



دانشگاه تهران  
دانشکده ادبیات و علوم انسانی

ناشر  
دانشگاه تهران

# نروش‌های ایرانی‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی ۰۶۴۳-۲۲۵۲

سال ۱۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

- ۱ تأثیر وابستگی عراق به شوروی بر مناسبات ایران و عراق ۱۳۳۷ - ۱۳۵۷ (۱۹۵۸ تا ۱۹۷۹)  
فرح‌الله احمدی و ویان علی‌صالح
- ۲۳ نقش و رنگ در جل اسب شاهسون  
محمد افروغ
- ۴۷ نظام دساتیری عالم در فرامتن فلسفی  
امین شاه‌وردی
- ۶۳ بزرگداشت ایزد باران، تشتت، در میان بهدینان شریف‌آباد اردکان  
مهرداد قدردان، زهره زرشناس و آمنه ظاهری عبدوند
- ۷۹ گسترش یک روایت در منابع تاریخی و نقش آن در تصحیح و گزارش مصراعی از شاهنامه  
خلیل کهریزی
- ۹۵ تصویر ایرانیان از کرگدن با نگاهی به شعر فارسی  
فاطمه مه‌ری
- ۱۱۹ بررسی کارکرد قصه‌گویی در روایت تاریخی جهانگشای جوینی  
به‌دخت نژادحقیقی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





## پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسؤل: 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 طباطبایی) 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 ساینز) 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:

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 کلبه 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](http://www.sid.ir)
- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)
- پایگاه استنادی الریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی: [www.Ulrich's International periodicals directory](http://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](mailto: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 باشد. چکیده فارسی حداکثر ۳۰۰ کلمه و چکیده انگلیسی مفصل‌تر و بین ۹۰۰ تا ۱۰۰ 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 ۲۴ صفحه (۹۰۰۰ کلمه) باشد.
- چکیده مقاله باید تصویری کلی از مقاله را در ۳۰۰ واژه و یا بیشتر 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 پانوشت 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 ۱-۳۲.

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.biainili-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:

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



## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	تأثیر وابستگی عراق به شوروی بر مناسبات ایران و عراق ۱۳۳۷ - ۱۳۵۷ (۱۹۵۸ تا ۱۹۷۹) / فرج‌الله احمدی و ویان علی صالح
۲۳	نقش و رنگ در جل اسب شاهسون محمد افروغ
۴۷	نظام دساتیری عالم در فرامتن فلسفی امین شاهوردی
۶۳	بزرگداشت ایزد باران، تشر، در میان بهدینان شریف‌آباد اردکان مهرداد قدردان، زهره زرشناس و آمنه ظاهری عبدوند
۷۹	گسترش یک روایت در منابع تاریخی و نقش آن در تصحیح و گزارش مصراعی از شاهنامه / خلیل کهریزی
۹۵	تصویر ایرانیان از کرگدن با نگاهی به شعر فارسی فاطمه مهری
۱۱۹	بررسی کارکرد قصه‌گویی در روایت تاریخی جهات‌گشای جوینی به‌دخت نژادحقیقی



## The Impact of Iraq's Dependence on the Soviet Union on Iran and Iraq Relations, 1958-1979

Farajollah Ahmadi<sup>1</sup> & Viyan Ali Saleh<sup>2</sup>  
(1-22)

From the establishment of Iraq in 1932 up to the Iraqi coup of 1958, the disputes between the two neighboring countries of Iran and Iraq did not extend beyond boundary disputes and lead to severe tensions and disputes between them due to the royal structure of their ruling system, their membership in the Baghdad Pact, and the dependence of both governments on the Western bloc. However, there was a period of tension, threats and regional competitions between them after the 1958 military coup in Iraq by Abd al-Karim Qasim and Iraq's tendency to establish friendly relations with the Soviet Union (Eastern Bloc). This article investigates Iraq's relations with the Soviet Union and its impact on the foreign relations of Iran and Iraq from 1958 to 1979. The question dealt with in this study is: "How did Iraq's dependence on the Soviet Union impact the Iran-Iraq relations from 1958 to 1979?" It is argued that Iraq established friendly relations with the Eastern bloc in line with the Soviet policy after the coup of 1958 in order to gain a more prominent role in the Persian Gulf and enhance its military and political power in the region, which added to the conflicts and disputes between Iran and Iraq, as well as their arms races and interventions in each other's internal affairs and support of the opposition groups in the two countries. Discussing the history of Iran-Iraq relations before the Iraqi coup of 1958, this article points to Iran's post-coup concerns due to the change of Iraqi government and its tendency to the Eastern bloc. Delving into the Iraq-Soviet relations, this study examines the impacts of Iraq's dependence on the Soviet Union on Iran-Iraq relations manifested by their arms races and support for the opposition groups in the two countries.

**Keywords:** Bipolar System, Soviet Union, Foreign Relations, Iran, Iraq, Arms Races.

Received: 4, October, 2020; Accepted: 21, September, 2021

doi  
10.22059/jis.2021.311229.911  
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601  
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Email of the corresponding author: fahmadi@ut.ac.ir  
Associate Professor of History University of Tehran, Tehran, Iran.  
2. Ph. D Candidate of History University of Tehran, Tehran, Iran.

## تأثیر وابستگی عراق به شوروی بر مناسبات ایران و عراق

۱۳۳۷-۱۳۵۷ (۱۹۵۸ تا ۱۹۷۹)

فرج‌الله احمدی<sup>۱</sup>

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران، تهران، ایران.

ویان علی صالح

دانشجوی دکتری تاریخ ایران دانشگاه تهران تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۷/۱۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۳۰

علمی - پژوهشی

### چکیده

از بدو تأسیس کشور عراق در سال ۱۳۱۱ (۱۹۳۲) تا کودتای سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) به علت ساختار نظام حاکم بر دو کشور ایران و عراق که سلطنتی بود؛ و عضویت آنها در پیمان بغداد همچنین وابستگی هر دو دولت به بلوک غرب اختلافات دو کشور در حد اختلافات مرزی دو همسایه باقی ماند و منجر به تنش و اختلافات حاد بین دو کشور نشد. بعد از وقوع کودتای نظامی عراق توسط عبدالکریم قاسم در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) و گرایش این کشور به برقراری روابط دوستانه با شوروی (بلوک شرق) دورانی از تنش، تهدید و رقابت‌های منطقه‌ای بین دو کشور ایران و عراق آغاز گردید. این مقاله به بررسی روابط عراق با شوروی و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران و عراق در طی سال‌های ۱۳۳۷-۱۳۵۷ (۱۹۷۹-۱۹۵۸) می‌پردازد؛ و به این پرسش پاسخ می‌دهد که وابسته شدن عراق به شوروی چه تأثیری بر روابط ایران و عراق در سال‌های ۱۳۳۷-۱۳۵۷ (۱۹۵۸-۱۹۷۹) بر جای گذاشت؟ استدلال این مقاله این است که پس از کودتای سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) در عراق، این کشور با برقراری روابط دوستانه با بلوک شرق در راستای سیاست شوروی، سعی در به دست آوردن نقشی مهم‌تر در خلیج فارس و افزایش توان نظامی، سیاسی خود در منطقه داشت؛ که این امر کشمکش‌ها و اختلافات بین دو کشور ایران و عراق را افزایش داد؛ و باعث ایجاد و افزایش رقابت‌های تسلیحاتی و دخالت در امور داخلی و حمایت از گروه‌های معارض دو کشور گردید. این مقاله، ضمن پرداختن به پیشینه روابط ایران و عراق قبل از کودتای ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) به نگرانی‌هایی که بعد از کودتا و تغییر حکومت عراق و گرایش آن به بلوک شرق برای ایران پدید آمد اشاره کرده و ضمن بررسی روابط عراق و شوروی، پیامدهای مهم وابستگی عراق به شوروی را بر روابط ایران و عراق در قالب رقابت‌های تسلیحاتی و حمایت از گروه‌های معارض دو کشور مورد بررسی قرار داده است.

**واژه‌های کلیدی:** نظام دوقطبی، شوروی، روابط خارجی، ایران، عراق. رقابت‌های تسلیحاتی.

### مقدمه

خاورمیانه به دلیل موقعیت ژئواستراتژی و ژئواستراتژیک از اهمیت زیادی برای قدرت‌های جهانی برخوردار است. دو کشور ایران و عراق که از کشورهای مهم منطقه خاورمیانه هستند، با برخورداری از منابع عظیم نفتی و گازی، در کنار شاهراه انرژی (خلیج فارس)، از دیرباز برای کشورهای استعماری جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند. با آغاز جنگ سرد و

حاکمیت نظام دوقطبی، آمریکا جایگاه بریتانیا را در خاورمیانه به عنوان یک قدرت منطقه‌ای جدید به دست آورد و کشورهای منطقه هرکدام در دسته‌بندی‌های دو بلوک شرق و غرب قرار گرفتند. در این میان روابط خارجی ایران و عراق از این دسته‌بندی‌ها بی‌تأثیر نبود.

کشور عراق بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی ایجاد شد و تحت قیمومیت انگلستان قرار گرفت. این کشور در سال ۱۳۱۱ (۱۹۳۲) با انعقاد قراردادی مبتنی بر حفظ حقوق خود در منابع نفتی عراق و اجازه استفاده از پایگاه‌های نظامی آن و مهم‌تر از همه نظارت یا به نحوی دخالت در روابط خارجی این کشور، به قیمومیت خود پایان داد و با استقلال عراق موافقت کرد. (الجمالی، ۱۹۵۴: ۳) انگلیسی‌ها حکومت عراق را به خاندان هاشمی که شریف مکه بودند، سپردند و فیصل اول به پادشاهی عراق رسید. (کامل، ۱۹۹۱: ۵۱) دولت ایران در سال ۱۹۲۹ (۱۳۰۸) کشور عراق را به رسمیت شناخت (وزارت خارجه، ۱۳۴۸: ۵-۸) و متعاقب آن یک هیأت حسن نیت از جانب پادشاه عراق با درخواست برقراری روابط سیاسی به ایران فرستاده شد. با مذاکره مستقیم طرفین بر سر اختلاف‌های مرزی به‌خصوص مسئله اروندرود، در ۱۳ تیر ۱۳۱۶ (۴ جولای ۱۹۳۷) طی قراردادی، حق کشتیرانی در سراسر اروندرود به‌استثناء پنج کیلومتر از آب‌های ساحلی مقابل آبادان و خرمشهر، به دولت عراق واگذار گشت. این قرارداد زمینه را برای امضای پیمان عدم تعرض موسوم به سعدآباد هموار ساخت، (عاقلی، ۱۳۷۰: ۶۱) چراکه لازم بود ابتدا اختلاف‌های مرزی دو کشور بر سر اروندرود حل شود. این قرارداد با توجه به شرایط بین‌المللی جهان که به سوی جنگ می‌رفت، بیشتر جنبه سیاسی داشت تا حقوقی. (khadduri, 1951:235)

در ۱۷ تیر ۱۳۱۶ (۸ جولای ۱۹۳۷) میان ایران، عراق، افغانستان و ترکیه در کاخ سعدآباد پیمانی به امضا رسید که بر مبنای آن، امضاکنندگان ضمن تعیین و تأکید بر وحدت و یکپارچگی کشورهای مذکور، متعهد شدند که در برابر هرگونه خطر یا حمله به یکی از این کشورها، از آن حمایت و دفاع کنند، از مداخله در امور داخلی هم بپرهیزند، به مرزهای مشترک یکدیگر احترام بگذارند، از هرگونه تجاوز به خاک هم خودداری ورزند و در نهایت از ایجاد تشکلهای و جمعیت‌ها با هدف ایجاد اختلال در امور داخلی کشورهای هم‌پیمان اجتناب کنند (مهدوی، ۱۳۸۴: ۳۹۵).

در ۱۹ بهمن ۱۳۳۳ (۸ فوریه ۱۹۵۵)، عراق و ترکیه پیمان همکاری در زمینه سیاسی و نظامی امضا کردند که هسته اولیه پیمان بغداد محسوب می‌شد. سپس انگلستان در اول آذر ۱۳۳۳ و پاکستان در ۱۴ آبان و ایران در ۲ آذر ۱۳۳۴، به این پیمان ملحق شدند. این پیمان چون در بغداد منعقد شد، به پیمان بغداد معروف گردید (بیگدلی، ۱۳۶۸: ۳۶). آمریکا و انگلستان این کشورها را تشویق کردند عضو پیمان بغداد بشوند تا نفوذ این دو قدرت در منطقه بیشتر گردد و خاورمیانه از نفوذ کمونیسم حفظ شود. البته به اطلاع شوروی هم رسانده شد که این پیمان جنبه تجاوزکارانه ندارد و ایران هرگز تبدیل به پایگاه نظامی علیه شوروی نخواهد شد (مدنی، ۱۳۵۷: ۳۳۴). بر اساس پیمان بغداد ایران و عراق به هم نزدیک‌تر شدند، اما در واقع جنگ سردی که بین آمریکا و شوروی بود به منطقه خاورمیانه کشانده شد. گسترش دامنه جنگ سرد به خاورمیانه در ایجاد کودتا و بر سر کار آمدن حکومت جدید در عراق که متمایل به شوروی بود نقش مؤثری داشت (آشوری، ۱۳۵۷: ۴۶).

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای با روش توصیفی و تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که وابستگی عراق به شوروی چه تأثیری بر روابط ایران و عراق در سال‌های ۱۳۳۷-۱۳۵۷ (۱۹۵۸ تا ۱۹۷۹) داشته است. اگرچه روابط ایران و عراق از ابعاد مختلف مورد توجه قرار گرفته است؛ اما تاکنون از دیدگاه تأثیر نظام دو قطبی خصوصاً روابط عراق با شوروی و تأثیر آن بر مناسبات ایران و عراق مورد بررسی قرار نگرفته است.

### ۱. تغییر نظام حکومتی در عراق و پیامدهای آن

از آنجا که هر دولت و کشوری بر اساس ظرفیت‌ها و توانایی‌ها و در راستای حفظ منافع ملی، سیاست خارجی خود را تنظیم و قابل اجرا می‌کند، در دوره پهلوی دوم به دلیل شرایط جدید بین‌المللی، تغییرات منطقه‌ای سیاست خارجی به شکلی پایه‌گذاری شد که علاوه بر حفظ منافع ملی، هم‌جهت و بیانگر وضعیت نظام بین‌المللی هم باشد. یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار بر سیاست خارجی ایران نظام بین‌الملل بود که ساختاری دو قطبی داشت (Graham, 1979: 64).

در سطح منطقه‌ای ایران با خطر همسایه شمالی یعنی شوروی مواجه بود. نگاه شاه به اتحاد جماهیر شوروی به عنوان تهدید علیه امنیت ملی بود (Sbhani, 1989: 68). این تهدید از نظر ایران دو صورت داشت. شکل اول به خاطر تضاد بین کمونیسم و نظام پادشاهی بود؛ چون ایدئولوژی کمونیسم مخالفت جدی با نظام پادشاهی و سلطنتی

داشت. صورت دوم تهدید از سمت شوروی، تهدید تمامیت ارضی ایران بود که بیشتر جنبه نظامی داشت. خاطرات تاریخی ایرانیان سرشار از تجاوزهای همسایه شمالی آنها به قلمروشان است. هم در زمان تزارها و هم در زمان انقلاب کمونیستی به بعد همیشه خطر تجاوز از سمت شمال، ایران را تهدید می‌کرد. حتی در پایان جنگ جهانی دوم، ایران شاهد تخلیه نشدن مناطق شمالی خود از ارتش سرخ و حمایت شوروی از گروه‌های قومی جدایی‌طلب در آذربایجان بود (Hunter, 1990:75).

گروهی موسوم به افسران آزاد، به فرماندهی ژنرال عبدالکریم قاسم که سمت فرماندهی ارتش عراق را داشت، در شب ۲۳ تیر ۱۳۳۷ (۱۴ جولای ۱۹۵۸) با تصرف وزارت دفاع و ایستگاه رادیو و حمله به کاخ سلطنتی، حکومت مشروطه را خلع و اعلام جمهوری کردند (پارسادوست، ۱۳۸۵: ۱۲۱). کودتای نظامی در عراق باعث ایجاد نگرانی در دولت ایران شد. به نحوی که گارد سلطنتی و نیروهای نظامی ایران به حالت آماده‌باش قرار گرفتند. حوادث عراق حتی سیاست خارجی ایران را هم دچار تحولات اساسی کرد (Remazani, 1975: 279). علاوه بر میراث سنگین مشکلات مرزی که پیش از کودتا ۱۳۳۷ (۱۹۸۵) بین دو کشور وجود داشت، سرنگونی حکومت سلطنتی که توسط کودتا شکل گرفت، ایران را درباره اتفاق افتادن چنین امری در کشور نگران کرد (العانی، ۲۰۰۴: ۳۰۲). به ویژه اینکه مورد استقبال گروه‌هایی در داخل ایران قرار گرفت. برای مثال ابوالقاسم کاشانی نماینده‌اش را برای تبریک و تأیید کودتا به سفارت عراق فرستاد (مروان، ۱۹۸۹: ۳۴).

با قدرت یافتن گروه‌های طرفدار شوروی در عراق در نتیجه کودتای عبدالکریم قاسم، از یک طرف نفوذ حزب کمونیست و شوروی و از سوی دیگر پان‌عرب‌های افراطی در ساختار امنیتی تبلیغاتی و سیاسی عراق، موجب ایجاد تبلیغات ضد ایرانی در منطقه شد و عنصر ایدئولوژیکی وارد منازعه عراق و ایران گردید (دهنوی، ۱۳۸۳: ۴۳). کودتای عراق این کشور را در صف کشورهای تندرو عرب قرار داد. به نحوی که عراق اولین کشور حوزه خلیج فارس بود که نام خلیج فارس را به نام جعلی خلیج عرب تغییر داد و واکنش سریع ایران را برانگیخت. در ۱۳ مرداد ۱۳۳۷ دولت ایران طی یادداشتی اعتراض خود را به این کار عبدالکریم قاسم، به دولت جدید اعلام نمود (مار، ۱۳۸۰: ۸۷). نگرانی دیگر ایران از برقراری رابطه عراق و شوروی بعد از کودتای عبدالکریم قاسم وجود پیروان تفکر ناسیونالیسم عربی جمال عبدالناصر در بین نزدیکان قاسم بود. به چند دلیل ایران

ناسیونالیسم عربی را تهدید ارزیابی می‌کرد. ضدیت ناسیونالیسم عربی با نظام سلطنتی، حمایت کشورهای دارنده افکار ناسیونالیسم عربی از مخالفان داخلی در کشورهای محافظه‌کار مانند ایران و مهم‌تر از همه اختلاف در موضع‌گیری این کشورها با حکومت ایران بر سر جهت‌گیری بین شرق و غرب بود. مخالفت شاه با کمونیسم، رابطه با بلوک غرب و قرار گرفتن ایران در اردوگاه غرب، در مقابل قرارگیری کشورهای حامی ناسیونالیسم عربی در جبهه و اردوگاه شرق و اتحاد با شوروی، باعث ایجاد دشمنی و نگرانی ایران از این کشورها می‌شد (طارمی، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

کودتا فقط تغییر نظام سیاسی و تغییر شکل حکومت سلطنتی به جمهوری نبود، بلکه تغییر در نقشه درگیری‌های بین‌المللی در منطقه بود (المحدوی، ۲۰۰۵: ۴۳)؛ عراق یکی از کشورهای بزرگ منطقه خلیج‌فارس بود و ظهور انقلاب در آن تهدیدی برای ایران محسوب می‌شد. روابط این کشور با شوروی موجب تمایل ایران برای گرفتن تعهد از آمریکا برای حمایت از هم‌پیمانانش در برابر هرگونه تجاوز احتمالی عراق با کمک شوروی بود (حسین، ۱۹۸۶: ۱۸). بعد از کودتای عراق شورای وزرای امور خارجه اعضای پیمان بغداد جلسه‌ای در لندن برگزار کردند که در این جلسه ایران خواهان قرارداد دو جانبه نظامی با دولت آمریکا شد. شاه با مطرح نمودن خطر حمله احتمالی عراق یا شوروی به ایران که وی آن را کمونیست بین‌المللی تعبیر می‌کرد، به دنبال ترغیب آمریکا برای اعطای کمک‌های بیشتر به ایران بود. به عقیده برخی نیز پس از کودتای عراق دولت ایران در پی مذاکره با دولت شوروی برای ایجاد پیمان عدم تجاوز طی سال‌های ۳۹-۱۳۳۸ برآمد که بتواند از فشار گازانبری شوروی در مرزهای شمالی ایران و عراق در مرزهای غربی و جنوب‌غربی جلوگیری کند (ولدانی، ۱۳۷۰: ۵۸)؛ اما به خاطر مخالفت آمریکایی‌ها این مذاکرات به جایی نرسید و شکست خورد (مهدوی، ۱۳۸۹: ۲۵۸).

گرایش عراق به شوروی بر تلاش ایران مبنی بر ورود آمریکا به پیمان بغداد به عنوان اتحادی ضد کمونیستی افزود و سرانجام موجب انعقاد موافقت‌نامه دفاعی ایران با آمریکا شد. دلیل نگرانی‌های ایران از روابط عراق و شوروی افزایش حضور این کشور در مرزهای غربی ایران بود. شوروی همه مؤلفه‌های تهدید، از جمله مجاورت جغرافیایی، قدرت تهاجمی و نیات تجاوزکارانه نسبت به ایران را دارا بود و مقامات ایرانی برداشتی تهدیدآمیز از دوستی شوروی به عراق و حضور گسترده نظامی در این کشور داشتند.

انعقاد پیمان دوستی بین عراق و شوروی هراس ایران را بیشتر کرد. شاه این عهدنامه را زنگ خطری برای ایران برشمرد (مهدوی، ۱۳۸۹: ۲۴۱). یکی دیگر از عوامل شوروی هراسی حکومت ایران راهبردهای امریکا در مقابله با نفوذ شوروی بود، زیرا اصول سیاست خارجی امریکا پس از پایان جنگ جهانی دوم، مبارزه با نفوذ کمونیسم و شوروی در کشورهای در حال توسعه بود (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۴۱). به باور فرد هالیدی تغییر ساختار حکومتی در عراق بر سیاست‌های داخلی ایران هم تأثیر گذاشت. چنانکه اجرای طرح تشویقی عبدالکریم قاسم در راستای تقسیم زمین‌های بزرگ بین کشاورزان که با توجه به نفوذ تمایلات سوسیالیستی در حکومت عراق انجام شد، موجب گردید محمدرضا شاه در پاسخ به آن اصلاحات ارضی را در دستور کار خود قرار دهد (هالیدی، ۱۳۵۸: ۳۶).

یکی از اهداف شوروی در نزدیک شدن به عراق و ایجاد رابطه با این کشور تحت فشار قرار دادن ایران و تهدید غیرمستقیم این کشور بود که چنانچه ایران اجازه مستقر کردن موشک‌های هسته‌ای را در خاکش به امریکا و متحدانش بدهد، شوروی هم متقابلاً مرزهای غربی ایران را به وسیله تجهیز و تحریک عراق و دامن زدن به اختلافات دو کشور خطرناک کند. ایران امیدوار بود با اتخاذ سیاست مستقل ملی و بهبود روابط با شوروی بتواند خطر حمله نظامی این کشور را علیه تمامیت ارضی کاهش دهد و بتواند از همکاری و کمک شوروی به عراق جلوگیری نماید (Hunter, 1993: 24). از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های ایران در افزایش روابط تجاری و اقتصادی با شوروی جنبه سیاسی داشت، به ویژه در دهه ۷۰ میلادی ایران خواهان همکاری اقتصادی با شوروی و به تبع آن تعدیل روابط مسکو و بغداد بود (کاردانکوس، ۱۳۶۷: ۲۲۷).

تحلیلگران شوروی به‌طور مداوم فعالیت‌های غرب را به عنوان طرحی برای تشدید تنش‌ها بین عراق و ایران تفسیر می‌کردند. آن‌ها این تلاش‌ها را به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از استراتژی تقسیم و قاعده غرب به تصویر می‌کشیدند و منشأ اختلافات ایران و عراق را به «عصر شوم سلطه استعمار در خاورمیانه» می‌رساندند و مدعی بودند غرب در پی ایجاد اختلاف بین ایران و عراق است و به دنبال کاهش قدرت بریتانیا در خاورمیانه، ایالات متحده به سیاست‌های تشدید تنش‌ها بین دو همسایه ادامه می‌دهد. در نتیجه باعث سوءتفاهم و تعارض در منطقه شده، رقابت‌های منطقه‌ای را شدت می‌بخشد و مانع همکاری بین تولیدکنندگان نفت می‌شود (Sheikh, 1987: 106).



## ۲. روابط عراق و شوروی

در سال‌های پایانی جنگ جهانی دوم و لزوم حفظ جبهه شوروی متفقین تصمیم گرفتند کمک‌های نظامی را از طریق خلیج فارس به شوروی ارسال کنند. دو مسیر اصلی برای این منظور در نظر گرفته شد. مسیر اول: محموله‌ها از طریق بندرهای بصره و ام‌قصر در عراق به بغداد و از طریق راه‌آهن به کرکوک منتقل می‌گردید. سپس توسط کامیون‌های انگلیسی به ایران و از آنجا توسط کامیون‌های شوروی حمل و از طریق راه‌آهن تبریز به شوروی منتقل می‌شد. مسیر دوم: بعد از ورود به بنادر عراق و بغداد با نفت‌کش‌های انگلیسی به خانقین و سپس قزوین حمل شده، از آنجا با نفتکش‌های شوروی به بندر پهلوی ایران می‌رفت و با کشتی به شوروی ارسال می‌شد. این امر به وضوح اهمیت استراتژیک عراق را برای دفاع و امنیت کشور شوروی نشان داد و نظر شوروی را به عراق جلب نمود (Kozhanov, 2012:481).

در سال ۱۳۲۳ (۱۹۴۴) اولین دیپلمات شوروی وارد بغداد شد. این نخستین گام این کشور برای برقراری رابطه سیاسی با عراق تازه تأسیس بود، اما چون سیاست خارجی عراق زیر نظر انگلستان اداره می‌شد و چون تا سال ۱۳۲۶ (۱۹۴۷) انگلیس علاقه‌ای به ایجاد رابطه بین عراق و شوروی نداشت، دولت عراق محتاطانه با این امر برخورد کرد و در فرستادن نماینده به مسکو تعلل ورزید. روابط دو کشور در آن دوران بسیار شکننده بود و بعد از پیمان بغداد در ۱۳۳۴ (۱۹۵۵) قطع گردید. بعد از سقوط حکومت پادشاهی عراق در ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) شوروی به سرعت حکومت جدید را به رسمیت شناخت، روابط دیپلماتیک بین دو طرف برقرار شد و روابط شوروی و عراق توسعه یافت (العکیدی، ۲۰۰۸: ۳۵۴). احساسات ضداستعماری غربی و سابقه حکومتی دست‌نشانده انگلیس و غرب بر عراق و شکاف طبقاتی که منجر به اعتراضات پیاپی شده بود، باعث پیداشدن فرصت برای نفوذ شوروی و ایجاد روابط عراق و شوروی گردید (Fukuyama, 1980: 349).

کودتای عبدالکریم قاسم در ۲۳ تیر ۱۳۳۷ (۱۴ ژوئیه ۱۹۵۸) که موجب سقوط نظام سلطنتی در عراق شد، نقطه عطفی در روابط عراق و شوروی به وجود آورد. با توجه به جنگ سرد و رقابت امریکا و شوروی و حاکمیت نظام سلطنتی که به غرب تمایل داشت، روابط دو کشور به شکل عادی و متأثر از روابط عراق با بلوک غرب به خصوص انگلستان بود. با سرنگونی حکومت سلطنتی در عراق و ایجاد جمهوری به رهبری ژنرال

عبدالکریم قاسم موجبات گرایش عراق به سمت شوروی فراهم شد (ولدانی ۱۳۶۷:۳۳۴). طی توافقنامه‌ای که در سال ۱۳۳۸ (۱۹۵۹) بین دو کشور منعقد شد، شوروی ۱۳۷ میلیون دلار برای توسعه اقتصادی عراق فراهم نمود. با اینکه بین سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲ به دلیل رفتار نامناسب ژنرال قاسم با کمونیست‌های عراق که ابتدای حکومت وی دارای قدرت بودند، بین عراق و شوروی کدورت ایجاد شد، اما این مسئله مانع از ادامه همکاری‌های نظامی و اقتصادی مسکو و بغداد نشد (Smolansky, 1991:14). بعد از کودتای عبدالسلام عارف در ۱۹ بهمن ۱۳۴۱ (۸ فوریه ۱۹۶۳) و سقوط حکومت عبدالکریم قاسم به علت سرکوب حزب کمونیست عراق و شدت گرفتن سرکوب کردها و سعی در تغییر بافت جمعیتی شهرهای کردنشین به عرب نشین و تا حدی گرایش عبدالسلام عارف به غرب، روابط عراق و شوروی وارد مرحله جدیدی شد. شوروی مراتب نگرانی و اعتراضش را به سرکوب کمونیست‌ها و کردها در عراق ابراز نمود، اما این اعتراض مانع همکاری‌های اقتصادی و سیاسی دو کشور نگردید. با سقوط بالگرد حامل عبدالسلام عارف در نزدیکی بصره و کشته شدن وی، برادرش عبدالرحمان عارف در ۲۵ فروردین ۱۳۴۲ (۱۴ آوریل ۱۹۶۳) جایگزین وی شد. با در پیش گرفتن سیاست آشتی ملی روابط شوروی و عراق بهبود یافت. سفر عبدالرحمان البزاز، نخست‌وزیر عراق به مسکو در ۱۳۴۵ (۱۹۶۶) یک نقطه عطف در روند بهبود روابط شوروی و عراق بود. همچنین شوروی از موضع دولت عراق در تاریخ ۸ تیر ۱۳۴۵ (۲۹ ژوئن ۱۹۶۶) در مورد به رسمیت شناختن حقوق ملی و زبانی کردها استقبال کرد. سفر عبدالرحمان عارف همراه رئیس‌جمهور الجزایر هواری بومدین در سال ۱۳۴۶ (۱۹۶۷) به عنوان نمایندگان اجلاس عرب قاهره به مسکو نشان از روابط حسنه عراق و شوروی داشت. طی کودتای حزب بعث در ۲۶ تیر ۱۳۴۷ (۱۷ ژوئیه ۱۹۶۸) و حکومت این حزب بر عراق، روابط دو کشور دوستانه بود و میزان همکاری‌های نظامی اقتصادی و سیاسی شوروی با عراق افزایش یافت. با نگاهی به سال‌های مابین ۱۳۴۷-۱۳۵۴ (۱۹۶۸-۱۹۷۵) می‌توان موج بالای نفوذ شوروی در عراق را مشاهده کرد (Ismael, and Kreutz 2001 :99).

در دهه ۱۳۵۰ (۱۹۷۰)، عراق یکی از متحدان قابل اعتماد شوروی بود (Pitty, 1988 : 24). تصویری که مطبوعات مسکو درباره روابط با عراق ارائه می‌کردند، نشان‌دهنده عراق به عنوان یک متحد قابل توجه بود، نه یک دست‌نشانده شوروی (Smolansky and Smolansky, 1991: 86) در ۲۰ فروردین ۱۳۵۱ (۹ آوریل ۱۹۷۲)، یک معاهده دوستی و

همکاری بین شوروی و عراق امضا شد. معاهده‌ای که نتیجه ابتکار عمل عراق بود و به این کشور امکان گسترش همکاری و گرفتن تجهیزات متنوع نظامی و حمایت بیشتر شوروی را فراهم می‌ساخت. دو کشور اعلام نمودند این معاهده بر ضرورت اقدام هماهنگ در زمینه بین‌المللی برای اطمینان از صلح و امنیت جهانی و توسعه همکاری سیاسی بین عراق و شوروی منعقد شده است. این امر باعث نگرانی‌های بیشتر همسایگان عراق گردید (Ismael, and Kreutz 2001 : 104).

از زمان سقوط حکومت سلطنتی طرفدار غرب در عراق و کودتای عبدالکریم قاسم که آغاز روابط دوستانه شوروی و عراق و خرید سلاح از این کشور بود. نزدیک به سه دهه تا اواخر دهه ۱۳۶۰ (۱۹۸۰) همکاری شوروی و عراق نزدیک و چندوجهی بود و در بیشتر مقاطع حتی به طور رسمی مشارکت استراتژیک نامیده می‌شد. با این حال این بدین معنی نیست که در تمام آن مدت روابط متقابل آنها همیشه به یک اندازه دوستانه و بدون اختلافات سیاسی بوده است؛ اما روابط عراق گرم‌تر و دوستانه‌تر از روابط دیگر کشورهای حوزه خلیج فارس با شوروی بود. رهبران عراق در طی این رابطه هیچ‌گاه منافع ملی خود را نادیده نگرفتند یا مروج شوروی نشدند. آنها در آغاز نیاز به یک حامی قدرتمند برای کوتاه کردن بقایای استعمار انگلیس و ایجاد عراق به عنوان عضوی خودمختار از نظم جهانی و بالا بردن توان خرید تسلیحات نظامی در راستای اهدافشان داشتند (Pitty, 1988: 32).

### ۳. روابط ایران و عراق: از رقابت تسلیحاتی تا حمایت از گروه‌های معارض

#### ۳-۱. رقابت تسلیحاتی

اختلافات بین ایران و عراق فقط در سطح تنش دیپلماتیک و ایجاد رابطه سرد و کشمکش‌های سیاسی باقی نماند. بلکه گاهی به زد خورد و رویارویی نظامی هم انجامید. این تحركات نظامی به‌علاوه اختلافات مرزی و کشمکش بر سر آن، در روابط دو کشور باعث ایجاد جو بی‌اعتمادی خصوصت گردید. تحركات نظامی در مرزها همچنین دخالت در امور داخلی یکدیگر و حمایت از گروه‌های مخالف کشور مقابل و رقابت بر سر برتری در منطقه، باعث ایجاد انگیزه خرید تسلیحات و بالا بردن توان نظامی یا به تعبیر دیگر رقابت تسلیحاتی بین دو کشور شد. در این میان شرایط و ساختار نظام جهانی که بر اساس فضای جنگ سرد بین آمریکا و شوروی و دسته‌بندی‌های این دو ابرقدرت ایجاد شده بود و تمام مناطق جهان را تحت تأثیر خود قرار داده بود، در کنار افزایش قیمت نفت و درآمدهای نفتی، سرعت رقابت تسلیحاتی بین دو کشور را بیشتر می‌کرد.

هنگامی که عراق تحت قیمومیت و سپس نفوذ انگلستان قرار داشت، دارای یک سپاه از افراد محلی که با شیوه غربی آموزش دیده بودند، بود. لندن ارتش عراق را به عنوان یک نیروی داوطلبانه کوچک در امتداد سیاست انگلیس برای تأمین منافع استراتژیک خود تصور می‌کرد، اما دولت عراق می‌خواست از آنها ارتشی بزرگ تشکیل دهد که شامل تمام اقوام باشد که به صورت متحد و یکپارچه به عراق خدمت کنند. گرچه در دوره حکومت سلطنتی این امر برای عراق اتفاق نیفتاد (Al-Marashi and Salama, 2008 : 88).

بعد از کودتای ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) عراق سعی کرد ابتدا از بلوک غرب اسلحه خریداری کند، اما امتناع آمریکا و انگلیس و تحویل ندادن اسلحه‌هایی که قبلاً توافق شده بود، ارتباط تسلیحاتی بین مسکو و بغداد را تسهیل کرد. به همین دلیل عراق درست پس از کودتای ۱۹۵۸ شروع به خرید اسلحه از شوروی نمود. شوروی از سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) تا زمان جنگ ۱۹۶۷ به عنوان تنها تأمین‌کننده سلاح در عراق شناخته شد. فروش اسلحه شوروی به عراق در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) از نظر نوع و دامنه بسیار گسترده بود. به عنوان مثال عراق ۸۶ فرونده هواپیما از انواع ترابری، بمبافکن و جنگنده‌های رزمی و ۳۲۰ تانک را از شوروی در پنج ماه آخر سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) سفارش داد. شوروی یک وام ۵۰۰ میلیون دلاری به عراق داد تا بتواند هزینه تسلیحات را پرداخت کند. با اینکه بیشتر تحویل‌ها تا سال ۱۳۴۲ (۱۹۶۳) انجام گرفت و عراق همچنان به توافق‌نامه تسلیحاتی جدید ادامه داد (Pirincci, 2015:236). این کشور در بین سال‌های ۱۳۵۳-۱۳۳۷ (۱۹۵۸ تا ۱۹۷۴) از نظر واردات و خرید تجهیزات نظامی ساخت شوروی دارای مقام سوم میان کشورهای دنیا بود. به طوری که تا قبل از سال ۱۳۵۲ (۱۹۷۳) حدود دو میلیارد دلار تسلیحات نظامی خریداری کرده بود (Kuninlm, 1984: 23).

ایران هم از سال ۱۳۴۲ به بعد شروع به خرید تجهیزات و هواپیماهای پیشرفته نمود و سفارش ۸۰ فروند هواپیما اف-۱۴ و ۸۰۰ دستگاه تانک چیفتن و ۵۰۰ فروند بالگرد به آمریکا سفارش داد (امیری، ۱۳۵۵: ۷۴). خرید تجهیزات نظامی گسترده عراق از شوروی موجب نگرانی و بدبینی ایران گردید. به نحوی که مقامات ایرانی در مصاحبه و صحبت‌هایشان به افزایش تهدید قدرت نظامی عراق اشاره می‌کردند. عباسعلی خلعتبری، وزیر امور خارجه ایران در سال ۱۳۵۲ (۱۹۷۳) طی مصاحبه با روزنامه واشنگتن‌پست اظهار داشت که افزایش خریدهای تسلیحاتی عراق از شوروی ایران را علی‌رغم میلش وارد مسابقه تسلیحاتی کرده است. امیراصلان افشار، سفیر ایران در

واشنگتن هم در اشاره به مسئله خرید تسلیحات نظامی توسط ایران گفت سلاح‌هایی که ایران از امریکا خریداری کرده است، بیشتر از سلاح‌هایی که عراق از شوروی دریافت می‌کند، نیست (مهدوی، ۱۳۸۹: ۲۱۵).

البته این نگرانی و احساس تهدید دو طرفه بود. از نگاه عراق هم ایران همیشه تهدیدی برای تمامیت ارضی این کشور بود. به خصوص بعد از کودتای ۱۳۳۷ (۱۹۸۵) و تفاوت در ساختار حکومتی و گرایش به بلوک‌های متفاوت یک نوع رقابت و احساس خطر بین دو کشور ایجاد شد. این حس تهدید و خطر نسبت به همسایه شرقی‌اش یعنی ایران بعد از سال ۱۳۴۹ (۱۹۷۰) در سیاست خارجی و نظامی عراق مشهودتر است. از این‌رو تمرکز بیشتری بر افزایش توان نظامی خود معطوف نمود. یکی از دلایل مهم امضا قرارداد ۱۵ ساله دوستی و همکاری با شوروی، وجود همین حس تهدید و خطر نسبت به ایران بود (Hippler, 1991: 29). شوروی به منظور سهولت خرید اسلحه در چارچوب توافقنامه‌های نظامی به عراق کمک هزینه مالی می‌کرد. بین سال‌های ۱۳۳۷-۱۳۴۷ (۱۹۵۸-۱۹۶۸)، ۴۷۰ میلیون دلار به این کشور وام بلاعوض داده بود. در حالی که سوریه در سال ۱۹۵۵-۱۹۶۸، ۳۸۸ میلیون دلار دریافت کرده بود. مصر، سوریه و عراق مهم‌ترین دریافت‌کنندگان کمک‌های شوروی بودند (Simon, 1985 : 97).

امضای قرارداد مودت بین شوروی و عراق در سال ۱۹۷۲ (۱۳۵۱) دو کشور را متعهد کرد، ۱۵ سال با هم همکاری سیاسی و اقتصادی داشته باشد. این قرارداد در واکنش به بازپس‌گیری جزایر سه‌گانه توسط ایران، بین شوروی و عراق منعقد شد و اختلافات ایران و عراق را از حالت منطقه‌ای و بین دو همسایه، در سطح جهانی گسترش داد (امینی، ۱۳۸۶: ۲۲۳)؛ و باعث واکنش آمریکا شد. در سال ۱۳۵۱ (۱۹۷۲) ریچارد نیکسون که در رأس هیأتی بلندپایه در تهران به سر می‌برد، با تجهیز ارتش ایران و تحویل هواپیماهای اف-۱۴ و اف-۱۵ مورد درخواست ایران و قبول دیگر سفارش‌های تسلیحاتی این کشور بدون بررسی مجدد، موافقت کرد (عزتی، ۱۳۸۴: ۱۱۷). با افزایش قیمت و درآمدهای نفتی به همراه دکترین نیکسون، به ایران امکان تقویت و نوسازی ارتش خود را داد (میلانی، ۱۳۸۰: ۳۰۷). به دنبال خروج انگلستان از خلیج فارس مسئله جایگزینی نیروهای انگلیسی مطرح شد. آمریکا به علت درگیری در جنگ ویتنام، نمی‌توانست حضور ویژه‌ای در خلیج فارس داشته باشد، اما نمی‌خواست غیبت نیروهای انگلستان موقعیت را برای حضور نیروی دریایی شوروی در خلیج فارس مهیا کند (Young, 1969).

17؛ چراکه با اعلام خروج نیروهای انگلیس از خلیج فارس، شوروی یک ناوگان دریایی برای بازدید از بنادر هند فرستاد و این ناوگان قبل از بازگشت به شوروی از بنادر پاکستان و عراق و سومالی هم بازدید به عمل آورد (الهی، ۱۳۸۴: ۲۷۱).

با به قدرت رسیدن نیکسون در ژانویه ۱۹۶۹، سیاست حضور مستقیم آمریکا در منطقه به سیاست کنترل ثبات و امنیت خلیج فارس توسط دولت‌های منطقه با هزینه آنها تغییر یافت (اسدی، ۱۳۸۱: ۳۵۶). ایران از لحاظ توان نظامی و جمعیتی قدرتمندترین دولت خلیج فارس بود، پس توان بر عهده گرفتن نقش حافظ امنیتی خلیج فارس را داشت (Monroe, 1963: 178). بر اساس دکترین نیکسون، آمریکا شروع به تقویت قدرت نظامی ایران و عربستان کرد تا جایی که ایران با همکاری عربستان، نقش ژاندارم خلیج فارس و منطقه را به عهده گرفت (اسدی، ۱۳۸۸: ۳۵۷). به گفته کسینجر: «خلأ نیروهای انگلیسی در خلیج فارس توسط یک قدرت محلی و دوست برای ما پر شد» (Crist, 2013: 41). در مهر سال ۱۳۴۹ (۱۹۷۰) ایران با انجام مانور دریایی در خلیج فارس قدرت نظامی خودش را به نمایش گذاشت (Monroe, 1963: 179).

از سوی دیگر پیمان ۱۵ ساله دوستی شوروی و عراق که بر اساس آن مقادیر زیادی اسلحه و تجهیزات سنگین نظامی از شوروی دریافت کرد، در کنار افزایش قیمت نفت، باعث بالا رفتن قدرت خرید تسلیحات نظامی عراق شد. به نحوی که با اختصاص بودجه هنگفت نظامی دولت عراق توانست هواپیماهای میگ ۲۱ و ۲۳ و موشک‌های ضد هواپیمای سام-۳ و قایق‌های موشک‌دار و تانک‌های جدید و همچنین بمبافکن مافوق صوت آیو ۲۲ و هواپیماهای اس-۲۰ و موشک‌های زمین به زمین اسکاد و فراگ از شوروی تحویل گیرد (Pirincci, 2015: 233).

با گسترش همکاری‌های نظامی بین شوروی و عراق که بر اساس ماده ۹ قرارداد دوستی سال ۱۳۵۱ (۱۹۷۲) دو کشور انجام می‌گرفت و در آن تصریح شده بود دو طرف در راستای تقویت دفاعی یکدیگر به گسترش همکاری ادامه دهند، سرعت ارسال سلاح‌های شوروی به این کشور افزایش یافت. به نحوی که عراق تا سال ۱۳۵۳ (۱۹۷۴)، ارتشی مجهز به ۱۳۹۰ دستگاه تانک، ۲۱۸ فروند هواپیما، ۱۰۱ فروند بالگرد و تجهیزات دیگر در اختیار داشت (Kuninilm 1984: 24). جنگ اعراب و اسرائیل در سال ۱۳۵۲ (۱۹۷۳) که موجب افزایش قیمت نفت شد، بر جنگ قدرت ایران و عراق در منطقه تأثیر زیادی گذاشت. قیمت نفت از ۲ دلار در سال ۱۳۵۰ (۱۹۷۱) به ۱۲ دلار در مارس

۱۳۵۳ (۱۹۷۴) رسید. افزایش درآمدهای نفتی تأثیر مستقیم بر سیاست نظامی و تسلیحاتی ایران گذاشت. هدف ایران برای تبدیل شدن به مهم‌ترین قدرت نظامی در خلیج فارس منجر به واکنش منطقه‌ای علیه این کشور و شدت گرفتن رقابت تسلیحاتی شد و همین برتری نظامی ایران در سال ۱۳۵۴ (۱۹۷۵) عراق را مجبور به دادن امتیاز در اروندرود به ایران کرد. ۶۰ درصد خریدهای نظامی ایران از آمریکا بود. با توجه به ارسال تجهیزات نظامی از آمریکا به تهران، می‌توان ادعا کرد در دوران نیکسون ایران نقش اصلی را در سیاست‌های خلیج فارس ایفا می‌کرد. ایران با استقرار نیروهایش در پایگاه‌های نظامی و بندرهایی که قبلاً توسط نیروهای انگلیسی استفاده می‌شد، جایگزین نقش انگلیس در آب‌های خلیج فارس شد.

آمریکا به جای گسترش حضور نظامی خود در خلیج فارس مقدمات افزایش توانایی‌های نظامی ایران و عربستان را برای تأمین منافع حیاتی خود بر عهده گرفت. این سیاست تا انقلاب اسلامی ایران ادامه داشت (Pirincci, 2015: 234). فقط در سال ۱۳۵۳ (۱۹۷۴) معاملات اسلحه ایران و آمریکا به ارزش چهار میلیارد و سیصد و هفتاد و سه میلیون دلار رسید. این رقم در سال ۱۳۵۱ (۱۹۷۲) زیر ۵۲۰ میلیون دلار و در سال ۱۳۵۲ (۱۹۷۳) حدود دو میلیارد و صد و پنجاه و هفت میلیارد دلار بود. ارزش کل توافق‌نامه‌های تسلیحاتی بین آمریکا و ایران تا سال ۱۳۵۶ (۱۹۷۷) به شش میلیارد دلار رسید (Stork and Paul, 1983: 10). البته ایران در راستای سیاست هم‌زیستی مسالمت آمیز و عادی‌سازی روابط با شوروی اقدام به یک سری همکاری‌های نظامی و اقتصادی با شوروی نمود که در این میان می‌توان به خرید تسلیحات نظامی به ارزش ۱۱۰ میلیون دلار از شوروی اشاره کرد. البته ایران در خرید تسلیحات نظامی از بلوک شرق رضایت کامل نداشت. چون معتقد بود شوروی تجهیزات پیشرفته‌تری از تجهیزات خریداری شده توسط ایران را به عراق تحویل می‌دهد (Picquet, 1996: 210).

رقابت بین کشورهای منطقه برای بلوک شرق و بلوک غرب بسیار پرمفعت بود. آنها علاوه بر آوردن جنگ سرد به منطقه و رقابت نیابتی مرتب در حال تلاش برای محدود کردن حوزه نفوذ یکدیگر بودند. درحالی‌که شوروی، ایران را وابسته به بلوک غرب و مطیع سیاست‌های آمریکا می‌دانست. آمریکا هم عراق را اسب تروا شوروی در منطقه قلمداد می‌کرد (Simon, 1985: 102) و القای همین دیدگاه به ایران و عراق، باعث تشدید بدبینی و تهدید بین دو کشور می‌شد. بین سال‌های ۱۳۳۴-۱۳۵۹ (۱۹۵۵ تا ۱۹۸۰)

ایالات متحده و شوروی بازار اسلحه خاورمیانه را در دست داشتند. از کل فروشندگان اسلحه به خاورمیانه شوروی رتبه اول را دارا بود. کل ارزش فروش اسلحه این کشور به منطقه خاورمیانه ۳۸,۶ میلیارد دلار یا ۳۵٪ از کل خرید تسلیحاتی کشورهای جهان بود. آمریکا و متحدانش هم ۲۲/۷ میلیارد دلار اسلحه به خاورمیانه فروخته بودند (Lee, 2013: 68). ایران برای خرید تجهیزات نظامی کمک بلاعوض نمی‌خواست، بلکه بالا رفتن قیمت نفت ایران را از کمک بلاعوض آمریکا بی‌نیاز نمود و توانست هزینه تجهیزات نظامی پیشرفته را از محل درآمدهای نفتی بپردازد. این امر سبب شده بود آمریکا برای تأمین امنیت خلیج فارس و منافع حیاتی خودش در منطقه کمترین هزینه را متحمل گردد (روبین، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

### ۳-۲. دخالت‌های داخلی و حمایت از گروه‌های معارض

بعد از کودتای عبدالکریم قاسم و خروج عراق از پیمان بغداد و برقراری روابط حسنه با شوروی بر نفوذ حزب کمونیست در عراق افزوده شد. این حزب متشکل از گروه‌های مختلفی اعم از اعراب، کردها و ترکمن‌ها، سنی‌ها و شیعیان، مسیحیان در دهه ۱۳۰۹ (۱۹۳۰)، تعدادی از یهودیان هم عضویت داشتند. آنها شامل کارگران شهری و روستایی، روشنفکران شهری، تحصیل کرده‌ای سکولار که غالباً از طبقات پایین و متوسط مردم عراق بودند، تشکیل شده بود. در ابتدا آنها با یک نفرت مشترک از امپریالیسم به هم نزدیک شده بودند. قدرت گرفتن این حزب و نفوذ شوروی در عراق هم یکی دیگر از نگرانی‌های ایران بود. چون با وخامت رابطه ایران و عراق و بیشتر شدن حس بدبینی در دو طرف، فرصت برای حضور حزب توده که از نظر حکومت ایران غیرقانونی و عامل شوروی بود، در عراق فراهم شد و امکان دخالت و حمایت از گروه‌های مخالف شاه ایران را برای عراق فراهم آورد. عراق تبدیل به پایگاهی برای گردآمدن مخالفان دولت ایران شد. به نحوی که بعد از غیرقانونی شدن فعالیت‌های حزب توده در ایران عده‌ای از رهبران فراری حزب که در آلمان شرقی و شوروی به سر می‌بردند، به بهانه نزدیکی عراق به ایران، به فعالیت در پشت مرزهای ایران پرداختند و رادیویی به زبان فارسی جهت مخالفت با حکومت ایران در عراق ایجاد کردند (طبری، ۱۳۷۳: ۲۲۳). حمله به سفارت ایران در بغداد در شهریور ۱۳۳۷ (سپتامبر ۱۹۵۸) و آتش زدن تصاویر شاه ایران در بغداد، عراق را به مرکز دشمنان ایران تبدیل نمود (عاقلی، بی تا: ۹۰).



با بازپس‌گیری جزایر سه‌گانه از سوی ایران در سال ۱۳۵۰ (۱۹۷۱)، عراق ضمن قطع رابطه با ایران، شروع به مبارزه با این کشور در اتحادیه عرب و سازمان ملل متحد نمود. حزب بعث علاوه بر اختلاف با ایران، با دو مشکل داخلی یعنی کردها و شیعیان هم مواجه بود. آنها رویه دشمنی با کردها و سرکوبشان را شدیدتر از قبل دنبال نموده و هم‌زمان در برابر شیعیان هم ایستادند. این کار با تضعیف مرجعیت شیعه آغاز و در زمستان سال ۱۳۵۰ (۱۹۷۱) با اخراج ایرانیان ساکن این کشور ادامه یافت. بین سال‌های ۱۳۵۰-۱۳۵۴ (۱۹۷۱-۱۹۷۵) تعداد زیادی از ایرانیان مقیم این کشور، شامل کردهای فیلی و مجتهدین، طلاب دینی و ایرانیان ساکن نجف و کربلا، بدون هیچ سرپناهی در مرز ایران رها و ناچار به ترک عراق شدند (جعفریان، ۱۳۸۶: ۸۹-۹۷). در این برهه از زمان با قدرت گرفتن ایران، نگرانی دولت بعثی عراق بیشتر شد و فشار بر شیعیان این کشور افزایش یافت. بسیاری از آنها به اتهام همدستی و جاسوسی برای ایران یا داشتن ریشه ایرانی از عراق اخراج شدند. همچنین با معرفی ایران به عنوان دوست اسرائیل و دشمن اعراب، کار مدارس شیعه بصره به جرم جاسوسی، پایان یافت (دیب، ۲۰۱۳: ۱۷۳). از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۲ (۱۹۷۱-۱۹۷۳)، جنگ تبلیغاتی دو کشور علیه یکدیگر بیشتر شد. تعداد زیادی از نیروهای دو طرف در دو سوی مرز مستقر شدند و زدوخوردهای پراکنده، به دفعات بین نیروهای دو کشور صورت گرفت (امینی، ۱۳۸۶: ۲۲۴).

از سوی دیگر ایران هم با حمایت و کمک به کردهای مخالف دولت عراق سعی در تضعیف دولت عراق داشت. البته مسأله‌ای که باعث حمایت ایران از کردهای معارض حکومت عراق شد، احساس خطر و نگرانی ایران در ایجاد رابطه عراق و شوروی و تقویت نیروهای نظامی این کشور توسط شوروی، همچنین ایجاد رقابت تسلیحاتی بین دو کشور بود. ایران برای منحرف کردن و درگیر نمودن عراق به مشکلات داخلی اقدام به حمایت از کردهای عراق نمود. شوروی هم چون از ابتدای حکومت کمونیستی، خود را حامی گروه‌ها و نهضت‌های آزادی‌بخش و حامی مردمان مظلوم و ستمدیده معرفی کرده بود، در دوره حکومت سلطنتی عراق که تحت نفوذ انگلستان بود، از حرکات اعتراضی کردهای عراق حمایت می‌کرد و اسلحه در اختیار آنها می‌گذاشت یا رهبران آنها را در شوروی یا کشورهای بلوک شرق پناه می‌داد. اما بعد از کودتای عبدالکریم قاسم و برقراری روابط دوستانه با دولت جدید، سعی کرد حالت بی‌طرفی اتخاذ کند و از سیاست آشتی ملی قاسم که منجر به آتش‌بس با کردها شد، استقبال نمود؛ اما در دوره

عبدالسلام عارف و تیره شدن روابطش با عراق، شوروی سرکوب حزب کمونیست و کشتار کردها را محکوم نمود. با انعقاد قرارداد ۱۵ ساله مودت بین شوروی و عراق در دوره حکومت حزب بعث، سیاست شوروی در قبال کردها بی‌اعتنایی همراه با حمایت از حکومت مرکزی بود (Freedman, 1985: 132) و این بهترین فرصت برای ایران بود که بتواند با حمایت از کردهای عراق، باعث تضعیف دولت این کشور شود.

بازپس‌گیری جزایر سه‌گانه خلیج فارس توسط ایران و نادیده گرفته‌شدن اعتراض عراق نسبت به این امر و عدم کمک کشورهای عربی به این کشور، موجب شد عراق منزوی شده به فکر تحکیم روابطش با شوروی باشد. در همین اثنا آتش‌بس مابین عراق و ملامصطفی بارزانی رهبر جنبش کردی در عراق به علت نقض توافق‌نامه اول اسفند ۱۳۴۹ (۱۱ مارس ۱۹۷۰) و تلاش برای ترور ایشان لغو و تعداد زیادی از کردها توسط حکومت مرکزی عراق دستگیر شدند. در حالی که کردها در مواضع کوهستانی خودشان برای جنگ آماده می‌شدند. عباس خلعتبری وزیر امور خارجه ایران در آذرماه ۱۳۵۰ (دسامبر ۱۹۷۱) اعلام کرد که ایران به کردها در جنگ داخلی بین کردها و دولت عراق کمک خواهد کرد (Freedman, 1980: 10).

انزوای عراق و اوضاع داخلی به‌هم‌ریخته ناشی از شورش کردها، باعث شد در بهمن ۱۳۵۱ (فوریه ۱۹۷۲) صدام حسین دومین عضو قدرتمند در حکومت بعثی عراق، به دنبال امضای یک معاهده به مسکو سفر کند. شوروی نیز بنا به دلایل خودش به امضای چنین پیمانی علاقه‌مند بود. در وهله اول به شوروی یک نقطه قوت و جای پای دیگری در جهان عرب می‌داد و دوم شوروی را کم‌تر وابسته به موقعیت خود در مصر می‌ساخت (Franzen, 2011:91) و با این رویکرد توافق‌نامه امضا شد. شوروی تصریح کرد به حمل‌ونقل عراق کمک خواهد کرد و یک پالایشگاه در موصل (در نزدیکی میدان کرکوک) با ظرفیت سالانه ۲۹۱ میلیون تن احداث خواهد نمود. همچنین به اکتشاف نفت در جنوب عراق کمک خواهد کرد. به‌علاوه روس‌ها چنین توافق کردند که به تکمیل خط لوله نفت بغداد بصره کمک بیشتری کنند. در این توافق‌نامه تصریح شد شوروی مانند سال‌های گذشته به صادرات نفت عراق خواهد پرداخت. در واقع افزایش شدید صادرات عراق به شوروی که تقریباً کل استخراج نفتی عراق را شامل می‌شد، نشان می‌دهد که این کالا عامل مهمی در تجارت شوروی و عراق محسوب می‌شد. این پیمان حمایت کامل شوروی از دولت عراق علیه کردهای این کشور را به همراه داشت.

رسانه‌های شوروی ادعا می‌کردند که کردها تحت تأثیر عوامل «امپریالیسم و ارتجاعی» قرار گرفته‌اند. از این‌رو از آنها حمایتی به عمل نمی‌آید. اتحاد جماهیر شوروی همچنین کمک‌های نظامی خود را به عراق افزایش داد و وزیر دفاع شوروی در ماه مارس به عراق رفت تا به احتمال زیاد تدارکات عراق را برای حمله به کردها بازرسی کند (11 Freedman, 1980).

در پرتو این تحولات، نفوذ شوروی در عراق، با بازدید نیروی دریایی شوروی به بندر عراقی ام‌قصر برجسته شد. شوروی هرگز اجازه نداد که مسئله کردها در روابط شوروی و عراق تأثیر بگذارد. آنها فقط تا حدی از خواسته کردها حمایت کردند که از ایده خودمختاری فراتر نروند. آنها با استفاده از وابستگی عراق به کمک‌های شوروی در سرکوب کردها در ۱۳۵۳ (۱۹۷۴) به طور نظامی به بغداد کمک کردند (Golan, 1990: 160). و افزایش فروش تجهیزات نظامی به این کشور، تهران را مصمم به حمایت از کردها در جهت پیشبرد اهداف خود نمود.

با توجه به شرایط حاکم بر نظام دوقطبی و ساختار نظام بین‌المللی ناشی از جنگ سرد، روابط آمریکا و شوروی و نفوذ آنها در خاورمیانه، از جمله عوامل مهم و تأثیرگذار بر روابط ایران و عراق بود. تأثیر دیدار جرال فورد، رئیس‌جمهور آمریکا با برژنف، رهبر شوروی، در آذر سال ۱۳۵۳ در شهر «ولادی وستک» و موافقت هر دو کشور برای حل بحران‌های جهانی و پایان دادن به اختلاف در روابط ایران و عراق را نباید نادیده گرفت. ضمن اینکه مسائل داخلی عراق و درگیری با شورش کردها که ایران از آنها حمایت می‌کرد، در پذیرش پایان بخشیدن اختلافات با ایران از سوی عراق بی‌تأثیر نبود (ازغندی، ۱۳۷۹: ۴۰۷). در طی جلسه‌های سران اوپک که در الجزایر برپا بود، با میانجی‌گری انور سادات که رابطه دوستانه‌ای با شاه ایران داشت و هواری بومدین، رئیس‌جمهور الجزایر، محمدرضا شاه و صدام حسین دو ملاقات و گفت‌وگو با هم انجام دادند و مذاکرات مفصلی پیرامون اختلاف‌ها و روابط دو کشور صورت گرفت. نتیجه این مذاکرات امضای قرارداد ۱۹۷۵ الجزایر بود (دیب، ۲۰۱۳: ۱۷۸). بر اساس این توافق خط تالوگ به عنوان خط مرزی دو کشور شناخته شد و ایران به صورت تلویحی پذیرفت که از حمایت کردهای بارزانی دست بکشد و مقداری از اراضی عراق را که در تصرف خود داشت، به آن کشور بازگرداند (پارسادوست، ۱۳۶۴: ۱۶۵). توافق‌های حاصل در قرارداد الجزایر به شرح زیر است:

۱. مرزهای آبی بین دو کشور باید بر اساس خط تالوگ باشد.

۲. دو کشور متعهد می‌شوند از هرگونه رخنه و خراب‌کاری در مرزهای یکدیگر اجتناب و جلوگیری نمایند.

۳. روابط همسایگی و دوستی به وسیله تماس‌های همیشگی باید تجدید گردد.

۴. پروتکل ۱۹۱۳ و صورت‌جلسه‌های سال ۱۹۱۴ مبنای علامت‌گذاری مرزی قرار گیرد. ماده ۱، به معنی پذیرش خط تالوگ در اروندرود توسط عراق است. مسأله‌ای که همیشه از آن طفره می‌رفت. این امتیاز بزرگی برای ایران بود.

ماده ۲، به معنی تعهد ایران در حمایت نکردن از کردهای عراق و تجهیز آنهاست. به منظور اجرای این معاهده چهار نشست بین وزرای خارجه ایران و عراق صورت پذیرفت و در نتیجه، عهدنامه حسن همجواری بین دو کشور در ۲۳ خرداد ۱۳۵۴ (۱۳ ژوئن ۱۹۷۵) به امضا رسید (زغندی، ۱۳۸۴: ۴۰۸-۴۰۷).

همچنین دو کشور اعلام کردند که خلیج فارس باید از مداخله بیگانگان دور بماند و رابطه برقرارشده بین ایران و عراق باید با تبادل و ارتباط دائم، پیرامون موارد مورد علاقه دو کشور حفظ شود (امینی، ۱۳۸۶: ۲۲۵).

#### ۴. نتیجه

پس از جنگ دوم جهانی و دوقطبی شدن ساختار نظام بین‌المللی، هرکدام از ابرقدرتها درصدد گسترش نفوذ خود برآمدند. نیاز شدید کشورهای صنعتی به نفت خام برای بازسازی اقتصاد خود، خاورمیانه به‌خصوص خلیج فارس را به منطقه استراتژیک برای قدرت‌های جهانی تبدیل نمود. هرچند در حوزه خلیج فارس ایالات‌متحده وارث نظم انگلیس بود و آن منطقه را حیات خلوت خود می‌دانست، شوروی تلاش کرد تا جای پای در این منطقه پیدا کنند. عراق پس از انقلاب، تحت تأثیر شرایط جدید، راهبرد گرایش به شرق را در پیش گرفت. شوروی برای تأمین منافع ملی خود و فشار بر رقیب یعنی ایالات‌متحده، بازسازی و تجهیز نیروهای عراق را آغاز کرد. کشور ایران به عنوان متحد راهبرد ایالات‌متحده و تأمین‌کننده استخراج و صدور نفت در منطقه و ژاندارم خلیج فارس نسبت به تحولات عراق خوش‌بین نبود. گرایش عراق به شوروی خصومت بین دو کشور ایران و عراق را افزایش داد. جو نامنی و بدبینی که بر روابط دو کشور حاکم شده بود باعث خرید ادوات نظامی و رقابت تسلیحاتی و نظامی بین دو کشور و بهانه برای تضعیف همدیگر با حمایت از گروه‌های مخالف هم گردید. دولتمردان عراقی در اجرای راهبرد شوروی برای تضعیف ایران، اختلافات مرزی و قومی را تشدید و با حمایت

همه‌جانبه از گروه‌های وابسته به خود، تلاش کردند برتری ایران را به چالش بکشند. حکومت ایران هم با حمایت از کردها و شکاف قومی و ایدئولوژیک و شرایط خاص عراق، به سیاست‌های حاکمان این کشور واکنش نشان داد. در راستای تحقق سیاست شوروی و تضعیف ایران، مسئله اختلاف‌های مرزی به زدوخورد نظامی دو کشور انجامید و سرانجام به عقد قرارداد ۱۹۷۵ الجزایر منتهی شد.

## منابع

- ازغندی، علیرضا، ۱۳۸۴، *روابط خارجی ایران (دولت دست‌نشانده) ۱۳۵۷-۱۳۲۰*، تهران، قومس.
- ازغندی، علیرضا، ۱۳۷۹، *تاریخ تحولات سیاسی-اجتماعی ایران (۱۳۵۷-۱۳۲۰)*، تهران، سمت.
- ازغندی، علیرضا، ۱۳۷۹، *روابط خارجی ایران (دولت دست‌نشانده) ۱۳۵۷-۱۳۲۰*، تهران، قومس.
- اسدی، بیژن، ۱۳۸۱، *خلیج فارس و مسائل آن*، تهران، سمت.
- امیری، عباس، ۱۳۵۵، *خلیج فارس و اقیانوس هند در سیاست بین‌الملل تهران*، مؤسسه پژوهش‌های سیاسی و اقتصادی بین‌الملل.
- امینی، علیرضا، ۱۳۸۶، *تاریخ روابط خارجی ایران در دوره پهلوی*، تهران، صدای معاصر.
- آشوری، داریوش، ۱۳۵۷، *فرهنگ سیاست*، تهران، مروارید.
- بیگدلی، علی، ۱۳۸۶، *تاریخ سیاسی و اقتصادی عراق*، تهران: میراث ملل.
- پارسادوست، منوچهر، ۱۳۶۴، *زمینه‌های تاریخی اختلاف ایران و عراق*، تهران، سهامی انتشار.
- پارسادوست، منوچهر، ۱۳۸۵، *ما و عراق از گذشته دور تا امروز*، تهران، سهامی انتشار.
- جعفری ولدانی، اصغر، ۱۳۸۹، *ژئوپلیتیک تنگه هرمز و روابط ایران و عمان*، پژوهشنامه علوم سیاسی سال پنجم، شماره سوم، ۶۳-۳۵.
- جعفری ولدانی، اصغر، ۱۳۷۰، *بررسی تاریخی اختلافات مرزی ایران و عراق*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۶، *تشیع در عراق*، مرجعیت و ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- الجمالی، محمد فاضل، ۱۹۵۴، *العراق بین امس و الیوم*، بغداد، بی‌نا.
- حسین، فاضل، ۱۹۸۶، *سقوط النظام الملكي فی العراق*، بغداد، مطبعه الادیب.
- دیب، کمال، ۲۰۱۳، *موجر تاریخ العراق*، بیروت، دارالفارابی.
- روبین، باری، ۱۳۶۳، *جنگ قدرت‌ها در ایران محمود مشرقی*، تهران، آشتیانی.
- طارمی، کامران، ۱۳۷۹، «*تحلیلی بر سیاست امنیت ملی ایران در قبال منطقه خاورمیانه در دوران حکومت پهلوی ۱۹۶۲-۱۹۷۹*»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۴۹، ۱۱۹-۱۵۸.
- طبری، احسان، ۱۳۷۳، *کژراهه*، خاطراتی از تاریخ حزب توده تهران، امیرکبیر.
- عاقلی، باقر، بی‌تا، *روزشمار تاریخ ایران*، تهران، گفتار.
- عاقلی، باقر، ۱۳۷۰، *نخست‌وزیران ایران از مشیرالدوله تا بختیار*، تهران، جاویدان.
- العانی و آخرون، نوری عبدالحمید، ۲۰۰۴، *تاریخ الوزارات العراقیه فی العهد الجمهوری*، بغداد، جامعه البغداد.

عزتی، عزت‌الله، ۱۳۸۴، *تحلیلی بر ژئوپلیتیک ایران و عراق*، تهران، وزارت امور خارجه.  
العکیدی یشار فتحي جاسم، ۲۰۰۸، *الموقف الروسي من الضغوط الامريكیة على العراق (۲۰۰۳-۱۹۹۱)* مجله در اسات اقلیمیة العدد.

قوام، عبدالعلی، ۱۳۸۹، *روابط بین‌الملل نظریه‌ها و رویکردها*، تهران، سمت.  
کاردانکوس هلن، ۱۳۶۷، *نه جنگ و نه صلح*، ترجمه علیرضا هوشنگ مهدوی، تهران، نشر نو.  
کامل، عبدالمجید، ۱۹۹۱، *الملک فیصل الاول*، بغداد، دارالشؤون الثقافیة العامه.  
مار، فب، ۱۳۸۰، *تاریخ نوین عراق*، ترجمه محمد عباسپور، مشهد، آستان قدس رضوی.  
المحداوی غضون مزر حسین، ۲۰۰۵، *التطورات السیاسیة و الاقصادیة و الاجتماعیة فی العراق العہد الجمهوری*، بغداد، جامعه البغداد.

مدنی، سید جلال‌الدین، ۱۳۵۷، *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، قم، حوزه علمیة.  
مرتایمر، لوئیس‌ان، ۱۳۸۰، *بررسی کشور عراق*، ترجمه سیدجلال صالحی، کرمانشاه، باغ ابریشم.  
مروان جمال مصطفی، ۱۹۸۹، *عبدالکریم قاسم البدایه و السقوط*، بغداد، دارالعربیة للطباعة.  
میلانی، عباس، ۱۳۸۰، *معمای هویدا*، تهران: اختران.  
نظامعلی دهنوی، ۱۳۸۳، *روابط سیاسی ایران و عراق در عصر حاکمیت عبد الکریم قاسم (۱۹۶۳-۱۹۵۸)*، تاریخ روابط خارجی، شماره ۱۹.

واسیلیف، الکسی، ۱۳۸۷، *مشعل‌های خلیج‌فارس*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، کتاب‌های جیبی.  
وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۴۸، *حقایقی چند درباره اختلافات ایران و عراق راجع به شط‌العرب*، تهران، کیهان.

هالییدی، فرد، ۱۳۵۸، *ایران دیکتاتوری و توسعه*، ترجمه محسن یلفانی و علی طلوعی، تهران، علم.  
هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، ۱۳۸۴، *تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی (۱۹۴۵-۱۵۰۰)*، تهران، امیرکبیر.  
هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، ۱۳۸۹، *تاریخ روابط خارجی ایران از پایان جنگ جهانی دوم تا سقوط رژیم پهلوی (۱۳۵۷-۱۳۲۴)*، ناشر، مؤلف.

الهی، همایون، ۱۳۸۴، *خلیج‌فارس و مسائل آن*، تهران، قومس.  
Al-Marashi, I. and Salama, 2008, *S. Iraq's armed forces: an analytical history*. Routledge.-

Crist, D. 2013, *The Twilight War: The secret history of America's thirty-year conflict with Iran*. Penguin Books.

Franzén, J, 2011, *Red star over Iraq: Iraqi communism before Saddam*. Columbia University.

Freedman, R.O.1980, *Soviet Policy Toward Ba'athist Iraq, 1968-1979*. Army War Coll Strategic Studies Inst Carlisle Barracks PA.

Freedman, R.O.1985, Patterns of Soviet Policy toward the Middle East. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 482(1), pp.40-64).

- Fukuyama, F., 1980, *The Soviet Union and Iraq Since 1968*. Santa Monica, CA: RAND Corporation. <https://www.rand.org/pubs/notes/N1524.html>. Also available in print form.
- Golan, G, 1990, *Soviet Policies in the Middle East: From World War Two to Gorbachev* (Vol. 2). CUP Archive .
- Graham, R., 1979, *Iran: The Illusion of Power*. New York: St.
- Hippler, J, 1993, *Iraq's military power: the German connection*. *Middle East report*, 168, 1991. -
- Hunter, S., 1990, *Iran and the world: continuity in a revolutionary decade*. Indiana Univ Pr.
- Hunter, S., 1993, Iran and Syria: from hostility to limited alliance. In *Iran and the Arab world* (pp. 198-216). Palgrave Macmillan, London.
- Ismael, T.Y. and Kreutz, A, 2001, Russian-Iraqi relations: A historical and political analysis. *Arab studies quarterly*, pp.87-115.
- Khadduri, M., 1951, *Independent Iraq*. London: Oxford University Press.
- Kozhanov, N.A. 2012, The pretexts and reasons for the allied invasion of Iran in 1941. *Iranian Studies*, 45(4), pp.479-497.
- Kuniholm, B. R., 1984, *The Persian Gulf and United States policy: a guide to issues and references*. Regina books .
- Lee, S.J, 2013, *From Beijing to Baghdad: Stability and Decision-making in Sino-Iraqi Relations, (1958-2012)*.
- Monroe, E., 1963, *Britain's Moment in the Middle East, 1914-1956*, London. Picquet, R. 1996, Weapons Acquisition and Arms Racing in the Middle East. In *Change and Continuity in the Middle East* (pp. 192-232). Palgrave Macmillan, London.
- Pirinççi, F., 2015, Power Struggle in the Gulf: A Re-evaluation of the Iran-Iraq War/Basra Körfezi'nde Güç Mücadelesi: Iran-İrak Savası'nın Yeniden Degerlendirilmesi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 10(1) .
- Rouhal R., 1975, *Iran s foreign polisy ,1947.1973*.virginia:Virginia university.
- Sheikh, A.T. 1987, *Persian Gulf in the Soviet perceptions: a case study of the Ba'thist Iraq (1968-1975)*.
- Simon, R.S. 1985, *Iraq between The Wars: The Creation and Implementation of A Nationalist Ideology*.
- Smolansky, O.M. and Smolansky, B.M. 1991, *The USSR and Iraq: The soviet quest for influence*. Duke University.
- Sobhani, S., 1989, *The pragmatic Entente iIsraeli-Iranian Relations. 1948-1988*, New York: Praeger.
- Stork, J. and Paul, J, 1983, Arms sales and the militarization of the Middle East. *MERIP Reports*, (112), pp.5-15.
- Young, T. C., ed, 1965, *Middle East Focus: The Persian Gulf*, Princeton University Conference.



## Motifs and Colors in Shahsavan Horse Rugs

Mohammad Afrough<sup>1</sup>

(23-46)

Horse Rugs are among the most functional hand-woven materials used by nomads in north-west regions of Iran particularly by Shahsavan tribes. In addition to meeting the urgent daily needs such as carrying persons and utensils, horse rugs have been a vehicle in which the aesthetic aspects of the nomad weavers' imagination have been reflected. Motifs originated from communal beliefs, individual tastes as well as imaginative fantasies depicted by vivacious colors have given Shahsavan Horse Rugs, aesthetically, a unique character. In this study, 30 cases of Shahsavan horse rugs were analyzed, described and introduced in terms of weaving techniques and aesthetic considerations (colors and motifs). The study mainly focused on discovering the most dominant designs, motifs and colors in Shahsavan horse rugs. The findings implied that the Shahsavan horse rugs, often in rectangular shape, had a larger size than that of the other similar nomadic horse rugs. Meanwhile, the designs and motifs in Shahsavan horse rugs generally outnumbered those of other nomadic ones. The ground of each Shahsavan horse rug is divided into frames defined by almost narrow stripes. In each frame, different motifs, particularly animal ones, have been designed. Also, some Shahsavan horse rugs have all-over grounds with no frames or stripes; motifs are scattered across the length of the ground. The most commonly applied motifs include peacock and goat ones represented in a wide range of designs; plant motifs including trees, flowers as well as abstractly-designed shrubs have been used much less than the former ones. In terms of weaving technique, Shahsavan horse rugs, have a twisted-woven texture. The colors applied are limited in number mainly including natural and herbal dyes. Red, blue (in different hues such as dark blue), golden yellow and mustard, black, white, brown (dark and bright), green (dark and bright) are among the most commonly applied colors in Shahsavan horse rugs. This study is qualitative in nature with a descriptive-analytic methodology. The data were mainly collected based from library sources, reliable databased and museums.

**Keywords:** shahsavan, woven, horse of cover, pattern, color, weaving technique

Received: 10, July, 2020; Accepted: 21, September, 2021

doi  
10.22059/jis.2021.305984.881  
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601  
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Email of the corresponding author: m-afrough@Araku.ac.ir  
Assistant Professor of Department of Carpet Arak University, Arak, Iran.



## نقش و رنگ در جل اسب شاهسون

محمد افروغ<sup>۱</sup>

استادیار گروه آموزشی فرش دانشگاه اراک، اراک، ایران.  
تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۰۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰  
علمی - پژوهشی

### چکیده

جل‌ها از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین دست‌بافته‌های عشایر شمال غرب ایران و به‌طور خاص، شاهسون است که ضمن مرتفع ساختن نیاز ضروری عشایر در ارتباط با حمل افراد و اسباب زندگی، محملی برای آشکار کردن ابعاد زیباشناختی ذهن هنرمند بومی و عشایری، بود. نقش‌های برآمده از عقاید و باورهای جمعی و فردی و اندیشه خیالین و رنگ‌های برتافته از ذوق و احساس بافنده در جل شاهسون، این‌گونه بافته‌ها را از منظر زیباشناختی منحصربه‌فرد نموده است. این مقاله بر آن است تا بررسی، تحلیل، توصیف و معرفی جل‌های شاهسونی را با سی نمونه انتخابی در ابعاد فن‌شناختی (فنون بافت) و زیباشناختی (نقش و رنگ)، مورد مطالعه قرار دهد. پرسش مطروحه در این مقاله این است که طرح‌ها و نقش‌ها و رنگ‌های به‌کاررفته در جل‌های شاهسون کدام است؟ برخی از یافته‌های پژوهش چنین است: اندازه جل‌های شاهسونی نسبت به جل‌های سایر عشایر، بزرگ‌تر و به شکل مستطیل است. ضمن این‌که از نقش و نگاره‌های بیشتری بهره برده است. فضای ساختاری زمینه آن‌ها غالباً به قاب‌ها یا نوارهای افقی کم عرض و متوسط، تقسیم شده است که در درون آن‌ها انواع نقش‌مایه‌ها به‌ویژه نقوش جانوری، تزئین و نقش‌پردازی گشته است. زمینه برخی از جل‌ها نیز بدون قاب و نوار و به‌صورت سرتاسری و افشان گونه تزئین گشته است. نقش‌مایه طاووس و بز (بزغاله)، بیش‌ترین و متنوع‌ترین نقش و نگاره‌های و نقوش گیاهی همچون درخت و گل و بوته‌های انتزاعی کم‌ترین نمونه‌های نقش‌اندازی شده در این جل‌هاست. هم‌چنین بافت جل‌ها به‌طور غالب، به شیوه پیچ‌بافی یا سوماک است. رنگ‌های به‌کاررفته در این جل‌ها محدود، طبیعی و گیاهی است که شامل قرمز، آبی و انواع طیف آن، سرمه‌ای، زرد طلائی و خردلی، سیاه، سفید، قهوه‌ای سیر و باز، سبز سیر و باز، است. این مقاله از نوع کیفی و بنیادین و روش تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی است و شیوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و جستجو در منابع مختلف (سراچه‌ها، مجموع‌ها و موزه‌های معتبر)، است.

**واژه‌های کلیدی:** شاهسون، دست‌بافته، جل، نقش، رنگ، فن بافت.

### مقدمه

مطالعه و پژوهش در حوزه هنرهای بومی و قومی، به عنوان نمودی از هویت و میراث قومی در قیاس با فرهنگ و هویت جهانی، یک ضرورت و امری مهم به شمار می‌رود. از این رو که پشتوانه همه آفرینش‌ها و خلاقیت‌های سازنده بشری در درازنای تاریخ و تمدن به شمار می‌آید. دست‌بافته‌های عشایری بخشی از ملزومات ضروری زندگی و نمودی از فرهنگ و هنر بومی و قومی مردمان ایلی و عشایری است. در گام نخست، عنصر کاربرد در دست‌بافته‌های عشایری مهم‌ترین محرک و ضرورت بافت آن‌ها بوده

است. لیک به واسطه ذوق و احساس زیبایی خواهی نهفته در وجود هنرمند عشایری، کاربرد و زیبایی را توأمان با هم دیده و می‌آفریند. بر این مبنا، دست‌بافته‌های عشایری ضمن برآورده کردن نیازهای زندگی، امروزه به واسطه تغییر شیوه زندگی عشایر، کاربرد نخستین خود را از دست داده و به آثار هنری و موزه‌ای تبدیل گشته‌اند. دست‌بافته‌های ایل و عشایر شاهسون و از آن میان جل‌های اسب، نمونه‌هایی برجسته و زیبنده از هنر قومی، ایلی و عشایری به شمار می‌آید. جل‌های شاهسون در مؤلفه‌هایی همچون ابعاد، طرح و نقش و رنگ، از شاخص‌ترین جل‌های عشایری ایران به شمار می‌روند. به گونه‌ای که در مؤلفه‌های یادشده، عشایر همسایگان شمالی (قفقاز، آذربایجان و ترکیه) به دلیل حسن هم‌جواری و مشترکات فرهنگی، از طرح، نقش و رنگ جل شاهسون بسیار تأثیر پذیرفته است. جل‌های شاهسون مشحون از نقش و نگاره‌های متنوع به‌ویژه نقوش حیوانی و پرندگان است که به صورت متراکم در زمینه نقش‌پردازی شده است. نقش و رنگ دو عنصر زیباشناختی در یک پدیده است که آن‌ها به منظومه اثر هنری وارد می‌نماید. از این رهگذر جل‌های شاهسون به دلیل برخورداری از شاخص‌های زیباشناختی در زمره آثار هنر بومی و عشایری قرار می‌گیرد. سؤالی که در ارتباط با موضوع حاضر مطرح است این است که طرح‌ها و نقش‌ها و رنگ‌های به کار رفته در جل‌های شاهسون کدام‌اند؟ شناسایی، معرفی، تحلیل و توصیف دیداری (بصری) و زیباشناختی جل‌های شاهسون هدف این مقاله است. این مهم در راستای معرفی و مستند نگاری هنرهای بومی به‌عنوان بخشی از هویت قومی و عشایری، است. چه این‌که امروزه به دلیل تغییر شیوه زندگی عشایر، بافت انواع دست‌یافته‌ها و به‌طور خاص جل‌ها تحت‌الشعاع این پدیده قرار گرفته و بافت چنین جل‌های پر نقش و نگاری متوقف یا به شدت محدود گشته است. از این رو نویسنده با جستجو در موزه‌ها و مجموعه‌های معتبر، تعداد سی جل از جل‌های شاخص شاهسون که دارای کیفیت دیداری و زیبایی‌شناختی بود را شناسایی و مورد مطالعه، تحلیل و بررسی قرار داد. در بررسی و تحلیل جل‌ها مؤلفه‌هایی نظیر انواع نقوش و رنگ‌های به کار رفته، هم‌چنین فنون بافت، مواد به کار رفته و ابعاد آن‌ها مورد مطالعه قرار گرفت. تحقیق حاضر از نوع کیفی و بنیادین و روش تحقیق هم به صورت توصیفی-تحلیلی خواهد بود. هم‌چنین شیوه گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و نمونه‌های انتخابی از مجموعه‌ها و سراچه‌هایی انتخاب شده است که در بخش منابع تصاویر آمده است.

#### ۱. پیشینه

آنچه ضرورت انجام این پژوهش را تعیین کرده، محدودیت و نبود منابع مکتوب و قابل توجه در ارتباط با موضوع حاضر است. در ارتباط با جل‌های عشایری و به‌طور خاص

شاهسون، تنها کتاب (آلبوم تصویری) جل‌های روستایی و عشایری ایران (تناولی، ۱۳۷۷)، است که در آن به معرفی نمونه‌هایی از جل‌های مناطق روستایی و عشایری می‌پردازد.

## ۲. ایل و عشایر شاهسون و دودمان آن‌ها

شاهسون‌ها، یکی از مهم‌ترین ایل‌ها و عشایر شمال‌غرب کشور است که جغرافیای وسیعی از غرب تا شرق آذربایجان شرقی و اردبیل و نقاطی از استان‌های قزوین، همدان و زنجان را به خود اختصاص می‌دهد.

«با استناد بر پیشینه تاریخی ایل شاهسون، شمال‌غرب، اولین ناحیه شاهسون نشین به حساب می‌آید. از آنجا که آذربایجان مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مرکز سکونت این ایل در ایران به شمار می‌رود، بسیاری از آداب و رسوم آن‌ها در نواحی غربی ایران رواج یافته است» (حصوری، ۱۳۷۶، ۱۴).

شاهسون یا ایل سون، واژه‌ای ترکی به معنی «دوستدار و وفادار به شاه»، یکی از ایل‌های بزرگ ایران در مناطق آذربایجان (شمال‌غرب) و به سمت مرکز ایران است که «پس از شکل‌گیری در دوره صفویه، دشت مغان و دامنه‌های سبلان را برای قشلاق و ییلاق خود برگزید» (مرادی‌خلج و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۸۹). در چگونگی شکل‌گیری و ظهور شاهسون دو روایت وجود دارد. نخست این‌که؛

«بنا به قول مورخین باعث آن‌چنان بود که جمعی از گروه نمک به حرامان قزلباشیه بر شاه‌عباس خروج کرده، پای جرئت و جسارت پیش نهادند. شاه‌عباس فرمود: شاهسون گلسون یعنی هر که شاه را دوست دارد، بیاید لهذا از هر فرقه آمد و طاغیان شاه را شکست دادند، پادشاه آن جماعت را شاهسون نام نهاد» (افشار سیستانی، ۱۳۶۶: ۷۸).

شاهسون در واقع اتحادیه و ارتشی داوطلب و وفادار متشکل از گروه‌های مختلف و متنوع [ترک و غیر ترک] بود که به فرمان شاه لیبیک گفته و در حمایت از وی جهت مقابله با شورشیان قزلباش تشکیل شد. «قبایل بسیاری از شمال‌غربی ایران گرد هم آمدند. حتی غیرمسلمان‌هایی چون گرجی‌ها، کرکسی‌ها و ارمنی‌ها که هیچ ارتباط فرهنگی و قبیله‌ای با شاهسون‌ها نداشتند و تنها نقطه مشترکشان زبان ترکی بود، به آنان پیوستند» (هال و لوچویک ویووسکا، ۱۳۷۷: ۲۱۷). دوم این‌که؛

«در اواخر قرن شانزدهم میلادی پس از این‌که بیش‌تر تیره‌های سنی و شیعه خود را از زیر سلطه ظالمانه امپراتوری عثمانی نجات داده و به ایران پناهنده شدند، یون سورپاشا یکی از رهبران قبایل ساکن در آنجا هم به منظور کسب اجازه در مورد آوردن قبیله‌اش به ایران نزد شاه‌عباس آمد، شاه‌عباس به آنان نام شاهسون داده و به ایشان در انتخاب محل سکونت آزادی عمل داد. آنان نواحی مجاور اردبیل و هم‌چنین کلیبر مغان تا محل تلاقی رودهای ارس و کر را برای زندگی خود برگزیدند» (جانب‌اللهی، ۱۳: ۳۹۴-۳۹۳).

بعدها، نام شاهسون «به کلیه کوچ‌نشینان آذربایجان اطلاق گردید» (کریم‌زاده، ۱۳۵۲: ۷۷). تعداد قبایل و طوایف شاهسون را بنا بر یک روایت شفاهی، ۴۸ ذکر می‌کنند که عبارت‌اند از:

«قوجه‌بگلو، گیکلو، اجیرلو، ساری‌خان‌بگلو، عیسی‌لو، مغانلو، مرادلو، اودولو، بگ‌باغلو، ساری‌جعفرلو، عربلو، حاجی‌خواجه‌لو، گیلو، کورعباسلو، کلاش، حسین‌حاجیلو، تریت، پیرایواتلو، آی-واقلو، دمیرچلو، جهان‌خانملو، خلفه‌لو سوادخان، قره‌چهلو، قورتلا، هومونلو، بگدلو، جلودارلو، خلیفه‌لو، ساربانلار، جعفرقلی‌خانلو، زرگر، سیدلر، ملی، بالابگلو، خلفلو، شاهقلی‌بگلو، ذوالقدر، مستعلی‌بگلو، طالش میکائیلو، جان‌یارلو، ساری‌نصیرلو، تکلو، رضابگلو، دل‌آغاردا، سادات‌زرانجی، قره‌لرخیاو، قره‌لرجبدرق، کولانی‌زاخور» (جانب‌اللهی به نقل از راوی علیخان رئیس‌گیکلو، ۱۳: ۳۹۴).

احتمالاً و «بنا بر قول تاپر ظاهراً یون سورپاشا و معاصران او، سرودمان واقعی شاهسون‌های امروزی ایران هستند (تاپر، ۱۳۷۴: ۱۶). پس از صفویه و به‌طور خاص بعد از سقوط رضاشاه، شاهسون‌ها دچار پراکندگی شدند. «برخی از آنان در میان قبایل بختیاری مستقر شدند، گروهی در منطقه خمسه فارس و برخی دیگر که به مردم خراسان پیوسته بودند، کمی بعد جذب منطقه کشمیر شدند» (هال و لوچویک و بووسکا، ۱۳۷۷: ۲۲۰-۲۱۹). ایل شاهسون در مناطق مختلفی از ایران همچون مناطق شمالی، شمال‌غربی، غرب و مرکز ایران شامل دشت مغان، هشترو، زنجان، میانه، خمسه، بیجار، ساوه، قزوین و ورامین ساکن هستند. در تصویر ۱، چادر زندگی (معماری متحرک) و فعالیت روزانه زنان شاهسون نشان داده شده است.

### ۳. دست‌بافته‌های شاهسون

شاهسون‌ها انواع متنوع و مختلفی از دست‌بافته‌ها را با کاربردهای گوناگون می‌بافند که از آن جمله می‌توان به قالی و قالیچه، گلیم، ورنی یا سوماک (گلیم سوزنی)، مفرش (۱) (نوعی جعبه یا صندوق مکعبی شکل به‌صورت روباز و بسته مخصوص نگهداری رختخواب و محل قایم کردن اشیاء با قیمت مانند تفنگ‌های عشایری جهت محافظت از خانواده و اموال)، اسلحه‌های سرد، پول، طلا و جواهرات، جاجیم، جل‌اسب، خورجین، نمکدان، روکسی، پالاس (پلاز)، زیلو، گیوه، دست‌کش، پاپوش (ساق‌پوش)، برک (چوقا)، جامتائی (۲) (چننه و توبره) و حصیر، اشاره کرد. تولید دست‌بافته‌های شاهسونی به‌صورت ذهنی‌بافی، مهم‌ترین ویژگی این نوع از بافته‌ها است. در زیر برخی از دست‌بافته‌های یادشده در تصاویر ۴-۱ نشان داده شده است.



تصویر ۱: خورجین شاهسون به صورت جفتی و تک لنگه‌ای (www.venturitappetiantichi.it)



تصویر ۲: جل شتر (www.azerbaijanrugs.com)، نمکدان شاهسون مغان (pinterest.com، rippon-boswell-wiesbaden.de)، چنته (www.rugrabbit.com)



تصویر ۳: مفرش شاهسون با نقش مایه خرچنگی (rippon-boswell-wiesbaden.de)



تصویر ۴: نمونه گلیم‌های شاهسون، یالا: نقوش ستاره یا ترنج‌نگاره، پایین: نقش پرندگان واژگون (منبع: www.rippon-boswell-wiesbaden.de)

#### ۴. گلیم و ورنی (گلیم سوزنی): برجسته‌ترین دست‌بافته شاهسون

دست‌بافته‌های عشایری، نوع خاصی از تولیدات بومی است که به لحاظ ساختار فنی (فنون بافت) و زیبایی‌شناختی (نقش‌پردازی) و بهره‌گیری از رنگ‌های گیاهی و درخشان، در نظام بافندگی ایران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

«استفاده از رنگ‌های طبیعی، زیبایی نقش‌های انتزاعی و تجریدی در دست‌بافته‌های عشایری بیان‌گر تأثیر طبیعت زیبا و فراخزای آن در روحیه مردمان عشایری است. تأثیر این عوامل در روحیه هنرمندان طراح و بافنده عشایری بسیار بوده است. به‌گونه‌ای که بازتاب آن را در نقش-مایه‌های گوناگون دست‌بافته‌ها، بازمی‌نمایاند» (صدری، ۱۳۸۴: ۳۳).

در این میان، دست‌بافته‌های شاهسون و به‌طور خاص گلیم و گلیم‌های سوزنی ورنی آن‌ها برجسته می‌نماید. گلیم‌ها «رایج‌ترین کف‌پوش شاهسون‌هاست و به همین علت تعداد زیادی از آن‌ها توسط این ایل بافته شده است» (هال و لوچویک و یووسکا، ۱۳۷۷: ۲۲۰-۲۱۹). گلیم‌های «ایل سون‌ها از بادوام‌ترین گلیم‌ها به شمار می‌روند و گلیم‌های سوزنی و ظریف معروف به سوماک مهم‌ترین نوع گلیم‌های این ایل است که به زبان محلی بدان ورنی گفته می‌شود» (جزایری، ۱۳۸۰: ۶۰). ورنی برجسته‌ترین نوع گلیم در میان دست‌بافته‌های شاهسونی است که در سایر ایل‌ها و عشایر ایران بانام‌هایی همچون شیرکی‌پیچ (در قلمرو ایل افشار)، رندی (در قلمب ایل بختیاری قشقایی)، مشهور است. هم‌چنین در میان ایل‌ها و عشایر همسایگان شمالی و شمال‌غربی همچون جمهوری آذربایجان، ترکیه، منطقه قفقاز، نیز بافته می‌شود که به لحاظ نقش‌پردازی و آفرینش نقش و نگاره‌ها با ورنی شاهسونی، مشترکات قابل توجهی دارد. «ورنی ایران با سوماک‌هایی که در قفقاز تولید می‌شود، شباهت‌های فراوانی دارد که خود نشان‌دهنده فرهنگ مشترک میان اقوام ساکن در آذربایجان است» (صالحی، ۱۳۸۱: ۱۴۰). در بافت گلیم‌های معمولی و رایج به‌طور عمده از فن (تکنیک) پلکانی یا چاک‌دار و در بافت ورنی از فن پیچ بافی یا سوماک استفاده می‌شود. ورنی با گلیم معمولی از منظر ساختار و فن بافت متفاوت است. در گلیم به‌عنوان یک بافته پودنما، بافت زمینه بسته به نقش، به-وسیله چاک‌ها یا درزهایی منقطع است. ضمن این‌که نقش‌ها توسط پود شکل می‌گیرد (تار به‌وسیله پود پوشیده می‌شود). در حالی که در بافت ورنی، نقش‌آفرینی با استفاده از پیچش ممتد پود اضافی یا اصلی (پود نقش‌ساز)، به دور تار صورت می‌گیرد. در این حالت تار و پود، هیچ کدام دیده نمی‌شود.

#### ۵. نقش و نقش‌پردازی در دست‌بافته‌های شاهسون

از ویژگی‌های برجسته و رایج در دست‌بافته‌های شاهسون و به‌طور خاص گلیم‌بافته‌ها و سوزنی‌ها، نقش‌پردازی‌های منحصربه‌فرد با استفاده از اشکال و ترکیب‌بندی‌های هندسی همگون است. سنت تصویری و نقش‌پردازی در دست‌بافته‌های شاهسون به نسبت



غالب تر و تأثیرپذیر آن‌ها از محیط زندگی و طبیعت پیرامون بیش تر است. «سنت‌های طراحی و نقش‌پردازی بافته‌ها زیرمجموعه‌ای از آداب و رسوم فرهنگی آن‌هاست، به همین دلیل بیش‌ترین تأثیرگذاری سنت‌های بافندگی این مردمان بیش تر در زمینه طرح و نقش بوده و کم تر در فنون بافندگی و رنگ‌پردازی» (حصوری، ۱۳۸۵: ۲۴). شاهسون‌ها در بافته‌های خود «به‌طورکلی از طرح‌های هندسی شکسته با رنگ‌های هماهنگ و ملایم نیز استفاده می‌کنند و کم تر می‌توان دو گلیم ایل‌سون را از نظر طرح و رنگ مشابه یافت» (جزایری، ۱۳۸۰: ۶۰). آن‌ها از «نگاره‌های بزرگ و برجسته به صورت ردیفی استفاده‌شده و توسط نوارهایی باریک با طرح‌های ظریف تر و پیچیده تر و پیچ‌بال از یکدیگر جدا شده است» (هال و لوچویک ویووسکا، ۱۳۷۷: ۲۲۰-۲۱۹).

نقوش در دست‌بافته‌های شاهسون «به‌صورت نقوش گیاهی، جانوری، کیهانی و لوازم مورد استفاده در زندگی روزمره بافندگان و عناصر طبیعی نمود یافته است. هر یک از نقوش دارای معانی و مفاهیم نمادین مختلف است که نشان‌گر باورها و اعتقادات بافندگان منطقه است» (صادق‌پوری، ۱۳۹۵: ۱). رایج‌ترین نقش و نگاره‌ها در این بافته‌ها نقوش کیهانی یا انواع اشکال و فرم‌های ستاره است. «گروه عظیمی از نقوش کیهانی به کار رفته در ورنی‌ها [و دست‌بافته‌ها به‌طور عام] را ستاره‌ها (جدول ۱) تشکیل می‌دهند. کاربرد این گروه از نقوش در نزد شاهسون‌ها رواج داشته و کاملاً شناخته شده است» (میزبان، ۱۳۸۲: ۵۶). نقوش ستارگان بزرگ در گلیم‌ها در حکم و جایگاه ترنج‌ها یا حوض‌های میانی زمینه است؛ که در اصطلاح محلی بدان گول (گل - حوض) می‌گویند. ستاره نشانه خوشبختی و شادمانی است. برخی از ستاره‌ها نیز در قالب‌های کوچک تر و با جنبه پُرکنندگی فضاهای زمینه و اغلب حاشیه آفریده می‌شوند. چنین به نظر می‌رسد که بُن‌مایه اولیه و ساختار اصلی نقش ستاره از ستاره هشت پر یا به‌نوعی هشت‌ضلعی گرفته‌شده و بعدها توسط بافندگان و بر مبنای ذوق و سلیقه و خلاقیت آن‌ها دچار تغییر و تحولات بنیادی تری شده است. البته این یک سنت دیرین است که هر نقش - مایه‌ای با گذر زمان از فرم و ساختار نخستین خود فاصله گرفته و با گذر زمان توسط بافنده دچار تغییر و استحاله شکلی می‌شود. «در بسیاری از گلیم‌ها نگاره‌های خرچنگ‌مانند و لوزی‌های قلاب‌شکلی وجود دارد که نمونه‌های آن در اکثر دست‌بافته‌های ترک، از آسیای مرکزی تا آناتولی به چشم می‌خورد. این ستارگان هم‌چنین می‌تواند از مثلث‌هایی کوچک تشکیل شده و به‌کل لوزی، انوار خورشید یا طرح‌های شانه‌ای شکل درمی‌آید» (هال و لوچویک ویووسکا، ۱۳۷۷: ۲۲۰). در متن گلیم‌ها و به‌طور خاص ورنی‌ها انواع نقوش کیهانی (ستاره)، جانوری (حیوانی شامل شیر، گوزن، آهو، گرگ، سگ گله، بوقلمون، مرغ و خروس، شغال، شتر، روباه و پرنده شامل خروس، مرغ، جوجه و طاووس، عقاب، قو و هُدُهد)، انسانی و گیاهی (گل و بوته و درختان انتزاعی)، دیده می‌شود. بافندگان گلیم و ورنی از نقش‌هایی چون پرنندگان محلی و ... به گونه‌های بسیار زیبا و به صورت هندسی استفاده می‌کنند. تمام نقش و نگاره‌های زیبایی آن، زاینده ذهن خلاق آنهاست.

	ستاره هشت‌پر (صادق‌پوری، ۹۵)		ستاره خرچنگی (www.kilim.com)		ستاره شانه‌ای (میزبان، ۱۳۸۲: ۵۹)
	ستاره صلیبی (میزبان، ۱۳۸۲: ۵۹)		ستاره الماسی (میزبان، ۱۳۸۲: ۵۹)		
جدول ۱: شکل‌های متنوع نقوش کیهانی یا ستاره خوشبختی در گلیم‌بافته‌های شاهسون (متبع: پژوهش‌گر)					

## ۶. فنون بافت دست‌بافته‌های شاهسون

فنون (تکنیک) بافت در کنار طرح و نقش و رنگ، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مرتبط با دست‌بافته‌های عشایری و خاصه شاهسون 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 به صورت 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. ساختار بافت جل‌های عشایری در مناطق مختلف با انواع متنوعی از فن‌های بافت اتفاق می‌افتد. این فن‌ها عبارت است از: گلیم‌بافت (تخت پود شُل)، قالی‌بافت (گره‌بافت)، جاجیم‌بافت (تخت پود سفت)، تلفیقی (گلیم‌بافت و گره‌بافت، گلیم‌بافت و پیچ‌بافت)، پیچ‌بافت با پود اضافی. در میان عشایر شاهسون، فن بافت «چاک‌دار» یا «پلکانی» برای گلیم‌های معمولی (بافته‌های پودنما)، «پیچ‌بافی» یا «سوزنی» برای بافت دست‌بافته‌ها و به‌طور خاص گلیم‌های سوزنی (ورنی) و «جاجیم‌بافی» برای بافت جاجیم بافت‌ها (بافته‌های تارنما) استفاده می‌شود.

## ۷. جل اسب‌های عشایری

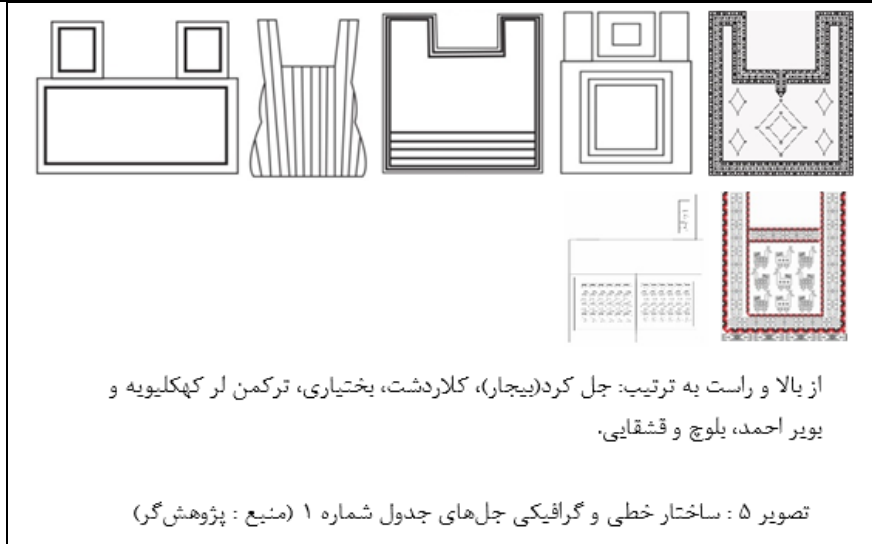
جل اسب، یکی از انواع مهم دست‌بافته‌های عشایری است که توسط بافندگان عشایری به جهت رفع نیازی از زندگی و برای پوشاندن و محافظت بدن اسب بافته می‌شود و به طور غالب در همه ایل‌ها و مناطق عشایری ایران و به‌طور خاص در گذشته بافته و رایج بوده است. امروزه نیز در بین برخی از عشایر همچون شاهسون، قشقایی و بختیاری و ترکمن کماکان بافته و استفاده می‌شود. برخی از محققان سابقه حضور جل را به عصر مفرغ در هزاره دوم پ.م و هم‌زمان با ظهور صنعت مفرغ و ساخت انواع ابزارهای مربوط به فرهنگ اسب‌داری و اسب‌سواری می‌دانند. «شکوفایی هنر جل بافی در عشایر کوچ‌رو یادآور دوران رونق هنر و صنعت لگام و دهنه‌سازی مفرغ در تمدن لرهای نخستین است که پا به پای هنر جانور نگاری عصر برنز لرستان (هزاره دوم پ.م) عالی‌ترین جلوه هنری زمانه گردید. در این دوران بود که همه مهارت‌ها و هنرمندی‌ها و صنعت‌گری‌ها از اسب آغاز می‌شد و به اسب پایان می‌گرفت. بسا که هنر اعظم جل بافی ادامه بی‌وقفه همان هنر اعظم لگام‌گیری پیش از تاریخ لرستان باشد و این اندیشه گران‌مایه از همانجا





برانگیخته شده باشد از این رهگذر جل اسب می‌تواند تمام‌ترین جلوه بافندگی عشایری باشد» (پرهام، ۱۳۷۱: ۹۸).

جل‌ها، حاوی جلوه‌های تصویری غنی از میراث فرهنگی و هنری بومی ایلی و عشایری است. در لغت‌نامه دهخدا ذیل واژه جل آمده است: «به معنای پوشش یا پوشاک است. این واژه در باب تواضع و تحقیر به جای لباس در اویش و فقرا نیز به کار رفته است» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۱۵). این بافته تقریباً در بین همه عشایر ایرانی و همسایگان شمالی همچون عشایر حوزه آسیای مرکزی (جمهوری آذربایجان)، قفقاز و آسیای صغیر، بافته شده، معمول و مرسوم است. «جل، علاوه بر نگه‌داشتن اسب، لباس مهمانی او نیز هست. در مجالس عروسی و یا عیدهای ملی و نیز دیدوبازدیدهای رسمی، همان‌گونه که سوار ظاهر خود را می‌آراید، به آرایش اسب نیز می‌پردازد و او را به بهترین جل‌ها تزئین می‌کند» (تناولی، ۱۳۷۷: ۶۵). این رسم البته تا چندی پیش در بین عشایر رایج بود که با گذشت زمان و تغییر شیوه‌ی زندگی و بیرون رفتن تدریجی اسب از زندگی عشایر، کنار نهاده شد.

جل‌ها یکی از مهم‌ترین و چشم‌گیرترین نوع دست‌بافته‌ها هم به لحاظ کاربرد و هم از منظر زیباشناختی به شمار می‌رود و از آن جهت ارزشمند و گرامی است که آینه و بازتاب بخش بزرگی از سنت‌های اصیل ایرانی و انعکاسی از ارزش‌های هنری طبیعت است. این دست‌بافته با یک شکل یکسان اما با ابعادی متفاوت و با نقش‌ها و طرح‌های گونه‌گون مطابق با فرهنگ، سلیقه و باور بافنده و رنگ‌های متنوع و خاص هر منطقه، بافته می‌شود. امروزه به لحاظ تغییر شیوه زندگی و یکجانشینی عشایر، بافت جل در بسیاری از مناطق و ایل‌ها به جز مواردی بسیار محدود به‌خصوص در جغرافیای شاهسون و قشقایی که بیش‌تر جنبه سفارش دارد، منسوخ شده است. جل‌های امروزی از منظر فن‌شناختی (کیفیت بافت، رنگ‌های به‌کاررفته) و زیباشناختی (نقش‌پردازی، انتخاب و چیدمان رنگ‌ها) و نیز رعایت کیفیات بصری (دیداری) و تجسمی، نسبت به جل‌هایی که تا چند دهه پیش بافته می‌شدند، بسیار نازل‌تر است. ساختار و فضا‌بندی زمینه و متن جل‌ها نشان از بی‌ذوقی و بی‌تفاوتی به زیباسازی دست‌بافته از سوی بافنده دارد. چه این که شرایط و شیوه زندگی بافنده نسل امروز نیز در این ناپسندی، تأثیرگذار است. در تصویر ۵ و جدول شماره ۲ مختصات برخی از جل‌های مناطق و عشایر ایران و طرح‌های خطی آن‌ها آورده شده است.



جدول ۲: مختصات جل‌های برخی از ایل‌ها و مناطق ایران (منبع: پژوهش‌گر)

ایل	اندازه	رنگ‌های به کار رفته	جنس	نقوش به کار رفته	فن بافت	تصویر
ترکمن (یموت)	*۲۰۲ ۱۸۳ سانتی‌متر	قرمز، سفید، نارنجی، آبی، خرمایی، زرد، سرمه‌ای، سیاه، خاکستری، سبز.	پشم و پنبه	نقوش شطرنجی و هندسی صلیبی و زنجیره چلیپا	گلیم‌بافت	 تناولی، ۱۳۷۷: ۷۲
ترکمن (یموت)	*۱۲۵ ۱۴۷ سانتی‌متر	آبی، عنابی، سفید، قرمز، بنفش، صورتی.	پشم و پنبه	ردیف‌هایی از نقش پروانه و گل‌های ریز چهارپر در سراسر محرمات عمودی	پیچ‌بافی	 ripponboswell-wiesbaden.de

	ترکیب از گلیم بافی و پیچ بافی	طاووس، بز (بزغاله) زنجیره نقش کنگره گل‌های چهارپر، نقوش هندسی	پشم	سرمه‌ای، سفید، سیاه، قرمز، سبز	*۱۲۵ ۱۵۲ سانتی‌متر	پوش
	پیچ بافی	نقوش انسانی در تریخ میانی لوزی، انواع گل و بوته‌های هندسی و انتزاعی.	پشم و پنبه	قرمز، سیاه، سفید، زرد کرم، سرمه‌ای، صورتی، سبز	*۱۵۵ ۱۷۰ سانتی‌متر	گرد (پنج‌خار)
	پیچ بافی	بته جقه، بز (بزغاله)، ترمائیک، اشکال متنوع هندسی	پشم	کرم، قرمز، نارنجی، سفید، سرمه‌ای، زرد خردلی، آبی، سبز سنجدی، سیاه، قهوه‌ای	*۱۴۲ ۱۲۲ سانتی‌متر	کلاردشت
	پیچ بافی	کوه، زنجیره سرتاسری از فرم لوزی،	پشم	قرمز، نارنجی، سفید، خرمایی، سیاه، قهوه‌ای	*۱۵۶ ۱۴۴ سانتی‌متر	کرکچک‌پویه و پور احمد
	ترکیبی از سوزنی گلیم بافی و قالی بزی	طاووس و کادری از آن دارای گل‌های نقش برجسته	پشم	شتری، آبی، قرمز، سیاه، سفید، سبز، سرمه‌ای،	*۱۳۰ ۱۴۵ سانتی‌متر	

### ۸. ساختار و اندازه‌های جل‌های عشایری

شکل و ساختار جل اسب متشکل از بدنه مربع یا مستطیل شکل است. هر بدنه دارای دو آلت یا بخش است که اغلب جداگانه بافته شده و سپس به هم دوخته و متصل می‌شود. «جل اسب تشکیل شده از یک بدنه مربع شکل و دو دستک. قسمت بدنه به اندازه‌ای است که تمام سطح پشت اسب را می‌پوشاند و اندازه دو دستک به حدی است که سینه اسب را در برمی‌گیرد» (تناولی، ۱۳۷۷: ۶۵). در برخی مناطق جل‌ها شکلی مستطیلی و بلند دارد که علت

آن بزرگی و کشیدگی بدن اسب است؛ اما در سایر مناطق و عشایر، اغلب جل‌ها از ساختاری مربع شکل و نسبت به نوع مستطیلی، کوچک‌تر است. در واقع اندازه قسمت بدنه بر مبنای بدن و اندام اسب تعیین و بافته می‌شود. علیرغم این که اندازه‌ها در هر منطقه یکسان نیست، اما این تفاوت آن‌چنان محسوس نیست، به گونه‌ای که اندازه همه جل‌ها از یک محدوده مشخص فراتر نمی‌رود. شکل و کالبد اصلی جل‌ها در همه مناطق به جز جل‌های غرب و شمال‌غربی کشور (آذربایجان - شاهسون‌ها و کردستان) که از شکل مستطیلی تبعیت می‌کند، مربع شکل است. در حقیقت از منظر ابعاد نیز بزرگ‌تر از جل‌های سایر مناطق هستند. در تصویر ۶ و ۷، نمونه‌هایی از جل‌های مربع و مستطیل شکل مناطق نشان داده شده است.

به‌طور کلی، اندازه و ابعاد جل‌ها در همه عشایر و مناطق، از عرض ۱۲۰ تا ۱۸۰ سانتی‌متر و طول از ۱۴۰ تا ۲۰۵ سانتی‌متر تجاوز نمی‌کند. دستک‌ها که برای پوشیدن سینه اسب به جل، بافته و اضافه می‌شود، بخش دیگری از ساختار جل است. در ارتباط با دستک‌ها باید گفت: «دو دستک به حدی است که سینه اسب را در برمی‌گیرد. همه جل‌ها دارای دو دستک نیستند. دسته‌ای از کردهای غرب ایران جل‌هایشان یک دستک بیش‌تر ندارد، از این رو که یک دستک برای پوشاندن سینه اسب‌های نسبتاً کوچک آن‌ها کافی است» (تناولی، ۱۳۷۷، ۶۵) (تصویر ۸). اندازه دستک‌ها نیز دارای تغییرات اندکی است. عرض یا پهنا در دستک بین ۱۰ تا ۲۵ سانتی‌متر و طول بین ۳۵ تا ۵۰ سانتی‌متر می‌تواند تغییر کند. گروه دیگری از جل‌ها نیز علاوه بر بدنه و دو دستک، دارای گردن پوش نیز هستند. گردن پوش در بین دو دستک قرار گرفته و برای پوشاندن گردن تعبیه شده است (تصویر ۹). دسته دیگری از جل‌ها نیز بدون دستک هستند (تصویر ۱۰)، اما به جای آن، بخشی در میانه جل اضافه گشته است که به نوعی بخشی از گردن اسب را می‌پوشاند. جل‌های با این ساختار در میان عشایر ترکمن رایج معمول است. در تصویر ۱۱، به‌صورت کلی، اندازه‌ی طول و عرض و نیز ساختار زمینه و دستک‌های جل، نشان داده شده است.



تصویر ۶ : نمونه‌هایی از جل‌های مستطیلی شاهسون یا نقوش طاووس و یز (یزغاله) و کردستان یا نقش یته‌جقه (منبع : [pinterest.com, rippon-boswell-wiesbaden.de](https://pinterest.com/rippon-boswell-wiesbaden.de))



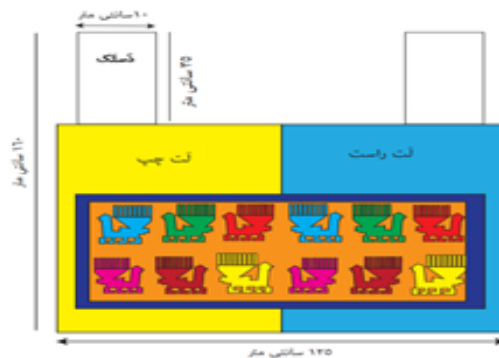
تصویر ۷ : نمونه‌هایی از جل‌های مربع شکل قشقایی، بلوچ و ترکمن منبع : [pinterest.com, rippon-boswell-wiesbaden.de](https://pinterest.com/rippon-boswell-wiesbaden.de)



تصویر ۸ : جل اسب، یک دستک، بافت کردستان (منبع : تناولی، ۱۳۷۷: ۷۶-۷۵)



تصویر ۹ : جل اسب، شاهسونی (ساوه)، دارای دو دستک و گردن‌پوش (منبع : تناولی، ۱۳۷۷: ۷۴)، تصویر ۱۰ : جل اسب، شاهسونی (ساوه)، بدون دستک و دارای گردن‌پوش (منبع : [www.pictame.com](http://www.pictame.com))



تصویر ۱۱ : ساختار جل عشایری (منبع : پژوهش‌گر)

## ۹. جل‌های شاهسون

منطقه آذربایجان و شمال غرب ایران، یکی از محمل‌ها و کانون مهم بافت جل اسب است. جل‌هایی که در میان دست‌بافته‌های عشایری از حیث نفاست و زیبایی در زمره

بهترین جل‌های عشایری ایران و حتی کشورهای هم‌جوار است. از دوران قاجار به این سو، نظام بافندگی آذربایجان چه در بافت و تولید قالی‌های نفیس و چه در تولیدات عشایری، همواره در تراز بالایی قرار داشته است. گواه این مدعا، جل اسب ابریشمی است که در دوره قاجار و در تبریز بافته شده است (تصویر ۱۲). جل‌ها و رواسبی‌های زیبای منطقه آذربایجان که از تولیدات عشایر شاهسون است، در بین دست‌بافته‌های این ایل، سرآمد است. «بهترین رواسبی در ایران، جل اسب‌های ایل سون [شاهسون] است. جل اسب‌های مناطق دیگر معمولاً یک تکه و حداکثر دو تکه بافته می‌شوند. ولی ایل سون‌ها جل را شش تکه با رنگ‌های متنوع می‌بافند» (جزایری، ۱۳۸۰: ۶۰). جل‌های شاهسون از نظر ابعاد، بزرگ‌ترین جل‌های عشایری ایران به شمار می‌رود. نقش‌پردازی در این نوع بافته‌ها، بسیار چشم‌گیر است.



تصویر ۱۲ : تصویر : جل اسب از جنس ابریشم و مخمل، احتمالاً تبریز، دوره قاجار، ابعاد : ۱۹۰\*۱۳۰ سانتی‌متر (منبع : rippon-boswell-wiesbaden.de)



### ۱۰. مؤلفه‌های دیداری (نقش و رنگ) در جل‌های شاهسون

نقش‌پردازی و رنگ‌بندی، دو عنصر دیداری و زیبایی‌شناختی مهم در بافته‌های شاهسون و به‌ویژه جل‌ها است که بافنده بر مبنای تجربه شخصی و به شیوه‌ای هنرمندانه از آن‌ها در جهت تلطیف کردن فضای جل بهره برده است. در جل‌های شاهسون، نقوش متنوع انسانی، جانوری اعم از حیوانات و پرندگان، گیاهی (درخت و انواع گل و بوته)، نقوش کیهانی (ستاره) در قالب اشکال هندسی، به کار رفته است. ریتم و تکرار یکی از کیفیت‌های دیداری نقوش در جل‌های شاهسون است که در نوارها یا ردیف‌های افقی، نقش‌پردازی شده است. زمینه جل‌ها غالباً به نوارها یا قاب‌های مستطیلی شکل بزرگ تقسیم‌بندی شده است که بین آن‌ها نیز نوارهای باریک‌تر و کم‌حجم‌تر به‌عنوان جداکننده و حائل بین نوارهای بزرگ‌تر، نقش‌پردازی شده است. بسته به سلیقه بافنده و نوع نقش‌پردازی، تعداد نقوش و اندازه آن‌ها، تعداد فضاها یا نوارها مشخص می‌شود. نوارهای بزرگ معمولاً بین سه تا چهار و نوارهای حائل و کوچک بین چهار تا هفت عدد است. به‌طور کلی طرح و ساختار جل‌های شاهسونی، راه‌راه یا محرمات است. بیش‌ترین نقش‌مایه‌های به کار رفته در جل‌های شاهسون، از نوع جانوری (حیوانی و پرندگان) و در برخی موارد نادر، انسانی است. نقوش حیوانی شامل بز (بزغاله)، سگ، آلاغ، روباه، گوزن،

شیر، گرگ، اسب، شتر، مار، لاک‌پشت، رتیل، خرچنگ و نقوش پرندگان شامل طاووس، عقاب (شاهین)، خروس، مرغ و جوجه، است. هوشمندی و هنرمندی بافنده در انتخاب رنگ و پردازش رنگی در زمینه جل نمودارتر است. وی در رنگ‌بندی، انتخاب و چینش رنگ‌ها در کنار هم در جهت خلق فضایی شادمانه، به‌صورت تجربی و خودانگیخته پایبندی به اصول را رعایت نموده است. اگرچه تعداد رنگ‌ها محدود است، لیکن هم‌نشینی آن‌ها به‌گونه‌ای پسندیده، اثری فاخر در هنر عشایری را پدید آورده است. بهره‌گیری از رنگ‌ها و طیف‌های هم‌خانواده و متضاد به‌گونه‌ای است که به برقراری تعادل و توازن رنگی ختم می‌شود. از این‌رو این برخورد هنرمندانه برای مخاطب این امکان را فراهم می‌آورد تا با رغبت و شوق وافر با دست‌بافته و ابعاد هنری و تجسمی آن ارتباط برقرار کند. چه این‌که جنس و نوع رنگ در دست‌بافته‌های شاهسون و جل‌های آن‌ها طبیعی و از نوع گیاهی است. رنگ‌های به کار رفته در جل‌های شاهسون عبارت است از: قرمز، کرم، سرمه‌ای، آبی (باز و سیر و فیروزه‌ای)، زرد (لیمویی و خردلی)، قهوه‌ای (باز و سیر)، سیاه، سفید، سبز (یشمی و پسته‌ای)، نارنجی و عنابی.

جدول ۳: مختصات جل‌های شاهسون (منبع: پژوهش‌گر)				
اندازه	رنگ	فن بافت و جنس	نقش (نقش‌مایه)	تصویر و منبع آن
۱۲۳*۱۲۷ سانتی‌متر	قرمز، آبی، سرمه‌ای، سفید، زرد، سبز یشمی، سبز سنجدی، سیاه.	پیچ‌بافی (سوماک)، پشم	گوزن، سگ، بز (بزغاله)، درخت، گل و انتزاعی، طاووس، انسان،	 azerbaijanrugs.com
۱۴۴*۱۰۴ سانتی‌متر	سفید، سرمه‌ای، قرمز، قهوه‌ای، سیر، زرد، سیاه، زرد خردلی، سبز خرمایی، سبز	پیچ‌بافی (سوماک)	انسان (اسب‌سوار)، سگ، الاغ، گوزن، بز (بزغاله)، مار، خرچنگ، رتیل، لاک‌پشت، شیر،	 collectionstextilemus eum.ca
۱۶۲*۱۳۸ سانتی‌متر	قرمز، کرم، قهوه‌ای باز و سیر، سیاه، خرمایی،	پیچ‌بافی (سوماک)، پشم	طاووس، بز (بزغاله)، درخت، نقوش هندسی، (S) شکل، گنجشک	 steelmanrugs.com



 <p>pinterest.com</p>	<p>طاووس، بز (بزغاله)، شانه، نقوش هندسی، چلیپا، نقش لوزی</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>آبی، سبز، ارغوانی، سیاه، سفید، قهوه‌ای، زرد خردلی، قرمز، کرم، زرد سرمه‌ای</p>	<p>۱۲۴*۱۴۲ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell- wiesbaden.de</p>	<p>طاووس، بته‌جقه، بز (بزغاله)، (نقش مداخل، چلیپا، لوزی)، درخت انتزاعی</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز (دوغی)، سبز سنجدی، سفید، کرم خرمایی، آبی سرمه‌ای،</p>	<p>۱۸۵*۱۶۰ سانتی‌متر</p>
 <p>dorotheum.com</p>	<p>بز (بزغاله)، ستاره، نقوش (S) شکل، اشکال هندسی</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)، پشم</p>	<p>قرمز (دوغی)، سیاه، آبی، سفید، سبز ماشی، سرمه‌ای</p>	<p>۱۶۱*۱۳۴ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell- wiesbaden.de</p>	<p>ردیف‌هایی از نقوش و اشکال هندسی</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)، پشم</p>	<p>زرد لیمویی، آبی سرمه‌ای، قرمز، سیاه، سفید، مسی، سبز</p>	<p>۱۲۰*۱۵۹ سانتی‌متر</p>
 <p>Hali magazin.vol78</p>	<p>بز (بزغاله)، طاووس، شانه، گنجشک، اشکال هندسی لوزی، دوزنقه.</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>سفید، کرم، قرمز، سرمه‌ای، زرد لیمویی، آبی، سبز، سیاه، خاکی، فیروزه</p>	<p>۱۷۵*۱۶۷ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell- wiesbaden.de</p>	<p>طاووس، بز (بزغاله)، درخت انتزاعی، نگاهر (S) شکل،</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، سرمه‌ای، آبی، زرد، سفید بنفش، سیاه.</p>	<p>۱۶۸*۱۵۵ سانتی‌متر</p>

 <p>rippon-boswell-wiesbaden.de</p>	<p>نقش مایه طاووس درخت مقدس، هزارپا، بته جقه، انسان، چنگک</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، سرمه‌ای، زرد، سفید، سبز، سیاه، نارنجی، آبی، قهوه‌ای،</p>	<p>۱۶۸*۱۹۲ سانتی‌متر</p>
 <p>Halimagazin.vol78</p>	<p>طاووس، بته جقه، خرچنگ، اشکال هندسی، درخت، گل</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، زرد، آبی، سرمه‌ای، سفید، سیاه، نارنجی، سبز،</p>	<p>۱۲۵ ۱۰۸* سانتی‌متر</p>
 <p>Azarbijanrugs.com</p>	<p>نقش مایه بته جقه، مار دوسر، درخت مقدس، پوته اردبیلی، ردیف‌های عمودی از اشکال لوزی رنگی</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، کرم، عبایی، سفید، سیاه، آبی، سبز، سرمه‌ای، زرد نارنجی.</p>	<p>۱۴۲*۱۷۵ سانتی‌متر</p>
 <p>Pinterest.com</p>	<p>فضای ساده گلیم بافت با چند گره رنگی و دو دایره (گل) رنگی بزرگ در پایین جل</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، زرد، سفید شیری، سرمه‌ای، سیاه، نارنجی،</p>	<p>۱۸۷*۱۵۴ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell-wiesbaden.de</p>	<p>نقش مایه لوزی به صورت تکرار در قالب طرح محرمات و تکرار در درون، شانه</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، سیاه، زرد، صورتی، سفید</p>	<p>۱۶۵*۱۳۵ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell-wiesbaden.de</p>	<p>نقش مایه طاووس به همراه ردیفی از نقش مایه ستاره چلیپا و نقش کوه</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، عنابی، سرمه‌ای، سفید، قرمز، زرد، نارنجی، سیاه، صورتی</p>	<p>۱۴۷*۱۷۲ سانتی‌متر</p>

 <p>Azarbijanrugs.com</p>	<p>نقش مایه طاووس بوته اردبیل، درخت مقدس، ستاره، بته جقه، مار دوسر، گل هشت پر</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، سفید، زرد سیاه، نارنجی، سرمه‌ای، سبز.</p>	<p>۱۵۰*۱۰۵ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell- wiesbaden.de</p>	<p>ردیفی از بوته‌های گل، درخت (گل‌های سه شاخه)، اشکال هندسی (لوزی)، نگاره مار - اژدها (S).</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، آبی، سرمه‌ای، سیاه، سفید، سبز، قهوه‌ای، صورتی</p>	<p>۱۳۹*۱۹۷ سانتی‌متر</p>
 <p>Azarbijanrugs.com</p>	<p>طاووس، بته جقه درخت، خرچنگ، انسان، لوزی‌های به هم پیوسته،</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>سفید، آبی، قرمز قهوه‌ای، سرمه‌ای، سبز، ماشی، خاکستری، زرد، عنابی،</p>	<p>۱۰۰*۱۳۵ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell- wiesbaden.de</p>	<p>نقش مایه بته جقه در قالب طرح محرمات</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، سفید، کرم سرمه‌ای، زرد پرمایه</p>	<p>۱۵۰*۱۶۵ سانتی‌متر</p>
 <p>rippon-boswell- wiesbaden.de</p>	<p>طاووس عقاب، درخت سرو، جوجه، روباه، اشکال هندسی (ستاره چلیپا)، عقاب، سرمه‌دان، گل چهارپر.</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>سرمه‌ای، کرم، قهوه‌ای، قرمز، آبی.</p>	<p>۱۶۰*۱۷۴ سانتی‌متر</p>
 <p>تناولی، ۱۳۷۷: ۶۵</p>	<p>طاووس، شتر، بز (بزغاله)، نگاره (S)، ستاره چلیپا، ردیفی از اشکال لوزی</p>	<p>پیچ بافی (سوماک)</p>	<p>نارنجی، کرم، زرد پرمایه، سیاه</p>	<p>۱۷۲*۱۳۸ سانتی‌متر</p>

 <p>rippon-boswell-wiesbaden.de</p>	<p>ستاره هشت پر، بز (بزغاله)، نگاره (S)، اشکال هندسی (لوزی‌های بهم‌پیوسته)</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>زرد پرمایه، قرمز، سبز، سفید، سیاه، قهوه‌ای، سرمه‌ای</p>	<p>۱۷۰*۱۲۲ سانتی‌متر</p>
 <p>Azarbijanrugs.com</p>	<p>خروس، بز (بزغاله)، درخت ستاره چلیپا، سرمه‌دان، ستاره هشت پر، اشکال هندسی (پیکان)، لوزی، مربع.</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>قرمز، سبز، آبی، سرمه‌ای، سفید، سیاه، قهوه‌ای، نارنجی، زرد پرمایه.</p>	<p>۱۵۰*۱۸۴ سانتی‌متر</p>
 <p>Azarbijanrugs.com</p>	<p>نقوش انتزاعی انسان، زنجیره مرغان، اشکال دایره‌ای شکل</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>سفید، قهوه‌ای، سیر و باز قرمز، سبز، زرد، عنابی، سرمه‌ای، سیاه، کرم.</p>	<p>۱۵۳*۱۴۵ سانتی‌متر</p>
 <p>carpetcollector.d</p>	<p>شتر، بز (بزغاله)، درخت مقدس، نگاره (S)، شاخ قوچ، ستاره، خرچنگ، لوزی‌های بهم‌پیوسته، سرمه‌دان</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>سفید، کرم، زرد، سبز، قهوه‌ای، آبی، قرمز، سیاه خاکستری.</p>	<p>۹۰*۱۱۰ سانتی‌متر</p>
 <p>تناولی، ۱۳۷۷: ۸۳</p>	<p>طاووس، مرغان دوسر، اشکال هندسی ریز و متنوع (شش‌ضلعی)</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>کرم، قرمز، آبی، سفید، سبز، ماشی، سیاه، خاکستری، قهوه‌ای روشن</p>	<p>۱۳۸*۱۶۲ سانتی‌متر</p>
 <p>تناولی، ۱۳۷۷: ۹۰</p>	<p>طاووس، بزغاله، جوجه، نگاره (S)، درخت، نقش لوزی،</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>زرد، سرمه‌ای، سیاه، سفید، نارنجی، قهوه‌ای، قرمز، کرم سبز،</p>	<p>۱۷۸*۱۲۵ سانتی‌متر</p>

 <p>تناولی، ۱۳۷۷: ۹۱</p>	<p>بته‌جقه، درخت زندگی، پزنده، گل هشت پر، طاووس، پروانه، گنجشک، اشکال هندسی</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>سفید، سیاه، نارنجی، قرمز، سرمه‌ای، زرد قهوه‌ای، سبز خرمایی، آبی.</p>	<p>۱۷۷*۱۲۰ سانتی‌متر</p>
 <p>WWW.peterpap.com</p>	<p>طاووس، انسان، سیاه‌چادر، بزغاله، پروانه، نگاره (S)، سگ، اشکال هندسی</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>آبی، قرمز، سفید، سیاه، قهوه‌ای،</p>	<p>۱۸۳*۱۶۷ سانتی‌متر</p>
 <p>www.peterpap.com</p>	<p>روپاه، شتر، بزغاله، گوزن نگاره (S)، گرگ، سگ، رقص، ستاره، گوشواره اشکال</p>	<p>پیچ‌بافی (سوماک)</p>	<p>سیاه، آبی، قرمز، زرد، سبز سفید، خرمایی، قهوه‌ای.</p>	<p>۱۱۹*۶۴ سانتی‌متر</p>

### ۱۱. تحلیلی بر نمونه‌های انتخابی

در جل‌های مورد مطالعه، ملاحظات زیباشناختی به شیوه‌های گوناگون وجود دارد. به‌طور کلی تنوع رنگی در بافته‌های شاهسون و مشخصاً جل‌ها محدود است. رنگ‌های مورد استفاده در جل‌ها بین ۱۰ تا ۱۲ رنگ است که عبارت است از: سفید، سیاه، آبی (سیر و باز)، قرمز، قهوه‌ای (سیر و باز)، سرمه‌ای، نارنجی، سبز (ماشی)، خاکستری، عنابی، زرد. جل‌های شاهسونی با فن بافت سوماک یا پیچ‌بافی بافته شده‌اند. ابعاد آن‌ها دارای عرضی بین ۶۴ تا ۱۶۸ سانتی‌متر و طولی بین ۱۱۰ تا ۱۹۷ سانتی‌متر است. جل‌های شاهسونی همچون قالی، دارای حاشیه (بزرگ و کوچک) است، طراحی ساختار و فضابندی زمینه جل غالباً دارای نوارهای افقی است که توسط یک طره باریک از یکدیگر جدا می‌شود. درون هر یک از نوارها، ردیف و زنجیره‌ای از انواع نقش و نگاره‌های جانوری، گیاهی و هندسی همچون طاووس (دو سر)، بز (بزغاله)، لاک‌پشت، گوزن، شتر، درخت، بته‌جقه، لوزی‌های به‌هم‌پیوسته، ستاره و شکل‌های (Z) گونه، نقش‌پردازی شده است. نقش‌مایه‌های درون هر نوار در جهت مخالف نقوش نوار بالایی است. در بین فضای نواری برخی از جل‌ها، نقش‌مایه انسان نیز دیده می‌شود. بافنده برای استفاده حداکثری و پرهیز از فضاهای خالی، در بین دو طاووس یا بز (بزغاله) و یا بر روی هر کدام از آن‌ها نقوش ریزتری را ترسیم و نقش‌پردازی کرده است (تصویر ۱۳). علاوه بر فضا و قاب‌بندی‌های افقی، برخی از جل‌ها نیز از ساختار یکسره پیروی می‌کند که در واقع دارای زمینه‌ای با تکرار یک نقش‌مایه (بته‌جقه یا قاب لوزی) به‌صورت ردیف افقی یا مورب است (تصویر

۱۳). طاووس به عنوان یک پرنده نمادین از محوری‌ترین و متنوع‌ترین نقوش در ارتباط با مقوله زیباشناختی جل‌های عشایری و به‌طور خاص شاهسون است.



تصویر ۱۳: ریزنقش‌ها، کنار یا روی نقش‌های بزرگ‌تر، نقش یته سرتاسری (منبع: پژوهش‌گر)

## ۱۲. نتیجه

جل اسب، یکی از کاربردی‌ترین دست‌بافته‌های عشایر شاهسون در گذشته و تا حدودی زمان حال است. در این مقاله جل‌های شاهسون با عنایت به انتخاب سی نمونه، از منابع مختلف و از دو وجه فن‌شناختی و زیباشناختی مورد مطالعه، بررسی، تحلیل و معرفی قرار گرفت. جل‌های شاهسون از منظر ابعاد نسبت به جل‌های سایر اقوام و عشایر، دارای اندازه‌هایی به مراتب بزرگ‌تر است. حتی در برخی موارد، در وهله نخست اندازه‌ها غیرمعمول به نظر می‌رسد، همچون نمونه‌های ۸، ۲۲ و ۳۰. زمینه جل‌های شاهسون اغلب به سه یا چهار نوار یا قاب تقسیم شده است و به‌صورت محدود، زمینه‌ای یکدست، ساده و سرتاسری ملاحظه دیده می‌شود. بافنده در این دست‌بافته‌ها سعی کرده است طیفی از همه نقوش در طبقات مختلف همچون جانوری (حیوانی، پرندگان)، انسانی، گیاهی (گل و بوته و درخت)، اشکال هندسی و حتی خط‌نگاره (کتیبه) را در متن زمینه و حاشیه نقش‌پردازی نماید. در این میان، پرندگان و به‌طور خاص نگاره طاووس و همچنین بز (بزغاله)، بیش‌ترین سهم را در آراستن و نقش‌پردازی جل‌ها به خود اختصاص داده‌اند. پوشاندن، پرکاری و تراکم حاصل از ریزنقش‌ها در کل فضای جل‌ها، از دیگر ویژگی‌های تزئین در جل‌های شاهسون است. استفاده و بهره‌گیری از همه رنگ‌ها در کنار یکدیگر علی‌رغم محدودیت آن‌ها (بین ۷ تا ۹ رنگ) و ساخت قاب‌بندی‌های دیداری (بصری) جذاب و تأکید بر کیفیت‌های تجسمی و دیداری نظیر تکرار (ریتم)، هارمونی، تعادل و توازن، وحدت و هماهنگی و غیره که به‌صورت تجربی و بدون بهره بردن از هرگونه آگاهی و سواد بصری رعایت شده است، نشان از بینش و درک هنری، ذوق و احساس نهادینه‌شده هنرمند بافنده عشایری دارد. نقش و نگاره‌ها در قالب و ساختار هندسی (انتزاعی و شکسته) است. «تکثیر» و «فرار بودن»، دو عنصر بسیار مهم در زایش و رویش نقش و نگاره‌هاست که به‌واسطه انعطاف و ماهیت وجودی اشکال و فرم‌ها رخ‌نمایی می‌کند. به‌گونه‌ای که از درون هر شکلی، شکل دیگر و از تغییر هر فرمی، فرم دیگری ظهور می‌نماید. نمود این مطلب در نگاره طاووس تصدیق می‌گردد

که در انواع و اقسام فرم‌ها و ساختار، خودنمایی می‌کند. از این رهگذر، ابعاد زیباشناختی با تأکید بر نقش و نگاره‌های دست‌بافته‌های شاهسون و به‌طور خاص جل‌ها، دارای ظرفیت و قابلیت‌های بی‌شماری جهت استفاده و به‌کارگیری در انواع تولیدات هنری بر مبنای خلاقیت و نوآوری با قالبی نو، است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مغرش از وصله یا دوخت پنج قطعه گلیم که هرکدام حدود ۱ تا ۲ متر طول و ۶۰ تا ۸۰ سانتی‌متر عرض یا پهنا دارند، تشکیل می‌شود.

۲. جامتائی نوعی چننه یا توبره است. که هم زنان به‌عنوان کیف‌های دستی برای سفرهای طولانی می‌توانند استفاده کنند و هم چوپان‌ها و گاوچران‌ها برای نگهداری و حمل‌ونقل خوراک یا وسایل مربوط به آن، از این دست‌بافته کیسه‌ای استفاده می‌کنند. جنس آن از جاجیم و غالباً از فرش‌های ریزبافت به همراه نقش گل و بوته‌های رنگین است.

### منابع

- بخشی، اکرم، علی وندشعاری، ۱۳۹۵، بررسی ساختار فرمی طرح و نقش قالی‌های اصیل کردی خراسان (رضوی و شمالی)، دو فصلنامه گلجام، ش ۲۹، صص ۹۲-۶۳.
- تاپر، ریچارد، ۱۳۴۷، شاهسون (قره‌قویونلوها)، ترجمه مجید وهرام، مجله بررسی‌های تاریخی، سال سوم، ش ۵ و ۶، صص ۲۵-۱۶.
- جانب‌اللهی، محمد سعید، ۱۳، نگاهی مردم‌شناختی به چرخه زندگی عشایر ایلسون، مردم‌شناسی و فرهنگ عامه، جزایری، زهرا، ۱۳۸۰، شناخت گلیم، تهران، انتشارات سروش.
- صالحی، علی، ۱۳۸۱، نقوش در ورنی، کتاب ماه هنر، ش ۴۵-۴۶، صص ۱۴۲-۱۴۰.
- صدری، مهرداد، ۱۳۸۴، مفاهیم نمادین در نقوش قالی سنقر، دو فصلنامه گلجام، ش ۱، صص ۴۱-۳۲.
- صفری، بابا، ۱۳۷۱، اردبیل در گذرگاه تاریخ، اردبیل، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل.
- کریم‌زاده، محمدکریم، ۱۳۵۲، شاهسون‌های فارس (پیشینه تاریخی و شناخت شاهسون‌ها)، مجله هنر و مردم، ش ۱۳۶ و ۱۳۷، صص ۷۸-۷۵.
- محمودی، فتانه، مهناز شایسته‌فر، ۱۳۸۷، بررسی تطبیقی نقوش دست‌بافته‌های ایل شاهسون و قفقاز، فصلنامه علمی پژوهشی گلجام، ش ۱۱، صص ۴۰-۲۵.
- مرادی‌خلج، محمدمهدی، محمد کشاورزی، شهرام یوسفی‌فر، ۱۳۹۶، بررسی تأثیرات عوامل سیاسی در تغییرات سرزمینی ایل شاهسون در دوره قاجاریه، پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی ایران، ش ۱، صص ۱۸۹-۲۱۲.

[Nazmialanti-querugs.com](http://Nazmialanti-querugs.com) / [www.nomada.biz](http://www.nomada.biz).

[www.dorotheum.com](http://www.dorotheum.com) / [www.peterpap.com](http://www.peterpap.com).

[www.ebay.com](http://www.ebay.com).

[www.rippon-boswell-wiesbaden.de](http://www.rippon-boswell-wiesbaden.de).

[www.secureservercdn.net](http://www.secureservercdn.net).

[www.venturitappetiantichi.it](http://www.venturitappetiantichi.it).

[www.azerbajjanrugs.com](http://www.azerbajjanrugs.com).

[www.rippon-boswell-wiesbaden.de](http://www.rippon-boswell-wiesbaden.de).

[www.collections.textilemuseum.ca](http://www.collections.textilemuseum.ca).

[www.knightsantiques.co.uk](http://www.knightsantiques.co.uk).





## Dasātīrian System of the World in Philosophy Context

Amin Shahverdi<sup>1</sup>

(47-61)

In the first section of the Mahābād's letter which has been located at the beginning of Dasātīr, a blueprint of world is presented which is influenced by Peripatetic doctrines. On the basis of this plan, first intellect which is named Behnām in Dasātīr is emanated from God. Second intellect which is named Amshām is emanated from first intellect, as well as body and soul of paramount sphere byname Mānistār and Tānistār are emanated from first intellect. After this, third intellect as well as body and soul of the sphere which is located under paramount sphere, are emanated from second intellect and this series is continued in the same way and finally ends to moon sphere. From the last intellect which is emanated from the intellect which emanated him together moon sphere, does not emanate neither any intellect nor any sphere. This last intellect who is named Farnoosh, flows the under the moon world. Opposite of this Peripatetic plan in which the number of intellects and spheres are determined and Peripatetic philosopher could know it, the number of intellects and spheres are undetermined and uncertain in second section of Mahābād's letter. We understand from this section that human reasons could not recognize these numbers that is counts of intellects and spheres. On the other hand, there is a limit for human in this case. Moreover, in the second section of Mahābād's letter, it is emphasized that there are many intelligible creators in world and this proposition is obviously conflict with Peripatetic view. This approach is affected by Illumination school and it is clear that is not according to what has been said in the first section of Mahābād's letter. Thus, there are two views about system of the world in Dasātīr which could not be true simultaneously. On the basis of the verdict of this paper, Illumination approach is more important in Dasātīr and plays a role in other parts of it.

**Keywords:** Dasātīr, Āzarkayvānians, Peripatetics, Illuminationists, System of the World.

Received: 3, April, 2021; Accepted: 21, September, 2021

doi  
10.22059/jis.2021.321204.973  
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601  
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Email of the corresponding author: amin.shahverdy@gmail.com  
Ph.D. Graduated in philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.



## نظام دساتیری عالم در فرامتن فلسفی

امین شاهوردی<sup>۱</sup>

دانش‌آموخته دکتری فلسفه از دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۱/۱۴؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

علمی - پژوهشی

### چکیده

در بخش نخستِ نامه مه‌آباد از کتاب دساتیر، طرحی از نظام آفرینش ارائه شده است که متأثر از آموزه‌های فیلسوفان مشائی است. بر اساس این طرح، از مبدأ آغازین هستی، خرد نخستین که در این کتاب به‌نام نامیده شده، صادر می‌شود و از به‌نام، خرد دوم یعنی امشام، همراه با تن و روان سپهر برین که به ترتیب مانیستار و تانیستار خوانده شده‌اند، صادر می‌شوند. در ادامه، از خرد دوم، خرد سوم در کنار تن و روان سپهر زیرین سپهر برین، هستی می‌پذیرند و این سلسله صدور به همین شیوه ادامه می‌یابد تا نهایتاً به آخرین سپهر یعنی سپهر ماه منتهی شود. از خردی که همراه با سپهر ماه از خرد پیشین صادر می‌شود یعنی فنوش، نه خردی هستی می‌پذیرد و نه سپهری؛ بنابراین، از فنوش، صرفاً عالم تحت قمر به وجود می‌آید. بر خلاف این طرح مشائی که شمار خردها و سپهرها در آن کاملاً متعین و مشخص است، در بخش دوم نامه مه‌آباد به نامعلوم بودن تعداد خردها و سپهرها و تعداد فراوان آنها اشاره می‌شود و احصاء آنها از عهده آدمی خارج دانسته می‌شود. علاوه بر این، در ادامه همین نامه، وجود رب‌النوع‌های مختلفی مورد تأکید قرار می‌گیرد که در تضاد با رویکرد فیلسوفان مشائی در توضیح نظام آفرینش است؛ بنابراین در بخش دوم این مقاله، پس از طرح انتقادهای اشراقی به متعین بودن تعداد افلاک و عقول مفارق در آموزه‌های مشائی، به نظریه عقول عرضی اشراقی برای توضیح کثرت عالم مادی اشاره می‌گردد و نشان داده می‌شود که چگونه چنین دیدگاهی در بیشتر بخش‌های دساتیر مورد توجه واقع شده است؛ بدین ترتیب، اگر چه در دساتیر، دو دیدگاه مختلف در تبیین نظام آفرینش مطرح شده و به ناسازگاری آنها اشاره نشده است، اما روشن است که نمی‌توان آنها را همزمان درست دانست. بر این اساس، داوری این مقاله آن است که رویکرد اشراقی، مبتنی بر نامشخص بودن تعداد خردها و سپهرها همگام با پذیرش عقول عرضی به مثابه رب‌النوع‌های انواع طبیعی بهتر با رویکرد کلی و دیگر آموزه‌های دساتیر هماهنگ می‌گردد.

**واژه‌های کلیدی:** دساتیر، آذرکیوانیان، مشائیان، اشراقیان، نظام آفرینش.

### مقدمه

آذرکیوان<sup>۱</sup>، در دوره صفوی از ایران به هند کوچ کرد و در آنجا به ترویج آراء و اندیشه‌هایی پرداخت که در دوره‌های بعد مهم و پرنفوذ واقع شدند.<sup>۲</sup> امروزه هیچ نوشته‌ای در دست نیست که با قطعیت بتوان آن را تألیف خود آذرکیوان دانست، اما آثار

۱. Amin.shahverdyy@gmail.com

۱. رایانامه نویسنده مسئول:

و نوشته‌های گوناگونی وجود دارند که توسط شاگردان و پیروان وی نوشته شده‌اند و ملهم از رویکرد کلی آذرکیوان به مباحث مختلف هستند. در این میان، *دساتیر* جایگاه ویژه‌ای دارد و همواره مورد توجه وابستگان به این مکتب بوده است. آذرکیوانیان *دساتیر* را کتابی آسمانی می‌دادند و معتقدند که آنچه در آن آمده، از سوی مبدأ عالم هستی به شانزده تن از کسانی نازل گردیده است که آنان به عنوان برگزیده می‌شناسند. بر این اساس، این کتاب به شانزده بخش تقسیم شده و در هر بخش مطالبی آورده شده که مخاطب آن یکی از برگزیدگان آذرکیوانی است. با بررسی دقیق‌تر زبان این کتاب و مطالبی که در آن آمده است، جای تردیدی باقی نمی‌ماند که باید آن را برساخته‌ای متأخر دانست که توسط خود آذرکیوان یا پیروان وی نوشته شده است. روشن است که نویسنده یا نویسندگان این کتاب<sup>۳</sup>، از منابع مختلفی در تألیف و تدوین بخش‌های مختلف آن بهره برده‌اند. در این میان، فلسفه اسلامی به طور عام و فلسفه اشراق به طور خاص، جزء مبادی تأثیرگذار بر این اثر بوده‌اند و روشن است که نویسندگان این اثر با فلسفه اسلامی آشنایی داشته‌اند. با این همه پژوهشگران حوزه فلسفه کمتر به آثار آذرکیوانی توجه کرده و صرفاً به بیان برخی کلی‌گویی‌ها در مورد آراء آنها اکتفا کرده‌اند. بخشی از چنین رویکردی ناشی از آن است که آذرکیوانیان در درجه نخست هیچ اثر فلسفی‌ای به معنای دقیق کلمه تألیف نکرده‌اند و صرفاً در میان دیگر مطالب آنهاست که می‌توان اندیشه‌های فلسفی را باز جست. معدود کسانی هم که به آراء فلسفی در میان نوشته‌های آذرکیوانی توجه کرده‌اند، از آنجا که به بررسی دقیق نوشته‌های آنها نپرداخته‌اند، نتیجه‌گیری‌های متفاوتی در مورد آنها داشته‌اند. برای مثال، در حالی که کربن معتقد است آثار آذرکیوانی و به طور خاص *دساتیر*، گنجینه‌های گران‌بهایی از آموزه‌های اشراقی را در خود محفوظ دارند (کربن، ۱۳۸۵: ۴۶۵)، ابراهیمی دینانی، *دساتیر* را ملغمه‌ای ساختگی از عقاید ایرانی، یونانی و هندی معرفی می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۹) و آذرکیوان را شخصی می‌داند که با معرفی نادرست خود در قالب فیلسوف، سعی در سست کردن عقاید دینی مردم داشته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۷).

صرف‌نظر از جهت‌گیری‌های مختلف این گفتارهای کلی، روشن است که آذرکیوانیان با آثار فلسفی، به خصوص آثار سهروردی آشنایی داشته و از مطالب آن متأثر بوده‌اند. این ارزیابی، بهتر از همه در آن بخش از *دساتیر* مشهود است که به نامه تهورس اختصاص داده شده است. در این نامه، نیایش‌های مختلفی به تهمورس آموخته شده که

از آن میان نیایش آفتاب جلب توجه می‌کند. چنانکه گفته‌اند این نیایش برگرفته از دعای هورخش کبیر سهروردی در کتاب *الواردات و التقدیسات* است و در بسیاری از بخش‌های آن می‌توان ترجمه لفظ به لفظ نیایش این فیلسوف اشراقی را مشاهده کرد.<sup>۴</sup> با این همه تاکنون بررسی دقیقی از آراء فلسفی آذرکیوانی صورت نگرفته و روشن نیست که پیروان این گروه تا چه اندازه‌ای از مباحث فلسفی در بیان مطالب خویش استفاده می‌کرده‌اند.

در این مقاله نظام آفرینش عالم در دساتیر مورد بررسی قرار می‌گیرد و سعی می‌شود تا ارزیابی دقیق‌تری از درک و دریافت نویسندگان این کتاب از نظام عالم و رابطه مراتب مختلف آن با یکدیگر به دست داده شود. برای این منظور، نخست به دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی در خصوص نظام آفرینش عالم و تفاوت آنها با یکدیگر اشاره می‌شود و سپس درک و دریافت نویسنده یا نویسندگان دساتیر با دیدگاه فیلسوفان یادشده مقایسه شده و سپس به این موضوع پرداخته می‌شود که آیا نظام آفرینش دساتیری، چنانکه برخی پژوهشگران پنداشته‌اند، نظامی مشائی است یا نه.

### ۱. نظام طولی عالم نزد مشائیان

ارسطو بر اساس مشاهدات خود در جهان می‌دید که هر محرکی که حرکت را به متحرکی می‌دهد، خود نیز متحرک است. از سوی دیگر معتقد بود که چنین تسلسلی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و لازم است تا محرکی پیدا شود که متحرک نباشد و نیاز به محرک دیگری نداشته باشد. گفتار ارسطو در کتاب هشتم فیزیک را می‌توان در قالب چند مقدمه و یک نتیجه خلاصه کرد تا بهتر روشن شود (256a – 258a):<sup>۵</sup>

۱. در هر حرکتی، «متحرک» ی باید وجود داشته باشد که حرکت را بپذیرد.

۲. هر حرکتی نیازمند «محرک» ی است که حرکت را در «متحرک» به وجود آورد.

۳. محرک حرکت یا خود متحرک است، یا متحرک نیست.

۴. اگر محرک حرکت، خود متحرک باشد نیازمند محرک دیگری خواهد بود.

۵. اگر در نهایت، محرک نامتحرکی وجود نداشته باشد، تسلسل علل لازم می‌آید.

بنابراین، باید محرک نامتحرکی وجود داشته باشد تا حرکت امکان‌پذیر گردد. از سوی دیگر در طبیعیات ارسطویی، عالم قدیم است و آغاز زمانی ندارد؛ بنابراین، هر حرکت حادثی را که در نظر بگیریم حرکت را از محرک دیگری گرفته است که خود نیز متحرک بوده است. در عین حال، در این نظام، حرکاتی وجود دارند که همواره وجود داشته‌اند. چنین حرکاتی نیازمند محرک‌هایی خواهند بود که نمی‌توانند «متحرک»

باشند، چراکه زمانی پیش‌تر از آنها وجود نداشته تا حرکت را «محرک» دیگری بدان‌ها داده باشد. بدین ترتیب روشن است که این محرک‌ها، متحرک نخواهند بود. از آنجا که از نظر ارسطو حرکت‌های فراوانی در عالم وجود دارند که آغاز زمانی ندارند، بنابراین بیش از یک «محرک» نامتحرک وجود خواهد داشت.<sup>۶</sup> از نظر ارسطو، تنها حرکت‌هایی که می‌توانند آغاز زمانی نداشته باشند، حرکت‌های افلاک‌اند که همواره وجود داشته و در آینده نیز ادامه خواهند داشت. در عین حال، از آنجا که ارسطو برای توجیه حرکت‌های سماوی، افلاک تودرتوی بسیاری را در نظر می‌گرفت و از آنها برای تبیین گردش سیارات و ستارگان استفاده می‌کرد، نیازمند آن بود تا «محرک‌های نامتحرک» بسیاری را در نظام فکری خود وارد کند؛<sup>۷</sup> اما رابطه‌ی این محرک‌های نامتحرک و نحوه برهم‌کنش آنها، موضوعی بود که در آثار ارسطو تبیین نشده باقی ماند. از یک سو، ارسطو با تعدد محرک‌های نامتحرک مواجه بود و از سوی دیگر سعی در فرو کاهش کثرات یادشده به وحدتی آغازین داشت.<sup>۸</sup> انگیزه‌های الهیاتی پیروان ارسطو در کنار ابهام یادشده، سبب شد تا آنها با پذیرش «محرک‌های نامتحرک» فراوان، راهی برای تبیین کثرت آنها و وابستگی‌شان به یک «محرک نامتحرک» آغازین بیابند. ابن‌سینا از مهم‌ترین افرادی بود که با تمیز میان ضرورت و امکان ذاتی سعی کرد تا وحدت آغازین هستی را تبیین کند. او پذیرفت که «محرک‌های نامتحرک» فراوانی وجود دارند، اما همه آنها را ممکن‌الوجود به حساب آورد و در مقام ذات وابسته به «محرک نامتحرک» در نظر گرفت که نه تنها واجب‌الوجود بود، بلکه یگانه و بی‌بدیل نیز محسوب می‌شد. ابن‌سینا، با پذیرش نظام فلکی بطلمیوسی، هشت فلکی را که برای چرخش اجرام آسمانی بدان‌ها نیاز بود، پذیرفت؛ پنج فلک برای حرکت پنج سیاره شناخته شده آن زمان یعنی عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل؛ و دو فلک هم برای حرکت ماه و خورشید. در عین حال، بقیه اجرام سماوی هم که تقریباً در طول سال ساکن بودند بر روی فلک هشتمی که با نام فلک ثوابت شناخته می‌شد، قرار می‌گرفتند؛<sup>۹</sup> اما علاوه بر این هشت فلک، ابن‌سینا استدلال می‌کرد که باید فلک نهمی<sup>۹</sup> نیز وجود داشته باشد که مکان افلاک دیگر را تعیین کند و خود صرفاً «حیز» داشته باشد و در مکان دیگری قرار نگیرد. ابن‌سینا با پذیرش چنین نظم و ترتیبی در عالم، لاجرم نظریه عقول دهگانه را نیز پذیرفت. او از یک سو استدلال می‌کرد که چون حرکت‌های افلاک مختلف است هر یک از آنها نیازمند محرکی متفاوت با دیگری است و از سوی دیگر چون حرکت‌های یادشده

بی‌آغازند، بنابراین هر یک از چنین متحرک‌هایی نیازمند «محرک» نامتحرکی است که نمی‌تواند مادی باشد. چنین محرکی «عقل» نامیده می‌شد، چراکه کاملاً مجرد از ماده بود. در عین حال، از آنجا که نظام فلکی بطلمیوسی که ابن‌سینا آن را پذیرفته بود مبتنی بر افلاکی بود که هر یک به دور زمین می‌گشتند، فلک‌های دورتر از زمین از نوعی شرافت و برتری وجودی برخوردار بودند. از اینجا تا این نتیجه که میان «عقول محرک» افلاک، تقدم و تأخر ذاتی وجود دارد و رابطه آنها را می‌توان بر اساس رابطه علی و معلولی توضیح داد، راهی زیادی نبود. چنین رویکردی هم رابطه میان «محرک‌های نامتحرک» ارسطویی را که تبیین نشده، رها شده بود، توضیح می‌داد و هم نظام فلکی بطلمیوسی را بر مبنای هستی‌شناسی مبتنی بر عقول مترتب در درجات متمایز به لحاظ هستی‌شناختی تبیین می‌کرد؛ اما برای تکمیل این نظام، وجود مجردی اکمل و اتم در ابتدای هرم هستی ضروری بود تا علت نخستین باشد و آغاز آفرینش و هستی را رقم بزند. از سوی دیگر لازم بود تا سلسله عقول نیز به عقل مجردی در انتهای سلسله خود پایان پذیرد و به واسطه آن با جهان مادی مرتبط شود. روشن بود که مجردی که در بالای هرم هستی قرار می‌گرفت و همه عقول دیگر بی‌واسطه یا با واسطه از آن هستی می‌گرفتند، «واجب‌الوجود» بود و عقل مجردی که در پایین‌ترین مرتبه عقول قرار می‌گرفت، عقل دهم بود.<sup>۱۱</sup> عقل دهم که از آن به عقل فعال هم تعبیر می‌شد مصدر صدور جهان تحت القمر با آن همه تفاوت‌ها و جهات مختلف بود و سبب می‌شد تا قوه‌هایی که در این جهان وجود داشتند بتوانند به فعلیت برسند. در کنار این آموزه‌ها که اساس و مبانی آنها پیش‌تر از ابن‌سینا هم وجود داشت، ابن‌سینا بر آن بود که برای هر فلک، «نفس»ی نیز باید در نظر گرفته شود. از نظر ابن‌سینا، حرکت افلاک، حرکتی دایره‌ای بود که در هیچ نقطه‌ای متوقف نمی‌شد و با پشت سر گذاشتن هر نقطه‌ای از مسیر حرکت در دور بعد مجدداً به آن نقطه بازمی‌گشت. روشن است که بر اساس این مبانی، حرکت افلاک نمی‌توانست حرکتی طبیعی یا قسری باشد، چراکه در حرکت‌های طبیعی یا قسری، برای حرکت «انتها» و «مقصد»ی وجود داشت که متحرک پس از رسیدن به آن، از حرکت باز می‌ایستاد. ابن‌سینا با کنار هم گذاشتن این مقدمات نتیجه گرفت که حرکت‌های افلاک صرفاً می‌توانند حرکت‌هایی ارادی باشند؛<sup>۱۲</sup> اما در حرکت ارادی، «نفس»ی لازم بود تا به واسطه آن «اراده» متحقق گردد. بدین ترتیب، می‌بایست افلاک «نفس» داشته باشند تا بتوانند چنین حرکت‌هایی را انجام دهند. بر این اساس،

ابن‌سینا برای حرکت هر فلک، سه شرط را در نظر گرفت؛ نخست، جسمی که چنین حرکتی را پذیرا شود.<sup>۱۳</sup> دودیگر «محرک»ی که علت برای چنین حرکتی باشد و سه دیگر «نفس»ی که با «اراده» خود حرکت بی‌پایان دایره‌ای را محقق سازد. اکنون باید روشن شده باشد که از نظر ابن‌سینا، «محرک» افلاک که از آنها به «عقول» تعبیر می‌کرد، مغایر با افلاک بودند و علاوه بر آن، فرض شده بود که خود افلاک هم مرکب از «جسم» و «نفس» اند.

## ۲. نظام عالم نزد اشراقیان

یکی از مهم‌ترین اشکالات سهروردی بر نظام عقول طولی مشائی، ناتوانی آن در توضیح تفاوت‌ها و اختلاف‌های فراوانی بود که در جهان دیده می‌شد. از دیدگاه وی، اگر فلک هشتم از عقل دوم صادر می‌شد و جهات اختلاف در عقل دوم کمتر یا هم‌طراز عقول پایین‌تر از آن می‌بود، آنگاه نمی‌شد پذیرفت که فلک هشتم صرفاً از عقل دوم صادر شده باشد، چراکه بر روی این فلک، اجرام سماوی بسیاری قرار داشتند و جهات کثرت و اختلافات آن بسیار بیشتر از سایر افلاکی بود که مشائیان معتقد بودند ناشی از عقول پایین‌تر از آن هستند.

بدین ترتیب، سهروردی نتیجه می‌گرفت که فلک هشتم نمی‌تواند معلول مستقیم عقل دوم باشد.<sup>۱۴</sup> طرحی که سهروردی برای توضیح نظام طولی عالم در نظر می‌گرفت از یک سو قرار گرفتن عقول در سلسله‌ای طولی بر اساس رابطه علی و معلولی بود و از سوی دیگر صدور عقول عرضی از برهم‌کنش اشراقات عقول طولی و به واسطه آن، گسترش عرضی عالم عقول. بر این اساس، سهروردی فکر می‌کرد که فلک نهم یا محدود الجهات باید از عقل اول صادر شده باشد، فلک هشتم از تجمیع اشراقات عقول طولی از جنبه فقر و مثل افلاطونی یا عقول عرضی از تجمیع و برهم‌کنش اشراقات عقول طولی از جنبه استغنا. در عین حال، در این طرح دیگر نیازی نبود تا هفت فلک باقی‌مانده، هرکدام از یک عقل منحصر به فرد صادر شوند و تعداد عقول مفارق ضرورتاً در ده عقل منحصر گردد؛ در این طرح جدید، هفت فلک نزدیک به زمین، نه از عقول طولی چنانکه مشائیان در نظر می‌گرفتند بلکه از عقول عرضی یا همان مثل افلاطونی صادر می‌شدند. بدین ترتیب، نظام نه فلکی پذیرفته‌شده در نجوم، دیگر محدودیتی برای تعداد عقول مفارق طولی و عرضی به وجود نمی‌آورد و از همین جا بود که سهروردی از تعیین تعداد مفارقات خودداری می‌کرد:

فاذن الانوار القاهرة- و هی المجرّدات عن البرازخ و علائقها- أكثر من عشرة و عشرين و مائة و مائتين؛ و منها: ما لا يحصل منه برزخ مستقل، فانّ البرازخ المستقلّة أعدادها أقلّ من عدد الكواكب و هی مترتبه (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۳۹).

نوآوری سهروردی در توضیح نظام طولی و عرضی آفرینش، در کنار بهره‌گیری از اصطلاحات و مفاهیم ایرانی بود. برای مثال، او نور اعظم را که معتقد بود مستقیماً از نور الانوار صادر می‌شود، «بهمن» می‌نامید.<sup>۱۵</sup> چنین ارجاعی به سنت ایرانی دقیقاً مطابق با آموزه‌های این سنت بود، چراکه در نظام آفرینش زرتشتی، «بهمن» در میان سایر امشاسپندان، برترین مقام را دارد و در رتبه‌ای پس از اهورامزدا قرار می‌گیرد. با این همه سهروردی در ادامه وام‌گیری‌های خود از مفاهیم ایرانی، هماهنگ و همخوان با سنت زرتشتی عمل نکرد و از سایر امشاسپندان در هنگام معرفی عقول متکافی عرضی که آنها را تحت عنوان «صاحب صنم» می‌آورد، یاد کرد.

حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا، حتّی انّ الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملکوت و سمّوه «خرداد» و ما للاشجار سمّوه «مرداد» و ما للنار سمّوه «اردیبهشت» و هی الانوار التي اشار اليها انبادقلس و غیره (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۸-۱۵۷).

این در حالی است که در آموزه‌های ایرانی، سایر امشاسپندان بلافاصله پس از «بهمن» قرار می‌گیرند نه چنانکه سهروردی معتقد است پس از کامل شدن نظام طولی عقول و در مرتبه‌ای فروتر از سایر عقول طولی. برای مثال، در بند ۸۳ از فروردین یشت، در مورد پیوستگی و همراهی آنان با هم‌چنین آمده است:

[امشاسپندان] که هر هفت هم اندیشه که هر هفت هم گفتار که هر هفت هم کردار [ند]؛ که آنان را اندیشه یکی، گفتار یکی، کردار یکی که پدر و فرمانروا یکی [است] که [آن] دادار اهورامزدا [است] (مؤلایی، ۱۳۹۲: ۱۰۳-۱۰۲).<sup>۱۶</sup>

### ۳. نظام عالم در دساتیر

نویسنده یا نویسندگان دساتیر در طرح کلی خود از عالم بر روی مبدأ نخست تمرکز کرده و با دقت کمتری چگونگی نظم و ترتیب نظام عالم را مورد بررسی قرار داده‌اند. با این همه از آنجا که دساتیر، به مثابه کتابی آسمانی برای آذرکیوانیان محسوب می‌شده ناچار به طور خلاصه در ذیل نخستین نامه آن یعنی نامه‌شت مه‌آباد به چگونگی صدور مراتب مختلف هستی از مبدأ نخست اشاره شده است. پیش از بررسی دقیق‌تر این طرح لازم است به یاد داشته باشیم که زبان اصلی نامه‌های دساتیر، زبانی ساختگی<sup>۱۸</sup> است و در ذیل هر نامه، نویسنده یا نویسندگان دساتیر ترجمه‌ای به زبان فارسی آورده‌اند که حتی آن هم آکنده از واژگان ساختگی آذرکیوانیان است. بدین ترتیب، در ادامه این

مقاله، صرفاً همان متن فارسی و نه گفتارهای نامفهوم دساتیری، مورد توجه قرار خواهند گرفت. طرح کلی نظام عالم، در نامه نخست دساتیر مشابیهت‌های زیادی را با نظام نه فلکی مشائیان نشان می‌دهد و همین سبب شده است تا برخی پژوهشگران در ارزیابی آن به صرف همین مشابیهت‌ها، نظام آفرینش مورد اشاره در دساتیر را نظامی نه فلکی معرفی کنند:

اینک نمونه‌ای از دستور آسمانی دساتیر یا کهین‌نامه: <sup>۹</sup>خداوند نه آسمان بیافرید، هر یک آسمان را خرد یا هوش و روان و تن است (پورداد، ۱۳۸۶: ۴۱).

این در حالی است که در دساتیر، گرچه از نه فلک نام برده شده است، اما در هیچ جای آن به انحصار افلاک در همین نه فلک اشاره‌ای نشده است.

اما اگر فرض کنیم که چنین نظامی در دساتیر مورد تأیید قرار گرفته است و از سوی دیگر بپذیریم برای هر فلک، عقل، نفس و جسمی نیاز است، ظاهراً تا این نتیجه که نویسنده یا نویسندگان دساتیر، ملهم از آموزه‌های مشائی بوده‌اند، راه زیادی نخواهد بود. پیش‌تر در هنگام توضیح نظام طولی مشائیان دیدیم، آنها پس از واجب‌الوجود، ده عقل را در نظر می‌گرفتند و فرض می‌کردند از هر عقل، به جز عقل دهم، یک فلک صادر می‌شود که هم «جسم» اثری دارد و هم «نفس»ی که آن را به حرکت درمی‌آورد. با این توضیحات، نظام آفرینش دساتیری، دست کم در اصول، نظامی مشائی خواهد بود و این درک و دریافت، همان چیزی است که مجتبی‌بی بدان رسیده است:

ترتیب آفرینش چنانکه در نامه مه‌باباد (نامه اول دساتیر) آمده است به گونه‌ای است که در کتب حکمای مشائی چون فارابی و ابن‌سینا دیده می‌شود. نخستین آفریده فرشته‌ای است به نام «بهنام» که عقل اول (خرد نخستین) است و از او عقل دوم و نفس و جرم فلک الافلاک («مانستار روانبند» و «تنستار تنابند») پدید آمده و از اینها به ترتیب عقول دهگانه و نفوس و اجرام افلاک نه‌گانه تا فلک قمر به وجود آمده‌اند (مجتبی‌بی، ۱۳۷۴: ۲۵۱).

آنچه سبب شده است تا این پژوهشگران چنین دریافتی از نظام فلکی دساتیری داشته باشند، شیوه‌ای است که نویسنده یا نویسندگان آن برای بیان منظور خود بکار گرفته‌اند. آنها پس از معرفی عقل اول تحت عنوان «بهنام»، عقول، نفوس و اجسام افلاک را به ترتیبی که در نظام مشائی مرسوم است، معرفی کرده و برای هر یک نیز نامی ویژه استفاده کرده‌اند. ترتیب صدور عقول و نام‌های مورد استفاده در دساتیر چنان است که در جدول زیر آمده است:



ترتیب	نام عقل	نام روان	نام فلک	نام تن
۱	بهنام			
۲	امشام	مانیستار	برترین سپهر	تانیستار
۳	فامشام	فرارجام	فرود برترین سپهر	اوسام‌ازهام
۴	فرنسا	لاتینسا	سپهر کیوان	ارمنسا
۵	انجمداد	نجم آزاد	سپهر هرمزد	شیدآراد
۶	بهمن‌زاد	فرشاد	سپهر بهرام	زربادواد
۷	شادارام	شاد ایام	سپهر خورشید	نشادارسام
۸	نروان	فروان	سپهر ناهید	زروان
۹	ارلاس	فرلاس	سپهر تیر	ورلاس
۱۰	فرنوش	ورنوش	سپهر ماه	اردوش

با این همه چنین شباهتی به هیچ‌وجه نباید سبب شود تا گمان کنیم نویسنده یا نویسندگان دساتیر نظام عقول دهگانه مشائی را نظام مطلوب و نهایی خود می‌دیده‌اند؛ چراکه در همین بخش، پس از ذکر نام‌های دساتیری بالا، بلافاصله به این مطلب اشاره می‌شود که تعداد عقول، نفوس و افلاک، بیش از آن چیزی است که در اینجا به آنها اشاره شده و تأکید می‌گردد که تعداد آنها به قدری زیاد است که فقط خداوند به درستی از آن آگاه است.

(۲۲) به رسایی و همگی اندک گفته شد ورنه سروشان بی‌شمارند [...] (۲۵) شماره خردها و روان‌ها و ستارگان و آسمان‌ها یزدان داند (دساتیر، ۱۸۸۸: ۶).

به نظر می‌رسد که در اینجا نوعی ناهماهنگی در نوشتار دساتیر وجود دارد؛ چراکه از یک سو، با رسیدن به سپهر ماه نظام فلکی به پایان می‌رسد و گفته می‌شود که پس از عقل دهم یعنی «فرنوش»، آخشبجستان یعنی عالم متشکل از عناصر چهارگانه هستی می‌یابد<sup>۲۰</sup> و از سوی دیگر، چنانکه یاد شد تعداد افلاک و عقول بی‌شمار به حساب می‌آید. اگر «بهنام» خرد نخستین نبود یا فرنوش، خرد ماه نبود یا در گام‌هایی که خردهای هشت‌گانه دیگر از خردهای پیشین خود صادر می‌شدند، فاصله‌ای بود، می‌شد پذیرفت که نظام فلکی دساتیر، نه فلکی نیست؛ اما با پر شدن فاصله‌های یادشده، جایی برای وارد کردن سپهرهای دیگری باقی نمی‌ماند و باید پذیرفت که در بخش نخست دساتیر نظام نه فلکی و ده عقلی مشائی پذیرفته شده است؛ اما در بخش بعدی که با تردید در تعداد خردها و آسمان‌ها آغاز می‌شود، گسستی روشن از نظام فلکی مشائیان آغاز می‌شود. در این بخش دوم، اگر چه فرنوش یعنی خرد ماه، مبدع و ایجادکننده صور

و عناصر عالم تحت قمر خوانده می‌شود، اما سلسله عقول در اینجا پایان نمی‌یابد. چراکه هر یک از عناصر چهارگانه، جانوران و حتی گیاهان دارای رب‌النوعی مخصوص به خود دانسته می‌شوند که از آن به عنوان فرشته یاد می‌شود. فرشته‌هایی که در این بخش از دساتیر بدان‌ها اشاره شده است، چنین‌اند:

فرشته	هستومند
انیراب	آتش
هیراب	هوا؟ <sup>۲۱</sup>
سمیراب	آب
زهیراب	خاک
میلرام	باد
سیلرام	گران دود
نیلرام	برف و باران
مهتاس	آسمان غریب
بهتام	ابر
نیشام	درخش (برق)
بهرزام	سرخ ارج (لعل)
نهرزام	بهرمان (یاقوت سرخ)
فرارش	اسب
فرزین رام	مردم

بنابراین، اگر نظام نه فلکی متناظر با عقول دهگانه، دیدگاه نهایی نویسنده یا نویسندگان دساتیر در نظر گرفته نشود و برای عقول و افلاک دیگر، جایی میان عقل اول تا عقل دهم منظور شود و یا آخشيجستان صرفاً ناشی از خرد دهم یعنی فرنوش به حساب نیاید، در آن صورت می‌توان نظام آفرینش دساتیری را گونه‌ای از رویکرد اشراقی در این زمینه در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر، فرشته‌ها یا رب‌النوع‌های غیرمادی‌ای که وجودشان در جای‌جای دساتیر به چشم می‌خورد باید جایی در هستی‌شناسی دساتیری بیابند؛ اما نویسنده یا نویسندگان دساتیر، سعی نکرده‌اند نحوه هستی یافتن آنها و رابطه‌شان را با سایر عقول که در نظام طولی عالم به وجودشان اذعان کرده‌اند، روشن کنند. در عین حال، باید پذیرفت که عقول عرضی چنان نقش مهمی در رویکرد دساتیری به هستی بازی می‌کنند که نمی‌توان وجود آنها را نادیده گرفت. اشاره به برخی اصطلاحات و مفاهیم خاص فلسفی در دساتیر، نشان از آن دارد که نویسنده یا نویسندگان این کتاب، احتمالاً با بن‌مایه‌های نظریه عقول عرضی آشنا بوده‌اند و آگاهانه آن را در نظام فکری

خود وارد کرده‌اند. برای مثال در بخش سیزدهم دساتیر که عنوان آن نامه شت زرتشت است، از اصطلاحاتی استفاده می‌شود که یادآور نظریه مثل افلاطون است:

بر زمین هر چه هست پیکر و سایه چیزی است که او را در سپهر است (دساتیر، ۱۸۸۸: ۱۲۹).

یا در بخش پانزدهم که به نامه‌شت ساسان یکم اختصاص دارد، مضمون مشابهی آمده است:

[..] و هم در این فرخ نامه پرمایند که تنان سایه‌های شیدان آزاده‌اند و سایه ناتوان شیدست (دساتیر، ۱۸۸۸: ۱۸۲).

## ۵. نتیجه

روشن است که نویسنده یا نویسندگان دساتیر با آراء و اندیشه‌های فلسفی، آشنایی داشته‌اند و آگاهانه سعی کرده‌اند در بخش نخست این کتاب، طرحی کلی از عالم را فرا آورند و در ذیل آن به بیان اندیشه‌های خود بپردازند. در نامه‌شت مه آباد، ابتدا بر اساس مبانی مشائی، نظام عقول دهگانه و فلک‌های صادر از آنها معرفی می‌شوند و سپس در بند ۲۳ همان نامه، به نامعین بودن تعداد عقول و افلاک اشاره می‌گردد. از این بخش به بعد، رویکرد و دیدگاه اصلی دساتیر ذیل نظریه عقول فرعی و رب‌النوع‌های طبیعی قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر از بند ۲۳ نامه‌شت مه آباد به بعد، فلسفه اشراق و مبانی آن است که در تبیین پدیده‌ها به کار گرفته می‌شود؛ بنابراین می‌توان پذیرفت که رویکرد اصلی دساتیر، در تبیین و توضیح نظام آفرینش رویکردی اشراقی است و در نگارش بخش نخست نامه‌شت مه آباد، یا توجهی به ناسازگاری مبانی مشائی و اشراقی در این زمینه نشده است و یا نویسندگان مختلفی بدون نظر به نوشته‌های یکدیگر این بخش‌ها را نوشته‌اند؛ بنابراین باید پذیرفت که توضیح و تفسیر مشائی بخش نخست نامه مه‌آباد با رویکرد کلی دیگر بخش‌های دساتیر سازگار نیست.

## پی‌نوشت‌ها

۱. در دبستان مذاهب، آذرکیوان چنین معرفی شده است: «[آذرکیوان] بیست‌وهشت سال در خُم نشست و در بازپسین روزها از ایران زمین به هند بوم گرایید و در بلده پتنه چندگاه آرام گرفت و در هزار و بیست‌وهفت هجری در شهر مذکور از آخشیجی نشیستان بر سپهری افرازستان شتافت ... هشتادوپنج سال با عنصری پیکر بود و دست از ریاضت بازداشت» (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۱).

۲. شفیلد زمان هجرت آذرکیوان به هند را قبل از سال ۹۸۷ هجری می‌داند (sheffield, 2013: 167).

۳. دقیقاً روشن نیست که دساتیر، نوشته چه کسی یا کسانی است. آنچه قطعاً می‌توان گفت این است که این کتاب، از حلقه آذرکیوانیان بیرون آمده است.

۴. متن این گفتار سه‌رودی را نخستین بار معین آورده است، نگاه کنید به (معین، ۱۳۸۷: ۴۱۲-۴۱۰). برای مقایسه ترجمه دساتیر با نوشتار سه‌رودی نگاه کنید به (گشتاسب، ۱۳۹۵: ۱۲۱-۱۱۸).
۵. ارجاع به آثار ارسطو به شیوه استاندارد بر اساس شماره‌گذاری بکر صورت گرفته است.
۶. در مورد تعداد محرک‌های نامتحرک نزد ارسطو نگاه کنید به 258b11 و 259a25-32.
۷. تعداد محرک‌های نامحرک و به تبع آن تعداد عقول مفارق نزد ارسطو، موضوعی مبهم است. با این همه چون عقول مفارق نزد ارسطو در پیوند با حرکت‌های افلاک هستند، می‌بایست تعداد آنها را نیز بر اساس تعداد افلاک به دست آورد. ابن‌سینا نیز با چنین درکی، آموزه‌های ارسطو را می‌فهمد و در این باره چنین می‌گوید:
- فهؤلاء يرون أن محرک الكل شيء واحد و لكل كرة بعد ذلك محرک خاص؛ و المعلم الأول يضع عدد الكرات المتحرکه على ما كان ظهر في زمانه و يتبع عددها عدد المبادئ المفارقة (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۹۲).
۸. برای مثال، ارسطو در برخی از قطعات متافیزیک چنان سخن می‌گوید که گویی تنها یک «محرک نامتحرک» وجود دارد.
۹. از این فلک غالباً به عنوان «محدد الجهات» یاد می‌شود.
۱۰. خواجه نصیر تمایز متقدمانی مانند ارسطو که به هشت فلک قائل بودند و متأخرانی که نه فلک را برای حرکات اجرام آسمانی لازم می‌بینند، در شرح/اشارات چنین بیان می‌کند:
- فالقدماء أثبتو ثمانية أفلاك كلية، يحيط بعضها بعض، بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل؛ و يكون مراكز الجميع مركز الأرض. واحد منها و هو محيط بالكل، فلک الثوابت، فإنه مما لا بد منه و إن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة، ممکناً و هذا الفلک هو أيضاً فلک البروج و سبعة السيارات السبعة، على النضد المشهور و إن كان فيه أيضاً خلاف؛ و المتأخرون زادوا فلکاً آخر، غير مکوکب يحرك الكل بالحركة اليومية (ابن‌سینا، ۱۹۸۳: ۱۸۶).
۱۱. ابن‌سینا در نجات در این زمینه چنین می‌گوید:
- و كان عددها [أى المفارقات] عشرة بعد الأول، أولها العقل المحرك الذى لا يتحرك و تحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذى هو مثله لكرة زحل و كذلك حتى ينتهى إلى العقل الفاض على أنفسنا و هو العالم الأرضى و نسميه نحن الفعال (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۳۱۰).
۱۲. فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول عدد الحركات (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۳۱۰).
۱۳. چنین جسمی بر خلاف اجسام زمینی، چون موضوع «کون و فساد» قرار نمی‌گرفت، فرض می‌شد که تماماً از عنصر دیگری ساخته شده است که با نام «عنصر پنجم» یا «اثير» بدان اشاره می‌گردید.
۱۴. فهو [كرة الثوابت] ان كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيمًا على رأى من جعل فى كل عقل جهة و جوب و امكان لا غير؛ و ان كان من السوافل، فكيف يتصور ان يكون أكبر من برازخ العوالى و فوقها و كواكبه أكثر من كواكبها؟ و يؤدى الى المحالات (سه‌رودی، ۱۳۷۳: ۱۳۹).
۱۵. فثبت ان أول حاصل بنور الانوار واحد و هو النور الأقرب و النور العظيم و ربما سمّاه بعض الفهلوية «بهمن».
- فالنور الأقرب فقير فى نفسه غنى بالأول (سه‌رودی، ۱۳۷۳: ۱۲۸).
۱۶. معین بدون توجه به این موضوع، چنین می‌گوید:
- «ترتیب آفرینش امشاسپندان (در عبارت سه‌رودی) درست مطابق با سنت زرتشتیان است» (معین، ۱۳۸۷: ۴۲۲).
۱۷. علاوه بر این باید به خاطر داشت که تقدم «بهمن» بر سایر امشاسپندان در اوستای جوان تأیید می‌شود و از آنجا به سنت‌های متأخرتر راه می‌یابد و گرنه در گات‌ها «اردیبهشت» است که بر سر امشاسپندان قرار دارد. در این زمینه نگاه کنید به (پورداد، ۱۳۰۷: ۸۸).
۱۸. هر چند خود آذرکیوانیان آن را زبانی آسمانی می‌دانند.

۱۹. باید توجه داشت که پورداود منتقد سخت زبان ساختگی و مطالبی است که در دساتیر آمده است.
۲۰. در فرود چرخ ماه، آخشيجستان کرده شد (دساتیر، ۱۸۸۸: ۱۰).
۲۱. در متن دساتیر، به جای هوا، باد آمده است، در حالی که اندکی پس از آن، رب النوع باد «میلرام» معرفی شده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که منظور از «باد» در مورد دوم باد حقیقی یعنی جابه‌جایی سریع هوا و مراد از باد نخست، همان مطلق هوا باشد. در عین حال، کاملاً ممکن است که نویسنده یا نویسندگان دساتیر در اینجا دچار اشتباه شده باشند، چنانکه در برخی موارد دیگر نیز چنین اشتباهاتی را مرتکب شده‌اند.
۲۲. مقایسه کنید با این گفتار سقراط در کتاب هفتم جمهوری افلاطون:  
گفتم: پس مردانی مانند آنان [زندانیان در غار] قطعاً باور دارند که حقیقت، سایه‌های ابژه‌های مصنوعی است 515c.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۲، *النجاه، بیروت، دار الافاق الجديدة*.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۳، *الاشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین الطوسی، القسم الثالث، بتحقیق الدکتر سلیمان دنیا، القاهره، دارالمعارف*.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء: الهیات، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی*.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو*.
- پورداود، ابراهیم، ۱۳۰۷، *یشت‌ها، ج ۱، بمبئی، انجمن زرتشتیان*.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *فرهنگ ایران باستان، تهران، اساطیر*.
- دبستان مذاهب، ۱۳۶۲، به تصحیح و کوشش رحیم رضازاده ملک، ج ۱، تهران: طهوری.
- دساتیر آسمانی، ۱۸۸۸، به کوشش شه‌ریار بن اردشیر و پرویز بن شاه جهان و بهرام بن شاور، بمبئی، بی‌نا.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی*.
- کرین، هانری، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه ایران، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، کویر*.
- گشتاسب، فرزانه، ۱۳۹۵، «ترجمه فارسی مناجات هورخش کبیر در کتاب دساتیر» *همایون نامه: نکوداشت کارنامه علمی دکتر ناصر تکمیل همایون، تهران، نگارستان اندیشه*.
- مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۷۴، «آذر کیوان»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، صص ۲۵۹-۲۴۷*.
- معین، محمد، ۱۳۸۷، *حکمت اشراق و فرهنگ ایران، مجموعه مقالات محمد معین، ج ۱، به کوشش مهدخت معین، تهران، صدای معاصر*.
- مولایی، چنگیز، ۱۳۹۲، *فروردین‌یشت، تبریز، دانشگاه تبریز*.
- Aristotle, 1984, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 1, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle, 1984, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 2, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Plato, 1979, *The Republic*, Trans. Raymond Larson, Wheeling, Illinois: Harlan Davidson.
- Sheffield, Daniel J. 2014. "The Language of Heaven in Safavid Iran: Speech and Cosmology in the Thought of Azar Kayvān and His Followers", in

پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰/۶۱

*No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Thackston Jr.'s 70th Birthday*, Alireza Korangy and Daniel J. Sheffield (eds.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.





## Respect to the Rain God, Tištrya, Among the Zoroastrians of Sharifābād Ardakan

Mehrdad Ghadrđan<sup>1</sup>, Zohreh Zarshenas<sup>2</sup>, Ameneh Zaheri Abdvand<sup>3</sup>  
(63-77)

In the vast but arid and semi-desert land of Iran, rain has always been life-giving and effective for the people. Due to this, the goddess of rain "Tištar Yašt" has been left from the ancient times of Iran, Which is highly respected and praised. And the celebration of Tūrgān, which is held in this period, is a reminder of the importance of the rain god in ancient times. In an ancient village called Sharifābād, which dates back to the eighth century AH. Many Mobeds who lived in this village in the past have played an effective role in guiding the Zoroastrians and Parsees in India. An ancient celebration was held in honor of the Tištrya named Tištarīm with a special ritual. This special ritual of holding Tištarīm has not been reported anywhere else. However, in this village, a festival called Tīr-Māhi is also held, which is similar to the Tūrgān festival in other places. By collecting field documents related to the two celebrations of Tištarīm and Tīr-Māhi in this village, apart from getting acquainted with these and the way they are held, we seek the answer to this question. Did the people of this village differentiate between these two celebrations "Tištarīm and Tīr-Māhi"? And did they recognize both of them? Considering that these people never mention them alone in the mention of the two gods, Tir and Tishtar, and always refer to them together as "Tir and Tishtar", and during one year, at two different times to celebrate the ritual and that according to the available evidence of active priests and awareness lived in this village, it is believed that these people in the distant past, between the gods of Tir and Tishtar. most of this is the goddess of rain, who has etiquette because of the goddess and the dry land of Yazd, but it should be remembered that in The common chronology there is this Tir that between the days of the month and between the months of the year and arises from the equalization and accompaniment of the name of the day and the month is Tirgan.

**Keyword:** Tištrya, Tištarīm, Tīr-Māhi, Tūrgān, Zoroastrians, Sharifābād.

Received: 8, , June, 2021; Accepted: 21, September, 2021

doi  
10.22059/jis.2021.325288.997  
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601  
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Ph.D. Candidate in Ancient Iranian Culture and Languages, Islamic Azad University, Science and Research Branch.
2. Email of corresponding author: zohreh\_zarshenas35@yahoo.com.  
Professor of Ancient Iranian Languages and Culture, Institute of Humanities and Cultural Studies.
3. Assistant Professor of Ancient Iranian Culture and Languages, Islamic Azad University, Science and Research Branch.



## بزرگداشت ایزد باران، تشر، در میان بهدینان شریف‌آباد اردکان

مهرداد قدردان

دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

زهرة زرشناس<sup>۱</sup>

استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

آمنه ظاهری عبدوند

استادیار فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

علمی-پژوهشی

### چکیده

از دیر باز باران در پهنهٔ عموماً خشک و نیمه‌خشک سرزمین ایران همواره زندگی‌بخش و اثرگذار بوده است. به تبع آن از دوران کهن ایزد باران، یعنی تشر، بسیار مورد احترام و ستایش بوده و جشنی موسوم به تیرگان برای بزرگداشت این ایزد یادگار آن دوران در این روزگار است. در روستایی قدیمی به نام شریف‌آباد، که تاسیس آن به قرن هشتم هجری قمری بر می‌گردد و زمانی به واسطهٔ موبدنشینینی خود در راهبری بهدینان ایران و پارسیان هند نقش داشته، جشنی کهن برای بزرگداشت تشر به نام تشرتیرم برگزار می‌شود که با آدابی خاص همراه است. این شیوهٔ بزرگداشت در جای دیگری گزارش نشده است، هرچند در کنار این جشن، جشنی دیگر به نام تیرماهی وجود دارد که همانند جشن تیرگان دیگر نقاط است. در تحقیق میدانی زیر با بررسی جشنهای تشرتیرم و تیرماهی در این روستا، علاوه بر آشنایی با این دو جشن و مؤلفه‌های برگزاری آن، به دنبال پاسخ این پرسش خواهیم بود که آیا این مردمان با این دو بزرگداشت، تفاوتی میان تیر و تشر قائل بوده‌اند و این دو را از هم بازمی‌شناخته‌اند؟ با توجه به اینکه این مردم هیچ‌گاه در یادکرد دو ایزد تیر و تشر آنها را به تنهایی نام نمی‌برند و آنان را همواره همراه یکدیگر به صورت «تیر و تشر» یاد می‌کنند و در طول یکسال، در دو زمان مختلف، یکی حوالی تیرماه و دیگری در آبان ماه، به آیین بزرگداشت می‌پردازند و اینکه بنا بر مدارک و شواهد موجود موبدان فعال و آگاهی در این روستا می‌زیسته‌اند، گمان می‌رود این مردمان در گذشته‌های دور میان ایزدان تیر و تشر تفاوت قائل بوده و آنان را از یکدیگر باز می‌شناخته‌اند و برای همین در دو نوبت جشن می‌گرفته‌اند. هرچند در این جشن‌ها هر دو یاد می‌شدند، ولی بیشتر این تشر ایزد باران است که به واسطهٔ تشریت و سرزمین خشک یزد آداب یادکرد دارد، ولی باید به یاد داشت که در گاه‌شماری رایج آنجا این تیر است که میان روزهای ماه و در میان ماه‌های سال می‌درخشد و از برابر شدن و همنشینی نام روز و ماه تیرگان پدید می‌آید.

**واژه‌های کلیدی:** تشر، تشرتیرم، تیرماهی، تیرگان، بهدینان، شریف‌آباد

### مقدمه

شریف‌آباد (شرف‌آباد) در جنوب شرقی اردکان یزد قرار دارد. پیش‌تر روستایی جدا از شهر بوده، اما اکنون یکی از محلات شهر اردکان است. بنای آن بر اساس نوشتهٔ

مستوفی بافقی در کتاب جامع مفیدی به شرف‌الدین مظفر پسر امیر مبارزالدین (۷۶۵-۷۰۰ هـ) منسوب است. این کتاب بنای احمدآباد و ترک‌آباد را نیز به این خاندان نسبت می‌دهد (مستوفی بافقی، ۱۳۸۵: ۱۲۲، ۱۷۹، ۷۲۰)، که با توجه به اصالت میبیدی این خاندان، با اجدادی مهاجر از خواف، منطقی به نظر می‌رسد. شریف‌آباد با دو روستای مجاور خود در قرن هشتم هجری پذیرای موبد موبدان و همراهان از فارس شد. سه روستای ترک‌آباد، شریف‌آباد و احمدآباد، چند قرن مثلث راهبری بهدینان ایران و راهنمایی دینی پارسیان هند را عهده‌دار بود. آنچه مسلم است این است که زرتشتیان از قرن هشتم هجری به بعد در شریف‌آباد سکونت داشته‌اند و حتی دستوران مقیم آن روستا و روستای ترک‌آباد بزرگترین دستوران زرتشتی محسوب می‌شده‌اند. نامه‌هایی که از قرن نهم هجری از طرف دستوران و بزرگان این دو محل به پارسیان هند ارسال شده مؤید این نکته است (سپهری، ۲/۱۳۷۴: ۱۰۶). مری بویس (بویس، ۱۳۸۱: ۱۹۵) بر آن است که از سدهٔ هشتم هجری، با مهاجرت دستور دستوران از فارس و سکونت او در ترک‌آباد، از روستای شریف‌آباد و روستای مجاور آن احمدآباد هم در منابع موجود یاد شده است. این سه مثلثی تاریخی را در حیات پس از اسلام دین زرتشتی تشکیل می‌دهند. با سکونت دستور دستوران، ترک‌آباد در بین زرتشتیان به روستای موبدانشین نامبردار گشت و تا امروز هم در بین زرتشتیان منطقه این وصف شنیده می‌شود. در این استقرار مهم، شریف‌آباد نیز با سکونت خاندان موبدانی تأثیرگذار نقشی مهم را در راستای راهبری جامعهٔ زرتشتیان و راهنمایی پارسیان هند در امور دینی ایفا کرد. مری بویس (بویس، ۱۳۸۱: ۱۹۵) بر این باور است که همراه دستور دستوران دو آتش آورده شد و در شریف‌آباد، در خانه‌های آجری کوچکی شبیه خانه‌های معمولی، نگهداری شد. یکی از این دو آتش را امروزه با نام آذرخروه (صورتی از آذرقرنیغ) می‌شناسیم. این آتش در حقیقت یکی از سه آتش بزرگ ایران باستان است. آتش دیگر، که صرفاً آتش بهرام نامیده می‌شود، از آن یکی هم محبوب‌تر و محترم‌تر بوده، و احتمالاً آتش آذراناھید استخر فارس است. این دو آتش، که اینک توأم‌اند، قدیمی‌ترین آتش‌های مقدس به‌جاماندهٔ زرتشتیان‌اند، و احتمالاً بیش از دوهزار سال پیوسته افروخته بوده‌اند. پس از این استقرار، روستاهای ترک‌آباد و شریف‌آباد با هم مرکزیت سازمان روحانیت زرتشتی ایران را تشکیل دادند. با رفتن دستوران دستور از ترک‌آباد به یزد، در حدود سال ۱۷۸۱

میلادی (بویس، ۱۳۹۷: ۲۶)، و با مهاجرت زرتشتیان احمدآباد به شریف‌آباد، بار کارکرد چهارصدساله این مجموعه سه‌گانه در شریف‌آباد به یادگار ماند.

چنانکه می‌دانیم بزرگداشت ایزد تشر به تشریشت اوستایی برمی‌گردد. اکنون پرسش اینجاست که چگونه مردمان این روستا بزرگداشت ایزد تشر را تا روزگار کنونی حفظ کرده‌اند، به صورتی که حتی علاوه بر برگزاری جشن ویژه این ایزد، نیایشگاهی هم برای تشر — شاید از زمان تأسیس روستا — بر پا کرده‌اند و این ایزد از دیر باز مورد توجه آنان بوده است. نکته جالب توجه‌تر اینکه بهدینان شریف‌آباد دو جشن جداگانه برای بزرگداشت ایزدان تشر و تیر با عنوان تشریم و تیرماهی (تیرگان) دارند، آیا این موضوع خبر از آگاهی این مردمان از تفاوت ستارگان تشر و تیر دارد؟ در این نوشته به این دو موضوع خواهیم پرداخت.

ابراهیم پورداود در جلد اول کتاب *یشتها* مبحثی را به تشر اختصاص داده و یشت ویژه تشر (متن اوستایی و ترجمه) را با عنوان تیریشت آورده است. زهره زرشناس و فرزانه گشتاسب با کار روی متن اوستایی تشریشت، آوانویسی و ترجمه متن اوستایی آن را همراه با شرح واژگان مهم و افعال در کتابی با عنوان *تشریشت منتشر کرده‌اند*. پرویز اذکایی در مقاله‌ای با عنوان «تشریه، شعرای یمانی» پژوهشی دقیق پیرامون تشر و تیر ارائه داده است. چنگیز مولایی در جلد دوم *دانشنامه زبان فارسی*، تیر، تیرگان و تشر را مورد پژوهش قرار داده است. محمود روح‌الامینی در کتاب *آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران/امروز به جشن تیرگان پرداخته است*. پرویز رجبی نیز در کتاب *جشن‌های ایرانی* مبحثی پیرامون جشن تیرگان دارد. مری بویس در اکثر کتاب‌هایش که به آداب و رسوم زرتشتیان پرداخته، اشاراتی به تیر و تشر دارد، اما در جلدهای اول و دوم کتاب *تاریخ کیش زرتشت طی جستارهایی به صورت تخصصی‌تر به ایزدان تشر و تیر می‌پردازد*. او در کتابی که در سال ۱۹۷۷ منتشر کرده، و به فارسی نیز ترجمه شده (بویس، ۱۳۹۷)، به آداب و رسوم زرتشتیان شریف‌آباد پرداخته است. بویس متأسفانه در این کتاب تنها از جشن تیرگان (تیرماهی) این روستا یاد کرده و به جشن و بزرگداشت ایزد تشر، یعنی تشریم، نپرداخته است، ولی از نیایشگاه تشر شریف‌آباد و داستان چگونگی برپایی بنای آن بر اساس شنیده‌ها مفصلاً نوشته است. آنتونیو پاناینو نیز طی تحقیق جامعی به تشر پرداخته است (Panaino, 1990; 1995). در تحقیق پیش رو به هر دو بزرگداشت (ایزدان تیر و تشر) در کنار هم با ذکر جزئیات، از جمله زمان، شیوه و

چگونگی برگزاری، پرداخته می‌شود. در انجام این بررسی و تحقیق، علاوه بر اینکه نگارنده خود شریف‌آبادی است، هشت نفر دیگر از افراد آگاه شریف‌آباد (برابر فهرست اسامی پایان مقاله) طرف مصاحبه و پرسش بوده‌اند.

### ۱. بزرگداشت ایزد تِشتر

جشن کهنی در شریف‌آباد با نام تِشتریم یا جشن تیر و تِشتر وجود دارد که به بزرگداشت ایزد تِشتر اختصاص دارد. این جشن روز سوم گَهَنبار چهرهٔ مدیوشم<sup>(۱)</sup>، معروف به گهنبار تیر و تِشتر، روز تیر (تِشتر) از ماه تیر در گاه‌شماری بدون کبیسه، یعنی اوایل آبان‌ماه (در سال ۱۳۹۹ ششم آبان)، برگزار می‌شود. همچنین بزرگداشت این ایزد در روز اورمزد و اسفندماه در گاه‌شماری بدون کبیسه، یعنی اواخر خردادماه جلالی (در سال ۱۳۹۹ بیست و سوم خرداد)، نیز با عنوان «تیرماهی» برگزار می‌گردد. نیایشگاهی ویژهٔ ایزدان تِشتر و استاد درکنار هم با تاریخ بنایی نامشخص<sup>(۲)</sup> در روستا وجود دارد. شاید این بنا با زمان تأسیس روستا مرتبط باشد. نیایشگاه تِشتر به واسطهٔ باورمندی به کارکرد این ایزد در باران‌زایی تا ۵۰ سال پیش میان کشتزارهای روستا قرار داشت و اینک به دلیل توسعهٔ شهر اردکان، نیایشگاه میان بافت شهری قرار گرفته است. این نیایشگاه دوگانه، به واسطهٔ همین دور بودن از بافت و قلعهٔ روستا از قدیم در گویش بهدینی شریف‌آباد به گودز، به معنی پایین و بیرون دز (دژ، قلعه)، معروف است.

ایزد باران یا تِشتر، که یشت هشتم اوستا را به خود اختصاص داده، نامش در متون اوستایی به صورت Tištrya- و در پهلوی به صورت Tištar و در فارسی دری به صورت تِشتر باقی مانده است (مولایی، ۱۳۸۶: ۴۵۹). بر اساس تشریشت، تِشتر ستاره‌ای است سیید، درخشنده و دورپیدا. او سرشت آب دارد، تواناست و نژادش از اپام‌نپات است و سرور همهٔ ستارگان است (بهار، ۱۳۸۱: ۶۱). در روزگار کنونی، میان بهدینان بزرگداشت این ایزد در جشن تیرگان به روز تیر از ماه تیر برگزار می‌شود، ولی در شریف‌آباد این تکریم یک بار حدود تیرماه و بار دیگر در آبان‌ماه برگزار می‌گردد؛ شاید هم احتمالاً در گذشته-های دور ایزدان تیر و تِشتر را جداگانه مورد تکریم قرار می‌داده‌اند و میان آن دو تمایز قائل بوده‌اند و شاید هم عدم رعایت کبیسه در روزگار پس‌اساسانی باعث شده بزرگداشت یک ایزد (تِشتر) در دو موقع از سال انجام پذیرد.

در شریف‌آباد همواره تیر را با تِشتر به صورت «تیر و تِشتر» یاد می‌کنند و چنانکه اشاره شد، بزرگداشت ایزد تِشتر با جشن «تِشتریم» در روز تیر از تیرماه قدیم (بدون

کبیسه) برابر آبان‌ماه جلالی و روز سوم «گهنبار تیر و تشر» (چهرهٔ مدیوشم) برگزار و جشن تیرگان و آبریزان (تیرماهی) در اورمزد و اسفندماه قدیم (اواخر خردادماه جلالی) انجام می‌پذیرد.

پیش از پرداختن به نحوهٔ برگزاری این دو جشن، برای روشن شدن موضوع به پاره‌ای تحقیقات پژوهشگران در این زمینه توجه می‌کنیم. مری بویس می‌نویسد که تیرگان بی‌شک از جشن‌های باستانی است که در بحبوحهٔ تابستان گرفته می‌شد. یکی از نکات چشمگیر دربارهٔ تشر و تیر این است که هیچ‌گاه این دو نام با هم در منابع کهن دیده نمی‌شود و در اوستا واژهٔ «تیر» اصلاً نیامده، حال آنکه تشر نه تنها یشتی اختصاصی دارد، بلکه در خورشید نیایش نیز از او با احترام یاد می‌شود و با آنکه در اوستا یشت کهنی ویژهٔ ایزد تشر وجود دارد، از معدود ایزدانی است که روز یا ماهی را به نام او نامگذاری نکرده‌اند، حال آنکه از تیر، که در اوستا نامی برده نشده، نه تنها روز و ماهی به اسم دارد، حتی جشن بزرگی به نام او (تیرگان) بر پا می‌شود. به نظر مری بویس، تنها موضوعی که در این زمینه می‌توان بدان اندیشید، این است که به هنگام وضع گاه-شماری (شاید در روزگار هخامنشیان) ایرانیان با تیر آشنا شده و او را مقدس دانسته‌اند و تیر که در آغاز از ایزدان معبود ایرانیان ساکن سرزمین‌های غربی فلات ایران بوده، با گرویدن ایرانیان این خطه به دین زرتشت، چون از یک سو میان نام تشر و نام تیر شباهتی می‌دیدند و از سوی دیگر همانندی‌هایی نیز میان وظایف این دو ایزد یافته بودند، تیر نیز وارد ایزدکدهٔ زرتشتی شده است (بویس، ۱۳۹۳: ۸۱).

پرویز اذکایی، در پژوهشی ریزبینانه در این زمینه و با بررسی آراء مختلف، به این نتیجه رسیده است که در یک کلمه تشر از آن شرقیان و تیر از آن غربیان است و باورداشت و آموزهٔ هر دو گروه جای خود را یافته است، ولی در اصل، صرف نظر از مشابهات نوعی، این دو به کلی از لحاظ جنسی مغایرند. پردازندگان داستان آفرینش در متن گمشدهٔ «دامداد نسک» به عنوان منبع اصلی روایات مزبور، که گویا مغان فرزانهٔ ستاره شناس مادی بودند، چنین می‌نمایند که زیرکانه این تلفیق و ترکیب را به انجام رسانده‌اند (اذکایی، ۱۳۶۵: ۳۵۰). چنگیز مولایی با اشاره به پرسش ۴۸ متن پهلوی مینوی خرد می‌نویسد که عقیدهٔ مربوط به سروری تشر بر ستارگان دیگر به گمان برخی محققان اندیشه‌ای زروانی است، زیرا اخترشماری و پرستش ستارگان بیش از همه در آیین زروانی رواج داشته است. نقش تشر به عنوان سرور و نگهبان ستارگان در آیین

زروانی بیشتر قابل توجیه است تا در آیین مزدیسنايي، زیرا در آیین زروانی اعتقاد بر این است که نیک‌بختی موهبتی است که از تشر می‌آید (مولایی، ۱۳۸۶: ۴۶۰).

## ۲. تِشْتَرِیم

چنانکه اشاره شد، در روز تیر از ماه تیر (تیر و تشر) در گاه‌شماری بدون کبیسه، مطابق با روز سوم چهره گهنبار تیر و تشر (مدیوشم)، مردم شریف‌آباد برای بزرگداشت ایزد تشر جشنی را به نام «تِشْتَرِیم» یا «جشن تیر و تشر» برگزار می‌کنند. این واژه از حالت مفعولی اسم این ایزد در اوستا و از نخستین واژه عبارت اوستایی *tištrīm drvō* *čašmanem yazamaide* («تشر نیک چشم را می‌ستاییم») گرفته شده که در تشریشت و به تبع آن در خورشید نیایش آمده است و چنانکه خواهیم دید، در این روز باید بهدینان هزار و یکبار این عبارت را ذکرمانند تکرار کنند. برگزاری این جشن به این صورت است که بانوی خانه چند روز پیش از جشن تدارک آجیل و شیرینی می‌بیند. این اقلام شامل خرما، مغزهای گردو و بادام، حلواارده و نقل است. او بعد از ظهر روز پیش از جشن، با آب و جاروی درون و بیرون خانه، به نشانه جشن و شادی سمت راست و چپ آستانه ورودی خانه، سرپنجه‌ای آویشن خشک کپه‌وار قرار می‌دهد، سپس ظرفی از آب و آویشن که دانه‌ای انار در آن قرار دارد را در گوشه پَسْگَم‌بالا<sup>(۳)</sup> گذاشته و چراغ روغنی را روشن کرده کنار آن می‌گذارد.<sup>(۴)</sup> نیز خشتی خام را با گل سفید<sup>(۵)</sup>، سفید کرده تا آماده برای اُشْتَرَه<sup>(۶)</sup> سوزاندن صبح جشن باشد. هنگام شب هم هلیم (هریسه) را بار می‌گذارد تا صبح آماده برای صبحانه جشن باشد. صبح زود هم بانوی خانه زودتر از همه بلند شده با آب‌پاشی درون و بیرون خانه و گذاشتن بوی خوش بر آتش، نیایش صبحگاهی را آغاز می‌کند. پدر خانواده هم با نیایش صبحگاهی هاون‌گاه برای اعضای خانواده اوستای تندرستی می‌خواند. بانوی خانه با آماده کردن هلیم، فرزندان را به صبحانه دعوت کرده و وسایل اُشْتَرَه سوزاندن و جشن را کنار خشت سفید در پَسْگَم‌بالا قرار می‌دهد. این وسایل عبارت است از تاس (کاسه) و پیاله روزین به تعداد اعضای خانواده،<sup>(۷)</sup> آجیل و شیرینی جشن و قرار دادن اُشْتَرَه در چهار گوشه و وسط خشت سفید. پس از خوردن صبحانه، اعضای خانواده در پَسْگَم‌بالا گرد هم می‌آیند، همه به یکدیگر جشن تشریم را شادباش می‌گویند و کودکان، شادمان از اینکه فالشان دیده خواهد شد، با شوق و ذوق گرداگرد خشت می‌نشینند. بانوی خانه اشتره‌های روی خشت — در پنج نقطه آن — را شعله‌ور می‌کند و از آنجایی که سوختن اشتره با دود همراه

است و این دود، چنانکه خواهیم دید، کاربری فال خوانی خواهد داشت، نخست بچه‌ها به ترتیب با انتخاب ظرف روزین و برداشتن آن نیت کرده و سطح داخلی ظرف را روی شعله‌اُشتره می‌چرخانند تا دود در جدار داخلی آن بنشیند. سپس اندکی روغن کرچک را در ظرف دودزده ریخته و می‌چرخانند تا دود در ظرف نقش بگیرد و آن را در کنار خشت برعکس روی زمین قرار می‌دهند. بدیهی است اگر کودک خردسالی نتواند این کار را انجام دهد، مادر به نیت او این کار را انجام خواهد داد و معمولاً او برای پدر خانواده نیز نیت کرده و ظرف روزین را روی شعله قرار می‌دهد. بعد از اینکه همه، ظرف بخت خود بر شعله‌اُشتره چرخانده و روغن زدند و برعکس بر زمین نهادند، نیم ساعتی باید صبر کنند تا دود کاملاً بر جدار ظرف نقش بگیرد. در این فاصله، نخست با شیرینی (معمولاً نقل) کام خود را شیرین کرده و سپس آجیل (مغز گردو و بادام با خرما) می‌خورند که همراه با آن خوردن حلواالرده حلاوتی خاص دارد. پس از گذشتن نیم ساعتی که اشاره شد، بانوی خانه ظروف نقش گرفته از دود اُشتره را یکی یکی برداشته — نخست از کوچکترها — و به دست آنان می‌دهد تا برای خواندن فالشان نزد پیرزنانی باتجربه و بینشور محله ببرند یا مادر بزرگ‌ها در خانه این وظیفه را بر عهده می‌گیرند یا در صورت آگاهی، بانوی خانه خود این وظیفه را بر عهده می‌گیرد و به خواندن نقش فال می‌پردازد. با خواندن این فال یک سال آینده فرد را پیش‌بینی می‌کنند. این پیش‌بینی شامل خبر تندرستی، پیشرفت، رسیدن شادمانی یا گاه غم و بیماری و در مورد بزرگ‌ترها عروسی، دامادی، بچه‌دار شدن، سفر، خشکسالی، ترسالی یا رسیدن آفت است. نکته در خور نگرش اینکه چون در گذشته در این منطقه شغل پدر خانواده عموماً کشاورزی بوده و این شغل به‌ویژه در مناطق کویری وابستگی تام به بارش باران دارد، در فال پدر خانواده، ردیابی خشکسالی و ترسالی، که در اصل وابسته به حضور تشر است، بررسی می‌شود. پس از دیدن فال همگی به آتشکده می‌روند تا در مراسم گهنبار توجی، که انجمن زرتشتیان شریف‌آباد به مناسبت این جشن برگزار می‌کند، شرکت کنند. این گهنبار، هر چند توجی است، موقوفه‌ای قدیمی دارد و واقف آن بانویی به نام «شیرین سیاوش ولی» بوده که اکنون در تولیت انجمن است. این گهنبار هر ساله به نام او در این روز و به مناسبت جشن تشریم برگزار می‌شود. مردم با دیدن یکدیگر جشن را تبریک گفته و برای همدیگر تندرستی و شادمانی آرزو می‌کنند. در این روز خانواده‌هایی که به تازگی عروس یا داماد اختیار کرده، بچه‌دار شده یا نذری برای جشن کرده‌اند، به

اصطلاح رایج جعبه می‌چرخانند که مراد بردن جعبه شیرینی به آتشکده است که پس از مراسم گهنبارِ جشن، دهان مردم را شیرین کرده و مردم نیز برای آنان آرزوی شیرین-کامی می‌کنند. مراسم گهنبار توجی تشریم تنها تفاوتی که با دیگر گهنبارهای توجی دارد این است که در این گهنبار توسط ورنشین جار<sup>(۸)</sup> کشیده می‌شود تا برای بزرگداشت ایزد تشر، حاضرین در این روز هزار و یک بار عبارت *tīštrīm drvō čašmanem yazamaide* را بگویند. این عبارت در بند ۱۲ کرده ۶ تشریشت و نیز در عبارتی از خورشیدنیایش آمده است. پس از مراسم گهنبار و توزیع لُرک<sup>(۹)</sup> و خوردن شیرینی و شادباش جشن، با جار پایانی ورنشین و اعلام اولین خانه صاحب گهنبار چهره، مردم بدون درنگ برای اجرای گهنبارهای روز سوم چهره مدیوشم (تیر و تشر) عازم خانه‌های صاحبان گهنبار می‌شوند.

### ۳. تیرماهی (جشن تیرگان)

چنانکه گفته شد، بزرگداشت دیگری از ایزد تشر با عنوان «تیرماهی» در شریف‌آباد برگزار می‌شود که مشابه جشن تیرگان کنونی است. این جشن بیشتر دخترانه و زنانه است و توسط دختران دم بخت هدایت و مدیریت می‌گردد. در گذشته که آب چندین قنات در روستا جاری و ساکنین زیاد بودند، این جشن رونقی بسزا داشت، اما اکنون به علت خشک شدن اکثر قنات‌ها و مهاجرت سنگین از روستا، هر دو جشن تشریم و تیرماهی یکی شده و با هم در روز جشن تیرگان برگزار می‌گردد. برگزاری شکل اصیل تیرماهی به این صورت است که این جشن روز اورمزد اسفندماه (در گاه‌شماری بدون کبیسه)<sup>(۱۰)</sup> برپا می‌شود. این روز برابر است با روزی که بزرگترها برای یادکرد درگذشتگان و آیین بزرگداشت روان درگذشتگان به دَخمه (دادگاه)<sup>(۱۱)</sup> می‌رفتند. مقدمات این جشن از روز پیش از آن آماده و فراهم می‌گشت، به این صورت که عصر روز پیش، دختران و زنان روستا در خانه‌ای قدیمی و بزرگ، که معمولاً سکنه نداشت، جمع شده و مَره و دوله<sup>(۱۲)</sup> را آماده می‌کردند. برای این کار نخست کوزه‌ای دهانه‌گشاد (دوله) را شسته و در گوشه‌ای قرار می‌دادند، سپس هر یک از دختران و زنان سراغ کوزه رفته و نیت کرده و مَهره‌ای، النگو یا انگشتر، را داخل این کوزه می‌انداختند. زمانی که همه مهره‌ها انداخته می‌شد، کوزه را تا نیمه آب کرده و روی دهانه آن، دستمال سبزی می‌کشیدند، سپس آینه‌ای را رو به آسمان روی دستمال سبز گذاشته و یک جلد کتاب اوستا را روی آن قرار می‌دادند. باور بر این بود که دیگر نباید کسی، حتی آسمان، آن را



ببیند. برای همین کوزه را تا روز فردای مراسم جشن در تنور قرار داده و روی تنور را می‌پوشانند.<sup>(۱۳)</sup> صبح روز اورمزد اسفندماه (حدوداً اواخر خردادماه جلالی) مادران و پدران با برداشتن وسایل و خوراکی عازم دخمه (دادگاه) برای اجرای مراسم بزرگداشت درگذشتگان می‌شدند و دختران خانه نیز به کنار جوی‌های آب روان روستا می‌رفتند و به تیرماهی می‌پرداختند که عبارت بود از پاشیدن آب به یکدیگر و انجام شادی. در این بین شور و شوق دختران کوچکتر دیدنی بود. این شادی تا ساعتی از ظهر گذشته ادامه می‌یافت. سپس با صرف ناهار، دختران لباس نو به تن کرده به همراه پیرزنانی که نتوانسته بودند به دادگاه (دخمه) بروند، به خانه‌ای که محل برگزاری مَره و دوله بود می‌رفتند. از میان آنان، کسانی که دستی در شعر و آواز داشتند دایره را نیز همراه خود می‌بردند و به محض رسیدن، دوله (کوزه دهانه‌گشاد) را با هابیرگ‌های<sup>(۱۴)</sup> بلند از تنور بیرون آورده و در دامان دختری نابالغ، که باید نخستین فرزند خانواده هم می‌بود، قرار می‌دادند. کتاب اوستا را از روی دوله برداشته، بوسیده و با آینه کنار می‌گذاشتند، سپس با ساز و آواز به بیرون آوردن مهره‌ها می‌پرداختند.<sup>(۱۵)</sup> برای این کار، دختر نابالغ با کنار زدن دستمال سبز دست در دوله کرده و شیئی (مهره، الگو یا انگشتر) را بیرون می‌آورد. به محض بیرون آوردن، یکی از بانوان دوبیتی یا رباعی را به همراهی نواختن دایره به نیت صاحب آن شیء سرایش می‌کرد و این شعر فال شخص محسوب می‌شد و او براساس نیتی که کرده بود آن شعر را تفسیر نیت خود می‌شمرد.<sup>(۱۶)</sup> بر همین روال تا بیرون آمدن همه مهره‌ها کار با شادی و نواختن دایره ادامه می‌یافت. در این میان اگر کسی از اعضای خانواده‌اش عروس، داماد یا بچه‌دار شده بود، جعبه شیرینی می‌چرخاند و کام همه را شیرین می‌کرد و این آیین شاد با دست‌افشانی و پایکوبی به پایان می‌رسید.<sup>(۱۷)</sup>

#### ۴. همخوانی بزرگداشت‌ها با تشریشت

با مروری بر تشریشت به همخوانی این بزرگداشت‌ها با یشت مذکور پی خواهیم برد. در بندهای ۲۳ و ۲۹ تشریشت از فال بد و فال نیک زدن یاد می‌شود. تشر با نیک‌سالی و بدسالی در پیوند است (بند ۳۶). همو مراقب، ورجاوند و سروری‌کننده هزار آیف و بخشش و نعمت است (بند ۴۹). او با پرآب کردن چشمه‌ها، تازنده آب به چراگاه‌ها، برای رویش نیرومند ساقه‌های گیاهان است (بند ۴۲). تشر شوینده همه پلیدیهاست (بند ۴۳)، بخشنده فرّه و بخشنده اقامتگاه و نیز درمان‌بخش است (بندهای ۱، ۲، ۳۵). تشر آن‌چنان شایسته یزش، نیایش و بزرگداشت است که هرمزد (بند ۵۲). بر این پایه و

برابر این یشت، گرفتن فال در این دو جشن (تشتیریم و تیرماهی)، پیش‌بینی ترسالی و خشکسالی، برگزاری گهنبار و داد و دهش کردن نیک مصداق می‌یابد و یادکرد هزاربارۀ تشتیر در جشن تشتیریم مقام و ارج و توانمندی این ایزد را گوشزد می‌کند.

##### ۵. نتیجه

برگزاری منحصر به فرد جشن بزرگداشت ایزد تشتیر در میان بهدینان شریف‌آباد با عنوان تشتیریم جالب توجه است. چنانکه اشاره شد، این بزرگداشت با آدابی ویژه و گونه‌ای خاص از فال‌بینی برای اعضای خانواده و پیشگویی ترسالی و خشکسالی در ماه آبان همراه است که با برگزاری گهنبار توجی و یادکرد ایزد تشتیر تکمیل می‌گردد. حوالی تیرماه نیز جشن تیرماهی (تیرگان) با آبریزان و گونه‌ای دیگر از فال‌بینی (فال کوزه) اجرا می‌شود. با مطالعه تشتیریشیت دلیل این توجه و بزرگداشت در شریف‌آباد مشخص می‌شود. اما چگونه است که بهدینان شریف‌آباد تیرماهی (تیرگان) را حدود تیر و تشتیریم را در آبان‌ماه برگزار می‌کنند؟ به نظر می‌رسد از گذشته‌های دور بانیان جشن از دوگانگی ایزدان تیر و تشتیر به خوبی آگاه بوده‌اند و یکی را در جای خود در تیرماه و دیگری را در آبان‌ماه، ماهی که بنیاد تشتیر از اوست (بند ۴ تشتیریشیت)، یعنی اپام‌نپات (آبان) بزرگ می‌داشته‌اند. چون این مردمان در گاه‌شماری خود روز تیر و ماه تیر را داشته‌اند ولی از تشتیر در این گاه‌شماری یادی نبوده و تنها یشتی زیبا به نام او داشته‌اند، هرگاه قرار بوده در این گاه‌شماری از تیر نام ببرند، تیر را با تشتیر همراه کرده و به گونه «تیر و تشتیر» از هر دو نام برده و می‌برند؛ مثلاً روز تیر و ماه تیر را به ترتیب روز «تیر و تشتیر» و ماه «تیر و تشتیر» می‌گویند و حتی گهنبار موسوم به تیرماه (مدیوشم) را گهنبار «تیر و تشتیر» می‌نامند. پاناینو بر این باور است که نیایش‌های تیر در متون اوستایی به تشتیر ایزد باران اختصاص یافته و با بررسی برخی دعاها به زبان پهلوی که در آغاز آن از «تیر رایومند و فرهمند» یاد شده می‌توان به این نکته پی برد (Panaino, 1995/2: 67). با این بررسی می‌توان چنین اندیشید که در مجموع، این گونه بزرگداشت و یادکرد برای تشتیر و تیر می‌تواند یادگار موبدان آگاه ساکن این منطقه باشد که زمانی راهبری دینی بهدینان ایران و پارسیان هند را به گواه اسناد موجود (روایات)<sup>(۱۸)</sup> بر عهده داشته‌اند. با تکیه بر همین اسناد، که تسلط این موبدان را بر متون دینی، آیین، آداب و رسوم نشان می‌دهد، آگاهی از پیشینه تشتیر و تیر دور از ذهن نخواهد بود و تأکید وسواس‌گونه آنان بر برگزاری آیین‌ها و مراسم (برابر متون موجود روایات) است که این

ماندگاری را سبب شده است. بزرگداشت تشر تنها مراسم کهن روستا نیست؛ آیین و آداب کهن دیگری چون بزرگداشت ایزد مهر (همراه با قربانی)، جشن رَفْتَوَن، جشن هیرومبا (سده کهن)، نوروز بزرگ، پنجه و کوه‌سپاری جنین درگذشته (تا نیم قرن پیش) نیز در آنجا اجرا می‌شود یا اجرا می‌شده که برای پژوهش جالب توجه به نظر می‌رسند و نگارنده آنها را در دست مطالعه و بررسی دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. گهنبار، گاه‌نبار یا گاس‌نبار از جشن‌های سالیانه زرتشتیان است که شش بار در سال و هر بار پنج روز به پاس آفرینش مادی جهان برگزار می‌شود. این شش دفعه به عنوان شش چهره (شهادی، ۱۳۸۶: ۱۵۰) شناخته می‌شود. هر کدام از گهنبارها نامی ویژه به این شرح دارد: «مدیوزرم» (Mēdyōzarm) به معنای «میان بهار»، «مدیوشم» (Mēdyōšam) به معنای «میان تابستان»، «پدیشه» (Pēdišah) به معنای «گردآوری غله»، «ایاسریم» (Ayāsrīm) به معنای «بازگشت به خانه»، «مدیاریم» (Mēdyārīm) به معنای «میان سال» و «همسپهمدیم» (Hamaspahmēdīm) به معنای احتمالی «حرکت همه سپاه» (بهار، ۱۳۸۱: ۵۰). گهنبار بر دو دسته کلی چهره و توجی (tuji) تقسیم می‌شود. گهنبار چهره موقوفه دارد و هزینه‌های آن از محل درآمد وقف تأمین و در چهره‌های فوق برگزار می‌شود و گهنبار توجی معمولاً بدون موقوفه بوده و با نذر و برای طلب تندرستی، با خیراندیشی مردم هر موقع از سال قابل برگزاری است. توجی از «توختن» زبان فارسی گرفته شده است. با ماده مضارع «توز» به معنای «ادا کردن، جبران کردن» (مزدایور، ۱۳۸۳: ۱۵۴). این نوع گهنبار در شریف‌آباد برگزار می‌شود، هم بر مبنای رسم متداول آن که بر اساس نذر یا به نیت تندرستی و بدون موقوفه، و هم بر اساسی غیرمتداول به صورت مداوم با موقوفه و در روزی معین از ماه یا سال.
۲. در شریف‌آباد نیایشگاه ایزدان تشر و اشتاد در کنار هم، بیرون روستا و در موضعی به نام گودز (govedez)، قرار دارد. کسی از زمان و تاریخ ساخت آن آگاهی ندارد و بعید نیست که زمان تأسیس این نیایشگاه هم‌زمان با تاریخ ساخت روستا باشد. دو نکته در مورد این نیایشگاه وجود دارد: یکی میان کشتزار بودن آن است که به واسطه کارکرد ایزد تشر امری طبیعی است و دیگری همجواری نیایشگاه‌های ایزدان تشر و اشتاد است. در این مورد مراجعه به اشتاد یشت و بندهایی از یسنا کارگشاست. در بندهای ۵ تا ۷ اشتاد یشت از تشر و کارایی او سخن می‌رود و در یسناهای ۱ بند ۷، ۲ بند ۷ و ۳ بند ۹ از اشتاد با صفات *frādat.gaēθa* و *varədat.gaēθa* به ترتیب به معنی «جهان‌افزا» و «بالاننده جهان» (یا «غله‌افزا» و «بالاننده غله») یاد می‌شود (پورداد، ۲/۱۳۷۷: ۲۰۱-۲۰۲). در بند ۲ از کرده ۷ ویسپرد آمده است: «اشتاد نیک را می‌ستاییم که گیتی برافزاید [و] گیتی بیرواند و به گیتی سود رساند» (پورداد، ۱۳۸۲: ۴۲). همچنین در بندهش از ایزد اشتاد در بخش‌های چهارم و یازدهم به عنوان همکار امشاسپند مرداد، که موکل بر گیاهان است، یاد شده است (بهار، ۱۳۸۰: ۴۹، ۱۱۶). مجموع این ویژگی‌ها بی‌گمان با کارکرد تشر در پیوند است. بر این اساس، بزرگداشت ایزدان تشر و اشتاد در کنار هم توسط بهدینان شریف‌آبادی در موضع گودز و در میان کشتزاری وسیع منطقی به نظر می‌رسد.
۳. پَسْگَم، پَسْگَمِ بَلا، صغه یا ایوان بزرگ خانه‌های سنتی یزد است. در نقاط دیگر زرتشتی‌نشین، به‌ویژه یزد، به این پَسْگَم، پَسْگَمِ مَس، یعنی صغه بزرگ، گفته می‌شود.
۴. در قدیم که برق نبود چراغ روغنی وجود داشت. این چراغ ظرفی فلزی، مدور و کوچک بود که جای فتیله نخی در آن تعبیه شده و با روغن چراغ (کرچک) می‌سوخت و روشنایی ایجاد می‌کرد. چراغ ویژه مراسم دینی هم از همین نوع، ولی همیشه جدا بود و به آن «چراغ پاکی» می‌گفتند. با آمدن برق، این چراغ‌ها کاربری خود را از

دست دادند. برای مراسم و آیین‌ها، چراغ پاکی دیگری جایگزین کردند و آن عبارت است از یک لیوان حاوی نصف آب، نصف روغن با فتیله‌های مخصوص یکبارمصرف که روشنایی پاکی را تأمین می‌کند.

۵. گل سفید از خانواده کربنات کلسیم است. مخلوط آن با آب، پس از خشک شدن، بسیار سفید و درخشان است. علاوه بر سفید کردن خشت، پاشیدن آن بر کاه‌گل کف و دیوار خانه‌های سنتی، در بیشتر آیین‌ها و مراسم رایج است. گل سفید در گهنبار، کلیه مراسم درگذشتگان، پنجه و جشن مهرایزد پاشیده می‌شود. پاشیدن این گل به کف و دیوارهای خانه یکی به جهت سفیدی آن است که نشان پاکی و روشنایی است و دیگر این که با ریختن آن در بیرون خانه، اهالی محل را از وجود برگزاری آیینی در خانه آگاه می‌کند.

۶. *اَشْتَرَه* یا *اَشْتَرَك* (*اَشْتَك*) صمغی است دارویی که از گیاهی به همین نام گرفته می‌شود. این گیاه علفی از خانواده چتریان و بومی ایران و هندوستان است. این صمغ در درمان بیماری‌های تنفسی و کبد و طحال سودمند است. کاربری آن برای سوزاندن در برخی آیین‌ها می‌تواند بر باور عامیانه رفع چشم‌زخم استوار باشد.

۷. در قدیم برای آیین اشتره سوزاندن بایستی به تعداد اعضای خانواده تاس یا پیاله، حتماً از جنس روزین (رویین)، آماده می‌کردند. اگر به تعداد موجود نبود، برای کودکان از قاشق روزین استفاده می‌شد. در سالیان اخیر، به جهت کم و نایاب شدن ظروف رویین، برای جبران کسری ظروف مسی جایگزین می‌شود. روزین (رویین)، فلزی آلیاژی (مس و روی) و زردرنگ است که بنا بر باور آیینی ناپاکی به خود نمی‌گیرد. از آن کاسه و پیاله کم ضخامتی می‌ساختند که دارای کاربری ویژه در آیین‌هاست.

۸. *دَهْمویدان* در حقیقت دستیاران موبد در انجام مراسم هستند. *دَهْموید* بزرگ دستیار ویژه موبد است، و همه جا کنار او می‌نشینند، و به *وَرَنَشین* معروف است. اعلام آغاز و پایان مراسم (اصطلاحاً «جار کشیدن») همچنین هدایت آن بر عهده اوست.

۹. *اَکَرک* عموماً هفت نوع میوه یا مغز آن است که در مراسم گهنبار بر سفره آیینی قرار داده می‌شود، و پس از به جا آوردن آیین و اوستاخوانی، تقدیس می‌شود (به اصطلاح شریف‌آبادی اوستاخوانده می‌شود: *vessā-xēna*)، و بین شرکت‌کنندگان توزیع می‌گردد. این هفت میوه عبارتند از انجیر، مویز، خرما، سنجد، گردو، بادام و برگه هلو. البته می‌توان پسته، برگه زردآلو، توت خشک و نخودچی نیز بدان افزود.

۱۰. این روز در گاه‌شماری جلالی اواخر خردادماه و پیش از تیرماه جلالی است که قطعاً در گذشته در تیرماه بوده و با عدم رعایت کبیسه و واپس‌نشینی به اواخر خردادماه رسیده است. امسال (۱۳۹۹ خورشیدی) این روز برابر با ۲۳ خردادماه قرار گرفت.

۱۱. زرتشتیان تا ۵۰ سال پیش مرده‌های خود را در دخمه قرار می‌دادند. دخمه محوطه‌ای مدور با دیواری بلند، گرد و گودالی بزرگ در وسط، بر فراز بلندی بود که مرده، پس از آیین شستشو و کفن، در محوطه آن برای استفاده لاشخورها قرار داده می‌شد. استخوان‌های باقی‌مانده را پس از حدود یک سال طی آیینی به گودال میان دخمه ریخته و بر آن تیزاب سلطانی (اسید) می‌پاشیدند. سه بار در سال مردم به طور دسته‌جمعی به دخمه می‌رفتند و برای شادی روان درگذشتگان مراسم به جا می‌آوردند. این سه بار عزیمت به دخمه، به «دادگاه تیرماه» (*dāzge tirma*)، «دادگاه اسفند» (*dāzge sben*) و «دادگاه پنجه» (*dāzge penji*) معروف است. چنانکه اشاره شد، روز دادگاه تیرماه در گاه‌شماری جلالی و در روزگار کنونی، اواخر خردادماه و پیش از تیرماه است. چنانکه از نامش برمی‌آید، در گذشته این بزرگداشت در تیرماه برگزار می‌شده و به علت عدم محاسبه کبیسه، عقب‌نشسته و به خردادماه (۲۳ خرداد در سال ۱۳۹۹) رسیده است. نزد شریف‌آبادی‌ها این یادکرد درگذشتگان و رفتن به دخمه (دادگاه) در این روز به نام *dāzge tirma* معروفیت دارد.

۱۲. مَرّه همان مهره است و دَوْلَه (دوَرَه) کوزه سفالی دهانه‌گشاد را گویند. در دیگر نقاط «مَرّه و دَوْلَه» را «چَک و دَوْلَه» می‌گویند و منظور از چَک در اینجا بخت و اقبال است. این آیین به فال کوزه در دیگر نقاط ایران شباهت دارد.

۱۳. سالیان اخیر این کوزه را زیر درخت سرو یا انار می‌گذارند.

۱۴. هنگام شادی در جمع، معمولاً بانوان آوای هابیرگ (hābirog) سر می‌دهند که تکرار چندباره عبارت هابیروشاباش (hābirošābās) است. به گفته موبد موبدان شهزادی، «هابیروشاباش» آوای شادباش و همان «های برو شادباش» است (شهزادی، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

۱۵. اگر از بانوان کسی به دلیلی روز قبل نتوانسته بود مهره را در دَوْلَه بیندازد، همان روز، پیش از آغاز کار، کنار دختر بچه می‌نشست و به آرامی شیئی (مهره، النگو یا انگشتر) را با کنار زدن گوشه دستمال سبز در دَوْلَه می‌انداخت تا او نیز بتواند فالی بزند (سیمین رستمیان).

۱۶. این دیدن فال، مَرّوا و مَرّغوا هم در «تشریم» هم در «مَرّه و دَوْلَه» تیرگان (تیرماهی) نمی‌تواند بی‌ارتباط به اشارات خود تشریشست، مثلاً در بندهای ۲۹ و ۲۳، باشد. بند ۲۹: «او (پوش) را آن گاه دور راند، از دریای و روکشه، به بزرگی یک هاسر راه و کامیابی را مَرّوا زند. تشر رایومند و فرهمند: خوشا بر من ای اهورامزدا، خوشا ای آب‌ها و ای گیاهان، خوشا ای دین مزدیسنی، خوشی باد ای سرزمین‌ها، نهرهای آب‌های شما، بی پتیاره روان خواهند شد، به سوی غله‌های درشت‌دانه، مرغزارهای ریزدانه و به سوی جهان‌های آستومند» (زرشناس و گشتاسب، ۱۳۸۹: ۷۶).

۱۷. در راستای به شادی گذاردن این بزرگداشت در «تیرماهی» (تیرگان) و خواندن نیایش و گهنبار در «تشریم» بند ۵۶ تشریشست خواندنی است: «اگر به راستی، ای سپیتمان زرتشت، دهبیوهای آریایی از برای تیشتر رایومند فرهمند، به خاطر آوردندی یزشن و نیایش آیینمند را، چنانکه برای او است آیینمندترین یزشن و نیایش، بنا بر اشته و هیسته، نه ایدر دهبیوهای آریایی را باشدی، نه سپاه دشمن، نه قحطی، نه جَرَب، نه بیماری مسری، نه گردونه دشمن، نه درفش برافراشته ای جنگ» (زرشناس و گشتاسب ۱۳۸۹: ۱۳۰). پاره آخر این بند به دعای داریوش هخامنشی در سنگ‌نوشته Dpd شباهت دارد.

۱۸. روایت در فرهنگ زرتشتی به یک معنی برابر استفتاء در شریعت شیعی است. پاسخ به پرسش‌های فقهی بهدینان از جانب دین‌مردان یا دستوران بزرگ را روایت گویند (دالوند، ۱۳۹۶: ۴۴) و جمع واژه روایات است.

#### صورت اسامی نفرات شریف‌آبادی مورد مصاحبه و پرسش

۱. شیرین آبیاری، ۸۶ ساله، ششم ابتدایی، خانه‌دار، ساکن تهران.
۲. رشید دینیاریان، ۶۷ ساله، دیپلمه، کارمند بازنشسته، ساکن آمریکا.
۳. مهرانگیز ذهبی، ۶۴ ساله، دیپلمه، کارمند بازنشسته، ساکن تهران.
۴. سیمین رستمیان، ۹۰ ساله، ششم ابتدایی، خانه‌دار، ساکن تهران.
۵. سهراب سلامتی، ۶۸ ساله، لیسانسیه، شغل آزاد، ساکن تهران (رییس انجمن زرتشتیان شریف‌آباد مقیم مرکز).
۶. داریوش کاموسی، ۶۷ ساله، دیپلمه، کارمند بازنشسته، ساکن شریف‌آباد (رییس انجمن زرتشتیان شریف‌آباد).
۷. بانو نوشیروانی، ۸۸ ساله، ششم ابتدایی، خانه‌دار، ساکن شریف‌آباد.
۸. دولت ویرایی، ۷۴ ساله، ششم ابتدایی، خانه‌دار، ساکن یزد.

#### منابع

- اذکایی، پرویز، ۱۳۶۵، «تشریه، شعرای یمانی» چیستا، ش ۳۵، صص ۳۴۷-۳۵۴.  
 بهار، مهرداد، ۱۳۸۰، بندهش، تهران، توس.  
 \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگاه.

بویس، مری، ۱۳۸۶، آیین زرتشت، کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران، نگاه.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، تاریخ کیش زرتشت، ج ۱ و ۲، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، گستره.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، کانون دین زرتشتی در ایران، ترجمه حسین ابراهیمیان، تهران، توس.

پورداد، ابراهیم، ۱۳۷۷، یشتها، ۲ ج، تهران، اساطیر.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، ویسپرد، تهران، اساطیر.

شهزادی، رستم، ۱۳۸۰، سخنرانی‌های موبد موبدان رستم شهزادی، به کوشش مهرانگیز شهزادی، تهران، فروهر.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، واژه‌نامه پازند، تهران، فروهر.

دالوند، حمیدرضا، ۱۳۹۶، «سرآغاز شکل‌گیری فرقه‌های تقویمی در میان زرتشتیان هند»، مطالعات فرهنگ و هنر آسیا، س ۱، ش ۲، صص ۴۳-۵۴.

زرشناس، زهره و فرزانه گشتاسب، ۱۳۸۹، تیشتر یشت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سپهری اردکانی، علی، ۱۳۷۴، تاریخ اردکان، ۲ ج، اردکان یزد، حنین اردکان.

مزداپور، کتایون، ۱۳۸۳، «تداوم آداب کهن در رسم‌های معاصر زرتشتیان در ایران»، فرهنگ، ش ۵۰-۴۹، صص ۱۴۷-۱۷۹.

مستوفی بافقی، محمد مفید، ۱۳۸۵، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، اساطیر.

مولایی، چنگیز، ۱۳۸۶، «تیر، تیرگان»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، ج ۲، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۵۲-۴۶۲.

Panaino, A., 1990-1995, *Tišt̥rya, Part I.: The Avestan Hymn to Sirius*, Rome.

\_\_\_\_\_ 1995, *Tišt̥rya, Part II.: The Iranian Myth of the Sirius*, Rome.

\_\_\_\_\_ 2005, "Tishtrya," *Encyclopaedia Iranica*, available online at <https://iranicaonline.org/articles/tistrya-2#article-tags-overlay>.





## Expansion of a Narrative and Role of This in the Correction and Report of Hemistich in Shahnameh

Khalil Kahrizi<sup>1</sup>  
(79-94)

The spread of national narrations is common in the history of their narration and writings. Sometimes this expansion is done with the aim of explaining and interpreting a sentence or a part of the main narrative, in the form of a sub-story. Therefore, these stories can also help to unveil the textual knots; because they gain a historical understanding of a sentence or a word in the form of a sub-narrative. One of the cases of spreading the narrative is the story that has been mentioned in some sources in the discussion of Anoushiran's financial reforms. In talking about the financial reforms of this king, the line of narration in Shahnameh and most of the chronicles is such that with a brief reference to the status of tribute in the period of previous kings, there is talk of the beginning of reforms in Ghobad's time when remains unfinished with his death and Anoushiran continued the reforms. Some chroniclers have cut along this line, and before beginning to talk about Anoushirvan's reforms, they have narrated a story that is also Ghobad's main motivation for financial reform. In this article, we try, first, to talk about the recording and the correct meaning of the phrase "No one praises the escaped one" of the kingdom of Anoushirvan, which is in a chaotic state in the manuscripts and the editions of this book, with the help of this narration. After that, we will discuss the authenticity of the narration and the origin of this narration in the second part of the article, and thus show one of the examples of the spread of narration in the national narrations. After that, we will discuss the authenticity of the narration and the origin of this narration in the second part of the article, and thus show one of the examples of the spread of narration in the national narrations.

**Keyword:** National Narration, Ghobad, Anoushirvan, Financial Reforms, Shahnameh, Correction.

Received: 22, February, 2021; Accepted: 21, September, 2021

doi 10.22059/jis.2021.319534.962  
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601  
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Email of the corresponding author: kh.kahrizi@gmail.com  
Ph. D. Graduated of Persian Language and Literature, Razi University of Kermanshah, Kermanshah, Iran.



## گسترش یک روایت در منابع تاریخی و نقش آن در تصحیح و گزارش مصراع‌های شاهنامه

خلیل کهریزی<sup>۱</sup>

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

علمی - پژوهشی

### چکیده

داستان‌های ملی، در دوره‌های گوناگون، نقل و کتابت و بازنویسی شده‌اند و از همین روی روایت‌های مختلفی از آنها شکل گرفته است که بررسی آنها می‌تواند سیر دگرگونی روایت‌های ملی را به دست دهد. یکی از دگرگونی‌های رایج در این روایت‌ها گسترش آنهاست که گاه با هدف توضیح و تفسیر یک جمله یا بخشی از روایت اصلی، در قالب داستانی فرعی، انجام شده است. این داستان‌های فرعی می‌توانند به گشودن گره‌های متنی نیز کمک کنند؛ زیرا درک تاریخی از یک جمله یا واژه را در قالب روایتی فرعی به دست می‌دهند. یکی از موارد گسترش روایت، داستانی است که در پاره‌ای از منابع تاریخی در بحث از اصلاحات مالی انوشیروان آمده است. خط روایت شاهنامه و بیشتر تواریخ در اصلاحات مالی انوشیروان چنین است که با اشاره کوتاهی به وضعیت خراج در دوره پادشاهان پیشین، از آغاز شدن اصلاحات در روزگار قباد سخن می‌رود که با مرگ او ناتمام می‌ماند و انوشیروان این اصلاحات را ادامه می‌دهد. بعضی از تواریخ در این خط برشی زده‌اند و پیش از آنکه سخن از اصلاحات انوشیروان را آغاز کنند، داستانی نقل کرده‌اند که بر پایه آن در روزگار قباد، یک زن روستایی، پیش از حساب و شمارش محصول درختان توسط مأموران مالیاتی، به کودکش اجازه نمی‌دهد به میوه دست بزنند. در این تواریخ، همین داستان سبب دلسوزی قباد به حال رعیت و انگیزه اصلی او برای اصلاحات مالی نمایانده شده است. جمله کانونی این روایت، «ممنوعیت دست زدن به میوه» است که در مصراع‌های شاهنامه نیز به صورت «نه کس دست را سوی رسته پسود» بازتاب یافته و در چاپ‌ها و دست‌نویس‌های این کتاب وضعیتی آشفته دارد. در این مقاله، نخست، با کمک این روایت جنبی، درباره ضبط و معنای درست این مصراع از شاهنامه سخن گفته شده است. پس از آن نیز درباره اصالت نقلی و خاستگاه این روایت در بخش دوم مقاله بحث شده و بدین شکل یکی از نمونه‌های گسترش روایت در روایت‌های ملی نشان داده شده است.

**واژه‌های کلیدی:** روایت‌های ملی، قباد، انوشیروان، اصلاحات مالی، شاهنامه، تصحیح.

### مقدمه

داستان‌های ملی ایران، در طول تاریخ نقل و کتابت، دگرگونی‌های بسیار یافته‌اند. برخی از این داستان‌ها حذف شده‌اند و فقط نشانه‌های گنگی از آنها به جای مانده است. با

جست‌وجو در متون و کنار هم نهادن نشانه‌ها می‌توان این داستان‌ها را بازسازی کرد و به بخشی از روایات ایرانی کهن دست یافت. این پدیده نشان‌دهنده دو نکته مهم در تاریخ روایات ایرانی است. نخست اینکه با دگرگونی در پسند و فرهنگ یا سیاست کلی جامعه داستان‌های ملی نیز با روایت‌های نو نقل و ضبط می‌شده‌اند و دیگر اینکه ممکن است گروه‌های گوناگون روایات متفاوتی از این داستان‌ها نقل کرده باشند؛ چنان‌که به گفته تفضلی (۱۳۷۶: ۲۷۳) «احتمالاً خاندان‌های بزرگ ساسانی نیز در تنظیم داستان‌های پهلوانی نقش مهمی ایفا کرده‌اند» و پیش از این نیز از دو دسته روایت کلان، یعنی *خدای‌نامه* شاهان و موبدان سخن رفته است (ر.ک: خالقی مطلق، ۲۵۳۷: ۱۰۷۷؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۷۳). در کنار حذف و اصلاح روایات ملی که امری رایج بوده است، یک پدیده مهم دیگر نیز در تاریخ این روایات گسترش و شاخ و برگ یافتن آنهاست.

گاهی ناقلان یا کاتبان و خوانندگان یک روایت، برشی در آن زده‌اند و با افزودن یک داستان فرعی روایت اصلی را گسترش داده‌اند. این پدیده که می‌تواند علل و انگیزه‌های متعددی داشته باشد، نمونه‌های گوناگونی در داستان‌های ملی دارد و بررسی آنها، علاوه بر اینکه می‌تواند ما را به شناخت روایات اصیل رهنمون شود، ممکن است به گشودن گره‌های متنی نیز بینجامد؛ زیرا بعضی از این داستان‌ها در تفسیر و توضیح یک جمله یا حتی یک کلمه به روایت اصلی افزوده شده‌اند و از همین روی می‌توانند درک تاریخی ویژه‌ای از یک جمله، کلمه یا داستان به دست دهند.

یکی از نمونه‌های این مسئله مربوط به بخش‌های آغازین پادشاهی خسرو اول، انوشیروان، است که در آن اصلاحات مالی این پادشاه به تفصیل بیان شده است. فردوسی در آغاز این بخش به کوتاهی گفته است که پیش از قباد و انوشیروان، شاهان «بجستند بهره ز کشت و درود / نه کس دست را سوی رسته پسود». مفهوم «رسته» و «دست پسودن» در کنار مرجع ضمیر «کس» که با توجه به تکرار آنها در تواریخ دوره اسلامی، ممکن است در منبع / منابع فردوسی نیز بوده باشد، گرهی در متن ایجاد کرده که نیازمند درنگ است. همین مسئله موجب شده که بعضی تواریخ در این بخش از روایت برشی بزنند و داستان مستقلی بیفزایند که بر پایه آن، در یکی از روستاها، مادر یک کودک، پیش از حساب و شمارش محصول توسط مأموران مالیاتی، کودکش را از «دست زدن» به انگور / انار بازمی‌دارد. همین مسئله سبب دلسوزی قباد به حال رعیت می‌شود و او را به فکر اصلاحات مالی می‌اندازد.

به نظر می‌رسد، این داستان گسترش‌یافته‌ی جمله‌ای باشد که در شاهنامه به این شکل آمده است: «نه کس دست را سوی رسته پسود» و در دست‌نویس‌ها آشفته است. از همین روی، ما در این مقاله می‌کوشیم، نخست، با بررسی دست‌نویس‌ها و نقد گزارش‌هایی که پیش از این درباره‌ی این مصراع از شاهنامه نوشته‌شده، سپس با درنگ بر داستان مستقلی که بعضی از تواریخ به این بخش از روایت افزوده‌اند، ضبط و معنای محتمل‌تر مصراع مورد نظر را به دست دهیم. پس از آن نیز می‌کوشیم درباره‌ی خاستگاه داستان برافزوده و اصالت نقلی آن بحث کنیم.

### ۱. پیشینه پژوهش

اصالت و خاستگاه روایتی که در این مقاله به بررسی آن پرداخته‌ایم، پیش از این مورد نظر و بحث پژوهشگران نبوده است؛ فقط مرتضی راوندی (۱۳۷۸: ۶۲۸) در تاریخ اجتماعی ایران، کلیت آن را نقل کرده است. از دیگر سو، مصراع «نه کس دست را سوی رسته پسود» نیز که با کمک این روایت کوشیده‌ایم، ضبط محتمل و معنای درستی از آن به دست دهیم، پیش از این فقط در یادداشت‌های شاهنامه (خالقی مطلق، ۱۳۸۹: ۳/۲۷۵) درباره‌ی معنای آن بحث شده و کزازی نیز در نامه باستان (فردوسی، ۱۳۹۰: ۸/۴۴) ضبط دگرگون آن را که در چاپ‌های قدیمی شاهنامه آمده، برگزیده و گزارش کرده است که ما در جای خود به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت. از همین روی، تاکنون پژوهشی انجام‌نشده که با درنگ بر گسترش روایت اصلاحات مالی انوشیروان درباره‌ی گسترش این روایت و معنا و ضبط مصراع مورد نظر به بحث پرداخته باشد.

### ۲. اصلاحات مالی انوشیروان و رسته رعیت

یکی از اقدامات مهم خسرو اول، انوشیروان که می‌توان او را در کنار بهرام گور محبوب‌ترین پادشاه ساسانی در شاهنامه به شمار آورد، اصلاحات گسترده‌ای است که همه جوانب جامعه را در بر گرفت. یکی از این اصلاحات دگرگونی‌هایی است که انوشیروان در نظام مالیاتی کشور ایجاد کرد. اصلاحات مالی انوشیروان و چندوچون آن از موضوعات پژوهشی مورد نظر پژوهشگران تاریخ ساسانی بوده که گزارشی از آنها را شاپور شهبازی (۱۳۹۸: ۵۶۰ - ۵۶۱) به دست داده و فرزین غفوری (۱۳۹۷: ۶۳ به جلو) نیز منابع تاریخی را در این باره با شاهنامه سنجیده است.

در بین گزارش‌های کوتاه و بلندی که درباره‌ی این اصلاحات نوشته‌شده، گزارش فردوسی را باید در شمار گزارش‌های بلند آورد که جزئیات این اصلاحات در آن بیان

شده است. در بیشتر متونی که اصلاحات مالی انوشیروان را مکتوب کرده‌اند، به این نکته اشاره شده که قباد، پدر انوشیروان، اصلاحات را آغاز کرد؛ اما با مرگ او این کار ناتمام ماند و انوشیروان کار ناتمام پدر را به سامان رساند. فردوسی این بخش را این‌گونه روایت کرده است:

ز شاهان هر آنکس که بد پیش از اوی	اگر کم بدش گاه اگر بیش از اوی
بجستند بهره ز کشت و درود	نه کس دست را سوی رسته پسود
سه‌یک بود یا چاریک بهر شاه	قباد آمد و ده‌یک آورد راه
ز ده‌یک بر آن بُد که کمتر کند	بکوشد که کهتر چو مهتر کند
زمانه ندادش بر آن بر درنگ	- به دریا بس ایمن مشو بر نهنگ -
به کسری رسید آن سزاوار تاج	ببخشید بر جای ده‌یک خراج...

(فردوسی، ۱۳۹۳/۲: ۶۲۴).

آنچه در این روایت نیازمند درنگ است، مصراع دوم بیت دوم است که مصداق دقیق «رسته» و مرجع ضمیر مبهم «کس» موجب شده برخی دست‌نویس‌ها نیز در آن دچار اختلاف نسبی شوند. چنان‌که بر اساس گزارش خالقی مطلق و خطیبی در دفتر هفتم شاهنامه این مصراع در نسخه‌های خطی چنین وضعیتی دارد: «ل ۲: رسته بسود؛ س، ق، ک، س ۲ (نیز لن - ب) نرستست (ق ۲، ل: برستست (!) کس (لی: کو) پیش ازین (ق: آن) نابسود؛ متن = ل (نیز ل ۲)» (فردوسی، ۱۳۸۹ الف: ۹۳/۷). دست‌نویس سن‌ژوزف نیز این مصراع را به این شکل ضبط کرده است: «نرستست کس پیش ازین نابسود» (فردوسی، ۱۳۸۹ ب: ۷۵۴). دست‌نویس‌های سعدلو (همو، ۱۳۷۹: ۷۸۱) و حاشیة ظفرنامه (۱۳۰۹: ۲/۱۳۷۷) نیز با اختلاف جزئی در نقطه‌گذاری با دست‌نویس سن‌ژوزف همراه‌اند: «نرستست کس پیش ازین نابسود». همین ضبط است که به چاپ ژول مول (ر.ک: همو، ۱۷۵۲: ۳/۱۳۸۶)، چاپ مسکو (همو، ۱۹۷۰: ۸/۵۷)، ویرایش نهایی همین چاپ (ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۸/۵۸) و نامه باستان‌کزازی (همو، ۱۳۹۰: ۸/۴۴) راه‌یافته و ایشان ضمن اینکه «نابسود» را کنایة ایما از آسوده و رها و بی‌رنج و آزاد دانسته (ر.ک: همان: ۳۸۴)، کل بیت را این‌گونه گزارش کرده است: «شاهان پیشین همه از کشت و درود بهره و خراگ (= خراج) می‌ستانده‌اند و تا پیش از انوشیروان کسی از آن به دور و آسوده نمی‌ماند» (همانجا). در بین شاهنامه‌های مصحح معتبر نیز چاپ جیحونی در ضبط این مصراع با چاپ خالقی مطلق همراه است (ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۴/۱۷۱۸).

دست‌نویس‌های شاهنامه نمی‌توانند به تنهایی ضبطِ اصیل یا محتمل‌تر این مصراع را نشان دهند؛ زیرا آشفتگی در این موضع بسیار است و دست‌نویس‌ها در آن به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند. در یک گروه که ضبطِ مصراع مورد نظر به چاپ‌های ژول مول، مسکو و نامه باستان راه‌یافته، علاوه بر اینکه نمی‌توان معنای روشن و بی‌چندوچونی از مصراع به دست داد، آشفتگی درونی نیز در دست‌نویس‌ها دیده می‌شود. ضبطِ گروه دوم نیز که در تصحیح خالقی مطلق و جیحونی آمده است، نیازمند تأییدی جنبی است؛ زیرا صورتِ درست آن فقط در دست‌نویس لندن آمده که البته دست‌نویس لندن ۲ نیز آن را همراهی می‌کند. البته می‌دانیم که «یکی از ویژگی‌های بسیار مهم نسخه ل [لندن] ضبط‌های یگانه آن است که دو ویژگی متباین دارند: یا ضبطی است که در بقیه نسخه‌ها تصحیف شده، یا ضبطی است بر ساخته یا مصحّف که صورت درست گاه به صورت یکپارچه در بقیه نسخه‌ها و حتی ترجمه عربی بنداری باقی مانده است» (خطیبی، ۱۳۸۵: ۵۱). به گمان ما، مصراع مورد نظر را باید از نوع نخست به شمار آورد؛ زیرا واژه‌های مصراع‌ی که در دست‌نویس لندن آمده، آشفته و به شکل‌های گوناگون، در دیگر دست‌نویس‌ها دیده می‌شود و بنداری (۱۹۷۰: ۱۲۳) نیز در این باره کمکی به تشخیص صورت درست مصراع نمی‌کند.

از همین روی، برای رسیدن به نتیجه‌ای نسبی درباره صورت محتمل‌تر این مصراع، باید به متون دیگر رجوع کرد و از متون تاریخی‌ای که اصلاحات انوشیروان را گزارش کرده‌اند، کمک گرفت. در این موضع، می‌توان منابع تاریخی را نیز به دو دسته کلی تقسیم کرد. در یک دسته از این متون، داستانی نقل شده که می‌تواند به تشخیص ضبط درست این مصراع کمک کند.

### ۳. داستان قباد و زن رعیت

در سخن از اصلاحات مالی انوشیروان که پیش از این بخش آغازین آن را به گزارش فردوسی نقل کردیم، خطِ روایت چنین است که در زمان شاهان پیشین مالیات را سه‌یک و چهاریک می‌گرفتند و کسی نمی‌توانست دست به رسته بزند. تا اینکه قباد آمد و رسم ده‌یک نهاد؛ اما روزگارش به پایان آمد و نتوانست این نظام را کاملاً اصلاح کند. پس از او انوشیروان اصلاحات پدرش را ادامه داد و ساز و سامان نوینی در نظام مالیاتی ایجاد کرد... در بیشتر تواریخ مهم دوره اسلامی نیز تقریباً همین خطِ روایت رعایت شده است (ر.ک: شاپور شهبازی (طبری)، ۱۳۹۸: ۱۶۸؛ تجارب الأمم، ۱۳۷۳: ۲۹۵؛ نهاية الارب، ۱۳۷۵: ۳۲۸؛ دینوری، ۱۳۹۰: ۱۰۰؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۹۵؛ ابن مسکویه، ۱/۱۳۷۹: ۱۸۴؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۹۳؛ مجمل‌التواریخ،

۱۳۸۹: ۷۴؛ ابن اثیر، ۲/۱۳۸۴: ۵۲۷). با این حال دسته‌ای دیگر از تواریخ در بخشی از این روایت بُرشی زده و داستانی افزوده‌اند که در واقع می‌توان آن را وصله شده به خط روایت اصلی به شمار آورد. در این تواریخ بخش آغازین روایت مطابق شاهنامه و دیگر منابعی است که نام بردیم، اما در آنجا که از قباد و قصد او برای اصلاحات سخن رفته، داستانی افزوده‌اند که در واقع انگیزهٔ اولیۀ قباد برای اصلاحات مالی نمایانده شده است. بلعمی این داستان را این‌گونه روایت کرده است:

«پیش از قباد در جهان خراج نبود مگر دهیک و پنجیم و چهاریک و جایی بود که بیست یک گرفتندی، به مقدار آبادانی و نزدیکی و دوری آب. پس قباد بفرمود تا همه مملکت را مساحت کردند تا خراج نهند و خمس و ربع و عشر بردارند. چون مساحت آغاز کردند، قباد بمرد و وصیت کرد مر انوشیروان را که این مساحت را تمام کن و خراج نه و مردمان را از سختی دهیک و پنجیک برهان و این را سببی بود که قباد چنین کرد و محمد جریر تمام نگفته است و من بگویم: روزی قباد برنشسته و به روستای سواد اندر همی‌شد و موبد موبدان با وی بود. پس قباد تنها از پس صیدی شد و وقت انگور رسیدن بود، قباد به سر کوهی رسید نظر کرد به زیر آن کوه دیهی دید، چشم او بر زنی افتاد که بر سر تنور ایستاده بود و نان همی‌پخت و پسرکی خرد سه ساله پیش وی ایستاده، ناگاه به باغ اندر آمد و خوشۀ انگور بگرفت که بخورد، آن زن پسرک را بزد و نگذاشت که آن انگور را بخورد و آن انگور از وی بازستد و بر شاخ رز بست. قباد را عجب آمد از بخیلی آن زن. از کوه فرود آمد و به در آن باغ رفت و آن زن را گفت: این رز از آن کیست؟ گفت: از آن من. گفت: این کودک از آن کیست؟ گفت از آن من. گفت: آن انگور را از وی چرا گرفتی و او را بزدی و این مقدار انگور به فرزند خود روا نداشتی؟ زن گفت ما را بر خواستۀ خویش امر نیست؛ زیرا که ملک را اندر این نصیب است تا کسی ملک نیاید و بهرهٔ ملک جدا نکند و حرز نکند، ما دست بدین نیاریم کردن. قباد گفت: این که تو همی‌گویی در همه پادشاهی چنین است؟ گفت: همه جای چنین است. قباد را دل بسوخت بر رعیت و بر سر کوه برشد تا سپاه فراز آمدند و موبد موبدان بیامد. قباد این قصه به او بگفت و گفت من این قصه نپسندم که کس خواستۀ خود را تصرف نیارد کردن از جهت من و درخت بنشانند و بار آورد از بهر من دست بدان نیارند کردن. این را تدبیری کنید که مرا بر ایشان وظیفه‌ای بود و خواسته‌های ایشان بر ایشان مباح بود تا هرچه خواهند کنند» (بلعمی، ۱۳۹۲: ۶۷۴).

داستان بالا را می‌توان گسترش‌یافتهٔ این جمله دانست که احتمالاً از منبع شاهنامه به دست فردوسی رسیده و او این‌چنین به نظمش درآورده است: «نه کس دست را سوی رسته پسود». این جمله را باید جملهٔ کانونی روایت دانست که یک روایت پیرامون آن شکل گرفته و در واقع روایت مورد نظر توضیح و تفسیر آن است. به دیگر سخن، در روایت اصلی، «ممنوعیت دست زدن به میوه» پیش از شمارش شاه در روزگار پیش از انوشیروان، در کانون سخن بوده است و همین جمله هم از راه منابع مکتوب به شاهنامه فردوسی راه‌یافته است. سپس، در یک روایت مستقل، داستانی برای «ممنوعیت دست زدن به میوه» ساخته شده است که ما آن را از تاریخ بلعمی نقل کردیم. از همین روی

است که ریخت منثور این جمله دو بار در روایت بلعمی نیز آمده است؛ یک بار از زبان زن رعیت به این شکل: «ما دست بدین نیاریم کردن» و یک بار نیز از زبان قباد: «از بهر من دست بدان نیارند کردن». این نکته نشان می‌دهد، فردوسی نیز متأثر از منبع اصلی خود عین عبارت را به نظم درآورده است و از همین روی ضبط مختار خالقی و جیحونی که در دست‌نویس لندن آمده است، بر پایه همین روایت بلعمی پذیرفتنی‌تر از ضبط دیگر دست‌نویس‌ها و شاهنامه‌های مصحح است. به دیگر سخن، همان‌طور که پیشتر نیز اشاره کردیم، ابهام در مصداق «رُسته» و مرجع ضمیر «کس» در این مصراع موجب شده دست‌نویس‌ها دچار آشفتگی شوند. از همین روی، دست‌نویس‌هایی نیز که «برستست» و «نرستست» ضبط کرده‌اند، در واقع همین «رُسته» را که درخت میوه است، تصحیف و دگرگون کرده‌اند.

نکته مهم دیگری که با کمک روایت بلعمی می‌توان درباره این مصراع مطرح کرد، معنای آن است. خالقی مطلق (۳/۱۳۸۹: ۲۷۵) درباره این مصراع گفته است: «گویا از رُسته منظور «درخت (میوه‌دار)» است و می‌گوید: پیش از انوشیروان تنها از آنچه کشت می‌شد، مالیات می‌گرفتند و نه از درختان میوه. سپس در بیت‌های سپسین می‌افزاید که آن مالیات سه‌یک یا چهاریک بود و قباد آن را به ده‌یک پایین آورد و می‌خواست از ده‌یک هم کمتر کند تا وضع طبقه پایین اجتماع بهتر گردد، ولی مرگ بدو زمان نداد». به‌رغم گزارش خالقی مطلق، سندی در دست نیست که نشان دهد، پیش از قباد و انوشیروان از میوه‌دار مالیات گرفته نمی‌شده است. از همین روی، گرچه مصداق درخت میوه برای «رُسته» هوشمندانه است، اما بازگشت ضمیر مبهم «کس» به شاهان موجب انحرافی در گزارش این بیت و کل ماجرای اصلاحات مالی انوشیروان شده است.

در این باره نیز روایت بلعمی به ما کمک می‌کند که درباره مرجع ضمیر مبهم «کس» پیشنهاد محتمل‌تری مطرح کنیم. بر پایه داستانی که از بلعمی نقل شد، این مردم و رعیت هستند که اجازه ندارند پیش از شمارش و حساب شاه به درختان میوه دست بزنند و کل داستانی نیز که در این کتاب آمده است، همین نکته را نشان می‌دهد. بر همین اساس، بر خلاف گزارش خالقی مطلق، درمی‌یابیم که مرجع ضمیر «کس» نیز مردم و رعیت است، نه «شاهان». با این تفصیل، معنای مصراع مورد نظر چنین باید باشد: «کسی از مردم و رعیت به درختان میوه دست نمی‌زد». به دیگر سخن، فهم تاریخی‌ای که بلعمی با کمک داستان قباد و زن رعیت در اختیار ما می‌نهد، هم به یافتن

صورتِ درستِ مصراع کمک می‌کند، هم در یافتنِ معنای درست آن نیز به یاری ما می‌آید. اکنون که تکلیفِ ضبط و معنای مصراع موردِ نظر با روایتی از یک منبع تاریخی روشن شد، بهتر است، دربارهٔ اصالتِ نقلی این روایت و خاستگاه آن نیز بحث کنیم.

#### ۴. اصالتِ نقلی داستان قباد و زن رعیت

این داستان در پاره‌ای از تواریخ دیگر نیز آمده است؛ از جمله در *تاریخ قم* (قمی، ۱۳۸۵: ۴۴۹) که در آن نامی از انگور برده نشده و فقط به میوه‌دار اشاره شده است. *غرر السیر* ثعالبی (۱۳۸۵: ۲۸۵) نیز همین داستان را دارد و در آنجا میوه‌ای که کودک رعیت می‌خواهد از آن بخورد، انار است و همین داستان، با اندکی تفاوت در پیرنگ، در *زین الاخبار* (گردیزی، ۱۳۸۴: ۹۵) نیز آمده است. مرتضی راوندی (۱/۱۳۷۸: ۶۴۰) در *تاریخ اجتماعی ایران* کلیت این داستان را نقل کرده و به صفحه ۱۵۲ از جلد دوم *تاریخ طبری* ارجاع داده است. در حالی که طبری در این بخش مانند دیگر تواریخ فقط اشاره کرده که قباد در نظام خراج دگرگونی ایجاد کرد و از دنیا رفت و پس از او فرزندش، انوشیروان، اصلاحات او را پی گرفت (ر.ک: الطبری، بی تا/۲: ۱۵۱ - ۱۵۲). پیش از این نیز دیدیم که بلعمی هم گفته بود طبری این داستان را در کتاب خود نیآورده است.

به هر حال پرسشی که اکنون در پی پاسخ آن هستیم، این است که آیا داستان قباد با زن رعیت اصالتِ نقلی دارد یا نه؟ ناگفته نماند که منظور ما از اصالتِ نقلی آن است که آیا این داستان از قدیم و زمان نگارش تاریخ پادشاهی قباد در متون تاریخی ساسانی و در کانون آنها در *خدای‌نامه* بوده است؟ وگرنه نقل آن در *تاریخ بلعمی*، *زین الاخبار*، *تاریخ ثعالبی* و... نشان می‌دهد، اساساً این داستان از قرن‌ها پیش بخشی از داستان اصلاحات مالی قباد و انوشیروان شده است. به هر روی، ما با امکانات کنونی می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا این داستان در *خدای‌نامه* بوده است، یا بعدها به روایات مربوط به اصلاحات قباد و انوشیروان افزوده شده است؟

ما در نخستین گام می‌دانیم که این داستان در *شاهنامه* / *ابومنصوری* نبوده است؛ زیرا اگر در این کتاب نقل می‌شد، فردوسی نیز آن را به نظم درمی‌آورد. این نکته بحثی می‌طلبد که به اصلی کهن در پژوهش‌های *شاهنامه* تبدیل‌شده و پرداختن به آن در اینجا موجب به درازا کشیدن سخن خواهد شد. از همین روی به این اشاره بسنده می‌شود که فردوسی آنچه را در منبع اصلی خود دیده، به نظم درآورده و بخشی از آن را کنار نهاده است.



گرچه برخی از پژوهشگران این نظریه را کاملاً نمی‌پذیرند و معتقدند فردوسی «در حفظ و حذف داستان‌های منابع و شاید تغییر جزئیات آنها هم آزادی عمل خویش را فرو نهاده است» (آیدنلو، ۱۳۹۴: ۱۵۲)؛ اما باید در این باره به نکته مهمی توجه کرد. آن‌گونه که قراین متعددی در شاهنامه نشان می‌دهد، فردوسی در سرودن شاهنامه ابومنصوری، با حفظ استقلال هنری خود، کوشیده است جزئیات آن منبع را بی‌کم و کاست به نظم درآورد و هدف آغازین او نیز، چنان‌که از دیباچه شاهنامه برمی‌آید، به نظم درآوردن همین کتاب بوده است. از همین روی است که پس از مرگ دقیقی در پی دست یافتن به نسخه‌ای از آن حتی قصد می‌کند به دربار سامانیان برود (ر.ک: فردوسی، ۱/۱۳۹۳: ۶)؛ بنابراین، به آسانی نمی‌توان فرضیه تصرف فردوسی در داستان‌های شاهنامه ابومنصوری را پذیرفت؛ اما اگر معتقد باشیم فردوسی، مخصوصاً در تحریر دوم شاهنامه، از منابع دیگر نیز استفاده کرده است، می‌توان تصرف فردوسی را در گزینش و انتخاب و اصلاح این داستان‌ها پذیرفت. به دیگر سخن، چنان‌که از شاهنامه برمی‌آید، فردوسی همه شاهنامه ابومنصوری را بی‌کم و کاست سروده و در این کار حتی بخش‌هایی مانند «گفتار اندر سخن گفتن بوزرجمهر پیش کسری» را نیز که برای او ملال آور بوده، حذف نکرده است (فردوسی، ۲/۱۳۹۳: ۷۲۶). اما اگر مانند گروهی دیگر از پژوهشگران (ر.ک: آیدنلو، ۱۳۹۴: ۱۴۸) بپذیریم که فردوسی در سرودن شاهنامه از منابع دیگر نیز استفاده کرده، می‌توان تصرف او را در این منابع پذیرفت، نه در سرودن شاهنامه ابومنصوری.<sup>۱</sup> بر همین اساس، نبودن داستانی در شاهنامه فردوسی، عمدتاً، می‌تواند دلیلی بر نبودن همان داستان در نسخه‌ای از شاهنامه ابومنصوری باشد که در اختیار «مهربان دوست» فردوسی بوده و آن را به فردوسی داده است که به نظم درآورد. از همین روی، در خدای‌نامه‌ای که به دست گروهی که نام چهار تن از آنان در مقدمه شاهنامه ابومنصوری آمده (ر.ک: قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۶۴) و اساس این کتاب قرار گرفته، به احتمال زیاد داستان قباد با زن رعیت نیز نبوده است.

از دیگر سو نیز می‌دانیم که خدای‌نامه تحریری یگانه نداشته، بلکه نسخه‌های گوناگون و تحریرهای مختلفی از آن در دست بوده که اختلافات فراوانی با هم داشته‌اند؛ زیرا حمزه اصفهانی (۱۳۴۶: ۱۳) به نقل از موسی کسروی گفته است «دو نسخه یکنواخت و مطابق نیافتیم» (نیز ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۷). از همین روی هم ترجمه‌های گوناگونی از این کتاب در دوره اسلامی صورت گرفته که همین ترجمه‌ها و مخصوصاً ترجمه معروف

ابن مقفع اساسی تواریخ دوره اسلامی قرار گرفته است (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۶)؛ بنابراین، اگر داستان قباد با زن رعیت در یکی از تحریرهای *خدای‌نامه* می‌بود، باید حداقل طبری که گاه روایات گوناگون نیز به دست می‌دهد، آن را نقل می‌کرد؛ در حالی که طبری این داستان را نیاورده و بلعمی نیز، همان‌طور که پیشتر گفتیم، به این نکته اشاره کرده است.

آنچه می‌تواند مؤید این نکته باشد که *سیرالملوک* ابن مقفع نیز این داستان را نداشته است، کتاب *نهایه الارب* است. نخست می‌دانیم که «نویسنده ناشناخته نهایه الارب آن را به نیت تلفیق یکی از آثار ابن مقفع با آثار دو نویسنده دیگر (شعبی و ابن قریه) که در عهد عبدالملک می‌زیسته‌اند، تألیف کرده» (خطیبی، ۱۳۷۵: ۱۴۵). از دیگر سو، مؤلف این کتاب در سخن از اصلاحات مالی انوشیروان و نقل بخش مورد نظر ما، این‌گونه از ابن مقفع نقل می‌کند: «قال عبدالله المقفع» (نهایه الارب، ۱۳۷۵: ۳۲۸؛ نیز ر.ک: تجارب الأمم، ۱۳۷۳: ۲۹۵). به دیگر سخن، آشکارا پیداست که مؤلف *نهایه* این بخش را مستقیم از کتاب ابن مقفع نقل کرده است. با این حال، در *نهایه* و ترجمه فارسی آن، خط روایت داستان اصلاحات انوشیروان، مانند آنچه در *شاهنامه* و بسیاری از تواریخ دیدیم، ادامه می‌یابد و داستان قباد با زن رعیت نیز نقل نمی‌شود. از همین روی، با قطعیت می‌توان گفت که این داستان در ترجمه ابن مقفع نیز نبوده است و از همین روی، دو تحریر مهم و شناخته‌شده از *خدای‌نامه*، یعنی ترجمه‌ای که اساس *شاهنامه* / *ابومنصوری* قرار گرفته و ترجمه ابن مقفع این داستان را نداشته‌اند. در بین تواریخ مهم نیز علاوه بر منابعی که پیش از این گفتیم، *سنی ملوک حمزه اصفهانی* و *اخبار الطوال* ابوحنیفه دینوری نیز این داستان را ندارند.

این نکات نشان می‌دهند که این روایت، به احتمال زیاد، در *خدای‌نامه* نبوده است و اصالت نقلی کهن ندارد. البته این نتیجه‌گیری بر پایه امکانات کنونی ماست و به هیچ روی نمی‌توان با قطعیت در این باره نظر داد. با این حال، فرضیه نبودن داستان قباد با زن رعیت را نوع روایت نیز تأیید می‌کند. نخست اینکه پیرنگ آن یادآور داستان‌های مردمی است که در آن شاه از همراهان خود دور می‌شود و در یک روستا یا گوشه‌ای دورافتاده به ماجرابی وارد می‌شود. اندکی پس از ورود شاه، با گرگ داستان روبه‌رو می‌شویم و پس از گرگ‌گشایی از روایت، اتفاق و نتیجه‌گیری مهمی در امر پادشاهی

مطرح می‌شود. مشابه این پیرنگ در متون داستانی و ادبی بیش از همه برای بهرام گور ذکر شده است.

علاوه بر این، طرز بیان این داستان در تاریخ بلعمی نیز می‌تواند مؤید این حدس باشد. همان‌طور که پیشتر دیدیم، در این کتاب در آغاز این روایت گفته شده است: «این را سببی بود که قباد چنین کرد و محمد جریر تمام نگفته است و من بگویم». به دیگر سخن، ممکن است بلعمی این روایت را در منبعی جنبی دیده باشد و این‌گونه آن را به روایات ملی افزوده و اندک‌اندک در پاره‌ای از منابع به بخشی از روایت اصلاحات قباد و انوشیروان و انگیزه اصلی این اصلاحات تبدیل شده است.

##### ۵. نتیجه

دگرگونی روایات ملی امری رایج در طول تاریخ نقل و کتابت آنها بوده و یکی از نمودهای این دگرگونی گسترش روایات و شاخ و برگ یافتن آنهاست. این گسترش می‌تواند علل و انگیزه‌های گوناگونی داشته باشد. یکی از این علل توضیح و تفسیر یک جمله یا واژه از روایات ایرانی و ذکر مصداقی برای آنهاست که موجب برش روایت اصلی و افزودن روایتی فرعی به آن شده است. یکی از روایات ملی که گسترش یافته، داستان اصلاحات مالی انوشیروان است که در خط روایت آن برشی زده و روایتی فرعی افزوده‌اند. این روایت فرعی می‌تواند به شناخت ضبط و معنای درست مصراعی از شاهنامه نیز کمک کند. ما در این مقاله، این روایت و ضبط و معنای مصراع مورد نظر را بررسی کردیم و به نتایج نیز رسیدیم:

۱. در آغاز پادشاهی انوشیروان در شاهنامه و در بحث از اصلاحات مالی این پادشاه، مصراع دوم این بیت «بجستند بهره ز کشت و درود / نه کس دست را سوی رسته پسود» در برخی از دست‌نویس‌ها و چاپ‌های شاهنامه به این شکل ضبط شده است: «نرستست کس پیش از این ناپسود». با توجه به روایتی که در تاریخ بلعمی مسطور است و در آن ریخت‌منثور این مصراع به شکل «ما دست بدین نیاریم کردن» آمده، باید صورت «نه کس دست را سوی رسته پسود» را که در چاپ‌های خالقی و جیحونی به متن رفته، برتر دانست.

۲. مرجع ضمیر مبهم «کس» در مصراع مورد نظر، پیش از این در گزارش خالقی مطلق «شاهان» دانسته شده و همین برداشت موجب انحرافی در گزارش اصلاحات مالی انوشیروان شده بود. ما به کمک روایتی که بلعمی آورده است، نشان دادیم که مرجع این

ضمیر «مردم و رعیت» است و از همین روی مصراع را باید این‌گونه معنا کرد: کسی از مردم نمی‌توانست به درختان میوه دست بزند.

۳. روایتی که در تاریخ بلعمی آمده است، اصالت نقلی کهنی ندارد؛ یعنی امکانات کنونی ما نشان می‌دهد که در خدای‌نامه نبوده و احتمالاً از منبعی جنبی به تاریخ بلعمی و تعدادی از تواریخ راه‌یافته است. آنچه مؤید این حدس است، این است که این روایت در تاریخ طبری و از آن مهم‌تر در *نهایة الارب* نیامده است و از آنجا که مؤلف *نهایه* در این بخش مستقیم از ابن مقفع نقل کرده است، متوجه می‌شویم که در *سیرالملوک* او نیز که یکی از ترجمه‌های معروف *خدای‌نامه* بوده، این داستان نبوده است. از طرفی دیگر، چون که فردوسی نیز این داستان را ندارد، بنابراین در *شاهنامه* / *ابومنصوری* و به پیروی از آن در *خدای‌نامه‌ای* نیز که اساس این کتاب بوده، نیامده است. از دیگر سو، برخی ویژگی‌های نقلی در این روایت و اشاره ویژه بلعمی در این باره نشان می‌دهد که این روایت، احتمالاً، در تحریرهای اصلی *خدای‌نامه* نبوده است، بلکه در راستای تفسیر و توضیح و ذکر مصداقی برای جمله «دست به رسته بردن» ساخته شده که جمله کنونی این روایت است و فردوسی و بلعمی هر دو آن را دارند.

### پی‌نوشت

۱. ممکن است در این باره اختلاف مقدمه *شاهنامه* / *ابومنصوری* با *شاهنامه* فردوسی در ذکر داستان آرش کمانگیر دلیلی برای تصرف فردوسی در داستان‌های *شاهنامه* / *ابومنصوری* به شمار آید. به دیگر سخن، از آنجا که در مقدمه *شاهنامه* / *ابومنصوری* بر پایه برخی نسخه‌ها به داستان آرش کمانگیر اشاره شده (ر.ک: قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۶۵)، از دیرباز گروهی از پژوهشگران گمان کرده‌اند، این داستان در *شاهنامه* / *ابومنصوری* بوده و فردوسی خود آن را حذف کرده و در *شاهنامه* نیاورده است (ر.ک: مینوی، ۱۳۸۶: ۷۹؛ آیدنلو، ۱۳۹۴: ۱۵۲). با این حال، همان‌طور که پیش از این خطیبی (۱۳۹۶: ۱۵۷) نیز گفته است، در این باره باید به این نکته توجه کرد که اختلاف مقدمه *شاهنامه* / *ابومنصوری* با *شاهنامه* فردوسی فقط محدود به ذکر داستان آرش در این مقدمه نیست؛ بلکه در همین بخش که از آرش و داستان او نام برده شده، به سنگی نیز اشاره شده که برادران فریدون به سوی او غلتانند و بر پایه مقدمه *شاهنامه* / *ابومنصوری* فریدون آن سنگ را «به پای بازداشت» (قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۶۵). در حالی که در *شاهنامه* فردوسی، فریدون آن سنگ را با افسون مهار می‌کند (ر.ک: فردوسی، ۱/۱۳۹۳: ۴۰). درباره این‌گونه تناقض‌ها، خطیبی (۱۳۹۶: ۱۵۸) بر آن است که «نویسنده مقدمه آگاهی دقیقی از متن *شاهنامه* / *ابومنصوری* نداشته و گذشته از این، در نگارش مقدمه، مطالب *شاهنامه* / *ابومنصوری* را با گزارش‌های برخی منابع دیگر که گاهی تفاوت‌های آشکاری با متن *شاهنامه* فردوسی دارند، درآمیخته است». در کنار این دیدگاه، به گمان ما، می‌توان این اختلافات را برآمده از تفاوت نسخه‌های *شاهنامه* / *ابومنصوری* دانست. به دیگر سخن، از آنجا که پس از گردآوری و تدوین *شاهنامه* / *ابومنصوری*، آوازه این کتاب در آفاق در می‌گسترید و خوانندگان و دفترخوانان آن را می‌خوانند (ر.ک: فردوسی، ۱/۱۳۹۳: ۶)، طبیعی است که نسخه‌های متعددی نیز از آن فراهم آید و متناسب با ماهیت این کتاب که قابلیت داشته گسترش یابد و داستان‌های دیگری نیز به آن بیبوندند، اختلافات مهمی در نسخه‌های این

کتاب به وجود آید. بر اساس گزارشی از حمزه اصفهانی (۱۳۴۶: ۱۳)، این اختلافات درباره نسخه‌های *خدای‌نامه* نیز وجود داشته و اساساً به ماهیت مجموعه‌هایی برمی‌گردد که داستان‌های ملی را در بر داشته‌اند. از همین روی، نمی‌توان با قطعیت گفت که فردوسی در سرودن *شاهنامه* از همان نسخه‌ای استفاده کرده که اکنون مقدمه آن به جای مانده است؛ بنابراین، با تکیه صرف بر مقدمه بازمانده از *شاهنامه ابومنصوری* نمی‌توان محتوای نسخه‌ای از این کتاب را مشخص کرد که فردوسی از «مهربان دوست» گرفته و اساس نظم *شاهنامه* قرار داده است.

## منابع

- آیدنلو، سجاد، ۱۳۹۴، *دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی)*، چاپ دوم، تهران، سخن.
- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۸۴، *تاریخ کامل*، ترجمه سیدمحمدحسین روحانی، چاپ سوم، تهران، اساطیر.
- ابن بلخی، ۱۳۸۵، *فارسنامه*، تصحیح و تحشیه گای لسترنج و رینولد ال نیکلسون، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۳۷۹، *تجارب الامم (المجلد الاول)*، حقیقه و قدم له الدكتور ابوالقاسم امامی، الطبعة الثانية، طهران، دار سروش للطباعة و النشر.
- اصفهانی، حمزه بن حسن، ۱۳۴۶، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه جعفر شعار، چاپ اول، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- بلعمی، ابوعلی محمد، ۱۳۹۲، *تاریخ بلعمی*، تصحیح ملک‌الشعراى بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، چاپ پنجم، تهران، زوار.
- البنداری، الفتح بن علی، ۱۹۷۰، *الشاهنامه*، نظمها بالفارسیه ابوالقاسم الفردوسی، قارنها بالاصل الفارسی و أكمل ترجمتها فی مواضع و صححها و علق علیها و قدم لها الدكتور عبدالوهاب عزام، طهران، طبعه بالافست.
- تجارب الأمم فی اخبار ملوک العرب و العجم، ۱۳۷۳، تصحیح رضا انزابی نژاد و یحیی کلانتری، چاپ اول، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، چاپ اول، تهران، سخن.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمود، ۱۳۸۵، *شاهنامه ثعالبی*، ترجمه محمود هدایت، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- خالقی مطلق، جلال، ۲۵۳۷، «ابوعلی بلخی»، *دانشنامه ایران و اسلام*، ج ۸، زیر نظر احسان یارشاطر، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۰۷۳ - ۱۰۷۸.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، «از شاهنامه تا خداینامه جستاری درباره مآخذ مستقیم و غیر مستقیم شاهنامه (با یک پیوست: فهرست برخی متون از دست رفته به زبان پهلوی)»، *نامه ایران باستان*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۳ - ۱۲۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *یادداشت‌های شاهنامه*، چاپ اول، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خطیبی، ابوالفضل، ۱۳۷۵، «نگاهی به کتاب نهاییه الارب و ترجمه فارسی قدیم آن»، *نامه فرهنگستان*، دوره پانزدهم، ش ۴، ص ۱۴۰ - ۱۴۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، «کاتب خوش‌ذوق و دردسر مصحح»، *درباره شاهنامه (برگزیده مقاله‌های نشر دانش ۱۱)*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۹ - ۶۸.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، «چرا داستان آرش کمانگیر در شاهنامه نیست؟»، نامه فرهنگستان، س ۱۶، ش ۱ (شماره پیاپی ۶۱)، پاییز، ص ۱۴۳ - ۱۶۱.
- دینوری، احمد بن داود، ۱۳۹۰، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ هشتم، تهران، نی. راوندی، مرتضی، ۱۳۷۸، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، نگاه.
- شاپور شهبازی، علیرضا، ۱۳۸۹، *تاریخ ساسانیان: ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- الطبری، محمد بن جریر، بی تا، *تاریخ الطبری: تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت.
- غفوری، فرزین، ۱۳۹۷، *سنجش منابع تاریخی شاهنامه*، چاپ اول، تهران، میراث مکتوب.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۹۷۰، *شاهنامه*، ج ۸، تصحیح رستم علی‌یف، زیر نظر ع. آذر، مسکو، آکادمی علوم اتحاد شوروی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *شاهنامه فردوسی همراه با خمسه نظامی*، چاپ عکسی از روی نسخه متعلق به مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی مربوط به سده هشتم هجری قمری، با مقدمه دکتر فتح‌الله مجتبابی، چاپ اول، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *شاهنامه*، تصحیح مصطفی جیحونی، چاپ سوم، اصفهان، شاهنامه‌پژوهی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *شاهنامه*، تصحیح ژول مول، به کوشش پرویز اتابکی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ الف، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، جلدهای ششم و هفتم با همکاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی، چاپ سوم، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ب، *شاهنامه*، نسخه‌برگردان از روی نسخه کتابت اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم هجری قمری (کتابخانه شرقی، وابسته به دانشگاه سن ژوزف بیروت)، به کوشش ایرج افشار، محمود امیدسالار، نادر مطلبی.
- کاشانی، با مقدمه‌ای از جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران، طلایه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *نامه باستان*، ج ۹، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی از میرجلال‌الدین کزازی، چاپ دوم، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *شاهنامه*، تصحیح محمد نوری عثمانوف و دیگران، زیر نظر مهدی قریب، تهران، سروش با همکاری دانشگاه خاورشناسی مسکو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *شاهنامه*، پیرایش جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران، سخن.
- قزوینی، محمد، ۱۳۶۲، «مقدمه قدیم شاهنامه»، *هزاره فردوسی*، تهران، دنیای کتاب، ص ۱۵۱ - ۱۷۶.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن، ۱۳۸۵، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن عبدالملک قمی، تصحیح محمدرضا انصاری قمی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی، ۱۳۸۴، *زین‌الخبار*، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نهاية العرب في اخبار الفرس و العرب، ۱۳۷۵، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مجملة التوارخ و القصص، ۱۳۸۹، تصحیح و تحشیه ملک‌الشعراى بهار، چاپ اول، تهران، اساطیر. مستوفی، حمدالله، ۱۳۷۷، *ظفرنامه به انضمام شاهنامه فردوسی*، چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷ هجری به شماره ۰۲.۲۸۳۳ به خط محمود الحسینی، زیر نظر نصرالله پورجوادی و نصرت‌الله رستگار، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مسعودی، علی بن حسین، ۱۳۶۵، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

مینوی، مجتبی، ۱۳۸۶، *فردوسی و شعر او*، چاپ چهارم، تهران، توس.



## Iranian Depiction of Rhino, an Overview of Persian Poetry

Fateme Mehri<sup>1</sup>  
(95-118)

Although the rhino has never been a native animal of Iran, Iranians have long been familiar with it due to their proximity to India and their connections to China and North Africa, which were the main habitats of the animal. Signs of this familiarity can be found in various texts, including geographical and zoological texts as well as Persian poetry. However, due to the small number of rhinos, the distance of its habitats and the few direct observations of the animal, we are faced with different narratives about rhinos in different sources. This diversity sometimes causes the figure of the animal to be drawn as if we are dealing with a creature other than a rhino. Variety in denominations has also been associated with and reinforced this multiplicity. In this article, we try to examine the depiction of this animal through ancient scientific and Persianate literature. One of our main findings is that, as evidenced by several texts and images, some Iranians in some eras considered rhinos to be huge birds. We have tried to demonstrate the process of formation this belief according to the biological characteristics attributed to the rhino to show which ideas played a role in the emergence of this belief. For this purpose, in addition to Persian sources, we have also used texts written in Arabic but in the field of Iranian culture. We have also pointed out that some of the literary depictions of rhino in ancient Persian poetry, such as its fight with elephant, are not made by the creators' imaginations, but are taken from animal-related sources in ancient cultures, and by searching these sources, one can retrieve the background of such depictions and show their antiquity. It can also be shown to what extent ancient zoological ideas have been the result of a combination of texts with different origins and scientific and cultural exchanges among previous civilizations.

**Keywords:** ancient zoology, hunting, *ḥarīṣ*, rhino, unicorn.

Received: 25, October, 2020; Accepted: 21, September, 2021

doi  
10.22059/jis.2021.312557.919  
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601  
<https://jis.ut.ac.ir>

---

1. Email of the corresponding author: f\_mehri@sbu.ac.ir  
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.



## تصویر ایرانیان از کرگدن با نگاهی به شعر فارسی

فاطمه مهری<sup>۱</sup>

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۰۸/۰۴؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

علمی - پژوهشی

## چکیده

کرگدن گرچه حیوان بومی ایران نبوده است، اما ایرانیان به سبب همسایگی با هند و ارتباط با چین و شمال آفریقا، که از زیستگاه‌های اصلی این جانور بوده‌اند، از دیر باز با آن آشنایی داشته‌اند. نشان این آشنایی را می‌توان در متون مختلف، از جمله متن‌های جغرافیایی و جانورشناختی، و همچنین ادبیات فارسی بازیافت. با وجود این، به سبب اندک‌شمار بودن کرگدن، بُعد مسافت زیستگاه‌های آن و موارد معدود مشاهده مستقیم حیوان، در منابع مختلف با روایات متنوع و متفاوتی درباره کرگدن مواجهیم. این تنوع گاه موجب شده است هیئت کلی این حیوان چنان ترسیم شود که گویی با جانداري جز کرگدن مواجهیم. تنوع در نامگذاری‌ها نیز با این چندگانگی همراه شده و آن را تقویت کرده است. در این مقاله می‌کوشیم از خلال متون علمی و ادبی کهن، تصویری را که ایرانیان از این حیوان داشته‌اند بررسی کنیم. یکی از یافته‌های اصلی ما آن است که به گواهی دسته‌ای متون و تصاویر، برخی ایرانیان در برخی ادوار، کرگدن را پرندۀ ای عظیم‌الجثه می‌پنداشته‌اند. ما کوشیده‌ایم روند شکل‌گیری این باور را با توجه به ویژگی‌های زیستی‌ای که پیشینیان برای کرگدن قائل بوده‌اند پی بگیریم و نشان دهیم کدام تصورات در پدید آمدن این باور نقش داشته‌اند. برای این کار، جز منابع فارسی، از متن‌هایی که به زبان عربی اما در حوزه فرهنگ ایرانی نگاشته شده‌اند نیز بهره برده‌ایم. همچنین به این نکته پرداخته‌ایم که برخی تصویرسازی‌های موجود از کرگدن در شعر فارسی، همچون باهم‌آبی فیل و کرگدن و تضاد این دو با هم، نه برساخته تخیل آفرینندگان این متن‌ها، بلکه برگرفته از منابع مرتبط با جانوران در فرهنگ‌های کهن هستند و با جستجو در این منابع می‌توان پیشینه این گونه تصاویر را بازیافت و قدمت آن‌ها را نشان داد. همچنین می‌توان نشان داد انگاره‌های جانورشناختی کهن چه اندازه حاصل آمیزش متونی با خاستگاه‌های گوناگون و تعاملات علمی و فرهنگی تمدن‌های پیشین بوده‌اند.

واژه‌های کلیدی: جانورشناسی کهن، شکار، حریش، کرگدن، تک‌شاخ.

## مقدمه

کرگدن پستانداری در معرض خطر انقراض از راسته تک‌سُم‌سانان و بومی آسیا و آفریقا است. کرگدن آفریقایی دارای دو گونه سیاه و سفید است و کرگدن آسیایی خود به سه گونه هندی، جاوه‌ای و سوماترایی تقسیم می‌شود، اما حوزه زیستش پیش‌تر در سراسر شرق و جنوب شرق آسیا تا سرزمین چین نیز گسترش داشته است. تجارت شاخ

کرگدن که از روزگار باستان رواج داشته هنوز هم دلیل اصلی شکار کرگدن و موجب انقراض برخی گونه‌های آن است. این جانور در حال انقراض که بر اساس معیارهای جهانی در بالاترین ردهٔ محافظت قرار دارد، گویا در سده‌های پیشین نیز جانور کمیاب و ناآشنایی بوده است. اغلب متون جانورشناسانه به قلت تعداد کرگدن اشاره کرده‌اند. با وجود این و با آنکه کرگدن بومی ایران نبوده است،<sup>(۱)</sup> ایرانیان با کرگدن آشنا بوده‌اند. نشان این آشنایی را می‌توان در متون کهن بسیاری باز یافت؛ مثلاً در شعر فارسی اشارات متعدد و گاه تکراری به کرگدن وجود دارد.

ارتباط ایران با دو تمدن هند و چین، که هر دو از زیستگاه‌های اصلی کرگدن در آسیا بوده‌اند، یکی از ابواب این آشنایی کهن بوده است. جنوب ایران از روزگار باستان یکی از پایگاه‌های اصلی سفرهای دریایی به هند و چین و شمال آفریقا بوده است. روایات و گزارش‌های سفر سیاحان و دریانوردان از این سرزمین‌ها از جمله در بردارندهٔ اطلاعاتی دربارهٔ حیوانات این سرزمین‌ها نیز بوده است و در برخی از آن‌ها می‌توان اشاراتی نیز به کرگدن یافت. از سوی دیگر، ایرانیان که در سده‌های نخست اسلامی، در نهضت ترجمه از یونانی و سریانی به عربی نقشی داشتند، با سنت جانورشناسی یونانی و آثار منسوب به ارسطو آشنا بودند. در اواخر سدهٔ چهارم و اوایل سدهٔ پنجم هجری لشکرکشی محمود غزنوی به هند موجب شد کرگدن در ذهن ایرانیان تصویری ملموس‌تر و پرتکرارتر بیابد، به‌ویژه در شعر مدحی این دوران که مملو از ستایش دلاوری‌های سلطان غازی در جنگ‌های هندوستان بود و در وصف این دلاوری‌ها نگاهی هم به پیروزی‌های پادشاه در «شکار» داشت که به شکل سنتی هم از تفریحات درباری بود و هم مهارت رزمی و دلاوری پادشاه را به نمایش می‌گذاشت، خاصه وقتی صید از زمرهٔ حیواناتی بود که از جملهٔ «سباع» به شمار می‌رفت و به طور معمول شکار آن در میان مردمان رواجی نداشت. هیبت شکار ارتباط مستقیمی با توانمندی و جنگاوری شکارچی داشت. از این رو، شرح شکارها همراه دیگر مناقب ممدوح به شعر راه می‌یافت. این نکته را می‌توان به شکلی دیگر در متون حماسی نیز باز یافت، متونی که در آن‌ها نبرد با کرگدن به عنوان حیوانی پرزور و مهیب و پیروزی بر آن از جمله اعمال پهلوانان نامدار بوده است.

چنین است که در متن‌های جانورشناختی فارسی و عربی می‌توان آمیختگی دانسته‌هایی از منابع گوناگون هندی، چینی و یونانی را باز یافت. در روزگار ما، تحقیقات

پژوهشگران غربی، به‌ویژه در سده بیستم میلادی، بسیاری از این درآمیختگی‌ها را روشن ساخته است. چنانچه بخواهیم برای تحقیق در باب کرگدن پیشینه‌ای پژوهشی تصویر کنیم، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین تحقیقات اثر برتولد لافر (Laufer, 1914) است که گرچه بیشتر بر نقوش کرگدن در منابع چینی تمرکز دارد، اما به سبب همین درآمیختگی‌ها، اطلاعات ارزشمندی درباره کرگدن در دیگر فرهنگ‌ها و منابع نیز به دست می‌دهد و در نگارش این مقاله از آن بهره برده شده است. همچنین باید از کتاب ریچارد اتینگهاوزن (Ettinghausen, 1950) درباره شمایل‌نگاری کرگدن در هنر اسلامی نام برد که با تحقیقات گسترده نسخه‌شناختی همراه بوده و برخی از شواهد مورد استفاده ما در این مقاله از اطلاعات گردآمده در این کتاب است. از سوی دیگر، نقش کرگدن به عنوان تنها حیوان شناخته‌شده دارای یک شاخ در شکل‌گیری تصویر «تک‌شاخ»، که در سده‌های میانه در افسانه‌های غربی و مهم‌تر از آن در تفاسیر کتاب مقدس اهمیتی بسزا یافت، از علل مهم پرداختن به کرگدن در پژوهش‌های معاصر بوده است؛ کتاب اودل شپرد (Shepard, 1982) بیشتر از این حیث به کرگدن پرداخته است. هر چند پرداختن به این موضوع، یعنی کرگدن/ تک‌شاخ در فرهنگ غربی در حوزه تمرکز این مقاله قرار ندارد، اما گاه برای روشن شدن پیشینه موضوعات ناگزیر اشارات کوتاهی به این موضوع خواهیم داشت. پژوهشگران دیگری با تمرکز بر برخی متون جانورشناختی یا عجایب‌نامه‌ای به زبان‌های عربی و فارسی تا حدی به موضوع این مقاله نزدیک شده‌اند، اما حوزه کارشان محدود به متنی مشخص یا پیرنگی یگه بوده است. به عنوان مثال می‌توان به مقاله‌ای از کونتادینی (Contadini, 2003) اشاره کرد که بر تصویر تک‌شاخ در نسخه‌ای از کتاب *نعت الحیوان* ابن بختیشوع تمرکز دارد یا مقاله‌ای از فون هیس (von Hees, 2005) را نام برد که در بازخوانی برخی متون عجایب‌نامه‌ای، درباره موتیفی تکرارشونده در باب کرگدن حاوی تدقیقات مفیدی است. در زبان فارسی، در برخی تحقیقات متن‌شناختی می‌توان اشاراتی جزئی – و البته نه جانورشناختی – در باب کرگدن یافت؛ مثلاً در حوزه شاهنامه‌پژوهی، محمدجعفر یاحقی در مقاله‌ای با عنوان «گرگسار یا کرگسار؟» (۱۳۹۷) ملاحظات خود را درباره تصحیح و ضبط این دو ترکیب در شاهنامه به دست داده و به همین مناسبت درباره کرگدن نیز سخن گفته است. جز نوشتارهایی از این دست، نمی‌توان پژوهش مستقلی درباره کرگدن و تصویر عمومی موجود از آن نزد پیشینیان در زبان فارسی بازجست. دانشنامه‌های طبیعی و متون

جانورشناختی کمتر از این حیث بررسی شده‌اند و در شروح متون ادبی نیز تنها به ذکر نکاتی که فهم معنای متن را میسر سازد بس شده است.

هدف ما در این مقاله آن است که با بررسی منابع جانورشناختی و متون ادبی، که غالباً بیش از آنکه بپنداریم از متون علمی و دانش‌های روزگار خود وام گرفته‌اند، نشان دهیم ایرانیان چه تصویری از کرگدن داشته‌اند و اصولاً این حیوان را چگونه می‌شناخته‌اند. تمرکز اصلی ما بر این تصویر و برخی ابعاد مغفول‌مانده آن است. برای این منظور، چنانکه گفتیم، بر متون فارسی، به‌ویژه شعر و متن‌های مرتبط با شناخت جانوران، تکیه کرده‌ایم. در منابع دسته دوم، جدا ساختن متن‌های فارسی و عربی در حوزه جانورشناسی اصولاً دغدغه ما نبوده است؛ خود بیشتر از آن رو که نویسندگان بسیاری از مهم‌ترین متن‌های عربی این حوزه برخاسته از جغرافیای فرهنگی ایران بوده‌اند.

#### ۱. کرگدن: نام و توصیف ظاهر

پیش از پرداختن به مطالب مربوط به کرگدن در متون جانورشناختی، باید به وجود نوعی ابهام و چندگانگی در مطالب راجع به این حیوان اشاره کرد: کرگدن را به نام‌های مختلفی نامیده‌اند، با توصیفات ظاهری گوناگون و گاه بسیار متفاوتی وصف کرده‌اند و به شکل‌های مختلفی به تصویر کشیده‌اند. مجموع این نکات باعث شده است درباره شکل همه و جوه مرتبط با کرگدن در متون کهن به قطع و یقین سخن گفت. بنابراین، بحث از نام و توصیف ظاهری کرگدن را باید با ملاحظاتی آغاز کرد. پیش از هر چیز، باید به روش توصیف حیوانات کمتر شناخته یا کمتر دیده‌شده در متون جانورشناختی توجه داشت. در این روش، نویسندگان برای توصیف ظاهر حیوان مورد نظر خود از تشبیه اندام‌های او به اندام‌های حیوانات شناخته‌شده بهره می‌برند. این همان روشی است که جاحظ آن را شیوه‌ای رایج در میان ایرانیان می‌داند و به طور نمونه، به شیوه نامیدن برخی حیوانات در زبان فارسی همچون استفاده از لفظ «شترگاوپلنگ» برای نامیدن زرافه یا «شترمرغ» برای نامیدن نعامه اشاره می‌کند (جاحظ، ۱/۱۳۸۶: ۱۴۳، ۱۵۱-۱۵۲) که از نتایج کاربست چنین روشی است. با وجود این، می‌دانیم که این شیوه در متون جانورشناختی برخاسته از فرهنگ‌های دیگر نیز روشی بسیار رایج بوده و به‌کارگیری آن را می‌توان در متون یونانی-رومی (ادامه مقاله) یا آنگونه که لاوفر نشان می‌دهد (-96: 1914، 97)، در دانشنامه‌های کهن چینی نیز باز یافت. در مورد کرگدن چنان است که

نویسندگان برای توصیف ظاهر حیوان از تشبیه اندام‌های آن به چهارپایان شناخته‌شدهٔ مختلفی همچون فیل، گاو، شتر، اسب، گراز/خوک و گوزن استفاده کرده‌اند. به این ترتیب، بر حسب آنکه هر نویسنده کرگدن را شبیه به چه حیواناتی توصیف کرده، از حاصل این تشبیه، تصاویر کلی مختلفی به دست آمده است؛ این تفاوت‌ها به‌ویژه در متون جانورشناختی مصور بیشتر به چشم می‌آیند. اما در کنار ملاحظهٔ این روش باید واقعیت دیگری را نیز در نظر داشت و آن این است که بسیاری از نویسندگان مطالب خود را نه بر اساس مشاهدات شخصی، بلکه با اتکا بر متون پیشین یا شنیده‌ها و توصیفات شفاهی کسانی که تجربهٔ برخورد با حیوان را داشته‌اند نوشته‌اند. نتیجهٔ چنین تفاوت‌هایی آن است که گاه چنین تصور شده که این تصاویر متفاوت هر یک به حیوان متمایزی اشاره دارند. در مورد کرگدن باید ملاحظهٔ دیگری را نیز در نظر داشت و آن این است که در واقع میان گونه‌های مختلف این حیوان تمایزهای ظاهری قابل ملاحظه‌ای نیز وجود دارد.

در متن‌های جانورشناسانهٔ مورد بررسی ما، از کرگدن یا آن طور که در متن‌های کهن فارسی دیده می‌شود، کرگ، با چند نام یاد شده است. در ترجمهٔ کهن عربی کتاب *الحيوان* ارسطو (مقالات دوم و سیزدهم) این حیوان «واحدالقرن» تک‌سُم «حمار هندی» خوانده شده است (ارسطوطاليس، ۲۰۰۸: ۲۹؛ ۱۹۷۸: ۶۳؛ جاحظ، ۱۳۸۶: ۷/۱۲۳). دمیری بر حمار هندی، گرگند (۲/۱۴۲۴: ۳۷۰) و خریش (۱/۱۴۲۴: ۳۳۲) را نیز افزوده و طاهر مروزی به ترکیب «القرنی الأنف» اشاره کرده (۱/۱۳۹۹: ۴۰۷) که در واقع ترجمهٔ دقیقی از نام لاتین کرگدن است. علاوه بر این‌ها، می‌توان به هرمیس (جوهری، ۳/۱۴۰۷: ۱۰۰۱؛ صاحب بن عباد، ۴/۱۴۱۴: ۱۲۷؛ ابن‌سیده، ۲/۱۴۱۷: ۲۷۸) و مرمیس (صاحب بن عباد، ۸/۱۴۱۴: ۳۱۸) نیز اشاره کرد (برای برخی نام‌های دیگر: Viré, 1997: 647).

در گزارش کوسماس<sup>۱</sup> (1897: 358)، راهب جهانگرد سدهٔ ۶ م که باری در حبشه کرگدنی را از فاصلهٔ دور دیده بوده، توضیحی دربارهٔ نام جانور وجود دارد: مردمان حبشه کرگدن را حریسی<sup>۲</sup> می‌نامند. در زبان حبشی، اریسی<sup>۳</sup> به معنای خیش است، هم از آن رو که به شکل شاخ‌دماغی حیوان اشاره دارد و هم از آن رو که از پوست خشک‌شدهٔ حیوان که همچون آهن سخت بوده، در ساخت خیش کشاورزی استفاده می‌کرده‌اند. به

1. Cosmas

2. harisi

3. arisi

گمان ما مداخل «حریش/جریش» (برای ضبط دوم، نک. طوسی، ۱۳۸۲: ۵۶۸)، «هرمیس» و «مرمیس» در متون جانورشناختی یا لغتنامه‌های عربی به احتمال بسیار با این لفظ ارتباط دارند و ممکن است صورت‌های گشته‌ای از آن باشند.<sup>(۲)</sup>

یکی از نخستین توصیفات دقیق از کرگدن را در تاریخ هند کتسیاس (سده ۵ ق.م) می‌توان یافت؛ او نیز حیوان تک‌شاخ مورد نظر خود را «خر» نامیده، اما به جای صفت «هندی» که ارسطو به کار برده، از صفت «وحشی» استفاده کرده است. توصیف او از این قرار است: حیوانی هم‌جثه اسب یا حتی بزرگ‌تر، با بدنی سفیدرنگ، سری زرشکی، چشمان گودرفته کبود و شاخی نوک‌تیز به طول یک‌ونیم ذراع در میانه پیشانی (Ctesias, 2008: 115). پلینی (1847-48/1: VIII/40) در تاریخ طبیعی خود کرگدن را هم‌جثه اسب، با سری شبیه به سر گوزن، پاهایی شبیه به پاهای فیل، دمى شبیه به دم گراز با شاخی سیاه‌رنگ در میانه پیشانی به طول دو ذراع وصف کرده است. طوسی کرگدن را از سویی همچون بهایم و از سوی دیگر همچون سباع دانسته: سم و شاخ و دمى همچون گاو، گردنی همچون اسب و دست و پایى چون شیر (طوسی، ۱۳۸۲: ۵۷۰؛ شهردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۵۵). قزوینی (۱۸۴۹: ۴۰۲) کرگدن را در جثه همانند فیل، اما در خلقت شبیه گاو دانسته است (برای توصیفی مشابه، نک. آملی، ۳/۱۳۸۱: ۳۰۵). در دوران متأخر، حزین لاهیجی (۱۳۷۷: ۳۱۵) از کرگدن حبشی سخن گفته که بزرگ‌تر از گاو می‌ش است و پاهایی شبیه فنک دارد.

نکته آنجاست که در برخی متون جانورشناختی کهن، به کرگدن و حریش (آنگونه که در اغلب متون عربی ضبط شده)، طی دو مدخل جدا پرداخته شده است. لافر (1914: 108-109)، با اشاره به متون مصور چینی که از تک‌شاخی شبیه آهوی کوهی با دمى کوتاه و شاخی بر بالای سر سخن می‌گویند، نشان می‌دهد چگونه توصیف و تصویر این حیوان – همان حریش متون فارسی و عربی – در واقع تصویر دیگری از کرگدن است که به مرور زمان به عنوان حیوانی مستقل شناخته شده است. هر چند محققانی نیز این احتمال را در نظر گرفته‌اند که این دو تصویر اساساً دو خاستگاه متفاوت داشته باشند (Shepard, 1982: 47-48). نکته مهم آن است که در متن‌های بسیاری، توصیفات و ویژگی‌های حریش با وصف کرگدن درآمیخته است؛ در کتاب *فوسیولوگوس*<sup>۱</sup> از

تکشاخی شبیه به بزغاله سخن به میان آمده که گرچه کوچک‌جثه است، اما چندان قوی است که صیادان از صید آن عاجزند و تنها راه به دام انداختن آن این است که زنی باکره او را به پستان بگیرد (51: 2009). در کیرانیدها<sup>۱</sup> «شاخ‌دماغ» (کرگدن) چنین توصیف شده: حیوانی شبیه گوزن که شاخی بزرگ بر پیشانی دارد و شکار آن با زنان زیبارویی که خود را به بوی‌های خوش معطر کرده باشند، امکانپذیر است (The Magick of Kirani..., 1685: Book II: 86).<sup>(۳)</sup> آنچه در توصیفات موجود از این چهارپا مشترک است شیوه شکار آن است: حیوان چندان قوی یا سریع است که نمی‌توان آن را صید کرد؛ تنها راه شکارش آن است که زنی یا دوشیزه‌ای زیبا و عطراآگین بدو نزدیک شود و او را به پستان گیرد. به این ترتیب، حیوان رام‌شده و در برخی روایت‌ها مدهوش، به دست صیادان به دام می‌افتد.

محققان با توجه به نقش زن و دوشیزه در این روایت، سرچشمه آن را در منابع هند باستان جستجو می‌کنند (Laufer, 1914: 112): در مه‌بهارته و راماینه، داستان راهبی خلوت‌گزین نقل شده که به خواست ایزدان، غزال ماده‌ای از او بار می‌گیرد و پسری از او زاده می‌شود که تکشاخی بر پیشانی دارد. این پسر، ریشیه‌سرینگه<sup>۲</sup> به تبعیت از پدر در جنگل به گوشه‌نشینی و خدمت خدایان مشغول می‌شود و وجودش برکت می‌یابد. پادشاه سرزمین مجاور که ملکش به سبب سرکشی به خشکسالی و قحط دچار شده در پی راهی است تا از برکت وجود او به خشکسالی پایان دهد، اما از آنجا که راهب تکشاخ جنگل را ترک نمی‌کند، حيله آن است که او را با عشق زنی بفریبند. دختری زیبا را همراه با خوراکی‌های لذیذ و نوشاک‌های گوارا به نزد او می‌فرستند. ریشیه‌سرینگه که قلبش از عشق و لذت آکنده شده در پی محبوب به سوی قصر پادشاه روان می‌شود و از برکت حضور او باران می‌بارد (The Mahabharata, 1883-1896: Book VII, CX-CXIII). جالب آن است که در فوسیولوگوس (همان‌جا) نیز روایت شیوه شکار این حیوان چنین خاتمه می‌یابد: «دوشیزه که حیوان را به دامان گرفته، گرم ساخته و تغذیه کرده است، او را به قصر شاهان می‌برد» که تداعی‌گر پایان‌بندی روایت هندی است. در تفاسیر کتاب مقدس، این حیوان «واحدالقرن» را تجسمی از یگانگی پدر و پسر و آرام گرفتن آن در دامان دختری

1. Kyranides  
2. Rishyasringa

دوشیزه را واجد اشارتی به مریم عذرا دانسته‌اند (Shepard, 2009, 51; *Physiologus*: 1982: 49-61).

در متون فارسی و عربی هم با این دوگانگی مواجه هستیم؛ جاحظ (۶/۱۳۸۶: ۲۷) هر چند نام حریش را ضبط کرده، اما با توجه به نقص اطلاع خود، در باب آن سکوت اختیار کرده است. در سده ۴ ه.ق، ابوحیان توحیدی در *الامتناع و المؤمنسه* (۱/۱۴۲۴: ۱۳۱) از حریش - حیوانی شبیه به بزغاله (جدی) با شاخی بلند بر پیشانی که شکارش به سبب قوت و سرعت حیوان متعذر است - و شیوه صید پیش گفته سخن گفته است. شهردان بن ابی‌الخیر (۱۳۶۲: ۱۲۴-۱۲۵) «جریش» را جانوری خرد و تیزدو دانسته که او را به کمک «کنیزک جوان پاکیزه دختر خانه» شکار می‌کنند. در *عجایب المخلوقات طوسی* (۱۳۸۲: ۵۶۸)، از «جریش» با همین توصیفات سخن به میان آمده، اما طوسی در مدخل کرگدن، شیوه صید مشابهی را تکرار کرده است:

اما صید کردن وی مشکل بود، بحکم آنک بانگ وی قاتل بود. پس کنیزک دوشیزه بر آن ناحیت برند کی وی باشد و آنجا بنشانند. چون کرگدن وی را ببند و بوی دوشیزه شنود، غش یابد و بیفتد. و در آن صحرا اگر یکی بود و اگر بیش آنجا بیفتد. صیاد کمین کرده باشد وی را بکشد (همان، ۵۷۱).

این نکته در متن طوسی از اهمیت بسیاری برخوردار است، چراکه قرینه‌ای است که نشان می‌دهد به احتمال بسیار حریش و کرگدن هر دو صورتی از یک حیوان هستند. دمیری، چنانکه پیش‌تر گفتیم، حریش را معادل کرگدن گرفته و همچون قزوینی (۱۸۴۹: ۳۹۲) افزوده است که این حیوان در ناحیه سجستان و بلغار می‌زید، احتمالاً از آن رو که ابن فضلان (۲۰۰۳: ۹۷-۹۸) در اوایل سده ۴ ه.ق از وجود حیوانی چون کرگدن در ناحیه بلغار سخن به میان آورده است. برخی یافته‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهند این ناحیه در روزگار باستان از زیستگاه‌های کرگدن بوده است (Kosintsev et al., 2019).

ما در اینجا در پی آن نیستیم که این ابهام و چندگانگی را برطرف سازیم، چه همان طور که پیش‌تر اشاره کردیم، آمیختگی توصیفات و تصاویر کهن که در مواردی نشان دادن نخستین صورت‌های شکل‌گیریشان بسیار دشوار است، راه را برای طرح نظرات و فرض‌های گوناگونی باز می‌گذارد. از سوی دیگر، برای آنکه نشان دهیم تصویر کرگدن در متون طبیعی، جانورشناختی و تاریخی و جغرافیایی تا چه اندازه متنوع است، ناگزیر از پرداختن به این صورت‌های درهم‌آمیخته و گاه مبهم نیز بوده‌ایم. در ادامه مقاله



تمرکز ما بر «کرگدن» و توصیفات و تصاویر مربوط به آن است و نه «حریش» که صورت شکل‌یافته‌اش در قالب بزغاله‌ای تک‌شاخ با کرگدن تفاوت‌های آشکاری دارد. در واقع ما به حیواناتی با اسامی دیگر که تک‌شاخ<sup>۱</sup> معرفی می‌شوند نمی‌پردازیم، بلکه تنها بر کرگدن<sup>۲</sup> متمرکز می‌شویم.

## ۲. کرگدن: حیوانی قلیل‌العدد

چنانکه پیش‌تر نیز اشاره کردیم، کرگدن را حیوانی قلیل‌العدد می‌دانسته‌اند. طوسی (۱۳۸۲: ۵۷۰) در این باره آورده است: «قیل اقل خلق الله الأسد و الکرگدن». احتمالاً چند باور دیگر دربارهٔ کرگدن در خدمت این گزاره بوده‌اند؛ یکی آنکه معتقد بوده‌اند مادهٔ این حیوان بسیار اندک‌زاست (همان جا) و در هر بار آبستنی تنها یک بچه می‌زاید (جاحظ، ۱۳۸۶: ۷/۱۲۳؛ شهردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۵۴؛ مراغی، ۱۳۸۸: ۶۷). طول دوران آبستنی کرگدن ماده را بسیار طولانی می‌دانسته‌اند و در این باب به سه، چهار و هفت سال اشاره کرده‌اند (جاحظ، ۱۳۸۶: ۷/۱؛ حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۰۰؛ قزوینی، ۱۸۴۹: ۴۰۲؛ دمیری، ۱۴۲۴: ۲/۳۷۰). برخی اعتقاد داشته‌اند بچه‌کرگدن در طول دوران بارداری سر از زهدان مادر بیرون می‌آورد، از گیاهان چرا می‌کند و دوباره به جای خود بازمی‌گردد. جاحظ، اگرچه این قول را نقل کرده و از اعتقاد بسیاری از اهل هند و برخی دانشمندان و طبیبان به این نکته سخن گفته، اما خود آن را نپذیرفته و چنین باوری را به «خرافه» نزدیک‌تر دانسته است (جاحظ، ۱۳۸۶: ۷/۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸؛ دمیری، ۱۴۲۴: ۲/۳۷۱). با وجود این، مسعودی در *مروج الذهب* (۱۲۰۰: ۱۸۳) بر نقل این قول در *الحیوان* خرده گرفته و توضیح داده که در این باب از اهل سیراف و عمان و بازرگانانی که به هند آمدوشد داشته‌اند پرسیده و پاسخ آن بوده است که حمل و زادن کرگدن همچون گاو و جاموس است و با آن‌ها فرقی ندارد.

باور دیگر در باب رفتار کرگدن ماده با فرزند تازه متولدشده بوده که به مرگ فرزند می‌انجامیده است؛ از آنجا که زبان کرگدن را بسیار زبر و بُرنده می‌دانسته‌اند، معتقد بوده‌اند که اگر کرگدن نوزاد خود را بلیسد، گوشت او را برمی‌دارد؛ چنانچه بچه پس از تولد فرصت گریز از مادر را می‌یافت، زنده می‌ماند (دمیری، ۱۴۲۴: ۲/۳۷۰). برخی با اشاره به این نکته، گفته‌اند که کرگدن بچهٔ خود را می‌خورد (جاحظ، ۱۳۸۶: ۷/۱؛ آملی، ۱۳۸۱: ۳/۳۰۶). دمیری (همان جا) در ادامهٔ این نقل آورده است که پادشاهان چین چون می‌خواستند

1. monoceros
2. rhinoceros

کسی را به شکنجه بکشند، او را نزد کرگدن می‌انداخته‌اند تا گوشت از استخوانش بردارد.

در روایتی مشابه، جزئیات دیگری نیز دیده می‌شود: از آنجا که بچه از گیاهان تغذیه کرده و نیرومند گشته، زادن چنان بر کرگدن ماده سخت می‌شود که هر دو هنگام تولد از هوش می‌روند. اگر بچه زودتر به هوش آید، از مادر می‌گریزد تا از گزند زبان او در امان بماند و اگر مادر زودتر به هوش بیاید، بچه را می‌لیسد و ناخواسته در مرگ او می‌کوشد. در هر دو حالت، چه از گریز و چه از مرگ فرزند خود، نوحه بسیار می‌کند تا بار دیگر که آبستن شود (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۰۰-۲۰۱؛ دنیسری، ۱۳۸۷: ۲۰۹-۲۱۰).

### ۳. تصور عدم کرگدن: کرگدن به مثابه پرنده

تأکید متن‌ها بر کم‌عدد بودن کرگدن ظاهراً نزد عده‌ای به این نتیجه انجامیده بوده که آن را موجودی «نابوده» بینگارند. جاحظ (۷/۱۳۸۶: ۱۲۰)، با اشاره به اینکه بسیاری وجود کرگدن را انکار کرده‌اند، آورده است که برخی اساساً کرگدن و عنقا (به فارسی «سیمرک») را یکی می‌دانسته‌اند. حجت جاحظ در نپذیرفتن چنین قولی آن است که در زبور داود نبی از کرگدن نام رفته و بنابراین نمی‌توان در وجود آن تردید کرد (همان، ۱۲۳/۷؛ راغب اصفهانی، ۲/۱۴۱۹: ۷۰۹). جالب است که مانند همین معنی را می‌توان در تحقیقات بُشار،<sup>۱</sup> دانشمند فرانسوی سده ۱۷م که رساله‌ای درباره حیوانات کتاب مقدس نوشته بود نیز باز یافت. بُشار که با آثار جاحظ، قزوینی و دمیری به خوبی آشنا بوده، در کتاب خود با عنوان *حیوانات مقدس*<sup>۲</sup>، که نخستین بار در ۱۶۶۳م منتشر شد، با برشمردن حیوانات تک‌شاخی که در متون جانورشناسی عربی احصا کرده بود، از وجود کرگدن در کتاب مقدس سخن گفته است (Bocharti, 1796/II: 313-326). در برخی ترجمه‌های فارسی موجود از عهد عتیق نیز در ترجمه آیه‌ای از مزمو ۲۹ از «بچه کرگدن» نام رفته (برای نمونه، نک. کتاب المقدس، ۱/۱۸۴۵: ۷۷)، گرچه در برخی برگردان‌های دیگر با معادل «بچه گاو وحشی» مواجهیم (کتاب مقدس، ۱۹۱۴: ۸۴۹).<sup>(۴)</sup>

به گمان ما مسئله «نادیده» بودن کرگدن برای بسیاری از ایرانیان و در نتیجه «نابوده» پنداشتن او، سرآغاز شکل‌گیری تصویری است که کرگدن را همچون سیمرغ،

1. Bochart

2. *Hierozoïcon*

پرنده می‌انگاشت. طوسی (۱۳۸۲: ۵۷۰) یکی از مهم‌ترین اشارات را به این تصویر دارد، آنجا که دربارهٔ سوزاننده بودن فضولات کرگدن آورده است: «گویند کرگدن می‌پرید، حدث وی بر شخصی برآمد، از آنجا استخوانه‌ها وی برگرفتند و شگفتی این است کی چهار قوایم دارد و دو جناح دارد و این نادر است و عقل قبول نمی‌کند».

قرینهٔ دیگری را که مؤید این فرض است می‌توان از روایت تظلم حیوانات نزد ملک جتیان از ستمگری آدمیان مندرج در *رسائل/اخوان الصفا* (سدهٔ ۴ ه‍.ق) برکشید. در این روایت، که در واقع متضمن نوعی طبقه‌بندی جانوران نیز هست، عنقا ملک جوارح (از قبیل کرکس و عقاب و صقر و باز و شاهین و رخمه و بوم و طوطی) است و مقام وزارت او از آن کرگدن است. همچنین در جایی از همین روایت (۲/۱۴۱۲: ۲۵۸، ۲۶۲)، عنقا کرگدن را «أخی» خطاب می‌کند و این مؤاخات ظنّ همجنسی دو حیوان را قوی‌تر می‌سازد. در مجموع از جایگاه کرگدن در این روایت، می‌توان چنین دریافت که گویی نویسندگان این رساله کرگدن را از دستهٔ پرندگان می‌دانسته‌اند. همچنین شاید دشمنی و مضادت کرگدن و فیل، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، در کنار این نکته که سیمرغ نیز اغلب حیوانات بزرگ‌جثه از جمله فیل - و به نوشتهٔ برخی منابع، تنها فیل - را طعمهٔ خود می‌ساخته (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۱۲۸؛ قزوینی، ۱۸۴۹: ۴۲۰؛ مراغی، ۱۳۸۸: ۱۳۰؛ آملی، ۳/۱۳۸۱: ۳۲۴)، دلیل دیگری بوده است که سیمرغ و کرگدن را دارای وجه مشابهتی بدانند. جالب است که در نقشی از صفحهٔ نخست نسخه‌ای از *عجایب المخلوقات* قزوینی متعلق به سدهٔ ۹ ه‍.ق (Ettinghausen, 1950/I: pl. 17, viii) کرگدنی بالدار نظاره‌گر سیمرغی است که به فیلی حمله می‌برد.

نشانی دیگر که آن را در شعر فارسی بازجسته‌ایم، تصویر کرگدن به مثابهٔ پرنده در این شعر از عمیق بخاری (۱۳۳۹: ۱۹۹)، شاعر سدهٔ ۶ ه‍.ق، است:

سیمرغ وقت بود ولیکن ز پنج مرغ	ترکیب داده بودش جبار ذوالمنن
همت ز باز و تگ ز غراب و فر از همای	طوق شغب ز فاخسته قوت ز کرگدن

چنانکه ملاحظه می‌شود، ممدوح واجد صفات پنج پرنده تصویر شده است: باز، غراب، هما، فاخسته و کرگدن. در این میان وصف منسوب به کرگدن، قوت و زورمندی است.

همچنین شاید بتوان این نکته در متون کانی‌شناسی را نیز به نفع یافته‌های بالا دانست: در متون کانی‌شناسی به جوهری حیوانی به نام «خُتو» برمی‌خوریم که در متن‌های مختلف در باب منشأ آن عقاید متفاوتی نقل شده (بیرونی، ۱۳۸۳: ۴۷۹؛ جوهری

نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۶۴)، اما با توجه به توصیفات و به‌ویژه خواصی که برای آن برشمرده‌اند، همان شاخ کرگدن است (طاهر المروزی، ۱/۱۳۹۹: ۶۱) یا دست‌کم این نام را بر شاخ کرگدن نیز اطلاق می‌کرده‌اند. این ختو را در برخی اقوال پرنده یا شاخ پرنده‌ای بزرگ‌جثه دانسته‌اند که در نزدیکی چین و دور از آبادی زندگی می‌کند (مثلاً: کامی، گ ۱۹۶-آب؛ محمدحسین تبریزی، ۲/۱۳۷۶: ۷۱۶). به گمان ما چنین اقوالی در کنار این گزاره که پیشینیان گاه کرگدن را پرنده‌ای تصور می‌کرده‌اند واجد اهمیت هستند.

در اینجا می‌توان برخی شواهد تصویری را نیز بررسی کرد. اتینگهاوزن، با گردآوری نقوش کرگدن در نسخه‌های مصور و آثار و اشیای تاریخی، نشان داده است که در برخی دوره‌ها و در برخی آثار، کرگدن به صورت چهارپایی بالدار تصویر شده است. از میان این تصاویر، دو نمونه را که در همنشینی با شعر فارسی به تصویر کشیده شده‌اند نقل می‌کنیم. یکی نگاره‌ای است از نبرد اسکندر و کرگدن در سرزمین حبش (فردوسی، ۶/۱۳۹۳: ۸۱) در نسخه نفیس و نامدار شاهنامه ایلخانی، موسوم به شاهنامه دموت که اکنون در موزه هنرهای زیبای بوستون نگهداری می‌شود و در سده ۸ هجری در تبریز نگاشته شده است (Blair and Bloom, 1995: 28-30). تصویر دیگر متعلق به نسخه مصوری از کتاب *مونس الاحرار فی دقایق الاشعار* بدر جاجرمی (تألیف: ۷۴۱ هجری) است که به احتمال بسیار در دوره ایلخانی در شیراز نگارگری شده و اکنون دو نگاره آن در موزه هنر کلیولند نگهداری می‌شود (برای اطلاع بیشتر در باب این نسخه، نک. حسینی، ۱۳۸۵). در جایی از نسخه، آنجا که این بیت نقل شده:

صید باز و صید یوز او شده      کرکس و عنقا و پیل و کرگدن

تصویر هر چهار حیوان مورد اشاره در مصراع دوم نیز به دست داده شده و همان طور که دیده می‌شود، چهارمین حیوان که قاعدتاً باید کرگدن باشد، با شاخ بلندی بر پیشانی، چهار دست و پا و دو بال به تصویر کشیده شده است.



تصویر ۱: برگي از شاهنامه، نبرد اسکندر و کرگدن، موزه هنرهای زیبای بوستون



تصویر ۲: برگي از نسخه مونس الاحرار فی دقائق الاشعار، موزه هنر کلیولند

چنانکه گفتیم، اتینگهاوزن در بررسی شمایل‌نگاری کرگدن در هنر اسلامی موارد دیگری را نیز از تصویر کرگدن به مثابه چهارپایی بالدار به دست داده است

(Ettinghausen, 1950/I: pl. 2, 4, 5, 7, 24, 25, 35). از دید او، این نکته با در نظر داشتن نقوش دیگری که حیواناتی چون خرگوش، اسب، شیر و گاه حتی انسان را بالدار به تصویر کشیده‌اند، در واقع شیوه‌ای بوده است که به کمک آن، به این جانداران کیفیتی شگفت‌انگیز می‌بخشیده‌اند (Ibid, I/24-25). اما ما برآنیم که قرائن متنی‌ای که در این بخش به دست داده‌ایم می‌تواند یکی از توضیحات ممکن برای شکل‌گیری تصویر کرگدن به مثابه پرنده باشد.

#### ۴. کرگدن: دشمن فیل

یکی از نخستین اشاره‌ها به دشمنی و جنگ کرگدن و فیل را در اثر الیان<sup>۱</sup> رومی (م. حدود ۲۳۵ م) در باب حیوانات می‌توان جست: کرگدن شاخ خود را که همچون آهن سخت است تیز می‌کند و با آن به فیل حمله می‌برد و شکم او را می‌درد (Aelian, 1958/3: 377-379). این تصویر بعدها در اغلب روایت‌های موجود از جنگ میان کرگدن و فیل تکرار شده است. در متن‌های جانورشناختی کرگدن را از جمله «سباع» دانسته‌اند. تنومندی و هیبت این حیوان موجب شده است که همراه فیل و جاموس یکی از «اشراف سباع» نام گیرد (مثلاً نک. جاحظ، ۷/۱۳۸۶: ۱۱۹). جاحظ (۷/۱۳۸۶: ۱۲۸) آورده است که مردم در قوت و زورمندی به کرگدن مثل می‌زنند. در این میان به دشمنی او با حیوان تنومند دیگری که با کرگدن زیستگاه مشترکی داشته اشاره کرده‌اند: کرگدن دشمن فیل است و چنانچه میان آن دو نبردی درگیرد، بُرد با کرگدن است. برتری کرگدن در این نبرد به واسطه شاخی است که بر پیشانی دارد و آن را بسیار نوک‌تیز می‌دانسته‌اند. ابوریحان بیرونی، در توصیف «گنده» سرزمین هند که آن را کرگدن دانسته، آورده است که این حیوان شاخی برگشته رو به بالا دارد و افزوده است که خود شاهد درآویختن یک گنده جوان با فیل و زخمی شدن فیل بوده است (بیرونی، ۱۳۷۷: ۱۶۳). اما روایت‌هایی هم هستند که در آن‌ها چنین صحنه‌ای به تصویر کشیده شده: کرگدن فیل را بر سر شاخ خود بلند می‌کند. از آنجا که شاخ کرگدن انحنایی دارد، همچون قلب عمل می‌کند و به همین دلیل کرگدن پس از حمله به فیل توان جدا شدن از او را ندارد. چنین وضعیتی سرانجام به نابودی کرگدن می‌انجامد: عفونت و چربی روان‌شده از بدن فیل نخست به کوری و سپس به مرگ حیوان منجر می‌شود (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۰۰). در میان متون ادبی، این

---

1. Aelian

روایت به صورتی دقیق در *شهریارنامه* (۱۳۹۷: ۳۵۶) نقل شده، جایی که شهریار، پسر برزو، در بیشه‌ای به جنگ کرگان می‌رود:

چنین است آیین کرگ سترگ	شنیدم ز دانش‌پژوه بزرگ
که چون کرگ رو در شکار آورد	به فیلان نر کارزار آورد
زند شاخ بر ناف فیل دمان	برآردش از جا چو کوه گران
رود زود از شاخش بر باد فیل	روان خون ز فیل دمان همچو نیل
چو گردد هوا ز آتش مهر گرم	بسوزد به گرمی بر آن فیل چرم
چو بگدازد از گرمی آفتاب	رود روغن از فیل چون رود آب
شود چشمش از روغن فیل کور	بدین سان ددی چون توان کرد شور

این دقت به احتمال بسیار از آن روست که شاعر مطلب را از اثری علمی نقل کرده است. اشاره او در مصراع دوم (شنیدم ز دانش‌پژوه بزرگ) را می‌توان مؤید همین انگاره پنداشت، زیرا استعمال «شنیدن» برای ارجاع به آثار سماع‌شده رایج بوده و گاه نیز آن را در معنای «خواندن» به کار می‌برده‌اند (نحوی، ۱۳۸۴: ۳۷، ۵۷-۵۹).

فون هیس در مقاله‌ای (von Hees: 2005) تفاوت روایت‌های موجود از نبرد کرگدن و فیل را در منابع مختلف بررسی کرده است و ما در اینجا بدان نمی‌پردازیم. نکته مهم در اینجا برای ما آن است که در شعر فارسی نیز پیل و کرگدن باهم‌آیی دارند و در بسیاری از تصاویری که از این دو ساخته می‌شود، می‌توان دریافت که درباره تضاد و چگونگی نبرد آن‌ها آگاهی‌ای وجود داشته است:

بسان کرگ یکی پیل برگرفته به شاخ	بسان ارگ یکی بر هوا کشیده حصار
(عنصری، ۱۳۶۳: ۱۰۳)	
کرگدنی گردن پیلی خورد	مور ز پای ملخی نگذرد
(نظامی، ۱۳۸۰: ۸۸)	
کرگ تو پیل کشته بر تارک	باز تو کبک خسته در منقار
(انوری، ۱/۱۳۷۶: ۱۸۲)	
زین سخن تفتی بر اسرافیل زد	گفتی آن دم کرگدن بر پیل زد
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۷۵)	

مولوی نیز در چندین مورد به دشمنی پیل و کرگدن اشاره کرده و دست‌کم در دو بیت زیر، علاوه بر تضاد، برتری کرگدن بر پیل را هم در نظر داشته است:

پیل به خرطوم جفا قاصد کعبه شده است / من چو ابابیل حقم یاور هر کرگدتم



(مولوی، ۳/۱۳۵۵: ۱۸۳)

اگر چو شیر شوی عشق شیرگیر قویست  
وگر چو پیل شوی عشق کرگدن باشد  
(همان، ۲/۲۱۵)

شیمیل (۱۳۶۹: ۸۰) در بررسی استعاره‌های مرتبط با عشق در شعر مولوی، تصویر نبرد کرگدن و فیل را در شعر فارسی «غیرمعمول» دانسته، حال آنکه شواهد شعری ما نشان می‌دهند در این حکم به خطا رفته است.

تصویر پیل بر سر شاخ کرگدن تا روزگار متأخر نیز در شعر فارسی دیده می‌شود؛ از جمله می‌توان به نمونه‌هایی در دیوان قآنی (۱۳۶۳: ۳۲۸، ۴۸۸) اشاره کرد که در شاعری به شیوه متقدمان نظر داشته است:

بر نوک نیزه‌ات آون شود عدو  
مانند زنده‌پیل از شاخ کرگدن  
(همان، ۴۹۴)

به این ترتیب در بررسی تصاویری از این دست در شعر فارسی باید توجه داشت که باهم‌آیی فیل و کرگدن و اشاره به نبرد میان آن دو نه از مقوله انتخاب شاعرانه و تصویرسازی‌های ادبی، بلکه برآمده از دانسته‌های پدیدآورندگان اشعار و شناخت ایشان در باب کرگدن بوده است.

## ۵. شکار کرگدن

ما پیش‌تر به اهمیت شکار سیاع نزد پادشاهان و جنگاوران و پهلوانان اشاره کردیم. در این بخش به اجمال به برخی شواهد متنی برگرفته از مدایح و حماسه‌ها می‌پردازیم. در شعر مدحی، به طور خاص می‌توان از فرخی، شاعر دربار محمود غزنوی، شاهد آورد که چندان بدو تقرب یافته بود که حتی در سفرهای جنگی نیز او را همراهی می‌کرد (صفا، ۱/۱۳۵۶: ۵۳۵). حمله محمود به هند زمینه را برای مواجهه‌ای واقعی و ملموس با کرگدن فراهم کرد، تا جایی که فرخی (۱۳۷۸: ۱۰، ۱۴، ۱۳۰، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۹۴، ۳۹۱، ۴۰۹) در حدود ۲۵ بار به کشتن یا زنده گرفتن کرگ، افکندن شاخ آن با شمشیر و تیر به دست محمود و برادرش، امیر یوسف، اشاره کرده است.

اگر این اشارات صرفاً اغراق شاعرانه در ستایش شاه نباشند، ظاهراً محمود در یکی از شکارهایش در هند، که طی یک روز صورت گرفته، حدود ۳۰ کرگدن را زنده به دام انداخته و آن‌ها را «به زیر زین کشیده» است:



به یک روز اندرون سی کرگ بگرفت و یکایک را  
 بزیر زین کشید این در کدامین داستان باشد  
 غلامان را به کرگان برنشاند و کس جز او دارد  
 غلامانی کشان کرگان وحشی زیر ران باشد  
 (همان، ۳۳)

ذکر عدد دقیق تر ۳۳ در بیت زیر، ظن صحت این اطلاع را تقویت می‌کند:  
 ز پادشاهان نگرقت جز تو در یک روز  
 ز کرگ سی‌وسه وز پیل پانصدوپنجاه  
 (همان، ۳۴۵)

فرخی در ابیات دیگری نیز این زین نهادن بر کرگدن یا به کمند گرفتن آن را  
 تکرار کرده:

زین به کرگان برنهادی در میان بیشه‌شان  
 اندر آوردی به لشکرگه چو اشتر بر قطار  
 (همان، ۸۷)

کرگی آوردی از آن بیشه منکر به کمند  
 که ازو پیل نهان گشت همی زیر گیاه  
 (همان، ۳۴۸)

جز تو نگرقت کرگ را به کمند  
 ای ترا میر کرگ‌گیر لقب  
 (همان، ۱۴)

به این ترتیب به نظر می‌رسد محمود و برادرش در این شکارها کرگدن‌هایی را، احتمالاً به قصد رام کردن، به اردوی خود وارد می‌ساخته‌اند. جالب است که در نسخه‌ای از *عجایب المخلوقات* قزوینی که در سده ۱۸م، در روزگار شاه عالم دوم، در هند پرداخته شده، کرگدن همچون چهارپایان اهلی با جلی بر پشت به تصویر کشیده شده است (Ettinghausen, 1950/I: pl. 14).

از سوی دیگر، در برخی متون حماسی نبرد با کرگدن و پیروزی پهلوان در آن عملی حماسی و به مثابه گذشتن از «خوان» قلمداد شده است. داستان‌هایی که در اینجا به اجمال بدان‌ها خواهیم پرداخت و در بردارنده رویارویی پهلوان با کرگدن هستند همه با سرزمین هند ارتباط دارند،<sup>(۵)</sup> به این معنا که پهلوان یا به هند سفر کرده یا خود آنجا می‌زید. اما نکته مهم‌تر آن است که این متن‌ها نیز در بردارنده اشارات دقیقی در باب ویژگی‌های مرتبط با کرگدن در متون جانورشناختی هستند و به نظر می‌رسد پدیدآورندگان آن‌ها با ویژگی‌های زیستی کرگدن، آن گونه که در متون جانورشناختی آمده، آشنا بوده‌اند. ما پیش‌تر به اطلاع دقیق *شهریارنامه* (۱۳۹۷: ۳۵۶) درباره چگونگی نبرد فیل و کرگدن (نبرد بیشه دوم) اشاره کردیم. به صورتی مشابه، به نظر می‌رسد اسدی

نیز، که در *گرشاسب‌نامه* توصیف جامعی از کرگدن به دست داده (اسدی، ۱۳۵۴: ۱۶۲)، با آنچه متن‌های جانورشناسانه درباره حیوان گفته‌اند آشنا بوده است:

بدو گفت مَلّاح مَفزای کار	که ایدر بود کرگدن بی‌شمار
به بالای گاوی پر از خشم و شور	یکی جانور مه ز پیلان به زور
سرو دارد از باز مردی فزون	سرش چون سنان تن چو ز آهن ستون
به زخم سرو که درآرد ز پای	زند پیل را بررباید ز جای

این توصیفات گرشاسب را، که پیش‌تر با ببر و اژدها جنگیده، تحریض می‌کند که به جزیره کرگدن‌ها درآید، ۳۸ کرگدن شکار کند و شاخشان را به عنوان تحفه به مهراج بسپارد (همانجا).

همچنین در متن‌های جانورشناختی مورد بررسی ما نوشته‌اند کرگدن چندان مهیب است که چنانچه در بیشه‌ای باشد، تا صد فرسخی او هیچ حیوان دیگری چرا نمی‌کند (جاحظ، ۷/۱۳۸۶: ۱۲۳؛ حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۰۰)، زیرا کرگدن سریع‌الغضب است و حیوانات از او گریزانند (قزوینی، ۱۸۴۹: ۴۰۲). به عبارت دیگر، بیشه‌ای که کرگدن در آن باشد غیرقابل عبور است. در روایتی از *فرامرنامه*، که در آن کشتن کرگدن به مثابه یک خوان تصویر شده، فرامرز به درخواست کمک پادشاه هند پاسخ می‌گوید. از میان پنج خواسته پادشاه هند که او به انجام می‌رساند، یکی خالی کردن بیشه خوم‌سار از سی‌هزار کرگدنی است که در آن می‌زیند (خالقی مطلق، ۱۳۶۱: ۲۶-۲۷).

ویژگی دیگر کرگدن آن است که «بانگ وی قاتل» است (طوسی، ۱۳۸۲: ۵۷۱). در *شاهنامه*، شنگل، پادشاه هند، از بهرام گور برای نابودی کرگدنی کمک می‌خواهد، زیرا به سبب وجود این کرگدن:

از آن بیشه بگریختی شیر نر	همان ز آسمان کرگس تیزپر
یکایک همه هند از او بر خروش	از آواز او کر شدی تیزگوش

(فردوسی، ۶/۱۳۹۳: ۵۷۲)

اشاره به ویژگی بانگ کرگدن در این موضع از *شاهنامه* هرچند دقیقاً همان اطلاع طوسی نیست، اما بدان شبیه است. جز این، می‌توان بیت پیشین آن را نیز تأییدی در باب دوری جانداران از بیشه محل سکونت کرگدن دانست.

در مجموع به نظر می‌رسد در آن دسته متون حماسی که به سرزمین هند ارتباطی داشته‌اند، هیبت کرگدن، صعوبت شکار و برخی ویژگی‌های دیگر آن زمینه مناسبی را برای نشان دادن توانایی و دلاوری پهلوان فراهم می‌کرده است. در این راه آشنایی با اطلاعات موجود درباره حیوان می‌تواند به فهم روشن‌تر برخی تعلیل‌های داستانی در این متون کمک کند.

### ۶. نتیجه

با کنار هم گذاشتن برخی اطلاعات موجود در متون جانورشناختی و شواهدی از شعر فارسی نشان دادیم که، دست‌کم در برخی ادوار، یکی از تصاویر کرگدن که حیوانی کم‌عدد و برای ایرانیان اغلب ناشناخته بوده است، آن را به مثابه پرنده‌ای عظیم‌الجثه نشان می‌دهد. روند شکل‌گیری این باور به احتمال بسیار چنین بوده است که گزاره قَلت کرگدن گاه موجب نابوده انگاشتن این حیوان شده و آن را در عداد سیمرغ، مرغ افسانه‌ای آشنای ایرانیان، قرار داده است. چنین است که هم در شعر فارسی و هم در برخی نگاره‌های نسخه‌های مصور می‌توان نقوشی یافت که کرگدن در آن‌ها به شکل چهارپایی پرنده تصویر شده است. همچنین نشان دادیم تصویرآفرینی‌های مرتبط با کرگدن در حماسه‌ها و شعر کهن فارسی، همچون چگونگی نبرد کرگدن و فیل، تا حد زیادی با اطلاعات جانورشناختی در باب کرگدن انطباق دارد و می‌توان چنین پنداشت که پدیدآورندگان این متن‌ها به خوبی با آنچه در جانورشناسی کهن در باب کرگدن موجود بوده آشنایی داشته‌اند. نشان دادن این همانندی‌ها در بررسی متن ادبی و شناخت ریشه‌های شکل‌گیری برخی تشبیهات و استعارات خود واجد اهمیت است، اما جز این، از خلال چنین بررسی‌هایی می‌توان به تعامل ادبیات و علوم کهن نگاهی دوباره افکند و گزاره‌های علمی مندرج در متون ادبی را بازشناخت.

### پی‌نوشت‌ها

راهنمایی‌های دوست گرامی، امید صادقی سراجی، در باب معانی نام‌های یونانی و لاتین موجود در منابع این مقاله راهگشای نگارنده بوده است.

۱. در مطالعات دیرینه‌شناسی، سنگواره‌هایی از سرده‌هایی به کلی منقرض شده از کرگدن در برخی مناطق ایران، از جمله در شرق، مرکز، غرب و شمال غربی ایران به دست آمده است. برخی از این سنگواره‌ها حدود ۵۰ هزار سال قدمت دارند و چنین حدس می‌زنند که این حیوانات به سبب تغییرات بنیادی اقلیمی از میان رفته‌اند (برای اطلاع بیشتر، هاشمی و درویش، ۱۳۸۵: ۱۰۹-۱۱۰؛ کبریایی‌زاده، میرزایی عطاآبادی و خسروی، ۱۳۹۴: ۲۴۷-۲۴۸). بنابراین منظور از اینکه کرگدن بومی ایران نبوده، آن است که گونه‌های شناخته‌شده کرگدن امروزی در دوران تاریخی در جغرافیایی که عمدتاً به نام ایران شناخته می‌شد، به طور طبیعی سکونت نداشته و نمی‌زیسته‌اند.

۲. شاید «ارس» در تحفه الغرایب (۱۳۹۱: ۱۲۴)، که تصویرش به قطع با تصویر حیوان دیگری درآمیخته، با این حریسی/اریسی بی‌ارتباط نباشد. حاسب طبری آن را چنین وصف کرده: «دیگر جانوری هست مانند آهو که او را بدان نواحی که هست/ارس خوانند. و بر سر یک سرو دارد دراز کشیده و چهل و دو سوراخ اندرو باشد...».

۳. کورانی‌ها یا کیرانیده‌ها و فوسیولوگوس (یا فیسیولوگوس)، که در این بخش بدان‌ها ارجاع داده شده، هر دو گونه‌هایی از دانشنامه‌های طبیعی نگاشته‌شده در سنت هرمسی-مسیحی هستند که به شناخت طبیعت و موالید ثلاث همچون تمثیلی برای دستیابی به نوعی شناخت الهیاتی از جهان می‌نگرند. کیرانیده‌ها اثری است که از روزگار شکل‌گیری آن اطلاع دقیقی در دست نیست و از آنجا که احتمال می‌دهند نگارش و تحریر آن به دست افراد گوناگون و در چندین دوره صورت گرفته باشد، بر خصلت تلفیقی آن تأکید می‌کنند (Bain, 1995: 169). متن یونانی به‌جامانده از این اثر را، که احتمالاً در سده چهارم میلادی مکتوب شده، چنانکه از نام آن نیز برمی‌آید، منسوب به کوران/کیران، «پادشاهی از ایران» می‌دانند، هر چند محرّر متن بخش‌هایی از آن را از آن طبیب و اخترشناسی یونانی، هارپوکراتیون، دانسته و بخش‌هایی را نیز به هرمس منسوب داشته است (*The Magick of Kirani...*, 1685: B2). این اثر در سده‌های میانه به زبان‌های مختلف از جمله لاتین و عربی (با نام کتاب جیرانیس) ترجمه شده است. متن دیگر نیز از نویسندگانی ناشناس و به احتمال بسیار اهل اسکندریه است که در نیمه نخست سده دوم میلادی به زبان یونانی نگاشته شده است (Curley, 2009: xvi-xviii). فوسیولوگوس نیز در سده‌های میانه به زبان‌های گوناگون، از جمله لاتین، سریانی و عربی برگردانده شد و از منابع تأثیرگذار بر آثار جانورشناسی پس از خود بوده است. همچنین به سبب آنکه در مداخل کتاب، که هر یک به حیوانی اختصاص دارد، ارجاعات بسیاری به کتاب مقدس دیده می‌شود، این متن در تفاسیر کتاب مقدس نیز منبعی قابل اعتنا بوده است.

۴. برای تفصیل در باب وجود تک‌شاخ در عهد عتیق: Shepard, 1982: 41-45.

۵. برای نمونه‌ای از نبرد با کرگدن در سرزمینی جز هند: فردوسی، ۱۳۹۳/۶: ۸۰-۸۱. در این موضع از شاهنامه (نبرد اسکندر و کرگدن در سرزمین حبش) فردوسی در وصف کرگدن از صفت «پیل‌گیر» استفاده کرده که به برتری کرگدن بر فیل اشاره دارد.

## منابع

- ارسطوطالیس، ۲۰۱۸، کتاب *الحيوان (المقالات ۱-۱۰)*، تحقیق کلاوروس فیلیوس بشارکة یوهانس دن هابر و جون متوک، لیدن، بریل.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۷۸، *فی اعضاء الحيوان (المقالات ۱۱-۱۴ من کتاب الحيوان)*، تحقیق رمکه کروک، آمستردام، مجمع العلوم الملکی الهولندی.
- ابن سیده، ابوالحسن علی، ۱۴۱۷، *المخصّص*، تحقیق خلیل ابراهیم جفال، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن فضلان، احمد، ۲۰۰۳، *رحلة ابن فضلان*، تحقیق شاکر لعیبی، بیروت - ابوظبی، المؤسسة العربية للدراسات و النشر - دارالسويدی.
- ابوحیان توحیدی، ۱۴۲۴، *الامتناع و الامانة*، تحقیق هشتم خلیفه طعمیمی، بیروت، المكتبة العصرية.
- اسدی توسی، ابونصر علی، ۱۳۵۴، *گرشاسب‌نامه*، تصحیح حبیب یغمائی، تهران، طهوری.
- انوری، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *دیوان*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، علمی و فرهنگی.

- آملی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۱، *نفائس الفنون فی عرایس العیون*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیة.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۷۷، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، مجلس دائرةالمعارف عثمانیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *الصیدنة فی الطب*، ترجمه باقر مظفرزاده، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- جاحظ، ابی‌عثمان عمرو، ۱۳۸۶، *کتاب الحیوان*، تحقیق و شرح عبدالسلام هارون، مکتبه و مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده بمصر.
- جوهری، ابونصر اسماعیل، ۱۴۰۷، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جوهری نیشابوری، محمد بن ابی‌البرکات، ۱۳۸۳، *جواهرنامه نظامی*، تصحیح ایرج افشار با همکاری محمدرسول دریاگشت، تهران، میراث مکتوب.
- حاسب طبری، محمد بن ایوب، ۱۳۹۱، *تحفة الغرایب*، تصحیح جلال متینی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- حزین لاهیجی، محمدعلی، ۱۳۷۷، *رسالة خواص الحیوانات*، تصحیح ناصر باقری بیدهندی، در: *رسائل حزین لاهیجی*، تهران، میراث مکتوب.
- حسینی، مهدی، ۱۳۸۵، «نسخه مصور مونس الاحرار»، *گلستان هنر*، ش ۶، صص ۱۱۵-۱۲۲.
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۶۱، «فرامرنامه»، *ایران‌نامه*، ش ۱، صص ۲۲-۴۵.
- دمیری، کمال‌الدین محمد، ۱۴۲۴، *حیة الحیوان الکبری*، تحقیق احمد حسن بسج، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- دنیسری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۷، *نوادیر التبادر لتحفة البهادر*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۹، *محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلاغ*، تحقیق عمر الطباع، بیروت، شركة دار الأرقم بن ابی‌الأرقم.
- رسائل اخوان الصفا*، ۱۹۹۲/۱۴۱۲، مع مقدمه بطرس البستانی، بیروت، دارالاسلامیة.
- شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲، *نزهت‌نامه علایی*، تصحیح فرهنگ جهان‌پور، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیمیل، آن‌ماری، ۱۳۶۹، «مولانا و استعاره عشق»، ترجمه حسن لاهوتی، *کیهان اندیشه*، ش ۳۰، صص ۶۳-۹۴.
- صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمد حسن آل‌یاسین، بیروت، عالم‌الکتب.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۶، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، امیرکبیر.
- طوسی، محمد بن محمود، ۱۳۸۲، *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران، علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، ۱۳۸۸، *مصیبت‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- عمیق بخاری، ۱۳۳۹، *دیوان*، تصحیح سعید نفیسی، طهران، فروغی.
- عنصری بلخی، ۱۳۶۳، *دیوان*، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، سنایی.

- فردوسی، ۱۳۹۳، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فرخی سیستانی، ۱۳۷۸، دیوان، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، زوار.
- قائمی شیرازی، ۱۳۶۳، دیوان، تصحیح ناصر هیری، تهران، گلشائی - ارسطو.
- قزوینی، زکریا بن محمد، ۱۸۴۹، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، تصحیح فردیناند ووستنفلد، گوتینگن، کتابفروشی دیتیش.
- طاهر المروزی، شرف‌الزمان، ۱۳۹۹، طبائع الحیوان، تحقیق یوسف الهادی، تهران، میراث مکتوب.
- کامی، علی، خواص الحیوان، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۲۳۸۷.
- کبریایی‌زاده، محمدرضا، میرزایی عطاءآبادی، مجید و خسروی، عرفان، ۱۳۹۴، «فسیل پستانداران کواترنری بالایی در منطقه زاویه، شمال ساوه»، فصلنامه کواترنری ایران، ش ۳، صص ۲۳۹-۲۵۳.
- کتاب المقدس، ۱۸۴۵، ترجمه ولیم گلن به استعانت فاضل‌خان همدانی، ادنبرغ، دارالطباعة ثومس کنستبل.
- کتاب مقدس، ۱۹۱۴، لندن، بریتش و فورن بیبل سوسائیتی.
- محمدحسین تبریزی، ۱۳۷۶، برهان قاطع، تصحیح محمد معین، تهران، امیرکبیر.
- مختاری، ۱۳۹۷، شهریارنامه، تصحیح رضا غفوری، تهران، انتشارات دکتر محمود افشار.
- مراغی، عبدالهادی، ۱۳۸۸، منافع حیوان، تصحیح محمد روشن، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- مسعودی، ابی‌الحسن علی، ۲۰۰۵، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۵۵، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- نحوی، اکبر، ۱۳۸۴، «نگاهی به روش‌های ارجاع به منابع در شاهنامه»، نامه فرهنگستان، ش ۲۸، صص ۳۲-۶۴.
- هاشمی، نرگس و درویش، جمشید، ۱۳۸۶، «شناسایی مجموعه جدیدی از پستانداران فسیل در رسوبات پلیستوسن خاور ایران و مقایسه آن با زیای مراغه با نگرشی بر محیط دیرینه»، فصلنامه علوم زمین، ش ۶۶، صص ۱۰۹-۱۱۶.
- یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۹۷، «گرگسار یا کرگسار؟»، جستارهای ادبی، ش ۲۰۰، صص ۳۷-۵۴.
- Aelian, 1958, *On the Characteristics of Animals*, tr. A. F. Scholfield, London, Harvard University Press.
- Bain, David, 1995, "Eight More Conjectures on the Cyranides", *Illinois Classical Studies*, Vol. 20, pp. 169-182.
- Blair, Sheila S. and Bloom, Jonathan M., 1995, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, New Haven - London, Yale University Press.
- Bocharti, Samuelis, 1796, *Hierozoicon, Sive de Animalibus S. Scripturae*, Recensuit: Rosenmüller, Lipsiae, Libraria Wedmannia.

- Contadini, Anna, 2003, "A Bestiary Tale: Text and Image of the Unicorn in the Kitāb na't al-hayawān (British Library, or. 2784)", *Muqarnas*, Vol. 20, pp. 17-33.
- Cosmas, 1897, *The Christian Topography of Cosmas, the Egyptian Monk*, tr. McCrindle, London, Hakluyt Society.
- Ctesias, 2008, *A Complete Fragments of Ctesias of Cindus*, tr. Andrew Nicholas, University of Florida.
- Curley, Michael J., 2009, "Introduction" to *Physiologus*, Chicago - London, University of Chicago.
- Ettinghausen, Richard, 1950, *Studies in Muslim Iconography: The Unicorn*, Washington, [Smithsonian Institution].
- Kosintsev, Pavel et al., 2019, "Evolution and extinction of the giant rhinoceros *Elasmotherium sibiricum* sheds light on late Quaternary megafaunal extinctions", *Nature Ecology & Evaluation*, 3, pp. 31-38.
- Laufer, Berthold, 1914, *Chinese Clay Figures*, Chicago, Field Museum of Natural History.
- Museum of Fine Arts, Boston: <https://collections.mfa.org/download/17580>
- Physiologus*, 2009, tr. Michael J. Curley, Chicago - London, University of Chicago.
- Pliny the Elder, 1847-48, *Natural History in Thirty-Seven Books*, tr. Philemon Holland, London, Wernerian Club.
- Shepard, Odell, 1982, *The Lore of the Unicorn*, New York, Avenel Books.
- The Cleveland Museum of Art: <https://www.clevelandart.org/art/1945.385.b>
- The Magick of Kirani, King of Persia and of Harpocraton*, 1685, S. L.
- The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, 1883-1896, tr. Kisari Muhan Ganguli, Calcutta, Oriental Publishing Co.
- The Ramayana of Valmiki*, 1952, tr. Hari Prasad Shastri, London, Burleigh Press.
- Viré, F., 1997 "Kargaddan", *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, Leiden, Brill, pp. 647- 650.
- von Hees, Syrinx, 2005, "The astonishing: a critique and re-reading of 'Aḡā'ib Literature", *Middle Eastern Literatures*, Vol. 8, No. 2, pp. 101-120.



## A Study in the Application of Historical Narrative in Jovayni's *Jahāngoshāy*

Behdokht Nezhadhighi<sup>1</sup>  
(119-134)

The relation between history and literature, and the extent to which literature is used in historical narrations, have been at the center of attention of researchers in the fields of both history and literature for a long time. Persian history books abound with examples of combinations of factual historiography and narrative literature. A closer look, however, reveals that narrative devices are used for many different purposes. One notable example is the use of narration for confirming historical events and lending credibility to superior power of the ruler. It seems natural and justifiable to use sly language and Quranic verses and *hadiths*, as a method of Islamic historiography, to justify irremediable mistakes of the ruler or to criticize the performances of powerful individuals in certain historical events. But in certain periods of historiography we witness special fragments that deviate the current scientific historiography altogether and venture into the realm of narrative literature by resorting to fictional stories which show stronger impact on the minds of their popular audience than simply repeating the Quranic verses and *hadiths*. Only one of the important implications of such deviations is to pave the way for the audience to accept the historical determinism of the time they live in. The Mongol's era is one of the momentous periods in the history of Iran, and its history forms one the most voluminous dossiers in the Persian historical literature. Jovayni's *Jahāngoshāy* can be regarded as the starting point of the historiography of this era, as well as the most notable page of that dossier. Jovayni's individual way of narrating and his technical language in relating the events as a narrator who is very close to what has happened, in comparison to the plain, unadorned language of later historical works demonstrate an obvious transformation in the way of narrating the same historical era through the time. Telling stories intentionally as a rhetorical device in forming the larger image of the history would develop the author from a historian into a social agent. The closer is the historian to the power system, the more complicated his narration is. This article examines the socio-political implications of using stories/narratives in Jovayni's *Tarikh-e Jahāngoshāy* from this point of view, although this view may debilitate the foundation of recouring to the historical texts.

**Keywords:** Narrative history, moral-rhetorical history, story-telling, rhetorical devices, Jovayni's *Tarikh-e Jahāngoshāy*.

Received: 7, May, 2021; Accepted: 21, September, 2021

doi  
10.22059/jis.2021.323344.986  
Print ISSN: 2252-0643-Online ISSN: 2676-4601  
<https://jis.ut.ac.ir>

1. Email of the corresponding author: behdokht.n@gmail.com  
Graduate of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran



## بررسی کارکرد قصه‌گویی در روایت تاریخی جهانگشای جوینی

### بهدخت نژادحقیقی<sup>۱</sup>

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

علمی - پژوهشی

### چکیده

بررسی ارتباط تاریخ و ادبیات، واقع‌گرایی تاریخ و میزان بهره‌گیری روایت‌های تاریخی از ادبیات و ابزارهای بلاغی موضوعی است که کانون توجه پژوهشگران تاریخی و ادبی بوده و هست. در کتب تاریخی فارسی نمونه‌هایی که آمیختگی تاریخ و ادبیات داستانی را نشان می‌دهند کم نیستند، اما با اندکی تأمل می‌توان دریافت که استفاده از ابزارهای داستانی در همه موارد یکسان و به یک منظور نیست. یکی از موارد تأمل‌برانگیز کاربرد روایت‌های داستانی و نوعی از پیرنگ‌سازی در تأیید وقایع بزرگ و صحنه‌گذشتن بر قدرت برتر حاکمان است. استفاده از زبان رندانه و به کارگیری آیات و احادیث متناسب با موضوع، به پیروی از سنت تاریخ‌نویسی اسلامی، طبیعی و واضح جلوه می‌کند، وقتی مورخ در صدد توجیه کاستی‌های حکومت در حوادثی برگشت‌ناپذیر و یا انتقاد از عوامل قدرت در برخی وقایع است. اما ما در تاریخ با بخش‌هایی روبرو می‌شویم که با عدول از تاریخ‌نویسی علمی و با پا گذاشتن به قلمرو ادبیات داستانی، سنت قصه‌گویی را پیش می‌گیرد، آن هم قصه‌هایی که در باور عامه مردم به مراتب از آیات و احادیث قوی‌تر عمل می‌کنند و تنها یکی از نتایج این است که زمینه را برای پذیرش جبر تاریخی آن عصر آماده می‌سازند. عصر مغول یکی از دوره‌های خطیر تاریخ ایران و تاریخ این دوره یکی از حجیم‌ترین پرونده‌های تاریخی است. جهانگشای جوینی به نوعی نقطه آغاز تاریخ‌نویسی این عصر و درخشان‌ترین برگ این پرونده است. روایت خاص جوینی از حوادث و زبان ادبی او در نزدیکترین فاصله به حادثه تاریخی، در مقایسه با زبان بسیار ساده و بی‌پیرایه کتب تاریخی دیگر با فاصله زمانی دورتر، تفاوت روایت‌های تاریخی یک دوره را بهتر نشان می‌دهد. قصه‌گویی هدفمند به عنوان ابزار بلاغی مورخ در طرح کلان تاریخ، او را از مقام تاریخ‌نویسی به مقام کنشگر اجتماعی نزدیک می‌کند. موقعیت اجتماعی مورخ هرچه نزدیکتر به دستگاه قدرت باشد، پیچیدگی روایت او بیشتر می‌شود. این مقاله به بررسی جهانگشای جوینی از این منظر می‌پردازد، دیدگاهی که می‌تواند بنیاد چنگ زدن به متن تاریخی را سست کند.

**واژه‌های کلیدی:** تاریخ‌روایی، تاریخ اخلاقی-بلاغی، قصه‌گویی، ابزار بلاغی، تاریخ جهانگشای جوینی

### مقدمه

به رغم تلاش نظریه‌پردازان تاریخ در نخستین تجربه‌های تاریخ‌نگاری عربی و فارسی برای گنجاندن تاریخ در دسته علوم، تاریخ همواره در میان دسته‌بندی‌ها و ارزش‌گذاری‌های بی‌شمار علم، اخلاق، و حکمت در نوسان بوده است. در مطالعات تاریخ‌نگاری نوین هم تا مدت‌های مدید، تاریخ را بخشی از «ادبیات»، به معنای کلی، به

شمار می‌آوردند که همچون دیگر شکل‌های داستانی از میراث فن بیان کلاسیک بهره می‌برده است (نک. میثمی، ۱۳۹۱: ۱۷-۲۱؛ مارتین، ۱۳۸۲: ۴۸-۵۰).

در هم تنیدگی دانش تاریخی و درک روایی، بی‌آنکه از داعیه علمی تاریخ کم کند، نگاه‌های تازه‌ای را در مطالعات تاریخ‌نگاری به همراه داشته است؛ مثلاً توجه به ابزارهای بلاغی که مورخ در روایت تاریخی خود به کار می‌گیرد. شیوه ترتیب وقایع و انتخاب آن‌ها ارتباطی نزدیک با سبک بلاغی مورخ می‌یابد (نک. میثمی، ۱۳۹۱: ۲۵؛ مارتین، ۱۳۸۲: ۴۹). در ادامه همین نگاه، و تلاش برای دسته‌بندی نوینی در انواع تاریخ‌نگاری‌ها، پژوهشگران معاصر غربی، تاریخ‌نگاری سلسله‌ای در جهان اسلام را تاریخ‌نگاری اخلاقی بلاغی می‌نامند و معتقدند در این نوع تاریخ‌نگاری پیوندی قابل توجه میان ملاحظات اخلاقی و سبک بلاغی مورخ وجود دارد و اساساً در این نوع تاریخ‌نگاری، پیام و سبک جدایی‌ناپذیر می‌شوند (میثمی، ۱۳۹۱: ۲۵). وقتی پای سبک بلاغی مورخ به میان می‌آید، آنچه مورخ انتخاب می‌کند برای گفتن همان قدر اهمیت می‌یابد که آنچه انتخاب می‌کند برای نگفتن. بنابراین قاعده حذف و انتخاب مورخ خود در شیوه روایی مورخ تاثیرگذار می‌شود.<sup>۱</sup>

با این نگاه شاید بتوان به نوعی هر متن تاریخی را کم و بیش متن بلاغی هم دانست. اما آنجا که استفاده خاص از ابزارهای بلاغی، سبک شخصی خاصی هم می‌آفریند و آن را به یک آفرینش ادبی نزدیک‌تر می‌کند، تأثیر این انتخاب‌ها آشکارتر می‌شود و تفاوت روایت تاریخی یک عصر با روایتی دیگر از همان عصر معنادارتر می‌گردد. نمونه‌های بارز این نوع تاریخ‌نگاری‌ها تاریخ بیهقی و تاریخ جهانگشای جوینی هستند. اما سؤال اصلی این است که مورخ با تأکید بر امانت‌داری در تاریخ و موثق بودن روایت‌هایی که نقل می‌کند، از نقل روایت‌های کاملاً داستانی و گاه افسانه‌مانند و اسطوره‌ای چه هدفی را دنبال می‌کند؟ شیوه تداعی این داستان‌ها به چه شکلی است؟ و اساساً بعد از استفاده مورخ از تمام این ابزارها، آیا هنوز هم می‌توان تاریخ را صرفاً برای جستجوی اطلاعات تاریخی واکاوید؟

هرچند تلاش ذوقی سعید نفیسی در ماه نخشب، برای بازسازی وقایع خاص تاریخی و خلق متن داستانی با الهام از روایت تاریخی، به نوعی، متن تاریخی را از سریر پادشاهی علمی به زیر کشید، اما هیچ نگاه منسجمی در بررسی متون تاریخی فارسی به شکلی نظام‌مند حتی تا مدت‌ها بعد شکل نگرفت. در دهه‌های اخیر، تلاش برای

بازخوانی بعضی از متون تاریخی فارسی به شیوه‌های نقد جدید، دریچه‌های تازه‌ای به دنیای تاریخ‌خوانی با قواعد خاص خودش گشوده است. برای نمونه، جولی اسکات میثمی در *تاریخ‌نگاری فارسی*، سه دوره سامانیان، غزنویان و سلجوقیان را با نگاهی نوین بررسی کرده است (میثمی، ۱۳۹۱). چارلز ملویل (Melville, 2012) در مجموعه «تاریخ ادبیات ایران» دانشگاه کلمبیا، در جلد *تاریخ‌نگاری فارسی*، در مقدمه و فصول دوم و چهارم، از ارتباط حقیقت و تاریخ، تأثیر جایگاه و موقعیت مورخان در دستگاه قدرت در نوع روایت تاریخی آنها، و مشخصاً در باب تاریخ‌نگاری دوره مغول، از تاریخ به عنوان ابزار تبلیغی یاد می‌کند. در میان مقاله‌های فارسی، فقیه ملک‌مرزبان و صابری با تشبیه ساختار روایی *نفته المصدور* به ساختمان قصیده، یکی از بلاغی‌ترین تاریخ‌نگاری‌های عصر مغول را رمزگشایی کرده‌اند (فقیه ملک‌مرزبان و صابری، ۱۳۹۷). دهقانیان و درّی در بازخوانی داستان «خروج تارابی» بر اساس رویکرد شالوده‌شکنی، کوشیده‌اند تا تصویر متفاوتی از تارابی در روایت جوینی نشان دهند (دهقانیان و درّی، ۱۳۹۰).

برای تحلیل شیوه تاریخ‌نگاری یک مورخ لازم است با نگاهی کلان‌نگر، نخست جایگاه آن مورخ را در تاریخ‌نویسی پیدا کنیم و سپس با در نظر گرفتن کل تاریخ او به عنوان یک واحد منسجم، شیوه‌های استفاده مورخ را از ابزارهای بلاغی، ترتیب وقایع، شیوه ساخت زنجیره علت و معلولی حوادث، و بهانه‌های تداعی را در خدمت تاریخ‌نگاری او بررسی کنیم تا بهتر بتوانیم به برساخته‌های تاریخی پی ببریم.

### ۱. جوینی و ذهنیت دوگانه تاریخ‌نویسی

در نقشه تاریخ‌نگاری فارسی یکی از قلّه‌های بلند تاریخ عصر مغول است. *تاریخ جهانگشای جوینی* تاریخ دوره‌ای است که بسیاری از مورخان، به حق، از بازنگاری آن وحشت داشتند. جوینی چنانکه خود می‌گوید به اصرار «جمعی از یاران وفا و اخوان صفا» و به اعتبار جایگاه خانوادگی بسیار ممتازی که داشته است، و احتمالاً بنا به نوعی تفکر اصلاح قوم حاکم، به منظور آباد کردن بخشی از ویرانی عظیم آن‌ها دست به نوشتن تاریخ این دوره زده است. او که در جوانی شروع به نوشتن تاریخ کرده، بسیاری از وقایع را «به رأی‌العین» دیده و بسیاری دیگر را به واسطه محشور بودن دائمی با بزرگان قوم مغول، از ثقات رجال آن طایفه شنیده و حکایات و روایات آن‌ها را به این ترتیب جمع‌آوری کرده است (جوینی، ۱/۱۳۸۵: مقدمه، ۴۰-۴۱). این کتاب که منبع موثق غالب مورخین معاصر مؤلف و پس از او بوده است، به شکلی نامنظم و در برهه‌های

زمانی مختلف بین سال‌های ۶۵۰ یا ۶۵۱ تا ۶۵۸ ق. نوشته شده است (همو، ۱، مقدمه: ۹۳، ۱۰۰-۱۰۱).

جوینی تاریخ خود را سی‌وچهار سال پس از حمله چنگیز به ایران نوشته، در حالی که خود کمتر از سی سال داشته است. او روایتش را با مقدمه‌ای از آداب و رسوم مغول و قوانین چنگیز آغاز می‌کند. سپس گریزی به یکی از اقوام ترک می‌زند و به بهانه پیوستن آن‌ها به چنگیز در طول مسیر حرکتش، شمه‌ای از تاریخ آن‌ها می‌گوید. علامه قزوینی اطلاعات این بخش را در غایت اهمیت می‌داند (نک. همو، ۱، مقدمه: ۹۷). ورود چنگیزخان به ایران، خرابی ماوراءالنهر و انقراض خوارزمشاهیان، وفات چنگیز و شرح حال مختصری از توشی و جغتای، دو پسر اول او، طرح جلد نخست را کامل می‌کند.

آنچه در این طرح پررنگ‌تر جلوه می‌کند آه کشداری است که خرابی شهرهای مختلف ایران، از ماوراءالنهر تا بخارا و سمرقند و خوارزم و بلخ و نیشابور، را به هم وصل می‌کند. شدت اندوه جوینی مجال چندانی برای بی‌طرف ماندن او باقی نمی‌گذارد و روایت وی لحنی سرکوب‌شده، خشمگینانه و در عین حال تسلیم و ناگزیر می‌یابد. اما گویی به تدریج این گره بازتر می‌شود و فرصتی برای نشان دادن راه حل‌هایی احتمالی ایجاد می‌شود تا از شدت این ضربه عظیم تاریخی کاسته شود. جوینی در جلد دوم بازگشتی به زمان پیش از حمله مغول، به تاریخ خوارزمشاهیان ترک، دارد و دوباره به امرای مغول بازمی‌گردد تا به نقطه اوج پادشاهی منگوقاآن و ورود هلاکو به ایران برسد و پس از آن، روایت او، که از همراهان هلاکو در قلع و قمع اسماعیلیه بوده، رنگی دیگر می‌گیرد.

تاریخ‌نویسی که تا پیش از این، به سازوکار حدیث اسلامی نزدیک‌تر بوده و ثقه بودن راوی بر روایت ارجح، در این دوره به قصه‌پردازی و قصه‌گویی پراکنده، بر اساس سنت‌های قرآنی در بافت تاریخی، تغییر شکل می‌دهد، و این کارکردی دوگانه دارد: از سویی زمینه را برای پذیرش جبر تاریخی آن عصر آماده می‌سازد و از سوی دیگر تقلایی برای راه یافتن به بدنه قدرت سیاسی و تلقین ویژگی‌های اخلاقی مطلوب برای هدایت قدرتمندان حکومتی است که بر جان و مال مردم دست دارند.

بررسی قسمت‌های مختلف تاریخ جهانگشای جوینی با در نظر گرفتن برخی مطابقت‌های زمانی و نزدیکی زمانی برخی رویدادها با زمان روایت، ما را به این برداشت می‌رساند که جوینی ذهنیتی دوگانه در روایت تاریخی خود دارد و این دوگانگی تا حدی

است که گاه پژوهشگران را در مقابل یکدیگر قرار داده است. بی آنکه قصد تأیید در کار باشد، این دو نگاه نسبتاً افراطی را بررسی می‌کنیم. برخی معتقدند جوینی با تقویت اندیشه مشیت الهی و تقدیر تاریخی، به تثبیت سلطه مغول کمک کرده و به نوعی «عذاب الهی» را در بلای حمله مغولان، به اصطلاح «نظریه‌مند» ساخته است. بسامد بالای آیات، احادیث و روایات قضا و قدری، و در مقابل، جلوه‌های اندک اراده انسانی، مؤید تلاش برای این نظریه‌پردازی است (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۶۲). عده‌ای دیگر معتقدند جوینی از بیان پارادوکسیکال و گزاره‌های ناسازگار برای نشان دادن بلای قوم مغول و همسری آنها با قوم عرب، در عین حفظ جان خود، بهره برده است و تحلیل می‌کنند که کارکرد استفاده جوینی از آیات در جلد اول بیشتر برای نقد چنگیز و رفتار اوست و هرچه از این آغاز و خوی وحشیانه مغولان فاصله می‌گیرد و جانشینان چنگیز با خصایل انسانی آموخته می‌گردند، به تدریج از میزان تحقیرها و توهین‌ها نیز فروکاسته می‌شود (نک. صفری و حسینی، ۱۳۷۸).

اما این ذهنیت دوگانه تنها محدود به ماجرای همیشگی موضع‌گیری مورخ در جبر تاریخی و اختیار انسانی نمی‌شود. پر واضح است که مورخانی چون بیهقی و جوینی و برخی دیگر، که در دستگاه حکومت خدمت می‌کرده‌اند و به نوعی به آن وابسته بوده‌اند، همواره در روایت خود محتاط و محافظه‌کار عمل کرده‌اند و این غیر از شیفتگی‌های قلبی نسبت به بعضی از امرا و سلاطین و گرایش‌های خاص سیاسی و اعتقادی آن‌هاست. در مقایسه با زبان محتاط و باپروای بیهقی، صراحت لهجه اما بیان ظاهراً متناقض جوینی قابل تأمل است. این مسئله دلایل و البته سطوح بازتاب مختلفی دارد.

برخی مسأله «بحران هویت دینی» را مطرح می‌کنند و سقوط خلافت عباسی را به دست مغول‌ها دلیل آن می‌دانند و معتقدند «هویت دینی ... در دوره جوینی دستخوش گردبادهای تند شده، خویشتن خویش را گم کرده است» و نفوذ و رواج افکار بت‌پرستانه مهاجمان ترک و مغول و گسترش دامنه تکاپوی ادیان بودایی، مسیحی و یهودی در قلمروی مغول‌ها را نیز ناشی از همین بحران می‌دانند و راه حل جوینی را برای خروج از این بحران و گسست‌ها استفاده از اصل «تشابه‌جویی» می‌پندارند (حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۷، ۹۶)؛ بدین معنی که با استناد به ترکیبی از آیات قرآنی و

درون‌مایه‌های ذهنی ایرانی سعی در اثبات فره ایزدی مغولان دارد و پادشاه را «برداشته و برگرفته یزدان» می‌داند که از جانب خدا به او الهام می‌شود (همو، ۹۲).

هرچند نشان آشکاری برای قائل بودن جوینی به فره ایزدی پادشاهان مغول نداریم، اما در توضیح این دیدگاه می‌توان به این فرضیه متوسل شد که در تصادم دو قوم با یکدیگر سرانجام غلبه با قومی است که علاوه بر قوه و تجربه اداری و سیاسی بیشتر، به پشتوانه ادبیات و داستان‌های ملی مجهز است و با یادآوری آن‌ها اتصال خود با گذشته را حفظ می‌کند (اقبال، ۱۳۸۶: ۸۱). در این چشم‌انداز، گویی جوینی با پذیرفتن این واقعیت تلخ که ایرانیان در جنگ مغولان شکست خورده‌اند، به ناچار می‌کوشد جامعه سلطنت ایرانی را بر تن آن‌ها ببوشاند. ظاهراً این روند خودی‌انگاشتن مغولان در دوره رشیدالدین فضل‌الله و مسلمان شدن غازان خان تشدید می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۹۷). در مقابل این تفکر تسلیم و تدبیر جبری، برخی دیگر معتقدند جوینی با به کارگیری روش‌های مختلف و از طرق پنهان و آشکار، مغول‌ستیزی خود را در تاریخش نشان می‌دهد و در این راه، گاه از ابزارهای جلب توجه عامه مردم و قانع کردن آن‌ها به زبان خودشان، بهره می‌گیرد (نک. خاتمی و عرب‌اف، ۱۳۸۹).

اما برغم تلاش‌هایی که تاکنون شده است تا این تناقض زبانی و دوگانگی را حل کند، جوینی نه آنچنان «از خامه خون می‌چکاند» و نه چندان «بیان پارادوکسیکال» دارد. بلکه او در نگارش ظاهراً داوطلبانه تاریخ این عصر، طرح بزرگ‌تری در سر دارد که از شیوه قصه‌گویی او برمی‌آید. می‌گویند «روایت از هر طرف که آغاز شود جهان دیگری می‌آفریند؛ از این جهت هر دیدی نحوه روایت را تغییر می‌دهد» (جهانپنده، ۱۳۸۲: ۷۲). گزینش حوادث خاص از میان رویدادهای بی‌شمار و نظمی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد کاملاً به نوع روایت وابسته است. در تاریخ جهانگشای جوینی بررسی حکایت‌های افسانه‌مانند و نوع برخورد جوینی به عنوان گزینش‌گر و راوی آن حکایات، ما را به نتایج قابل تأملی می‌رساند. چرا جوینی که تاریخ تلخ مغول را با حسرت و اندوهی آشکار آغاز می‌کند، تن به بازنگاری افسانه‌هایی می‌دهد که رنگ و بوی خاصی دارند؟ آیا او هم تحت تأثیر بحران هویتی که در برابر قوم به زعم او خرافه‌پرست مغول پیدا شده دچار تردید و تزلزلی در بیان کردن یا مسکوت گذاشتن برخی از این افسانه‌ها و حکایات بوده است؟ روند بازگویی این حکایات و نوع روایت او

همه جا یکسان است؟ اگر نه، این تفاوت روایت از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آیا می‌توان این حکایت‌ها را لایه عمیق‌تری از دوگانگی ذهنیت جوینی در روایت تاریخی او دانست؟

## ۲. قصه‌گویی به مثابه پیرنگ‌سازی تاریخی

پیرنگ‌سازی یا ساختن زنجیره علت و معلولی حوادث در تاریخ بسیار اهمیت دارد. جوینی از قصه‌گویی برای ساختن پیرنگ تاریخی بزرگ‌تر استفاده می‌کند. برای نشان دادن این روایت تاریخی خاص در *جهانگشای جوینی*، پنج افسانه انتخاب شده است. از میان پنج افسانه منتخب، سه افسانه مربوط به ریشه قوم اویغور است. پادشاه این قوم، که او را ایدی‌قوت می‌خواندند، به طوع، تسلیم چنگیز و با او همراه می‌شود. و دو افسانه دیگر، به ترتیب زمانی، یکی مربوط به اوگتای‌قآن، فرزند سوم چنگیز و جانشین او در ایران، است و دیگری درباره منگوقاآن، فرزند تولی، پسر چهارم چنگیز، و برادر هلاکوست. اما قصه‌های مورد نظر:

### شماره ۱: در ذکر نسب ایدی‌قوت و شرح بلاد اویغور آمده است:

در میان آن (محل اتصال دو رودخانه) دو درخت متقارب بودست. یکی را درخت قسوق گویند؛ درختی است بشکل ناژ، در زمستان برگهای آن چون برگ سرو و بار آن شکل و طعم جلعوزه دارد. و دیگری را درخت تور. در میان هر دو کوهی بزرگ بلند پدید آمد و از آسمان روشنایی بمیان آن کوه هابط گشت و روز بروز کوه بزرگ‌تر می‌شد. آن حالت عجیب را مشاهده کردند. اقوام اویغور تعجب می‌نمودند و از راه ادب و تواضع بدان تقرب می‌کردند و آوازهای خوش مفرح مثل غنا از آن استماع می‌کردند و هر شب مقدار سی گام گرد بر گرد آن روشنایی می‌تافت ... درختها در سخن درآمدند که فرزندان شایسته که بمکارم خصال آراسته باشند زین شیوه سپرده‌اند و حق ابوبین رعایت کرده عمر شما دراز باد و نام پاینده (جوینی، ۱/۱۳۸۰: ۴۰-۴۱).

### شماره ۲: همان‌جا در توصیف یکی از پسران ملوک اویغور، بوقوخان، که تمامت زفان‌ها

و خط‌های طوایف می‌دانست، آمده است:

حق تعالی او را سه زاغ فرستاد که همه زفانها دانستندی که بهر کجا مصلحتی داشتی زاغان بتجسس آن رفتندی و از احوال اعلام کردندی تا بعد از یکچندی شبی در خانه خوفته بود، از روزن شکل دختری نزول کرد و او را بیدار کرد ... (جوینی، ۱/۱۳۸۰: ۴۱-۴۲)

### شماره ۳: باز همان‌جا در سبب بت‌پرستی اویغوران آورده است:

در ختای بت‌پرستی بوده است. (بوقوخان، امیر اویغور) رسولی بنزدیک خان (پادشاه ختای) فرستاده است و توینان (که‌هنه کیش بت‌پرستی) را خواسته، چون آمده‌اند، هر دو قوم (توینان و قامان) را در موازات یکدیگر بداشته‌اند تا هر کس که غالب شود مذهب او اختیار کنند. توینان قرائت کتاب خود را نوم گویند ... چون نوم بعضی خوانده‌اند، قامان بر جای خشک گشتند و بدین سبب مذهب بت‌پرستی گرفتند (جوینی، ۱/۱۳۸۰: ۴۴).

**شماره ۴:** پس از توصیف شکار پره زمستانی چنگزخان، درباره اوگتای قآن آمده است:

در عهد دولت قآن برین شیوه زمستانی شکار کردند و قآن بر سبیل نظاره و تفرج بر بالای پشته‌ای نشست. حیوانات از هر صنفی روی به تختگاه او نهادند و در زیر پشته بانگ و فریاد بر مثال دادخواهان برآوردند. قآن بفرمود تا همه حیوانات را اطلاق کردند و دست تعرض ازیشان کوتاه (جویی، ۱/۱۳۸۰: ۲۱).

**شماره ۵:** در ذکر احوال بجمن و استیصال او، وقتی منکوقآن در تعقیب او به جزیره‌ای

می‌رسد در میان آب:

کشتی حاضر نبود و آب بر مثال دریا موج می‌زد. هیچ کس را امکان شناه کردن ممکن نه، تا بدان چه رسد که اسب در راندند. ناگاه باد برخاست و آنها را از گذرگاه جزیره با جانب دیگر انداخت و زمین ظاهر شد. منکوقآن آن لشکر را بفرمود تا در راندند بی تأخیر، و تا خبر یافت، او را بگرفتند و لشکر او را ناچیز کردند در یک ساعت؛ بعضی را در آب انداختند و جمعی را بکشتند ... و عزم مراجعت کردند و آب باز در حرکت آمد. چون لشکر از آنجا بگذشت، تمامت با قرار خویش شد و از لشکر یک کس را از آب خلل نرسید (جویی، ۳/۱۳۸۰: ۱۱).

همان‌طور که گفته شد، سه حکایت نخست که رنگ و بوی افسانه و اسطوره دارند مربوط به قوم اویغور است. قوم اویغور، حلقه واسطه ارتباط بین ایرانی‌ها و چینی‌ها و تا حدی هندی‌ها بوده‌اند و با آیین‌های مختلف آن ایام مثل آیین بودایی و عیسویت و زردشتی و مانوی آشنایی داشتند تا آنجا که خان ایشان در سال ۱۴۳ هجری کیش مانی پذیرفت و به تبع وی، بسیاری از قبیلۀ او به آیین مانوی گرویدند (اقبال، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۷). این قوم متمدن که نفوذ معنوی خاصی بر دیگر اقوام مغول داشته است، همان‌طور که از سیاق حکایت‌ها برمی‌آید و به گواه منابع، قصص فراوان دارد و حوادث و معتقداتشان در کتب ایشان مسطور است (جویی، ۱/۱۳۸۵: ۳۹؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۱/۱۳۷۳: ۱۳۸).

طبق قصه نخست، امرای برتر قوم اویغور از میان کوه برآمدند و پس از رسیدن به سن سخن گفتن وقتی از پدر و مادر خود پرسیدند، آن درخت‌های مذکور را به آنها نشان داده‌اند و آن پنج پسر درختان را خدمت کردند چونان که والدین را خدمت کنند و درختان با آنها سخن گفتند. هرچند درخت همواره در نزد مغولان تقدسی داشته و دخیل بستن به آن معمول بوده است (برای نمونه‌ها، نک. بیانی، ۱/۱۳۶۷: ۲۵-۲۶)، اما این درخت را می‌توان به نوعی یکی از توت‌های قوم مغول به حساب آورد. نمونه‌های دیگری از توت‌ها در تاریخ سری مغولان آمده است که به مراتب عجیب‌تر از این حکایت است.<sup>۲</sup> تصویر



درخت سخنگو یا شعله آتشی که گرداگرد آن و یا در میان کوه آمده است، نیز تصویر آشنایی در داستان حضرت موسی (ع) است.<sup>۳</sup>

بن‌مایه قصه دوم شبیه داستان حضرت سلیمان است که زبان همه موجودات را می‌داند و هدهد او که خبررسان و قاصدش به حساب می‌آید. هبوط نور، تصویر، و یا شخصی از روزنی در بالا به سمت پایین باز هم تصویر آشنایی است و شبیه خبر آوردن هدهد پس از غیبت مشهورش از ملکه سبا. هرچند ریشه این تصویر را در ارتباط ذره نور و خورشید می‌دانند که در داستان‌های دیگر این قوم نیز سابقه دارد (نک. یادداشت ۲) و گویا با رنگ طلایی ربّانی بودایی در ارتباط است (پلیو، ۱۳۵۰: ۵).

قصه سوم نمونه‌ای از رویارویی دو قوم یا دو فکر و نیروی خاص است و یادآور صحنه مشهور رویارویی ساحران و موسی (ع). آمیختگی زندگی مغول با باورهای عامیانه و وحشت آن‌ها از سحر و جادو در همین روایت آشکار است. یادآوری عکس‌العمل مغولان در ذکر خروج تارابی می‌تواند کمک‌کننده باشد (جوینی، ۱/۱۳۸۵: ۸۶-۸۷؛ اقبال، ۱۳۸۶: ۸۶).

واقعیت این است که اصراری بر مشابهت این قصه‌ها با داستان‌های بعضاً عرفانی نیست. به عبارت دیگر می‌توانیم این داستان‌ها را نوعی از داستان‌هایی بدانیم که در آن‌ها عوامل ماورایی یا معنوی به نحو خاصی نقش دارند و استعداد بسیار زیادی برای ماندگاری در ذهن عامه مردم، اما برخورد جوینی با این افسانه‌ها چگونه است؟ در تعبیر زبان‌شناختی جوینی می‌توان دریافت که در کلام او نشانه‌هایی برای رسیدن به مقصودی خاص از روایتی خاص دیده می‌شود. او با نگاهی انکارآمیز در آغاز این فصل می‌گوید:

چون احوال ایشان ثبت شد، شمه‌ای از آنچه در کتاب‌های ایشان مسطورست از معتقد و مذهب ایشان اعجاب را نه تصدیق و اقرار را نوشته شد (جوینی، ۱/۱۳۸۵: ۳۹).

و پس از نوشتن این افسانه‌ها و اشاره به دشمنایی این قوم با اسلام می‌گوید:

و این اکاذیب از مطول اندکی و از صد یکی است که ثبت افتاد. غرض تقریر چهل و حماقت آن طایفه است» (همو، ۴۵).

و در پایان این حکایت به نکته‌ی جالبی برمی‌خوریم: دوستی برای جوینی حکایت می‌کند که در کتابی خوانده است که شخصی فرزندان خود را در همان موضع مذکور میان دو درخت در خاک می‌نشاند و چراغ‌هایی آن‌جا می‌افروخته و مردم را به تماشای آن می‌خواند و پس از فریفته شدن آن قوم، زمین را شکافته و بچه‌ها را از آن خارج کرده (همان‌جا). یعنی صحنه‌ای بر ساختگی بودن این افسانه‌ها. و در پایان احوال این قوم،

با قضاوتی آشکار می‌گوید که تصویر آن «شجره ملعونه» بر دیوارهای خانه‌های ایشان ثبت شده است (همان‌جا).

قصه‌ی چهارم داستان ضمانت حیوانات شکار است (مقایسه کنید با داستان سبکتگین و آهوماده به روایت بیهقی، ۱۳۷۱: ۲۵۶-۲۵۷) - یکی از تابوهای قوم مغول - و مربوط است به اوگتای قاآن، فرزند سوم چنگیز و جانشین او در ایران که در حمله دوم مغول به سال ۶۲۶ ق. بر تخت پادشاهی نشست اوگتای بیشتر ایام خود را به عیش و کامرانی و شرابخواری می‌گذراند، اما چون ظاهراً سلیم‌النفس و آرام بوده، به آبادی بلاد و مرمت خرابی‌های ایام پدر هم پرداخته بوده است. به کریمی و جوانمردی معروف بوده و او را حاتم آخرالزمان لقب داده بوده‌اند و در حمایت از مسلمانان به قدری معروف بوده که برخی گفته‌اند اوگتای قاآن باطناً مسلمان بوده است (نک. اقبال، ۱۳۶۸: ۱۴۸-۱۴۹).

با این اوصاف، جوینی به عنوان یک مورخ، که ظاهراً با نقش اصلاحگری که پیش از این یاد کردیم وارد دستگاه حکومتی شده است، دلایل کافی برای نقل این روایت دارد. اما او این قصه را کجا می‌آورد؟ در حالی که با مخاطب قرارداد کرده بوده که سرگذشت چنگیز را خواهد گفت، در میانه راه، گسستی زمانی ایجاد می‌کند و به سراغ جانشین او در نسل بعد، یعنی اوگتای قاآن، می‌رود، و این قصه را درست پس از شرح شکار چنگیز می‌آورد. شکاری که در روایت او مصداق «إذا الوحوش حشرت» است و هیچ حیوانی از آن میان گریز ندارد مگر یکان و دوگان آن هم مجروح و مهزول که پس از شفاعت پیران و سالخوردگان، آن‌ها را رها کنند (جوینی، ۱/۱۳۸۵: ۲۰). و نکته مهم دیگر در روایت او آغاز نقل است: «دوستی حکایت گفت که...». بنابراین برای بازنگاری این قصه، او طبق سنت محدثان روایت را نقل می‌کند و صحت و سقم آن را مسکوت باقی می‌گذارد: العهده علی الراوی.

قصه پنجم مربوط به منگوقاآن است، فرزند تولی و نوه چنگیز که به سال ۶۴۸ ق. بر تخت نشست و مرگ او در سال ۶۵۶ ق. و یا ۶۵۷ ق. بوده است. بنابراین، در زمان پادشاهی او، جوینی در حال نگارش تاریخ خود بوده است و در دیباچه می‌گوید که در «شهور سنه خمسین و ستمایه»، بخت مطاوعت و سعادت مساعدت نموده، «شرف تقبیل عتبه بارگاه پادشاه جهان، فرمان‌ده زمین و زمان، ماده نعمت امن و امان خان همه خانان منگوقاآن را» (همو، ۲).

در باب او توصیفات خوب در تاریخ کم نیست. گفته‌اند که برای آباد کردن خرابی‌های پدرانیش و رفاه حال مردم تلاش کرد و بر اثر تربیت مادرش از آزادی همهٔ ادیان حمایت می‌کرد (نک. اقبال، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۵۸).

پس جوینی بهانهٔ خوبی برای ستایش این پادشاه مغول در دست دارد تا قصه‌ای شبیه به اعجاز موسی (ع) و شکافته شدن آب نیل در حق او روایت کند. قصه‌ای که جوینی می‌گوید کمی عجیب است. ماجرا این است که یکی از امرای قفچاق به نام بجمن به شیوه‌ای عیبارگونه فتنه و فساد می‌کند و هر بار جایی پنهان می‌شود. ملجأ او را ایتیل گزارش می‌کنند.<sup>۴</sup> منگوقاآن دستور ساخت دویست کشتی می‌دهد و در هر کشتی صد مرد مغول می‌نشانند. آن‌ها دو طرف نهر را محاصره می‌کنند و درمی‌یابند که بجمن در جزیره‌ای در میان آب پناه گرفته است. گفته شده که به سبب آنکه کشتی حاضر نبود، ظاهراً لشکریان منگوقاآن از کشتی در یکی از بیشه‌ها پیاده شده‌اند و بایست به آن جزیره بروند. آیا سپاه واقعاً امکان استفاده از کشتی را نداشته یا فاصلهٔ آن‌ها از کشتی‌ها زیاد بوده است؟ به هر حال، همان طور که جوینی می‌گوید باد می‌وزد و ... در پایان این قصه جوینی می‌گوید:

و این علامات بر انتقال دولت و مفتاح مملکت به پادشاه جهان منگوقاآن دلیلی است که محتاج هیچ بیتهٔ دیگر نیست (جوینی، ۱۳۸۵: ۳/۱۱).

حتی اگر این ماجرا واقع‌ای کاملاً طبیعی و با سابقهٔ تاریخی خاص باشد، متفاوت بودن این گفتهٔ پایانی جوینی در قیاس با قصه‌های دیگر و لحن متمایز آن کاملاً روشن است. مقایسهٔ این روایت با متن تاریخی دیگری مثل جامع التواریخ نشان می‌دهد که جوینی چه خلاقیت و توانایی‌ای در برساختن چنین قصه‌هایی دارد:

<p>مونگگه قآن فرمود تا دویست کشتی بساختند و در هر یک صد مرد مغول تمام سلاح بنشانند ... و سبب آنکه کشتی حاضر نبود از اتیل نمی‌شایست گذشت. ناگاه بادی سخت برخاست و آب در موج آمد و از گذر جزیره با جانبی دیگر افتاد و به اثر دولت مونگگه قآن زمین ظاهر شد. فرمود تا لشکرها در راندند و او را بگرفتند، و اتباع او را بعضی به تیغ و بعضی را به آب هلاک گردانیدند ... و بچمان التماس کرد تا مونگگه قآن به دست مبارک خود کار او را به کفایت رساند. اشارت فرمود تا برادرش بوجک بچمان را به دو نیم زد ... و آن تابستان آنجا مقام کرد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱/۱۳۷۳: ۶۶۷-۶۶۸)</p>	<p>کشتی حاضر نبود و آب بر مثال دریا موج می‌زد. هیچ کس را امکان شناه کردن ممکن نه، تا بدان چه رسد که اسب در راندند. ناگاه باد برخاست و آنها را از گذرگاه جزیره با جانب دیگر انداخت و زمین ظاهر شد. منگوقاآن آن لشکر را بفرمود تا در راندند بی تأخیر و تا خبر یافت او را بگرفتند و لشکر او را ناچیز کردند در یک ساعت؛ بعضی را در آب انداختند و جمعی را بکشتند ... و عزم مراجعت کردند و آب باز در حرکت آمد. چون لشکر از آنجا بگذشت تمامت با قرار خویش شد و از لشکر یک کس را از آب خلل نرسید (جوینی، ۳/۱۳۸۵: ۱۱).</p>
--	---

همان‌طور که می‌بینید پایان داستان در روایت رشیدالدین، که جوینی هم از منابع او بوده است، متفاوت است. رشیدالدین داستان را در جزیره تمام می‌کند، اما روایت جوینی بر خودش هم خوش آمده بوده که آن را ادامه داده و ترجیح داده که آب دو بار شکافته شود تا جایگزین کارکرد باز شدن نیل برای نجات و بسته شدن آن برای هلاک شود و یادآوری پررنگ‌تری از اعجاز شکافتن آب در داستان موسی و نیل باشد.

داستان	گزارهٔ داوری جوینی
درختان سخنگو	چون احوال ایشان ثبت شد، شمه‌ای از آنچه در کتاب‌های ایشان مسطورست از معتقد و مذهب ایشان اعجاب راه، نه تصدیق و اقرار راه، نوشته شد ...
زاغان سخندان	و این اکاذیب از مطول اندکی و از صد یکی است که ثبت افتاد. غرض تقریر جهل و حماقت آن طایفه است ...
مقابلهٔ نوینان و قامان	و چون مغولان را علمی و معرفتی نبوده است از قدیم باز، تتبع سخن قامان می‌کرده‌اند.
ضمانت شکار که ...	دوستی حکایت گفت ...
گذر از آب	و این علامات در انتقال دولت و مفتاح ملکت به پادشاه جهان، منگوقاآن، دلیلی است که محتاج هیچ بینهٔ دیگر نیست.

نشانه دیگر این هیجان روایی این است که بلافاصله بعد از این ماجرا به ذکر جلوس پادشاه هفت کشور و شهنشاه دادگستر، منگوقاآن، بر تخت خانی و گستردن بساط عدل نوشروانی و احیای مراسم جهاننداری می‌رسد. گویی برای رسیدن به این مدح خاص و نسبت دادن عدل نوشروانی به پادشاه مغول مقدمه‌ای لازم بوده است که البته آن را به شکلی تمام و کمال پرداخته است. بدین ترتیب می‌توان تحول روایی جوینی را هرچه قدر هم ظریف و غیرمستقیم مشاهده کرد: جوینی به تدریج از نقل قصه‌های افسانه‌گونه و با اظهار انکار به سمت قصه‌هایی می‌آید که به لحاظ ذات قصه‌مانندی کمتر از آن قصه‌های اولیه که آن‌ها را نشان جهل و حماقت می‌داند نیستند، اما در روایت او همان‌ها به آهستگی رنگی از اعجاز به خود می‌گیرند و نشان قدرت و تأیید صاحبان خاص قدرت می‌شوند. در میان این دو نقطه مقابل، که در دو انتهای یک خط قرار می‌گیرند، از انکار تا اعجاز، حدّ وسط لغزان و معتدلی هم هست که رسیدن به آن نقطه اعجاز را در روایت جوینی معقول‌تر می‌سازد. از جمله این مواضع، حکایت‌هایی با محوریت اخلاق است که در ذکر صادرات افعال اوگتای قاآن آورده است که کاملاً رنگ و بوی کرامات عرفانی دارند و اگر آن‌ها را از کتاب *تاریخ جهانگشا* استخراج کنیم و نام شخصیت تاریخی را تغییر دهیم، هیچ تفاوتی با ساختار حکایت‌های عرفانی مشهور ندارد (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۶۲-۱۹۱). بررسی این حکایت‌ها مجال دیگری می‌طلبد که در جای دیگری به آن خواهیم پرداخت.

### ۳. نتیجه

جوینی مورّخ در روایت تاریخی خود گاه در مقام کنشگر ظاهر می‌شود و صدای پیام شخصی او در هیأت شاهد ماجرا در متن بلند می‌گردد. اما این نقش او را نه در گزاره‌های آشکار و آیات و روایات به‌کاررفته در میان متن، بلکه در شیوه قصه‌گویی او باید جست. جوینی به نقل قصه‌های خاص می‌پردازد و از این قصه‌گویی به عنوان ابزاری دفاعی و تلطیف‌کننده مصیبت عظیم مغول استفاده می‌کند، اما موضع‌گیری ثابتی درباره آن ندارد. گاه به اعتقاد خالص و گاه با انکار محض روایت می‌کند. دوری و نزدیکی باور او به این قصه‌ها بستگی معناداری به زمان روایت قصه دارد.

برغم صراحت لهجه قابل توجه، جوینی زبان رندانه‌ای در روایت تاریخی دارد. دوره‌ای که او از آن می‌نویسد دوره‌ای غریب است. گاه شنونده‌ای است که با فاصله زمانی از رویدادی می‌نویسد، یعنی تاریخ گذشته را ثبت می‌کند، و این وقت‌ها احتیاط و محافظه‌کاری چندانی نشان نمی‌دهد و گاه بیننده‌ای است که هم‌زمان با وقوع حادثه آن

را گزارش می‌کند و درگیر زمان حال است. زبان ادبی او در خدمت این گزارش‌هاست و صورت یا فرمی که جوینی برای روایت تاریخی‌اش به کار می‌گیرد صورت حساب‌شده‌ای است در خدمت روایت تاریخی او. جوینی حوادث را گزینش می‌کند و از دادن رنگ و لعاب داستانی به آن‌ها باکی ندارد. ترتیب تاریخی حوادث را بر هم می‌زند و انتخاب می‌کند که کدام قصه را کجا بیاورد و آن را در پیرنگ‌سازی بزرگ‌تری که در روایت تاریخ این دوره لازم دارد به کار گیرد، اما نه فقط برای قبول جبر زمانه، بلکه برای به سخره گرفتن قدرتی که در برابر آن یارای مقاومت ندارد نیز هم. به هر حال او منفک از واکنش ناخودآگاه جمعی جامعه نیست. در دستگاه قدرت تا آن‌جا پیش می‌رود که پس از فتح بغداد به دست هلاکو به مدت بیست و سه سال حاکم بغداد است، اما در نهایت او هم دچار سرنوشت تلخ دیگر خاندان‌های ایرانی صاحب مقام در دستگاه حکومتی بیگانگان می‌شود. به این ترتیب هیبت و انس دستگاه حاکم را به خوبی دریافته است و چاره‌ای جز آرمیدن در سایه آرامش قصه‌های برساخته با رنگ و بوی شبه معنوی و ماورایی در میانه تاریخ‌نویسی ندارد؛ درختی که اگر هم در ابتدا آن را چندان خوش نمی‌دارد، به تدریج به عنوان ابزاری کارآمد در کنار زبان ادبی‌ای که انتخاب کرده است، به کار می‌آید. و اساساً مگر روایت تاریخی جز این است؟

#### پی‌نوشت‌ها

۱. برای توضیح مبسوط این بحث حذف و انتخاب و ایدئولوژی نهفته در آن، رک: Macherey, 1978: 95-100. نیز در این مقاله می‌توان مرور تاریخی بحث روایت و تاریخ را پی گرفت: نجومیان، ۱۳۸۵: ۳۰۹-۳۰۶.
۲. اصل و نسب چنگیزخان را از مردی دانسته‌اند برتاجینو نام که به خواست آسمانی از آسمانی که در آن بالاست آفریده شده. همسر او قوای‌مرال است (پلیو، ۱۳۵۰: ۱۱). معنای نام این جفت به ترتیب، «گرگ-زاغچه» و «آهوی وحشی» است (بیانی، ۱/۱۳۶۷: ۲۶). در این خاندان به پسری می‌رسیم که فقط یک چشم در پیشانی دارد و با این چشم می‌تواند تا سه منزل را ببیند (پلیو، ۱۳۵۰: ۲)، و زنی که همسر برادر همین مرد است و پس از مرگ شوهر، بدون داشتن شوهر، سه فرزند به دنیا می‌آورد و در دفاع از خود از مردی می‌گوید که زرد و نورانی بوده و هر شب از روزن بالای خرگاه یا از درز روشن پنجره وارد می‌شده و بر شکم او دست می‌مالیده و سپس خارج می‌شده و مانند سگی زرد در اشعه آفتاب یا ماه می‌خزیده (همو، ۵).
۳. نمونه‌های دیگری نیز برای درخت سخنگو و ترکیب آن با تصاویری از شعله آتش در ادبیات عرفانی همین دوره داریم، از جمله در داستان دقوقی در جلد سوم مثنوی.
۴. ایتیل رودی است که امروز آن را ولگا می‌نامند.

## منابع

- اقبال، عباس، ۱۳۸۶، *تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری*، تهران، نامک.
- بیانی، شیرین، ۱۳۶۷، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بیهقی، ابوالفضل، ۱۳۷۱، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دنیای کتاب.
- پلیو، پل، ۱۳۵۰، *تاریخ سَرّی مغولان*، ترجمه شیرین بیانی، تهران، دانشگاه تهران.
- جوینی، محمد، ۱۳۸۵، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح محمد قزوینی، تهران، دنیای کتاب.
- جهاندیده، سینا، ۱۳۸۲، «بیهقی و ساختار روایت»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۷۰، صص ۷۰-۷۳.
- حسن‌زاده، اسماعیل، ۱۳۸۲، «هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری بیهقی و جوینی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۱۵، سال چهارم، ش ۱، صص ۶۹-۱۰۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه موردی تاریخ جهانگشای جوینی»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال ۲، ش ۱، صص ۱۳۳-۱۶۶.
- خانمی، احمد و آرزو عرب‌اف، ۱۳۸۹، «مغول‌ستیزی عطاملک جوینی در تاریخ جهانگشای»، *تاریخ ایران*، ش ۶۶/۵، صص ۲۷-۴۸.
- دهقانیان، جواد و نجمه دری، ۱۳۹۰، «بازخوانی ذکر خروج تارابی بر اساس رویکرد شالوده‌شکنی»، *پژوهش‌های ادبی*، ش ۳۳، صص ۷۶-۵۶.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، *جامع‌التواریخ*، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، البرز.
- صفری، جهانگیر و سید مجتبی حسینی، ۱۳۸۷، «گزاره‌های ناسازگار در تاریخ جهانگشای جوینی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵۷، صص ۱۹۷-۲۱۶.
- فقیه ملک‌مرزبان، نسرین و زهرا صابری، ۱۳۹۷، «شیوه‌های اقناع خواننده در *نقته المصدور*»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۵۰، صص ۴۹-۷۶.
- مارتین، والاس، ۱۳۸۲، *نظریه‌های روایت*، تهران، هرمس.
- میثمی، جولی اسکات، ۱۳۹۱، *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، نشر ماهی.
- نجومیان، امیرعلی، ۱۳۸۵، «تاریخ، زبان و روایت»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵، صص ۳۰۶-۳۱۸.
- نفیسی، سعید، ۱۳۳۴، *ماه نخشب*، تهران، طهوری.
- Macherey, P., Wall, G. 1978, *A theory of literary production*, London - Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Melville, C. P., 2012, *Persian Historiography*, London - New York: I.B. Tauris.

## **TABLE OF CONTENTS**

<b>The Impact of Iraq's Dependence on the Soviet Union on Iran-Iraq Relations, 1958-1979 / Farajollah Ahmadi and Viyan Ali Saleh</b>	1
<b>Motifs and Colors in Shahsavan Horse Rugs</b> Mohammad Afrough	23
<b>Dasātirian System of the World in Philosophy Context</b> Amin Shahverdi	47
<b>Respect to the Rain God, Tištrya, Among the Zoroastrians of Sharifābād Ardakan / Mehrdad Ghadrđan , Zohreh Zarshenas, Ameneh Zaheri Abdvand</b>	63
<b>Expansion of a Narrative and Role of This in the Correction and Report of Hemistich in Shahnameh / Khalil Kahrizi</b>	79
<b>Iranian Depiction of Rhino, an Overview of Persian Poetry</b> Fateme Mehri	95
<b>A Study in the Application of Historical Narrative in Jovayni's <i>Jahāngoshāy</i> / Behdokht Nezhadhighi</b>	119





## Iranian Studies

Formerly "the Journal of the Faculty of Literature and Humanities"

University of Tehran

ISSN

2252-0643 & 2676-4601

Vol. 11, No. 1, Spring & Summer 2021

Managing Director: **Gholamhossein Karimi Doostan** (University of Tehran)

Editor-in-Chief: **Jaleh Amouzgar** (Professor, 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:** .....

**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:** -----

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.

<b>Indexed at:</b>	<a href="http://www.sid.ir">www.sid.ir</a> <a href="http://www.magiran.com">www.magiran.com</a> <a href="http://www.isc.gov.ir">www.isc.gov.ir</a> <a href="http://www.ulrichsweb.com">www.ulrichsweb.com</a> <a href="http://www.ut.ac.ir">www.ut.ac.ir</a>
--------------------	--

# Iranian Studies



ISSN: 2252-0643

Vol. 11, No. 1, Spring and Summer 2021

<b>The Impact of Iraq's Dependence on the Soviet Union on Iran-Iraq Relations, 1958-1979</b> Farajollah Ahmadi and Vivan Ali Saleh	1
<b>Motifs and Colors in Shahsavan Horse Rugs</b> Mohammad Afrough	23
<b>Dasāfirian System of the World in Philosophy Context</b> Amin Shahverdi	47
<b>Respect to the Rain God, Tištrya, Among the Zoroastrians of Sharifābād Ardakan</b> Mehrdad Ghadrđan , Zohreh Zarshenas and Ameneh Zaheri Abdvand	63
<b>Expansion of a Narrative and Role of This in the Correction and Report of Hemistich in Shahnameh / Khalil Kahrizi</b>	79
<b>Iranian Depiction of Rhino, an Overview of Persian Poetry</b> Fateme Mehri	95
<b>A Study in the Application of Historical Narrative in Jovayni's <i>Jahāngoshāy</i></b> Behdokht Nezhadhighi	119