختلفی به خود گرفته است، نام‌هایی نظیر «مدرنیته سیال»^۲ «مدرنیته‌های متأخر»^۳ و «تنوع مدرنیته‌ها»^۴. مطابق این نظریه‌ها، گرچه غیرقابل تردید است که روشنگری و مدرنیته از اروپای غربی سر برآوردند، اما با این همه این دو پدیده نمی‌توانند پدیده‌هایی که غرب خالق آنها است، تلقی شوند. در ظهور روشنگری غربی، عناصر متفاوتی از تمدن‌های مختلفی دخالت داشتند و نقشی کانونی ایفاء کردند. برای مثال، غرب ضرورت توجه به فلسفه یونان و حتی آشنا شدن با فیلسوفان یونان را از طریق علمای اسلامی، کسانی نظیر فارابی، در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی، آموخت.

در حقیقت، دو مفهوم و برداشت از روشنگری وجود دارد. برداشت اول که اروپا محور است، روشنگری را رهایی از سلطه سنت توسط عقل می‌داند. فرایندی که مطابق این دیدگاه، تفکر انتقادی را توسعه بخشید و افق جدیدی برای بشریت گشود. در اروپا، این توسعه به نحوی وسیع در قرن هجدهم اتفاق افتاد. از «ایتالیا (در قرن پانزدهم) تا آلمان (قرون شانزدهم تا هجدهم) تا انگلیس (قرن هفدهم) تا فرانسه (قرن هجدهم)» (Ricoeur, 1992: 109, in)

1. parochiality
2. liquid modernity
3. later modernities
4. multiple modernities

(Dussel, 2000: 469) اعتراض اصلی به این شرح از روشنگری می‌تواند این باشد که در آن اصولاً حوادث تاریخی جهان در رشد و توسعه روشنگری لحاظ نمی‌شود. این غفلت را می‌توان ناشی از رویکردی اروپا محورانه دانست؛ چراکه حوادث و رویدادهای درون اروپایی را نقطه آغاز روشنگری می‌داند و توسعه‌های بعدی آن را نیز بی‌کمترین ارجاعی به جهان خارج از اروپا پی می‌گیرد. برداشت دوم از روشنگری، در مرکز قرار گرفتن تاریخ جهان را ویژگی حیاتی و اساسی جهان مدرن می‌داند. این در مرکز قرار گرفتن مناظر مختلف دولتی، اقتصادی و فلسفی قابل‌ردیابی است. «به عبارت دیگر تا قبل از سال ۱۴۹۲ از آنجا که این تاریخ، تاریخ آغاز «نظام جهانی» بود، تاریخ جهان به معنای تجربی آن وجود نداشت.»^(۳) (Amin, 1989: 26 in, Dussel, 2000: 468) با شروع قرن نوزدهم «اروپای مدرن که از سال ۱۴۹۲، خود را مرکز تاریخ جهان می‌دانست، همه فرهنگ‌های دیگر را، برای نخستین بار در تاریخ، به عنوان فرهنگ پیرامونی خود تعریف کرد.» (Dussel, 2000: 470) با در نظر داشتن این دو دیدگاه، تردیدی باقی نمی‌ماند که نیازی جدی برای رویارویی با برداشت اول و ادعای همه‌شمولی آن وجود دارد. مطابق این برداشت دوم، اسطوره روشنگری می‌تواند به روش زیر توضیح داده شود:

- ۱- تمدن مدرن، خود را به مثابه تمدنی توسعه‌یافته و برتر طرح کرد (چیزی شبیه به حمایت ناخودآگاهانه از موضع اروپا محوری).
- ۲- برتری پیش‌گفته پیشرفت دادن مردم خشن، بدوی و وحشی را تعهدی اخلاقی می‌داند (از خوان سپولودا تا کانت یا هگل)
- ۳- مدل این فرایند آموزشی، همان است که توسط خود اروپا اجرا شده است.
- ۴- چنانچه مدل بدوی با مأموریت متمدن‌سازی مخالفت کنند، پراتیک مدرن باید خشونت را فقط به عنوان آخرین چاره به اجرا درآورد، برای اینکه بتواند موانع بازدارنده مدرنیزاسیون را نابود سازد (از جنگ عدالت استعماری تا جنگ خلیج).
- ۵- از آنجا که مأموریت متمدن‌سازی قربانیان زیادی در پی خواهد داشت، خشونت برآمده از آن به مثابه کنشی اجتناب‌ناپذیر فهم می‌شود.
- ۶- برای آگاهی مدرن، غیرمتمدن‌ها به سبب مخالفت‌شان با فرایند متمدن‌سازی مقصر دانسته می‌شوند- امری که مدرنیته را مجاز می‌دارد که نه تنها خود را بی‌تقصیر جلوه دهد، بلکه تقصیرات قربانیانش را نیز از سوی آنان ببخشد.
- ۷- نهایت اینکه، با در نظر گرفتن خصلت متمدن‌سازی مدرنیته، رنج کشیدن‌ها و قربانی شدن‌ها هزینه ذاتی مدرن‌سازی مردم نابالغ و عقب‌مانده به شمار می‌آید و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شود (Dussel, 2000: 472-473).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که پروژه روشنگری غربی، در شکل فعلی آن هر نوع غیرغربی روشنگری را یا تحریف کرده است، یا رد کرده است و یا با معیارها و استانداردهای عقل غربی، فرم جدیدی به آن داده است. از این رو ضرورت دارد که اولاً بر روشنگری اروپایی از منظری غیرغربی تأمل ورزیده شود تا از طریق آن محدودیت‌های روشنگری مذکور آشکار شود و ثانیاً مقدمات لازم برای تأسیس رویکردی مبتنی بر تنوع روشنگری‌ها فراهم آید، رویکردی که درصدد باشد تا هم روایت انحصارگرایانه و تک‌صدا از روشنگری را مورد چالش قرار دهد و هم شرایط لازم برای بازسازی فرهنگ‌های دیگر را فراهم آورد (مصباحیان، ۱۳۹۸: ۱۴۸).

یقیناً، تاریخ معاصر نشان می‌دهد که به شدت دشوار خواهد بود که فرا روایت ادعای همه‌شمولی تئوری را راهی برای درمان بیماری‌های جهان پرتنش معاصر بدانیم، چراکه تفاوت‌های فرهنگی و اخلاقی بین جوامع پررنگ‌تر از آن است که کم‌اهمیت جلوه داده شود (Mesbahian, 2010: 187). از این رو به نظر می‌رسد که پیشنهاد راه حلی مدرن برای مسائلی مشخصاً پست‌مدرن، مسائلی نظیر تنوع فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و باورها، بسیار دشوار، دور از ذهن و غیرعملی باشد. اگر چنین باشد، پیدا کردن ساختاری همه‌شمول و مشترک بین همه فرهنگ‌ها، آن هم بر اساس عقلانیت اروپا محور به مثابه بنیادی برای چنان همه‌شمولی مفروضی، آب در هاون کوبیدن است. چون چنین است، شاید باید به فکر جدال برای به رسمیت شناخته شدن به منظور تأسیس گفتگویی راستین پیرامون مسائل بینا فرهنگی روزگار معاصر شد. بدین ترتیب، اگر قرار باشد رویکرد ارج‌شناسانه به کار گرفته شود و همه فرهنگ‌ها در فرایند همه‌شمولی از پایین نقش داشته باشند، ضرورت دارد پرسش از هویت در مرکز مطالعات فرهنگی قرار گیرد. با این رویکرد، وقتی به طور مثال در دنیای جدید از هویت ایرانی پرسش می‌شود، منظور این نیست که او چه گذشته‌ای دارد، چراکه پرسش هویت پرسش از امروز است. پرسش این است که ایرانی چه ویژگی خاصی دارد. اگر ایرانی برای خود هویت مستقلی قائل است و منطبق با آن در مقابل هویتی که ادعای جهانی‌شدن دارد، ایستاده است، باید بداند که هویت مدعی فراگستری ماهیت خود را در حوزه‌های مختلف زندگی انسانی از سیاست و اقتصاد و اخلاق و دین نشان داده است؛ درحالی‌که ایرانی به‌جای آن یکسر به کلیاتی مانند پیشینه تمدنی، دین انسان‌ساز و... پناه برده است. از نظر نگارنده مقاله، بحران هویت ایرانی در بحران اعتبار تفکر او به عالم و آدم است. چون چنین است، راه نوسازی او نیز جز استخراج منابع فرهنگی خویش و عرضه آن در قالب مفاهیم عصری نیست (مصباحیان، ۱۳۹۸: ۲۵۹).

۳. جدال برای به رسمیت شناخته شدن^(۴)

حق به رسمیت شناخته شدن، همان‌گونه که چارلز تیلور (Taylor:1994) تأکید می‌کند، امری نیست که ما به مردم مدیون باشیم و بخواهیم آن را از سرلطف ادا کنیم، بلکه این حق نیاز حیاتی بشر است. نیازی که البته در اغلب موارد برآورده نمی‌شود... اعضای گروه‌های به حاشیه رانده‌شده به نحوی سامانمند، یا به خاطر فرهنگشان یا شیوه زندگی‌شان و یا حتی به خاطر پیشینه‌های هویتی‌شان به رسمیت شناخته نمی‌شوند و این امر باعث می‌شود که نزاع‌های این گروه‌های به حاشیه رانده‌شده تبدیل به امری اجتناب‌ناپذیر شود. امکان به رسمیت شناخته شدن شخصیت - به طور قاطع وابسته به توسعه اعتماد به نفس، احترام به نفس و کرامت نفس است. این سه حالت ارتباط عملی با یک شخص تنها می‌تواند به نحو اینتر سوپژکتیو حاصل و حفظ شود. از این‌رو، هدف جدال برای به رسمیت شناخته شدن^۱ نه حفظ اتم‌وار خود بلکه استقرار مناسباتی میان سوژه‌های اجتماعی بر مبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است. هدف، خودبستگی یا خودمختاری^۲ سوژه‌های انسانی است. فقط این نوع خودبستگی است که می‌تواند فرد را از چهارچوب جهان خودخواهی^۳ خارج سازد و امکان ایجاد ارتباط او با دیگران را فراهم آورد. نظام جهانی‌شدن امروز به سویی می‌رود که شرایط تحقق بخشیدن به خود را برای همگان از بین می‌برد و این را از طریق کالایی کردن همه چیز، تخریب روابط شخصی و غیره انجام می‌دهد. مناسبات ارتباطی، از این‌رو، بیشتر از طریق تعارض امکان‌پذیر است. برای اینکه به رسمیت شناخته شوید باید مبارزه کنید. لحظه پراتیک آنجا اتفاق می‌افتد که سوژه‌های اجتماعی احساس بی‌عدالتی می‌کنند و این احساس بی‌عدالتی زمانی بروز می‌کند که انتظارات افراد در به رسمیت شناخته شدن توسط دیگران، در محیط زندگی، کار و اجتماع نفی یا جریحه‌دار می‌شود؛ پس برای به رسمیت شناخته شدن مبارزه می‌کنند. به رسمیت شناخته شدن با «بد به رسمیت شناخته شدن» که چارلز تیلور (Taylor:1994) از آن سخن می‌گوید و اشکال دروغین به رسمیت شناخته شدن که در هونت (Honneth: 1992) با استعاره برده خشنود پیش می‌رود، صدالبته متفاوت است.

«برده‌ی خوشنود» کسی است که با کسب هویتی رضایت‌بخش، از لحاظ اجتماعی احساس می‌کند که به رسمیت شناخته‌شده است. در حالی که برای ما چون نظاره‌گر و

-
1. recognition
 2. autonomy
 3. egocentrism

با نگاهی به گذشته، تصور غلط این برده از به رسمیت شناخته شدنش کاملاً مسلم است. نمونه آن برده سیاهی که در چهره مشهور عمو تم تجلی یافته را به خاطر بیاوریم. در این جا ما با کسی سروکار داریم که در یک جامعه برده‌داری و تحت مناسبات سرکوب گرانه و پدرسالارانه، احساس به رسمیت شناخته شدن می‌کند و در نتیجه خود را خوشبخت می‌پندارد چون از هویتی به تقریب با ثبات و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. با این حال اما باز هم چون نظاره‌گر، برای ما کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این‌گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم هویت سازد؛ و این در اصل به معنای پیش‌فرض ما بر گونه‌ای هویت‌جویی مسئله انگیز و کاذب نزد اوست. (هونت، ۱۳۸۶: ۱). اگر جدال برای به رسمیت شناخته شدن، از سطح مبارزه اجتماعی به سطح مبارزات فرهنگی در عصر جهانی نقل مکان داده شود، می‌توان گفت که در ایران معاصر سه چهره برجسته روشنفکری (هر یک در سطحی و هر کدام به روشی) تلاش‌های مهمی در جهت به رسمیت شناخته شدن ما ایرانی‌ها به عمل آورده‌اند. گرچه میزان مواجهه این سه تن با موضوع و میزان تأثیرگذاری‌شان طبیعتاً یکسان نبوده است ولی هر سه تلاش کرده‌اند مقاومتی را در مقابل آنچه غرب‌زدگی یا غرب‌گرایی می‌نامیدند، شکل دهند. صمد بهرنگی (۱۹۶۸-۱۹۳۹)، جلال آل‌احمد (۱۹۶۹-۱۹۲۳) و علی شریعتی (۱۹۷۷-۱۹۳۳) احتمالاً سه تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین روشنفکران دهه‌های شصت و هفتاد میلادی در ایران بودند که هر یک به روش خود، به نقد تئوری‌هایی که غرب را بر بقیه جهان برتری می‌بخشید، پرداختند. بهرنگی فرهنگ مبتذل بورژوازی رایج در ایران را کپی فرهنگ بورژوازی غربی می‌دانست و نفوذ آمریکایی‌ها در قلمرو تعلیم و تربیتی ایران را به شدت مورد نقد قرار می‌داد. بهرنگی در مقابل غرب‌زدگی (به مفهوم عام) مقاومت و انقلاب را توصیه می‌کرد: مقاومتی بر پایه آگاهی و تجربه و معطوف به برابری اجتماعی و استقلال فرهنگی. آل‌احمد، روشنفکری سکولار بود که به تندی وابستگی اقتصادی و فرهنگی به غرب را مورد انتقاد قرار می‌داد. آل‌احمد، در آغاز اهمیتی برای تلاش‌های روحانیون دین در مقابله با فرهنگ غربی قائل نبود و آن تلاش‌ها را ارتجاعی می‌دانست، اما پس از دوره‌ای از تأمل پیرامون دین و سفر به مکه، به این نتیجه رسید که دین می‌تواند عاملی مهم و اساسی برای حفظ و تقویت هویت غیرغربی ایرانیان و نیز منبعی برای مقاومت در مقابل غرب‌زدگی باشد. (Hanson, 1983: 1-23) شریعتی که خود را بخشی از جنبش مردم ستمدیده جهان سوم در نبرد با امپریالیسم و سلطه فرهنگی غرب می‌دانست، تلاش وسیع و پردامنه‌ای را در نقد ارکان تاریخی و اجتماعی ادعای برتری غرب بر بقیه جهان آغاز کرد. او به طور مثال، نوشت:

«این فکر که تاریخ پیدایش روشنفکران را در کشورهای عقب‌مانده از موقع آشنایی این کشورها با اروپا باید تعیین کرد، غلط است؛ چون هم‌زمان با آشنایی این کشورها با اروپا آسیمیله پدید می‌آید نه روشنفکر. نظریه ژان پل سارتر در مورد طوطی بودن آسیمیله این است که آنها هرگز صوت نداشتند و فقط صدا داشتند؛ ولی تازگی‌ها دیده‌اند که چند تا از این طوطی‌ها صداهایی برمی‌آورند که انعکاس صدای ملل غرب یا مادر نیست و متوجه شدند دیگر این صدا نیست، بلکه صوت است، یعنی خود آن افراد هستند که حرف می‌زنند. اول باور نمی‌کردند، ولی حالا بیست سال است که به این صداها گوش می‌دهند». (شریعتی، ۱۳۸۴: ۲۵۸)

شریعتی که در پاریس با فرانتس فانون آشنا شده بود بعدها مقاله‌ای درباره او نوشت و بخشی از کتاب *دوزخیان روی زمین* او را به فارسی ترجمه کرد. در سخنرانی‌های شریعتی، بیشتر از هر ایرانی روشنفکر دیگری نام و ایده‌های فانون ذکر شده است. در قطعه‌ای مؤثر، می‌نویسد:

«این جمله فرانتس فانون است: «باید کوشید تا یک انسان نو، یعنی یک نژاد انسانی تازه به وجود آورد». این ندا که در غرب و شرق به گوش می‌رسد قبلاً اصلاً وجود نداشت. در قدیم اروپا می‌گفت انسان یعنی «ما» و غیر اروپائی می‌گفت انسان شدن یعنی «اروپائی» شدن، اما حالا نه اروپا خودش را به‌عنوان انسان قبول دارد و نه غیر اروپائی او را به‌عنوان الگوی خود. پیدا شدن همین حرف‌های تازه مرا معتقد کرده که الان ما در آخرین مراحل تمدن جدید بسر می‌بریم و یک تمدن تازه دارد آغاز می‌شود و این تمدن را از روی تشابهی پیش‌بینی کرده‌ایم که بین پایان تمدن‌های گذشته و تمدن الان وجود دارد و آن بی‌ایمانی زمان است نسبت به همه ارزش‌های خودش. دیگر اینکه از حرف‌های تازه‌ای که زده می‌شود، می‌توان حدس زد که تمدن آینده به‌طور کلی چه رنگ و طعم و بویی دارد» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۳)

در نامه‌ای تأثیرگذار به فرزندش احسان - که در آن شریعتی هر نوع دکتربوم‌گرایی غرب‌گرایی تا مارکسیسم شرقی را رد می‌کند- بر دیدگاه‌های مشترک خود با فانون تأکید می‌گذارد (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۳). علاوه بر این، شریعتی در مقاله‌ای که بعدها به انگلیسی برگردانده شد، بر ضرورت گشودن راه سومی بین غرب‌گرایی کاپیتالیستی و شرق‌گرایی مارکسیستی تأکید می‌ورزد (Shariati, 1979: 9-10). در نوشته‌های دیگرش نیز، شریعتی با نقل نظریات خود غربی‌ها به نقد غرب می‌پردازد. از نظر شریعتی، جهان اسلام از بسیاری جهات متفاوت با جهان غرب و سنت‌های دینی آن است و از این‌رو از نظر او ضرورت داشت و او خود را قادر می‌دید که آلترناتیو مقاومت جهانی در مقابل غرب را پیشنهاد کند (Shariati, 1980: 12). آلترناتیو شریعتی در برابر غرب‌زدگی، یک تشیع احیاء شده بر پایه جهان‌بینی توحیدی و از نظر سیاسی فعال و انقلابی بود.

با این‌همه و در همان حال باید تأکید کرد که شریعتی اقتباس دستاوردهای فرهنگی غرب را نیز در دستور کار خود قرار داده بود. او، به تعبیری، مدرنیستی بود که معمولاً از اصرار ورزیدن برای حفظ سنت‌ها، رسوم و حتی نهادهای منسوخ بیزار بود. همان‌گونه که علی رهنما، شرح‌حال‌نویس شریعتی، می‌نویسد، شریعتی «سنتی از سنت‌های فرهنگی و سیاسی شرق و غرب بود... کسی که در شرق با چشمانی غربی می‌نگریست و در غرب با چشمانی

شرقی» (Rahnema, 1998: 370). شریعتی از این رو نه تنها با غرب‌زدگی که با سنت‌گرایی دینی نیز عمیقاً سرناسازگاری داشت تا جایی که در یکی از آثارش نوشت «بدترین و سرکوب‌گرانه‌ترین فرم ممکن استبداد در تاریخ، استبداد دینی است» (Shariati, 1981: 56).

نتیجه‌ای که از تلاش‌های کسانی مانند شریعتی در پیوند با بحث به رسمیت شناخته شدن حاصل می‌آید این است که جهان اسلام به لحاظ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی این امکان را در خود دارد که بر سرزمین استوار شخصیت فرهنگی خود بایستد و سنت فرهنگی و دینی خود را مورد بازسازی قرار دهد. همچنان که ناقدان غرب‌گرایی به روشنی نشان می‌دهند، بسیار مهم است که قبل از هر چیزی ادعای سروری و برتری تمدن غرب از کار افتاده شود تا زمینه برای طرح مباحثی نظیر به رسمیت شناخته شدن فراهم شود. شریعتی بحث به رسمیت شناخته شدن را در قالب بحث هویت که منطق آن شمرده شدن تک تک سوژه‌های انسانی است می‌نشانده و می‌نویسد: اگر یک فقیر، بی‌سرمایه و بی‌شخصیت بخواهد دست برابری و برادری به یک کسی که همه چیز دارد - هم قدرت انتخاب، هم زور و زر و هم شخصیت - بدهد، این دست برابری چه دستی است؟ دست تسلط دارنده بر ندار است. کی باید به اومانیسیم و اصالت انسانی بگوییم؟ این در مرحله دوم است. اگر الان که شخصیت قومی نداریم، الان که فاقد فرهنگ و احساس مذهبی و فاقد شناخت خویشیم و آدم‌های خالی از خودمان هستیم، به اصالت انسان، به اومانیسیم معتقد شویم، ما خودمان را به دست خودمان اسیر و ذلیل و بازیچه طبقه‌ای و منطقه‌ای و ملت‌هایی کرده‌ایم که همه چیز دارند؛ بنابراین من وقتی می‌توانم به اروپایی دست برابری انسانی بدهم و معتقد به اصالت انسانی و مقام انسانی بشوم که خودم به ناسیونالیسم برگردم. ناسیونالیسم - نه قومیت پرستی - یعنی به فرهنگ خودم برگردم، یعنی خودم بشوم، یعنی شخصیت پیدا کنم و بر روی تاریخ خودم و مذهب خودم و سرمایه‌های معنوی - که شخصیت انسانی مرا می‌سازد - شخصیتم را بسازم؛ بعد که انسان شدم، آن وقت در شرایط برابر، با انسان دیگری که اروپایی است، بر اساس مکتب اصالت انسان دست بدهم (شریعتی، ۱۳۸۷: ۸۳).

به روشی مشابه، شریعتی در جایی دیگر می‌نویسد «شخصیت چیست؟ شخصیت از کلمه مشخص‌بودن و شاخص‌بودن است؛ بنابراین شخصیت یعنی برجستگی‌ها و ویژگی‌هایی که شخص را از دیگری مشخص می‌کند (وقتی صحبت از شخصیت جامعه ایرانی است، یعنی جامعه‌ای که دارای صفاتی ویژه است که او را از جامعه هندی و یا شخصیت هندی را از اروپایی جدا می‌کند) (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۵۰). در شریعتی نزاع برای به رسمیت شناخته شدن امری بی‌تردید است. اگر قرار باشد مستنداتی در جهت ضرورت نزاع برای به رسمیت

شناخته شدن از آثار شریعتی نقل شود، کتابی را می‌توان به آن و ابعاد مختلف آن اختصاص داد. به یک نکته اما در اینجا می‌شود اکتفا کرد و مقاله را با آن به پایان آورد و آن اینکه شریعتی اصولاً تمام سیر تحولات تاریخ بشری را با نزاع توضیح می‌دهد. نزاع دوگانه‌ای که از آغاز تاریخ، شروع شده است و در مسیر خود با منازعات دیگر درآمیخته است و بدون نزاع برای به رسمیت شناخته شدن، نمی‌تواند پایان یابد.

۴. نتیجه

۱- ضرورت/عتراف به غرشماری: ما ایرانیان در جهان امروز غرشمار هستیم! به شمار نمی‌آییم. دلیل آن هم شاید این باشد که متفکران ما با مسائل، مواجهه اصیل ندارند. این شاید یک بلای تاریخی است. تنها راه برای داشتن مواجهه اصیل، اندیشیدن مستقیم به مسائل مبتلا به ملی و اجتماعی است. حتی هگل، که او را بزرگ‌ترین فیلسوف ایدئالیست مدرن خوانده‌اند، معتقد است که غلط است اگر تصور کنیم که فیلسوف می‌تواند از زمانه و زمینه خود فراتر برود؛ یعنی فیلسوف واقعی کسی است که به مسائل زمانه خود می‌اندیشد. هیچ کدام از فیلسوفان غربی هم غیر از این عمل نکرده‌اند. اینان خود را پیوسته ملزم به مواجهه با مسائل عصر خود دانسته‌اند. چنین احساس می‌شود که ما به یک فراخوان ملی و یا یک دعوت به اندیشیدن مستقیم روی مسائل مبتلا به ملی و جهانی نیاز داریم تا در پی آن هم بتوانیم در سطح ملی برای مسائلی که درگیر آن هستیم چاره‌ای ساز کنیم و هم در سطح جهانی بتوانیم، به نحوی بینافرهنگی در شناسایی بحران‌های جهانی و ارائه پیشنهادهایی برای خروج از آن مشارکت کنیم و به تبع آن شمرده شویم. گاه گفته شده است که فلسفه دیگر کمکی به پاسخ‌گویی یا شکل‌بخشی به تغییرهای اجتماعی نمی‌کند، چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی ندارند نه فلسفی، جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه و چون چنین است باید به نظریه‌هایی که حقیقت را خارج از زمینه‌های عینی آن توضیح می‌دهند بیش از پیش مشکوک بود و به دنبال علاجه دیگر باید گشت (Misgeld, Norris & Mesbahian, 2010: 95). در مقابل اما باید گفت فلسفه و علوم انسانی دارای مؤلفه‌های زیاننده‌ای هستند و همین هم موجب تمایز علوم انسانی شده است. این علوم، چشمان ما را بر مانایی و تداوم حیات می‌گشایند و ما را به تجربیات واقعی که در آینده، منشأ اثر خواهند بود، یادآور می‌شوند. علوم انسانی، تکثر سنت‌ها را مؤکد می‌سازند و هیچ‌کدام از آنها را نیز قابل فروکاست به الگوهای متحدالشکل برآمده از تمدن جهانی فناوری نمی‌دانند (Mesbahian & Norris, 2017: 96).

۲- ضرورت جدال برای شمرده شدن: گاه اعتراض می‌شود که ما هم به لحاظ تاریخی و تمدنی در ممتازترین موقعیت ممکن قرار داشته‌ایم، هم از نظر ژئوپلیتیک، موقعیت برجسته‌ای داریم و هم از نظر سیاسی جهان را وادار کرده‌ایم که ما را آن‌گونه که خود می‌خواهیم، بشمارد. پس از این‌رو، مقایسه تمدنی کهن، با ملتی متمدن و فرهنگی درخشان با طایفه کولی و غرشمار، نشانه‌ای از عدم اعتمادبه‌نفس است. واقعیت اما این است که ما به سنن و منابعی که گذشتگان برای ما به ارث گذاشته‌اند، مفتخر و خوشنود هستیم، غافل از اینکه این میراث دیگر شمرده نمی‌شود. آنچه که روشن است این است که در همه حوزه‌های فلسفی، علمی، فرهنگی، فناوری، چشمان به غرب است و عملاً وابسته به آن هستیم. این همان وضعیتی است که می‌توان آن را به تبعیت از اکسل هونت، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر، در گفتگویی که آلیویه وارول با او انجام داده است (گفتگویی که توسط شیدان وثیق ترجمه شده است)، «وضعیت برده خوشنود» یا «وضعیت به رسمیت شناخته شدن دروغین» نامید. هونت می‌گوید برده خشنود کسی است که احساس می‌کند به رسمیت شناخته شده است، چراکه از شرایط ظاهراً مناسبی برخوردار است. «نمونه آن برده سیاهی که در چهره مشهور عمو تم تجلی یافته را به خاطر بیاوریم. در این جا ما با کسی سروکار داریم که در یک جامعه برده‌داری و تحت مناسبات سرکوبگرانه و پدرسالارانه، احساس به رسمیت شناخته شدن می‌کند و در نتیجه خود را خوشبخت می‌پندارد چون از هویتی به تقریب با ثبات و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. با این حال اما باز هم چون نظاره‌گر، برای ما کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این‌گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم هویت سازد؛ و این در اصل به معنای پیش‌فرض ما بر گونه‌ای هویت‌جویی مسئله‌انگیز و کاذب نزد اوست.» این وضع سوم، یعنی وضعیتی که نه تمام چهره‌های به رسمیت شناخته شدن، آن‌گونه که غرب به طور مثال از آن برخوردار است، خود را به صورت تمام‌قد به رخ می‌کشد و نه تحقیرشدگی با همه اجزایش و با تمام شدتش خود را نشان می‌دهد، وضع فعلی ما در متن جهانی است. وضعی که شبیه بی‌هویتی است. به این معنا که اصولاً ما دارای هویت فرهنگی نیستیم که این هویت به رسمیت شناخته شود یا مورد تحقیر قرار گیرد. این وضعی است که در آن قرار داریم و برای این وضع است که باید فکری کرد. این فکر در این نوشته، جدال برای به رسمیت شناخته شدن نام گرفته است. جدالی که از مسیر فرهنگ می‌گذرد و غایت آن مهیا شدن برای گفتگو جهت فراهم ساختن امکان جهانی انسانی‌تر است.

۳- ضرورت گفتگو با فرهنگ‌های دیگر: گفتگو با دیگری زمانی میسر است که هریک از طرفین گفتگو حرف مستقلی برای گفتن داشته باشند. چون چنین است، پرسش این می‌شود که آیا فرهنگ ایرانی، در جهان امروز و در کنار سنن فرهنگی دیگر حرفی برای گفتن دارد؟ آیا اصولاً ایران امروز در حوزه‌های مختلف فرهنگی و علوم انسانی هویت مستقلی دارد؟ آیا به رسمیت شناخته می‌شود؟ می‌دانیم که منطق هویت، قابل‌شمارش کردن اشیاء و اشخاص و در اینجا سنن فرهنگی است. شمارش شدن هم معیارهایی دارد که خود بر اساس فرایندهایی ویژه شکل می‌گیرند. در دنیای امروز، پیشینه‌شمرده نمی‌شود، و تمدن‌های گذشته به عنوان هویت امروزی ملت در نظر گرفته نمی‌شوند. تمدن‌های زیادی در تاریخ بودند که درخشیدند و افول کردند و بی‌آنکه بتوانند بازساخته شوند، مردند و رفتند. تعداد اندکی زنده ماندند و به دلیل قابلیت انعطاف‌پذیری، ورزیدگی و قابلیت تولید محصولات جدید تمدن به حیات خود ادامه دادند. شمرده شدن با خود شماری در درون مرزهای هویتی نیز متفاوت است. در اولی، فرد یا ملت به دلیل حرفی که برای گفتن دارد و افزوده‌ای که می‌تواند بر تمدن بشری داشته باشد و نقشی که می‌تواند در چند ساحتی کردن انسان مدرن داشته باشد، شمرده می‌شود و در دومی به دلیل فقدان همه آنچه گفته شد، مدام خود را تکرار می‌کند، مدام به گذشته‌اش پناه می‌برد و از تمدن‌هایی که پدرانش ساخته‌اند حرف می‌زند، غافل از اینکه این‌ها دیگر شمرده نمی‌شوند. آنچه شمرده می‌شود، تلاش برای شمرده شدن است.

پی‌نوشت‌ها

۱. رجوع کنید به کتاب سیاست‌های دوستی دریدا که در آن ساخت گشایی مفهوم دوستی به روشی کاملاً غیرمتعارف پیش می‌رود. او ایده اصلی خود در مورد دوستی را نه بر دیدگاه‌های ارسطو که گاه فیلسوف دوستی خوانده شده است که بر جمله‌ای منسوب به او مبتنی می‌کند: آئی دوستان من، هیچ دوستی نیست! جمله‌ای که به ترتیب معکوس از مُنتنی، سیسرو و دیوگنس لائرتیوس به ارسطو وصل می‌شود. دریدا با در مرکز قرار دادن این قول منسوب به ارسطو قصد دارد نتایجی برگیرد که توجه به آنها برای گشودن ساخت دوستی اهمیت بنیادین دارد. برای دریدا، حتی ارسطو که دوستی را صورت‌بندی و نظریه‌پردازی کرده است، نسبت به امکان وجود دوست بدگمان است، چراکه می‌گوید هیچ دوستی نیست. جمله مُنتنی برای دریدا ناظر بر تفاوت دوستی معمول و موجود و دوستی کامل و مفقود است و چون چنین است سخن سیسرو مبنی بر فقدان دوست واقعی و یا انگشت‌شمار بودن آنها از نظر فلسفه کلاسیک به واقعیت نزدیک‌تر است، واقعیتی که برای دریدا نشانه‌ای از چیزی است: نشانه مشابَهت دوست با خود من! به عبارت دیگر از آنجا که دوست وجود ندارد، دوست را تداوم خودم می‌بینم و این یعنی این همانی من با دوست (Derrida, 1977: 279-286).

۲. ساخت گشایی دانشگاه دریدا را به این نتیجه می‌رساند که دانشگاه باید نامشروط باشد. بحثی در گسترش یافته-ترین شکل آن توسط شلینگ در *درباره‌ی مطالعات دانشگاهی و طرحی نخستین برای سیستمی از فلسفه طبیعت*، مورد بررسی قرار گرفته است. شلینگ اصطلاح «نامشروط» را به دو مفهوم به کار می‌گیرد: فلسفی و سیاسی. مفهوم فلسفی نامشروط که خود از تئوری‌های مرتبط با جوهر منشأ می‌گیرد، اشاره به هر امری دارد که خارج از

جهان محسوس ایستاده است، جهان محسوسی که موضوع شاخه‌های مختلف معرفت است. «نامشروط» به مفهوم سیاسی آن که متأثر از تئوری کانت در *نزع/دانشکده‌ها* درباره ضرورت مقاومت در مقابل شرایط واقعی صورت‌بندی شده است، اشاره به شرایطی دارد که دانش در آن فراگرفته می‌شود. نخستین برداشت، شلینگ را به معرفت نامشروط یا «معرفت مطلق» می‌کشاند و دومین برداشت، او را به دانشگاه نامشروط. (Schelling, 1966: 12, 17, 43) دریدا نیز در «الهیات ترجمه» (Derrida, 2004:71-73) همین روش را اتخاذ می‌کند. از نظر او دانش نامشروط و مطلق، هرگز قابل دریافت نیست، بلکه برعکس، امری بالقوه است. اندیشیدن بیرون از شرایط متعین برای اندیشیدن یقیناً ضروری است، اما این شرایط حتی آنگاه که صرفاً شناختی به نظر می‌آیند، همیشه سیاسی هستند. ۳. سمیر امین در کتاب اروپا محوری می‌نویسد: «مسیحیت و اسلام، هر دو وارثان هلنی‌گری (یونانی مآبی) هستند و به همین دلیل هم‌زادانی با نیایی مشترک هستند. حتی اگر در دوره‌هایی معین بیرحمانه با هم دشمنی کرده باشند.» امین به روشنی نشان می‌دهد که فلسفه هلنی نخست به تفکر بیزانسی مسیحی خدمت کرد، (از قرن سوم تا قرن هفتم) و بعد به تفکر عرب مسلمان (که شکوه آن در قرن هشتم پدیدار شد و به سرعت تا قرن دوازدهم توسعه یافت، دوره‌ای که عمیقاً تحت تأثیر و نفوذ تفکر ارسطویی بود) و نهایتاً از دوره‌های پایانی قرن دوازدهم به تفکر لاتین اسکولاستیک سنتی (که آن هم در ماهیت، ارسطویی بود).

۴. طرح فلسفی بحث به رسمیت شناخته شدن (recognition) در تاریخ فلسفه از فیشته (Fichte, 2000) شروع می‌شود، در نوشته‌های الهیاتی ینا، پدیدارشناسی روح و فلسفه حق هگل پی گرفته می‌شود و در فلسفه قرن بیست تبدیل به یکی از کانونی‌ترین مفاهیمی می‌شود که طیف وسیعی از فیلسوفان تأثیرگذار این قرن - کسانی مانند چارلز تیلور، پل ریکور، یورگن هابرماس و به‌ویژه اکسل هونت را درگیر خود می‌سازد. هونت به‌ویژه تلاش می‌کند از این مفهوم جانشینی در مقابل مدل مسلط فلسفه سیاسی از هابز تا ماکیاوولی و تاکنون که همان مبارزه برای بقاست، بسازد. در این مدل یا بدیل - به رسمیت شناخته شدن - هدف مبارزه نه حفظ اتم‌وار خود بلکه استقرار مناسبی میان سوزده‌های اجتماعی بر مبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است. گرچه هدف به رسمیت شناخته شدن، خودبستگی یا خودمختاری (Autonomy) سوزده‌های انسانی است ولی به نوعی خودبستگی مرکز از دست داده (Decentered) نمی‌انجامد. فقط این نوع خودبستگی است که می‌تواند فرد را از چهارچوب جهان خودخواهی (Egocentrism) خارج سازد و امکان ایجاد ارتباط او با دیگران را فراهم آورد.

منابع

- آبراهیمیان، پروانه، ۱۳۷۷، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
- پیرنیا، حسن، ۱۳۷۰، *ایران باستان*، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- ادیب‌الممالک، ۱۳۱۴، «جماعت کولی در انگلستان»، *مجله ارمغان*، دوره شانزدهم، شماره ۹، ۱ صفحه - از ۶۷۵ تا ۶۷۵.
- امامی، کریم، ۱۳۹۶، «ترجمه ناپذیرها و ترجمه پذیرها و راه آینده»، *مجله کلک*، شماره ۸، صص ۱۸۴-۱۸۹.
- توحیدی، عمادالدین، ۱۳۸۳، «پرسه‌های کولی‌ها در سرزمین ایران»، *مقام موسیقایی* شماره ۲۹، صص ۱۸-۲۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۱، *لغت‌نامه دهخدا*، جلد دوازدهم، تهران، دانشگاه تهران.
- ذکاء، یحیی، ۱۳۳۷، *کولی و زندگی او*، تهران، هنرهای زیبای کشور.
- زاکانی، عبید، ۱۳۵۳، *کلیات عبید زاکانی*، تصحیح و مقدمه: عباس اقبال آشتیانی، تهران، اقبال.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۴، *ویژگی‌های قرون جدید، مجموعه آثار (۳۱)*، تهران، چاپخش.

- شریعتی، علی، ۱۳۸۵، *خودسازی/انقلابی، مجموعه آثار (۲)*، تهران، الهام.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۶، *تاریخ تمدن ۲، مجموعه آثار (۱۲)*، تهران، قلم.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۷، *چه باید کرد؟ مجموعه آثار (۲۰)*، تهران، قلم.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۳، *شاهنامه*، به کوشش سعید حمیدیان، نشر قطره.
- فرزین، احمدعلی، ۱۳۸۵، «خنیگران و سرودگویان دوره‌گرد»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال ۵۷، شماره ۴، صص ۱۱۳-۱۳۱.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، ۱۳۶۴، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- مصاحب، غلامحسین، ۱۳۴۵، *دائرة المعارف فارسی، جلد دوم، (ش-ژ)*، تهران، امیرکبیر.
- مصباحیان، حسین، ۱۳۹۸، «بازآفرینی خویشتن: مواجهه‌ای فلسفی با تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی»، فصلنامه علمی، پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء: *تاریخ نگری و تاریخ‌نگاری*. سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، صص ۲۷۴-۲۵۵.
- مصباحیان، حسین، ۱۳۹۸، «هابرماس و دیگری عقلانیت غربی: منطق دوگانه مشمول گردانیدن و از شمول خارج ساختن». *مجله علمی، پژوهشی فلسفه*. سال ۴۷، شماره ۲، صص ۱۴۵-۱۶۵.
- مؤلف مجهول، ۱۳۱۸، *مجموع التواریخ و القصص*، تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران، چاپخانه خاور.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۳، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- نصری اشرفی، جهانگیر، ۱۳۸۳، «کولی‌ها»، *مجله مقام موسیقایی*، شماره ۲۹، صص ۸-۱۷.
- هونت، اکسل، ۱۳۸۶، «گفتگوی آلیویه و آرول با اکسل هونت: گفت‌وگویی پیرامون تئوری انتقادی و تئوری ارج شناسی»، ترجمه شیدان وثیق. قابل‌دسترس در:
<http://nasour.net/1386.10.28/42.html>
- یعقوبیان، رضا، «کولی‌ها، جمعیت پرخطر فراموش‌شده». قابل‌دسترس در:
<https://saripishgiri.wordpress.com/2009/07/03>
- Arnold, M, 1965, *The Poems of Matthew Arnold*, Edited by K. Allott, New York, Barnes and Noble.
- Amin, S, 1989, *Eurocentrism*, New York, Monthly Review.
- Derrida, J, 1977, *Politics of friendship*, trans George, Collins, London, Verso.
- Derrida, J, 2004, *Eyes of the University, Right to Philosophy 2*, Trans, Jan Plug et, al, Stanford, CA, Stanford UP.
- Derrida, J, 2005, *Rogues, Two Essays on Reason*, Trans, Pascale-Anne Brault, Michael Naas, Stanford University Press.
- Dussel, E, 2000, "Europe, Modernity, and Eurocentrism, " *Nepantla, Views from South* - Volume 1, Issue 3.
- Fichte, J G, 2000, *Foundations of Natural Right, According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, Translated by Frederick Neuhouser, *Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hanson, B, 1983, "The "Westoxication" of Iran, Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shariati, «*International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, No. 1, pp. 1-23.

- Hegel, G W F, 1977, *Phenomenology of Spirit*, Translated by Arnold V. Miller, Oxford, Clarendon Press.
- Honneth, A, 1992, *The Struggle for Recognition, The Moral Grammar of Social Conflicts, Studies in Contemporary German Social Thought*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- Mesbahian, H, 2010, "Modernity and its Other: The Logic of Inclusive Exclusion" *Falsafeh, (Journal of Philosophy) University of Tehran*. Vol. 38, No.1. pp. 165.190.
- Mesbahian, H. and Norris, T., 2017. *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*. Springer.
- Misgeld, D., Norris, T. and Mesbahian, H., 2010, "A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics." *Philosophical Inquiry in Education*, 19(2), pp.86-97.
- Nicolas, R, 2003, *Jacques Derrida*, (Routledge Critical Thinkers Series), London, Routledge.
- Rahnema, A, 1998, *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shari'ati*, London and New York, I. B. Tauris Publishers.
- Ricoeur, P, 1992, *Filosofia e liberazione, La sfida del pensiero del terzo mondo*, Lecce, Italy, Capone Editore.
- Shariati, A, 1980, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Berkeley, Mizan Press.
- Shariati, A, 1981, *Collected Works*, vol. 10, Tehran, Ferdowsi.
- Shariati, A, 1979, *Reflections of a Concerned Muslim, On the Plight of Oppressed Peoples*, Ali A. Behzadnia and Najpa Denny, trans, Houston, Tex, Free Islamic Literatures, Inc.
- Schelling, F, 1966, *On University Studies*, Trans, E.S. Morgan, Athens, Ohio State UP.
- Taylor, C, 1994, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (ed) Princeton, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Wallerstein, I.1997, "Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social science." *Sociological bulletin*, 46(1), pp.21-39.

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jis.2020.289518.735

Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601

<https://jis.ut.ac.ir>

The Historiography of Fereydoun Adamiyat and the Constitutional Revolution

Noor al-Din Nemati¹

Associate Professor of History University of Tehran, Iran.

Rahil Asgari

M.A. Student of History University of Tehran, Iran.

Seamak Rafeiey

M.A. Graduate of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Iran.

Received: September 23, 2019; Accepted: July 11, 2020

The constitutional revolution was one of the hallmarks of the Iranian modern history and led to a series of groundbreaking changes in the social and political structure of this country; even though, after many ups and downs, this movement eventually distanced itself from its main objectives. The importance of this period has caused many historians and researchers to participate in defining its complications, but among them, Fereydoun Adamiyat has been recognized as one of the first and best. In this paper, we review his works and thoughts with a critical approach and go through the circumstances in which the constitutional revolution formed and evolved according to his historiography. At the same time, his political views and way of thinking and his social background, upbringing, and education are taken into account in order to better understand his stance regarding the constitutional events and their participants. Adamiyat's works have more been praised for their comprehensive analysis, rather than criticized, so it seems necessary to write this paper with the aforesaid specific intention.

Keywords: Adamiyat, Constitutional movement, Critical study, Modern history, Iran.

1. Email of the corresponding author: n.nemati@ut.ac.ir

نقد نظریه تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه

نورالدین نعمتی^۱

دانشیار تاریخ دانشگاه تهران، ایران.

راحیل عسگری

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه تهران، ایران.

سیامک رفیعی

دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۷/۱؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۴/۲۱

(از ص ۲۵۳ تا ص ۲۷۰)

چکیده

مشروطیت، یکی از مهم‌ترین حوادث تاریخ ایران است. بستری برای ایجاد شکافی عظیم، میان مناسبات سیاسی و اجتماعی ایران؛ اگرچه این جنبش، پس از طی کردن فراز و نشیب‌های بسیاری، از اهداف اولیه خود فاصله گرفت. به دلیل اهمیت بالای این برهه از تاریخ، نظر مورخان و تحلیل‌گران بسیاری به سمت جنبش مشروطه جلب شده است. در بین مهم‌ترین تحلیل‌گران این دوره، فریدون آدمیت دارای جایگاه ویژه‌ای است. در این مقاله ضمن بررسی نگاه انتقادی فریدون آدمیت به جنبش مشروطه، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های او را در آثارش نشان داده می‌شود. عوامل و دلایل شکل‌گیری جنبش مشروطه و مسیر حرکت را از دیدگاه او، مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت. همچنین در اظهارنظرهای وی درباره وقایع مختلف به جست‌وجوی مشرب فکری و جهت‌گیری‌های سیاسی‌اش نیز پرداخته می‌شود تا بتوان نقد وی درباره جنبش مشروطه را بهتر ارائه‌داده و ابعاد آن تبیین شود. آثار آدمیت، معمولاً کمتر مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند و بیشتر، به جهت تحلیل‌های جامع وی، تحسین و تشویق شده‌اند. ضرورت ایجاد می‌کرد پژوهشی با محوریت آثار آدمیت، به نقد اندیشه او و تاریخ‌نگاری وی انجام شود.

واژه‌های کلیدی: فریدون آدمیت، نهضت مشروطه، اندیشه انتقادی، تاریخ معاصر، ایران.

مقدمه

فریدون آدمیت، یکی از مهم‌ترین تحلیل‌گران تاریخ معاصر ایران است. تحلیل‌های وی بسیاری از نقاط مبهم تاریخ معاصر را، روشن کرده است. بی‌شک هیچ مورخ دیگری در حد و مانند او به صورت منظم و مدون درباره این واقعیت بزرگ تاریخ معاصر، تفحص و تولید نوشتاری نکرده است (اکبری، ۱۳۸۷: ۴).

از اصلی‌ترین عواملی که بر بینش وی به وقایع مشروطه و تجددطلبی ایرانیان تأثیرگذار بود، می‌توان به پایگاه خانوادگی او اشاره کرد. پدر او عباس قزوینی از دوستان

نزدیک میرزا ملکم خان، بنیان‌گذار انجمن آدمیت بود و بعدها همین نام را به عنوان نام خانوادگی خویش برگزید. انجمن آدمیت از انجمن‌های مخفی پیش از جنبش تنباکو محسوب می‌شود، انجمن‌هایی که اعضایشان به بحث و گفت‌وگو در باب مفهوم «آدمیت» و مرتبط با آن، حدود اختیارات حکومت پرداخته و بنیان‌گذار فکر آزادی و تجدد در ایران محسوب می‌شدند (Poulson: 2005: 90). از این رو می‌توان گفت که آدمیت فرزند اندیشه‌های مشروطه‌خواهانه بوده و بعدها به یکی از برجسته‌ترین تاریخ‌نگاران در این زمینه مبدل شد. او از سال ۱۳۴۴ هجری تمامی وقت خود را صرف مطالعه و تحقیق در عصر مشروطیت کرد و با روش تحقیق علمی و تاریخ‌نگاری انتقادی، ایده‌ها و جریانات آن دوران را موضوع مطالعه خود قرار داد؛ آدمیت در طی بیش از بیست سال فعالیت قلمی و تحقیقاتی تأثیرگذارترین منورالفکران عصر مشروطه و مهم‌ترین حوادث سیاسی- اجتماعی دوران آغازین تاریخ ایران جدید را در بیش از ۲۵ عنوان کتاب و مقاله، تألیف و منتشر کرده است (حقدار، ۱۳۸۳: ۱۲). نباید به راحتی از شیوه تاریخ‌نگاری، اندیشه سیاسی و تحلیل آدمیت از جنبش مشروطه گذر کرد (Adamiyat, F. and Ricks, T. M., 1971). چنان‌که افرادی چون آل‌احمد، احتمالاً مرتکب این خطا گشته‌اند؛ همان‌طور که در اشاره به زعم خویش، انتقادآمیزش، (به زعم خویش، زیرا نقد، از این دسته اظهارنظرهای تعصب‌آمیز و کاملاً جدا از نظریه، دورتر و فراتر است) به کتاب فکر آزادی آدمیت، می‌گوید: «آدمیت با مهارت خاصی یک دسته از فراماسون‌ها را می‌کوبد و یک دسته‌شان را تبرئه می‌کند. در حالی که به گمان من فراماسون‌ها همه‌شان سر و ته یک کرباسند» (آل احمد، ۱۳۸۷: ۵۸). این در حالی است که آدمیت همین بینش «سر و ته یک کرباس نگر» آل‌احمد را مورد انتقاد قرار داده و با اشاره خاص به جلال آل‌احمد و مهدی بازرگان، آنان را به دلیل خلط مسائل متفاوت با یکدیگر، سرزنش می‌کند و این عمل آنان را به مراتب دارای عواقب فکری و سیاسی می‌داند (Gheissari, 1995: 41).

ماشالله آجودانی در کتاب «مشروطه ایرانی» خود می‌نویسد: «این داوری و ارزیابی آل‌احمد، مثل بسیاری از داوری‌ها و ارزیابی‌های او شتاب‌زده، شعارگونه و سطحی است. با شتاب‌زدگی و شعار، تاریخ و نقد تحولات آن را نمی‌توان نوشت» (آجودانی، ۱۳۸۷: ۲۵۳).

رویکردهای متفاوتی در باب تاریخ‌نگاری آدمیت از مشروطه و نگرش او به علل و عوامل حوادث منجر به مشروطه مطرح شده‌اند و از جوانب مختلف آثار او را مورد ارزیابی قرار داده‌اند: «او می‌دانست که مفروضات تاریخی «مسلم» زمان همواره محتاج بازاندیشی و بازنگری‌اند» (میلانی، ۱۳۸۸: ۶۴۹). بررسی بیش‌تر تاریخ‌نگاری او از مشروطه نشان خواهد داد که آدمیت با نگاه معتدل‌تری از تاریخ‌نگاران دیگر به جریانات این دوره

حساس تاریخی پرداخته‌است. نقد اندیشه آدمیت بسیار مهم و قابل توجه است. این نقد، باید متکی بر نظریه، روشمند و مستدل باشد.

«آدمیت از منظر خود در تحقیقاتش سه هدف را دنبال می‌کند: نخست اینکه می‌کوشد مقام حقیقی اندیشه‌گران ایران را از زمان مشروطیت بازشناسد و تأثیر هر یک را در تحول فکری جدید و تکوین ایدئولوژی نهضت ملی مشروطیت به دست دهد. دوم تفکر تاریخی و فن تاریخ‌نگاری نو را در ایران گسترش دهد و سوم اینکه نوآموزان بدانند در این مرز و بوم همیشه مردانی هوشمند و آزاده خو وجود داشته‌اند که صاحب اندیشه‌ای بلند بوده و به پستی تن در نداده‌اند.» (نیارکی نجفی، ۱۳۸۳: ۵)

شیوه تاریخ‌نگاری و تحلیل آدمیت کاملاً متفاوت با قالب کهن و کلاسیک این حوزه است. او از سنت‌های دست و پاگیر فاصله گرفته و باب تازه‌ای را در این عرصه گشوده است. وی از میان همه رویدادهای خرد و کلان تاریخی، به تاریخ فکر اهمیت درجه اول می‌دهد، فکری را درخور اعتنا می‌داند که مبتنی بر خرد باشد و از این جهت با دکارت فیلسوف فرانسوی و همقطار ایرانی‌اش احمد کسروی قابل مقایسه است (فصیحی، ۱۳۸۸: ۴۲۶). نمود این رویکرد فکری او، در نگاهش به علل شکست حرکت‌های مشروطه‌خواهی در ایجاد یک جامعه مطلوب مدنی بازتاب شده است:

«ما در تفکر مدنی هیچ‌وقت به مقام عالی دست نیافتیم، هم چنان‌که در تعقل سیاسی مقام درخشانی را پیدا نکردیم، زیرا تصور مطلقیت سبب این شد که هیچ‌وقت در رشته فلسفه سیاسی ترقی عاید ما نشد. از این نظر که فلسفه سیاسی نداشتیم، تفکر ما تفکر مطلقیت، معبودیت و اطاعت مطلق بود در صورتی که در تفکر غربی مطلقیت جایش را به نسبیت داده بود و عبودیت به شک دکارتی تبدیل شده بود» (زندى، ۱۳۸۸: ۶۱۵)

۲. ملاحظات نظری

فریدون آدمیت مشکلات عمده و اساسی تاریخ‌نگاری ایرانی به شکل سنتی را به این صورت تعریف می‌کند:

۱. بهترین تاریخ‌نگاری‌های ما عموماً تنها با ارائه داده‌ها به پایان می‌رسد؛ و حتی اگر نویسندگان در برخی موارد به مرزهای تبیین تاریخی نزدیک شده باشند، خیلی زود از آن دست می‌کشند. البته این داده‌ها هستند که پایه لازم برای مطالعه تاریخ را فراهم می‌کنند، اما ذات اصلی تاریخ، روابط درونی^۱ میان این داده‌ها است، توضیحی برای مسیر تاریخ. مورّخی که کارش را به ثبت ساده وقایع و داده‌ها محدود می‌کند، اثر بی‌روحی خواهد ساخت که ارزش و فایده کمی خواهد داشت.

۲. شاخه‌های مختلف تاریخ و روش‌های علمی و انتقادی آن‌ها به شیوه مناسبی در تاریخ‌نگاری ایرانی بازتاب پیدا نکرده‌اند. به‌طور کلی مورخان ایرانی با تاریخ اقتصادی،

اجتماعی، دیپلماسی و یا فکری در معنای عمیق آن‌ها کنار نیامده‌اند.
۳. طبقه‌بندی منابع تاریخی و ارزیابی هر یک از آن‌ها هنوز به چشم یک ضرورت در ایران نگریسته نمی‌شود.

۴. در میان خصیصه‌های نامناسبی که در میان مورخان ایرانی رشد کرده‌اند، بدترین آن‌ها در قضاوت‌ها و سوگ نویسی‌های تاریخی آن‌ها پیدا می‌شود. آن‌ها به ندرت معیاری برای ستایش و یا انتقاد در کارهایشان دارند: قضاوت‌های آنان اغلب بیشتر شبیه به چاپلوسی‌ها و سعایت‌های شعراست تا ارزیابی‌های تاریخی.

۵. تعداد بسیار کمی از مورخان ما با علوم اجتماعی و فلسفه تاریخ آشنا هستند (۱۹۷۱: ۱۴۲).

آدمیت، این موارد را از مشکلات تاریخ‌نگاری ایرانی، برای مورخان حدود دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، در نظر گرفته (Gheissari, 1995: 45) و خود تلاش می‌کند تا این نارسایی‌ها را در آثارش جبران نماید.

«در پردازش وقایع و شخصیت‌های تاریخی به دگماها و پارامترهای قطعی، عام، همه شمول، کلی، مطلق و تغییرناپذیر قایل و پایبند نیست. مطابق با اسلوب روش‌شناسی علمی و «تاریخ‌نگاری تحلیلی و انتقادی» (و باید تصریح کرد: قطعاً غیرپوزیتیویستی) خود، هر واقعه یا شخصیت تاریخی – ولو کوچک و حقیر، یا سترگ و والا – را در بسترهای مناسبات واقعی سیاسی – اجتماعی – اقتصادی سازنده و زاینده آن‌ها و «در سیر تحول تاریخ زمان» مورد تحلیل قرار می‌دهد. بنابراین، فی‌المثل زمانی که به شخصیت امیرکبیر می‌پردازد، اسیر مطلق‌ها و جزم‌اندیشی‌های رایج حاکم بر روال کار مورخان سنتی نمی‌شود و دچار کیش شخصیت و پرسونالیسم‌های رایج در عرصه تاریخ‌نگاری نمی‌شود؛ بلکه هر شخصیت یا واقعه را، هر چقدر بزرگ و سایه‌گستر، در چارچوب عوامل و فاکتورهای نسبی و مشروط و مطابق با مفروض‌ها و متغیرهای متعدد مورد تحلیل قرار می‌دهد» (نوذری، ۱۳۸۸: ۵۳۷).

به بیان سیدجواد طباطبایی می‌توان این طور خلاصه کرد که:

«به جز فریدون آدمیت که در چندین رساله به بررسی ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران پرداخت، بیشترین رساله‌هایی که درباره مشروطیت نوشته شده، در بهترین حالت، از محدوده تاریخ‌های وقایع فراتر نمی‌روند» (۱۳۹۴: ۶۲).

در این مقاله، در بخش‌های حرکت به سوی اصلاح، واقعه تنباکو، حرکت قهقراپی حکومت، عناصر اصلی جنبش و نقش غرب، به بررسی نقد فریدون آدمیت از مشروطیت پرداخته می‌شود. شیوه این مقاله توصیفی – تحلیلی است؛ بدین صورت که با ارائه توصیفی از متون آدمیت به تحلیل نقد وی از جنبش مشروطه می‌پردازیم. در هر مورد که به فراخور موضوع، نیازی بوده است، از اندیشه صاحب‌نظران و محققان دوره مشروطیت، درباره کار آدمیت، بهره جسته می‌شود.

فریدون آدمیت تا چه میزان در واکاوی ابعاد جنبش مشروطیت، از حدّ راوی صرف فراتر رفته و به سوی تحلیل و علت‌یابی حرکت کرده است؟

پیشینهٔ خانوادگی و تحصیلات وی و آثار آن‌ها در شکل‌گیری افکار و اندیشه‌های او موجب ایجاد نگرش خاصی در روایت تاریخ مشروطه و تحلیل آن شده؛ وی در جمع‌آوری داده‌های تاریخی دقیق، در پیدا کردن روابط درونی این داده‌ها و کلید پیوستگی وقایع هوشمندانه و در بررسی و تحلیل عوامل دست‌اندرکار جنبش مشروطه، نگاهی تعدیل‌شده‌تری نسبت به دیگر مورخان این دوره دارد. پیرامون زندگی، اندیشه و آثار آدمیت، پژوهش‌های متنوعی انجام شده است؛ که هریک به فراخور رویکردی خاص به بررسی موضوع پرداخته‌اند. سیدجواد طباطبایی در مجموعه کتاب‌های «تأملی درباره ایران»، هرگاه که زمینه بحث ایجاب کرده‌است، به نقش فریدون آدمیت در جایگاه محقق یا صرفاً محقق روشنفکری انقلاب مشروطه، پرداخته و نقدهای درخشانی از اندیشه و آثار وی ارائه کرده است. حسینعلی نوذری در مقالهٔ خود، به نام «طرحی نو در اندیشه‌های تاریخی و شیوه‌های تاریخ‌نگاری: تأملی در رویکرد روش‌شناسیک تحلیلی انتقادی و پارادایم تحقیقی پژوهشی در آثار آدمیت» (یادنامه فریدون آدمیت، ۱۳۸۸). به بررسی اندیشهٔ آدمیت پرداخته و تأکید اصلی نوذری در مقاله‌اش بر روش پژوهشی آدمیت و بررسی مختصات آن است. تقی صوفی نیارکی‌نجفی نیز در مقالهٔ خود با عنوان «نگاهی منتقدانه به زندگی تاریخ‌نگاری و اندیشهٔ سیاسی فریدون آدمیت» (آموزه، تابستان ۸۳، شمارهٔ ۴) بررسی و نقد خود را دربارهٔ اندیشهٔ آدمیت، با تأکید بر نگاه وی به دین و روحانیت و نقش این دو عامل در نهضت مشروطه از منظر آدمیت، قرار داده است. کتاب «یادنامهٔ فریدون آدمیت»، به کوشش علی‌دهباشی، حاوی مقالاتی در بخش‌های کتابشناسی، خاطرات و یادها، دربارهٔ فریدون آدمیت، تاریخ‌نگاری، تاریخ مشروطیت و امیرکبیر و ایران، به نحوی بسیار جامع و مفصل به زندگی، اندیشه و آثار آدمیت پرداخته است. «فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت» نوشته علی اصغر حقدار نیز از تحقیقات جامع بر تاریخ‌نگاری آدمیت محسوب می‌شود که به بررسی کلی نظریات وی پرداخته و خط فکری او را در مورد وقایع و کنش‌گران مشروطه دنبال می‌کند. مرتضی مصاحب‌نیا در مقاله خویش تحت عنوان «بررسی روایت فریدون آدمیت از نقش روحانیت در جنبش تحریم تنباکو» (مطالعات تاریخی، زمستان ۱۳۹۰، شمارهٔ ۳۵) تأکید خود را در نقدش بر روی نگاه آدمیت به نهضت تنباکو قرار داده است، و نقش روحانیت در نگاه آدمیت را، بررسی می‌کند. نوشتار حاضر با محوریت نهضت مشروطه، سعی بر ارائهٔ نگاهی انتقادی از آدمیت دارد. هم‌چنین مقاله «آدمیت و رفوکاری روشن‌فکری:

بررسی و نقد دیدگاه فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه» (نامه تاریخ‌پژوهان، پاییز ۱۳۸۷، سال چهارم، شماره پانزدهم) به قلم ابودر مظاهری با محور قرار دادن جنبش مشروطه، اندیشه آدمیت را نقد کرده است. علی قیصری، نیز از مقاله «مشکلات تاریخ‌نگاری ایرانی» نوشته فریدون آدمیت، در کنار دو مقاله دیگر برای شرح وضعیت تاریخ‌نویسی ایران در دوره معاصر استفاده کرده است و تحلیلی از شیوه تاریخ‌نگاری ایرانی ذیل نگرش، روش و نظریات او در مقاله ای با عنوان «حقیقت و روش در تاریخ‌نگاری و علوم اجتماعی مدرن در ایران» ارائه می‌دهد (نشریه انتقادی مطالعات خاورمیانه، ۱۹۹۵، سال چهارم، شماره ششم).

۳. بحث

۳-۱. حرکت به سوی اصلاح

آدمیت وضعیت ایران سده نوزدهم میلادی، همزمان با تحولات اجتماعی و اقتصادی غرب را، به طور خلاصه چنین تعریف می‌کند: «ایران از جمله کشورهایی بود که از این جریان‌های دنیای جدید ۵۰۰ سال عقب افتاده بود و این عقب‌افتادگی به دلیل تاریخی مشخص بود؛ مثل سایر کشورهای عقب افتاده» (زندى، ۱۳۸۸: ۶۱۳). آغاز فعالیت‌های تجددگرایانه، یا به تعبیر ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان در تاریخ‌نگاری آدمیت به این صورت توصیف می‌شود: «ایران در سیر تحول جدید فکری و اجتماعی خود تا نهضت مشروطیت، چند جهش تاریخی داشت: آغاز اصلاحات یا دوره عباس میرزا، اصلاحات مضبوط همه جانبه یا عصر میرزا تقی‌خان، در تلاش یا برزخ تاریخی، تحرک تجدد و ترقی یا عصر سپهسالار؛ تکوین ایدئولوژی جنبش ملی مشروطیت» (۱۳۵۱: ۱۳).

بنابراین، وی برای اولین بار مجموعه وقایع توصیف شده در منابع دوره مشروطه را به شکلی منظم و دسته‌بندی شده ارائه می‌کند. پیدا کردن وجه تفاوت این دوره‌های تاریخی جدا از تفاوت در ترتیب زمانی آن‌ها برای شکل‌دهی چنین طبقه‌بندی از ویژگی‌های اصلی تاریخ‌نگاری آدمیت است. به عنوان مثال عصر تحرک تجدد و ترقی یا عصر سپهسالار در اندیشه او به این صورت تعریف می‌شود:

«مبدأ قانون‌گذاری جدید همین دوره است. ... از همه با معنی تر تحول نگرش اجتماعی و وجهه نظر طبقه‌بندی اندیشمندی است نسبت به مفهوم ملت و دولت، شناسایی حقوق افراد، الزام متقابل دولت، و منشأ قدرت حکومت. مقدمه پیدایش «فکار عمومی» جدید نیز به این دوره است» (۱۳۵۱: ۴۷۳).

چنین نگاه تبیین کننده و تمایز دهنده‌ای به وقایع تاریخی، که در تاریخ‌نگاری ایرانی کمتر دیده می‌شود، ریشه در تحصیلات و شیوه فکری خاص او دارد، شیوه فکری که در میان مورخان ایرانی دوره آدمیت چندان جاف‌تاده نبوده‌است.

آدمیت، آغاز تغییر نظام مطلقه به مشروطه را چنین بیان می‌دارد که: «از ۱۲۹۷ تا

۱۳۲۴ بر روی هم، از بارورترین مراحل تفکر اجتماعی و سیاسی جدید ایران است. تا عصر مشروطگی حرکت ملی در جهت تغییر مطلقیت به مشروطیت تشکّل پذیرفت» (۱۳۸۷: ۴).

آدمیت، گفت و شنودی را که بر سر نقشه‌های اصلاح سیاسی در دوره پانزده ساله آخر تاجداری ناصرالدین شاه (۱۳۱۳-۱۲۹۸) درگرفت، بیشتر هوس‌آلود می‌داند و اعتقاد دارد هیچ همت مستمری در این راه به کار نرفت. از جمله طرح‌های اصلاحات دوران ناصری می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ۱- تشکیل مجلس وزیران (۱۳۰۲).
- ۲- یاری جستن از مشاوران آلمانی برای پیش بردن نقشه اصلاحات (۱۳۰۲).
- ۳- صدور فرمانی مبنی بر اعلام امنیت مال و جان و اختیار افراد در به کار انداختن سرمایه خویش در قالب اعلان رسمی دولتی (۱۳۰۵).
- ۴- فراخواندن وزیران برای غور در امر اصلاحات به دربار از سوی شاه و به رخ کشیدن پارلمان و مجلسیان انگلیس به وزیران (۱۳۰۶).
- ۵- دستور شاه مبنی بر نوشتن قانون در پی دیدار از فرنگ (۱۳۰۷).
- ۶- مطرح شدن دوباره قانون‌گذاری و ایجاد نظام سیاسی این بار از سوی محسن خان مشیرالدوله (معین‌الممالک سابق) وزیر عدلیه (۱۳۱۰) که در سال ۱۳۱۴ در زمان مظفرالدین شاه در قالب تأسیس هیئت وزیران مسئول، به صورت لایحه قانونی به کوشش میرزا محسن خان تهیه گردید.

آدمیت روند اصلاحات دولت را صحیح نمی‌داند و با لحن تندى آن را نقد می‌کند. وی دستگاه حکومتی را مسبب اصلی شکست اصلاحات و توقف آن می‌نامد. «آزردگی مردم گذشته از جنبه فعلی، جهت انفعالی هم داشت. مردم از هر چه عنوان دولتی می‌گرفت، بی‌زاری می‌جستند» (۱۳۸۷: ۲۵).

در مقابل گفت و گوهای بی‌حاصل دستگاه حکومت برای اصلاحات، زمینه اعتراض و مقاومت مردم فراهم می‌گردید. تا پیش از این معمولاً اعتراضات بر سر کمیابی نان و ارزاق بود؛ اما اکنون پرخاشگری‌ها و شکایات علیه کارگزاران رنگ و بوی سیاسی می‌گرفت. آدمیت مجموع این اعتراضات را گواهی پیش درآمد حرکت نسبتاً وسیع عمومی علیه نظام حکمرانی می‌داند.

روی هم رفته، وی دو دهه منتهی به پیروزی مشروطیت را از بارورترین مراحل تفکر اجتماعی و سیاسی جدید ایران می‌داند. آدمیت تنظیم هشیارانه این حرکت همگانی را به دهه آخر سلطنت ناصرالدین شاه منسوب می‌کند. دهه آخر سلطنت ناصرالدین شاه از این رو برای او اهمیت دارد که فکر آزادی و حمله به اصول مطلقیت در این زمان شکل

گرفته‌است؛ گسترش نسبی هشیاری اجتماعی در این زمان بسیار قابل توجه است. تنها بهانه‌ای کافی بود که مردم به مقابله‌جویی برخیزند و انحصارنامه دخانیات این بهانه را به دست مردم داد.

۲-۳. جنبش تنباکو

انحصارنامه دخانیات واقعه‌ای بود در سلسله‌ای از حوادث به هم پیوسته؛ حوادثی که آدمیت اوج امتداد تاریخی آن را، در ترور ناصرالدین‌شاه جلوه‌گر می‌داند. وی انگیزه بنیادین این جنبش را صرفاً اقتصادی و سیاسی می‌شمارد. اولین گروه اجتماعی که علیه آن به‌پاخاست؛ صنف کاسب و تاجر توتون و تنباکو بود. سپس با مشارکت سایر طبقات به صورت حرکت اجتماعی کمابیش مستقل درآمد. آدمیت ویژگی این دوره تاریخی را ترسیم کرده و شاخصه‌های متمایزکننده آن را به این صورت شرح می‌دهد:

«اعتراض بر هیأت مجموع نظام حاکم (بنیادی سیاسی) روح تاریخ اجتماعی ایران را از آغاز سده چهاردهم هجری می‌سازد. البته انتقاد و اقدام در جهت «رفورم» و تغییر نظام حکمرانی، بازمی‌گردد به دوران سی و چند ساله پیش از آن. هم‌چنان‌که اندیشه تجدد دینی نموده‌ای متنوع داشت؛ از بدعتگری تا عنوان «پروتستانتیزم» را دربرمی‌گرفت. جهش‌های اصلاح سیاسی که از درون دستگاه حاکم برخاست در نهایت به ناکامی انجامید، هرچند تأثیر مستقیم اجتماعی و فکری برجای گذارد. هم‌چنان‌که فکر تجدد دینی در ایران قوت نگرفت اما تأثیر نهاد» (۱۳۶۰: ۲).

اهمیت اصلی این جنبش از نظر آدمیت، به ثمر نشستن تغییرات و تحولات دوره سپهسالاری بود. پیش از این گفته شد، که از نظر او عصر ترقی و حکومت قانون، زمانی بود که افکار عمومی به گونه‌ای فعال شکل گرفته و اعتراضات اجتماعی سازمان می‌یافت. حالا این «انحصارنامه دخانیات» جرقه‌ای بر نیروهای جمع شده بود تا زمینه برای اولین جنبش محکم و سازمان‌یافته، فرای از اعتراضات خشونت‌آمیزی که در بلوهای نان پیش از این وجود داشت، فراهم‌آید:

«دولت حالت ناراضمندی و اعتراض عام و مظاهر گوناگونش را که شمه‌ای از آن گذشت، می‌دید. اما آن بینایی را نداشت که آن چه می‌بیند درست درک کند و به چاره‌جویی برآید. در حرکت اعتراض عمومی بهانه‌ای کافی بود که مردم به مقاومت و حتی مقابله‌جویی برخیزند. انحصارنامه دخانیات فقط این بهانه را به دست داد. پیش از آن که هنگامه رژی درگیرد، نماینده سیاسی انگلیس دولت خود را آگاهانید که «تخم افکار انقلابی» در ایران پاشیده شده‌است... وی می‌نویسد: «مایه تأسف است که این احساسات تند وقتی برانگیخته که مدیر کمپانی رژی به تهران رسیده، می‌خواهد تازه کارش را آغاز کند». در این احوال تاریخی بود که قضیه انحصار دخانیات پیش آمد» (۱۳۵۶: ۳۵).

تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت، گرچه عنصر روحانی را در این جریان، به اندازه دیگر تواریخ، فعال نمی‌داند، اما در نهایت به اهمیت حضور و مشارکت آنان در نتیجه‌بخشی جنبش معترف بوده، و بیان می‌دارد که بدون وجود فتوای میرزای شیرازی (چه فتوا از ابتدا توسط او صادر شده بود و چه بعد از نشر آن تصمیم به رهبری و به ثمر رساندن

نهضت گرفته بود.) در لغو امتیاز و بیرون راندن شرکت انگلیسی و کوتاه کردن دست آن از تجارت تنباکوی ایران، نقش تعیین کننده ای داشت.

وی در مورد نیروهای فعال در این جنبش می نویسد:

«جنبش همگانی و اعتراض عام را سه عنصر اجتماعی به وجود آوردند: ترقی خواهان روشن فکر، علما و بازرگانان. عنصر روشن فکر نماینده حرکت ترقی و آزادی خواهی بود، تحرک فعلی داشت و زمینه اش از نسل پیش فراهم گشته بود. فعالیت عنصر روحانی در آرایش دینی جلوه کرد با روح سیاسی، ماهیت آن بیشتر انفعالی بود و کم تر فعلی. عنصر تاجر در پی تأمین حقوق مالی و جانی بود و مخالف نفوذ اقتصادی بیگانه. وجه نظر کلی آن گروه ها در بعضی مسائل مشترک بود، در برخی امور متمایز و در پاره ای دیگر به کلی مغایر. اما جملگی به درجات از حرکت روشن فکری متأثر گشتند، و نه جنبشی تحقق نمی یافت، کما این که قرن ها گذشت و قیام اجتماعی متشکلی با ایدئولوژی مترقی سیاسی به وجود نیامد» (۱۳۶۰: ۲۷).

آنچه آدمیت در تحلیل سلسله حوادث مربوط به واقعه تنباکو بیان می کند، مجموعه ای از علل و عوامل است که پویایی و پیوستگی مسیر تاریخ ایران دوره تجد را نشان می دهد، او از خلل مدارک و شواهد به دست آمده، روندی را در تاریخ روشن می کند که نتیجه منطقی و اجتناب ناپذیر آن، نهضت مشروطه بود. وی اظهار می دارد که «در این اعلام نامه ها واقعه تنباکو مورد نظر نیست، مسئله تغییر اساس سیاست مطرح است. مسئله ای که عنصر مترقی آن را پیش کشید» (۱۳۵۶: ۴۱).

او که طرفدار جبهه سکولار و منتقد جبهه دینی و مذهبی است و این را در سرتاسر نقد وی از مشروطه شاهد هستیم، بیش تر شدن نفوذ دستگاه روحانی به عنوان عامل سیاسی در برابر قدرت، بعد از برهم زدن واقعه تنباکو، را علاوه بر ذات سنتی مرجعیت و روحانیت در رهبری جامعه و مردم، از عوارض ورشکستگی معنوی قدرت سیاسی می داند، تا جایی که حتی می توان گفت:

«تحلیل آدمیت از اقدامات و فعالیت های روحانیون و علما در مبارزه با استعمار و به خصوص جریان تحریم تنباکو چندان منصفانه و بی طرفانه انجام نشده است ... تا حدی که در مقام انکار تأثیر اقداماتشان برمی آید. در حالی که منابع دیگری نیز هستند که علی رغم عداوت با روحانیت تأثیر و نفوذ آنها را نفی نکرده اند» (مصاحب نیا، ۱۳۹۰: ۹۳).

۳-۳. حرکت قهقرایی حکومت

هر نقشه مهم اصلاحی در دوران پنجاه ساله تاج داری ناصرالدین شاه ناتمام ماند. دولت در حرکت به سمت ارتجاع و مردم به سمت اعتراض و ستیزندگی در حرکت بودند که این مسئله سلطنت ناصرالدین شاه را به سرنوشت محتومش نزدیک می گرداند (آدمیت، ۱۳۵۶: ۴۹). آدمیت این دوره خاص تاریخی را به صورت زیر دسته بندی کرده و ویژگی های خاصی را برای هر دوره در نظر می گیرد:

۱. از ۱۲۹۸ تا نیمه ۱۲۱۴ دولت مطلقاً راه قهقرا می‌پیمود: قدرت اقتصادی‌اش تحلیل می‌رفت؛ مرجعیت و اعتبار سیاسی‌اش را در افکار عام به تدریج از دست می‌داد؛ هیچ اصلاح اجتماعی سرنگرفت؛ و نفوذ امپریالیسم خارجی به اوج خود می‌رسید.

۲. در مرحله کوتاه دو ساله ۱۶-۱۳۱۴ که یک سالش را میرزا علی‌خان امین‌الدوله صدارت کرد، دولت به برخی کارهای اصلاحی دست‌برد: تأسیس هیأت وزرای مسئول، برپا کردن مجلس عمومی اصلاحات با شناختن حق افراد در تقدیم نقشه اصلاحات، اصلاح مالی، و نشر معارف.

۳. از پس آن مرحله، دولت با شدت بحران مالی و سیاسی تازه‌ای روبه‌رو گشت ... لزوم تأسیس «حکومت ملی» به عنوان یگانه تدبیر سیاسی در مجلس کنگاش دربار اعلام شد. حرکت ملی در جهت تغییر مطلقیت به مشروطیت تشکل پذیرفت. (۱۳۵۶: ۴-۳)

نوع توجه آدمیت به برهه‌های تاریخی و دسته‌بندی آن‌ها که نمونه‌های دیگر آن پیش از این ذکر شد، از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگاری او محسوب می‌شوند؛ بینش او در این دسته‌بندی‌ها از حالت ایستا با تشریح فراز و نشیب وقایع جلوتر رفته و پویایی و پیوستگی در بستر تاریخ ایجاد می‌کند:

« فریدون آدمیت «تفکر تاریخی» را «عنصر اصلی تاریخ‌نویسی جدید» می‌دانست. در این نگرش تاریخی، «توالی حوادث» «نه در خلاء وقوع می‌یابند و نه اسرار آمیزند، بلکه قانون منطقی ترتب معلول حاکم بر سلسله حوادث است. هر حادثه تاریخی حادثه دیگری را به دنبال می‌آورد.» بدین سان، «تاریخ‌نویسی غیر از فنّ نقالی است» و «نیازی هم به درازنویسی و انباشتن انبوه یادداشت‌های مربوط و نامربوط بر روی هم» نیز ندارد. تاریخ‌نویسی «خبرگی در شناخت منابع تاریخ» و «فهم و دانش و خبرگی در بهره‌برداری از آن ضرورت دارد.» بر این اساس، آدمیت باور داشت که «عصر علّامگی سپری گشته و جهان جدید علّامه نمی‌شناسد. امروزه، معیار سنجش هر کار تحقیقی (خواه در علوم انسانی خواه علوم طبیعی) این است که تا چه اندازه دانش و معرفت ما را ترقی داده و اثری بکر و معتبر به شمار می‌رود.» (توکلی طرقي، ۱۳۸۸: ۴۹۳)

نقشه‌های اصلاح مالی دوره ناصری، هیچ کدام سرانجام روشنی نداشتند و به‌ثمر نرسیدند. تا نظام سیاست و روح حکمرانی تغییر نمی‌کرد، هر کوششی به‌هدرمی‌رفت. حرکت مشروطیت در این شرایط نابسامان اقتصادی تشکل یافت. آدمیت عقیده دارد نهضت مشروطیت را عوامل سیاسی و اقتصادی به وجود آورده و پایه ایدئولوژی آن را دموکراسی سیاسی می‌ساخت.

وی در زمینه شرایط نابسامان عصر ناصری، در ارتباط با وضعیت وخیم و پایان هولناک زندگی میرزا آقاخان کرمانی، می‌نویسد: «... در دستگاه‌های بی بند و باری مانند دولت ناصرالدین شاه اگر سفیران می‌خواستند همیشه به آسانی می‌توانستند از اجرای دستوری که به طبع

خودشان ناسازگار باشد سر پیچند» (۱۳۵۸: ۳۴).

به علاوه در علت یابی کلی، برای خوردن مهر شکست بر تمام اقدامات اصلاحی این دوره چنین استدلال می‌کند:

«در علل بازگشت دولت از راه اصلاح‌طلبی و پیش‌گرفتن سیاست ارتجاعی، ممکن است چنین برهان شود: محرک ترقی‌خواهی برخی حوادث تاریخی بود از جمله شکست نظامی و رسوایی سیاسی دولت. اما هیأت دولت اصلاح‌گر از همان عناصر مخالف ترقی تشکیل می‌یافت ... اگر یکی دو نفر هم در شورای دولت طالب اصلاحات بودند، در اداره امور چندان مؤثر نبودند. ناصرالدین‌شاه هم در دام مخالفان گرفتار بود ... استنباط تاریخی ما این است که دولت با مسائل داخلی دیگری رو به‌رو گشت. عوض این که چاره صحیحی بیندیشد، واکنش او در مقابله با دشواری‌ها نفی اصلاحات بود. آن دشواری‌ها چنان‌که پیش‌تر اشاره رفت، خشکسالی و قحطی نان بود و آشوب‌های پی‌درپی شهر» (۱۳۵۱: ۷۷).

وی مهم‌ترین عامل ذاتی مشروطه‌خواهی را نارسایی اصول حکمرانی می‌داند. او دو عامل اساسی این حرکت تاریخی را ورشکستگی و وازدگی نظام سیاسی و هم‌چنین بحران مالی می‌داند:

«ورشکستگی حکومت سبب عدم درک آن نسبت به مفهوم دولت در فلسفه سیاسی جدید بود. چون دولت از عهده مسئولیت اجتماعی‌اش برنیامد به‌ضرورت با حرکت متقابل جامعه مواجه گشت. ... بحران مالی و شکست نقشه‌های رفورم مالی و استقراض‌های خارجی مایه ناتوانی حکومت بود. این عوامل (۱- ورشکستگی حکومت ۲- بحران مالی) منجر به حرکت اجتماعی مردم شد» (۱۳۵۶: ۱۴۴-۱۴۳).

آدمیت حادثه‌های تاریخی هم‌زمان با این دوره، از جمله شکست روس از ژاپن و انقلاب ۱۹۰۵م. روس را بر احساسات مردم، تأثیرگذار می‌داند. چنین مجموعه‌ای از وقایع بین‌المللی سرنوشت‌سازی، نه‌تنها روحیه آزادی‌خواهی و دموکراسی‌طلبی مردم را تقویت می‌کرد، بلکه ماهیت انقلابی آن مایه ترس و اضطراب دستگاه حاکم قاجار نیز شده بود.

۳-۴. عناصر اصلی جنبش

آدمیت روح جنبش و اعتراض را در دو منبع اصلی معرفی می‌کند: روشن‌فکری و ترقی‌خواهی و هم‌چنین منبع روحانی. او سه عنصر روشن‌فکر اصلاح‌طلب و انقلابی، بازرگانان ترقی‌خواه و روحانیان روشن‌بین را از عوامل سازنده نهضت مشروطه می‌داند. چنین نوع نگرش به عوامل نهضت و دسته‌بندی آنان به صورت گفته شده، علاوه بر شواهد و مدارک مورد استفاده آدمیت در تبیین حرکت مشروطه‌خواهی، متأثر از شرایط خاص پرورشی او و پیشینه‌ای که به صورت خانوادگی در جریان‌های دموکراسی‌طلبی داشت، نیز هست. جایگاهی که وی برای عنصر روشن‌فکر و ترقی‌خواه در نظر می‌گیرد، نمی‌تواند بی‌ارتباط با این حقیقت باشد، که آدمیت به لحاظ خانوادگی، در شرایطی رشد کرده و بالیده که چنین عنصری غلبه داشته‌است.

وی نهضت مشروطیت را از نوع حرکت‌های اجتماعی طبقات شهرنشین می‌خواند و اعتقاد دارد اصناف، محصلین مدارس جدید، طلاب مدارس قدیم و عامه مردم خرده‌پا مشارکت انفعالی داشته و هم‌چنین زارعین و ایلات در تشکیل حرکت مشروطه‌خواهی سهمی نداشتند.

لازم به ذکر است که با وجود این‌که آدمیت از نخستین محققان مشروطه محسوب می‌شود، نگاه او به نیروهای مؤثر در جنبش فراگیرتر از آنی است که پیش از این در وقایع‌نگاری‌های گفته‌شده، ذکر شده بودند. بنابراین، گرچه آدمیت عموماً به طبقه‌بندی و تحلیل داده‌های از پیش مشخص شده می‌پردازد، تلاش می‌کند تا گروه‌های اجتماعی خاصی را به دلیل دیدگاه‌های عام موجود از قلم نیندازد؛ به عنوان مثال:

«از نظر مفهوم دموکراسی اجتماعی، مهم‌ترین مسائل اجتماعی ایران فلاحتی اصلاح و تغییر نظام رعیت و اربابی بود. اصلاح آن بنیاد کهن و تغییر ماهیت روابط مالک و زارع، بالقوه در تحول نظام سیاست تأثیر عمده می‌بخشید ... پیام مشروطه خواهی به درجات در ولایات مختلف، از شهر به روستا رسید. خاصه مجلس به سه کار عمده برآمد که در طبقه دهقان نفوذ داشت؛ کارهایی که در حقیقت مربوط به هستی آن طبقه بود. آن‌ها عبارت بودند از: الغای رسم تیول؛ تعدیل مالیت رعیت؛ و نسخ زورستانی از زارع» (۱۳۸۸: ۶۶).

آشکار است که وی حتی در توضیح مسائل مربوط به دهقانان، بیش‌تر از تأثیر اقدامات مشروطه‌خواهان و مجلس بر آنان سخن‌رانده تا نقش آنان در جنبش، و بیش‌تر از این به نقش مردم اقشار پایین‌تر اجتماع نمی‌پردازد. تکیه و تأکید آدمیت بر عنصر روشن‌فکر و ترقی‌خواه است و فعال‌ترین و سرشناس‌ترین عناصر ترقی‌خواه را میرزا محسن‌خان معین‌الملک، ملک‌خان، آقاخان کرمانی، جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا یوسف‌خان معرفی می‌کند. به بیان دیگر می‌توان گفت: «آدمیت ... می‌کوشد تا روشن‌فکران را در جایگاه رهبری تثبیت و نهضت مشروطه را برگرفته از آثار و افکار سوسیالیسم و دموکراسی غربی ارزیابی کند» (نیارکی نجفی، ۱۳۸۳: ۲۳). او بسیاری از اصلاح‌گران مشروطه‌خواه را، طرف‌دار «تسلیم مطلق ایران به تمدن اروپایی» می‌داند. آدمیت مقصد ملک‌خان را پذیرش ارزش‌های غربی توسط ایران می‌داند و آنچه که بعدها به «أخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» مشهور شد را، حرکتی می‌داند که از طرف ملک‌خان آغاز شد (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۱۳-۱۱۴).

«تقریباً در همه نوشته‌های آدمیت درباره مشروطه خواهی ایرانی، ایدئولوژی‌ها و چهره‌های روشنفکری بر اساس مدرن بودن یا سنت‌گرا بودن معرفی می‌شوند. ملک‌خان و کرمانی و طالبوف با کم‌ترین شرایطی به عنوان مدرنیست در نظر گرفته می‌شوند» (میرسپاسی، ۱۳۸۸: ۶۵۹).

آجودانی درباره تصویرری که آدمیت در کتاب فکر آزادی، از ملک‌خان ارائه کرده

می‌نویسد:

«...این تصویر، تصویر روشن‌فکری است نوگرا، متفکر، آزادی‌خواه، و مدافع مدنیت جدید غربی. روشن‌فکری که در تلاش خود، جز استقرار مدنیت جدید، دموکراسی و حکومت ملی، هدفی دیگر نداشته است و جز امساک و پول‌دوستی، ایرادی اساسی بر شخصیت او و اعمال او نمی‌توان وارد آورد» (۱۳۸۷: ۲۸۲).

آدمیت در درجه دوم برای طبقه تاجر و سرمایه‌دار اعتبار قائل است. او اعتقاد دارد که در آن دوران طبقه تاجر و سرمایه‌دار با شیادی اجتماعی تازه و ایدئولوژی مشخص و مترقی در صحنه سیاست ظاهر گشتند. وی نماینده تمام‌عیار تفکر بازرگان مترقی را سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ مراغه‌ای می‌داندست و اعتقاد داشت که میان این طبقه و طبقه روشن‌فکر پیوستگی فکری و عملی برقرار بود: «عنصر تاجر در پی تأمین حقوق مالی و جانی بود و مخالف نفوذ اقتصادی بیگانه» (۱۳۵۶: ۲۷)؛ اما به عنصر روحانیت به آن اندازه که باید، توجه نکرده و به فعالیت‌های این بخش از جامعه به آن اندازه که شایسته‌است نپرداخته‌است. در نظر وی، فعالیت عنصر روحانی در آرایش دینی جلوه کرد با روح سیاسی. لازم به ذکر است که علاوه بر پیشینه تربیتی، تحصیلات او نیز در شکل‌دهی چنین دیدگاهی مؤثر بوده است. آدمیت با تاریخ‌نگاری انتقادی خود هر آنچه را که بر سنت‌ها مبتنی است، مورد نقد قرار می‌دهد. وی حرکت‌های مذهبی به رهبری روحانیون را حرکت‌های ارتجاعی می‌داند که دوام نمی‌یابد، مگر آنکه قواعد آن بر اساس قوانین وضع شده بشری موجود در جهان پایه‌گذاری شود (آدمیت، ۱۳۸۳: ۸).

در نقد اندیشه آقاخان کرمانی درباره روحانی و روحانیت که چنین نگاشته:

«این علم و فضیلت و دیانت و تقوا که در علمای ما موجود است، سرمایه بزرگی برای همه چیز هست و بر همه‌کاری ایشان را توانایی می‌دهد و اگر هریک از این اشخاص محترم دو ماه در امور سیاسی داخل شوند از پرنس بیسمارک و سالسبوری گوی سبقت را خواهند ربود» (۱۳۸۷: ۲۴-۲۳).

نگاهی انتقادی خاص خود را مطرح کرده و به این نوع بینش میرزا آقاخان چندان امیدوار نیست، عمدتاً به این دلیل که تا آن برهه خاص از تاریخ شواهد و مدارک زیادی دال بر مشارکت پر رنگ روحانیون در امور سیاسی وجود نداشته‌است. او فشار روشن‌فکران و افکار عام را عامل به حرکت درآوردن دستگاه روحانی می‌داند. هم‌چنین اعتقاد دارد این مصلحان بودند که افکار مردم را تکان می‌دادند، به طوری که جهت کلی این حرکت همگانی، برانداختن نظام مطلقه و تأسیس دولت ملی بود.

«از دیدگاه تاریخی، تردیدی در درستی نظر آدمیت در این که اصول مشروطگی از شریعت نشأت نمی‌گرفت، نیست. نکته اساسی در تکوین اندیشه مشروطیت در ایران این نیست که آن از شریعت ناشی نمی‌شد؛ نکته ظریفی که نیاز به تحقیق دارد ... تبیین منطق تحول نظام سنت در ایران است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۵۱).

۳-۵. نقش غرب

آدمیت در درجه اول، جنبش مشروطه را بازتاب «برخورد» شرق و غرب می‌خواند. «تحوّل افق فکری ایران در سده سیزدهم که جنبش مشروطه‌خواهی تنها از تجلیات مدنی آن می‌باشد، فصلی است از تاریخ برخورد جامعه‌های کهن مشرق با مدنیت نو مغرب زمین» (۱۳۵۸: ۲).

«آدمیت از کسانی که شعار بازگشت به خویش را مطرح می‌کنند به شدت انتقاد و تأکید می‌کند که شرق چیزی جز طاعون استبداد آسیایی ندارد و هرچه در قلمرو حکمت سیاسی عقلی، مترقی شمرده می‌شود، حاصل اندیشه و تجربه مغرب‌زمین است. بدون این که هیچ کس ادعای کمال آن را داشته باشد و آن را خالی از کاستی بداند» (نیارکی نجفی، ۱۳۸۳: ۹).

با این وجود که وی در نظریه‌پردازی مشروطیت بر این «برخورد» تمدنی تأکید می‌کند، به تأثیر متقابل در این برخوردها نیز توجه ویژه‌ای دارد، توجهی که در آثار تاریخ‌نگاران دیگر کم‌تر به چشم می‌خورد. مثلاً در ذیل کارنامه فرقه دموکرات در کتاب «فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران»، در شرح ارتباط به توپ بسته‌شدن مجلس ایران توسط لیاخوف روسی و بازتاب آن در قفقاز، به علاوه شرکت گروه‌های مختلف جمعیتی و قومیتی در این حوادث، چنین می‌آورد که:

«عامل اصلی این بود که فراهم شدن زمینه انقلاب ایران، به سوسیال دموکراتان قفقاز که با حکومت روس در پیکار بودند، مجال نبرد انقلابی داد. بر آن شدند که ضربه‌ای به دستگاه استبدادی روس بزنند ... مجاهدین آمدند مرکب از سه عنصر: اتباع ایرانی، مسلمانان قفقازی، و گرجیان. تا این جا ارمنیان هیچ مشارکتی نمودند، از آن که می‌هراسیدند مبادا گروه ارمنی آذربایجان را بکشند، تصویری که به کلی واهی بود. شاید هم به پیروزی شورش تبریز امیدوار نبودند» (۱۳۸۸: ۱۳۱).

نکته بعدی این جاست که شاید در ابتدا به ذهن خطور کند که آدمیت همانند بسیاری از تاریخ‌نگاران و یا صاحب‌نظران دیگر زمان خود و بعد از آن، ضعف تمدنی ایران را دلیل بنیادی این برخورد و تأثیرپذیری آن بداند، ایرانیانی که به مرور زمان عناصر تمدنی خویش را از دست داده به تمدن غرب به چشم مرهمی برای زخم‌هایشان روی آورده‌اند؛ وی در حالی که چنین عقیده‌ای را رد نمی‌کند، تلاش می‌کند، در نگاه به پدیده برخورد تمدنی با دید تخصصی علوم اجتماعی از تعصبات دوری کرده و چنین بیان می‌کند:

«... دو مسئله را نباید از خاطر دور داشت: یکی این که برخورد تمدنات پدیده خاص تاریخ عصر جدید نیست ... تاریخ وحدت دارد و مراحل پی در پی پیموده است و مدنیت غربی آخرین مرحله تجربه آدمی است تا این زمان، و میوه‌اش چه شیرین و چه تلخ همینی است که می‌چشیم. مطلب دوم چگونگی و خصوصیت تمدن اروپایی است از لحاظ نیروی تحرک و گسترش آن، به حدی که هیچ نقطه مسکون و نامسکون زمین نیست که از رخنه و نفوذ آن، کم یا بیش ایمن مانده باشد. از این نظر نسبت به همه تمدن‌های پیشین متمایز می‌باشد و همان است که آن را به صورت تمدنی جهان گیر درآورده است. به

همین جهت است که برخورد جامعه‌های غیر مغربی با تمدن غربی یکی از عظیم‌ترین پدیده‌های سیر تاریخ بشر به شمار می‌رود» (۱۳۵۸: ۲۲۵).

نکته ذکر شده به این معنا نیست که آدمیت به ضعفی که جامعه ایران در این دوره زمانی خاص کمابیش به آن گرفتار شده بود، معترف نیست، همان‌طور که در ادامه ذکر می‌کند:

«حقیقت دیگر این که باید معترف باشیم که در مرحله تصادم مغرب و مشرق همه جامعه‌های آسیایی در جهات مادی و عقلی و مدنی در سطح پایین‌تری از مدنیت قرار داشتند... ولی در همه آن رشته‌ها، غربیان پس از یک دوره طولانی پستی و بی‌دانشی به راه ترقی روزافزون افتاده بودند - و هر پیشرفتی که در تعقل سیاسی صورت می‌گرفت، ثمره تمدن غرب بود. اما مشرقیان متاعی نداشتند که به بازار جهان نو عرضه دارند.»

او اعتقاد دارد که حرکت مشروطه‌خواهی، هم‌چون حرکت‌های ملی دیگر، ذاتاً نه می‌توانست ساخته سیاست دولت بیگانه‌ای و نه متکی به قدرت اجنبی بود. سران نهضت ملی در عین این که به رقابت دو قدرت انگلیس و روس بینا بودند و این عامل را در آرایش سیاسی خود ملحوظ می‌داشتند، هیچ‌گاه به سیاست انگلیس اعتماد زیاد نداشتند و نسبت به سازش کاری میان دو حریف (روس و انگلیس) سخت حساس بودند.

آدمیت، سیاست مشروطیت یا حکومت مردم را یکی از بنیادهای اصلی مدنیت غربی می‌داند که روشن‌فکران و منتقدان مترقی آن را وارد کردند و به نشر آن پرداختند. سپس عنصر مترقی طبقه روحانی به آن گرایش یافت و با تفسیر اصولی و شرعی به پشتیبانی آن آمد.

«در نگاه آدمیت به مشروطه، اصالت با تحولات مغرب زمین است و این ایران است که باید به سمت اقتباس و کپی کردن آن تحولات پیش‌رود که در این روند، نقش روشن‌فکران غرب‌گرا غیرقابل انکار جلوه می‌کند؛ بدین سبب طبقه روحانیان باید دنباله‌رو آنان باشند؛ چرا که به عقیده وی، روحانیان از اندیشه‌های جدید بهره‌ای نبرده‌بودند» (نیارکی نجفی، ۱۳۸۳: ۱۷).

۴. نتیجه

آدمیت اعتقاد داشت که اراده عام جامعه در درجه کم‌تری سیاست دینی محسوب می‌شده، و بیش‌تر حرکت عقل به سوی مشروطگی بود. او مهم‌ترین عناصر ایدئولوژی نهضت مشروطیت و عقلانیت اجتماعی آن را در دموکراسی سیاسی یا به عبارت بهتر در لیبرالیسم پارلمان‌تاریستی متجلی می‌دید که گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی مختلف، با آرا، و دیدگاه‌های متفاوت و خواست‌ها و مطالبات گوناگون در آن شرکت داشتند. آدمیت در روایت خود موفق می‌شود تاریخ جنبش اصلاحی را که منجر به رواج ایده انقلاب مشروطیت شد، به خوبی بازگو کند و جریان‌های روشن‌فکری را که در این

فرایندها پدیدآمده توضیح دهد. او گرچه در آثار خود به برخی از عناصر بسیار تعیین‌کننده، که در شکل‌گیری نظریه جدید و گفتمان فکری در نیمه دوم قرن نوزدهم موثر بودند توجه دارد، اما می‌توان مدعی بود که روایت تاریخی او درباب جنبش، در مجموع از پیچیدگی تهی است. یکی از اساسی‌ترین ایرادهای پژوهش آدمیت درباره نهضت مشروطه، بی‌توجهی وی به نیمه نخست سلطنت قاجار است. آدمیت به تاریخ اندیشه در نیمه نخست سلطنت قاجاریه و تداوم نظام سنت قدمایی، به رغم اصلاحات عباس‌میرزا در دارالسلطنه تبریز، چندان وقعی نمی‌نهد. در واقع می‌توان بر این باور بود که پرداختن به این دوره می‌توانست پرتوی بر سیر تاریخی مشروطیت در ایران بیفکند. این نکته امروز بیش از همیشه برای ما ملموس است که آشنایی یک ملت، به‌خصوص روشن‌فکران آن، با تاریخ سرزمین خود و بهره‌بردن از تلاش‌های مورّخین روشن‌گری چون فریدون آدمیت، تا چه میزان اهمّیت دارد.

منابع

- آدمیت، فریدون، ۱۳۵۶، *یادآورهای نهضت مشروطیت ایران*، ج ۱، تهران، پیام.
- _____، ۱۳۴۰، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران، سخن.
- _____، ۱۳۵۱، *اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار*، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۵۸، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران، پیام.
- _____، ۱۳۸۸، *فکر دموکراسی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران، گستره.
- _____، ۱۳۶۰، *شورش بر امتیازنامه رژی: تحلیل سیاسی*، تهران، پیام.
- آجودانی، ماشاالله، ۱۳۸۷، *مشروطه ایرانی*، تهران، اختران.
- اکبری، حمید، ۱۳۸۷، «آدمیت در پرتو آثارش: سیری در آثار مورخ برجسته انقلاب مشروطه ایران دکتر فریدون آدمیت»، *بخارا*، فروردین و اردیبهشت، ش ۶۵، صص ۱۸۷-۱۷۴.
- آل احمد، جلال، ۱۳۸۷، *غرب‌زدگی*، تهران، دانشگاهیان.
- توکلی طرقي، محمد، ۱۳۸۸، «تاریخ نگار فکر آزادی» در علی دهباشی (ویراستار)، *یادنامه فریدون آدمیت (۴۹۳-۴۹۵)*، تهران، افکار.
- حقدار، علی اصغر، ۱۳۸۳، *فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت*، تهران، کویر.
- زندی، ابوالفضل، ۱۳۸۸، «گفتگو با دکتر فریدون آدمیت» در علی دهباشی (ویراستار)، *یادنامه فریدون آدمیت (۶۱۳-۶۱۹)*، تهران، افکار.
- مصاحب‌نیا، مرتضی، ۱۳۹۰، «بررسی روایت فریدون آدمیت از نقش روحانیت در جنبش تحریم تنباکو»، *مطالعات تاریخی*، ش ۳۵، صص ۸۶-۹۵.
- صوفی نیارکی‌نجفی، تقی، ۱۳۸۳، «نگاهی منتقدانه به زندگی تاریخ‌نگاری و اندیشه سیاسی فریدون آدمیت»، *آموزه*، ش ۴، صص ۳۰-۵۴.

طباطبایی، جواد، ۱۳۹۲، *تأملی درباره ایران، ج ۲: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه خواهی*، تهران، مینوی خرد.

_____، ۱۳۹۴، *تاریخ اندیشه سیاسی ایران: ملاحظات در مبانی نظری*، تهران، مینوی خرد.
فصیحی، سیمین، ۱۳۸۸، «آدمیت و تئنگاری» در علی دهباشی (ویراستار)، *یادنامه فریدون آدمیت* (۴۴۲-۴۲۵)، تهران، افکار.

میرسپاسی، علی، ۱۳۸۸، «فریدون آدمیت و راه ایران به آبادانی» در علی دهباشی (ویراستار)، *یادنامه فریدون آدمیت* (۶۵۱-۶۶۰)، تهران، افکار.

میلانی، عباس، ۱۳۸۸، «آدمیت و تجدد» در علی دهباشی (ویراستار)، *یادنامه فریدون آدمیت* (۶۴۹-۶۵۰)، تهران، افکار.

نوذری، حسینعلی، ۱۳۸۸، «طرحی نو در اندیشه‌های تاریخی و شیوه‌های تاریخ‌نگاری» علی دهباشی (ویراستار)، *یادنامه فریدون آدمیت* (۵۵۳-۵۳۵)، تهران، افکار.

Adamiyat, F. and Ricks, T. M., 1971, "Problems in Iranian historiography", *Iranian Studies*, 4, 132-156.

Gheissari, A., 1995, "Truth and Method in Modern Iranian Historiography and Social Sciences", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 6, 39-56.

Poulson, S. C., 2005, *Social movements in twentieth-century Iran*, Lanham, Lexington books.

TABLE OF CONTENTS

A Review and Analysis of Peacock Motif in Qashqai Horse Costumes / Mohammad Afrough	1
Fars's Bureaucratic System during the Afsharid Period (Revival and Reform) / Ahmad Bazmandegan Khamiri	25
An Analysis of Bavandid Coins as an Example of Shiite Coins in Iran / Moharram Bastani and Hassan Karimeian	45
A Survey on the Attribution of a Saying to Sa'di and Wassaf Javad Bashari	65
The Ancestors of the Ossets: (The Alans, the Asii, and The Osii on The Path of Continuity and Change; Based on Iranian Historical Sources) Seyed Mehdi Hosseini Taghiabad	81
Kharg and Kharasen; A Discussion on Two Rock-Cut Tombs and Toponymy of Kharg Island / Ahmad Heidari	103
The Manuscript of Nizari Quhistani's Complete Works in Chorum Hassan Pasha Library and Its Importance in Correcting and Completing His Poems / Mahdi Rahimpour and Asghar Salahi	125
An Investigation of the Position of the Cheetah in the History of Iran Farhad Saborifar, Reza Mohammadi and Ali Zarei	149
The Afshars of Khamseh and the Qajar Government: A Model for the Central Government's Interaction with the Local Ruling Families / Rasoul Arabkhani and Hasan Smaeili	169
The Position and Features of Forsat-od-Dowleh Shirazi's Historiography in The Works of Ajam / Mohammad Keshavarz Beyzai and Reza Moeini Roodbali	189
The Educational System of the Armenians of Isfahan in the Safavid Era / Mohsen Lotfabadi and Ataollah Hassani	211
Iran between "non-Recognition" and "Universalization from Above": The Struggle for Recognition and the Call for Participation in the Movement of "Universalization from Below" Hossein Mesbahian	229
The Historiography of Fereydoun Adamiyat and the Constitutional Revolution / Noor al-Din Nemati, Rahil Asgari and Seamak Rafeiey	253



Iranian Studies

Formerly "the Journal of the Faculty of Literature and Humanities"

University of Tehran

ISSN

2252-0643 & 2676-4601

Vol. 10, No. 1, Spring & Summer 2019-2020

Managing Director: **Gholamhossein Karimi Doostan** (University of Tehran)

Editor-in-Chief: **Jaleh Amouzgar** (University of Tehran)

Editorial Board:

Jalaloddin Rafi'far (Professor, University of Tehran), **Mansour Sefatgol** (Professor, University of Tehran), **Mahmoud Jaafari-Dehaghi** (Professor, University of Tehran), **Mir Jalaloddin Kazzazi** (Professor, Allameh Tabataba'i University), **Kamaloddin Niknami** (Professor, University of Tehran), **Mahshid Mirfakhraie** (Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies), **Mohammad Jafar Yahaghi** (Professor, Ferdowsi University of Mashhad), **Zohreh Zarshenas** (Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies), **Ahmad Salehi Kakhaki** (Associate Professor, Isfahan University of Art), **Hasan Hazrati** (Associate Professor, University of Tehran), **Seyyed Hossein Nasr** (Professor, George Washington University), **Philip G. Kreyenbroek** (Professor and Director of Iranian Studies, Georg-August University of Göttingen), **Carlo Giovanni Cereti** (Professor, Sapienza University), **Anna Krasnowolska** (Professor, Jagiellonian University of Krakow), **Nicholas Sims-Williams** (Professor, University of London School of Oriental and African Studies).

Publisher: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran

Executive Manager: Moharram Bastani

Editor: Saeid Keshavarz Afshar

Address: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Enghelab Ave., Tehran 14155-56185 Iran.

E-mail: jiranica@ut.ac.ir

Phone: +9821-66978885

Fax: +9821-66978885

Price: 100,000 Rials

According to Notice No. 100159, dated 06/09/2011, issued by the Supervisory Commission of State Scientific Journals affiliated to the Ministry of Science, Research & Technology, the Journal of Iranian Studies is ranked in the "Scientific-Research" category.

All rights are reserved for the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran.

Indexed at:	www.sid.ir www.magiran.com www.isc.gov.ir www.ulrichsweb.com www.ut.ac.ir
--------------------	--

Iranian Studies

ISSN: 2252-0643

Vol. 10, No. 1, Spring and Summer 2020

A Review and Analysis of Peacock Motif in Qashqai Horse Costumes Mohammad Afrough	1
Fars's Bureaucratic System during the Afsharid Period (Revival and Reform) Ahmad Bazmandegan Khamiri	25
An Analysis of Bavandid Coins as an Example of Shiite Coins in Iran Moharram Bastani and Hassan Karimeian	45
A Survey on the Attribution of a Saying to Sa'di and Wassaf Javad Bashari	65
The Ancestors of the Ossets: (The Alans, The Asii and The Osii on the Path of Continuing and Change; Based on Iranian Historical Sources) / Seyed Mehdi Hosseini Taghiabad	81
Kharg and Characene; A Discussion on Two Rock-Cut Tombs and Toponymy of Kharg Island Ahmad Heidari	103
The Manuscript of Nizari Quhistani's Complete Works in Chorum Hassan Pasha Library and Its Importance in Correcting and Completing His Poems / Mahdi Rahimpour and Asghar Salahi	125
An Investigation of the Position of the Cheetah in the History of Iran Farhad Saborifar, Reza Mohammadi and Ali Zarei	147
The Afshars of Khamseh and the Qajar Government: A Model for the Central Government's Interaction with the Local Ruling Families / Rasoul Arabkhani and Hasan Smaeili	169
The Position and Features of Forsat-od-Dowleh Shirazi's Historiography in The Works of Ajam Mohammad Keshavarz Beyzai and Reza Moeini Roodbali	189
The Educational System of the Armenians of Isfahan in the Safavid Era Mohsen Lotfabadi and Ataollah Hassani	211
Iran between "non-Recognition" and "Universalization from Above": The Struggle for Recognition and the Call for Participation in the Movement of "Universalization from Below" Hossein Mesbahian	229
The Historiography of Fereydoun Adamiyat and the Constitutional Revolution Noor al-Din Nemati, Rahil Asgari and Seamak Rafeiey	253