

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۴، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: حمیرا زمردی (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه

عبدالرضا سیف (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، سید موسی دبباج (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)،
خدیجه عالمی (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، میرجلال‌الدین کزازی (استاد دانشگاه علامه
طباطبایی)، 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 ۲ دو دانشکده ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه تهران، پلاک ۱۰

تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

پست الکترونیکی: jiranica@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 \(Journal, magazine\)](http://www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine))

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

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

ویژگی‌های کلی مقاله‌های مورد پذیرش

- مقاله باید حاصل تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) باشد، در نشریه دیگری منتشر نشده باشد و مادامی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجله دیگری ارسال نشود.
- مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد و بر روی کاغذی به ابعاد ۳۰ × ۲۱ با قلم B Nazanin به اندازه ۱۳ و ۲۴ سطر در صفحه، در فرمت word و از بالا و پایین ۵ و از راست و چپ ۴/۵ تنظیم شده باشد و به همراه یک فایل (2007) word و یک نسخه فایل PDF به نشانی پست الکترونیکی 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 ۱۰۰۰ 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	باور به سعدونحس ایام در عصر قاجاریه و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن نیلوفر موسوی؛ حسن زندیه؛ امیر تیمور رفیعی؛ حمیدرضا صفاکیش
۲۱	مناسبات سیاسی سیستان و مکران از سده سوم تا سده ششم هجری قمری عبداله صفرزائی؛ مرضیه بلوچی
۳۹	خوانش تطبیقی داستان و فیلم «شب‌های روشن» داستایفسکی با رویکرد نئوفرمالیسم / شیرزاد طایفی؛ پوریا میرآخورلی
۶۵	گفتمان شریعت و تصوف در ایران عصر صفوی با نگاهی به موش‌وگره‌نویسی سیما رحمانی‌فر؛ حسین قاسمی
۸۳	نگارش سروده‌های زرتشت؛ پیش یا پس از تازش اسکندر؟ سورنا فیروزی؛ مهسا ویسی
۱۰۳	عوامل گسترش طریقت قادریه در کردستان ناصر صدقی؛ ولی دین پرست؛ رضوان عارف عباس



doi 10.22059/jis.2023.357821.1194

Research Paper

Reasons for believing in good and bad times in the Qajar era and its political and social consequences

Nilofar Mosavi¹ Hassan Zandiyeh² Amirtymour Rafiei³ Hamidreza Safakish⁴

1. PhD student, Department of History, Mahalat Branch, Islamic Azad University, Mahalat, Iran.

Email: Nmosavi11@gmail.com

2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Zandiyehh@ut.ac.ir

3. Associate Professor, Department of History, Mahalat Branch, Islamic Azad University, Mahalat Branch, Mahalat, Iran. Email: Amirteymour_rafiei@yahoo.com

4. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran Branch, Tehran, Iran. Email: Dr.h.safakhish@gmail.com

Article Info.

Abstract

Received:
2023/04/14

Accepted:
2023/10/16

Keywords:
good and (bad) luc, Astrological rules, Superstitions, Qajar

The Belief in astronomical laws and the influence of heavenly objects on human life is the Iranian's oldest beliefs. Various aspects of political life and the society of the people in Qajar era are such as, Using the rules of astrology in campaigns, making treaties, war and peace, sitting on the royal throne, hunting, traveling, shopping, trading, education, prayer, treatment of diseases, marriage, etc. Believing in the auspiciousness and bad luck of days was an important part of their beliefs and the effects of heavens. Such a belief created decisions, actions and knowledge in accordance with the traditional discourse of the society on the subject of astronomical rulings. Therefore, the current research tries to answer this question, what were the socio-political foundations of the belief in good and bad luck from a historical perspective in this period, and what consequences did this issue have on the political and social life of Iranians during the Qajar era? This research has described, analysed and explained the traditional dominant discourse of the society with the constructivist methodology on the two levels of action and structure on the subject of good and bad luck days and its consequences from the view of superstition paradigm. Based on research findings, psychological factors such as fear, The oppression and low status of women in this period had led to the spread of the belief in the bad themes, and the determination of good times in the calendars of this period played an effective role in the continuation and spread of this belief.

How To Cite: Mousavi, Zandiyeh., Rafiei., Safakish. (1403). Reasons for believing in good and bad times in the Qajar era and its political and social consequences. Iranian studies, 14(4), 1-20

Publisher: University of Tehran Press.





باور به سعدونحس ایام در عصر قاجاریه و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن

نیلوفر موسوی^۱ | حسن زندیه^۲ | امیر تیمور رفیعی^۳ | حمیدرضا صفاکیش^۴

۱- دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران. رایانامه: Nmosavi11@gmail.com

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

۳. دانشیار، گروه تاریخ، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، محلات، ایران. رایانامه: Amirteymour_rafiiei@yahoo.com

۴. استادیار، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: Dr.h.safakhish@gmail.com

اطلاعات مقاله چکیده

باور به احکام نجومی و تأثیر اجرام سماوی بر زندگی انسان، از کهن‌ترین باورهای ایرانیان است. این اعتقاد نه تنها بخش مهمی از فرهنگ عامه بوده؛ بلکه در سطوح مختلف حکومتی، همواره نفوذ و گسترش بسیاری داشت. استفاده از احکام نجوم در لشکرکشی، عقد پیمان، جنگ و صلح، جلوس به تخت شاهی، شکار، سفر، خرید، تجارت، تعلیم و تعلم، دعا، درمان بیماری، ازدواج، و... تنها نمونه‌هایی از تأثیر این باور در وجوه مختلف زندگی سیاسی و اجتماعی مردم در عصر قاجاریه بود. باور به میمنت و خوش‌یمنی و یا نحوست و بدیمنی برخی از روزها، بخش مهمی از اعتقاد به تأثیر افلاک بود؛ که به مرور با پاره‌ای از احکام دینی نیز، درهم آمیخته بود. چنین اعتقادی، تصمیم‌گیری‌ها، عملکردها و دانشی مطابق با گفتمان سنتی جامعه در موضوع احکام نجومی پدید آورد که در شقوق مختلف حیات سیاسی و اجتماعی خود را نمایان می‌کرد. از این‌رو، پژوهش حاضر، در پی پاسخ به این پرسش است که پایه‌های اجتماعی - سیاسی باور به سعدونحس ایام در این دوره چه بوده و این مسئله چه پیامدهایی بر زندگی سیاسی و اجتماعی ایرانیان عصر قاجاری داشت؟ این پژوهش، با روش‌شناسی ساختمندگرا در دو سطح کنش و ساختار به توصیف، تحلیل و تبیین گفتمان مسلط سنتی جامعه در موضوع سعدونحس ایام و پیامدهای آن از دیدگاه پارادایم خرافات می‌پردازد. بر اساس یافته‌های تحقیق، عوامل روان‌شناسی چون ترس، تسلیم‌پذیری و تقدیرگرایی در کنار جهل علمی و مقاومت در برابر اندیشه‌های جدید، فقدان نظام آموزشی متشکل، خدمات درمان عمومی و دولتی، نابسامانی‌های سیاسی، قحطی و مشکلات اقتصادی، استبداد، ظلم و ستم و جایگاه نازل زنان در این دوره، منجر به رواج و گسترش باور به سعدونحس ایام شده و تعیین اوقات نیک‌بود در تقویم‌های این دوره، نقش مؤثری در گسترش، تداوم و تداول چنین باوری داشت.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۷/۲۴

واژه‌های کلیدی:

سعد - نحس - احکام
نجوم - خرافات -
قاجاریه..

استناد به این مقاله: موسوی، نیلوفر؛ زندیه، حسن؛ رفیعی، امیر تیمور، صفاکیش، حمیدرضا (۱۴۰۳). باور به سعدونحس ایام در عصر

قاجاریه و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن. پژوهش‌های ایران‌شناسی، (۴) ۱۴، ۱-۲۰



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

در دوره‌ی قاجاریه، به علت وجود مشکلات و معضلات عدیده در تمام وجوه زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که در نتیجه‌ی چند قرن آشوب و نابسامانی سیاسی پدید آمده بود؛ زمینه و موجبات رواج خرافه در جامعه بسیار فراهم گردید. گرایش به انواع طلسم‌ها، تعویذها، جادو و جنبل از مهم‌ترین مظاهر رواج خرافه در جامعه آن دوره بود؛ خرافه‌پرستی برخلاف ادوار پیشین که از علومی چون نجوم و اخترشناسی و طالع‌بینی متأثر بود؛ در این دوره، از طریق برخی اصول و مبانی دین اسلام راه نفوذ خود به مذهب را در اذهان عمومی یافت؛ رسوخ و نفوذ عقاید خرافی و بی‌اساس در روضه‌خوانی‌ها و همچنین سایر آداب و رسوم مذهبی در این زمان، بیش از پیش دیده می‌شود. اعتقاد به مسائلی مانند قضا و قدر، چشم زخم، سعدونحس ایام، استخاره در مسائلی که احتیاج به تعقل و تفکر داشت، ذکر مسائل و مطالب بی‌اساس در روضه‌خوانی‌ها، چهل منبر، قمه‌زنی، سنگ‌زنی، شمع‌آجین، قفل‌آجین در مراسم عزاداری، شمایل کشی و... انواع دیگری از خرافات رایج این دوره بود. این موضوع، تنها محدود به رواج در میان مردم عادی جامعه نبود و دامنه گسترده‌ای در میان اقشار مختلف مردم داشت و در میان حکام، درباریان و حرمسرای شاهان قاجاری نیز، متداول بود.

توجه به علم نجوم به عنوان دانشی مستقل از دین، همواره در جامعه ایرانی با ریشه‌ای عمیق در تاریخ "رواج دارد"

و از زمانی که به تمدن اسلامی سرایت کرده، به عنوان یک علم شناخته می‌شد؛ دانش نجوم به خصوص احکام نجومی، زمانی که با مسائل دینی آمیخته می‌گردید، پرطرفدار بود و به رغم وجود مخالفان علم احکام نجوم، در فرهنگ عمومی کاملاً پذیرفته شده بود. در میان شقوق مختلف این دانش، امر سعدونحس ایام، پدیده‌ای عمومی میان مردم و امری ریشه‌دار و عمیق در فرهنگ ایرانیان بود. درهم تنیدگی موضوع سعدونحس ایام با تقویم‌های سالانه و نیز، باورهای مذهبی و وجود نسبت میان آن‌ها و زمان و موقعیت نجوم، سبب شد تا بیشتر اقوام از جمله ایرانیان، باور به سعدونحس برخی ساعات و روزها را بپذیرند (جعفریان، بی‌تا: ۱۸-۱۹).

اعتقاد به مسئله سعدونحس و سایر باورهایی که بدین نحو در فرهنگ ریشه دوانیده‌اند، پیشینه‌ای کهن دارد؛ چنین باورهایی در عمق فرهنگ و تمدن‌های کهن قابل پیگیری هستند. طبعاً جامعه‌ی ایرانی عصر قاجاری نیز، میراث‌دار باورها، افکار، آراء و عقایدی بود که از درازنای تاریخ و بعضاً از ایران باستان میراث برده و در گذر زمان با تغییر دین و مذهب، رویه و ظاهری متفاوت یافته و در فرهنگ مردم ایران باقی

مانده بود؛ بی‌خبری و عدم آگاهی صحیح و عمیق از مقدرات الهی، حوادث طبیعی و روابط عللی و معلولی باعث شد تا گذشتگان تصور کنند عوامل ماورالطبیعی و یا اجرام آسمانی در رویدادهای زندگی آنها مؤثر هستند. از این رو، با توسل به راهکارهای مختلف، به تلاش برای مقابله با حوادث مذکور و خنثی نمودن اثرات منفی آنها پرداختند. این روش‌ها، اگرچه در خنثی کردن پیامدهای منفی وقایع و بهبود شرایط آنها اثری نداشتند؛ اما با خود نوعی آرامش روحی و معنوی به همراه می‌آوردند؛ با توسل به این اعمال از حجم فشارها و اضطراب‌ها بر افراد کاسته می‌شد. از این رو، این رفتارها به حوزه آداب‌ورسوم و فرهنگ وارد شد و به عنوان بُعدی از گفتمان مسلط سنتی جامعه در عمق جان مردم ریشه دوانیدند. مردم جامعه عصر قاجاریه نیز، همچون گذشتگان با گرایش به چنین اعتقاداتی، سعی در بهبود وضعیت نابسامان زندگی خود داشتند. عدم آموزش مناسب و فقدان آگاهی از یافته‌های علوم جدید، سبب شده بود که مردم این دوره نیز، به چنین باورهایی چنگ زده و این باورها، جزوی از فرهنگ محسوب شوند. بدین ترتیب، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که پایه‌های اجتماعی - سیاسی باور به سعدونحس ایام در عصر قاجاریه از منظر تاریخی چه بود و اعتقاد به آن چه تأثیری بر حیات سیاسی و اجتماعی ایرانیان به دنبال داشت؟

۲-۱. چارچوب مفهومی: خرافات

خرافات به معنای عقاید و باورهای بی‌اساس و واهی است که با عقل و منطق هم‌خوانی ندارد. خرافه، اوهام و باورهای به دور از عقلانیت، همواره در دوره‌های مختلف، در طول تاریخ، در زندگی اجتماعی و فرهنگی مردم نقشی مؤثر داشته و بر اعمال و رفتار و تصمیم‌گیری‌های آنان تأثیرگذار است. نفوذ و رسوخ باورهای خرافی و انحرافات عقیدتی و اوهام، تأثیری مستقیم بر فضای فرهنگی، رفتارهای اجتماعی، بهداشت، سلامت روانی و روحی افراد جامعه دارد و موجب گرایش و ترویج مسائل و مشکلاتی چون؛ بی‌انگیزگی، تلقین و تسلیم در برابر سرنوشت، تقدیرگرایی، تقویت حس ناامنی و عدم آرامش روحی و اعتماد، فرافکنی و عدم اعتقاد به قدرت اختیار و تصمیم‌گیری و تأثیرگذار بر واکنش‌های افراد در برابر مسائل و حوادث پیرامون، در زندگی شخصی و اجتماعی و... می‌شود. بنابراین، ترویج، إشاعه و پیروی از باورهای غیرعقلانی و خرافی در اجتماع، اثری قابل توجه، دامنه‌دار و گسترده در بسیاری از شئون زندگی افراد داشته و می‌تواند در بسیاری از مسائل زندگی شخصی و اجتماعی تأثیری منفی برجای گذارد. خرافه، واژه‌ای عربی است و ریشه آن (خَرَفَ) به معنای (چیدن میوه) یا (پیری و فرتوتی) است. «خرافه»، مصدر این فعل است و در تداول فارسی بر سخنان بیهوده و پریشان که ناخوشایند باشد، اطلاق می‌شود (حسینی دشتی، ۱۳۷۹: ۱۰۹). برخی فرهنگ لغت‌های عربی، خرافه را سخن جذاب و نمکین و دروغ معنا کرده‌اند (خوری شرتونی ۱۹۹۲: ج ۱، ۲۶۸).

واژه خرافات از حدود قرن چهارم قمری، معادل و ترجمه واژه فارسی افسانه محسوب می‌شد؛ مسعودی در

این باره در کتاب مروج الذهب می‌گوید؛ «هزار و یک شب عربی، مجموعه خرافاتی مقتبس از هزار افسانه ایرانی است و خرافه را به فارسی، افسانه گویند» (مسعودی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۴۰۶). علامه طباطبایی، خرافات را اعتقادات بی‌اساس دانسته و می‌نویسد؛ «اعتقاد به آنچه علم به حقیقت آن نداریم و نمی‌دانیم خیر است یا شر، جزو خرافات است» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۰: ج ۱، ۴۲۲).

جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان باورهایی را که فاقد بنیاد تجربی و علمی است، جزو «خرافه» طبقه‌بندی می‌کنند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۵۳). باورها و مناسک خرافی را نباید صرفاً به عنوان اموری مرتبط به گذشته-های دور فهم کرد؛ بلکه می‌بایست آن را برحسب نقشی که در فرهنگ‌های امروزی ایفا می‌کنند و کارکردهای آن‌ها فهمید (همان: ۵).

در فهم عرفی و عقلانیت عصر، خرافه باورهایی است که با عقلانیت دوره و زمان سازگار نباشد و فهم عرفی آن را خرافه بپندارد. در فهم دینی، خرافات باورهایی هستند که با متن دین و تفسیر مؤمنان از دین، سازگار نباشد و جمع مؤمنان و معتقدان، آن را خرافه تلقی کنند و در فهم علمی، خرافات باوری است که با شیوه علمی سازگار نباشد و جمع عالمان آن را خرافه بپذیرند (صالحی امیری، ۱۳۸۷: ۱۸-۲۲). دیوید هیوم معتقد است؛ تمایل به خرافات را هرگز نمی‌توان از بین برد، به عقیده وی، خرافات بخش جدایی‌ناپذیر آن دسته از راهکارهای سازگاری انسان است که بدون آن‌ها، آدمی قادر به ادامه حیات نیست (افشانی، ۱۳۹۱: ۳۴). جایگزینی، تسکین‌بخشی و تسلط‌آفرینی نیز، از ویژگی‌های خرافه است که سبب می‌شود خرافات به سرعت به وجود آمده و جانشین انواع دیگر شود. به اعتقاد یونگ، اگر اجتماع نتواند مضامین مشترک برای باورهای ما عرضه کند، مجبور خواهیم شد به جای آن‌ها به چیزهای دیگر متوسل شویم. باورهای خرافی در لحظه‌ای از زمان که ترس و عدم اعتماد به وجود می‌آید، رشد می‌کنند و با ایجاد نوعی تسکین، حس آرام‌بخشی به فرد می‌دهد (همان: ۳۷).

خرافات و خرافه‌پرستی و گرایش به آن، عمری به درازای حیات بشر دارد و در طی تاریخ، این مسأله بنابر علل مختلف، ضعف و قوت یافته؛ در قالب مسائل و مشکلات گوناگون نمود پیدا کرده است. با بررسی مسائل اجتماعی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی، فکری و فرهنگی جوامعی که در آن خرافات رایج است، می‌توان نقش و اهمیت این موارد را در ایجاد، رشد و تداوم این پدیده متوجه شد. میزان گسترش، رواج و نوع خرافات نیز، با شرایط موجود در جامعه ارتباطی مستقیم دارد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

از مهم‌ترین پژوهش‌ها در زمینه تحقیق حاضر، می‌توان به مقاله «دیدگاه علمای عصر صفوی درباره احکام نجومی و سعدونحس ایام»^۱ اشاره کرد. رسول جعفریان در این مقاله، به مسئله نجوم و تنجیم از زاویه قرآن و روایات با تکیه بر رساله «انوار مُشرَقه» از میرمحمد صالح خاتون آبادی، فقیه، محدث و شیخ‌الاسلام اصفهان در اواخر عصر صفوی می‌پردازد؛ مسئله اختلاف نظر میان منجمین و متشرعین درباره‌ی احکام نجومی بر سر تعیین موالید، یعنی موقعیت نجوم و کواکب نسبت به یکدیگر در وقت ولادت فرد، ازدواج، سعدونحس ایام و... مهمترین موضوع در میان علمای علم نجوم بود؛ زیرا منجمین بر محوریت خورشید در محاسبات تنجیمی خود باور داشتند و متشرعین و اهل حدیث بر محوریت ماه. طبق این مقاله، برخی از علما مخالف کامل باور به تنجیم در امور دنیوی بودند و آن را شرک می‌دانستند، اما برخی دیگر، آن را باور داشته و تمام تأثیرات اجرام سماوی بر زندگی انسان را ناشی از تقدیر و اراده‌ی الهی دانسته و معتقد بودند تنها با توکل بر خدا می‌توان از نحوست ایام نجات یافت.

همچنین، مقاله «واکاوی نقش فرهنگ ناسالم سیاسی (خرافه‌گرایی و تقدیرگرایی) بر توسعه نیافتگی عصر قاجار تا پیش از مشروطه»^۲ به بررسی علل توسعه‌نیافتگی ایران عصر قاجاریه در دو بعد فردی - روانشناختی و ساختاری - بروکراتیک می‌پردازد. در این مقاله، تأثیر عقاید و باورهای خرافی بر سیاست‌های حکومت قاجاریه و عقب‌ماندگی ایران، تبیین می‌شود؛ به اعتقاد نویسنده مقاله، گفتمان مسلط سنتی در این عصر در قالب باورهای خرافی به ویژه اعتقاد به سعدونحس ایام و تقدیرگرایی، از عوامل اصلی تأثیرگذار بر بعد ساختاری - بروکراتیک حاکمیت بود که نهایتاً منجر به توسعه‌نیافتگی ایران در سده سیزدهم هجری شد.

مریم ثقفی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تعامل تنجیم و طبابت با مرور اجمالی بر فعالیت‌های حاجی نجم‌الدوله و خاندان وی»^۳ ضمن اشاره به مسئله تنجیم و سعدونحس ایام در تقویم‌های عصر قاجاری، با تکیه بر تفاوتیم نجم‌الدوله و خاندان وی و تداخل کار منجمان و تأثیر احکام نجومی بر پزشکی و طبابت، به رویارویی سنت و مدرنیته در این زمینه می‌پردازد و نتیجه‌گیری می‌کند که به دلیل استقبال زیاد جامعه از این قبیل احکام، خاندان نجم‌الدوله با وجودی که خود از مروّجان علوم جدید، به ویژه نجوم جدید بودند؛ اما به انتشار تقاویمی مبادرت ورزیدند که به مسئله احکام نجومی و سعدونحس ایام

۱. جعفریان، رسول (۱۳۸۹). دیدگاه علمای عصر صفوی درباره احکام نجومی و سعدونحس ایام (مروری بر رساله انوار مُشرَقه خاتون آبادی). مجله پیام بهارستان، سال سوم، (۱۰).

۲. پورملائی، روح‌الله و دیگران (۱۳۹۳). واکاوی نقش فرهنگ ناسالم سیاسی (خرافه‌گرایی و تقدیرگرایی) بر توسعه نیافتگی عصر قاجار تا پیش از مشروطه. مجله پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، (۴).

۳. ثقفی، مریم (۱۳۹۴). بررسی تعامل تنجیم و طبابت با مرور اجمالی بر فعالیت‌های حاجی نجم‌الدوله و خاندان وی. فصلنامه تاریخ پزشکی، (۲۲).

می‌پرداخت.

مقاله «تأثیر باورها و نگرش‌های نجومی بر اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران در سده‌های چهارم تا نهم قمری»^۱ از دیگر پژوهش‌ها در این زمینه است؛ که به بررسی تأثیر تحولات فکری و سیاسی بر باورهای نجومی و مسئله سعدونحس ایام در زندگی سیاسی و اجتماعی ایرانیان در سده‌های میانه می‌پردازد. طبق تحلیل این مقاله، شکل‌گیری مکاتبی نظیر قدریه، جهمیه، اشعری و... در قرون نخستین و اعتقاد این فرق به جبرگرایی زمینه را برای احیای دوباره‌ی اندیشه‌های جبری در قالب مباحث فلسفی و کلامی در جهان اسلام مهیا کرد. افزون بر آن، ظهور ترکان و مغولان در ایران و تشکیل حکومت‌های قدرتمند، زمینه را برای رشد باورهای نجومی در جامعه فراهم آورد و آن را به بخشی از فرهنگ جامعه در قرون میانه تبدیل شد.

در تمام آثار فوق به صورت گذرا سعدونحس ایام مورد اشاره قرار گرفته؛ اما در هیچ یک از آثار مذکور، پایه‌های اجتماعی - سیاسی باور به سعدونحس و تبعات اجتماعی و سیاسی آن بطور مشروح مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است؛ از این رو، وجه تفاوت پژوهش حاضر با آثار پیشین، تمرکز بر آثار و تبعات اعتقاد به تأثیر اجرام سماوی در سعدی و نحوست اوقات در زندگی سیاسی و اجتماعی ایرانیان عصر قاجاری به عنوان بخشی از گفتمان مسلط سنتی می‌باشد.

۴-۱ روش پژوهش

روش تحقیق در پژوهش حاضر، مبتنی بر روش‌شناسی ساختارگرا است؛ مطابق با این مدل، تبیین‌های اجتماعی و رفتاری را باید از منظر یا چشم‌انداز دوگانه‌ی کنش و ساختار مورد ارزیابی قرار داد؛ این رویکرد با ارائه و بسط مفاهیم مربوط به موجودیت مستقل واقعی افراد و ساختارهای نهادین جامعه که در عین حال دارای وابستگی متقابل هستند، به تبیین وقایع می‌پردازد. طبق فلسفه‌ی این روش، ساختارها دارای ویژگی‌ها و توانمندی‌های مستقل از رفتارهای افراد تشکیل‌دهنده آن ساختارها هستند؛ از سوی دیگر، ویژگی‌ها و توانمندی‌های مذکور، مستقل از کاربست‌ها و اعمال ساختاری افراد نیستند. بدین ترتیب، اشخاص و ساختارها، قدرتهای علی متفاوتی از خود بروز می‌دهند. از این رو، در این پژوهش نیز در دو سطح، مسئله تحقیق مورد تبیین قرار خواهد گرفت؛ افراد به مثابه عاملان و کارگزاران مهم اجتماعی - سیاسی که در توسعه، رشد و نهادینه کردن فرهنگ تنجیم مورد توجه بوده‌اند و ساختارها، رفتارها، خودآگاهی و تحول اجتماعی به مثابه‌ی یک

۲. زرگری، فاطمه و علی یحیایی (۱۳۹۳). تأثیر باورها و نگرش‌های نجومی بر اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران در سده‌های چهارم تا نهم قمری. مجله مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، ۴۶ (۹۳).

نظام اجتماعی و یک کل فرهنگی مورد تبیین قرار گرفته است (کریستوفر لویید مندرج در فلسفه تاریخ (روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری)، ۱۳۹۲: ۳۲۲-۳۲۴).

۲. احکام نجوم به مثابه یک علم کهن

نزد اصحاب نجوم و منجمین، علم نجوم مشتمل بر دو قسمت بود؛ علم نجوم به مثابه علمی مستقل که دلالت بر مشاهده و رصد ستارگان و سیارات، شناخت ترکیب افلاک، انواع بروج، مقادیر و فواصل آن، استخراج تقاویم و تواریخ و ساخت ابزارآلات نجومی داشت و دیگری علم چگونگی استدلال از دوران افلاک و طالع برج‌ها و حرکت ستارگان بر آن چه که در زیر فلک رخ خواهد داد که آن را علم احکام نجوم می‌نامند که البته قرابت‌های زیادی با علم نجوم یا هیئت دارد (نیلنو: ۳۱-۳۸). موضوعی که در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته، احکام نجومی است؛ دانش تنجیم، تأثیرات سیارات و ستارگان بر حسب طبایع یعنی خشکی و تری، گرمی یا سردی آن بر موجودات زمینی به ویژه انسان (بیرونی، ۱۳۶۷: ۳۱۶-۳۱۸). شاخه‌های تنجیم در دوره‌ی اسلامی، همان شاخه‌های مورد استفاده نزد یونانیان و ایرانیان باستان بود. از نظر ابوریحان بیرونی و ابونصر قمی، احکام نجوم در پنج بخش کلی قابل تقسیم‌بندی بودند (همان: ۵۱۱ قمی، ۱۳۷۵: ۱۹۷)؛ بخش اول شامل احکام عالم و معرفت بر حوادث و وقایعی که در عالم مادی (سفلی) واقع می‌شد؛ بخش دوم شکل‌دهنده‌ی سرشت گیاهان و کانی‌ها، خصوصیات و ویژگی‌های رفتاری انسان، حوادث جوی و اقالیم هفت‌گانه بود؛ بخش سوم با عنوان احکام موالید به تعیین زایچه و طول عمر مولود از طریق استخراج طالع و سعدونحس سیارات می‌پرداخت؛ قسمت چهارم با عنوان «اختیارات» تعیین کننده‌ی بهترین زمان برای انجام امور مربوط به زندگی روزمره بود و بخش پنجم نیز با عنوان «ضمیر و خبی» در ارتباط با نیت سؤال‌کننده بود (زرگری، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

۲-۱. احکام نجوم در دوره قاجاریه

در دوره‌ی قاجاریه، همچون گذشته انتخاب زمان سعد برای انجام امور زندگی، از مهم‌ترین مشغله‌های مردم بود. این عمل، تنها مختص عوام نبود؛ بلکه درباریان و کارگزاران حکومت و شاهان قاجاری نیز، به این کار مبادرت ورزیده و جز در زمان‌های خاصی که از سوی منجمین به عنوان زمان سعد مشخص می‌شدند، دست به اقدامی نمی‌زدند (شیل، ۱۳۶۸: ۵۹). از این رو، منجمان دربار از جایگاه مهمی برخوردار بودند. تقویم‌های نجومی که این افراد تنظیم می‌کردند، به شدت مورد توجه شاهان، حکام و مردم طبقات پایین بود. تقویم‌های نجومی هر ساله در ابتدای فروردین با تعیین ایام و ساعات سعدونحس منتشر می‌شدند. این تقویم‌ها، علاقمندان بسیاری داشتند؛ به گونه‌ای که محل فروش آن‌ها به صورت آگهی در

روزنامه‌ها اعلام می‌شد و نه تنها در ایران، بلکه در کشورهای عثمانی و هند نیز، طرفدارانی داشت. روزنامه‌های فارسی زبان که در خارج از ایران منتشر می‌شدند؛ آگهی‌هایی در رابطه با فروش تقویم‌های مذکور در کشورهای مختلف منتشر می‌کردند. به طور مثال، در روزنامه اختر که در استانبول به چاپ می‌رسید، آدرس محل فروش این تقویم‌ها در عثمانی ذکر شده بود (روزنامه/ اختر، (۴۳)، (۱۲۹۴).

این علم، شامل احکام نجومی در زمینه تعیین اوقات مناسب برای خوردن دارو و انجام درمان، رفتن به سفر، خرید، تجارت، ازدواج و... می‌باشد. این اطلاعات در کتاب‌هایی با نام تقویم، به صورت عمومی منتشر شده و در اختیار مردم قرار می‌گرفت. به واسطه علاقه مردم به دانستن زمان‌های سعدونحس، این تقویم‌ها معمولاً علاقمندان و خریداران بسیار داشت (اولیویه، ۱۳۷۱: ۹۱؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۰۲). از این رو، با تیراژ بالا منتشر می‌شد و همین امر منجر به فراگیری هرچه بیشتر این احکام و عقاید در جامعه می‌شد. تقویم‌های مذکور، نظر سیاحان خارجی را نیز، به خود جلب کرده بود؛ این گونه تقویم‌ها و کتب از دوره های پیش از قاجاریه به ویژه عصر صفوی رواج بسیاری داشتند و شمار بالای نسخ خطی باقی مانده از آن‌ها، مؤید اهمیت آن‌ها هستند (همچون: مقامات، نسخه خطی کتابخانه ملک، نسخه ۵۷۴۲).

بروگش^۱ که در سال‌های ۱۲۷۶-۱۲۷۸ ق/ ۱۸۶۱-۱۸۶۰ م در ایران حضور داشت در سفرنامه خود در باب تقویم‌های ایرانی و محتویات آن نوشته است:

«در تقویم‌های ایرانی معین می‌شود که چه روزهایی باید به حمام رفت و یا چه موقع باید ناخن گرفت. این تقویم‌ها هر ساله قبل از عید نوروز، به تعداد زیاد و به قطع‌های مختلف، چاپ و به فروش می‌رسند» (بروگش، ۱۳۷۴: ۱۹۳).

از کارکردهای مهم علم تنجیم، پیشگویی زمان مناسب برای انجام امور مربوط به پزشکی و نیز، برخی اعمال مربوط به بهداشت شخصی بود. این گونه احکام در بسیاری از متون تخصصی پزشکی، نجوم و سایر مجموعه‌های مرتبط با علوم مذکور ارائه می‌گردید (همچون: رساله کنزالحساب، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۴۵۲۰). افزون بر آن، علم احکام نجوم با سایر شاخه‌های علوم غریبه نظیر رمل، احضار روح، سحروجادو، طلسمات و... ارتباط تنگاتنگی دارد؛ زیرا تعیین زمان مناسب (برج، روز، ساعت) در همه شاخه‌های علوم غریبه، مورد توجه بوده و توسط علمای این علوم به آن تأکید شده است (شیخ بهایی، ۱۳۹۲ ق).

در این دوره، احکام نجومی چون گذشته، مورد توجه بسیار بود؛ استنساخ شمار بالای رساله‌های گوناگون در موضوع احکام نجومی با نام‌های "معرفت تقویم"، "رساله در احکام نجومی"، "اختیارات الایام" و...، مؤید این مسئله است. تقریباً بیشتر رساله‌های باقی مانده از این زمان در موضوع احکام نجومی، سوادهایی از رساله‌های گذشته به ویژه عصر صفوی است. هر چند در این دوره، بر خلاف ادوار پیشین،

^۱. Brugsch

تقویم‌های مختصر و فشرده‌ای جهت استفاده راحت‌تر چاپ گردید که در آن به صورت سرواژه، سعدونحس و بایدونباید کارها در ایام ذکر می‌شد (همچون: رساله علم اصول نجوم، نسخه خطی، شماره ۱، ۱۱۲۹۲؛ تقویم رقومی چهل و سومین سال سلطنت، نسخه خطی، شماره ۱۱۰۹۲؛ جدول خطوط کواکب و اختیارات ساعات و سعدونحس روزها، نسخه خطی، شماره ۱۴۷/۷۳۸۷، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران).

مسئله سعدونحس ایام، همواره به عنوان بخش مهمی از رساله‌های احکام نجومی بوده است؛ در واقع، هدف اصلی از استخراج این تقویم‌ها که شامل تعیین شکل، حرکت، جایگاه (منزل)، مقدار، تناظر، تقابل، مزاجات، حالات، اوج و حضيض و... بروج دوازده‌گانه، کواکب، روزها و ساعت‌ها است؛ از جهت تأثیری بود که هر یک از برج‌ها و ستارگان بر اوقات کلی سال، ماه، روز و ساعت می‌گذاشتند. از این‌رو، معرفت تقویم در اصطلاح نجومی، به معنی راست کردن بود (رساله در معرفت تقویم، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۴۱۱۲، عکس شماره ۶)؛ یعنی تعیین درست و دقیق اوقات از جهت اعمال، رفتار و تصمیم‌گیری‌ها در تمامی امور.

هر سال، ماه و روز بر اساس این که موکل چه نوع حیوان و ستاره‌ای می‌شدند، صفات و منسوباتی داشتند؛ که در تعیین سعدونحس آن‌ها مؤثر بود و ضرورت داشت تا افراد مطابق آن، کلیه امور خود را تنظیم کنند؛ این احکام، تمامی امور زندگی سیاسی و اجتماعی افراد را شامل می‌شد؛ دیدار یا عدم دیدار با حاکمان و شاهان و بزرگان، حل یا عدم حل اختلافات حقوقی و شرعی، داد خواستن، ازدواج و طلاق، پیمان بستن، شروع کار نو، تعلیم و تعلم، به مکتب فرستادن فرزندان، شرکت یا عدم شرکت در مجالس و میهمانی‌ها، زراعت کردن، کاشت درخت، شکار کردن، سلمانی رفتن، ناخن چیدن، نو بریدن و نو پوشیدن، ملک و برده خریدن، ختنه کردن، از شیر گرفتن کودک، دارو و مسهل خوردن، سفر کردن و... (اختیارات حیدری، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۵۸۲۱، عکس ۱۸ تا ۲۱)؛ برای مثال؛ در این تقویم‌ها، سال گوسفند؛ سال حرب، غارت و بیماری بود و سال بوزینه؛ سال جنگ و نزاع میان امرا و اکابر؛ در عوض سال خرگوش؛ سالی پر از نعمت، پر از محصول، همراه با زمستان آسان در بعضی مناطق. افزون بر آن، با توجه به این که اول هر سال با چه روزی آغاز می‌شد، احکام خاصی تعیین می‌گردید؛ برای مثال؛ اگر اول سال قمری با شنبه شروع می‌شد؛ زمستان بسیار سخت، باران بسیار، افزایش مرگ و میر کودکان، گسترش طاعون، تب، تولید کم عسل، آفت در درختان میوه به ویژه انگور و... پیش‌بینی شده بود. پس مطابق آن، مردم می‌بایست تدابیر لازم را می‌دیدند (همان، عکس ۱۶-۱۸).

هر ستاره و برج، شکل و جایگاه مخصوص به خود را دارد که می‌توانست نحس یا سعد باشد؛ علاوه بر آن، تناظر و تقابل این بروج و کواکب در سعدی و نحسی اوقات مؤثر بود؛ هر برج، صفات و منسوباتی از مردم، مکان‌ها، اعضاء و بیماری‌ها داشت؛ که می‌توانست اوضاع مردم، اقلیم و بیماری‌های خاصی را باعث شود؛ برای مثال؛ برج حمل؛ متعلق به ملوک، امرا، لشکریان و مبارزان بود و می‌توانست مسبب

سردرد و چشم درد باشد، برج ثور: نکاح دوست، تیز شهوت و کم فرزند بود؛ یا برج جوزا: آبله و زخم را به همراه داشت و در ماه سرطان: سر تراشیدن، مهمانی رفتن، از شیر گرفتن کودک، ناخن چیدن، نکاح بستن، به خانه نو در آمدن و عمارت بنا کردن نحس بود. (رساله در معرفت تقویم، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۴۱۱۲، عکس شماره ۴۳ به بعد؛ علم اصول نجوم، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۵۸۵۵، ۱، عکس ۵-۳۱). بدین ترتیب، اعمال و رفتار مناسب هر سال و ماه و ساعت تعیین می‌گردید. از طرفی، تقارن کواکب با یکدیگر نیز، می‌توانست دلیل نحوست یا سعادت و یا میانه باشد؛ برای مثال؛ تقارن زحل و زهره برای شروع کارهای سخت‌ودشوار، عیش‌ونوش و میهمانی رفتن بسیار سعد، مقارنه زحل و شمس برای دیدار با سلاطین و انجام امور خیر، سعد بود و مقارنه زحل و رأس جهت دیدار با علما، رفتن به مدرسه و قطع خصومت، سعد بود. افزون بر آن، از مقارنه کواکب، افراد می‌توانستند برای انجام امور خاصی استفاده کنند؛ مانند افزایش میل جنسی، فرزندآوری، مطلع شدن از جنسیت فرزند در رحم، پسردار شدن، دفع حشرات موذی، کسی را در آب انداختن و خفه کردن و... زیرا همگی این‌ها، نیازمند انجام عملی خاص در حالتی ویژه از ماه بود (اختیارات حیدری، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۵۸۲۱، عکس ۲۲-۲۵).

بخش مهم دیگری که در تقویم‌های دوره‌ی قاجاریه وجود داشت، احکام خوش‌یمنی و بدیمنی نگاه کردن بود؛ برای مثال؛ در ماه سنبله باید بر روی دختران زیبارو و سبزه و زمین نگاه می‌گردید و از نظر به مردم بد حذر می‌شد؛ یا در ماه اسد، تماشا کردن ترکان، جواهر، سبزه و نگین خوش‌یمن بود (رساله در جنگ، ادعیه و طلسمات، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۱۱۲۹۲، عکس شماره ۶).

در بخش دیگری از این تقویم‌ها، احکام نجومی در امور مشخصی برای استفاده عموم به جهت سعدونحس ایام آموزش داده می‌شد؛ به عنوان مثال؛ برای آگاهی از بیمار شدن یا نشدن، گرفتن دزد و... در برج و کوكب خاصی که بدان پیش‌بینی شده بود، راه کارهایی ارائه می‌گردید (همان، عکس شماره ۱۰-۱۱).

ساعات نیز، همچون سال، ماه و ستارگان دارای سعدی و نحسی بودند؛ بدین ترتیب که، هر ساعت از شبانه‌روز، موکل یک ستاره بود و آن ستاره، سعادت و نحوست آن ساعت را مشخص می‌کرد؛ برای مثال؛ ساعت اول شب شنبه، متعلق به مشتری بود؛ از این‌رو، تجارت، معامله، زراعت، مصالحه و سفر به شمال کشور بسیار سعد بود و یا این که، در ساعت سوم شب چهارشنبه که متعلق به مریخ بود؛ حجامت، رگ زدن و خون ریختن، خواستن حاجت، دیدن فضلا و زایمان بسیار شوم و پر آفت بود (همان؛ عکس شماره ۱۱-۱۲).

افزون بر آن، بخشی از تقویم‌های این دوره، به مسئله انجام اعمال پزشکی، مانند فصد، حجامت، مسهل خوردن و... می‌پرداخت؛ در این تقویم‌ها، احکام نجومی در انجام امور پزشکی در ایام ماه بیان می‌گردید؛

برای مثال؛ فصد کردن در دومین روز ماه قمری، سبب زردی رخسار و در هفتمین روز، بلغم را زیاد می‌کرد و... (همان: عکس شماره ۱۳).

۳. نظر علما در باب سعدونحس و تنجیم

بر اساس روایات، زمانی که تنجیم به معنای اعتقاد و ایمان به تأثیر ستارگان در زندگی بشر باشد و نیز، منجر به تکذیب قضا و قدر الهی گردد، حرام است. هنگامی که فردی با علم خود به مخالفت با خداوند پرداخته و قصد برگرداندن قضای الهی را داشته باشد و از روی قطع و یقین، حوادث را پیش‌بینی نماید، به گونه‌ای که جایی برای کمک از خداوند و تأثیر وی در امور باقی نماند، این علم، تنجیم نام داشته و تحریم شده است (خرازی، ۱۳۸۶: ۸۱)؛ اما در صورتی که شخصی اجرام آسمانی را در رویدادهای زندگی بشر مؤثر بداند؛ اما ستارگان را در این تأثیر، مستقل یا شریک خداوند نداند، مورد تحریم توسط علما نخواهد بود. تنجیم به خاطر در نظر نگرفتن مشیت و اراده الهی در حوادث و رویدادها، مورد مخالفت دین اسلام قرار گرفت. امام علی^(ع) نیز، هنگامی که فردی بر اساس پیشگویی‌های نجومی، ایشان را از سفر بازداشتند، فرمودند:

«ایا گمان می‌کنی که ساعت سعدی را که هرکس در آن حرکت کند، از بدی در امان بوده و ساعت نحسی را که هرکس در آن حرکت کند، مبتلا به ضرر و خسارت خواهد شد؟ ... همانا هرکس تو را در این ادعا تصدیق کند، قرآن را تکذیب کرده و ... خود را از استعانت از خداوند بی‌نیاز می‌داند. سپس... فرمود: از یادگیری نجوم برخذر باشید، مگر به اندازه‌ای که در شناخت راه‌های زمینی و دریایی لازم است، چرا که نجوم شخص را به کهنات می‌کشاند و کاهن همانند جادوگر و جادوگر همانند کافر است و کافر در آتش است...» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۱۶۸).

۳-۱. نقد سنت تنجیم از منظر علمای عصر قاجاریه

علما و فقهای شیعه در عصر قاجاریه از مخالفان تنجیم بودند؛ آنها تنجیم را مورد ذم قرار داده و حرام می‌دانستند. محمدحسن نجفی معروف به صاحب جواهر، از علمای بزرگ آن دوره، با سنت تنجیم و پیشگویی مخالف بود؛ او رمل و فال را به سبب «اعتقاد به کامل حوادث» حرام می‌دانست (نجفی، ۱۴۱۷: ۲۲/۱۰۹). شیخ مرتضی انصاری از برترین فقیهان شیعه دوره‌ی قاجاریه نیز، حکم به تحریم تنجیم داده است. او در اثری با عنوان «المکاسب المحرمه» بیان می‌دارد؛ که هرکس «معتقد به تأثیر ستارگان یا مدخلیت ستارگان در تأثیر باشد، کافر است» (انصاری، ۱۴۱۱: ۲۶-۲۵). وی درباره تحریم تنجیم می‌گوید:

«... خبر دادن از امور غیبی از روی قطع و یقین در هر صورت حرام است ... زیرا در این روایت، پیامبر اکرم خبردهنده از چیز مخفی را همانند ساحر و کاهن و دروغگو قرار داده و همه را حرام می‌داند» (انصاری، ۱۴۱۱: ۵۳).

بدین ترتیب، باور به تنجیم که از ابتدای اسلام از سوی بزرگان دین منع شده بود؛ از سوی علمای بزرگ

عصر قاجاریه نیز، مورد کراهت قرار گرفت. با این حال، مردم این دوره همچون ایام گذشته به این عقیده پایبند بودند و نه تنها دستورهای دین اسلام، بلکه تأکیدات علمای معاصر آن‌ها نیز، در این مسئله تأثیری نداشت.

۴. علل گسترش و توسعه باور به سعد و نحس ایام

در تمام جوامع، همواره سیاست، فرهنگ، اقتصاد در تأثیرات متقابل از یکدیگر شکل گرفته‌اند. در این میان، خرافات نیز، متأثر از وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حتی محیط طبیعی، اقلیم و جغرافیا پدید آمده و به رشد و نمو در بطن جامعه پرداخته است. در این راستا، می‌توان گفت: خرافات در درماندگی و محرومیت‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نیز، جنسیتی جوامع ریشه دارد. مردمانی که گرفتار خرافات می‌شوند، آن را کنشی مؤثر در برابر مشکلات و بحران‌ها دانسته و در مصائب و سختی‌های مختلف نظیر زمان تولد، مرگ و زناشویی بدان روی آورده و خواستار کمک و یاری از آن می‌شوند (خانی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰).

فشار و اختناق در جامعه عصر قاجاریه، عامل مهم شکل‌گیری و رشد خرافات بود. در جوامع استبدادی، ظلم و ستم و بی‌عدالتی، بستر مناسبی برای گسترش خرافات به وجود می‌آورند (راوندی، ۱۳۷۳: ۴۵۵). زمانی که هیچ امیدی برای حمایت، فریادری و عدالت در برابر ظلم و فشار وجود نداشته باشد، مردم به ناچار رو به عوالم غیب و ماوراءطبیعه آورده و جهت بهبود شرایط زندگی خویش و نجات از وضع موجود، دست به دامان خرافات می‌شوند. استبداد، فساد، ظلم شاهزادگان و حکام ایالات و ولایات و بی‌قانونی دستگاه حاکم، از مشخصه‌های بارز دوره قاجاریه بود. همین امر، به ایجاد ناامنی و فشار بر مردم منجر شد. آن‌ها در مقابل این مشکلات هیچ پناهگاهی نداشتند، ناچار به چنین راهکارهایی روی می‌آوردند. نابسامانی اقتصادی وضعیت کشور در دوره قاجاریه، عامل مهم دیگری در رونق باورهای خرافی بود. ضعف اقتصاد کشور در پی جنگ‌های ایران و روسیه، ناکارآمدی نظام مالیات‌گیری، بی‌توجهی به تجارت، کشاورزی، صنعت و مشکلات متعدد دیگر، به کاهش توانایی مردم و فقر عمومی جامعه منجر شد. در پی آن، خشکسالی‌ها، کمبود بارش و قحطی‌های مکرر، در کنار ضعف مدیریت دولت، به وخامت هرچه بیشتر وضعیت اقتصادی کشور و ویرانی دامن می‌زد. در این میان، بی‌سوادی و نواقص نظام آموزشی ایران، یکی دیگر از علل مهم توجه و استقبال مردم به چنین باورهایی بود. به گفته سیاحان خارجی، بی‌سوادی و جهل عامه مردم ایران همچون سدی در مقابل پذیرش اندیشه‌های نوین قد علم کرده بود و از توسعه گفتمان روشنفکری به طبقات پایین جامعه، ممانعت می‌نمود (ویشارد، ۱۳۶۳: ۳۶۰).

عامل بسیار مهم دیگر در گسترش و نهادینه شدن اعتقاد به سعد و نحس ایام در کنار سایر باورهایی از این قبیل در این دوره، جایگاه و موقعیت زنان بود. جهل و بی‌سوادی، ظلم و اجحاف بر این گروه، به عنوان

پرورش‌دهندگان نسل‌های بعد، عامل اثر گذاری بود که بر ایجاد خرافات و توسعه آن در عصر قاجاریه تأثیر گذاشت. زنان، رشد و تربیت فکری مناسبی نداشتند و نه تنها از جهان‌بینی روشنی برخوردار نبودند؛ بلکه در حصار مجموعه‌ای از خرافات و اوهام گرفتار شده و راهی برای رهایی از آن نداشتند (شمیم، ۱۳۷۱: ۳۸۰-۳۸۱)

ضعف شخصیت زن که از سوی جامعه به اجبار به وی تحمیل می‌شد، بی‌سواد، محدود بودن وی به خانه و خانواده و عدم اجازه حضور در اجتماع، سبب عمومیت یافتن کتفه‌فکری و جهالت آنان گردید. به واسطه رفتار جامعه، زنان از اعتماد به نفس اندکی برخوردار بودند و فرمانبردار همسران خویش گردیدند. این زن، مدام مورد سوءاستفاده، اذیت و آزار قرار می‌گرفت و از حمایت‌های محدودکننده برخوردار بود (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۶-۱۵۵)؛ از این‌رو، در مواجهه با مشکلات به واسطه ناآگاهی و ناتوانی، به جادو و خرافات پناه می‌برد. زنان، با روی آوردن به خرافات و جادو و طلسم نه تنها بازار خرافات را گرم‌تر می‌کردند؛ بلکه در نقش مادر، این باور را به فرزندان خویش منتقل نموده و سبب نهادینه شدن آن در جامعه می‌شدند.

۴-۱. پیامدهای سیاسی اعتقاد به سعدونحس ایام:

۴-۱-۱. اعتقاد شاه و دولتمردان قاجاری به سعدونحس

باور به سعدونحس ایام در دوره قاجاریه یک اعتقاد عمومی بود؛ شاهان قاجاری نیز، متأثر از فرهنگ زمانه، به شدت به سعدونحس ایام معتقد بودند. آن‌ها در انجام امور مختلف زندگی به منجمان رجوع می‌کردند. در این میان، به تصریح منابع، منجمانی معروف در دربار قاجارها در کنار شاهان حضور داشتند. اعتماد السلطنه و سایر منابع این دوره، از افراد مختلفی به عنوان منجم‌باشی شاهان قاجاری و حتی زنان پرنفوذی چون مهدعلیا نام برده‌اند (اعتمادالسلطنه، بی‌تا: ۲۹۸/۱ و ۲۹۹ و ۲۷۴).

یکی از مهم‌ترین نکاتی که شاهان قاجاری در هنگام جلوس مدنظر داشتند، تاج‌گذاری در لحظه سعد و میمون بود. به عقیده آن‌ها، اگر تاج‌گذاری در ساعتی نحس انجام می‌شد، عواقبی ناگوار برای پادشاه و مملکت به همراه داشت؛ بر اساس منابع دوره‌ی قاجاریه، تمامی شاهان این سلسله، ضمن مشورت با منجمان، لحظه‌ای سعد را برای تاج‌گذاری و به تخت نشستن برمی‌گزیدند (جهانگیرمیرزا، ۱۳۸۴: ۲۲۵ و ۳۱۴. نوری، ۱۳۸۶: ۳۹؛ مستوفی، ۱۳۸۴: ۹/۲).

پس از مرگ ناصرالدین‌شاه، مظفرالدین میرزای ولیعهد، در ورود به پایتخت، برای تاج‌گذاری، تعلل ورزید؛ زیرا وجود دو عدد ۱۳ در سال تاج‌گذاری (۱۳۱۳ ق) را نحس می‌دانست؛ پس، آمدن به پایتخت را چنان به تأخیر انداخت، تا این سال به پایان رسد (مستوفی، ۱۳۸۴: ۹/۲).

تنها محمدعلی‌شاه بود که برای جلوس بر تخت پادشاهی و انتخاب زمان تاج‌گذاری، بر اساس نظر

منجمان عمل نکرد. وی در ساعتی متفاوت با آنچه منجم دربار به عنوان ساعت سعد تعیین کرده بود، تاج‌گذاری و رسومات و قوانین را نیز، اجرا نکرد؛ به گفته دالمانی به عقیده مردم، این کار موجب برخی پیشامدها شد که در سقوط وی مؤثر واقع گردید (دالمانی، ۱۳۳۵: ۶۷-۶۶).

شاهزادگان و بزرگان و اشراف قاجاری نیز، به شدت به سعدونحس پایبند بودند. آن‌ها نه تنها این قوانین را در زندگی روزمره به کار می‌بردند؛ بلکه در موقعیت‌های مختلف سیاسی و نظامی نیز، بر همین اساس عمل می‌کردند. این گروه، به واسطه برخورداری از تمکن مالی لازم، منجمان خصوصی برای خود استخدام نموده و در مواقع لزوم، به آنها رجوع می‌کردند (اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۶۹). حکام و شاهزادگان مستقر در ایالات و ولایات نیز، در دستگاه خود منجمانی داشتند. این منجمان، آن‌ها را در تعیین زمان مناسب و سعد جهت انجام امور ایالات یاری می‌دادند. به گفته جیمز موریه، هر شهری در ایران دارای منجمی مخصوص بود (موریه، ۱۳۸۶: ۷۳/۲).

تعیین زمان تحویل سال نو، انتخاب زمان سعد برای آغاز سفر و حرکت، ورود و خروج از شهر، دیدار با سفرا و افراد مختلف، از وظایف منجمان بود. اشراف و بزرگان نیز در انجام امور فوق، بر اساس نظر منجمان عمل می‌کردند. آقامحمدخان نیز، به شدت به این امر معتقد بود؛ وی در هنگام بازگشت از لشکرکشی خراسان به تهران، در هنگام ورود به شهر، دو روز در فیروزکوه اتراق نمود تا زمان و لحظه سعد برای ورود به شهر فرابرسد؛ زیرا به عقیده منجمان، زمان ورود به شهر سعد نبود. بن‌تان، سفیر فرانسه در ایران ۱۲۲۱ ق/ ۱۸۰۷ م نیز، از اهتمام فتحعلی‌شاه به رعایت ساعت سعدونحس در هنگام سفر و حتی ملاقات با سفرای خارجی سخن گفته است (اولیویه، ۱۳۷۱: ۹۱). در کتاب «سرگذشت حاجی بابا»، از تعیین زمان سعد برای حرکت فتحعلی‌شاه به اردوی سلطانیه توسط منجمین نام برده شده؛ که زمان حرکت به طور دقیق در بیست‌ویکم ربیع‌الاول و حدود چهل‌وپنج دقیقه پیش از طلوع آفتاب تعیین گردیده بود (موریه، ۱۳۵۱: ۳۱۲).

شاهان و حکام عصر قاجاریه، نه تنها در انجام امور روزمره بر اساس نظر منجمان عمل می‌کردند؛ بلکه در امور دولتی و رویدادهای سیاسی و نظامی نیز، نظر منجمان را جویا شده و توصیه‌های آن‌ها را رعایت می‌نمودند. گفته شده، در هنگام شورش خوانین خراسان در سال ۱۲۲۹ ق، فتحعلی‌شاه از میرزا محمدحسین اصفهانی منجم‌باشی دربار، نظرخواهی کرد. منجم‌باشی، ضمن بررسی حرکات اجرام آسمانی اعلام کرد که بر اساس نحوه قرارگیری ستارگان، دوره حکمرانی خوانین مذکور، تنها هفده سال بوده و از آنجا که هفده سال از دوران قدرت آن‌ها در خراسان گذشته، زمان برای لشکرکشی به خراسان و حمله به آن‌ها مناسب است. فتحعلی‌شاه نیز، نظر منجم‌باشی را پذیرفته و ولیعهد را برای سرکوبی خوانین مذکور به خراسان گسیل نمود (هدایت، ۱۳۸۰: ۷۹/۹).

نفوذ این عقیده در میان بزرگان و کارگزاران دولت قاجاریه چنان بود که، آن‌ها اداره امور کشور را بر اساس چنین اعتقادی پیش می‌بردند. منجم‌باشی همواره در دربار حضور داشت تا در انجام هرکاری شاه را

یاری دهد. شاه حتی در امور شخصی و روزمره مانند رفتن به شکار، صیغه نمودن زنان و... به گفته وی عمل می‌کرد و در صورت عدم موافقت او، به هیچ کاری مبادرت نمی‌ورزید (افراسیابی، ۱۳۷۱: ۲۹۱).

۵. پیامدهای اجتماعی اعتقاد به سعدونحس ایام

۵-۱. تأثیر باور به سعدونحس در پزشکی

در عصر قاجاریه در انجام امور پزشکی و درمانی همچون خوردن دارو، انجام عمل جراحی، رگ زدن، حجامت کردن و مسهل خوردن و... ساعات سعدونحس در نظر گرفته می‌شد (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۴۲؛ پولاک، ۱۳۶۸: ۴۲۶). مردم زمانی که بیمار می‌شدند و به پزشک مراجعه می‌کردند، به هنگام استفاده از داروی تجویز شده توسط پزشک، بر اساس دستورهای تقویم نجومی عمل کرده و توصیه‌های پزشک را در این زمینه در نظر نمی‌گرفتند؛ زیرا معتقد بودند ممکن است، خوردن دارو را در زمانی نحس آغاز کنند و این امر منجر به وخامت هرچه بیشتر بیماری و احیاناً مرگ شود. از این‌رو، در صورتی که منجم، نوشیدن دارو را در ساعت یا روزی خاص تأیید نمی‌کرد، دارو مصرف نمی‌شد (ویلز، ۱۳۶۸: ۱۵۵). حتی گاهی، بیمار به واسطه شرایط حاد همچون عمل آپاندیسیت به عمل جراحی فوری نیازمند بود؛ اما بیماران تا فرا رسیدن زمان سعد، هرگز تن به اینکار نمی‌دادند (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۴۳-۲۴۲).

مردم، انتشار بیماری‌های همه‌گیر را نیز، متأثر از حرکات اجرام آسمانی و به تأثیر از نیروهای ماورا طبیعی می‌دانستند. هنگامی که در سال ۱۲۳۴ ق در شیراز، وبا همه‌گیر شد؛ مردم گمان می‌کردند این بیماری به سبب تأثیر ستاره سهیل حادث شده است (فلور، ۱۳۸۶: ۹۵). به عقیده مردم، این ستاره در وقوع نحوست و ایجاد مشکلات و بیماری بسیار مؤثر بود. مردم حتی برای حمام رفتن نیز، بر اساس توصیه تقویم‌ها اقدام می‌نمودند. مراغه‌ای در «سیاحتنامه ابراهیم بیگ» این عمل را به چالش کشیده است:

«... هر وقت بدن شما به شستشو نیاز داشت، بدون تعیین نیک و بد ایام به حمام بروید که سعدترین ساعت همان است و هر زمان ناخوش شدید، پیش طبیب رفته و معالجه کنید من نمی‌گویم تقویم لازم نیست، البته تقویم برای هر ملتی لازم است، اما نه این تقویم ایران که در سر هر صحیفه آن بنویسند، اوضاع این ماه دلالت میکند به شوری پنی و شیرینی شکر و به نرمی پنبه و درشتی حجر» (مراغه‌ای، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

۵-۲. تأثیر باور به سعدونحس در امور روزمره

تقویم‌های منجمان که ساعات و روزهای سعد را جهت انجام امور در ماه‌های مختلف مشخص نموده بودند؛ در آغاز سال در تمام شهرها به فروش می‌رسید و مردم از تمامی طبقات، آن‌ها را خریداری و امور زندگی خود را بر اساس آن‌ها تنظیم می‌کردند. این امر، موجب رونق کار منجمان و افزایش ثروت آن‌ها شده بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۲: ۳۱۹/۲). به گفته اولیویه هیچ کاری در

ایران سودمندتر و درآمدزا تر از ستاره‌شناسی و آگاهی از نجوم نبود (اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۶۹). در انجام امور دیوانی، آغاز نوشتن کتابی جدید، تعلیم و تعلم، بنا کردن ساختمانی جدید، قباله و سند نوشتن، نام‌گذاری کودک، به گهواره نهادن و از شیر گرفتن او، به تقویم مراجعه و در ساعت سعد اعمال فوق آغاز می‌گردید (رایس، ۱۳۸۳: ۱۹۸). دالمانی از مراجعه به تقویم برای انجام هر عملی، حتی خرید، پوشیدن لباس و جوراب توسط ایرانیان سخن گفته است:

«... برای گرفتن تصمیمی و یا انجام هر عملی، بتقویم مراجعه می‌کنند و بدون مشورت با منجمین کاری را انجام نمی‌دهند؛ مثلاً مرد برای پوشیدن لباس تازه باید به تقویم نگاه کند و در ساعت سعدی این لباس را بپوشد و حتی در خرید کفش و جوراب و لوازم خانه نیز، این تشریفات دخالت دارند» (دالمانی، ۱۳۳۵: ۳۱۵-۳۱۴).

در کارهای مهم‌تری نظیر تعیین روز ازدواج و بردن جهیزیه نیز، به همین منوال عمل می‌شد:

«... در روزی که ساعت نیک باشد و تقویم رسمی آنرا پیش‌بینی کرده باشد، از دوستان و آشنایان هردو خانواده دعوت به عمل می‌آید و مجلس عقدکنان منعقد می‌گردد. معمولاً در روزهایی که ماه در محاق واقع شود و زمین را روشن نکند و در مواقع قمر در عقرب و اوقاتی که ماه با سیارات مریخ و زحل تقارن پیدا کند، ساعت نحس است و نباید به عقدکنان مبادرت نمود» (همان: ۲۵۹).

آغاز سفر نیز، حتماً باید در زمانی سعد صورت می‌گرفت. ابراهیم بیگ در سیاحتنامه‌اش در این باره می‌گوید: مردم او را از سفر در روز خاصی بازداشتند، زیرا آن روز نحس بود (مراغه‌ای، ۱۳۸۸: ۲۳۳). در کتاب «سرگذشت حاجی بابا»، ابوالحسن خان ایلچی، اتفاقات ناگواری را که در مدت اقامتش در مشهد رخ داد، به واسطه ورود به مشهد در ساعتی نحس تفسیر می‌کند:

«خلاصه یقینم شد که ساعت ورود بد بوده، اول کمرم شکست و بعد از آن ناخنم ریخت. اگر قدری دیگر بمانم شاید خونم بریزد؟» (موریه، ۱۳۵۱: ۱۴۵).

سرجان ملکم نیز، در باب انتخاب زمان سعد برای حرکت سفرای ایران به خارج اشاره دارد:

«در ایران نیز مردمی که وسعتی دارند، کاری بدون رجوع به ستارگان نمی‌کنند. در اختیار امری، یا شروع سفری یا پوشیدن لباس نو باید ساعت دیده [تقویم بررسی شود] و رأی منجم پرسیده شود. بعضی اوقات اگر کسی بخواهد سفر کند و هنوز اسباب سفر فراهم نیامده باشد، لکن ساعت خوب باشد، از خانه خود نقل مکان بجای دیگر می‌کند و احتمال دارد تا فراهم آمدن اسباب به زحمت می‌گذارند و همین قدر خوش است که به ساعت سعد حرکت کرده است» (ملکم، ۱۳۸۰: ۸۳۳/۲).

حتی ورود سفرا به تهران نیز، باید در ساعت سعد صورت می‌گرفت. لیدی شیل در خاطرات خود نوشته است: زمانی که وی به همراه هیأت رسمی انگلیس قصد ورود به تهران را داشت، آن‌ها را مجبور کردند سه روز در یک فرسنگی تهران منتظر بمانند تا لحظه و ساعت سعد برای ورود به تهران برسد (شیل، ۱۳۶۸: ۵۹).

علاقه به نجوم و تعیین سعدونحس اوقات در میان روستاییان و ایلات نیز، رایج بود (ویلز، ۱۳۶۷: ۱۵۹). بختیاری‌ها به ساعات سعدونحس در انجام کارها به شدت پایبند بودند. آن‌ها در سایر اعمال نظیر کوچ، کار و زراعت، خواستگاری، کوبیدن میخ سیاه چادر در قشلاق و بیلاق، ساعات سعدونحس را جستجو نموده و بر اساس آن عمل می‌نمودند (باقری، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

در این دوره، به واسطه سفر ایرانیان به اروپا، روشنفکران و تحصیل‌کردگان با ستاره‌شناسی جدید آشنا شده و به مخالفت و انتقاد از تنجیم پرداختند. غالب افراد تحصیل‌کرده، منکر و منتقد مسئله سعدونحس بودند؛ تحت تأثیر شرایط موجود و نیز بر اساس مخالفت‌های علما، ناصرالدین‌شاه به رغم میل شخصی خود، در سال ۱۲۳۹ ش، نوشتن احکام نجوم در تقویم‌ها را ممنوع اعلام نمود (اعتمادالسلطنه، بی‌تا: ۱/۱۲۹). با این حال، تا سال‌ها پس از این دستور، تقویم‌های حاوی اوقات سعدونحس همچنان سالانه منتشر و مورد استفاده همگان قرار می‌گرفت.

نتیجه‌گیری

جامعه عصر قاجاریه به علت مشکلات عدیده سیاسی و اجتماعی، دچار افکار و باورهای غیرمنطقی، خلاف عقل و خرافی نظیر اعتقاد به سعدونحس ایام بود. با وجود اینکه دین اسلام مخالف چنین عقایدی بود؛ اما مردم همچنان به چنین باورهایی پایبند بودند. بی‌اطلاعی و عدم آگاهی از روابط علت و معلولی، حوادث طبیعی و غیرطبیعی مختلف همچون بیماری، مرگ و میر، زلزله، سیل و... به شکل‌گیری چنین باوری‌هایی منجر شد. در این میان، فقدان آموزش، در دامن زدن به این وضعیت، نقشی مؤثر داشت. از سوی دیگر، وضعیت استبدادی جامعه، فقر و عدم امنیت اجتماعی و اقتصادی به همراه جایگاه نازل زنان به عنوان گروهی مهم و تأثیرگذار در جامعه، عاملی مهم در رونق و گسترش این امر بود. زنان که از حقوق اولیه خود محروم بودند؛ راه مقابله با مصائب و ناملایمات زندگی را پناه بردن به چنین عقایدی یافته بودند. افزون بر آن، مقاومت جامعه عصر قاجاری در مقابل کشفیات علوم جدید نیز، به نهادینه شدن و تداوم هرچه بیشتر چنین باورهایی در جامعه دامن می‌زد. در این میان، غالب مردم طبقات مختلف از اشراف تا فقرا و حتی شاهان تحت تأثیر فضای گفتمانی موجود، بدون در نظر گرفتن ساعات سعدونحس به کاری مبادرت نمی‌نمودند.

کتاب‌نامه

- _____ (۱۳۶۲). *مطلع الشمس*. ج ۲، تهران: فرهنگسرا.
- _____ (۱۳۸۶). *سفرنامه جیمز موریه*. ترجمه: ابوالقاسم سری، ج ۲، تهران: سخن.
- اختیارات حیدری، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۵۸۲۱.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان. (بی‌تا). *چهل سال تاریخ ایران*. ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- افراسیابی، بهرام. (۱۳۷۱). *شاه ذوالقرنین و خاطرات ملیجک*. تهران: سخن.
- افشانی، علیرضا (۱۳۹۱). *خرافه و جامعه دینی*. اصفهان: دفتر حوزه علمیة قم.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۱). *المکاسب المحرمه*. قم: دارالذخائر.
- اولیویه. (۱۳۷۱). *سفرنامه اولیویه*. ترجمه: محمدطاهر میرزا، به کوشش غلامرضا ورهرا، تهران: اطلاعات.
- باقری، قباد. (۱۳۷۹) *بختیاری در گذر زمان*. تهران: مؤسسه انتشارات آیات.
- بروگش، هینریش. (۱۳۷۴). *در سرزمین آفتاب*. مترجم: مجید جلیلوند، تهران: مرکز.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد. (۱۳۶۷). *التفهیم لاوائل صناعه التنجیم*. مصحح: جلال همایی، تهران: هما.
- پورملائی، روح‌الله و دیگران. (۱۳۹۳). «واکاوی نقش فرهنگ ناسالم سیاسی (خرافه گرایی و تقدیرگرایی) بر توسعه نیافتگی عصر قاجار تا پیش از مشروطه». *پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره ۴۲.
- پولاک، یاکوب ادوارد. (۱۳۶۸). *سفرنامه پولاک*. مترجم: کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- تقویم رومی چهل و سومین سال سلطنت، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۱۱۰۹۲.
- ثقفی، مریم. (۱۳۹۴). «بررسی تعامل تنجیم و طبابت با مرور اجمالی بر فعالیت‌های حاجی نجم‌الدوله و خاندان وی»، *فصلنامه تاریخ پزشکی*، سال هفتم، شماره بیست و دوم.
- جاهودا، گوستاو. (۱۳۶۳). *روانشناسی خرافات*. ترجمه: محمدتقی براهنی، تهران: البرز.
- جدول خطوط کواکب و اختیارات ساعات و سعدونحس روزها، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۱۴۷/۷۳۸۷.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۹). «دیدگاه علمای عصر صفوی درباره احکام نجومی و سعدونحس ایام (مروری بر رساله انوار مشرقه خاتون آبادی)». *مجله پیام بهارستان*، سال سوم، شماره ۱۰.
- جعفریان، رسول. (بی‌تا). «جدال تقویم شرعی با تقویم نجومی در دوره‌ی اخیر صفوی»، *مجله مقالات و رسالات تاریخی*، شماره چهارم.
- جهانگیر میرزا قاجار. (۱۳۸۴). *تاریخ نو*. به سعی و اهتمام عباس اقبال، بی‌جا: علم.
- حسینی دشتی، مصطفی (۱۳۷۹). *معارف و معاریف*. ج ۵. قم: مؤسسه فرهنگی آیه.
- خوری شرتوتی لبنانی (۱۹۹۲). *اقرب الموارد*. ج ۱. بیروت: مکتبه لبنان ناشرین.
- دالمانی، هانری رنه. (۱۳۳۵). *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*. ترجمه: علی محمد فره‌وشی، تهران: امیرکبیر.
- رساله در جنگ، ادعیه و طلسمات، نسخه خطی، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۱۱۲۹۲/۱.
- رساله در معرفت تقویم، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۴۱۱۲.
- رساله علم اصول نجوم، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۵۸۵۵/۱.
- روزنامه اختر*، ۱۲۹۴، (۴۳).
- زرگری، فاطمه و علی یحیایی. (۱۳۹۳). «تأثیر باورها و نگرش‌های نجومی بر اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران در سده‌های چهارم تا نهم قمری». *مجله مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ*، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳.

- شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۳۹۲ ق). نقش سلیمانی در علوم غریبه خاصه احضار ارواح، سحر و طلسمات. بی‌جا: مکتبه عربیه.
- علامه طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۰). *المیزان*. ج ۱. ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی. بی‌جا: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- علم اصول نجوم، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۵۸۵۵/۱.
- فلسفه تاریخ؛ روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری. (۱۳۹۲). ترجمه و تدوین: حسینعلی نوذری. تهران: طرح نو.
- فلور، ویلم. (۱۳۸۶). سلامت مردم در ایران قاجار. ترجمه: ایرج نبی پور، تهران: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی تهران؛ مرکز تحقیقات اخلاق و تاریخ پزشکی.
- قمی، ابونصر حسن. (۱۳۷۵). ترجمه المدخل الی علم احکام نجوم. تصحیح: جلیل اخوان زنجانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۳). سفرنامه کمپفر. ترجمه: کیکاووس جهانداری، تهران: کخوارزمی.
- کنزالحساب، کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شماره ۴۵۲۰.
- لیدی شیل، مری لئونورا ویت. (۱۳۶۸). *خاطرات لیدی شیل*. ترجمه: لیدی شیلحسین ابوترایان، تهران: نو.
- مراغه‌ای، زین‌العابدین. (۱۳۸۸). *سیاحتنامه ابراهیم بیگ*. مصحح: محمدعلی سپانلو، تهران: آگاه.
- مستوفی، عبدالله. (۱۳۸۴). *شرح زندگانی من*. تهران: زوار.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۹۰). *مروج الذهب*. ج ۲. ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- مقامات ۱۰۹۸ ق، ملک، شماره ۵۷۴۲.
- ملکم، سرجان. (۱۳۸۰). *تاریخ کامل ایران*. ترجمه: میرزا اسماعیل حیرت، ج ۲، تهران: افسون.
- موریه، جیمز. (۱۳۵۱). *سرگذشت حاجی بابای اصفهانی*. تبریز: کتاب فروشی حاج محمدباقر کتابچی حقیقت.
- نجفی، محمد حسین. (۱۴۱۷). *جواهرالکلام فی شرح الشرایع الاسلام*. جلد ۲۲، قم: جامعه مدرسین قم.
- نوری، محمدتقی. (۱۳۸۶). *اشرف التواریخ*. مصحح: سوسن اصیلی، تهران: میراث مکتوب.
- نهج البلاغه*. (۱۳۷۹). ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: فقیه.
- نیلنو، کرلو آلفونسو. (بی‌تا). *تاریخ نجوم اسلامی*. ترجمه: احمد آرام، بی‌جا: کانون نشر.
- ویشارد، جان. (۱۳۶۳). *بیست سال در ایران*. ترجمه: علی پیرنیا، تهران: موسسه انتشارات نوین.
- ویلز (۱۳۶۸). *ایران در یک قرن پیش*. ترجمه غلامحسین قراگوزلو، تهران: انتشارات اقبال.
- هدایت، رضا قلی (۱۳۸۰). *روضه الصفاى ناصری*. تصحیح و تیحشیه: جمشید کیانفر، جلد ۹ (۱۵)، تهران: اساطیر.



doi 10.22059/jis.2023.353788.1176

Research Paper

Political relations between Sistan and Makoran from the Third century to the 6th century AH

Abdlah Safarzaie¹ | Marziyeh Balouchi²

1. Corresponding Author, Faculty Member, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Velayat University, Iranshahr, Iran Email: a.safarzaie@velayat.ac.ir

2. Master's degree student, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Velayat University, Iranshahr, Iran Email: balochimarzi@gmail.com

Article Info.

Received:
2022/04/11

Accepted:
2024/12/28

Keywords:
Makoran,
political,
relations,
Sistan, sixth
century, third
century,

Abstract

Sistan and Makran were in the southeast of the lands of the Eastern Caliphate from the 3rd to 6th centuries AH and were much larger in terms of territory than today. At the beginning of the 3rd century AH, Sistan came under the control of the Taherids. In the middle of the 3rd century, the Saffarids, centered in Sistan, ruled over large parts of Iran. With the rise of the Samanids, Ghaznavid and Seljuk Turks, their efforts to dominate Sistan and Makran began. the Buyids conquered the western regions of Makran in the 4th century. Such efforts to dominate Sistan and Makoran and the resistance of the surviving Saffarid sultans in Sistan and the rulers of Makoran for their political independence had created complex political relations in the region. Therefore, it is worth investigating the political relations between Makoran and Sistan during this period. After the Saffarids came to power in Sistan, the Sistan sultans sought to dominate Makran, but the Makran rulers tried to govern this region themselves. Many of the Turks' invasions of Makran were carried out through Sistan, and sometimes some rulers of Sistan sought refuge in Makran as a result of pressure from the invading tribes or internal divisions. This research has been conducted in a descriptive-analytical manner. The achievement of this research is to get to know the useful experiences of relations between Sistan and Makoran from the 3rd to the 6th century.

How To Cite: Safarzaie, Abdlah& Baluchi, Marziyeh. (2024). Political relations between Sistan and Makoran from the Third century to the 6th century AH, *Journal of Iranian Studies*14(4), 21-38

Publisher: University of Tehran Press.





مناسبات سیاسی سیستان و مکران از سده سوم تا سده ششم هجری قمری

عبداله صفرزایی^۱ | مرضیه بلوچی^۲

۱. نویسنده مسئول، عضو هیات علمی گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران رایانامه:

a.safarzaie@velayat.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران رایانامه:

balochimarzi@gmail.com

اطلاعات مقاله چکیده

سیستان و مکران در سده سوم تا ششم هجری در جنوب شرق سرزمین‌های خلافت شرقی و در منطقه ثغور محسوب می‌شدند. در آن دوره تاریخی وسعت سرزمینی ایالت‌های سیستان و مکران بسیار گسترده‌تر از امروز بود. در ابتدای سده سوم هجری سیستان تحت تسلط طاهریان قرار گرفت. در اواسط قرن سوم صفاریان به مرکزیت سیستان بر بخش‌های وسیعی از ایران از جمله مکران حکومت نمودند. با روی کار آمدن سامانیان و به دنبال آن ترکان غزنوی و سلجوقی، تکاپوهای آنان برای تسلط بر سیستان و مکران آغاز گردید از طرفی آل بویه در قرن چهارم به نواحی غربی مکران کشورگشایی داشتند. تکاپوهای این چنینی برای تسلط بر سیستان و مکران و مقاومت ملوک بازمانده صفاری در سیستان و حاکمان مکران برای استقلال سیاسی‌شان، مناسبات سیاسی پیچیده‌ای را در منطقه ایجاد کرده بود. از طرفی جاده ادویه و شعبه‌های متعدد آن نیز شرایط مناسبات دوجانبه میان سیستان و مکران را تسهیل می‌نمود. از این رو، بررسی مناسبات سیاسی مکران و سیستان در این دوره جای واکاوی و تحقیق دارد. با روی کار آمدن صفاریان در سیستان در قرن سوم و بعد از آن، ملوک سیستان در صدد تسلط بر مکران بودند، اما حاکمان مکران تلاش می‌کردند این منطقه را خودشان اداره کنند. بسیاری از تهاجمات ترکان به مکران از مسیر سیستان انجام می‌شد و بسا اوقات برخی حاکمان سیستان در نتیجه فشار اقوام مهاجم یا دسته‌بندی‌های داخلی، به مکران پناهنده می‌شدند. هدف این نوشتار تبیین مناسبات سیاسی سیستان و مکران از قرن سوم تا قرن ششم هجری است. این تحقیق به شیوه توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است. دستاورد این تحقیق آشنایی با تجارب مفید مناسبات سیستان و مکران از سده سوم تا ششم و استفاده از آن تجارب در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های پیش روی استان سیستان و بلوچستان است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۲۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۸

واژه‌های کلیدی:

سیستان، سیاسی،
سده سوم، سده ششم،
مکران، مناسبات.

استناد به این مقاله: صفرزایی، عبدالله؛ بلوچی، مرضیه (۱۴۰۳). مناسبات سیاسی سیستان و مکران از سده سوم تا سده ششم هجری

قمری. پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۴(۴)،



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

با روی کار آمدن حکومت‌های نیمه مستقل ایرانی از قرن سوم تا ششم هجری، یکی از مهم‌ترین مسائل آن دوره واکاوی مناسبات میان ایالت‌ها در آن زمان است. دو مورد از ایالت‌های با اهمیت آن مقطع در جنوب شرق ایران، ایالت‌های سیستان و مکران تاریخی بودند. ایالت سیستان در سده سوم تا ششم هجری از قسمت جنوب و تا حدودی جنوب شرق به مکران و در جانب شرقی به بخشی از سرزمین سند و به مولتان منتهی می‌شد. در قسمت شمال شرق سیستان سرزمین‌های مرکزی افغانستان امروزی قرار داشت که در آن دوره در محدوده سیاسی و مرزی حکومت‌های هند قرار داشت. سیستان در سمت شمال غرب به خراسان و از قسمت غرب و جنوب غربی به ایالت کرمان منتهی می‌شد. مکران مشتق از دو واژه مک به معنای اسم قوم و ران پسوند مکان ساز است. در مجموع به معنی سرزمین قوم مکا است. نخستین بار به وضوح از این واژگان در ارتباط با این سرزمین در کتیبه‌های دوره هخامنشی و در منابع یونانی به خصوص تاریخ هرودوت یاد شده است. مهم‌ترین واقعه تاریخی در ارتباط با مکران در دوره باستان این بود که اسکندر در جریان بازگشت از هند از این سرزمین عبور کرد. در فاصله قرون سوم تا ششم هجری مکران از جنوب شامل دریای عمان و از شمال به سیستان می‌رسید. در غرب بخش‌هایی از استان هرمزگان و کرمان امروزی را در بر می‌گرفت و در شرق تا نزدیکی کراچی و ایالت سند در پاکستان امتداد داشت.

با روی کار آمدن صفاریان در قرن سوم، سیستان و به خصوص شهر زرنج به مرکز حکومت قلمرو وسیعی از فلات ایران تبدیل گردید. صفاریان پس از نیم قرن در اوج قدرت، در اواخر قرن سوم از سامانیان شکست خوردند. البته بازماندگان ملوک صفاری قدرتی محدود برای قرن‌ها در این سرزمین داشتند. با روی کار آمدن حکومت‌های سامانی، غزنوی، سلجوقی و غیره، در بازه‌های زمانی محدودی حکمرانان این سلسله‌های حکومتی بر سیستان تسلط پیدا می‌کردند، اما بر اثر مقاومت ملوک سیستان، تسلط مستقیم آنان در سیستان تداوم پیدا نمی‌کرد. منابع باقیمانده از سده‌های نخست اسلامی متأسفانه اطلاعات دقیق و کافی از وضعیت سیاسی مکران در سده‌های نخست اسلامی ارائه ندادند. از اطلاعات پراکنده و اندک باقیمانده در منابع چنین استنباط می‌شود از لحاظ سیاسی مکران در این دوره توسط حاکمانی اداره می‌شد که به تابعیت مستقیم یا غیر مستقیم حکومت‌های بزرگ آن زمان از جمله: صفاریان، آل بویه، غزنویان و سلجوقیان تن در می‌دادند. در جریان تصرف سیستان و مکران توسط

حکومت‌های سامانی، غزنوی و سلجوقی و کشورگشایی آل بویه به سمت مکران و به خصوص واکنش ملوک سیستان و حاکمان مکران، مناسبات متعددی میان این ایالت‌ها در پیوند با مسائل داخلی و به خصوص مسائل خارجی‌شان ایجاد شده بود. از آنجا که شرایط سیاسی منطقه قبل از تسلط ترکان با دوره تسلط ترکان بر منطقه متفاوت بود، برای تبیین دقیق‌تر مسئله مناسبات سیستان و مکران در فاصله قرون سوم تا ششم هجری، به سوالات ذیل پاسخ داده شده است.

۱- مناسبات مکران و سیستان از سده سوم تا قبل از استقرار حکومت ترکان در ایران چگونه بود؟

۲- مناسبات مکران و سیستان در دوره حکومت ترکان غزنوی و سلجوقی چگونه بود؟

با توجه به همسایگی دو سرزمین مکران و سیستان، تحقیق در این خصوص باعث روشن شدن زوایای تاریک ارتباطات این دو ایالت در گذشته خواهد شد. استفاده از تجارب تاریخی و مناسبات سیاسی سیستان و مکران از قرن سوم تا قرن ششم هجری و بکارگیری آن تجارب در شرایط پیش رو در افق آینده مناسبات سیاسی این دو منطقه، حائز اهمیت فراوان است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

از لحاظ پیشینه پژوهش در خصوص مناسبات سیستان و مکران از سده سوم تا سده ششم هجری تاکنون پژوهشی به صورت خاص انجام نشده است. البته در رابطه با هر یک از ایالت‌های سیستان و مکران به صورت جداگانه پژوهش‌هایی صورت گرفته است. یکی از پژوهش‌های قابل توجه در این زمینه کتابی با عنوان: *سیستان، سرزمین ماسه‌ها و حماسه‌ها* است که توسط محمد اعظم سیستانی تألیف شده است. نویسنده در این کتاب، فراز و نشیب تاریخ سیستان و اوضاع اجتماعی و اقتصادی آنجا را مورد بررسی قرار داده است. از پژوهش‌های دیگری که در حوزه سیستان انجام شده، کتابی با عنوان: *ملوک سیستان* اثر برات دهمرده است. نویسنده در این کتاب تاریخ سیستان را در فاصله سال‌های ۳۹۳-۱۱۴۸ ق. در زمان حکومت ملوک نصری و مهربانی در سیستان، مورد بررسی قرار داده است. یکی از پژوهش‌های قابل توجه درباره مکران، پایان‌نامه سعد بن سعید حمیدی در مقطع دکتری دانشگاه منچستر با عنوان: «بلوچستان از آغاز تا حمله مغولان» است که به راهنمایی باسورث نگاشته شده است. این پایان‌نامه به صورت کتاب چاپ شده و به زبان فارسی نیز ترجمه شده است. نگارنده این اثر علاوه بر گزارش تاریخی، وضعیت اقلیمی و مردم‌شناسی بلوچستان را با استناد به منابع گوناگون تاریخی، جغرافیایی، مردم‌شناختی و پژوهش‌های باستان‌شناسی، در معرض قضاوت پژوهشگران قرار داده است. در هیچ کدام از این پژوهش‌ها، مناسبات مکران و سیستان در فاصله زمانی یاد شده، مورد پژوهش قرار

نگرفته است. برای معرفی اوضاع سیاسی مکران و سیستان در بازه زمانی قرن سوم تا ششم هجری قمری، به خصوص در ارتباط با حوزه مکران، منابع کمی وجود دارد. در برخی از مواقع که اتفاقات مستقیمی بین حکومت‌های مرکزی و مکران پیش آمده، منابع مطالب بیشتری را در اختیار قرار می‌دهند و در برخی دوره‌ها مطالب منابع بسیار کم است. در ارتباط با سیستان به دلیل درگیری مستقیم بیشتر با حکومت‌های طاهریان، صفاریان، سامانیان و دیگر حکومت‌ها، اطلاعات بیشتری در منابع یافت می‌شود.

۱-۳. روش‌شناسی پژوهش

این تحقیق به روش تاریخی با توصیف و تحلیل داده‌های جمع‌آوری شده از منابع کتابخانه‌ای نوشته شده است.

۱-۴. یافته‌های پژوهش

در قرن سوم هجری صفاریان بر مکران تسلط پیدا نمودند. در قرن چهارم سامانیان برای مدتی بر سیستان را تحت سیطره خود قرار دادند و مکران زیر نفوذ و کشورگشایی آل بویه قرار گرفت، لذا نوعی حس همکاری سیاسی و پیوند و اتحاد میان حاکمان مکران و ملوک بازمانده از صفاریان در سیستان ایجاد شده بود. با تسلط ترکان غزنوی و به خصوص سلجوقی، تهاجمات آنان به مکران از مسیر سیستان انجام می‌شد. بسا اوقات برخی سردمداران سیستان به واسطه دسته‌بندی‌های داخلی و دخالت دوگانه ترکان غزنوی و سلجوقی در سیستان، به مکران پناهنده می‌شدند. مکرانی‌ها با پناه دادن ملوک صفاری طرفدار غزنویان در سیستان، بیشتر به سمت غزنویان تمایل داشتند و بر عکس اغلب ملوک سیستان برای حفظ جایگاه و قدرت‌شان متمایل به سلجوقیان شدند.

۲. مناسبات مکران و سیستان از سده سوم تا قبل از استقرار حکومت ترکان در ایران

مهم‌ترین تحولی که در سده سوم هجری قمری در تاریخ ایران اتفاق افتاد، تأسیس حکومت‌های نیمه مستقل و امارت‌های استکفایی و استیلایی ایرانی در شرق خلافت اسلامی بود. طاهریان نخستین سلسله ایرانی بعد از اسلام بودند که از سال ۲۰۵ تا ۲۵۹ ق. بر بخش‌هایی از شرق، شمال شرق و مرکز ایران حکومت کردند. در دوره طاهریان سیستان به طور مستقیم تحت سیطره آنان درآمد و بعضاً طاهریان از خودشان کسی را به حکومت سیستان می‌گماشتند. به عنوان مثال: طلحه پسر طاهر در ایام پدر به حکومت سیستان منصوب بود. وی از جانب خود الیاس بن اسد سامانی را به سیستان فرستاد (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). از مهم‌ترین وقایع سیستان در دوره طاهریان، قیام یعقوب لیث بود. یعقوب لیث از طریق پیوستن به دسته‌های عیار به شهرت رسید. او به دسته عیاران صالح بن نصر و پس از او درهم بن نصر پیوست. سرانجام شرایط به نفع یعقوب پیش رفت و مردم سیستان و مطوعه به او روی آورده، یعقوب در سال ۲۴۷ ق. به حکومت رسید (ترکمنی آذر و پرگاری، ۱۳۸۵). از دوره طاهریان درباره اوضاع

مکران و تسلط طاهریان بر مکران در منابع گزارشی باقی نمانده است. احتمال می‌رود مکران در این دوره بیشتر در پیوند با ایالت سند قرار داشت (تنومند، ۱۳۹۳). حتی در ابتدای دوره صفاری نیز مکران حاکمانی مستقل داشت (حمیدی، ۱۳۹۹).

در منابع این دوره اطلاعات مستقیمی از مناسبات سیستان و مکران گزارش نشده است. با توجه به اینکه احتمال می‌رود مکران تحت سیطره مستقیم طاهریان قرار نداشته، چنین استنباط می‌شود که مناسبات سیاسی چندانی بین آنها رواج نداشته است. نظر به اینکه در دوره‌های غزنوی، سلجوقی و غیره، حکام سیستان یا نمایندگان حکومت‌های مرکزی در سیستان سعی داشتند مکران را ضمیمه قلمرو خودشان یا حکام مکران را مجبور به پرداخت مالیات کنند، احتمال می‌رود چنین تلاش‌هایی در دوره طاهریان صورت گرفته باشد. به خصوص اینکه در دوره طاهریان از خانواده خود طاهریان شخصی در سیستان حکومت می‌کرد و در آن دوره رسم بر این بود که فتوحات بیشتری داشته باشند. از این رو، احتمال می‌رود توسط خاندان طاهری برای فتح مکران یا برای تحت اطاعت درآوردن حکام مکران و وادار کردن آنها به پرداخت مالیات از مسیر سیستان تلاش‌هایی صورت گرفته، ولی در منابع باقیمانده از این وقایع گزارشی به دست نیامده است.

با فروپاشی حکومت طاهریان در سال ۲۵۹ق. دودمان صفاریان در زمان یعقوب لیث بر سرزمین‌های پهناوری از سیستان تا شمال خراسان و از ری و قومن تا جیحون استیلا یافتند (هروی، ۱۳۹۳). خاستگاه صفاریان ابتدا سیستان بود. سپس آنان کابل، بخشی از ماوراءالنهر، خراسان، کرمان، پارس و مناطق دیگر را با زور و استیلا تصرف کردند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). با شکست و اسارت عمرولیث در سال ۲۸۷ق. به دست امیر اسماعیل سامانی، قدرت فرمانروایی گسترده صفاریان محدود شد (دهمرد، ۱۳۸۵). بعد از دستگیری عمرو و محبوس شدن او در بغداد، طاهر پسر محمد بن عمرولیث به حکومت انتخاب شد (سیستانی، ۱۳۸۹). قلمرو حکومت طاهر به سیستان، فارس، کرمان و مکران محدود شد (ترکمنی آذر و پرگاری، ۱۳۸۵). در این زمان درگیری‌های زیادی میان افراد خاندان صفاری از جمله طاهر بن محمد، لیث بن علی، محمد بن علی و دیگر سرداران از جمله سبکری رخ داد. سبکری علی رغم اینکه از غلامان صفاریان بود، به واسطه اخلافات درون خانوادگی صفاریان، موفقیت‌های بزرگی کسب نمود. او حتی لیث بن علی را دستگیر و به بغداد فرستاد (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). در چنین شرایطی مقتدر خلیفه عباسی فرمان حکومت سیستان را برای احمد بن اسماعیل سامانی فرستاد. به دنبال آن در سال ۳۹۸ق. سیستان به دست سامانیان افتاد (ترکمنی آذر و پرگاری، ۱۳۸۵).

در سال ۳۱۱ق. یکی از افراد دودمان صفاری به نام احمد بن خلف (۳۱۱-۳۵۲ق) به کمک عیاران موفق به کسب قدرت سیاسی و اخراج نماینده سامانیان گردید. پس از کشته شدن احمد بن خلف به دست یکی از غلامانش در سال ۳۵۲ق. پسرش خلف (۳۵۲-۳۹۳ق) به قدرت رسید (دهمرد، ۱۳۸۵). امیر خلف

موفق شد برای مدتی کوتاه بر سیستان به طور مستقل حکومت کرده، با سامانیان، غزنویان و دیالمه روابط سیاسی و نظامی داشته باشد. خلف به عدل و انصاف موصوف و به وفور علم و فضل معروف بود (سیستانی، ۱۳۸۹).

در دوره صفاریان به خصوص در دوره یعقوب و عمرولیث، مکران تحت تابعیت صفاریان درآمد (باستانی پاریزی، ۱۳۵۳). روایت شده پس از شکست و تنبیه سخت شاهان رتبیل، ملوک سرزمین‌های اطراف مانند: مولتان، رنج، زابلستان، سند، مکران و غیره از یعقوب ترسیدند و مطیع شدند (حبیبی، ۱۳۸۰). این روایت تا حدودی اغراق‌آمیز است، زیرا در منابع دیگر گزارشی مبنی بر اینکه حاکمان سند و مولتان مطیع یعقوب شده باشند، باقی نمانده است. تنها گزارشی که در تاریخ سیستان درباره مکران در این دوره روایت شده، مربوط به وقایع سال ۲۹۴ق. است. به روایت تاریخ سیستان در این سال «سبکری، لیث بن علی را بمکران فرستاد و آن عمل بدو داد و مرد و سلاح برو فرستاد، چون آنجا شد عیسی بن معدان مال سه ساله او را داد و او را باز گردانید و مالها و هدیه‌ها بسیار داد و گفت اینجا جای تنگست و لشگر این جا بودن قحط خیزد، من خود مال همی دهم هر چند [باید] لیث بازگشت» (۱۳۸۱). به نظر می‌رسد علی بن لیث مالیات قابل توجهی از حاکم مکران اخذ کرده بود، چنانکه طاهر در سال ۲۹۵ق. برای فرستادن خراج به بغداد عایدات گردآوری شده مکران را که لیث بن علی فرستاده بود، روانه بغداد کرد (باسورث، ۱۳۹۴). از این گزارش چنین استنباط می‌شود که حاکمان مکران به صفاریان مالیات می‌دادند، اما خودشان بر مکران حکمرانی می‌نمودند. به عبارتی سلطه صفاریان بر مکران غیر مستقیم بود. علی‌رغم اینکه تاریخ سیستان شرح لشکرکشی‌های یعقوب به ممالک دیگر را ذکر کرده، از لشکرکشی و جنگ او با حاکمان مکران گزارشی نیاورده است. از این رو، اطاعت‌پذیری حاکمان مکران از صفاریان دو حالت می‌تواند داشته باشد. یکی اینکه در زمان یعقوب لیث دسته‌ای از نظامیان به فرماندهی یکی از فرماندهان دیگر موفق به فتح مکران و به اطاعت واداشتن حکام آنجا شده است. احتمال دیگر اینکه به واسطه لشکرکشی‌ها و قدرت فوق‌العاده یعقوب، حاکمان مکران احساس ترس نموده، اطاعت خودشان را از یعقوب لیث اعلام نمودند. موقعیت جغرافیایی مکران همانگونه که در گفتگوی عیسی بن معدان با لیث بن علی آمده، به گونه‌ای بود که اغلب دولت‌ها ترجیح می‌دادند به صورت غیر مستقیم آنجا را تحت سیطره داشته باشند و به گرفتن مالیات از حکام بومی آنجا قناعت کنند.

یکی از نکات قابل توجه دیگر در این گزارش تاریخ سیستان این است که در تاریخ سیستان به سال ۲۹۴ق. از عیسی بن معدان به عنوان حاکم مکران یاد شده، اما تاریخ بیهقی در حدود سال ۴۳۰ق. عیسی بن معدان را حاکم مکران دانسته است (بیهقی، ۱۳۸۸). این اختلاف روایت احتمالات زیادی را مطرح می‌کند. احتمال می‌رود یکی از این دو روایت در ذکر محدوده زمانی این واقعه دچار اشتباه شده است. احتمال قویتر اینکه از دو نفر عیسی بن معدان جداگانه یاد کردند. از آنجا که در آن دوران اسامی مشترک

زیاد می‌گذاشتند، بعید نیست که در فاصله‌های زمانی دور، اسامی مشترکی مشاهده شوند که نام پدران-شان نیز مشترک بوده است. در این خصوص می‌توان به این مورد اشاره نمود که عثمان بن عفان از سال ۲۳ تا ۳۵ ق. خلیفه سوم مسلمانان بود. حدود دویست و اندی سال بعد زمانی که یعقوب لیث هرات را فتح کرد، امام جمعه سیستان نیز عثمان بن عفان نام داشت (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱).

اندک زمانی پس از شکست عمرولیث صفاری از امیر اسماعیل سامانی در ۲۸۷ ق. (نرشخی، ۱۳۶۳)، به فرمان خلیفه عباسی، امیر احمد سامانی عهده‌دار ماوراءالنهر، خراسان و سیستان شد. به دنبال این فرمان، در ذیحجه سال ۲۹۸ ه. ق. سیستان به قلمرو سامانیان ضمیمه شد (فروزانی، ۱۳۹۵). به روایت تاریخ سیستان «احمد بن اسمعیل عمل سیستان بوصالح منصور بن اسحاق را داد پسر عم خویش را» (۱۳۸۱). سامانیان تا سال ۳۱۱ ق. مستقیماً بر سیستان حکومت کردند (دهمرد، ۱۳۸۵). البته در این بازه زمانی قیام‌های متعددی از طرف مردم و عیاران به سرکردگی برخی از خاندان صفاریان و طرفداران‌شان علیه سامانیان صورت گرفت. قیام‌ها و شورش‌هایی نیز توسط خود فرماندهان و سرداران سامانی از جمله حسین بن علی مروودی علیه حکومت سامانی در این دوره در سیستان رخ داده بود (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). این اختلافات داخلی و دوری سیستان از مرکز حکومت سامانیان و از طرفی مقاومت خاندان صفاری، باعث شد اداره سیستان مجدداً به دست خاندان صفاری افتد (ستارزاده، ۱۳۹۶). البته تکاپوهای سامانیان همچنان برای تصرف این منطقه در تمام آن دوره وجود داشت.

از وضعیت مکران در دوره سامانیان اطلاع چندانی در دست نیست. روایتی از مقدسی نشانگر آن است که در قرن چهارم مکران حاکم محلی جداگانه داشت (۱۳۸۵). از روایت مقدسی این احتمال تقویت می‌شود که سامانیان در این دوره تسلطی بر مکران نداشتند و مکران مستقل از سامانیان بود. با در نظر گرفتن وضعیت دوره قبل و بعد، یعنی؛ دوره صفاریان و غزنویان که معمولاً ملوک سیستان و امرای غزنوی سعی می‌کردند حاکمان مکران را به صورت مستقیم یا غیر مستقیم تحت تابعیت خود درآورند، این احتمال وجود دارد که در دوره سامانیان نیز ملوک سیستان و حتی امرای سامانی سعی بر تسلط مستقیم و یا غیر مستقیم مکران داشته باشند. علاوه بر این، با توجه به وضعیت مشابهی که در دوره غزنویان در منطقه سیستان وجود داشته که سیستان بین ملوک صفاری و مهاجمان غزنوی دست به دست می‌شده و طرف‌های مغلوب احتمالاً برای در امان ماندن و تجدید قوا از سیستان به مناطق اطراف و مکران فرار می‌کردند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱)، در دوره سامانی نیز چنین بوده باشد. بدین معنی که در جریان درگیری‌های چندجانبه سرداران و فرماندهان نظامی سامانیان با ملوک صفاری، احتمالاً در این دوره برخی از ملوک صفاری در صورت ضرورت به مکران پناهنده شده، از آنان علیه سامانیان درخواست کمک کرده باشند.

در منابع درباره تسلط آل بویه بر سیستان مطلبی مشاهده نمی‌شود. لیکن جنگ‌های متعددی میان آل بویه و ساکنان و حاکمان مکران در مرزهای غربی مکران در این دوره اتفاق افتاد. نخستین مرحله از این

درگیری‌ها در زمان احمد معزالدوله آغاز شد (بوسه، ۱۳۹۴). بیشترین حملات را عضدالدوله (۳۳۸-۳۷۲ق) به کرمان و مکران انجام داد (حمیدی، ۱۳۹۹). ابن مسکویه مورخ رسمی دربار آل بویه، درباره یکی از حملات عضدالدوله به مکران آورده است: در جریان حمله عضدالدوله به مرزهای مکران به فرماندهی گورگیر در روز چهارشنبه دهم صفر سال ۳۶۰ق، اقوام کوچ و بلوچ شکست سختی خوردند. به دنبال آن فرماندهان نظامی آل بویه تا هرمز و همچنین تیز و مکران دست یافتند. یکی دیگر از حملات عضدالدوله علیه بلوچ‌ها در ذیقعد ۳۶۰ق، اتفاق افتاد. این جنگ تا نزدیکی ربیع الاول سال ۳۶۱ق، به طول انجامید. در این جنگ نیز بلوچ‌ها تلفات فراوانی را متحمل شده و مطیع شدند (ابن مسکویه، ۱۳۷۶). در زمان حکومت دیلمیان، یکی از حکمرانان مکران شخصی به نام میرنصیرخان بلوچ بود (ایراندوست، ۱۳۹۳). از مجموعه گزارش‌های موجود چنین استنباط می‌شود که آل بویه قلمرو سرزمینی مکران را تصرف نکردند، بلکه در جنگ با مکرانی‌ها در نواحی مرزی غربی مکران بر آنها پیروز شده و احتمالاً حاکمان مکران را برای مدتی مطیع خود نمودند. این احتمال نیز وجود دارد که بر اثر حملات آل بویه به مکران، برخی از امرا و ملوک فراری مکران به سیستان پناه آورده باشند. در اواخر دوره آل بویه، مکران تحت سلطه غزنویان درآمد.

۳. مناسبات مکران و سیستان در دوره حکومت ترکان در ایران

با ورود ترکان به مناصب نظامی دستگاه حکومت سامانی، شرایطی برایشان فراهم گردید تا توانستند قدرت را بدست گیرند. بعد از فراهم شدن مقدمات حکومت غزنوی توسط آلپتکین و سبکتکین، سلطان محمود غزنوی رسماً نخستین سلسله ترک نژاد غزنوی را در سال ۳۸۷ق، بنیان نهاد. نخستین مرحله تصرف بخش‌هایی از سیستان توسط غزنویان به دوران سبکتکین بر می‌گردد. سبکتکین در سال ۳۶۷ق، بست را که دومین شهر مشهور سیستان در آن زمان بود، به تصرف خود درآورد (میرخواند، ۱۳۷۳). توجه اصلی غزنویان برای تصرف مرکز سیستان یعنی شهر زرنج در زمان سلطان محمود غزنوی در سال ۳۹۰ق، آغاز شد. در این زمان خلف بن احمد صفاری بر سیستان حکومت می‌کرد. وی در قلعه اسپهبد به محاصره غزنویان در آمد. از آنجا که خلف از طرف پسرش طاهر و عیاران حمایت نشد، مجبور شد با پرداخت ۱۰۰۰۰۰ درهم و آوردن نام سلطان محمود در خطبه و سکه، با غزنویان صلح نماید (دهمرده، ۱۳۸۵). به خاطر کوتاهی طاهر در کمک به پدرش علیه غزنویان، ارتباط آنها به هم خورد و پس از اختلافات و درگیری‌های فراوان، خلف با حيله پسرش طاهر را به قتل رسانید. این امر موجب رنجش طرفداران طاهر در سیستان شد، لذا به سلطان محمود غزنوی نامه نوشتند و از او اعلام حمایت نمودند که به سیستان آمده آنان را علیه خلف یاری نماید. به روایت تاریخ سیستان: «روز دوشنبه بود چهار روز گذشته از جمادی الاولی سنه اثنی و تسعین و ثلثمائه و تمام شدن آل عمرو و یعقوب اندر این روز بود و

مردمان سیستان و سپاه طاهر و عیاران شهر حصار گرفتند و از امیر خلف شعار سلطان محمود پیدا کردند و بانگ محمود کردند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). خلف در قلعه طاق محاصره شد و در نهایت از سلطان محمود شکست خورد. سلطان او را بخشید و تاپایان عمر در جوزجان و در قلعه گردیز زندانی نمود تا اینکه در سال ۳۹۹ ق. از دنیا رفت (عتبی، ۱۳۸۲).

بعد از سقوط حکومت امیر خلف صفاری، سیستان جزو قلمرو سلطان محمود غزنوی گشت. او در هنگام مراجعت به غزنین، یکی از امرای مورد اعتماد خویش قبحی حاجب را به حکومت سیستان برگزید (فروزانی، ۱۳۸۶). مدتی بعد تعدادی بر ضد او قیام کردند و دوباره سلطان محمود به سیستان لشکر کشید و آنان را سرکوب نموده، ولایت آنجا را به برادرش نصر بن سبکتکین داد. امیر نصر وزیر خود نصر بن اسحاق را از طرف خود به سیستان فرستاد (عتبی، ۱۳۸۲). در سال ۴۰۰ ق. خواجه بونصر خوافی از طرف غزنویان عامل سیستان شد (باسورث، ۱۳۸۵). طی دوره هیجده ساله حکومت خواجه بونصر خوافی (۴۰۰-۴۱۸ ق) غزنویان جای پای محکمی در سیستان بدست آوردند (دهمرد، ۱۳۸۵). یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی که در دوره غزنوی در سیستان رخ داد، این بود که امیر ابوالفضل نصر از بازماندگان دودمان صفاری، توسط سلطان محمود در سال ۴۲۱ ق. به نیابت سلطنت در سیستان انتخاب شد. این امر نشانگر تلاش حاکمان محلی سیستان برای بدست گرفتن قدرت در این ایالت بود. حاکمان محلی سیستان توسط عیاران و ساکنان محلی نیز حمایت می‌شدند. همزمان با ضعف حضور حکومت‌های آن زمان در سیستان، بازماندگان ملوک صفاری از فرصت استفاده کرده و برای بدست گرفتن قدرت در سیستان اقدام می‌کردند. به روایت تاریخ سیستان: «امیر ابوالفضل نصر بن احمد به سیستان آمد و مردمان را دل قوی گشت، که دولت روی به نیکوئی کرد چون از شهر ما مهتری بر ما سالار گشت» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). در فاصله سال‌های ۴۲۱ تا ۴۲۹ ق. چند بار امیر ابوالفضل نصر برکنار و انتخاب می‌شد و در این فاصله حدود نه نفر به حکومت سیستان گماشته شدند. بعد از سال ۴۲۹ ق. که امیر ابوالفضل نصر به امارت سیستان انتخاب شد، حکومتش ماندگار ماند. یکی از مدعیان اصلی داخلی امیر ابوالفضل نصر در سیستان، احمد بن طاهر بود. امیر ابوالفضل نصر در ذیحجه ۴۲۹ ق. موفق شد تا به کمک عیاران احمد بن طاهر را وادار به گریز نماید (دهمرد، ۱۳۸۵). با این وجود در اوایل ۴۳۲ ق. بین ابوالفضل نصر و احمد بن طاهر جنگ درگرفت. احمد بن طاهر با همراهی و اتحاد برخی قبایل ترکمن بیابانگرد، ابوالفضل نصر را در زرنگ تخته‌گاه سیستان به محاصره خودش درآورد. ابوالفضل از سلطان مسعود درخواست کمک کرد، اما در این هنگام سلطان غزنوی عازم هند بود و کمکی اعزام نکرد. از این رو، ابوالفضل نصر متوجه سلجوقیان شد و برادرش ابونصر را به هرات نزد موسی بیغو فرستاد. موسی بیغو یکی از فرماندهان خودش به نام ارتاش را به همراه ۵۰۰۰ نفر به کمک امیر ابوالفضل نصر عازم سیستان نمود. ارتاش موفق شد محاصره کنندگان را شکست داده برخی از آنان را نیز به ابوالفضل نصر تحویل داد که اعدام شدند.

پس از آن چندین مرحله ابوالفضل نصر و فرماندهان سلجوقی از جمله ارتاش، موسی بیغو و دیگران به بست حمله نمودند، اما نتوانستند بست را از غزنویان بگیرند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). در این شرایط برخی ملوک صفاری به خاطر منازعات و درگیری های شدید در سیستان، به قلاع و سرحد سیستان می رفتند (سیستانی، ۱۳۸۹). در جریان تنبیه برخی سران سیستان توسط ابوالفضل نصر، قاضی اباسعید پسر قاضی ابوالحسن به مکران گریخت و همانجا وفات یافت (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱).

مودود غزنوی پس از جلوس در سال ۴۳۲ق. عزم کرد که برای اعاده نفوذ غزنویان در سیستان، نیرویی به آن ولایت گسیل کند (باسورث، ۱۳۸۵). از آنجا که غزنویان در خراسان و سیستان هنوز طرفدارانی داشتند، مودود بر عکس پدرش به کمک آنان در مقابله با سلجوقیان امیدوار بود (دهمرد، ۱۳۸۵). در چنین شرایطی ابوالفضل نصر امیر سیستان با دو قدرت بزرگ رقیب مواجه شده بود. هنگامی که سلجوقیان قدرت خود را در خراسان و کرمان تحکیم بخشیدند، وی رفته رفته به حوزه قدرت سلجوقیان کشیده شد و زیر نفوذ آنان قرار گرفت. با این وجود، بست همچنان به صورت باروی مستحکمی در برابر قدرت سلجوقیان باقی ماند و تا ظهور غوریان در قرن آینده در اختیار غزنویان بود (باسورث، ۱۳۸۵).

یکی از مهم ترین وقایع مربوط به مکران در اوایل دوره غزنوی، فتح قصدار توسط سبکتکین بود (فروزانی، ۱۳۸۶). از روایت طبری چنین استنباط می شود توران به مرکزیت قصدار ایالتی جدای از مکران بود (طبری، ۲۰۰۵)، اما اغلب جغرافی دانان قصدار در سده های نخست اسلامی جزو ایالت مکران برشمردند. به روایت میرخواند «والی قصدار به استحکام باروی شهر و سختی راهها و گردنه های آن مغرور بود و از سبکتکین اطاعت نمی کرد. سبکتکین بر سر او تاخت و او را گرفت. بعد بر او منت گذاشت و ولایتش را باز پس داد و مقرر کرد که هر سال مالی بپردازد» (میرخواند، ۱۳۷۳). دومین واقعه مهم در دوره غزنویان در مکران، فتح قصدار توسط محمود غزنوی بود (فروزانی، ۱۳۸۶). سلطان محمود در سال ۴۰۲ق. به علت مالیات های عقب افتاده قصدار، به سمت آن ولایت حرکت کرد. والی قصدار احساس خطر کرد و تمام مالیات های گذشته را که بر گردنش بود، پرداخت کرد. سلطان محمود دوباره منشور ایالت را به نام او صادر کرد و روی به غزنه نهاد (میرخواند، ۱۳۷۳).

سومین واقعه که یکی از مهم ترین وقایع مکران در دوره غزنویان بود، اختلاف بر سر حکومت میان پسران معدان بود. بعد از مرگ معدان حاکم مکران، میان پسرانش عیسی و بوالعسکر اختلاف افتاد. در جریان این اختلاف عیسی پیروز شده، بوالعسکر به سیستان گریخت و سپس نزد سلطان محمود غزنوی رفت. ادامه ماجرا را بیهقی چنین آورده است: «امیر محمود وی را بنواخت و بدرگاه نگاه داشت و خبر به برادرش والی مکران رسید، خار در موزه اش افتاد و سخت بترسید و قاضی مکران را با رییس و چند تن از صلحا و اعیان و رعیت بدرگاه فرستاد با نامه ها و محضرها که ولی عهد پدر وی است و اگر برادر راه مخالفت نگرفتی و بساختی و بر فرمان پدرش کار کردی، هیچ چیز از نعمت ازو دریغ نبودی» (۱۳۸۸).

این رفتار عیسی بن معدان نشانگر آن است که وی از قدرت غزنویان سخت بیمناک بود و می‌دانست در صورت تصمیم سلطان غزنوی، توان مقابله در برابر غزنویان را ندارد. سلطان محمود خواسته‌های عیسی بن معدان را اجابت نمود و عیسی بن معدان نیز مرتب خراج و هدایا را می‌فرستاد. سلطان محمود بوالعسکر را نیز در دربار پذیرفت و وعده داد که در موعد مقرر او را در برابر برادرش در مکران یاری رساند، اما اجل مهلتش نداد (بیهقی، ۱۳۸۸). غزنویان در واقع دریافتند که پناهندگی بوالعسکر فرصت خوبی است تا آنان برای الحاق مکران به قلمرو خودشان از آن استفاده نمایند (حمیدی، ۱۳۹۹). پس از آنکه امیر مسعود قدرت را به دست گرفت، عمویش یوسف بن سبکتکین را با لشکری مجهز همراه بوالعسکر روانه مکران نمود. عیسی «چون خبر این لشکرها و برادر بشنود، کار جنگ بساخت و پیاده‌یی بیست هزار کیچی و ریگی و مکرانی و از هر ناحیتی و هر دستی فراز آورد و شش هزار سوار و حاجب جامه‌دار به مکران رسید. هر دو لشکر نیک بکوشیدند و داد بدادند و مکرانی برگشت به هزیمت و بدو رسیدند و بکشتندش و سرش برداشتند. پس بوالعسکر به امیری بنشانند و جامه‌دار با لشکر بازگشت و ولایت مکران بر بوالعسکر قرار گرفت» (بیهقی، ۱۳۸۸). بعد از مرگ سلطان مسعود غزنوی و افول قدرت غزنویان در مرکز ایران، مناطقی چون قصدار، مکران، تیز و بست تا یک قرن بعد تحت نفوذ آنها باقی ماند (باسورث، ۱۳۸۵). ارتباط غزنویان با سیستان و مکران هر کدام جداگانه و مستقیم بود. در تاریخ سیستان از تسلط یا تکاپوی ملوک سیستان بر مکران در این دوره گزارش نشده است. از گزارش‌های موجود در تاریخ بیهقی نیز چنین استنباط می‌شود در این دوره مکران حاکمان مستقلی داشته که تسلط غیر مستقیم غزنویان را در برخی ایام گردن می‌نهادند. از جنگ و درگیری مستقیمی میان حاکمان مکران و ملوک سیستان در این دوره گزارشی باقی نمانده است. حتی در جنگ‌های متعدد غزنویان با ملوک سیستان و همچنین حاکمان مکران، از همراهی سیستانی‌ها با غزنویان در جنگ با مکران و همراهی مکرانی‌ها با غزنویان در جنگ با سیستانی‌ها، گزارشی ذکر نشده است. البته از فحوای گزارش‌های موجود و اتفاقات آن زمان چنین برداشت می‌شود که در فاصله سال‌های ۴۳۲ تا ۴۴۱ ق. که غزنویان و سلجوقیان بر سر تسلط بر سیستان به شدت در رقابت بودند و حاکمان درجه اول سیستان به سمت سلجوقیان و برخی حاکمان میانی سیستان و مردم طرفدار غزنویان بودند، مکرانی‌ها طرفدار غزنویان بودند و حامیان غزنوی سیستان را در مواقع اضطراری پناه می‌دادند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). این سنت پناهندگی حالتی معکوس نیز داشت و در این دوره حاکمان فراری مکران نیز به سیستان پناهنده می‌شدند (بیهقی، ۱۳۸۸).

بعد از اینکه سلجوقیان در خراسان قدرت گرفتند، بخشی از فتوحات‌شان به سمت سیستان بود. نخستین توجه سلجوقیان به سیستان به سال ۴۲۸ ق. باز می‌گردد. موج دوم و شدیدتر حملات ترکمنان سلجوقی به سیستان در سال ۴۳۲ ق. آغاز شد. از این سال به بعد امیر ابوالفضل نصر به تابعیت سلجوقیان درآمد و

برای یک دهه رقابت‌های سختی بین غزنویان و سلجوقیان بر سر سیستان آغاز شد. مودود پسر و جانشین سلطان مسعود، برخلاف پدرش تمایل زیادی به خراسان و سیستان داشت. در این راستا در سال ۴۳۲ق. سپاهی به سیستان اعزام نمود، اما ارتاش فرمانده سلجوقی و ابوالفضل نصر سپاه مودود را شکست دادند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). حملات مودود به سیستان و حتی نامه‌نگاری وی با برخی سران سیستان، همچنان ادامه داشت. در چنین شرایطی سلجوقیان با حاکمان سیستان وصلتی انجام دادند. شاهدختی سلجوقی را به ازدواج امیر ابونصر برادر ابوالفضل نصر حاکم سیستان درآوردند (دهمرد، ۱۳۸۵).

بعد از مودود و در زمان عبدالرشید بهرامشاه، طغرل یکی از غلامان سلطان مودود و عبدالرشید غزنوی سپاهش را به سیستان کشانید و در سوم رجب سال ۴۴۳ق. ناگهان در طاق پدیدار گشت و کهنه‌ز آن را در حصار گرفت. در حالی که سپاه سلجوقی و ابوالفضل نصر از او شکست خورده بودند، وی به خاطر اختلافات داخلی غزنویان به غزنه بازگشت (باسورث، ۱۳۸۵). با بازگشت طغرل به غزنه و پیگیری مسائل داخلی خودشان، قدرت سلجوقیان در سیستان تثبیت شد. در ابتدای سال ۴۴۵ق. در سیستان که جزئی از محدوده قدرت موسی بیغو عموی طغرل سلجوقی بود، به نام طغرل خطبه خوانده شد (دهمرد، ۱۳۸۵). بعد از تصرف سیستان، سلجوقیان به بهانه‌های مختلف در امور داخلی آن مداخله می‌کردند. به روایت تاریخ سیستان: «قراتاش بن طغان بک عیسی به سیستان آمد و قصد آن کرده بود که به مکران رود، روزی چند او را مهمان داشتند و گفتند اکنون بیاید رفتن از بسیار الوافی که می‌کردند لشکر او، گفت مرا پنج روز دیگر علف دهید تا عید سیستان ببینم، پس بروم، ندادند، پس به خشم برفت و بیده فرود آمد، و با رعیتان جنگ آغاز کرد و خانه‌های ایشان خراب کردن گرفت و ایشان را کشتن» (۱۳۸۱).

دخالت سلجوقیان در سیستان به اینجا ختم نشد و چغری بگ داود برای کسب حق مهتری در سیستان به تکاپو افتاد. در رجب سال ۴۴۶ق. یاقوتی پسر چغری بگ داود به قصد لشکرکشی به مکران وارد سیستان گردید. یاقوتی در بازگشت از مکران بخش اعظم سپاهش را به سیستان فرستاد و با حاکم سیستان دچار اختلاف شد. یاقوتی که با وساطت پدرش منشور حکومت سیستان را از طغرل گرفته بود، با درگیری و کشتار زیاد در ۴۴۸ق. امیر ابوالفضل نصر را مجبور به خواندن خطبه به نام پدرش چغری بگ داود کرد (دهمرد، ۱۳۸۵).

سلجوقیان کرمان نیز با ملوک سیستان رویارو گردیدند. تاریخ دقیق این نبرد مشخص نیست ولی به احتمال میان سال‌های ۴۴۸ تا ۴۶۵ق.، اتفاق افتاده است. در این نبرد که در محل دربند سیستان صورت گرفت، میران‌شاه پسر قاورد به موفقیت دست یافت. به روایت افضل‌الدین کرمانی، قاورد خدمات عمرانی

و امنیتی قابل توجهی نیز در مسیر جاده سیستان به کرمان به خصوص در فاصله نصرت‌آباد امروزی تا فهرج انجام داد (کرمانی، ۱۳۸۳).

فشار بیش از حد سلجوقیان بر ملوک سیستان بدون در نظر گرفتن موقعیت آن ناحیه، باز هم سیستانی‌ان را به سوی غزنویان سوق داد. با وفات ملک‌شاه سلجوقی و مشکلاتی که سر جانشینی وی به وجود آمد، فرصت مناسبی برای دخالت غزنویان در سیستان فراهم آمد (دهمرد، ۱۳۸۵). البته بعد از اینکه سنجر سلجوقی در ۵۱۱ق. به سلطنت رسید، از حدود کاشغر تا یمن، حجاز و عمان و از مکران تا اران و آذربایجان نام او در خطبه‌ها خوانده می‌شد. سنجر ملک سیستان و زابلستان را به تاج‌الدین ابوالفضل دوم داد (میرخواند، ۱۳۷۳).

دامنه فتوحات سلجوقیان به مکران هم کشیده شد. سلجوقیان از دو قسمت متوجه مکران شدند. یکی از مسیر سیستان و دیگری از مسیر کرمان بود. برای تصرف مکران از مسیر سیستان یکی از سرداران سلجوقی به نام قراتاش بن طغان در سال ۴۴۵ق. مأمور شده بود. قراتاش قبل از مکران در سیستان توقف کرد و مدتی را در آنجا به سر برد. سپاهیان او در سیستان بی‌نظمی می‌کردند، به همین دلیل مردم سیستان از او خواستند که از آنجا برود، اما او قبول نکرد و با آن‌ها جنگید (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱).

اقدام دیگری که برای فتح مکران از مسیر سیستان توسط سلجوقیان انجام شد، مربوط به سال ۴۴۶ق. است. در این سال برادرزاده طغرل سلجوقی قصد داشت از راه سیستان به مکران حمله کند. در این باره در تاریخ سیستان چنین آمده است: «روز پنجشنبه هشتم رجب سنه ست و اربعین و اربعمائه، و نه روز بود که یاقوتی به سیستان با دو هزار سوار مهمان امیر اجل سید ملک موید ابوالفضل رحمه الله، که البته اندر همه سیستان از هیچکس یکمن کاه نستند و هیچکس را به یک دانک زیان نکردند، و روز شنبه هفدهم رجب برفت به سوی مکران و به مکران وی را خطبه کردند و خواهر امیر مهیا را به زنی به وی دادند، و بازگشت و خود به راه بیابان کرمان بقاین رفت و لشکر وی بیشتری به سیستان باز آمدند» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). این گزارش نشانگر آن است که سلجوقیان مکرر تلاش می‌کردند تا مکران را نیز تحت سیطره و قدرت خود داشته باشند. در ارتباط با وصلت بین فرمانده اعزامی سلجوقی به مکران و خواهر حاکم مکران، احتمالات متعددی می‌توان مطرح نمود. یکی از احتمالات مطرح شده، این می‌تواند باشد که با این وصلت سلجوقیان اطمینان بیشتری پیدا می‌کردند که در غیاب آن‌ها از مکران، حاکم مکران از آن‌ها تمرد نکند. با توجه به مسیر راه‌های مکران و خصوصیات داخلی مکران، کمتر فاتحانی در

این منطقه می‌توانستند دوام بیارند، لذا بهترین حالت همین بود که حاکم محلی آنجا را دست نشاندۀ خود در بیاورند و از این بابت تضمینی نیز از وی بگیرند که از فرمان آنان سرپیچی ننماید. این وصلت می‌توانسته در این راستا چنین نقشی ایفا نماید. این وصلت و وصلت‌هایی که میان سلجوقیان و ملوک سیستان انجام شد، نشانگر آن است بر خلاف حکومت‌های قبلی، سلجوقیان از این طریق در صدد بودند پیوند محکمی با ملوک سیستان و حاکمان مکران برقرار سازند.

ناحیه دیگری که سلجوقیان را متوجه مکران می‌کرد، مسیر کرمان بود. به دنبال تهاجمات گسترده سلجوقیان به مکران از مسیر کرمان، مهاجرت اقوام بلوچ از مرزهای کرمان به نواحی جنوبی مکران شدت یافت (اسپونر، ۱۳۷۷). بعد از جلوس ملک قاورد برادر آلب ارسلان سلجوقی در کرمان و شکست ابوالیجار بویه، قاورد علاوه بر کرمان به سوی مکران و بلوچ‌ها حملاتی داشت و طی این حملات در ابتدا اقوام کوچ (کوفچ، قفص) را که در گرمسیرات کرمان به سر می‌بردند، شکست داد و مطیع خود کرد (کرمانی، ۱۳۸۳). سلجوقیان کرمان اغلب مواقع بر مکران تسلط پیدا نمودند و مالیات‌های بسیار از مکران و حتی عایدات بندر تیز به دست می‌آوردند (سایکس، ۱۳۳۶).

با توجه به اینکه راه عبور و تسلط سلجوقیان بر مکران از مسیر سیستان بود، این مسئله باعث می‌شد مراوداتی بین سیستان و مکران در دوره سلجوقی برقرار شود. مسیر ورود مهاجمان سلجوقی به مکران، از سرزمین سیستان بود. احتمال می‌رود در جریان حمله فرماندهان سلجوقی به مکران از مسیر سیستان، آنان افراد و دسته‌هایی را از سیستان با خود همراه می‌کردند. البته در این دوره از جنگ رودرو و مستقیم میان ملوک سیستان و حاکمان مکران گزارش نشده است. در جریان مسائل بغرنجی که در اوج رقابت سلجوقیان و غزنویان بر سر سیستان در فاصله سال‌های ۴۲۸ تا ۴۴۳ ق. وجود داشت و خود سیستانی‌ها نیز شامل جناح‌ها و گروه‌های متعدد بودند، برخی از سیستانی‌های طرفدار غزنویان به مکران پناهنده می‌شدند. از جمله این افراد می‌توان به قاضی باسعید پسر قاضی بوالحسن اشاره نمود که در سال ۴۳۹ ق. از سیستان به مکران گریخت. در همین سال امیر ابوالفضل نصر دو تن از فقهای بزرگ با نام‌های عبدالحمید و عبدالسلام را که به مدت شش سال زندانی بودند، آزاد نمود (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). در جریان رقابت سلجوقیان و غزنویان در سیستان و دسته‌بندی‌های داخلی سیستان، اقشار مذهبی بیش از دیگران طرفدار غزنویان بودند (دهمرد، ۱۳۸۵). این دسته از افراد مذهبی به خاطر حمایت از غزنویان توسط امیر ابوالفضل نصر که در این مقطع زمانی به سلجوقیان پیوسته بود، مواخذه، زندانی و تحت فشار

بودند. از آنجا که مکران هنوز در تابعیت غزنویان بود و سلجوقیان بر آنجا تسلط پیدا نکرده بودند، در اینگونه دسته‌بندی‌ها مکرانی‌ها طرفدار غزنویان بودند، لذا افراد فراری طرفدار غزنوی در سیستان را به راحتی پناه می‌دادند. قاضی بالحسن پس از فرار به مکران دیگر به سیستان برنگشت و تا زمان وفات در مکران بود (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱). این احتمال نیز وجود دارد که در جریان حملات سلجوقیان کرمان به مکران، برخی از مکرانی‌های شکست خورده از سلجوقیان کرمان به سیستان پناهنده شده باشند.

۳. نتیجه‌گیری و پیشنهادها

مکران و سیستان از سده سوم تا ششم هجری مناسبات چندجانبه سیاسی، اقتصادی، دینی، اجتماعی و فرهنگی متعددی داشته‌اند. از لحاظ سیاسی ملوک سیستان در دوره صفاریان در صدد تسلط بر مکران بودند، اما حاکمان مکران با پذیرش سلطه غیر مستقیم صفاریان این منطقه را خودشان اداره می‌کردند. از دوره سامانیان به بعد و در دوره آل بویه این دو ایالت با وجود کشورگشایی آل بویه و سامانیان و تسلط مقطعی سامانیان بر سیستان و آل بویه بر مکران، اغلب جداگانه اداره می‌شدند. در دوره غزنویان این دو ایالت به اطاعت غزنویان گردن نهادند. البته در این دوره هر دو ایالت پناهگاه فراریان یکدیگر نیز بودند. در دوره سلجوقیان بسیاری از تهاجمات آنان به مکران، از مسیر سیستان انجام می‌شد. بسا اوقات حکمرانان سیستان در نتیجه فشار اقوام مهاجم یا دسته‌بندی‌های داخلی به مکران پناهنده می‌شدند. این قضیه برای حاکمان مکران نیز صادق بود. آنچه قابل توجه است اینکه از لحاظ سیاسی جنگی مستقیم و تمام عیار بین ملوک سیستان و حاکمان مکران گزارش نشده و حاکمان و ساکنان این دو ایالت در مواقع سختی و مشکلات به یکدیگر کمک و یاری می‌نمودند. یافت نشدن گزارشی از درگیری‌های مستقیم و تمام عیار میان این دو ایالت، منافاتی با درگیری‌های قبیله‌ای و جزئی و اختلافات سیاسی میان سیستان و مکران در آن دوره ندارد. درگیری‌های جزئی و اختلافات سیاسی با توجه به شرایط سیاسی آن زمان و ساختار جوامع، امری مرسوم و معمول بوده است. با توجه به تعاملات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دینی و فرهنگی دو ایالت مکران و سیستان در سده‌های سوم تا ششم هجری، پیشنهاد می‌شود در حال حاضر ساکنان این مناطق و به خصوص مسئولان امر با مطالعه، آگاهی و بکارگیری از تجارب و تعاملات گذشته این سرزمین‌ها، بتوانند سیاست‌گذاری‌های بهتر و دقیق‌تری در راستای وحدت قومی و مذهبی اعمال نمایند و آینده بهتری در راستای توسعه همه جانبه استان سیستان و بلوچستان تا حد امکان ترسیم نمایند.

تعارض منافع:

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

۴. فهرست منابع و مآخذ

- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۷۶). تجارب الامم. ترجمه علینقی منزوی. تهران: انتشارات توس.
- اسپونر (۱۳۷۷)، «بلوچ و بلوچستان»، دانشنامه جهان اسلام. جلد چهارم، صص ۱۰۶-۱۳۵.
- ایراندوست، عبدالوهاب (۱۳۹۳). تاریخ بلوچستان. بی جا، بی نا.
- باستانی پاریزی، ابراهیم (۱۳۵۳). یعقوب لیث. تهران: ابن سینا.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۵). تاریخ غزنویان. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۴)، طاهریان و صفاریان. مجموعه تاریخ ایران کمبریج جلد ۴. گردآورنده: ر. ن. فرای. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر. صص ۸۰-۱۱۸.
- بوسه، هریرت (۱۳۹۴). ایران در عصر آل بویه. مجموعه تاریخ ایران کمبریج جلد ۴. گردآورنده: ر. ن. فرای. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر. صص ۲۱۷-۲۶۲.
- بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۸۸). تاریخ بیهقی. مقدمه، تصحیح، تعلیقات و توضیحات محمد جعفر یاحقی. تهران: انتشارات سخن.
- تاریخ سیستان (۱۳۸۱). به تصحیح ملک الشعرای بهار. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- ترکمنی آذر، پروین و پرگاری، صالح (۱۳۸۵). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره صفاریان و علویان. تهران: انتشارات سمت.
- تنومند، امین (۱۳۹۳). جغرافیای تاریخی و اقتصادی مکران در دوران سلجوقیان و ایلخانان. پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد. به راهنمایی محمد حسین رازنپهان. تهران: دانشگاه خوارزمی تهران. دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- حبیبی، عبدالحی (۱۳۸۰). تاریخ افغانستان بعد از اسلام. تهران: نشر افسون.
- حمیدی، سعد بن سعید (۱۳۹۹). بلوچستان از آغاز تا حمله مغولان. ترجمه محمد یوسف ارباب. تهران: انتشارات ریبیدان.
- دهمرده، برات (۱۳۸۵). ملوک سیستان. زاهدان: انتشارات تفتان.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۳۶). سفرنامه سایکس یا ده هزار میل در ایران. ترجمه حسین سادات نوری. تهران:

انتشارات لوحه.

- ستارزاده، ملیحه (۱۳۹۶). *سلجوقیان*. تهران: انتشارات سمت.
- سیستانی، محمد اعظم (۱۳۶۷). *سیستان (سرزمین ماسه ها و حماسه‌ها)*. کابل: مرکز علوم اجتماعی.
- سیستانی، ملک شاه حسین (۱۳۸۹). *احیاءالملوک*. به اهتمام منوچهر ستوده. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عتبی، محمدبن عبدالجبار (۱۳۸۲). *ترجمه تاریخ یمنی*. ترجمه ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طبری، ابی جعفر محمدبن جریر (۲۰۰۵). *تاریخ الطبری تاریخ الامم و الملوک*. الجلد الاول. بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه.
- فروزانی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *غزنویان*. تهران: انتشارات سمت.
- _____ (۱۳۹۵). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سامانیان*. تهران: انتشارات سمت.
- کرمانی، افضل‌الدین ابوحامد (۱۳۸۳). *مجموعه آثار افضل‌الدین ابوحامد کرمانی*. به کوشش محمد صادق بصیری، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۸۵). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. ترجمه علینقی منزوی. تهران: انتشارات کومش.
- میرخواند، محمدبن خاوند شاه (۱۳۷۳). *روضه الصف*. تهران: انتشارات علمی.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*. تهران: انتشارات توس.
- هروی، جواد (۱۳۹۳). *تاریخ سامانیان*. تهران: انتشارات امیرکبیر.



doi 10.22059/jis.2023.365551.1229

Research Paper

A comparative reading of Dostoevsky's story and film "White Nights" in Neoformalism approach

Shirzad Tayefi¹ | Poorya Mirakhorli²

1. Corresponding Author; Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: taefi@atu.ac.ir

2. PhD student, Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: Poorya_mirakhorli@yahoo.com

Article Info.

Abstract

Received:
2023/09/18

Accepted:
2025/01/07

Keywords:
, Neoformalism/
Narratology/
Comparative
reading/
localization/
White Nights

studies in Iran are facing a huge gap due to the lack of attention to appropriate theoretical foundations, which has led to the lack of coverage of this interdisciplinary topic among Persian studies. Now, with a pathological view of the current situation and using an appropriate approach, this research seeks to proposing an appropriate approach for adaptation studies, conduct a comparative analysis of one of the adapted works and its case study. In this research, the neo-formalism approach, which has the potential to be applied in both literary and cinematic media, is based on narratology and, relying on it, a comparative reading of setting in the story and film "White Nights" by Fyodor Dostoevsky and Saeed Aghighi and Farzad Motman has been addressed. The neo-formalism approach discusses formal elements in such a way that the audience has an active and effective role in the narrative process. Dostoevsky's story "White Nights" is a work that takes place in 19th century Russia. Based on this story, Saeed Aqiqi wrote a screenplay and turned it into a film. Considering that the Setting in Saeed Aqiqi's screenplay have changed compared to the original work, it is considered a native and Iranian work. In the following article, the change of time and place of a literary work from 19th century Russia to 21st century Tehran will be examined from the perspective of neoformalism. It will also be discussed how a long story by Dostoevsky, by changing Setting to the Iranian culture, still retains its important elements and is considered a significant and important work.

How To Cite Tayefi, Shirzad, Mirakhorli, Poorya, (2024), A comparative reading of Dostoevsky's story and film "White Nights" in Neoformalism approach, Journal of Iranian Studies 14(4), 39-63

Publisher: University of Tehran Press.





خوانش تطبیقی داستان و فیلم «شب‌های روشن» داستایفسکی با رویکرد نئوفرمالیسم

شیرزاد طایفی^۱ | پوریا میرآخوری^۲

۱. نویسنده مسئول؛ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران-ایران. رایانامه:

taefi@atu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری، زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

ایران رایانامه: Poorya_mirakhorli@yahoo.com

اطلاعات مقاله چکیده

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۶/۲۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۱۸

واژه‌های کلیدی:

نئوفرمالیسم، روایت
شناسی، خوانش
تطبیقی، بومی‌سازی،
شب‌های روشن

مطالعات اقتباسی در ایران به دلیل عدم توجه به مبانی نظری مناسب، دچار خلاء بزرگی است که منجر به فراگیر شدن این مبحث بینارشته‌ای در میان پژوهش‌های فارسی شده است. حال این پژوهش با نگاهی آسیب‌شناسانه وضع موجود و به کارگیری رویکردی مناسب، درصدد است علاوه بر طرح و پیشنهاد رویکردی مناسب برای پژوهش‌های اقتباسی، به تحلیل تطبیقی یکی از آثار اقتباسی و بررسی موردی آن نیز بپردازد. در این پژوهش، رویکرد نئوفرمالیسم (Neo-formalism) که قابلیت طرح در هر دو رسانه‌ی ادبیات و سینما را دارد، مبنای روایت‌شناسانه قرار گرفته و با تکیه بر آن به خوانش تطبیقی زمان و مکان در داستان و فیلم «شب‌های روشن» فئودور داستایفسکی و سعید عقیقی و فرزاد مومتن پرداخته شده است. رویکرد نئوفرمالیسم عناصر شکلی را به گونه‌ای مورد بحث قرار می‌دهد که مخاطب نقشی فعال و موثر در روند روایت‌پردازی دارد. داستان «شب‌های روشن» داستایفسکی، اثری است که در قرن نوزدهم روسیه می‌گذرد. بر مبنای این داستان، سعید عقیقی فیلمنامه‌ای با همین عنوان نوشته و تبدیل به فیلم شده است. با توجه به این که زمان و مکان در فیلم‌نامه‌ی سعید عقیقی نسبت به اثر اصلی تغییر یافته، اثری بومی و ایرانی به‌شمار می‌رود. در مقاله‌ی پیش‌رو تغییر زمان و مکان اثر ادبی از روسیه‌ی قرن نوزدهم به تهران قرن بیست‌ویکم از منظر نئوفرمالیسم مورد بررسی قرار می‌گیرد. همچنین بحث می‌شود چگونه داستان بلندی از داستایفسکی با تغییر زمان و مکان به زیست‌بوم و فرهنگ ایرانی، همچنان عناصر مهم خود را حفظ می‌کند و اثری شاخص و مهم تلقی می‌شود.

استناد به این مقاله: طایفی، شیرزاد؛ میرآخوری، پوریا (۱۴۰۳) خوانش تطبیقی داستان و فیلم «شب‌های روشن» داستایفسکی با رویکرد

نئوفرمالیسم، پژوهش‌های ایران‌شناسی. (۱۴۰۴)، ۳۹-۶۳



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱- مقدمه

پس از اختراع سینماتوگراف^۱ اولین آثار سینمایی، اقتباس‌های ادبی بودند. بعد از گذشت یک قرن از تاریخ سینما، فیلم‌ها هم از لحاظ فناوری و هم از لحاظ سبک بسیار تغییر کرده‌اند؛ اما بعد از ۱۰۰ سال، سینمای اصلی و بدنه هنوز هم داستان‌گویی و بازگویی داستان می‌کند که در حال پخش‌اند. بر اساس برخی محاسبات، ۸۵٪ از فیلم‌ها برگرفته از منابع ادبی و نمایشی هستند. اقتباس همیشه اصلی محوری بوده است و به نظر می‌رسد تسلط خود را در قرن دوم سینما نیز حفظ کند (سیگر، ۱۳۸۸: ۳).

اقتباس به عنوان نوعی هنر بینا هنری و بینارشته‌ای از قرن پیش تا اکنون به شمار می‌رود و از آن جا که بدعتی در نظریه‌های زیبایی‌شناسی و نشانه‌شناسی غالب در قرن بیستم تلقی می‌شود، مطالعات در این حوزه را با ابهام روبه‌رو کرده است. این ابهام به دلیل عدم توافق پژوهشگران بر سر آن است که عده‌ای معتقدند کلمات و تصاویر به یکدیگر ترجمه‌پذیر هستند و عده‌ای دیگر نیز بر آن پافشاری می‌کنند که به دلیل متفاوت بودن ماهیت‌ها، کلمات و تصاویر قابل ترجمه به یکدیگر نیستند (الیوت، ۱۳۹۴: ۱۸۱).

از نظر آیخن بام^۲ (۱۹۵۹م، ۱۳۳۷ش) و دیگر نظریه‌پردازان متأخر سینما، اقتباس یعنی ترجمه‌ی ادبیات به سینما. هرچند زبان سینما با ادبیات تفاوت‌هایی دارد، اما مهم‌ترین اجزای روایت یعنی زمان، مکان، نظام منطقی و علی معلولی در فیلم نیز از اجزای اصلی محسوب می‌شود. علاوه بر این، اصطلاحاتی همچون پیرنگ، تکرار، رخداد، شخصیت و شخصیت‌پردازی، از جمله مواردی است که در سینما نیز به اندازه‌ی ادبیات مهم به شمار می‌روند (لوت، ۱۳۸۸: ۱۵).

با تمام این تفاسیر، اقتباس چنان مقوله‌ی فراگیری شده که یکی از جوایز مهم سینمایی دنیا، یعنی اسکار، جایزه‌ای را برای فیلم‌نامه‌های اقتباسی در نظر گرفته است. در چنین وضعیتی، گرچه اقتباس قدمتی به بلندای تاریخ سینما دارد، اما مطالعات اقتباسی همان‌طور که پیشتر گفته شد، به دلیل عدم توافق پژوهشگران و ابهاماتی که درباره‌ی آن وجود دارد، جدی گرفته نشده است و جزو مباحث نوپا به شمار می‌رود؛ از این‌رو، لزوم پرداختن به آثار اقتباسی به عنوان پژوهشی بینارشته‌ای و تطبیقی، اهمیت می‌یابد. این لزوم و اهمیت، زمانی بیشتر و بهتر جلوه می‌کند که درمی‌یابیم نظریه‌ای که منطبق باشد و از اساس برای این مطالعات در نظر گرفته شده باشد، تبیین و مطرح نشده است؛ بلکه هر نظریه‌ای که در این زمینه مطرح شده یا در اساس مربوط به ادبیات بوده یا سینما. به همین منظور، رویکرد نئوفرمالیسم برای طرح در این پژوهش در نظر گرفته شده که در ادامه و پیش از پرداختن به خوانش تطبیقی فیلم و داستان، توضیحاتی درباره‌ی آن آورده و سپس به تبیین نظری زمان و مکان در این رویکرد پرداخته می‌شود.

^۱ cinematograph

^۲ Boris Eikhenbaum

در این پژوهش با توجه به مبنای ادبی نظریه‌ی نئوفرمالیسم-که در اصل از ادبیات وام گرفته شده است- و استفاده‌ی بوردول^۳ (زاده‌ی ۱۹۴۷م، ۱۳۲۵ش) و کریستین تامپسون^۴ (زاده‌ی ۱۹۵۰م، ۱۳۲۸ش) از نظریات ادبی برای بهره‌گیری در سینما و مطرح کردن نظریه‌ی نئوفرمالیسم، دست به کار مشابهی زده و این بار از این نظریه‌ی سینمایی برای مبنای بررسی تطبیقی در مقوله‌ی اقتباس و ادبیات بهره جسته شده است؛ زیرا پیرنگ که بخش عمده‌ی پژوهش‌های نئوفرمالیست‌ها را به خود اختصاص می‌دهد، میان داستان و فیلم عنصری مشترک به شمار می‌رود.

یکی دیگر از این نقاط اشتراک بنا بر نظر گریگوری کوری^۵ (زاده‌ی ۱۹۵۰م، ۱۳۲۸ش) آن است که رمان، واسطه‌ای میان داستان و خواننده است و نه این که صرفاً آن را توصیف کند؛ فیلم نیز چنین است، روایت‌گری با ابزار و نشانه‌های خاص خود (کوری، ۱۳۹۳: ۱۹۸)

الهام‌بخش چنین استفاده‌ای از یک نظریه‌ی سینمایی برای طرح در ادبیات و پژوهشی اقتباسی را می‌توان تکمیل‌کننده‌ی مطالعات اقتباسی دانست؛ چرا که وجود نظریه‌ای منطبق بر هر دو مدیوم، از لازمه‌های پژوهش‌های بینامتنی و اقتباس است. در آغاز سینما برای بهره‌گیری در فیلم‌نامه، از ادبیات و اقتباس برای قوام آثار خود استفاده کرد؛ اما با رشد تدریجی سینما، این روزها ادبیات با نگاه به سینما، سعی در نمایشی کردن آثار خود دارد. همین سیر تحول و بهره‌گیری متقابل سینما و ادبیات از همدیگر، منجر به شکل‌گیری چنین پژوهشی شد که به دلیل وجود برخی وجوه مشترک میان سینما و ادبیات، طرح نظریه‌ای سینمایی نیز می‌تواند راهگشا باشد؛ به ویژه آن که پژوهش‌های اقتباسی در ایران با خلائى نظری روبه‌رو هستند. هر خواننده در شروع روایت باید سه سؤال از خود بپرسد: کجا؟ چه وقت؟ چه کسی؟ (ژوو، ۱۳۹۴: ۲۳۳) سه سؤالی که به همراه چه اتفاقاتی موجب شکل‌گیری پیرنگ می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، این پژوهش قصد دارد به دو سؤال اول پاسخ دهد.

یاکوب لوته^۶ (زاده‌ی ۱۹۵۰م، ۱۳۲۸ش) معتقد است زمان و مکان چنان درهم‌تنیده‌اند که مفهوم زمان به فضا یا مکان روایت نیز وابسته است؛ چه این که زمان هم با جهان فیزیکی مرتبط است و با برداشت ما از جهان ارتباط دارد (لوته، ۱۳۸۸: ۶۸). در تعریفی دیگر، جرالده مست نیز معتقد است که فیلم هنری زمانی و مکانی محسوب می‌شود و تنها هنری محسوب می‌شود که فضا و زمان در آن با یکدیگر تلاقی دارند (Mast, 1983: 10).

این تعاریف ما را به بدان‌جا رهنمون می‌شود که زمان و مکان دو عنصر جدایی‌ناپذیر هستند و چنین پژوهش‌هایی، ناگزیر از بررسی همزمان هردو است؛ از این رو، شاید خلاصه‌ترین تعریف از روایت که اهمیت

³. David Bordwell

⁴. Kristin Thompson

⁵. Gregory Currie

⁶. Jacob Lothe

زمان و مکان را نیز به درستی نشان می‌دهد، تعریفی باشد که لوته ارائه می‌دهد: روایت مجموعه‌ای از رخدادهاست که در زمان و مکان رخ می‌دهد (لوته، ۱۳۸۸: ۶۸). با این توضیحات پژوهش پیش رو به بررسی این مهم خواهد پرداخت که در اقتباس از داستان بلند «شب‌های روشن» فاوت‌های صورت گرفته در تغییر زمان و مکان، به چه دلیلی انجام شده است؟

۲. مرور ادبیات و پیشینه‌ی تحقیق و نقد دیگر پژوهش‌های اقتباسی

درباره‌ی موضوع تحلیل تطبیقی فیلم و داستان در آثار اقتباسی با استفاده از رویکرد نفورمالیسم، به غیر از پایان‌نامه‌ی «بررسی تطبیقی چهار فیلم اقتباسی درخت گلابی، سایه‌های بلند باد، گاو و شازده احتجاب بر اساس رویکرد نوشکل‌گرایی» (۱۳۹۴) نوشته‌ی پوریا میرآخوری، پژوهش دیگری صورت نگرفته و صرفاً قول‌های اقتباس از دیدگاه بنیادی و نظری پرداخته شده که پیش‌تر ذکر آن رفت. در پژوهش‌های انجام شده یا صرفاً فیلم‌ها به لحاظ نفورمالیستی مورد بحث قرار گرفته‌اند یا بررسی‌های تطبیقی فیلم و داستان مقتبس از آن، بدون مبنای نظری مناسب برای سنجش چنین پژوهش‌هایی انجام شده است.

چند پژوهش نیز به بررسی تطبیقی اقتباس فرزاد موتمن از «شب‌های روشن» اختصاص دارد که در ادامه به نقد آن‌ها پرداخته می‌شود.

مقاله‌ی «ادبیات تطبیقی و سینما و ترجمه: بررسی تطبیقی رمان شب‌های روشن فئودور داستایفسکی و فیلم اقتباسی شب‌های روشن فرزاد موتمن» نوشته‌ی امید جعفری و آناهیتا امیرشجاعی (۱۳۹۳: دومین همایش ملی ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی، ۲۷۹-۲۹۰) که از مبانی نظری و مؤلفه‌های نظریه استفاده نمی‌کند و صرفاً به شباهت‌ها و تفاوت‌های فیلم و داستان بدون هیچ گونه اظهارنظری درباره‌ی دلایل و نتایج حاصل آمده از این تشابهات و تفاوت‌ها پرداخته است. نکته‌ی دیگر درباره‌ی این مقاله، اساس نسخه‌ی کتاب است که ترجمه‌ی خوب سروش جیبی را که مستقیم از روسی برگردانده شده است، به کناری نهاده‌اند و نسخه‌ی ترجمه از انگلیسی قاسم کبیری در دهه‌ی ۴۰ خورشیدی را مبنا قرار داده‌اند. درباره‌ی نتیجه‌گیری مقاله نیز باید گفت که با وجود تفاوت‌های اساسی که در شخصیت‌پردازی، زمان و مکان اثر داستایفسکی با فیلم‌نامه‌ی سعید عقیقی و فیلم فرزاد موتمن وجود دارد، این گونه استنتاج کرده‌اند که اثری نسبتاً وفادارانه است. بحث بر سر ارزش‌گذاری و نتیجه‌گیری از یک مقاله‌ی تطبیقی-اقتباسی که صرفاً به وفادارانه بودن یا نبودن یک اثر پرداخته‌اند، نیست؛ بلکه بحث بر سر این است که حتی چنین یافته‌ی ساده و ناکارآمدی را نیز به روشی اشتباه نتیجه‌گیری کرده‌اند، بی‌آن که بگویند بر مبنای کدام نظریه و کدام تعریف از وفادارانه بودن یا نبودن، چنین نتیجه‌ای را گرفته‌اند.

مقاله‌ی دیگری که به این اقتباس پرداخته، با عنوان «تحلیل تطبیقی "حقوق و شخصیت زن" در داستان و

فیلمنامه‌ی «شب‌های روشن» نوشته‌ی داستایفسکی و سعید عقیقی (۱۳۹۹): دو فصلنامه‌ی نقد زبان و ادبیات خارجی دانشگاه شهید بهشتی، ۲۱۹-۱۸۹) به پژوهش حسام خالویی و صدیقه علیپور است که همان‌طور که از نام آن برمی‌آید، فقط خوانشی فمینیستی از اثری است که مطلقاً فمینیستی نیست. یکی از آفات رایج در نقدها و پژوهش‌های انجام شده در ایران، این است که به جای آن که برای برخورد با هر متن متناسب با زبان آن، ابزار و نظریه‌ی مختص به آن برگزیده شود، گمان می‌کنند با خوانش‌های باژگونه که ربط چندانی به روح اثر ندارد و بی‌آن که تلاش شود نتایج راه‌گشایی برای آثار بعدی در اختیار آن‌ها قرار دهد، صرفاً با قرائت‌های متفاوت می‌توان آثار پژوهشی تولید و منتشر کرد. در نقد این مقاله باید گفت که نقد فمینیستی علاوه بر آن که ارتباطی با اثر داستایفسکی ندارد و مسأله‌ی آن نیست، دلیلی هم ندارد که بررسی تطبیقی صورت گیرد. وقتی شخصیت زن داستایفسکی با فیلمنامه‌ی تطبیقی تفاوتی ندارد، پس بررسی تطبیقی توجیه قابل قبولی ندارد؛ ریرا هر یک از این آثار (داستان بلند و فیلم‌نامه) فارغ از تطبیق می‌توانست بررسی شود. «تحلیل تطبیقی پنج فیلم سینمایی اقتباسی در سینمای ایران با متن داستان‌های مربوط به آن‌ها» به قلم سیاوش گلشیری و نفیسه مرادی (۱۳۹۵): فصلنامه‌ی علمی پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»، ۵۱-۲۷) مقاله‌ی دیگری است که به بحث درباره‌ی اقتباس‌های ادبی و فنون اقتباس در دهه‌ی هشتاد با تکیه بر پنج فیلم «شب‌های روشن»، «گاوخونی»، «دیشب باباتو دیدم آیدا»، «زمستان است» و «پاداش سکوت» پرداخته است. در مورد این مقاله باید گفت، برای پرداختن به هر یک از آثاری که نام آن‌ها رفت، یک مقاله ظرفیت چندانی ندارد، طرفه آن که به پنج اثر اقتباسی پرداخته‌اند. ضمن این که کلی‌گویی‌هایی در تبدیل عینیت به ذهنیت، وفادارانه بودن یا نبودن و... فقدان مبانی نظری برای چنین مقاله‌ای ایراد اساسی به شمار می‌رود.

۳. مبانی نظری

۳-۱. نئوفرمالیسم و تحلیل نئوفرمالیستی

نئوفرمالیسم رویکردی زیباشناختی است که با تکیه بر آثار فرمالیسم‌های روس که در فاصله‌ی ۱۹۳۰-۱۹۱۰ فعالیت داشتند، پدید آمده است (تامپسون، ۱۳۹۱: ۱۹)؛ اما پیش از هر توضیحی باید گفت، این رویکرد گرچه با تکیه بر آثار فرمالیست‌ها پدید آمده است، اما برخلاف فرمالیسم که مبنایی ادبی دارد، یکسره و از همان ابتدا بر مبنای اندیشه‌های دیوید بوردول و همسرش، کریستین تامپسون، برای رسانه‌ی سینما عرضه شده است. به نظر تامپسون، مدل ارتباط در هنر این گونه است که سه عنصر فرستنده، رسانه و گیرنده وجود دارد. در این الگو، فرض و کنش اصلی بر انتقال پیامی است که از طریق رسانه به گیرنده فرستاده می‌شود؛ از این رو، کارایی و کاربردی بودن یک رسانه با میزان وضوح و موفقیت آن در انتقال پیام سنجیده می‌شود. نئوفرمالیسم این مدل ارتباطی را کنار می‌گذارد؛ زیرا سبب جدا کردن هنر والا از هنر پیش‌افتاده می‌شود؛

درحالی که این رویکرد به دلیل آن که هر دوی این هنرها به یک اندازه قوای ادراکی ما را درگیر می‌کند، به جداسازی و این گونه ارزش‌گذاری معتقد نیست؛ به همین دلیل، نئوفرمالیسم از تفسیر (interpretation) به عنوان یکی از ابزارهای نقد استفاده می‌کند؛ با این تفاوت که همیشه به یکسان از آن بهره برده نمی‌شود؛ بلکه متناسب با هر اثری، روشی سازگار با آن استفاده می‌شود و این گونه می‌شود که بر خلاف دیگر روش‌های تفسیرگر که معانی ثابتی را از هر اثری استخراج می‌کنند و تمام آثار را در الگوی مشابهی قرار می‌دهند، نئوفرمالیسم بر معانی اثر متمرکز می‌شود و به فراخور هر اثر، معانی متفاوتی به دست می‌آید (همان: ۲۰-۲۶).

دیوید بوردول، دیگر تئوریسین نظریه‌ی نئوفرمالیسم، بر این عقیده است که معیارهای گوناگونی برای ارزیابی آثار وجود دارد. گروهی بر مبنای معیارهای واقع‌گرایانه دست به ارزیابی می‌زنند و قضاوت و بررسی‌شان بر این اساس است که اثر با واقعیت مطابقت دارد یا نه. گروهی دیگر، معیارهای اخلاقی را مبنای ارزیابی آثار قرار می‌دهند و از دیگر جنبه‌های روایت و شخصیت‌پردازی غافل می‌مانند. در هر یک از این معیارها، بخش مهمی از تحلیل اثر ممکن است از بین برود و به همین دلیل، نئوفرمالیسم به دنبال ارزیابی و ارزش‌گذاری نیست و فارغ از این گونه داوری‌ها، به آثار همچون سیستمی هنری می‌نگرد که در هر اثر متفاوت با داوری در آثار دیگر است. هر تحلیلی باید بتواند علاوه بر طرح بحث درباره‌ی اثر هنری مورد نظر، امکانات آن رشته را نیز به مثابه‌ی بخشی از آن هنر، مورد بحث قرار دهد؛ پس نئوفرمالیسم بر خلاف دیگر روش‌های تفسیرگر، درصدد تطابق اثر با رویکر خود نیست؛ بلکه به عکس خود را به فراخور هر اثر منعطف و به جنبه‌های روایی آن به مثابه‌ی یک کل منسجم و از منظر اصول فرمال می‌نگرد (بوردول، ۱۳۹۵: ۶۱-۵۹).

کریستین تامپسون معتقد است که تحلیل یک فیلم، بدون رویکرد امکان‌پذیر نیست. رویکرد نشان می‌دهد که یک اثر از چه عناصری تشکیل شده است، تحلیل آن چه اهدافی را دنبال می‌کند و جایگاه اثر با کل جهان آن چگونه است. اگر رویکرد مناسبی به کارگرفته نشود، بیم آن می‌رود که پژوهشگر یا تحلیل‌گری برای اثبات یک رویکرد و روش، دست به تحلیل یک اثر بزند که با خطر تقلیل پیچیدگی‌های اثر روبه‌روست و در این میان، مفروضات از پیش تعیین شده به مانند قالب کیک‌بری، تفاوت از یک اثر با اثر دیگر را نادیده بگیرد و صرفاً به دنبال تأیید مفروضات آن رویکرد و روش باشد؛ به همین منظور، تحلیل‌گر آثاری را برمی‌گزیند که با رویکردی که به کار می‌گیرد، تطابق داشته باشد و خودش را تأیید کند. در این میان، لزوم رویکردی حس می‌شود که صرفاً در سطح تئوری باقی نماند و بتواند با هر اثری تطابق یابد، انعطاف داشته باشد، در خود جرح و تعدیل و کشمکش ایجاد کند تا یافته‌های متغیری از هر فیلمی به دست آورد و نه صرفاً به مفروضات از پیش تعیین شده بینجامد (تامپسون، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۹).

در تئوفرمالیسم هدف اساسی روایت، درک تماشاگر از داستان است؛ زیرا بر این عقیده است که مخاطب می‌اندیشد. باید به این نکته نیز اذعان داشت که در این رویکرد، منظور از مخاطب نیز، خواننده‌ی آرمانی برخی نظریات نیست؛ بلکه مخاطبی فرضی است که برای فهم داستان از ورای فیلم به اعمال خاصی مبادرت می‌ورزد. به عبارت دقیق‌تر، ادراک‌کننده به صورت فعال با روایت برخورد می‌کند و درصدد است داستانی منطقی از آن روایت در ذهن خود پی‌ریزی کند که برای این منظور از طرح‌واره‌هایی بهره می‌گیرد که روایت را در پرتو سه اصل نظام منطقی، زمانی و مکانی توضیح می‌دهند (بوردول، ۱۳۸۵: ۶۵/۱-۸۵). این پژوهش در ادامه به خوانش تطبیقی زمان و مکان در فیلم و داستان «شب‌های روشن» می‌پردازد.

الف. نظام زمانی

جرالد پرینس معتقد است که «رویدادهای نقل شده در روایت بر محور زمان سازمان‌دهی می‌شوند» (پرینس، ۱۳۹۵: ۶۹)، که این گفته حاکی از مهم بودن نظام زمانی در ساختار پیرنگ است.

۱. روابط زمانی

۱-۱. روابط زمانی و علّیت (Temporal relations and causality)

علّیت امری زمان‌مند است؛ چرا که همیشه در عالم واقع، علت مقدم بر معلول است؛ اما این امر در عالم روایت می‌تواند بر عکس باشد و پیرنگ به سمت پرکردن این خلل در ذهن مخاطب حرکت می‌کند. «هنگامی که داستان از میانه آغاز می‌شود، یا اثر یک رویداد پیش از عامل آن رویداد نشان داده می‌شود، در واقع رابطه‌ی طبیعی زمانی میان رویدادها و در نتیجه رابطه‌ی علّی آن‌ها به طور موقت دچار اختلال می‌گردد و سرانجام پیرنگ و داستان به سمتی حرکت می‌کنند که در ذهن مخاطب رابطه‌ی اصلی میان رویدادها را بسازند (شهباز، ۱۳۹۳: ۱۰۶ و ۱۰۷).

۱-۲. مهلت زمانی (Temporal deadline)

مهلتی است که به قهرمان یا شخصیت اول داده می‌شود تا در آن مدت، به هدفی مشخص برسد (همان: ۱۰۷)؛ برای مثال، در داستان «دور دنیا در ۸۰ روز»، همان‌طور که از نام آن مشخص است، شخصیت اول باید دور دنیا را در ۸۰ روز طی کند.

تعیین مهلت زمانی، موجب ایجاد هیجان، تعلیق و دلهره می‌شود (همان: ۱۰۷)

۱-۳. ترتیب رویدادها (Order of events)

۱-۳-۱. ترتیب کلی رویدادها (General order of events)

رویدادهای پیرنگ یک اثر، به دو صورت کلی متوالی و همزمان رخ می‌دهد. رویدادهای داستان و

ماجرای نیز به دو صورت کلی در پیرنگ نشان داده می‌شوند که ترکیب آن‌ها با یکدیگر موجب چهار شکل نمایش می‌شود که در جدول (۱) دیده می‌شود (بوردول، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۸).

جدول شماره ۱

نمونه‌ی الف: زمانی اتفاق می‌افتد که رویدادهایی که در داستان همزمان رخ داده‌اند، در پیرنگ نیز همزمان نمایش داده شوند. به طور مثال، دو فرد در حال مکالمه‌ی تلفنی با یکدیگر هستند که از طریق

ردیف	داستان	پیرنگ
الف	رویدادهای همزمان	ارائه‌ی همزمان
ب	رویدادهای متوالی	ارائه‌ی همزمان
ج	رویدادهای همزمان	ارائه‌ی متوالی
د	رویدادهای متوالی	ارائه‌ی متوالی

پرده‌ی به دو نیمه تقسیم شده، هر دو طرف مکالمه در تصویر دیده می‌شوند. نمونه‌ی ب: وقایع متوالی در پیرنگ همزمان نمایش داده می‌شوند. برای مثال، هنگامی که شخصیت‌ها برنامه‌ای را تماشا می‌کنند که رویدادهای قبلی داستان را نشان می‌دهد. این نمونه بسیار کمیاب است.

نمونه‌ی ج: رایج‌ترین نمونه است که از طریق تدوین موازی رویدادهای همزمان داستان به صورت متوالی نمایش داده می‌شود. معروف‌ترین مثال این مورد، سکانس غسل تعمید دادن پدرخوانده در فیلم «پدرخوانده»^۷ (کاپولا: ۱۹۷۲) است که همزمان با این صحنه مخالفان مایکل کورلئونه نیز کشته می‌شوند. نمونه‌ی د: رویدادهای متوالی به صورت متوالی و بدون دخل و تصرفی در زمان رویدادها، نمایش داده می‌شوند (همان: ۱۵۸ و ۱۵۹).

۲-۳-۱. پس‌نما (Flash back)

پس‌نما، عنصری است که به ارائه‌ی پیاپی رویدادهای متوالی داستان در پیرنگ می‌پردازد (شهبا، ۱۳۹۳: ۱۱۷). پس‌نما در مرحله‌ای به نمایش درمی‌آید که پیش از زمان فعلی و اکنون پیرنگ رخ داده‌است. پس‌نما دو نوع است: ۱. بیرونی ۲. درونی

7. Godfather

پس‌نمای بیرونی به پس‌نمایی گفته می‌شود که به محدوده‌ای خارج از زمان اصلی پیرنگ، ارجاع داده می‌شود. پس‌نمای درونی به پس‌نمایی گفته می‌شود که به محدوده‌ای در زمان اصلی پیرنگ، ارجاع داده می‌شود (بوردول، ۱۳۸۵: ۱۶۱/۱).

۳-۳-۱. پیش‌نما (Flash forward)

پیش‌نما، برهه‌ای از یک رویداد در زمان آینده است که دو شکل دارد: ۱. محقق‌الوقوع ۲. تصور شخصیت‌ها. محقق‌الوقوع، بدین معنی است که در آینده رخ خواهد داد و تصور شخصیت‌ها بدین معنی است که پیش‌نمای دیده شده براساس رؤیا، تصور یا آرزوی شخصیت است (همان: ۱۶۲).

۴-۱. رخنه‌های زمانی (Temporal gaps)

رخنه‌های زمانی بخشی از داستان هستند که وقتی مخاطب انتظار دارد آن بخش نشان داده شود، از نمایش آن صرف نظر می‌شود. رخنه‌های زمانی دو نوع هستند (شهباز، ۱۳۹۳: ۱۲۳):

۱. با اهمیت: بیننده انتظار دارد، پیرنگ آن زمان را نشان دهد؛ اما نمایش داده نمی‌شود.
۲. بی‌اهمیت: برای پرهیز از طولانی شدن و کسالت‌آور بودن، حذف می‌شود. این رخنه گاهی ایجاد ضرب آهنگ نیز می‌کند (همان: ۱۲۴).

در تحلیل زمان در فیلم و داستان، باید به دو نکته توجه کرد:

۱. زمان حذف شده‌ی داستان تا چه اندازه مشخص است.
۲. قطعات حذف شده در جهت چه هدفی، حذف شده‌اند (بوردول، ۱۳۸۵: ۱۶۹/۱ و ۱۷۰).

۵-۱. بسامد (Frequency)

در پیرنگ ممکن است، رویدادی تکرار شود. حال این تکرار می‌تواند با نقل یا نمایش آن واقعه اتفاق بیفتد (شهباز، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

طبیعی است که در داستان، «نمایش واقعه» وجود ندارد و به تبع «تعداد نمایش واقعه» در بررسی بسامدهای داستان جایی ندارد؛ از این رو، دیدن اثرات و نتایج یک حرف و تکرار آن در عمل را نیز به منزله‌ی نقل آن گرفته، لحاظ می‌کنند.

بسامد بر دو نوع است:

۱. بسامد کلی ۲. بسامد جزئی (بوردول، ۱۳۸۵: ۱۳۰-۱۲۷/۱)؛ اما در نگاه ژنت فرقی میان حشو و

بسامد نیست. او بسامد را ساده شده‌ی «تکرار» و دو نوع می‌داند.

۱. واقعه تکرار می‌شود یا نه.

۲. نقل و توضیح واقعه تکرار می‌شود یا نه.

از نگاه ژنت^۸ (۲۰۱۸م، ۱۳۹۷ش) این دو قسم کلی، منجر به شکل‌گیری چهار حالت می‌شود:

۱. واقعه‌ای یک بار رخ می‌دهد و یک بار نقل می‌شود.

۲. واقعه‌ای چندین بار رخ می‌دهد و چندین بار نقل می‌شود.

۳. واقعه‌ای یک بار رخ می‌دهد؛ اما بیش از یک بار نقل می‌شود.

۴. واقعه‌ای چندین بار رخ می‌دهد؛ اما یک بار نقل می‌شود. (Genette, 1980: 113-116).

چون این پژوهش مطابق با رویکرد نئوفرمالیسم شکل می‌گیرد، بسامدها بر اساس کلی و جزئی بودنشان بررسی می‌شوند.

۱-۵-۱. بسامد کلی (General frequency)

یک رویداد مهم در طول پیرنگ تکرار می‌شود و بخش اصلی روایت نیز بدان می‌پردازد که نمونه‌ی معروف آن، فیلم «راشومون» (Rashomon) (کوروساوا: ۱۹۵۰) است (شهباز، ۱۳۹۳: ۱۲۷).

۱-۵-۲. بسامد جزئی (Local frequency)

تکرار یک رویداد است که بخش کوتاهی از پیرنگ را به خود اختصاص می‌دهد (همان: ۱۲۷)

۱-۶. مدت (Duration)

این مورد به مانند دیگر موارد نظام زمانی، از اختیار مخاطب خارج است و به سه دسته تقسیم می‌شود (همان: ۱۳۱):

۱. مدت داستان: زمانی است که مخاطب تصور می‌کند وقایع داستان در آن محدوده رخ می‌دهد و می‌تواند چند قرن یا چند ساعت باشد.

۲. مدت پیرنگ: زمانی است که فیلم به نمایش رویدادها می‌پردازد. به عنوان مثال از چندماه مدت داستان، امکان دارد پیرنگ تنها چند ساعت آن را نشان دهد (بوردول، ۱۳۸۵: ۱۶۵/۱).

⁸. Gérard Genette

۳. مدت نمایش: زمانی است که وقایع در فیلم نشان داده می‌شوند (همان: ۱۶۷). بدیهی است که این مورد در ادبیات داستانی وجود ندارد؛ اما می‌توان صفحات داستان و رمان را به منزله‌ی مدت نمایش قلمداد کرد. آلن کیسبی^۹ قایل به سه نوع زمان است: زمان نمایشی: زمانی که فیلم نمایش داده می‌شود. زمان مادی: زمان واقعی داستان است. زمان عاطفی: چینش رویدادها منجر به ایجاد ضرباهنگی می‌شود که تأثیر خاصی بر احساس، روان و ذهن مخاطب می‌گذارد (کیسبی یر، ۱۳۶۸: ۷۰ و ۷۱). برای مثال، ضرباهنگ تند می‌تواند این احساس را در مخاطب ایجاد کند که زمان پیرنگ «کاهشی» است، بدون آن که در واقع این‌گونه باشد. فیلم «بدو لولا بدو»^{۱۰} به دلیل ریتم تندی که دارد، این احساس را ایجاد می‌کند؛ اما در واقع پیرنگ آن «برابری» است. به عکس ممکن است ریتم کند یک اثر مانند فیلم «درخت گلابی» این احساس را ایجاد کند که پیرنگ آن افزایشی است؛ در حالی که به واقع «کاهشی» است. از نظر بوردول میان مدت زمان پیرنگ با مدت زمان همان رویدادها در عالم واقع، سه حالت وجود دارد (بوردول، ۱۳۸۵: ۱۶۷/۱).

۱-۶-۱. افزایشی (Expansion)

مدت زمان داستان در زمان نمایش بیشتر می‌شود (همان: ۱۶۷)؛ مانند فیلم اکتبر^{۱۱} (آیزنشتاین، ۱۹۲۸). برای افزایش مدت زمان داستان در زمان نمایش، از روش‌هایی چون برش‌های «میان‌گذاری» (Insert) و «حرکات آهسته» (Slow motion) استفاده می‌شود (بوردول، ۱۳۸۵: ۱۶۷/۱).

۱-۶-۲. برابری (Equivalence)

مدت زمان داستان با مدت زمان پیرنگ، یکی است (همان: ۱۶۷). این مورد در تاریخ سینما به ندرت دیده می‌شود و از نمونه‌های آن، می‌توان به: فیلم ماجرای نیمروز (زینه‌مان: ۱۹۵۲)، فیلم لاک (Locke) (نایت: ۲۰۱۴) و فیلم پیش از غروب^{۱۲} (لینکلتر: ۲۰۰۴) اشاره کرد.

۱-۶-۳. کاهشی (Reduction)

^۹. Allan Casebier

^{۱۰}. Run Lola run

^{۱۱}. October

^{۱۲}. Before sunset

مدت داستان در پیرنگ کوتاه می‌شود. این مورد رایج‌ترین نوع مدت زمان نمایش است که اکثر فیلم‌های تاریخ سینما را شامل می‌شود (همان). برای کاهش مدت زمان داستان و فشرده کردن آن، از روش‌هایی چون برون‌برش و حرکت تند استفاده می‌شود. این مورد با «حذف» همراه است که به دو شیوه‌ی متفاوت ایجاد می‌شود (همان: ۱۶۸):

۱. حذف کامل: رویداد یا بخشی از رویداد، به شکل کامل حذف می‌شود؛ برای مثال، می‌توان از فیلم «همشهری کین»^{۱۳} (ولز: ۱۹۴۱) نام برد که زندگی فردی به نام کین را در یک فیلم نشان می‌دهد (همان).
۲. رویه‌ی تراکمی: در این شیوه، بدون آن که قطعه‌ای حذف شود، می‌توان زمان داستان را کاهش داد. در این روش زمان با فشرده کردن رویدادها، متراکم می‌شود. برای مثال، بخشی از تصاویر به صورت حرکات تند (Fast motion) نمایش داده می‌شود (همان: ۱۶۹).

ب. نظام مکانی

دلیل انتخاب یک مکان در روایت می‌تواند به مسایلی همچون درون‌مایه، ساختار یا شخصیت‌پردازی مرتبط باشد (پرینس، ۱۳۹۵: ۳۸). برای مثال، انتخاب روستایی خیالی به نام بیل در «عزاداران بیل» ساعدی با داستان چهارم آن، یعنی گاو شدن مشدحسین مرتبط است یا انتخاب سن‌پترزبورگ با پدیده‌ی شب‌های روشن در جستار پیش‌رو.

۱. مکان نما (Shot space)

منظور از مکان و روابط مکانی، آن است که در یک نما نشان داده می‌شود (شهباز، ۱۳۹۳: ۱۴۰).

۱-۱. روابط مکانی (Topographic relation)

روابط مکانی به رابطه‌ی موجود میان شخصیت‌ها و اشیاء و انتقال معنای ضمنی اثر می‌پردازد (همان: ۱۴۰ و ۱۴۱).

۱-۲. راهبردهای ترکیب‌بندی (Compositional strategies)

رسانه‌های تصویری برای تأکید و انتقال معانی ضمنی، ترکیب‌بندی‌های خاصی را به کار می‌برند. برای مثال، استفاده از اندازه‌های نما و نوع کادر بندی، می‌تواند معنا یا حس خاصی را منتقل کند (همان: ۱۴۴).

¹³. Citizen Kane

در ادبیات داستانی که امکان نمایش وجود ندارد، با استفاده از گونه‌های مختلف نثر (شاعرانه، شکسته و...)، نوع توصیف و موقعیت و مکانی که شخصیت در آن قرار دارد، سعی در القای معنا یا انتقال حسی خاص می‌شود.

نوع کادربندی و اندازه‌ی نما می‌تواند سهم گسترده‌ای در انتقال عینی یا ذهنی بودن روایت داشته باشد؛ به گونه‌ای که هر چه به سمت نماهای «بسته» (Close-up (C.U.) و «خیلی بسته» (Extreme Close-up (Ex.C.U.) می‌رویم، به همان میزان با روایت درونی و ذهنی‌تری روبه‌رو هستیم و به عکس، هر چه به سمت نماهای «دور» (Shot (L.S.) Long و «خیلی دور» (Extreme Long Shot (Ex.L.S.) می‌رویم، به همان میزان با روایت بیرونی و عینی‌تری روبه‌رو هستیم. نمای بسیار دور برای نمایش مکان کنش استفاده می‌شود و اطلاعات‌دهنده است و هر چه از نمای بسیار دور به نمای بسیار نزدیک حرکت کنیم، احساسات و عواطف بیشتری از شخصیت‌ها را منتقل می‌کند؛ به گونه‌ای که در نمای نزدیک تأکید دراماتیک وجود دارد و کاملاً احساسی است (دنسیگر، ۱۳۹۴: ۱۵۱ و ۱۵۲).

۳-۱. نمای معرف (Establishing Shots)

نمایی است که در ابتدای صحنه معرفی مکان، موقعیت شخصیت‌ها و اشیاء با یکدیگر در آن نمایش داده می‌شود (همان: ۱۴۵).

در ادبیات داستانی نیز، اغلب در ابتدای داستان به توصیف مکان پرداخته می‌شود؛ برای مثال، در ابتدای «قصه‌ی چهارم» عزاداران بیل آمده است

«زن مشدی‌حسن که آمد بیرون، تازه آفتاب زده بود. اسلام گاری‌اش را آورده بود کنار استخر و منتظر بود که با کدخدا بروند خاتون‌آباد، ختم خواهر مشدی‌عنایت» (ساعدی، ۱۳۸۸: ۸۸).

نماهای معرف به دو شکل نشان داده می‌شوند: ۱. نماهایی که از دور مکان پیرنگ را نشان می‌دهد. ۲. نماهایی که با حرکت دوربین، روابط مکانی معرفی می‌شوند. (شهباء، ۱۳۹۳: ۱۴۵).

۳. مکان تدوینی (Editing space)

تدوین، نقشی اساسی در معرفی و نحوه‌ی معرفی مکان‌ها دارد (همان: ۱۴۸). این مورد همان‌طور که از نام آن پیداست، فقط به حوزه‌ی فیلم مربوط می‌شود.

۳-۲. تدوین تداومی (Continuity editing)

این نوع تدوین، شیوه‌ی رایج تدوین است که در آن سعی می‌شود میان وقایع و کنش‌ها، نوعی

پیوستگی و تداوم ایجاد شود که برای بیننده باورپذیر باشد. رعایت خط فرضی، یکی از اصول مهم این نوع تدوین به شمار می‌رود (همان: ۱۴۹).

۲-۱-۱. خط فرضی (degree rule-180)

خط فرضی، خطی است که برای پوشش دادن گفت‌وگو، حرکت سوژه‌ی متحرک به سمتی خاص، نگاه یک نفر به شیء یا نگاه دو نفر به هم به وجود می‌آید. قانون ۱۸۰ درجه، خطی راهنما است که بر اساس آن باید یکسانی روابط چپ و راست دو شخصیت در یک صحنه حفظ شود تا بیننده برای درک موقعیت‌ها دچار اشتباه نشود (همان).

۲-۱-۲. برش منطبق (Match cut)

یکی دیگر از اصول تدوین تداومی، بدین معنی است که ادامه‌ی یک کنش در نمای دوم از زاویه‌ی دیگری دیده شود، بدون این که احساس منقطع بودن کنش را مخاطب احساس کند و در واقع این نوع برش، احساس پیوستگی میان کنش‌ها و اعمال را منتقل می‌کند (همان: ۱۵۰).

۲-۱-۳. انطباق گرافیکی (Graphic match)

نوعی برش است که بر همانندی گرافیکی عناصر موجود در دو نمای پشت سر هم تأکید می‌کند (همان: ۱۵۳).

۲-۱-۴. انطباق خط دید (Eye-line match)

از دیگر اصول تدوین تداومی به شمار می‌رود و بدین معنی است که میان خطوط نگاه، پیوند ایجاد می‌کند تا مخاطب بتواند درک صحیحی از روابط مکانی میان شخصیت‌ها داشته باشد و در فهم موقعیت شخصیت‌ها دچار سر در گمی نشود (همان).

۲-۱-۵. نما / نمای معکوس (Shot/reverse shot)

به دو نمای یک شکل گفته می‌شود که به صورت متوالی نشان داده می‌شود. برای مثال، یک نمای بسته از چهره‌ی شخصیت الف در مرکز کادر دیده می‌شود و در نمای بعدی نیز با همان کادربندی و اندازه‌ی نما، اما این بار از شخصیت ب دیده می‌شود (همان: ۱۵۴).

۲-۱-۵. حرکت دوربین

در سینما و فیلم می‌توان برای القای حس یا معنای خاصی، دوربین را به حرکت درآورد. برای مثال، در صحنه‌های پرتنش از دوربین روی دست و حرکت آن استفاده می‌شود (همان: ۱۵۵).

۷-۱-۲. نماهای باز معرّف (Re-establishing Shots)

گاهی اوقات نماهای باز معرّف در انتهای صحنه دوباره نشان داده می‌شوند که به آن نماهای باز معرّف گفته می‌شود (همان: ۱۵۶).

۴. بحث

۴-۱. خوانش تطبیقی روابط زمانی و مکانی در فیلم و داستان «شب‌های روشن»

فیلم «شب‌های روشن» به نویسندگی سعید عقیقی و کارگردانی فرزاد موتمن در مدت زمان ۱۰۷ دقیقه و محصول ۱۳۸۱ ایران به بررسی از زندگی استاد ادبیات دانشگاه می‌پردازد که سرخورده و فراری از اجتماع، انزوای خود را با تدریس ادبیات، مطالعه‌ی کتاب و پرسه‌زدن در خیابان‌ها می‌گذراند. در یکی از شب‌هایی که در خیابان قدم می‌زند، دختری برای در امان ماندن از مزاحمت ماشین‌های در حال عبور، به او پناه می‌آورد که همین اتفاق، سبب شکل‌گیری ارتباط بین آن دو می‌شود. دختر که نام او رؤیاست، بنا بر قراری که با همکلاسی‌اش، امیر، در سال قبل گذاشته بود، در وعده‌گاه حاضر شده است؛ اما امیر در شب اول در محل قرار حضور نمی‌یابد. این قرار تا سه شب و چهار روز تکرار می‌شود.

رؤیا یک‌سال پس از آخرین ملاقات به وعده‌گاه آمده، می‌خواهد چهار شب در محل و ساعت معین در انتظار امیر بماند. استاد به رؤیا پناه می‌دهد و به او کمک می‌کند تا امیر را پیدا کند. طی این چهار روز بین رؤیا و استاد دانشگاه به تدریج دل‌بستگی به‌وجود می‌آید. استاد مصمم می‌شود که با رؤیا ازدواج کند؛ اما در چهارمین شب امیر به محل ملاقات می‌آید و رؤیا با او می‌رود. فیلم روایت چگونگی آشنایی، دل‌بستگی و جدایی این دو شخصیت از زبان استاد دانشگاه است.

داستان بلند «شب‌های روشن»^{۱۴} به قلم فتودور داستایفسکی^{۱۵} (۱۸۸۱م، ۱۲۵۹ش) در ۱۰۰ صفحه در سال ۱۸۴۸ میلادی منتشر شد. این اثر مانند خیلی از داستان‌های داستایفسکی یک راوی اول شخص و بی‌نام و نشان دارد که نه نسب و خانوادگی مشخصی دارد و نه شغل معلوم و معینی؛ فردی رؤیاباف که تنها زندگی می‌کند و بسیار حساس و احساساتی است و در برقراری ارتباط با دیگران ناتوان است.

¹⁴. White nights

¹⁵. Feodor Dostoevsky

کتاب با نقل قولی از شعر گل نوشته‌ی ایوان تورگنیف^{۱۶} (۱۸۸۳م، ۱۲۶۲ش) آغاز می‌شود:
«و شاید تقدیرش چنین بود که

لحظه‌ای از عمرش را با تو همدل باشد» (داستایفسکی، ۱۳۹۳: ۷).

این داستان بلند در شش فصل به شرح ماجرای می‌پردازد که فردی رؤیاباف در قدم‌زدن‌های خود در شب‌های روشن پترزبورگ، نیمه‌شب با دختری گریان در کنار آبراه روبه‌رو می‌شود. از آن جا که تنها و تشنه‌ی برقراری ارتباط با دیگران است، به بهانه‌ی جلوگیری از مزاحمت‌های مردی مست، باب آشنایی با دختری را که نام او ناستنکاست، باز می‌کند

دختر به دلیل قراری که چندی پیش با پسری که دوستش داشته و مستأجر مادر بزرگش بود، گذاشته، به کنار آبراه آمده است. قرار بر این است که این وعده تا چهار شب ادامه داشته باشد و اگر هر یک در وعده‌گاه حاضر نشد، دیگری به روال عادی زندگی‌اش برگردد. دختر، این داستان را برای راوی رؤیاباف تعریف می‌کند. راوی به دختر علاقه‌مند می‌شود و آرزوی نیامدن پسر را دارد. نیامدن پسر تا شب چهارم ادامه می‌یابد و زمانی که راوی از علاقه‌اش به دختر می‌گوید، پسری که با دختر قرار داشته، سر می‌رسد.

داستانی تراژیک با مایه‌های پررنگ رمانتیسیم که همچون داستان بانوی میزبان و داستان‌های ابتدایی داستایفسکی، تحت تأثیر تورگنیف نوشته شده‌اند.

عنوان داستان ناظر بر دو نکته‌ی مهم است؛ «شب» به زمان و «شب‌های روشن» به پدیده‌ای طبیعی در روسیه و روشن بودن شب‌هایش اشاره دارد. در ادامه ابتدا به روابط زمانی و سپس روابط مکانی پرداخته خواهد شد.

الف. نظام زمانی

۱. روابط زمانی

یکی از تفاوت‌های اساسی داستان «شب‌های روشن» داستایفسکی با فیلم فرزاد موتمن، زمان پیرنگ است. اثر داستایفسکی در روسیه‌ی قرن نوزدهم و معاصر با زمان نویسنده می‌گذرد. فیلم موتمن نیز در زمان معاصر می‌گذرد؛ اما زمان معاصر فیلم‌ساز و تفاوتی نزدیک به دوقرن با اثر مقتبس از آن. این تغییر زمانی، امکاناتی را در اختیار فیلم‌ساز قرار داده که به تبع آن تغییراتی اجباری را به همراه داشته است؛ از جمله ظهور و بروز علائم مدرنیته‌ای چون بزرگراه، رواج اتومبیل، تلفن و مخابرات، سینما، کافه و مسائلی از این دست که در فیلم موتمن راه یافته است.

۱-۱. روابط زمانی و علّیت

¹⁶. Ivan Turgenev

در فیلم «شب‌های روشن» ابتدا معلول نشان داده می‌شود و سپس دلیل آن گفته می‌شود یا به نمایش درمی‌آید. رؤیا در خیابان دیده می‌شود و سپس دلیل حضور او در آن محل مطرح می‌گردد. حرف نزدن مادر استاد را می‌بینیم و سپس استاد دلیل حرف نزدن با مادرش را بیان می‌کند. امیر در شب آخر حضور می‌یابد و بعد دلیل نیامدن او در سه شب اول بیان می‌شود که البته در داستان داستایفسکی این مورد وجود ندارد.

در داستان داستایفسکی نیز، روابط زمانی و علت به همین شکل مطرح می‌شود. ناستنکا در خیابان در کنار آبراهی درحال گریه دیده می‌شود و سپس متوجه علت آن می‌شویم (داستایفسکی، ۱۳۸۶: ۱۸ و ۱۹). همان‌طور که دیده می‌شود، داستان و فیلم از الگوی واقعی و عینی بهره نمی‌برند و برای ایجاد تعلیق و انگیزه در دنبال کردن داستان در مخاطب، دست به چنین روشی می‌زنند.

۱-۲. مهلت زمانی

مهلت زمانی از رکن‌هایی است که در پیرنگ فیلم و داستان «شب‌های روشن»، از جمله عناصر اصلی پیرنگ به شمار می‌رود. اساس پیرنگ بر مهلت چهار شبی که عاشق و معشوق برای انتظار وعده گذاشته‌اند، بنا نهاده شده است.

این مورد در فیلم و داستان، مشترک است که تعلیق اساسی پیرنگ و داستان را نیز تشکیل می‌دهند.

۱-۳. ترتیب رویدادها

۱-۳-۱. ترتیب کلی رویدادها

ترتیب رویدادها در فیلم، روایتی خطی را طی می‌کند، بدون هیچ پیش‌نما و پس‌نمایی؛ اما در فصل سوم داستان (داستان ناستنکا) در شب دوم به صورت پیش‌نما به شرح ماجرای علاقه‌ی ناستنکا به روسینا پرداخته شده است (همان: ۵۵-۶۶). شرح علاقه‌ی رؤیا به امیر نیز در فیلم بیان می‌شود؛ اما هیچ‌گونه پیش‌نمایی دیده نمی‌شود و صرفاً به روایت آن از زبان رؤیا بسنده می‌شود و شاهد هیچ‌گونه پس‌نمایی نیستیم که از این منظر، فیلم روایت کلاسیک و خطی را برای بیان رویدادها به کار می‌برد که با زبان بیان شده در داستان داستایفسکی متفاوت است؛ اما این شیوه از روایت‌پردازی به وحدت و انسجام نماها در کارگردانی و روایت فیلم منجر شده است.

۱-۴. رخنه‌های زمانی

پیرنگ، رخنه‌های زمانی زیادی از نوع بی‌اهمیت دارد که برای پرهیز از طولانی شدن زمان و شکل‌گیری درام، صورت گرفته است. برای مثال، می‌توان به مسیرهایی که شخصیت‌ها در رفت‌وآمد هستند، اشاره کرد: رفتن به کتابفروشی، مسیر رفتن به محل قرار رؤیا و امیر و... که همگی حذف شده‌اند که این حذف‌ها همان‌طور که گفته شد، بی‌اهمیت هستند و تأثیر و خللی در پیرنگ ایجاد نمی‌کنند. «شب‌های روشن» داستایفسکی نیز به همین شیوه، رخنه‌های زمانی داستان را در روایت و توصیف‌ها

پوشش داده است.

۵-۱. بسامد

تنها بسامد مؤثر در فیلم و داستان، نیامدن‌های متوالی امیر در سه شب اول است که به نوعی پایان‌بندی پیرنگ را نیز به تأخیر می‌اندازد. این بسامد از نوع کلی است و طرح اصلی پیرنگ و درام را تشکیل می‌دهد. کارکرد این نوع، ایجاد تعلیق و امید در دل رؤیاباف/راوی است که میان فیلم و داستان مشترک است.

۶-۱. مدت زمان

مدت زمان فیلم به سیاق اغلب نمایش‌ها، از نوع کاهشی است و زمان پیرنگ کوتاه‌تر از زمان واقعی داستان است که طبیعی هم است؛ چون نمی‌توان سه شب و چهار روز را در قالبی برابر یا افزایشی به صورت فیلم درآورد.

پیرنگ، مدت زمان سه شب و چهار روز را در ۱۰۷ دقیقه روایت می‌کند. در داستان نیز این الگو رعایت و از اضافات روایت کاسته می‌شود و این مدت زمان در ۱۰۰ صفحه روایت می‌گردد.

ب. نظام مکانی

۱. مکان نما

فیلم با یک مدیوم لانگ‌شات از استاد که در حال آمدن است (تصویر ۱) و سپس مدیوم لانگ‌شات از او در کلاس شروع می‌شود (تصویر ۲)؛ اما بیشتر بستر ماجرا در خیابان و منزل استاد می‌گذرد.



تصویر ۱

تصویر ۲

مکان‌های نمای فیلم شب‌های روشن، به ترتیب در دانشگاه، خیابان، خانه، کتابفروشی، کافه و سینما اتفاق می‌افتد که در مقایسه با داستان داستایفسکی، مکان‌های متنوع‌تر و بیشتری را دربرمی‌گیرد (تصاویر ۳-۵).



تصویر ۳

تصویر ۴

تصویر ۵

در داستان «شب‌های روشن» داستایفسکی، اغلب ماجرا در خیابان اتفاق می‌افتد که فضا مشخص و واضح نیست و به صراحت بیان نمی‌شود که در کجا و چگونه مکانی، صحنه‌ها رخ می‌دهند و خبری از لوکیشن‌هایی همچون کافه، کتابفروشی، سینما و دانشگاه که در فیلم آمده، نیست. به غیر از یک مورد در انتهای داستان داستایفسکی نیز، خانه‌ی شخصیت اول داستان به تصویر کشیده نمی‌شود و اتفاقی نمی‌افتد. این موارد حاکی از اختلاف‌ها و افزونه‌های فیلم بر داستان است که می‌توان یکی از موارد اختلافی در تبدیل داستان به فیلم را در صحنه‌هایی نیز که در فیلم آمده است و در داستان نیست، جست‌وجو کرد که این تمهید به دلیل نمایشی‌تر کردن فیلم و فرار از یکنواختی تعبیه شده است.

تفاوت دیگری که اثر داستایفسکی با فیلم «شب‌های روشن» فرزاد موتمن دارد، این است که داستان در سن‌پترزبورگ می‌گذرد؛ اما داستان موتمن به تهران منتقل شده است. همین امر موجب بروز تفاوت‌های فرهنگی می‌شود که در یک شهر اروپایی وجود ندارد. مسائلی همچون حجاب داشتن آدم‌ها در فیلم، لزوم داشتن شغل برای شخصیت اول که در داستان داستایفسکی شغلی ذکر نمی‌شود؛ اما در فیلم به ضرورت مسائل فرهنگی و علّی معلولی شغل استاد دانشگاهی برای او در نظر گرفته شده است.

در داستان داستایفسکی، دختر در سن‌پترزبورگ زندگی می‌کند؛ اما در فیلم موتمن دختر از شهرستانی که نامعلوم است، برای دیدار با عشقش به تهران می‌آید و در خانه‌ی استاد ساکن می‌شود. یکی از تفاوت‌هایی که تغییر مکان و به تبع آن مسائل فرهنگی موجب شده، زمانی است که دختر شب می‌خواهد در اتاق بخوابد و استاد می‌گوید: «این در از پشت قفل میشه» که همین جمله موجب شده فیلم از خطر توقیف و عدم اکران نجات یابد و از همین رو اروتیسم موجود در اثر داستایفسکی و دیگر آثار اقتباسی از روی این داستان، در فیلم موتمن به دلایل فرهنگی و تفاوت مکانی دیده نمی‌شود (هومن، ۱۳۹۶: ۳۶).

از تفاوت‌های عمده‌ی دیگر، می‌توان به پدیده‌ی شب‌های روشن که عنوان داستان از آن وام گرفته شده، اشاره کرد که پدیده‌ای طبیعی در روسیه است؛ اما با تغییر مکان به تهران، این پدیده نیز از مدار داستانی خارج شده و با نورپردازی در شب‌های تهران، سعی در تلقین آن گردیده است و صرفاً قدم‌زنی‌های شبانه که به دلیل شب‌های روشن راوی داستان داستایفسکی است، در پیرنگ فیلم مشاهده می‌شود.

اگر این گفته‌ی وسلی کورت را بپذیریم که «در روایت، زبان مکان زیرمجموعه‌ای از زبان شخصیت‌هاست» (کورت، ۱۳۹۱: ۴۱)، می‌توان از طریق مکان‌های داستان به شناخت شخصیت‌های آن پی برد. با توجه به موقعیت‌های روشنفکرمآبانه‌ی مکانی مثل دانشگاه، کتابفروشی، کافه، سینما و... که شخصیت‌ها در فیلم موتمن در آن‌ها حضور می‌یابند، می‌توان به روشنفکر بودن شخصیت‌ها نیز پی برد. علاوه بر این، شخصیت اصلی و راوی فیلم، استاد دانشگاه در رشته‌ی ادبیات است که کتاب‌ها و شعرهایی که می‌خواند و نیز عکس نویسندگی‌هایی همچون برشت بر روی دیوار خانه‌اش، حاکی از شخصیت روشنفکر اوست. رؤیا نیز دختری است که دانش‌آموخته‌ی دانشگاه است و اهل مطالعه و کتاب‌پس مکان‌های فیلم‌نامه، معرفی خوبی از درون-مایه و شخصیت‌پردازی کاراکترهای فیلم به دست می‌دهد که مضمونی روشنفکرانه دارد. در مقایسه با داستان داستایفسکی که شخصیت‌ها در خیابان و فضای باز یکدیگر را می‌بینند، فیلم از تنوع مکان‌های بیشتری بهره می‌برد. شخصیت اصلی داستان، رؤیاباف، برای اولین بار ناستانکا را در کنار آبراهی می‌بیند و دیدارهای بعدی‌شان نیز در خیابان می‌گذرد و این یعنی تمرکز داستایفسکی بر روایت ساتی‌مانتال ماجراست زمان و مکان در آثار داستایفسکی در خدمت پیش‌برد کنش داستان است (Fanger, 1998: 192). غیر از فانتانکا، خیابان نامعلوم محل قرار رؤیاباف با ناستانکا، دهی که رؤیاباف در قدم‌زنی به ناگاه از آن‌جا سر درمی‌آورد، خانه‌ی رؤیاباف، خانه‌ی مادر بزرگ ناستانکا و تئاتر، مکان‌های دیگر داستان داستایفسکی است که هیچ‌گونه توصیف و جزئیاتی از این مکان‌ها ارائه نمی‌شود که از این رو، کارکردی غیر از صرفاً مکانی برای رویدادهای پیرنگ داراست (داستایفسکی، ۱۳۹۰: ۵۵-۷۲).

از طرف دیگر در تاریخ ادبیات داستانی، مکان یکی از عناصری است که حس و حال آن نسبتاً دیر در آثار داستانی نمود پیدا کرد؛ همان‌طور که باختین معتقد است شهرهای رمانس‌های کلاسیک، صرفاً پس‌زمینه‌هایی برای پیرنگ به شمار می‌روند که جابه‌جایی شهرها و اسم‌ها آسیبی به داستان نمی‌زند و به راحتی امکان جابه‌جایی آن وجود دارد (لاج، ۱۳۹۴: ۱۱۱)؛ با این حال، مکان سن‌پترزبورگ در داستان داستایفسکی، به دلیل وجود شب‌های روشن بدون توجیه نیست و نمی‌توان این مکان را به راحتی جابه‌جا کرد؛ زیرا دیگر نام اثر و قدم‌زنی‌های شبانه‌ی راوی، وجه تسمیه‌ی خود را از دست خواهند داد. همان‌طور که پیشتر به نقل از پرنس درباره‌ی دلیل انتخاب یک مکان در روایت گفته شد، داستایفسکی نیز به دلیل پدیده‌ی شب‌های روشن، مکان اثر خود را در روسیه و سن‌پترزبورگ انتخاب کرده است که از این منظر،

انتخاب به‌جا و با مسمایی است؛ اما در فیلم فرزاد مومتن، این وجه تسمیه به دلیل تغییر در مکان روایت که به تهران دهه‌ی ۸۰ تغییر یافته، سنخیت خود را نیز با عنوان اثر و پدیده‌ی شب‌های روشن به کل از دست داده است؛ از این رو، صرفاً قدم‌زنی‌های شبانه‌ی شخصیت اول در فیلم مشاهده می‌شود بی‌آن‌که اشاره‌ای به این پدیده‌ی طبیعی شود.

۲-۱. راهبردهای ترکیب‌بندی

در فیلم «شب‌های روشن»، بیشتر نماهای مدیوم شات و کلوزآپ دیده می‌شود (تصاویر ۶-۸). این نوع از اندازه‌های نماها با توجه به احساسی بودن پیرنگ در نظر گرفته شده که یکی از راهکارهای بیان عواطف و نزدیک شدن به حس و حال اوست. همین‌طور که پیش‌تر گفتیم، هرچه نماهای یک فیلم یا صحنه، کلوزآپ یا نزدیک به کلوزآپ باشد، بدان معنی است که کارگردان در صدد القای مفاهیم ذهنی و عاطفی است و سعی دارد برای ایجاد حس همدردی و همذات‌پنداری در مخاطب، دوربین را به شخصیت‌های فیلم نزدیک کند.



تصویر ۸

تصویر ۷

تصویر ۶

از آن‌جا که سرفصل‌ها و مباحث نتوفرمالیسم مطابق با سینما طراحی شده است، در داستان چنین معادل‌هایی نداریم؛ اما اگر نماها، تلاش کارگردان برای نزدیک شدن به ذهن شخصیت‌ها در نظر گرفته شود، جریان سیلان ذهن داستانی‌فلسفی را نیز می‌توان معادلی ادبی برای این اصطلاحات تلقی کرد.

۳-۱. مکان تدوینی

دکوپاژ در خط فرضی در فیلم، گاهی به دلیل حرکت بازیگران، خاصه در محل قرار دختر با پسر شکسته می‌شود. در تدوین «شب‌های روشن» نیز، از نما/نمای معکوس و نمای باز معرف برای فضاسازی و درک بهتر مخاطب از استقرار شخصیت‌ها در صحنه بهره گرفته شده که در تصاویر مشخص است. مکان تدوینی، از جمله مواردی است که صرفاً در فیلم قابل مشاهده است؛ اما می‌توان معادل‌هایی در رمان نیز

یافت؛ از جمله نمای معرف که در ابتدای صحنه‌ها، نویسنده به توصیف فضا می‌پردازد. برای مثال: «شب‌های روشن من آن روز صبح به آخر رسید. هوا خوب نبود. باران می‌آمد و صدای قطره‌هایش بر شیشه‌های اتاقم غم‌انگیز بود. اتاقم تاریک و بیرون اتاق گرفته و محزون» (داستایفسکی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). گویی نویسنده در ابتدای فصل نهایی رمان، نمایی لانگ‌شات از ساختمان و اتاق محل سکونت رؤیاباف به تصویر می‌کشد.

۵. نتیجه‌گیری

مطالعات اقتباسی در ایران به دلیل نوپا بودن، کمتر جدی گرفته شده است علاوه بر این، کمتر مطرح بودن این حوزه در سینمای ایران، موجب شده است تا کمتر بدان پرداخته شود. در اندک نمونه‌هایی از مطالعات اقتباسی در کتاب‌های مزدا مرادعباسی و مقالات زهرا حیاتی نیز خلاء رویکردی نظری که کاملاً منطبق بر هر دو مدیوم سینما و ادبیات باشد، مشاهده می‌شود و در مواردی که نظریاتی به کار گرفته شده، از اساس به ادبیات مربوط می‌شوند. این ضعف در پژوهش‌های علمی چندان پذیرفته نیست. به نظر می‌رسد این مسأله به دلیل فقدان رویکردی خاص حوزه‌ی اقتباس روی داده است. ما در این جستار سعی کرده‌ایم از طریق مطالعات بینارشته‌ای، همان‌طور که در توضیح روش تحلیل گرایانه‌ی نئوفرمالیسم به صورت نظری گفته شد و نیز در مقاله‌ی پیش‌رو در عمل نیز مشاهده می‌شود، روشن کنیم که یک روش تفسیرگر می‌تواند بدون ارزش‌گذاری به تحلیل فیلم و داستان بپردازد. علاوه بر آن، استفاده از این رویکرد سینمایی در ادبیات و به کار بردن آن در تحلیل تطبیقی و اقتباسی، این امکان را در اختیار ما قرار می‌دهد که آثار اقتباسی نیز می‌توانند از پایه‌ی نظری برخوردار باشند و بدون صرفاً پرداختن به وفادارانه یا وفادارانه نبودن یک اثر، به تحلیل جنبه‌های مخفی در روند اقتباس بپردازند؛ مقوله‌ای که پیش‌تر خلاء آن در میان پژوهش‌های اقتباسی ایران حس می‌شد.

نیز در تحلیل تطبیقی این پژوهش روشن شد که بومی‌سازی یک اثر و اقتباس سینمایی به روز از یک اثر کلاسیک، می‌تواند منتج به تفاوت‌هایی شود که شاید این وجوه افتراق باعث فاصله گرفتن از اثر مقتبس از آن گردد؛ اما امکاناتی را در اختیار فیلم‌ساز و فیلم‌نامه‌نویس قرار می‌دهد تا روح تازه‌ای به اثر بدمد و آن را با مخاطبی که ممکن است در طی زمان سلیقه‌اش از لذت بردن از آثار کلاسیک فاصله گرفته باشد، آشتی دهد. دیگر آن که بعضی از اتفاقات رخ داده در داستان‌های کلاسیک، ممکن است برای مخاطب امروز، خاصه سینما باورپذیر نباشد و حس همذات‌پنداری را از تماشاگر بگیرد؛ اما با اقتباسی به روز و بومی‌شده با فرهنگ مقصدی که اقتباس صورت می‌گیرد، می‌توان همدلی مخاطب را برانگیخت و چه بسا او را ترغیب به خواندن آثار کلاسیک و تشنه‌ی دانستن جزئیات بیشتری از داستان کرد و این گونه گسست و خلاء فرهنگی ایجاد شده با آثار قرون اخیر را پر نمود.

یکی از مسائلی که موجب غیروفا دارانه بودن یک اقتباس می‌شود، تغییر زمان و مکان است که هر دو مورد در فیلم «شب‌های روشن» ملاحظه می‌شود؛ اما با تغییر بوم و زمان، همچنان فیلم انسجام علی- معلولی خود را داراست. در اقتباس بومی و ایرانیزه‌ی «شب‌های روشن» همان گونه که مشاهده شد، با حذف، اضافات و تغییراتی که در فیلمنامه‌ی سعید عقیقی و فیلم فرزاد موتمن نسبت به اثر داستایفسکی اعمال شده، همچنان پیرنگ تعلیق و جذابیت اثر مقتبس از آن را حفظ نموده است.

به عبارتی دیگر، مناسبات شخصیت‌های داستان و روابط منطقی دچار تغییر نشده است و پیام انسانی و احساسی خود را به مخاطب منتقل می‌کند. از طرفی دیگر، این تغییر و تحولات پس از دو قرن، حاکی از آن است که داستان داستایفسکی همچنان خواندنی و به‌روز به نظر می‌رسد. همچنین فیلمنامه‌نویس و کارگردان در مواردی که با تک‌گویی‌های درونی داستان داستایفسکی مواجه شده‌اند، سعی کرده‌اند با تمهیدات سینمایی همچون تدوین تداومی مثل شکستن خط فرضی و نمای کلوزآپ، همان حس را به مخاطب بصری نیز القا نمایند. از طرفی با حفظ بن‌مایه اصلی پیرنگ «شب‌های روشن» داستایفسکی، حفظ شده و با وجود اعمال تغییرات غیروفا دارانه، وفاداری خود را اثبات کرده‌اند.

تعارض منافع:

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

منابع و مأخذ

- الیوت، کامیلا (۱۳۹۴). بازاندیشی مباحث رمان و فیلم. گروه مترجمان. چ اول. تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- بوردول، دیوید (ج ۱: ۱۳۸۵). روایت در فیلم داستانی. ترجمه‌ی سیدعلاءالدین طباطبایی. چ دوم. تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- بوردول، دیوید (۱۳۹۱). «فصل اول هنر فیلم»، مفاهیم نقد فیلم. ترجمه‌ی مجید اسلامی. چ ششم. تهران: نی.
- تامپسون، کریستین (۱۳۹۱). «فصل اول شکستن حفاظ شیشه‌ای»، مفاهیم نقد فیلم. ترجمه‌ی مجید اسلامی. چ ششم. تهران: نی.
- پرینس، جرال (۱۳۹۵). روایت‌شناسی. ترجمه‌ی محمد شهباز. چ دوم. تهران: مینوی خرد.
- داستایفسکی، فئودور (۱۳۹۵). شب‌های روشن. ترجمه‌ی سروش حبیبی. تهران: ماهی.
- دنسیگر، کن (۱۳۹۴). ایده‌ی کارگردان. ترجمه‌ی نفسیه سادات. چ اول. تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- ژوو، ونسان (۱۳۹۴). بوطیقای رمان. ترجمه‌ی نصرت حجازی. چ اول. تهران: علمی و فرهنگی.

ساعدی، غلامحسین(۱۳۸۸). عزاداران بیل. چ اول. تهران: نگاه.

سیگر، لیندا(۱۳۸۸)، نگارش فیلمنامه‌ی اقتباسی. ترجمه‌ی عباس اکبری. چ دوم. تهران: نیلوفر.

شهباز، محمد(۱۳۹۳). عناصر روایت در مجموعه‌های تلویزیونی. چ اول. تهران: مرکز تحقیقات صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران.

کوری، گریگوری(۱۳۹۳). تصویر و ذهن. ترجمه‌ی محمد شهباز. چ اول. تهران: مینوی خرد.

کورت، ولسلی(۱۳۹۱). زمان و مکان در داستان مدرن. ترجمه‌ی فرناز گنجی و محمدباقر اسماعیل‌پور. چ اول. تهران: آوند دانش.

کیسبی، آلن(۱۳۶۸). درک فیلم. ترجمه‌ی بهمن طاهری. چ دوم. تهران: فیلم

لاچ، دیوید(۱۳۹۴). هنر داستان‌نویسی. ترجمه‌ی رضا رضایی. چ چهارم. تهران: نی.

لوت، یاکوب(۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر روایت در سینما و ادبیات. ترجمه‌ی امید نیک‌فرجام. چ دوم. تهران: مینوی خرد.

هومن، فرزاد(۱۳۹۶). از شب‌های روشن؛ نقد، گفت‌وگو، فیلمنامه. به کوشش میلاد دارایی و مجتبی آقابابایی. چ اول. تهران: سفیدسار.

Fanger, Donald(1998). Dostoevsky and Romantic Realism. ed. ct.Genette, Gerard(1988). Narrative Discourse Revisited. translated by Jane E.Lewin, London: Cornell University Press.

Mast, Gerald(1983). Film/Cinema/Movie: A Theory of Experience. Chicago: University of Chicago Press.



10.22059/jis.2024.382933.1310

Research Paper

Inscribing of Zoroaster's poems; Before or after Alexander's invasion?

Sorena Firouzi¹ | Mahsa Veysi²

1. Corresponding Author, PhD graduated... Department of Archaeology, Faculty of Architecture and Art, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. E-mail: sorena.firouzi@gmail.com
2. Assistant Professor, Faculty of Iran History, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. E-mail: mahsaveysi@yahoo.com

Article Info.

Abstract

Received:
2023/02/05

Accepted:
2023/07/29

Keywords:
*Avesta, Gathas,
Zoroaster,
Achaemenids,
Alexander,
Aramaic
inscription*

Regarding the background of the inscribing of Zoroaster's poems, there are two general views: archaic and contemporary. The archaic view is documented in Pahlavi texts and reflected in the writings of some historians from the Islamic era, who suggest that these religious texts were written before Alexander's invasion. However, the opinion of contemporary scholars emphasizes a delay in this process. This research is based on a historical approach and textual content analysis on one hand, and an assessment of the writing situation on the Iranian plateau relevant to the first half of the first millennium BC, on the other hand. The purpose of this article is to estimate the oldest possible time for the composition of the oldest part of the Avesta attributed to Zoroaster through evaluating the evidence related to Zoroastrian hymns. The article asserts that there are effects of inscribing Zoroaster's poems at the time of their composition, and discusses what kind of script and writing system could have been used, as well as the reasons for its existence. Contrary to the beliefs of some modern Western scholars, this study demonstrates that the Avestan texts, including Zoroaster's poems (Gathas), were written before Alexander's invasion. The article concludes by discussing the matter of the script or language referred to as "Aryan" by Darius the Great and its connection to the topic. At the end of the article, the issue of the script or language referred to as "Aryan" by Darius the Great and its relation to the subject is discussed. This article states that the aforementioned script has no connection with Persian cuneiform or Old Persian language. Rather, the intention was to write in the Bactrian (Aryan) language of Darius' era, which was either in a common Aramaic script or a script derived from it.

How To Cite: Firouzi, Sorena Veysi, Mahsa (2024), Inscribing of Zoroaster's poems; Before or after Alexander's invasion?, *Journal of Iranian Studies* 14(4), 85-102

Publisher: University of Tehran Press.



نگارش سروده‌های زرتشت؛ پیش یا پس از تازش اسکندر؟

سورنا فیروزی^۱ | مهسا ویسی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری، گروه باستان‌شناسی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، رایانامه: sorena.firouzi@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشکده تاریخ ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، رایانامه: mahsaveisi@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷ واژه‌های کلیدی: اوستا، گائاه، زرتشت، هخامنشیان، اسکندر، خط آرامی.	"درباره پیشینه نگارش سروده‌های زرتشت و باقی بخش‌های اوستا، دو نظر کلی کهن و نوین در دست است. نظر کهن که در متون پهلوی مستند شده و در آثار برخی مورخان روزگار اسلامی بازتاب یافته، از مکتوب بودن آن‌ها پیش از حمله اسکندر مقدونی حکایت دارد. در مقابل، محققان معاصر بر تاخر این مسئله تأکید دارند. این پژوهش بر پایه رویکرد رهیافت تاریخی و تحلیل محتوای متون از یک سو و ارزیابی وضعیت نگارش در فلات ایران مرتبط با نیمه نخست از هزاره یکم پیش از میلاد، ابتدا به بررسی شواهد و استنادات دو دیدگاه می‌پردازد و سپس موضوع را بر مبنای واقعیات موجود مولفه‌های زمانی و جغرافیایی مرتبط با روزگار زرتشت و هخامنشیان تحلیل می‌کند. این مقاله در پی آن است که تا از طریق ارزیابی شواهد مرتبط با سروده‌های منتسب به زرتشت، کهن‌ترین زمان ممکن برای نگارش این کهن‌ترین بخش از اوستا را برآورد کند. مقاله پیش‌رو نشان می‌دهد که اثراتی از مکتوب بودن سروده‌های زرتشت در روزگار سرایش آن‌ها وجود دارد. همچنین بیان می‌کند که خط مورد استفاده چه نوع دبیره‌ای می‌توانسته باشد. در این مقاله دیده شد که برخلاف نظر برخی از پژوهشگران، محتوای اوستایی و از جمله سروده‌های زرتشت، تا پیش از حمله اسکندر، مکتوب شده بودند. در پایان، مقاله درباره منظور داریوش بزرگ از خط آریایی در کتیبه بیستون بحث می‌کند و آن را نه مرتبط با خط میخی و زبان پارسی قدیم، بلکه نوشتن به زبان بلخی (آریایی) روزگار داریوش می‌داند که این امر یا به خط آرامی رایج و یا به خطی برگرفته از آن صورت گرفته است.
استناد به این مقاله: فیروزی سورنا، ویسی مهسا (۱۴۰۳) نگارش سروده‌های زرتشت؛ پیش یا پس از تازش اسکندر، پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۴(۴)، ۸۵-۱۰۲	
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.	

۱. مقدمه

زرتشت، یکی از پسران دغدو و پورو شسپ بود که طبق دو گزارش، یکی در بخش ۲ از دینکرد هفتم و دیگری در بخش ۱۰ از گزیده‌های زادسپرم، در سکونت‌گاهی به نام راغ زاده شد.^۱

(دینکرد هفتم ۱۳۸۹: ۲۰۸؛ گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۲۶-۲۵). این که این محوطه، ارتباطی با ری (رَغه) در فرگرد یکم وندیداد و در یسنه ۱۹ در اوستا (یسنه هات ۱۹، بند ۱۸ و وندیداد، فرگردیکم، بند ۱۶) و به تبع آن با این سکونت‌گاه مادی‌نشین (در کتیبه داریوش اول رگا: Ragā در نسخه پارسی؛ رگا: ra-ga- در نسخه اکدی و رگان: rá-ka4-an در رونوشت ایلامی آن) (شارپ، ۱۳۸۴: ۵۱؛ ملبرن-لابا، ۱۳۸۸: ۲۸؛ علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۱۲۰؛ Kent, 1950: 122, 124) ارتباطی دارد یا خیر، اثبات مستقیمی وجود ندارد، اما در اوستا، ری خانه خدا و متعلق به زرتشت توصیف شده (یسنه هات ۱۹، بند ۱۸) "این موضوع می‌تواند نگاه را به امکان تطبیق میان راغ به عنوان زادگاه زرتشت و منطقه رغه اوستایی یا رگا پارسی خوش‌بین سازد. شهرستانی نیز به این مسئله اشاره کرده که ری به عنوان خاستگاه زرتشت یا مادر او بوده است." (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۳۸۰/۱). این که بعدها، بخشی از ماد، در نظام بخش‌بندی سیاسی-جغرافیایی ساسانی، آذربایجان خوانده شد، منطقاً ریشه در این خطه دانستن زادگاه زرتشت و ری نزد متون پهلوی (بندش، ۱۳۸۰: ۱۳۴) و روزگار اسلامی (بیرونی، ۱۳۵۲: ۵۴۱ و ۵۴۳؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۲۴/۱؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۱-۵۰؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۳۷؛ مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۹۲؛ ابن‌العبری، ۱۳۷۷: ۶۴) داشته است. با این وجود، برخی چون بویس و وست، محل زادگاه زرتشت را در سرزمین‌های شرقی‌تر و نزدیک بلخ می‌دانند (Boyce, 1975: 189; West, 2010: 4). بر مبنای ضمیر به کار رفته در آن بخش از اوستا که از نظر زبانی، کهن‌ترین قسمت آن است (اوستا، ۱۳۷۹: ۱/سیزده؛ همان: ۲/ ۱۰۴۰) و اصطلاحاً گائاها (به لفظ رایج و نادرست دیگر: گات‌ها) نامیده می‌شود، سروده‌های این بخش، سخنان او دانسته می‌شوند. در پس این بخش، ما با سروده‌ها و بخش‌های نثر دیگری چون یسنه‌ها، یشته‌ها، ویسپرد، خرده‌اوستا و نهایتاً وندیداد (که ادامه آن از دست رفته) روبه‌رو می‌شویم که نسبت به سروده‌های زرتشت، زبان و در نتیجه زمان سرایش و ایجادشان جدیدتر است (همان). از میان یسنه‌هایی که با یسنه‌ها یا سروده‌های گائایی در یک ظرف محتوایی قرار ندارند، ۷ سروده به نام‌های یسناهای هفت‌گانه (Haptanhāiti Yasna) وجود دارند که شامل سروده‌های ۴۱-۳۴ می‌باشند که کهن‌ترین بخش‌ها آن، فاصله زبانی و در نتیجه زبانی بسیار کمی با روزگار زرتشت دارند و گویا توسط یک یا گروهی از مردان بلافاصله او، سروده شده باشندگاهی نیز فرض بر تعلق آن به خود گائاها است (Boyce, 1975: 160, 165, 264؛ نیز بنگرید به Narten, 1986). سرایش یشته‌های قدیم را نیز به سده پنجم پیش از میلاد (به بعد) نسبت داده‌اند که البته مانند دیگر تاریخ‌پنداری‌های زبان‌شناختی، یک مسئله قطعی

برشمرده نمی‌شود (Boyce, 1975: 20n). "بحث بنیادین این مقاله بر مبنای امکان یا عدم امکان نگارش سروده‌های زرتشت در زمان زندگی او، در دربار کی ویشتاسپ در بلخ و یا دست‌کم در دوره پیش از حمله اسکندر است، که البته مخالفان زیادی در عصر معاصر دارد. این مقاله بررسی می‌کند که آیا نشانه‌هایی وجود دارد که این سروده‌ها به صورت نوشتاری بوده و در صورت صحت این موضوع، کدام خط در آن زمان بهترین گزینه ممکن به شمار می‌آمده است."

۱-۱. فرضیه و پرسش‌های پیش رو

در این‌جا، دامنه نظرات، چندان گسترده نیست، بلکه محدود به دو دیدگاه کلی است که از این قراراند: (آ) سروده‌های زرتشت و یا همه اوستای کهن، پیش از تازش اسکندر، مکتوب شده بودند (بحث در ادامه). (ب) این اتفاق در روزگار پس از مقدونیان و به احتمال زیاد اواسط ساسانیان صورت گرفته است. "بر مبنای این دو نگرش، مقاله حاضر تلاش می‌کند تا با تحلیل داده‌های موجود، به درست‌ترین نگاه مستند دست یابد." در این رابطه، پاسخ‌دهی به دو پرسش زیر، بنیاد فرضیه این پژوهش را تشکیل می‌دهد: ۱- شرایط کتابت برای نگارش اوستا و یا دست‌کم، سروده‌های زرتشت در زمان پیش از حمله اسکندر و حتی در روزگار زرتشت به چه صورت بوده است؟ ۲- در صورت مکتوب بودن سروده‌های زرتشت در پیش از حمله اسکندر، این مسئله برای نخستین‌بار در چه زمانی و به چه خطی انجام گرفته است؟

۱-۲. روش مطالعاتی

در این پژوهش از رویکرد رهیافت تاریخی (Historical approach) استفاده شده است. در این نگرش که یک شیوه مطالعاتی «تفسیری-تاریخی» است، با تحلیل و بررسی مطابقت‌های ممکن میان داده‌های مطالعاتی و شواهد فیزیکی یا مفروض میدانی، یک سبک کیفی (چونی) مناسب حاصل می‌شود (ونگ، ۱۳۸۴: ۶۸). در رهیافت تاریخی، با ارزیابی و نقد محتوای متون تاریخی و هم‌سنجی آن با اطلاعات باستان‌شناختی، به یک نتیجه‌گیری جامع می‌توان دست یافت (موسوی حاجی و همکاران، ۱۳۹۱: ۴۶).

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون، درباره موضوع شفاهی یا مکتوب بودن سروده‌های زرتشت در زمان سرایش و نیز تاریخچه نگارش اوستا و زمان انجام این کتابت، پژوهش‌های بسیار زیادی صورت گرفته است که برجسته‌ترین آن‌ها تفصیلی (۱۳۷۸)، شکی (۱۳۸۴)، دومناش (۱۳۸۶)، نوری (۱۳۹۸)، نیبرگ در سال ۱۹۳۸ م. (ترجمه در ۱۳۵۹)؛ بیلی (Bailey, 1943)؛ گیرشمن در سال ۱۹۵۱ م. (ترجمه در ۱۳۸۸)؛ پیگولوسکایا در سال ۱۹۵۶ م. (ترجمه در ۱۳۷۷)؛ ویدنگرن در سال ۱۹۶۵ م. (ترجمه در ۱۳۷۷)، هومباخ (Humbach, 1991)؛ یونگ (Dejong, 1997)؛ کرینبروک (Kreyenbroek, 2013) هینتسه (Hintze, 2015) و شرورو

(Skjærvø, 2015) به شمار می آیند، اما به جز کار نوری که آن هم صرفاً از طریق پذیرش محتوای مستندات مرتبط با نابودی آثار به روزگار اسکندر بوده است، مابقی به مکتوب بودن اوستا از مراحل اولیه اعتقادی ندارند.

۲. زمان زرتشت

درباره گاهنگاری عصر زیست زرتشت پسر پوروشسپ، قدمت نظردهی به درازای قدمت تاریخ برآمدن امپراتوری پارس است. از خسانتوس لیدیایی (سده پنجم پیش از میلاد) گرفته تا محققان معاصر، در این باب یا نقل گزارش کرده اند و یا بر مبنای دلایل مختلف، اظهار نظر نموده اند. به طور کلی، می توان این نظرات را در چند گروه دسته بندی کرد: "۱- نظر کهن یا کلاسیک: زندگی زرتشت (و بالطبع درباری که او به آن در گستره بلخ پناه برد) شش هزار سال پیش از مرگ افلاطون و دو نظر نزدیک به آن، پنج هزار سال پیش از نبرد تروآ و شش هزار سال پیش از حمله خشایارشا به آتن (۴۸۰ پ.م) بوده است (Jackson, 1896: 2-7; Boyce, 1975: 190; West, 2010: 5-8 and Encyclopaedia Iranica: "Zoroaster v. as perceived by the Greeks"). همه این موارد، منطبق بر هزاره هفتم پیش از میلاد و عصر نوسنگی منطقه می شوند که منطبقاً با مولفه های فرهنگی بشری، هم خوانی ندارند. در این میان گفته می شود که از خسانتوس، نقل موازی هم وجود دارد که در آن، به جای شش هزار سال، به عدد ششصد سال پیش از حمله به آتن اشاره کرده است (بنگرید به Gnoli, 2004) و این گونه زمان زرتشت را به اواخر هزاره دوم پیش از میلاد، منتسب کرده و بعدها دیگران این عدد را شش هزار خوانده اند. سستی چنین توجیهی آن جا است که در آن، شمارنویسی یونانی قدیم را هندی و صفر محور تصور کرده اند و این گونه پنداشته اند که رونوشت برداران ششصد را با یک صفر بیشتر نوشته اند! در صورتی که این دو عدد در نگارش یونانی قدیم با هم بسیار متفاوت هستند.

$$X = 600: 6000 =$$

۲- نظر متن زرتشتی ارداویراف نامه و نزدیک به آن، ابوریحان بیرونی و مسعودی که زمان حکومت کی ویشناسپ بلخی و زرتشت را به ترتیب سی صد و دویست و پنجاه و هشت سال پیش از حمله اسکندر دانسته اند (بنگرید به ارداویراف نامه، ۱۳۱۴: ۹/۱؛ بندهش، ۱۳۸۰: ۱۵۶-۱۵۵؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۷۴). آمار مسعودی، ۲۷۴ سال را نشان می دهد (مسعودی، ۱۳۶۵: ۱/۲۲۶-۲۲۵). گزارشی در دینکرد هفتم وجود دارد که گرچه به طور مستقیم به این مقوله اشاره ای نکرده است، اما وقوع آن کسوف لرزاننده برخدایی ایرانیان که در گزیده های زادسپرم، منطبق با فاصله زمانی پنداشته شده میان زرتشت و اسکندر (سی صد سال) وصف شده (گزیده های زادسپرم: ۱۳۶۶: ۳۷)، چهارصد سال ذکر شده است (دینکرد هفتم: ۱۳۸۹: ۲۵۶). بدین ترتیب، بر مبنای این دو روایت نزدیک، زمان زرتشت به ترتیب در سده های هفتم و یا هشتم پیش از میلاد واقع می شود.

۳- نظر آمیانوس مارسلینوس (مورخ رومی در سده چهارم میلادی) (Ammianus Marcellinus, XXIII: 6.32) و برخی دیگر از متون تاریخی (چون ابن العبری، ۱۳۷۷: ۶۴) که زمان زرتشت را به ترتیب در روزگار داریوش اول هخامنشی و کمبوجیه دوم، برابر با سده ششم پیش از میلاد دانسته‌اند و با نظر دسته دوم، کمابیش نزدیکی دارد.

۴- نظر گروهی از محققان معاصر که زمان زرتشت را مرتبط با اواخر هزاره دوم پیش از میلاد (حدود ۹۰۰-۱۲۰۰ پ.م) فرض کرده‌اند (West, 2010: 5؛ نیز بنگرید به Shabhazi, 1977).

۵- نظری مبتنی بر شواهد و مستندات باستان‌شناختی از تغییر مولفه‌های غیر مرتبط با فرهنگ زرتشتی به مولفه‌های هم‌خوان با آن در گستره جغرافیایی منطبق با خاستگاه این دین که زمان این رخداد را سده هشتم پیش از میلاد و مرتبط با اواخر فاز A از مرحله دوم فرهنگ یاز (Yaz II) نشان داده است (بنگرید به Boroffka & Sverchkov, 2013 و فیروزی، ۱۴۰۱).

۶- نگاه اردشیر بابکان بر مبنای محتوای اسنادی که در خزانه خود مشاهده کرد (سده سوم میلادی) و متوجه شد که فاصله او با اول هزاره جاری (سال ورود زرتشت به بلخ و دربار کی ویشتاسپ) (بندهش، ۱۳۸۰: ۱۳۹؛ گزیده‌های زادسپرم: ۱۳۶۶: ۳۶؛ طبری، ۱۳۵۳: ۴۷۷/۲ و ۴۸۱ و گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۱) زیر هزار سال، ولی بسیار نزدیک به آن است (مسعودی، ۱۳۸۶: ۹۲-۹۱). این موضوع، زمان زرتشت را به طور دقیق، منطبق بر نظر باستان‌شناسان درباره سده هشتم پیش از میلاد می‌سازد.

۴. دیدگاه مکتوب بودن اوستا و یا سروده‌های زرتشت پیش از قازش اسکندر

بر پایه گزارش‌هایی، محتوای متون اوستایی، پیش از ورود مقدونیان و فرهنگ یونانی به سرزمین‌های ایرانی نشین و زرتشتی، بر روی شماری پوست گاو (از ۱۲ عدد تا ۱۸۰ هزار عدد) و در یک یا دو نسخه مکتوب بوده است. این گزارش‌ها در دو مسیر دیده می‌شوند: یکی مسیر متون پهلوی زبان است که به صورت نامه تنسر (۱۳۵۴: ۵۶)، رساله شهرستان‌های ایران (۱۳۷۱: ۶۴) و ارداویراف‌نامه (۱۳۱۴: ۹) (رونوشت متاخر هر سه در سده ششم میلادی)، بندهش (۱۳۸۰: ۱۴۰) (رونوشت نهایی در سال ۵۲۷ پارسی؛ مطابق با سده هشتم میلادی) و دینکرد چهارم (۱۳۹۳: ۶۴-۶۳) (سده‌های ۱۰-۹ میلادی) چیدمان دارند. دومی، روایات برخی از مورخان روزگار اسلامی چون بیرونی (۱۳۵۲: ۵۴۳)، مسعودی (۱۳۶۵: ۲۲۴/۱)، ثعالبی (۱۳۶۸: ۱۶۸، ۲۵۸ و ۳۰۶) و غیره است که احتمالاً از آبشخوری مشترک با منابع پهلوی برخوردار بوده‌اند.

اگر بخواهیم به صورت جزئی‌تر به این اطلاعات پردازیم، این داده‌ها قابل استخراج هستند:

آ) مکتوب شدن سروده‌های زرتشت به روزگار کی‌ویشتاسپ (رساله شهرستان‌های ایران، ۱۳۷۱: ۴۹ به دین‌دبیره؛ طبری، ۱۳۵۲: ۴۷۷/۲؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۶۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۲: ۳۹۶ و غیره).

ب) مکتوب شدن سروده‌های زرتشت و باقی اوستا به روزگار دارای دارایان یا به طور کلی مکتوب بودن

آن‌ها پیش از حمله اسکندر (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۶؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۵۴۳، طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۴/۲؛ دینکرد چهارم، ۱۳۹۳: ۶۳؛ بندهش، ۱۳۸۰: ۱۴۰ و بنگرید به منابع دیگر در پیشتر).

طبق گزارشی در دینکرد چهارم که احتمالاً خود و یا منبع آن، هسته اصلی روایات مشابه دیگر بوده است، شاه و لاش اشکانی (احتمالاً بلاش یکم) نخستین کسی بود که پس از غارت اسکندر، فرمان گردآوری و نگهداری رونوشت‌های اوستا را صادر کرد (۱۳۹۳: ۶۳). بر اساس همین کتاب و منابع دیگر، در نیمه دوم از سده یکم میلادی، پس از گذشت نزدیک به چهارصد سال از تازش اسکندر، مجموعه محتوایی با نام اوستا در شاهنشاهی اشکانی گردآوری و به صورت رسمی مکتوب شد. در این سند، به این مسئله با فعل نوشتن اشاره شده است (دینکرد چهارم، همان). البته امروزه این دید رایج است که چون اثرات زبان‌شناختی از اوستای اشکانی در دست نیست، پس ماجرای گردآوری آن به دوران بلاش یک افسانه است (Humbach, 1991: 56). شبیه این نگاه نادیده‌انگاری به محتوای منابع مکتوب را پیشتر گیرشمن نسبت به وجود اوستای مکتوب (دست‌کم سروده‌های زرتشت) به روزگار داریوش سوم داشت (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۳۲۲).

این در حالی است که دینکرد چهارم نه تنها از مکتوب شدن اوستا (یا سروده‌های زرتشت) به روزگار بلاش اشکانی خبر داده، بلکه به تهیه چندین رونوشت از نتیجه کار نیز اشاره کرده است: «در کشور این گونه دستور داده شد که برای نگاه‌داشتن، در همه شهرها نگاه داشته شود» (۱۳۹۳: ۶۳). کاملاً روشن است که نتیجه تلاش‌های بلاش اشکانی، نه تنها یک نسخه اوستا، بلکه تهیه چندین رونوشت در شهرهای مختلف بود. در مرحله بعد، اردشیر بابکان پس از به دست گرفتن قدرت، به توسر (تنسر) فرمانی داد که: «همه آموزه‌های پراکنده را در دربار خواست» (همان: ۶۴) و چنین شد: «توسر آمد و هر کدام که حالت وحدت داشت، پذیرفت و هر کدام که اختلاف داشت را از حکم خارج کرد» (همان). این موضوع به گردآوری یک‌سری مکتوبات از محتوای اوستایی در عصر شاهی اردشیر اشاره می‌کند، متونی که مرتبط به زمان پیش از روزگار او بوده‌اند و برمبنای مستندات پیشین، می‌بایست حاصل کار بلاش بوده باشند.

آن‌چه در ادامه آمده است، به خود متون کهن اوستایی ارتباطی ندارد، بلکه شرح کوتاهی از مطالب تکمیلی است که هماهنگ با آن متون کهن در زمینه‌های علمی و فرزانشی به فرمان شاپور یکم (سده سوم میلادی) از هند یا یونان گردآوری شد. این مطالب پس از تطبیق با اوستا (احتمالاً به معنای کفرآمیز نبودن)، به صورت نهایی در گنجینه‌ای نگهداری شد. یک سده بعد، موید ماراسپندان بر این محتوای اوستایی جدید شرحی نوشت (همان). مشابه این داده‌ها در منابع روزگار اسلامی نیز به صورت کلی‌تر دیده می‌شود (بنگرید به قبل‌تر).

چنان‌که دیده می‌شود، داده‌های کتابخانه‌ای به نوشتاری بودن سروده‌های زرتشت و بقیه اوستا در بخش‌هایی از زمان پیش از حمله اسکندر و همچنین پیش از روزگار ساسانی اشاره دارند. هیچ سند یا اثری وجود ندارد که نشان دهد این محتوای دینی برای نخستین بار در دوران ساسانی از شکل شفاهی به نوشتاری تبدیل شده است.

۵. نشانه‌ای از نوشتاری بودن گائاها در دل سروده؟

بحث این‌جا است که پیرو دیدگاه مکتوب شدن سروده‌های زرتشت در دربار کی ویشناسپ، این عمل در چه برهه‌ای از پادشاهی آن کوی صورت گرفته است؟ پرسش بنیادین این است که آیا چنین امکانی (فن نگارش به دوران و جغرافیای حکومت ویشناسپ) شدنی بوده است؟

در روایت رساله شهرستان‌های ایران، چنین دیده می‌شود که پس از پذیرش آموزه‌های زرتشت، شاه فرمان به نگارش آن‌ها داد و این فرمان، بر هزار و دویست صفحات زرین (پوست گاو؟) انجام شد (رساله شهرستان‌های ایران، ۱۳۷۱: ۴۹). اما در گزارش طبری، مسعودی و دیگران، این گونه آمده است که زرتشت خود مکتوباتی (بر پوست گاو و با اعدادی مختلف) به دربار ارائه کرد (طبری، ۱۳۵۳: ۲: ۴۷۷؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۲۴/۱؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۶۸ و شهرستانی، ۱۳۶۲: ۳۹۶). در فضای فکری این دیدگاه مکتوب بودن سروده‌ها از روز نخست، واقعیت هرچه باشد، قطعا نوشتن به آن حجم از پوست و با آب زر، تنها از عهده یک شاه و دربار او برمی‌آمده است.

از دید نگارندگان این مقاله، نکته بنیادین این است که می‌توان به وجود یک مدرک استنباطی مبنی بر نوشتاری بودن سخنان زرتشت پیش از ورودش به بلخ اشاره کرد. این نکته در دل سروده چهل و ششم از گائاها، معروف به یسنه، هات ۴۶ نهفته است. در این سروده، سراینده که او را زرتشت پسر پوروشسپ می‌دانیم، از بند یک تا سیزده، نا امید و پریشان است و از شرایط و فضای خفقانی که او را در بر گرفته است، گلایه دارد. او تنها و بی‌پناه و ضعیف است، دشمنان نیرومند روزگارش، او را می‌آزارند و از یاران اندکش، دورش می‌سازند (اوستا، یسنه هات ۴۶: ۷-۱ و ۱۳):

«۱. به کدام مرز و بوم روی آورم؟ به کجا روم [و از که] پناه جویم؟ مرا از خویشاوندان و یاورانم دور می‌دارند. همکاران و فرمانروایان دروند سرزمین نیز، خشنودم نمی‌کنند. ای مزدا اهوره! چگونه ترا خشنود توانم کرد؟ ۲. ای مزدا! من می‌دانم که چرا ناتوانم. از آن روی که خواسته‌ام ناچیز است و کسانم اندک شمارند. ای اهوره! از این [ناکامی] نزد تو گله می‌گزارم. تو خود، نیک [در کار من] بنگر. من از تو خواهان آن یاری و رامشم که دلداری به دلداه‌ای می‌بخشد [...] ۳. ای مزدا! کی سپیده دم آن روز فرا خواهد رسید که با آموزش‌های فزایش‌بخش خردمندانه رهانندگان، «اشه» به نگاهداری جهان بدرخشد؟ کیانند آنان که «منش نیک» به یاری شان خواهد آمد؟ [...] ۴. دروند بدنم بد کردار تباهکار، یاوران «اشه» را از پیشبرد زندگانی [مردمان] در روستا یا سرزمین باز می‌دارد. ای مزدا! آن کس که از دل و جان و با همه توانایی خویش با او می‌ستیزد، جهانیان را به راه نیک‌آگاهی رهنمون می‌شود [...] ۶. اما اگر آن مرد توانا او را نپذیرد، خود آشکارا به دروندان خواهد پیوست؛ زیرا از همان آغاز که «اهوره»، «دین» را آفرید، نیک‌خواه دروند، خود دروند است و آشون کسی است که دوست آشونان باشد. ۷. ای مزدا! بدان هنگام که دروند آزرده مرا کمر می‌بندد،

جز «آذر» و «منش [نیک]» - که «اشه» از کردارشان کارآمد می شود - چه کس مرا پناه خواهد بخشید؟ ای اهوره ! «دین» مرا از این آموزش بیاگاهان[...]. ۱۳. کیست در میان مردمان که سپیتمان زرتشت را در به سرانجام رساندن کار [خویش] خشنود کند...»

اما به ناگاه و از بند چهاردهم به بعد، روح متن و روان سراینده تغییر می کند و از شرایط دلخواه پیرامونش بسیار خشنود است. او در این قسمت، آشکارا از وضع فعلی خارج شده است و اشاره می کند که کی ویشناسپ پشتیبان او است (همان: ۵۷):

«۱۴. ای زرتشت! کیست دوست اشون تو؟ کیست آن که به درستی خواستار بلندآوازی مگ بزرگ است؟ به راستی چنین کسی کی [ویشتناسپ] دلیر است ...».

چنین مرزی از حالات و ثبت دگردیسی در شرایط توصیفی، در هیچ سروده یا سخنی ممکن نیست، مگر آن که مکتوب بوده باشد و نه شفاهی و حفظ شده در سینه. بر مبنای این مدرک تحلیلی، این احتمال وجود دارد که در فضای فکری دیدگاه مکتوب بودن سروده های زرتشت از بدو و بنیاد آن، این آموزه ها و یا دست کم بخشی از آن ها، پیش از ورود دین آور به بلخ، به دست خود او مکتوب بوده اند، اما آن چه در بلخ و دربار ویشناسپ رخ داد، کتابت وزین و مزین به آب زر همه آن آموزه ها و بایگانی شان بوده است.

۶. چستی ماهیت خط نگارش نخستین

در این جا نوبت به بررسی خط ممکن برای نگارش سروده های زرتشت در روزگار او می رسد. لازمه این موضوع، پذیرش یکی از حدود زمانی یادشده برای عصر او است. طبیعتا مورد هزاره هفتم پیش از میلاد متفی است. از طرف دیگر، به روزگار هخامنشی پنداشتن زمان او نیز از دو منظر نشدنی می باشد:

۱- ماهیت دربار مستقل کی ویشناسپ و تمامی روابط او در زندگی نامه زرتشت بی معنی می شود و این با درون مایه گائها در تضاد است.

۲- وقتی کوروش دوم (بزرگ)، پس از فتح هگمتانه (۵۴۹/۵۵۰ پیش از میلاد) و پیش از لشگرکشی به سارد (۵۴۷ پیش از میلاد)، رو به سوی سرزمین های شرقی و از جمله گستره بلخ نهاد (خلاصه فوتیوس، ۱۳۸۰: ۳۳-۱۹)، این سرزمین می بایست دارای یک فرمانروایی بوده باشد که انتهای حکومتش با انتظار ما از پایان حکومت کی ویشناسپ (واگذاری به جانشین هم خون خود) متفاوت باشد. به عبارت دیگر، حتی شاه بلخی کنار زده شده توسط کوروش بزرگ هم نمی توانسته کی ویشناسپ باشد.

هم چنین می دانیم که کتیبه ای به زبان اکدی و از روزگار آشوربانی پال (سده هفتم پیش از میلاد) وجود دارد که در آن به نام خدای اصلی دین زرتشتی (اهورامزدا) به صورت زیر اشاره شده است (Ungnad, 1943: 196):

19. dia-ab-ri-tú 20. deb-la-i-tu 21. dqa-al-da-i-tu 22. dbêlat-sar-be 23.

dqa-at-ra-bu-tu 24. das-sa-ra dma-z/ša-áš 25. digege ilâni meššamêe 26. da-nun-na-ki ilâni meš šá eršetimtim 27. šutu iltânu šadû amurrû»

«۱۹. از ای‌یبرو ۲۰. از الب (در شمال سوریه امروزی) ۲۱. از ک/قَلَد (کلده؟) ۲۲. دلبرِ خدای بانو بعلیت (?) ۲۳. دستِ بزرگ ۲۴. خدای اَسَر خدای مَز/اصاش ۲۵. خدایان ایگیگی، خدایان آسمان ۲۶. خدایان انونکی، خدایان جهان زیرین ۲۷. جنوب، شمال، شرق، غرب».

البته اونگناد، در ادامه این بحث را مطرح کرده است که اولاً وجود هجای S به جای H، محل ارجاع اقتباس این خدا از سوی آشوریان را دچار چالش می‌کند، زیرا در اوستا و زبان پارسی قدیم، اسور (Asura) و اسَر (Asara) نداریم، بلکه این موضوع در صورت هندی آن است. اما او این را نیز بیان کرده است که مرجع این نام، یا مادی‌ها بوده‌اند و یا اهالی میتانی و در صورت برقراری فرض دوم، این نام خدای زرتشتیان نیست. البته همان‌طور که خود او نیز نوشته است، در این قسمت، دوبار علامت خدا آمده و این از دید او، به معنی اشاره به دو خدا است (Ibid.: 196-199)، این در حالی است که ما هیچ ردی از خدایی مرتبط با نام مزد (Mazda)، مزدا (mazdā)، مزاش و مشابهات آن در فرهنگ‌های ودایی، اوستایی و میتانیایی نداریم. از این‌رو، این موضوع از دید نگارندگان این مقاله، صرفاً اشتباهی نزد دربار یا کاتب آشوری و برآمده از جداسازی دو پاره نام یک خدا بوده است، خدایی که مستندات آن را به دین زرتشتی مرتبط می‌سازد. روی هم رفته و چنان‌که دیده می‌شود، در خط ۲۴ این لوح، آوایی از نام خدای زرتشتیان همراه با علامت خدایی (DINGIR) دیده می‌شود که نشان می‌دهد آموزه‌های زرتشتی، در سده هفتم پیش از میلاد، به میان جمعیت‌های غرب فلات ایران رسیده بود که تا جایی که شاه آشور، آن را در تراز خدایان میان‌رودانی نام برده است. بدین‌سان و با توجه به نبود هیچ جایگزینی برای معرفی تعلق ماقبل زرتشتی اهورامزدا به آن کیش، باید پذیرفت که زمان زرتشت، نه تنها پیش از کوروش دوم، بلکه دست‌کم می‌بایست هم‌عصر و یا پیش از روزگار آشوربانی‌پال (۶۳۱-۶۶۸ پیش از میلاد) بوده باشد. اما این دیرینگی، نمی‌توانسته قدیمی‌تر و یا هم‌زمان با تاریخی باشد که ریگ‌وداهای قدیم نوشته شده‌اند. به طور کلی، تاریخ سرایش ریگ‌وداها را میان قرون چهاردهم تا دوازدهم پیش از میلاد برآورد کرده‌اند، اما زمان ممکن برای نگارش این سروده‌ها، دوران حاکمیت سلسله کورو (حدود هزار پیش از میلاد) بوده است و در نتیجه به زبان این روزگار نوشته شده‌اند. (بنگرید به فصل‌های ۹ و ۱۳ در Parpola, 2015). از سوی دیگر یک برآورد برای زمان سرایش یشت‌های کهن، سده پنجم پیش از میلاد بوده است (بنگرید به مقدمه). بنابراین برآیند دو سوی بازه زمانی مورد بحث، پس از حدود هزار و قبل از سده هفتم پیش از میلاد قرار دارد. این بازه زمانی با آنچه کاوش‌های باستان‌شناسی آشکار کرده، تطابق دارد (بنگرید به Boroffka & Sverchkov, 2013)، از طرف دیگر با فاصله‌ی نزدیک به هزار ساله‌ای که اردشیر بابکان (سده سوم میلادی) در محتوای اسناد، میان خود و زمان ورود زرتشت به بلخ مشاهده کرده بود (برابر با سده هشتم پیش از میلاد)،

هم‌خوانی دارد. همچنین بافاصله چهارصد ساله ذکر شده میان دین‌آوری و رخداد آشوب که احتمالاً مرتبط با حمله اسکندر در سده چهارم پیش از میلاد، بوده است نیز تطابق دارد، آنچه در دینکرد هفتم اشاره شده است. (بنگرید به بخش زمان زرتشت).

از سوی دیگر، درست در همین سده هشتم پیش از میلاد است که دربار آشور، برای نخستین بار خط آرامی را برای مکتوبات درباری خود رسمیت بخشید و پس از دگردیسی‌هایی در نشانه‌های خط آرامی سنتی و کهن رایج در منطقه لوانت و سوریه، حالتی از خط آرامی به وجود آمد که امروزه از آن با نام خط «آرامی امپراتوری» یا «آرامی رسمی» (Imperial/Official Aramaic) یاد می‌کنند (نوروزی، ۱۳۹۶: ۱۰۷؛ Chul-hyun Bae, 2004: 7 and Greenfield, 1985:698). رواج این خط و زبان آن در منطقه چنان بود که حتی از مانایی‌ها نیز کتیبه‌ای به آن خط، در حوالی بوکان و مرتبط با سده هشتم پیش از میلاد به دست آمده است (Lemaire, 1998: 16 f., no. 5 and Zadok, 2002: 89). همچنین داده‌هایی نیز وجود دارد که اسرحدون (۶۶۸-۶۸۱ پ.م) شاه آشور، همراه با سفیر خود، یک کاتب آرامی را نیز به سرزمین مانایی‌ها فرستاد (Starr, 1990: 58) که نشان می‌دهد، دربار مانای، با خط و زبان مذکور آشنایی داشته است. این مسئله می‌تواند پنداشت ما را به تعمیم آن به جهان فرهنگی مادی‌ها در همان سده خوش‌بین سازد. چنان که گرینفیلد نیز به احتمال رواج خط و زبان آرامی در ماد نیز اشاره کرده است (Greenfield, 1985:707). این که پیرومتن «S.A.A 41»، از زبان شاه آشور چنین آمده است که کشتی‌تو، یک فرمانروای شهری (EN-URU) از شهر کَر-کَشی (کار-کاشی) (KUR.kar--kaš-ši-i) به «مَمیتی‌آرشو»، یک مرد/شاه مادی (EN-URU ša LÚ.ma-da-a-a) نامه‌ای نوشت و به او پیشنهاد اتحاد به جهت جدا شدن از آشور داد (Starr, 1990: 46). این موضوع نشان می‌دهد که دست‌کم دربار این شاه مادی با یک خط و نگارش به آن آشنایی داشته است (فیروزی و همکاران، ۱۴۰۱).

خط آرامی پیش از رسمیت در دربار آشور، میان حاکمیت‌های محلی و منطقه‌ای غرب میان‌رودان تا مصر رواج داشت. نمونه‌هایی چون استل «زَکُور» (Zakur)، پیمان‌نامه «مَتِیَل» (Mati'el) و شاه سرزمین «ktk»، استلی از «برحدَد» (Barhadad) شاه دمشق و چند مورد که مرتبط با سده‌های نهم تا هفتم پیش از میلاد بوده‌اند، نشان می‌دهند که خط آرامی، قبل از دگردیسی توصیف شده، یک زبان میان‌جی (Lingua Franca) و پرکاربرد در مناطق لوانت به شمار می‌آمده است (Chul-hyun Bae, 2004: 12 and Greenfield, 1985:698). افزون بر آن، پس از پذیرش این خط برای نگارش و حتی زبان آن در دربار آشور نو، این مساله، در دربار کلدانیان بابل (قرن هفتم پیش از میلاد) نیز ادامه یافت (Chul-hyun Bae, 2004: 13 and Greenfield, 1985:699-700). به عبارت دیگر، سنت یادشده آشوری، توسط بابلیان در میان‌رودان به حیات خود ادامه داد. یک سده پس از این روزگار، در دوران هخامنشی و پادشاهی داریوش بزرگ، ما رسمیت و کاربرد خط آرامی را در گستره‌ای بزرگ‌تر از او

مشاهده می‌کنیم (Schmitt, 1991: 20; Folmer, 1995: 579; Chul-hyun Bae, 2004: 15 and Sims-Williams, 1981: 1). نکته جالب این که، داریوش در همان آغاز شاهی خود، دو نسخه از محتوای کتیبه‌اش در بیستون را به خط و زبان آرامی و «بر روی پوست» نوشت و به «مصر» فرستاد (یکی برای مصر علیا و دیگری برای مصر سفلی) (Chul-hyun Bae, 2004: 17) که این موضوع، به خوبی، دامنه اهمیت و جافنادگی خط و زبان مذکور میان مردمان منطقه در آن عصر را نمایش می‌دهد.

چنان که بیان شد، پذیرش موقعیت خط و زبان آرامی به عنوان زبان میان‌جی در میان‌رودان و به آن شکل نگارشی که ما آن را در دوران آشور نو، بابل نو و بعدها هخامنشی می‌بینیم، در همین سده هشتم پیش از میلاد رخ داد (بنگرید به پیشتر)؛ این رخداد به منزله یک انقلاب در بهینه‌تر شدن روابط سیاسی قدرت‌های وقت منطقه محسوب می‌شود. همین جریان بود که منجر شد تا از دوره داریوش بزرگ، خط و زبان آرامی در دربار هخامنشیان نیز پذیرفته و به کار برده شود. این مساله را می‌توان از وجود نامه پراهمیت و به آرامی ارشام، ساتراپ پارسی مصر در روزگار شاه یادشده (بنگرید به Ma et al., 2013: 5-44) دریافت تا سندهای یافته شده از گستره بلخ و از جمله نامه بسوس به همین خط و زبان و متعلق به زمان داریوش سوم (Daniels, 2020: 3-23) که گستره زمانی و جغرافیایی رواج نگارش مذکور را به خوبی نشان می‌دهد.

۷. خط داریوش؟

داریوش بزرگ در هر سه نسخه از کتیبه خود در بیستون، محتوایی تقریباً هم‌خوان را پیش برده است، اما در برخی موارد این تطابق دیده نمی‌شود. یکی از این موارد، جایی (ستون ۴؛ سطر ۸۹) است که او در نسخه پارسی پس از آوردن این عبارت: «این نبشته من که من کردم» (شارپ، ۱۳۸۴: ۷۳؛ کنت در اینجا آورده که: «این نبشته در شیوه‌های دیگر من ساختم»؛ Kent, 1950: 132, DB IV, 4.88-89) که محتوای آشکارا به پایان نوشتن متن کتیبه بیستون اشاره می‌کند، این عبارت را آورده است: «به علاوه، آن به آریایی بود» (همان). چنین عباراتی در نسخه اکدی ثبت نشده است. به عبارت دیگر، داریوش آشکارا در نسخه پارسی آورده که پس از نگارش آن‌چه بر سینه کوه نگاشته شد (سه نسخه بیستون)، «افزون بر آن» (patišam) به آریایی نیز انجام داد، موضوعی که به خوبی نشان می‌دهد داریوش میان آن‌چه آریایی خوانده و با آن‌چه پیشتر نوشته شده، تفاوت قائل است، زیرا او آن را به علاوه این موارد نوشته است. در ادامه، داریوش در رابطه با این نسخه که «به علاوه به آریایی بود»، در نسخه پارسی آورده است که: «هم بر روی لوح، هم روی چرم تصنیف شد» (شارپ، ۱۳۸۴: ۷۳) یا «بر روی چرم نبشته شد» (Kent, 1950: 132, DB IV, 4.89-90). این مورد نیز تایید و تاکید می‌کند که نسخه مورد نظر داریوش

(آن چه آریایی خوانده)، نسخه زبانی و خطی میخی پارسی نیست. در ایلامی با یک جمله بیشتر چنین آمده است: «دیگرگونه، به آریه (har-ria) کردم "که پیشتر نبود"، هم بر گل هم بر چرم» (علی یاری، ۱۳۹۴: ۱۴۱). می دانیم که نگارش خط میخی بر پوست و چرم، در فرهنگ های مختلف و مرتبط با این سامانه نگارشی، رواج نداشته است. بر مبنای این نکته نیز می توان مطمئن بود که مقصود داریوش، خط میخی نیست. اما هرچه منظور بوده است، طبق نسخه ایلامی، نوآوری شاه هخامنشی است. با توجه به وجود دو نسخه از محتوای کتیبه او در بیستون به خط و زبان آرامی امپراتوری (بنگرید به پیشتر)، آیا منظور داریوش از خط نوی یادشده که آریایی خوانده بود، ثبت اطلاعات بر گل و به ویژه بر پوست (یا چرم) به زبان و خط آرامی بود که پیشتر نزد پارسیان سابقه ای نداشته است؟ چنانچه دو لوح منتسب به آریارمن و ارشام را کنار بگذاریم، و مبنای قضاوت را متون عاری از هرگونه غلط املائی یا دستور زبانی پارسی کوروش دوم در پاسارگاد در نظر بگیریم، منظور داریوش در نسخه ایلامی، چگونه می توانسته است ابداع خط میخی پارسی باشد؟ البته راه حل را نوشتن کتیبه های پاسارگاد توسط داریوش گفته اند (کخ، ۱۳۸۵: ۲۳-۲۵)، اما چنین فرضی هیچ شاهد مشابهی در منطقه نداشته است (به همین علت، کنت با لحاظ این مساله البته نادیده گرفتن دو لوح آریارمنه و ارشام، دوره کوروش بزرگ را زمان ساخت این خط دانسته است؛ بنگرید به Kent, 1946: 211-212). در حقیقت، به جای آن، فرض این که مقصود این شاه پارسی این بوده که او دروازه بهره گیری از خط آرامی را به دربار پارسی باز کرده است، منطقی تر و قابل استناد به مدارک فیزیکی خواهد بود. اما نکته ای که در این جا بی پاسخ می ماند، این است که چرا داریوش نام نسخه دیگر خود را «آریایی» نامیده است؟

می دانیم که در متصرفات شرقی امپراتوری (مانند بلخ) سندنویسی به خط آرامی رواج داشته است (بنگرید به پیشتر). هم چنین در روزگار پس از عصر هخامنشی و در مناطق سابقا درون یا برون از متصرفات سیاسی آن امپراتوری (سرزمین های هندی نشین)، کتیبه هایی یافت شده اند که یا به خط آرامی هستند (چون کتیبه دو زبانه یونانی-آرامی از آشوکا در قندهار متعلق به قرن سوم پیش از میلاد) (Norman, 1991: 243 and Sircar, 1979: 113-114) و یا به خطی برگرفته از خط آرامی نوشته شده اند که مثال آن، ستون نبشته همین شاه در سارنات (Sarnath) هند که به خط براهمی (Brāhmi) و از چپ به راست نویس است. به عبارت دیگر، آشوکا هم به خطوط پیشتر رایج نوشته است و هم به طور هم زمان، به خطی مقتبس از خط آرامی این کار را انجام داده است. هم چنین وجود خط دیگری به نام خروشتی (Kharoṣṭī) به مفهوم شاهانه که آن نیز مقتبس از خط آرامی بوده است (Irwin, 1983: 264 and Scharfe, 2002: 391) نشان می دهد، شناخت مردمان منطقه مورد بحث با این خط آرامی تا بدان حد رسیده بود که برای سازگار ساختن آن با آواهای زبانی خود، به ایجاد دبیره های جدید بر مبنای آن پرداخته بودند.

در کنار این موارد، در گستره جغرافیایی بلخ، کتیبه ای از کانیشکا با نام «نبشته رباطک» (Rabatak

(inscription) و متعلق به سده دوم میلادی وجود دارد که به خط یونانی است، اما زبان آن، بلخی یا به گفته خود شاه یادشده، آریایی (در خط سوم نسخه یونانی) است (بنگرید به Mukherjee, 1995 and Jafari, 2009). این مساله دربردارنده دو نکته است. یکی آن که کاربرد نگارش به خطی دیده می‌شود که زبان آن خط مورد استفاده قرار نگرفته است، به عبارت دیگر، چنین رسمی که در آن زبان بومی را به خطی رایج در زمانه نگاشت، در سرزمین‌های شرقی و گستره بلخ، وجود داشته است. نکته دوم این است که زبان یادشده از سوی کانیشکا، آریایی خوانده شده است و این موضوع، در کنار آن‌چه داریوش بزرگ درباره نوشتن «به آریایی، که پیش از این نبود» اشاره کرده، قابل تأمل است. این که آیا مقصود شاه هخامنشی، نوشتن به زبان بلخی روزگار خود به خط آرامی و یا خطی اقتباسی از آن بوده است و نه نوشتن به خط میخی پارسی، مساله‌ای است که از برخورد با کتیبه سده یکمی یادشده به ذهن خطور می‌کند. وانگهی، این گمان را نیز پدید می‌آورد که اساسا داریوش درباره مکتوب کردن یک زبان (بلخی روزگار خود ؟) برای نخستین‌بار صحبت کرده است و نه از اختراع یک خط، به عبارت دیگر، او به خط رایج آرامی امپراتوری، اما با زبان بلخی مطلب بیستون را منتشر کرده است (اگر نگوییم به خطی برگرفته و جدید از آرامی). توجه به یک نکته دیگر در این‌جا لازم است. در نسخه پارسی، کلام داریوش میان واژه‌نویسی و آوای کلمات هرات (هَرَتی‌و؛ Haraiva) و آریا (آ/آری‌ی؛ Ariya؛ شارپ، ۱۳۸۴: ۳۳ و ۳۳ و Kent, 1950: 117 & 132) تفاوتی واضح را نشان می‌دهد، اما در نگارش ایلامی، این دو با هم بسیار شبیه (ha-ri-i-ia و har-ri-ia) (علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۱۰۳ و ۱۴۱) و تنها دارای اختلافات جزئی نگارشی هستند. در مورد رونوشت اکدی کتیبه، نام هرات به صورت «آری‌ئمو» (a-ri-e-mu) گرچه معادل دوم (به آریایی بود) در آن نیست، اما این واژه در سرآغاز نام نیای بزرگ داریوش، آریارمن به صورت «آری‌ی» (Ar-ia) آورده شده (ملبرن‌لایا، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۳) که برابر با پارسی آری‌ی (شارپ، ۱۳۸۴: ۳۲ و Kent, 1950: 116) و ایلامی «har-ri-ia» برای آریارمن و همان برای دو بار خدای آریاییان خواندن اهورامزدا (علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۱۰۲ و ۱۳۷) است. از طرفی گویا برابره‌های نسخه اکدی به ادبیات یونانی رفته است که در کتاب هفتم هرودوت، هم برای «هراتیان» و هم برای «آریاییان» (نام پیشین مادی‌ها در گزارش او) (αριοι) و نیز در کتاب‌های یازدهم و پانزدهم استرابو برای منطقه هرات و سرزمین بزرگتر آریانا (αρια /αριανή)، یک نام با نگارش واحد داده شده است (Herodotus, 1920: VII/62.1 & Strabo, 1877: XI/10.1 & XV/2.1). این که آیا می‌توان بر مبنای معادل‌های نسخ ایلامی و اکدی بیستون و نیز ادبیات یونانی، از این مسئله، به استنباط در شرق فلات واقع بودن جغرافیای سخنوران به زبان مورد بحث ما و مورد اشاره داریوش رسید (حدود هرات و بلخ)، یک نکته قابل تأمل است.

۸. نگارش دربار کی ویشناسپ به خط آرامی؟

درباره‌ی وجود کتابت در دربار کی ویشناسپ که پیشتر زمان آن برابر با انتهای فاز A و ابتدای فاز B از دوره دوم فرهنگ یاز (نیمه دوم سده هشتم پیش از میلاد)، نشان داده شد (بنگرید به بخش زمان زرتشت)، سه اشاره صورت گرفته که از این قرار است: نگاشتن آموزه‌های زرتشت (بنگرید به بخش دیدگاه مکتوب بودن اوستا)، نامه‌نگاری‌های ویشناسپ و شاه توران (یادگار زیران، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۵ و طبری، ۱۳۵۳: ۴۷۸/۲) و سوزاندن دفترهای بایگانی دربار بلخ توسط سپاه ارجاسب (طبری، ۱۳۵۳: ۴۷۹/۲).

هم‌چنین در رابطه با آن‌چه در دربار کی ویشناسپ برای نگارش و ثبت سروده‌های زرتشت گذشته است، چند ویژگی وجود دارد:

۱- خط یاد شده، مختص درباریان و روحانیان بوده است و مردمان عادی، از آموختن آن محروم بودند (طبری، ۱۳۵۳: ۴۷۷/۲). ۲- با آن خط بر روی پوست نوشته‌اند (بنگرید به بخش دیدگاه مکتوب بودن اوستا). ۳- این اتفاق در برهه‌ای از زمان (سده هشتم پیش از میلاد؛ بنگرید به بخش زمان زرتشت) رخ داده است که منطبق با گسترش خط آرامی امپراتوری در دربار آشور و گسترش الفبای آن بوده است. از طرفی چنان‌که بیان شد، در کتاب یادگار زیران از واقعه‌ای یاد شده است که جایگاه زمانی آن، پس از پذیرش سخنان و مکتوب شدن آموزه‌های او در اساطیر بوده است. این واقعه، ارسال و دریافت پیغام با شاه سرزمین دشمن و همسایه شمالی است و دلیل آن، تغییر رویکرد دینی ویشناسپ بوده است (یادگار زیران، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۵). اما نکته مهم و کلیدی برای ما در این‌جا، نام سرپرست دبیران دربار ویشناسپ برای نگارش نامه‌ها است. این نام در کتاب پهلوی یاد شده، «آبراهیم» ثبت شده است (همان: ۱۵ و ۱۸) که بدون هیچ تردیدی، همان نام آبراهام یا ابراهیم در میان اقوام سامی و از جمله آرامی بوده است. به مسئله این نامه‌نگاری‌ها طبری نیز اشاره کرده است (طبری، ۱۳۵۳: ۴۷۸/۲). از این‌رو و نیز برپایه موارد دیگر یاد شده، چنین به نظر می‌رسد که دربار کی ویشناسپ، چه برای ثبت مسائل درباری خود و چه برای نوشتن آموزه‌های زرتشت، از پوست‌نویسی‌هایی به خط آرامی و یا به خطی برگرفته از آن و سازگار به زبان منطقه استفاده کرده است. این‌که آیا این نگارش، به زبان آرامی بوده است و یا صرفاً به خط آرامی یا خط اقتباسی، مساله‌ای است که می‌بایست از محتوای گائاها استنباط کرد و از آن‌جا که اثری از زبان و واژگان آرامی در این سروده‌ها دیده نمی‌شود، احتمالاً دربار بلخ، صرفاً از آن خط و یا خطی برگرفته از آن، برای نگارش کلام خود بهره برده است. در این‌جا، تلاشی از نویسندگان این مقاله برای نگارش، بخشی از بند ۸ از یسنه هات ۳۲ به زبان گائاها (Kanga, 1997: 71) و به خط آرامی امپراتوری (از راست به چپ) آورده شده است.

چنان‌که دیده می‌شود، الفبای آرامی، تا حدی از پس ادای نوشته برآمده است، اما این‌که ناهم‌خوانی‌های

مشخص شده با خط در ثبت برخی از آواهای گاثایی، به علت کمی حروف خط آرامی دیده می‌شود (تداخل برخی واج‌ها و مصوت‌ها با هم)، ما را به این تصور می‌رساند که ممکن است دربار بلخ همانند آنچه بعدها در سرزمین‌های هندی‌نشین صورت گرفت، به خطی اقتباسی از آرامی و با حروفی کامل‌تر دست یافته باشد. همچنین این امکان نیز می‌تواند فرض شود که به جای اختراع یک خط، از سیستم هزوارشی بهره برده‌اند و در جاهایی که هجای مربوطه در حروف موجودیت نداشت، به آرامی می‌نوشتند و به زبان گاثایی می‌خواندند که به مرور زمان، حفظ اصالت متن مذهبی، به دشواری می‌کشید.

۹. نتیجه‌گیری

چنانکه بر مبنای مبنای مستندات مکتوب تاریخی و هم پیرو یک شاهد از دل سروده‌های زرتشت (گاثاها)، دلایل بسیار قوی و قانع‌کننده وجود دارد که این سروده‌ها، از همان روزگار سرایششان، مکتوب بوده‌اند. همچنین بیان شد که بخش‌های دیگری از اوستا (بیشتر باقی‌یسنها و همچنین یشت‌های قدیم)، دست‌کم در روزگار دارای دارایان یا داریوش سوم هخامنشی، شکل نوشتاری گرفته بودند. این مسئله، به صورت تهیه یک یا دو رونوشت از این یادگار کهن (گاثاها، بیشتر باقی‌یسنها و یشت‌های قدیم) قابلیت انجام داشته است، اما در اثر تازش اسکندر، دچار خسارت زیادی شد. سپس بلاش اشکانی، مکتوباتی از اوستا ایجاد کرد و در نهایت، اردشیر بابکان، آن نسخه‌ای را که اثرات زبان‌شناختی‌اش امروز قابل پیگیری است، بنیاد نهاد و در پی آن، شاپور مطالبی اضافی از علوم منطبق با شریعت زرتشتی را به آن افزود و سرانجام آذریاد در روزگار شاپور دوم، شرحی بر همه آن محتواها نوشت.

مرحله نخست این نگارش (از دربار بلخ تا روزگار داریوش سوم) به خط آرامی بوده است و سپس بخشی از محتوای این متون، در روزگار بلاش، احتمالاً به همین خط و یا به خطی دیگر (پهلوی اشکانی؟) گردآوری شد و در نهایت محتوای نهایی، به روزگار ساسانیان، ابتدا بر مبنای خطی پیش از خط دین‌دبیره (روزگار اردشیر و شاپور یکم) و سپس به خط مذکور (از اواسط ساسانی به بعد) نگاشته شد.

روی هم رفته و برپایه مستندات و دلایل ذکرشده، به نظر می‌آید که اولاً، گستره بلخ در عصر مرز دو فاز A و B از دوره دوم فرهنگ یاز (منطبق بر مولفه‌های ظهور آموزه‌های زرتشتی و گسترش آن با پشتیبانی دربار بلخ در اساطیر) دارای نوعی از کتابت (به خط آرامی مشابه میان‌رودان و یا خطی اقتباس شده از آن) بوده است. سپس اشاره شد که آنچه داریوش بزرگ «درباره نوشتن به آریایی که پیشتر نبود»، بیان داشته است، نه مربوط به خط میخی پارسی، بلکه نوشتن به زبان بلخی (آریایی) روزگار خود بوده است که این امر یا به خط آرامی رایج و یا به خطی برگرفته از آن صورت گرفته است. این که با مینا قرار دادن رواج خطی به روزگار زرتشت، چرا داریوش بیان کرده آن‌چه به زبان آریایی مکتوب کرده است، پیشتر وجود نداشته، جز ارائه یک پاسخ باقی نمی‌گذارد، خطی که داریوش برای نگارش زبان بلخی مورد استفاده قرار

داده است، متفاوت با آن خطی بوده که برای نگارش اوستا (ویژه درباریان و روحانیان) استفاده می شده است و غیرقابل استفاده برای مردمان/سپاهیان (کار: Kāra)؛ مخاطب اصلی داریوش طبق ستون ۴، بند ۲۰ نسخه پارسی بیستون: مردم/سپاهیان بودند که همکاری کردند.

تعارض منافع:

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

منابع

- ابن العبری، غریغوریوس (۱۳۷۷). مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ارداویراف نامه، (۱۳۱۴). مجله مهر، سال سوم، شماره ۱: ۹-۱۶.
- اوستا: کهن ترین سرودهای ایرانیان، (۱۳۷۹). جلد یکم و جلد دوم، ترجمه ی دوستخواه، جلیل، چاپ پنجم تهران: مروارید.
- بندهش، (۱۳۸۰). ترجمه مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: توس.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۵۲). آثار الباقیه عنقرون الخالیه، ترجمه ی دانا سرشت، اکبر، تهران، ابن سینا.
- پیگولوسکایا، نینا ویکتوروونا. (۱۳۷۷). شهرهای ایران در زمان پارتیان و ساسانیان. ترجمه عنایت الله رضا. تهران: علمی و فرهنگی.
- تفضلی، احمد. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- ثعالی، ابومنصور عبدالمک بن محمد. (۱۳۶۸)، شاهنامه (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، پاره نخست: ایران باستان، پیشگفتار و ترجمه محمد فضائی، همراه با ترجمه مقدم ژنبرگ و دیباچه مجتبی مینویی، تهران: نقره حمزه اصفهانی، (حمزه بن حسن). (۱۳۴۶). تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیا)، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران،
- خلاصه ی فوتیوس (خلاصه ی تاریخ کتسیاس، از کورش تا اردشیر) (۱۳۸۰). ترجمه کامیاب خلیلی، تهران: کارنگ.
- دومناش، ژ. پ. (۱۳۸۶). «مذهب زرتشت در ایران غربی». در تمدن ایرانی. ترجمه عیسی بهنام. تهران: علمی و فرهنگی.
- دینکرد چهارم، (۱۳۹۳). پژوهش مریم رضایی، زیر نظر سعید عریان، تهران: علمی.
- دینکرد هفتم، (۱۳۸۹). ترجمه محمدتقی راشدمحصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رساله شهرستان های ایران، (۱۳۷۱). در: متون پهلوی، صص ۶۹-۶۴ گزارش سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی ایران.
- شارپ، رلف نارمن، (۱۳۸۴). فرمان های شاهنشاهان هخامنشی، چاپ دوم، تهران: نشر پازینه.
- شکی، منصور. (۱۳۸۴). «درست دینان». در: کشاکش های مانوی-مزدکی در ایران عهد ساسانی. به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی. تهران: اختران.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالحکیم، (۱۳۶۲). الملل و النحل (توضیح الملل)، تحریر نو از مصطفی خالقداد

- هاشمی با مقدمه و حواشی و تصحیح و تعلیقات سید محمدرضا جلالی نائینی، چاپ سوم، تهران: اقبال.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۳). تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد دوم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- علی‌یاری بابلقانی، سلمان، (۱۳۹۴). تحریر ایلامی کتیبه داریوش بزرگ در بیستون، تهران: مرکز.
- فیروزی، سورنا؛ مهرآفرین، رضا؛ موسوی حاجی، سید رسول و نیکلاس بروفکا، (۱۴۰۱). «واکاوی یک اسطوره در شواهد میدانی؛ باستان‌شناسی اساطیر و الغ‌تپه»، پژوهشنامه خراسان بزرگ، پذیرش شده در ۱۱ اردیبهشت‌ماه، در نوبت چاپ.
- فیروزی، سورنا؛ رسولی طالقانی، آرزو و محمدمبین سعادت‌مهر، (۱۴۰۱). «کَشْتَرِیتو؛ جایگاهش در تاریخ ماد و تبار او»، مجله مطالعات ایرانی، پذیرش شده در ۱۶ مهرماه، در نوبت چاپ.
- کخ، هاید ماری، (۱۳۸۵). از زبان داریوش، ترجمه‌ی رجبی، پرویز، چاپ یازدهم، تهران: کارنگ.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الضحاک ابن محمود، (۱۳۶۳). زین الاخبار (تاریخ گردیزی)، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- گزیده‌های زادسپهر، (۱۳۶۶). ترجمه‌محمدتقی راشد محصل، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گیرشمن، رومن، (۱۳۸۸). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، چاپ نوزدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجله التواریخ و القصص، (۱۳۸۳). ترجمه ملک الشعراء بهار، تهران: دنیای کتاب.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۳۸۶). التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۳۶۵). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ملبرن-لابا، فلورانس، (۱۳۸۸). سنگ‌نبشته داریوش بزرگ در بیستون (رونوشت اکدی - بابلی)، ترجمه داریوش اکبرزاده، تهران: پازینه.
- موسوی حاجی، سید رسول؛ شریفی، مصطفی و فرزاد شریفی‌فر، (۱۳۹۱). «رویکردی باستان‌شناسانه به بازشناسی مفاهیم کاربردی و معنوی عناصر معماری دوره اسلامی ایران بر پایه دیوان اشعار حافظ شیرازی»، پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، شماره ۳، صص ۴۵-۶۰.
- نامه تنسر، (۱۳۵۴). به تصحیح محبتی مینویی، گردآورنده تعلیقات: محبتی مینویی و محمد اسماعیل رضوانی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- نوروزی، حامد، (۱۳۹۶). "تاریخچه مختصر زبان آرامی در ایران"، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال چهاردهم، بهار، شماره ۵۵، ۱۳۰-۱۰۵.
- نوری، هادی، (۱۳۹۸). «اوستا: متنی مکتوب یا سنتی شفاهی؟»، پژوهش‌های ادیبانی، سال هفتم، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان، صص ۲۰۶-۲۳۳.
- نیبرگ، هنریک سموئل. (۱۳۵۹). دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

ونگ، دیوید. ۱۳۸۴. «تحقیق تفسیری-تاریخی در معماری». ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی. صفه، شماره ۳۹، صص ۶۷-۱۰۱.

ویدن-گرن، گئو. (۱۳۷۷). دین-های ایران. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده. یادگار زریران، (۱۳۹۲). ترجمه ژاله آموزگار، تهران: معین.

Ammianus Marcellinus. (1940). The Roman History. Available at (2nd Feb. 2021): http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Ammian/23*.html

Bailey, H. W. (1943). Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books, Oxford.

Boroffka, Nikolaus G. O. and Leonid M. Sverchkov, (2013). "The Yaz II and III pottery. Classification and Chronology viewed from Bandykhan, Southern Uzbekistan", In: Pottery and Chronology of the Early Iron Age in Central Asia, Edited by Marfin Wagner, Warszawa: The Kazimierz Michalowski Foundation.

Boyce, Mary, (1975). "A History of Zoroastrianism", Vol. 1, The early period, Leiden/Köln, Brill.

Chul-hyun, Bae, (2004). "Aramaic as a Lingua Franca During the Persian Empire (538-333 B.C)", Journal of University Language, 5: 1-20.

Daniels, Peter, T., (2020). "Aramaic Documents from Achaemenid Bactria: Connections to the West—and the East—and the Future", In: From Qom to Barcelona, Aramaic, South Arabian, Coptic, Arabic and Judeo-Arabic Documents, Chapter 1, pp. 3-23, Brill.

Dejong, A., (1997). Traditions of the Magi, Zoroastrianism in Greek and Latin literature, Leiden, New York, Köln: Brill .

Encyclopaedia Iranica, "Zoroaster v. as perceived by the Greeks ", Available at (2nd Feb. 2021): <https://iranicaonline.org/articles/fars-i>

Folmer, M., (1995). The Aramaic Language in Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation, Oriental Lovanensia Analecta, Leuven: Peeters Press.

Gnoli, Gherardo, (2004). " Agathias and the Date of Zoroaster", East and West, 54 (1/4): 55-62

Greenfield, J. C., (1985). "Aramaic in the Achaemenian Empire", In: The Cambridge History of Iran, Vol. 2, The Median and Achaemenian Periods, Edited by Ilya Gershevitch, pp. 698-713, Cambridge: Cambridge University Press.

Herodotus, (1920). The Histories, A Translation By A.D. Godley, Cambridge, Vol. VII, Harvard University Press.

Hintze, A., (2015). "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives", In: The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism, pp. 31-38, Edited by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina with the assistance of Anna Tessmann, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

Humbach, Helmut, (1991), The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts, Part I, Heidelberg: Winter.

Irwin, John, (1983). "The True Chronology of Aśokan Pillars", Artibus Asiae, 44, (4): 247-265

- Jackson, A. V. Williams, (1896). "Date of Zoroaster", *Journal of American Oriental Society*, 17: 1-22.
- Jafari Dehaghi, M., (2009). "The Rabatak Inscription", *Teaching English as a second language quarterl (Journal of Teaching skills)*, 1, 1 (58/4): 1-20 .
- Kanga, E. M. F., (1997). *Gāthā- Bā- Maāni*, Transliterated and Translated into English with Grammatical and Explanatory Notes, Bombay: The Trustee of Parsi Panchayat Funds and Properties, Jenaz Printers.
- Kent (1950). *OldPersian, Grammar, Texts, lexicon*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- Lemaire, A., (1998). "Une inscription araméenne du VIIIe siècle av. J.-C. trouvée à Bukân (Azerbaïdjan iranien)", *Studia Iranica*, 27: 15-30.
- Ma, A. John, Christopher J. Tuplin and Lindsay Allen, (2013). *The Arshama Letters from the Bodleian Library, Vol.1*, the Arts and Humanities Research Council, Available at (20th Jan. 2021): <http://arshama.bodleian.ox.ac.uk/publications/>
- Mukherjee, B. N., (1995). "The Great Kushana Testament", *Indian Museum Bulletin*, Calcutta, In: *Ancient Indian Inscriptions*, S.R. Goyal, (2005). *Ancient Indian Inscriptions*, Kusumanjali Book World, Jodhpur (India).
- Narten, Joanna, (1986). *Der Yasna Haptañhāiti*, Wiesbaden: Reichert.
- Norman, K. R. (1991). "Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1(2), 243–253 .
- Parpola, Asko, (2015). *Roots of Hinduism, The early Aryans and Indus Civilization*, Oxford University Press.
- Scharfe, Hartmut, (2002). "Kharoṣṭī and Brāhmī", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 122, (2), *Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday*, (Apr. - Jun.): 391-393
- Schmitt, R., (1991). *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great, Old Persian Text, Part 1, Incriptions of Ancient Iran, Vol. 1: The Old Persian Inscriptions Texts 1*, London: *Corpus Inscriptionum, School of Oriental and African Studies*.
- Shahbazi, Shapur, (1977). "The traditional date of Zoroaster explained", *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40 (1): 25-35.
- Sims- Williams, N., (1981): "The Final Paragraph of the Tomb Inscription of Darius I (DNb, 50-60): the Old Persian Text in the light of an Aramaic Version", *BSOAS*, 44L: 1-7.
- Sircar, D. C. (1979). *Aśokan Studies*, Calcutta: Indian Museum.
- Skjærvø, P. O., (2015). "The Gāthās as Myth and Ritual", In: *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, pp. 59-68, Edited by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina with the assistance of Anna Tessmann, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Starr, I., (1990). *Queries to the Sungod, State Archives of Assyria 4*, Helsinki.
- Strabo, (1903). *Geography, A Translation By H.C. Hamilton, W. Falconer, M.A.*, Ed, Vol. XI & XV, London: George Bell & Sons.

-
- Ugnad, A., (1943). "Ahura-Mazdâda und Mithra in Assyrischen Texts?", *Orientalistische Literaturzeitung*, 46: 193-201.
- West, Martin L., (2010). *Hymn of Zoroaster*, London/New York: I.B. Tauris & Co, Ltd .
- Zadok, Ron, (2002). "The Ethno-linguistic Character of Northwestern Iran and Kurdistan in the Neo-Assyrian Period". *Iran* , 40 (1): 89-151.



doi 10.22059/jis.2023.358615.1199

Research Paper

Factors behind the spread of the Qadiriyya sect in Kurdistan

Nasser Sedghi¹ Wali Dinparast² Rizvan Aref Abbas³

- ¹ . Associate Professor. Department of History, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of tabriz, tabriz, Iran. E-mail: n_sedghi@tabrizu.ac.ir
- ² . Associate Professor. Department of History, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of tabriz, tabriz, Iran. E-mail: Vali_dinparast@yahoo.com
- ³ . PhD graduate in history. Department of History, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of tabriz, tabriz, Iran. E-mail: razwan.wan@yahoo.com

Article Info.	Abstract
Received: 2023/05/01	One of the Sufi order in Islam is the Qadiriyya sect, whose founder is Sheikh Abdul Qadir Gilani (died 561 AH). In the seventh and eighth centuries, the Qadiriyya sect spread in Iraq, then India, the Levant, and North Africa. It gradually gained followers in Kurdistan from the 9th century of Hijri. Since then, in the following centuries, the number of followers of this Order increased day by day in Kurdistan, Iraq and Iran. So that today this sect has followers in these regions, the investigation of how and the causes of the spread of the Qadiriyya sect in Kurdistan is the subject of this research. The method of conducting this research is descriptive-analytical and it seeks to answer the question that what factors have caused the expansion of Qadiriyya sect in Kurdistan? The findings of his study show that there are several factors for the expansion of the Qadiriyya sect in Kurdistan, including things such as: the cultural activities of the Qadiriyya Spiritual Leaders, the local power vacuum in Kurdistan, the numerous trips of the sheikhs to various regions and the propagation of the Qadiriyya sect among the people. Interaction with local rulers or with the Ottoman government was effective in spreading this religion in Kurdistan.
Accepted: 2024/12/28	
Keywords: <i>Kurdistan,</i> <i>Sufism,</i> <i>Qadiriyya sect,</i>	

How To Cite: Sadghi, Nasser; Din parast, Wali; Aref Abass rezwan (2024), factors behind the spread of the qadiriyya sect in Kurdistan, *Journal of Iranian Studies*14(4), 103-119

Publisher: University of Tehran Press.





عوامل گسترش طریقت قادریه در کردستان

ناصر صدقی^۱، ولی دین پرست^۲، رضوان عارف عباس^۳

۱. نویسنده مسئول؛ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: n_sedghi@tabrizu.ac.ir
۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Vali_dinparast@yahoo.com
۳. دانش آموخته دکتری، تاریخ ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: razwan.wan@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

یکی از طریقت‌های صوفیانه در اسلام، طریقت قادریه است که بنیانگذار آن را شیخ عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۱ ه.ق) دانسته‌اند. طریقت قادریه در قرون هفتم و هشتم هجری، در عراق و سپس هند و شامات و شمال آفریقا گسترش یافت. از قرن نهم هجری بتدریج در کردستان نیز پیروانی پیدا کرد. از آن پس در قرون بعدی روز به روز بر تعداد پیروان این طریقت در کردستان عراق و ایران افزوده شد. به‌طوری که امروز این طریقت پیروانی در این مناطق دارند. بررسی چگونگی و علل گسترش طریقت قادریه در کردستان موضوع بحث این پژوهش است. روش انجام این پژوهش، توصیفی-تحلیلی بوده و درصدد پاسخ به این سؤال است که چه عواملی موجب گسترش طریقت قادریه در کردستان را فراهم ساخته‌اند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که: عوامل متعددی برای گسترش طریقت قادریه در کردستان وجود داشته است از جمله: فعالیت‌های فرهنگی مشایخ قادریه، خلأ قدرت محلی در کردستان، سفرهای متعدد شیوخ به مناطق گوناگون و تبلیغ طریقت قادریه بین مردم، تعامل با حاکمان محلی و یا با دولت عثمانی در گسترش این طریقت در کردستان تأثیرگذار بوده است

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۱

تاریخ پذیرش:

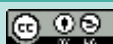
۱۴۰۳/۱۰/۰۸

واژه‌های کلیدی:

کردستان، تصوف، طریقت قادریه

استناد به این مقاله: صدقی، ناصر؛ دین پرست، ولی؛ رضوان عارف عباس (۱۴۰۳)، عوامل گسترش طریقت قادریه در کردستان

پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۴ (۴)، ۱۰۳-۱۱۹



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

شیخ عبدالقادر گیلانی در قرن ششم هجری، در یکی از روستاهای گیلان به نام نیف یا نیف متولد شد. وی در طی تحصیلاتش در علوم چون ادب، لغت، فقه و حدیث مهارت پیدا کرد و شهرت یافت و از آن پس به مراسم وعظ و تدریس پرداخت. قادریه را می‌توان از منظم‌ترین طریقت‌های صوفیه در جهان اسلام دانست که در فاصله سده‌های چهاردهم تا هجدهم میلادی از سودان تا چین و از هند تا دورترین مرزهای اروپایی امپراتوری عثمانی پراکنده شد. نخستین پایگاه طریقت قادریه در دوران اوج و شکوه سلاطین سلجوقی در بغداد بوده است. شیخ عبدالقادر گیلانی که بنیانگذار طریقت قادریه است در مدرسه بغداد به تعلیم و تربیت مریدان می‌پرداخت. پس از وی یکی از فرزندان به نام شیخ عبدالرزاق گیلانی رهبری طریقت قادریه را برعهده داشت و بعد از وی جانشینی مانند شیخ داود ثانی، شیخ محمد غریب‌الله، شیخ عبدالفتاح سیاح، شیخ محمد قاسم، شیخ محمد صادق، شیخ حسین بحرانی، شیخ احمد احسانی به رواج این طریقت پرداختند. بتدریج در کردستان نیز این طریقت پیروانی یافت. شیوخی همچون: شیخ اسماعیل ولیانی، شیخ معروف نودهی، شیخ محمود برزنجی، شیخ احمد طالبانی، شیخ محمود زنگنه طالبانی، شیخ علی طالبانی، شیخ فهیم اوراسی و افرادی از خاندان برزنجی و شمیزی به رواج و گسترش طریقت قادریه در کردستان از قرن یازدهم هجری پرداختند. آنان با ایجاد شاخه‌های متعدد از قادریه مانند قادریه صادقی، قادریه طالبانی، قادریه برزنجی، قادریه کرمانی، قادریه کسنزانی، قادریه نجار و قادریه سوله‌ای به تربیت مریدان، تدریس و ایجاد خانقاه‌ها، در گسترش این طریقت در منطقه کردستان نقش مؤثری ایفا کردند. چگونگی گسترش طریقت قادریه در کردستان در دوره مورد بحث از سوی این افراد موضوع این پژوهش است و پیروان طریقت قادریه در کردستان چه افرادی بوده‌اند؟ و نخستین بار چگونه این طریقت را در کردستان گسترش دادند؟

در ارتباط با طریقت قادریه، پژوهش‌های متعددی نگاشته شده است که می‌توان به این موارد اشاره کرد: حدیدی، خلیل؛ دهقان، علی و فرنی، ناصر (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای تحت عنوان «ذکر در طریقت قادریه» به بررسی مراسم این طریقت پرداخته‌اند. حاجیان‌پور، حمید و پیروزان، هادی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای «جایگاه اجتماعی طریقت قادریه از پیدایش تا پایان دوره صفوی» جایگاه اجتماعی رهبران طریقت قادریه بین مردم را مورد بررسی قرار داده‌اند. حضرتی، حسن و قنبری، صباح (۱۳۹۴) در مقاله «حکومت دراویش در کردستان عراق» به بررسی فعالیت انواع طریقت‌ها در کردستان عراق

پرداخته‌اند. قنبری، صباح و خسروی زاده، صباح (۱۳۹۵) با انجام پژوهشی به «بررسی مقایسه‌ای سیاست دولت ایران و عثمانی نسبت به طریقت قادریه» پرداخته‌اند. همزه عراقی، نیره السادات و مؤذنی، علی محمد (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای درباره «سلسله قادریه و شیخ عبدالقادر گیلانی» پیشینه این طریقت را مورد بررسی قرار داده‌اند، اما در این پژوهش‌ها به‌طور مستقل در خصوص چگونگی و علل گسترش طریقت قادریه در کردستان پژوهشی صورت نگرفته است. با توجه به این که امروزه دو طریقت قادریه و نقشبندیه هم‌چنان در کردستان عراق و ایران فعالیت به فعالیت خود ادامه داده و نفوذ گسترده‌ای بین مردم دارند، بررسی روند ورود طریقت قادریه به کردستان و نحوه فعالیت رهبران این طریقت در منطقه، در شناخت علل دوام آنها در کرستان کمک مؤثری خواهد داشت. پی بردن به این مسئله ضرورت انجام این پژوهش را فراهم ساخته است.

۲. پایه‌گذاران طریقت قادریه در کردستان

۲.۱. خاندان برزنجی

برای نخستین بار طریقت قادریه در کردستان، توسط خاندان برزنجی رواج پیدا کرد. مؤسس این خاندان، دو برادر به نام‌های عیسی و موسی از اهالی همدان بودند، آنها زمینه رواج طریقت قادریه را در کردستان بنا نهادند. آن دو برادر در راه برگشت از حج، در برزنجه، یکی از روستاهای شهرزور کردستان سکونت یافته و به نشر عقاید طریقت قادریه پرداختند (روحانی، ۱۳۸۵: ۱۲۷). محمد امین زکی مدعی است که نخستین بار طریقت قادریه در کردستان توسط سید محمد نوربخش و برادانش، موسی و عیسی در سال (۸۶۰ هجری) در کردستان رواج یافت (همان). با توجه به این که سید محمد نوربخش، مدت‌ها قبل از آن به دستور شاهرخ دستگیر و زندانی شده بود و پس از وفات شاهرخ (۸۵۰ ه.ق) از زندان آزاد شده و در قریه سولقان ری اقامت گزیده و در همان‌جا نیز در سال ۸۶۹ هجری از دنیا رفت (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۸۵). این که او در سال ۸۶۰ هجری به همراه برادرانش در کردستان حضور داشتند، منطقی بنظر نمی‌رسد، مگر این که تاریخ حضور آن‌ها در کردستان قبل از آن تاریخ بوده باشد. سؤال دیگر این که آیا موسی و عیسی برادران سید محمد نوربخش بوده‌اند، یا نه؟ چگونه از طریقت نوربخشیه که یک طریقت شیعی بوده به طریقت قادریه گرویده و آن را در کردستان رواج دادند، در پرده ابهام است. در هر حال از میان دو برادر، فرزندان سید عیسی در مناطق کردستان پراکنده شدند از

جمله: سید محمد صادق در شهرزور و سید میرسور در قریه-ای مابین اورامان و شهرزور و سید عباس در قریه ولوبه اطراف سلیمانیه، سید محمد در سیروان پراکنده شده و به نشر طریقت قادریه پرداختند، پس از وفات نیز در این مناطق دفن شدند (روحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

از نسل سید عیسی، بابا رسول برزنجی بود که در قرن یازدهم هجری در قریه برزنجه کردستان در سال ۹۷۰ هجری به دنیا آمد. وی پس از تحصیل در علوم دینی قدم در راه تصوف نهاد تا این-که به-عنوان یکی از رهبران طریقت قادریه به نشر این طریقت در کردستان پرداخت. او با ۱۷ پسری که از خود بجا گذاشت هر کدام به-عنوان مروجان طریقت قادریه قدم در راه رواج آن نهادند. بابا رسول به عنوان شیخ طریقت قادریه چنان محبوبیتی در شهرزور و اطراف آن بدست آورد که پیوسته علما، فقها و صلحای شهر زور به دیدار او می-آمدند. (مدرس، ۱۳۶۹: ۸۹-۹۰)، نفوذ معنوی بابا رسول حکایت از تأثیر تبلیغات او و یارانش در گسترش طریقت قادریه در ناحیه شهرزور می-نماید. او در واقع دومین فرد از خاندان برزنجی کرستان بوده است که چه از طریق تربیت مریدان و چه از طریق فرزندانش در گسترش قادریه در منطقه کردستان نقش مؤثری داشت.

شیخ اسماعیل ولیانی دیگر عضو خاندان برزنجی است که از پایه-گذاران طریقت قادریه در کردستان عراق محسوب می-گردد. او فرزند سید محمود نودهی است که در قریه قازانقای کردستان متولد شد، پس از تحصیل علوم دینی به بغداد رفته و در نزد شیخ احمد احسائی با طریقت قادریه آشنا گردید، آن-گاه به زادگاه خود بازگشته و به عنوان خلیفه شیخ احمد در کردستان از مورجان نخستین طریقت قادریه گردید. وی در اواخر عمر خود به قریه ولیان مهاجرت نمود و در آنجا اسکان یافت. او در طول حیات عرفانی خود چنان محبوبیتی در بین مردم گرد بدست آورد که احمد بیگ زنگی به عنوان نماینده سلطان عثمانی به دیدار او آمد و املاک قریه ولیان و قریه گله-زرد را به وی و بردارش شیخ حسن بخشید. او در سال ۱۱۰۳ هجری در ولیان از دنیا رفت (بابا مردوخ روحانی، ۲۱۰؛ مدرس ۱۳۶۹: ۸۲).

بعد از وفات شیخ اسماعیل ولیانی رهبری مشایخ قادریه به شیخ محی-الدین در کرکوک انتقال یافت. نام او شیخ محمد بن السید حسن کله-زرده بن السید محمد نودهی بود و لقب محی-الدین را در شهر «قوله» در سال ۱۰۹۹ هجری قمری/ ۱۷۲۰ م گرفت. وی مکتب فقهی و طریقه قادریه را از شیخ اسماعیل ولیانی گرفته و عالمی عادل و زاهد و از مشایخ بزرگ گرد زبان بوده است. وی نزد مشهورترین علمای کردستان به تحصیل علم پرداخت و با پدرش به حجاز سفر کرد تا به بالاترین درجه علم رسید و

کامل‌ترین عالم زمان شد. او در قریه «قوله» به امامت و تدریس در علوم شرعی پرداخت. کردها درباره او می‌گفتند: جناب محی‌الدین از عجایب خداوند در تصوف است (الریشلائی، ۱۲۸۳: ۵۰۴). وی برای ارشاد به کرکوک رفت. از وی تألیفات زیادی بجا مانده است از جمله: ابدال الاعمال، رساله فی الافاق، اصلاح النفوس، کشف الکروب و چندین اثر دیگر. شیخ محی‌الدین در سال ۱۳۵۵ هجری قمری / ۱۷۸۱ م وفات یافت و در کرکوک به خاک سپرده شد. (همان: ۵۰۵). پس از درگذشت شیخ محی‌الدین، شیخ عبدالقادر قازان قایه و فرزندان او به نام‌های شیخ عبدالکریم، شیخ حسین به گسترش طریقت قادریه در کردستان پرداختند (معروف جیاووک، ۱۹۸۷: ۵۸).

از مهم‌ترین افراد خاندان برزنجی، شیخ معروف نوده یا شیخ نوده‌ی است. او متولد روستای نوده از توابع شاربازیر (شهر بازار) در استان سلیمانیه بود که توانست طریقت قادریه را در کردستان رواج دهد. شیخ معروف نوده طریقت را از عموی پدرش (شیخ علی دول‌په‌مو) آموخت (خال، ۱۳۷۸: ۹۸)، و در مدرسه‌ای به نام هزار در جنوب سلیمانیه به تحصیل پرداخته و سپس شیخی طریقت قادریه و هدایت را از شیخ علی برزنجی آموخت (خیریه، ۱۴۰۰: ۹۳-۹۵). شیخ معروف نویسنده‌ای پرکار بود و کتاب‌های بسیار در مسائل مذهبی نوشت. او از طریق تألیف آثار عرفانی و تربیت مریدان در راه رواج طریقت قادریه تلاش نمود، پس از وفات شیخ معروف نوده‌ی در سال ۱۲۵۲ ه. ق. فرزندش کاکا احمد مروج طریقت قادریه در این خاندان گردید (ادموندز، ۱۳۶۷: ۸۵).

کاکا احمد نزد پدرش به ادامه تحصیل در حدیث و فقه پرداخت. در جنگ میان عثمانی و روسیه در سال‌های ۱۳۵۵ ه. ق. / ۱۸۷۵-۱۸۷۶ م. نیرویی از منسوبان و مریدان خود را به فرماندهی نوه خود شیخ سعید، با هدف جهاد و کمک به حکومت سنی عثمانی اعزام کرد و به‌حدی شهرت یافت که سلطان عبدالحمید عثمانی از وی درخواست ملاقات کرد، ولی شیخ احمد امتناع کرد و فردی به نام سید محمد مفتی را به جای خود به دیدار سلطان به استانبول فرستاد. وی در جنگی که میان دولت عثمانی و روسیه رخ داد، بخشی از طرفداران خود را برای کمک به دولت عثمانی فرستاد (توکلی، ۱۳۸۱: ۱۷۱-۱۷۰).

از دیگر مروجان طریقت قادریه از خاندان برزنجی، شیخ محمود حفید فرزند شیخ سعید و نوه کاکا احمد بود. او در سال ۱۳۵۵ هجری قمری / ۱۸۷۸ م دیده به جهان گشود. وی رهبری مذهبی و سیاسی کردهای عراق در سال‌های پایانی جنگ جهانی اول بر ضد استعمار انگلیسی‌ها را بر عهده داشت (کوچوا، ۲۰۰۴: ۱۷). از همان دوران کودکی باهوش و بانشاط بود، درس قرآن را در خانقاه شهر

سلیمانیه فرا گرفت. غیر از زبان کردی به زبان‌های فارسی و عربی و ترکی تسلط کامل داشت. در همان دوران کودکی مشغول فراگیری سوارکاری و دروس جنگی بود. وی در جنگی که میان قبیله‌اش و قبایل دیگر که بر سر ملک و زمین روی داد، شرکت نمود (حلمی، ۱۹۹۸: ۳۵). بیشتر منابع بر آن تأکید دارند که شیخ محمود از همان سفری که همراه پدرش به استانبول رفته و وارد دیوان سلطان شد و زندگی سیاسی خود را از همان دوران شروع کرد و در این سفر با حاکمان عثمانی دیدار نمود.

۲.۲. خاندان طالبانی

خاندان طالبانی یکی از برجسته‌ترین خاندان‌های کُرد در قرن سیزدهم هجری بودند که با گرویدن به طریقت قادریه در گسترش آن تلاش نمودند. طالبانی از خاندان‌هایی است که توانست به تعلیم علوم شریعت و امور در طریقت قادریه بپردازد و بزرگ‌ترین بخش آن مربوط به کردستان است (سلطانی، ۱۳۷۴: ۳۱۷/۹). اولین فرد از این خاندان شیخ محمود زنگنه طالبانی بود. پدر وی یوسف نام داشت و به‌عنوان یکی از مأموران عثمانی، اشتغال داشت، وی بعد از مدتی از شغل دولتی خود کناره گرفته و با دختری از عشیره زنگنه ازدواج کرد و از وی فرزندی به نام محمود طالبانی متولد شد (مدرس، ۱۳۸۹: ۴۴۱). شیخ محمود ابتدا در بوکان سکونت داشت، و برای آموختن علم به عراق رفت و در روستایی به نام «قرخ» از توابع چمچمال کرکوک اقامت کرد (دهقان، ۱۳۴۸: ۵۹) و سپس علوم دینی را فرا گرفت و در باغ خود سرگرم زراعت بود. در یکی از روزها که سرگرم زراعت بود عده‌ای از دراویش که قصد داشتند به بغداد بروند از آن‌جا عبور کردند و در آن میان، فردی به نام شیخ احمد هندی طریقت قادریه را به وی آموزش داد. شیخ محمود بعد از فراگرفتن طریقت قادریه افراد زیادی اطراف خود جمع نموده و به گسترش این طریقت کمک کرد. سرانجام در سن ۸۵ سالگی در سال ۱۲۱۵ ه.ق از دنیا رفت (همان: ۴۳۷). پس از وفات شیخ محمود فرزندش شیخ احمد رهبری خانقاه پدرش را برعهده گرفت. او پس از مدتی به کرکوک رفته و در این شهر خانقاهی برای پیروان قادریه بنا نمود (مدرس، ۱۳۸۹: ۴۴۱-۴۴۰). در ایامی که شیخ احمد طالبانی در رأس طریقه قادریه قرار داشت، این طریقت در عراق، ترکیه، سوریه و ایران گسترش یافت (سلطانی، ۱۳۷۴: ۳۲۰/۹).

شیخ عبدالرحمان از دیگر مشایخ خاندان طالبانی است که در طول حیات خود به گسترش طریقت قادریه پرداخت. او در سال ۱۲۱۲ ه.ق به دنیا آمد. زبان عربی، ترکی و فارسی را یاد گرفت. در علوم دینی سرآمد عصر خود گردید، پس از اتمام آداب طریقت قادریه، از خلفای این طریقت خلیفه شد و از پدرش اجازه

ارشاد مریدان را گرفت. از وی دیوان شعری باقی مانده و با لقب «خالص» شعر می سرود. شیخ عبدالرحمان با شیوخ و عالمان هم عصر خود بخصوص شیخ عثمان سراج^۱ الدین نقشبندی ارتباط خوبی داشت؛ به همین دلیل شیخ عثمان پسر خود شیخ عمر را به کرکوک نزد عبدالرحمان فرستاد تا مدتی در تکیه قادریه راه و روش درویشان این طریقت را بیاموزد. (موده^۲-رس، ۱۳۸۹: ۴۴۲). شیخ علی افندی، شیخ عبدالقادر فائز، شیخ جمیل، شیخ علی، شیخ رضا و شیخ عبدالواحد از دیگر شیوخ طالبانی بودند که رهبری طریقت و ارشاد قادریه را بعد از شیخ عبدالرحمن عهده^۳-دار شدند. شیخ علی افندی فرزند شیخ عبدالرحمن از دیگر اعضای خاندان طالبانی بود که همانند پدرش از مشایخ قادریه شد و به رواج این طریقت در کردستان پرداخت.

۳.۲. خاندان شیخ فهیم اوراسی (اورامی)

مرکز زندگی این خاندان در منطقه هکاری واقع در کردستان ترکیه بوده است (به^۴-رزنجی بیلاف، ۲۰۰۱: ۸۲۰۹/۲). از برترین شیوخ اوراسی، شیخ عبدالکریم فرزند شیخ طه هکاری بود که قبل از جنگ جهانی اول در منطقه^۵-ای به نام باشقلا زندگی می^۶-کرد (روحانی، ۱۳۸۵: ۱۸۰).

۴.۲. خاندان زنبیل

اولین کسی که در کردستان ایران در زمان عثمانیان به تبلیغ طریقت قادریه پرداخت، سید عبدالکریم حسینی علوی بود. سلسله نسب این خاندان را سادات حسینی دانسته^۷-اند (تابانی، ۱۳۸۰: ۳۸۶). زنبیل یکی از روستاهایی است که در بین بوکان و سقز و مه‌باد قرار دارد و به دلیل اقامت این خاندان در این قریه بدین نام خوانده شده^۸-است. این خاندان ادعا دارند که رهبری دو طریقت نقشبندی و قادریه را بر عهده دارند، آنان مجوز طریقت قادریه را از فردی به نام شیخ عبدالرحمن کانی^۹-تو گرفته^{۱۰}-اند (روحانی، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

۵.۲. خاندان سندولان

بزرگ این خاندان فردی به نام شیخ عبدالعزیز بوده است. پیروان این خاندان قادریه در روستایی به نام سندولان (از توابع شهرستان سردشت) زندگی می^{۱۱}-کردند (توکلی، ۱۳۸۱: ۱۹۵).

۶.۲. خاندان کسنزانی

کسنزان و کسنزانی واژه^{۱۲}-ای کُردی است که به شیخ مؤسس طریقه عبدالکریم شاه کسنزان اطلاق می^{۱۳}-شود، نخستین شخص از این خاندان که به طریق قادریه روی آورد شیخ عبدالکریم کسنزانی بود.

علت نامیدن شیخ عبدالکریم به این نام، به قطع رابطه وی با مردم برای عبادت خداوند به مدت ۴ ل در یکی از کوه‌های قره داغ در استان سلیمانیه برمی‌گردد و بصورت کنایه آمده است. او این لقب را به همه فرزندان و نوادگانش داد (خیریه، ۱۴۰۰: ۱۲۵) کسنان یعنی رازی که جز خداوند متعال و رسولش، کسی نمی‌داند. کسنان‌ها سه اصل اساسی را در کار خود اتخاذ می‌کنند، این اصول عبارتند از: استفاده از مشروعیت اسلامی، طلب کار و علم، تجربه معنوی (خطار محمد، ۲۰۰۱: ۱۳۰).

شیوخ طریقت کسنانیه از آغاز تا ۲۰۲۰ م عبارتند از:

ردیف	شیخ طریقت	ولادت	سال رسیدن به مرحله شیخی	وفات
۱	عبدالکریم بن حسین	۱۸۲۴	نامعلوم	۱۹۰۲
۲	عبدالقادر بن عبدالکریم	۱۸۶۷	۱۹۰۲	۱۹۲۲
۳	حسین بن عبدالقادر	۱۸۸۸	۱۹۲۲	۱۹۳۹
۴	عبدالکریم (دوم) بن عبدالقادر	۱۹۱۲	۱۹۳۹	۱۹۷۸
۵	محمد المحمد بن عبدالکریم دوم	۱۹۳۸	۱۹۷۸	۲۰۲۰
۶	شمس الدین نهرو بن محمد	۱۹۶۹	۲۰۲۰	تا الان

۳. عوامل گسترش طریقت قادریه در کردستان

درباره عوامل گسترش طریقت قادریه در کردستان، آراء گوناگونی وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۳.۱. عوامل اجتماعی

۳.۱.۱. تعامل با حاکمان محلی مانند بابان و یا با دولت عثمانی

شیخ سعید صاحب رسمی میراث کاک احمد شیخ به دلیل ارتباط نزدیکی که با پادشاهان عثمانی داشت و از ثروت زیادی برخوردار بود. وی اهل سیاست و از لحاظ اقتصادی با درآمدهای املاکی که به دست آورده بود توانست به گسترش طریقت نقشبندیه کمک کند. شیوخ طریقت قادریه با استناد و پیروی از شریعت، توانسته بودند در میان مردم، جایگاه مناسبی پیدا کنند و سبب صلح و آرامشی که بین عارفان و علما (عارفان و علما که در برخی امور نظرات متناقضی داشتند) وجود داشت سبب شد که فقیهان بتوانند با حاکمان وقت رابطه خوبی داشته باشند. چنان که بنا به تقاضای شیخ عبدالقادر گیلانی، خلیفه عباسی، قاضی القضاات بغداد را از سمت خود عزل کرد (تاذفی حنبلی، ۱۳۸۰: ۱۰). شیوخ برزنجی در خط مشی کلی سیاست خود به تأیید حاکمیت عثمانی می پرداختند. آنان در این مسیر منافع ایران را نادیده

گرفته و از امارت بابان که در کنار حکومت عثمانی قرار داشت، حمایت می کردند. در مقابل، حکومت عثمانی با حمایت از شیوخ برزنجی، زمینه قدرتمند آنان را فراهم ساختند (بندیه، ۲۰۰۱: ۴۷). به دلیل نفوذ اجتماعی طریقت قادریه، تدریس و تبلیغ اهل طریقت، اصناف و پیشه‌وران نیز به آنان گرویدند. بدین صورت که اصناف و پیشه‌وران، خانقاه‌ها را مورد حمایت مالی خود قرار می دادند و در قبال آن، اهل تصوف خانقاه‌های خود را نیز به مکان حل کردن مسائل و دغدغه‌های صنفی تبدیل کردند و دلیلی شد برای افزایش طریقت قادریه (کاشانی، ۱۳۳۴: ۱۰۳).

۲.۱.۳. سفرهای متعدد شیوخ به مناطق گوناگون

دوران زندگی شیخ سعید را می توان دوره ظهور سیاسی و اجتماعی در طریقت قادریه کردستان دانست. وی اگر چه اقدام به تشکیل حکومتی نکرد، ولی بعنوان حاکم اصلی سلیمانیه که در دوران عثمانی مهم ترین شهر گرد نشین بود (موصلی، ۱۹۹۵: ۳۶). با مسافرتی که به استانبول داشت و به دیدار سلطان عبدالحمید رفت سبب شد که امتیازات زیادی را کسب کند، شیخ سلطان عبدالحمید ماهیانه چهل هزار لیره طلا برای تکیه شیخ هدیه می داد. (حلمی، ۱۳۵۶: ۳۵). مسافرت‌های زیادی که شیخ عبدالقادر به مناطق گوناگون داشت در گسترش پروان قادریه موثر واقع شد در عین حال دارای فرزندان زیادی بود، هر کدام در بخشی از کردستان به تبلیغ طریقت قادریه می پرداختند (وان بروئین سن، ۱۳۷۸: ۱۶۳).

۲.۳. عوامل سیاسی

۱.۲.۳. خلأ قدرت محلی در کردستان

از دو قرن پیش، زمانی که حکومت های سنتی موجود در کردستان، نابود شدند، شیوخ توانستند نقش بارزتری از خود نشان دهند و سعی کردند مردم گرد را رهایی بخشند. پس از آنکه فرمانروایان محلی گرد فروپاشیدند، شیوخ درصدد برآمدند تا از علایق و خواسته های مردم در زمینه مذهبی استفاده کرده و نفوذ خود را گسترش دهند، آن ها با ساختن بارگاه ها و نیز خانقاه ها این مکان ها را به عنوان پناهگاه برای مردمان بی پناه در برابر حکام ظالم مبدل ساختند (ابریشمی، ۱۳۸۵: ۹۰). شیخ سعید اولین شیخ برزنجی بود که از طرف دولت عثمانی در اوایل سده چهاردهم هجری قمری نقش فالتبری در اداره سلیمانیه به دست آورد. زمانی که شیخ سعید به طور رسمی به ریاست طریقت قادریه رسید در کردستان

خلاً قدرت وجود داشت، سازمان طریقتی قادری^۶ها آمادگی انجام کارهای بزرگ را پیدا کرده بودند. دوران شیخ سعید عصر ظهور سیاسی و اجتماعی طریقت قادریه در کردستان است. او با اینکه حکومتی تشکیل نداد، اما حاکم واقعی سلیمانیه گردید. او مالیات تعیین می^۷کرد و به طور مستقیم با سلطان عثمانی ارتباط برقرار می نمود (العمری، ۱۹۲۵: ۸/۳)

شیخ سعید به سبب پیوند نزدیک با سلطان عثمانی و برخورداری از ثروت فراوان به تدریج قدرت خود را گسترش داد. وی زیر سایه اقتدار کاک احمد شیخ، موفق به خرید زمین^۸های زیادی در اطراف سلیمانیه شد (الگورانی، ۱۹۲۹: ۹۸). به این ترتیب با پیدا شدن شیوخ، که در اوایل بعنوان نیروهای دینی و اخلاقی شناخته شده بودند، از قرن چهاردهم هجری آرامش را به کردستان برگرداندند و توانستند بین عشایر کُرد زبان، (با تکیه بر هبری خود) اتحاد ایجاد کنند (روحانی، ۱۳۸۵: ۳۹)

در نیمه دوم سده دوازدهم هجری، شیوخ قادری نقش فعالی را در سیاست بازی کردند. تأیید حکومت عثمانی مبنای سیاست آنان بود که از این دوره تا پایان جنگ جهانی اول ادامه پیدا کرد. در اواخر جنگ شیخ محمود سیاسی ترین شیخ قادری به تدریج با فاصله گرفتن از دولت عثمانی به انگلیس متمایل شد. رابطه شیوخ قادری با خاندان بابان مستقر در سلیمانیه نیز در محور نگاه آنها با دولت عثمانی بود. شیخ معروف برزنجی با والیان دولت عثمانی در بغداد روابط نزدیکی داشت که بر اساس خط مشی کلی سیاست این طریقت نسبت به این حکومت بود. سیاست شیوخ برزنجی نسبت به امیران بابان تأییدی بود، ولی باید توجه کرد که در اصول کلی سیاست برزنجی، حکومت عثمانی از امارت کُرد بابان جایگاه والاتری داشت؛ به همین جهت، شیخ معروف در تقابل بین ابراهیم پاشای عثمانی و محمود پاشای اول بابان که وابسته به قاجاریه، جانب ابراهیم پاشا را گرفت. اگرچه نباید از رابطه محمود پاشا با رقیب شیخ معروف یعنی مولانا خالد نقشبندی غافل شد. (شاکلی، ۱۳۸۹: ۵۶). شیخ قادری از همبستگی خود با حکومت عثمانی و امارت بابان جهت تحقق اهداف طریقتی خود و همچنین منافع شخصی و گروهی سود می برد. شیخ معروف در سال ۱۲۲۷ ه.ق در نامه^۹ای به سعید پاشا والی بغداد از او خواست که مرتبه آیینی و اجتماعی مولانا را کم کند و شهرت او را تحت تأثیر قرار دهد. قدرت معنوی و سیاسی شیخ معروف به اندازه ای بود که بر اساس نوشته کلودیوس ریچ نماینده کمپانی هند شرقی موجب فرار مولانا خالد از سلیمانیه شد (العزاوی، ۱۹۷۳: ۷۱۵-۷۱۰). به این ترتیب شیوخ برزنجی در خط مشی کلی سیاست خود به تأیید حاکمیت عثمانی پرداختند آنان در این مسیر منافع ایران را نادیده گرفتند و امارت بابان را در

کنار عثمانی تأیید کردند. در مقابل، عثمانی با حمایت از شیوخ برزنجی، زمینه ظهور سیاسی آنها را فراهم ساخت. اتحاد سیاسی شیوخ برزنجی و دولت عثمانی به اندازه ای بود که سلطان عبدالحمید دوم در جنگ با روسیه از کاک احمد شیخ تقاضای تحریک مردم به جهاد و ارسال نیرو کرد (طالبانی، ۲۰۰۱: ۲۳۱) او در زمان حیات و بعد از مرگش یکی از مقدس‌ترین شیوخ کردستان بود (همان). کاک احمد نیرویی از مریدان و منسوبان خود را به فرماندهی نوه خود (شیخ سعید) به کمک سپاه سلطان فرستاد بهانه این جنگ، شورش بلغارها بود و این فرصت را برای تزار روس فراهم کرد که خود را نجات دهنده مسیحیان نشان دهد. این برای اولین بار بود که شیخی قادری نیروی نظامی به جبهه‌ای بزرگ اعزام می‌کرد. در این زمان کاک احمد مسئولیت دولتی نداشت و تنها برای جهاد مریدان خود را روانه جنگ می‌کرد. این واقعه را باید نقطه عطفی در تاریخ سیاسی قادریه به حساب آورد؛ چرا که پس از آن رهبران قادریه کردستان همواره به عنوان یک وزنه سیاسی به حساب می‌آمدند. بعدها شیخ سعید، فرمانده مریدان قادریه در این جنگ سیاسی‌ترین شیوخ برزنجی بعد از شیخ محمود شد. نتیجه این جنگ برای شیوخ قادریه، امکان نگهداری و تدارک نیرو، آشنایی با تاکتیک‌ها و سلاح‌های مدرن نظامی و حضور فعال در عرصه سیاسی منطقه بود. آشنایی و پیوند نزدیک شیخ سعید با طایفه مقتدر همه وند به این زمان بر می‌گردد. در این جنگ، بزرگ شیخ سعید فرماندهی مریدان و درویشان کاک احمد شیخ را بر عهده داشت. همچنین سواران همه‌وند مانند درویش‌ها در صف لشکر عثمانی شجاعانه جنگیدند در مقابل سلطان عثمانی، املاک همه وند را در منطقه بازیان سلیمانیه بیشتر کرد و اسلحه‌های تازه و مدرن روسی را به سوارکاران آنان هدیه کرد (نیکیتین، ۱۳۶۸: ۱۴۳).

جنگ جهانی اول و رویارویی عثمانی با روس و انگلیس در خاورمیانه، فرصت مناسبی برای استحکام پیوند شیخ محمود برزنجی و دولت عثمانی فراهم کرد. در این زمان شیوخ متنفذ قادری دارای قدرت غیر قابل انکاری در معادلات سیاسی کردستان عراق بودند. برای مثال ادموندز آنها را با نفوذترین خاندان سادات جنوب کردستان نام می‌نهد. جنگ بصره نقطه عطفی در مناسبات شیوخ قادری با دولت عثمانی و حضور در معادلات سیاسی بود. هنگامی که در سال ۱۳۳۲ ه.ق بصره به وسیله انگلیسی‌ها به تصرف درآمد سلطان محمد ششم فرمان جهاد داد و از تمام مسلمانان خواست مقابل اشغالگران مسیحی و یهودی قیام کنند.

۳.۳. عوامل فرهنگی

۳.۳.۱. اجرای فعالیت‌های فرهنگی چون شعر و علوم دیگر

فعالیت‌های فرهنگی و هنری و ادبی مشایخ قادریه از دیگر عوامل گسترش این طریقت در کردستان بوده است. کردستان در طول تاریخ مهد موسیقی و عرفان بوده است و توجه صوفیان قادریه به شعر و موسیقی موجب توجه مردم کرد به این آیین گردید. خانقاه‌ها به عنوان مراکز تجلی شعر و موسیقی شناخته می‌شد. رقص و سماع و موسیقی از فعالیت‌های فرهنگی در مجالس صوفیان بوده است. عبدالقادر گیلانی رهبر طریقت قادریه در ذکر و سماع صوفیانه دف‌نوازی می‌کرد. تأثیر موسیقی در تلطیف علایق عرفانی و ایجاد شور و وجد در صوفیان و عارفان در طول تاریخ تصوف مشهود است. دیوان‌های شعری سروده شده توسط شیوخ نقشبندی و قادری، توجه صوفیان و دراویش کردستان به ادبیات و هنر را نشان می‌دهد. در میان قادریه شیخ معروف نوده‌ی برزنجی علاوه بر کتاب‌هایی که در زمینه تصوف و دین نگاشته است، دیوان شعر نیز دارد (سنندجی، ۱۳۷۵: ۸۲). افرادی چون شیخ معروف نوده‌ی که عالم بزرگی بوده و توانسته به زبان‌های عربی و فارسی شعر بسرایند. نویسنده تاریخ تصوف کردستان ۴۴ اثر از آثار وی را یاد می‌کند (همان). شیخ عبدالرحمن خالص، شیخ رضا طالبانی از دیگر مشایخ قادریه بودند که به زبان‌های فارسی، عربی، ترکی مسلط بوده و به آن زبان‌ها اشعاری سروده‌اند (همان: ۸۲).

۳.۳.۲. کمک به تهیدستان و فقرا

خانقاه‌ها و مراکز تجمع صوفیه، به عنوان مکانی مقدس، علاوه بر کارکرد دینی و مذهبی، به ایفای نقش اقتصادی و حمایتی از صوفیان، پناهندگان و فقرا هم می‌پرداختند. خانقاه‌ها به دلیل وجود بحران‌های اقتصادی و تهیدستی مردم در شکل‌گیری، رواج و ظهور اندیشه‌ها و تعالیم تصوف نقش بسیاری داشته است. خانقاه مرکز تجمع صوفیان و محلی برای سکونت و تغذیه درویشان بوده است که به صورت رایگان غذا و مکان خواب در اختیار مسافران، غریبه‌ها و صوفیان قرار می‌دادند. مشایخ طریقت قادریه از طریق نذورات و هدایایی که به عنوان شکرگزاری از طرف مردم عادی به خانقاه پرداخت می‌شد، به صورت ماهیانه مبلغی به عنوان مستمری و کمک هزینه معیشت به مریدان و خدمتگزاران خانقاه می‌دادند تا مریدان و صوفیان از نظر اقتصادی بتوانند مشکلات زندگی و خانواده

خود را برطرف نمایند. ساخت خانقاه و تکیه در تمام شهرها و دهات کردستان انجام می‌گرفت، به‌طوری‌که امروزه بر اساس آمار اعلام شده، تعداد تکایای طریقت قادریه در کردستان ایران ۶۲ یه تکیه رسیده است که ۲۱ تکیه در مناطق شهری و ۴۱ تکیه در مناطق روستایی قرار دارند (مصطفایی، منصوری مقدم، ۱۳۹۹: ۲۸۷)، هم‌چنین تألیف کتاب و انتشار تعالیم و آموزه‌های صوفیه در گسترش آیین تصوف نقش بسزایی داشته است. شیخ معروف نوده‌ی برزنجی از شیوخ طریقت قادریه در امر تألیف کتاب و انتشار آموزه‌های تصوف تأثیر زیادی داشته‌اند (هه‌ورامانی، ۱۳۸۴: ۴۵۴).

بسیاری از شیوخ علاوه بر دریافت نذورات نقدی و مواد غذایی از سوی مردم، از سوی امرا و حکام محلی زمین‌های زراعی هدیه می‌گرفتند و با به کارگیری مریدان جهت انجام کارهای کشاورزی به فعالیت‌های اقتصادی جهت تأمین مخارج خانقاه و مریدان و نیز کسب هزینه‌های شخصی خود اقدام می‌کردند. آنها هم‌چنین «بر وقفاتی که به امر تأمین درآمد جهت نگهداری مساجد، قنوات و مدارس تخصیص یافته بود نظارت داشتند. بسیاری از این شیوخ زمین‌های وقفی را به صورت املاک شخصی اداره می‌کردند». (اولسن، ۱۳۷۷: ۲۲)

انجمن شیخ نهر و محمد الکسانزن و فرقه کسنزانیان به فقرا بسیار رسیدگی می‌کرد و از یاری به نیازمندان خرسند بود. شیخ نهر و محمد الکسانزن با تأسیس این انجمن خود و مادرش خدمات و کمک‌های بشردوستانه زیادی به افراد نیازمند در داخل و خارج از عراق ارائه می‌کردند. برای خانواده‌های آواره و قازان راه به دستور شیخ محمد الکسانزان ۲۵۰۰۰ چادر در مناطق مختلف عراق گشوده شد و اردوگاهی برای آنان بنا گردید (فتوحی، ج ۱، ۲۰۲۱). در زمان شیخ عبدالقادر المہاجر، نان رایگان بین فقرا توزیع می‌شد. در دوران محاصره ناعادلانه مردم عراق، تکایای کسنزانان درهای خود را برای اطعام فقرا باز کرده بودند (البخاری، ۲۰۰۸: ۲۶۱).

۳. ۴. عوامل مذهبی

عبدالقادر گیلانی حنبلی مذهب و اشعری مسلک بود در مدرسه علی بن ابی سعد مخرمی در بغداد وقتی مجلس وعظ و خطابه بر پا می‌کرد، مطابق هر دو مذهب شافعی و حنبلی فتوا می‌داد، وی از محدثان شافعی و حنبلی بود (صادقی، ۱۳۸۰: ۳۱). مریدانش که بعدها طریقت قادریه را در کرستان گسترش دادند پیرو مذهب شافعی بودند. می‌توان گفت اشتراک مذهبی بین رهبران شافعی مذهب طریقت قادریه و به

مذهب شافعی مردم کردستان در گرایش کردها به طریقت قادریه عاملی موثری بوده است. همچنین گرایش برخی از خاندان های سادات کرد منطقه کردستان به طریقت قادریه و محبوبیتی که این خاندان ها بین مردم کرد داشتند، در گرایش کردها به طریقت قادریه نقش داشته است از جمله خاندان سادات برزنجی و خاندان سادات کسنزایی را می توان نام برد. سید اسماعیل قازان قایی از سادات شافعی مذهب کردستان، پیرو طریقت قادریه شد (عظیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۳). او و جانشینانش نقش زیادی در گسترش این طریقت در بین کردها داشتند. به همین شکل سید عبدالکریم و سید عبدالقادر و سید محمد کسنزایی از خاندان کسنزایی به رواج طریقت قادریه د کردستان پرداختند.

مردم در مراسم و جشن هایی که برگزار می کردند، شیوخ قادریه را به این مراسم دعوت می کردند در امورات مذهبی از آنان پیروی نموده و خود را به آن ها وابسته کرده بودند. به عقیده آنها اگر به سخنان شیخ پاسخ منفی داده شود، در این دنیا مجازات کار خود را می بینند. رهروان آنها به نزد درویش یا شیخ می رفتند و توبه می کردند و به این ترتیب مجازات گناهان بزرگی چون دزدی را نمی چشیدند و خود را پاک می کردند، به عقیده آنها باید بیشتر عمر خود را در ذکر و طریقت سپری کرد (همان: ۲۹۶)، همچنین آنان شیخ را فردی امین و معتمد خود می دانستند و اقلام سنگین و گرانبهای خود را نزد وی به امانت می سپردند.

۴. نتیجه گیری

برای نخستین بار طریقت قادریه در کردستان، توسط خاندان برزنجی رونق و شکوه پیدا کرد. مؤسس این خاندان، دو برادر به نام های عیسی و موسی (در اواخر پایانی نیمه اول سده پانزدهم) بودند که در راه برگشت از حج، در برزنجه که یکی از روستاهای شهرزور کردستان عراق امروزی است، سکونت یافتند. طریقت قادریه بر ۸ خصلت مبتنی است: سخا، رضا، صبر، اشاره، غربت، تصوف، سیاحت و فقر. در این طریقت ذکر جلی بر ذکر خفی برتری دارد و پیروان آن در انجام نماز و روزه و سایر مناسک جدّ بلیغ می نمایند و در تمام ادوار اسلام به خدمت و محبت شهره دارند و با آنکه از بین حنابله برخوردارند تا حد زیادی اهل تسامح و مسامحه بوده اند. انتشار طریقت قادریه در قلمرو امپراتوری عثمانی بیشتر مرهون تلاش های شیخ فیض الله افندی و اسماعیل رومی بود. افندی با عنوان پیرثانی خود را به طریقت شیخ عبدالقادر منتسب کرد و با دایر کردن خانقاه ها و تکایای زیادی در بیشتر شهرهای عثمانی

موجبات انتشار طریقت قادریه را در این امپراطوری فراهم کرد. به دلیل نفوذ اجتماعی طریقت‌های قادریه، تدریس و تبلیغ اهل طریقت، اصناف و پیشه‌وران نیز به آنان گرویدند. بدین صورت که اصناف و پیشه‌وران، خانقاه‌ها را مورد حمایت مالی خود قرار می‌دادند و در قبال آن، اهل تصوف خانقاه‌های خود را نیز به مکان حل کردن مسائل و دغدغه‌های صنفی تبدیل کردند. از دلایل گسترش طریقت قادریه در کردستان می‌توان به اجرای فعالیت‌های فرهنگی چون شعر و علوم دیگر، خلأ قدرت محلی در کردستان، سفرهای متعدد شیوخ به مناطق گوناگون و تبلیغ کردن آن‌ها، تعامل با حاکمان محلی مانند بابان و یا با دولت عثمانی اشاره کرد.

منابع

منابع فارسی

- ابریشمی، عبدالله (۱۳۸۵). هویت تاریخی و مشکلات کنونی مردم کرد. تهران: آناو
- ادموندز، سیسیل. جی (۱۳۶۷). کردها، ترک‌ها، عرب‌ها. ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: روزبهان.
- اولسن، رابرت (۱۳۷۷). قیام شیخ سعید پیران (کردستان - ۱۹۲۵). ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نگاه.
- تابانی، حبیب‌الله (۱۳۸۰). وحدت قومی گرد و ماد منشأ، نژاد و تاریخ تمدن کردستان. تهران: گستره.
- خیریه، بهروز (۱۴۰۰). کردستان و عرفان، بررسی تاریخی‌چهار طریقت‌های قادری و نقشبندی در کردستان. چاپ اول، تهران: پرهیب
- دهقان، علی (۱۳۴۸). سرزمین زردشت: اوضاع سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، تاریخی رضائیه. تهران: ابن سینا.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- روحانی، کمال (۱۳۸۵). تاریخ جامع تصوف کردستان. پیرانشهر: نشر سامرند
- سلطانی، محمد علی (۱۳۷۴). جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان. به مقدمه عبدالحسین نوایی، ج ۹، تهران: سها
- سندجی، شکرالله (۱۳۷۵). تحفه ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان. تهران: امیرکبیر.
- شاکلی، فرهاد (۱۳۸۹). شیوخ نقشبندیه اورامان و میراث خادیه-مجددیه در کردستان. نقشبندیه در آسیای

غربی و مرکزی، زیر نظر الیزابت اوزدالگا، فترجمه فهمیه ابراهیمی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام صادقی، سید علی اشرف (۱۳۸۰). خورشید عرفان، پیر گیلان. تهران: انتشارات منوچهری.

طالبانی، مکرم (۲۰۰۱). شیخ رضا طالبانی، زندگی، آموزش، افکار و باورهای شعری. هولیر: آراس عظیمی، کیومرث و دیگران (۱۳۹۳). «طریقت های صوفیه، عامل همگرایی کردها بع تشیع در کردستان». پژوهش های تاریخی، سال پنجاهم، دوره جدید، سال ششم، زمستان ۱۳۹۳، صص ۴۲-۱۷

مصطفایی، عزیز؛ منصوری مقدم، منصور (۱۳۹۹). «مردم شناسی طریقت قادریه در منطقه هورامان استان کردستان». دوره ۱۷، شماره ۳۱، پیاپی ۳۱، صص ۲۷۴-۳۰۱.

منابع عربی

الریشلائی، معروف (۱۲۸۳). مناقب الساده البرزنجیه. چاپ دوم، اربیل: مطبعه الجمهوریه.

بندیه، هنری (۲۰۰۱). رحله الی کردستان فی بلاد ما بین انهرین. ترجمه دکتر یوسف حبی، چاپ اول، اربیل: مطبعه الجمهوریه، ص ۴۹

تاذفی حنبلی، محمد بن یحیی (۱۳۸۰). قلائد الجواهر فی مناقب تاج الولیاء و معدن الأصفیا و سلطان الأولیا. مترجم احمد حواری نسب، تهران: دانشگاه تهران.

خطار محمد، یوسف (۲۰۰۱). الموسوعه الیوسفیه فی بیان ادله الصوفیه. دمشق: مطبعه النضر.

العمری، محمد الطاهر (۱۹۲۵). تاریخ مقدرات العراق السیاسه. ج ۳، بغداد: بی تا

العزازی، عباس (۱۹۷۳). مولانا خالد نقشبندی. مجله انجمن دانایی گرد، العدد ۱، ۱۹۷۳م، ص ۷۱۰-۷۱۵.

فتوحی، (۲۰۲۱). التصوف فی الطریقه العلیه القادریه الکسنزانیه. بی جا: بی تا.

الگورانی، علی سید (۱۹۲۹). من عمان الی العمادیه او جوله فی کردستان الجنوبیه. مصر: مطبعه السعاده، موصلی، منذر (۱۹۹۵). عرب و اکراد. دمشق: فی دارالعلم

مدرس، عبدالکریم (۱۹۹۵). اسناد الاعلام انی حضر سید الانام. بغداد: دارالحریه.

معروف جیاووک، بوتان (۱۹۸۷). النفحات الکسنزانیه. بغداد: مطبعه اسعد.

نیکتین، واسیلی (۱۳۶۸). الاکراد، بیروت: دار الروائع، بی تا

منابع کُردی

- بیلاف به رزنجی، عبدولرہ-حمان (۲۰۰۱). شیخ عبدولقادی گیلانی، ژیان و به رهه-م. هه-ولیر: موکریانی.
- توکی، محمد رثوف (۱۳۸۱). میژوی تصوف له کوردستان. هه-ولیر: ده-سگای ئاراس
- حلمی، رفیق (۱۳۵۶). یادداشت. بغداد: روشنبیری و لاوان.
- خال، شیخ محمد (۱۳۷۸). ژیان-نامه-ی شیخ معروف نودهی. سلیمانیه: ده-سگای روشنبیری.
- کریس کوچرا (۲۰۰۴). کورد له سه-ده-ی نوزده و بیست، ترجمه حه-مه که-ریم عارف. سلیمانیه: مطبعه شوان.
- موده رس، عبدالکریم (۱۳۸۹). بنه ماله-ی زانیاران (خاندان دانایان). بغداد: شفیق
- هه-ورامانی، محه-مه-دئه-مین (۱۳۸۰). میژوی هه-ورامان. تهران: بلخ



doi 10.22059/jis.2022.348896.1152

Research Paper

Discourse of Shariat and Sufism in Safavid Iran With a look at cat and mouse writing

Sima Rahmanifar[✉] ¹, Hossein Ghasemi² 

1 PhD in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran E-mail: simarahmanifar@ut.ac.ir

2 PhD in Iranian History of the Islamic Period, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti university, Tehran, Iran E-mail: Hossein.ghasemi@sbu.ac.ir

Article Info.

Abstract

Received:
2022/09/19

Accepted:
2023/12/30

Keywords:
Cat and Mouse,
Safavid
government,
Shariat, Sheikh
Baha'i, Sufism

Background and Objective: Sheikh Baha'i's tale of the mouse and the cat is one of the fictional texts that includes components and ideas that can be examined in direct connection with the social and cultural conditions of the time of its creation, namely the reign of Shah Abbas I, and especially the views of its creator, Sheikh Baha'i. Accordingly, the main objective of the present research is to reach conclusions about the position of Sufism in this period, especially in contrast to Shariat, by examining the aforementioned tale historically, and to clarify Sheikh Baha'i's approach to the two ideological spectrums of Shariat and Sufism, considering his political-religious position. **Research Method:** This article was conducted with a descriptive-analytical approach. **Findings:** It seems that, considering the situation in Iran during the Safavid era, especially during the reign of Shah Abbas I, we can find the definitive dominance of the jurisprudential system (symbolized by the cat in the story) over the elements of Sufism (symbolized by the mouse in the story) in this story, and this claim can be proven with the conversations and evidence presented by the mouse and the cat, as well as the end of the story. **Conclusion:** The early period of the Safavid rule can be considered the dominance of the Sufi system, the period of its continuation, the weakening of this system, and the period of its fall with the definitive and final victory of the jurisprudential system and the expulsion of Sufism and Sufism from the circle of power. In addition, the position of Sheikh Baha'i against Sufism and the people of Shariat can be traced in this story. In fact, Sheikh Baha'i, who is apparently helpless between the legitimacy of Sufism or Shariat, ultimately chooses Shariat, that is, the science of religion.

How To Cite Rahmanifar, Sima, Ghasemi Hossein. (1403). Discourse of Shariat and Sufism in Safavid Iran With a look at cat and mouse writing, , Journal of Iranian Studies 14(4), 65-82

Publisher: University of Tehran Press.





گفتن شریعت و تصوف در ایران عصر صفوی با نگاهی به موش و گربه‌نویسی

سیما رحمانی‌فر^{۱*}، حسین قاسمی^۲

۱. نویسنده مسئول، دکترای زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران رایانامه: simarahmanifar@ut.ac.ir
۲. دکترای تاریخ دوره ایران اسلامی، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران رایانامه: Hossein.ghasemi@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

زمینه: حکایت موش و گربه شیخ بهایی یکی از متون داستانی است که شامل مؤلفه‌ها و اندیشه‌هایی است که می‌توان آن را در ارتباط مستقیم با اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی زمانه پدید آمدن آن، دوره سلطنت شاه‌عباس یکم، و به‌ویژه آرای پدیدآورنده آن یعنی شیخ بهایی مورد بررسی قرار داد. بر همین اساس هدف اصلی پژوهش پیش رو اینست که با بررسی تاریخی حکایت مذکور، به نتایج درباره جایگاه تصوف در این دوره، به‌ویژه در تقابل با شریعت، دست یابد و رویکرد شیخ بهایی را در مورد دو طیف اندیشگانی شریعت و تصوف با توجه به جایگاه سیاسی - دینی وی روشن سازد. **روش پژوهش:** این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شده است. **یافته‌ها:** به نظر می‌رسد با توجه به اوضاع ایران عصر صفوی، به‌ویژه دوره سلطنت شاه عباس یکم، بتوان چیرگی قطعی نظام فقهاتی (نماد آن گربه داستان) بر عناصر صوفی‌گری (نماد آن موش داستان) را در این حکایت یافت و این ادعا را با گفت-وگوها و شواهدی که موش و گربه ارائه می‌دهند و نیز پایان حکایت به اثبات رسانند. **نتیجه‌گیری:** دوران ابتدایی حکومت صفویه را می‌توان غلبه نظام صوفی‌گری، دوره تلاوم آن را تضعیف این نظام و دوره سقوط آن را با پیروزی قطعی و نهایی نظام فقهی و بیرون رانده شدن صوفیه و صوفی‌گری از دایره قدرت در نظر گرفت. ضمن اینکه می‌توان موضع شیخ بهایی را در برابر صوفیه و اهل شریعت در این داستان ردیابی کرد. درواقع شیخ بهایی، که ظاهراً میان حقانیت تصوف یا شریعت درمانده است، در نهایت شریعت یا همان علم دین را برمی‌گزیند.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۶/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۰/۰۹

واژه‌های کلیدی:

تصوف، حکومت صفویه، شریعت، شیخ بهایی، موش و گربه.

استناد به این مقاله: رحمانی‌فر، سیما؛ قاسمی، حسین، (۱۴۰۳)، گفتن شریعت و تصوف در ایران عصر صفوی با نگاهی به موش و گربه-نویسی، پژوهش‌های ایران‌شناسی ۱۴ (۴)، ۶۵-۸۲



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱- مقدمه

ادبیات فارسی سرشار از متون داستانی و تمثیلی است که در بسیاری از آن‌ها می‌توان نشان‌ها و نمادهایی را مشاهده کرد که به‌نوعی ریشه در واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی دارند. "موانع بسیاری موجب شده که وقایع تاریخی به‌طور کامل در منابع تاریخ‌نگارانه ثبت و برجای نمانند". ادبیات اما عرصه‌ای است که پویندگان آن از دیرباز با به‌کارگیری فنون، شگردها و ابزارهای بلاغی گوناگون، خواسته یا ناخواسته به ثبت و حفظ اطلاعات تاریخی پرداخته‌اند. در این میان، ادبیات داستانی و تمثیلی به‌عنوان شاخه‌ای از ادبیات که اطلاعات قابل‌توجهی از اوضاع و احوال اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه در دوران گذشته را در درون خود جای داده، بایسته‌شایسته توجه بیشتری است. موش و گربه‌نویسی یکی از سنت‌های رایج در این حوزه ادبی است. از موش و گربه‌نویسی سوابقی در ادبیات فارسی و عربی و حتی دیگر ملل وجود دارد (ن.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۱: ۴۸-۵۰). در حوزه ادب فارسی شاعران بسیاری به موش و گربه در اشعارشان اشاره کرده‌اند و سخنورانی نیز داستان‌هایی در این خصوص نگاشته‌اند که مشهورترین آنها، موش و گربه عبید زاکانی است. توالی و تداوم علاقه به تولید این آثار تا دوران جدید (ذوالفقاری، ۱۳۹۱) نشان از محبوبیت و به‌نوعی عامه‌پسند بودن آن دارد؛ همچنین ادبیات داستانی دارای ظرفیت دوپهلوگویی و پنهان‌کاری مضاعفی در بیان غیرمستقیم افکار و اندیشه‌های فردی و اجتماعی است. در این راستا نگاشته پیش رو به بررسی تاریخی حکایت موش و گربه شیخ بهایی یعنی بخش «پند اهل و دانش و هوش به زبان گربه و موش» از کلیات و دیوان وی می‌پردازد. بررسی شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه شیخ بهایی (دوره حکومت صفویه) و خلق موش و گربه، برای تحلیل فرامتنی این اثر اهمیت دارد. در واقع هیچ حرکت و جنبشی را نمی‌توان در جهان هستی سراغ گرفت که در داخل یک سیستم تحقق نیافته باشد. هر سیستمی دارای داده‌هایی است و ستاده‌هایی که تبدیل داده‌ها به ستاده‌ها تحت فرایندی در درون این سیستم انجام می‌شود.

از منظر سیاسی حکومت صفویه، سه دوره مهم «تأسیس، تداوم و سقوط» را از سر گذرانند. این دوره‌ها در حوزه‌های مختلف براساس مؤلفه‌ها و ویژگی‌های گوناگونی از سوی تاریخ‌نگاران بازشناسانده شده است. دوران ابتدایی آن حکومت را می‌توان غلبه نظام صوفی‌گری، دوره تداوم آن حکومت را تضعیف این نظام و دوره سقوط را با پیروزی قطعی و نهایی نظام فقهی و بیرون رانده شدن صوفیه و صوفی‌گری از دایره قدرت در نظر گرفت. در واقع شکل‌گیری نهضت صفوی و در ادامه تشکیل حکومت صفویه تا حدود قابل‌توجهی مدیون تشکیلاتی بود که اساس آن را سال‌ها پیش شیخ صفی‌الدین اردبیلی بنا نهاده بود و نسل‌های پس از وی آن را تقویت نمودند؛ اما در هنگامه تثبیت قدرت سیاسی، حکومت صفویه و در واقع علمای دین در پی تضعیف آنان برآمدند. پرشورترین هواداران صفویان، یعنی قزلباشان، پیرامون شخصیت

فره‌مندی چون اسماعیل صفوی گرد آمدند تا در ادامه به تأسیس حکومتی مقتدر دست یازند. "قزلباشان نقش عمده‌ای در این رخداد ایفا کردند و به پادشاه‌های درخور، از حکومت ایالات و مناصب حکومتی تا مالکیت املاک گسترده در سراسر ایران، دست یافتند باوجوداین نفوذ قابل‌توجه آنان، قدرت پادشاه را به چالش می‌کشید؛ ازاین‌رو کنار زدن عناصر ایلی با گرایش‌های صوفیانه و جایگزین ساختن ایرانیان دیوانسالار و اعراب روحانی از ابتدای قدرت‌گیری صفویان آغاز شد؛ در زمان شاه‌تیماسب تداوم یافت و در زمان شاه‌عباس یکم به اوج خود رسید؛ یعنی دورانی که شیخ بهایی در آن می‌زیست. این نگاه ضدصوفی‌گری در سال‌های بعد به اوج خود رسید و بدین‌ترتیب در زمان سلطنت جانشینان شاه‌عباس، از صوفیه نام‌ونشان‌چندانی برجای نماند.

این زدوخوردها میان حکومت و تصوف‌گرایان ابتدا فقط در عرصه عمل و سیاست بود، اما به مجادلات جدی در حوزه اندیشه نیز گسترش یافت" ذبیح‌الله صفا، مواجهه علما با صوفیه در ایران عصر صفوی را در سه دوره و براساس سه دسته از علما بررسی کرده است. در دوره نخست، علمایی همچون شیخ بهایی، میرداماد، فندرسکی و ملاصدرا به هر دو جریان یعنی علمای دین و عرفا علاقه‌مند بودند. در دوره دوم، شخصیت‌هایی چون ملامحمدتقی مجلسی و ملامحسن فیض کاشانی ظهور کردند که همچنان به هر دو طیف مرتبط بودند؛ اما بخشی از این دوره با برآمدن علمایی مقارن شد که با صوفیه، فیلسوفان و دیگر اندیشه‌گران سر جنگ داشتند. سرآمد این فقه‌های ضدصوفی ملامحمدباقر مجلسی، پسر ملامحمدتقی، بود. او صوفیه را «شجره خبیثه زقومه» دانسته و حتی قصد داشت پدرش را از مرتبط بودن با صوفیه تبرئه کند (صفا، ۱۳۸۴: ۱۰۰ و ۱۰۱). در این راستا رساله‌های بسیاری در ردّ و مذمت صوفیان از سوی این گروه متشروع نگاشته شد و احتمالاً همین نگاشته‌ها پشتوانه فکری به حاشیه راندن اهل تصوف از دایره قدرت گردید (صفا، ۱۳۸۴: ۱۰۲ و ۱۰۳). بدین ترتیب در سال‌های پایانی حکومت صفویه، نظام فقه‌ای، صوفیه را به‌صورت کامل از صحنه فکری-سیاسی رانده بود؛ "بنابراین، دوران حکومت صفویان علاوه بر دوران زد و خوردهای سیاسی و درگیری‌های نظامی، دوران کشمکش میان متشرعان و متصوفان نیز به شمار می‌آید".

بر این اساس و با این مقدمه، هدف این جستار نشان دادن جدل‌های اندیشه‌ای میان متصوفه و متشرعه در یک نمونه مشهور از ادبیات داستانی متعلق به عصر شاه‌عباس یکم، یعنی حکایت موش و گربه از دیوان شیخ بهایی، است. این بررسی از این منظر اهمیت دارد که علاوه بر اینکه آرای شیخ بهایی را برمی‌نمایند، به مهم‌ترین اختلافات صوفیه و متشرعه زمانه وی و جایگاه اجتماعی و سیاسی هریک از آن‌ها نیز اشاره می‌کند. در واقع بررسی این متن از شیخ بهایی از دو منظر برای شناخت حال‌وهوای فکری و اجتماعی ایران عصر صفوی ارزشمند است: نخست درگیری ذهنی پدیدآورنده آن یعنی شیخ

بهایی، به عنوان شیخ الاسلام اصفهان، پایتخت صفویه، در گزینش و ترجیح دو نحلّه تصوف یا شریعت، و دوم و شاید مهم‌تر از آن، پی به بردن به گفتمان صوفیان و متشرعان در ایران عصر صفوی.

پیشینه پژوهش

پیش از آغاز بحث باید به پیشینه موضوع این پژوهش اشاره کرد. بیشتر این پژوهش‌ها به جنبه‌های ادبی و زبانی این حکایت پرداخته‌اند و چندان به تحلیل محتوای حکایت موش و گربه شیخ بهایی و تطبیق آن با اوضاع و احوال زمان تولید اثر توجهی نکرده‌اند. اولیایی (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی ساختار داستانی پند و اندرز اهل دانش و هوش به زبان گربه و موش اثر شیخ بهایی» ساختار داستانی این اثر را مورد توجه قرار داده و چندان وارد محتوای آن نشده است. غفاری جاهد (۱۳۸۹) در مقاله «دل در تصرف عقل (پژوهشی در موش و گربه شیخ بهایی)» به بررسی جایگاه موش و گربه به عنوان نمایندگان تصوف و شرع، به مجادلات آن دو پرداخته است و از این منظر، نگاه تقریباً یکسانی با پژوهش پیش رو دارد؛ اما تأکید نویسنده بیشتر بر جنبه‌های داستانی حکایت است. دُرّی (۱۳۹۰) در مقاله «برگی از کارنامه موشان و گربکان در ادب فارسی» تلاش کرده جایگاه و نقش نمادین موش و گربه شیخ بهایی را مورد بررسی قرار دهد. ذوالفقاری (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «موش و گربه (سوابق و نمونه‌های داستان‌های موش و گربه در ادب فارسی)» به پیشینه موش و گربه‌نویسی در ایران پرداخته و البته به موش و گربه شیخ بهایی هم اشاره کرده است. امامی (۱۳۹۶) در مقاله خود یعنی «مبارزه با خرافات در پند اهل دانش و هوش به زبان گربه و موش شیخ بهایی» به یک وجه از این داستان یعنی خرافات توجه نموده است. هوشنگی و مالمیر (۱۳۹۸) در مقاله مشترکشان با عنوان «تحلیل عناصر روایی داستان موش و گربه شیخ بهایی» به بررسی عناصر روایی این داستان اکتفا کرده‌اند. همچنین این دو (۱۴۰۰) در مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی حرکتهای داستانی در قصه‌های موش و گربه شیخ بهایی (بر اساس نظریه ریخت-شناسی پراپ)» به حکایات مندرج در این داستان بر اساس نظریه ریخت‌شناسی ولادیمیر پراپ پرداخته‌اند. به رغم اهمیت آثار مذکور، که هر کدام وجهی از حکایت موش و گربه شیخ بهایی را مورد کنکاش قرار داده‌اند، پژوهش پیش رو قصد دارد به این اثر در بستر اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمان تولید آن یعنی ایران عصر صفوی بپردازد.

روش‌شناسی پژوهش

این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شده و داده‌ها به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است. برای انجام پژوهش ابتدا منابع نظری و نقدهای عملی موجود شناسایی شده و سپس منابع موجود برای

رسیدن به شناخت دقیق و کاملی از مبانی نظری موضوع، مورد مطالعه قرار گرفته است. در ادامه موش و گربه شیخ بهایی از منظر دیدگاه وی به شریعت و طریقت و موضع‌گیری او در برابر آن مطالعه و فیش برداری شده است. در نهایت اطلاعات به‌دست‌آمده طبقه‌بندی و تجزیه و تحلیل شده است.

یافته‌های پژوهش

با توجه به توضیحاتی که از اوضاع سیاسی و اجتماعی فکری ایران عصر صفوی بیان شد، در ادامه به معرفی و نقد شخصیت‌های اصلی داستان یعنی موش و گربه پرداخته می‌شود. در این داستان، موش نماد شخصیت صوفی مسلک و گربه نماد طلبه اهل شریعت است. گرچه مناظره و گفت‌وگو در موش و گربه‌های پیش از شیخ بهایی نیز وجود داشته و حتی نقش گربه به‌عنوان عابد و زاهد در ادبیات فارسی و به‌صورت خاص در کلیله و دمنه، و موش و گربه عبید زاکانی نیز به‌چشم می‌خورد، اما شیخ بهایی است این دو شخصیت را به‌عنوان نمایندگان نمادین و صاحبان اندیشه دو گروه مهم در کارزار قدرت ایران عصر صفوی بازآفرینی کرده است. این اتفاق قاعدتاً به مناسبت زمانه‌ای است که جدل و درگیری میان اهل تصوف و اهل شریعت بالا گرفته و شیخ را برانگیخته به داوری میان این دو گروه پردازد و جهت‌گیری و موضع خویش را درقبال ایشان مشخص و روشن سازد؛ بنابراین بی‌مناسبت نیست که ابتدا نظری به زندگی و آرای شیخ بهایی افکنده شود.

بهاء‌الدین محمدبن حسین عاملی، معروف به شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱ ه.ق) حکیم، علامه، فقیه، عارف، منجم، ریاضیدان، شاعر، ادیب، و مورخ ایرانی عرب‌تبار از بعلبک لبنان بود که در فلسفه، منطق، هیئت و ریاضیات صاحب‌نظر بود و آثاری بسیاری در سیاست، حدیث، ریاضی، اخلاق، نجوم، عرفان، فقه، هندسه، هنر و فیزیک از وی برجای مانده است. وی تا پایان عمرش در منصب شیخ-الاسلامی اصفهان باقی بود. باین‌حال شیخ هم در شریعت و هم در تصوف مرجعیت داشت (لاکهارت و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۴۴-۳۴۷) و ظاهراً بر همین اساس با افراد مختلف از فرقه‌های گوناگون نشست-ویرخواست می‌کرد و حتی برخی علمای اهل تسنن، وی را از خود دانسته‌اند (غفاری جاهد، ۱۳۸۹: ۳۵).

به‌نظر می‌رسد درخصوص مشی فکری شیخ بهایی، شایعاتی وجود داشته و به قولی حتی وی را دمخور صوفیه نیز قلمداد کرده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۲۳۴-۲۳۵ و ۲۵۹) و برخی منابع نیز به تمایل نسبتاً واضح شیخ به صوفیه اشاراتی دارند (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۲۱۵). باین‌حال به قولی شیخ بهایی، نگارش کتاب جامع عباسی را با هدف تبری جستن از صوفیه آغازید (غفاری جاهد، ۱۳۸۹: ۳۵). این نکته مهم است که چندوجهی بودن عالمان در این دوران امر رایجی بود و به شیخ بهایی منحصر و محدود نمی‌شد. برای مثال بزرگانی چون میرداماد، ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض کاشانی نیز که در

نظریات اظهار مخالفت با صوفیه می‌کردند، در عمل تا حدودی مروج عقاید و تعالیم قدمای صوفیه به‌شمار می‌رفتند (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۲۴۶). با این حال شیخ بهایی در مطالبی که در حکایت موش و گربه بیان می‌کند، تمایل خود را به جنبه‌های فقه‌ای دین آشکار می‌کند و البته این امر همچنان معمای است که شیخ تا چه حدودی در ابراز این افکار، صادق بوده است. برخی پژوهشگران معتقدند شیخ بهایی در موش و گربه در واقع به نقد صوفیه زمان خود و درواقع «ناصوفی‌گری» می‌پردازد و حتی انتقادات شیخ را متوجه فقه‌های زمانش نیز می‌داند. البته نمی‌توان با قطعیت در این باره اظهار نظر نمود که آیا شیخ، متشرعی مطلق بود که به واسطه کنجکاوی یا الزام زمانه به صوفیان گرایش یافته بود یا اینکه کشاکش و جدلی درونی میان حقانیت سخت‌گیری و جدیت فقه، یا تساهل و مدارای تصوف در افکار وی وجود داشت که سرانجام با برتری فقه به پایان رسیده بود؟ این دوگانگی اندیشگانی شیخ در داستان موش و گربه نیز به چشم می‌خورد؛ اگرچه او گاه در میانه حکایت، گرایش و ترجیح شخصی خود را در این باره با وضوح نسبی بیان می‌کند. درواقع شیخ بهایی با توجه به شناختی که از بزرگان عرفان سنتی داشته است، نمی‌توانسته یکسره بر عرفان و تصوف چشم ببندد؛ از سوی دیگر ذات‌گرایی فقه‌ای او نمی‌توانسته با فقه‌ت مصلحتی و تصنعی کنار بیاید. ظاهراً این دو امر علت درگیری درونی شیخ باشد.

شیخ معتقد است «موش»، نفس اماره است که با مکر و حيله می‌خواهد از دست عقل رها شود، پیروی شیطان کند و فساد ایجاد نماید؛ و «گربه» نماد قوه «متخیله» است که ممکن است «طمع، پرده فراموشی بر دیده بصیرتش» گذارد و فریب نفس اماره (موش) را بخورد! (شیخ بهایی، ۱۳۶۱: ۱۹۳)؛ بنابراین نگاه شیخ به هر دو طیف، انتقادی است و در نظر او هیچ‌یک از آنها از گمراهی و انحراف در امان نیست. موش در حکایت او نماد صوفی، و گربه نماد عالم زاهد است.

با این حال موضع شیخ بهایی درقبال موش یعنی نماد صوفیه در این داستان چندان خوش‌بینانه نیست. وی به‌رغم اذعان به «پرهوش» بودن موش، (همان: ۱۷۶) به مزخرفات او (همان: ۲۳۴) اشاره می‌کند؛ او را به مکر، حيله و تزویر متهم می‌کند (همان: ۱۹۵)، از ناپاکی و حرامزادگی او می‌گوید و در مقابل بر عالم بودن گربه تأکید دارد (همان: ۱۷۸). با تمام این اوصاف، باید به این نکته توجه داشت که اگر حتی شیخ را فقیهی متشرع قلمداد کنیم، در میانه این دو گروه، بیطرفانه دآوری کرده است و مخاطب بی‌اطلاع از آرای صوفیه و متشرعه در دوره صفویه، با مطالعه این داستان با روایت کمابیش منصفانه‌ای از اندیشه‌های این دو گروه مواجه می‌شود و آگاهی او با واقعیت اجتماعی تناسب نسبی دارد.

پیش‌فرض پژوهش حاضر این است که موش و گربه داستان، درواقع نمودی از کشمکش‌های درونی خود شیخ بهایی است که آرای دو جریان صوفی‌گری و شریعت‌مداری صرف را از نزدیک لمس کرده و جالب اینکه به هر دو گروه نیز وابستگی و ارادت داشته است. شیخ بهایی، عالم زاهد و صوفی عاشق را مقابل هم قرار می‌دهد، هر دو را به چالش می‌کشد و نواقص و عیوب هریک را از زبان دیگری

بیان می‌کند و با اینکه هر دو را ناقص و در معرض گمراهی می‌داند، سرانجام طلبه دین را بر صوفی ترجیح می‌دهد و به صورت نمادین او را پیروز می‌گرداند (غفاری جاهد، ۱۳۸۹: ۴۰). جالب اینکه خود شیخ بهایی در کسوت شیخ الاسلام اصفهان در دوره سیاسی خاصی زندگی می‌کرد که به نوعی ساختار دینی به تدریج به تعین نهادی می‌رسید (صفت گل، ۱۳۸۱: ۱۸۳) و گویا زمانه ایجاب می‌کرد شیخ راه میانه را به کنار بگذارد و شخصیت متشرع خود را بیشتر بنمایاند. همچنین شیخ با استفاده از فقه استدلالی امامیه در مهمترین آثار تفسیری خود مانند *العروة الوثقی*، *تفسیر سورة فاتحه*، و *حاشیه بر انوارالتنزیل و مشرق الشمسین و اکسیرالسعادتین*، وجه فقیهانه شخصیت خود را با قطیعت بیشتری به نمایش می‌گذارد. همچنین آرای او در اثر دیگر خود، *رساله الاعتقادات*، در اصول و فروع دین مورد موافقت عموم علمای امامیه است. البته از این نکته نیز نمی‌توان به سادگی عبور کرد که او ملقب به «شیخ الفقها» بوده است (طهرانی، ۱۳۷۳: ۱۰۷).

بازنمایی شخصیت گربه در این حکایت

گربه شیخ بهایی، تفاوتی با گربه‌های سایر متون حوزه موش‌وگربه‌نویسی دارد. این گربه متشرعی است مجهز به دستگاه اندیشه‌ای قدرتمندی که بارها با ادله‌ها و استفاده از آیات و احادیث گوناگون، به نزاع فکری با موش می‌پردازد.

ظاهراً براساس رابطه سنتی میان موش و گربه، بارها گربه از سوی موش با لفظ «شهریار» مورد خطاب قرار می‌گیرد.^۱ ضمن اینکه این اصطلاح می‌تواند نشانی از سلطه بی‌چون‌وچرای متشرعان در زمان نگارش این داستان باشد. این امر در تعداد داستان‌هایی که از زبان گربه گفته می‌شود هم قابل تأمل است. بیست‌وهشت حکایت در این داستان، متعلق به اوست؛ درحالی‌که سهم موش تنها شش حکایت است (هوشنگی و مالمیر، ۱۳۹۸: ۱۱۶).

گربه در واقع عابد و به قول خودش طالب علمی است (شیخ بهایی، ۱۳۶۱: ۱۸۶ و ۱۹۶) که به شدت با صوفیه سر جنگ دارد. او ماجرای طلبه شدن خود را برای موش شرح می‌دهد. گویا محل سکونت و غذاخوری گربه در «حجره طالب‌العلمی» بود (همان: ۱۸۱). «قضا را در آن حجره کثرت موش به مرتبه ای بود که حدوحصر نداشت و تو می‌دانی که در حجره طالب علم به غیر از کاغذ و پستی و کتاب و نمد و زیرپایی، چیز دیگر نیست. و موشان از عداوت قلبی و ظالمی که جبلی ذات ایشان است، هجوم به کتاب های طالب علم می‌آوردند و کاغذهای طالب علم را پاره‌پاره و نابود می‌کردند و لایقه از دوات او بیرون می

^۱ به طور کلی واژه شهریار و مترادفات آن (خداوند، مخدوم و ...) حدود چهل بار در این اثر تکرار شده است. برای نمونه ر.ک: (شیخ بهایی، ۱۳۶۱: ۲۵۸، ۱۸۵، ۲۰۱).

آوردند و دستار سر طالب علم را ضایع می نمودند و نمد حجره را سوراخ می کردند» (همان جا).
اشیای آسیب دیده طالبان علم از سوی موش ها نادین هستند. درواقع در نظر شیخ بهایی، تصوف در حال آسیب زدن به پیکره علم (علم در مفهوم علم دینی شامل فقه، حدیث، کلام، اصول و مانند آنها) است.

گربه موش ها را می کشد و طالب علم را از شر آنها خلاص می کند. در ازای این کمک گربه، طالب علم ته مانده سفره اش را به او می دهد و علوم دینی و مسئله های شرعی را هم به او می آموزد. از همین منظر گربه ادعا می کند در درس و بحث مهارت تام دارد و به کمال صلاح آراسته است (همان: ۱۸۲ و ۱۸۱) و از علم موسیقی و پرده خوانی و مقامات هم چندان بی اطلاع نیست (همان: ۱۹۴ و ۱۹۵). او که می گوید با اصول و مبانی تصوف بیگانه نیست، سعی دارد علوم دینی و مسائل شرعی را به موش بیاموزد. سخنان او آمیخته به حکایات دینی از جمله حکایاتی از پیامبران و به خصوص پیامبر اسلام، آیات قرآن و احادیث است. گربه همچنین نماز می خواند (همان: ۱۹۶)؛ استخاره می داند (همان: ۲۱۱)؛ اهل اعتکاف است (همان: ۲۴۳) و برای به دام انداختن موش بارها به خدا توکل می کند (همان: ۲۱۱).

بازنمایی شخصیت موش در این حکایت

شیخ بهایی موش را به عنوان نماد صوفی گری (همان: ۱۸۶ و ۱۹۶) انتخاب می کند. این حیوان ریزجثه در سراسر ادبیات فارسی و گاه ادبیات ملل، خوشنام نبوده و همواره نماد مفاهیم منفی و منفور بوده است. «کوپر» موش را با جهان زیرین در ارتباط دانسته و آن را نماد نیروهای تاریکی، حرکت مداوم، اضطراب بی دلیل، و گردن کشی معرفی می کند (کوپر، ۱۳۸۶: ۳۵۸). همچنین بارها این حیوان در ادبیات عرفانی فارسی نماد نفس اماره قرار گرفته است (ر.ک: رحیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۷۲)؛ همان طور که شیخ بهایی نیز در آغاز این حکایت بدان اشاره کرده است.

در حکایت شیخ بهایی خود موش به جایگاه فرودستانه اش اذعان دارد و خود را از خدام و فقیران و زیردستان می داند و در کل داستان نیز در مقابل گربه بسیار ضعیف ترسیم شده است: «ای مخدوم! مرا کی گمان بود با خدام و فقیران و زیردستان این قدر لطف و شفقت خواهد شد. الحال که دانستم لطف شهریار نسبت به زیردستان تا چه حد است، در این وقت که امر عالم باشد، بروم فرش و نقلی و دو خوانچه حاضری به جهت سرکار شهریار بیاورم که رفع خجالت و روسیاهی شود» (همان: ۱۷۸).

مهمترین ویژگی هایی که بهایی برای موش (نماد صوفی) بیان می کند بدین قرار است: عیالوار بودن (همان: ۱۹۲) و مشورت کردن با همسر (همان: ۲۴۴) (که گربه آن را نشانه جهل می داند)، شرباخواری (همان: ۱۹۰)، مطالعه در حوزه های شعر و ادبیات مانند شاهنامه، گلستان سعدی، و دیوان

حافظ (همان: ۱۸۴ و ۱۸۵) و تفأل روزانه به آن زدن (همان: ۱۹۴)، آگاهی نسبی از مسائل شرعی و مهارت تمام و کمال در تصوف (همان: ۱۸۲)، مهارت در نحو، پرده‌خوانی و آشنایی با علم موسیقی (همان: ۱۹۵)، استخاره با تسبیح برای آغاز هر کاری (همان: ۲۱۱)، اعتقاد و آگاهی به ساعت سعد و نحس و قمردرعقرب، (همان‌جا) و داشتن سواد قرآنی (همان: ۱۸۹). قاعدتاً این ویژگی‌ها و توانایی‌ها نمی‌توانسته مورد تأیید فقها باشد و واضح است که تسلط موش بر علوم دینی نیز برای استفاده‌های شیطنت‌آمیز از آن‌هاست و او بیشتر نگاهی عشرت‌طلبانه و غیراخروی به علم و حکمت دارد. همان‌گونه که مشاهده می‌شود شیخ بهایی برای موش و گربه علاوه بر تفاوت‌ها و تمایزات آشکار، ویژگی‌های مشترکی را نیز برمی‌شمارد که این احتمالاً به این جهت بوده که علما و صوفیه در واقعیت امر نیز تا حدود بسیاری از احوالات یکدیگر باخبر بوده‌اند و درواقع این آگاهی چونان سلاحی برای این دو طیف جهت مقابله با یکدیگر به کار برده می‌شده است.

مجادلات موش و گربه

حکایت موش و گربه شیخ بهایی، داستان گربه‌ای است که برای به دام انداختن و خوردن موشی تلاش می‌کند و تقریباً تمامی داستان پیرامون محور تقاضای گربه از موش جهت مهمان کردن او و طفره رفتن موش از این امر می‌چرخد و این موضوع است که منجر به طولانی شدن گفت‌وگوی این دو شخصیت می‌شود. لازم به ذکر است گربه در هیچ کجای روایت قصد ندارد از کشتن و خوردن موش بگذرد؛ همان‌طور که موش از گریختن و تن به تله ندادن. درواقع مجادله و مناظره طولانی و پرافتوخیز میان این دو، کشمکش عمیق، بنیادین و درازمدت میان دو گروه متشرعه و متصوف را به نمایش می‌گذارد. گربه در روند داستان یک بار موفق می‌شود موش را به دام بیندازد اما به وعده دروغین موش (یخنی پخته)، او را رها می‌کند (همان: ۱۹۱). آیا می‌توان این رخداد فرعی داستان را نشانه متزلزل بودن موضع عالمان متشرع درمقابل صوفیان دانست؟ شاید شیخ بهایی معتقد است اگر متشرعان گرفتار سستی و ضعف نفسانی نبودند و به اعتقادات خویش پایبندی تام داشتند، تفوق و چیرگی تام آنها بر صوفیه، آسان-تر و قطعی‌تر صورت می‌پذیرفت.

در بخش عمده داستان، موش مشغول ابراز عقاید خود است و گربه با توجه به اندیشه‌های متشرعانه و فقهاتی‌اش، استدلال‌های سست او را محکوم می‌کند. جالب توجه است که در داستان، همان اندازه که گربه تمایل به تداوم گفت‌وگو و مجادله دارد، موش از این مراوده گریزان است: «اگر شهریار مرا معذور می‌دارد و مرخص می‌فرماید که به بنده خانه رفته باشم، زهی کرم و منتهای احسان می‌باشد که درباره ضعیفان بجا آورده باشد» (همان: ۱۷۸).

از منظر خلق و خو نیز شاید اشاره به این موضوع بی‌مناسبت نباشد که به همان میزان که موش در مجادلات، شوخ‌طبع ظاهر می‌شود، شیخ بهایی گربه را کم‌حوصله (همان: ۱۹۹ و ۲۰۶) و عصبی (همان: ۲۰۱ و ۲۰۵) به تصویر می‌کشد که این دو وجه شخصیتی نمی‌تواند با جایگاه مستحکم متشرعان و موضع رو به زوال متصوفان عصر صفوی بی‌ارتباط باشد. همچنین این نیز نکته مهمی است که گرچه در سراسر داستان، رنگ‌وبوی برتری گربه بر موش و درواقع شریعت بر تصوف غلبه دارد، گربه نیز دارای برتری صددرصد نیست و لغزش‌ها و خطاهایی دارد؛ باوجوداین به نظر می‌رسد شیخ بهایی این حکایت را برای مذمت صوفیه و اثبات حقانیت اهل شریعت تنظیم کرده باشد و از آنجا که به هر حال خود یکی از نمایندگان مهم طیف متشرع بود، این حکایت می‌تواند به مثابه دستورالعملی جهت شناخت و مقابله با صوفیان در ایران عصر صفوی در نظر گرفته شود. بر همین اساس می‌توان خط سیر داستان را در چهار مرحله ذیل موردبررسی قرار داد. احتمالاً این سیر، خط سیر مقابله فقها با صوفیه در واقعیت دوران صفوی نیز بوده باشد.

۱. تلاش برای آشنایی با عقاید صوفیه

گربه برای آغاز نقشه خود، که به دام انداختن و خوردن موش، است و می‌توان آن را در تاریخ این دوره به مثابه متقاعد و مجبور نمودن صوفیه یا به حاشیه راندن آنان قلمداد کرد، تلاش می‌کند با عقاید صوفیه بیشتر آشنا گردد. احتمالاً متشرعان از طریق آشنایی با اصول و مبانی تصوف، در ضربه زدن به آنان با موفقیت بیشتری عمل می‌کردند و بعید نیست این رویکرد جزئی از سیاست‌های اهل شریعت در مواجهه با صوفیه در این زمان باشد (رویکردی سقراطی).

شیخ بهایی، گربه را در مقام دوراندیشی ترسیم می‌کند که تلاش می‌کند ابتدا با حيله و چرب‌زبانی و «دلیل و تمثال و نظیر»، موش را فریب دهد (همان: ۱۸۶) و از در استدلال وارد شود و سپس از راه آشنایی با مبانی و اعتقادات صوفیانه به مواجهه با موش برود (همان‌جا)؛ بنابراین موش را به صحبت درباره صوفیه هدایت می‌کند. موش نیز بدون آگاهی از نیت گربه، از کشف و کرامات آنها سخن می‌گوید و معتقد است اگر گربه هم از تصوف آگاهی داشت، می‌توانست به کمال برسد و از او هم کشف و کرامات ظاهر شود (همان: ۲۱۴). همچنین موش «ادعای خدایی» صوفیه را که ازسوی گربه مطرح می‌شود و آنان را با فرعون مقایسه می‌کند، رد نمی‌کند و در پاسخ می‌گوید صوفیه از فرعون کمتر و پایین‌تر نیستند: «ای شهریار! شما ایشان را از فرعون کمتر می‌شمایید؟ فرعون دعوی خدایی کرد، ایشان نیز کردند. چرا شما به کنه چیزها نمی‌رسید؟ مگر ایشان از فرعون کمتر بودند؟» (همان: ۲۱۶ و ۲۱۷).

موش همچنین جایگاه گربه و در واقع فقها و متشرعان را نیز به چالش می‌کشد و ابراز می‌دارد منازل صوفیه به قرب الهی نزدیک‌تر است تا علما (همان: ۲۱۴)؛ بنابراین به زعم موش باید با صوفیه اختلاط کرد (همان: ۲۱۶). موش عقیده دارد تصوف و پرهیزگاری از خصائص همه ادیان و مذاهب است؛

چیزی که در گربه نمی‌بیند (همان: ۱۸۵) و برای او به‌جهت بی‌اطلاعی از تصوف تأسف می‌خورد: «ای گربه! چه فایده اگر چیزی از عالم تصوف می‌دانستی و به مرتبه کمال و وصال می‌رسیدی، کشف و کرامات از تو به ظهور می‌رسید» (همان: ۲۱۴).

ویژگی‌های عمده‌ای که موش برای تصوف و اثبات حقانیت و برتری آن برمی‌شمارد، بدین شرح است: برتری عشق بر عقل در تصوف (همان: ۲۱۵)، بیهودگی علم در مکتب (همان‌جا) و ناگفتنی بودن اسرار تصوف (همان: ۲۱۶). او امتیازات و کرامات صوفیه را که شامل طی‌الأرض، آگاهی از فیض عبادت، اسرار الله و عیوبات عالم، گرفتار بیراهه نشدن و داشتن کرامات گوناگون (همان: ۲۱۳) است برمی‌شمارد و به آن‌ها افتخار می‌کند. موش همچنین به نکته قابل‌توجهی اشاره می‌کند و آن محبوبیت صوفیه و مشایخ ایشان نزد مردم و افزایش تعداد مریدان آنها است. او می‌گوید مردم می‌توانند به عقل خود رجوع کنند؛ بنابراین گرایش ایشان به تصوف را باید خودجوشانه و عاقلانه تصور کرد: «ای شهریار! بر فرض خلاف و اختلاف و اعتساف صوفیه بر مسلک و امور و اوضاع خود، چرا مردم رغبت دوری از خلافت و مخالفت ایشان نمی‌نمایند و مریدان و تابعان آنها روزبه‌روز بیشتر می‌شوند؟ آخر بر فرض ایشان نادان و بی‌عقل، دیگران چرا به عقل خود عمل نمی‌نمایند تا که از راه نروند و متابعت ایشان نکنند؟» (همان: ۲۲۳). بدین‌ترتیب موش در پی پرسش‌های گربه که عطش دانستن از صوفیه را دارد به توضیح و افشای اصول تصوف پرداخته و مسیر ردّ و انکار آنها را برای گربه هموار می‌سازد. درواقع چیزی که از این بخش داستان به ذهن متبادر می‌شود نوعی تفتیش عقاید صوفیه از جانب فقهاست.

۳. ردّ و انکار ادعاهای صوفیه

گربه پس از آشنایی بیشتر با اندیشه‌های صوفیه و در واقع حرف کشیدن از زبان موش، به چالش کشیدن گفته‌های او را آغاز می‌کند. او در پاسخ به اینکه چرا صوفیه تا این میزان میان مردم محبوبیت دارند، می‌گوید عقل مردم به همه‌چیز نمی‌رسد و به این منظور آنان نیاز به «معلم علم شریعت» دارند؛ ضمن اینکه صوفیه با ریاکاری، مردم ساده‌لوح را فریب می‌دهند. او همچنین معتقدان به کرامات را بی‌شعور خطاب می‌کند (همان: ۲۱۹). گربه همچنین از علمای کم‌سوادی که به میان مردم رفته و حرف باطل می‌زنند نیز انتقاد می‌کند و معتقد است فقط کسی که در فنی، تخصص دارد باید در آن باب سخن بگوید. گربه ابراز می‌دارد هر که طالب علم را دوست ندارد، طبق حدیث، دین و ایمان ندارد و کسی که به طالب علم کمک کند، جزو اعمال حسنه وی قرار می‌گیرد و هر که طالب علم را رد کند، خداوند دین و مذهب او را رد می‌کند (همان: ۲۱۴). در اینجا نیز علم و دین در یک مسیر قرار می‌گیرند و علم همان علم دین است. گربه صوفیه را جاهلانی خطاب می‌کند که «بی‌کشتی شریعت و بی‌لنگر حقیقت و بی‌ملاح علم و بی‌بادبان مرشد و بی‌دانستن شناوری» به دام شیطان می‌افتند و مستوجب عذابند (همان: ۲۷۱). او با توسل

به حدیث پیامبر، موش را به انصاف دعوت می‌کند تا تقلید و تعصب را کنار بگذارد و متوجه شود صوفیه «به کمال حماقت و نهایت تعصب آراسته‌اند» و «هر که رد علما کند، رد امامان و پیغمبران کرده و همچنین رد امر الهی و کتب و ملائکه و اخبار و احکام و حساب و عقاب و عذاب و ثواب بهشت و عقاب دوزخ و حشر و نشر و میزان و صراط کرده» است (همان: ۲۱۴).

از دیگر اتهامات و اشکالاتی که گربه بر سخنان موش وارد می‌کند، عبارت است از پابندی به تعلیم مزخرف صوفیه (همان: ۲۷۰)، جابه‌جا آوردن مسائل و آمیختن آنها با یکدیگر (همان: ۱۸۵)، دروغ‌گویی (همان: ۲۶۰)، حرامزادگی، نابکاری، و دزدی (همان: ۱۷۶). در مجموع، نگاه گربه به موش از بالا به پایین است و در سخنان او خطاب به موش، رکاکت، توهین و بی‌پروایی موج می‌زند. از نظر او حتی در سلام کردن نیز موش باید پیشقدم شود و در غیراین صورت مورد شماتت قرار می‌گیرد (همان‌جا). همچنین هنگامی که موش جهیدن خود را مایه مباهات (و در واقع از کرامات) می‌داند، گربه آن را به سخره می‌گیرد: «از تصوف همین چرخ زدن را دانسته‌ای یا دیگر چیزی هم می‌دانی؟» (همان: ۲۱۱). ایرادات عمده‌ای که گربه بر موش وارد می‌کند عبارتند از: دور بودن از عقل و خرد (همان: ۱۹۱)، مکار و ریاکار بودن (همان: ۲۵۸)، بی‌خبری و ناآگاهی از علم (دین) و آسیب وارد کردن به آن (همان: ۱۸۱). این توصیفات به‌وضوح وضعیت بغرنج اهل تصوف در عهد صفویه و تصورات و اندیشه‌های فقها درمورد آنها را به تصویر می‌کشد. درواقع شیخ بهایی از زبان گربه تصوف را جریانی انحرافی قلمداد می‌کند که برای علم و دین یا در مفهوم آن‌زمانی خود، «علم دین»، پیامدهای زیانباری در بر دارد.

باین حال هر قدر سیر داستان به پیش می‌رود، نه تنها تغییری در نگرش موش دیده نمی‌شود، که سخنانی پر از نیش و کنایه و تمسخر بر زبان می‌آورد. او گربه را بی‌عقل و بی‌تأمل می‌خواند که به‌رغم داشتن کیاست، به ریا و مکر و دروغ متوسل می‌شود. همچنین او را نازک‌طبع، مغرور، اهمال‌کار، طمع‌کار، خائن، بدگمان، بی‌انصاف و بی‌مروت می‌نامد. موش در پایان سخنان گربه در ردّ گفته‌های او، او را به عدم بیان حقیقت معنی متهم می‌کند و درگیر ظواهر می‌داند. درواقع شیخ بهایی به زیر بار نرفتن صوفیه و مقاومت آنها در پذیرفتن شکست اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که جدال میان این دو گروه به نتیجه خاصی نمی‌انجامد.

• دعوت به توبه از صوفی‌گری

گربه بعد از اینکه مجادله و اقامه دعاوی با موش را به پایان می‌رساند، بالطبع خود را پیروز میدان می‌بیند. درواقع فرای اینکه او خود را در موضع بالا و مسلط می‌داند، ادله‌های موش نیز بسیار سست و چالش‌

برانگیز است. پس از اینکه گربه به زعم خود ادعاهای موش و درواقع صوفیه را مخدوش می‌کند، سعی دارد موش را با وعده و تشویق، وادار به توبه و پذیرش اشتباهات کند. جدای از اینکه حق با کدام‌یک از طرفین دعوا باشد، دعوت به توبه معمولاً از جانب اشخاص و گروه‌هایی است که در موضع قدرت قرار دارند و اشاره‌ی شیخ بهایی به این رویکرد گربه، به‌وضوح تعقیب سیاست‌های ایدئولوژیک متشرعه در قبال صوفیه را به تصویر می‌کشد. اما در این مرحله در دنیای واقعی نیز شدت عملی از سوی فقها مشاهده نمی‌شده است؛ چراکه امید به زوال صوفیان همچنان وجود داشته است؛ بنابراین گربه می‌گوید برخلاف تصور موش، قصد عناد و انکار با صوفیه را ندارد، بلکه می‌خواهد با حجت و برهان، موش را آگاه کند و نگران اوست. او معتقد است «برجستن و چرخیدن و سماع کردن و دروغ به جای کرامت گفتن کی از عقل و دانش است؟» (همان: ۲۲۴ و ۲۲۵) و این‌گونه اصول صوفیه را بی‌ارزش و جاهلانه قلمداد می‌کند. گربه، موش را به تعقل و تأمل و نیز استفسار از «عالمان به احوال روزگار و زمان» فرامی‌خواند (همان: ۲۲۶) و او را دعوت می‌کند به هم‌سلکان وی بپیوند و از صوفیه حذر کند. درواقع گربه پس از شنیدن صحبت‌های موش، ابتدا از در دوستی و ملاطفت وارد شده و امیدوار است بدین طریق، موش را متقاعد کند.

گربه ادعا می‌کند به مؤانست موش عادت کرده است. همچنین او را از فردای قیامت می‌ترساند و می‌گوید کفار و منافقان به جهنم و مسلمانان و شیعیان به بهشت خواهند رفت (همان: ۱۷۹ و ۱۸۰) و درواقع صوفیان را به تعریض، کافر و منافق می‌خواند. در این بخش داستان هر قدر گربه سعی در تشویق و تهدید موش برای کناره‌گیری از اهل تصوف می‌کند، راه به جایی نمی‌برد و موش پایه‌پای او مقابله‌به‌مثل کرده و قاطعانه پاسخ او را می‌دهد. برای مثال زمانی که گربه، موش را به ترک دنیای فانی دعوت می‌کند، موش نیز پا پس نمی‌کشد و گربه را از فردای همین دنیا می‌ترساند و می‌گوید «دنیا دار مکافات است و هر کسی که ستم و بی‌مروتی در حق بیچاره‌ای کند، عاقبت خود در چنگال بی‌مروتی گرفتار می‌شود» (همان: ۱۸۶). گربه، موش را به کید و مکر متهم می‌کند و اعتقاد موش را در این خصوص که شخص باید تا جایی که می‌شود به فکر خورد و خوراک و پوشاک و عیش و عشرتش باشد، مورد انتقاد قرار می‌دهد و موش را به حب دنیا متهم می‌کند و معتقد است این کار موجب ترک علم و معرفت و عبادت می‌شود و می‌گوید علم بی‌عمل، به کاری نخواهد آمد (همان: ۲۳۳). این در حالی است که نسبت دادن چنین صفاتی به موش، برخلاف آموزه‌های اهل تصوف است (همان: ۲۱۲).

بدین ترتیب تشویق و ترغیب موش جهت پذیرش توبه و اعتراف به خطاهایش، مفید واقع نشده و گربه مجبور می‌شود به اعمال خشونت و زور توسل جوید.

اعمال خشونت و زور به منظور انصراف از صوفی‌گری

هنگامی که موش به تقاضاهای گربه جهت پذیرش توبه و کنار گذاشتن عقاید صوفیانه چندان وقعی نمی‌نهد، گربه مجبور می‌شود به زور و تهدید متوسل شود و این امر به نوعی یادآور به حاشیه رانده شدن صوفیه از جانب متشرعان در ایران عصر صفوی به‌خصوص در دوران قدرت‌گیری فقها و فربه شدن تدریجی ساختار دینی حکومت صفویه است. گربه به این نتیجه می‌رسد که موش هدایت‌پذیر نیست^۱ و بعد از ناکامی در رسیدن به مقصود، از رفتارهای موش خشمگین شده و روی به خشونت می‌آورد. درواقع در پایان داستان موش و گربه، گربه از قدرت جسمانی خود برای غلبه بر قدرت فکری موش استفاده می‌کند و موش تحت فشار و به‌اجبار می‌پذیرد از صوفی‌گری توبه کند. به‌نظر می‌رسد این رفتار، انعکاسی از مواجهه صوفیان با اهل شریعت هنگام تنگناها در دنیای واقعی بوده باشد. البته گویا منظور موش در این شرایط، نه توبه به معنای مرسوم آن، که تقیه‌ای برای گریز از چنگ گربه باشد. سپس موش حکایتی از پیامبر(ص) روایت می‌کند (همان: ۱۸۲ و ۱۸۳) و به وعظ واعظی استناد می‌کند که از مسجدی شنیده بود: خدا توبه همگان را می‌پذیرد (همان‌جا). گربه به موش وعده می‌دهد در صورت توبه، او را رها خواهد کرد. اما در پایان داستان، بخشش کسی چون موش را غیرممکن دانسته و خلف وعده می‌کند. او به کشتن موش مبادرت می‌کند و قبل از کشتن او، دست و پایش را می‌شکند و به نوعی او را در موضعی خفت‌بار مجبور به پذیرش آرای خود می‌کند. مجادلات میان موش و گربه در پایان داستان راه به جایی نمی‌برد و در انتها گربه با کشتن و خوردن موش به این مجادله پایان می‌دهد که این خود نمادی است از اینکه چگونه اهل تصوف جدای از درست یا خطا بودن نظراتشان، تا جای امکان از موضع خود کوتاه نمی‌آمدند و از سوی دیگر متشرعان نیز هنگامی که مشاهده می‌کردند طرف مقابل با ادله و برهان، هدایت‌پذیر نیستند، دست به خشونت و تحمیل عقاید خود به متصوفه و احتمالاً حذف فیزیکی آنان مبادرت می‌نمودند.

بحث

آثاری که پیش از این در باب موش و گربه شیخ بهایی نگاشته شده‌اند غالباً جنبه‌های ادبی متن، ساختار داستانی، و بررسی کیفیت مباحث فقهی و کلامی موجود در داستان را مورد مذاقه قرار داده‌اند. اثر پیش رو با بررسی اندیشه‌های شیخ بهایی، از سطح انتزاعیات فراتر رفته و داستان موش و گربه را در بستر تاریخی خود و در حوزه مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمانه شیخ بهایی مورد کندوکاو قرار داده است. همچنین به این مهم اشاره کرده است که کشمکش موش و گربه داستان، در واقع کشمکش

^۱ این دو حتی بر سر ابعاد جسمشان هم با یکدیگر سر مشاجره دارند: موش به گربه می‌گوید کل طویل‌احق، و گربه نیز به موش ابراز می‌دارد کل قصیر فتنه! ص ۲۰۸.

درونی خود شیخ است که مدام درگیر دوئیت شریعت و طریقت است که در نهایت و به واسطه جایگاه خویش و احتمالاً جبر جامعه در حال گذار از تصوف به فقاہت، می‌بایست تمایل ضمنی خود را به شریعت و فقاہت نشان دهد؛ درحالی که دل در گرو تصوف نیز دارد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

بررسی داستان گربه و موش شیخ بهایی نشان می‌دهد که چگونه این دو شخصیت تمثیلی، که ریشه‌های کهنی در ادب داستانی فارسی داشتند، به نمادی در ذهن و زبان شیخ بهایی تبدیل می‌شوند که گربه نماینده متشرعان و موش نماد افراد صوفی‌مسلك است. شیخ با تبدیل این دو شخصیت به نمایندگان دو طیف عمده درگیر در عصر صفوی، افکار و عقاید آنان را تشریح می‌کند و علاوه بر این خود را نیز به عنوان شخصی مسلط بر آموزه‌های هر دو گروه نشان می‌دهد که در نهایت به افکار و آرای متشرعان تمایل بیشتری دارد. نکته جالب توجه اینکه مخاطب در این حکایت متوجه می‌شود متصوفه عصر صفوی از آرا و اندیشه‌های اهل شریعت ناآگاه نبودند و نیز اهل شریعت به اندیشه صوفیان اشراف داشتند؛ اما نگرش آن‌ها به یکدیگر، یکسان نیست. درواقع نگاه اهل شریعت به صوفیه از بالا به پایین بوده و صوفیه در لاک دفاعی به سر می‌بردند. علاوه بر این حکایت موش و گربه نشان می‌دهد شیخ بهایی، در جایگاه شیخ الاسلام اصفهان، بی‌تمایل به آرای متصوفه نیست و اگرچه در نظر، اظهار مخالفت با صوفیه می‌کند، در عمل تا حدودی مروج عقاید و تعالیم قدمای صوفیه به شمار می‌رود.

در مجموع می‌توان حکایت موش و گربه شیخ بهایی را آینه تمام‌نمایی دانست از جدال اندیشه‌ای میان اهل طریقت و اهل شریعت، مواضع این دو طیف، ادله‌های آنان و عاقبت از صحنه بیرون رانده شدن صوفیان توسط متشرعان. مخاطب در این داستان با گربه‌ای مواجه است که قدرت فائده‌ای دارد اما هرازگاهی از منطق دور می‌شود و موشی که به‌رغم ضعف جایگاهش، حرف‌هایی برای گفتن دارد که البته سست و چالش‌برانگیز است.

برخی پژوهشگران معتقدند شیخ بهایی در موش و گربه به نقد صوفیه زمان خود و درواقع «ناصوفی‌گری» می‌پردازد و نه «اصل تصوف» و حتی انتقادات شیخ را متوجه فقهای زمانش نیز می‌دانند. البته نمی‌توان با قطعیت در این باره اظهار نظر نمود که آیا شیخ، متشرعی مطلق بود که به واسطه کنجکاوای یا الزام زمانه، به صوفیان گرایش یافته بود یا اینکه کشاکش و جدالی درونی میان حقانیت سخت‌گیری و جدیت فقه، یا تساهل و مدارای تصوف در افکار وی وجود داشت که سرانجام با برتری فقه به پایان رسیده بود؟ این دوگانگی اندیشگانی شیخ در داستان موش و گربه نیز به چشم می‌خورد. در واقع شیخ بهایی، تصوف را جریانی انحرافی قلمداد می‌کند که برای علم و دین یا در مفهوم آن زمانی خود، «علم دین»، پیامدهای زیانباری در بردارد؛ چراکه در سرتاسر این حکایت، علم و دین در یک راستا و

مسیر قرار می‌گیرند و علم در واقع همان علم دین است.

لازم به ذکر است مجادله و مناظره طولانی و پرنوسان میان این دو، کشمکش عمیق، بنیادین و درازمدت میان دو گروه متشرعه و متصوفه را به نمایش می‌گذارد. در واقع شیخ بهایی به زیر بار نرفتن صوفیه و مقاومت آنها در پذیرفتن شکست اشاره می‌کند و نشان می‌دهد جدال میان این دو گروه، به نتیجه خاصی نمی‌انجامد.

نگارندگان به پژوهشگران علاقه‌مند پیشنهاد می‌کنند به بررسی تطبیقی انواع موش و گربه‌نویسی در تاریخ ادبیات فارسی بپردازند. این نوع ادبی به صورت کوتاه و ضمنی در آثاری مانند *کلیله و دمنه*، *مرزبان نامه*، *بلبل نامه* منسوب به عطار نیشابوری، *فرائدالسلوک* از شمس‌الدین سجاسی (قرن ششم)، و به صورت بلند و مستقل در آثار موش و گربه عبید زاکانی، موش و گربه هاشما از درویش محمد هاشم‌بن اسماعیل شیرازی متخلص به هاشما (وفات ۱۱۹۹ق)، *تخمیس موش و گربه* از چرکچی (چاپ در ۱۲۸۶ش)، موش و گربه افسر (۱۲۴۴ق)، موش و گربه شائق از شائق اصفهانی (۱۲۴۴ق)، و موش و گربه نهاوندی از محمد کاظم نهاوندی (۱۳۳۲ق) آمده است که می‌توان این آثار را از حیث محتوای فکری مورد بررسی و مقایسه قرار داد.

تعارض منافع:

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

منابع

- لاکهارت، لارنس و دیگران. (۱۳۸۷). تاریخ ایران (دوران صفویان)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۱). «موش و گربه (سوابق و نمونه‌های داستانهای موش و گربه در ادب فارسی)»، *مجله علمی پژوهشی مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز*، (۱)، ۳، ۴۷-۷۰.
- رحیمی، امین و دیگران. (۱۳۹۳). «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی» *متن‌پژوهی/ادبی*، (۶۲)، ۱۸، ۱۴۷-۱۷۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *دنباله جست‌وجو، تصوف در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- شیخ بهایی عاملی، بهاء‌الدین محمد. (۱۳۶۱). *دیوان کامل شیخ بهایی، شامل اشعار و آثار، با مقدمه سعید نفیسی*، تهران: چکامه.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۴، خلاصه جلد پنجم (بخش اول، دوم، سوم)، از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری، تلخیصی از محمد ترابی، تهران: فردوس.

- صفت‌گل، منصور. (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طهرانی، آقابزرگ. (۱۳۷۳). طبقات/اعلام شیعه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غفاری جاهد، مریم. (۱۳۸۹). «دل در تصرف عقل (پژوهشی در موش و گربه شیخ بهایی)»، نشریه فردوسی، (۸۵ و ۸۶)، ۳۵-۴۳.
- کوپر، جین. (۱۳۸۶). فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. چاپ دوم، تهران: فرهنگ نشر نو.
- هوشنگی، فاطمه و المیر، محمدابراهیم. (۱۳۹۸). «تحلیل عناصر روایی داستان موش و گربه شیخ بهایی»، فصلنامه پژوهشی ادبیات داستانی، دانشگاه رازی، (۲۶)، ۸، ۱۱۳-۱۳۷.

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. 4, Winter 2025

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
--------------------	--