

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۴، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سردبیر: حمیرا زمردی (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه

عبدالرضا سیف (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، سید موسی دیباج (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، خدیجه عالمی (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، میرجالالدین کزازی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، محمود فضیلت (استاد دانشگاه تهران)، حسین بیک باغبان (دانشگاه استراسبورگ فرانسه)، زهره زرشناس (استاد پژوهشگاه علوم انسانی)، یحیی بوذری نژاد (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، فواد پورآرین (عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی)، حکیمه دبیران (عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم)، نعمت ییلدیم (استاد دانشگاه آتاتورک) اقبال شاهد (استاد دانشگاه الهور پاکستان)

مدیر داخلی: منصوره شهریاری

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

علوم انسانی دانشگاه تهران، پلاک ۱۰

تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

پست الکترونیکی: jiranic@ut.ac.ir

قیمت: ۱۰۰/۰۰۰ ریال

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

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

پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود.

- پایگاه اطلاعاتی علمی جهاد دانشگاهی (SID) به نشانی اینترنتی: www.sid.ir
- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: www.isc.gov.ir
- پایگاه استنادی الریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی: www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine)

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

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

ویژگی‌های کلی مقاله‌های مورد پذیرش

- مقاله باید حاصل تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) باشد، در نشریه دیگری منتشر نشده باشد و مادامی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجله دیگری ارسال نشود.
- مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد و بر روی کاغذی به ابعاد ۳۰ × ۲۱ با قلم B Nazanin به اندازه ۱۳ و ۲۴ سطر در صفحه، در فرمت word و از بالا و پایین ۵ و از راست و چپ ۴/۵ تنظیم شده باشد و به همراه یک فایل (2007) word و یک نسخه فایل PDF به نشانی پست الکترونیکی jiranica@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 پانوش درج شود.
- یادداشت‌ها به صورت پی‌نوشت تنظیم شود.

- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها ذکر شود.
- اگر نویسنده یا نویسندگان در تهیه مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند یا قصد تشکر و قدردانی از کسانی را دارند که در نگارش مقاله از آنان یاری گرفته‌اند، باید در اولین پی‌نوشت بدون شماره به این مطلب اشاره نمایند.
- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی را به وجود نیاورد. کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.
- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.
- در ارجاعات، اگر چنانچه به نام مؤلفی در داخل متن مقاله اشاره شده است، سال انتشار اثر در داخل پرانتز و در صورتی که مقصود نویسنده ارجاع به صفحه خاصی از اثر مورد اشاره است، صفحه مورد نظر پس از علامت دو نقطه (:) در درون آن قرار داده شود. اگر به نام مؤلف در متن تصریح نشده باشد، نام مؤلف مورد ارجاع را نیز باید در داخل پرانتز ذکر شود. اگر اثری بیش از یک جلد داشته باشد، بعد از نام مؤلف شماره جلد اثر ذکر شود و علامت دو نقطه (:) بعد از آن بیاید. همچنین ارجاعات داخل متنی فارسی و انگلیسی باید با فونت ۱۰ تنظیم شود. مثال:
- زرین کوب (۱۳۵۸)
- زرین کوب (۱۳۵۸: ۲۵)
- (زرین کوب، ۱۳۷۵/۲: ۵۸۴)
- همین شیوه درباره منابع غربی نیز صادق است.
- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر باید به صورت جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از طرف راست و با همان قلم متن، ولی به اندازه ۱۰، نگاشته شود.
- منابع فارسی و لاتین در دو بخش مجزا در پایان مقاله با ترتیب الفبایی مانند نمونه‌های ذیل آورده شود. نام کتاب‌ها و مجلات با حروف مایل مشخص شود.

کتاب

- الیاده، میرچا، ۱۳۸۹، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- Black, J., and A. Green, 2004, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, The British Museum Press.

مقاله

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

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

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	جایگاه منظومه های تاریخی در تاریخ‌نگاری صفویه و توصیف ویژگی های تاریخ‌نگارانه آن‌ها / جواد راشکی علی‌آباد؛ جمشید نوروزی
۲۷	بررسی تطبیقی داستان رستم در شاهنامه فردوسی و رام در حماسه رامایانا یوسف علی بیرانوند؛ مینا خسروی
۵۳	بریتانیا و عشایر عرب خوزستان (۱۳۲۰-۱۳۰۴ش) نورالدین نعمتی؛ آروین قائمیان
۷۵	کاربست پدیده زار در کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس حمید اسدپور؛ فرج الله احمدی؛ حسین اسکندری
۹۷	روش‌شناسی حکمت عملی تدبیر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی مجید احمد پور؛ یحیی بوذری نژاد
۱۱۳	اهورانی: زنان اهورا؟ صفات آبها در یسن ۳۸ و زند آن علی شهیدی؛ سولماز جوادپور
۱۳۱	بررسی جشن‌های ایرانشهری در شعر شاعران سده چهارم هجری با تکیه بر یتیمه‌الدهر ثعالبی / کاوه قنبری؛ علی اکبر فراتی



doi 10.22059/jis.2023.349185.1155

Research Paper

Position and Importance of Versified Histories of Safavid dynasty and Description of Their Historiographical Features

Javad Rashki Aliabad¹ | Jamshid Noroozi²

1. PhD Graduate in History of Iran in the Islamic period department, Faculty of Social Sciences, PayameNoor University (pnu) p.o.box 19395-4697, Tehran, Iran. Email: javadrashki@yahoo.com
2. Corresponding Author; Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran- Iran. Email: J.noroozi@alzahra.ac.ir

Article Info.

Abstract

Received:
2022/09/26

Accepted:
2023/02/08

Keywords:
Versified
Historiography,
Safavid
Dynasty,
Shahnameh,
Eskandarnameh
.

The Mongols age was followed by the flourishing of the versified histories like Shahnameh and Eskandarnameh. In this regard, during the Safavid dynasty, a considerable number of historical texts were created in this literary genre. The Historical Shahnameh (history of kings through poetry) created during the Safavid era inherited many of the characteristics of this genre from the historical texts of the previous ages. Nonetheless, due to the specific features of the Safavid dynasty, these literary works had some distinct features and differences compared to the works of the earlier ages. The present paper is done the descriptive-analytical method based on library sourced and investigates the versified histories about the Safavid dynasty, which have been versified in this period. In fact, the purpose of this paper is to introduce the versified histories of this era and show what characteristics and importance their historical content has in historiography of the Safavid era. A total of 9 versified histories in the Safavid era have been investigated which mainly describe historical actions and wars in terms of content. Based on the motivation of the poets of this texts for highlight and eternalize the name of the kings and historical events about them, It can be said that although this texts have historical information but this were created based on the attract please the rulers. However, versified histories of this period are of particular importance by having some first-hand historical data about some events and topics of the Safavid era, helping to confirm or correct the information of prose historical sources and filling some information gaps.

How To Cite: Rashki Aliabad, Javad; Noroozi, Jamshid (2024). The political and social function of telegraph expansion and development based on the analysis of its budget during the Pahlavi I period according to documents. *Journal of Iranian Studies*, 14 (3), 1-26.

Publisher: University of Tehran Press.





جایگاه منظومه‌های تاریخی در تاریخ‌نگاری صفویه و توصیف ویژگی‌های تاریخ‌نگارانه آن‌ها

جواد راشکی علی‌آباد^۱ | جمشید نوروزی^۲

^۱ دانش‌آموخته دکتری، تاریخ ایران دوره اسلامی، گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، ص.پ. ۴۶۹۷-۱۹۳۹۵، تهران، رایانامه: javadrashki@yahoo.com

^۲ نویسنده مسئول؛ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران- ایران. رایانامه: J.noroozi@alzahra.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۷/۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱۱/۱۹

واژه‌های کلیدی:

تاریخ‌نگاری منظوم،
منظومه‌های تاریخی،
صفویه، شاهنامه،
اسکندرنامه.

از دوره مغول به بعد، سُرَایش منظومه‌های تاریخی به شیوه شاهنامه و اسکندرنامه رونق گرفت. از جمله در دوره صفویه، تعداد درخور توجهی از متون تاریخی در همین گونه ادبی به وجود آمد. شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی بسیاری از ویژگی‌های این گونه از متون تاریخی را از دوره‌های قبل به ارث برد. در عین حال، به دلیل ویژگی‌های خاص عصر حکومت صفوی، این آثار نسبت به دوره‌های پیش دارای تفاوت‌ها و تمایزهایی است. این نوشتار، که به شیوه توصیفی-تحلیلی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای انجام پذیرفته، به بررسی منظومه‌های تاریخی درباره سلسله صفویه و سروده‌شده در این عصر می‌پردازد. این پژوهش بر آن است تا ضمن معرفی منظومه‌های تاریخی این دوره و بیان ویژگی‌های آن‌ها، به جایگاه و اهمیت محتوای تاریخی این منظومه‌ها در تاریخ‌نگاری عصر صفویه بپردازد. نه منظومه تاریخی عصر صفویه که در این پژوهش بررسی شده است، از حیث محتوایی، عمدتاً به برخی اقدامات و شرح بعضی جنگ‌های شاهان معاصر سربلندگان پرداخته‌اند. با توجه به انگیزه سربلندگان برای جاودانه و پرآوازه کردن نام شاهان مد نظر و وقایع تاریخی مرتبط با آن‌ها، این آثار را می‌توان سروده‌هایی برای خوشایند حاکمان وقت تلقی کرد. با وجود این، منظومه‌های تاریخی این دوره، به واسطه داشتن برخی داده‌های دست اول تاریخی پیرامون برخی وقایع و موضوعات دوره صفویه و کمک به تأیید یا اصلاح اطلاعات منابع تاریخی منثور و پر کردن برخی خلأهای اطلاعاتی، از اهمیت خاصی برخوردارند.

استناد به این مقاله: راشکی علی‌آباد، جواد؛ نوروزی، جمشید (۱۴۰۳). جایگاه منظومه‌های تاریخی در تاریخ‌نگاری صفویه و توصیف ویژگی‌های تاریخ‌نگارانه آن‌ها. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۴ (۳)، ۲۶-۱.



۱. مقدمه

تاریخ‌های منظوم یا تاریخ‌سروده‌هایی را که به سبک *شاهنامه* فردوسی سروده شده‌اند می‌توان «*شاهنامه* تاریخی» نیز نامید. این آثار گونه‌ای از تاریخ‌نگاری هستند که در لباس شعر حماسی ارائه می‌شوند. در شعر فارسی، از ابتدا، قالب مثنوی و وزن عروضی مثنی‌محدوف، که ضرب‌آهنگ آن مناسب روایات حماسی است، مورد توجه شاهنامه‌سرایان در نظم اسطوره‌ها و حکایات پهلوانی و افسانه‌ای قرار گرفت. با سرایش *شاهنامه* فردوسی در این وزن و قالب، این روش برای سرودن چنین آثاری تثبیت شد. فردوسی (وفات: ۴۱۶ ه‍.ق) با سرایش *شاهنامه*، سنتی را که پیش از او از سوی شاعران اسطوره‌سرا پا گرفته بود به اوج رساند؛ افزون بر این، فردوسی در بخش پایانی *شاهنامه* مشخصاً گزارش تاریخی سرگذشت شاهان و تحولات برخی سلسله‌های ایران پیش از اسلام را مطمح نظر قرار داد. پس از فردوسی، همچنان که بسیاری از شاعران در نظم افسانه‌ها و اسطوره‌های پهلوانی به *شاهنامه* فردوسی نظر داشتند، در تاریخ‌سرایی نیز *شاهنامه* فردوسی را سرمشق خود قرار دادند.

باید توجه داشت که در نوشتار حاضر منظور از منظومه یا *شاهنامه*‌های تاریخی منظومه‌هایی است که شاعران و سرایندگان آن‌ها در هیئت یک مورخ ظاهر شده‌اند و هدفشان تولید یا بازسازی یک متن تاریخ‌نگارانه به زبان شعر و به روش *شاهنامه* فردوسی بوده است.^۱ منظومه‌هایی که سرایندگان آن‌ها در عین انگیزه تاریخ‌سرایی، تلویحاً یا تصریحاً اثر خود را نوعی *شاهنامه* تلقی کرده و پیرو فردوسی بوده‌اند:

«چو فردوسی‌ام گرم هنگامه‌ای کنم طرح بر نام شه، نامه‌ای»
«تو شاهی و گرم از تو هنگامه‌ام ورق‌های مدح تو شه‌نامه‌ام»
(قاسمی، ن. خ. ۹۰۱: ۳۹۶ و ۳۹۷)

بررسی پیشینه تقلید تاریخ‌نگاری به شیوه *شاهنامه* فردوسی گویای این واقعیت است که ابتدا شاعرانی چون نظامی گنجوی (وفات: ۵۹۹ یا ۶۰۲ ه‍.ق) و سپس به تقلید از نظامی تعداد درخور توجهی از شاعران به روایت اقدامات منسوب به اسکندر (وفات: ۳۲۳ پ.م) به سبک *شاهنامه* پرداختند. هرچند اسکندر شخصیتی تاریخی است و در زمان و مکان واقعی زیسته، از آنجا که روایات و اقدامات منسوب به اسکندر در این گونه آثار آمیخته با افسانه است، اسکندرنامه‌های ذکرشده در شمار شاهنامه‌های تاریخی نمی‌گنجد (صفا، ۱۳۳۳: ۳۴۳، ۳۴۵ و ۳۵۲-۳۵۳).

۱. بنابراین نه دیوان‌های اشعار که ممکن است کمابیش اوضاع تاریخی عصر خود را بازتاب داده باشند مورد توجه نوشتار حاضر است و نه سایر منظومه‌ها از جمله منظومه‌های حماسی-پهلوانی یا منظومه‌های موسوم به «شهرآشوب» که حاوی برخی مطالب و داده‌های تاریخی‌اند.

صرف نظر از اسکندرنامه‌ها، پس از فردوسی تا اواخر سده ششم هجری قمری، نشانه‌ای از سرایش آثاری که ماهیت تاریخی صرف داشته باشند وجود ندارد. در سال‌های پایانی سده ششم و سال‌های نخستین سده هفتم هجری، سه منظومه تاریخی سروده شده‌اند (همان: ۳۴۵؛ صفا، ۱۳۶۳: ۳/ ۱/ ۳۲۴). متن هیچ‌یک از این سه منظومه اکنون در دست نیست، اما از دوره مغول به این سو، اقبال و رویکرد به این آثار افزایش قابل ملاحظه‌ای یافته و منظومه‌های تاریخی چندی سروده شده‌اند که نسخه‌های خطی یا متون چاپی شمار درخور توجهی از آن‌ها در دسترس است (راشکی، ۱۳۹۶: ۱۷۳-۲۶).

این پژوهش بر آن است تا بر جنبه‌های تاریخ‌نگارانه منظومه‌های تاریخی عصر صفوی تمرکز کند و به بیان اهمیت و جایگاه آن‌ها در تاریخ‌نگاری این عصر بپردازد. پاسخ به این پرسش کلیدی، که این منظومه‌ها بر چه موارد تاریخ‌نگارانه‌ای تمرکز کرده‌اند، می‌تواند پاسخگوی پرسش‌های دیگری چون محدوده روایت‌گری (تاریخ عمومی، تاریخ سلسله‌ای و تاریخ محلی)، دلایل روایت‌گری (خودخواسته یا دستوری و سفارشی)، انگیزه روایت‌گری (توقعات مادی یا صرف ثبت و ضبط وقایع) و تأثیر هریک از آن‌ها بر چگونگی ثبت روایت باشد.

از آنجا که منظومه‌های تاریخی به لحاظ شکل و ساختار ادبی تقلید از حماسه فردوسی است و حماسه نیز به‌طور کلی بر سلحشوری‌های نظامی تأکید دارد، فرض بر این است که محتوای این منظومه‌ها بیش از هر چیز بر روایت جنگاوری‌ها و اقدامات نظامی تأکید داشته‌اند. از نظر محدوده روایت نیز، با توجه به نام منظومه‌ها، احتمالاً تاریخ سلسله‌ای و عمدتاً روایت عصر یک نفر از شاهان سلسله صفوی مدنظر سرایندگان بوده است. در مورد منظومه‌هایی که سرایندگان آن‌ها به روایت وقایع شاهان هم‌عصر خود پرداختند احتمال اینکه سرایش منظومه سفارشی یا با انگیزه حمایت و انتفاع تولید شده باشد بسیار بالاست.

۲. پیشینه پژوهش

درباره تاریخ‌های منظوم عصر صفویه، معرفی مختصر و اشارات کلی در کتاب‌های تاریخ ادبیات و نیز در برخی پژوهش‌های دیگر دیده می‌شود. درباره هفت منظومه از منظومه‌های منتشرشده (شاهنامه هاتفی خرجردی، شاه اسماعیل‌نامه، شاهنامه نواب عالی، جنگ‌نامه کشم، جرون‌نامه، فتح‌نامه قندهار و فتوحات گیتی‌ستان)، پژوهش‌هایی توسط مصححان این آثار صورت گرفته و در مقدمه آورده شده است که ضمن آن، به برخی نکات ادبی، تاریخی و نسخه‌شناختی این آثار اشاره شده است. همچنین، در مورد برخی از این منظومه‌ها پژوهش‌هایی در قالب پایان‌نامه دانشگاهی صورت گرفته که می‌توان به این موارد اشاره کرد: پایان‌نامه «تصحیح انتقادی شاهنامه ماضی یا شاه اسماعیل‌نامه» (خدیجه پرستش، ۱۳۸۶) و پایان‌نامه «بررسی ویژگی‌های حماسی جنگ‌نامه کشم و جرون‌نامه» (محسن حیدری، ۱۳۹۵) که هر دو در مقطع کارشناسی ارشد نگارش یافته‌اند. پژوهش‌های اخیر نیز عمدتاً مباحث کلی را طرح کرده و

تمرکز کافی روی جنبه‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری منظومه‌ها نداشته‌اند.

افزون بر این‌ها، برخی مقالات به‌صورت اختصاصی روی یک یا چند منظومه تمرکز کرده‌اند، اما محتوای این مقالات نیز عمدتاً بیان ارزش ادبی و معرفی نسخه‌های خطی آن‌هاست و کمتر به جایگاه و ارزش تاریخی منظومه‌ها پرداخته‌اند. از جمله مقالاتی که به صورت کلی به معرفی منظومه‌های عصر صفوی پرداخته مقاله «حماسه‌های تاریخی و دینی در عهد صفوی» (صفا، ۱۳۶۱) است که منظومه‌های تاریخی و دینی دوره حکمرانی صفویان را در جغرافیای سه منطقه ایران، هندوستان و آسیای صغیر معرفی کرده است. منظومه‌های معرفی شده در این مقاله، به‌صورت کلی معرفی شده‌اند و توضیحات درباره هریک از آن‌ها بسیار مختصر و در برخی موارد در حد یک تا سه سطر است و بیشتر جنبه توصیفی دارد. از دیگر مقالاتی که بیشتر به ویژگی‌های ادبی و نسخه‌شناختی و کمی نیز به نکات تاریخی منظومه‌ها پرداخته‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد: «سماعیل‌نامه: شعر و تاریخ» (رقیه فراهانی، ۱۳۸۸)؛ «بازتاب شاهنامه فردوسی در شاه‌اسماعیل‌نامه قاسمی گنابادی» (محمود حسن‌آبادی و کمال رضایی شعبان، ۱۳۹۵)؛ «قاسمی گنابادی و شهنامه‌ای دیگر» (خدیجه پرستش، ۱۳۹۶)؛ «نسخه خطی شهنامه قاسمی» (سید عبدالمجید شریف‌زاده، ۱۳۷۱)؛ «تبیین جنبه‌های نوآورانه و خلاقیت تصویری در شهنامه قاسمی» (سید عبدالمجید شریف‌زاده، محمدعلی رجبی و حبیب‌الله آیت‌اللهی، ۱۳۹۱)؛ «شاهنامه نواب عالی و قاسمی گنابادی» (فرهاد درودگریان، ۱۳۸۸)؛ «سایه‌روشن آثار و نوشته‌های قاسمی گنابادی (زهره اختیاری، ۱۳۹۰)؛ «بررسی مضامین ساقی‌نامه‌های وابسته در شاه‌اسماعیل‌نامه و شاهنامه نواب عالی قاسمی گنابادی» (علی دلیردیسفانی و حاتم زندی، ۱۳۹۶)؛ «جنگ‌نامه کشم و جرون‌نامه» (محمد جعفری (قنواتی)، ۱۳۹۸)؛ «مضامین و بن‌مایه‌های ادبیات پایداری در جنگ‌نامه کشم و جرون‌نامه» (جواد موسوی دالینی، ۱۳۹۷)؛ «معرفی و بررسی منظومه حماسه‌ای تاریخی نویافته تاریخ شاه عباس یکم» (شهرام قلی‌پور گودرزی، محمدرضا نصیری، هوشنگ خسروبیگی و محمد شکری فومشی، ۱۳۹۶)؛ «فتوحات گیتی‌ستان: نقد و تحلیل منظومه‌ای نویافته از تاریخ شاه عباس اول» (نزهت احمدی و محسن محمدی فشارکی، ۱۳۹۹).

با توجه به این موارد و نظر به اینکه هیچ پژوهش جامع و مستقلی درباره مجموع منظومه‌های تاریخی دوره صفویه صورت نگرفته، نوشتار پیش رو با تمرکز بر جنبه‌های تاریخ‌نگارانه این منابع، توصیف مفصل‌تری از این منظومه‌ها و نیز اهمیت و جایگاه آن‌ها در تاریخ‌نگاری عصر صفوی ارائه می‌نماید.

۳. ویژگی‌های تاریخ‌نگاری منظوم در ایران عصر صفوی

۱.۳. پیوند با میراث تاریخ‌نگاری گذشته

در عصر صفوی، همچون دوره‌های گذشته، سرایش تاریخ‌های منظوم مورد توجه حاکمیت سیاسی بوده و شاهان و وابستگان به سلسله صفوی از سرایش چنین آثاری حمایت می‌کردند. آنچه در وهله اول به نظر می‌آید، این است که شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی بسیاری از ویژگی‌های این سنت تاریخی-ادبی را از دوره‌های پیش، به‌ویژه عصر تیموری و سپس عصر مغول، به میراث برده است. به‌طور کلی سنت تاریخ‌نگاری صفوی، اعم از تاریخ‌نگاری منثور و منظوم، به میزان زیادی متأثر از عصر تیموری بوده و این امر صرفاً مختص به تاریخ‌نگاری منظوم نیست. در تاریخ‌نگاری منثور نیز، نگاه تاریخ‌نگاران عصر صفوی به تاریخ‌نگاری عصر تیموری بوده و مکتب تاریخ‌نگاری هرات و تواریخ نگارش‌یافته در آن الگوی تاریخ‌نگاری عصر صفوی بوده است (کوئین، ۱۳۹۲: ۳۷۰-۳۷۱ و ۳۷۴). تاریخ‌نگاری منثور عصر تیموری نیز به نوبه خود متأثر از عصر مغول بوده است؛ عصری که در تاریخ‌نگاری ایرانی یک عصر ویژه است و هم اعتلای تاریخ‌نگاری ایرانی را رقم زده (ریپکا، ۱۳۶۴: ۱۴۵-۱۴۴) و هم عقب‌نشینی تاریخ‌نگاری عربی در مقابل تاریخ‌نگاری فارسی را موجب شده است (آرام، ۱۳۸۶: ۱۳۱).

انتقال سنت و تجربیات تاریخ‌نگاری منثور در عصر مغول به عصر تیموری و سپس عصر صفوی در تاریخ‌نگاری منظوم نیز تکرار شده و روش‌های منظوم‌سازی تاریخ ابتدا از عصر مغول به عصر تیموری و سپس به عصر صفوی منتقل شده است.

در تاریخ‌نگاری منثور عصر مغول، نوع خاصی از تاریخ‌نویسی با سبک متکلف و مصنوع رواج یافت که آغازگر آن در این عصر عطاالملک جوینی، تاریخ‌نگار خراسانی، بود. این نوع تاریخ‌نویسی با ویژگی‌های ادبی نهفته در آن، همچون موزون و مسجع بودن و نیز استفاده از آرایه‌ها، مثل‌ها و لغات و ترکیبات ادبی، به گونه‌ای است که می‌توان مشابهت‌هایی را با تاریخ‌نگاری منظوم در آن یافت. مؤلف این گونه آثار، اغلب، منشیان و دیوانیان بوده‌اند که تسلط آنان بر زیروبیم‌های ادبی به استفاده‌های گاه افراطی از ظرافت‌های ادبی در تاریخ‌نگاری منجر شده است. این نوع تاریخ‌نگاری واجد ویژگی‌های خاصی است. از جمله در تاریخ‌نگاری یاده‌شده بیان حوادث کمتر به صورت «سالشمار» و بیشتر به روش «موضوعی» بوده است. در این نوع تاریخ‌نگاری، عمدتاً مؤلف بیش از آنکه کوشش در بیان حوادث داشته باشد، تلاشش معطوف به ارائه صناعات ادبی در متن است. در این روش، زمان، مکان و حتی انسان، که ارکان اصلی تشکیل‌دهنده «تاریخ» هستند، کمتر مورد توجه مؤلف‌اند. بنابراین، ذکر سال و مکان وقوع حادثه جزء اولویت‌های مؤلف نبوده و به‌جز شخصیت‌های درجه یک سیاسی، ذکر نام اشخاص در این آثار کمتر مشاهده می‌شود.

تاریخ‌نگاری منظوم نیز واجد بسیاری از ویژگی‌های این سبک است. در تاریخ‌های منظوم نیز

روش «موضوعی» مورد توجه بوده است، زمان وقوع رخدادها کمتر ذکر شده، جزئیات مکانی نیز کمتر در روایت‌ها آمده و نام‌بردن از اشخاص به جز نام شخصیت اصلی، که همان قهرمان حماسه تاریخی است، کمتر به چشم می‌خورد. جالب آنکه سرایندگان تاریخ‌های منظوم در ایران عصر صفوی، به‌ویژه در ابتدای این عصر، اغلب خراسانی هستند و اصولاً تکوین تاریخ‌نگاری منظوم در عصر صفوی را خراسانی‌ها بر عهده داشته‌اند. این امر احتمالاً به دلیل تأثیر مکتب هرات در فضای ادبی عصر صفوی به‌ویژه در دوران پایه‌گذاری و تثبیت این حکومت بوده است. صفویان، خاصه در بدو امر، به لحاظ سیاست‌های فرهنگی و مدیریتی (حکومت‌داری- دیوان‌سالاری) تحت تأثیر تیموریان بودند. بنابراین از نظر سنت‌های ادبی- هنری نیز پیرو نمایندگان این حوزه در عصر تیموری بودند که نمود آن در مکتب هرات قابل مشاهده است. بنابراین، جای تعجب نیست که خراسانی‌هایی که پرورش‌یافتگان یا شاگرد پرورش‌یافتگان مکتب هرات در عصر تیموری بودند، در سرایش شاهنامه‌های تاریخی در عصر صفوی پیش‌تاز باشند.

۲.۳. محتوا و گونه تاریخ‌نگارانه (محدوده روایت)

تاریخ‌های منظوم سروده‌شده در ایران عصر مغولان و ایلخانان، از نظر موضوع و محدوده روایت تاریخی، شامل تاریخ عمومی و تاریخ سلسله‌ای بودند. اما در عصر تیموری، شاهنامه‌های تاریخی فقط از گونه تاریخ سلسله‌ای و حول محور شخص تیمور سرایش یافته‌اند. در عصر صفوی نیز، به تبعیت از تاریخ‌نگاری منظوم عصر تیموری، منظومه‌های تاریخی از گونه تاریخ‌های سلسله‌ای هستند. بررسی شاهنامه‌های تاریخی موجود نشان‌دهنده این است که قریب به اتفاق آن‌ها حول محور یک تن از شاهان یا مقامات حکومت صفویه سروده شده‌اند. باید در نظر داشت که برخلاف حوزه تاریخ‌نگاری منظوم، توجه صرف به تاریخ سلسله‌ای در حوزه تاریخ‌نگاری منشور عصر صفوی دیده نمی‌شود. در تاریخ‌نگاری منشور، شاهد تنوع در نوع تاریخ‌های نگارش یافته هستیم. در عصر دو شاه نخستین این سلسله (شاه اسماعیل و شاه طهماسب) اکثر تاریخ‌های منشور تألیف شده تاریخ عمومی هستند. در اواخر عصر صفوی نیز، تعدادی تاریخ عمومی نگارش یافته است. اما در عصر شاه عباس یکم مورخان بیشتر به نگارش تاریخ سلسله‌ای پرداخته‌اند. در این عصر، نگارش تاریخ‌های محلی نیز هرچند کاهش یافته، تألیفاتی در این زمینه صورت گرفته است (کوئین، ۱۳۹۲: ۳۷۳-۳۷۴ و ۳۷۷). این در حالی است که همه تاریخ‌های منظوم عصر صفوی از نوع تاریخ سلسله‌ای هستند و اغلب به شرح وقایع درباره عصر یک تن از شاهان پرداخته‌اند.

این را که در دوره صفویه یک تن از شاهان محور منظومه‌ها بوده است می‌توان ناشی از علاقه تاریخ‌سرایان این عصر به تقلید از نظامی دانست. شاعران عصر تیموری و صفوی بسیار تمایل به تقلید از نظامی و نظیره‌سرایی خمسه نظامی داشتند:

«نظامی که کان سخن را برفت
 بُود بحر شعر مرا نیز در»
 به وصف سکندر بسی لعل سفت
 که ریزم گهرها به وصف تُمَر»

(هاتفی، ۱۹۵۸م: ۱۳)

«نظامی صفت نظم را بانی‌ام
 ثناخوان اسکندر ثانی‌ام»
 (قاسمی، ن.خ. ۹۰۱: ۲۶۹)

در بیشتر منظومه‌های تاریخی عصر صفوی، وجود «ساقی‌نامه» و «مطرب‌نامه» در پایان هر روایات تاریخی به چشم می‌خورد، که این امر نیز الگوبرداری از شیوه شاهنامه‌سرایی نظامی است (برای نمونه ر.ک: هاتفی، ۱۳۸۷: ۴۸؛ قدری، ۱۳۸۴: ۲۸؛ قاسمی، ن.خ. ۹۰۱: ۳۲۱؛ قاسمی، ن.خ. ۵۰۳: ۲۹؛ تونی، ن.خ. ۲۱۸۹۲: ۱۰-۱۱). همچنین، در اغلب شاهنامه‌های تاریخی این دوران تمجید از نظامی و تحسین عملکرد او، حتی بیش از فردوسی، کاملاً مشهود است:

«نظامی که شد در سخن سحرساز
 سخن را به لوح و قلم باز برد
 ازو یافت دنیای معنی طراز
 قلم را به سرحد اعجاز برد»
 «اگر من ز ارباب نامی نی‌ام
 بس است اینکه کان سخن رفته‌ام
 به حُسن سخن چون نظامی نی‌ام
 به وصف تو لعل و گهر سفته‌ام»

(قاسمی، ۱۳۸۷: ۱۷۲ و ۳۵۵)

«سکندر نخورده ز آب حیات
 ولیکن نظامی شیرین‌زبان»
 بمانند خضر اندر این کاینات
 حیاتی به وی داد ز آب بیان»
 (قدری، ۱۳۸۴: ۳۲)

بنابراین، احتمالاً همین گرایش، آنان را به صرافتِ سرودن شاهنامه‌ای در مقابل /سکندرنامه نظامی انداخته و بدین منظور یکی از شخصیت‌های تاریخی عصر خود را موضوع تاریخ‌سرایی قرار داده‌اند. این در حالی است که شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول بسیار تحت‌تأثیر شاهنامه فردوسی بودند. شواهد بسیاری در متن شاهنامه‌های تاریخی سروده‌شده در ایران عصر مغول وجود دارد که نشان می‌دهد سرایندگان آن‌ها فردوسی و شاهنامه‌اش را یگانه‌الگوی شایسته پیروی می‌دیدند و بسیار تحت‌تأثیر آن بودند (برای نمونه ر.ک: مستوفی، ۱/۱۳۸۰: هفده؛ زجاجی، ۲/۱۳۸۳: ۹۶۶؛ صاحب شهبانکاره‌ای، ۱۳۸۹: ۳۹۷). بنابراین، در عصر مغول بیشتر منظومه‌های سروده‌شده تاریخ عمومی هستند؛ همانند شاهنامه فردوسی که به یک دوره یا یک سلسله (تاریخی یا اسطوره‌ای) بسنده نکرده است.

در شاهنامه‌های تاریخی عصر مغول هرچند عمده روایات رخداد‌های سیاسی- نظامی است، اما در کنار آن به برخی مسائل دیگر تاریخی نیز پرداخته شده است؛ درحالی‌که در شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی در اغلب منظومه‌ها صرفاً به مسائل نظامی توجه شده است. بنابراین، می‌توان گفت تاریخ‌های منظوم عصر

صفوی نوعی رزم‌نامه یا جنگ‌نامه منظوم‌اند و شالوده اصلی محتوای منظومه‌ها شرح اقدامات نظامی و جنگ‌ها بوده است. گویا توجه به موضوعات جنگی در شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی تحت‌تأثیر شیوه تاریخ‌سرایی عصر تیموری بوده است. این ویژگی برای شاهنامه‌های باقی‌مانده از عصر تیموری که درباره شخص تیمور است شاید این توجیه را داشته باشد که تیمور مدام در حال جنگ و ستیز بوده و بیشتر عمر پادشاهی خود را در نبرد گذرانده است، اما برای دوره پس از تیمور و عصر صفوی این توجیه با واقعیات تاریخی تناسب ندارد. احتمالاً ماهیت شعر حماسی که به شرح سلحشوری‌ها رویکرد دارد، سرایندگان را به سمت موضوعات جنگی سوق داده است.

۳.۳. تاریخ‌نگری و اندیشه تاریخ‌سرایی

در آثار تاریخ‌سرایان عصر صفوی، اعتقاد به بخت و اقبال نمود بسیاری دارد؛ به‌ویژه اعتقاد به بخت بلند شاهان در بروز رخدادهایی که با موفقیت طیف خودی و شکست دشمنان همراه بوده در اکثر منظومه‌ها به چشم می‌خورد. علاوه بر آن، بعضاً باور به دخالت عوامل ماوراءالطبیعه بر وقوع رخدادها نیز دیده می‌شود. منظومه‌سرایان، اغلب وقایعی را که با پیروزی و قهرمانی طیف خودی همراه بوده شایسته منظوم‌سازی دانسته‌اند و وقایعی را که با شکست همراه بوده عموماً یا نادیده گرفته‌اند یا با اشاره‌ای بسیار کوتاه از کنار آن گذشته‌اند. بنابراین، برجسته‌سازی اقدامات شاهان، تأکید بر جنگ‌ها و رخدادهایی که با پیروزی و سرانجام خوش همراه بوده محتوای اصلی این آثار را تشکیل داده است.

در تاریخ‌های منظوم عصر صفوی، بازتاب عقاید شیعی تاریخ‌سرایان در اثنای روایات تاریخی بسیار به چشم می‌آید. بعضاً حتی ادعیه شیعی را تأثیرگذار در رقم‌خوردن برخی رخدادها دانسته‌اند (ر.ک: تونی، ن.خ ۲۱۸۹۲: ۶۰۰). هرچند باورهای مذهبی سرایندگان در دوره‌های قبل نیز در منظومه‌های تاریخی انعکاس داشته، در منظومه‌های عصر صفوی این مسئله چشمگیرتر است. شاید دلیل آن ماهیت مذهبی حکومت صفوی بوده است.

تاریخ‌سرایان عصر صفوی اغلب مشروعیت‌سازی برای شاهان صفوی در قلمرو مذهب تشیع را از وظایف خود می‌دانستند. انتسابات مشروعیتی شیعی به شاهان صفوی جزء ویژگی‌های منظومه‌های تاریخی عصر صفوی است. مشروع‌نمایی شاهان با شاخصه دین‌داری و دین‌پروری در اندیشه ایران‌شهری وجود داشته و این سنت در شاهنامه فردوسی و شاهنامه‌های تقلیدشده از آن بسیار انعکاس داشته، اما در شاهنامه‌های عصر صفوی این شاخصه نسبت به سایر عوامل مشروعیت‌بخش پررنگ‌تر است. جالب توجه اینکه «نژادگی»، عنصر دیگر مشروعیت‌بخش در اندیشه ایران‌شهری، در منظومه‌های تاریخی عصر صفوی کم‌رنگ شده یا رنگ مذهبی به آن داده شده است. در سروده‌های تاریخی این عصر نَسَب‌بردن از شاهان چندان مورد توجه نیست؛ به جای آن عنصر سیادت و منتسب‌بودن به ائمه شیعه (علیهم‌السلام) مورد توجه

است. در دوره‌های پیش، حاکمان وقت حتی در صورت نداشتن انتساب نسلی به شاهان گذشته، با نسب‌تراشی به‌هرنحو خود را به آنان منسوب می‌کردند و شاعران و منظومه‌سرایان نیز به ترویج و باوراندن آن می‌پرداختند. در عصر صفوی اما شاهنامه‌سرایان با سروده‌های خود سعی در تخفیف و تنزیل این ویژگی داشته‌اند و در عوض عنصر سیادت را برای شاهان عصر صفوی به‌منزله یک ویژگی اصلی مشروعیت تبلیغ می‌کردند (برای نمونه ر.ک: هاتفی، ۱۳۸۷: ۶۲؛ قاسمی، ۱۳۸۷: ۳۰۶ و ۳۵۷؛ قدری، ۱۳۸۴: ۱۶۷)

انگیزه و هدف تاریخ‌سرایان عصر صفوی از سرایش منظومه‌های تاریخی اغلب پرآوازه و جاودانه کردن نام و اقدامات پادشاهانی بوده است که منظومه درباره آنان سروده شده است (برای نمونه ر.ک: قاسمی، ۱۳۸۷: ۱۶۶ و ۲۵۴؛ قاسمی، ن.خ ۹۰۱: ۳۹۹). در این میان، گاهی فرمان شاه موجب سرایش اثر شده و گاهی چشمداشت به حمایت شاه از اثر محرک اصلی برای سرودن تاریخ منظوم بوده است:

«چنین است دستور شاه جهان که ظاهر شود رازهای نهان»

(هاتفی، ۱۳۸۷: ۴۶)

«طمع دارم از شاه مسکین‌نواز چو خورشید دستش به احسان دراز»

«همین دارم از شاه کیوان اساس در این خدمت جاودان التماس»

که بیند مرا دیده گریان چو میخ ندارد ز من فیض و رحمت دریغ»

(قاسمی، ن.خ ۹۰۱: ۴۰۰ و ۴۰۲)

در مواردی که تاریخ‌سرایان بدون دستور و ترغیب شاه یا صاحب‌منصبان عصر شروع به سرایش منظومه کرده‌اند، اقدام خود را برخلاف عرف و عادت روزگار دانسته و درباره اینکه منظومه آنان مورد توجه قرار نگیرد نگران بوده‌اند. گویی برعکس نظریه تاریخ‌نگاری نوین، که آثار غیرسفارشی را که صرفاً برای ثبت و ضبط وقایع نگاشته شده باشند دارای ارزش و اعتباری به مراتب بالاتر از آثار سفارشی می‌داند، تاریخ‌سرایان عصر صفوی تولید آثاری را که بنا به دستور و سفارش نبوده در خطر عدم توجه می‌دیدند. یکی از دلایل نگرانی آنان نیز احتمالاً ترس از عدم ماندگاری اثر بوده است، زیرا کتابت و تکثیر آثار توسط دستگاه‌های حکومتی موجب ماندگاری آن‌ها می‌شده است. در این زمینه، نوع نگاه سرایندگان دو منظومه این عصر (شاهنامه تونی و جبرون‌نامه) جالب توجه است. بیم و نگرانی آنان از اینکه ممکن است آثارشان به دلیل غیرسفارشی بودن مورد توجه قرار نگیرد به‌وضوح نمایان است:

«درختی که خودسر شود سربلند عجب گر شود نزد دانا پسند»

(قدری، ۱۳۸۴: ۳۵)

«هرآن گل که خودروی باشد به باغ به پروردنش کس نسوزد دماغ»

ز کار تو بس مانده‌ام در شگفت که شهنامه بی امر شه کس نگفت

(تونی، ن.خ ۲۱۸۹۲: ۱۱ و ۱۲)

مسئله‌ای که به‌طور کلی در همه تاریخ‌های منظوم باید به آن توجه داشت این است که آن‌چنان که در تاریخ‌های منظوم تقاضا و تضرع برای مورد التفات قرار گرفتن اثر و دریافت صله وجود دارد، در تاریخ‌های منثور کمتر دیده می‌شود. این امر به دلیل ورود شعر به عرصه تاریخ است. از آنجا که شعر، به‌ویژه اشعار مدحی، از دیرباز به‌عنوان متاع از سوی شاعران به حاکمان و صاحب‌منصبان برای دریافت پول و صله ارائه می‌شده، سرایش تاریخ در قالب شعر نیز این ویژگی را به ارث برده است. بنابراین، باید توجه داشت که هرچند بن‌مایه این آثار روایت تاریخ است، اغلب تاریخ‌سرایان تاریخ را بهانه قرار داده‌اند برای ظهور و بروز مهارت شاعرانه خود تا از طریق آن به نان و نوایی برسند. با در نظر داشتن این نکته، در مواجهه با چنین آثاری باید توجه کنیم که احتمالاً تاریخ‌سرا نسبت به اقدامات پادشاهی که اثر به او تقدیم شده غلو کرده، یا ترجیح داده از کنار برخی اقدامات که خوشایند شاه نبوده بگذرد یا با فنون شعری، آن‌ها را مبهم یا دگرگونه جلوه دهد.

در منظومه‌هایی که در اواخر عصر صفوی سروده شده به نظر می‌رسد جنبه «عبرت‌آموزی تاریخ» انگیزه اصلی خلق اثر بوده است. در سال‌های پایانی حکومت صفویان، دو منظومه «جنگ شاه اسماعیل و شیبیک‌خان» و «فتوحات گیتی‌گشا» درباره شاهانی سروده شده‌اند که هم در سالیان دور پیش از تولد سرایندگان در گذشته‌اند و هم به لحاظ قدرت و شوکت جایگاه بالایی داشته‌اند. گویا آنان روند روبه‌ضعف صفویان را در سال‌های پایانی درک کرده و از این طریق با یادآوری برخی صفات و اقدامات شاهان در دوران قدرت، شاهان عصر خود را متوجه دوران شکوه کرده‌اند تا شاید تلنگری زده باشند. درواقع سرایش این منظومه‌ها واکنشی به وضعیت نابسامان عصر سرایندگان بوده و احتمالاً جنبه عبرت‌آموزی، دست‌کم یکی از دلایل آفرینش آن‌ها بوده است:

«دلا یک دم از خواب بیدار شو	ز سرمستی کبر هوشیار شو
نظر روشن از اعتباری بکن	به تاریخ شاهان گذاری بکن
به عبرت نظر کن سوی رفتگان	که فردا شوی عبرت دیگران»
	(واعظ قزوینی، ۱۳۵۹: ۶۴۵)

۴. منظومه‌های تاریخی عصر صفوی

ذیل این عنوان منظومه‌های تاریخی که درباره حکومت صفویان و در قلمرو و عصر صفویان سروده شده، به طور اجمالی، معرفی و اهمیت آن‌ها شرح داده می‌شود:

۱.۴. تاریخ سروده‌های عصر شاه اسماعیل (۹۰۷ تا ۹۳۰ ه‍.ق)

در کتاب *تحفه سامی* که پس از مرگ شاه اسماعیل (۹۳۰ ه‍.ق) به وسیله فرزند او سام میرزا (وفات: ۹۷۴ ه‍.ق) در سال ۹۵۷ تألیف شده، به نام چهار *شاهنامه* تاریخی اشاره شده که هم‌زمان با دوران پادشاهی شاه اسماعیل و درباره فتوحات او سروده شده‌اند. نام این آثار و سراینده آن‌ها در *تحفه سامی* این‌گونه آمده است: «عدل وجود» سروده قاضی اختیار (وفات: سده ۱۰ ه‍.ق)، «تاریخ منظوم» سروده خواجه مروارید (وفات: ۹۲۲ ه‍.ق)، «وقایع بدایع» سروده قاضی سنجانی (وفات: ۹۴۱ ه‍.ق) و *شاهنامه* «فتوحات شاهی» سروده عبدالله هاتفی (سام میرزا، ۱۳۱۴: ۳۱ و ۶۴ و ۸۰ و ۹۷). همچنین در مقدمه منشور نسخه خطی *شاه اسماعیل‌نامه* (محفوظ در کتابخانه آستان قدس رضوی) ذکر شده که چهار نفر به فرمان شاه اسماعیل به شاهنامه‌سرایی درباره تاریخ عصر او پرداخته‌اند. به دلیل ناقص بودن این مقدمه، فقط نام ریاضی زاوه‌ای (وفات: ۹۲۱ ه‍.ق) و هاتفی از این چهار نفر برای ما شناخته می‌شود (قاسمی، ن.خ. ۹۰۱: ۲۵۱-۲۵۲). جز *شاهنامه هاتفی*، هیچ‌یک از منظومه‌های سروده‌شده در عصر شاه اسماعیل اکنون در دسترس نیستند.

— شاهنامه هاتفی خرجردی (حماسه فتوحات شاه اسماعیل) (سرایش: ۹۱۷ ه‍.ق)

یکی از اولین شاهنامه‌های تاریخی که در عصر شاه اسماعیل و دوران حکومت صفویه سروده شد *شاهنامه هاتفی خرجردی* (حماسه فتوحات شاه اسماعیل) است. این تاریخ سروده توسط عبدالله هاتفی خرجردی (وفات: ۹۲۷ ه‍.ق)، شاعر و شاهنامه‌سرای سرشناس عصر تیموری و صفوی سروده شده است. او در عصر تیموری نیز منظومه‌ای تاریخی با نام *تمورنامه* سروده است. وی در اواخر عمرش، که مقارن با عصر شاه اسماعیل صفوی است، فرمان یافت شاهنامه‌ای درباره فتوحات شاه اسماعیل بسراید. هاتفی به سرودن این منظومه اقدام کرد، اما عمرش کفاف نداد تا آن را به پایان رساند (آل داوود، ۱۳۸۷: ۱۸). این مثنوی ناتمام، که آخرین اثر به‌جامانده از هاتفی است، مضمون اصلی آن شرح لشکرکشی‌های شاه اسماعیل صفوی در ابتدای کار است.

سبب سرودن این مثنوی، درخواست شاه اسماعیل بوده است (هاتفی، ۱۳۸۷: ۴۶). این درخواست به‌وقت ملاقات شاه اسماعیل با هاتفی پس از نبرد با شیبیک‌خان در سال ۹۱۷ بوده است. هاتفی که در ابتدا این درخواست را پذیرفت، در انجام آن تعلل کرد (آل داوود، ۱۳۸۷: ۱۸). شاید عدم اطمینان از تثبیت و تداوم قدرت شاه اسماعیل و شاید همسوی‌بودن با سیاست‌های مذهبی شاه اسماعیل، دلیل تعلل و نادیده‌گرفتن فرمان شاه اسماعیل بوده است. به‌هرحال شاه اسماعیل با ارسال فرمانده سپاه خود، امیر نجم ثانی (وفات: ۹۱۸ ه‍.ق)، مؤکداً از هاتفی درخواست کرد که کار نظم فتوحات شاه اسماعیل را آغاز کند. هاتفی نیز چنین کرد، اما عمرش کفاف به‌پایان‌رساندن آن را نداد و تا هنگام مرگ فقط کمی بیش از هزار بیت از آن را سرود (همان‌جا). بنابراین گمانه‌زنی‌هایی درباره بی‌میلی هاتفی در سرودن سرگذشت شاه اسماعیل وجود

دارد. تعلق‌های اولیه برای شروع سرودن منظومه، کندی روند سرایش (از ۹۱۷ که فرمان یافت تا ۹۲۷ که درگذشت فقط حدود هزار بیت را سرود) و همچنین محتوای منظومه، که با شروع فتوحات شاه‌اسماعیل ادامه منظومه به حال خود رها شده، از جمله دلایل این ظن می‌تواند باشد.

منظومه شامل سرگذشت شیوخ صفویه پیش از شاه‌اسماعیل و شروع لشکرکشی‌های شاه‌اسماعیل برای کسب قدرت است. بخش مربوط به شاه‌اسماعیل از نظر تاریخ‌نگاری تنها بخش حائز اهمیت منظومه است. این بخش روایت رخداد‌های معاصر با سراینده است که بسیار مختصر است و فقط جنگ با شروان‌شاه را شامل می‌شود (هاتفی، ۱۳۸۷: ۲۶-۶۷). اشاره به اسامی اشخاص و اماکن در منظومه چندان که در تاریخ‌های منثور مشابه هست دیده نمی‌شود. به تقویم و تاریخ رویدادها نیز هیچ اشاره‌ای نشده است. منظومه با وجود اختصار و ناتمام‌ماندن، ظاهراً در عصر خود مورد توجه بوده است. داده‌های تاریخی کم‌شمار منظومه می‌تواند با اطلاعات مشابه تاریخ‌های منثور معاصر خود، یعنی فتوحات شاهی و حبیب‌السیر تطبیق، تأیید و کنترل شود. تاریخ منثور فتوحات شاهی، که معاصر با شاه‌اسماعیل نگاشته شده، برخی ابیات شاهنامه هاتفی را آورده است. این ابیات نشان می‌دهد شاهنامه هاتفی یکی از منابع فتوحات شاهی بوده است (برای نمونه ر.ک: امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۶-۴۳؛ هاتفی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۶) البته، اندکی تفاوت هم در برخی روایات دو اثر می‌توان دید؛ مثلاً هنگامی که اسماعیل، میرزاعلی حاکم گیلان را از قصد خود برای خروج آگاه می‌کند، توصیه میرزاعلی برای صبر کردن به لحاظ مدت زمان در دو اثر متفاوت است. همچنین نحوه ارسال دومین پیغام میان اسماعیل و میرزاعلی تفاوت دارد (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۷۸-۸۸؛ هاتفی، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۴).

تاریخ حبیب‌السیر نیز از ابیات شاهنامه هاتفی در نقل روایات ابتدای عصر صفویان استفاده کرده است (ر.ک: خواندمیر، ۱۳۸۰/۴: ۴۲۰؛ هاتفی، ۱۳۸۷: ۵۲). در اغلب موارد ابیات نقل‌شده از هاتفی در تاریخ حبیب‌السیر در همان موضعی که هاتفی سروده آمده است. البته بعضاً تفاوت‌هایی در یک یا چند واژه در برخی ابیات نقل‌شده در دو اثر دیده می‌شود (خواندمیر، ۱۳۸۰/۴: ۴۲۴-۴۲۶؛ هاتفی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۵). تفاوت‌هایی هم در گزارش یک واقعه در دو اثر دیده می‌شود؛ مثلاً در شاهنامه هاتفی تعداد لشکریان شروانشاه سی هزار نفر گزارش شده، اما در تاریخ حبیب‌السیر تعداد لشکریان شروانشاه بیست و شش، هفت هزار نفر (۲۰ هزار سوار و شش، هفت هزار پیاده) آمده است (خواندمیر، ۱۳۸۰/۴: ۴۵۷؛ هاتفی، ۱۳۸۷: ۶۵).

۲.۴. تاریخ سروده‌های عصر شاه‌طهماسب (۹۳۰ تا ۹۸۴ ه.ق)

به نظر می‌رسد شاهنامه‌سرایان عصر شاه‌اسماعیل، که آغازکننده تاریخ‌نگاری منظوم در عصر صفوی بودند، درواقع نمایندگان این گونه تاریخ‌نگاری در هر دو دوره تیموری و صفوی بودند. پس از آنان، در تداوم این سنت تاریخی- ادبی در عصر صفوی، قاسمی حسینی گنابادی (وفات: ۹۸۲ ه.ق) شاگرد هاتفی،

نقش به‌سزایی داشته است. او در عصر شاه‌طهماسب (وفات: ۹۸۴ ه‍.ق)، نه تنها همچون استادش شاهنامه‌ای در زمینه فتوحات شاه‌اسماعیل سرود، بلکه دو شاهنامه دیگر درباره شاه‌طهماسب صفوی و شاهرخ تیموری سروده است. در ادامه، دو شاهنامه او درباره صفویان معرفی می‌شود:

— شاه‌اسماعیل‌نامه (سرایش: ۹۴۰ ه‍.ق)

مثنوی شاه‌اسماعیل‌نامه سروده قاسمی گنابادی، آن گونه که از نام آن پیداست، اثری درباره شاه‌اسماعیل صفوی و رخداد‌های دوران پادشاهی اوست که قاسمی آن را در سال ۹۴۰ یعنی ده سال پس از مرگ شاه‌اسماعیل به پایان رسانده است (فراهانی، ۱۳۸۸: ۹۶). در گفتاری که در پایان منظومه آمده به این موضوع اشاره شده که هاتفی قبل از اینکه شاهنامه خود را به پایان ببرد از دنیا رفته و قاسمی تصمیم گرفته همانند او در راه سرودن شاهنامه قدم بردارد (قاسمی، ۱۳۸۷: ۳۵۱).

بخش اصلی روایت تاریخی منظومه، از حرکت و خروج شاه‌اسماعیل شروع شده و جنگ‌های او در دوران پیش و پس از تاج‌گذاری و تأسیس حکومت صفوی روایت شده است. در این روایت‌ها هم جنگ‌هایی که خود شاه مستقیماً در آن‌ها شرکت کرده و هم جنگ‌هایی که از جانب خود سپاه فرستاده شرح داده شده است (قاسمی، ۱۳۸۷: ۱۳۳-۳۵۷). در این میان، برخی رویدادهای جنگی عصر شاه‌اسماعیل که در منابع دیگر آمده، از قبیل جنگ چالدران، روایت نشده است. احتمالاً تلاش سراینده برای دادن رنگ‌وبوی حماسی به رخدادها مانع از آن شده که جنگ‌های کم‌اهمیت و شکست‌های عصر شاه‌اسماعیل روایت شود. تقویم و تاریخ در منظومه شاه‌اسماعیل‌نامه به‌ندرت و آن هم به صورت ماده‌تاریخ با حروف ابجد ذکر شده است. ذکر نام اشخاص و مکان‌ها تا حدودی آمده، اما نه به‌وفور و جزئیاتی که در منابع منشور دیده می‌شود.

قاسمی هرچند شاه‌اسماعیل‌نامه را در عصر شاه طهماسب به اتمام رسانده، در عصر شاه‌اسماعیل حضور داشته و وقایع این عصر را درک کرده، بنابراین این منظومه در کنار آگاهی‌های تاریخی مختصر شاهنامه هاتفی، دو منبع ارزشمند منظوم درباره عصر شاه‌اسماعیل هستند که در کنار منابع منشور تألیف‌شده در آن عصر همچون تاریخ حبیب‌السیر خواندمیر و فتوحات شاهی امینی هروی جزء روایات تاریخی معتبر از عصر شاه‌اسماعیل هستند.

با توجه به مقدم‌بودن تاریخ تألیف فتوحات شاهی و تاریخ حبیب‌السیر نسبت به تاریخ سرایش منظومه شاه‌اسماعیل‌نامه، احتمالاً منظومه از این دو اثر تأثیر پذیرفته است. مقایسه شاه‌اسماعیل‌نامه با فتوحات شاهی و تاریخ حبیب‌السیر نشان می‌دهد عمدتاً روایات مشابه در فتوحات شاهی و تاریخ حبیب‌السیر مفصل‌تر از شاه‌اسماعیل‌نامه است. با این حال در برخی موارد اشاراتی در شاه‌اسماعیل‌نامه آمده که در فتوحات شاهی و تاریخ حبیب‌السیر نیست. مثلاً درباره ترکیب قومیتی جناح‌های مختلف سپاه

شاه اسماعیل و شروانشاه در جنگی که میان آنان رخ داده در شاه اسماعیل نامه اشاراتی آمده که در فتوحات شاهی و تاریخ حبیب السیر نیست (قاسمی، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۲۰۳؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۱۲۹-۱۴۰؛ خواندمیر، ۴/۱۳۸۰: ۴۵۶-۴۵۹). همچنین، چگونگی کشته شدن شیبک خان ازبک در جنگ با شاه اسماعیل در شاه اسماعیل نامه، متفاوت با روایت فتوحات شاهی و تاریخ حبیب السیر است (قاسمی، ۱۳۸۷: ۳۲۵-۳۳۱؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۳۵-۳۴۶؛ خواندمیر، ۴/۱۳۸۰: ۵۰۹-۵۱۴). افزون بر این‌ها، در شاه اسماعیل نامه روایتی درباره قومی در بیابان‌های کرمان و سرکوب آنان توسط سپاه ارسالی شاه اسماعیل آمده که در هیچ یک از منابع این عصر نیامده است. توصیف قاسمی از این قوم، توصیف انسان‌های عجیب‌الخلقه است (قاسمی، ۱۳۸۷: ۲۸۷-۲۹۳). مشخص نیست قاسمی این روایت را از کجا نقل کرده، آیا شنیده‌های او به ارائه شرح اغراق‌آمیز از این قوم منجر شده یا خود او با استفاده از ظرفیت‌های شعری تفاوت‌های ظاهری این قوم را به نحو غیر قابل باوری روایت کرده است.

— شاهنامه نواب عالی (شاه طهماسب نامه) (سرایش: ۹۵۰ هـ.ق)

اثر دیگری که در عصر شاه طهماسب و به سفارش او توسط قاسمی گنابادی سروده شده شاهنامه نواب عالی است که شاهنامه‌ای در تاریخ عهد شاه طهماسب است. گویا این اثر قسمت دوم از شاهنامه دوبخشی قاسمی گنابادی است که بخش اول آن شاه اسماعیل نامه بوده و بخش دوم شاه طهماسب نامه است. بیشتر محتوای تاریخی شاهنامه نواب عالی درباره حوادثی است که در عصر شاه طهماسب در خراسان رخ داده است. به نظر می‌رسد در این منظومه مواردی که خارج از حوزه شرح مستقیم جنگ‌ها و لشکرکشی‌هاست، به نسبت حجم منظومه، بیشتر از منظومه‌های دیگر عصر صفوی است. شرح نامه‌نگاری‌هایی که با امپراتوری عثمانی شده، وصف عروسی و مجالس بزم، شرح میدان اسبی که شاه طهماسب در قزوین ساخته و وصف شهر قزوین که پایتخت شاه طهماسب شده از این دست موضوعات است (قاسمی، ن.خ ۹۰۱: ۳۸۶-۵۳۲).

در این منظومه، همانند اغلب منظومه‌های تاریخی دیگر، اعلام اشخاص و اماکن کمتر دیده می‌شود و به تاریخ رویدادها اشاره‌ای نشده است. سراینده آن از هر فرصتی برای مدح شاه طهماسب استفاده کرده و مدح پادشاه زمان در این منظومه بیشتر از منظومه‌های دیگر به چشم می‌خورد. اینکه بیشتر حوادث منظومه در شرح حوادث خراسان است، با توجه به خراسانی بودن سراینده، امری دور از انتظار نیست، اما نکته جالب توجه در این منظومه این است که سراینده علاوه بر اینکه راوی تاریخ است، در جهت خلق و وقوع رخداد تاریخی نیز کوشیده است. او هم در ابتدای منظومه، پس از تحمیدیه و هم در پایان منظومه از ستم و جوری که در حق مردم خراسان و خود او در آن سرزمین در حال وقوع بوده، گزارش داده و شاه طهماسب را دعوت کرده که به خراسان آید و ریشه ظلم را برچیند (همان: ۴۰۱-۴۰۳ و ۵۲۴).

شاهنامه نواب عالی یک منبع دست اول برای دوره شاه‌طهماسب یکم است و داده‌های تاریخی آن می‌تواند اطلاعات معتبری را به پژوهشگرانی که در تاریخ این عصر پژوهش می‌کنند ارائه دهد. این اطلاعات می‌تواند با گزارش‌های سایر منابع دست‌اول این عصر تطبیق داده شده و از طریق آن میزان اعتبار داده‌های منظومه و منابع مذکور سنجیده شود. از جمله می‌توان به منابع مهمی چون تاریخ جهان‌آرا نوشته قاضی احمد غفاری قزوینی (وفات: ۹۷۵ ه‍.ق) و احسن‌التواریخ نوشته حسن بیگ روملو اشاره کرد که هر دو آن‌ها تاریخ‌های عمومی منشور هستند و شرح حوادث را با شمول عصر شاه‌طهماسب ذکر کرده‌اند. در حالی که تاریخ جهان‌آرا و احسن‌التواریخ رخدادها را عمدتاً به شیوه سالشمار روایت کرده‌اند و در ارائه زمان وقوع حادثه اهتمام و دقت داشته‌اند، شاهنامه نواب عالی رویکرد موضوعی به حوادث داشته و دقت زیادی در ارائه تاریخ حادثه در آن به چشم نمی‌خورد. تفاوت‌هایی هم در روایت‌های شاهنامه نواب عالی در مقایسه با این تاریخ‌های منشور دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه، از روایت شاهنامه نواب عالی چنین برداشت می‌شود که یورش ازبکان به خراسان موجب اولین اقدام جنگی شاه‌طهماسب شد. ازبکان چون از آمدن سپاه شاه‌طهماسب آگاه شدند، خراسان را تخلیه کردند؛ بنابراین شاه‌طهماسب از خراسان به ری رفت. در آنجا از شورش و فتنه کپک‌سلطان که از قزوین به قصد تبریز حرکت کرده بود، آگاه شد و همین سبب شد شاه‌طهماسب به سرعت مهابیای جنگ با آنان شود و در زمانی اندک خود را به آنان رساند و در نبردی که روی داد شورشیان را شکست داد و کپک‌سلطان کشته شد (همان: ۴۱۳-۴۰۴). در تاریخ جهان‌آرا اما ذیل حوادث سال ۹۳۱ ق آمده که ازبکان به خراسان هجوم آوردند و سپاه شاه‌طهماسب تا باغ علی‌خان عزیمت کرد که موجب فتح آن یورش شد؛ سپس دیوسلطان به بهانه دفع ازبکان به واسطه سوءظنی که به امرای استاجلو داشت از اردوی شاه جدا شد و به لار رفت و در آنجا با برخی امرای تبانی کرده، برای تصاحب منصب و کالت شاه‌طهماسب به راه افتادند؛ سپس دیوسلطان بر ارکان دیوان و دولت شاه‌طهماسب مسلط شد و طی مجادله‌هایی که میان دو جناح قدرتمند قزلباش به رهبری تکلوها و استاجلوها رخ داد، در نهایت کپک‌سلطان کشته شد (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۲-۲۸۳). همین روایت در احسن‌التواریخ یک اختلاف فاحش با روایت‌های نقل‌شده در شاهنامه نواب عالی و تاریخ جهان‌آرا دارد. در احسن‌التواریخ آمده که اهالی هرات خود در برابر ازبکان مقاومت کردند و موجب بازگشت ازبکان و تخلیه خراسان شدند؛ در حالی که شاهنامه نواب عالی و تاریخ جهان‌آرا دخالت سپاه شاه‌طهماسب را در این امر مؤثر دانسته‌اند (روملو، ۱۳۵۷: ۲۴۲-۲۶۲).

گویا یک شاهنامه تاریخی دیگر در عصر شاه‌طهماسب با عنوان «شاهنامه شاه‌طهماسب» به وسیله محمودبیگ سالم تبریزی سروده شده است (خزانه‌دارلو، ۱۳۷۵: ۳۰۲). نسخه‌ای از این منظومه در هنگام نگارش این نوشتار دستیاب نبود.

۳.۴. تاریخ سروده‌های عصر شاه‌عباس (۹۶۵ تا ۱۰۰۷ ه.ق)

براساس داده‌های موجود، پس از عصر شاه‌طهماسب وقفه‌ای در سرایش منظومه‌های تاریخی در عصر صفویه دیده می‌شود و تا عصر پادشاهی شاه‌عباس (وفات: ۱۰۳۸ ه.ق) منظومه‌ای تاریخی در دست نیست. شاید بحران‌های شدید داخلی و عدم فتوحات و جنگ‌های پیروزمند صفویان در این دوران باعث عدم رویکرد به چنین منظومه‌هایی که رسالت خود را شرح سلحشوری‌ها می‌دیدند، شده است. پس از این دوره گذار، دو شاهنامه موجود است که در عصر شاه‌عباس و درباره فتوحات و نبردهای عصر او در جنوب ایران و منطقه خلیج فارس سروده شده است:

— جنگ‌نامه کشم (قشم) (سرایش: ۱۰۳۲ ه.ق)

جنگ‌نامه کشم سروده فردی ناشناس است که در سال ۱۰۳۲ مقارن جنگ‌های بازپس‌گیری جزایر قشم و هرمز در عصر شاه‌عباس سرایش آن به پایان رسیده است. لوئیجی بونلی Luigi Bonelli در سال ۱۸۹۰ م، سراینده این اثر و منظومه تاریخی جرون‌نامه (ر.ک: ادامه مقاله) را قدری شیرازی (وفات: ۹۸۷ ه.ق) دانسته و دیگران نیز به تبعیت از او سراینده جنگ‌نامه کشم را قدری شیرازی معرفی کرده‌اند. این ادعا درحالی مطرح شده که در جنگ‌نامه کشم هیچ اشاره‌ای به نام قدری یا قدری شیرازی نشده است؛ حتی شواهدی که در این اثر و جرون‌نامه وجود دارد نشان می‌دهد سراینده دو اثر دو شخص مختلف هستند (وثوقی و خیراندیش، ۱۳۸۴: شانزده و هفده).

این اثر شرح تلاش‌های ایرانیان در عصر شاه‌عباس برای بیرون راندن پرتغالی‌ها از جزیره قشم است و مقاومت‌های محلی و توصیف نبردهای لشکرهای ارسالی از سوی شاه‌عباس در قشم را به تصویر کشیده است ([ناشناس]، ۱۳۸۴: ۱۸۳). در جنگ‌نامه کشم برخلاف اغلب منظومه‌های تاریخی که به‌ندرت عناصر زمان، مکان و اعلام اشخاص را مدنظر دارند، در خلال روایات تاریخی، هم نام مکان‌ها و اشخاص آمده و هم در ابتدای شرح واقعه، تاریخ وقوع رخداد ذکر شده است. در مورد ذکر نام اشخاص، حتی می‌توان گفت به نسبت کوتاهی منظومه و وقایع محدودی که روایت شده، نام‌بردن از این تعداد از اشخاص در نوع خود کم‌نظیر است. سراینده جنگ‌نامه کشم در سراسر منظومه بدون حاشیه‌روی و سخن اضافه یا حتی پرداخت‌های ادبی و شعری، صرفاً موضوع تاریخی مدنظر خود را شرح داده است.

— داستان جرون (جرون‌نامه) (سرایش: بین ۱۰۳۲ تا ۱۰۴۳ ه.ق)

داستان جرون (جرون‌نامه) سروده فردی به نام «قدری» (وفات: سال‌های پس از ۱۰۴۳ ه.ق) است که متفاوت با قدری شیرازی است، اما بونلی و دیگران به دلیل تشابه اسمی و هم‌عصر بودن آنان مرتکب

اشتباه شده و سراینده این اثر را قدری شیرازی دانسته‌اند؛ حال آنکه شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد «قدری» سراینده داستان جرون (جرون‌نامه)، فردی متفاوت از قدری شیرازی است (وثوقی و خیراندیش، ۱۳۸۴: بیست‌ویک- بیست‌وشش).

موضوع اصلی این اثر شرح اقدامات و سلحشوری‌های سردار سپاه شاه‌عباس، امام‌قلی‌خان (وفات: ۱۰۴۲ ه‍.ق) و شرح جنگ‌های صفویان با پرتغالی‌ها در منطقه خلیج فارس و دریای عمان و جزایر آنجاست که به بیرون راندن پرتغالی‌ها از منطقه و تصرف قلعه‌ها و استحکاماتشان انجامیده است (قدری، ۱۳۸۴: ۱۹۸-۲۱). گزارش‌های جرون‌نامه از این جنگ‌ها بسیار پراکنده و بعضاً مشوش است و به‌دست‌آوردن سیر منطقی روایات کار دشواری است. تلاش سراینده برای خلق تعبیر شاعرانه و استفاده از صنایع شعری، اصل گزارش‌های تاریخی را به میزان زیادی تحت‌تأثیر قرار داده و استفاده زیاد از صناعات شعری و در مواردی عدم تبحر کافی، بیان مقصود شاعر را با ابهام‌های زیادی همراه کرده و دریافت اصل گزارش‌های تاریخی را برای خواننده دشوار کرده است.

در جرون‌نامه نام مکان‌ها و اسامی اشخاص به تناسب ذکر شده؛ اما چنان که مورد انتظار است فراوانی زیادی ندارد. با این حال، به نام‌هایی در این منظومه برمی‌خوریم که در سایر منابع دیده نمی‌شوند. ذکر تاریخ رخدادها نیز چندان مدنظر سراینده نبوده و فقط در مواردی با حروف ابجد به «ماده‌تاریخ» وقوع رخداد اشاره شده است. همچنین، در یک جای منظومه به سبک تاریخ‌نگاران محلی به بنیان‌گذاری شهر هرمز در عصر انوشیروان ساسانی توسط فردی به نام «هرمس» اشاره شده که گویا صورت تغییرشکل‌یافته «هرمز» است (همان: ۱۰۲). با توجه به کمبود شدید منابع تاریخی در مورد جنگ‌های خلیج فارس در عهد صفوی به‌ویژه منابع داخلی و فارسی، منظومه جرون‌نامه در کنار جنگ‌نامه کشم از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. به‌ویژه در مورد جنگ هرمز و نبردهای دریایی در نواحی جنوبی خلیج فارس و سواحل عمان، جرون‌نامه منبع فارسی منحصر به فردی است (وثوقی و خیراندیش، ۱۳۸۳: سی‌وچهار و سی‌وپنج).

دو شاه‌نامه تاریخی دیگر، یکی فتح‌نامه عباس نامدار سروده صادقی بیگ‌افشار و دیگری عباس‌نامه سروده مولانا کمالی سبزواری ملقب به افصح نیز در عصر شاه‌عباس سروده شده است (خزانه‌دارلو، ۳۶۳ و ۴۹۹). نسخه‌ای از این منظومه‌ها در هنگام نگارش این نوشتار یافته نشد.

۴.۴. تاریخ سروده‌های دوره پس از شاه‌عباس اول تا سقوط اصفهان (۱۰۳۸ تا ۱۱۳۵ ه‍.ق)

از دوران پس از شاه‌عباس تا پایان عصر صفویه، چهار شاه‌نامه تاریخی در دسترس است که مضمون و محتوای آن‌ها دوره‌های مختلف عصر صفوی را دربرمی‌گیرد. در ادامه به معرفی این منظومه‌ها پرداخته می‌شود:

— شاهنامه عبدالقادر تونی (رزم‌نامه جنگ‌های صفویان با عثمانیان و گورکانیان در عصر شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم) (سرایش: بین ۱۰۳۸ تا ۱۰۶۸ ه‍.ق)

شاهنامه عبدالقادر تونی (وفات: ۱۰۷۸؟ ه‍.ق) حماسه‌ای تاریخی مربوط به زمان شاه‌صفی (حک: ۱۰۳۸ تا ۱۰۵۲ ه‍.ق) و شاه‌عباس دوم (حک: ۱۰۵۲ تا ۱۰۷۷ ه‍.ق) است که به جزئیات جنگ‌های عصر شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم پرداخته است (رضایی و تاجمیر، ۱۳۹۸: ۴۳). برای شاهنامه تونی عنوان قندهارنامه نیز به کار رفته (همان: ۴۱)، اما محتوای منظومه تنها به جنگ قندهار منحصر نیست. تقریباً نیمی از منظومه درباره طرح‌ریزی حمله عثمانی‌ها (رومیان) به بغداد، جنگ ایرانیان با عثمانی‌ها در کنار دجله و گذشتن ایرانیان از فرات و جنگ ایروان در تقابل با عثمانی‌هاست (تونی، ن.خ. ۲۱۸۹۲: ۸۲-۱). این جنگ‌ها در زمان شاه‌صفی رخ داده است. بخش دوم منظومه، شرح جنگ صفویان و گورکانیان بر سر قندهار است که در زمان شاه‌عباس دوم به وقوع پیوسته است (همان: ۱۷۷-۸۲).

درواقع منظومه تونی حاوی سه رزم‌نامه است: ۱. رزم‌نامه «جنگ رومیان و ایرانیان در عراق عرب» ۲. رزم‌نامه «جنگ ایرانیان و رومیان در ایروان» ۳. رزم‌نامه «جنگ ایرانیان و هندیان در قندهار». داستان مرگ شاه‌صفی نیز در این منظومه پس از داستان جنگ ایروان روایت شده است. بنابراین چهار موضوع و روایت منظوم در این شاهنامه جای گرفته که شرح حوادث عصر شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم صفوی و جنگ‌های ایران با عثمانیان و گورکانیان هند است (همان: ۱۷۷-۱).

شرح حوادث در سه داستان ابتدایی نسبت به داستان آخر کمتر حاشیه‌روی ادبی و شعری دارد. در داستان آخر، که رزم‌نامه جنگ قندهار است، سراینده با استفاده از صناعات شعری، شرح روایات را مطول کرده و حوادث با آب‌وتاب بیشتری نقل شده است. شاید دلیل آن قصد اتحاف منظومه به شاه‌عباس دوم که جنگ در زمان او رخ داده بوده است. ذکر مکان‌ها و نام اشخاص در منظومه تونی آمده، اما نه به شمار و جزئیاتی که در منابع منشور دیده می‌شود. از ارائه تاریخ دقیق حوادث در این اثر چندان خبری نیست. فقط در برخی مواقع فصل حادثه ذکر شده و در مواردی مثل تاریخ فتح ایروان، با حروف ابجد، ماده‌تاریخ رخداد آمده است.

از مدح‌ها و چگونگی شرح حوادث می‌توان هم‌زمانی سراینده با شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم را دریافت (رضایی و تاجمیر ریاحی، ۱۳۹۸: ۴۸). گزارش‌های تاریخی منظومه بسیار ارزشمند است. به‌ویژه در مورد عصر شاه‌صفی که درباره آن با فقر منابع مواجهیم و کل منابعی که از این عصر باقی‌مانده عبارت است از یک تک‌نگاری تاریخی به نام خلاصه‌السیر اثر محمد معصوم‌بن خواجگی اصفهانی (وفات: پس از ۱۰۵۶ ه‍.ق)، به‌علاوه اطلاعات مختصری که درباره چهار سال نخست سلطنت شاه‌صفی در ذیل تاریخ عالم‌آرای عباسی اثر اسکندربیک منشی (وفات: ۱۰۴۳ ه‍.ق) آمده است.

مقایسه شاهنامه تونی با مندرجات خلاصه‌السير نشان‌دهنده این است که سه روایت از میان چهار روایت شاهنامه تونی که درباره عصر شاه صفی است (۱. یورش سردار روم (خسروپاشا) به ایران و محاصره بغداد، ۲. فتح قلعه ایروان، ۳. حرکت شاه صفی برای فتح قندهار و مرگ او در حین سفر) در خلاصه‌السير آمده است. با مقایسه این دو اثر، چنین می‌نماید که اطلاعات آن‌ها در این سه موضوع در بسیاری از موارد تأییدکننده و در عین حال تکمیل‌کننده یکدیگرند (تونی، ن. خ. ۲۱۸۹۲: ۱-۳۰ و ۴۰-۸۱؛ ابن خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۰۶-۶۸). در مواردی در شاهنامه تونی شرح وقایعی درباره موضوعات مشترک وجود دارد که در خلاصه‌السير به آن‌ها اشاره نشده و در خلاصه‌السير نیز اشاره به رخدادهایی در ارتباط با این موضوعات هست که در شاهنامه تونی نیامده یا متفاوت گزارش شده است؛ مثلاً، جریان مکاتبه و ارسال فرستاده از سوی خسروپاشا به جانب حاکم بغداد در حین محاصره بغداد در شاهنامه تونی مفصل توضیح داده شده، اما در خلاصه‌السير گزارشی در این باره وجود ندارد (تونی، ن. خ. ۲۱۸۹۲: ۳-۳۰؛ ابن خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۷۳-۱۰۳).

تأثیر شاهنامه تونی بر منابع تاریخی صفویه، در قصص‌الخاقانی اثر ولی‌قلی شاملو (وفات: سال‌های پس از ۱۰۷۳ ه‍.ق) قابل رصد است. این اثر در هنگام روایت فتح قلعه ایروان توسط شاه صفی، یکسره به ابیات شاهنامه تونی اعتماد کرده و عین ابیات این منظومه را نقل کرده است.^۱ البته در چند نوبت، مختصر توضیحاتی در اثنای نقل ابیات - به نثر - آورده است که در تکمیل اطلاعات شاهنامه تونی می‌تواند کمک‌کننده باشد (ولی‌قلی شاملو، ۱/۱۳۷۱: ۲۱۶-۲۴۱).

بخش جنگ قندهار در منظومه تونی نیز می‌تواند در کنار منابع دست اول منشور این عصر همچون قصص‌الخاقانی اثر ولی‌قلی شاملو (وفات: سال‌های پس از ۱۰۷۳ ه‍.ق)، خلد برین اثر محمدیوسف واله قزوینی (وفات: ۱۱۰۵ ه‍.ق)، عباس‌نامه (تاریخ جهان‌آرای عباسی) اثر محمدطاهر وحید قزوینی (وفات: ۱۱۲۰ ه‍.ق) و فتح‌نامه قندهار (مثنوی دارالقراردندهار) اثر تاریخی منظوم وحیدقزوینی (ر.ک: ادامه مقاله) مورد استفاده قرار بگیرد. نویسنده قصص‌الخاقانی به‌رغم اینکه در روایت فتح قلعه ایروان به ابیات شاهنامه تونی استناد کرده و عین آن‌ها را نقل کرده، در روایت فتح قندهار چنین نکرده و در این زمینه روایت‌های دیگر آثار را مورد استفاده قرار داده است. به‌ویژه در این زمینه از مثنوی فتح‌نامه قندهار اثر محمدطاهر وحید قزوینی بهره‌های بسیار برده و ابیات زیادی از آن را به عنوان شاهد نقل کرده است (ولی‌قلی شاملو، ۱/۱۳۷۱: ۳۰۸-۴۱۶).

۱. رضایی و تاجمیر ریاحی به اشتباه اظهار داشته‌اند که مؤلف قصص‌الخاقانی در بیان رخدادهای فتح قندهار در عصر شاه عباس دوم از عین ابیات شاهنامه تونی استفاده کرده است، درحالی‌که این ابیات در شرح رخدادهای فتح ایروان در عصر شاه صفی آمده است (رضایی و تاجمیر ریاحی، ۱۳۹۶: ۳؛ رضایی و تاجمیر ریاحی، ۱۳۹۸: ۴۳ و ۶۲).

— فتح‌نامه قندهار (سرایش بین ۱۰۵۹ تا ۱۰۸۱ ه‍.ق)

«مثنوی دارالقرار قندهار» که به «فتح‌نامه قندهار» و «قندهارنامه» نیز شهرت دارد، سروده محمدطاهر وحید قزوینی (وفات: ۱۱۱۰ یا ۱۱۲۰ ه‍.ق)، تاریخ‌نگار و شاعر صاحب منصب دربار صفویان است. این منظومه، مختصر و نسخه تصحیح‌شده آن دارای ۴۸۱ بیت است (وحید قزوینی، ۱۳۸۲). برخلاف نام و عنوان منظومه، که القاکننده رخداد‌های مرتبط با مناقشه قندهار و شرح جنگ ایران و هند بر سر قندهار است، ابیاتی که مستقیماً جنگ قندهار را شرح می‌دهد و همچنین توصیف اتفاقاتی که محل وقوع آن قندهار است، چندان زیاد نیست. بیشتر ابیات منظومه به مسیر حرکت شاه‌عباس دوم و سپاهیانش از اصفهان به سوی قندهار و منازل بین راه و رخداد‌های مسیر اختصاص یافته است. تنها در ابیات پایانی منظومه، از هنگامی که سپاه شاه‌عباس دوم در مسیر حرکت خود وارد افغانستان کنونی می‌شوند، ابیات مرتبط با رخداد‌های جنگی بیشتر می‌شود و در ابیات پایانی، شرح رزم‌ها، توصیف رزم‌آوران و نحوه آرایش جنگی سپاهیان و نیز چگونگی فتح قلعه‌های کرشک، بُست و قندهار آمده است (وحید قزوینی، ۱۳۸۲: ۱-۷۱).

در مثنوی فتح‌نامه قندهار از سه عنصر اصلی «تاریخ»، فقط نام مکان‌ها از بسامد زیادی برخوردار است. از ذکر تقویم و زمان وقوع رویدادها پرهیز شده و فقط یک‌جا نشانه‌ای برای یافتن تاریخ واقعه قید شده که همان زمان شروع سفر جنگی است که هفت سال پس از به‌تخت‌نشستن شاه‌عباس دوم ذکر شده است. اسامی اشخاص نیز به تعداد انگشتان دست هم نیست. باین‌حال، منظومه فتح‌نامه قندهار از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. این اثر جزء منابع دست اول درباره وقایع مرتبط با جنگ قندهار در زمان شاه‌عباس دوم است و به زوایایی از رخداد جنگ قندهار پرداخته که کمتر مورد توجه بوده است. منابعی که جنگ قندهار را گزارش داده‌اند بیشتر شرح مستقیم نبردها مدنظرشان بوده، درحالی‌که منظومه محمدطاهر وحید اتفاقات مسیر سفر شاه‌عباس دوم به سوی قندهار را بازگو کرده است. شاعر در دربار شاه‌عباس دوم حضور داشته و اطلاعاتی که ارائه داده می‌تواند از سندیت بالایی برخوردار باشد؛ به‌ویژه اینکه او تاریخ‌نگار بوده و علاوه بر این اثر منظوم، یک اثر تاریخی دیگر تحت‌عنوان عباس‌نامه (تاریخ جهان‌آرای عباسی) به نثر نوشته است که آن نیز از منابع معتبر درباره وقایع عهد شاه‌عباس دوم است. برادرش، محمدیوسف واله، نیز از تاریخ‌نگاران عهد صفوی بوده و اثر او با عنوان خلد برین نیز حاوی اطلاعات تاریخی درباره عصر شاه‌عباس دوم است. آثار این دو برادر، به‌علاوه شاه‌نامه عبدالقادر تونی، اساساً دست‌اول‌ترین منابع عصر شاه‌عباس دوم به‌ویژه در زمینه جنگ قندهارند. به همین دلیل و همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مؤلف قصص‌الخاقانی به هنگام روایت لشکرکشی شاه‌عباس دوم به قندهار از فتح‌نامه قندهار وحید قزوینی بهره‌های فراوانی برده و بسیاری از ابیات این منظومه را حین نقل روایت آورده است (ولی‌قلی شاملو، ۱/۱۳۷۱: ۳۰۸-۴۱۶).

در عباس‌نامه، اثر تاریخی دیگر وحیدقزوینی، شرح جنگ قندهار و سفر شاه‌عباس دوم از اصفهان به سوی قندهار آمده است در هر دو اثر، حرکت شاه‌عباس دوم و سپاهیان او از ابتدای حرکت از اصفهان به مقصد قندهار روایت شده است؛ در فتح‌نامه قندهار منازل و توقفگاه‌های مسیر با جزئیات بیشتری روایت شده، درحالی‌که در عباس‌نامه چنین نیست و نام برخی منزلگاه‌ها در این اثر ذکر نشده است. هرچند برخی منزلگاه‌هایی که شرح آن در عباس‌نامه آمده در فتح‌نامه قندهار نیامده است. در عباس‌نامه رخدادهای غیرمرتبط با مسئله قندهار، که گزارش آن در اثنای راه به اردوی شاه رسیده، ذکر شده؛ درحالی‌که در فتح‌نامه قندهار فقط رخدادهای مسیر حرکت به قندهار و مسائل مرتبط با جنگ قندهار روایت شده است. در برخی موارد، در عباس‌نامه به جزئیاتی از مسئله جنگ قندهار اشاره شده که در فتح‌نامه قندهار این جزئیات وجود ندارد. به‌ندرت، مغایرت‌هایی نیز در ثبت وقایع در دو اثر دیده می‌شود؛ مثلاً، نی‌ستانی که شاه در آن به شکار گراز پرداخته در فتح‌نامه قندهار و عباس‌نامه دو منطقه کاملاً متفاوت ذکر شده است. در عباس‌نامه نام اشخاص و مسئولیت‌هایی که به آنان در جریان جنگ قندهار واگذار شده با جزئیات آمده، درحالی‌که در فتح‌نامه قندهار عموماً از ذکر نام‌ها پرهیز شده و به‌جز موارد بسیار خاص مثل نام فرماندهان اعزامی به بُست و زمین‌دور، در سایر موارد نام اشخاص و مسئولیت‌ها به سکوت گذرانده شده است. در عباس‌نامه، تعدادی از ابیات فتح‌نامه قندهار آمده است. این ابیات در برخی موارد در یک موضع و هنگام بیان واقع‌ای خاص در فتح‌نامه قندهار آمده، اما ابیاتی هم هنگام شرح روایت‌های متفاوت در دو اثر، مندرج است. بنابراین، با وجود اینکه هر دو اثر متعلق به یک شخص است، مقایسه روایت‌های یک واقعه در دو اثر حاکی از تفاوت‌های ذکرشده است که در نوع خود جالب توجه و قابل تأمل است (وحید قزوینی، ۱۳۲۹: ۹۲-۱۲۹؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۲: ۷۱-۱).

یک قندهارنامه دیگر نیز در این عصر به فرمان شاه‌عباس دوم توسط صائب تبریزی سروده شده است. این اثر، که درمورد تعداد ابیات آن رقم ۳۵۰۰۰ تا ۱۳۵۰۰۰ بیت ذکر شده، اکنون به‌جز ابیاتی کم‌شمار از آن در دست نیست. نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است (خزانه دارلو، ۱۳۷۵: ۳۶۶). این نسخه ۱۵۶ بیتی دارای عناوین «جنگ‌نامه شاه‌عباس دوم از میرزاحمدعلی صائب تبریزی» و «قندهاریه» است که دریافت اطلاعات تاریخی از آن چندان مقدور نیست. حدود یک‌سوم از این منظومه مدح شاه‌عباس دوم است و مابقی توصیف‌های اغراق‌آمیز شعری درباره صف‌آرایی، توصیف جنگ‌آوران و نبردهایی که چندان مشخص نیست در کجا و با چه گروه‌هایی رخ داده است. حضور فیل در نبرد و تأثیرگذاری آن در جنگ در ابیات این نسخه دیده می‌شود (صائب، ن.خ. ۷۲۶۶). با فرض اینکه عنوان نسخه درست و این ابیات باقی‌مانده قندهارنامه صائب باشد، شرح حضور فیل‌ها در جنگ قندهار جالب توجه است، زیرا در دو منظومه‌ای که درباره جنگ قندهار سروده شده و شرح آن پیش‌تر آمد از حضور فیل در میدان نبرد سخن چندان به میان نیامده است.

ولی‌قلی شاملو در *قصص الخاقانی* از یک شاهنامه دیگر درباره عصر شاه‌عباس دوم خبر داده و آن شاهنامه عباسی سروده مرتضی‌قلی بیگ متخلص به سروشی است (ولی‌قلی شاملو، ۱/۱۳۷۱: ۳۲۰). نسخه‌ای از این منظومه در هنگام نگارش این نوشتار دستیاب نبود.

— رزم‌نامه جنگ شاه‌اسماعیل و شیبک‌خان (سرایش: بین ۱۰۴۵ تا ۱۰۸۹ ه‍.ق)

مثنوی تاریخی «جنگ شاه‌اسماعیل و شیبک‌خان» توسط ملا محمدرفیع واعظ قزوینی (وفات: ۱۰۹۰ ه‍.ق) سروده شده است. این منظومه جزئی از دیوان واعظ قزوینی است و ۶۷۷ بیت را شامل می‌شود که اختصاصاً نبرد شاه‌اسماعیل و شیبک‌خان ازبک و چگونگی فتح و پیروزی شاه‌اسماعیل را شرح داده است (واعظ قزوینی، ۱۳۵۹: ۶۲۹-۱۹). واعظ قزوینی سال‌های بسیاری پس از واقعه جنگ شاه‌اسماعیل و شیبک‌خان، یعنی در دهه‌های پایانی حکمرانی صفویان، به منظوم‌سازی این رخداد پرداخته است. بنابراین، ارزش تاریخی آن در مقایسه با منابعی که در زمان وقوع جنگ شرح آن را آورده‌اند کم است. در منظومه به تاریخ و زمان وقوع جنگ و حوادث فرعی هیچ اشاره‌ای نشده است؛ همچنین، از افراد ذی‌نقش در جنگ تنها به شخص شاه با استفاده از برخی صفات یاد کرده و نام دشمن او صراحتاً شیبک‌خان یا شیبانی آمده است. به جز چند شهر در مسیر حرکت شاه‌اسماعیل، اشاره‌ای به نام مکان‌ها نشده است. مشخص نیست واعظ قزوینی این چکامه را به سفارش کسی سروده یا فقط روایت این جنگ را سوژه‌ای برای شعرپردازی خود کرده است. با در نظر گرفتن گزارش شعله کوئین از تاریخ‌نگاری عصر صفوی که می‌گوید در تاریخ‌نگاری منثور دوره شاه‌سلیمان (حک: ۱۰۷۷ تا ۱۱۰۵) گرایش برای نگارش تاریخ رخدادهای عصر شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب به وجود آمده (کوئین، ۱۳۹۲: ۳۷۴)، می‌توان احتمال داد تمایل ایجادشده در آن سال‌ها مشوق واعظ قزوینی برای سرودن این منظومه بوده است.

— فتوحات گیتی‌ستان (منظومه‌ای در تاریخ شاه‌عباس) (سرایش: ۱۱۳۲ ه‍.ق؟)

شاید بتوان گفت آخرین شاهنامه‌ای که در عصر صفویه درباره صفویان سرایش یافته فتوحات گیتی‌ستان است. این اثر فقط سه سال پیش از سقوط اصفهان توسط یکی از بزرگان دربار صفوی به رشته نظم کشیده شده است (احمدی و محمدی فشارکی، ۲۰۲۱: سی‌ویک). بنابراین می‌توان گفت در دوران حکومت صفویه رویکرد به تاریخ‌نگاری منظوم از ابتدا تا انتهای حکومت آن‌ها با فراز و فرودهایی تداوم داشته و شاهان این سلسله حامی سرایش چنین آثاری بودند و برخی دیوان‌سالاران نیز به انجام آن عاملیت داشتند.

شاهنامه «فتوحات گیتی‌ستان» منسوب به سید احمد حسینی خلیفه (وفات: سال‌های پس از ۱۱۳۲ ه‍.ق) است و رخدادهای تاریخی را از تولد عباس میرزا (شاه‌عباس دوران بعد) تا زمان مرگ او شرح داده است (حسینی خلیفه؟، ۲۰۲۱م: ۷۲۳-۱). از متن اثر و چگونگی بیان عبارات چنین برمی‌آید که سراینده اثر ارادت ویژه‌ای به شاه‌عباس داشته، ازین‌رو علاوه‌بر زندگی‌نامه شاه‌عباس از تولد تا مرگ، به صورت اجمالی درباره اجداد مادری او، که در مازندران حضور و قدرت سیاسی داشتند، توضیح داده است.

فتوحات گیتی‌ستان مفصل‌ترین منظومه تاریخی عصر صفوی است و با بیش از پانزده هزار بیت به لحاظ کمی بزرگ‌ترین منظومه در میان تاریخ‌های منظوم شناخته‌شده عصر صفوی است. شاید یکی از دلایل حجیم‌بودن منظومه این باشد که سراینده در زمینه گردآوری داده‌ها کار دشواری نداشته، زیرا این اثر درواقع بازنگارش وقایع از روی نوشته‌های دیگران در قالب نظم است.

منظومه طیف وسیعی از موضوعات را دربرمی‌گیرد. از مناسبات خارجی در شمال، جنوب، شرق و غرب ایران گرفته تا رخدادهای داخلی و عزل‌ونصب‌ها و سرکوب شورش‌های داخلی و همچنین وقایع محلی به‌ویژه رخدادهای منطقه مازندران و شمال ایران که به بهانه نقل سرگذشت اجداد مادری شاه‌عباس به آن‌ها پرداخته است. لفاظی ادبی و صناعات شعری در شرح روایات تاریخی کمتر دیده می‌شود و در بیشتر عناوین می‌توان گفت صرفاً واقعه از نثر به نظم تبدیل شده است. ذکر اعلام اشخاص و اماکن با جزئیات بیشتری نسبت به سایر منظومه‌ها انجام شده است. در زمینه تقویم، تاریخ و سال وقوع رویدادها در مواردی در عنوان ذکر شده و در اغلب موارد در متن به صورت ماده‌تاریخ آمده است. در نحوه نقل وقایع، برخلاف سایر منظومه‌ها که به روش «موضوعی» هستند، تلفیقی از شیوه «سالشمار» و شیوه «موضوعی» به چشم می‌خورد (حسینی خلیفه؟، ۲۰۲۱م: ۷۲۳-۱).

گزارش‌های تاریخی فتوحات گیتی‌ستان از آنجا که منبعی دست اول نیست، حائز ارزش تاریخی چندانی نیست، اما از آنجا که سراینده جزء دستگاه دیوان‌سالاری صفویه در اواخر عصر صفوی بوده، این منظومه می‌تواند نوع نگاه و ارزیابی‌های نسل آخر دیوان‌سالاران صفوی نسبت به شاه‌عباس و عصر او را نمایان سازد. علاوه‌براین، مصححان منظومه بر این باورند که سراینده به دلیل جایگاه دیوانی که داشته با استفاده از اسناد و تاریخ شفاهی، اطلاعات جدیدی را بر آگاهی‌های منابع پیشین اضافه کرده است (احمدی و محمدی فشارکی، ۱۳۹۹: ۳۱).

۵. نتیجه‌گیری

در دوره سلطنت صفویه، تاریخ‌نگاری منظوم تداوم داشته و از نظر کمیت تولید با درنظرداشت شاهنامه‌های نایافته از رونق خوبی برخوردار بوده است. هرچند شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی برخی

ویژگی‌های این سبک از تاریخ‌نویسی را از دوره‌های پیش به ارث برده‌اند، مختصات خاص خود را هم دارا هستند. منظومه‌های تاریخی عصر صفوی از حیث اطلاعات تاریخی ارائه‌شده جایگاه مهمی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی دارند. با وجود آنکه این آثار رویکرد «موضوعی» را نسبت به رویکرد «سالشمار» ترجیح داده‌اند، محتوای برخی از آن‌ها جزء داده‌های دست اول تاریخی برای برخی وقایع و موضوعات عصر موردنظرند؛ همچنین برخی از آن‌ها، اطلاعات منحصر به فردی را در میان منابع تاریخی فارسی ارائه می‌دهند. درعین حال که بخش قابل توجهی از مندرجات این آثار تأییدکننده اطلاعات سایر منابع دست اول در عصر مورد نظرند، دارای اطلاعاتی نیز هستند که می‌توانند تکمیل‌کننده داده‌های سایر منابع باشند و برخی خلأهای موجود از حیث داده‌های تاریخی را پر کنند.

شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی صرفاً از گونه تاریخ سلسله‌ای هستند و از میان رخداد‌های تاریخی، بیشتر به تحولات نظامی توجه داشته‌اند؛ این امر، به دلیل ماهیت حماسی و بعضاً سفارشی‌بودن این آثار بوده که باعث شده سرایندگان آن‌ها به دنبال شرح جنگ‌ها و رخداد‌هایی بروند که با پیروزی و موفقیت همراه بوده است. شاهنامه‌های تاریخی عصر صفوی عمدتاً شخص‌محور هستند و از میان شاهان و مقامات سلسله مورد نظر، اقدامات و عملکرد یک تن را مرکز توجه قرار داده‌اند. با توجه به این مقوله، به نظر می‌رسد هدف از سفارش و تولید چنین آثاری کارکرد اجتماعی آن‌ها در جهت تبلیغ مشروعیت شاهان و حکومت بوده است.

به دلیل اینکه اغلب منظومه‌های تاریخی این عصر یا بنا به سفارش یا برای اتحاد به شاهان عصر سروده شده‌اند، احتمال غلو در شرح عملکرد شاهان معاصر سرایندگان وجود دارد. البته بیان شعری رخدادها نیز به سرایندگان این میدان را داده است که با فراغ بال به بیان غلوآمیز رخدادها بپردازند. همچنین ممکن است مرسوم‌بودن دریافت صله برای اشعار موجب شده باشد که شاعران تاریخ‌نگار نیز بیان تاریخ به زبان شعر را مستمسک انتفاع قرار داده باشند. در برخی موارد، سرایندگان با استفاده از ظرفیت‌های شعری، بنابه ملاحظات، برخی رخداد‌های تاریخی را مبهم یا دگرگونه بیان کرده و با بیان شعرگونه حوادث، موجب ابهام‌آفرینی در ثبت و ضبط تاریخ شده‌اند. نکته مهم دیگر آنکه منظومه‌های تاریخی از حیث شیوه بیان به تاریخ‌نگاری منثور با سبک متکلف و مصنوع نزدیک‌اند؛ در این سبک، شرح وقایع تاریخی در لابه‌لای صناعات و لفاظی‌های ادبی بیان می‌شود و صراحت در تبیین تاریخ از بین می‌رود.

به نظر می‌رسد تاریخ‌سرایان عصر صفوی به بخت و اقبال به‌ویژه اقبال شاهان در تحولات تاریخ باور داشته‌اند. همچنین، تحت‌تأثیر فضای سیاسی و مذهبی این دوره، ظهور و بروز عقاید شیعی در منظومه‌ها کاملاً مشهود است؛ به دلیل ماهیت مذهبی حکومت، پرداختن به مسائل و موضوعات مذهبی در منظومه‌های این دوره نسبت به شاهنامه‌های تاریخی دوره‌های پیش بیشتر است. تلاش‌های صورت‌گرفته از سوی سرایندگان عصر صفوی در راستای مشروعیت‌بخشی به حکومت بیشتر رنگ‌وبوی

مذهبی و شیعی دارند. افزون بر این، نقطهٔ ثقل محتوای منظومه‌های تاریخی این عصر عملکرد شاهان معاصر سرائندگان بوده و در کنار اشاره به شاهان درگذشتهٔ پیشین، در مواردی که عملکرد و اقدامات شاهان معاصر مدنظر بوده، جاودانه و پراوازه کردن نام شاه و وقایع تاریخی باشکوه به‌عنوان انگیزهٔ اصلی آفرینش اثر مطرح است و در مواردی که تاریخ شاهان پیشین موضوع سرائش منظومه بوده، مسئلهٔ عبرت‌آموزی جزء انگیزه‌های اصلی تولید اثر بوده است.

تعارض منافع:

نویسندگان متعهد می‌رود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهدهٔ نویسندهٔ مسئول است.

منابع

- آل داوود، سیدعلی (۱۳۸۷). «مقدمهٔ مصحح»، *شاهنامهٔ هاتفی خرجردی*، تصحیح سیدعلی آل داوود، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ص ۲۲-۷.
- ابن خواجه اصفهانی، محمدمعصوم (۱۳۶۸). *خلاصه‌السير*، زیر نظر ایرج افشار، تهران: علمی.
- احمدی (صراف)، زهت؛ محمدی فشارکی، محسن (۲۰۲۱م). «مقدمهٔ مصححان»، *فتوحات گیتی‌ستان*، منسوب به سیداحمد حسینی خلیفه، تصحیح زهت احمدی (صراف) و محسن محمدی فشارکی، اوپسالا: دانشگاه اوپسالا، ص بیست‌وپنج- شصت‌وشش.
- امینی هروی، صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳). *فتوحات شاهي*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- تونی، عبدالقادر. *شاهنامهٔ تونی*، نسخهٔ خطی (ن.خ) شمارهٔ ۲۱۸۹۲، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
- حسینی خلیفه، سیداحمد (۲۰۲۱م). *فتوحات گیتی‌ستان*، تصحیح زهت احمدی (صراف) و محسن محمدی فشارکی اوپسالا: دانشگاه اوپسالا.
- خزانه دارلو، محمدعلی (۱۳۷۵). *منظومه‌های فارسی*، تهران: روزنه.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السير*، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، ج ۴، تهران: خیام.
- راشکی علی‌آباد، جواد (۱۳۹۶). *تاریخ سروده‌های حماسی زیر سایهٔ شاهنامهٔ فردوسی*، تهران: مورخان.
- رضایی دشت ارژنه، محمود؛ و شراره تاجمیر ریاحی (۱۳۹۸). «ملاحظات دربارهٔ منظومهٔ قندهارنامهٔ میرزا عبدالقادر تونی»، *شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز*، سال یازدهم، شمارهٔ ۱ (پیاپی ۳۹)، ص ۶۴-۴۱.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷). *احسن‌التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: بابک.
- زجاجی (۱۳۸۳). *همایون‌نامه (نیمهٔ دوم): تاریخ منظوم حکیم زجاجی سرایندهٔ سدهٔ هفتم*، تصحیح علی پیرنیا، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- سام‌میرزا صفوی (۱۳۱۴). *تذکرهٔ تحفهٔ سامی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: مطبعهٔ ارمغان.

- صاحب‌شبانکاره‌ای (۱۳۸۹). دفتر دلگشا، تصحیح غلامحسین مهرابی و پروانه کیانی، شیراز: آوند اندیشه.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۱). «حماسه‌های تاریخی و دینی در عهد صفوی»، *ایران‌نامه*، ش اول، ص ۲۱-۵.
- _____ (۱۳۶۳). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوسی.
- _____ (۱۳۳۳). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳). *تاریخ جهان‌آرا*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران: کتابفروشی حافظ.
- فراهانی، رقیه (۱۳۸۸). «اسماعیل‌نامه: شعر و تاریخ»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۴۲، ص ۹۶-۱۰۰.
- قاسمی حسینی گنابادی (۱۳۸۷). *شاه‌اسماعیل‌نامه*، تصحیح جعفر شجاع کیهانی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- _____ [شاه‌طهماسب‌نامه]، نسخه خطی شماره ۹۰۱/ عمومی ۸۳۸۳: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- قدری و [ناشناس] (۱۳۸۴). *جنگ‌نامه کشم و جبرون‌نامه*، تصحیح محمدباقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش، تهران: میراث مکتوب.
- کوئین، شعله (۱۳۹۲). «تاریخ‌نگاری در دوره صفویه»، *پیام بهارستان*، ترجمه خسرو خواجه‌نوری، س ۶، ش ۲۱، ص ۳۷۰-۳۸۱.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۰). *ظفرنامه*. تصحیح مهدی مداینی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- واعظ قزوینی، ملا محمدرفیع (۱۳۵۹). *دیوان ملا محمدرفیع واعظ قزوینی*، به کوشش سیدحسین سادات ناصری، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی‌اکبر علمی.
- وحید قزوینی، محمدطاهر (۱۳۸۲). *فتح‌نامه قندهار*، تصحیح بهداد اربابی، تهران: منشور امید.
- _____ (۱۳۲۹). *عباس‌نامه*، تصحیح ابراهیم دهگان، اراک: کتابفروشی داودی اراک (فردوسی سابق).
- وثوقی، محمدباقر؛ خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۸۴). «پیشگفتار و مقدمه»، *جنگ‌نامه کشم و جبرون‌نامه*، تصحیح محمدباقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش، تهران: میراث مکتوب، ص پانزده-چهل و هفت.
- ولی‌قلی شاملو (۱۳۷۱). *قصص‌الخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات‌ناصری، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هاتفی خرجردی، عبدالله (۱۹۵۸م). *تیمورنامه*، تصحیح ابوهاشم سید یوشع، مدرّس: دانشگاه مدرّس.
- _____ (۱۳۸۷). *شاهنامه هاتفی خرجردی*، تصحیح سیدعلی آل‌داوود، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.



doi 10.22059/jis.2023.352136.1171

Research Paper

A Comparative Study of the Story Rostam in Ferdowsi's Shahnameh and Ram in Ramayana Epic

Yosofali Beiranvand¹ | Mina Khosravi²

1. Corresponding author, PhD graduate of the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khoramabad, Iran

E-mail: yossofali.biranvand@gmail.com

2. Master's degree, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran. E-mail: minakhosravi1397@gmail.com

Article Info.

Abstract

Received:
2022/12/05

Accepted:
2023/03/08

Keywords:
Shahnameh,
Ramayana,
Rostam, Ram,
Ravan

The epic and mythological narratives of the Indo-Iranian peoples have been influenced by each other due to their common origins and long-standing cultural relations. The narrations of Rostam in Ferdowsi's Shahnameh and Ram in Ramayana have many similarities. It can be said that these two characters are born of the long-term cultural relationship between Iran and India. Which of these two books was influenced by the other is hidden from us. We only know that the two characters of Rostam for Iranians and Ram for Indians have a special sanctity and show the magnificence of the epic hero in the mind. This research seeks to investigate the similar and different features of Rostam and Ram's stories with a comparative-analytical method. The similarities and differences between Rostam and Ram in summary are: 1- Birth prediction 2- Appearance beauty 3- Loyalty to the king. The similar friends and enemies of Rostam and Ram are: 1- Afrasiab and Ravana are similar in that they seek power and have inherent evil. Except that Ravana is a demon. 2- White Devil and Raven are similar because they take hostages and the heroes have to fight with them to free the hostages. 3- Keikavus and Sita deceive the demon. 4- Zavareh and Lakashman are brothers and supporters of the hero. The difference between them is that Lakashman is with Ram in most of the events. 5- Tahmineh and Sita are the hero's wives who separated from the hero and gave birth away from him. The difference is that Sita did not hide the father's name from the her children.

How To Cite: Beiranvand, Yosofali; Khosravi, Mina (2024). A Comparative Study of the Story Rostam in Ferdowsi's Shahnameh and Ram in Ramayana Epic. Journal of Iranian Studies 14(3):27-52

Publisher: University of Tehran Press.





بررسی تطبیقی داستان رستم در شاهنامه فردوسی و رام در حماسه رامایانا

یوسف‌علی بیرانوند^۱ | مینا خسروی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.
رایانامه: yossofali.biranvand@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. رایانامه:
minakhosravi1397@gmail.com

اطلاعات مقاله چکیده

روایات حماسی و اسطوره‌ای اقوام هند و ایرانی به خاطر خاستگاه مشترک و روابط فرهنگی طولانی‌مدت تحت تأثیر یکدیگر قرار گرفته است. داستان‌های رستم در شاهنامه فردوسی و رام در رامایانا شباهت‌های زیادی با هم دارند. این پژوهش با روش تطبیقی-تحلیلی به دنبال بررسی ویژگی‌های مشابه و متفاوت داستان‌های رستم و رام است. شباهت‌ها و تفاوت‌های رستم و رام به صورت خلاصه عبارتند از: ۱- پیشگویی تولد ۲- زیبایی ظاهری ۳- وفاداری به پادشاه. دوستان و دشمنان مشابه رستم و رام عبارتند از: ۱- افراسیاب و راوَن از این نظر که قدرت‌طلب‌اند و شر ذاتی دارند به هم شباهت دارند. با این تفاوت که راوَن یک دیو است. ۲- دیو سپید و راوَن بدان خاطر که گروگان می‌گیرند و قهرمانان مجبورند برای رهایی گروگان با آن‌ها بجنگند، به هم می‌مانند. ۳- کی‌کاووس و سیتا فریب دیو را می‌خورند. ۴- زواره و لکشم برادر و پشتیبان قهرمان هستند. تفاوت آن‌ها در آن است که لکشم در بیشتر اتفاقات همراه رام است. ۵- تهمینه و سیتا همسر قهرمان هستند که از قهرمان جدا شده و دور از او زایمان کرده‌اند. تفاوتشان در آن است که سیتا نام پدر را از فرزندان پنهان نکرده است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۱۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱۲/۱۷

واژه‌های کلیدی:

شاهنامه، رامایانا، رستم، رام، راوَن.

استناد به این مقاله: بیرانوند، یوسف‌علی؛ خسروی، مینا (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی داستان رستم در شاهنامه فردوسی و رام در حماسه

رامایانا. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی ۱۴(۳): ۲۷-۵۲



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

دو قوم هند و ایرانی از دیرباز با هم روابط تنگاتنگ نژادی و فرهنگی داشته‌اند. این دو قوم آریایی «در تاریخی که به روشنی معلوم نیست، از طوایف دیگر آریایی هند و اروپایی جدا شدند و از میهن مشترک اصلی خود که به نظر بیشتر صاحب‌نظران در منطقه‌ای در شمال، ناحیه‌ای میان دریاچه اورال و دریای سیاه واقع بود، کوچ کردند» (گزیده ریگ‌ودا، ۱۳۶۷: ۱-۲). در بیشتر منابع تاریخی، از کوچ بزرگ اقوام آریایی سخن رفته است. «در فاصله سال‌های ۲۰۰۰ تا ۱۵۰۰ ق.م کوچ بزرگی از آسیای مرکزی آغاز شد. از مهاجران دسته‌ای در غرب و شمال اروپا اقامت گزیدند و دیگران به ایران و سپس به هند در جنوب و شرق رفتند» (شاتوک، ۱۳۸۵: ۲۳). دو قوم هند و ایرانی خدایان مشترکی مانند میترا، ورونا، اندرا و ناسیته را پرستش می‌کردند که نام‌شان در اوستا و ریگ‌ودا آمده است (گزیده ریگ‌ودا، ۱۳۶۷: ۳). واژه پهلوا یا پهلواس در منابع کهن هندی مانند رامایانا، مهابهارتا و پورانا آمده است (Thapliyal, 1979: 12). از طرف دیگر، از واژه پارتاوا نیز در ریگ‌ودا یاد شده است (Macdowall, 1965: 137).

میان دو قوم هند و ایرانی ارتباطات فرهنگی گسترده‌ای وجود داشت؛ تا این که «این ارتباط در حمله اسکندر از هم گسیخت؛ ولی بار دیگر در زمان صفویان دوباره تنگاتنگ گردید» (Patel and Daryaei, 2017: 3). برآیند این ارتباط قومی- فرهنگی را در آثار حماسی مانند شاهنامه فردوسی و رامایانا از والمیکی نیز می‌توان دید. دو شخصیت رستم و رام بسیار به هم شبیه هستند. می‌توان گفت این دو شخصیت زاینده ارتباط فرهنگی طولانی مدت ایران و هند هستند. این که کدام یک از این دو کتاب تحت تأثیر دیگری بوده است بر ما پوشیده است. تنها می‌دانیم که دو شخصیت رستم برای ایرانیان و رام برای هندیان از تقدس خاصی برخوردار هستند و شکوهمندی قهرمان حماسی را در ذهن جلوه‌گر می‌کنند. «رستم نشان‌دهنده یک پهلوان کامل در ایران باستانی است. این مرد تجسم اندیشه و آرزوی پیشینیان ماست» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۶: ۲۹۲). «راماین در میان کتاب‌های مقدس هندوان در مرتبه سوم است؛ اما از نظر شهرت و نفوذ در زندگی عامه سرآمد همه است» (یغمایی، ۲۵۳۵: دوازده). زمان دقیق سرایش این منظومه حماسی چندان مشخص نیست. برخی آن را مربوط به قرن سوم، پنجم، ششم یا هشتم پیش از میلاد دانسته‌اند (Shegal, 1991: 919) والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۸, Bajpai and Takur, 1999: 19/ 1110).

۱-۱. پرسش‌های تحقیق

- ۱- دو شخصیت رستم و رام چه ویژگی‌های مشابه و متفاوتی دارند؟
- ۲- دوستان و دشمنان رستم و رام چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند؟
- ۳- چه پدیده‌هایی در دو داستان رستم و رام با هم شباهت دارند؟

۲-۱. پیشینه تحقیق

زاهدی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌ای به مقایسه جایگاه زن در شاهنامه و رامایانا همت گماشته است. نصرافهانی و صادقی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای به بررسی شباهت‌های ایندرا و رستم پرداخته‌اند. نورائی و باوندپور (۱۳۹۲) در مقاله‌ای به بررسی ریخت‌شناسی قصه ضحاک در شاهنامه و راوانا در رامایانا همت گماشته‌اند. ادهم (۱۳۹۲) در مقاله‌ای برای بررسی تطبیقی اهریمنان خشکی در شاهنامه فردوسی و حماسه رامایانا کوشیده است. صادقی‌تحصیلی و زاهدی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای به بررسی تطبیقی جایگاه مادران در شاهنامه و رامایانا پرداخته‌اند. ستاری و همکارانش (۱۳۹۴) در مقاله‌ای شخصیت رستم در داستان رستم و اسفندیار را بر اساس نظریه خودشکوفایی مزلو بررسی کرده‌اند. بیرانوند (۱۳۹۴) در رساله دکتری خود، به بررسی تطبیقی داستان‌های شاهنامه، رامایانا، ایلپاد و اودیسه بر اساس نظریات تعارض و مذاکره پرداخته است. بیرانوند و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله‌ای کوشیده‌اند به بررسی تطبیقی شخصیت‌های مشابه دو داستان سیاوش و رامایانا بپردازند.

۳-۱. روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله به صورت تطبیقی-تحلیلی (مقایسه‌ای) است. در این روش، به بررسی مشترکات دو پدیده یا متن پرداخته می‌شود. تحلیل تطبیقی دو روش اصلی دارد: بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دو پدیده یا اثر (Rihoux and Ragin, 2009: 2). در این پژوهش نیز می‌کوشیم به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دو داستان در موضوعات مختلف بپردازیم.

۲. بحث

۲-۱. خلاصه داستان رام

راجه جسرت^۱- پادشاه اجودهیا (اوده)- از سه همسرش، چهار پسر دارد. رام از همه بزرگتر است؛ بنابراین او باید جانشین پدر شود؛ ولی همسر کوچکتر پادشاه- کیکی^۲- به یاد راجه می‌آورد که هنگامی که یک بار جان راجه را نجات داده، به او قول داده است که جبران می‌کند. کیکی از پادشاه می‌خواهد تاج و تخت را به پسر او واگذار کند و رام را به مدت چهارده سال از پایتخت دور

۱. Rāja Jasrat

۲. Kaikeyī

کند. رام با همسرش - سیتا - و برادرش - لکشمی^۱ - به جنگل می‌رود. شاه پیر نیز از اندوه می‌میرد. بهارت^۲ که قرار است پادشاه شود به جنگل می‌رود، تا رام را به اجودهی‌ها بازگرداند؛ ولی رام نمی‌پذیرد. بعد از این ماجرا راوَن^۳ سیتا را می‌رباید و به خانه خود می‌برد. رام سپاهی از خرس‌ها و میمون‌ها را برای جنگ با دیوان می‌برد. هنومان - که یکی از میمونان است - رام را یاری می‌کند. هنومان جای سیتا را می‌یابد. سپاه رام پلی روی دریا می‌سازند؛ تا به لنکا برسند. آن‌ها دیوان را شکست می‌دهند و سیتا را از چنگال راوَن می‌رهانند. رام پیش از آن که سیتا را بپذیرد، از او می‌خواهد برای اثبات پاکدامنی خود به درون آتش برود. سیتا نیز به درون آتش می‌رود و سربلند و تندرست بیرون می‌آید. آنگاه رام و سیتا از لنکا به اجودهی‌ها باز می‌گردند. رام بر تخت پادشاهی سوار می‌شود. رشک‌مندان بدگمانی رام را درباره سیتا برمی‌انگیزند. رام از لکشمی می‌خواهد که سیتا را ببرد و در بیابان‌های دور رها کند. لکشمی نیز دستور رام را انجام می‌دهد. این در حالی است که سیتا باردار است. سیتا با سرگردانی در جستجوی سرپناهی است که به والمیکی می‌رسد و در نزد او ماندگار می‌شود. پس از مدتی سیتا دو پسر می‌زاید. والمیکی به آن دو پسر دانش و جنگاوری می‌آموزد. هنگامی که به پانزده سالگی می‌رسند به نزد رام می‌روند و رام آنان را می‌شناسد. سپس رام سیتا را نیز به اجودهی‌ها فرامی‌خواند. سیتا که بسیار آزاده است، دوباره برای اثبات پاک‌اش از مادر خود - زمین - می‌خواهد تا پاک‌ی او را گواهی دهد. در آن هنگام زمین دهان باز می‌کند و سیتا را فرومی‌برد. رام هنگامی که این رخداد را می‌بیند، بسیار اندوهگین می‌شود و بر آن می‌نهد که در آسمان به دنبال سیتا بگردد و به او بپیوندد (والمیکی و داس، ۱۳۷۹).

۲-۲. شباهت‌ها و تفاوت‌های رستم و رام

پیش از آن که به تطبیق و مقایسه دو داستان بپردازیم، در جدول ۱ به بررسی تطبیقی شباهت‌ها و تفاوت‌های دو داستان می‌پردازیم؛ سپس آن‌ها را به تفصیل مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

۱. Lakashman

۲. Bharat

۳. Ravana

جدول ۱. بررسی مقایسه‌ای عناصر دو داستان رستم و رام

موضوع	شباهت‌ها	تفاوت‌ها
پیشگویی تولد	پیشگویی آینده نیکوی دو شخصیت	موبدان، بزرگان، ستاره‌شناسان و خردمندان تولد رستم را به وسیله ستارگان پیشگویی می‌کنند. سیمرغ نیز دلیر بودن رستم را پیشگویی می‌کند. در رامایانه، یکی از برهمنان تولد رام را پیشگویی می‌کند.
زیبایی ظاهری	هر دو زیبایی ظاهری دارند.	رستم بلندقد و تنومند است؛ ولی رام تنها زیباست.
وفاداری به پادشاه	هر دو فرمانبردار پادشاه بوده‌اند.	رستم با کی‌کاوس سر ناسازگاری دارد و در برابر او مغرور است؛ ولی رام در برابر پادشاه فروتنی می‌ورزد و هیچ گونه نافرمانی در برابر او ندارد.
داشتن نقش محوری در برابر دشمنان	هر دو در برابر دشمنان نقش محوری دارند.	رستم به صورت شخصیتی انسانی و میهن‌پرست ظاهر می‌شود که هیچ گونه سرنوشتی او را برای دفاع از میهن برنمی‌نویسد. ولی رام تجلی یکی از خدایان است که وظیفه‌اش دفاع از نیروهای خیر است.
نیک‌خواهی	هر دو درباره دیگران با نیکي برخورد می‌کنند.	رستم در جایگاه انسانی به دیگران نیکي می‌کند؛ ولی رام در جایگاه خدایی.
مهارت در تیراندازی	هر دو در تیراندازی مهارت دارند.	رستم مانند یک پهلوان بامهارت تیراندازی می‌کند؛ ولی در بیان تیراندازی رام غلو شده است.
نام‌پوشی	هر دو شخصیت نام خود را پوشیده‌اند.	رستم در برابر پسر خود نام‌پوشی می‌کند و داستانش به تراژدی می‌انجامد. رام در برابر یکی از برهمنان نام‌پوشی می‌کند؛ ولی به تراژدی نمی‌انجامد.
دفاع از خود	هر دو مورد هجوم دشمنان قرار می‌گیرند و آن‌ها برای جلوگیری از درگیری به مذاکره می‌پردازند.	
احترام به پدر	هر دو به پدرشان احترام می‌گذارند.	رستم با جنگاوری دستور پدر را انجام می‌دهد؛ ولی رام با انجام دادن پیمان پدرش به او احترام می‌گذارد.
ارتباط با ماورا	هر دو با ماورا ارتباط دارند.	رستم در جایگاه انسانی نیازمند کمک گرفتن از ماورا است؛ ولی رام خود یکی از خدایان است و به خود استوار است.
شرکت در تراژدی	هر دو برای حفظ آبروی خود دست به تراژدی می‌زنند.	رستم با جنگاوری و دفاع از حریم پهلوانی خود تراژدی را رقم می‌زند؛ این در حالی است که پسر خود را نمی‌شناسد. ولی رام با رفتار تعارض‌گونه خود نسبت به همسرش تراژدی را می‌آفریند. رام بر خلاف رستم سیتا را کاملاً می‌شناسد.
افراسیاب و راون	هر دو به دنبال قدرت هستند و شر ذاتی دارند.	افراسیاب شخصیتی انسانی دارد؛ ولی راون یک دیو است.

دیوان و جادوگران	در هر دو داستان، دیوان و جادوگران تغییر چهره می‌دهند؛ تا شناخته نشوند. دیوان نیز فریبکارند.	رستم بر خلاف رام، دیو را می‌فریبد.
کی‌کاووس و سیتا	هر دو فریب دیو را می‌خورند.	کی‌کاووس همراهانی دارد، که آن‌ها نیز مانند او فریب دیو را می‌خورند و گرفتار می‌شوند؛ ولی سیتا خود تنها فریب دیو را می‌خورد و اسیر دیو می‌شود.
دیو سپید و راون	هر دو دیو فریبکارند و دوستان قهرمان را به گروگان می‌گیرند.	رستم به تنهایی موفق می‌شود دیو را بکشد؛ ولی رام با کمک میمونان و برادرش این توانایی را می‌یابد که دیو را بکشد.
زواره و لکشمی	هر دو یاریگر و همراه قهرمان بوده‌اند.	زواره در همه داستان‌های رستم حضور ندارد؛ ولی لکشمی در بیشتر داستان‌های رام حضور دارد.
تهمینه و سیتا	هر دو شوهرانشان را بعد از تولد فرزندان دیگر نمی‌بینند و نمونه دو زن رنجیده در این دو داستان هستند.	سیتا بر خلاف تهمینه نام پدر را از پسرانش پنهان نمی‌کند. سیتا از رفتار شوهرش ناراحت است؛ ولی تهمینه به خاطر مرگ پسرش اندوهگین است. رفتار سهراب با تهمینه برخلاف رفتار پسران سیتا پرخاشگرانه است.
حیوانات	در هر دو داستان یاریگر قهرمان هستند.	در داستان رام حیوانات یاریگر سخن می‌گویند؛ ولی در داستان رستم حیوانات یاریگر سخن نمی‌گویند.
مازندران و لنکا	جایگاه دیوان و دشمنان است.	راه رسیدن به مازندران از میان کوه‌ها و راه رسیدن به لنکا از میان دریا می‌گذرد.

۱-۲-۲. پیشگویی تولد

پیش از آن که قهرمانان دو حماسه پا به جهان بگذارند، تولد و آینده درخشان‌شان پیشگویی می‌شود. در شاهنامه موبدان، بزرگان، ستاره‌شناسان و خردمندان تولد رستم را برای منوچهر پیشگویی می‌کنند. این موضوع باعث می‌شود منوچهر با ازدواج زال و رودابه موافقت نماید.

زبان بر گشادند بر شهریار
که کردیم با چرخ گردان شمار
ازین دخت مهرباب و از پور سام
گوی پر منش زاید و نیک نام
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱۸-۲۱۷)

همچنین سیمرغ نیز تولد رستم را در هنگام زادن او پیشگویی می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۷). در رامایانا نیز، هنگامی که راجه‌جسرت به نزد «بشست‌رکھے»^۱ می‌رود، تا شاید او را از داشتن پسری در آینده خبر دهد، او می‌گوید: «غم مخور! در خانه تو چهار پسر خواهند شد. در آن پسران، کلان‌تر از همه سری‌رامچندر^۲ نام خواهد یافت. یقین بدان که عین اوتار نور پاک که آن را نرگن و نراکار گویند» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۹۰).

۱ . Vasishihā

۲ . Shrī Rāmachandra

در داستان رستم، پیشگویی به وسیله موبدان، بزرگان، ستاره‌شناسان و خردمندان با دیدن احوال ستارگان و سیمرغ بوده است. ولی در داستان رامایانا، پیشگویی به وسیله یکی از برهمنان انجام گرفته است.

۲-۲-۲. زیبایی ظاهری

آن گونه که در شاهنامه آمده است رستم بلندقد و زیبا بوده است. پیران درباره رستم می‌گویند:

یکی مرد بینی چو سرو سهی بدیدار با زیب و با فرهی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۹۹)

کاموس کشانی نیز به رستم اشاره کرده است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۹۸).

در رامایانا نیز رام به داشتن زیبایی توصیف شده است. هنگام دیدار رام و سیتا همگان از زیبایی رام و لکشمی در شگفت می‌مانند. «یکی از مصاحبان سیتا که به گل چیدن رفته بود هر دو برادر را دید بر حسن و جمال این‌ها برآشفته» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

تفاوت رستم و رام در آن است که رستم به بلندقد و تنومند بودن توصیف شده است؛ ولی رام تنها به زیبایی.

۲-۲-۳. وفاداری به پادشاهی

رستم شخصیتی وفادار به پادشاهان روزگار خویش است. «خانواده رستم همواره نسبت به پادشاه وقت وفادارند» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۶: ۳۱۱). رستم با آن که کاووس پادشاه بی‌خردی است، نسبت به او وفادار است. او برای نجات کاووس به مازندران می‌رود و از هفت خان می‌گذرد و جان خود را به خطر می‌اندازد. در رامایانا نیز رام نسبت به پادشاه که پدرش نیز است، وفادار است و طبق پیمانی که راجه‌جسرت با کیکی بسته است عمل می‌کند.

تفاوت رستم و رام در این باره آن است که رستم و کی‌کاووس معمولاً سر سازگاری با هم ندارند؛ در ماجرای آمدن سهراب به ایران، رستم دیر به دربار می‌آید و هنگامی که می‌آید مورد خشم کاووس قرار می‌گیرد. ولی رستم در برابر پادشاه مغرور است و از این که او را در میان درباریان خوار کند ترسی ندارد.

بفرمود پس طوس را ر که رو هر دو را زنده برکن بدار

تهمتن برآشفته با شهریار که چندین مدار آتش اندر کنار

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۰)

در مقابل، رام در برابر پادشاه شخصیتی فروتن و فرمانبردار دارد که هیچ گونه سرپیچی در رفتار او دیده نمی‌شود. هنگامی که رام برای عمل کردن به پیمان پدرش به جنگل می‌رود، بهرت-برادر رام- به نزد رام می‌آید که پادشاهی را به او واگذار کند؛ ولی رام حاضر نمی‌شود از دستور پادشاه روگردانی کند و در همان جا می‌ماند (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

۴-۲-۲. داشتن نقش محوری در برابر دشمنان

در شاهنامه، رستم نقش اساسی را در برابر دشمنان بر دوش دارد. بدون وجود او کسی توان رویارویی با دشمنان را ندارد. در داستان دشمنی سهراب، کاووس از روی نامه گزدهم می‌داند که کسی جز رستم توان جنگیدن با سهراب را ندارد؛ بنابراین گیو را برای آوردن رستم به زابل می‌فرستد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۹۴). «رستم همیشه به عنوان آخرین امید و نجات‌بخش موعود ایرانیان بوده است» (مرتضوی، ۱۳۶۹: ۵۸).

در رامایانا نیز، رام نقش محوری داستان را در برابر دشمنان بر دوش دارد. در نبرد فرجامین، راون خود را با صورت‌های گوناگون به یاران رام نشان داد و آن‌ها را ترساند. سرانجام این رام بود که با تیر همه صورت‌های خیالی راون را سرنگون کرد (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۳۹۹). در پایان این نبرد، رام راون را از پا درمی‌آورد (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۴۰۲). «هندوها رام را تجسم کامل خیر و خوبی و «راوانا» را تجسم کامل شر و بدی تعبیر می‌نمایند. به این ترتیب جنگ میان رام و راوانا را به عنوان نبرد خیر و شر تعبیر و تفسیر می‌کنند» (پانی‌پتی، ۲۰۰۹: مقدمه رامایانا از ضیایی و جعفری، ص ۱۶). تفاوت رستم و رام در این باره آن است که رستم به صورت شخصیتی انسانی و میهن‌پرست ظاهر می‌شود که هیچ گونه سرنوشتی او را برای دفاع از میهن برنینگخته است. ولی رام تجلی یکی از خدایان است که وظیفه‌اش دفاع از نیروهای خیر است.

۵-۲-۲. نیک‌خواهی

در شاهنامه، رستم به عنوان شخصیتی نیک‌خواه معرفی می‌شود. این موضوع از زبان اسفندیار نیز بیان می‌شود:

همیشه همه نیکویی خواستی به فرمان شاهان بیاراستی
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۳۳)

رستم بخشش‌هایی به افراد مختلف نیز دارد. به عنوان نمونه، هنگامی که سیاوش از زابل می‌رود، رستم پیشکش‌های فراوانی با او همراه می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۶۴). رام نیز به صورت شخصیتی نیک‌خواه معرفی می‌شود که خویشکاری نگهبانی از زندگی، نیکی و... را بر دوش دارد و یکی از مظاهر خدای ویشنو است که برای خیر و برکت به این جهان مادی آمده است (گزیده ریگ‌ودا، ۱۳۶۷: ۱۰۴). اوست که به دیگران زندگی می‌دهد. همچنان که رامایانا می‌گوید، رام در کودکی نیز حیات می‌بخشیده است. «همین قسم نور مجسم، طرفه‌طرفه بازی‌های طفلی می‌کردند، کوشلیا و دیگر زنان و مردمان اوده را ثمره حیات می‌بخشیدند» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۱۰۰). تفاوت رستم و رام در این باره آن است که رستم در خویشکاری یک انسان نیکی کرده است؛ ولی رام در جایگاه خدایی.

۶-۲-۲. مهارت در تیراندازی

در داستان رستم و اشکبوس می‌بینیم که رستم در جنگ با اشکبوس، تیری را در کمان می‌گذارد و اسب اشکبوس را واژگون می‌کند. سپس با تیری دیگر خود اشکبوس را از پای درمی‌آورد.

بزد بر بر و سینه اشکبوس سپهر آن زمان دست او داد بوس
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۹۶)

در داستان رستم و اسفندیار نیز رستم با تیری از درخت گز چشم اسفندیار را کور می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶/۳۰۴).

در رامایانا نیز، رام مهارت خاصی در کشیدن کمان دارد. او هنگامی که با نیروهای راوانا روبه‌رو می‌شود بدین صورت عمل می‌کند: «سری رامچندر هم... تیری چنان انداختند که از یک تیر هفتصد هزار ارابه و یک هزار و چهارصد فیل بزرگ و هیجده هزار سوار و دویست هزار پیاده را به جان کشتند» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۳۹۳).

در بیان تیراندازی رام بیش از هر چیزی غلو خودنمایی می‌کند؛ رام با یک تیر چه کارهایی که نمی‌کند؟ در ادامه رام موفق می‌شود که راون را از بین ببرد (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۴۰۲). همچنان که پیداست، تفاوت تیراندازی رستم و رام در آن است که درباره رام بسیار غلو شده است.

۷-۲-۲. نام‌پوشی

نام‌پوشی از ویژگی‌های شخصیتی رستم و رام است. «در نظر انسان بدوی نام هر کس مهم‌ترین مشخصه ذاتی او است» (فروید، ۱۳۵۱: ۸۰). انسان‌های کهن بر این باور بوده‌اند که «با دانستن نام واقعی کسی می‌توان بر هستی او چیره شد» (علیزاده و آیدنلو، ۱۳۸۵: ۱۹۷) در داستان رستم و سهراب، سهراب گمان می‌برد که این پهلوان رستم است؛ بنابراین به او می‌گوید: آیا تو رستمی؟ ولی رستم نام راستین خود را نمی‌گوید.

چنین داد پاسخ که رستم نیم هم از تخمه سام نیرم نیم
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۲۳)

در رامایانا، بعد از آن که رام کمان مهادیوجی را می‌شکند، یکی از برهمنان به نام پرسرام^۱، برای درگیری با شکننده کمان برمی‌خیزد. رام به او می‌گوید: «من آن را شکسته‌ام»؛ ولی خود را معرفی نمی‌کند. لکشمین و پرسرام با هم درگیر می‌شوند. سرانجام رام کمان ویشنو را می‌کشد و پرسرام می‌فهمد که رام از مظاهر ویشنو است.

«پرسرام از هوش برفت. بعد ساعتی که از غفلت به هوش آمد، ایشان را شناخت» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۱۴۲).

تفاوت رستم و رام در این باره آن است که نام‌پوشی رستم در برابر سهراب باعث تراژدی شده است؛ ولی در داستان رام این گونه نیست. همچنین رستم در برابر پسر خود نام خود را پنهان کرده است؛ ولی رام در برابر یکی از برهمنان.

۸-۲-۲. دفاع از خود

در همه جنگ‌ها، رستم آغازکننده جنگ نیست. می‌توان گفت رستم شخصیتی زورگو ندارد. به عنوان نمونه در داستان رستم و اسفندیار، اسفندیار برای بستن دست رستم به زابل می‌رود و رستم تنها از خود دفاع می‌کند. با این همه بارها اسفندیار را پند می‌دهد و از او می‌خواهد که از تصمیمش بازگردد.

بترس از جهاندار یزدان پاک خرد را مکن با دل اندر مغاک

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۳۰۱)

رام نیز برای جنگیدن پیش‌دستی نمی‌کند؛ بلکه این دشمن است که همسر رام را می‌دزد و او مجبور می‌شود برای رهایی همسرش بجنگد. رام یک‌بار هنومان و بار دیگر انگد را برای مذاکره با راون می‌فرستد. هنومان به راون می‌گوید: «کسی که دورکننده هراس بندگان خود است، او را بنده شو... او را خصومت نتوان کرد... همین که در پناه او رفتی، عفو تقصیرات تو خواهند کرد... پای مبارک سری رامچندر... در دل خود نگاه دار و سلطنت لنکا بکن» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۲۹۸). ولی سخنان هنومان هیچ تأثیر مثبتی در رفتار راون ندارد و به نبرد خویش ادامه می‌دهد.

چنانکه پیداست، رام و یارانش به دنبال مذاکره برای جلوگیری از درگیری هستند. رستم نیز پیش از درگیری با دشمنانش کوشیده است با آن‌ها مذاکره کند؛ تا شاید دشمنی به درگیری نینجامد که مذاکره با اسفندیار نمونه بارز آن است.

۹-۲-۲. احترام به پدر

در شاهنامه، رستم احترام خاصی برای زال قایل است و در کارهای مهم با او مشورت می‌کند. رستم می‌کوشد دستور زال را به انجام رساند. رستم در کین نیای خود- نریمان- به فرمان زال، در بار شتر نمک جای می‌دهد و به درون دژ دشمن می‌رود؛ سپس شبیه‌خون می‌زند و آن‌ها را شکست می‌دهد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۶۷) هنگامی که گرشاسب می‌میرد رستم دستور زال درباره پیدا کردن کی‌قباد را به انجام می‌رساند.

به رستم چنین گفت فرخنده زال
 که برگیر کوپال و بفراز یال
 برو تازیان تا به البرز کوه
 گزین کن یکی لشکر همگروه...
 تهمتن زمین را بمژگان برفت
 کمر برمیان بست و چون باد تفت
 (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۷-۵۶)

در رامایانا، رام به خاطر پیمانی که راجه‌جسرت با کیکئی بسته است، پادشاهی را به مدت چهارده سال رها می‌کند؛ این در حالی است که پادشاهی حق اوست. هنگامی که رام راجه‌جسرت را می‌بیند که اندوهگین به چشم می‌آید، دلیل آن را از کیکئی می‌پرسد. «او گفت: راجه شما را می‌خواهد به جنگل فرستادن؛ از ملاحظه، روبروی شما نمی‌تواند گفت» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۱۷۹). در این هنگام راجه برمی‌خیزد و این سخن کیکئی را رد می‌کند و از رام می‌خواهد با زور سلطنت را از او بگیرد. رام به او می‌گوید: «زندگانی و سلطنت دنیا ثباتی ندارد که مصدر چنین افعال قبیح توان شد» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۱۷۹).

تفاوت این دو در آن است که رستم با جنگاوری دستور پدر را انجام می‌دهد؛ ولی رام با انجام دادن پیمان پدرش به او احترام می‌گذارد.

۱۰-۲-۲. ارتباط با ماورا

هنگامی که رستم در تنگنایی قرار می‌گیرد از نیروی دعا کمک می‌گیرد. همچنین سیمرغ که یاریگر خانوادگی زال است به یاری رستم می‌آید. در جنگ رستم و اسفندیار، رستم با راهنمایی سیمرغ موفق می‌شود اسفندیار را شکست دهد.

بدین گز بود هوش اسفندیار
 تو این چوب را خوارمایه مدار
 (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۲)

رام خود از خدایان بزرگ هند و تجلی ویشنو است (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۵۹۸). هنگامی که رام زاده می‌شود برهما و فرشتگان به شادی می‌پردازند. «در آن وقت، برهما و کل فرشتگان خود را از لباسهای فاخر و جواهرهای آبدار آرایش داده، بیوان سوار شده در آنجا آمدند» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۹۴). جایگاه انسانی رستم باعث شده است که نیازمند کمک خدا و یا نیرویی مانند سیمرغ شود؛ ولی رام، خود یکی از خدایان است و نیروهای خیر را در اختیار خویش دارد و به خود استوار است.

۱۱-۲-۲. شرکت در تراژدی

رستم در بیشتر پیروزی‌ها اندوهگین می‌شود. با شکست دادن سهراب درمی‌یابد که پسر دلبند خود را کشته است؛ بنابراین در سوگ او می‌نشیند.

همی ریخت خون و همی کند موی سرش پر ز خاک و پر از آب روی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۳۹)

بعد از کشتن اسفندیار نیز، رستم تابوتی برای تن بی جان او می سازد و خود بر مرگ اسفندیار گریه سر می دهد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۳۰۹).

در رامایانا، رام بعد از شکست دادن راون، به دنبال آزمودن سیتا است و با گذر از آتش او را می آزماید. رام به اجودها می رود؛ ولی از آن جا که نمی تواند تهمت های مردم نسبت به سیتا و اسیر بودن او در دست راون را برتابد، سیتا را در حالی که آبستن است، به جنگل می فرستد. همین موضوع قهرمان را در اندوه جدایی از یار دیرین فرومی برد. «سری رامچندر دیدند که از فراق سیتا خواب و آرام ندارد و اشک از چشم می ریخت و سخن نمی توانست گفت» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۴۷۲).

در این تراژدی ها، هر دو قهرمان نظر مردم برایشان مهم است. آن ها می کوشند آبروی خود را در نزد مردم حفظ کنند. شاید اگر پای حفظ آبرو در میان نبود، هرگز تراژدی رخ نمی داد. تفاوت رستم و رام، در این باره آن است که رستم با جنگاوری و دفاع از حریم پهلوانی خود تراژدی را رقم زده است؛ ولی رام با رفتار تعارض گونه خود نسبت به سیتا باعث تراژدی شده است. رستم سهراب را نمی شناسد؛ همین موضوع باعث آفریدن تراژدی می شود. ولی رام سیتا را می شناسد و از درستکار بودن وی آگاهی دارد.

۱۲-۲-۲. دوستان و دشمنان مشابه

۱۲-۲-۲. افراسیاب و راون

افراسیاب و راون دو شخصیت قدرت طلب هستند که قهرمانان هر دو کتاب را به چالش می کشند. افراسیاب نیرویی شگفت انگیز دارد و پهلوان بزرگی مانند زال را به ستایش خود می کشاند. هنگامی که در نبرد پشنگ با ایرانیان، رستم از زال نشانی افراسیاب را می پرسد،

بدو گفت زال ای پسر گوش دار یک امروز با خویشتن هوش دار

که آن ترک در جنگ نر ازدهاست در آهنگ و در کینه ابر بلاست...

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۴)

ولی چنین شخصیتی تاب پایداری در برابر رستم را ندارد. رستم با گرز به او حمله ور می شود، کمر بند او را می گیرد و او را بلند می کند؛ ولی از خوش بختی افراسیاب، کمر بندش پاره می شود و می گریزد.

راون به خاطر قدرت طلبی اش با یاری گرفتن از دعای برهمن تصمیم می گیرد نیروی فراوانی داشته باشد. او با «راجه سهری باهو» می جنگد و شکست می خورد و به وسیله این راجه، اسیر می شود؛ ولی «چچولست» وساطت می کند و راون را نجات می دهد. راون با «بال میمون» درگیر می شود و از او

شکست می‌خورد. به جنگ با «جم» می‌رود، جم او را شکست می‌دهد؛ ولی چون در نزد برهمن دعا کرده است، جم کشتن او را نافرمانی از برهما می‌داند (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۷۷-۷۶). چیزی که در جنگ‌های راون آشکار است، شر بودن ذاتی وی است. از این نظر به افراسیاب شباهت دارد. همچنین راون همانند افراسیاب پرزور است.

تفاوت افراسیاب و راون در آن است که افراسیاب شخصیتی انسانی دارد؛ ولی راون یک دیو ده سر است.

۲-۱۲-۲. دیوان و جادوگران

رستم در هفت‌خان با دیوهایی مانند آکوان دیو و دیو سپید می‌جنگد و آن‌ها را نابود می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰). در واقع رستم برای یاری دیگران؛ یعنی کاووس اقدام به کشتن دیوان می‌کند. ماریچ و سوباهو دو دیوی هستند که بسوامتر عابد را اذیت می‌کنند. بسوامتر به نزد پدر رام می‌آید و از او می‌خواهد رام و لکشمین را به یاری او بفرستد. رام و لکشمین نیز با او همراه می‌شوند؛ تا این‌که به عفرتی به نام تارکا برخورد می‌کنند که مادر ماریچ است. رام تبری بر سینه او می‌زند و او را نابود می‌کند. سپس در روز قربانی رام و لکشمین، ماریچ و سوباهو را شکست می‌دهند و به این ترتیب قربانی انجام می‌گیرد (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۰۲). راون که یکی از ضدقهرمانان رامایانا است، جزء دیوان است و با بسیاری از دیوان به دشمنی با رام می‌پردازد.

در هر دو کتاب جادوگر و دیوان تغییر چهره می‌دهند، تا قهرمان آن‌ها را شناسد و بدین ترتیب بتوانند او را شکست دهند. در هفت‌خان رستم پیرزن جادوگر خود را به صورت زنی زیبا بزک می‌کند؛ به گونه‌ای که رستم او را به زیبایی می‌ستاید و نام خدا را بر زبان می‌راند. جادوگر با شنیدن نام خدا به صورت پیرزنی زشت‌رو درمی‌آید. رستم کمند خویش را می‌افکند و او را به بند می‌کشد و با خنجر میانش را به دو نیم می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۹).

در رامایانا، بعد از آن‌که شورپانکها، خواهر راون، در نزد راون از رام شکایت می‌کند، راون به وزیرش، ماریچ، دستور می‌دهد که به صورت آهویی بر سیتا آشکار شود؛ تا از رام بخواهد آهو را برایش بیاورد. «سیتا تنها خواهد ماند. در آن وقت من او را خواهم آورد» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۲۳۸). رام به دنبال آهو می‌رود و آن را شکار می‌کند. در هنگام جان‌دادن به زبان رام «فریاد کرد که ای لکشمین زود بیا و خبر من بگیر که آهو در اصل دیو بوده است، مرا می‌کشد» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۱۴۲). لکشمین نیز با پافشاری سیتا به دنبال رام می‌رود. راون از این فرصت استفاده می‌کند و سیتا را از خطی که رام بر گرد او کشیده است، بیرون می‌آورد. با این روش که خود را به شکل یک جوگی درمی‌آورد و سیتا را می‌فریبد و با خود به لنکا می‌برد (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۲۴۲-۲۴۳).

دیوان در هر دو داستان فریبکارند؛ با این تفاوت که رستم در برابر اکوان دیو که به او می‌گوید: «یک آرزو بکن؛ می‌خواهی تو را به سوی آب بیندازم یا کوه؟» راه نیرنگ‌بازی را در پیش می‌گیرد و با خود می‌گوید: «اگر بگویم مرا به دریا بیفکن، چون دیو اهریمن صفت است، مرا به کوه می‌افکند؛ بنابراین بهتر است بگویم: مرا به کوه بینداز». دیو که این سخن را می‌شنود، رستم را به طرف دریا می‌اندازد و رستم از مرگ رهایی می‌یابد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۰۷-۳۰۵).

۲-۲-۱۲-۲. کی کاووس و سیتا؛ دیو سپید و راون

کی کاووس و سیتا فریب دیو را می‌خورند و گرفتار رنج می‌شوند؛ بنابراین رستم و رام مجبور هستند، خود را به خطر بیندازند؛ تا آن‌ها را رهایی دهند. در شاهنامه، رامشگری دیوی به دربار کی کاووس می‌آید و از سرسبزی مازندران سخن می‌راند؛ تا این که کی کاوس به او فریفته می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۷). کی کاووس به همراه طوس، گودرز و گیو به مازندران لشکرکشی می‌کند. کاووس به گیو دستور می‌دهد که مازندران را چپاول کند. این جاست که دیو سپید وارد کارزار نبرد با کاووسیان می‌شود. همراهان کاووس همگی کور می‌شوند؛ چرا که دیو سپید میدان نبرد را با ابر و دود انباشته می‌کند. رستم به یاری او می‌رود و در این راه از هفت‌خان گذر می‌کند. در هر خان با نیرویی بدسرشت روبه‌رو می‌شود؛ ولی با یاری خداوند آن‌ها را از پا درمی‌آورد. تا این که سرانجام در خان هفتم با دیو سپید درگیر می‌شود. رستم سینه دیو را می‌شکافد و دل او را به چنگ می‌آورد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۸).

در رامایانا، راون دیوی دهر است که به بهانه انتقام شورپانکها سیتا را می‌دزد و با خود به لنکا می‌برد. در آن‌جا از سیتا می‌خواهد که با او ازدواج کند؛ ولی سیتا به راون می‌گوید که رام برای آزادی او خواهد آمد؛ بنابراین راون به سیتا شش ماه فرصت می‌دهد که اگر رام نباید با سیتا ازدواج کند (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۲۴۴). در ادامه این رام است که مانند رستم برای رهایی گروگان دست به کار می‌شود و راون را شکست می‌دهد.

کی کاووس همراهانی دارد، که آن‌ها نیز مانند او فریب دیو را می‌خورند و گرفتار می‌شوند؛ ولی سیتا تنها خودش فریب دیو را می‌خورد و اسیر دیو می‌شود. رستم به تنهایی به جایگاه گروگان می‌رود و موفق می‌شود دیو را نابود کند؛ ولی رام با کمک میمونان و برادر خود می‌تواند به لنکا برود و دیو را بکشد.

۲-۲-۱۲-۴. زواره و لکشمی

زواره برادر رستم است که در بیشتر تنگناها او را همراهی می‌کند. در تعارض با اسفندیار، زواره نیز به نبرد می‌پردازد و نوش‌آذر- فرزند اسفندیار- را می‌کشد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۸۳). خویشکاری زواره

پشتیبانی از رستم است.

در رامایانا، لکشمی به مانند زواره پشتیبان قهرمان است. او به همراه رام به جنگل می‌رود و در بیشتر رخدادها رام را همراهی می‌کند. لکشمی می‌کوشد رام به اهدافش برسد. نمونه‌ای از فرمانبرداری لکشمی از رام، هنگامی است که رام از لکشمی می‌خواهد سیتا را برای همیشه به جنگل ببرد. «ای لکشمی... سیتا را بر اربه سوار کرده، کنار گنگا، نزدیک مقام وال‌میکی عابد گذاشته، بیا» (والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۴۶۶). در آغاز لکشمی نمی‌پذیرد؛ ولی چون با پافشاری رام روبه‌رو می‌شود، این کار را انجام می‌دهد. تفاوت این دو شخصیت در آن است که زواره در همه داستان‌های رستم حضور ندارد؛ ولی لکشمی در بیشتر داستان‌های رام حضور دارد.

۵-۱۲-۲-۲. تهمینه و سیتا

رستم در حالی تهمینه را رها می‌کند که احتمال می‌دهد آستن است. تهمینه نیز بعد از زایمان گویی که از رها شدنش اندوهگین است؛ بنابراین دوست ندارد سهراب از وجود پدرش آگاهی یابد. از طرف دیگر می‌داند که اگر سهراب بداند که پدرش رستم است به نزد او می‌رود. از لحن سهراب پیداست که اگر تهمینه نشانی رستم را به او ندهد، جان تهمینه را می‌گیرد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۸). رام نیز به لکشمی دستور می‌دهد، تا سیتا را در جنگل رها کند؛ در حالی که او آستن است. سیتا دو پسر به دنیا می‌آورد و نام آن‌ها را «کش» و «لو» می‌گذارد. با این تفاوت که سیتا نام پدر را از آن‌ها پنهان نمی‌کند. بعد از آن که رستم به ایران می‌آید، او و تهمینه دیگر هیچ‌وقت همدیگر را نمی‌بینند. سیتا و رام نیز در پایان داستان از همدیگر جدا می‌شوند. بعد از پیروزی رام، او و معشوقش - سیتا - از دردی بزرگ که دلایلی پیچیده دارد، رنج می‌برند. سیتا از زمین می‌خواهد که او را ببلعد؛ زمین نیز چنین می‌کند. رام هم در رودخانه‌ای غرق می‌شود (پانی‌پتی، ۲۰۰۹: ۲۴). تهمینه و سیتا نمونه دو زن رنجیده خاطر در هر دو داستان هستند؛ با این تفاوت که تهمینه به خاطر فرجام پسرش، اندوهگین می‌شود و جان خویش را از دست می‌دهد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۲۰). ولی سیتا از دست شوهرش ناراحت است. رفتار سهراب با تهمینه پرخاشگرانه است و از او می‌خواهد که نام پدر را به وی بگوید؛ ولی فرزندان سیتا چنین رفتاری با سیتا ندارند.

۶-۱۲-۲-۲. حیوانات

در داستان هفت‌خان رستم، در خان نخست رخس شیری را از پا درمی‌آورد. در خان دوم که رستم با بیابانی گرم روبه‌رو می‌شود و گرما و تشنگی به او فشار می‌آورد؛ تا این که میشی زیبا روبه‌روی پهلوان

پدیدار می‌گردد و رستم می‌فهمد که این جانور از جایی آب می‌خورد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۹۳). در خان سوم نیز رستم می‌خوابد؛ در حالی که اژدهایی قصد آزار او را دارد. تا این که رخس رستم را از خواب بیدار می‌کند و او را برای جنگیدن با اژدها یاری می‌کند (فردوسی، ج ۲: ۹۶). رستم این راه سخت چهارده روزه را با یاری رخس در هفت روز سپری می‌کند (فردوسی، ج ۲: ۹۱/۲).

در داستان دشمنی رام و راون، رام برای رسیدن به لنکا از میمونان یاری می‌جوید و آن‌ها با پلی که روی دریا می‌بندند راه رسیدن به لنکا را هموار می‌کنند. اگر میمون‌هایی مانند هنومان نبودند رام نمی‌توانست بر راون برتری یابد. هنومان خود را به لنکا می‌رساند. هنومان از بالای درختی پایین می‌آید و خود را فرستاده رام معرفی می‌کند. او می‌خواهد که سیتا را با خود ببرد؛ ولی سیتا این کار را غیرعقلانی می‌داند. هنومان پنج سردار راون را با فرزندان‌شان می‌کشد؛ تا این که ایندراجیت- پسر راون- به جنگ هنومان می‌آید و با جادوی برهما هنومان را اسیر خود می‌کند. راون دستور می‌دهد دم او را آتش بزنند؛ تا از مردن بدتر باشد. هنومان با دم آتشین خود همه لنکا را به آتش کشاند(والمیکی و داس، ۱۳۷۹: ۳۰۰-۲۹۳).

تفاوت حیوانات در داستان رستم و رام در آن است که حیوانات در داستان رام که همان میمونان هستند، رفتاری انسان‌گونه دارند؛ به این صورت که سخن می‌گویند و بیش از یک حیوان از خود کنش نشان می‌دهند.

۱۳-۲-۲. مازندران و لنکا

مازندران از روزگاران کهن جای دیوان بوده است؛ به گونه‌ای که کسی جرأت آن را نداشته است که به آن‌جا لشکر بکشد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۲).

لنکا نیز مانند مازندران جایگاه دیوان و دشمنان است. راه رسیدن به مازندران و لنکا برای قهرمان دشوار است. به گونه‌ای که رستم می‌بایست از هفت خان خطرناک بگذرد. زال به رستم می‌گوید: برای رسیدن به مازندران دو راه دشوار وجود دارد:

یکی از دو راه آنک کاوس رفت دگر کوه و بالا و منزل دو هفت

پر از دیو و شیرست و پرتیرگی بماند بدو چشم‌ت از خیرگی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۹)

این به راه رسیدن به لنکا که از دریا می‌گذرد و دشوار می‌نماید، شباهت دارد. رام و همراهانش مجبور می‌شوند برای رسیدن به لنکا بر روی دریا پل ببندند. تفاوت مازندران و لنکا در آن است که راه رسیدن به مازندران از میان کوه‌ها و راه رسیدن به لنکا از میان دریا می‌گذرد.

۳. نتیجه‌گیری

دو قوم هند و ایرانی به خاطر داشتن ریشه‌های مشترک، اسطوره‌های یکسان و مشابه زیادی دارند. از جمله اسطوره‌های مشابه، داستان‌هایی است که از رستم در شاهنامه فردوسی و رام در رامایانا از والمیکی وجود دارد. شباهت‌ها و تفاوت‌های داستان‌های رستم و رام بدین صورت است:

۱- پیشگویی تولد: آینده نیکوی رستم و رام پیشگویی می‌شود. با این تفاوت که موبدان، بزرگان، ستاره‌شناسان و خردمندان تولد رستم را به وسیله ستارگان پیشگویی می‌کنند و سیمرغ نیز دلیر بودن رستم را پیشگویی می‌کند. ولی تولد رام به وسیله یکی از برهمنان پیشگویی می‌شود. ۲- هر دو زیبایی ظاهری دارند. رستم بلندقد و تنومند است؛ ولی رام تنها زیباست. ۳- رستم و رام فرمانبردار پادشاه هستند. رستم با کی‌کاوس سر ناسازگاری دارد و در برابر او مغرور است؛ ولی رام در برابر پادشاه فروتنی می‌ورزد و هیچ گونه نافرمانی در برابر او ندارد. ۴- هر دو قهرمان در برابر دشمنان نقش محوری دارند. رستم به صورت شخصیتی انسانی و میهن‌پرست ظاهر می‌شود که هیچ گونه سرنوشتی او را برای دفاع از میهن برنینگخته است. ولی رام تجلی یکی از خدایان است که وظیفه‌اش دفاع از نیروهای خیر است. ۵- رام و رستم درباره دیگران با نیکی برخورد می‌کنند. رستم در جایگاه انسانی به دیگران نیکی می‌کند؛ ولی در جایگاه خدایی. ۶- هر دو قهرمان در تیراندازی مهارت دارند. با این تفاوت که رستم مانند یک پهلوان بامهارت تیراندازی می‌کند؛ ولی در بیان تیراندازی رام غلو شده است. ۷- هر دو شخصیت نام خود را پوشیده‌اند. رستم در برابر پسر خود نام‌پوشی می‌کند و داستانش به تراژدی می‌انجامد. ولی رام در برابر یکی از برهمنان نام‌پوشی می‌کند؛ ولی به تراژدی نمی‌انجامد. ۸- رستم و رام مورد هجوم دشمنان قرار می‌گیرند و آن‌ها برای جلوگیری از درگیری به مذاکره می‌پردازند. ۹- هر دو قهرمان به پدرشان احترام می‌گذارند. رستم با جنگاوری دستور پدر را انجام می‌دهد؛ ولی رام با انجام دادن پیمان پدرش به او احترام می‌گذارد. ۱۰- رستم و رام با ماورا ارتباط دارند. رستم در جایگاه انسانی نیازمند کمک گرفتن از ماورا است؛ ولی رام خود یکی از خدایان است و به خود استوار است. ۱۱- هر دو قهرمان برای حفظ آبروی خود دست به تراژدی می‌زنند. رستم با جنگاوری و دفاع از حریم پهلوانی خود تراژدی را رقم می‌زند؛ این در حالی است که پسر خود را نمی‌شناسد. ولی رام با رفتار تعارض‌گونه خود نسبت به همسرش تراژدی را می‌آفریند. رام بر خلاف رستم سیتا را کاملاً می‌شناسد.

از مقایسه دوستان و دشمنان رستم و رام و دیگر عناصر نتایج زیر به دست آمد:

۱- افرسیاب و راون: هر دو به دنبال قدرت هستند و شر ذاتی دارند. افراسیاب شخصیتی انسانی دارد؛ ولی راون یک دیو است. ۲- دیوان و جادوگران: در هر دو داستان دیوان و جادوگران تغییر چهره می‌دهند؛ تا شناخته نشوند. رستم بر خلاف رام، دیو را می‌فریبد. ۳- کی‌کاوس و سیتا: هر دو فریب دیو را

می‌خورند. کی کاووس همراهانی دارد، که آن‌ها نیز مانند او فریب دیو را می‌خورند و گرفتار می‌شوند؛ ولی سیتا خود تنها فریب دیو را می‌خورد و اسیر دیو می‌شود. ۴- دیو سپید و راون: هر دو دیو فریبکارند و دوستان قهرمان را به گروگان می‌گیرند. رستم به تنهایی موفق می‌شود دیو را بکشد؛ ولی رام با کمک میمونان و برادرش این توانایی را می‌یابد که دیو را نابود کند. ۵- زواره و لکشمین: هر دو یاریگر و همراه قهرمان هستند. زواره در همه داستان‌های رستم حضور ندارد؛ ولی لکشمین در بیشتر داستان‌های رام حضور دارد. ۶- تهمینه و سیتا: هر دو شوهرانشان را بعد از تولد فرزندانشان دیگر نمی‌بینند و نمونه دو زن رنجیده در این دو داستان هستند. سیتا بر خلاف تهمینه نام پدر را از پسرانش پنهان نمی‌کند. سیتا از رفتار شوهرش ناراحت است؛ ولی تهمینه به خاطر مرگ پسرش اندوهگین است. رفتار سهراب با تهمینه برخلاف رفتار پسران سیتا پرخاشگرانه است. ۷- حیوانات: در هر دو داستان یاریگر قهرمان هستند. در داستان رام حیوانات یاریگر سخن می‌گویند؛ ولی در داستان رستم حیوانات یاریگر سخن نمی‌گویند. ۸- مازندران و لنکا: جایگاه دیوان و دشمنان است. راه رسیدن به مازندران از میان کوه‌ها و راه رسیدن به لنکا از میان دریا می‌گذرد.

تعارض منافع:

نویسندگان متعهد می‌شود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع

- ادهم، نیما (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی اهریمنان خشکی در شاهنامه فردوسی و حماسه رامایانا. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. ۹ (۳۲). ۱۸-۱.
- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۶). زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه. تهران: نشر آگاه.
- بیرانوند، یوسف‌علی (۱۳۹۴). تحلیل تعارض و مذاکره در حماسه‌های مشهور جهان. رساله دکتری. به راهنمایی قاسم صحرائی. خرم‌آباد: دانشگاه لرستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- بیرانوند، یوسف‌علی؛ صحرائی، قاسم؛ حیدری، علی و حسنی جلیلیان، محمدرضا (۱۳۹۵). بررسی شخصیت‌ها و کارکردهای آن‌ها در داستان‌های سیاوش و رامایانا. نشریه زبان و ادبی فارسی (تبریز). ۶۹ (۲۳۴). ۱۵-۱.
- پانی‌پتی، مسیح. (۲۰۰۹). رامایانا، به اهتمام سیدعبدالحمید ضیایی و سیدمحمدیونس جعفری. دهلی نو:

خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران.

زاهدی، سیده اکرم. (۱۳۸۹). سیمای زن در شاهنامه و رامایانا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی طاهره صادقی‌تحصیلی. خرم‌آباد: دانشگاه لرستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

ستاری، رضا؛ صفارحیدری؛ حجت و محرابی کالی، منیره (۱۳۹۴). «شخصیت رستم بر اساس داستان رستم و اسفندیار در شاهنامه و نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو». نشریه متن‌پژوهی ادبی. ۹ (۶۴). ۱۰۹-۸۳.

شاتوک، سیل (۱۳۸۵). دین هندو. ترجمه حسن افشار. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.

صادقی‌تحصیلی، طاهره و زاهدی، سیده اکرم (۱۳۹۲). جایگاه مادران در شاهنامه و رامایانا. نشریه ادبیات تطبیقی. ۵ (۹). ۱۱۲-۹۵.

علیزاده، ناصر و آیدنلو، سجاد (۱۳۸۵). بازشناسی مضمون حماسی - اساطیری رویارویی پدر و پسر در روایتی از تذکره‌الاولیا. فصلنامه پژوهش‌های ادبی. ۱۲. ۲۰۸-۱۹۱.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاهنامه، براساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان. تهران: انتشارات قطره.

فروید، زیگموند (۱۳۵۱). توت‌م و تابو. ترجمه محمدعلی خنجی. تهران: انتشارات طهوری.

گزیده ریگ ودا (۱۳۶۷). تحقیق و ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی و مقدمه تاراچند. چاپ دوم. تهران: نشر نقره.

مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۹). فردوسی و شاهنامه. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نصراصفهانی، محمدرضا؛ صادقی، علی (۱۳۹۱). دگردیسی ایندرا به رستم. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. ۸ (۲۸). ۲۶۷-۲۴۹.

نورائی، الیاس و باوندپور، صغری (۱۳۹۲). ریخت‌شناسی قصه ضحاک در شاهنامه و راوانا در رامایانا. نشریه تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا). ۵ (۱۵). ۱۴۳-۱۲۷.

والمیکی و داس، تلسی. (۱۳۷۹). رامایانا. ترجمه امرسنکهه و امرپرکاش. تهران: مؤسسه فرهنگی، هنری، سینمایی الست فردا.

یغمایی، اقبال. (۲۵۳۵). مختصر راماین، کهن‌ترین اثر حماسی هندوان. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

Bajpai, K.D & Takur, V.K. (1999). Rāma in Ancient Literature and Art in Coomaraswamy.

Macdowall, D.w. (1965). The Dynasty of the Later Indo- Parthians. Numismatic Chronicle. 7 (5). 137-148.

Patal, A & Daryae, T. (2017). India and Iran in the Longue Duree. Lieden:

Brill Publication.

Rihoux, B & Ragin, C. (2009). *Configurational Comparative Methods*. Los Angeles: Sage Publication.

Shagal, Sunil (1991). *Ency of Hinduism*. New Delhi. Sarup & Sons.

Thapliyal. U.P. (1979). *Foreign Element in Ancient Indian Society*. New Delhi Manshiram.

References

Adham, N. (2012). Devils of Drought in Shāhnāmeḥ and Rāmāyānā: A Comparative Study. *A quarterly of mystical and mythological literature*. 9 (32). 1-18. (In Persian).

Alizadeh, N & Aydanlou, S. (2015). Recognizing the epic-mythological theme of father and son confrontation in a story of Tadzireh al-Awliya. *Literary Researches Quarterly*. 12. 191-208. (In Persian).

Bajpai, K.D & Takur, V.K. (1999). *Rāma in Ancient Literature and Art in Coomaraswamy*.

Beiranvand, Y; Sahrai, Q; Heydari, A; Hasani Jalilian, M. (2015).A Comparative Study of Characters and their Functions in Siavoosh and Ramayana. *Persian Language and Literature Journal (Tabriz)*. 69 (234). 1-15. (In Persian).

Beiranvand, Y. (2014). *Analysis of conflict and negotiation in world famous epics*. PhD thesis. Guided by Qasem Sahrai. Khorramabad: Lorestan University, Faculty of Literature and Human Sciences. (In Persian).

Excerpt from Rig Veda (1988). Research and translation by Seyyed Mohammadreza Jalali Naini and introduction by Tarachand. Second edition. Tehran: Noghreh publication. (In Persian).

Ferdowsi, Abulqasem (2007). *Shahnameh*, based on the Moscow edition, by Saeed Hamidian. Tehran: Ghatreh Publication. (In Persian).

Freud, S. (1351). *Totem and taboo*. Translated by Mohammad Ali Khanji. Tehran: Tahori Publication. (In Persian).

Islami Nadushan, M. A. (1997). *Life and death of heroes in Shahnameh*. Tehran: Agah Publication. (In Persian).

Macdowall, D.w. (1965). *The Dynasty of the Later Indo- Parthians*. *Numismatic Chronicle*. 7 (5). 137-148.

Mortazavi, M. (1990). *Ferdowsi and Shahnameh*. Tehran: Scientific and Cultural Publication. (In Persian).

Nasre esfehani, M & Sadeghi, A. (2012). Metamorphosis of Indra to Rostam. *A quarterly of mystical and mythological literature*. 8 (28). 267-249. (In Persian).

Nurai, E & Bavandpour, S. (2012). Morphology of the Story of “Zahhak” in Shahnameh and the Story of “Ravana” in Ramayana (The Fight between the Good and the Evil). *Scientific quarterly interpretayion and analysis of Persian language and literature texts (Dehkhoda)*. 5 (15). 127-143. (In Persian).

- Panipati, M. (2009). Ramayana, by Seyyed Abdul Hamid Ziyai and Seyyed Mohammad Younes Jafari. New Delhi: House of Culture of the Islamic Republic of Iran. (In Persian).
- Patal, A & Daryaei, T. (2017). India and Iran in the Longue Duree. Lieden: Brill Publication.
- Rihoux, B & Ragin, C. (2009). Configurational Comparative Methods. Los Angeles: Sage Publication.
- Sadeghi Tahsili, T; Zahedi, S.A. (2012). The place of mothers in Shahnameh and Ramayana. Journal of Comparative Literature. 5 (9). 95-112. (In Persian).
- Sattari, R; Saffar Haidari; H; Mehrabikali, M. (2014). "The Study of Rostam's character based on the story of "Rostam and Esfandiyar" in Shâhnâmeh and theory of "self - actualization" by Abraham Maslow". Journal of literary text research. 9 (64). 83-109. (In Persian).
- Shattuck, S. (2015). Hindu religion. Translated by Hassan Afshar. Second edition. Tehran: Nashre Markaz. (In Persian).
- Valmiki & Das, T. (2000). Ramayana. Translation of Amersankeh and Amrprakash. Tehran: Alaste Farda cultural, artistic and cinematographic institute. (In Persian).
- Yagmai, I. (1976). Summary of Ramayan, the oldest Hindu epic work. Tehran: Farhang Iran Foundation Publication. (In Persian).
- Zahedi, S.A. (1389). The image of a woman in Shahnameh and Ramayana. Master's thesis. Under the guidance of Tahereh Sadeghi Tahsili. Khorramabad: Lorestan University, Faculty of Literature and Human Sciences. (In Persian).



doi 10.22059/jis.2024.371126.1254

Research Paper

Britain and the Arab tribes of Khuzestan (1925-1941)

Noraddin Nemati[✉] ¹, Arvin Qahemian ²

1. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran., E-mail: n.nemati@ut.ac.ir
2. PhD student of the Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Iran. E-mail: arwin_ghaemian@yahoo.com

Article Info.	Abstract
Received: 2024/01/14	In the early 20th century, the British government assumed a significant role in shaping the internal landscape of Iran through the acquisition of oil concessions and the establishment of the Anglo-Persian Oil Company. However, the eruption of the First World War (1914-1918) and the Russian Revolution (1917) posed a formidable challenge to the continuation of British hegemony over the operational areas of the oil company. Consequently, London embarked on formulating a novel strategy that accorded utmost importance to the consolidation of power within Iran, considering it as the cornerstone of its foreign policy. The ascension of Reza Shah (1925-1941) and his authoritarian approach towards modernization and the centralization of political authority inevitably clashed with the interests of the Arab tribes, leading to population displacement and extensive migration of the Khuzestani tribes to neighboring Arab countries. This study endeavors to address the following question: What was the nature of the relationship between Reza Shah and the Arab tribes of Khuzestan ? The central hypothesis posited in this research contends that the support strategy employed by the British government and the oil company, aimed at concentrating political power and fostering modernization in Iran, proved effective in mitigating population displacement and large-scale migration of Arab tribes to neighboring nations.
Accepted: 2024/06/30	
Keywords: Britain, Iran, oil, Arab tribes.	

How To Cite Noraddin Nemati, Arvin Ghaemian(2024), Britain and the Arab tribes of Khuzestan (1925-1941), *Journal of Iranian Studies*,. *Journal of Iranian Studies*, 14 (3), 53-74

Publisher: University of Tehran Press.





بریتانیا و عشایر عرب خوزستان (۱۳۲۰-۱۳۰۴ش)

نورالدین نعمتی^۱، آروین قائمیان^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: n.nemati@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: n.nemati@ut.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
حکومت بریتانیا در اوایل سده بیستم، با کسب امتیاز نفت و تأسیس شرکت نفت ایران و انگلیس در تحولات داخلی ایران نقش مهمی ایفاء کرد. با وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴م) و انقلاب روسیه (۱۹۱۷م) استمرار سلطه بریتانیا بر حوزه عملیات شرکت نفت با چالش جدی مواجه گردید. بنابراین، لندن با اتخاذ راهبردی جدید، تمرکز قدرت در ایران را در صدر اولویت سیاست خارجی خود قرار داد. به قدرت رسیدن رضاشاه (حک ۱۳۲۰-۱۳۰۴ش) و سیاست آمرانه وی در راستای نوسازی و تمرکز قدرت سیاسی، با منافع عشایر عرب در تزامم آشکار قرار گرفت که یکی از پیامدهای مهم آن، جابجایی جمعیتی و مهاجرت گسترده عشایر خوزستان به کشورهای مجاور عرب بود. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که در دوره مد نظر، رویکرد بریتانیا به عشایر عرب خوزستان چگونه بود؟ فرضیه پژوهش پیش رو این است که راهبرد حمایتی حکومت بریتانیا و شرکت نفت از تمرکز قدرت سیاسی، در جابجایی جمعیتی و مهاجرت گسترده عشایر عرب به خارج از کشور مؤثر بوده است. رویکرد این پژوهش توصیفی-تحلیلی و شیوه جمع‌آوری داده‌ها بصورت کتابخانه‌ای و اسنادی می‌باشد. تا به حال پژوهشی بصورت مستقل به بررسی به روابط میان بریتانیا و عشایر عرب خوزستان در دوره رضاشاه نپرداخته است. از این رو، این مقاله درصدد است تا گوشه‌ای از معادلات پیچیده اجتماعی در خوزستان را بنمایاند	تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰
	واژه‌های کلیدی: ایران، بریتانیا، عشایر عرب، نفت.

استناد به این مقاله: نورالدین، نعمتی؛ آروین، قائمیان (۱۴۰۳). بریتانیا و عشایر عرب خوزستان (۱۳۲۰-۱۳۰۴ش)؛ پژوهش‌های

ایران‌شناسی، ۱۴(۳): ۵۳-۷۴



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

بریتانیا برای بسط هژمونی استعماری خود بر خوزستان، امتیاز کشتیرانی در خلیج فارس به دست آورد که این خود منجر به این شد تا مردم از دیگر نقاط ایران اندک‌اندک به شهرهای مسیر تجاری مهاجرت کرده و بر جمعیت آنها افزوده شود. کسب امتیاز آزادی کشتیرانی در کارون در درجه نخست به منظور تسخیر بازارهای مرکزی ایران از سوی انگلیسی‌ها بود^۱ با افزایش جمعیت اهواز و خرمشهر، به تدریج ناآرامی‌های قومی-مذهبی ظهور کرد. پیدایش دسته‌بندی‌های مربوط به جریانات «اخباری - اصولی» در خرمشهر مولود همین تنش‌ها بود.^۲ واقع امر اسن است که برنامه‌ریزی برای تغییر بافت جمعیتی خوزستان از همان اواخر عصر قاجاریه آغاز شده بود، میرزا عبدالغفار اصفهانی در سفر خود به خوزستان به تاریخ ۱۲۹۹ ه.ق، می‌نویسد:

«بدون رشوه و خدمتی رعیت عجم در آنجا [خوزستان] راه ندارد و جرأت توقف نمی‌کند. ملک خوزستان کلیه و فلاحیه مخصوصاً اسماً جزء ایران است. از فرط بی‌اعتنائی خودمان و بطوری ما را بیگانه می‌دانند که به دین یک نفر کلاه‌سیاه استعجاب می‌کنند ... واجب است که از هر طبقه عجم، کسبه و اهل صنعت و فلاح و ملا و نظام و تجار و غیره آنقدر آنجا پراکنده شده باشند که تعداد آنها بر اعراب غلبه نماید.»^۳

با روی، کار آمدن رضاشاه، فرایند تغییر در بافت جمعیتی خوزستان را تسریع بخشید. در واقع تمامی اقوام ایرانی، وصله‌های ناجوری در قبایی بودند که رضاشاه و روشنفکران حامی وی آرزو داشتند به اجبار بر تن ایران و ایرانی کنند. در همین راستا، تدقیق در خاطرات رضاشاه، می‌تواند بینش وی را نسبت به عشایر عرب تا حدی آشکار سازد:

«گاهی دهات و چادرهای ایرانیانی دیده می‌شد که ساکنان آنها ملّیس به لباس عرب و متکلم به زبان عرب بودند و دولت به آنها اعتنائی نکرده و در چنگال خزعل رها کرده بود تا به تدریج نه تنها دارایی و حیثیت خود را از دست بدهند، بلکه به اصطلاح [؟] نسبت به ایران به کلی بیگانه شوند [؟] زبان خود، ملیّت، خود شرافت [؟] خود را فراموش کنند.»^۴

این پژوهش درصدد است بدین سیاست سوال پاسخ دهد که روابط رضاشاه و عشایر عرب خوزستان چگونه بود؟ فرضیه پژوهش پیش رو این است که حمایت‌گرایی حکومت بریتانیا و شرکت نفت از تمرکز قدرت سیاسی و نوسازی در ایران، در جابجایی جمعیتی و مهاجرت عشایر عرب به ممالک مجاور مؤثر بوده است.

۱. محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن ۱۹ میلادی، ج ۴، تهران: اقبال، ۱۳۵۳، ص ۱۵۲۱.

۲. نجم‌الملک، حاج عبدالغفار، سفرنامه خوزستان، به اهتمام: محمد دبیر سیاقی، موسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۱، ص ۱۱۳.

۳. نجم‌الملک، همان، ص ۱۰۷.

۴. پهلوی، رضاشاه، سفرنامه خوزستان و مازندران، به اهتمام: هارون وهومن، لس آنجلس: شرکت کتاب، ۲۰۰۷، ۱۵۶.

۲. آغاز نارامی‌های عشایری و حمایت بریتانیا از حکومت پهلوی

سه ماه پس از تبعید خزعل، تفنگچیان وفادار به او به سرکردگی «شلش» و «سلطان»، که دیگر مزد و وظیفه‌ای دریافت نمی‌کردند، شورشی را ترتیب دادند که به «ثوره الغلمان» معروف گشت؛^۱ پس از فرونشستن نایره شورش در خوزستان، محمدحسن بدیع شیرازی (نصرت‌الوزاره)، کنسول دولت شاهنشاهی در بصره، در تحلیل خود در باب علل دخیل در شکل‌گیری ناآرامی‌های تابستان سال ۱۳۰۴ش، وابستگی اقتصادی بخشی از عشایر عرب به شخص خزعل که از سقوط وی متضرر شده بودند را عامل اصلی بروز شورش عنوان نمود:

«اشخاص فوق‌الذکر در محمره/خرمشهر/و آبادان و ناصری و سایر نقاط خوزستان به واسطه بستگی تامی که با شیخ خزعل خان داشته و دارند دارای املاک و علاقجات کلی می‌باشند و تمام این تحریکات را برای حفظ دارایی و علاقجات خودشان می‌نمایند.»^۲

در شامگاه ۲ مرداد ۱۳۰۴ش، حدود ۴۰۰ نفر عرب به‌صورت غافلگیرکننده‌ای به خرمشهر هجوم برده و تقریباً تا نیمه‌های شب، اکثر نقاط شهر را به کنترل خود درآوردند. این در حالی بود که تنها ۵۰ سرباز ایرانی از خرمشهر محافظت می‌کردند. اما همین عده کم توانستند با سنگر گرفتن بر روی بام ابنیه به‌خوبی مقاومت کرده و نگذاشتند که اداره گمرک، بانک و دیگر اماکن کلیدی شهر به تسخیر و شورشیان عرب درآید. اعراب که ره به جایی نبرده بودند، پس از غارت بازار، با سر و صدای زیاد شهر را ترک کردند. اما در فلاحیه (نام قدیم آن الدورق بود) عشایر شورشی توانستند که شیخ‌المشایخ چعب، «شیخ‌عبدالحسن» را- از دشمنان سرسخت خزعل که توسط حکومت مرکزی بدان مقام تعیین شده بود محبوس نمایند.^۳ در این حیص‌وبیص، روس‌ها با علاقه‌ای وافر، سیر حوادث در خوزستان را دنبال می‌کردند؛ میرزا عبدالحسین دهدشتی،^۴ از تجار متنفذ جنوب ایران، در پی غائله خرمشهر به ظن جاسوسی برای کنسول شوروی، باتامنوف،^۵ به شیراز تبعید گردید.^۶ نگرانی از احتمال دخالت شوروی در اغتشاشات ابوابجمعی خزعل در خوزستان، فرماندهان نظامی بریتانیا را بر آن داشت تا در منطقه اعلام آماده باش کنند؛ ویلسون، که آن زمان مدیریت اجرایی شرکت نفت را برعهده داشت، پیام بی‌سیم به بصره مخابره

۱. سلمان، انعام مهدی علی، حکم‌الشیخ خزعل فی الأحواز: ۱۹۲۵-۱۸۹۷، بیروت: مکتبه دار الکندی، ۱۹۸۵، ۱۴۱.

۲. کوهستانی نژاد، همان، ۱۸۷-۱۸۹.

۳. Political Diaries of the Persian Gulf: 1922-27. (1990). Switzerland: Archive Editions, 297.

۴. او پدر علی دشتی از نزدیکان به دربار پهلوی می‌باشد.

۵. Batmanov.

۶. Watt et al. (1985a), 288.

کرد مشعر بر اینکه خودروهای زرهی^۱ در اسرع وقت به سوی خرمشهر حرکت کنند. ساعت ۱ بامداد روز ۳ مرداد، ناوچه «اچ. ام. اس. تریاد»^۲ نیز به خرمشهر رسید و در لنگرگاه کارون پهلو گرفت.^۳

با تغییر سریع اوضاع میدانی بنفع نیروهای ایرانی، ادوات زرهی انگلیسی پیش از آنکه به مرز ایران برسند، به قرارگاه‌شان بازگشتند. با اعزام نیروی کمکی از اهواز بوسیله خودروهایی که شرکت نفت در اختیار ارتش قرار داده بود،^۴ سربازان ایرانی کنترل کامل اوضاع را در خرمشهر بدست گرفته و عشایر متمرّد عرب را به سمت فیلیه (کاخ خزعل که در ساحل اروند قرار داشت) عقب راندند.

گرچه مطبوعات ایرانی گزارشات مربوط به ناآرامی‌های خوزستان را بکلی سانسور می‌کردند، لیکن ارباب جراید در بریتانیا حوادث را از نزدیک زیر نظر داشتند. در چهار مرداد ۱۳۰۴ش، روزنامه «وسترن مورنینگ نیوز» به نقل از خبرگزاری رویترز از بغداد گزارش داد که به تأسیسات نفتی آبادان خسارتی وارد نگردید و این که «شنبه شب گذشته ناگهان چهار صد نفر عرب به خرمشهر حمله‌ور شدند. نظامیان ایرانی که دلیرانه جنگیدند آنها را به عقب راندند... دو منشی هندی زخمی شدند ولی به سایر اتباع انگلیسی آسیبی نرسید.»^۵

در ۹ مرداد، «بلفاست پست» به نقل از خبرگزاری رویترز از بغداد گزارش داد که نظامیان ایرانی به فیلیه حمله‌ور شده و پس از نبردی سخت که دو ساعت بطول انجامید، آن را از کنترل اعراب شورشی خارج ساختند. شش نفر از سربازان ایرانی و قریب به صد نفر از اعراب شورشی در طی این پیکار کشته شدند.^۶

در ۱۳ مرداد، «بلفاست تلگراف» در تحلیل شورش عشایر عرب در خرمشهر به نقش لندن اشاره کرده، نوشت: «هدف او [رضاخان] آن است که نظارت بر شهرستان‌های دور دست ایران را دوباره بدست آورد و حکومت واحد و نیرومندی در آن کشور تشکیل دهد و البته در اجرای این سیاست از حمایت بریتانیای کبیر نیز برخوردار می‌باشد.»^۷

در ۸ مرداد ۱۳۰۴ش، اعلم، کنسول ایران در بصره در رابطه با شورش تفنگچیان خزعل، گزارشی به وزارت خارجه ارسال نمود که حاکی از بمباران شدید مناطق غیرنظامی بود:

۱. Humber MK-3

۲. H.M.S. Triad.

۳. File 1749/1921 'Persian Gulf: - Residency news summaries 1921-25', 35.

۴. 'Administration Reports 1925-1930', 18.

۵. Western Morning News, Monday 27 July 1925, Devon, England, 5.

۶. Reuter.

Antrim, Northern Ireland, Tuesday 4 August 1925, 8. ۷. Belfast Telegraph,

«راجع به هجوم اعراب بر محمره [خرمشهر] با نهایت احترام معروض می‌دارد از قرار مسموع کشتی خوزستان دیروز صبح در تعقیب اعراب متهاجم فیلیه را تیرباران و خانه‌های اعراب را با خاک یکسان نمود و قریب ۱۸۰ نفر از آنها را مقتول و یکصد نفر دستگیر که فعلاً در عبادان [آبادان] توقیف شده‌اند و چهار بلم را که حاوی ۶۰ نفر عرب بود و می‌خواستند از فیلیه بخاک عراق فرار نمایند را در [ناخوانا] غرق و تمام عده آنها را بقتل رسانیدند»^۱

در راستای تثبیت حاکمیت حکومت مرکزی بر خوزستان، سر پرسی لورن طی مکاتباتی با وزیر خارجه ایران به تاریخ ۳ مهر ۱۳۰۴ ش، به وی اطمینان خاطر داد که لندن از حکومت عراق - که پس از جنگ جهانی اول تحت قیومیت انگلستان در آمده بود - خواسته تا مانع تحرکات کسانی شود که در ناآرامی‌های خرمشهر نقش داشتند:

«وزیر عزیزم

بر اساس گزارش ماموران انگلیسی این اطلاع را به مأمور عالی‌احضرت پادشاه انگلستان مقیم بغداد مخابره نمودم، حال معزنی‌الیه به دوستدار اطلاع می‌دهند که اشخاص مزبور تمام در بصره می‌باشند و دولت عراق وثیقه لازم از آنها گرفته که خوب رفتار کنند و بدون اجازه مأمورین محلی از بصره خارج نشوند.»^۲

با وجود همکاری میان ارتش بریتانیا با حکومت ایران در فروخواباندن ناآرامی‌های خوزستان، رجال سیاسی ایران همچنان لندن را مسئول اصلی بروز شورش در خرمشهر می‌دانستند. در این باره، «قهرمان میرزا سالور» انگشت اتهام را به سوی انگلستان نشانه رفته، می‌نویسد:

«دولت اظهار می‌دارد هفتصد نفر عرب مقتول شده. در این بین سه قایق مملو از اسلحه در یکی از بنادر کوچک برای اعراب وارد می‌شود و نظامیان مصرف می‌کنند. می‌گویند شصت هزار تفنگ بوده است... اگر عربستان [خوزستان] انقلاب شود به دستگیری انگلیس‌ها است. سه قایق اسلحه از کجا آنجا وارد می‌شود [؟]»^۳

۳. تبعات سیاست‌های انگلیس بر بافت جمعیتی خوزستان

از عوامل مؤثر در جابجایی عشایر عرب به عراق، سیاست شتابزده حکومت وقت در گذر از سنت و تحقق مدرنیته بدون توجه به سنن پایدار مذهبی و ملی علی‌الخصوص مسأله حجاب بود. در خاطرات محسن صدر (صدرالاشراف) - که منصب وزیر عدلیه در کابینه فروغی را بر عهده داشت - می‌خوانیم:

«در اوایل خرداد ۱۳۱۴، رضاشاه هیئت دولت را احضار کرد و گفت ما باید صورتاً و سنتاً غربی بشویم و باید

۱. گزیده اسناد خلیج فارس، ج ۲، تهران: وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۹، ۸۵۷.

۲. گزیده اسناد خلیج فارس، همان، ۸۷۵.

۳. سالور، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۹، به کوشش: ایرج افشار، مسعود سالور، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۴، ۷۳۱۰.

در قدم اول کلاه‌ها تبدیل به شاپو بشود و پس فردا که افتتاح مجلس شورا است همه باید با شاپو حاضر شوند و در مجالس کلاه را به عادت غربی‌ها باید بردارند، و نیز باید شروع به رفع حجاب زن‌ها نمود.^۱

در ۴ اسفند ۱۳۱۴/ ۲۴ فوریه ۱۹۳۶م، شیوخ عشایر عرب که حاضر نشده بودند همسرانشان را در مراسم رژه سالگرد کودتای سوم اسفند بیاورند، توسط سرتیپ احمد معینی، فرمانده لشکر خوزستان، احضار شده و از او شنیدند که من بعد زنان عرب بایست حجاب از سر بردارند.^۲ سیاست کشف حجاب در خوزستان، واکنش شایان توجهی در میان عشایر عرب ایجاد کرد. سپهبد فریدون سنجر، در باب غائله کشف حجاب در خاطرات خویش نقل می‌کند:

«دست‌اندرکاران اجرای این طرح استعماری دست از سر مردم برنداشتند به پلیس دستور داده شد که به زور روسری‌ها و مقنعه‌ها را از سر زن‌ها بردارند و پاره کنند و تا آنجا که من دیدم الحق و الانصاف پلیس هم در اجرای این دستور هیچ کوتاهی نکرد... بسیاری از خانم‌ها خانه‌نشین شدند. بسیاری از خانواده‌ها فقط و فقط به همین انگیزه به عراق مهاجرت کردند و دیگر برنگشتند.»^۳

البته گهگاه سیاست کشف حجاب نه تنها با مقاومت شیوخ محلی روبرو نمی‌شد، بلکه حتی ایشان خود برای تحقق منافع شخصی‌شان بدنبال مشارکت در این کارزار سراسری بودند. در سال ۱۳۱۴ش هنگامیکه رضاشاه از خلف‌آباد دیدن می‌کرد، شیخ حمود جاسم-- که از زمان خزعل و حتی پیش از آن صاحب پنج پارچه ده در شمال ناحیه جراحی بود که سپس از وی مصادره شد-- برای اینکه دل شاه را بدست آورد، از جیب خود هزینه پوشاک غربی قریب به دویست تن از زنان عشایری عرب را تقبل کرد تا شاه از دیدن این تحول اجتماعی مشعوف گردد.^۴

این‌گونه بود که بسیاری از عشایر خوزستان برای حفظ باورهای مذهبی‌وستی خود ترک دیار کرده و به عراق مهاجرت نمودند. در این زمینه، سند ذیل به تاریخ ۸/ ۱۱/ ۱۳۱۴ صادره از استانداری خوزستان شایان تأمل است:

«از خرمشهر اهالی به طور قاجاقی در نتیجه تجدد و تربیت نسوان [کشف حجاب] به خاک عراق رفته‌اند، فوراً دستور مراقبت فوق‌العاده به حکومت و شهربانی محل داده شد. اطلاعات حاصله شهربانی ایالتی حاکی از آن است چند نفری قصد رفتن داشته ممانعت، ولی حکومت محلی اطلاع می‌دهد چند

۱. صدر، محسن، خاطرات صدر الاشراف، انتشارات وحید، ۱۳۶۴، ص ۳۰۲.

۲. Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 - 1937' IOR/L/PS/12/3400, 626.

۳. سنجر، فریدون، حاصل چهل سال خدمت: خاطراتی مجمل از پاره‌ای از ناهنجاری‌های تلخ در گذشته نیروی هوایی، انتشارات پروین، ۱۳۷۰، صص ۴۲-۴۳.

۴. Coll 28/120 'Persia. Ahwaz - Consular diaries' IOR/L/PS/12/3533, 200.

خانوار که هویت و اسامی آنها نامعلوم است از خرمشهر و توابع به ترتیب غیر معلومی به عراق رفته و قونسول بصره هم خبر مذکور [مزبور] را تأیید کرده است.^۱

در گزارش دیگر از دشت میشان به تاریخ ۱۳۱۵/۱/۲۷، با اشاره به مهاجرت عده‌ای از عشایر عرب به عراق، خاطرنشان شده است که «مهاجرت فقط این عده نبود، از طوایف دیگر هم مهاجرت نموده‌اند، علت آن هم ظاهراً از ترس کشف حجاب بوده»؛ سپس در ادامه می‌افزاید که «تحقیقات محرمانه دلالت دارد که آنها از طرف دولت عراق تشویق گردیده‌اند و به علاوه در اینجا نیز مورد تعدی واقع می‌شوند».^۲ علاوه بر این، بسیاری از اعراب ساکن در خوزستان، جزایر و بنادر جنوبی ایران به واسطه سیاست کشف حجاب، جلای وطن کرده، به کویت کوچ کردند.^۳

در زمینه تغییر پوشش عشایر عرب خوزستان، فرماندار دشت میشان سفارش محموله‌ای بزرگ از «کلاه‌پهلوی» را از بروجرد داده بود. هر که از رودخانه کارون عبور می‌کرد، مجبور بود کلاه‌پهلوی را از سربازان مستقر در منطقه ایتباع نماید. کلاه‌پهلوی عبارت بود از کلاهی با نشان تاج پهلوی به همراه روبانی از جنس پارچه ساتین برآق که یک لبه دو اینچی سیاه آن را مزین می‌کرد و زیر آن سبز رنگ بود. این کلاه قرار بود توسط عشایر عرب منطقه استفاده شود. اعراب، لبه کلاه پهلوی را بر می‌داشتند که منظره نه چندان جالبی پدید می‌آمد.^۴ در طول دو دهه زمامداری پهلوی اول، مختصات اجتماعی خوزستان به گونه‌ای دستخوش تغییرات شگرف شد که در نواحی مرکزی، غربی و جنوبی استان خوزستان که روزگاری اکثریت مطلق ساکنین آن را عشایر عرب تشکیل می‌دادند، صرف اینکه فردی پوشاک عربی بپوشد، جرم قلمداد می‌شد.^۵

۴. خشونت‌ورزی نظامیان، خدمت نظام وظیفه و کوچ عشایر عرب از ایران

در تیر-مرداد ۱۳۰۴ ش/ ژوئیه ۱۹۲۵م و همزمان با شورش تفنگچیان خزل در خرمشهر، کنسول بریتانیا در بوشهر گزارش داد که در حدود ۳۰,۰۰۰ عرب از مرز عبور کرده، وارد خاک عراق شده‌اند. در

۱. خشونت و فرهنگ: اسناد محرمانه کشف حجاب (۱۳۲۲-۱۳۱۳)، تهران: سازمان اسناد و مدارک ملی ایران، ۱۳۷۱، ص ۳۵۷.

۲. تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، صص ۳۳۷-۳۳۸.

۳. انجوی شیرازی، ابوالقاسم، تبعیدگاه خارک: یادداشت‌های انجوی شیرازی در زندان خارک، به اهتمام: میهن صداقت‌پیشه، تهران: چاو، ۱۳۸۴، ص ۴۳.

۴. Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 840.

۵. داخل، سید حسن، معجم الخطباء، ج ۸، بیروت: دارالصفوة، ۱۹۹۶، ۷۷.

زمان تهیه آن گزارش، ۴۰,۰۰۰ نفر دیگر از عشایر عرب در حال راهپیمایی، بقصد خروج از ایران بودند.^۱ در خرداد-تیر ۱۳۱۰ ش/ ژوئن ۱۹۳۱م، کنسول بریتانیا در خوزستان گزارش داد که زکی بیگ، کنسول عراق، در دیدار با همتای انگلیسی خود ادعا کرده بود که آدمی از مشاهده نحوه تعامل مسئولین حکومت ایران با عشایر عرب، متأثر می‌گردد و اینکه در نتیجه سیاست‌های ارتش و نظمیه، موجی از عشایر عرب به عراق پناهنده شده بودند.^۲ در اردیبهشت-مرداد ۱۳۱۵ش/ مه ۱۹۳۶م، حکومت ایران از مهاجرت بخش قابل توجهی از عشایر عرب مرزنشین خود به عراق نگران شد. بی‌گمان علت این نگرانی این بود که انتظار می‌رفت که این امر باعث کاهش درآمد حکومت از مالیات بر دام (کوتله) شود.^۳ در تیر-مرداد ۱۳۱۵ش/ ژوئیه ۱۹۳۶م، سروان احمدزاده، فرماندار نظامی «دشت میشان»، رشوه قابل توجهی به مبلغ یک میلیون ریال از عشایر بنی‌طرف ستانده بود.^۴ در خرداد-تیر ۱۳۱۶ش/ ژوئن ۱۹۳۷م، موج دیگری از عشایر عرب به عراق پناهنده شدند.^۵ در برخی موارد، افسرانی وظیفه‌شناس بودند که با همیاری ریش‌سفیدان محلی، تصمیمات نامعقول دیگر افسران را جبران می‌کردند. در خرداد-تیر ۱۳۱۴ش/ ژوئن ۱۹۳۵م، کنسول بریتانیا در اهواز گزارش داد که فرماندار نظامی «میان‌آب» فرصت را مناسب دید که کلبه‌های محقر عشایر خزر را به آتش بکشد. متعاقباً یک عرب در زد و خورد بین عشایر و نظامیان که در آن از چماق و بیل به عنوان سلاح استفاده شد، به قتل رسید. روز بعد اعراب مایملک خود را جمع کرده و به سمت مرز عراق حرکت کردند. پس از دریافت گزارش، افسر فرمانده لشکر خوزستان گروهی را به فرماندهی سرگرد داراب خان مختاری به همراه عده‌ای از شیوخ عرب به منطقه اعزام نمود. پس از پنج روز مذاکره، آنان موفق شدند عشایر ناراضی را متقاعد کنند که به روستاهای خود بازگردند.^۶ از دیگر انگیزه‌های مهاجرت عشایر عرب به خاک عراق می‌توان به امتناع ایشان از تمکین به قانون خدمت سربازی را نام برد. در آبان-آذر ۱۳۱۴ ش/ نوامبر ۱۹۳۵م، بسیاری از جوانان عرب ساکن سوسنگرد که

۱. File 1749/1921 'Persian Gulf: - Residency news summaries 1921-25', IOR/L/PS/10/977, 46

۲. Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 - 1937.' IOR/L/PS/12/3400, ۲.

1520.

"Zaki Beg said that his heart bled at the way the Arab population of Khuzistan was treated by Persian Officials."

۳. Coll 30/114 'Proceedings of H.M. Ships.', IOR/L/PS/12/3843, 665.

۴. Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 - 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 452.

۵. Ibid, 28

۶. Ibid, 862.

برای آموزش نظامی دوره سربازی به اهواز منتقل شده بودند توانستند با خانواده‌های خود به عراق فرار کنند.^۱ در آذر-دی ۱۳۱۵ش/ دسامبر ۱۹۳۶م، عشایر خزر^۲ از تحویل فرزندان ذکورشان برای انجام خدمت سربازی امتناع ورزیده و اعلام کرده بودند که در صورت پافشاری حکومت ایران، از مرز عبور کرده و در خاک عراق سکنی خواهند گزید.^۳

بدیهی است که الگوی کوچ عشایر عرب به هیچوجه جریانی یک سویه و صرفاً از ایران به عراق نبود؛ برخی از عشایر عرب ایرانی‌الاصل مقیم نواحی اروندرود با فشار فزاینده‌ای که از سوی عراق برای اخذ تابعیت آن کشور مواجه بودند، خواهان مداخله دیپلماتیک ایران برای منصرف ساختن بغداد از اجرای چنین سیاست‌هایی بودند. آنها پیشنهاد دادند که در صورت مخالف با خواسته‌هایشان، عراقی‌ها گزینه خرید اراضی ایشان را بررسی کنند، تا بدین وسیله مهاجرت‌شان به ایران تسهیل گردد.^۴ عشایر عرب عراقی هم که بدلائل مختلف به ایران پناهنده می‌شدند، مورد استقبال گرم مقامات محلی خوزستان قرار می‌گرفتند و اراضی وسیعی به آنان تخصیص می‌یافت.^۵ این زمین‌ها عمدتاً در تملک عشایری بود که حکومت وجود آنها را در نزدیکی نوار مرزی به مصلحت نمی‌دید. تبعات بی‌ثبات‌کننده این سیاست پس از شهریور ۱۳۲۰ش خود را هویدا ساخت. صد البته که آغوش حکومت ایران بر روی هر آنکه از عراق پناهنده می‌شد باز نبود؛ چه‌آنکه امکان داشت بسیاری از آنان قاچاقچی یا مجرمین فراری باشند. «انور خامه‌ای»، از اعضای گروه ۵۳ نفر، در خاطراتش از یک زندانی عرب به نام «عبدالرحیم عبدالرحمن» یاد می‌کند. وی پس از ورود غیرقانونی از عراق به خاک ایران در مرز دستگیر شده و متعاقباً یکسال و چند ماهی در تهران زندانی بود. عبدالرحیم که به‌دلیل عدم رسیدگی به پرونده‌اش درمانده و پریشان شده بود، تصمیم به اعتصاب غذا گرفت. در مواردی که زندانیان سیاسی دست به اعتصاب می‌زدند، زندانبانان در روزهای نخست سعی می‌کردند زندانی اعتصاب‌کننده را مجاب سازند که دست از اعتصاب بکشد وگرنه او را در همان سلول خودش «تنقیه»^۶ می‌کردند تا برای دیگر محبوسین نیز درس عبرتی باشد. خامه‌ای در ادامه، جزئیات آنچه که بر سر آن تیره‌بخت آمد را شرح می‌دهد.^۷

^۱. Ibid, 730.

^۲. خزر یا خسر از اعراب قحطانی هستند که در غرب نهر کرخه ساکنند.

^۳. Ibid, 292

^۴. Coll 30/7 'Persian Gulf, Russia: Russian Trade Activities', IOR/L/PS/12/3717, 551.

^۵. Watt, D. C., Bourne, K., & Bidwell, R. L. (1985a). British Documents on Foreign Affairs--reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print: From the First to the Second World War. Series B, Turkey, Iran, and the Middle East, 1918-1939. United States: University Publications of America, 150.

^۶. Lavage de l'intestin.

^۷. خامه‌ای، انور، پنجاه نفر ... و سه نفر: اسرار پیدایش، سازمان و دستگیری سیاسی ۵۳ نفر که برای اولین بار افشاء می‌شود، آلمان غربی: نوید، ۱۹۸۴، ۱۳۶-۱۳۵.

۵. بریتانیا و تغییر بافت دموگرافیک خوزستان

در طول جنگ جهانی اول، سرگرد فریتز کلاین،^۱ وابسته نظامی آلمان در تهران مأموریت یافت تا به کمک یک واحد ارتش عثمانی و عشایر عرب باوی، لوله نفت از مسجدسلیمان به آبادان به طول ۲۰۰ کیلومتر را منفجر کند.^۲ در ۱۶ بهمن ۱۲۹۳ش/۶ فوریه ۱۹۱۵م، «ویلهلم واسموس»^۳ که به «لورنس آلمان» شهرت داشت و مدتی کنسول آلمان در بوشهر بود، توانست با تحریض عشایر عرب ایرانی در منطقه «کوت عبدالله»^۴، لوله‌های انتقال نفت به پالایشگاه آبادان را منفجر سازد. در همین دوره بود که عشایر عرب به دشمن درجه یک بریتانیا در جنوب غربی ایران بدل شدند.^۵ اقدامات خرابکارانه عوامل اطلاعاتی آلمان طی جنگ جهانی اول^۶ و خطر خزنه کمونیسم بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷م/مهر ۱۲۹۶ش، دولت بریتانیا را بر آن داشت تا گزینه قابل اطمینان‌تری برای حفاظت از مناطق نفت‌خیز برگزیند. در واقع لندن دریافت‌ه بود که دوران استعمار قدیم به پایان خود رسیده و لذا در همسویی با جریان‌ات در حال رشد ناسیونالیستی در ممالک نیمه‌مستعمره‌ای همانند ایران، ترکیه و عراق، بهتر می‌توانست اهداف دراز مدت خود را تأمین سازد. اردشیر جی ریپورتر با توجه به دردهای فراوانی که عشایر عرب طی جنگ اول بین‌الملل برای قوای اشغالگر بریتانیا ایجاد کرده بود، ابراز داشت:

«...در جنوب [،] قبائل عرب هم غیرایرانی هستند و هم خود را غیرایرانی می‌دانند و با توجه به وضعی که در مسپیمیا^۷ وجود دارد باید به هر تدبیری شده این اقلیت عرب حل شده و موجودیتش را از دست بدهد»^۸

اما مراد و خواسته ریپورتر چگونه محقق شد؟ با حذف دست‌نشانده کوچکی همچو خزعل و به قدرت رسیدن یک حکومت مقتدر در تهران؛ فقط چهارده ماه پس از کودتای سوم اسفند، در فروردین-اردیبهشت آوریل ۱۹۲۲م، والتر اسمارت، دبیر شرقی سفارت بریتانیا در تهران، پس از سفر به جنوب

^۱. Hauptmann Klein.

^۲. فون بلوشر، ویرت، سفرنامه بلوشر، ترجمه: کیکاوس جهان‌داری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲.

^۳. Wilhelm Wassmuss

^۴. کوت عبدالله در جنوب اهواز واقع است.

^۵. میروشنیکف، ل.ی. ایران در جنگ جهانی اول، مترجم: ع. دخانیاتی، تهران: فرزانه، ۱۳۵۶، ص ۴۵.

^۶. اگر چه اقدامات خرابکارانه آلمان چندان موفقیت‌آمیز نبود، اما بریتانیا مبلغ ۶۰ هزار لیر استرلینگ از حکومت ایران برای خسارت‌های وارده طلب کرد.

^۷. Mesopotamia

^۸. فردوست، حسین، ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، ج ۲، ویراسته: عبدالله شهبازی، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴.

ایران، نوشت:

«اگر بطور منطقی بتوانیم امیدوار باشیم که سردار سپه می‌تواند به مدت بیست سال دوام آورد و ایران را از نو تقویت کرده و اصلاحاتی انجام دهد، در این صورت ما بایست به جای سیاست جنوبی، یک سیاست ایرانی را در پیش گیریم.»^۱

سرانجام، لورن در شهریور ۱۳۰۱ ش/اسپتامبر ۱۹۲۲ م، در تلگرافی به کرزن وزیر خارجه انگلستان، ناقوس مرگ حکومت خزعل و دیگر «دست‌پروردگان ویژه» بریتانیا در ایران را به صدا در آورده، می‌نویسد: «باید پیوسته به خاطر سپرد که ملاک نهایی مناسبات ما با ایران، تهران است و اینکه یکپارچگی تمامی امپراطوری ایران به طور کلی و در درازمدت برای مصالح بریتانیا مهمتر است تا تفوق محلی هر یک از دست‌پروردگان ویژه ما.»^۲

اکنون لازم است فرآیند تغییر در بافت جمعیتی خوزستان را بررسی نمود. در ۱۲۷۴ ق/۱۸۵۸ م، جی. اچ. هنت^۳ از افسران بریتانیایی که در هنگامه جنگ دوم ایران و انگلیس بر سر بحران هرات، از اهواز اشغال شده دیدن کرده بود، می‌نویسد:

«شهر اهواز همانند اکثر ممالک شرقی دارای خانه‌های محقریست که از خشت و گل بدون مراعات اصول صحی بترتیب غیر منظمی ساخته شده و در حدود هزار و پانصد الی دو هزار نفر جمعیت دارد. تمام سکنه اهواز را اعراب تشکیل می‌دهند.»^۴

دو سال بعد، در ۱۱ خرداد ۱۲۳۹ ش/۱ ژوئن ۱۸۶۰ م، کلنل چریکف، کنسول دولت روسیه تزاری در سفر به خوزستان، مشاهدات خود را اینگونه ثبت می‌کند:

«غره ماه ژوئن به اهواز که شهری است در عربستان [خوزستان] نزدیکی رودخانه کارون رسیدیم. این رودخانه پنج سد طبیعی از سنگ دارد. کناره رودخانه را برای رفتن میان آب مانند حوض کنده بودند، و از قراری که معلوم می‌شد از قدیم مانده بود در کنار این رودخانه آثار بنا و آبادی زیاد معلوم می‌شود

^۱. Waterfield, G. (1973). Professional diplomat, Sir Percy Loraine of Kirkharle, Bt., 1880-1961, 78.

^۲. "If it were reasonable to hope that Reza Khan could last twenty years, reconsolidate and reform Persia, then we might have a Persian instead of a southern policy

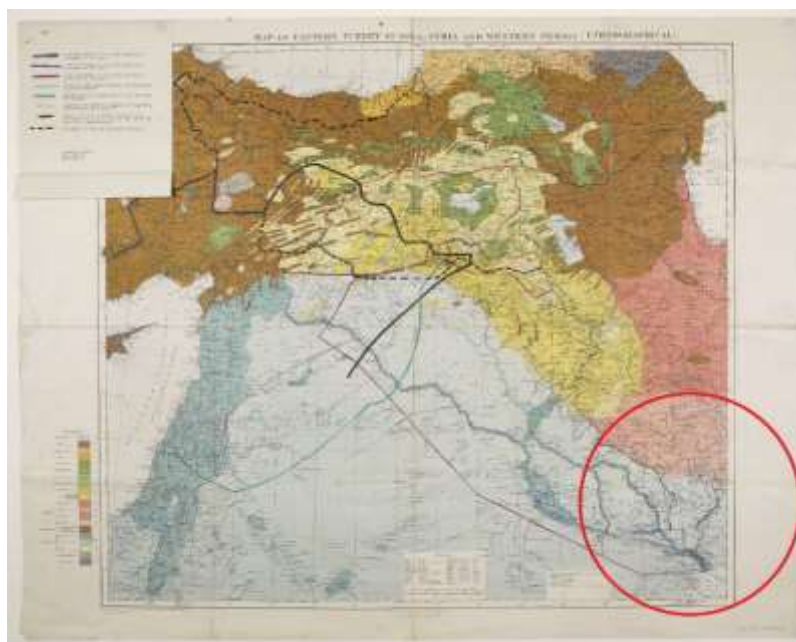
^۳. Yapp, M. (2014). The Near East since the First World War: A history to 1995. Routledge, 172. ^۴. It must be borne in mind that Tehran is the ultimate criterion of our relations with Persia and the "cohesion of the Persian Empire as a whole is far more important to British interests generally and in the long run than the local supremacy of any of our particular protégés

^۵. G. H. Hunt.

^۶. Hunt, G. H. (1858). Outram & Havelock's Persian Campaign. G. Routledge, 283.

زیر/که سابقاً در این شهر جمعیت زیادی بود، ولی حالا سکنه معدودی دارد و همه آنها اعراب هستند.»^۱ اما در سال ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م، پرنس حسن ارفع، در خاطراتش درباره تغییرات چشمگیری که در ترکیب قومی- اجتماعی خوزستان رخ داده بود، عنوان می‌دارد:

«وضع شهر [اهواز] از آخرین دفعه‌ای که من آنجا را در سال ۱۹۳۶ (۱۳۱۵ش) دیدم خیلی بهتر شده بود. [در] خیابان‌های بزرگ آسفالت بوجود آمده بود... و شهر [،] صفت عرب بودنش را بر اثر مهاجرتِ عده زیادی اصفهانی^۲ از دست داده بود.»^۳



شکل ۱. نقشه پراکندگی جمعیت عشایر عرب خوزستان

^۱. چریکف، ایگور ایوانوویچ، سیاحتنامه مسیو چریکف، مترجم: آبکار مسیحی، به کوشش: علی اصغر عمران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۷، ص ۳۳.

^۲. اینان عموماً باغداران بهایی بودند که به صورت فصلی برای کار به خوزستان می‌آمدند.

^۳. Arfa, H. (1965). Under Five Shahs. New York: W. Morrow, 312.

همانگونه که در نقشه اتنوگرافیک (قوم‌نگارانه) فوق^۱ که توسط «انجمن سلطنتی جغرافیا»^۲ در لندن، در سال‌های پایانی جنگ جهانی اول تهیه شده است، مشخص است جمعیت مناطق جنوب غربی استان خوزستان امروزی و شهرهای اصلی آن همچون اهواز، آبادان و خرمشهر اعراب کوچرو [آبی کمرنگ] بودند. اما این مختصات بزودی دستخوش دگرگونی گردید:

در سال ۱۲۹۰ ش/ ۱۹۱۱م، جمعیت عشایر جنوب خوزستان، شامل شهرهای خرمشهر و شادگان سیصد هزار نفر بود.^۳ بیست سال بعد، در ۱۳۱۰ش، جمعیت عشایر عرب خوزستان، کمتر از دویست هزار نفر تخمین زده می‌شد.^۴ پس از دگرگون ساختن بافت جمعیتی خوزستان، روشنفکران و سیاستمداران همسو با حکومت تلاش داشتند تا پیوستگی و پیوندهای قومی میان عشایر عرب ساکن خوزستان با هم‌تباران‌شان در کرانه‌های شمالی خلیج فارس را قطع کنند؛ آنچنانکه سید حسن تقی‌زاده می‌نویسد:

«راجع به عرب‌های خلیج فارس... با یک فکر صحیح و عاقلانه و مدیرانه آنها را کوچانیده به ولایات شرقی ببرند و بندر لنگه از عرب بریده شود. اگر نشود همیشه مثل همسایگی تأثیر دارد. البته به عرب‌ها باید زمین‌های مرغوب بدهند ماشین‌آلات بدهند که در آنجاها وضعشان بهتر و خوشبخت‌تر و دماغشان چاق‌تر بشود و بجای آنها از جاهای دیگر مثلاً کردها بیاورند.»^۵

در طول حکمرانی پهلوی اول، عموماً شاهد دو نوع موج مهاجرت توده‌های غیرعرب به خوزستان هستیم: **(الف)** خود خواسته، و **(ب)** اجبار گونه.

(الف) توسعه پروژه‌های کشاورزی و رشد صنعت نفت، در تغییر بافت جمعیتی خوزستان تأثیر بسزایی داشت. تا سال ۱۲۹۶ ش/ ۱۹۱۷م جمعیت آبادان را اکثراً اعراب بنی‌کعب تشکیل می‌دادند که جمعیت شان ۲۴,۰۰۰ نفر برآورد می‌شد،^۶ اما به تدریج موج مهاجرت کارگران اصفهانی که قرار بود به آنان زمین‌هایی از خالصجات اعطا گردد، آغاز شد.^۷ محلاتی که پرسنل غیربومی شرکت نفت در آن سکنی گزیدند، صورت‌بندی اجتماعی و شهری آبادان را دچار تحول شگرفی کرد. از آنجاییکه نسل دوم این مهاجرین هیچ علقه‌ای به شهرهای پدری‌شان نداشتند، از لحاظ هویتی، خود را با شهری که در آن ساکن

^۱. 'Map of Eastern Turkey in Asia, Syria and Western Persia (Ethnographical)' showing additional frontiers with attached key [35ar] (1/3), Mss Eur F112/570, ff 35-35a

^۲. The Royal Geographical Society

^۳. 'MILITARY REPORT ON PERSIA', IOR/L/MIL/17/15/5, 185.

^۴. Burrell, R. M. (1997). Iran Political Diaries (Vol. 8), 117.

^۵. تقی‌زاده، سید حسن، زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی‌زاده، به کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس، ۱۳۷۹، ص ۴۰۴.

^۶. 'Handbook of Mesopotamia. Vol. II. 1917', IOR/L/MIL/17/15/41/3, 32.

^۷. Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 66.

شده بودند، معرفی می کردند. بدینگونه، جامعه‌ای فراقومی (متروپل) با هویتی جدید در این شهرها شکل گرفت.^۱ از دیگر حکومت بستری مناسب برای مهاجرت زرتشتیان ساکن هندوستان به مناطق عرب‌نشین خوزستان را فراهم آورد. سند ذیل به تاریخ آذر ۱۳۱۶ش، مبین برنامه‌ریزی دقیق جامعه زرتشتیان هندی برای مهاجرت به خوزستان است:

«این انجمن [زرتشتیان ایرانی مقیم بمبئی] خیال دارد قریباً صد الی دویست نفر کشاورزان زرتشتی خبره و بصیر ساکن یزد یا مهاجرین هندوستان را برای زراعت و اقامت در خوزستان تشویق و آنها را با کمک و مساعدت خود به آن خاک اعزام دارد و برای آنکه هیئت این انجمن، قبل از اقدام به عملیات خود بتواند پیش‌بینی کار را بنماید از آن مقام محترم تقاضا می‌شود که از جواب سؤالات ذیل در اولین فرصت این انجمن را آگاه فرمایند که [ناخوانا] سپاسگزاری خواهد بود:

۱ - آیا دولت شاهنشاهی در هر نقطه از خوزستان، اطراف کرخه یا کارون زمین را مجانی به ملکیت کشاورزان خارج از خوزستان واگذار می‌نماید؟

۲- اگر این انجمن با مخارج خود کشاورزان بصیر را در خوزستان جلب نماید دولت به نسبت عده زارعین اراضی را مجاناً به ملکیت انجمن واگذار نموده و تا چه حد در موارد عمل فلاحه مساعدت خواهد کرد؟

۳ - در حوالی دزفول، شوشتر یا بالای اهواز در نزدیکی خط آهن و رودخانه دایمی، زمین وسیع برای واگذاری به ملکیت مجانی به این انجمن یا کشاورزان یزدی موجود است؟

...

۷- این انجمن مایل است در صورت امکان یک مهاجرنشین بزرگی از زرتشتی قریب دویست خانوار در بهترین نقطه خوزستان تشکیل دهد. آیا مهندسین دولت کدام نقطه را تصویب می‌نمایند؟^۲

در همین دوره بود که «شرکت مزدیسنی» -- که یک موسسه فلاحی-تجارتی به ریاست یک تاجر زرتشتی به نام «فریدون رشیدی» -- با سرمایه ۲۵ هزار تومان در مقابل یک هزار سهم در خوزستان تأسیس گردید.^۳ علاوه بر این، یکی از نخستین شهرک‌های زرتشتی‌نشین، روستای «کیان‌آباد» بود که اراضی آن که سابقاً «خالدیه»^۴ نام داشت توسط یک تاجر زرتشتی به نام «فریدون کیانی» از عشایر

^۱. غرایق زندگی، داود، ایرانیان عرب‌تبار، تهران: افکار، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲.

^۲. امینی، تورج، اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۲۵۸-۱۳۳۸ش)، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۸۰، ص ۳۳۱. همچنین ن.ک: بیات، کاوه، فعالیتهای کمونیستی در دوره رضاشاه (۱۳۰۰-۱۳۱۰)، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ص ۳۲۲.

^۳. امینی، تورج، همان، ص ۳۲۰.

^۴. پیش از واگذاری این منطقه به زرتشتیانی هندی، بخش بزرگی از اراضی آن متعلق به «عزیز جورج» تاجر عرب مسیحی بود.

عرب خریداری شد. در سالیان بعد و با گسترش شهر اهواز، کیان آباد که به «کیانپارس» تغییر نام یافت به جزئی از محدوده شهری اهواز تبدیل شد و امروزه از محلات مرفه اهواز به شمار می‌آید. اینگونه بود که آرزوی دیرینه میرزا آقاخان کرمانی^۱ در «رساله خرید عربستان» در باب مهاجرت پارسیان بمبئی به مناطق عرب‌نشین خوزستان^۲ جامه عمل پوشید.

در همین دوره بود که رهبران جامعه کلیمیان ایران — توانستند به خوزستان مهاجرت کرده و به تجارت موفقی بدل شوند. حبیب لوی، دندانپزشک یهودی رضاشاه می‌نویسد:

«...قطعاً دوری خوزستان از مراکز سلطنتی و اقتدار، مزید بر علت گشته و متجاوزین آنچه را می‌خواستند بی‌محابا می‌کردند و این رویه تا طلوع عصر فرخنده رضاشاه کبیر پهلوی که منجر بدستگیری شیخ خزعل و تمرکز قدرت باشد، ادامه داشته است. و از همین رو خوزستان تا سال‌های اوائل رضاشاه کبیر فاقد جمعیت یهود بوده است.»^۳

به هر روی، بایست به دو نکته کلیدی توجه داشت. اول آنکه مرز باریکی بین مسئله خلع مالکیت و خرید قانونی اراضی از سوی غیر اعراب وجود داشت و دیگر آنکه نفس ایده جذب سرمایه و متخصص خارجی برای ترقی مناسبات کشاورزی در خوزستان که از سده‌ها پیش همواره با معضلات جدی روبرو بود، امری به غایت معقول به نظر می‌رسید. حال، اگر فرض کنیم که پروژه مهاجرت زرتشتیان هندوستانی و یهودیان و دیگر گروه‌های قومی به خوزستان، با هدف آبادانی اراضی بایر منطقه و تبدیل خوزستان به یک قطب کشاورزی صورت گرفته باشد، بایست تغییر برگشت‌ناپذیر در ترکیب قومی خوزستان را از تبعات ناخواسته آن طرح تلقی کرد؛ همانطور که مولانا جلال الدین رومی می‌گوید:

آن یکی آمد زمین را می‌شکافت	ابلهی فریاد کرد و بر نتافت
کین زمین را از چه ویران می‌کنی	می‌شکافی و پریشان می‌کنی
گفت ای ابله برو و بر من مران	تو عمارت از خرابی باز دان
کی شود گلزار و گندم‌زار این	تا نگردد زشت و ویران این زمین ^۴

۱. میرزا آقاخان عقایدش را درباره اعراب اینگونه بیان می‌دارد:

«هر شاخه از درخت اخلاق زشت ایرانیان را که دست می‌زنیم، ریشه او کاشته عرب و تخم او بذر مزروع تازیان است. یکی از آنها حجاب بی مروت زنان است.» رک: دهقانی، محمد، پیشگامان نقد ادبی در ایران، تهران: سخن، ۱۳۸۰، ص ۴۸.

۲. کرمانی، میرزا آقاخان، روحی، شیخ احمد، هشت بهشت، انتشارات دیجیتالی بیانی، زمستان ۲۰۰۱م، ص ۱۲. همچنین رک: دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۱، آمریکا: شرکت کتاب، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۶۰.

۳. لوی، حبیب، تاریخ یهود ایران، ج ۳، تهران: بروخیم، ۱۳۳۵، ص ۱۴۲.

۴. رومی، مولانا جلال الدین، نثر و شرح مثنوی شریف، به اهتمام: توفیق سبحانی، ج ۲، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۶۸۳.

ب) بسیاری از مخالفین سیاسی حکومت پهلوی که به خوزستان تبعید می‌شدند ملزم بودند دارایی‌های منقول خود را در موطن‌شان به حکومت فروخته و در عوض به ایشان زمین‌هایی واگذار می‌گردید. در گزارش کنسولی مربوط به آذر-دی ۱۳۱۴ش/ دسامبر ۱۹۳۵م آمده است که «یوسف‌خان ضیغم‌السلطنه»، فرزند «صولت‌السلطنه هزاره»، پس از سرکوب شورش پدرش مجبور شد املاکش را در خراسان بفروشد. در مقابل، وی اراضی وسیعی را در حمیدیه و در نزدیکی رودخانه کرخه صاحب شد که آن را «یوسف‌آباد» نام نهاد.^۱

در ۲۵ تیر ۱۳۱۵ش، رئیس اداره کل فلاحات، در نامه‌ای به دفتر نخست‌وزیری تقاضا نمود تا به وزارت داخله دستور داده شود تا طبق اوامر موکد شاه، سه الی چهار هزار نفر از عشایر بختیاری به نقاط مختلف خوزستان کوچانده شوند.^۲ در فروردین ۱۳۱۷ش/ آوریل ۱۹۳۸م، رئیس طایفه لر بهمنی، خداکرم خان (معروف به خان طلا) که از زندان گریخته بود، پس از جنگ و گریز با قوای دولتی، نهایتاً به همراه هفتاد تن از افرادش تیرباران شد. گفته می‌شد که تعداد بیشمار از اُسرای بیچاره بهمنی در آلودشت سکنی داده شدند.^۳ در نمونه‌ای دیگر، در گزارش کنسولی بهمن-اسفند ۱۳۱۲ش/ فوریه ۱۹۳۴م کنسول بریتانیا در اهواز آمده است «در میان زمین‌هایی که در ماه ژانویه توزیع شد، قرار بود اراضی اطراف فکّه و [ناخوانا] به قبایل مشخصی از لرستان واگذار گردد... [این اراضی] در چند سال اخیر در اختیار عشایر عرب بود و توسط آنها زراعت می‌شد.»^۴

در اردیبهشت-خرداد ۱۳۱۶ش/ مه ۱۹۳۷م، دیپلمات‌های عراقی با واهمه بسیار از هیئت کنسولی بریتانیا در اهواز خواستند تا در مورد گزارشی مشعر بر این که ۲۴,۰۰۰ سرباز در اطراف اهواز و خرمشهر متمرکز شده تا از تشکیل یک مهاجرنشین^۵ از قبایل غیرعرب پشتیبانی کنند، نظر دهند. علی‌رغم اطلاعات عراقی‌ها، کنسول بریتانیا با زیرکی ابراز داشت که گزارشی از اهواز یا خرمشهر درباره تمرکز قوایی فراتر از حد معمول دریافت نکرده است.^۶

رضا شاه در دوران حکومتش برنامه‌هایی برای تغییر بافت جمعیتی اعراب خوزستان اجرا کرد، اما ره‌آورد

^۱. Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jan'y 1931 - 1937.' 710.

^۲. پوربختیار، غفار. (۱۳۸۶-۱۳۸۷)، زمستان. رضاشاه و طرح اسکان اجباری عشایر بختیاری. مسکویه، ۲(۸)، ص ۴۷.

^۳. Coll 28/9 'Persia; Internal affairs; Shah's tours in Persia: general situation reports', IOR/L/PS/12/3404, 18.

^۴. Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jan'y 1931 - 1937.' 1294.

^۵. Colony.

^۶. Coll 28/67 'Persia. Annual Reports, 1932-', IOR/L/PS/12/3472A, 433.

سیاست‌های او، خصوصاً از لحاظ تغییر بافت جمعیتی، تا پایان شاهنشاهی پهلوی تداوم یافت؛ در سال ۱۳۱۳ ش/۱۹۳۳م، حکومت مرکزی، رئیس اداره مطبوعات خوزستان را به دلیل بی‌توجهی در مورد انتشار مقاله‌ای در یکی از نشریات چاپ بصره که در آن ادعا شده بود اکثر جمعیت خوزستان را اعراب تشکیل می‌دهند، مورد بازخواست و سرزنش قرار داد. مسئولین مربوطه در تهران اعتقاد داشتند که مطبوعات خوزستان می‌بایست فی‌الوقت ردیه‌ای بر آن مقاله «مهمل» نوشته، متذکر می‌شدند که شوش و تیسفون، پایتخت‌های باستانی امپراطوری ساسانی بوده‌اند.^۱ مشابه همین اتفاق سی و نه سال بعد رخ داد. در خاطرات اسدالله علم، وزیر دربار محمدرضا شاه پهلوی، به تاریخ ۹ بهمن ۱۳۵۱ ش، می‌خوانیم:

«مقاله [ای] از روزنامه لوموند^۲ در مورد این که خوزستان [،] عربستان است و مردم آنجا عرب هستند و لباس و زبان عربی دارند، به عرض رساندم. شاهنشاه خیلی عصبانی شدند. فرمودند مقاله تندى عليه او جواب داده شود. عرض کردم مقاله کافی نیست. باید به هر صورت برنامه صحیح کوتاه مدت یا دراز مدت داشته باشیم که واقعاً وضع آن جا را از لحاظ زبان و آداب و لباس و ملیت و همه چیز عوض کنیم»^۳

با توجه به این که در سرشماری‌های صورت پذیرفته در دوره پهلوی اول^۴ شاخص‌های قومیتی لحاظ نمی‌گردید و یا در صورت بررسی، محرمانه باقی می‌ماند، بسیار مشکل است تا تخمین دقیقی درباره جمعیت اعراب ایرانی در آن دوره ارائه نمود. با این حال، تحقیق تقی بهرامی که از حیث زمانی نزدیک‌ترین به دوره مد نظر ماست، ترکیب جمعیتی خوزستان را این گونه توصیف می‌نماید:

«از نقطه نظر ملیت می‌توان جمعیت خوزستان را باین ترتیب قسمت نمود: [۱۷۰,۷۰۰ عرب و ۱۴۵,۰۰۰ لر و ۱۱۰,۰۰۰ فارس و ۱۰,۰۰۰ نفر مختلف از داخلی و خارجی]»^۵

شگفت آنکه چهار سال بعد، گزارشات اطلاعاتی بریتانیا، جمعیت اعراب خوزستان را قریب به یک میلیون نفر برآورد می‌کند.^۶

نتیجه‌گیری

حکومت بریتانیا با سلطه بر هندوستان و برتری نظامی، مناطق همجوار را کمر بند امنیتی قلمداد کرد و با تدوین نظامی نوین با احداث پایگاه نظامی در خلیج فارس آن را جزء منطقه نفوذ خود قرار داد. در طی

^۱. Coll 28/9 'Persia; Internal affairs; Shah's tours in Persia: general situation reports' [106r], IOR/L/PS/12/3404, 222

^۲. Le Monde.

^۳. یادداشت‌های امیراسدالله علم، (۱۳۴۹، ۱۳۵۱)، مقدمه و ویرایش: علینقی عالیخانی، ج ۲، نیویوک: نیو ورلد، ۱۹۹۲، ۳۹۳.

^۴. نخستین سرشماری رسمی در ایران در سال ۱۳۱۸ ش انجام گرفت.

^۵. بهرامی، تقی، *جغرافیای کشاورزی ایران*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ۴۶۶.

^۶. FO 371/132787, *Frontiers between Abu Dhabi and Saudi Arabia in area of Buraimi*, (1958), 23.

جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴م) عشایر عرب خوزستان به تحریک عوامل اطلاعاتی آلمان، خطوط انتقال نفت را منفجر کردند و بدین ترتیب تولید نفت تا مدت‌ها متوقف گردید. بدینگونه بود که حکومت بریتانیا، عشایر مسلح عرب خوزستانی را مخل و تهدیدکننده امنیت عملیات نفتی خویش ارزیابی کردند. با روی کار آمدن رضاشاه (۱۳۲۰-۱۳۰۴ش) و در چارچوب سیاست‌های نوسازی و تمرکز قدرت سیاسی، تقابلی بین نیروهای نظامی حکومت مرکزی و عشایر عرب به وجود آمد که مهمترین نتیجه آن تغییر شرایط اجتماعی منطقه بود؛ افزون بر صدماتی که عشایر عرب از سوی مقامات نظامی و انتظامی خوزستان متحمل شدند، قسمی از آنان یا از مناطق سکونت‌شان جابجا شده و یا مجبور به مهاجرت به عراق و کویت شدند که به تبع منجر به تحولات اجتماعی، کاهش تولید محصولات کشاورزی و دامپروری گردید. حکومت بریتانیا و شرکت نفت نیز که از شر اعراب خلاصی یافته بودند به توسعه هر چه بیشتر عملیات نفتی و افزایش استخراج و صدور نفت روی آوردند.

تعارض منافع:

نویسندگان متعهد می شود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع و مأخذ

- امینی، تورج (۱۳۸۰)، اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۲۵۸-۱۳۳۸ش)، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- بیات، کاوه، فعالیت‌های کمونیستی در دوره رضاشاه (۱۳۰۰-۱۳۱۰)، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، تبعیدگاه خارک: یادداشت‌های انجوی شیرازی در زندان خارک، باهتمام: میهن صداقت‌پیشه، تهران: چاو.
- پوربختیار، غفار (زمستان ۱۳۸۶-بهار ۱۳۸۷)، «رضاشاه و طرح اسکان اجباری عشایر بختیاری»، مسکویه، س ۲ ش ۸.
- گروهی از نویسندگان، تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد (۱۳۷۸)، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی.
- چریکف، ایگور ایوانوویچ (۱۳۵۷)، سیاحتنامه مسیو چریکف، مترجم: آبکار مسیحی، به کوشش: علی اصغر عمران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- گروهی از نویسندگان، خشونت و فرهنگ: اسناد محرمانه کشف حجاب (۱۳۲۲-۱۳۱۳) (۱۳۷۱)، تهران: سازمان اسناد و مدارک ملی ایران.

دولت آبادی، یحیی (پاییز ۱۳۸۵)، حیات یحیی، ج ۱، آمریکا: شرکت کتاب.

دهقانی، محمد (۱۳۸۰)، *پیشگامان نقد ادبی در ایران*، تهران: سخن.

رومی، مولانا جلال الدین (۱۳۸۱)، *نثر و شرح مثنوی شریف*، ج ۲، به اهتمام: توفیق سبحانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سنجر، فریدون (۱۳۷۰)، حاصل چهل سال خدمت: خاطراتی مجمل از پاره‌ای از ناهنجاری‌های تلخ در گذشته نیروی هوایی، انتشارات پروین.

صدر، محسن (۱۳۶۴)، *خاطرات صدر الاشراف*، انتشارات وحید.

غرایاق زندی، داود (۱۳۸۷)، *ایرانیان عرب‌تبار*، تهران: افکار.

فردوست، حسین (۱۳۸۲)، *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*، ج ۲، ویراسته: عبدالله شهبازی، تهران: اطلاعات.

فون بلوشر، وپیرت (۱۳۶۳)، *سفرنامه بلوشر*، ترجمه: کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی.

کرمانی، میرزا آقاخان، روحی، شیخ احمد (زمستان ۱۳۷۹)، *هشت بهشت*، انتشارات دیجیتالی بیانی.

لوی، حبیب (۱۳۳۵)، *تاریخ یهود ایران*، ج ۳، تهران: بروخیم.

محمود، محمود (۱۳۵۳)، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن ۱۹ میلادی*، ج ۴، تهران: اقبال.

میروشنیکف، ل. ی. (۱۳۵۶) *ایران در جنگ جهانی اول*، مترجم: د. دخیانی، تهران: فرزانه.

نجم الملک، حاج عبدالغفار (۱۳۴۱)، *سفرنامه خوزستان*، به اهتمام: محمد دبیر سیاقی، موسسه مطبوعاتی علمی.

معرفی منابع دیجیتالی پژوهش:

اسناد دیجیتالی دانشگاه قطر: این تارنمای <https://www.qdl.qa/en/search> که با همکاری کتابخانه ملی بریتانیا ایجاد شده، به کاربران امکان دسترسی برخط به مدارک مورد نیاز خود را با استفاده از جستجوی کلیدواژه‌ها می‌دهد. این اسناد، منبعی ارزشمند برای مطالعه روابط ایران و انگلستان در دوره مورد بحث این رساله هستند. با وجود اینکه اسناد مورد استفاده در این رساله حاوی اطلاعات ارزشمندی از تحولات سیاسی-اجتماعی عشایر عرب خوزستان هستند، توجه به چند نکته ضروری است: این اسناد عمدتاً شامل گزارش‌های دیپلمات‌ها و مأموران کنسولی انگلستان در منطقه هستند. دیدگاه‌های ارائه شده در این اسناد ممکن است انعکاس کاملی از واقعیت‌ها نبوده، تحت تأثیر عوامل مختلفی مانند موقعیت، سوگیری‌ها و اطلاعات در دسترس کاتبان باشد. از جایی دیگر، این اسناد لزوماً بازتاب‌دهنده سیاست‌های رسمی دولت بریتانیا در قبال عشایر عرب خوزستان نیستند. لذا نگارنده به هنگام تحلیل اطلاعات ارائه شده در این اسناد، در حد امکان با احتیاط عمل کرده، آنها را با منابع دیگر مقایسه و تطابق داده است.

- Coll 17/11 'Iraq. Relations with Arab Sheikdoms of the Persian Gulf. Propaganda against Kuwait', IOR/L/PS/12/2864, 381.
- Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937' IOR/L/PS/12/3400, 626.
- Coll 28/120 'Persia. Ahwaz – Consular diaries' IOR/L/PS/12/3533, 200.
- Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 840.
- File 1749/1921 'Persian Gulf: - Residency news summaries 1921-25', IOR/L/PS/10/977, 46.
- Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 1520.
- Coll 30/114 'Proceedings of H.M. Ships.', IOR/L/PS/12/3843, 665.
- Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 452.
- 'File 12/2 Treatment of Baharna in Persia', IOR/R/15/2/486, 251.
- 'File 19/109 V (C 32) Bahrain Relations with other Foreign Powers', IOR/R/15/1/322, 126.
- File 522/1922 Pt 2 'Bahrein: Passport arrangements for travellers between Bahrein and Persia; Position of Bahreinis in Persia', IOR/L/PS/10/1040, 82.
- File 19/191 II (C 38) Bahrain, Persian Claim To', IOR/R/15/1/357, 357.
- Coll 30/7 'Persian Gulf, Russia: Russian Trade Activities', IOR/L/PS/12/3717, 551.
- Watt, D. C., Bourne, K., & Bidwell, R. L. (1985a). British Documents on Foreign Affairs--reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print: From the First to the Second World War. Series B, Turkey, Iran, and the Middle East, 1918-1939. United States: University Publications of America, 150.
- Waterfield, G. (1973). Professional diplomat, Sir Percy Loraine of Kirkharle, Bt., 1880-1961, 78.
- Yapp, M. (2014). The Near East since the First World War: A history to 1995. Routledge, 172.
- Hunt, G. H. (1858). Outram & Havelock's Persian Campaign. G. Routledge, 283.
- 'Map of Eastern Turkey in Asia, Syria and Western Persia (Ethnographical)' showing additional frontiers with attached key [35ar] (1/3), Mss Eur F112/570, ff 35-35a.
- 'MILITARY REPORT ON PERSIA', IOR/L/MIL/17/15/5, 185.
- Burrell, R. M. (1997). Iran Political Diaries (Vol. 8), 117.
- 'Handbook of Mesopotamia. Vol. II. 1917', IOR/L/MIL/17/15/41/3, 32.
- Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 66.
- Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 710.
- Coll 28/9 'Persia; Internal affairs; Shah's tours in Persia: general situation reports', IOR/L/PS/12/3404, 18.
- Coll 28/6 'Persia; Diaries: Khuzistan (Ahwaz) Diaries Jany 1931 – 1937.' IOR/L/PS/12/3400, 1294.
- Coll 28/67 'Persia. Annual Reports, 1932-', IOR/L/PS/12/3472A, 433.

REFERENCES

- Afshar Yazdi, Mahmoud (1983), Afghannameh, vol.3, Tehran: Mahmoud Afshar Endowment Foundation.

- Amini, Toraj (2010), Documents of Contemporary Iranian Zoroastrians (1338-1258), Tehran: Organization of National Records of Iran, p. 331. Also see: Bayat, Kaveh, Communist activities during Reza Shah's period (1300-1310), Tehran: National Records Organization of Iran.
- Anjovi Shirazi, Abolqasem (2005), Khark Exile: Anjovi Shirazi's Notes in Khark Prison, edited by: Mihan Sadaqat Pisheh, Tehran: Chav.
- Changing clothes and uncovering hijab according to documents (1999), Tehran: Historical Documents Research Center.
- Cherikov, Igor Ivanovich (1978), Monsieur Cherikov's travelogue, translator: Abkar Meshii, edited by: Ali Asghar Omran, Pocket Books Company.
- Dehghani, Mohammad (2010), Pioneers of Literary Criticism in Iran, Tehran: Sokhan.
- Dolatabadi, Yahya (autumn 2016), Hayat Yahya, vol.1, America: Book Company
- Fardoost, Hossein (2012), The rise and fall of the Pahlavi dynasty, vol. 2, edited by: Abdullah Shahbazi, Tehran: Ettelaat.
- Gharayag Zandi, Daud (2008), Iranians of Arab descent, Tehran: Afkar.
- Irani, Nasser (1992), The Crisis of Democracy in Iran and Twelve Other Articles, Tehran: Academic Publishing Center.
- Kadi, Niki.R. (1990), The Roots of the Iranian Revolution, first edition, translated by Dr. Abdol Rahim Toshteh, Ghalam Publications.
- Kermani, Mirza Agha Khan, Ruhi, Sheikh Ahmad (Winter 2001), Hasht Behesht, Bayani Digital Publications.
- Levy, Habib (1956), Iranian Jewish history, vol. 3, Tehran: Brokhim.
- Mahmoud, Ahmed (1991), Qase Ashna: Six Stories, Tehran: Negah.
- Mahmoud, Mahmoud (1974), the history of political relations between Iran and England in the 19th century AD, vol. 4, Tehran: Ighbal.
- Mehran, Majid (2004), what's going on in the corridors of the Ministry of Foreign Affairs! Memoirs of an old diplomat, Tehran: Tarikh Iran Publishing House.
- Miroshnikov, L.Y. (1977) Iran in the First World War, translator: A. Dakhanyati, Tehran: Farzaneh.
- Najm al-Mulk, Haj Abdul Ghaffar (1962), Khuzestan travel book, edited by: Mohammad Debir Siyaghi, Scientific Press Institute.
- Parham, Mehdi (2013), Hope in the mouth of despair: the evolution of humor and modern poetry of Fereydon Tulali, a return from modernism to traditionalism, Tehran: Publishing Abi.
- Pourbakhtiar, Ghafar (Winter-Spring 2008), "Reza Shah and the forced resettlement plan of Bakhtiari nomads", Moscow.
- Rumi, Maulana Jalaluddin (2002), Prose and Commentary on Masnavi Sharif, Vol. 2, edited by Tawfiq Sobhani, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Sdr, Mohsen (1985), Memories of Sadr al-Ashraf, Vahid Publications.
- Sanger, Fereydon (1991), the result of forty years of service: comprehensive memories of some of the bitter anomalies in the past of the Air Force, Parvin Publications.
- Sediq, Javad (1972), Nationality and Revolution in Iran, Fanos Publications.
- Taghizadeh, Seyyed Hassan (2000), Stormy Life: Memoirs of Seyed Hassan Taghizadeh, edited by Azizullah Alizadeh, Tehran: Ferdous.
- Violence and Culture: Secret Documents of Kashf Hijab (1322-1313) (1992), Tehran:

Organization of National Documents and Documents of Iran.

Von Blucher, Weipert (1363), Blucher's travel book, translated by Kikaus Jahandari, Tehran: Kharazmi.

Yazdani, Marzieh (1996), Documents of Iranian Jewish migration to Palestine (1330-1300), Tehran: National Records Organization of Iran.



Zar phenomenon in the shores and behind the shores of the Persian Gulf

Hamid Asadpour¹ | Farajullah Ahmadi² | Hossein Eskandari³

1. Corresponding Author, Assistant Professor Department of History, Faculty of Literature and

Humanities, University of Persian Gulf, Bushehr, Iran. E-mail: Asadpour@pgu.ac.ir.

2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: fahmadi@ut.ac.ir.

3. Phd in the Islamic History of Iran. History Researcher-mail: Hoes1355@gmail.com

Article Info.

Received:
2022/04/13

Accepted:
2022/11/25

Keywords:
Africa
culture
migration
Persian
Gulf
zar

Abstract

Migrations have had many effects. Influence in the cultural aspect is one of the important issues. As a waterway, the Persian Gulf has been a meeting place of various cultures. One of these cases is the migration of Africans to the Persian Gulf, especially in the last two centuries. In addition to influencing the residents of these areas, this group has also left a deep impact. One of the most important of these effects is the spread of a phenomenon called zar. Zar in the term is a kind of distress of people who considered it as the result of the actions of evil spirits. The formation and spread of the zar phenomenon has many backgrounds and causes. The basic question of this research is that what are the causes of the spread and continuation of the phenomenon in the shores and back shores of the Persian Gulf? It seems that the lack of a safe haven and the lack of logical reasoning to solve problems among the residents of these areas on the one hand and life with many problems in the south of Iran, the many trips of sailors from these areas to the coast of Africa and the settlement of Africans on the shores of the Persian Gulf on the other hand cause the spread of the development of a phenomenon called zar. Also, this phenomenon has been similar to some cultural structures of these areas. This research has been done by relying on library sources and field observations and with descriptive analytical method.

How To Cite: Hamid Asadpour, Farajullah Ahmadi, Hossein Eskandari, (2024). Zar phenomenon in the shores and behind the shores of the Persian Gulf *Journal of Iranian Studies*, 14 (3), 75-96.

Publisher: The University of Tehran Press.





کار بست پدیده زار در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس

حمید اسدپور^۱ | فرج‌الله احمدی^۲ | حسین اسکندری^۳

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس بوشهر، ایران. Asadpour@pgu.ac.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ایران. fahmadi@ut.ac.ir

۳. دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی و پژوهشگر تاریخ، دبیرستان استعدادهای درخشان سمنان، ایران. Hoes1355@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۷/۲۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۹/۰۴

واژه‌های کلیدی:

زار

مهاجرت

فرهنگ

افریقا

خلیج فارس

مهاجرت‌ها به شکل خواسته یا ناخواسته دارای تأثیرات متعددی بوده است. تأثیرپذیری در پدیده مهاجرت، به ویژه در جنبه فرهنگی از مسائل قابل توجه می‌باشد. خلیج فارس به عنوان یک شاهراه آبی مهم نه تنها از لحاظ سیاسی و اقتصادی، بلکه از نظر فرهنگی نیز محل تلاقی فرهنگ‌های گوناگون بوده است. یکی از این موارد، مهاجرت عموماً ناخواسته افریقایی‌تباران به خلیج فارس از قرن‌ها پیش و به ویژه در دو قرن اخیر می‌باشد. این گروه ضمن تأثیرپذیری از ساکنان این نواحی، تأثیرات عمیقی نیز بر فرهنگ این مناطق داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین این تأثیرات، شکل‌گیری و رواج پدیده‌ای به نام زار است. زار در اصطلاح نوعی پریشانی افراد است که آن را حاصل اقدامات ارواح خبیثه می‌دانستند. شکل‌گیری و گسترش فراوان پدیده زار دارای زمینه‌ها و علل متعددی می‌باشد. سوال اساسی این پژوهش آن است که علل گسترش و تداوم پدیده زار در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس چیست؟ به نظر می‌رسد که فقدان پناهگاه امن و نبود استدلال منطقی جهت حل مشکلات در نزد ساکنان این مناطق از یک سو و زندگی همراه با مشکلات متعدد در نواحی جنوبی ایران، مسافرت‌های فراوان دریانوردان این نواحی به سواحل افریقا و سکونت افریقایی‌تباران در سواحل خلیج فارس از سوی دیگر باعث رواج و توسعه پدیده‌ای به نام زار شده است. هم چنین این پدیده با برخی از ساختارهای فرهنگی این نواحی هماهنگی و مشابهت داشته است. این پژوهش با اتکا به منابع کتابخانه‌ای و مشاهدات میدانی و با روش توصیفی تحلیلی انجام شده است.

استناد به این مقاله: حمید اسدپور، فرج‌الله احمدی، حسین اسکندری (۱۴۰۳). کار بست پدیده زار در کرانه‌ها و پس کرانه‌های

خلیج فارس، فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۴(۳): ۷۵-۹۶



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

خلیج فارس از گذشته‌های دور تاکنون نقطه اتصال و در هم آمیختگی فرهنگ‌های مختلف بوده است. مهاجرت‌های خواسته یا ناخواسته اقوام مختلف به کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس عامل اساسی آمیختگی فرهنگ‌ها است. یکی از این مهاجرت‌های ناخواسته، حضور بردگان آفریقایی در خلیج فارس و انتقال فرهنگ خود به این نواحی می‌باشد. از سوی دیگر ارتباط گسترده ساکنان کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس و سواحل آفریقا در آمیزش و انتقال فرهنگ‌ها، نقش مهمی ایفا نموده است. یکی از این پدیده‌های فرهنگی که معلول حضور آفریقایی تباران در سواحل خلیج فارس می‌باشد، پدیده زار است. این پدیده محصول اعتقاد بشر به عوامل ماوراءطبیعی به ویژه ارواح خبیثه می‌باشد. اعتقاد به حلول ارواح خبیثه در کالبد انسان در بسیاری از فرهنگ‌ها وجود داشته است و در شکل‌های مختلف به مانند زار، خود را نمودار ساخته است. این پژوهش در پی پاسخگویی به این سوالات است که ریشه‌های اصلی پدیده زار چیست؟ کدام زمینه‌ها و علل، باعث گسترش و تداوم این پدیده در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس گردیده است؟ همچنین با بررسی پدیده زار در آفریقا و ایران به چگونگی اجرای مناسک زار و مشابهت‌های آن در ایران و آفریقا توجه شده است. به نظر می‌رسد که فقدان پناهگاه امن و نبود استدلال منطقی جهت حل مشکلات در نزد ساکنان کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس از یک سو و زندگی همراه با مشکلات متعدد در نواحی جنوبی ایران، مسافرت‌های فراوان دریانوردان این نواحی به سواحل آفریقا و سکونت آفریقایی تباران در سواحل خلیج فارس از سوی دیگر باعث رواج و توسعه پدیده‌ای به نام زار شده است. هم چنین این پدیده با برخی از ساختارهای فرهنگی این نواحی هماهنگی و مشابهت داشته است. این پژوهش با اتکا به فعالیت‌های میدانی و همچنین بهره گرفتن از منابع و مأخذ نوشتاری انجام شده است.

۲. پیشینه تحقیق

در مورد زار برخی پژوهش‌ها صورت گرفته است. این پژوهش‌ها در قالب کتاب‌ها و مقالات می‌باشد. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به کتاب زار در ایران و دیگر کشورها است که در این پژوهش بیشتر به چگونگی برگزاری مراسم زار در ایران و کشورهای دیگر اشاره شده است. (مقدم، ۱۳۹۶) هم چنین ساعدی در اثری به نام اهل هوا (ساعدی، ۱۳۴۵) و ریاحی در کتابی با عنوان زار، باد و بلوچ (ریاحی، ۱۳۵۶) ضمن

اشاره به نقش باد در مساله زار و انواع بادها به برخی جنبه‌های زار مانند شیوه‌های درمانی آن پرداخته‌اند. بلوکباشی نیز در دائره‌المعارف بزرگ اسلامی و در توضیح موضوع اهل هوا به شرح تأثیر باد در این موضوع و درمان آن اشاره نموده است (بلوکباشی، ۱۳۸۰)

علاوه بر این کتب در مقالات هم به این موضوع پرداخته شده است. از آن جمله مقاله شنود موسیقی در زار است که در آن به موضوع نقش موسیقی در مساله زار توجه گردیده است. (قره سو، ۱۳۹۸) نمونه دیگر، مقاله‌ای با عنوان مولفه‌های بینش اسطوره‌ای در مراسم زار است که به نقش اسطوره‌ها به ویژه مساله باد و فقط در محدوده جغرافیایی بندرعباس پرداخته است. (نقوی، ۱۳۹۲) دبیری‌نژاد و میرمیران و هم چنین عبدالهیان و آقایی نیز در پژوهش‌هایی به بررسی زار پرداخته‌اند و برخی جنبه‌های درمانی آن و اسطوره‌ای این موضوع را توصیف و تحلیل کرده‌اند. (دبیری‌نژاد و میرمیران، ۱۳۹۲ و عبدالهیان و آقایی، ۱۳۹۵) با وجود این تحقیقات ارزشمند نامبرده در فوق، جنبه نوآورانه در این پژوهش آن است که ضمن توصیف و تحلیل این موضوع و مشاهدات میدانی به زمینه‌ها و عواملی مانند محیط جغرافیایی، کمبود امکانات درمانی در زمینه بیماری‌های روانی و نقش عدم پناهگاه امن جهت این بیماران در گسترش و تداوم زار، آن هم در محدوده یک شهر، بلکه در کرانه‌ها و پس کرانه‌های خلیج فارس پرداخته است.

۳. بردگان و پدیده زار

از زمان‌های گذشته و به ویژه در قرون وسطی، تجار عرب، تعدادی از آفریقائیان را به عنوان برده و در ازای آهن، اسب، نمک و پارچه از روسای قبایل می‌خریدند. در قرون بعد نیز مسلمانان و اروپائیان با واگذاری کالاهایی به آفریقائیان، مسئله برده‌داری را تداوم بخشیدند. به ویژه شبکه تجارت برده در شرق آفریقا رواج بیشتری داشت و جزایر زنگبار و اطراف آن، پایگاه اصلی برده‌داری بودند. (ماخت، ۱۳۸۶: ۴۹ و ۴۷ و ۳۲)

در ایران، با سقوط حکومت صفویه و شروع دوره فترت، ورود غلامان قفقازی کاهش یافت و نقش و اهمیت بردگان سیاه پوست بیشتر شد. (زرگری نژاد، ۱۳۸۸: ۲) با شروع دوره قاجار، دلالان و تجار، تعداد زیادی از بردگان را از شرق آفریقا، راهی کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان نمودند. از جمله بنادری که در تجارت برده نقش اساسی داشت، بندر مسقط بود. از این بندر بود که بردگان به گروه‌های کوچک تری تقسیم می‌شدند و راهی بنادر دیگر مانند لنگه، کنگان، بوشهر و جزیره قشم می‌شدند. (Kelly, 1984: 414)

بخش کوچکی از بردگان نیز از طریق حجاج و با خرید از بازارهای عربستان به ایران وارد می‌شدند.

(زرگری نژاد، ۱۳۸۸: ۳) از تعداد واقعی بردگان که به سواحل خلیج فارس وارد می‌شدند، آمار دقیقی ارائه نشده است. لیدی شیل عنوان می‌دارد که بیشتر آن‌ها در شهرهای بوشهر و بندرعباس حضور داشتند و احتمالاً سالیانه بین دو تا سه هزار برده آفریقایی وارد ایران می‌شدند. (شیل، ۱۳۶۸: ۲۱۵)

بردگان در ایران، معمولاً به کارهای سخت و شاق گماشته نمی‌شدند و در خانه‌های اعیان و اشراف فعالیت می‌کردند و یا در امور کشاورزی به صاحبان خود کمک می‌نمودند. ایرانیان و به ویژه مسلمانان از تحمیل کارهای سخت بردگان خودداری می‌کردند و فروش آن‌ها را امری پسندیده نمی‌دانستند. برخی از بردگان حتی به مناسبت‌های مختلف مانند عروسی و تولد، آزاد می‌شدند. (پولاک، ۱۳۶۱: ۱۷۳) پس می‌توان نتیجه گرفت که با چنین وضعیتی، بردگان به آسانی می‌توانستند در ایران و به ویژه در سواحل خلیج فارس سکونت یابند و حتی آداب و رسوم اولیه خود را حفظ کنند. نیبور که در دوره پیش از سلطنت قاجار یعنی در دوره زندیه از ایران دیدن کرده است در سفرنامه خود گزارش داده است که گروهی از آفریقایی‌ها در جزیره خارک و به صورت کافر می‌زیستند و کماکان مذهب خود را حفظ کرده بودند. مراسم آن‌ها همراه با رقص و طبل بود و تحت ریاست فردی به نام شیخ فرج بودند. (نیبور، ۱۴۰: ۱۳۹۰)

امروزه هم یکی از مراکز انجام مناسک زار، جزیره خارک است و چنان که اشاره خواهد شد، این مراسم با طبل و رقص همراه است.

۴. باد و زار

اعتقاد به جان بخشی اشیا و پدیده‌های مادی در بسیاری از فرهنگ‌ها، ریشه طولانی دارد. یکی از این پدیده‌های مادی، باد است که عنصر اساسی در زار محسوب می‌شود. باد از جمله مهم‌ترین ایزدان ایران باستان بود که با صفت پیروزی توصیف می‌گردید. (آموزگار، ۱۳۷۶: ۳۲) این ایزد نه تنها در ایران، بلکه در فرهنگ هند نیز ایزدی قدرتمند محسوب می‌شد. باد در ایران و هند دارای شخصیتی بود که در عین نیکوکاری دارای نیروی هراس‌انگیز و اهریمنی نیز بود و کسی یارای گریز از آن نداشت. (هینلز، ۱۳۸۷: ۳۴)

تیشتر از فرشتگانی بود که در فرهنگ ایرانی، همواره از باد یاری می‌خواست و مینوی باد به شکل مردی بر زمین ظاهر می‌شد. باد در فرهنگ اوستایی نیز با نام‌های وای و وایو مورد توجه است و حتی جهت راضی نمودن او، بزرگان به قربانی کردن می‌پرداختند. (بهار، ۱۳۵۲: ۶۴ و پورداوود، ۱۳۶: ۱۳۴۷) باد در اوستا نیز به عنوان عامل باران‌های سیل‌آسا، معرفی شده است که دارای نیروی مخرب و قدرتمند می‌باشد.

(همان) پس وایو، ایزدی دوگانه بود که در عین خوبی، دارای نیروی اهریمنی بود. این ایزد را به عنوان نگهبان هوا نیز برمی‌شمردند. (باحقی، ۱۳۶۹: ۴۳۵) تأثیر و نقش باد در فرهنگ باستان و به ویژه در مناطقی مانند هند، چنان بود که نقش این پدیده برای جهان را به مانند تنفس برای انسان به حساب می‌آوردند و معتقد بودند که باد عالم را منسجم نگه می‌دارد و هر زمان که بندهای باد بریده شود، عالم متلاشی می‌شود. (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۱۰) در نزد کلیمی‌ها نیز یهوه با یک باد شدید و عظیم بود که نزدیک شدن خود را به الیاس اعلام نمود و این باد صخره‌ها را در هم شکست. (همان، ۱۵۳)

در فرهنگ ایران باستان اعتقاد به نیروی اهریمنی برخی ایزدان چنان بود که باید به مقابله با آن‌ها برمی‌خاستند و یا آن‌ها را راضی می‌نمودند. این اعتقاد چنان راسخ بود که حتی بسیاری از استحکامات و موانع دفاعی نیز ابتدا جهت مقابله با نیروهای اهریمنی و شیطانی بنا می‌شدند و باید در برابر این نیروهای شیطانی و بیماری تقدیس می‌گردیدند. (همان، ۱۵۶) باد نیز در این فرهنگ ایزدی دارای ثنویت است و اعتقاد به نیروی اهریمنی آن، در اندیشه‌های اسلامی نیز رسوخ یافته است. برخی علما، باد را کنایه از جن گرفته، آن را باد جن نامیده‌اند. (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۴۷۸)

با چنین سابقه‌ای از باد در فرهنگ ایرانی، در پدیده زار نیز عامل اصلی انتقال ارواح خبیثه به بدن انسان‌ها باد می‌باشد. لازم به ذکر است که نه تنها در ایران، بلکه در بسیاری از فرهنگ‌ها نیز میان باد و روح همسانی وجود دارد. این همسانی چنان است که باد و روح و روان تقریباً معادل یکدیگر به کار رفته‌اند. از آن جمله می‌توان به کاربرد واژه‌های روح و نفخه در زبان عربی برای باد، وانگ در زبان استرالیایی و پرانا در زبان سانسکریت اشاره کرد. (آریان‌پور، ۱۳۸۸: ۳۴)

۵. باد و اهل هوا

همان‌طور که اشاره شد باد در فرهنگ ایران باستان، هم عامل خیر و هم شر می‌باشد. در کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان نیز به قدرت اهریمنی باد و انتقال ارواح خبیث توسط آن معتقدند. باد در این مناطق نیز علاوه بر آنکه در اشکال جن و پری می‌باشد، به دو گونه مسلمان و کافر تقسیم می‌شود. باد، در این سواحل دارای انواع مختلف است که از آن جمله متاری، نوبان، هونگو، لیوا و سودن می‌باشند. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۱۵) این بادهای با انتقال ارواح به درون بدن باعث بیماری فرد می‌شوند. درمان این‌گونه بیماران توسط بابا یا مامای مخصوصی صورت می‌گیرد. هنوز هم در نواحی جنوبی ایران معتقدند که

پزشکان تحصیل کرده از درمان این گونه بیماران عاجز می‌باشند و درمانگران جادویی، توانایی بیشتری در رهانیدن این بیماران از چنگال بادها دارند.

بادها ممکن است هر فردی اعم از کودکان تا کهنسالان را درگیر بیماری کنند، اما معمولاً جوانان بیشتر در معرض هجوم بادها قرار می‌گیرند. زیرا ارواحی که در درون بدن بیمار قرار می‌گیرند از کالبد وی به عنوان مرکب خود استفاده می‌کنند. پس جوانان به دلیل داشتن توانایی و نیروی بیشتر، مرکب بهتری برای آنان می‌باشند. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۳۳) احتمالاً این اندیشه از آنجا ناشی می‌شود که کودکان با داشتن دنیایی کودکانه، کمتر غرق در این اندیشه‌ها می‌شوند و کهنسالان نیز کمتر تحت تأثیر فشارهای روحی و روانی قرار می‌گیرند. پس جوانان با داشتن دغدغه‌های گوناگون بیشتر گرفتار بیماری‌های روحی و روانی می‌شوند. فرد بیمار دچار علائمی مانند رعشه، لرز، صرع، سردرد‌های شدید و حتی انزوا طلبی و جنون می‌شود. اعتقاد بر آن است که مبتلایان به باد نوبان، بیشتر این علائم در آن دیده می‌شود. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۱۶) علائم حلول هر بادی در بدن بیماران، متفاوت است، ولی به صورت کلی این علائم با فشارهای شدید عصبی همراه است. (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۶۱)

از دیدگاه ساعدی به طور اعم به همه کسانی که دچار بیماری‌های ناشی از بادها شوند، اهل هوا خوانده می‌شوند. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۲۲) اما برخی دیگر اعتقاد دارند که اهل هوا کسانی می‌باشند که به اینگونه بیماری‌ها دچار شده‌اند و به طور کامل درمان نیافته‌اند و ممکن است علائم بیماری دوباره در آن‌ها ظهور کند. این گروه کمتر فرصت دارند تا به وضعیت عادی بازگردند و در نتیجه به عضویت گروهی درمی‌آیند که به اهل هوا معروفند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ۴۸۱-۴۷۸) امروزه نیز این اعتقاد در میان ساکنان کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس رایج است که تا هنگامی که اهل هوا از بادها فرمان برند و خواسته‌هایشان را برآورده نمایند، کمتر دچار آسیب می‌شوند. همچنین دیدگاه مردمان این نواحی بر آن است که گاهی ممکن است انسان با اعمالی مانند ریختن آب جوش در محل سکونت این بادها که به شکل جن، پری و غول بودند و یا دیگر اعمال، باعث آسیب رساندن به آن‌ها شوند و در نتیجه گرفتار فشارهای ناشی از این بادها می‌شوند. کسانی که به جرگه اهل هوا در می‌آیند باید دستوراتی را رعایت کنند. از آن جمله آنکه هیچ گاه نباید به بدن انسان مرده یا لاشه حیوانات دست بزنند. جارو و لنگه کفش نباید از بالای سر آنان بگذرانند و آنان هیچ گاه نباید دچار مستی شوند. اکثر کسانی که به درمان این افراد می‌پردازند سیاه پوستان می‌باشند که درمان آن‌ها همراه با طبل و آواز است.

۶. زار در آفریقا

زار به واقع ایجاد نوعی آشفتنگی و پریشانی شدید در افراد است که توسط باد زار ایجاد می‌شود و همان حلول باد زار در بدن افراد است. اعتقاد به ارواح و تسخیر بدن انسان توسط آن‌ها از مدت‌ها قبل در فرهنگ آفریقایی رسوخ یافته بود. اعتقاد به نقش ارواح چنان است که امروزه هم برخی قبایل آفریقایی، اگر خانه‌ای آتش بگیرد و یا محصولات کشاورزی، باروری لازم را نداشته باشند و حتی شیوع بیماری‌ها را ناشی از اشتباهات انسانی نمی‌دانند، بلکه آن‌ها را ناشی از دخالت روحی شریر می‌پندارند. (شکیبا، ۱۳۸۵: ۳۲۹) در برخی کشورها مانند کنگو معتقدند که تسخیر بدن توسط ارواح به صورتی انجام می‌شود که روح فرد بیمار از بدنش خارج می‌شود و این روح سرگردان توسط جادوگران به وطن بازمی‌گردد. در این حالت می‌بایست قوی‌ترین مرد قبیله، شاخه‌ای که جادوگران تصور می‌کنند که روح سرگردان در آن جای گرفته است را ببرند و سپس جادوگر، روح را از آنجا خارج نماید. (فریزر، ۱۳۸۸: ۲۳۵) به همین دلیل در میان قبایل آفریقایی، رئیس قبیله که احتمالاً پزشک و جادوگر قبیله نیز می‌باشد دارای تقدس است. او دارای لباس و عصای مخصوص و مورد حمایت قبیله می‌باشد. (شکیبا، ۱۳۸۵: ۳۳۱) پس اعتقاد به حلول ارواح در بدن، در آفریقا ریشه‌های اعتقادی محکمی دارد.

زار در آفریقا از جمله ایزدانی بود که پرستش آن در میان خدایان متنوع آفریقا رایج بود. چنان که در نزد بسیاری از قبایل بدوی، دارای نیروی ماوراطبیعی بوده است. (رضوانی، ۱۳۹۰: ۲۹۹ و سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۸: ۴۱-۳۸) با ورود آیین مسیحیت به آفریقا، زار از شکل خدایی خود خارج می‌شود و به صورت اهریمنی پدیدار می‌گردد. در کشورهایمانند اتیوپی و سودان، همین وضعیت برای زار قائلند. (سارجنت، ۱۳۷۱: ۲۵۹ و فضائی، ۱۳۸۸: ۳۲۹) میرچا الیاده معتقد است که این مسئله در مورد بسیاری از قبایل ابتدایی روی داده است. این قبایل ابتدا به پرستش خدایان آسمانی می‌پرداختند. پس از مدتی پرستش برخی از این ایزدان رها شده است و این ایزدان دارای نیروی ویرانگر و اهریمنی شده‌اند. مردم آن‌ها را فقط در مواقع سخت به کمک می‌طلبیدند و به نوعی یاد و خاطره آن‌ها در روایات شمنی موجود است. (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۲۱) این مسئله در مورد زار هم مصداق دارد.

محققان ریشه زار را در اتیوپی و سودان جستجو می‌کنند و معتقدند که زار در این کشور، ریشه‌های عمیقی داشت و از آنجا به دیگر مناطق انتقال یافت. (Natvig, 1986: 35) در اتیوپی اعتقاد بر آن است که زار در آب‌های جاری و رودخانه‌ها زندگی می‌کند. در سودان نیز این اعتقاد به شاطانا معروف شده

است و در کنیا از آن به عنوان شیطانی یاد می‌شود. (Boddy, 1989:133) احتمالاً همین اعتقاد به وجود زار در آب‌های جاری است که بیشترین کسانی که مناطق آفریقایی مسافرت می‌کردند؛ یعنی ملوانان و دریانوردان گرفتار این بیماری می‌شدند.

در اتیوپی درمان بیمار، همراه با رقص و موسیقی و معمولاً توسط زنان صورت می‌گیرد. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۸) در سودان که بیشتر زنان دچار زار می‌شوند، زنی با عنوان شیخه وظیفه درمان را برعهده دارد. زن بیمار ابتدا باید هدایایی جهت درمان بیماری خود تدارک ببیند. این هدایا جهت راضی کردن روح نیز می‌باشد. (Boddy, 1989:159) بیمار در طول درمان به عزلت نشینی و گوشه نشینی روی می‌آورد و حتی اجازه ارتباط با همسرش را نیز ندارد. به طور کلی، بیمار باید از کارهای بدنی بپرهیزد. به جز زنانی که در دوره شیردهی فرزندانشان می‌باشند، بقیه بیماران زن حتی باید از مراقبت از فرزندان خود نیز اجتناب کنند. در روی یک صندلی در مراسم درمان، که با پارچه‌ای سفید پوشانده‌اند خواسته‌های ارواح قرار می‌گیرد و شیخه با کنار زدن پارچه، آن‌ها را مورد تایید قرار می‌دهد. (ibid, 160) سپس بیمار را رو به قبله قرار می‌دهند و در یک ردیف نوازندگان و در طرف دیگر شیخه قرار می‌گیرد. بیمار پس از شنیدن موسیقی، شروع به تاب خوردن و لرزش می‌کند و ممکن است پس از مدتی بیهوش بر روی زمین قرار گیرد. پس از آن گوسفند را قربانی می‌نمایند و ذبح‌کننده نباید نام خداوند بر زبان آورد. زیرا روح از بدن خارج نمی‌شود. شخص بیمار، هفت بار از روی ذبح می‌پرد تا بیماری را پشت سر بگذارد. علاوه بر آن، نوشیدن بخشی از خون حیوان ذبح شده و مالشان آن بر پیشانی و کف دست بیمار از دیگر بخش‌های درمان بیمار می‌باشند. (ibid, 189) این مراسم، شباهت بسیار زیادی به درمان بیماری زار در ایران دارد که ریشه‌های آفریقایی آن را نشان می‌دهد. میرزایی اصل معتقد است که زار از قرن نوزدهم توسط بردگان و با گسترش تجارت برده به ایران وارد شد و این بردگان عامل اصلی گسترش آن نیز بودند. (Mirzai, 2002, 336-337)

۷. زار، جادو و شمن

به نظر می‌رسد که زار ریشه‌های فرهنگی بسیار کهنی دارد و می‌توان مشابهت‌های فراوان بین مناسک مربوط به زار، جادو و شمنسیم یافت. چنانکه در مذاهب قدیم، اعتقاد به ارواح خوب و بد وجود داشت. این مساله در مصر باستان، رواج زیادی داشت و مصریان ارواح را ساکن کوه، صخره و درخت

می‌پنداشتند. (رایسن، ۱۳۷۰: ۶۹) این مساله در مورد زار هم وجود دارد. اقوامی مانند آشوریان نیز بیماری‌ها را ناشی از خشم خدایان می‌پنداشتند و قربانی کردن و پایکوبی جهت رفع بیماری و راضی نمودن خدایان انجام می‌دادند. در نزد هندوها نیز ارواح خبیث در قالب جن و دیو در درون آدمی نفوذ می‌یافتند و باعث بیماری می‌شدند و سپس جادوگران به جن‌گیری می‌پرداختند. (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۴) اسطوره‌شناسان معتقدند که از گذشته‌های دور و به ویژه در قبایل بدوی، مناسک دینی و جادو درهم آمیخته‌اند و این مناسک آمیخته با اسطوره در خدمت روانشناسی قرار گرفته‌اند. (الن سگال، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۱۱۵) چنانکه تابو ممکن است باعث ترس و اضطراب شود و این ترس ناشی از قوای شیطانی و اعتقاد به نیروی اهریمنی است. در این حالت است که ارواح مکان خویش را ترک می‌کنند و در درون انسان‌های دیگر حلول می‌کنند. (فروید، ۱۳۵۱: ۱۰۵، ۳۷، ۳۸) بسیاری از این گونه مراسم‌های جادویی توسط جادوگران هر قبیله صورت می‌گرفت و به ویژه در آفریقا رواج زیادی داشت. (کاژدان، ۱۳۷۹: ۲۷۹) جادوگران در چنین مراسمی از موسیقی و به ویژه طبل‌های بزرگ بهره می‌گرفتند و به ویژه در آفریقا و مورد احترام و تقدس فراوان بودند. (الیاده، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۵) شمن‌ها نیز همان جادوگرانی بودند که می‌توانستند به دنیای ارواح راه یابند و به درمان بیماری‌ها بپردازند. (الیاده، ۱۳۷۴: ۷۵) به همین دلیل زار نوعی شبه شمن است. در مناسک شمن نیز، انسان در محاصره نیروهای شرور قرار دارد و ناچار است که در آن شرایط بحرانی از جادوگران حمایت بخواهد. زیرا آن‌ها تنها کسانی هستند که قادر به ارتباط با نیروهای نامرئی می‌باشند. شمن‌ها در مراسم خلصه به دفع این نیروها اقدام می‌کنند و دفع آن‌ها با تقلید برخی صداها، همراه با نواختن طبل و خلاقیت‌های شاعرانه است. (الیاده، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۲) در ایران نیز از گذشته‌های دور، جادو پزشکان به فعالیت می‌پرداختند و تلاش آنان همراه با سحر و جادو و عزایم خوانی برای احضار روح و اخراج آن از تن بیماران بوده است. جن‌گیری در ایران را می‌توان با همان اعمال شمن‌ها و کاهنان یکی دانست. (زرین کوب، ۱۳۳۹: ۹۴۷)

۸. زار در ایران

زار چنان که اشاره شد نوعی آشفتگی و پریشانی شدید است که حاصل حلول باد زار در بدن بیمار می‌باشد. زار در کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان به اشکال مختلف و به دو گروه مسلمان و کافر تقسیم می‌شود. این دو گروه قادرند با حلول در بدن بیمار، او را به تسخیر خود درآورند. فرد بیمار معتقد

است که اعمال او در کنترل شخص دیگری قرار دارد و حتی توسط خود او انجام نمی‌شود. از جمله خطرناک‌ترین زارها در سواحل خلیج فارس، شیخ شنگر (shangar)، دینگ مارو، په‌په (pepe) و دی‌کتو (Dayketo) می‌باشند. در سیستان و بلوچستان نیز علاوه بر شیخ شنگر و دی‌کتو، زارهایی مانند ودل (vadal) و فاصل (fasel) حضور دارند. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۴) اعتقاد به مسلمان و کافر بودن زار نیز ریشه عمیقی در ایران دارد. چنان که پیش از آن مردم معتقد بودند که جن‌ها ابتدا دارای تقدس و معنویت بوده‌اند و به قبایل مختلف تقسیم می‌شده‌اند. آنان پس از سرکشی از درگاه خداوند رانده شدند و با سکونت در بیابان‌ها به آزار و اذیت انسان‌ها می‌پردازند. (زرین کوب، ۱۳۳۹: ۹۴۵)

زارها معمولاً در نواحی کوهستانی و یا در دریاها سکونت دارند. چنانکه ساکنان جنوب ایران معتقدند که زار دی‌کتو، بیشتر دریانوردان را بیمار می‌نماید. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۱۳) اعتقاد دیگر در مورد زارها آن است که آنان به شکل‌های مختلف تجسم می‌یابند و می‌توانند باعث فریب انسان شوند. چنان که شیخ شنگر که در کوهها سکونت دارد به صورت بره سیاهی تجسم می‌یابد و شبها به سراغ مرکب خود یعنی انسان‌ها می‌آید. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۶۴) دینگ‌مارو از زارهایی است که به صورت پیرزنی قوز کرده از کوه‌ها می‌آید. (همان) این مسئله هنوز هم در نواحی جنوبی ایران رایج است که ارواح و جن را در قالب حیوانات و یا انسان‌ها تجسم می‌کنند.

فرد مبتلا به زار به عنوان مضرّتی یا زارگی شناخته می‌شود که باید توسط بابا یا مامای زار درمان شود که عموماً درمانگران از افراد سیاه پوست می‌باشند. از مشهورترین درمانگران درگذشته، بابا صالح مینابی بود که از جزیره قشم به میناب کوچ کرد و از مناطق مختلف به ویژه شیخ‌نشین‌های عرب حاشیه خلیج فارس جهت درمان به وی مراجعه می‌کردند. امروزه هم اعراب حاشیه خلیج فارس جهت درمان زار به ایران سفر می‌کنند. (مشاهدات میدانی نویسندگان)

بیمار پس از مراجعت به بابا یا مامای زار، به مدت هفت شبانه‌روز دور از چشم دیگران به سر می‌برد و به ویژه نگاه هیچ زن محرم یا نامحرمی نباید به مرد بیمار بیفتد. درمانگران زار در این مدت، ابتدا بدن بیمار را خوب می‌شویند و سپس با شیرهای که آمیخته‌ای از گیاهان مختلف مانند ریحان، زعفران، جوز همراه با گلاب و دیگر گیاهان است، بدن او را مالش می‌دهند. سپس مراسم اصلی درمان همراه با موسیقی صورت می‌گیرد. چنانکه بیمار زن باشد، پرده‌ای در مجلس قرار می‌دهند و مردان در سوی دیگر پرده می‌نشینند. سر و روی بیمار با پارچه‌ای سفید یا سبز پوشانده می‌شود و بابا یا مامای زار با خواندن اشعاری،

همراه با موسیقی، مراسم را آغاز می‌نمایند. نوع عکس‌العمل بیمار در تشخیص نوع زار موثر است. (مشاهدات میدانی نویسندگان)

ماما یا بابای زار پس از تشخیص نوع زار، سعی می‌نماید زار را از مرکب خود جدا نماید. درمانگران همچنین از زار می‌پرسند که از کجا آمده است، چرا وارد بدن بیمار شده است و چه خواسته‌ای دارد. تلاش بابا یا ماما زار آن است که خروج روح توسط خیزران صورت گیرد که به بدن بیمار زده می‌شود. (شریفیان، ۱۳۸۳: ۴۴ و ۴۲) در این حالت زار، تقاضای هدیه می‌کند که فرد بیمار باید آن را تهیه کند. اگر شخص مبتلا نتواند خواسته‌های زار را برآورده کند، درمانگر باید از زار طلب فرصتی نماید تا خواسته‌هایش انجام شود. اگر این خواسته‌ها به موقع انجام نشود بیمار دوباره مورد آزار و اذیت زار قرار خواهد گرفت. کوچک و بزرگ بودن هدایا و درخواست‌های زار بیانگر قدرت و نفوذ او در بدن بیمار است. پس از آن گوسفند قربانی کرده می‌شود. در انجام قربانی و دیگر لحظات اجرای مناسک زار نباید نامی از خدا، پیامبر و ائمه اطهار آورده شود. ممکن است در این مراسم از بیمار خواسته شود که بخشی از خون حیوان قربانی شده را بنوشد. این مساله یادآور قربانی کردن برای خدایان در دنیای باستان می‌باشد. در مناطقی مانند جزیره خارک این مراسم با عنوان لیوا انجام می‌شود. در پس‌کرانه‌های خلیج‌فارس این مراسم با عنوان خیج‌نشینی صورت می‌گیرد که گاهی در انجام آن نیاز به حضور فرد بیمار نیست، بلکه درمانگر خود با ارواح ارتباط برقرار می‌کند و درخواست‌های آنان را به بیمار منتقل می‌کند. نوع دیگری از زار به عنوان آل می‌باشد که عموماً حملات آل متوجه زنان به هنگام زایمان است. (مشاهدات و تحقیقات میدانی نویسندگان)

۹. موسیقی و زار

موسیقی از اجزای اصلی درمان زار است. این مسئله از شباهت‌های اساسی در اجرای مناسک زار در ایران و آفریقا می‌باشد. در آفریقا و از گذشته‌های دور موسیقی و رقص، از اجزای لاینفک زندگی و مناسک آنان بوده است. این مساله به ویژه در میان مردم شرقی آفریقا رواج بیشتری داشت. (شکیبا، ۱۳۸۵، ۳۳۲-۳۳۱) دهل از مهم‌ترین ابزار آلات موسیقی در درمان زار است که به دهل رحمانی، کسر و دهل گپ تقسیم می‌شود. دهل رحمانی، دهل بزرگ و دو سر است. دهل کسر، دهل کوچک است که به کی‌سل (KEYSAL) نیز معروف است. گاهی این دهل کوچک به (bolkom) نیز شهرت یافته

است. (ساعدی، ۱۳۴۵:۱۵۸ و ریاحی، ۱۳۵۶:۷) دهل گپ، بزرگ‌ترین دهل در انجام مراسم زار است. در جزیره خارک از دهل‌ی استوانه‌ای شکل استفاده می‌شود که ارتفاع آن هفتاد و هشت سانتی متر و قطر آن پنجاه و چهار سانتی متر است. در انتهای آن دایره‌ای به قطر ده سانتی‌متر تعبیه شده است. (شریفیان، ۱۳۹۳:۸۱) جینگ از دیگر آلات موسیقی است که دایره‌ای کوچک است که دور تا دور آن را زنگوله می‌بندند. تمبور از دیگر آلاتی است که در پایین دارای کاسه‌ای به نام دب (Dab) می‌باشد و علاوه بر درمان زار در درمان باد نوبان نیز از آن بهره می‌گیرند. این الت از چوب توت یا گردو ساخته می‌شود که با روکشی از پوست گاو می‌باشد. (درویشی، ۱۳۸۰: ۳۴۴) سارنگی از دیگر سازهای این مراسم است که کمائی جهت نواختن دارد. (ریاحی، ۱۳۵۶: ۶، باسکی از دیگر ابزارهای رایج در مراسم زار است که چوب باریکی است که همراه با چوب خیزران استفاده می‌شود. خیزران را معمولاً از مسقط به ایران می‌آورند و هر خیزرانی جهت دفع ده تا بیست باد کافی بود. هرچند در دفع برخی زارها مانند شیخ سنگر از خیزران‌های متعدد جهت دفع او بهره می‌بردند. بچه نقاره نیز نقاره کوچکی است که معمولاً زنان در مراسم از آن استفاده می‌کنند. (ساعدی، ۱۳۴۵: ۱۶۰-۱۵۷) ساکنان جزیره خارک معتقدند که بین اجراکنندگان مراسم زار و سازهای موسیقی ارتباط روحی عمیقی وجود دارد که تنها آن‌ها قادر به اجرای این مراسم می‌باشند.

۱۰. زمینه‌ها و علل توسعه و تداوم زار در کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های توسعه و تداوم زار در کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس، شرایط محیطی و جغرافیایی این مناطق می‌باشد. شرایط محیطی این سرزمین معمولاً با خشکسالی، کمبود شدید آب و زندگی در شرایط سخت محیطی بیابانی و نیمه بیابانی صورت می‌گیرد. وجود آب‌انبارهای متعدد در این نواحی گواهی بر این ادعا می‌باشد. پس زندگی در چنین محیطی، همراه با ترس و اضطراب دائمی بود و بشر جهت درمان این گونه استرس‌ها به ارواح متوسل می‌گردید. از سوی دیگر تعداد فراوانی از ساکنان این نواحی به دریانوردی می‌پرداختند و به ویژه مقصد بسیاری از آنان سواحل شرقی آفریقا بود. دریانوردان ناچار بودند که در طول ماه‌ها دریانوردی به مقابله با امواج و محیط سخت دریا بپردازند و به ناچار دچار ترس و توهم شدید می‌شدند. چنانکه بسیاری از دریانوردانی که از سواحل بندرکنگ به سوی آفریقا رفته بودند عنوان داشته‌اند که در طول سفر با کشتی‌های ارواح و شیطانی برخورد نموده‌اند. در نظر

آن‌ها این کشتی‌ها، بسیار بزرگ و سریع و فاقد دریانورد بودند و معمولاً از درون آن‌ها صداها می‌وهم انگیزی به گوش می‌رسید که قصد نابودی دریانوردان را داشتند. (نوریخس، ۱۳۵۹: ۲۱۸-۲۱۵)

این موضوع را می‌توان در روانشناسی اسارت نیز بررسی نمود. چنانکه فرد، زمانی که خود را از نظر روحی و جسمی در چنگال دشمنی اسیر ببیند که هیچ راه گریزی برای او متصور نیست دچار استرس و افسردگی شدید می‌شود و شدیدترین ضربات روحی بر وی وارد می‌گردد. (نوربالا، ۱۳۷۴: ۱۳۹) دوری از خانواده نیز در مساله اسارت باعث شدت یافتن اختلالات به ویژه اختلالات عاطفی می‌شود. (همان، ۲۱ و ۱۸) در مسئله زار نیز دریانوردانی حضور دارند که مدت‌ها به دور از خانواده می‌باشند و به طور مداوم خود را اسیر در محیط خطرناک دریا می‌یابند. حال که با سواحل شرقی آفریقا ارتباط دارند می‌توانند جهت درمان آشفتگی‌های خود از مساله زار بهره‌جویند.

علت مهم و اساسی دیگر در گسترش و تداوم زار در ایران، کمبود و حتی فقدان مراکز درمانی و نیروی متخصص جهت درمان بیماری‌های روحی و روانی است. چنانکه در سال ۱۳۴۴ش و در محل بیمارستان روزبه تهران، برای نخستین بار، مرکزی جهت درمان اینگونه بیماری‌ها تأسیس شد. در سال ۱۳۴۹ش نخستین قدم‌ها در راه تأسیس و راه اندازی واحد روانشناسی دانشگاه تهران برداشته شد. از سال ۱۳۵۴ش بود که با انتقال برخی اساتید روانشناسی به دانشکده علوم پزشکی، که با موافقت دانشکده ادبیات و علوم انسانی صورت گرفت، درمان اینگونه بیماری‌ها و توجه به آن گسترش بیشتری یافت. (داویدیان، ۱۳۸۸: ۲۴۰ و ۲۲۵) نگاهی به فهرست دروس ارائه شده برای دانشجویان روانشناسی دانشگاه تهران، خود گویای کمبود شدید نیروی متخصص در ایران دوره پهلوی جهت درمان بیماری‌های روحی و روانی می‌باشد. (همان، ۳۸۷)

در سال‌های پایانی دهه چهل و اوایل دهه پنجاه هجری شمسی یعنی در دوره حکومت پهلوی، حتی هنوز بسیاری از دانشجویان رشته‌های روانشناسی و روانپزشکی نیز درک درستی از بیماری‌های روانی نداشتند. (همان، ۲۴۰)

گزارشات ارائه شده توسط پزشکان غربی که به ایران سفر کرده‌اند نیز بیانگر آن است که در دوره پهلوی دوم، هنوز در بسیاری از شهرهای بزرگ ایران مانند اصفهان نیز، هیچ گونه پرستار و پزشک متخصص در زمینه بیماری روحی و روانی وجود نداشته است. (کروس، ۱۳۳۵: ۶) این پزشکان عنوان داشته‌اند که شفا دهندگان این بیماران در ایران کسانی بودند که با استفاده از ورد و دعا به درمان بیماران خود

می‌پرداختند. (همان، ۹) این وضعیت به صورتی بود که حتی اگر مراکز درمانی هم جهت درمان اینگونه بیماران ایجاد شده بود فاقد امکانات لازم بودند و محیط این گونه مراکز در دیدگاه بیماران، بدتر از جهنم توصیف شده است. (داویدیان، ۱۳۳۵: ۱۳)

این عدم آگاهی در مورد بیماری‌های روحی و روانی به خوبی خود در اجرای مناسک زار خود را نشان می‌دهد. چنانکه نظریه‌پردازان و متخصصان این گروه بیماری‌ها معتقدند که تقویت آگاهی فرد بیمار و آگاه نمودن او در پذیرش مسئولیت اعمالش، نقش موثری در درمان دارد. همچنین تأکید می‌کنند که بیمار باید بداند که اضطراب، حاصل اعمال خود اوست. (شاملو، ۱۳۸۷: ۴۳) در حالی که در درمان زار، هیچ گونه مسئولیتی بر عهده بیمار نیست و مسئولیت همه اعمال او را متوجه ارواح می‌کنند. از اصول مهم دیگر در درمان بیماری‌های روحی و روانی، ارتباط کلامی موثر بین درمانگر و بیمار است و بیمار باید به جهت درمان خود، توضیحات لازم را ارائه دهد. درمانگر نیز موظف است که فضایی فراهم آورد که بیمار، آزادانه مسائل مهم خود را تجربه کند و در همین ارتباط دو سویه، مشکلات بیمار حل گردد. (همان، ۴۰ و ۳۹ و ۷۳) برخلاف این رویه، در درمان زار گاهی اطرافیان بیمار، توضیحات لازم را ارائه می‌دهند و حتی گاهی نیز ارائه توضیحات ضروری نیست و فرد بیمار، به طور کامل تسلیم در برابر بابا یامامای زار می‌باشد.

بررسی‌های جامعه‌شناسان در مورد بسیاری از مناسک آفریقایی تباران، بیانگر آن است که اجرای این مناسک تحت تأثیر مساله پیروی از اجداد و وابستگی به سنت‌ها می‌باشد و تعقل در آن نقش کمتری دارد. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۱۲ و یونگ، ۱۳۸۷: ۱۱۴) امری که در مورد مساله زار، کاملاً مصداق دارد.

۱۱. نتیجه

مناسک زار در اثر مهاجرت ناخواسته آفریقاییان و همچنین ارتباطات گسترده نواحی کرانه و پس‌کرانه خلیج فارس با آفریقا، به ایران وارد شد. چنانکه عمده درمانگران این مساله در جنوب ایران، آفریقایی تباران می‌باشند. به واقع آفریقایی تباران که سواحل خلیج فارس را همسان با محیط سابق زندگی خود پنداشتند، این مناسک را در این نواحی رواج دادند. زار ریشه‌های بسیار عمیقی در ایران و آفریقا داشته است که مبتنی بر اعتقاد به حلول ارواح خبیثه در کالبد انسان‌ها می‌باشد که انتقال این ارواح توسط باد شکل می‌گرفت. باد به عنوان یک ایزد باستانی و دارای ثنویت، به خوبی با اعتقادات و مناسک

آفریقایی‌تباران همگام شده است. علاوه بر مهاجرت آفریقاییان به ایران، ارتباط گسترده و وسیع ساکنان کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس با سواحل آفریقا و به ویژه سواحل شرقی این قاره در ورود زار به ایران موثر بوده است.

همچنین زار با ریشه داشتن در جادو و شمن می‌توانست در بسیاری از فرهنگ‌ها نفوذ یابد و تأثیرات خود را بر جای نهد که از آن جمله در ایران می‌باشد. نگاهی به چگونگی اجرای مراسم زار در آفریقا و به ویژه در سودان و همچنین اجرای این مراسم در ایران، این مساله در مورد زار را اثبات می‌نماید که زار ریشه‌ای آفریقایی دارد که با تغییرات اندکی در سواحل خلیج فارس گسترش یافته است. شرایط سخت محیط زندگی در نواحی جنوبی ایران، همراه با عدم آگاهی مردم از بیماری‌های روحی و روانی و فقدان مراکز درمانی و نیروی متخصص جهت درمان این گونه بیماری‌ها در توسعه و تداوم زار موثر بوده است. بررسی تأثیرات و ارتباطات دوسویه فرهنگی ایران و آفریقا به مانند پدیده زار می‌تواند در شناخت ریشه‌ها و مشترکات فرهنگی آنان و هم‌چنین توسعه روابطشان موثر باشد. به واقع، سختی‌های معیشتی در زندگی مردم کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های خلیج فارس و به ویژه دریانوردان همراه با ارتباط آن‌ها با ساکنان آفریقا و به خصوص سواحل شرقی آن از یک سو و نبود امکانات و درک منطقی از بیماری‌های روانی و ریشه‌های آن‌ها سبب گسترش و تداوم پدیده زار در این نواحی به مانند آفریقا گردید.

تعارض منافع

نویسندگان متعهد می‌رود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع و مآخذ

- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی هنر، تهران: گستره.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۶) تاریخ اساطیر ایرانی، تهران: سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴) اساطیر، مناسک، نمادها، ترجمه منصور مدنی و نازنین مدنی، شیراز: نوید.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۱) اسطوره و واقعیت، ترجمه هانی صالحی علامه، تهران: کتاب پارسه.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۴) اسطوره راز، رویا، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.

بلوکباشی، علی (۱۳۸۰) اهل هوا، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

بلوکباشی، علی (۱۳۸۱) «هویت‌سازی اجتماعی از راه باده‌زایی گشتاری»، نامه انسان‌شناسی، سال اول، شماره ۱، تهران، ص ۳۳-۴۳.

بهار، مهرداد (۱۳۵۲) پژوهشی در اساطیر ایران: بنیاد فرهنگ ایران.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۷) تعلیقات بر یشته‌ها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: بی جا.

پولاک، ادوارد (۱۳۶۱) سفرنامه ادوارد پولاک، ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهاندای، تهران: خوارزمی.

داویدیان، هاراطون (۱۳۳۵) بیمارستان روانی، تهران، تابان.

داویدیان، هاراطون (۱۳۸۸) تکوین روان‌پزشکی نوین در ایران، تهران: ارجمند.

درویشی، محمدرضا (۱۳۸۰) دایره المعارف سازهای ایران، تهران: ماهور.

دورکیم، امیل (۱۳۸۳) صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.

دبیری‌نژاد، رضا و میرمیران، سید مجتبی (۱۳۹۲) «زار از خدایی باستان تا آیین درمانی»، پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان، ش (۷۰)، ص ۱۷۱-۱۸۵.

رایسنس، چارلز الکساندر (۱۳۷۰) تاریخ باستان، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی.

رضوانی، صالح (۱۳۹۰) گذری بر پیشینه و تاریخ رمچاه، تایباد: واسع.

ریاحی، علی (۱۳۵۶) زار، باد و بلوچ، تهران: طهوری.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۸) «نگاهی به وضعیت کنیزان غلامان و خادمان در عصر قاجار، مجله پژوهش‌های تاریخی»، شماره (۲) اصفهان، دانشگاه اصفهان، ص ۱-۱۸.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۹) «جن»، مجله سخن، سال ۱۱، ش (۹-۸)، تهران، ص ۹۴۴-۹۵۰.

سارجنت، ویلیام (۱۳۷۱) روح‌های تسخیر شده، ترجمه سیدرضا جمالیان، تهران: امیرکبیر.

ساعدی، غلامحسین (۱۳۴۵) اهل هوا، تهران: طهوری.

سلیمانی اردستانی، عبدالحکیم (۱۳۸۲) ادیان ابتدایی و خاموش، قم: آیت عشق.

شاملو، سعید (۱۳۸۷) کاربرد روان درمانی، تهران: رشد.

- شریفیان، محسن (۱۳۸۳) اهل زمین، تهران: مرکز نشر قلم آشنا.
- شریفیان، محسن (۱۳۹۳) اهل ساز، تهران: داستان سرا.
- شکیبا، محمدرضا (۱۳۸۵) «تأثیر جهانی سازی بر هنر آفریقایی»، فصلنامه هنر، ش (۶۸)، ص ۳۲۲-۳۴۰.
- شیل، لیدی (۱۳۶۸) خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نو.
- عبداللهیان، حمید و آقایی، عاطفه (۱۳۹۵) «بازنمایی مراسم اهل هوا در فیلم مستند باد جن»، مطالعات جامعه‌شناختی، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ش (۴۹)، ص ۳۰۵-۳۲۱.
- فروید، زیگموند (۱۳۵۱) توت‌م و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، تهران: طهوری.
- فریزر، جرج جیمز (۱۳۸۸) شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: افکار.
- قره‌سو، مریم (۱۳۹۸) «شنود موسیقی در آئین زار»، مجله هنرهای زیبا، ش (۲)، ص ۶۷-۷۶.
- فضائی، سودابه (۱۳۸۸) فرهنگ غرایبه، تهران: افکار.
- کاژدان و دیگران (۱۳۷۹) تاریخ جهان باستان، ترجمه صادق انصاری، محمد باقر مومنی و علی همدانی، تهران: اندیشه.
- کروس، ژ (۱۳۳۵) بهداشت روانی در ایران، ترجمه دکتر حسین رضائی، تهران: تابان.
- الن سگال، رابرت (۱۳۸۹) اسطوره، ترجمه فریده فرنودفر، تهران: بصیرت.
- ماخت، نورمن ال (۱۳۸۶) تاریخ برده‌داری، ترجمه سهیل شمسی، تهران: ققنوس.
- مقدم، ماریا (۱۳۹۶) زار در ایران و کشورهای دیگر، تهران: نغمه زندگی.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۹) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- نقوی، حسام‌الدین (۱۳۹۲) «مولفه‌های بینش اسطوره‌ای در مراسم زار: نمونه موردی بندرعباس»، پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان، ش (۷۰۶)، ص ۱۸۶-۲۲۵.
- نوربالا، احمدعلی (۱۳۷۴) روانشناسی اسارت و عوارض روانپزشکی ناشی از آن، تهران: دانشگاه شاهد.
- نوربخش، حسین (۱۳۵۹) بندر کنگ شهرداریانوردان و کشتی سازان، تهران: ابن سینا.
- نیبور، کارستن (۱۳۹۰) سفرنامه کارستن نیبور، ترجمه پرویز رجبی، تهران: ایران‌شناسی.
- هینلز، جان (۱۳۸۷) شناخت اساطیر ایران، ترجمه احمد تفضلی، تهران: چشمه.

یاحقی، محمد جعفر (۱۳۶۹) فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷) انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، تهران: جامی.

References

Abdollahyan, Hamid & Aghaei, Atefeh (2015) "Representation of Ahl –e Hawa ceremonies in the documentary film Bad-e Jin", Sociological Studies, Autumn and Winter, Sh (49), pp.305-321. (In Persian)

In (In (Amoozegar, Jhaleh (1997) History of Iranian Mythology, Tehran: Samt. Persian)

In Persian(Aryan pour, Amirhossein (2008) Sociology of Art, Tehran: Gostareh Bahar, Mehrdad (1973) Research in Iranian Mythology: Bunyad-e Farhang -e) In Persian (Iran.

Blokbashi, Ali (2008) "Social identification by means of gustatory deflation",)In Persian(Nameh Ensanshenasi, first year, issue (1), Tehran, pp. 43-33.

Blokbashi, Ali (2010) Ahl-e Hawa, Big Islamic Encyclopedia, Volume 10,) In Persian(Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center

Boddy, Janice (1989) womb and Alien sprits: women, men and the zar coul in northern sudan.london, Madison.

Dabiri-nejad, Reza & Mirmiran, Seyed Mojtabi (2012) "Zar from an Ancient God to a Healing Ritual", Hormozgan Cultural Research Journal, No. 7, 6, pp. 171-) In persian(185

Darvishi, Mohammad Reza (2013) Encyclopedia of Iranian Instruments,) In persian(Tehran: Mahour

In (Davidian, Haraton (1956), Psychiatric Hospital, Tehran, Taban.In persian) persian

Davidian, Haratoun (2018) Development of modern psychiatry in Iran, Tehran:)In persian(Arjmand

translated by Baqer ,Durkheim, Emil (2004) Basic forms of religious life)In persian(Parham, Tehran: Nashr-e markaz.

Eliadeh, Mircha (2012) Myth and Reality, translated by Hani Salehi Allameh,) In persian(Tehran: Ketab-e Parseh

Eliadeh, Mircha (1995 The myth of the secret, the dream, translated by Roya) In persian(Munaggem, Tehran: Fekr-e Rooz.

Eliadeh, Mircha (2014) Mythology, Rituals, Symbols, translated by Mansour

-)In persian(Madani & Nazanin Madani, Shiraz: Navid.
 Ellen Segal, Robert (2010) Mythology, translated by Farida Farnoudfar, Tehran:
)In persian(Basirat.
)In persian(Fadaeli, Sudabah (2008) Farhang-e Gharaeaeaba, Tehran: Afkar.
 Fraser, George James (2008) The Golden Branch, translated by Kazem
)In persian(Firouzmand, Tehran: Afkar.
 Freud, Sigmund (1972) Totem and Taboo, translated by Mohammad Ali
)In persian(Khonji, Tehran: Tahouri.
 Hinels, John (2008) Knowledge of Iranian Mythology,translated by Ahmad
)In persian(Tafazzuli, Tehran, Cheshme.
 Kazhdan and Others (2000) History of the Ancient World, translated by Sadegh
 In (Ansari& Mohammad Bagher Momeni & Ali Hamdani, Tehran: Andisheh.
)Persian
- Kelly j.B (1986) Britanin and persian Gulf , oxford.
 Kroos, J. (1956) Mental Health in Iran, translated by Hossein Rezaei, Tehran:
)In persian(Taban .
 Macht, Norman L. (2007) History of Slavery, translated by Sohail Shamsi,
)In persian(Tehran: Ghoqnos.
 Mirzai, B (2002) African presence in Iran, Revue francaise dhistoire T89.
 Moghadam, Maria (2016) Zar in Iran and other countries, Tehran: Naghmeh
)In persian(Zendegi.
 Mousavi Bujnouardi, Kazem (2009) Big Islamic Encyclopedia, Volume 10,
)In persian(Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center.
 Naqvi, HessamAlddin (2012) "Components of Mythical Vision in Zar
 Ceremony: A Case Example of Bandar Abbas", Hormozgan Cultural Research
)In persian(Journal, 2012-186.
 Nurbala, Ahmad Ali (1995) Psychology of Captivity and the Psychiatric
)In persian(Complications Due to It, Tehran: Shahid University Publishing.
 Natvig, Richard (1986) liminal Rites and femal symbolism in the Egyptian zar
 possession cult, [http// jstor.org](http://jstor.org).
 Niebour, Karsten (2011) Karsten Niebor's travelogue, translated by Parviz
)In persian(Rajabi, Tehran: Iranshenasi.
 Nourbakhsh, Hossein (1980) Bandar-e Kong, The city of sailors and
)In persian(shipbuilders, Tehran: Sina.
 Polak, Edward (1982) Edward Polak's travelogue, Iran and Iranians, translated

- Kaikavous Jahandari, Tehran: Khawrazmi. by
- Pordavoud, Ebrahim (1968) Yashtha, with the efforts of Bahram Farahvashi,
)In persian(.Tehran: No place
- Qaraso, Maryam (2018) "Listening to music in Ain Zar", Fine Arts Magazine,
)In persian(Vol. 2, pp. 67-76.
- In (Rezvani, Saleh (2011) Passage on the history of Ramchah, Taibad: Vase.
)persian
- Robinson, Charles Alexander (1991) Ancient History, translated by Ismail
)In persian(Dolatshahi, Tehran: Amoozesh va Enghelab-eIslami.
-)In persian(Reyahi, Ali (1977) Zar, Bad and Baloch, Tehran: Tahouri.
-)In persian(Saedi, Gholamhossein (1966) Ahl-e Hawa, Tehran: Tahouri .
- Sargent, William (1992) Haunted spirits, translated by SeyedReza Jamalian,
)In persian(Tehran: Amirkabir .
- Shakiba, Mohammadreza (2005) "The impact of globalization on African art",
)In persian(Art Quarterly, No. 68, pp. 322-340.
- In (Shamlou, Saeed (2007) Application of Psychotherapy, Tehran: Rushd .
)persian
-)In persian(Sharifian, Mohsen (2004) Ahl-e Zamin, Tehran: Qalam-e Ashena .
-)In persian(Sharifian, Mohsen (2013) Ahl –e Saz, Tehran: Dastansara .
- Sheil, Lady (1989) Lady Sheil's memoirs, translated by Hossein Abutorabyan,
)In persian(Tehran: Nashr-e Nu.
- Soleimani Ardestani, Abdurrahim (2002) Early and silent religions, Qom: Ayat
)In persian(–e Eshgh .
- Yahaghi, Mohammad Jafar (1990) Culture of Mythology and Fictional
References in Persian Literature, Tehran: Publishing Institute of Cultural Studies
)In persian(and Research.
- Yung, Carl Gustav (2008) Man and his symbols, translated by Mahmoud
)In persian(Soltanieh, Tehran: Jami.
- Zargarinejad, Gholamhossein (2008) "Looking at the condition of slaves, slaves
and servants in the Qajar era, Journal of Historical Research", No. 2, Isfahan
)In persian(University, pp. 18-18.
- Zarrin Koub, Abdul Hossein (1960) "Jen", Sokhan magazine, year 11, issue (8-
)In persian(9), Tehran, pp. 950-944.



Methodology of the practical strategy of architectural planning in Iranian Islamic culture

Majid Ahmadpour¹ | Yahya Bouzerinejad²

1. Corresponding Author; Assistant Professor, Department of Architecture, Faculty of Art and Architecture, Mazandaran University, Babolsar, Iran, E-mail: Mj.ahmadpour@umz.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.. E-mail: y_bouzarinejad@ut.ac.ir

Article Info.

Abstract

Received:
2023/06/19

Accepted:
2024/01/12

Keywords:

*Methodology,
practical
strategy,
architectural
planning,
Iranian Islamic
culture, Iranian
Islamic
architecture*

The current research aims to investigate the "methodology of architectural planning in Iranian Islamic culture". Because in a sense, architecture can be considered as "wisdom"; Because it is realized both in the context of "knowledge" and it requires "planning"; Architecture is the emergence of a worldview that is considered a product of the culture of human societies and at the same time it is also a "transmitter of culture". The main question of the current research is that, in what way has Islamic school of thought, worldview and value system devised the matter of architecture in Iranian culture in two fields of opinion and practice? In response, Islamic culture has determined criteria for the wisdom of matters related to human life, which, as a rule, architecture cannot be independent of those criteria; On the one hand, the transcendence of wisdom is considered to be its connection to the world of affairs and the receipt of God's grace and mercy, and on the other hand, they are involved with their rival currents and propose a special planning system. The compatibility of reason and revelation is one of the characteristics of Islamic practical wisdom in planning. It is considered an architectural matter. A strategic system that does not conflict with human rational achievements due to its connection to the epistemic system of revelation. In particular, in Iran, due to its Shiite background and the field of interaction between narration, reason and intuition, which Muslim sages have constantly theorized and extended wisdom in different dimensions of human life and lived with it, it has a significant capacity to find measures. Wisely, human life has placed before the governance system of Islamic society. In this research, we will discuss the practical wisdom of architectural planning in Iranian Islamic culture

How To Cite: Ahmedpour, Majid; Bouzerinejad, Yahya (2023). PaperMethodology of the practical strategy of architectural planning in Iranian Islamic cultureJournal Of Iranian Studies (JIS), 14 (3), 97-112.





روش‌شناسی حکمت عملی تدبیر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی

مجید احمد پور[✉] | یحیی بوذری نژاد^۲

۱- نویسنده مسئول استادیار گروه معماری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، رایانامه: Mj.ahmadpour@umz.ac.ir

۲- دانشیار، گروه مطالعات اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: y_bouzarinejad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

پژوهش حاضر درصدد بررسی «روش‌شناسی حکمت عملی تدبیر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی» است. زیرا به یک معنا، معماری را می‌توان در زمره «حکمت» به حساب آورد؛ زیرا هم در بستری از «دانش» تحقق می‌یابد و هم نیازمند «تدبیر» است؛ معماری ظهور سخی از جهان‌نگری است که محصول فرهنگ جوامع انسانی تلقی می‌شود و همزمان «انتقال‌دهنده فرهنگ» نیز می‌باشد. سؤال اصلی تحقیق حاضر آن است که مکتب حکمی، جهان‌نگری و نظام ارزشی اسلامی با چه روشی امر معماری را در فرهنگ ایرانی در دو حوزه نظر و عمل تدبیر کرده است؟ در پاسخ، فرهنگ اسلامی، معیارهایی برای حکیمانه بودن امور مربوط به زیست انسانی تعیین کرده است که قاعده‌آمر معماری نیز نمی‌تواند فارغ از آن معیارها باشد؛ از یک‌سو متعالی بودن حکمت به اتصال آن به عالم امر و دریافت افاضه و رحمت الهی تلقی شده است و از سوی دیگر با جریان‌های رقیب خود درگیر می‌شوند و نظام تدبیری خاصی را پیش می‌کشند. سازگاری عقل و وحی از مشخصه‌های حکمت عملی اسلامی در تدبیر امر معماری تلقی می‌گردد. نظام تدبیری که بر اثر اتصال به منظومه‌ی معرفتی و حیانی تعارضی با دستاوردهای عقلانی بشری پیدا نمی‌کند. به‌طور خاص، در ایران به دلیل عقبه شیعی خود و حوزه تعامل بین نقل و عقل و شهود که حکیمان مسلمان، دائماً آن را تئوریزه کرده و حکمت را در ابعاد مختلف حیات انسانی امتداد داده و با آن زندگی کرده‌اند ظرفیت قابل توجهی را برای پی‌افکندن تدابیر حکیمانه زیست انسانی پیش‌روی نظام حکمرانی جامعه اسلامی قرار داده است. در این پژوهش به روش‌شناسی حکمت عملی تدبیر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی می‌پردازیم.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۳/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۲۲

واژه‌های کلیدی:

روش‌شناسی،
حکمت عملی، تدبیر
معماری، فرهنگ
ایرانی اسلامی،
معماری ایرانی
اسلامی.

استناد به این مقاله: احمدپور، مجید؛ بوذری نژاد، یحیی (۱۴۰۳). روش‌شناسی حکمت عملی تدبیر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی ۱۴ (۳): ۹۷-۱۱۲



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه و بیان مسئله

حیات انسانی در احاطه‌ی بستری مبتنی بر فرهنگ، اجتماع و تاریخ است، حوزه‌ای بین‌الذهانی که هویت خود را از معرفت ستانده و با اراده‌ی انسان‌ها تداوم یافته است. پرسش از ظرفیت‌ها و امکاناتی که از طریق جاری شدن حکمت در جامعه و نیز از نقش و پیامدهای آن در تغییرات و تحولات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، پرسشی کلیدی محسوب می‌گردد. گاهی میان حکمت با حیات انسانی، همگونی و انسجام برقرار است و نظامی از بینش‌ها، کنش‌ها و ساختارهای منسجم و هماهنگ را ایجاد می‌کند و گاهی حیات انسانی از ریل‌گذاری حکیمانه امور خارج و همگونی و هماهنگی خود را از دست داده و چالش‌ها و تضادهایی را در پی آورده است. زیرا همواره میان حکیمانه زیستن با شیوه‌ی مستقر شده‌ی بینش و کنش انسانی در جامعه شکافی نهفته است و امکان‌های نظری و عملی جوامع در تدبیر حیات خود، متعدد و متکثر است. در ادبیات حکمای اسلامی، مدینه فاضله، مدل جامعه‌ی همگونی است که بینش تدبیری حکیمانه در فرهنگ عمومی آن مستقر شده است و به کارها و نظامات اجتماعی معنا، جهت و سامان بخشیده است. در مقابل، مدینه فاسقه نمایانگر جامعه‌ای است که هماهنگی خود در میان بینش و کنش حکیمانه را از دست داده و نفاق، تحریف و انحراف بر آن غلبه یافته که نهایتاً به سایر مدینه‌های غیر فاضله نظیر مدینه ضاله منجر خواهد شد، مدینه‌ای که معرفت عقلی و شرعی از آن رخت بر بسته و آگاهی کاذب و دانش برساخته برای توجیه اراده معطوف به قدرت و عمل برآمده در فرهنگ عمومی استقرار یافته است و همگان براساس آن زیست می‌کنند. با این توضیح، زیست حکیمانه از منطق و روشی خاص پیروی می‌کند. منطق و روش فهم مسائل از یک سو و اقدام در این جهان از سوی دیگر می‌بایست هماهنگ با اقتضائات فرهنگ و جامعه باشد.

از چهار مکتب معروف هنر اسلامی، مکتب ایرانی اسلام از همه وسیع‌تر است. آن سه مکتب دیگر، یکی «مکتب مصر» است که بر مبنای معماری قدیم مصر استوار است. یکی دیگر «مکتب شام» است که از قسمت غربی ترکیه، یعنی از نزدیک ایران شروع می‌شود و شام قدیم، سوریه، اردن و لبنان و فلسطین را در بر می‌گیرد و تا حجاز پیش می‌رود و در آن جا به معماری مکتب مصر بر می‌خورد. سومی «مکتب مغرب» است که ریشه ایرانی دارد، هم از لحاظ تاریخی و هم از نظر کسانی که این هنر را به مغرب منتقل کرده‌اند. این مکتب تمام مغرب عربی قدیم (یعنی مراکش و تونس و لیبی و الجزایر) را در بر می‌گیرد و دو شعبه می‌شود که یک شعبه اش، شعبه اندلس است که مکتب بسیار وسیعی است و بیشتر رو به غرب منتشر شده است. پربارتر از همه، «مکتب ایران» است؛ چرا که وسعتش از لحاظ جغرافیایی بسیار زیاد است.

مکتب معماری ایران بر بین‌النهرین، ایران فعلی و ایران قدیم و خراسان بزرگ، آمودریا و کوه‌های

قفقاز تا جنوب مسقط، افغانستان و پاکستان و هندوستان تا اندونزی و ... تاثیر گذاشته است. همان گونه که در کتاب تاریخ هند بیان شده معماری ایران بر معماری هند نیز بسیار تأثیرگذار بوده البته از محیط و موقعیت جغرافیایی نیز نمی‌توان چشم پوشید مانند ایران ما که شیوه معماری یزد و کاشان و نائین با آن که جزء یزد هستند، تفاوت‌های اندکی با هم دارند؛ ولی به طور کلی از لحاظ اصول یکی هستند. به طور کلی چهار شیوه معروف معماری ایران بعد از اسلام خراسانی، آذری، رازی و اصفهانی می‌باشند.

این نوشته با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی-انتقادی، روش‌شناسی حکمت عملی در فرهنگ ایرانی اسلامی را تدبیر امر معماری بررسی کرده و روش کاربردی جایگزین مناسبی را برای حکمت عملی معماری اسلامی پیشنهاد می‌دهد. این روش جز با معرفی ظرفیت‌های اندیشه اسلامی و ایرانی در جهت تبیین و راهبری جامعه انسانی محقق نخواهد شد. پیش‌فرض کلیدی تحقیق حاضر آن است که اساساً هیچ‌سختی از زندگی و فرهنگ انسانی بدون پیشینه اندیشه فلسفی ممکن نیست؛ اندیشه حکیمانه به معنای عام که ممکن است از روش‌های مختلف به دست آید، می‌تواند مبتنی بر ظن، وهم و یا برهان باشد وادعا این است که حکمت در ذات خود در همه علوم و ساحت‌های حیات انسانی امتداد دارد. لذا ایجاد سختی از معماری حکیمانه فراتر از یک ارزیابی کلی مبتنی بر وجه زیبایی‌شناختی معماری است و شامل ملاحظات اخلاقی، فلسفه اجتماعی و سیاسی و تأملات فلسفی در روانشناسی و علوم رفتاری نیز می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

برای روشن شدن مساله تحقیق و نسبت‌سنجی با تحقیقات موجود به برخی از مهمترین پژوهش‌هایی که در این زمینه ارائه شده است اشاره می‌گردد:

اشرافی^۱ (۱۴۰۱) عدم توجه به جایگاه فلسفه معماری اسلامی به عنوان یک علم واسطه بین فلسفه مطلق اسلامی و علم معماری را دلیلی می‌داند که اکثر پژوهشگران بسیاری از مؤلفه‌های پژوهشی را بدون واسطه روش‌شناختی به فلسفه مطلق پیوند داده و حاصل این امر را فلسفه معماری اسلامی معرفی نمایند؛ درحالی‌که فلسفه معماری اسلامی یک فلسفه مضاف است که فلسفه مطلق صرفاً مبانی آن را تأمین می‌کند؛ لذا عدم توجه به شناخت دقیق فلسفه مضاف معماری و روش‌شناسی تولید آن، بستر نظریه‌پردازی برای تولید علم معماری را مخدوش می‌نماید. بر این اساس وی در تلاش است با روش توصیفی - تحلیلی به معرفی یکی از روش‌شناسی‌های تولید فلسفه مضاف (تئوری دیده‌بانی) پرداخته و چپستی فلسفه معماری اسلامی را مبتنی بر این تئوری شفاف نماید و در این راستا فلسفه معماری با دو رویکرد تاریخی و منطقی معرفی می‌کند که هر یک از آن‌ها را نیز بر دو قسم تلقی می‌کند: قسم اول،

^۱. اشرافی نسیم. چپستی فلسفه معماری اسلامی (تحلیل فلسفه مضاف در معماری مبتنی بر تئوری دیده‌بانی). پژوهش‌های معماری

فلسفه‌ای است که بر تولید اثر و واقعیت معماری تمرکز دارد و قسم دوم، فلسفه‌ای است که بر علم معماری به معنای دانش رشته‌ای می‌پردازد که حاصل آن‌ها چهار نوع فلسفه مضاف معماری تحت تئوری دیده‌بانی خواهد بود که در این بین فلسفه مضاف علم معماری نقش اصلی و سهم زیادی در تولید علم معماری اسلامی دارد که پژوهش حاضر دست‌یابی به آن را با مدل پیشنهادی ترکیبی (تاریخی و منطقی) معرفی می‌نماید.

نقره‌کار^۱ (۱۴۰۰) مأموریت اصلی معماران را «ساماندهی مکان زندگی انسان در بستر محیط» تلقی کرده؛ آن گاه شناخت «انسان و محیط و نسبت میان این دو» را مبنای تصمیمات آنان در طراحی می‌داند. این شناخت هر دو ساحت «هست‌ها و باید‌ها» را شامل می‌شود که اگر مبتنی بر «عقل و وحی» باشد؛ قاعدتاً اصول معماری منتج از آن، را می‌توان عقلانی و اسلامی و آثار معماری مبتنی بر آنرا نیز «معماری اسلامی» دانست.

میرغلامی و همکاران^۲ (۱۳۹۹) شناخت روش‌های بررسی و فهم هنر و معماری اسلامی را چالشی مستمر تلقی کرده‌اند. سؤال آنها این است که برای نیل به این فهم، تا چه اندازه باید به دانش جهانی (علم و عقل) و تا چه میزان بر راهکارهای مبتنی بر آموزه‌های اسلامی (دین و وحی) اتکا کرد؟ به مطالعه بنیان‌های مهم شناخت‌شناسی معاصر که عمدتاً از طریق مطالعات اسنادی گردآوری شده است، به نقد و بررسی هریک از این روش‌ها در فهم فضاهای معماری به‌طور عام و فضاهای معماری اسلامی به‌طور خاص، می‌پردازد. نتایج بررسی آن‌ها نشان می‌دهد که بنیان‌های شناخت ماده محور و حتی بنیان‌های معتقد به وجودشناسی در هنر، هرچند دستاوردهای قابل توجهی از فهم را به ارمغان می‌آورند اما قادر به شناسایی همه‌جانبه یک اثر معماری خصوصاً معماری اسلامی نیستند.

زمانی و فرکیش^۳ (۱۳۹۸) کم توجهی به ریشه‌های بنیادین معماری ایرانی اسلامی را دلیل بیگانگی و جدایی معماری حاضر با بنیان‌های مفهومی آن می‌دانند. با تعمق در معماری ایرانی اسلامی، اصول و تفکر ویژه‌ی مستتر در حکمت اسلامی ایران هویدا می‌گردد. آن‌ها معتقدند با شناخت و تلفیق این اصول با ضرورت‌های زندگی امروز، علاوه بر نگه داشتن ارزش‌های معماری ایرانی، می‌توان به رویکردی جدید و نو برای طرح معماری دستیابی داشت. این امر ذاتاً در سایه شناخت حکمت متعالیه که عالی‌ترین و کامل‌ترین درجه را در سیر حکمت اسلام داشته است، و همچنین دلیل یابی از آن و سپس برون داد در قالب کالبد معماری میسر می‌شود.

۱. نقره کار سلمان. چهل گام تا تدوین «مکتب معماری اسلامی» - (در جستجوی الگویی برای بهره‌مندی جامع از آموزه‌های «حکمت اسلامی» در «معماری»). پژوهش‌های معماری اسلامی. ۱۴۰۰؛ ۹ (۴): ۱۳۹-۱۲۳

۲. میرغلامی مرتضی، میرفخرائی اشرف السادات، انصاری مجتبی. تحلیلی بر روش‌های فهم هنر و معماری اسلامی. فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی. ۱۳۹۹؛ ۵ (۱): ۲۷-۵۲

۳. زمانی، محبوبه؛ فرکیش، هیرو «»، معماری شناسی زمستان ۱۳۹۸ - شماره ۱۳، صص ۱۵۸ تا ۱۷۶

در آثار محققان غیرفارس‌زبان نیز به نسبت حکمت عملی و معماری پرداخته شده است؛ از مهم‌ترین این آثار می‌توان به مواردی اشاره کرد؛ کریستوفر الکساندر (۱۹۷۹) نیز در کتاب خود با عنوان «راه بی‌زمان کالبد»^۱ رویکردی کل‌نگر به معماری بر اساس الگوهای جاودانه موجود در طبیعت و تجربه انسانی پیشنهاد می‌کند. او استدلال می‌کند که معماران باید بر ایجاد ساختمان‌هایی متمرکز شوند که زنده، سازگار و پاسخگو به نیازهای کاربران خود باشند. مارک تریب (۱۹۹۶) در اثر خود موسوم به «معماری به عنوان یک هنر نمایشی» جنبه‌های اجرایی معماری را بررسی می‌کند و استدلال می‌کند که ساختمان‌ها باید نه فقط به عنوان اشیاء ایستا بلکه به عنوان فضاهای پویا که در طول زمان با محیط و کاربران خود درگیر می‌شوند طراحی شوند. آلن دو باتن (۲۰۰۶) در تحقیق خود موسوم به «معماری خوشبختی» به بررسی رابطه بین معماری و شادی انسان می‌پردازد. او استدلال می‌کند که معماری خوب می‌تواند با ایجاد فضاهایی زیبا، کاربردی و معنادار به رفاه جامعه انسانی کمک کند. لئون کریر (۲۰۰۹) نیز در اثر خود با عنوان «معماری جامعه»^۲ از بازگشت به اصول برنامه‌ریزی شهری سنتی که طراحی در مقیاس انسانی، قابلیت پیاده‌روی و مشارکت جامعه را در اولویت قرار می‌دهند، دفاع می‌کند. او استدلال می‌کند که معماری باید در خدمت نیازهای مردم باشد تا منافع توسعه‌دهندگان یا شرکت‌ها، دیوید وانگ و لیندا ان. گروت (۲۰۱۳) در «عقل عملی در معماری: درس‌هایی از شرق و غرب» مفهوم حکمت عملی در معماری را بررسی می‌کند و از نمونه‌هایی از سنت‌های شرقی و غربی استفاده می‌کند. نویسندگان استدلال می‌کنند که حکمت عملی برای معماران برای ایجاد طرح‌های معنادار و پایدار ضروری است. توماس فیشر (۲۰۱۴) در «معماری برای خیر عمومی: اخلاق معماری» مسئولیت‌های اخلاقی معماران را در ایجاد ساختمان‌هایی که در خدمت خیر عمومی هستند بررسی می‌کند. او استدلال می‌کند که معماران باید عدالت اجتماعی، پایداری زیست‌محیطی و مشارکت جامعه را در کار خود در اولویت قرار دهند. این‌ها نمونه‌هایی از تحقیقاتی است که در موضوع معماری و حکمت عملی انجام شده است. هر مطالعه بینش‌های منحصر به فردی را در مورد چگونگی استفاده از حکمت عملی در طراحی و آموزش معماری ارائه می‌دهد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر در صدد روش‌شناسی حکمت عملی در تدبیر امر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی است لذا پژوهش از حیث هدف، بنیادین و توسعه‌ای است. از سوی دیگر در این تحقیق تلاش می‌گردد که میزان اهمیت و همچنین الگوی حکیمانه تدبیر معماری اسلامی ایرانی ارائه شود که از این جهت، با

^۱ Alexander, Christopher, 1979, The Timeless Way of Building. Oxford: Oxford University Press.

^۲ Krier, Leon (2009). "The Architecture of Community". Island Press.

سنخی از تحقیقات کاربردی مواجه هستیم.

این پژوهش در دو بخش اجرا می‌گردد که در بخش اول با توجه به داده‌های گردآوری شده و با استفاده از تحلیل محتوای کیفی به ارائه روش‌شناسی حکمت عملی نسبت به گزاره‌های هویت‌بخش معماری اسلامی ایرانی اختصاص می‌یابد. و در بخش دوم، شکل‌گیری فهم صحیح از مسئله معماری اسلامی-ایرانی مبتنی بر حکمت عملی را مطرح و مبتنی بر آن، نگرش یکپارچه و کلان به معماری اسلامی-ایرانی با سایر ابعاد حیاتی زیست معنوی انسان در جامعه، پشتیبانی و حمایت نظری و عملی در اجرای الگوهای حکیمانه در معماری و نظارت بر اجرای صحیح آن الگوها مورد تامل قرار می‌گیرد؛ لذا استراتژی پژوهش حاضر از نوع تحقیقات کیفی است که داده‌های پژوهش از طریق روش‌های اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند.

۴. ایضاح مفهومی

۴-۱. حکمت عملی

حکمت از واژه حکم گرفته شده است و حکم در لغت به معنای منصرف شدن و منع کردن (رک به: ابن فارس، ۱۳۸۹ و ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۵) به قصد اصلاح نامیده‌اند که دلالت بر اتقان و استواری معرفت که حقیقی و واقعی است، دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۰۶؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۵۴). حکمت عملی، را می‌توان دانشی برشمرد که به بررسی رفتار ارادی انسان‌ها در مسیر سعادت پرداخته است و هدف نهایی‌اش به کارگیری حقایق ارادی پس از شناخت آن‌ها می‌باشد. مسائل حکمت عملی، ویژگی‌های افعال ارادی و ملکات انسانی برای دستیابی به قوانین کلی در این باره و نیز تنظیم کنش‌های انسانی بر پایه این قوانین کلی است (رک به: ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۰۸؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۰؛ حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۶). مبادی حکمت عملی، قضایای یقینی است؛ به گواه اینکه حکمت عملی در شمار دانش‌های برهانی قرار دارد (رک به: شعرانی، ج ۱، ص ۱۹۲). ملاک تقسیم حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، به گونه‌ای است که همه علوم انسانی برهانی را دربرمی‌گیرد (رک به: قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۲).

۴-۲. معماری اسلامی

اسلام با نگرش الهی برخاسته از تعلیمات وحیانی خود، بینش جمعیت‌کثیری از جهان را نسبت به محیط پیرامون متحول نمود؛ تحولی که ایجاد فضای زیستی نوینی را ضروری کرد. تحت تاثیر بینش و تفکر جدید توحیدی، معماری و شهرسازی بستر کالبدی جدید و شکوهمندی به خود گرفت که ممیزه اصلی

فرهنگ و تمدن اسلامی شده است؛ لذا سرچشمه معماری اسلامی، تعلیم حیات بخش توحیدی-اجتماعی قرآن کریم و سنت اهل بیت علیهم السلام است که هدف غایی آن، شرافت بخشیدن به ماده و کالبد حیات انسانی جهت نیل به سعادت فردی و جمعی می باشد. مبنای تعریف معماری اسلامی، جستجوی حقیقت (امر معقول) فضا-مکان زیست انسانی در تمام عرصه های تصمیم‌گیری فرایند طراحی و اجرای آن مبتنی بر رویکردی اسلامی است. (اشرافی، نسیم (۱۴۰۱). چپستی فلسفه معماری اسلامی (تحلیل فلسفه مضاف در معماری مبتنی بر تئوری دیده‌بانی). پژوهش‌های معماری اسلامی. ۱۰ (۲): ص ۶۷)

۳-۴. فرهنگ ایرانی-اسلامی

فرهنگ ایرانی و اسلامی از لحاظ ریشه و اساس و مبانی آن وجوه تشابه و اشتراکات بسیاری دارد به عبارتی می توان اذعان کرد که ریشه ها و مبانی فرهنگ ایرانی از جهاتی همان ریشه ها و مبانی فرهنگ اسلامی است، زیرا در ناحیه منابع اشتراکاتی دارند. فرهنگ ایرانی در واقع همان فرهنگ انسانی است که در طول تاریخ بشر از عقل و دانش و تجارب بشری از یکسو و فطرت واحد و یکسان بشریت از سوی دیگر نشأت می گیرد از آن جایی که عقل و فطرت همه بشر بعنوان دو موهبت الهی یکسان و واحد است، در موارد بسیاری موجب تشابهات و اشتراکات فرهنگی در بین اقوام و ملل گردیده و همین مبانی و ریشه ها و منابعی که در فرهنگ ایرانی مطرح است در فرهنگ اسلامی نیز مورد تأیید و تأکید بوده، مورد اعتناست. (اشرافی، نسیم (۱۴۰۱). ص ۸۴)

۵. روش‌شناسی حکمت عملی در تدبیر امر معماری

متفکران حوزه معماری و معماران براساس روش خاصی به تحلیل، توصیف و توصیه‌هایی در قلمرو خود مبادرت ورزیده و براساس آن منظومه معرفتی فضا را کالبدین کرده اند. اینکه روش آن ها تا چه اندازه معتبر و مبتنی بر نظامی از ایده‌ها است باید در چارچوب مفهومی و نظری دیگری موسوم به «روش‌شناسی حکیمانه معماری» مورد تامل قرار گیرد. بی تردید این روش‌شناسی مبتنی بر مبانی خاص انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است.

این تحقیق از طریقی دیگر به پرسش متداول حوزه آموزش معماری، یعنی مسئله عدم انسجام و مسئله وابسته آن یعنی شکاف میان نظر و عمل در معماری می پردازد و تأمل فلسفی درباره مفاهیم و پیش فرض های این مسئله را وجهه همت خود قرار می دهد.

. با استفاده از تحلیل گادامر از مفهوم فرونسیس، اهمیت آن در فهم نسبت میان امر کلی و امر جزئی، و به تبع آن، میان نظر و عمل روشن تر می شود. فهم عمل به مثابه امری که موقوف به سنجش و تصمیم

است، معنای عمل به مثابه کاربرست نظریه را در پیش فرض‌های ما تصحیح می‌کند، و موقعیت‌های جزئی‌ای را که ما به عنوان معمار با آن درگیریم و ناگزیر از سنجش و تصمیم‌هستیم، به عنوان نقطه قانونی جستجوی «نسبت نظر و عمل» به دید می‌آورد. فهم عمیق موقعیت‌های دینامیک تصمیم و عمل در معماری، روشن می‌کند که باید معنای نظر، معنای عمل و نسبت میان آن‌ها را به گونه دیگری بفهمیم. اگر بر معنای رایج عمل و نظر و الگوی کاربرست نظریه در عمل پافشاری کنیم، فاصله میان نظر و عمل طی ناشدنی خواهد بود. اما اگر دیالکتیکی را که میان نظر و عمل، و میان جزء و کل در موقعیت سنجش و تصمیم رخ می‌دهد عمیقاً درک کنیم، در واقع بر شکاف نظر و عمل غلبه کرده ایم. (زهره تفضلی- مطالعات معماری ایران پاییز و زمستان ۱۳۹۶ شماره ۱۲-ص ۱۲۴)

کل‌نگری و تبیین متناظر انسان و عالم و شناخت مبتنی بر کیفیات مشترک، ویژگی‌هایی است که ترغیب به رجوع به این رویکرد می‌کند. لذا می‌توان چنین دستگاہی را شناخت و بر مبنای آن، نظامی نظری برای کاروبار معماری امروز پی‌افکند. این نظام نظری «معماری طبایع» نامیده شده است. با این رویکرد می‌توان حوزه‌های مختلف معماری را بررسی و در آن‌ها نظریه‌هایی طرح کرد؛ ازجمله در کم و کیف پدید آوردن اثر معماری و پدیدآورنده اثر، مطالعه و بررسی خصوصیات اثر (محیط مصنوع)، نسبت اثر با احوال و خصوصیات انسان و نسبت سیاق با اثر و بهره‌بردار. در تحقیقات صورت پذیرفته با راهبرد استدلالی، امکان طرح این رویکرد بررسی و پرسش‌های پیش روی آن طرح شده است. (محمد مهدی عبدالله زاده، نشریه مطالعات معماری ایران - پاییز و زمستان ۱۳۹۴ شماره ۸-ص ۹۸)

در نگرش حکیمانه به معماری، انسان از دو بعد حیوانی و عقلانی یا از روح الهی و بدن جسمانی ترکیب شده است؛ جهان و هستی در این نگرش نیز منحصر به ماده و عالم طبیعت نیست، بلکه بر عالم ماده، عالم عقل و ماوراء ماده استوار است. از طرفی، همین انسانی که از ترکیب دو بُعد ماده و عقل تشکیل شده است، توانایی این را دارد که با عقل خود عالم عقل و با حواس خود عالم حس و ماده را بشناسد و به علوم مربوط به آن عالم دست یابد. (بوذری نژاد، ۱۳۹۵، ظ)

۵-۱. حکمت عملی و صورت‌گزاره‌های هویت‌بخش معماری

در این بخش، گزاره‌های هویت‌بخش معماری اسلامی ایرانی از جهت صورت‌بررسی و ظرفیت‌های حکمت عملی در ارائه اشکال قیاس منطقی مبتنی بر حکمت اسلامی مورد تامل قرار می‌گیرد.

۵-۱-۱. مواجهه عقل و مراتب آن با معماری

اگرچه تقسیم‌بندی متفکران مسلمان از عقل، فضائل عقلی و تقسیم آن به عقل عملی و نظری از تقسیم بندی ارسطو از عقل و حکمت سرچشمه گرفته است اما فراروی‌هایی نیز به جامعه علمی حکمت‌دوستان ارائه کرده‌اند. برای مثال فارابی با پذیرش تقسیم بندی عقل آن را به دو قوه نظری و عملی تقسیم و عقل عملی را به دو دسته مهنی (صناعی) و فکری تقسیم می‌کند و در جایی از اثر مهم خود، فصول منتزعه، پس از بیان قوای نباتی و حیوانی انسان و شرح و بیان وظایف هر یک از آنها به بررسی قوه ناطقه انسان که فصل ممیز انسان از حیوان است پرداخته و تعقل، مشاهده، کسب علوم و صناعات و نیز تشخیص حسن و قبح افعال را از ویژگی‌های قوه ناطقه انسان تلقی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، فصل ۷، ص ۲۹). از نظر او انسان به وسیله عقل نظری (عقل علامه) موجوداتی را که در حیطه فعل او نیستند و نمی‌تواند آنها را از حالی به حال دیگر تغییر دهد، می‌شناسد. اما برخی دیگر از موجودات در حیطه قدرت و توانایی و دخل و تصرف انسان قرار دارند (عقل عماله) مانند اینکه ما تکه چوبی را می‌توانیم به صورت مربع یا مثلث تغییر بدهیم؛ وی این امور را در حیطه عقل عملی انسان قرار می‌دهد.

فارابی اگرچه عقل عملی را عقلی می‌داند که به وسیله آن تشخیص می‌دهیم که چه کاری مناسب است انجام دهیم و آن را از حالی به حالی دیگر تغییر دهیم (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۹). اما براساس دوگانه عقل صناعی و فکری، عقل عملی صناعی را عقلی می‌داند که مهارت‌هایی مانند نجاری، کشاورزی، طبابت و دربانوردی را توسط آن کسب می‌کنیم؛ عقلی که بوسیله آن ابزارسازی و نهادسازی در حیات انسانی تحقق می‌یابد و عقل عملی فکری را عقلی می‌داند که توسط آن به کاری که می‌خواهیم در یک زمانی انجام دهیم، تامل می‌کنیم که آیا انجامش مقدور است یا خیر و اگر مقدور است، چگونه و به چه کیفیتی باید آن را انجام داد. (همان، ۲۹-۳۰) ابن سینا نیز در باب عقل عملی با تشریح ویژگی‌های نفس انسانی، معتقد است «نفس انسان گوهری یگانه می‌باشد که هم به جهان بالا ارتباط برقرار نموده است و هم با جهان پایین». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸)

۵-۱-۲. معنای وجوب در صورت‌بندی گزاره‌های معماری مبتنی بر حکمت عملی

اساساً معنای وجوب در حکمت عملی با وجوب و ضرورت در حکمت نظری مشترک معنایی دارد و ناظر به سه مقوله لازم بودن، واجب بودن و ضروری بودن است. چنین وجوبی معطوف به رابطه ضروری بین دو امر است که در حکمت عملی با صدور بایندی و نبایندی رخ می‌نماید. هنگامی که حکیم ویژگی‌های انسانی و حیات او در عالم هستی را می‌شناسد و به حقیقت، مراتب و ابعاد مختلف حیات انسانی پی می‌برد، گزاره‌های باید و نبایندی را برای سامان دادن حیات انسان صادر می‌کند؛ رابطه‌ای علی معلولی که

بین عدالت، کمال و سعادت یا ظلم، قهقرا و شقاوت انسانی به صورت ضروری و بایستی برقرار می‌شود. لذا دانش معماری و عمل مبتنی بر آن که در حیطه حقیقت از یک سو و حیطه اختیار و اراده انسانی از سوی دیگر قرار دارد، شایسته است به گزاره‌های حکیمانه که فرازمانی و فرامکانی باشند اتکا کند و براساس شرایط و اقتضائات دائماً نوشونده حیات انسانی سامان حکمت‌آمیزی را تحقق ببخشد. احیاء اجتهاد حکیمانه در علمی نظیر معماری سبب می‌شود هرآنچه علمی تلقی شود، عقلانی باشد و هر آنچه عقلانی بود، اسلامی نیز باشد. دانش اسلامی که مبتنی بر عقل و نقل به ضمیمه روش‌های استدلالی، صادق و توجیه پذیر است.

۵-۱-۳. شکل قیاس حکیمانه در گزاره‌های معماری

شکل قضایای حکمت عملی همانند شکل قیاس در حکمت نظری است با این تفاوت که در حکمت عملی قیاس برای انجام فعل بیرونی و اختیاری انسان تشکیل می‌شود و یا به تعبیری در حوزه افعال اختیاری انسان است که مسبوق به علم و اراده و قدرت هستند. (رک به: بوذری نژاد، ۱۳۹۵، ص ۶۷) براین اساس برخی معتقدند که شکل قیاس در گزاره‌های معماری نیز شامل دو مقدمه و یک نتیجه می‌باشد و همواره نتیجه تابع دو مقدمه است. نوعاً کبرای قیاس‌های عملی، قضیه‌ای ارزشی است و صغرای این قیاس هم مبتنی بر گزاره‌ای اخباری است که در مجموع، نتیجه نیز ارزش بار می‌شود. اما به جهت بازیگری سایر قوای انسانی نظیر شهوت و غضب، با اینکه ممکن است انسان به خیر و شر و حسن و قبح یک عمل واقف باشد اما ممکن است براساس شکل گرفتن یک قیاس مغالطی، به انتخاب و اراده‌ای غیر حسن دست بزند. (رک به: ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۵۰-۲۵۴) برخی نیز شکل قیاس حکیمانه در حوزه کنش‌های انسانی را به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌کنند؛ لذا در این نگره، عمل بدون علم ممکن نیست و فرایندی توأمان از استنباط و تحقق عملی حضور دارد.

لذا قیاس اول حکیمانه در معماری حصول درکی کلی از اصول سامان دادن فضا و مکان است و این درک کلی، از نظر صورت و ماده متکی به حکمت نظری می‌گردد و مصادیق و جزئیات کالبدی و معنایی قلمرو معماری که لازم است بر گزاره‌های حکیمانه فهم و سامان یابند به محک حکمت نظری در آمده و به نوعی قیاس دوم که راهنمای قوای فعاله و تحرکات جسمی و حیاتی انسان هستند منجر می‌گردد و فرایند تطبیق و استنباط جزئیات مبتنی بر کلیات فراهم می‌گردد.

۵-۲. حکمت عملی و مواد گزاره‌های هویت بخش معماری

اکنون باید نگرینست که مواد گزاره‌های هویت بخش معماری چگونه سامان می‌یابند؛ مراد از مواد گزاره‌های معماری، مطالبی است که محتوای صغری و کبری گزاره‌ها از آن طریق، تامین می‌شود. اعتبار و ارزش این مواد یکسان نیست و برحسب اینکه چگونه ماده‌ای در قیاس بکار رود، صناعات خمس (برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر) بوجود می‌آید.

۵-۲-۱. ظرفیت‌های حسن و قبح ذاتی در صورتبندی گزاره‌های معماری

عدالت (حسن بودن عدل و قبیح بودن ظلم) ام‌القضایای حکمت عملی محسوب می‌گردد و حسن و قبح صورتبندی نظری تحقق عدالت بوده که به تعبیر برخی از اندیشمندان مسلمان، بنیاد قواعد اسلامی و احکام دینی تلقی می‌شود. (حلی، ۱۹۸۲، ص ۷۲) اندیشه اسلامی شاهد نظریه‌های متنوعی از قبول تا رد حسن و قبح عقلی است؛ در این میان خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد و علامه حلی به تبع او در کشف المراد مساله حسن و قبح عقلی را ذیل بحث صفات و افعال خداوند و نیز صفت عدل بررسی کرده اند. (رک به: حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۷؛ همو، ۱۹۸۲، ص ۱۳۷-۷۲) و در نزد این دسته از اندیشمندان، عقلی بودن حسن و قبح آن می‌باشد که عقل قادر می‌باشد مذمومیت نفس الامری و ممدوحیت نفس الامری و برخی از افعال را اگرچه شرع بر آن وارد نگردیده است احراز نماید. (رک به: لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۷-۵۶) لذا مساله حسن و قبح در نزد عدلیه، به مثابه یک اصل بدیهی عقلی قلمداد شده است. قرار گرفتن راهبردهای مفهومی معماری، راهکارهای عملی و ارائه راه حل‌های اجرایی با در نظر گرفتن اثرات و پیامدهای هر راه حل براساس عدالت و فعال کردن ظرفیت‌های عقل انسانی برای تشخیص حسن و زیبایی آنها می‌تواند رهاورد ظرفیت‌های حسن و قبح ذاتی در صورت بندی گزاره‌های معماری باشد.

۵-۲-۲. مستقلات عقلیه و غیر عقلیه

غیر مستقلات عقلی، احکامی را شامل می‌شود که عقل با کمک شرع به آن‌ها دست می‌یابد. مستقلات عقلی، احکام قابل درک توسط عقل، بدون نیاز به شرع است. (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۳). برای رسیدن به حکم شرعی در مستقلات عقلی، یک استدلال منطقی و قیاس به شکل زیر تشکیل می‌شود: (ا) حکمی که عقل به طور مستقل آن را درک نماید «صغری» قرار گرفته است؛ برای مثال، «قبح کذب» حکمی می‌باشد که عقل مستقل آن را درک می‌نماید؛ (ب) کبرای قیاس چنین می‌گردد: «هر چه عقل به طور مستقل درک نماید، شرع نیز به آن حکم می‌نماید»؛ (ج) نتیجه قیاس این می‌شود که: کذب در نزد شرع نیز قبیح و حرام می‌باشد. از آن جا که صغرای قیاس و کبرای آن از احکام عقل

محسوب می‌گردند، آن را مستقلات عقلی نام می‌نهند. مهم آن است که نوعی ملازمه بین حکم عقلی و شرعی در صورت‌بندی حیات انسانی قائل شد. (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۰)

تشبه به خالق در خلق عقلانی کالبد و صورت بخشی به فضای زیست انسانی نظامی از گزاره‌های حکیمانه را در معماری ایجاد نموده و خود این ظرفیت، معیاری برای کشف مدل‌ها و الگوهای دائماً نوشونده تدبیر حیات جمعی انسانی بر اساس آموزه‌های وحیانی و دستاوردهای عقل قویم انسانی می‌گردد.

۵-۲-۳. انواع مواد قیاس در گزاره‌های هویت بخشی معماری

عواملی در تقسیم‌بندی مواد قیاس تاثیرگذارند؛ مهمترین آنها ۱. اختلاف و تفاوت مقدمات از حیث یقین‌آور بودن و نبودن، ۲. اختلاف مقدمات از حیث نتایجی که می‌دهند، ۳. اختلاف در اغراض که گاهی هدف، رسیدن به واقع است و گاهی اقناع خصم. (بوذری نژاد، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷) هر قیاسی از دو یا چند قضیه و خبر شکل می‌گیرد. حال، این اخبار و قضایا از دو حال خارج نیستند؛ یا بدیهی اند یعنی برای تصدیق آنها نیازی به استدلال و بیان دلیل نیست و خودبه‌خود معلوم اند و یا نظری و اکتسابی اند که برای رسیدن به آنها باید استدلال کرد. اگر مقدمات قیاس، نظری و اکتسابی بودند، باید به مقدمات بدیهی ختم شوند. آنجا که مواد قیاس از یقینیات باشد، تعریف برهان بر آن صادق است (خواجه نصیر و علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹)

اعمال اصل یقینی حسن و قبح عقلی افعال و نیز صورت‌بندی گزاره‌های معماری براساس آن سبب می‌شود در چند جهت، رعایت اصول معماری و تحقق نظام حکمانه کالبدی صورت گیرد. رعایت اصول مهندسی، اصول ثابت نظری و عملی، اجتهاد خلاقانه برای سامان دادن جزئیات، جامع‌نگری در خلق آثار معماری، رعایت اولویت‌ها، سلايق و احکام عقلی و نقلی در خلق این آثار از این دست ملاحظات خواهد بود.

۶. نتیجه و جمع بندی

پژوهش حاضر درصدد بررسی «روش‌شناسی حکمت عملی تدبیر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی» بوده است. زیرا به یک معنا، معماری را می‌توان در زمره «حکمت» به حساب آورد؛ زیرا هم در بستری از «دانش» تحقق می‌یابد و هم نیازمند «تدبیر» است؛ با توجه به آنچه در این مقاله به آن پرداخته ایم معماری ظهور سنجی از جهان‌نگری است که محصول فرهنگ جوامع انسانی تلقی می‌شود و همزمان «انتقال‌دهنده فرهنگ» نیز می‌باشد.

سؤال اصلی تحقیق حاضر این بود که مکتب حکمی، جهان‌نگری و نظام ارزشی اسلامی با چه روشی امر معماری را در فرهنگ ایرانی در دو حوزه نظر و عمل تدبیر کرده است؟ در پاسخ، فرهنگ اسلامی،

معیارهایی برای حکیمانه بودن امور مربوط به زیست انسانی تعیین کرده است که قاعدتاً امر معماری نیز نمی‌تواند فارغ از آن معیارها باشد؛ همانگونه که بررسی‌ها نشان داده‌اند از یک‌سو متعالی بودن حکمت به اتصال آن به عالم امر و دریافت افاضه و رحمت الهی تلقی شده است و از سوی دیگر با جریان‌های رقیب خود درگیر می‌شوند و نظام تدبیری خاصی را پیش می‌کشند. □

همان‌گونه که بیان شد پژوهش حاضر به بررسی «روش‌شناسی حکمت عملی در تدبیر امر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی» مبادرت ورزید. در علم معماری نظیر همه علوم دیگر پرسش‌ها و مسائلی طرح می‌شود که با روش خود آن علم پاسخ‌دهنده سؤالات مقدور نیست. به عبارت دیگر متفکران حوزه معماری و معماران براساس روش خاصی به تحلیل، توصیف و توصیه‌هایی در قلمرو خود مبادرت ورزیده و براساس آن منظومه معرفتی فضا را کالبدین کرده‌اند. اینکه روش آنها تا چه اندازه معتبر و مبتنی بر نظامی از ایده‌ها است باید در چارچوب مفهومی و نظری دیگری موسوم به «روش‌شناسی حکیمانه معماری» مورد تامل قرار گیرد. بی‌تردید این روش‌شناسی مبتنی بر مبانی خاص انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است.

احیاء اجتهاد حکیمانه در علمی نظیر معماری سبب می‌شود هرآنچه علمی تلقی شود، عقلانی باشد و هر آنچه عقلانی بود، اسلامی نیز باشد. دانش اسلامی که مبتنی بر عقل و نقل به ضمیمه روش‌های استدلالی، صادق و توجیه‌پذیر است. شکل فضایی حکمت عملی همانند شکل قیاس در حکمت نظری است با این تفاوت که در حکمت عملی قیاس برای انجام فعل بیرونی و اختیاری انسان تشکیل می‌شود و یا به تعبیری در حوزه افعال اختیاری انسان است که مسبوق به علم و اراده و قدرت هستند. لذا قیاس اول حکیمانه در معماری حصول درکی کلی از اصول سامان دادن فضا و مکان است و این درک کلی، از نظر صورت و ماده متکی به حکمت نظری می‌گردد و مصادیق و جزئیات کالبدی و معنایی قلمرو معماری که لازم است بر گزاره‌های حکیمانه فهم و سامان یابند به محک حکمت نظری در آمده و به نوعی قیاس دوم که راهنمای قوای فعاله و تحرکات جسمی و حیاتی انسان هستند منجر می‌گردد و فرایند تطبیق و استنباط جزئیات مبتنی بر کلیات فراهم می‌گردد.

معماری ایرانی و معماری ایرانی-اسلامی، سالیان متمادی با انطباقی که بر بوم، اقلیم، فرهنگ، محیط زیست و حتی فرهنگ مردم ایران‌زمین داشت، نیازهای مختلف مردم را پاسخگو بود. نیازهایی که در مواقع بحران نیز می‌توانست چاره‌ای برای حل بحران‌های طبیعی باشد. موضوع معماری ایرانی-اسلامی موضوع مهمی است که باید تلاش شود تا ضمن ارایه تعاریف روشن از آن، به برنامه‌های جامعی دست یافت.

استخراج و تبیین اصول و ارزش‌های پایدار فرهنگ و تمدن اسلامی در زمینه معماری و محیط، تأمل و بازاندیشی در شیوه‌های پایدار زیستن و ساختن، فراهم کردن زمینه بررسی تطبیقی تجارب و دانش

ارزشمند اندیشمندان مسلمان و نسبت معماری جوامع اسلامی با تحولات معماری معاصر در حوزه سیاست‌گذاری‌های عمومی، می‌تواند منبع الهام‌بخشی برای تولید نظریه، بازشناسی اصول و تدوین رویکردهای نو در زمینه ارزیابی، برنامه‌ریزی و طراحی و شکل‌دهی به کالبد زیستی حیات انسانی در جوامعی نظیر ایران اسلامی باشد. آنچه سیاست‌گذاری عمومی در حوزه معماری اسلامی را به‌مثابه یکی از حوزه‌های معرفتی و کارآمد در جامعه متمایز می‌سازد، توجه به نظام معرفت‌شناسی و جهان‌بینی اسلامی در سه حوزه بینش‌ها و ارزش‌ها و کنش‌های فردی و جمعی در مواجهه با الگوهای کالبدی و فضایی زیست انسانی است.

گسترش مرزهای قلمرو دانش و تولید نظریه معماری مبتنی بر آموزه‌های اسلامی، بسترسازی تحقق معماری اسلامی در شرایط معاصر جوامع اسلامی به طور عام و ایران به طور خاص، هویت‌بخشی سیاست‌گذاری عمومی در عرصه معماری معاصر براساس اندیشه‌ها و فرهنگ اسلامی، ارائه الگوهای منطبق بر ارزش‌های اسلامی در راستای رفع نیازهای حاکمیتی جوامع اسلامی، بست‌آفرینی تعامل نهادهای علمی کشورهای اسلامی اعم از حوزه‌های علمیه و دانشگاه در عرصه سیاست‌گذاری معماری اسلامی را می‌توان از مهم‌ترین نتایج روش‌شناسی حکمت عملی تدبیر معماری در فرهنگ ایرانی اسلامی بر شمرد.

تعارض منافع:

نویسندگان متعهد می‌رود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ ه.ق)، الشفاء (الطبیعیات)، به تحقیق سعید زاید، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن سینا، (۱۳۲۶) تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، قاهره: دارالعرب.
- ابن فارس، (۱۳۸۹ و ۱۴۰۴) معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، مصر: مطبعة المصطفی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۸) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اشرافی، نسیم (۱۴۰۱). چپستی فلسفه معماری اسلامی (تحلیل فلسفه مضاف در معماری مبتنی بر تئوری دیده‌بانی). پژوهش‌های معماری اسلامی. ۱۰ (۲): ۶۷-۸۴ (در پاراگراف اول بخش ۲ پیشینه تحقیق اشاره شده است)

بوذری نژاد، یحیی (۱۳۹۵) روش شناسی حکمت عملی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۴) هرم هستی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ سوم با اضافات.

حلی (۱۳۸۲) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قسم الهیات، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

حلی (۱۹۸۲) نهج الحق و کشف الصدق، تعلیق عین الله حسنی ارموی، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، تهران: انتشارات ناهید و دوستان.

زمانی، محبوبه؛ فرکیش، هیرو (۱۳۹۸) «جستاری در باب معماری مبتنی بر حکمت متعالیه»، معماری شناسی زمستان، شماره ۱۳، صص ۱۵۸ تا ۱۷۶

شعرانی، ابوالحسن (بی تا) شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ج ۱، تهران: انتشارات اسلامی.

شیرازی، قطب الدین، (۱۳۶۹) دره التاج، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوه، تهران: انتشارات حکمت.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طوسی، خواجه نصیر و علامه حلی (۱۳۷۱) جوهر النضید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۵) فصول منتزعه، تحقیق و تصحیح از دکتر فوزی نجار، تهران: المكتبة الزهراء.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۸) المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، قم: مکتبه ایه الله مرعشی، الطبعة الاولى.

فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر، قم دارالهجرة.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲) سرمایه ایمان، به کوشش صادق لاریجانی، بی جا، انتشارات الزهراء.

مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، ج ۱، قم: موسسه اسماعیلیان.

میرغلامی، مرتضی، میرفخرائی اشرف السادات، انصاری مجتبی (۱۳۹۹) تحلیلی بر روش های فهم هنر و معماری اسلامی. فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی، ۵ (۱): ۳۷-۵۲

نقره کار، سلمان (۱۴۰۰). چهل گام تا تدوین «مکتب معماری اسلامی» - (درجستجوی الگویی برای بهره‌مندی جامع از آموزه‌های «حکمت اسلامی» در «معماری»). پژوهش‌های معماری اسلامی، ۹ (۴): ۱۲۳-۱۳۹

محمد مهدی عبدالله زاده (۱۳۹۴)، نشریه مطالعات معماری ایران، پاییز و زمستان، شماره ۸: ۹۶-۱۱۲

زهره تفضلی (۱۳۹۶)، مطالعات معماری ایران پاییز و زمستان، شماره ۱۲: ۱۲۲-۱۳۱

Alexander, Christopher, 1979, The Timeless Way of Building. Oxford: Oxford University Press.

"The Architecture of Community". Island Press..Krier, Leon (2009)



Ahurānī: Ahura's Wives? Attributes of waters in Yasna 38 and its Zand

Ali Shahidi¹ | Soulmaz Javadpour²

1. Corresponding Author, Assistant Professor of Department of Ancient Iranian Culture and Languages and Iranian Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: alishahidi@ut.ac.ir
2. PhD candidate of Ancient Iranian Culture and Languages, University of Tehran, Tehran, Iran. Iran. E-mail: s.javadpour@ut.ac.ir

Article Info.	Abstract
Received: 2023/09/28	Yasna 38, which is the middle Yasn of the Haft (seven) Ha(t), is devoted to the praise of waters and women/goddesses. In the third and fifth paragraphs of this Yasna, some attributes are used for waters that are either unique or have a very low degree of repetition in the Avesta, and for this reason there is ambiguity about their meaning; Especially Ahurānī, which some have interpreted as "Ahura's Wives". By comparing Zand of Yasna 38 and other Pahlavī religious texts, it seems that this text is the basis for dividing the types of water in that texts which increases the importance of its investigation. However, Zand's review does not help much to resolve the ambiguity in the meaning of this verse, because in most cases, they have repeated the Avestan word and only added a commentary to it. In some cases, the meaning or interpretation of Pahlavī, in terms of etymology and appearance, is not similar to the Avestan word, and it seems that there was no consensus about these words and their meaning at the time that Zand was compiled. The aim of this research was to compare the attributes and phrases expressed in the Avestan text and Zand. These words were translated and found their roots, and the extent of their adaptation was checked in two periods, and an attempt was made to answer these questions: to what extent were the interpretations of the author of Zand. How much were they loyal to the Avestan text, and to what extent has the trustworthiness of the translation been observed in their work, and to what extent have the thoughts and opinions of Sassanid Mobads in influenced this translation and interpretation.
Accepted: 2024/12/09	
Keywords: Avesta, BodyFluids, Haptaṇhāiti, Yasna Haft Ha, Zand Yasna.,	
How To Cite: Shahidi, Ali & Javadpour, Soulmaz,(2024), Ahurānī: Ahura's Wives?Attributes of waters in Yasna 38 and its Zand, <i>Journal of Iranian Studies</i> 14(3), 117-130	
Publisher: University of Tehran Press.	



اهورانی: زنان اهورا؟ صفات آنها در یسن ۳۸ و زند آن

علی شهیدی^۱ | سولماز جوادپور^۲

۱. نویسنده مسئول، عضو هیات علمی گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی و ایران‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: alishahidi@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان‌های باستانی ایران، گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی و ایران‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: S.javadpour@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹ واژه‌های کلیدی: <i>اوستا، زند یسنا، مایعات یسن، هینگ‌هائیتی، یسن هفت‌ها.</i>	یسنا ۳۸ که یسن میانی هفت‌ها(ت) است، به ستایش آنها و زنان/ایزدبانوان اختصاص دارد. در بندهای سوم و پنجم این یسن صفاتی برای آنها به کار رفته است که یا منحصر به فرد هستند یا در اوستا درجه‌ی تکرار بسیار پایینی دارند به همین دلیل درباره‌ی معنایشان ابهام وجود دارد؛ به ویژه صفت اهورانی که برخی آن را به «زنان اهورا» تعبیر کرده‌اند. با مقایسه‌ی زند یسن ۳۸ و متون دوره‌ی میانه به نظر می‌رسد این متن مبنای تقسیم‌بندی انواع آنها در متون مذهبی دوره میانه است که اهمیت بررسی آن را افزایش می‌دهد؛ اما بررسی زند نیز کمک زیادی به رفع ابهام در معنی این یسن نمی‌کند زیرا در بیشتر موارد کلمه‌ی اوستایی عیناً تکرار شده و تنها تفسیری بدان افزوده‌اند. در برخی موارد معنی یا تفسیر پهلوی از نظر ریشه‌شناسی و ظاهری، شباهتی به واژه‌ی اوستایی ندارند و به نظر می‌رسد در زمان تدوین زند نیز درباره‌ی این واژه‌ها و معنای آنها اتفاق نظر وجود نداشته است. هدف این پژوهش این است که با مقایسه‌ی صفات و عبارات بیان‌شده در متن اوستایی و زند آن، این کلمات ترجمه و ریشه‌یابی شده و میزان انطباق آنها در دو دوره بررسی شود. سعی شده به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که تفسیرهای موبدان نویسنده‌ی زند تا چه حد با متن اوستایی همخوانی دارد و در کار آنها امانت‌داری در ترجمه تا چه حد رعایت شده و تفکرات و عقاید موبدان ساسانی تا چه حد بر روی این ترجمه و تفسیرشان تأثیر گذاشته‌اند.

استناد به این مقاله: شهیدی، علی و جوادپور، سولماز (۱۴۰۳) اهورانی: زنان اهورا؟ صفات آنها در یسن ۳۸ و زند آن، پژوهش‌های

ایران‌شناسی، ۱۴(۳): ۱۱۷-۱۳۰



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

در یسن ۳۸ که یسن میانی یسنای هفت‌ها (هپتنگ‌هائیتی) است توصیفات و ویژگی‌هایی برای آبها آمده است که به نظر می‌رسد، منبع اصلی تقسیم‌بندی هفده‌گانه‌ی انواع آبها در متون زرتشتی دوره‌ی میانه مانند بندهشن و گزیده‌های زادسپرم است.

با بررسی زند یسن پهلوی ۳۸ متوجه می‌شویم که āb تنها به آب اشاره ندارد و تمام مایعات را شامل می‌شود؛ اما مشخص نیست آیا این واژه‌ی به‌راستی برای اشاره به مایعاتی مانند خون، بزاق، عرق و شیر به کار می‌رفته یا مفسران این مایعات را با آب مرتبط دانسته‌اند. برخی از این تفاسیر، استفراغات تن یعنی مایعاتی مانند خون، عرق، ادرار، آب دهان و ... هستند که در سنت زرتشتی، مثلاً دینکرد پنجم پرسش دوازده (آموزگار، تفضلی، ۱۳۸۶: ۵۲) ناپاک تلقی شده و ستایش آنها دور از ذهن به‌نظر می‌رسد. با مقایسه‌ی واژگان اوستایی و ترجمه و تفسیرهای زند، آنها دقیقاً با یکدیگر هم‌خوانی ندارند و احتمالاً منظور از آنها در متن اوستایی مایعات بدن نبوده و موبدان این تفسیرها را به معانی واژگان افزوده‌اند. صفت اهورانی یکی از بحث‌برانگیزترین صفات این یسن است که درباره‌ی معنای اصلی آن اختلاف‌نظر وجود دارد. پژوهش حاضر بر بندهای سوم و پنجم یسن ۳۸ که به آب‌ها اختصاص یافته، متمرکز است.

۲. پیشینه پژوهش

هلموت هومباخ (Humbach, 2010)، یوهانا نارتن (Narten, 1986) و آلموت هینتزه (Hintze, 2007) بیش از دیگران بر روی معانی و تفسیر واژه‌های این متن پژوهش کرده‌اند و این گفتار از آن پژوهش‌ها بسیار بهره برده است. ژان کلنز (Kellens, 1988 & 1990 & 1991) در مواردی که ابهام وجود داشته از ترجمه واژه خودداری کرده است. آرش زینی (Zeini, 2020) نیز به زند این متن پرداخته است. پژوهش پیش رو، سنجش معنای واژه‌های این یسن و زند آن را با بار معنایی طبی واژه‌ها در پزشکی ایران پیش و پس از اسلام (خصوصاً در مکتب خوزیان)، به ویژه در بحث احتباس و استفراغ که از اصول «سته ضروری» بوده و نیز معادل‌یابی‌های مفسران و موبدان زندنویس و پازندنویس برای واژه‌های این متن را در دیگر متون زردشتی (میانه و نو) بایسته می‌داند، اما به سبب پیشگیری از تطویل این گفتار، آن دو سنجش و پیشینه پژوهشی آن دو را به گفتاری دیگر وامی‌گذارد.

۳. زنان / همسران اهوره‌مزدا؟

یسن ۳۸ با ستایش زمین و زنان آغاز می‌شود و با ذکر نام چند ایزدبانو و واژگان مونث دیگری در بند دوم ادامه می‌یابد. بهتر است دو بند نخست همراه با یکدیگر در نظر گرفته شوند.

Y.38.1: imām. āat. zām. gənābīš. haθrā. yazamaidē. yā. nā. baraitī. yāscā. tōi. gənā. ahurā. mazdā. ašāt. hacā. vairiā. tā. yazamaidē.^۱

پس این زمین را همراه با زنان می‌ستاییم. [آنانی] که ما را حمل می‌کند. [آنانی] که ای اهوره‌مزدا، به حق (=براساس) اشه، زنان برگزیده‌ی تو [هستند]، آنان را می‌ستاییم.

Y.38.2: ūā. yaoštaiiō. fəraštaiiō. ārmataiiō. vaṇuhīm. ābīš. ašūm. vaṇuhīm. iṣəm. vaṇuhīm. āzūitūm. vaṇuhīm. frasastūm. vaṇuhīm. parəndūm. yazamaidē.

افزونی‌ها (برکات)، پاک‌ها، همپرسگی‌ها، درست‌اندیشی‌ها را همراه با اشی نیک (پاداش نیک)، خواهش (قدرت) نیک، چربی (بیه) نیک، آوازه‌ی نیک و پازندی نیک می‌ستاییم.

بند اول این یسن در وندیداد به‌عنوان دعایی برای تطهیر زمین آمده است (دارمستتر، ۱۳۸۲: ۲۰۱). ترکیب gənā...vairiā...tōi در این بند در کنار صفت ahurānī- در بند سوم، باعث ابهام شده و برخی آن را به ایزدبانوان و همسران اهورا مزدا تعبیر کرده‌اند.

واژه‌ی gənā- با دو صرف در بند اول آمده است: ابتدا با صرف Ipf (همراه با زمین) و بار دوم به صورت apf. اینسler این واژه را به آبهایی که در Y.38.3-5 ستایش می‌شوند تفسیر کرده است: «ما کاملاً این زمین را می‌ستاییم که ما را حمایت می‌کند و آن زنان تو را (=آبها)» (Inslar, 1975: 124). کلنز و پیرار این واژه را «زن در برابر مرد (انسانی)» معنی کرده‌اند، اما معتقدند در گاهان gənā- به معنی زن است ولی در یسن هفت‌ها(ت) برای زن انسانی از nāirī- استفاده شده (Y.35.6) و gənā- به معنی ایزدبانو آمده و به معنی «زنان الهی» است (Kellenz & Pirart, vol.I, 1988:37 & vol.II, 1990: 239). هومباخ این واژه را بار اول اشاره به زنان انسانی و بار دوم اشاره به ایزدبانوان می‌داند (Humbach, 2010:108). هینتزه با بررسی کامل این واژه در نهایت آنها را ایزدبانوانی دانسته که در بند بعدی ذکر شده‌اند. او و نارتن چهار واژه‌ی ابتدایی بند دوم را با صرف Ipf در نظر گرفته و آنها را ادامه‌ی بند اول و نام ایزدبانوان دانسته‌اند (Hintze, 2007: 196-209 & Narten, 1986:194-210). علیرغم این که هینتزه و نارتن این کلمات اوستایی را نام ایزدبانوان می‌دانند، اما هیچ نشانه‌ای نیست که مترجم زند این واژگان را با ایزدبانوان مرتبط دانسته باشد. با توجه به صرف جمع آنها، به‌ویژه برای armaiti- به نظر می‌رسد در نظر گرفتشان به‌عنوان اسامی مجردی که به‌دلیل مونث بودن و تناسب آنها با نام‌های مونث ایزدبانوان در اینجا آورده شده‌اند، درست‌تر باشد.

در اینجا می‌توان tōi را به جای صفت ملکی، ضمیر شخصی با صرف gsm برای مضاف gənā- در نظر گرفت و صفت vairiā از ستاک vairiā- یک صفت لیاقت به معنی «برگزینی، شایسته‌ی گزینش» است که با ašāt.

^۱ متون اوستای برگرفته از سایت تیتوس با آوانویسی به روش هوفمان است. ترجمه و ریشه‌یابی واژگان بر اساس فرهنگ بارلمه و دیگر منابع انجام شده و متون زند از تصحیح دابار گرفته شده‌اند.

hacā ارتباط دارد. در مجموع می‌توان آنرا به «زنانی که به دلیل رفتار کردن مطابق اشته لایق و شایسته هستند» معنی کرد. همانطور که هینتزه اشاره کرده است (Ibid, 197) و دیگر ایران‌شناسان نیز تایید کرده‌اند، واژه‌ی gənā- معمولاً به معنی زنان انسانی است. در بند گاهانی Y.46.10 نیز gənā- به معنی زنان انسانی به کار رفته است و یسن هفت‌ها(ت) به گاهان نزدیکتر است تا اوستای نو. ارتباط بین زنان (انسان) و زمین که هر دو تحت حمایت سپنته‌ارمئیتی هستند و قرینه‌سازی آنها در سنت‌های هندواروپایی نیز فراوان دیده می‌شود. «زنانی که ما را حمل می‌کنند» را می‌شود به معنی زنان باردار در نظر گرفت.

در متن زند تفسیر kū tō xwēš آورده شده است. این عبارت در زند Y.31.8,9 برای سپندارمذ به کار رفته است اما در بقیه موارد tō xwēš یا ōhrmazd xwēš برای اشاره به انسان‌های نیکوکار است (Y.44.6, Y.28.1, Y.30.39) و بند اول اندرز پوریوتکشان) و می‌تواند به معنی «متعلق و پیروی اهوره‌مزدا» ترجمه شود. شاید بتوان این واژه را با زنانی که در همین بند ذکر شده‌اند مرتبط دانست و آن را همانند Y.46.10 زنان ایمان‌آورنده به اهوره‌مزدا که بر طبق قوانین اشته رفتار می‌کنند و در نتیجه شایسته‌ی برگزیده شدن هستند معنی کرد.

۳-۱: ahurānīš

بند سوم یکی از پرابهام‌ترین بندها و دارای واژگان کلیدی منحصر به فردی است که در زند نیز به جای ترجمه، تفسیر شده‌اند.

Y.38.3: apō. aṭ. yazamaidē. maēkaintīšcā. hōbuuantīšcā. frauuazaṇhō. ahurānīš. ahurahiiā. hauuapaṇhā. hupərəθrāscā. vā. huuōyžaθrāscā. hūšnāθrāscā. ubōibiiā. ahubiiā. cagəmə.

آبهای تراونده و شیرین را می‌ستاییم: روان (پیش‌رونده)، اهورایی، [ساخته شده] با خلایق/هنر اهورا (مزدا). شما [که] خوب (=آسان) برای عبور، خوب (=مناسب) برای راندن، خوب برای شناکردن [هستید]؛ که هدیه‌ای برای هر دو جهان (هستید).

واژه‌ای که بیش از همه به همسران اهوره‌مزدا تعبیر شده است واژه‌ی ahurānīš ستاک ahurānī- است که در این بخش بررسی خواهد شد. هرچند صفات ساخته شده با پسوند -ānī- در سنسکریت ودایی پرکاربرد هستند، در اوستا به‌ندرت به‌کار می‌رود. در سنسکریت پسوند -ānī- معمولاً به نام یک فرد یا خدای مذکر اضافه شده و نام مونثی می‌سازد که همسر/زن متعلق به آن فرد یا خدای مذکر است، مانند Indrānī همسر Indra یا varunānī همسر varūna.

جکسون پسوند -ānī- را معادل مونث پسوند -āna- و -ana- و سازنده‌ی یک صفت پدربار می‌داند (Jackson, §832) و این صفت را «دختر اهوره‌مزدا» معنی کرده است. مک‌دائل در سنسکریت آن را به صورت «پسوندی که برای تشکیل ستاک مونث از ستاک مختوم به a- استفاده می‌شود و همسر یا وابسته‌ی یک موجود مذکر را نشان می‌دهد، یا بیانگر یک تشخیص زنانه است.» دانسته است مثلاً

arany.ānī- «حوری جنگل» و ūrj.ānī- «نیرو، قدرت» است (MacDonell, 1968: 135). با توجه به مثال‌ها و توضیحات ارائه‌شده به نظر می‌رسد هر دو نفر معتقدند واژه‌ی ساخته شده با این پسوند ثانویه، الزاما به معنی همسر نیست.

از سوی دیگر ahura- یا فرم کهن آن asura- در هندوایرانی کهن، یک اسم خاص نبوده که با اضافه شدن پسوند -ānī- نام مونث وابسته‌ای از آن ساخته شود و در اصل صفت است در سنسکریت نیز Sk.asurī- که معادل OIr.ahurī- است به معنی «اسوره/اهورای مونث و همسر یک اسوره» ذکر شده است و asurāni به اسم جمع Asuras and Rikshasas معنی شده است (Monier Williams, 1899: 121/1).

هومباخ واژه را با لغت ارمنی hwrnyš' در کتیبه‌ی سه‌زبان‌هی خانتوس (A.n.45) که در متن یونانی به nymphai (نیمف/حوری آب) ترجمه شده، مقایسه کرده و آن را با احتیاط «آبها، بانوان» معنی کرده است که هر دو معنی را شامل می‌شود. او ترکیب ahurānīs ahurahe (āpō) در Y.68.10 را کپی از ترکیب ahurānīs ahurahyā در این بند می‌داند (Humbach, 2010: 180).

نارتن این واژه را پیش‌زرتشتی می‌داند و با مقایسه با سنسکریت می‌گوید هرچند اهوره در اوستا یک اسم عام است، در ساخت واژه‌ی اهورانی به صورت یک اسم خاص در نظر گرفته شده است و این واژه به ایزدکده‌ی پیش‌زرتشتی تعلق دارد که در سیستم زرتشتی معنای آن تغییر یافته و به معنی «همسر اهوره/زن متعلق به اهوره» است. همین تاکید او بر این که «هرچند اهوره در اوستا یک اسم عام است، در ساخت واژه‌ی اهورانی به صورت یک اسم خاص در نظر گرفته شده است» نشان می‌دهد این ساخت با موارد مشابه سنسکریت تفاوت دارد. او اشاره می‌کند در RV5.83.6 صفت -ásura به باران ایزد (اسوره) Pajanya اشاره دارد که در آن سرود ستوده شده است و چون در بخش نخستین Y.38.3 آبهای موجود در جو (-faruuazah) ستوده شده‌اند، صفت اهورانی به آب باران اختصاص دارد که با مایای اهوراها از آسمان فرود می‌آید و در مقابل آبهای زمینی قرار می‌گیرد که در رودها، دریاها و دریاچه‌ها جمع می‌شوند. این مفهوم با دو واژه بعدی نیز هماهنگی دارد (Narten, 1986: 212-18). هینتزه ضمن اشاره به سنسکریت ودایی، تعبیر آبهای اهورانی به همسران اهورا را رد کرده و آن را مغایر با دیگر بخش‌های اوستا می‌داند که در آن آبها یکی از آفریدگان اهوره‌مزدا دانسته شده‌اند. او نیز با ارجاع به دو بند ودایی RV5.83.6 و RV5.63.3 در آن صفات ásurah و ásurasya برای باران به کار رفته‌اند و نیز صفت frauuazah که پیش از این صفت آورده شده است، اهورانی را به معنی آبهایی می‌داند که از آسمان به واسطه‌ی قدرت «سرور» (اهورا) الهی فرستاده شده‌اند تا حیات را حفظ کنند (Hintze, 2007: 230-2).

با در نظر گرفتن ساختار کلی هفت‌ها (با اندکی اغماض) به صورت «ستایش اهوره‌مزدا- پاداش- ستایش آتش- ستایش آفریدگان نیک (گیاهان)- ستایش آبها- ستایش آفریدگان نیک (جانوران)-

پاداش - ستایش اهوره‌مزدا» و به‌ویژه یسن ۳۶ در ستایش آتش، به‌نظر می‌رسد آتش و آب در این متن اهمیت کلیدی دارند. پس شاید ahurānī- با ātrəm... ahurahe. mazdā. puθrəm. «آذر پسر اهوره-مزدا» که در اوستای نو (نظیر یسن‌های ۱۹.۲، ۴؛ ۱۷.۳، ۱۱؛ ۱۶.۴؛ ۶.۳، ۱۱، ۱۸؛ ۵.۲، ۴، ۱۲) و یشت‌های کهنی مانند *آبان یشت* و *زامیاد یشت* برای آذر به‌کار می‌رود مقایسه‌پذیر است و بتوان آب را دختر و آتش را پسر اهوره‌مزدا (در معنای مجازی آن، باتوجه به مذکر بودن واژه‌ی آتش و مونث بودن واژه‌ی آب) معنی کرد.

به‌عقیده‌ی نگارنده، مناسب‌ترین ترجمه، معنی «متعلق/منسوب به اهوره‌مزدا» است که با نظر نارتن و هینتزه و تا حدی هومباخ مطابقت دارد و می‌توان آن را با صفت āθyānāy- «منسوب/متعلق به اثفیان» که در Yt.13.131; Yt.5.33,17.35 دیده می‌شود مقایسه کرد و به معنی «آبهای متعلق به اهوره‌مزدا/اهورایی» ترجمه کرد.

در زند برخلاف نظر نارتن و هینتزه که اهورائی را آب باران می‌دانند، برای تفسیر این صفت، معانی čāhīg «چاهی/آب چاه» armēšt «آب راکد» و anāmčišṭīg «دیگر آبهای بدون نام» آورده شده است که یادآور آبهای شیرین مناسب برای آشامیدن هستند. اما در زند یسن ۶۸ برای توصیف آبها در برابر همین صفت، شکل ahurānī/ē به معنی «اهورایی» آورده شده است و این تفاسیر نیز به‌کار نرفته که نشان می‌دهد اتفاق نظر در معنی آن وجود نداشته است.

در صورتی که بخواهیم این صفت را به آبهای اهورایی ترجمه کنیم، این پرسش پیش می‌آید که آب اهورایی به چه معناست؟ اگر همه‌ی آبها اهوراآفریده هستند، آیا آبهای غیراهورایی نیز وجود دارند که بخواهند از آبهای توصیف‌شده در این بند متمایز باشند؟

در سنت زرتشتی ساسانی همه‌ی آبها متعلق به اهوره‌مزدا و پاک هستند. حتی مرگ‌های رخ‌داده در آب نیز نتیجه‌ی نفوذ اهریمنان در آبها دانسته می‌شود؛ اما به‌نظر می‌رسد همه‌ی آنها از نظر پاکی در یک سطح نیستند. در بندهشن آمده است: «پس [اهریمن] بر آب آمد. ... او آب را بدمزگی فراز برد. مینوی آب گفت: "دهش بهمن و اردیبهشت و شهریور را که به من رساند؛ زیرا اکنون که پتیاره آمد(ه است)، آن مزه کجاست؟" او خرفستران را بر زمین هشت. خرفستران گزنده و زهرآگین، چون اژدها، مار، ... آنگونه از او پدید آمدند، که (به اندازه) تیغ سوزنی زمین از خرفستران رها نشد.» (بهار، ۱۳۹۷: ۵۲). در ادامه، در نبرد کردن آفریدگان گیتی به مقابله‌ی اهریمن گفته شده است: «پس، چنین گویند (که تیشتر) ... ده شب و روز بدان آیین باران آورد. آن زهر خرفستران را که در زمین بود، همه در آن آب بیامیخت، آن آب را مه‌تر شور بکرد. ... پس، باد آن آب را به همان آیین، تا به سر رسیدن سه روز، به سوی سوی زمین بازنشاند. سه دریای بزرگ و سی دریای کوچک از آن پدید آمد. ...» (همان: ۶۴) مشابه همین در وزیدگی‌های زادسپرم نیز آمده است. در فصل نهم *شایست نشایست* آمده است: «کسی که در کشتی

بمیرد، از بیم عفونت، افکندن <و> در آب جایز <است. قولی> هست که چنین گوید که دخمه‌ی او خود، آب <است!> (مزدایور، ۱۳۶۹: ۱۱۲) پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که حداقل در برخی سنت‌های زرتشتی آبهای شور و تلخ به دلیل آلوده شدن به زهر خرفستران اهریمن ساخته، کاملاً پاک تلقی نمی‌شوند، به‌طوری که انداختن نسا در آن، که در دین زرتشتی گناهی مرگ‌ارزان است، نیز مجاز تلقی می‌شود.

۴. بخش نخست Y.38.3

بخش اول بند سوم (با سه صفت اول) در Vd.11.5 دعایی برای پاک کردن آبها است (دارمستتر، ۱۳۸۲: ۲۰۱). از بین شش صفت نخست برای آبها ahurānīs در بخش پیشین بررسی شد. پنج صفت بعدی در این بخش تحلیل خواهد شد.

۴-۱: maēkaiñtīscā

صفت maēkaiñtīscā صرف apf از ستاک maēkañt-/fem. maēkaiñtī- است (Bar, 1104) و تنها در همین بند به کار رفته است. گلدنر آن را به این صورت آورده اما هومباخ، نارتن و هینتزه آن را به فرم maēkaiañtīscā تصحیح کرده‌اند. نارتن و هینتزه از (*moikā-je/o) <maēkaiaia- مشتق از maēka- یا maēkā- می‌دانند. معنی واژه بستگی دارد که واژه را از ریشه‌ی پروتوایرانی *maik- «مزه دادن» بدانیم یا *maik- به معنی «حرکت ناگهانی کردن». هر دو ریشه در دوره‌ی میانه به mēz- تبدیل شده‌اند. بارتلمه آن را از معنی دوم ریشه maēk- به معنی «بیرون ریختن» گرفته که با فعل مکیدن امروزی ارتباط دارد و «تراوش‌کننده» معنی کرده است. اما دیگران آن را به معنی اول یعنی مزه دادن مرتبط دانسته و خوش طعم معنی کرده‌اند (Humbach, 2101: 109; Narten, 1986: 210-11; Hintze 2007: 228-29).

با توجه به اینکه صفت بعدی «شیرین» معنی شده و این دو صفت با ادات ربط ča- آورده شده‌اند و در ادامه بند faruuazah (آب باران) آمده، شاید نظر بارتلمه یعنی تراونده ترجمه مناسبی باشد و بتوان آن را به معنی «آب (شیرین) چشمه‌ها (و چاه‌ها) که از زمین می‌جوشند و تراوش می‌کنند» دانست. اگر آن را از فعل maēz- به معنی طعم‌دادن و مزه‌داشتن بدانیم و خوش طعم معنی کنیم هم به معنی آب شیرین گوارا و مناسب برای نوشیدن است. در زند در آن را به paššing ī pad urwar abar ēstēd, miznē به معنی «قطره‌ای که بر گیاه نشیند، شبنم» تفسیر کرده‌اند که تناسبی با ریشه‌ی اوستایی ندارد. در زند Y.10.3 و Y.57.28 واژه‌های paššing و miznē در برابر maēy- آورده شده است.

۴-۲: hābuuainītīscā

صفت hābuuainītīscā صرف apf از ستاک hābuuainīt-/fem. hābuuainītī- است. بارتلمه ستاک را hā-

buuant- در نظر گرفته و با Sk.sam-bhavant مقایسه کرده و «به دور هم گردآمده/جمع شده» معنی کرده است (Bar.1807). نارتن آن را از hābva > hab-va دانسته و hab- را با Ved.sab به معنی «شیردادن یا دوشیدن شیر گاو یا شیر تولیدکردن» مقایسه کرده است. هینتزه نیز همین نظر را پذیرفته است ولی واژه را به hābuuantīšča تصحیح کرده است (Narten, 1986:211; Hintze 2007:229). هومباخ «شیرین» معنی کرده است (Humbach, 2101: 109). به نظر می‌رسد «شیرین و خوش طعم» معنای مناسب‌تری باشد. در زند آن را garān tazišn تفسیر کرده است که به معنی «جاری از کوه‌ها» (منصوری، ۱۳۹۶: ۸۱۲) یا رودخانه است.

۳-۴: frauuazaghō

صفت frauuazaghō از ستاک frauuazah- به معنی «پیش‌تازنده و روان» است (Bar.991). هومباخ «روان» معنی کرده است. نارتن آن را از پیشوند fra- همراه با *uuazah- «سفرکردن» یا *uuazah- «وسیله نقلیه» (در مقایسه با Ved.vāhas- وسیله نقلیه) دانسته، «اویی که سفرش عالی است» یا «اویی که وسیله نقلیه‌اش پیش‌تاز است» و در کل «تیزرو» معنی کرده است. اما خود او اشاره دارد که fra-vaz در اوستای نو معمولاً حرکت در آسمان را توصیف می‌کند (Narten, 2007: 229). به این ترتیب می‌توان آن را آبی که در آسمان حرکت می‌کند یعنی آب باران دانست. اما با توجه به ادات -ča- که همراه دو صفت قبلی آورده شده است، می‌تواند اشاره ضمنی به روان‌بودن آب چشمه‌ها نیز داشته باشد. مفسر زند هم آن را wārānīg «(آب) بارانی» معنی کرده است و یکی از مواردی است که با معنای اوستایی مطابقت دارد.

۴-۴: ahurahiiā. hauuapaṇhā.

واژه‌ی نخست aurahiiā را می‌توانیم صرف gsm از ستاک ahura- در نظر بگیریم. در تفسیر زند در برابرش šuhr به معنی منی و نطفه آمده است که از Av.xšudra-, xšuōdra- از ریشه‌ی xšud- «روان‌شدن، جاری‌شدن» است (منصوری، ۱۴۰۰: ۹۱۶) و ارتباطی با واژه‌ی اوستایی ندارد. واژه‌ی اهورایی بارها در اوستا آورده شده و قطعاً نویسندگان زند با آن آشنایی کامل داشته‌اند.

واژه‌ی hauuapaṇhā با همین صرف در این بند و در یسن ۳۷ آمده است و بارتلمه برای آن مدخل جدایی به‌عنوان صفت با ستاک hauuapaṇha- در نظر گرفته است و آن را با اسم hvapah- مقایسه کرده است (Bar.1785). نارتن ستاک را hauuapah- گرفته و با صرف Ip «با هنر/مهارت‌های اهورا» معنی کرده است؛ و هینتزه و کلنز نیز با نظر او موافق هستند (Narten, 1986: 210-11, Hintze 2007: 235-36; (Kellens and Pirart, 1990, Vol. II: 327).

اگر ستاک را اسم huu-apah- «کار خوب/هنرمندانه» (Bar.1847) با صرف Ip در نظر بگیریم مضاف برای اهورا (با صرف اضافی/مضاف‌الیه) می‌شود و معنای «با خلاقیت/کار هنرمندانه‌ی اهورا» با ترجمه‌ی

نارتن، هینتزه و کلنز مطابقت دارد. به این ترتیب می‌توان چهار صفت نخست را در مجموع آبهای شیرین آشامیدنی (چشمه‌ها و چاه‌ها و باران) دانست که با هنر و توانایی اهورا آفریده شده‌اند و با زهر خرفستران آلوده نشده‌اند.

در زند در برابر آن mēšag به معنی «ادرا و پیشاب» آورده شده است. این واژه فارسی میانه (پهلوی) که از اسم Av.māesma- گرفته شده است (منصوری، ۱۳۹۸: ۷۴۷) با واژه‌ی اوستایی از نظر ریشه، شباهت ظاهری یا معنایی تناسب ندارد.

۵. بخش دوم Y.38.3

در بخش دوم Y.38.3 سه صفت وجود دارد که در زند این واژگان اوستایی عیناً ذکر نشده‌اند ولی ترجمه‌ی فارسی میانه همراه با تفسیر آورده شده است و پس از آن نیز یک عبارت توصیفی آمده است. در این بخش این صفات به ترتیب بررسی خواهند شد:

۱-۵: hupərəθβāscā

نخستین صفت hupərəθβās است. بار تلمه آن را از ستاک hupərəθβa- «خوب برای گذر کردن، آسان‌گذر» معنی کرده است (Bar.1827). دیگر ایران‌شناسان نیز معانی مشابه «آسان برای عبور» را ذکر کرده‌اند و درباره‌ی آن اختلافی وجود ندارد.

در زند نیز در برابر آن hu-widaragīh معنای آورده شده است که همین معنا را دارد. اما در ادامه تفسیر a- mān dahēd kū-mān nam andar tan rawāg bawēd آورده شده است که با مقایسه آن با بندهشن و گزیده‌های زادسپرم، برای آن این معنا را داریم: haštom āb ī andar pōst ī gōspandān ud mardōmān «هشتم، آبی که اندر پوست گوسفندان و مردان است». شاید منظور از این توضیح آب میان‌یافتی موجودات زنده است، اما در این صورت نیز این آب ساکن است و تحرک چندانی ندارد و حتی عبور آن از غشای سلولی هم راحت و آسان نیست و نمی‌توان آن را به معنی آبی که به راحتی جریان دارد دانست.

۲-۵: huuōγzaθāscā

صفت huuōγzaθās را بار تلمه از ستاک hvō.γzaθa- به معنی «مکانی مناسب برای شنا» دانسته (Bar.1857) و آن را از ساخته شده از اسم مذکر γzaθa- از ریشه‌ی -zgar-, -zgaθ-, -zgaθ- «شنا کردن، جریان داشتن» (Bar.1698) می‌داند. نارتن و هینتزه آن را از ریشه *vaγž- می‌دانند و معتقدند ریشه -Iir.ϣagh- «جریان داشتن» است که در -Ved.ogha-, -augha- به معنی سیل باقی مانده است. در نتیجه آن را به معنی «به‌آسانی روان» ترجمه کرده و توضیح داده‌اند این به معنی رودهایی است که هرگز خشک نمی‌شوند، طغیان نمی‌کنند و سرعت و جریان مناسبی دارند (Narten, 1986:218-22; Hintze, 2007:237).

. هومباخ نیز با این معنی موافق است (Humbach, 2010: 109). کلنز این واژه را ترجمه نکرده است. به این ترتیب و در مقایسه با صفت قبلی و بعدی شاید بتوان «مناسب/آسان برای راندن کشتی و قایق» معنی کرد، یعنی آبهایی که عمق و سرعت مناسبی دارند تا بشوند به راحتی روی آنها حرکت کرد یا آب رودخانه‌ها در نظر گرفت. واژه‌ای که در زند برابر آن آمده است نیاز به تصحیح دارد و آن را huṣṣāgī به معنی «خوب جریان، خوب روان» خوانده‌اند و از -žgar «جریان داشتن» دانسته‌اند (منصوری، ۱۳۹۸: ۲۸۴) اما در ادامه ars به معنی اشک برای تفسیر آن آورده شده است. زینی در بخش ۱۶، ۳، ۳ رساله‌ی خود، زند این واژه را بررسی کرده و آن را hudahagī خوانده و «منفعت» ترجمه کرده است ولی آوانویسی‌های مختلف را نیز بررسی کرده است (Zeini, 2020: 16.3.3).

۳-۵: hūšnāθrāscā

این صفت را بارتمه از ریشه -snā دانسته و «دارای مکان مناسب شستشو و حمام» ترجمه کرده است (Bar, 1841) و دیگر محققان نیز همین معنی را پذیرفته‌اند.

اما در زند تعبیر [kū-mān xwēh az tan bē-āyād] hu-šnāyēnagīh آمده است. ^{۳۵۳} را زینی به صورت hušnāyīšnagīh «خوب‌سپاسگزاری» ترجیح داده است اما خوانش‌های دیگران را نیز ذکر کرده است: «میلز (۱۹۰۵: ۱۱۰) به صورت hūšnāyēšnīh، دابار (۱۹۴۹: ۴۸) به شکل hišnāyasnikīh «شنا یا حمام خوب» مالاندرا و ایچاپوریا (۲۰۱۰: ۱۳۹، ۵۰) hušnāsenagīh «حمام، شنای خوب» آورده‌اند و پیشنهاد داده‌اند که احتمالاً در ابتدا معنایی مرتبط با حمام کردن داشته است اما بعداً با لغت دیگری مشتق از ریشه -snāxan, šnās «شناختن، تشخیص دادن» اشتباه شده است. (Zeini, 2020: 16.3.3). منصوری «شناگری خوب» ترجمه کرده است (منصوری، ۱۳۹۸: ۳۷۲).

حمام کردن و شناکردن در آب جاری و ورود به آب، مگر برای خارج کردن آلودگی از آن، در دین زرتشتی ممنوع بوده یا حداقل کراهت داشته است. در فصل ۴۱ / ارد/ویر/فنامه به مجازات کسانی اشاره شده که بسیار به گرمابه می‌رفتند: «این روان آن مردم دروندی است که بسیار به گرمابه شدند. آنها هیخر (چرخ) و نسا به آب و آتش و زمین بردند و [مردمان] اهلو به آن شدند و دروند بیرون آمدند.» (آموزگار، ۱۳۷۲: ۷۳) لذا شاید صفت hūšnāθrā یعنی ستایش آب مناسب شنا و استحمام برای موبدان جزم‌اندیش پذیرفتنی نبوده و به‌تصور اینکه معنی را اشتباه دریافته‌اند، سعی کردند آن را طور دیگری تفسیر کرده و معنایی متناسب با آنچه در ذهن داشتند برایش بیابند.

۴-۵: ubōibiiā. ahubiiā. cagāmā.

در پایان این بند عبارت توصیفی ubōibiiā. ahubiiā. cagāmā «هدیه‌ای برای هر دو جهان» آمده است. هینتزه معتقد است: «در Y38.3 اسم -cagāman احتمالاً آنها را به عنوان یک رزق الهی توصیف می‌کند.

به عبارت دقیق‌تر، می‌تواند مفهوم خاص یک ماده‌ی ضروری را داشته باشد، زیرا وجود یا عدم وجود آب خارج از کنترل انسان است و بدون آن زندگی بر روی زمین ممکن نیست. ... ماهیت سودمند چنین آبی (توصیف شده با صفات بالا) در اسم آخر cagəman خلاصه می‌شود، یک «هدیه» به معنای یک روزی ضروری و الهی برای هر دو وجود، اعم از معنوی و مادی. (Hintze, 2007: 238).

مترجم زند آن را به [ān ī andar har dō axwān kāmāg [rōyn] «آن که در هر دو جهان خواستنی است [روغن]» برگردانده، به روغن تفسیر کرده است. فصل سی‌ام دستان دینی، فصل ۲۳ روایت پهلوی و پرسش اول مینوی خرد (۱۵۰ تا ۱۵۷) روغن یا کره (بهاری) را به عنوان خوراکی مطلوب و دلپذیر در هر دو جهان و غذای ارواح پرهیزگار در بهشت معرفی می‌کند. پس طبیعی است که در نظر مفسرین زند مایع مطلوب در هر دو جهان که هدیه‌ی ایزدی است، روغن یا کره بوده است.

۶. بند چهارم و پنجم

بند چهارم به ستایش اختصاص دارد اما دقیقاً مشخص نیست چه کسانی مخاطب این نیایش هستند. به نظر می‌رسد خطاب به آبهایی است که در بند پیشین ذکر شده‌اند:

Y.38.4: ūitī. yā. vā. vaṇuhīš. ahurō. mazdā. +nāmaṇ. dadāt. vaṇhudā. hīiat. vā. dadāt. tāiš. vā. yazamaidē. tāiš. friiaṇmahī. tāiš. nēmaṇiiāmahī. tāiš. šūidiiāmahī.

بنابراین اهورا مزدا، اعطاکننده‌ی خیر، به شما نیکان نام داد. پس با این (نام)ها که داد، شما را ستایش

می‌کنیم؛ با اینها خشنود می‌کنیم. با اینها ادای احترام می‌کنیم؛ با اینها نیرو می‌دهیم.

Y.38.5: apascā. vā. azīscā. vā. mātarāscā. vā. agəniā. drigudāiiānhō. vīspō.paitīš. +āuuaočāmā. vahištā. sraēštā. auuā. vā. vaṇuhīš. rātōiš. darəgō.bāzāuš. nāšū. +paitī. +viiādā. paitī.sōndā. mātarō. jītaiiō.

آبها را، شما [گاوان] شیردهنده، شما مادران، شما دایه‌های کشته‌نشده‌ی (بی‌مرگ) درویشان، سیراب‌کننده‌ی همگان، را فرا بخوانیم؛ زیباترین و بهترین را، [من] درازدست (توانا) از [روی] رادی به شما، نیکان، یاری کنم در دست یافتن بر سهم [تان]؛ [که] مادران دلپذیر زندگی [هستید].

در زند بند چهارم به همین صورت یعنی نیایش آورده شده است، اما در بند پنجم دوباره واژه‌ی اوستایی عیناً ذکر شده و تفسیر موردنظر مترجم زند بدان اضافه شده است. صفات این بخش نیز به ترتیب بررسی خواهند شد.

۶-۱: azīš

صفت azīš از ستاک azī- به معنی شیرده است که معمولاً برای گاو و گوسفند به کار می‌رود بار تلمه آن را با Ved.ahā- سنجیده (Bar.228) و دیگران نیز موافق هستند. این واژه با صرف‌های متفاوت در چند بند دیگر اوستایی نیز به کار رفته است، از جمله Y.34.14; 38.4; 44.6; 46.19 که همگی در زند gāw ī az

ترجمه شده‌اند و مترجم آن را به عنوان صفتی برای گاو درک کرده است. اما به ناگاه در این بند آن را xayūg یعنی «بِزاق» تفسیر کرده است. جای دیگری که واژه‌ی xayūg در پهلوی به کار رفته است، دینکرد پنجم پرسش ۱۲ است که آن را در زمره‌ی ناپاکی‌ها ذکر کرده است. فراخوانی یا ستودن مایعی که به‌صراحت در زمره‌ی ناپاکی‌ها ذکر شده است عجیب به‌نظر می‌رسد.

۶-۲: mātarəš

ستاک mātar- در صفت mātarəš به‌قدری آشنا است که نمی‌توان آن را به هیچ معنای دیگری برداشت کرد اما مترجم زند آن را به āb andar hambawīšnīh ī narān-mādagān-tōhmag «آبی که در پیوند/به هم آمیختن نطفه‌ی زن و مرد است» تفسیر کرده است. هینتزه و هومباخ آن را به معنی «گاوِ مادر» دانسته‌اند. (Hintze, 2007: 243 & Humbach, 2010: 109) که با صفت بعدی ارتباط دارد.

۶-۳: agəniia

سومین صفت agəniia است. این صفت را بارتلمه از ستاک agəniā- «گاو شیرده» دانسته است (Bar. 49). هومباخ آن را «نکشتنی/کشته نشدن» معنی کرده است اما این صفت و ادامه‌ی این بخش را مربوط به گاوِ شیرده می‌داند: «شما، گاوهای مادر، نباید کشته شوید، از فقرا دستگیری می‌کنید و برای همه نوشیدنی تامین می‌کنید.» (Humbach, 2010: 109). نارتن و هینتزه آن را صفت مونث از -ya + gan- + a- از ریشه gan- «زدن و کشتن» دانسته و به معنی گاو ماده‌ی دارای گوساله یا شیر فراوان و گاهی نیز گاو نری که گوساله‌های خوبی به وجود می‌آورد و از کشته شدن معاف شده و برای نتاج‌گیری و پرورش گوساله‌های خوب یا به دست آوردن شیر زیاد نگهداری می‌شود می‌دانند. به همین دلیل آن را «گاو عالی/ گاو انتخاب‌شده» معنی کرده‌اند. (Hintze, 2007: 249-50 & Narten, 1986: 235)

تشبیه آبها و ابرهای بارانی به گاوِ شیرده و زنان و مادران در سنت هندواروپایی سابقه‌ای دیرینه دارد. سنت نبرد پهلوان با دیو خشکسالی و آزاد کردن گاوها/زنان که نماد آبهای مسدودشده و ابرهای بارانی هستند، یکی از اشتراکات اساطیر هندواروپایی است: «اژدها یا غولی مهیب و اهریمنی بر زمین و هستی چیره می‌گردد و در اثر آن، قحطی و خشکسالی در جهان پدیدار می‌شود تا این که ایزدی ورجاوند یا یلی نریمان بر آن اژدها که در کاخ یا دژی شگفت و جادویی می‌زید، در نبردی سخت ظفر می‌یابد و آبها را که به صورت گله‌ی گاوِ شیرده یا بانوانی زیبا و به‌اندام تجسم یافته‌اند و در بند اژدها گرفتارند، آزاد می‌کند و باروری را به جهان و جهانیان بازمی‌گرداند.» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۲۱، ۲۳۷ به بعد). و: «در اساطیر تطبیقی هندوایرانی، آنچه در هندوستان به اسم گاوهای شیرده ظاهر می‌شود و مظهر ابرهای بارانی است در ایران به صورت زن آشکار می‌شود، زن‌های زیبا و پیرنشدنی اژی‌دهاکه که فریدون می‌گیرد برابر همان گاوهایی‌اند که تریته‌آپتیه در وداها از ویشوروپه می‌ستاند.» (بهار، ۱۳۸۶: ۲۲۶).

در داستان فریدون و ضحاک شهرناز و ارنواز همیشه‌جوان و بدون تغییر هستند: «فریدون به جنگ ضحاک می‌رود، ضحاک را اسیر می‌کند و دخترها یا خواهرهای جمشید را که بسیار زیبا هستند و قابلیت باروری ابدی دارند و ضحاک آنها را زندانی کرده، آزاد می‌کند و با آنها ازدواج می‌کند. خلاصه زن، باران‌آور است. خواهرهای جمشید اولاً هزار سال با جمشید بودند، هزار سال هم ضحاک حکومت می‌کند و این‌ها زن ضحاک‌اند. بعد فریدون جوان و بچه‌سال که تازه از هند آمده، می‌رود باز این زن‌ها را آزاد می‌کند و با آنها ازدواج می‌کند. مسئله، پیر نشدن زن‌های بارورشونده و در واقع باران‌آور است که مظهر حیانتند.» (بهار، ۱۳۷۶: ۳۱۱-۱۲). مفسر زند آن را xōn خون دانسته است. این صفت کاربرد دیگری در اوستا ندارد که مقایسه شود اما واژه xōn از ریشه Av.vohuni- است (منصوری، ۱۴۰۰: ۵۶۲) که با صفت اوستایی از نظر ریشه‌شناسی و آوایی تناسب ندارد.

۶-۴: drigudāiianhō

صفت drigudāiianhō از ستاک drigu.dāyah- به معنی «دایه‌ی درویشان» یکی از صفاتی است که به معادل فارسی میانه‌ی آن یعنی driyōš-dāyagānēnīdār ترجمه شده است. اما تفسیر āb andar pusyān «آب درون رحم/زهدان» به آن افزوده شده است. driyōš به معنی فقیر و نیازمند ارتباطی با چنین ندارد و واژه‌ی دایه و دایگی در متون زرتشتی فارسی میانه از جمله Phl.Vd.3.31; Phl.Vd.15.8; Dk7.3.17 نیز مانند فارسی امروزی معمولاً به معنی فردی به جز مادر تنی که به کودک شیر داده یا او را پرورده است به کار رفته است؛ حال آن که مفهوم زهدان یادآور مادر بیولوژیکی است. در دیگر متون پهلوی هم گزینه‌ای برای این برداشت پیدا نشد.

۶-۵: vīspō.paitīš

صفت vīspō.paitīš را بار تلمه از ستاک vīspō.pitay- «سیراب‌کننده‌ی همگان» معنی کرده و بخش دوم آن را از ریشه pā(y)- دانسته است (Bar.1468). هومباخ «تامین‌کننده‌ی نوشیدنی برای همگان» معنی کرده و با Ved.Sk.pītī- مقایسه کرده است (Humbach, 2010: 180). هینتزه نیز همین نظر را پذیرفته است. در زند تقریباً به همان صورت ستاک اوستایی به صورت wīspōpit آمده و تفسیر āb ī pad urwarān ēwēn ī urwar padīš waxšīhēd «آبی که در گیاهان است، تنه‌ی گیاهان بوسیله‌ی آن رشد می‌کند.» بدان افزوده شده است. پس از این صفت، جمله‌ی اول این بند با فعل āuuaočāmā به پایان می‌رسد.

۶-۶: vahištā. sraēštā

صفت vahištā. sraēštā که در پهلوی به‌درستی pahlom ud nēktar ترجمه شده‌اند، احتمالاً به دلیل شباهت بین زنان و ابرهای بارانی که در بخش پیشین اشاره شد، آورده شده باشند. اما در زند به āb ī

tan-tōhmag ī az urwar «آب تخمهی بدن که از گیاهان است.» تعبیر شده‌اند.

۶-۷: mātarō. jītaiiō

آخرین صفت به کار رفته در این یسن mātarō. jītaiiō است. بارتلمه jītay- را اسم مونث از ریشه gay- در نظر گرفته و «زندگی» معنی کرده است (Bar.609). هیتتزه آن را «ای مادران زنده» ترجمه کرده است (Hintze, 2007: 39). هومباخ هر دو را ندایی گرفته ولی jītayō را «بهره، برد، سود» معنی کرده است (Humbach, 2010: 176). همه‌ی محققان صرف هر دو واژه را vp دانسته‌اند. صرف mātarō را می‌توان n/apf نیز دانست (Jacson. §332). برای jītaiiō با ستاک jītay- می‌توان صرف np (Jacson. §251) یا صرف gs (Jacson. §259) در نظر گرفت. اگر صرف اضافی را در نظر بگیریم آنگاه معنای «مادران [دلپذیر/خوشایند] زندگی» مناسب است. در زند همین عبارت عیناً تکرار شده و سپس آن را «شیر» دانسته است.

برآیند

با مقایسه‌ی یسن ۳۸ و زند آن نمونه‌هایی از مطابقت نداشتن واژه‌ی اوستایی و ترجمه‌ی آنها دیده می‌شود. مایعات ذکر شده در زند یسن ۳۸ فراتر از بدن انسان هستند و به نباتات، حیوانات و طبیعات نظیر چشمه، شبنم و ... اشاره می‌کنند که نشان‌دهنده‌ی این باور است که در کنار آتش، آب نیز در تمام مظاهر طبیعت موجود است.

اگر متن اوستایی به‌تنهایی بررسی شود، به‌نظر می‌رسد در بخش نخست Y.38.3 آبهای شیرین آشامیدنی که در چرخه‌ی طبیعت وجود دارند، ستایش شده‌اند که می‌شود آنها را آبهای چشمه‌ها، چاه‌ها و باران دانست. صفت اهورائی و «ساخته‌شده با هنر اهورا»، نشان‌دهنده‌ی ارتباط این آبها با مایا و ورج اهوراها است که بیانگر لطف الهی برای مردمان عادی است و حیات بدون آنها امکان‌پذیر نیست. مشخصه‌ی بارز این دسته از آبها آشامیدنی و پاک‌بودن آنهاست، مگر این که به دلایل بیرونی آلوده شده باشند و نیز به‌سادگی باعث مرگ کسی نمی‌شوند، پس اهورایی دانسته شده‌اند. تفسیری که برخی از ایران‌شناسان ارائه کرده و اهورائی را به معنی همسران اهورا دانسته‌اند با دیگر بخش‌های تعالیم زرتشتی همخوانی ندارد. مشخص است مفسرین زند نیز هرچند واژگان معادل را در جای دقیق خود به کار نبرده‌اند، اما همین مفهوم کلی را دریافته‌اند.

در بخش دوم متن اوستایی Y.38.3 احتمالاً آب رودخانه‌ها، دریاها و دریاچه‌ها ستایش شده‌اند که برای عبورکردن، راندن کشتی و قایق و نیز حمام و شنا مناسب بوده‌اند و زندگی مردم را آسان‌تر می‌کردند. اما این آبها، الزاما شیرین و گوارا و مناسب نوشیدن نیستند و (به‌ویژه دریا) ممکن است

با زهر خرفستران یا دیگر اهریمنانی که در آنها نفوذ کرده‌اند، آلوده شده باشند و احتمال مرگ در آنها بیش از دسته‌ی نخست است.

بند پنجم را می‌شود دعایی برای فراخوانی ابرهای باران‌زا، یعنی نوعی دعای طلب باران دانست؛ زیرا علیرغم تفسیرهای افزوده‌شده به متن زند، به نظر می‌رسد تمام صفات به‌کاررفته در این بند، استعاره برای آبها و ابرهای بارانی هستند. تشبیه این ابرها به زنان و مادران و گاوان شیرده قدمتی دیرین در سنت هندواروپایی دارد که نمونه‌هایی از آن در سنت هندوایرانی بیان شد.

در دوره‌ی میانه موبدان به ارتباط بین جهان اکبر (طبیعت) و جهان اصغر (بدن انسان) باور کامل داشتند و براساس بندهشن (ابتدای بخش ۱۳) گوهر بدن انسان را از آب می‌دانستند. از اینرو موبدان نویسنده‌ی زند که در بخش نخست با آبهای طبیعی روبرو بودند و توصیفات بخش دوم ۷.38.3 به‌ویژه آبهای مناسب برای شنا و حمام‌کردن چندان با دیگر اعتقادات و تفاسیر آنها از دستورات دینی تطابق نداشت، صفات ذکرشده را مطابق عقیده‌ی خود در آن دوران به انواع مایعات موجود در درون و برون بدن تفسیر کرده و از این یسن پایه‌ای برای دسته‌بندی انواع آبها ساختند. از این روست که هرچند استفراغات تن، یعنی مایعاتی مانند خون، بلغم، عرق، آب دهان و ... در دین زرتشتی ناپاک و آلوده هستند، به‌عنوان بخشی از جهان اصغر (بدن انسان) در کنار آبهای موجود در طبیعت نام برده‌شده‌اند.

البته باید در نظر داشت که دیگر بخش‌های اوستای دوره‌ی ساسانی به ما نرسیده است. آنچه تحلیل و بررسی می‌شود تنها براساس مطالب موجود است. نمی‌دانیم آیا موبدان برای این تفسیرها منبع و مرجع دیگری نیز داشته‌اند یا خیر. ممکن است این دسته‌بندی هفده‌گانه آبها براساس بخش دیگری از تعالیم زرتشتی بوده و موبدان تنها سعی کرده‌اند این یسن کهن را با آن سازگار کنند.

تعارض منافع:

نویسندگان متعهد می‌رود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع

- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. (۱۳۸۶). کتاب پنجم دینکرد. تهران: معین.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۸). *اسطوره، ادبیات و هنر*. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد، (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورده و ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق. تهران: اسطوره.
- ، (۱۳۹۷). *بندهشن*. تهران: توس.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۷۷). *یسنا (بخش دوم)*. تهران: انجمن ایرانشناسی، کتابفروشی ابن سینا.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۹). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.
- دارمستتر، جیمس (۱۳۸۲). *مجموعه قوانین زرتشت (وندیداد اوستا)*. ترجمه موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.
- راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۵). *وزیدگی‌های زادسپرم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ژینیو، فیلیپ (۱۴۰۰). *ارداویراف نامه*. چاپ هشتم. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸). *سایه‌های شکار شده*. تهران: قطره.
- فضیلت، فریدون (۱۳۹۴). *اوستا، یسنا و ویسپرد؛ برپایه‌ی یسنای چاپ دایار*. تهران: فروهر.
- مزدایور، کتایون (۱۳۶۹). *شایست نشایست متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منصوری، یدالله (۱۳۹۴-۱۴۰۰). *فرهنگ زبان پهلوی*، (۱۳۹۴)، جلد اول (A-Ā). (۱۳۹۶)، جلد دوم (G-B). (۱۳۹۸)، جلد سوم (N-H). (۱۴۰۰)، جلد چهارم (O-T). تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۸۲). *بررسی هفت ها*. تهران: فروهر.
- Bartholomae, Christian (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Geldner, Karl. F. (1896). *Avesta, Sacred book of the Parsis*, Stuttgart: W. Kolhammer.
- Hintze, Almut (2007). *A Zoroastrian Liturgy, The Worship in Seven Chapter (Yasna 35-41)*. Acta Iranica 12. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Humbach, Helmut & Faiss, Klaus (2010). *Zarathushtra and His Antagonists*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Insler, S. (1975). *The Gāthās of Zarathustra*. Acta Iranica 8. Téhéran-Liège.

Jackson, Williams (2004). *Avesta Grammar and Reader*. Tehran: Asātir.

Kellens, Jean & Pirart, Eric (1988). *Les Textes Vieil-Avestique*. Vol.I: Introduction, texte et traduction. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Kellens, Jean & Pirart, Eric (1990). *Les Textes Vieil-Avestique*. Vol.II: Répertoires grammaticaux et lexique. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Kellens, Jean & Pirart, Eric (1991). *Les Textes Vieil-Avestique*. Vol.III: Commentaires. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

MacDonell, A. A. (1968). *Vedic Grammar*. Indological Book House.

Monier-Williams, Monier (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Dehli: Motilal Banarsidass.

Narten, Johanna (1986). *Der Yasna Haptañhāiti*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Zeini, Arash (2020). *Zoroastrian Scholasticism in Late Antiquity*. Edinburgh Studies In Ancient Persia.

<https://titus.uni-frankfurt.de/indexe.html>



Investigating the Iranshahr celebrations in the poetry of poets of the 4th century relying on the Yatimeh Al-Dahr of Thaalebi

Kaveh Ghanbari¹ , Aliakbar Forati²✉

1. PhD student in the Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran of Tehran Iran. E-mail : Kaveh.ghanbari@ut.ac.ir
2. Corresponding author, assistant professor of the Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Iran. E-mail: a.forati@ut.ac.ir

Article Info.

Received:
2023/07/07

Accepted:
2024/12/16

Key words:
*Mehrgân,
Nowruz,
Râm,
Sadeh,
Yatimeh Al-
Dahr,*

Abstract

With the defeat of the Sāsaniān authoritarian government, the Middle Persian language gradually faded and disappeared in the Divan (Government organizations). The Pahlavi language was replaced by the Arabic language, which was considered a sacred language in the light of the holiness of the Holy Quran. In such a situation, every writer and secretary in Iranshahr poured his mind and thought into Arabic, and this language became the language of the elites of the Iranian society and the language of contemporary culture. From writing letters in the courts to writing news and reviews, etc., everything was in Arabic. In this situation, Arab poets of Iranian origin who played the role of connecting Iranian cultural and literary traditions; They introduced the components of Iranian culture into Arabic, the most prominent of which were the Iranshahri festivals, which provided a platform for the rest of the cultural traditions of Iran to be transferred through this channel. In the current research, Iranian festivals in the works of writers and poets of Yatima Al-Dahr book were examined with a literary-historical-social approach. The findings of this research show that Nowruz, Mehrgân, Sadeh, Râm, Āfrijkân, and Khorroz festivals were celebrated in the order of their importance at that time. Nowruz, Mehrgan and Sadeh had more of an occasion aspect and were expressed as court celebrations; Although the century and its ruling atmosphere have been described more than Nowruz and Mehrgân; On the other hand, Ram, Āfrijkân (Abrizgan) and Khorroz (Shab Chele) have been important among the masses of people. In the celebration of songs, the presence of Iranian culture in Arabic poetry is visible in the form of elements such as landscape poems, flowers, colors, Names of kings like Kasra Annoshe-ravan, Šahanšāh (The Emperor) vintage and music.

How To Cite: Ghanbari, Kaveh., Forati. Aliakbar. (2024). *Investigating the Iranshahr celebrations in the poetry of poets of the 4th century relying on the Yatimeh Al-Dahr of Thaalebi*, *Journal of Iranian Studies* Iranian studies:131-149

Publisher: University of Tehran Press.





بررسی جشن‌های ایرانشهری در شعر شاعران سده چهارم هجری با تکیه بر یتیمه الدهر ثعالبی

کاوه قنبری^۱، علی اکبر فراتی^۲

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

Kaveh.ghanbari@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

a.forati@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

با شکست حکومت اقتدارگرای ساسانیان، بتدریج زبان فارسی‌میانه در دیوان‌ها کم‌رنگ و ناپدید گشت. زبان پهلوی جایش را به زبان عربی داد که در سایه تقدس قرآن کریم، زبانی مقدس به شمار می‌رفت. در چنین شرایطی، هر ادیب و دبیری در ایرانشهر، ذهن و اندیشه خود را در قالب عربی می‌ریخت و این زبان تبدیل به زبان نخبگان جامعه ایرانی و زبان فرهنگ زمانه گشت. از نامه‌نگاری‌ها در دیوان‌ها تا نگارش اخبار و سیر، و ... همه به زبان عربی بود. در این شرایط شاعران عربی‌سرای ایرانی تبار که نقش رابط سنت‌های فرهنگی و ادبی ایرانی را بازی می‌کردند؛ اجزای فرهنگ ایرانی را وارد زبان عربی نمودند که از برجسته‌ترین آنها، جشن‌های ایرانشهری بود که خود بستری را فراهم می‌کرد تا باقی مجموعه سنن فرهنگی ایران نیز از این رهگذر منتقل شود. در پژوهش کنونی جشن‌های ایرانی در آثار ادیبان و شاعران کتاب یتیمه‌الدهر با رویکرد ادبی-تاریخی-اجتماعی، مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد جشن‌های نوروز، مهرگان، سده، رام، آفریچکان، خورروز، به ترتیب اهمیت در آن روزگار، گرامی داشته می‌شده‌اند. نوروز، مهرگان و سده بیشتر جنبه مناسبتی داشته و به عنوان جشن‌های درباری بیان شده‌اند؛ هرچند سده و فضای حاکم بر آن بیش از نوروز و مهرگان توصیف شده است؛ در صورتی که رام، آفریچکان (آبریزگان) و خورروز (شب چله)، در میان توده مردم اهمیت داشته است. در جشن‌سروده‌ها، حضور فرهنگ ایرانی در شعر عربی، در قالب عناصری مانند اشعار منظر نما، گل‌ها، رنگ‌ها، نام پادشاهان ایران مانند کسری انوشه‌روان و شاهنشاه و می و خنیاگری نمایان است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۴/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۲۶

واژه‌های کلیدی:

رام، سده، مهرگان، نوروز، یتیمه الدهر..

استناد به این مقاله: قنبری، کاوه؛ فراتی، علی اکبر؛ (۲۰۲۴). بررسی جشن‌های ایرانشهری در شعر شاعران سده چهارم هجری با تکیه

بر یتیمه الدهر ثعالبی. مجله پژوهش‌های ایران‌شناسی ۱۴(۳):۱۴۹-۱۳۱



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

۱-۱. ثعالبی و کتاب یتیمه الدهر

عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ابومنصور ثعالبی نیشابوری (۳۵۰-۴۲۹ ه ق) از چهره‌های برجسته فرهنگی خراسان در سده‌ی چهارم و پنجم هجری است. او را از پیشوایان زبان و ادب می‌شمارند که در زندگی‌نامه‌نویسی مردمان نیز توانمند بود. ثعالبی در یتیمه الدهر، اخبار ادیبان عربی‌پرداز معاصر خویش در خاور و غرب قلمرو اسلامی را گردآورده و متون برگزیده‌ای از آنان همراه با گزارش‌گونه‌ای از زندگی‌شان را در هشتاد فصل سامان داده است. (هامیلتون، ۱۳۶۲: ۱۰۴) نفوذ عناصر فرهنگ ایران در بخش‌های بسیاری از یتیمه‌الدهر چنان آشکار است که می‌توان دست‌کم بخش ایرانی یتیمه را جزئی از دوره‌ی عربی‌زبانی ادبیات پارسی بشماریم. بخش‌هایی چون: آثار شاعران و ادیبان دربار آل‌بویه در عراق و ایران، ابن عمید و فرزندش، صاحب بن عباد، شاعران اصفهان و جبال و فارس، طبرستان، گرگان، ماوراءالنهر، بدیع الزمان همدانی، ادیبان خراسان بزرگ، بست و نیشابور.

۱-۲. بیان مسئله

برای اینکه فضای ادب عربی در پهنه‌ی ایرانشهر را بهتر درک کنیم، بهترین راه بررسی آثار آن دوره است. این آثار هرچند به زبان عربی‌اند ولی بیشتر نویسندگان آن ایرانی‌تبارند که به فراخور زمانه یا از سر علاقه‌مندی، زبان خویش را کنار نهاده و فرهنگ و نگاه ایرانی را با زبان عربی، بیان کرده‌اند. عناصر فرهنگ ایرانی چون یادکرد جشن‌های ایرانی، شعرهای منظرنمای طبیعت، بهار، باغ، گل، رنگ، پرندگان، می و موسیقی در آثار ایشان نمایان است؛ از این رو؛ ادبیات عربی زبان سده‌های ۴ تا ۵ ق، حلقه‌ی رابط سنت‌های فرهنگی ایران است؛ بدین معنا که سنت‌ها و تاریخ مردمان ایران در آن روزگار، عمدتاً، به جای زبان فارسی با زبان عربی بیان شده است. جشن‌های ایرانشهری، یکی از اجزای مهم فرهنگ ایران است که هم از جنبه‌ی مطالعات تاریخی-اجتماعی، برای شناخت ایران آن روزگار سودمند است، و هم از جنبه-ی ادبی، به خوبی تأثیر متقابل سنت‌های ادبی عربی-ایرانی را نشان می‌دهد. نفوذ این عنصر ایرانی و وابسته‌هایش، در شعر عربی از میانه سده ۲ ق، آغاز و در سده ۴ و ۵ ق، به طور چشمگیری افزایش می‌یابد که با نگارش کتاب یتیمه‌الدهر ثعالبی هم‌زمان است. یتیمه از لحاظ دانستنی‌های مربوط به اوضاع فرهنگی و ادبی ایران در آن روزگار گنجینه کاملی است. اما تاکنون چندان که باید و شاید از سوی پژوهشگران ایرانی بررسی نشده است چه بسا با بررسی آن بتوان بخشی از ویژگی‌های اخلاقی، فرهنگی، ذوق، سلیقه و خصائص ذهن و زبان ایرانی آن دوره را بازیافت. جشن‌های ایرانی در یتیمه به صورت

گسترده‌ای نمود دارد که خود بیانگر تأثیر سنت‌های فرهنگی ایران بر شعر عربی‌زبان است؛ بنابراین در این مطالعه برآن شدیم جشن‌های ایرانی را به‌عنوان یکی از رویدادهای فرهنگی آن زمان با تکیه بر کتاب یتیمه‌الدهر بررسی کنیم؛ کشکولی که تا اندازه‌ای؛ مسائل سیاسی، روابط اهل قدرت، گزارش‌هایی از دیوان نگارش، دیوان برید و چاپارخانه‌ها، رویدادهای تاریخی و حتی گاهی نوع زندگی مردمان آن روزگار را بازتاب می‌دهد.

۳-۱. پرسش تحقیق:

- نموده‌ها و عناصر فرهنگ ایرانی در اشعار شاعران یتیمه‌الدهر چگونه بازتاب یافته است؟
- کدام‌یک از جشن‌های ایرانی در شعر شاعران یتیمه بازتاب یافته است؟
- بازتاب آیین‌ها و ملزومات این جشن‌ها در یتیمه تا چه اندازه است؟

۳-۲. پیشینه تحقیق

در باب سیمای جشن‌های ایرانشهری در کتاب یتیمه‌الدهر، تاکنون پژوهش مستقلی نگاشته نشده است و تحقیقات مشابه نیز با این کار متفاوت و دارای نقایصی از حیث موضوع یا منبع و تحلیل است. برای نمونه «ادب النبروز»، نوشته حسین علی محفوظ، (۱۳۵۵)، به جشن نوروز پرداخته است. «تأثیر نوروز در تاریخ ادبیات و زبان عربی»، نوشته محسن رائی (۱۳۸۹) این مقاله تنها به بررسی نوروز در آثار ادیبانی چون جاحظ، ابواسحاق صابی، مهیار دیلمی و ... پرداخته و اشاره‌ای به ثعالبی و یتیمه نکرده است. «زمینه‌های اجتماعی استمرار جشنهای ایرانی در قرون نخستین اسلامی»، نوشته ابوالفضل رضوی و حمید اشرفی (۱۳۹۶) مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام از جشن‌های نوروز و مهرگان و سده در جامعه ایرانی در قرون نخستین اسلامی سخن گفته و از مؤلفه‌های اجتماعی تأثیرگذار بر آنها مانند بافت جمعیتی قلمرو شرقی خلافت و جنبش شعوبی‌گری سخن رانده است. این پژوهش از دریچه جامعه-شناختی به بحث ورود کرده ولی از نگاه ادبی به آن نپرداخته است. لذا چندان به منابع عربی‌زبان نپرداخته و از یتیمه نیز بهره نبرده است. «بررسی محتوایی شعر شاعران عربی سرای خراسان» نوشته زهرا علی-آبادی (۱۴۰۰) کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی، دوره دوازدهم، شماره ۱. بخش چهارم یتیمه(شاعران خراسان و خوارزم که از پشتیبانی سامانیان برخوردار بوده‌اند) را با تأکید بر سبک پوشش و تأثیر رنگ‌ها و خوراک‌ها و مشاغل بررسی کرده است. تفاوت‌ها: ۱. جشن‌ها بسیار مختصر بیان شده و فقط خلاصه‌وار درباره‌ی جشن نوروز و مهرگان سخن گفته است. ۲. به بخش سوم یتیمه که شامل شاعران و ادیبان ایران (به استثناء خراسان) است، توجهی نکرده است. «بازتاب فرهنگ و زبان ایرانی در زندگی سیاسی و اجتماعی عصرعباسی»، نوشته غلامرضا کریمی‌فرد، علیرضا ملک‌میرزایی و جواد

جرنگیان (۱۳۹۴) مجموعه مقاله های دهمین همایش بین المللی ترویج زبان و ادب فارسی دانشگاه محقق اردبیلی؛ در این مقاله گرایش ایرانیان به ادبیات عرب و علل آن در حکومت های ایرانی (دوره دوم عباسی) و شاعران ایرانی تبار پرداخته و جشن های ایرانی را در منابع بررسی کرده است. بنابراین خلأ مطالعاتی در این زمینه پژوهش حاضر را الزام می بخشد.

۳. روش شناسی پژوهش:

این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی جشن های ایرانی را با رویکرد ادبی، تاریخی و اجتماعی از کتاب یتیمه الدهر استخراج و مورد بررسی قرار می دهد.

۴. یافته های پژوهش

۴-۱. فلسفه جشن در ایران باستان

«جشن» بازمانده «یسن» در فارسی میانه، به معنای ستایش، نیایش، پرستش و آداب مذهبی است. (فرهوشی، ۱۳۸۱: ۶۴۶) جشن با واژه های یسن، یشت، یز^۵ (ستودن) ایزد و... هم خانواده است؛ از این رو هر گونه آیین دینی، نوعی جشن و سرور به شمار می آید. (آموزگار، ۱۳۸۱: ۳۵) در واقع جشن و جشن خوانی، آدابی مذهبی برای ستایش خداوند و داده هایش، گرامیداشت زندگی، طبیعت و شادی بوده است. شادی در فرهنگ ایرانی، یک ارزش به شمار می رفته و جایگاه والایی داشته است؛ مهم ترین دلیل این سخن، شمار فراوان جشن ها در ایران باستان است. داریوش، شاه هخامنشی در کتیبه بیستون چنین می گوید: «به نام آنکه آن آسمان را آفرید، این زمین را آفرید، انسان را آفرید و شادی را آفرید.» (سروش پور، ۱۳۹۷: ۳۸)

۴-۲. سبک شناسی نوروزیه ها و مهرگانیه ها و سذقیه ها (سده چکامه ها)

ویژگی های این جشن سروده ها چنین است:

الف) به کاربردن فعل های دلالتگر بر خجستگی: مانند «إسعد» که هم نشانگر باور به فرهنگ سعد و نحس است؛ و هم از تقدس جشن ها و دعوت به شادی و فال نیک زدن به روزهای جشن نشان دارد زیرا در باورهای ایران کهن، جشن ها روزهایی متبرک اند.

ب) ساختن فعل: (بیشتر امر) از نام جشن ها، مهرگان و نوروز و مانند آن؛ مَهْرَج^۶، نَوْرَز^۷.

پ) واج‌آرایی و جناس: موسیقی شعر برآمده از جناس به گوش می‌رسد تا شادی و سرور که از ویژگی‌های جشن است برجسته گردد.

ت) کاربرد واژگان پارسی نه معرب آنها و حتی شاید واژگان فارسی‌میانه در برخی از این اشعار مانند شاهنشاه، که‌کیادا، آذر.

ج) تداوم سنت‌های فرهنگی ایران: این جشن‌سروده‌های عربی، آکنده از مایه‌های ایرانی است؛ مانند یاد جشن‌های ایرانشهری، دوستی طبیعت، دعوت به شادی و سرور همگانی در دامن طبیعت، میگساری و شادخواری، نوزایی طبیعت در بهار، باغ‌های سایه‌دار با گل‌های زیبای گوناگون شادی‌آفرین و آواز پرندگان. محتوای این اشعار با اشعار توصیفی پیش از اسلام بسیار تفاوت دارد؛ و این تفاوت، در اثر سنت‌های فرهنگ ایران پدید آمده است.

چ) مناسبتی بودن: بیشتر این جشن‌سروده‌ها، به ویژه نوروزیه‌ها، مهرگانیه‌ها و سذقیه‌ها جنبه مناسبتی و درباری دارند و از باب شادباش‌اند؛ و در ستایش شاهان، وزیران و بزرگان یا به مناسبت رویداد طبیعی، مانند بارش برف سروده شده‌اند.

خ) دعوت به میگساری و شادخواری در این جشن‌ها بویژه در نوروز فراوان است؛ چراکه در ایران کهن، همواره میان فرارسیدن بهار و میگساری و موسیقی، رابطه مستقیم بوده است. این امر ما را به یاد داستان بهرام گور و لوریان می‌اندازد. (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۴۷۴) می در زرتشتی حرام نبوده، و آداب آن در وندیداد آمده است. (معین، ۱۳۳۸، ۱: ۴۳۲ و ۴۳۳)

خیاگری و موسیقی به گاه بهار، یکی از اساسی‌ترین عناصر جشن‌های ایرانشهری، بویژه نوروز و مهرگان بوده است که در اشعار یتیمه‌الدهر نیز هویدا است:

وَتَغْنِیکَ فِی النَّدَى طُیُورُ اَنَا وَحْدِی مِنْ بَیْنِهِنَّ الْهَزَارُ
(ثعالبی، ۱۹۸۳، ۳: ۴۰۶ و ۵: ۲۷۶)

«در زمان ساسانیان، خیاگران و نوازندگان برای هر روز از روزهای جشن نوروز، گاه (سرودی) ویژه را فراهم می‌کردند برای نمونه بارید، موسیقی‌دان بلندآوازه‌ی خسرو پرویز، در هر روز از نوروز، ترانه‌ای ویژه در ستایش پادشاه، انجمن‌ها و کشورگشایی‌هایش می‌سروده است.» (محمدی ملایری، ۱۳۳۹: ۵)
ترانه‌هایی مانند بهاریه‌ها، آفرین، خسروانی، ماذراستانی، و فهلید. (جاحظ، بی‌تا، ۱: ۳۱۵)

د) هدیه، به همراه اشعار ستایش آمیز، مضمون مرکزی تقریباً همه‌ی نوروزیه‌ها و مهرگانیه‌هاست.

ذ) جان بخشی به نوروز و مهرگان، با الگو از سنت های ایرانی: برای نمونه می دانیم مهر، از بزرگترین ایزدان ادیان هندوایرانی و سپس راه یافته به اوستاست که در کنار اهورامزدا و آناهیتا بسیار ستایش شده است. مهر ایزدی است که دوستدار راستی و پیمان است و از فراز کوه البرز به خان و مان های ایرانی می نگرد و برای آنها دعا می کند. (دوستخواه، ۱۳۸۹، ۱: ۳۵۸)

ر) از دیگر نشانه های جان بخشی در سروده های عربی مربوط به جشن های ایرانشهری، جان بخشی به می و باده است که می دانیم شاید اتفاقی نباشد و از رهگذر سنت ها و ادیان هند و ایرانی پیشازرتشتی به اوستا و سپس به ادبیات پارسی و عربی راه یافته است؛ منظور ما هئوومه در زبان های ایرانی و سئوومه در سنسکریت است که به سبب اهمیتش در فرهنگ آریان های باستان حتی پس از انقلاب زرتشتی به شکلی خزنده به دست مغان در یشتهای اوستا (هوم-یشت) جای داده و صورت بندی شد. (راشد محصل، محمد تقی، ۱۳۶۴: ۸۸)

بلعمی در تاریخ خود «می نوشیدن» را از آداب و شرایع زردشت دانسته است. و نیز نویسنده ی بیان الادیان می نویسد: (مغان) شادی کردن و می خوردن، به طاعت دارند. در روزگار ساسانیان، بهنگام رامش و بزم باده گساری می کردند. (معین، محمد، ۱۳۸۸، ۱: ۴۴۷)

این امر در سروده های عربی یتیمه الدهر نیز دیده می شود و هر جا سخن از میگساری است؛ سخن از ساز و آواز و خنیاگری نیز هست.

۳-۴. جشن های ایران باستان در شعر شاعران یتیمه الدهر

۱-۳-۴. فلسفه نوروز

یکم فروردین، «اورمزدروز» در اعتدال بهاری، جشن نمادین نوزایی طبیعت است. (هاشم رضی، ۱۳۸۰: ۲۳) پیوند اسطوره جمشید و پیدایش نوروز بنابر متن اوستا آشکار است، آفریدگار جمشید را از آمدن زمستانی سخت، آگاهانید و به دستور وی، جمشید در سه بازه زمانی، به کوچ به سرزمین های گرم پرداخت و اینگونه توانست شرایط مناسبی برای زیست فردی و اجتماعی و افزایش جمعیت فراهم کند. این ویژگی با جشن نوروز که آیین بازآفرینی زندگی و طبیعت است هماهنگی دارد. (دشتی، ۱۳۸۶: ۲۵)

ابو محمد مطرانی، حسن بن علی بن مطران: شاعر شهر چاچ که با مدیحه سرایی به پایتخت (بخارا) می -

آمد و با هدایا از آنجا باز می‌گشت؛ از برید(چاپارخانه) گذران زندگی می‌کرد:

عَجَبًا لَأَذَرَ جَاءَ فِي آذَارٍ وَتَفَاوَتْ الْإِفْلَاقُ فِي الْأَدْوَارِ
نَدِمَ الشِّتَاءُ عَلَى التَّقْضَى فَاثْنَنِي لَيْتَالَ مُتَقِمًا بَقَايَا الثَّأْرِ
(همان، ۴: ۱۳۶)

شگفت از آذرماهی که در آذار(اسفند و فروردین) آمده است؛ وضعیت جوی آسمان بستگی به گردش‌های آن دارد. زمستان از رفتن پشیمان شده و بازگشته تا کین‌خواه خونهای نریخته باشد. ابوالقاسم الزعفرانی عمر بن ابراهیم: از مردمان عراق و از پیران شعر که سرحلقه‌ی هم‌نشینان صاحب بن عبّاد بود. او شطرنج خوب می‌دانست و فخر الدوله دیلمی وی را می‌نواخت:

فَهَنِيئًا بِطَبِيبِ فَصْلِ وَيَوْمٍ زَارَ فِيهِ نَيْرُوزَكَ الزُّوَارُ
وَتَغْنِيكَ فِي النَّدَى طُيُورُ أَنَا وَحْدِي مِنْ بَيْنِهِنَّ الْهَزَارُ
(همان، ۳: ۴۰۶)

پس گوارا باد بوی خوش فصل بهار و روزی که در آن زائران، نوروزت را زیارت کردند. در انجمن عیدانه- ات پرندگانی برای آواز می‌خوانند، ولی از میان آنان تنها من بلبل هزاردستانم.

أَبُو الْفَيَاضِ سَعْدُ بْنُ أَحْمَدَ الطَّبْرِيّ: شاعری است نوآور که شعر نیکو می‌گوید و آفرین‌نامه‌های بسیاری برای صاحب‌بن‌عباد سروده:

أُ صَبِيحَةُ النَّيْرُوزِ خَيْرُ صَبِيحَةٍ حَيِّتُ بِهَا الْأَنْوَاءُ وَالْأَنْوَارُ
يَتَذَكَّرُونَ عَلَى عِلَاكَ فَتَلْتَقَى الـ كَاسَاتُ وَالْأَوْتَارُ وَالْأَشْعَارُ
(همان، ۴: ۶۴)

ای صاحب، آیا بامداد نوروزی بهترین بامدادی است که در آن گیاهان و شکوفه‌ها زنده می‌شوند؟! شاخه- ها در سپیده‌های نوروزی در آن باغ، مستانه تکان خوردند، و درختان نیز در زیر آن شاخه‌ها با تبختر جنبیدند.

استاد أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحَرِيشِ الْأَصْبَهَانِيّ: زاده‌ی اصفهان، ساکن ری و بهرمند از خوان محمود و مسعود غزنوی، آفرین‌نامه‌ای درباره پادشاه غزنوی دارد که از نوروز یاد می‌کند:

لَقَدْ أَقْبَلَ النَّيْرُوزُ جَدْلَانِ فَاسْعَدَ
وَزِفَّ كُوُوسَ الرَّاحِ خَمْرًا تَسْلِيًّا
وَإِنْ كُنْتَ مَسْعُودًا كَمَا أَنْتَ فَازِدِدِ
عَنِ الدَّمِّ فِي حَدِّ الْحُسَامِ الْمُهَنْدِ
(همان، ۵: ۱۳۸)

نوروز شادان و شتابان آمده است پس خوش باش و اگر خوش وقت و مسعودی، چنان که به نام هم چینی، پس کام فزون کن، و برای آسودن از خون لبه شمشیر بران هندی، جام های می پر شراب را با سبکی و شادانه سرکش.

خواجه ابوالمحاسن سعد، فرماندار گرگان: خودش و پدرش فرماندار استان گرگان بوده اند. ثعالبی در سال ۴۰۳ ق مهمان آنها بوده است. او آفرین نامه ای به یاد پدرش سروده که وصفی از نوروز هم دارد:

فَاسْعَدُ بِنَيْرُوزٍ يَنْبَهُ
نَثَرَ الرِّذَاذُ عَلَى الثَّرَى
جَفَنَ أَنْوَارِ نِيَامٍ
دُرًّا يَشْدُ عَنْ النِّظَامِ
(همان، ۵: ۱۶۹)

پس به نوروز که چشمان شکوفه های خفته را بیدار می کند؛ فرخ و شاد باش. باران نرم، مرواریدهای گسسته از رشته را بر خاک برمی افشاند.

۲-۳-۴. مهرگان

این واژه در سنسکریت « mitra » در اوستا و پارسی باستان « Mithra » ، در پهلوی « Mithr » و Mitr « آمده است. میتره و میتره از ریشه Mith سنسکریت آمده بمعنی پیوستن. جشن مهرگان به معنای مهر و محبت پیوستن است که به دو بخش بهره می شده، مهرگان عامه که از شانزدهم مهر به مدت ۵ روز برگزار می شده و مهرگان خاصه که از ۲۱ مهر آغاز می شده که رامروز نیز خوانده می شده و آن را بیشتر مغان جشن می گرفته اند. در این جشن به مناسبت شکستن فریدون ضحاک را، شاهان به مردمان (رعایا) مهر و محبت کردند و مردم نیز به یکدیگر. (خلف تبریزی، ۱۳۶۲، ۵: ۲۰۶۱)

ایرانیان در گذشته های بس دور، سال را به دو بخش می کردند: تابستان و زمستان. نوروز در آغاز تابستان جای داشت و مهرگان، جشن زمستان بزرگ بود؛ حتی گروهی باور به برتری مهرگان بر نوروز دارند. نوروز، جشن آغاز سال است و مهرگان، جشن رسایی و تکامل زمین. (هاشم رضی، ۱۳۸۱: ۲۰۴)

از ابو عبدالله حسن بن احمد بن حجاج است:

مِنْ شُرُوطِ الصَّبَوحِ فِي الْمَهْرَجَا نِ خِفَّةُ الشُّغْلِ مَعَ خُلُوِّ الْمَكَانِ
 رَسَمُوا طِينَ دَنِّهَا وَهُوَ رَطْبٌ بِاسْمِ كَسْرَى كَسْرَى أَنْوَشِرَوَانَ
 ثُمَّ خَفَقَ الطَّبُولُ بَيْنَ الْأَغَانِي وَاصْطَكَكَ الْأَوْتَارُ فِي الْعِيدَانِ
 (همان، ۳: ۷۶)

از شرایط باده‌نوشی صبح‌گاه در جشن مهرگان، کار سبک و جای خلوت است. بر روی گِلِ روی خمره‌ها که هنوز تر است نوشته‌اند: «به نام شاهانشاه خسرو انوشه‌روان». سپس بر تیل‌ها زدن در میان ترانه-خوانی‌ها و نواختن سیم‌های بربط‌ها.

ابومنصور پسر ابوالقاسم دینوری: چامه‌ای در وصف به، سیب، انار و زرتشتیان برای پدرش می‌سراید و در مهرگان به یکی از بزرگان پیشکش می‌کند:

بَعَثْتُ إِلَيْكَ ضَحَى الْمَهْرَجَانِ بِمَعَشُوقَةٍ الْعَرَفِ وَالْمَنْظَرِ
 نَضَتْ حِينَ زَارْتِكَ عَنْهَا الْفَرِيدَ وَجَاءَتْكَ فِي سَرَقٍ أَصْفَرِ
 (همان، ۴: ۱۵۸)

در نیم‌روز مهرگان، به سویت، دلبری خوش‌چهر و بوی فرستادم؛ هنگامی که تو را دید، آن پوشش را به در کرد و در (جامه ابریشمی) سره‌ی زردی سویت آمد. پیش از شامگاه با ساز و بربط به می‌رامش‌بخش روی آور.

در این شعرها به دو میوه‌ی «به» و «سیب» اشاره شده که در کتابهایی مانند «بلوغ الأرب فی معرفه أحوال العرب» نیز به آن در آیین‌های مهرگان اشاره رفته است. (آلوسی، ۱۴۲۱، ۱: ۳۵۵)

أَبُو صَالِحٍ سَهْلُ بْنُ أَحْمَدَ النَّيْسَابُورِي الْمُسْتَوْفَى: دبیر دیوان رسائل که مهرگانی‌ای درباره ابوسعید بن ارمک دارد:

تَفَنَّى الْهَدَايَا وَهِيَ بَاقِيَةٌ عَلَى مَرَّ الزَّمَانِ بَقَاءَ نَقْشِ الْجَلْمِدِ
 مَهْرَجٍ عَلَى يَمَنِ وَطُولِ سَلَامَةٍ وَدَوَامِ عَافِيَةٍ وَعِزٍّ سَرْمَدِ
 (همان، ۵: ۳۱۰)

این پیشکشی‌ها نابود می‌شوند ولی هدیه من (شعرم) همچون نقش بر سنگ همیشه جاوید است. با خجستگی و هماره‌تندرستی و ارجمندی جاودان، مهرگان را جشن بگیر.

أَبُو عَلِيٍّ مَسْكُوبِ خَازِنٍ: در آغاز جوانی اش به ابن عمید پیوست؛ سپس به خدمت خاندان بویه درآمد و از ویژگیان بهاء الدولة دیلمی گشت. در چکامه‌ای برای ابن عمید مهرگان و قربان را شادباش گفته است

قُلْ لِلْعَمِيدِ عَمِيدُ الْمُلْكِ وَالْأَدَبِ اسْعُدْ بِعِيدَيْكَ عِيدِ الْعُجَمِ وَالْعَرَبِ
هَذَا يُشِيرُ بِشَرْبِ ابْنِ الْعَمَامِ ضَحَى وَذَا يُشِيرُ عَشِيًّا بِابْنَةِ الْعَنْبِ
(همان، ۵: ۱۱۶)

به عمید، ستون کشور و ستون ادبیات بگو: به دو جشن ایرانیان و عرب‌ها فرخ باش؛ این (قربان) به آشامیدن پسر ابر (باران) در چاشتگاه اشاره می‌کند و آن (مهرگان) به نوشیدن دخت انگور (می) در شامگاه.

۳-۳-۴. سده

دهم بهمن‌ماه، جشن پرآوازه سذگ (سده) برگزار می‌شود که جشن ویژه آتش است. این جشن را گاهی به هوشنگ پیشدادی نسبت داده‌اند. (کریستین سن، ۱۳۸۴: ۲۵۵) علت نام‌گذاری این است: جشن سده که در دهم بهمن برگزار می‌شود درست صد روز پس از آغاز زمستان بزرگ پنج ماهه بوده است. نام سده اشاره به گذشتن صد روز پس از آغاز زمستان است. (دهخدا، ذیل واژه سده) شاید علت اساسی پیدایش سده، یکی حرمت آتش و دیگری مژده به پایان یافتن زمستان باشد. (صفا، بی‌تا: ۱۱۰)

ابوالفضل همدانی با برنامه بدیع الزمان: فصلی از نامه بدیع الزمان همدانی در نکوهش سده:

هَذَا هُوَ الْعِيدُ، وَذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ، ...، وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ بِالسَّدَقِ سُلْطَانًا، وَلَا شَرَفَ نِيْرُوزًا وَلَا

مَهْرَجَانًا، وَإِنَّمَا صَبَّ اللَّهُ سُيُوفَ الْعَرَبِ عَلَى رُؤُوسِ الْعُجَمِ لِمَا كَرِهَ مِنْ أَدْيَانِهِا... (ثعالبی، ۱۹۸۳، ۴: ۳۰۴)
این است جشن سده و همین است گمراهی بزرگ. آن‌ها آتشی می‌افروزند که وعده‌گاه‌شان است. آتش در این جهان جشن‌شان است و خداوند به درون همان آتش بازشان می‌گرداند. خداوند به سده هیچ توان و آبرویی نبخشیده است و هیچ نوروز و مهرگانی را ارجمند نکرده است بلکه به سبب بیزاری که از آیین‌های ایرانیان و کینه‌ای که بر آتش‌هایشان داشت شمشیرهای تازیان را بر سرشان فروبارید.

علت تاختن بدیع‌الزمان همدانی به جشن‌های ایرانی می‌تواند از این رو باشد که در آن روزگار، جریانی ایران‌ستیز و فارسی‌گریز در میان برخی نخبگان جامعه که اتفاقاً جایگاه‌های مهم سیاسی هم داشتند شکل گرفته بود کسانی چون صاحب‌بن‌عباد، وزیر مؤید الدولة و سپس فخرالدوله دیلمی (خاندان بویه) و شاگردش بدیع‌الزمان همدانی که گمان می‌کردند اگر زبان فارسی و سنت‌های ایرانی پا بگیرند زبان عربی در ایران، از میدان میان می‌رود. بدیع‌الزمان با اینکه هیچ‌گاه از سرزمین‌های ایرانی بیرون نرفت ولی خود را عرب و از بنی تغلب می‌شمرد و شاید این یکی از عللی بود که با هرچه رنگ فارسی و ایرانی

داشت سر ستیز داشت. البته شاید پافشاری بدیع‌الزمان بر کوفتن ایرانیان (عجم)، علتی جز گسترش فرهنگ ایران (عجمیت) در محیط آنان نداشته است.

أبو سهل جنبذی کاتب: دبیر رسائل در دیوان عضدالدوله که قلمش زبانزد همگان بوده است:

سُقِيًّا لِزَائِرَةٍ زَارَتْ عَلَى عَجَلٍ وَاللَّيْلِ أَلْبَسَ غِيْطَانَ الْفَلَاحِ غَسَقًا
حَتَّى بَدَأَ الصُّبْحُ مُحْمَرًّا دَوَائِبَهُ كَأَنَّهُ مَوْقِدٌ فِي أَفْقِهِ سَدَقًا
(همان، ۵: ۲۸۷)

سیراب رحمت باد آن زنی که شامگاه به شتاب به دیدارم آمد درحالی که شب، پرده تاریکی را بر دشت-های پست پوشانده بود. تا اینکه روشنایی (فلق)، سرخ گیسوان، پدیدار گشت، گویی آتش دانی است که در کرانه‌اش، جشن سده نشسته است.

أبو القاسم عبد الصمد بن بابک: در یکی از بیشه‌های انبوهی که بر سر راهش به سوی صاحب‌بن‌عباد قرار دارد آتش سده را می‌بیند:

وَمُقْلَهُ فِي مَجَرِّ الشَّمْسِ مَسْحَبُهَا أُرْعِيَتْهَا فِي شَبَابِ السَّدَقَةِ الشُّهْبَا
(همان، ۳: ۴۳۸)

چه بسا چشمانم را که (در روز) به انوار خورشید شناور می‌شد؛ در آغاز شب سده به زبانه‌های آتش دوختم. تا این که چهره صبح را که دامن شب را گرفته بود، نشانم داد؛ و این درحالی بود که از آتش سده، چشم ستارگان کم فروغ گشته بود.

أبوصالح سهل بن أحمد نیشابوری مستوفی: او ادبیات دیوانی و شعر نگارشی را به هم پیونده زده و در به-کار بردن آرایه‌های ادبی، دستی بلند دارد، هم سروده‌هایی درباره مهرگان دارد و هم سده، که در زیر یکی از سده‌سروده‌های وی آورده می‌شود که آن سذقیه‌ای است که او برای یکی از دبیان دیوان سروده است:

أَرَى النَّاسَ يَهْدُونَ مَا اسْتَطَرَفُوا مِنْ الْبَرِّ مَا جَلَّ مِنْهُ وَدَقَّ
وَكُلُّ بِمِقْدَارٍ إِمَّا يَمُنُّونَ يُقِيمُونَ رَسْمًا لِهَذَا السَّدَقِ
(همان، ۵: ۳۱۰)

مردم را می‌بینم که دارند بهترین و تازه‌ترین هدایای کوچک و بزرگ خود را پیشکش می‌کنند و هرکس به اندازه توانش، آیینی را برای این جشن سده برپا می‌دارد.

۴-۳-۴. رام

ایزد رام، که در اوستا به صورت رامه یا رامن آمده است، در آیین مزدیسنا یکی از ایزدان سزاوار نیایش است. او بر روز بیست و یکم هر ماه که آن را رامروز می نامند، موکل است. واژه رام به معنای صلح و شادی و سازش است. او نخستین پزشک مینوی است که چاره و درمان دردها به وی سپرده شده است. (جی مناسک و ام. سویمی، ۱۳۵۴: ۵۹) روز بیست و یکم مهرماه را «رامروز» یا «مهرگان بزرگ» می خوانده اند؛ که از روز بیست و یکم مهر آغاز می شده است. سبب این جشن، پیروزی فریدون بر ضحاک بوده است. زرتشت ایرانیان را فرمان داد که مهرگان و رامروز را به یک اندازه بزرگ بدارند تا آنکه هرمز پسر شاپور، میان این دو جشن را به هم پیوست. (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۴۰)

ابوطیب طاهری به سامانیان خدمت می کرد ولی در نهان آنان را بد می گفت زیرا حکومت نیاکانش، طاهریان را در دست آنان می دید. داستان شگفتی که درباره ابوطیب گفته اند این است که در سپیده دم رامروز برای برادرش این دو بیت را سرود:

وَ إِنِّي وَ الْمُؤَدَّنُ يَوْمَ رَامٍ لَمْخْتَلِفَانِ فِي هَذِي الْغَدَاةِ
أُنَادِي بِالصَّبُوحِ كَمَا كِيَادَا إِذَا نَادَى بِحَيٍّ عَلَى الصَّلَاةِ
(همان، ۴: ۸۲)

من و اذان گو در رامروز در این سپیده دم، با هم متفاوتیم. من ندای شراب صبحگاه سر می دهم، آنگاه که او ندای حی علی الصلاة سر می دهد.

درست همان هنگام که فرستاده اش را به همراه نامه سوی برادرش روانه کرد، فرستاده ی برادر هم با نامه ای به سوی او آمد که در آن، همان شعر نوشته شده بود با اندکی اختلاف در برخی واژگان مانند الصباح به جای الغداة و الفلاح به جای الصلاة، و آن دو پیک در نیمه راه به هم رسیدند.

➤ واژه که کیادا: به پیشنهاد آذرنوش شاید کلمه ای بوده که تحریف شده مثلا که بیارا بوده است یا اینکه به پیشنهاد ادوارد براون، در متن فساد یا سهوی رخ داده یا واژگان نامفهوم از کلمات متروکه است (براون، ۱۳۳۵: ۶۸۹) (آذرنوش، ۱۳۹۵: ۲۵۰)

اسکافی، ابوالقاسم علی بن محمد: دیوان سالار و ادیب روزگار سامانی که از مردم نیشابور بود؛ فنون ادب را نزد حسن بن مهرگان، فرا گرفت. به دستور عبدالحمید حاکم، سروده جالبی درباره رامروز زرتشتیان دارد:

أَعْطَانِي الْحَاكِمُ مِنْ كَفِّهِ رَامِسِيَّةً تُخْبِرُ عَنْ ظَرْفِهِ

جاءت بما حازته من عرفه	من نور آذریون تزجی یان
تأمل المبدع فی وصفه	شبهتها حین تأملتها
مضمنا مسکا إلى نصفه	بمدھن من ذهب أحمر

(ثعالبی، ۱۹۸۳، ۴: ۱۰۷)

پادشاه از دست خودش، به مناسبت جشن رام، پیشکشی را به من داد که نشان از باریک‌بینی و زیرکی‌اش دارد. پیشکشی از جنس نور زرتشتیان که با نیکی او پیشکش شد؛ هنگامی که همچون توصیف‌گری نوآور، خوب در آن نگرینم آن را به روغن‌دانی از زر سرخ مانند کردم که تا نیمه‌اش مشک دربردارد.

ابوبکر محمد بن عباس خوارزمی: از ادیبان و شاعران برجسته تیمه‌الدهر که تبارش به طبرستان بازمی‌گشته ولی زادگاهش خوارزم بوده است. در آغاز جوانی میهنش خوارزم را ترک می‌کند و وارد عارق (عراق) عرب و سپس شام می‌شود و چند زمانی را در دربار سیف‌الدوله حمدانی می‌گذراند و از شاعران و ادیبان آن سامان بهره‌ها می‌برد و زبانش را به عربی رسا و استوار راست می‌گرداند. سپس از غرب به شرق جهان اسلام بازمی‌گردد و وارد بخارای سامانیان می‌شود و پس از چندی ابوعلی بلعمی را هجا می‌گوید. او در نیشابور نیز پیوندهایی با امیر ابو نصر أحمد بن علی میکالی داشته است:

أغنیتنی عن أناسٍ کان بعضهم	عذری ومکثی فیہ بعض إجرامی
المبغضین لیوم الفطر جهدهم	لأنهم قطعوه غیر صوام
قوم إذا مرّ ضیف دحرجوا حجراً	وأسموا الیوم یوم العید أو رام

(همان، ۴: ۲۴۷)

بی‌نیاز کردی مرا از مردمانی که در میانشان بودن و ماندن، بخشی از گناه‌ها بوده است. آنان که از فطر تا بتوانند بدشان می‌آید زیرا رمضان را بی‌روژه سپری کرده‌اند. مردمی که چون مهمانی برایشان گذرد، سنگی را می‌غلطانند و آن را روز عید یا جشن رام می‌نامند.

۵-۳-۴. جشن صب الماء، نضح الماء (آفریجکان)

آبریزگان یا آفریجکان، آیین پر آوازه‌ای بوده که دست‌کم سه‌بار در سال ولی با علت‌های متفاوت برگزار می‌شده است. نخستین‌اش به نوروز بازمی‌گردد که برای شست و شو و غسل مذهبی بوده که در روز ششم فروردین، زادروز زرتشت، برگزار می‌شده است. دیگری آفریجکانی است که در جشن تیرگان در سیزدهم تیر برگزار می‌شده که در واقع جادوی تقلیدی باران‌زایی بوده است. سومین آبریزگانی است که در زمستان در اصفهان برگزار می‌شده و داستانش در الآثار الباقیه ابوریحان بیرونی آمده است که اتفاقاً با شعر ابوسعیدرستمی اصفهانی درباره جشن‌های خوره‌روز و آبریزگان و سده همخوانی دارد؛ زیرا از نظر

زمانی پشت سرهم می آیند و اما داستان این که در جشن های بهمن ماه، روز سی ام که انیران است را در اصفهان آفریجکان گویند و معنایش ریختن آب است و دلیل آن است که در زمان فیروز، نیای انوشیروان قحطی آمد و باران نبارید. فیروز چندین سال از مردم خراج نگرفت و درهای گنج هایش را گشود و از خواسته هایی که به آتشکده ها تعلق داشت به مردم وام داد، و در این سال ها کسی از خشکسالی نمرد. فیروز به آتشکده آخرخوار در فارس رفت و به نماز ایستاد و از خدا خواست این بلا را بردارد. سپس از آن شهر سوی شهر خود شد، در راه در بیابانی چونان بارانی بارید که سابقه نداشت، مردم شاد شدند و فیروز بخشش ها کرد و مجالس جشن برپا کرد، و بدانجا ده کامفیروز ساخته شد. مردمان از سر شادی از این آب ها به روی هم می پاشیدند و این رسم شد. (بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۸۳)

ابوالحسن محمد بن عبدالله السلامی: از شاعران عرب تبار گشاده زبانی بوده که در کوی کرخ بغداد در سال ۳۳۶ هجری زاده شده است.

در روز جشن آب پاشی چکامه ای در ستایش عضدالدوله سروده:

وَعَدَاةَ أَنْسِي بَشَرَتَ كَ بِهَا الْمَعَارِفُ وَالْخُمُورُ
تُعْرِى بَصَبَ الْمَاءِ يَا مَلِكًا أَنْامِلُهُ بُحُورُ
(ثعالبی، ۱۹۸۳، ۲: ۴۹۱)

بامداد انسی که سازها و باده ها تو را بدان مژده می دهند. آب باران و خاک مُشک بوی؛ ما را به برگزاری جشن آفریجکان برمی انگیزاند، ای شاه بخشنده ای که هر انگشتش دریایی ست.

۶-۳-۴. خُره روز (خورروز)

خُره همان فره به معنای فروغ، زبانه آتش، فره ایزدی، شکوه و جلال است (فرهوشی، ۱۳۸۱: ۶۳۵ و ۶۳۷) و خوره روز چنان که از قانون مسعودی برمی آید به نظر، یکم دی ماه، همان شب یلدا است. (بیرونی، ۱۴۲۲، ۱: ۲۶۸)

أبوسعید رستمی: زاده اصفهان و از شاهزادگان و شاعران ترزبان بود. خودش درباره تبارش می گوید: اگر مرا به تبارم برگردانند از خاندان رستم زالم ولی شرم از لوی بن غالب است:

ثَلَاثَةُ قَد قُرْنٍ فِي قُرْنٍ خوره روز والنضح والسّدق
(ثعالبی، ۱۹۸۳، ۳: ۳۶۸)

سه جشنی که در کنار هم قرار گرفته اند: خورروز و آفریجکان و سده؛ اینها، پیشاهنگ هایی از بهارند که پیک ها و فرستادگان شان پیشی گرفته اند و زودتر رسیده اند.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

از میان انبوهی از جشن‌های ایران باستان که در گذشته‌های دور برگزار می‌شده؛ نوروز ۲۱ بار، مهرگان ۱۱ بار، سده ۸ بار، رام ۳ بار، آفریجکان ۲ بار و خورروز ۱ بار، در یتیمه‌الدهر یاد شده است. با توجه به اینکه بیشتر سرایندگان این اشعار با دستگاه حاکمه پیوند استوار داشته‌اند؛ اشعارشان نشان می‌دهد که نوروز، مهرگان و سده به ترتیب در دربارهای حکومت‌های وقت (سامانیان، بوییان و غزنویان) اهمیت ویژه‌ای داشته‌اند که می‌توان آن را چنین تفسیر کرد که حکومت‌های نامبرده برگزاری جشن‌های ایرانشهری را برای تقویت ایدئولوژی خود و استقلال از دستگاه خلافت، سودمند می‌دانسته‌اند و این احتمال نیز وجود دارد که از آن‌ها سود اقتصادی نیز می‌برده‌اند و از جنبه اجتماعی نیز توده‌های مردم-ایرانی را خشنود می‌ساخته‌اند.

این جشن سروده‌ها بیشتر جنبه درباری-مناسبتی دارند بدین معنا که برای شاهان، وزیران و شخصیت‌های سیاسی وقت مانند پناه خسرو عضدالدوله، ابوالفضل ابن عمید (وزیر رکن‌الدوله دیلمی)، صاحب‌بن عباد (وزیر فخرالدوله دیلمی) و مانند آنها سروده شده‌اند. هرچند برخی سروده‌ها مانند سروده ابومحمد مطرانی چاچی، در وصف برف نوروزی و شعر وجدانی خواجه ابوالمحاسن به یاد پدرش، و سروده ابوسعید رستمی درباره خورروز (شب چله) از دایره شعر مناسبتی بیرون‌اند. همچنین گستره‌ی اشعار مناسبتی-درباری به-ترتیب به حکومت‌های آل بویه، سامانیان، غزنویان و خاندان فریغون بازمی‌گردد. بنابر اشعار یاد شده؛ نوروز، پربسامدترین این جشن‌هاست و سیمای نوروزیه‌ها در یتیمه، سرشار از سنت‌های فرهنگی ایران است که می‌توان آن را به صورت کلی چنین ترسیم کرد: نشستن خورشید به برج بره (حمل) و آمدن بهار، شادمانی و مَروا (تفال) به فرارسیدن نوروز، برآمدن ابر، باریدن باران و نوزایی طبیعت، آوازخوانی پرندگان، شادی و سرور، میگساری، شادخواری و نواختن موسیقی و بردن پیشکش‌ها برای بزرگان. آنچه که در ابیات بسیاری از این شاعران دیده می‌شود آمیختن جنبه مناسبتی اشعار و یادکرد اجزای فرهنگ ایران در کنار هم است؛ که برای نمونه نوروزیه ابن بابک و ابوالقاسم زعفرانی مصداق آن است. همچنین به نظر می‌رسد علت دعا کردن شاعر برای ممدوح در نوروزیه‌ها؛ از بن‌مایه دینی نوروز سرچشمه می‌گیرد زیرا نوروز در سنت‌های ایرانی روزی مبارک و فرخنده به شمار می‌رفته که دعا در آن برآورده می‌شده است.

مهرگانیه‌ها هم در یتیمه پربسامدند ولی نه چون نوروزیه‌ها؛ عموماً به مهرگان نیز مانند نوروز در سطح مناسبتی پرداخته شده است؛ هرچند اشاراتی گزیده به برخی آیین‌هایش شده است مانند بار عام پادشاه و پیشکشی‌های مردم، بردن سیب و به، سازها و الحان و ترانه‌های مهرگانی، چامه‌خوانی و خیاگری شاعران و هنرمندان برای پادشاه و می‌گساری. شایان توجه است که برخی شاعران در هنگام سرایش مهرگانیه به گونه‌ای از آن سخن گفته‌اند که گویا مهرگان آغاز سال است؛ این احتمال وجود دارد که این

اشاره اتفاقی نباشد و بر این حقیقت تاریخی فرهنگ ایران دلالت داشته باشد که ایرانیان، سال را به دو بخش می کردند؛ یک تابستان بزرگ و یک زمستان بزرگ؛ بدین صورت مهرگان در آغاز زمستان یعنی سر سال قرار می گرفت. از سوی دیگر از لابلای همین ابیات می توان استنباط کرد که آیین های مهرگان بسیار همسان نوروز بوده است. همچنین در مهرگانیها جلوه ای از جان بخشی به مهرگان را می بینیم که به باورهای مذهبی پیش از زرتشتی در مورد ایزد مهر باز می گردد.

جشن سده و فضای حاکم بر آن شب، بیش از نوروز و مهرگان توصیف شده است؛ شب، آتش بزرگ، پرتو آن آتش بر کوه ها و رودخانه دجله و فرات و می گساری در کنار آتش با جزییات توصیف شده که به خوبی حال و هوای شب سده را منعکس می کند. از نظرگاه تاریخی آنچه که از یتیمه برمی آید این است که خاندان بویه به ویژه عضدالدوله با توجه به تبار ایرانی شان، تلاش بر گرامیداشت آیین های ایرانی بویژه سده داشته اند و آن را با شکوه تمام جشن می گرفته اند. همه سذقیه های یتیمه مربوط به دربار آل بویه - شیعه مذهب است و خبری از سذقیه در دربار سامانیان اهل سنت نیست.

برآیند رام سروده ها نشان می دهد که رام روز، در آن روزگار، جشنی کاملاً زرتشتی است که تنها مختص زرتشتیان است. رام روز نتوانسته مانند نوروز و مهرگان و سده، در دربارهای اسلامی جایی ویژه داشته باشد. اشعاری که برای رام روز سروده شده اند عموماً درباری نیستند و جنبه اجتماعی دارند؛ بطوریکه در یکی از رام سروده ها شاعر (ابوبکر خوارزمی) گرامی دارندگان رام را دشمن عید فطر و ماه رمضان می خواند. ناگفته پیداست که آنان احتمالاً زرتشتی بوده اند.

درباره خورروز، که تنها در سروده ابوسعید رستمی آمده است با توجه به قرآینی که در شعر آمده (یعنی سده در دهم بهمن و آفریجکان در سی ام بهمن) چون در شعر، پشت سر هم قرار گرفته اند و به عنوان پیشاهنگان بهار معرفی شده اند به احتمال بسیار، منظور از خورروز، شب یلداست که در آغاز دی ماه قرار می گیرد. در آفریجکان (آب پاشی: صَبُّ الْمَاءِ أَوْ نَضْحُ الْمَاءِ) فضای کلی شعر، بامداد روز آفریجکان را ترسیم می کند که در آن پادشاه و دربار بویان برای جشن آماده می شوند. در یتیمه دوبار از جشن آب - پاشی (آفریجکان) یاد شده: یکی صَبُّ الْمَاءِ و دیگری النضح که با توجه به نشانه های متن، صَبُّ الْمَاءِ (سروده ابوالحسن السلامی) آفریجگانی است که در ششم فروردین یا سیزدهم تیر برگزار می شده است. النضح (سروده ابوسعید رستمی) با توجه به اینکه ابوسعید رستمی اهل اصفهان بوده است احتمالاً آفریجگانی است که در سی ام بهمن، در اصفهان، برگزار می شده است.

همه شاعرانی که سروده ای در جشن های ایرانشهری در کتاب یتیمه الدهر دارند؛ این جشن ها را گرامی داشته و در بزرگداشت آنها کوشیده اند ولی دو ادیب سرشناس (بدیع الزمان همدانی و ابوبکر خوارزمی) که از ادیبان برجسته ی صاحب بن عبّاد نیز بوده اند با جشن های سده و رام برخوردی قهرآمیز داشته اند.

سرانجام سخن اینکه جشن‌سروده‌های ایرانشهری، یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تداوم سنت‌های فرهنگ ایران است که سبب نفوذ موضوعات، اندیشه و روحیه ایرانی در ادبیات عرب شده و شعر توصیفی عربی‌زبان را غنای بیشتری بخشیده است. در همین راستا می‌توانیم به اشعار سه تن از شاعران عرب‌تبار أبو عبد الله حسن بن أحمد بن حجاج و ابوالحسن محمد بن عبدالله سلامی و ابن نباته سعدی اشاره کنیم که اشعار بسیاری درباره جشن‌های ایرانی سروده‌اند.

۶. پیشنهادها

پیشنهاد می‌شود که جشن‌سروده‌ها با همتایان خود در ادبیات پارسی دری به‌ویژه دیوان شاعران پارسی-سرای سده چهارم و پنجم هجری تطبیق شود؛ تا همسانی‌ها و تفاوت‌های شکل بیان جشن‌سروده‌ها و روح آیین‌های ایرانی در آثار پارسی و عربی روشن گردد.

۷. تعارض منافع

نویسندگان متعهد می‌شود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۵)، چالش میان فارسی و عربی، نی.
- آلوسی، محمود شکری (۲۰۰۹)، بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب، محمد بهجة الأثری، قاهره، دار الكتاب المصری.
- ابن خلکان، احمد (۱۹۷۲). وفيات الأعیان. بیروت: دار صادر.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ه.ق)، المحکم و المحيط الأعظم، تحقیق: عبد الحمید هنداو، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابونواس، حسن بن هانی، (۱۳۸۲ ق) دیوان، بیروت، دار صادر للطباعة والنشر.
- براون، ادوارد (۱۳۳۵)، تاریخ ادبی ایران، ترجمه استاد علی پاشا صالح، تهران نشریات کتابخانه ابن سینا.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶) الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۴۲۲ ه.ق)، القانون المسعودی، مصحح جندی عبد الکریم سامی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۴۲)، برهان قاطع، ترجمه دکتر محمد معین، تهران، کتابفروشی ابن سینا.

ثعالبی نیشابوری؛ عبدالملک بن محمد (۱۳۹۲ هـ ق/ ۱۹۷۳ م)، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، حقه محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر.

----- (۱۴۰۳ هـ ق/ ۱۹۸۳ م)، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، شرح و تحقیق الدكتور محمد مفید قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

----- (۱۳۰۸)، التاج؛ ترجمه حبیب الله نوبخت، تهران، کمیسیون معارف.

جی. مناسک و ام. سویمی (۱۳۵۴)، اساطیر ملل آسیایی، ترجمه محمود مصور رحمانی و خسرو پور حسینی، تهران، مازیار.

حریریچی، فیروز (۱۳۴۵) پارسیان عربی نویسن: عبدالحمید کاتب- بدیع الزمان همدانی، تهران، کتابفروشی فروغی.

دشتی رضا (۱۳۸۶)، جشن های ملی ایرانیان، تهران، پازینه.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵) لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.

راشد محصل، محمد تقی، (۱۳۶۴)، دستور زبان اوستایی «بررسی یسن نهم»، تهران، کاریان.

رضی، هاشم (۱۳۸۰)، گاهشماری و جشن ها در ایران باستان، تهران، بهجت.

----- (۱۳۸۱)، تاریخ آیین رازآمیز میتراپی، تهران، امین.

سروش پور، پدram (۱۳۹۷) پژوهشی در دین و فرهنگ زرتشتی، تهران، فروهر.

صفا، ذبیح الله (بی تا) گاهشماری و جشن های ملی ایرانیان، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۷) شاهنامه، متن انتقادی، زیر نظر یوگنی ادواردویچ برتلس؛ عبدالحسین نوشین.

مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی، انستیتوی خاورشناسی، اداره انتشارات ادبیات خاور.

کریستین سن، آرتور (۱۳۸۴)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، نگاه.

معین، محمد (۱۳۳۸) مزدیسنا و ادب پارسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

هامیلتون آر گیب (۱۳۶۲)، درآمدی بر ادبیات عرب، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیرکبیر.

مقالات:

آموزگار، ژاله (۱۳۸۱) «گزارشی ساده از گاهشماری در ایران باستان»، مجله بخارا، شماره ۲۴.

<https://ensani.ir/fa/article>

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۸)، «ثعالبی» مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۷، تهران، ۳ آذر.

<https://cgie.org.ir/fa/article/223601/>

محمدی ملایری، محمد (۱۳۳۹ / ۱۹۶۰ م)، النیروز عبر التاريخ وفي الادب العربي، مجلة الدراسات الادبيه،

السنة الثانية، العدد الأول، بهار ۱۳۳۹ خ/ الربیع ۱۹۶۰ م، ص ۵.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/453107/>

TABLE OF CONTENTS



Iranian Studies

Formerly “the Journal of the Faculty of Literature and Humanities”

University of Tehran

ISSN

2252-0643 & 2676-4601

Vol. 14, No. 3, Autumn 2024

Managing Director: **AbolReza Seif** (University of Tehran)

Editor-in-Chief: **Homeira Zomordi** (Professor, University of Tehran)

Editorial Board:

Abdolreza Seif (Professor, University of Tehran), **Musa Dibaj** (Professor, University of Tehran), **Khadijeh Alemi** (Professor, University of Tehran), **Mir Jalaloddin Kazzazi** (Professor, Allameh Tabataba'i University), **Mahmood Fazilat** (Professor, University of Tehran), **Hussein Beyk Baghban** (Professor, University of Strasbourg, France), **Yahya Bouzarinejad** (Professor, University of Tehran), **Zohreh Zarshenas** (Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies), **Foad Poorarin** (Kharazmi University faculty member), **Nemat Yildirim** (Director of the Department of Persian Language and Literature, Ataturk University), **Iqbal Shahed** (Head of the Department of Persian Language and Literature, JC Lahore University, Pakistan).

Publisher: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran

Executive Manager: Mansoureh Shahriyari

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: 100,000 Rials

According to Notice No. 100159, dated 06/09/2011, issued by the Supervisory Commission of State Scientific Journals affiliated to the Ministry of Science, Research & Technology, the Journal of Iranian Studies is ranked in the “Scientific-Research” category.

All rights are reserved for the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran.

Indexed at:	www.sid.ir www.magiran.com www.isc.gov.ir www.ulrichsweb.com www.ut.ac.ir
--------------------	--