

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





## پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۵، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

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](http://www.sid.ir)
- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)
- پایگاه استنادی الریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:  
[www.Ulrich's International periodicals directory \(Journal, magazine\)](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](mailto: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    | بازتاب بن مایه های اسطوره ای در قصه برادران طلایی در فرهنگ بختیاری<br>محمد انصاری؛ جهانگیر صفری؛ ابراهیم ظاهری عبده وند                              |
| ۱۹   | نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان در پرتو فلسفه ادغام: بحثی در<br>الهیات اکولوژیک / مهدی رفعتی پناه                                                |
| ۳۵   | تحولات و عوامل مؤثر بر زوال شهر تاریخی دهدشت از دوره صفوی تا پایان<br>دوره قاجار / داوود پاکباز کتج؛ حسن کریمیان؛ مصیب امیری؛ مجید منتظرظهوری        |
| ۶۹   | بازنمایی پدیدارشناسانه هویت ملی در میان جامعه اهل حق ایران<br>سجاد امیدپور؛ ابوالفضل دلاوری                                                          |
| ۸۷   | نقد بلاغی «ضمیر» با تأکید بر احوالی از مسندالیه در داستان ضحاک (با تأکید<br>بر معانی ثانویه «قطعیت» و «اختصاص و انحصار») / محمد چوپانی؛ غفار برج ساز |
| ۱۰۷  | بررسی تحلیلی تاریخ نیشابور از آغاز تا حمله مغول<br>امید مجد؛ هادی بکائیان                                                                            |







doi:10.22059/jis.2023.366307.1235

Research Paper

## The Reflection of Mythological Motifs in the Story of the Baradaran-e-Talae in Bakhtiari Culture

Mohammad Ansari<sup>✉1</sup> | Jahangir Safari<sup>2</sup> | Ebrahim Zaheri Abdevand<sup>3</sup>

1. Corresponding author, PhD in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahrekord University, Iran, E-mail: [mohammad.ansari.m@gmail.com](mailto:mohammad.ansari.m@gmail.com)

2. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahrekord University, Iran, Email: [safari-j@sku.ac.ir](mailto:safari-j@sku.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahrekord University, Iran, Email: [zaheri@sku.ac.ir](mailto:zaheri@sku.ac.ir)

### Article Info.

### Abstract

**Received:**  
2023/10/06

**Accepted:**  
2025/02/04

**Keywords:**  
*myth,  
Bakhtiari  
culture,  
"Baradaran-e-  
Talaee" story,  
mythological  
marriage  
culture,  
Izad Vayu.*

The story of Baradaran-e-Talae is a well-known tale in Bakhtiari culture, rich in mythological motifs such as sacrificial rituals for the mother goddess, character comparisons with gods, and symbolic elements such as rings, snow, mountains, and pomegranates. A proper understanding of this story depends on recognizing these motifs. This research explores them in connection with texts such as Shahnameh, using a documentary and descriptive-analytical approach. Findings show that the central myth in this story is marriage to the Peri and its associated rituals, some of which—such as ritualized marriages involving water sources, including aqueducts—are still observed in certain regions of Iran. Furthermore, the story's characters are either transformed gods or modeled after divine archetypes. For example, the Darvish, with both Ahura and Ahriman aspects, resembles the god Vayus. Many traits of the Peri—such as her connection to water and springs, sacrificial rituals, transfiguration, and turning the hero into stone—are reflected in the actions of the cave girl. Certain events, such as the ritualistic killing of a young man or Darvish at a fountain, are rooted in sacrificial rites to the water goddess. Transforming characters into gold symbolizes immortality, while exogamy and the prominent role of the father and daughter in mythological marriage reflect deep-rooted ancient traditions.

**How To Cite:** Ansari, Mohammad; Safari, Jahangir & Zaheri Abdevand, Ebrahim. (2023). The Reflection of Mythological Motifs in the Story of the Baradaran-e-Talae in Bakhtiari Culture. Journal of Iranian studies

**Publisher:** University of Tehran Press.







## بازتاب بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در قصه برادران طلایی در فرهنگ بختیاری

محمد انصاری<sup>۱</sup> ✉ | جهانگیر صفری<sup>۲</sup> | ابراهیم ظاهری عبدوند<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، ایران، رایانامه:

[mohammad.ansari.m@gmail.com](mailto:mohammad.ansari.m@gmail.com)

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، ایران، رایانامه: [safari-j@sku.ac.ir](mailto:safari-j@sku.ac.ir)

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، ایران، رایانامه: [zaheri@sku.ac.ir](mailto:zaheri@sku.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

در قصه «برادران طلایی»، از قصه‌های رایج در فرهنگ بختیاری، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای مختلفی همچون آیین قربانی برای الهه مادر، مطابقت شخصیت‌ها با ایزدان، کارکرد اسطوره‌ای اشیا و مکان‌هایی چون حلقه، برف، کوه و انار دیده می‌شود؛ بنابراین فهم درست این قصه، در گرو شناخت این عناصر اسطوره‌ای است که در این پژوهش، با روش اسنادی و رویکرد توصیفی تحلیلی به بررسی آن‌ها در پیوند با متونی چون شاهنامه پرداخته می‌شود. یافته‌ها و نتایج پژوهش نشان می‌دهد اسطوره کلان در این قصه، ازدواج با پری و آیین‌های مرتبط با آن است؛ آیین‌هایی که هنوز برخی از نشانه‌های آن مانند ازدواج با قنات در مناطق مختلف ایران رایج است. علاوه بر این، شخصیت‌های این قصه، دگردیسی یافته ایزدان است یا می‌توان گفت ایزدان، کهن‌نمونه‌ای برای ساختن آنان بوده‌اند؛ چنان‌که شخصیت درویش با توجه به دو چهره اهورایی و اهریمنی‌اش، مانند ایزد وایو است و بیشتر خویشکاری‌های پری مانند ارتباط با آب و چشمه، قدرت پیکرگردانی و تبدیل کردن قهرمان به سنگ، در کنش‌های شخصیت دختر غارنشین دیده می‌شود. کنش‌های قصه، مانند کشتن جوان/درویش بر سر چشمه، ریشه در آیین قربانی برای الهه آب دارد، تبدیل شخصیت‌ها به طالا، نماد اسطوره‌ای جاودانگی است، برون‌همسری و نقش پررنگ شخصیت دختر و پدر در ازدواج نیز ریشه در فرهنگ ازدواج‌های اسطوره‌ای دارد.

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۱۴

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۱/۱۶

### واژه‌های کلیدی:

اسطوره، فرهنگ

بختیاری، قصه برادران

طلایی، فرهنگ ازدواج

اسطوره‌ای، ایزد وایو.

**استناد به این مقاله:** انصاری، محمد؛ صفری، جهانگیر؛ و ظاهری عبدوند، ابراهیم (۱۴۰۳). بازتاب بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در

قصه برادران طلایی در فرهنگ بختیاری. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی ۱۵(۱) ۱-۱۸،



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## ۱. مقدمه و بیان مسأله

قصه، دربردارنده تجربه زیسته، آداب، عقاید و به‌طور کلی فرهنگ گذشته ملل مختلف است. «قصه نمودار قسمت مهمی از میراث فرهنگی هر قوم و ملتی است که ارزش‌های سنتی، زمینه‌های فرهنگی، روان‌شناختی و همچنین حوادث و سوانح اجتماعی جدید در آن انعکاس پیدا کرده است» (مارزلف، ۱۳۹۶: ۱۵). به‌ویژه آیین‌ها و نگرش‌های مربوط به فرهنگ اساطیری و حماسی؛ چنان‌که درباره قصه‌های ایرانی گفته شده است: «بیشتر قصه‌های ایرانی، درواقع تبیین و توضیحی ناسوتی و این‌جهانی از کارکردهای اسطوره‌هایی چون آناهیتا، بهرام، تیر و ... است که همان کارکردهای بهرام‌یشت، تیریشت، آبان‌یشت در یشت‌های اوستا را دارند» (علوم، ۱۴۰۱: ۲۱۵ و ۲۱۷). این ارتباط بین قصه و اسطوره، به‌گونه‌ای بوده است که اسطوره‌شناسان، پایه باورهای ابتدایی اساطیری را در قصه‌های عامیانه یافته‌اند (خدیش، ۱۳۸۷: ۳۱). پژوهشگرانی چون «نورتروپ فرای»، قصه‌های عامیانه و اسطوره را یک مجموعه یا کل واحدی دانسته است: «قصه‌های عامیانه و مردمی از لحاظ ساختار، حکایاتی مشابه اساطیر و حتی عین اساطیرند» (فرای، ۱۳۹۸: ۱۰۶)، از نظر پراپ نیز دلایل جدی‌ای برای جدایی قصه از اسطوره وجود ندارد (پراپ، ۱۳۷۱: ۶۶) و بر این اساس است که اسطوره‌ها را سرچشمه اصلی قصه‌ها دانسته‌اند: «اسطوره از نخستین تجلیات هوش بشری است. منبع الهام نخستین قصه‌هایی که انسان بافت، نظاره چیزهایی بود که قصه، معنای آن‌ها را در نمی‌یافت؛ اما با این همه، آدمی می‌خواست گاه برای تسکین وحشت و هراس خود و غالباً برای توجیه ترس و بیم خویش، آن‌ها را تفسیر کند» (دلشو، ۱۳۶۶: ۴۸).

رابطه اسطوره با قصه اشکال متفاوتی یافته که بارزترین شکل آن به‌کارگیری اسطوره در این آثار و تغییر شکل یافتن اسطوره، به صورت قصه است (سگال، ۱۳۸۹: ۱۳۷؛ افشاری، ۱۳۸۷: ۴۳). در واقع بسیاری از شخصیت‌های قصه‌ها، شخصیت‌های اسطوره‌ای هستند یا این‌که بر اساس این کهن‌نمونه‌ها ساخته شده‌اند. علاوه بر این درون‌مایه قصه‌ها، برگرفته شده از نگرش‌های اسطوره‌ای است و حتی از نظر ساختار و پیرنگ نیز قصه‌ها، متأثر از اسطوره‌ها هستند. این تداخل قصه‌ها و اسطوره‌ها به‌گونه‌ای بوده است که «اسطوره‌ها را اغلب کلید فهم قصه‌ها دانسته و بسیاری از مشکلات اسطوره‌ای را با شناسایی مفاهیم مندرج در قصه‌ها حل و فصل کرده‌اند» (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۹۶؛ خدیش، ۱۳۸۷: ۳۳)؛ بنابراین بین اسطوره و قصه، رابطه‌ای چندوجهی و اشتراکاتی وجود دارد. در اسطوره‌ها اغلب منشأ جهان، پدیده‌های طبیعی و آداب و رسوم و باورهای یک جامعه توضیح داده و در قصه‌ها نیز سنت‌ها، آداب و رسوم و عقاید یک جامعه یا فرهنگ خاص منعکس می‌شود. همچنین بن‌مایه‌های اسطوره‌ای با تغییراتی در بسیاری از قصه‌های عامه وارد و با توجه

به وضعیت جامعه بازآفرینی شده‌اند؛ آنچنان که شناخت دقیق و تحلیل برخی از این قصه‌ها، بدون داشتن دانش اسطوره‌ای امکان‌پذیر نیست. مسأله اصلی در این پژوهش نیز بررسی و تحلیل عناصر و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در قصه «برادران طلایی» است و به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود که ۱. چه عناصر و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در قصه «برادران طلایی» بازتاب یافته است و ۲. چه تغییراتی و تحولاتی در این عناصر و بن‌مایه‌ها ایجاد شده است؟

## ۲. پیشینه پژوهشی

تاکنون هیچ پژوهشی درباره قصه «برادران طلایی» نوشته نشده است؛ اما در برخی از پژوهش‌ها، به موضوع بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌های عامه به‌ویژه قصه‌های رایج در فرهنگ بختیاری و لری پرداخته شده است که به مهمترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مختار ابراهیمی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی و تحلیل اسطوره‌شناختی متلی از گویش لری بختیاری به نام "سراره پاتیشه‌ای"»، به واکاوی عناصر اسطوره‌شناختی و پیکرگردانی‌ها پرداخته و خویشکاری اسطوره‌های ایرانی و ایزد سروش را بیان کرده‌اند.

۲. عظیم جباره ناصرو (۱۳۹۹)، در مقاله «مضامین اساطیری در قصه دختر و آهو»، بن‌مایه‌های اساطیری چون خدای شهید شونده، رویدن گیاه از خون شخصیت داستان، سفر به جهان زیرین، پری، باروری و تولد را بررسی و تحلیل نموده‌اند.

۳. در مقاله «بن‌مایه‌های اسطوره‌ای مربوط به پرندگان در افسانه‌های لری» (۱۳۹۸)، و «بررسی بازتاب باورهای آئین میتراپی در افسانه‌های لری» (۱۳۹۹)، سودابه کشاورزی و زرین تاج واردی، نگرش‌های اسطوره‌ای مختص به پرندگان و آئین میتراپی بازتاب یافته در قصه‌های رایج در فرهنگ لری را بررسی کرده‌اند.

۴. فرشته روستا و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «بن‌مایه‌های اساطیری در منتخبی از قصه‌های بختیاری و کهکلیه و بویراحمد»، به بررسی پاره‌ای از بن‌مایه‌ها چون پریان، دیوان و حیوانات اساطیری پرداخته‌اند.

۵. ابراهیم ظاهری و ولی‌الله نصیری (۱۴۰۰)، در مقاله «چهره اسطوره‌ای زن در قصه‌های عامیانه مکتوب در فرهنگ بختیاری»، با بررسی چهارده قصه رایج در فرهنگ بختیاری، به این نتیجه رسیده‌اند که برخی از شخصیت‌های زن این قصه‌ها، دگردیسی‌یافته شخصیت‌های ایزدبانوان و ماده‌دیوان در اساطیر ایرانی هستند. یا این‌که ایزدان و ماده‌دیوان، نقش کهن‌نمونه در خلق این شخصیت‌ها داشته‌اند.

۶. محمد انصاری و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله «بررسی تطبیقی بن‌مایه‌های قصه کره اسب سیاه

در فرهنگ بختیاری با داستان سیاوش»، به مقایسه مشترکات حماسی و اسطوره‌ای دو داستان پرداخته‌اند.

### ۳. روش پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی و بر اساس روش اسنادی و رویکرد توصیفی تحلیلی نوشته شده است؛ بدین گونه که بعد از تعیین اهداف، پرسش‌ها و بررسی پیشینه پژوهش، بن‌مایه‌ها و عناصر اسطوره ای قصه مورد بررسی، استخراج، سپس بن‌مایه‌ها، مقوله‌بندی و با عناصر اساطیری مقایسه شدند. در ادامه نیز به پردازش و تحلیل آن‌ها پرداخته شد تا شباهت‌ها، تفاوت‌ها و تغییرات و تحولات انجام شده در این زمینه نشان داده شود.

### ۴. خلاصه قصه «برادران طلایی»:

ملک احمد، بعد از ازدواج با هفت زن، صاحب فرزند نمی‌شود تا این که به توصیه درویشی، اناری را به زن کوچک خود می‌دهد و از او صاحب دوپسر می‌شود. درویش، طبق شرط، نزد ملک احمد باز می‌گردد و از او می‌خواهد یکی از پسران را به او بدهد. ملک احمد، ملک محمد را به همراه درویش می‌فرستد. پیش از رفتن، ملک محمد انگشترش را به برادر خود (سلطان محمد) می‌دهد و می‌گوید اگر انگشتر، برای انگشت گشاد شد، بدان که به دردسر افتاده‌ام. در مسیر، پیری به ملک محمد می‌گوید درویش بر سر چشمه، قصد کشتن را دارد؛ بنابراین باید به او احترام بگذاری و بگو تو اول باید آب بنوشی، سپس حین آب خوردن، گردن او را بزنی. ملک محمد چنین می‌کند و بعد از گذشتن از خونا، خود و اسبش به طلا تبدیل می‌شوند. در ادامه گرفتار برف می‌شود، روستاییان او را نجات می‌دهند، نزد کدخدا می‌برند و سرانجام با دختر کدخدا ازدواج می‌کند. روزی ملک محمد به شکار می‌رود، بزکوهی را دنبال می‌کند، وارد غاری می‌شود که می‌بیند آن بز، دختری زیباست. سپس شرط می‌بندند که با هم کشتی بگیرند و فرد مغلوب، متعلق به دیگری باشد. ملک محمد شکست می‌خورد و دختر زیبا، او را به سنگ تبدیل می‌کند. انگشتر سلطان محمد از انگشتش می‌افتد و متوجه می‌شود برادرش، گرفتار شده است. وی همین مراحل برشمره شده را طی می‌کند، با دختر زیبا کشتی می‌گیرد، شکستش می‌دهد و برادر و دیگر اسیران را نجات می‌دهد. سلطان محمد با آن بانو ازدواج می‌کند و همگی به دیار خویش برمی‌گردند.

### ۵. بحث و بررسی:

#### ۵-۱. بازتاب خویشکاری‌ها و ویژگی‌های ایزد وایو در شخصیت درویش

درویش از شخصیت‌های مهم قصه‌های عامه است که دو چهره مثبت و منفی دارد. مارزلف دراین باره نوشته است:

از شخصیت‌های نوعی شرقی، هرچند که منحصرأ ایرانی نیست، درویش است. وی را به صورت مشروط می‌توان با راهب متکدی اروپایی برابر دانست. درویش مردی است تهیدست و مؤمن، اغلب در سیر و گشت که رابطه خاصی با خدا دارد و این امر باعث شده است که وی اغلب به عنوان مددکار و مساعد یا حداقل به عنوان واسطه وارد ماجرا شود. همین رابطه با خدا، سبب گردیده است که گاه دارای صفاتی سحرآسا باشد. بدین ترتیب است که شاه بی‌فرزند، سیب (متبرک) را که می‌تواند زنی را آبستن کند، از درویش برای زن خود می‌گیرد. به‌رحال استعداد و نیروهای فوق طبیعی که درویش در اثر ایمان و اعتقاد به خدا کسب کرده است، گاه او را از راه به در می‌کند و وی آن‌ها را مورد سوء استفاده قرار می‌دهد (۱۳۹۶: ۴۴).

در قصه «برادران طلایی» شخصیت درویش با ایزد وایو قابل مقایسه است:

الف) در این قصه، درویش دو گونه رفتار متفاوت از خود نشان می‌دهد: از یک سو در باروری و تولد فرزند نقش مثبت و یاری‌دهنده دارد و به کمک اناری که به «ملک‌احمد» می‌دهد، باعث می‌شود وی صاحب دو پسر شود؛ ولی در کنار این رفتار مثبت، به واسطه شرطی که با «ملک‌احمد» می‌گذارد، بعد از بزرگ شدن پسران، یکی از پسران را برای کشتن بر سر چشمه می‌برد. این ویژگی‌های درویش یادآور ایزد «وایو» (اندروای یا وای) است. وایو نیز دو صفت اهورایی و اهریمنی را در خود دارد. «وای شخصیت واحدی است با دو سیمای دوگانه: نیکوکار است و در عین حال شوم؛ نیروی هراس‌انگیز است و شخصیتی بی‌رحم که با مرگ پیوستگی دارد... آدمیان را از همه یورش‌ها رهایی می‌بخشد؛ زیرا باد از میان هر دو جهان، یعنی جهان "روح نیک" و جهان "روح بد" می‌گذرد. او نیکوکار است و نابودکننده؛ پیوند می‌دهد و می‌گسلاند» (هینلز، ۱۳۹۹: ۳۶). در این قصه نیز درویش هم زندگی‌بخش است و هم نیت کشتن پسر ملک‌احمد را دارد که یادآور جنبه شخصیت مرگ‌آور وایو است. گفتنی است در باورهای مردمی، برخی کرامات هم به درویشان نسبت داده‌اند؛ برای مثال مشهور است که برخی از این درویشان به‌طور اسرارآمیزی بر باد مسلط‌اند (ماسه، ۱۳۸۷: ۱۷۸/۱) که می‌توان گفت این امر حکایت از این رابطه درویش با ایزد وایو دارد.

ب) از جمله ویژگی‌های مشترک دیگر ایزد وایو با درویش، ارتباط آنان با طلاست. در اساطیر ایزد وایو با «زر» در ارتباط است (علوم، ۱۴۰۱: ۵۷۷). در قصه موردبررسی نیز درویش می‌خواهد با کشتن جوان و با ترکیب خون او با آب، خود به زر تبدیل شود (ر.ک. لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۰-۳۳).

ج) ایزد وایو در به‌دست آوردن شوهران جوان، خوش‌رفتار، فرزندان دانا، خوش‌سخن و هوشیار کمک می‌کرده است: «ای اندروای زبردست، ما را این کامیابی ارزانی دار که ... فرزندان دانا، هوشیار و خوش‌سخن از ما پدید آیند» (اوستا، ۱۳۸۵: ۴۵۴/۱). در این قصه نیز درویش به پادشاه



کمک می‌کند تا صاحب دو فرزند برومند، دانا و هوشیار شود. (د) از دیگر خویشکاری‌های وایو در بُعد اهریمنی‌اش که معمولاً با همکاری تیشتر انجام می‌شود، آزمودن پهلوان با برف و باد و جادویی کردن دشمن با باد و سرماست (ریاحی‌زمین و فوادی، ۱۳۹۵: ۱۴۸). در این قصه نیز هم ملک‌محمد و هم سلطان‌محمد بعد از عبور از رودخانه، گرفتار برف و سرما می‌شوند: «او به راهش ادامه داد تا به کوهی پوشیده از برف رسید و در آن برف و بوران گیر افتاد» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۰) که به کمک اهالی روستایی از برف نجات می‌یابند. این گذر شخصیت‌ها از برف را می‌توان همان، آزمودن پهلوان با برف و باد دانست. ویدن گرن نیز درویش را در ارتباط با خدایانی چون وایو و انجمن‌های مردان در جوامع هند و اروپایی دانسته است. انجمن مردان در جوامع هند و اروپایی، از مردان جنگجویی تشکیل شده‌اند که به شکل گروهی با هم زندگی می‌کنند، با خدایان جهان زیرین ارتباط دارند، در امور رزمی مهارت دارند. این افراد به جنبه‌های تاریک و خشونت‌آمیز خدایانی چون «وایو» نظر دارند. سلاح، تبرزین، کشکول و عصا با خود حمل می‌کنند (ویدن‌گرن، ۱۹۵۳: ۶۸-۷۰).

## ۲-۵. بازتاب خویشکاری‌ها و ویژگی‌های پری در شخصیت دختر غارنشین

پری نیز تا قبل از دین زرتشت، از «زن-ایزدان» بود که ستایش می‌شد؛ ولی بعدها بر اثر عوامل اجتماعی، دین‌آوری، نوکشی‌ها و رواج ارزش‌های اخلاقی تازه، به‌صورت موجود اهریمنی ترسیم شد. پری‌ها زمانی زن ایزدان باروری و زایش بودند و بسان زنان جوان زیبا و فریبنده تصور می‌شدند، تجسم ایزدینه‌ی میل و خواهش تنی بودند، توان فریبایی و جاذبه زنانه داشتند و به پندار مردمان از بهر بارور شدن با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای درمی‌آمیختند و با نمایش زیبایی خود آنان را اغوا می‌کردند؛ ولی بعدها در اثر تغییر و تحول ارزش‌های اخلاقی و به ویژه دین‌آوری زرتشت - که به مسئله اخلاق توجهی بیش از حد داشت - پریان به علت سرشت شهوانی خود و وابستگی نزدیک‌شان به کام‌جشن‌ها و مراسم کامرانی‌های آیینی از انجمن ایزدان رانده شدند، دگرگونی جوهری پیدا کردند و در آیین زردشتی به‌صورت بوده‌های اهریمنی درآمدند؛ ولیکن تأثیر عمیق باورهای دیرین مذهبی در اذهان مردمان، سبب شد که با وجود همه دگرگونی‌ها پریان، بعضی از جنبه‌های کهن سرشت اساطیری خود را حفظ کنند و به‌عنوان موجودات نامرئی زیبا و فریبنده که دلباخته نران و پهلوانان می‌شوند و آنان را افسون می‌کنند، با آبستنی ارتباط و دلبستگی زیاد به رامش و رقص و آوازه‌های شبانه دارند، در ادب و فرهنگ عامیانه تصور و معرفی شوند (سرکاراتی، ۱۳۹۸: ۵-۶).

در قصه برادران طلایی، خویشکاری‌ها و صفت‌های پری به دختر غارنشین نسبت داده شده

است. در این قصه نیز با توجه به ویژگی‌های مشترک بین دختر غارنشین با پری می‌توان او را مظهر این ایزدبانو دانست؛ ویژگی‌هایی چون:

الف) از ویژگی‌های پری که به دختر غارنشین نیز نسبت داده شده، قدرت پیکرگردانی او (ویژگی پری) به بز کوهی برای ازدواج با پهلوان (خویشکاری پری) است. «پریان به عنوان موجودات خارق‌العاده، قدرت و توانایی تغییر سیما دارند و می‌توانند خود را به چهره‌های گوناگون دریاورند» (شوالیه، ۱۳۸۴: ۲/۲۱۸). پریان از این طریق پهلوان را به مکانی می‌کشاند تا او را شیفته خود کنند؛ چنان‌که در بهمن‌نامه، سام‌نامه و همای و همایون نیز این بن‌مایه حفظ شده است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۶۸ و ۶۹). در قصه مورد بررسی نیز دختر غارنشین، در قالب بز کوهی مجسم شده است، پهلوان را به غار می‌کشاند تا او را شیفته خود کند: «او چهارنعل به دنبالش رفت تا اینکه به دهانه یک غار رسیدند. بز پایین رفت و وارد غار شد. جوان هم به دنبال بز رفت. همراهانش منتظر ماندند که او بیاید؛ اما او برنگشت. وقتی او داخل غار شد، صدای طبل و آواز شنید. وقتی به محلی رسید که صدا از آنجا می‌آمد، یک بانوی زیبا را دید که نشسته است و کنیزان دست به سینه اطراف او ایستاده‌اند» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۱ و ۳۲).

ب) از مهمترین ویژگی‌های پری، زیبایی اوست. پریان نیز به‌عنوان موجوداتی زیبا توصیف شده‌اند که در قصه مورد بررسی نیز نمود این ویژگی را در شخصیت دختر غارنشین می‌توان دید: «بانوی زیبایی دید روی تخت نشسته بود. آن قدر زیبا که در زیبایی کسی همانندش نبود» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۴).

ج) در اسطوره‌های مختلف پریان معمولاً در گودال‌ها، بیشه‌ها، جنگل‌ها و آب‌ها زندگی می‌کنند. «آن‌ها اغلب روی کوه‌ها، نزدیک گودال‌ها و سیلاب‌ها یا در اعماق جنگل‌ها، نزدیک غارها و لجه‌ها، در دودکش‌ها یا کنار رودخانه‌های خروشان یا کنار چشمه ظاهر می‌شوند» (شوالیه، ۱۳۸۴: ۲/۲۲۱). در قصه برادران طلایی نیز دختر غارنشین ابتدا در هیأت بز کوهی، در کوه بر برادران طلایی ظاهر می‌شود: «آن‌ها از کوه بالا رفتند تا شکار را آغاز کنند. یک بز کوهی خال‌خالی را دیدند» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۱). در ادامه نیز به زندگی او در غار اشاره می‌شود (همان: ۳۲ و ۳۵).

د) در متون اساطیری پری با شاه و پهلوان ازدواج می‌کند که در قصه مورد بررسی نیز سرانجام دختر غارنشین با سلطان محمد که شاهزاده است، ازدواج می‌نماید: «صبح زندانی‌ها را آزاد کردند... و راهی شدند. آن بانو را نیز با خود بردند و سلطان محمد با او ازدواج کرد» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۵ و ۳۶).

ه) پری، توانایی تبدیل کردن قهرمان را به سنگ دارد: «پریان به جای خواباندن آدم‌ها آنان را تبدیل به سنگ می‌کنند و به صورت مجسمه جامد در می‌آورند» (دلاشو، ۱۳۶۶: ۲۰۴) که این سنگ‌شدگی نماد تنبیه خارج از اندازه بشر است (شوالیه، ۱۳۸۴: ۳/۶۵۱). در قصه برادران طلایی نیز وقتی ملک محمد، شرط را به پری می‌بازد؛ پری او را به سنگ تبدیل می‌کند: «بطری را آورد

و جلوی بینی برادرش گرفت و برادرش به هوش آمد» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۵) که در این قصه، این سنگ شدگی هم به نوعی تنبیه فرد و هم با این روش، تداوم حیات او امکان پذیر شده است.

### ۵-۳. بازتاب ویژگی ها و کارکردهای اسطوره‌ای خون، چشمه (آب) و طلا در

#### قصه برادران طلایی

خون، در اساطیر و فرهنگ ملل مختلف، پیشکشی به خداست برای درخواست محافظت، رستگاری، فناناپذیری و قدرت. خون انسان یا حیوان، به عنوان هدیه به خدایان، روی مکان‌های مقدس مثل معابد و درختان پاشیده می‌شد (جابر، ۱۳۹۷: ۲۲۳). همچنین در باورهای باستانی، خون اصل حیات، عامل باروری، نیرو و قدرت جوانی بود؛ از همین روی، نوشیدن آن، مالیدن یا گذشتن از روی آن را مایه توانایی می‌دانستند (هال، ۱۳۹۰: ۵۹۹؛ کوپر، ۱۳۹۲: ۱۴۴). علاوه بر این، در گذشته برای بلاگردانی و دفع شر و نحوست، قربانی و خونریزی می‌کردند (فریزر، ۱۳۹۹: ۶۲۳ و ۶۲۹). در فرهنگ و اساطیر ایرانی، خون نماد تجدید حیات است؛ چنان‌که از خون گاو یکتا، انواع گیاه و دانه و در داستان سیاوش، از خون وی، گیاه رشد می‌کند (بهار، ۱۳۹۸: ۴۶). در متون حماسی، به‌ویژه شاهنامه، خون کارکردهای مختلفی دارد؛ چنان‌که ابلیس برای دلیر و گستاخ کردن ضحاک به او خون می‌نوشاند (فردوسی، ۱۳۸۷: ۲۵)؛ ضحاک برای فرار از سرنوشت شوم، بر اساس پیشنهاد پیش‌بین، سر و تن را با خون می‌شوید (همان: ۳۷)؛ رستم، از خون جگر دیو سپید برای درمان کوری چشم کاووس استفاده می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۹)؛ رهام برای نشان دادن کینه، بعد از کشتن بارمان خون او را بر چهره خود می‌مالد (همان: ۵۴۲) و گودرز نیز بعد از کشتن پیران، از خون او می‌نوشد (همان: ۵۴۶).

از نظر نمادشناسی اساطیری، آب نیز «نماد باستانی برای زهدان، باروری و همچنین تطهیر و نوزایی است» (هال، ۱۳۹۰: ۱۹۵) و به‌عنوان عنصری زندگی‌بخش، نیروبخش و گذشتن از آن، به معنی بازگشت به مبدا و گرفتن نیروی تازه بوده است (شوالیه، ۱۳۸۴: ۳/۱). همچنین «چشمه و رود، بالذات مظهر قدرت و حیات و پایداری اند؛ وجود دارند و زنده‌اند و چالاک. بدین‌گونه مستقل شده‌اند و کیش و آیین‌شان به‌رغم دیگر تجلیات قداست و انقلابات و دگرگونی‌های مذهبی، می‌پاید. پیوسته قدرت مقدسی را که به آن‌ها اختصاص دارد، آفتابی می‌کنند و در عین حال از شأن و منزلت عنصر "نپتونی" بهره‌مندند» (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۹۸). نزد ایرانیان باستان، آب، عنصری مفید و مقدس و دومین آفریده جهان مادی محسوب می‌شد (عفیفی، ۱۳۸۳: ۴۰۱) و در متون حماسی چون شاهنامه، از آن به عنوان "ور" یاد شده است؛ چنان‌که نشانه‌های این امر، در داستان کیخسرو، فریدون، هفت خان رستم و اسفندیار دیده می‌شود (رک قائمی و همکاران،

۱۳۸۸: ۶۰-۶۳). در قصه‌های عامه نیز گذشتن از آب چشمه و دریا و رود، جایگاه ویژه و برجسته‌ای دارد و چشمه و رود، به عنوان جایگاه‌های اساطیری، محل حدوث وقایع فراواقع هستند (چالاک، ۱۴۰۰: ۳۳).

در فرهنگ بختیاری، نشانه‌های نگرش‌ها و باورهای اسطوره‌ای به خون و آب، هنوز در آیین‌ها و باورها وجود دارد؛ چنان‌که برای دفع شومی از زندگی افراد یا دور شدن نحوست از محصولات و دارایی‌ها، ضمن قربانی کردن، خون قربانی را بر آن شخص یا محصول و دارایی می‌زنند؛ برای نمونه هنگامی که خوشه‌های گندم درو نشده، به هم پیچ می‌خورند، برای رفع بدشگونی، قربانی می‌کنند و گاهی خون حیوان قربانی شده را پای آن خوشه‌ها می‌ریزند (مددی، ۱۳۸۶: ۸۹-۹۰) یا هنگام عروسی، جلوی پای عروس و داماد قربانی می‌کنند، بر کفش عروس خون می‌پاشند و در مرحله بعد، عروس از روی خون حیوان قربانی شده می‌گذرد. برای نشان دادن اتحاد، به رسم خین و چو (خون و چوب) هنوز پایبند هستند. «خین و چو، عهد و پیمانی است که طوایف، برای حمایت از یکدیگر در برابر حرکت دشمنان، در مواقع جنگ، برقرار می‌کردند و این پیمان نوعی اخوت و برادری محسوب می‌شود» (قنبری، ۱۳۹۳: ۲۳۸). در این فرهنگ نیز آب، نشان برکت و پاکی است و جایگاه آن، در آیینی چون «هل‌هل کوسه»، اعتقاداتی چون نر و ماده دانستن قنات‌ها و رابطه آب با دختران و زنان، نشان از رواج دیدگاه‌های اسطوره‌ای به این ماده حیاتی دارد (مددی، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

در قصه برادران طلایی، نگرش اسطوره‌ای به خون، چشمه و گذر از آب نقش برجسته‌ای دارد. در این قصه ملک محمد، بر سر چشمه، سر درویش را می‌زند، خونس را در آب می‌ریزد و سپس از آن می‌گذرد: «سوار بر اسب شد و به آب خون‌آلود زد و به آن طرف چشمه رفت» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۰). سلطان محمد نیز وقتی در پی برادر می‌رود، از این چشمه و آب خون‌آلود می‌گذرد: «راهی چشمه شد، محلی را دید که خون درویش در آب ریخته بود، از آن آب گذشت و تبدیل به طلا شد» (همان: ۳۳). در این صحنه، چشمه نیز مانند نگرش به چشمه در باورهای اساطیری، محلی برای وقوع کاری فراطبیعی و گذر از ترکیب خون‌آب در معنای قدرت و زندگی تازه یافتن است. «پیوند دو عنصر خون و آب را می‌توان در ظهور حیات دریافت؛ همان‌گونه که آب عامل باروری و حیات است، خونی که بر زمین ریخته می‌شود، اسطوره‌ای از حیات دوباره را خلق می‌کند» (حیدری و صادق‌پور مبارکه، ۱۳۹۸: ۱۲۰). در این قصه نیز شخصیت‌ها پس از گذر از خون‌آب به طلا تبدیل می‌شوند: «هم خودش [ملک محمد] و هم اسبش به طلا تبدیل شدند» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۰). گفتنی است این تبدیل به طلا شدن در قصه‌های عامه دیگر نیز دیده می‌شود (ر.ک. مارزلف، ۱۳۹۶: ۱۰۹ و ۲۹۰؛ برادران گریم، ۱۳۸۴: ۴۶۱-۴۶۶). طلا در اساطیر ملل مختلف، نماد جاودانگی و کمال است و در آیینی چون جنین طلایی، شخص با استحاله به جنین زرین‌گونه، به نوعی ماندگاری و تباهی‌ناپذیری فلز طلا را از آن خود می‌کند (الیاده، ۱۳۹۵: ۲۰۷). در این قصه

نیز این کارکرد اسطوره ای طلا دیده می شود و شخصیت ها با گذر از خون آب به طلا تبدیل می شوند که دال بر تباهی ناپذیری آنان است؛ چنان که در ادامه قصه، مشکلات و خطرهای بسیار را پشت سر می گذارند، بدون این که خطرها، به آنان آسیبی وارد کنند.

#### ۴-۵. بازتاب کارکرد نشانه ای-اسطوره ای حلقه و انگشتری در قصه برادران طلایی

حلقه و انگشتری در نگرش ها و آیین اساطیری، حماسی و دینی، نقش و کارکرد ویژه ای دارد. به اعتقاد پیشینیان حلقه و دایره، حافظ و نگهدارنده هر چیزی است که درون آن قرار می گیرد. در اساطیر، حلقه نماد تمامیت و قدرت مطلق داشتن است (دشتی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۳۶)؛ در باور پیشینیان، حلقه و انگشتری، ابزاری است با ویژگی های قدرت بخشی و حمایت کنندگی (بزرگ بیگدلی و همکاران، ۱۳۸۶: ۸۸). در اسطوره های هندی، حلقه، برای دارنده آن مصونیت و پیروزی به همراه دارد؛ چنان که ایندیره حلقه گل به یمه می دهد و به او می گوید: «تو را حلقه ای از گل های زنبق ناپژمردنی می دهم که مایه پیروزمندی توست. این حلقه گل، در نبرد تو را از دشمن مصون خواهد داشت» (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۰۴). در اساطیر ایرانی، حلقه، نشانه پادشاهی، قدرت و پیمان است. برای نمونه در آبان یشت و وندیداد، اورمزد حلقه را به عنوان یکی از ابزار و نشانه های پادشاهی به جم می دهد. «آن گاه من به جم دو ابزار دادم: یکی نگین زر و یک عصای زرنشان. این چنین جم دارای اقتدار گردید» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۱۸۲؛ کریستین سن، ۱۴۰۰: ۳۴۵). در طاق بستان حلقه ای در دست چپ فروهر قرار دارد که نشان عهد و پیمان است (پارسا زاده، ۱۳۹۴: ۲۴۴). از دیگر کارکردهای حلقه و انگشتری، استفاده از آن به عنوان «ابزار شناخت و نشانه برای شناسایی» است؛ چنان که در داستان بیژن و منیژه، رستم انگشتر خود را در ظرف غذا می گذارد، برای بیژن می فرستد و از این طریق، بیژن، به حضور رستم برای نجات خود پی می برد (فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۸۱). در برزنامه هم وقتی زن رامشگر در زندان ارگ برای برزو غذا می برد، برزو انگشتری مادر خود را در دست این زن می بیند و با این نشانه، متوجه می شود که مادرش آنجاست (برزنامه، ۱۳۸۲: ۴۴). در ادامه داستان رستم و برزو، انگشتری که سهراب به برزو می دهد نشانه ای می شود برای این که رستم نوه خود (: برزو) را بشناسد و هنگام کارزار از کشتنش منصرف شود (همان: ۷۵). در بالاد هیند هورن نیز از حلقه به عنوان نشانه استفاده شده است: «در بالاد هیند هورن، مردی که از شاه دخت ناف بریده خود، به مدت هفت سال دور بوده است، متوجه می شود، رنگ و روی انگشتری که شاه دخت، به او داده، رفته و نشانه این است که شاه دخت مرد دیگری را یافته است» (گری و الشامی، ۱۴۰۲: ۲۶۱).

در فرهنگ بختیاری، نشان حلقه و دایره در آیین و رسومی چون مراسم فاتحه خوانی، جشن

رقص عروسی، بازی‌هایی چون کلاه برداشتن «کُله وروانی» و حلقه ازدواج دیده می‌شود. در قصه برادران طلایی نیز ملک محمد از حلقه به عنوان نشان استفاده کرده است: «هنگامی که در حال ترک آنجا بود حلقه‌ای از انگشتش درآورد و به برادرش داد و گفت: برادر هنگامی که این حلقه برای انگشتت گشاد شد و سر خورد و به زمین افتاد، بدان که من توی دردسر افتادم» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۲۸). در ادامه وقتی ملک محمد در کُشتی با زن غارنشین شکست می‌خورد و اسیر او می‌شود، حلقه برای انگشت سلطان محمد گشاد می‌گردد: «ناگهان حلقه‌ای که برادرش به او داده بود، برای انگشتش گشاد شد و سر خورد و بر زمین افتاد» (همان: ۳۳). در مجموع می‌توان گفت که در اساطیر، حلقه کارکردهای مختلفی چون نشان پادشاهی و قدرت، نشانه‌ای برای شناسایی و ابزاری برای آگاهی رساندن داشته است که در قصه مورد بررسی، کارکرد آگاهی رساندن آن به یاری گر بازتاب یافته است؛ چرا که برادر با افتادن حلقه/انگشت از دستش، متوجه می‌شود که دیگر برادرش گرفتار مشکل شده است و باید برای کمک به او اقداماتی انجام دهد.

### ۵-۵. بازتاب فرهنگ اسطوره‌ی ازدواج و تولد در قصه برادران طلایی

از دیگر مسائل اسطوره‌ای بازتاب یافته در قصه برادران طلایی، موضوع‌های مربوط به حیطة خانواده مانند ازدواج، تولد و فرزندآوری است. از رایج‌ترین نوع ازدواج‌ها در اساطیر، ازدواج برون همسری با ژرف ساخت مادر سالاری است (مزدپور، ۱۳۵۴: ۹۹)؛ ازدواج‌هایی که در متون حماسی چون شاهنامه بازتاب بسیار داشته است؛ مانند ازدواج زال و رودابه، رستم و تهمنه، بیژن و منیژه و سیاوش و جریره و فرنگیس (ر.ک: واحد دوست، ۱۳۹۹: ۴۲۹). در قصه برادران طلایی، ازدواج‌ها از نوع برون همسری هستند؛ چنان که ملک محمد با دختر کدخدای روستا ازدواج می‌کند: «پسر جوان پذیرفت و چند روز بعد آن دوشیزه خانم [دختر کدخدا] را به عقد او درآوردند» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۱). گفتنی است که در ازدواج‌های یادشده، پیشنهاد ازدواج به مردان از طرف خود دختر یا شخصیتی از خانواده اوست. در قصه مورد بررسی نیز کدخدا از ملک محمد می‌خواهد با دخترش ازدواج کند: «کدخدا گفت: ای مرد جوان! دختر بسیار خوبی دارم، اگر از او خواستگاری کنی، من او را به همسری تو درمی‌آورم» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۱) و دختر غارنشین نیز به سلطان-محمد می‌گوید در صورت پیروز شدن در کشتی، می‌تواند با او ازدواج کند: «بانو گفت شرطی دارم، اگر کسی در زورآزمایی مرا شکست دهد، من و همه دارایی‌ام از آن او می‌شویم» (همان: ۳۵). این پیش قدم شدن دختر و خانواده‌اش در امر ازدواج، ریشه در نگرش‌های اسطوره‌ای و حماسی مادر تباری و زن سروری دارد؛ چرا که در اساطیر و آثار حماسی، دختران در اظهار عشق پیش قدم می‌شدند؛ چنان که نمونه این گونه ازدواج‌ها را در شاهنامه نیز می‌توان دید: «حق همسرگزینی

شاخص ترین خصوصیت زنان در این داستان‌ها [شاهنامه] حق اظهار عشق و پیشقدم شدن در گزیدن همسر است و حتی گاهی، عروسان خویشان را بر مردان عرضه می‌دارند؛ مع‌هذا میزان صراحت و جسارت آنان در این عروسی‌ها یکسان نیست و روی هم رفته هرگاه عشق‌بازی یا ازدواج موقت مطرح باشد، زنان از حق برگزیدن بیشتری برخوردار هستند» (مزدآپور، ۱۳۵۴: ۱۰۵). در واقع کهن‌ترین حکومت‌های ایران، مدرسالار بودند. به احتمال زیاد مدرسالاری دست کم از آثار عصر نوسنگی در ایران شکل گرفت. در این هنگام انتقال قدرت به دست زنان انجام می‌شد و زنان جامعه مدرسالار و زن سرور، از ارزش والایی برخوردار بودند (جمشیدی، ۱۳۹۷: ۸) که نمود این دوران و جایگاه زنان هنوز تا حدی در قصه‌های عامه دیده می‌شود.

نکته دیگر این که در متون اسطوره‌ای و حماسی، گاهی این نوع ازدواج‌ها، بعد از پشت سر گذاشتن آزمونی یا شرطی شکل می‌گیرد؛ آزمون‌هایی چون کمان‌کشی، جنگ با دیو، جنگ با گرگ و ... (خوارزمی، ۱۳۹۴: ۳۵-۴۰). در قصه برادران طلایی نیز دختر غارنشین، برای سلطان محمد شرط می‌گذارد در صورت پیروز شدن در کشتی، می‌تواند او و اموالش را تصاحب کند: «بانو گفت شرطی دارم، اگر کسی در زورآزمایی مرا شکست دهد، من و همه دارایی‌ام از آن او می‌شویم» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۵).

در اساطیر، داشتن فرزند نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چنان‌که مهمترین کارکرد خانواده را فرزندآوری، نازایی و ناباروری را لعنت ارواح طیبیه می‌دانستند، باروری را برای زنان و مردان نیکو و نیک‌سرشت، پاداش آسمانی محسوب می‌کردند و «پدری» را بزرگ‌ترین رسالت فرد می‌شمردند. اهمیت این موضوع به ویژه برای خانواده‌های بزرگان، بیشتر به علت انتقال ارث و موضوع جانشینی بوده است (مظاهری، ۱۳۷۷: ۱۸۴ و ۱۸۷). در قصه برادران طلایی نیز داشتن فرزند مهمترین خواسته ملک احمد است: «ملک احمد گفت: بسیار خوب! چیزی هست که من با همه وجود می‌خواهم. با این که ثروتمندم و هفت زن دارم، از هیچ کدام صاحب فرزندی نشدم. من یک پسر می‌خواهم» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۲۷). گاهی به دلایل مختلف از جمله نازایی خللی در این کارکرد ایجاد می‌شود که برای رفع این مشکل، چیزی به همسر خورنده می‌شد. در واقع مردمان نخستین درباره مرگ و زندگی، چیزی نمی‌دانستند. آنان نمی‌دانستند که کودک از رهگذر آمیزش جنسی مرد و زن و باردار شدن زن هستی می‌یابد. در حقیقت این باور وجود داشت که کودک خود به خود با نیروهای جادویی یک زن یا از راه چیزی که او می‌خورد، ساخته می‌شود (رید، ۱۳۹۹: ۱۸۵) در قصه مورد بررسی نیز ملک احمد صاحب فرزند نمی‌شود که به راهنمایی درویش، اناری به همسر خود می‌دهد و بدین ترتیب صاحب فرزند می‌شود: «درویش دست در جیب خود کرد و اناری بیرون آورد و به ملک احمد گفت: این را به جوان‌ترین زنت بده تا بخورد. درویش رفت.

ملک احمد انار را به زنش داد و با همدیگر آن را خوردند. بعد از او باردار شد و بعد از نه ماه و نه ساعت دو پسر به دنیا آورد» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۲۸). بر این اساس می‌توان گفت انار در این قصه نیز با باروری در ارتباط است؛ موضوعی که ریشه در نگرش‌های اسطوره‌ای دارد. در اساطیر، انار را بیدارکننده غریزه جنسی و موجب آبستنی دانسته‌اند (یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۶۵) و از روزگاران دور، به سبب دانه‌های فراوان، در میان اقوام مدیترانه‌ای، خاور دور، هندوستان، چین و...، نماد باروری و فراوانی شمرده می‌شد. در برخی از کشورها، هنوز هم رسم است که در عروسی به زوج‌ها انار هدیه می‌دهند (هال، ۱۳۸۷: ۱۸۶). در باور ایرانیان نیز پُردانگی انار، نماد برکت و خود انار رمز باروری آن‌هاست. زرتشتیان نیز در جشن ازدواج با دادن انار به نوییون‌یافتگان برای آنان آرزوی فرزند می‌کنند (اوشیدری، ۱۳۷۸: ۱۲۸؛ فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۶۵).

#### ۵-۶. بازتاب نگرش اسطوره‌ای به برف در قصه برادران طلایی

قدیمی‌ترین نقل اسطوره‌ای مربوط به برف در اساطیر ایرانی، مربوط به داستان جم در اوستاست: «آن‌گاه اهورمزدا به جم گفت: ای جم هورچهر، پسر یونگهان! بدترین زمستان بر جهان استومند فرود آید که آن زمستانی سخت و مرگ‌آور است. آن بدترین زمستان بر جهان استومند فرود آید که پربرف است. برف‌ها بارد بر بلندترین کوه‌ها به بلندای اردوی» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۶۶۹/۲). برف در ارتباط با گردونه آن‌اهیتاست: «همیشه برای من از این چهار اسب، باران، برف، ژاله و تگرگ فرومی‌بارد» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۳۱۹/۱). در شاهنامه، اسفندیار در خان ششم با برف و سرما روبه‌رو می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۷: ۷۲۴)؛ در جنگ دوازده‌رخ جادوگر تورانی، ایرانیان را گرفتار برف، باد و سرما می‌کند (همان: ۳۷۷) و همراهان کیخسرو نیز گرفتار برف می‌شوند (همان: ۶۴۳). در مجموع باید گفت در نظر ایرانیان باستان برف ماهیت دوگانه دارد: گاه پدیده‌ای با شگون و خجسته و گاه در پیوند با سرما، بازتابی از روزگار سخت و اهریمنی است. به باوری در خان‌هایی که پهلوانان آیینی از آن‌ها می‌گذرند تا به پاکی و پالایش برسند، نماد برف سر برمی‌آورد. این امر بدین معناست که پهلوان آیینی، از تیرگی‌های تن و آرایش‌های گیتی که جهان خاکی است، می‌رهد و به سفیدی، روشنی و رهایی راه می‌جوید (مرادی، ۱۳۹۸: ۵-۶). در قصه برادران طلایی نیز قهرمان قصه بعد از گذر از خون‌آب و تبدیل شدن به طلا، گرفتار برف می‌شود: «او به راهش ادامه داد تا این‌که به کوهی پوشیده از برف رسید و در آن برف و بوران گیر افتاد. در نزدیکی دامنه کوه، روستای بزرگی بود. مردم روستا نگاهی انداختند و مردی سوار بر اسب را دیدند که در برف گیر افتاده بود» (لوریمر، ۱۴۰۱: ۳۰). درواقع در این قصه، ماهیت بدشگون و اهریمنی برف برجسته شده است که می‌تواند برای قهرمان سختی و مرگ را به همراه داشته باشد.



## ۶. نتیجه گیری

مقایسه بن مایه ها و عناصر قصه برادران طلایی با اساطیر نشان می دهد که شباهت های بسیاری بین شخصیت ها، باورها، آیین، اشیا و مکان های قصه با اساطیر وجود دارد که از طریق این مقایسه، بهتر می توان به درون مایه داستان و تبیین رفتار شخصیت ها دست یافت؛ چنان که موضوع اصلی این قصه، یعنی ازدواج با دختر غارنشین، مانند ازدواج نمادین با پری در اساطیر است. در واقع دختر غارنشین، همان پری است که کارکردهایی چون کامکاری، باروری، زایش و زیبایی دارد. ازدواج با قهرمان قصه، پیکرگردانی، زیبایی، سنگ شدگی از جمله خویشکاری های پری است که در شخصیت دختر غارنشین نیز دیده می شود. شخصیت درویش نیز شبیه ایزد وایو است که دو ویژگی اهورایی و اهریمنی دارد. همچون نگرش ها و نمادهای رایج در اساطیر، خون نماد فناپذیری، طلا نماد جاودانگی و حلقه نماد آگاه کردن است. در این قصه، فرهنگ اسطوره ای در زمینه ازدواج و تولد نیز برجسته است؛ چنان که دختر و پدر دختر در ازدواج، پیش قدم می شوند، ازدواج ها از نوع برون همسری است، برای ازدواج آزمون گذاشته می شود و اهمیت داشتن فرزند به سبب ارث و جانشینی است. در مجموع باید گفت شخصیت ها و کنش های اسطوره ای در این قصه تغییر یافته است؛ لیکن ژرف ساخت قصه، نشان دهنده ارتباط آنان با ایزدان است یا می توان مدعی شد که ایزدان نقش کهن نمونه را برای خلق شخصیت ها در این قصه داشته اند. مقایسه فرهنگ و اشیاء بازنمایی شده در قصه با فرهنگ اساطیری، نشان دهنده این است که در این زمینه تغییر چندانی ایجاد نشده است و همان نگرش ها، باورها و آیین اسطوره ای در قصه بازتاب یافته؛ مسائل فرهنگی ای که هنوز نیز بسیاری از آنان در فرهنگ بختیاری رایج و مبنای عمل افراد است.

## تعارض منافع:

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

## منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸). از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه پژوهی). چاپ دوم، تهران: سخن.
- افشاری، مهران (۱۳۸۷). تازه به تازه نو به نو. چاپ دوم، تهران: چشمه.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- (۱۳۹۵). آیین ها و نماد تشرف: اسرار تولد و نوزایی. ترجمه محمدکاظم مهاجری. تهران: کتاب پارسه.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۸). دانشنامه مزدیسنا. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.

- بزرگ بیگدلی، سعید؛ زمانی، اکبر و محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۸۶). نمادهای جاودانگی (تحلیل و بررسی نماد دایره در متون دینی و اساطیری)، نشریه علمی پژوهشی گوهر گویا، شماره ۱، صص ۷۹-۹۸. بهار، مهرداد (۱۳۹۸). پژوهشی در اساطیر ایران. چاپ چهاردهم. تهران: آگه.
- پارسازاده، عبدالعلی (۱۳۹۴). نمادهای ایران باستان. تهران: آرون.
- پراپ، ولادیمیر (۱۳۷۱). ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- پوردادود، ابراهیم (۱۳۷۷). یشت‌ها، تهران: اساطیر.
- جانب، گرتود (۱۳۹۷). فرهنگ سمبل‌ها، اساطیر و فولکلور. ترجمه محمدرضا بقاپور. چاپ دوم. تهران: اختران.
- جمشیدی، زهرا (۱۳۹۷). تأملی بر خویشکاری‌های زن در ایران باستان، با نگاهی به شاهنامه فردوسی، دوفصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، سال اول، شماره دوم، صص ۱-۱۶.
- چالاک، سارا (۱۴۰۰). مکان‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه ایران، فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۶۰، صص ۲۳-۴۵.
- حیدری، حسن و صادق‌پور مبارکه، مژگان (۱۳۹۸). اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته به خون و نمود آن در شاهنامه). فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۵، شماره ۵۵، صص ۱۰۷-۱۴۰.
- خدیش، پگاه (۱۳۸۷). ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی. تهران: علمی فرهنگی.
- خوارزمی، حمیدرضا (۱۳۹۴). یکی از ژرف‌ساخت‌های آزمون همسرگزینی در حماسه ملی و بن‌مایه برون‌همسری، دوفصلنامه ادبیات حماسی دانشگاه لرستان، سال دوم، شماره چهارم، صص ۲۹-۵۲.
- دلاشو، مارگریت لوفلر (۱۳۶۶). زبان رمزی قصه‌های پری‌وار. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- دشتی، نصرالله و مهدی رضایی (۱۳۹۸). بررسی ساختار پیمان‌ها در آثار حماسی و پیوند آن با باورهای اسطوره‌ای و دینی. پژوهشنامه ادب حماسی، سال پانزدهم، شماره ۱، پیاپی ۲۷، صص ۱۱۹-۱۴۷.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵). اوستا. چاپ دهم. تهران: مروارید.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۳). سرنوشت شهریار. ترجمه شیرین مختاریان و مهدی باقی، تهران: قصه.
- ریاحی‌امین، زهرا و فؤادی، طاهره (۱۳۹۵). بازتاب خویشکاری وایو در منظومه‌های حماسی ملی. مجله شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، سال هشتم، شماره اول، صص ۱۳۱-۱۵۶.
- رید، ایولین (۱۳۹۹). مادرسالاری: زن در گستره تاریخ تکامل. ترجمه افشنگ مقصودی. تهران: گل آذین.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۸). سایه‌های شکار شده (گزیده مقالات فارسی)، چاپ سوم. تهران: طهوری.
- سگال، رابرت آلن (۱۳۸۹). اسطوره. ترجمه فریده فرنورد. تهران: بصیرت.
- شوالیه، ژان و گرین، آلن (۱۳۸۴). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایی. ۵ جلد. چاپ دوم. تهران: جیحون.
- علمی، محمدعلی (۱۴۰۱). قصه اساطیر (بررسی هزارویک شب و قصه‌های ایرانی بر اساس اسطوره‌ها). چاپ دوم. تهران: آمو.
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. چاپ سوم. تهران: توس.
- فرای، نورتروپ (۱۳۹۸). ادبیات و اسطوره در مجموعه مقالات «اسطوره و رمز». ترجمه جلال ستاری.

- چاپ ششم. تهران: سروش.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). شاهنامه: متن کامل (بر اساس چاپ مسکو). تهران: پیمان.
- فرهوشی، بهرام (۱۳۶۴). جهان‌فروری (بخشی از فرهنگ ایران کهن). چاپ دوم. تهران: انتشارات کاریان.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۹۹). شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ چهارم. تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد؛ قوام، ابوالقاسم و یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۸). تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نمودهای آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای، مجله جستارهای ادبی، شماره ۱۶۵، صص ۴۷-۶۸.
- قنبری عدیوی، عباس (۱۳۹۳). امثال و حکم بختیاری. چاپ چهارم. شهرکرد: مرید.
- کریستین سن، آرتور (۱۴۰۰). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ هشتم. تهران: چشمه.
- کوپر، جی. سی (۱۳۹۲). فرهنگ نمادهای آیینی. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: علمی.
- گری، جین و الشامی، حسن (۱۴۰۲). کهن‌الگوها و موتیف‌ها در فولکلور و ادبیات. ترجمه آرتمیس رضاپور و افشین رضاپور. تهران: آگاه.
- گریم، یاکوب لودویک کارل و گریم، ویلهلم کارل (۱۳۸۴). مجموعه کامل قصه‌ها و افسانه‌های برادران گریم (جلد ۱). ترجمه هرمز ریاحی. بهزاد برکت و نسرين طباطبائی. تهران: البرز.
- لوریمر، دیوید لاکهارت رابرتسون و لوریمر، امیلی اوورند (۱۴۰۱). قصه‌های بختیاری. ترجمه سیده الهه رضوی و سیده صدیقه رضوی. شهرکرد: دزپارت.
- مارزلف، اولریش (۱۳۹۶). طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی. ترجمه کیکاووس جهان‌داری. چاپ چهارم. تهران: سروش.
- مددی، حسین (۱۳۸۶). نماد در فرهنگ بختیاری، اهواز: مه‌یار.
- مرادی، مریم (۱۳۹۸). بررسی نماد برف در اسطوره مردم اوستیا - حماسه اوستیایی نارت و شاهنامه، چهارمین همایش نگاهی نو به زبان و ادب عامه، مشهد، دوره چهارم. صص ۷۰۹-۷۲۰.
- مزدآپور، کتایون (۱۳۵۴). نشانه‌های زن‌سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه. مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱۹ و ۲۰ (ویژه زن در فرهنگ ایران و جهان)، صص ۹۴-۱۲۱.
- ماسه، هانری (۱۳۸۷). معتقدات و آداب ایرانی. ترجمه مهدی روشن‌ضمیر. دو جلد. تهران: شفیعی.
- مظاهری، علی‌اکبر (۱۳۷۷). خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام. ترجمه عبدالله توکل. چاپ دوم. تهران: قطره.
- هال، جیمز (۱۳۸۷). فرهنگ نگاره‌ای نمادهای شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. چاپ سوم. تهران: فرهنگ معاصر.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. (۱۳۹۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها. ترجمه رقیه بهزادی. چاپ پنجم. تهران: فرهنگ معاصر.
- هینلز، جان (۱۳۹۹). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ بیست‌وچهارم. تهران: چشمه.
- واحدوست، مهوش (۱۳۹۹). نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی. چاپ سوم. تهران: سروش.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۹۵۳). پژوهشی در خرقه درویشان و دلق صوفیان. ترجمه بهاره مختاریان (۱۳۹۳). تهران: آگاه.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ابیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.





doi:10.22059/jis.2024.367055.1238

Research Paper

## understanding the world of creation in ancient Iran based on the philosophy of inclusion: a discussion in ecological theology

Mahdi rafatipanah mehrabadi<sup>1✉</sup> 

1. Corresponding Author, faculty member, Department of historical and environmental studies, the institute for research and development in the humanities (SAMT). E-mail: [rafatipanah@samt.ac.ir](mailto:rafatipanah@samt.ac.ir).

| Article Info.                                                                                                                                                                                                                    | Abstract                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Received:</b><br/>2023/10/21</p> <p><b>Accepted:</b><br/>2025/02/05</p> <p><b>Keywords:</b><br/>World of creation ,<br/>ancient Iran ,<br/>philosophy of inclusion ,<br/>cosmic order,<br/>Ontological dialectic.</p>      | <p>The philosophy of inclusion considers all beings, including humans, animals, plants and birds, to be part of the universe, which follow a single principle, the principle of life, and move towards a single goal, which is cosmic order. Based on this, the present article seeks to answer the question of whether it is possible to find the philosophy of inclusion in the culture of ancient Iran by examining the historical, ritual, religious and mythological evidences of ancient Iran? And if so, how is the position of each component of nature defined in this system and what are the functions defined for them in order to maintain the cosmic order? The findings of the research show that in the Iranian worldview, man is not considered as a superior who has moral and ontological superiority over other beings. In this mean, man is just a part of the world that is responsible for establishing cosmic order in the fight against evil and demonic forces, the same as other creatures. Understanding natural phenomena as entities that have intrinsic value and can play a role in human's material and spiritual development is the main message that ancient worldview has for modern humans. In fact, the philosophy of inclusion in the form of the worldview of ancient Iran can be used for environmental protection in the framework of the discourse of green radicalism and especially ecological theology along with other components of this discourse such as Islamic, Christian, Buddhist and Jewish ecological theology.</p> |
| <p><b>How To Cite:</b> rafatipanah mehrabadi, Mahdi. (2025). understanding the world of creation in ancient Iran based on the philosophy of inclusion: a discussion in ecological theology. Journal of Iranian Studies.19-34</p> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| <p><b>Publisher:</b> University of Tehran Press. </p>                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |





## نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان در پرتو فلسفه ادغام: بحثی در الهیات اکولوژیک

مهدی رفعتی پناه مهرآبادی<sup>۱</sup> ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه مطالعات تاریخی محیطی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران،

ایران، رایانامه: [rafatipanah@samt.ac.ir](mailto:rafatipanah@samt.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

فلسفه ادغام تمام موجودات اعم از انسان، حیوانات، گیاهان و پرندگان را جزئی از کیهان قلمداد می‌کند که از اصلی واحد، اصل حیات، پیروی می‌کنند و در پی هدفی واحد که همانا نظم کیهانی است در حرکتند. بر این اساس مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و بررسی شواهد تاریخی، آیینی، دینی و اسطوره‌ای ایران باستان در پی پاسخگویی به این سؤالات است که آیا می‌توان در فرهنگ ایران باستان فلسفه ادغام را یافت؟ و اگر چنین است، جایگاه هر یک از اجزای طبیعت و کارویژه‌های آنها به منظور حفظ نظم کیهانی چگونه تعریف شده است؟ و نتیجتاً چه بصیرت‌هایی برای تجدید نظر در صورت‌بندی کنونی رابطه انسان ایرانی با محیط زیست و طبیعت از طریق بررسی نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان به دست آورد؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در جهان بینی ایرانی، انسان نه به عنوان مافوقی که برتری اخلاقی و هستی‌شناختی بر موجودات دیگر دارد، بلکه به عنوان جزئی از هستی به شمار می‌رود که در کنار سایر اجزای هستی و پدیده‌های طبیعی وظیفه برقراری نظم کیهانی را در مبارزه با شر و نیروهای اهریمنی به عهده دارد. درک پدیده‌های طبیعی به عنوان وجوداتی که ارزش ذاتی دارند و در چرخه تکامل مادی و معنوی انسان می‌توانند نقش بازی کنند، اصلی‌ترین پیامی است که توجه به جهان بینی باستانی برای انسان امروزی دارد. در حقیقت فلسفه ادغام در قالب جهان-بینی ایران باستان می‌تواند در چارچوب گفتمان رادیکالیسم سبز و به ویژه الهیات اکولوژیک در کنار سایر اجزای این گفتمان مانند الهیات اکولوژیک اسلامی، مسیحی، بودایی و یهودی به کار حفاظت محیط زیست آید.

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۹

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۱/۱۷

### واژه‌های کلیدی:

جهان آفرینش، ایران باستان، فلسفه ادغام، نظم کیهانی، دیالکتیک هستی‌شناسانه

**استناد به این مقاله:** رفعتی پناه مهرآبادی، مهدی (۱۴۰۴). نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان در پرتو فلسفه ادغام:

بحثی در الهیات اکولوژیک. پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵(۱): ۱۹-۳۴



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.





## ۱. مقدمه

امروزه در بحث‌های مرتبط با الهیات اکولوژیک، یکی از دلایل تخریب طبیعت و بحران محیط زیستی را نوع هستی‌شناسی و جهان‌بینی انسان مدرن می‌دانند، هستی‌شناسی‌ای که خود منبعث از مدرنیته است و با ایجاد دوگانگی بین انسان و طبیعت سبب طرد طبیعت به عنوان ماده‌ای بی‌جان و یا ابژه‌ای فاقد ادراک، احساس و ارزش ذاتی می‌گردد. از منظر الهیات اکولوژیک ریشه بحران‌ها و مسائل محیط‌زیستی، اخلاقی است و از آنجا که ریشه این مسائل، اخلاقی است، درمان نیز باید اخلاقی و معنوی باشد. بدین ترتیب بحث از میراث دینی، تمدنی و اخلاقی جوامع گوناگون به بحث‌های محیط زیستی راه یافته و از روش‌ها و بینش‌های موجود در این میراث به عنوان جایگزین‌های بالقوه‌ای که توان حل و فصل مسائل محیط زیستی را دارند، یاد می‌شود. در حقیقت در میراث دینی و تمدنی کشورهای گوناگون می‌توان فلسفه‌ای را یافت که زیربنای مسائل اخلاقی و نوع رابطه انسان با محیط پیرامونش قرار می‌گرفت و سبب ادراک خاصی از آن می‌گردید، ادراکی که طبیعت را به واسطه ارزش ذاتی‌اش شایسته احترام می‌دانست. این فلسفه را عمدتاً با عنوان «فلسفه ادغام» یاد می‌کنند. به همین دلیل امروزه اکوتولوژیست‌ها با پیش کشیدن مفهوم «فلسفه ادغام» در مقابل «فلسفه طرد» نشان می‌دهند که مسأله اساسی در پیدایش بحران محیط زیستی، تسلط فلسفه یا گفتمان طرد بر رابطه بین انسان و جهان پیرامونش است. این در حالی است که اگر به جای فلسفه طرد، فلسفه ادغام به عنوان گفتمان مسلط در این رابطه شناسایی شده بود، صورتبندی رابطه انسان با جهان پیرامونش به گونه‌ای کاملاً متفاوت انجام می‌گرفت و مانع از تخریب طبیعت و محیط زیست می‌گردید. عطف به مطالب فوق این مقاله در تلاش است تا با بررسی آثار مکتوب و غیرمکتوب تمدنی و دینی ایران باستان به این پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان در فرهنگ ایران باستان فلسفه ادغام و دیالکتیک هستی‌شناسی مزبور را یافت؟ و اگر چنین است، جایگاه هر یک از اجزای طبیعت در این نظام چگونه تعریف شده است و چه کارویژه‌هایی برای آنها به منظور حفظ نظم کیهانی تعریف شده است؟ طبعاً فهم این مسأله می‌تواند در صورتبندی امروزی ما از رابطه انسان با محیط زیستش تغییر ایجاد کند به نحوی که محیط زیست را صرفاً شی‌ای بی‌جان و ماده‌ای غیرمدرک نبینیم.

## ۲. پیشینه تحقیق

به رغم گستردگی آثار منتشرشده در مورد فرهنگ و تمدن ایران باستان، در زمینه محیط زیست و حفاظت از آن آثار قابل ملاحظه‌ای تا کنون به چاپ نرسیده است. از معدود آثار و مقالاتی که در این خصوص به چاپ رسیده است می‌توان به مقاله «اهمیت محیط زیست در ایران باستان» و «حقوق محیط زیست در ایران باستان» اشاره کرد. مقاله اول اصولاً چندان توجهی به پیچیدگی‌های مفهوم محیط زیست نداشته است و صرفاً با کنار هم قرار دادن برخی از داده‌ها در مورد مقولات طبیعی، کلیاتی در مورد جایگاه محیط زیست در ایران باستان مطرح کرده است. مقاله دوم نیز به لحاظ موضوعی کاملاً متفاوت از مقاله حاضر است و مباحث حقوقی را پیش کشیده است. همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «جهان‌بینی مزدیسنی و

حفاظت محیط زیست: نقدی واسازانه» به چاپ رسیده است که عمدتاً ناظر به نقد دوتالیسم موجود در ادبیات مزدایسنا و مسائلی که برای حفاظت محیط زیست پیش می‌آورد، است. این مقاله دوتالیسم موجود در نگاه زرتشتی را یکی از عواملی می‌داند که می‌تواند به تخریب محیط زیست منجر گردد و به همین جهت در قیاس با مقاله حاضر در مسیری متفاوت پیش می‌رود. در کنار این مقالات باید از مقاله‌ای با عنوان «پدیدار زیست محیطی در اندیشه سیاسی ایران باستان» بنام برد که معتقد است قوانین حاکم در دوران کهن مبتنی بر الگوهای اعتقادی بوده است و سیاست‌های حکمرانی آن دوران با تأسی از پندارهای حفاظت از عناصر محیطی آب و خاک، گیاه و حیوان شکل گرفته است و نشان می‌دهد که ایرانیان باستان با نگرشی زیست‌محور و با استفاده از گزاره‌های مذهبی سعی بر تقدس عناصر چهارگانه و تأکید بر حفظ آن داشته باشند.

### ۳. روش‌شناسی تحقیق

داده‌های موجود در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و از طریق مراجعه به تحقیقات و منابع مختلف مرتبط با ایران باستان به ویژه آثار دینی و آیینی چون اوستا، بندهش و مینوی خرد و نیز تحقیقات پژوهشگرانی مانند ابراهیم پورداود و مهرداد بهار گردآوری شده و پس از گردآوری، بر اساس فلسفه ادغام مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

### ۴. فلسفه ادغام

اکسانا تیموفیوا در *تاریخ حیوانات*، دیدگاه ارسطو در مورد حیوانات را برخاسته از فلسفه «ادغام» می‌داند. این فلسفه بر خلاف فلسفه «طرد» که بر برتری هستی‌شناختی و اخلاقی «انسان» استوار است و نظم عقلانی‌ای را ایجاد می‌کند که لازمه‌اش قربانی کردن طبیعت تحویل‌ناپذیر «حیوانی» است، اصل را بر پیوستگی تمام مراتب وجود قرار می‌دهد (تیموفیوا، ۱۴۰۰: ۱۴-۱۵). بر این اساس انسان، حیوانات و گیاهان جزئی از کیهان قلمداد می‌شوند و همگی کاری واحد را، که حفظ نظم جهان است، منتها به طرق گوناگون و شیوه‌های متفاوت، انجام می‌دهند. در یک نظم کیهانی سلسله‌مراتبی، گیاهان که از حیث وجودی در مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوانات قرار دارند، از حیوانات تقلید می‌کنند و حیوانات از انسان‌ها و به همین نحو انسان‌ها نیز از خدا(یان) و بدین ترتیب همگی در زندگی خود از نظمی واحد پیروی می‌کنند، «چنانکه گویی پرنده و انسان به یک‌سان در کار حفظ نظمی واحدند و هر یک به سهم خود در حفظ نظم کیهانی می‌کوشند» (همان: ۲۶). به واقع بر اساس فلسفه ادغام، نوعی اتصال در سراسر جهان برقرار است که به تمام موجودات زنده تسری می‌یابد و تمام آنها را به پیروی از اصلی واحد و می‌دارد و آن «اصل حیات» است. با این همه باید توجه داشت که در نظم سلسله‌مراتبی مورد نظر فلسفه ادغام، پایین‌تر بودن به معنای بدتر بودن نیست؛ بلکه بدین معناست که هر آنکه بالاتر است، «خیر» را بهتر می‌شناسد و این «خیر» به شدت در هم تنیده با اصل حیات می‌شود (همان: ۲۶-۲۷).

چنین برداشتی از هستی و موجودات نشان از جهان بینی کل‌نگری دارد که در چارچوب کلیت نظامی متافیزیکی معنا

می یابد. در این نظام حتی کوچکترین موجودات سر در کاری دارند که نمودی از ساختار کل جهان است و در خدمت نظم آن. انسان ها، حیوانات و گیاهان همگی در تلاشند نتیجه واحدی حاصل گردد و آن حفظ نظم کیهانی است و این کار از طریق تقلید و انجام دوباره آن چیزی صورت می گیرد که زمانی خدا(یان) انجام داده اند. هر عملی که از موجودی سر می زند در حقیقت تقلیدی است از آنچه که زمانی رخ داده است، آنچه که سبب نظم کیهانی شده است و تمامی موجودات باید در حفظش کوشا باشند.

چنین دیدگاهی صرفاً محدود به ارسطو نمی شود و شمول آن به جوامع مختلف کشیده می شود. اصولاً فلسفه ادغام را می توان در تمدن های باستانی و ادیان مشاهده کرد. این دیدگاه به وضوح نشان می دهد که بین خدا(یان)، انسان و طبیعت همواره دیالکتیکی هستی شناختی برقرار بوده است. گویی که همواره اصلی مقدس در تمام اجزای کیهانی در جریان است و خود را در موجودات گوناگون به طرق مختلف پیش می کشد. این تقدس سبب ایجاد دیالکتیکی بین خدا(یان)، انسان و طبیعت می شود. در این معنا طبیعت به دلیل حضور امر مقدس در آن، تقدس می یابد.

## ۵. فلسفه ادغام در ایران باستان

### ۵-۱. زمین

به نظر می رسد در بین عناصر طبیعی، زمین نقش قابل توجهی در تفکر ایرانیان باستان ایفا کرده است. انسان اساطیری-باستانی عمده‌تاً زمین را به مثابه مادر در نظر می گرفت و با تشبیه زمین به مادر، نتیجه-ای شگفت به دست آورده بود. او دریافته بود اگر قرار است زمین به مانند مادر زایش و باروری داشته باشد باید همسانی کیهانی و سرشتینی بین زن (مادر) و زمین پدید آید و همه آنچه که قرار است جلوه گاهی از حیات داشته باشند (مثل بذر گیاهان، انجام امور کشاورزی و به خصوص کاشت گیاهان) باید توسط زن انجام گیرد (الیاده، ۱۳۸۲: ۶۳).

انگاره زمین به عنوان مادر سبب انواع ویژه‌ای از مراسم و نحوه تدفین در فلات ایران شده بود. به عنوان نمونه یکی از شیوه‌های تدفین در فلات ایران از آغاز کشاورزی و استقرار دائم در روستاهای ابتدایی (حدود ۷۵۰۰ ق م) این بود که کودکان و نوزادان را در داخل خمره سفالی دفن می کردند. احتمالاً خمره در اینجا نمادی باشد از رَحِم و زمین نیز نمادی از مادر. همچنین انگاره زمین به عنوان مادر را در برخی از قبور کشف شده عصر آهن می توان دید. شکل قرار گرفتن مرده‌ها در قبر که عمده‌تاً حالت جنینی دارند، مؤید این ادعاست. قرار دادن جسد انسان به صورت جنینی در قبر، بازسازی قرار گرفتن جنین در رحم مادر است و این امر نشان از اعتقاد به حیات پس از مرگ و تولد دوباره از زمین-مادر است (طلایی، ۱۳۸۷: ۱۱۳ و ۱۱۵). شگفت آنکه شیوه تدفین خمره‌ای نوزادان و کودکان از عصر نوسنگی تا عصر آهن ادامه داشته است (همان: ۱۲۷).

همچنین داستان خلقت در دین زرتشتی به بهترین نحو فلسفه ادغام و دیالکتیک هستی‌شناسانه بین انسان، خدا و طبیعت را در پیوند با زمین به تصویر می کشد (دادگی، ۱۳۹۰: ۴۹). بر اساس بندهش، پس از کشته شدن کیومرث، از

تخمه‌وی نخستین جفت انسانی «مشی و مشیانه» از زمین برستند (همان: ۸۱). به این اعتبار زمین در جهان بینی مزدیسنی مادر نخستین جفت انسانی به شمار می‌رود. این چنین تصویری از زمین، تصویری خاستگاهی است. تصویری که زمین را به سان مادری معرفی می‌کند که عامل زایش و حاصلخیزی، بخشندگی و زندگی‌بخشی است. این زمین است که به سان یک مادر به همه چیز حیات می‌بخشد، آرامش‌دهنده و پاک‌کننده است دارای اخلاص، فروتنی و فداکاری است (همان: ۱۱۳-۱۱۴).

## ۵-۲. آب

در کنار نقش محوری زمین، به اهمیت آب و نقش اساسی آن در جهان‌بینی باستانی و در فلسفه ادغام می‌توان اشاره دارد. حضور پر رنگ عنصر آب به ویژه در اساطیر ایرانی نشانگر اهمیت حیاتی آن در ایران است. همانطور که برخی از پژوهشگران خاطرنشان کرده‌اند، در ایران پدیده خشکسالی پدیده‌ای مرسوم و ادواری بوده است، خشکسالی‌هایی که گاه ممکن بود چندین سال طول بکشد و جز ویرانی سکونتگاه‌ها، کوچ افراد، تلف شدن احشام، از بین رفتن مزارع و باغات و بروز اختلافات و جنگ‌ها حاصلی نداشت. این وضعیت جغرافیایی و اقلیمی در جهان‌بینی انسان ایرانی و اساطیر او نمود پیدا کرد. به باور مهرداد بهار درونمایه اصلی خشکسالی به خصوص در اساطیر ایرانی به صورت مبارزه خدای باران‌آور با دیو خشکسالی یعنی جنگ ستاره تیشتر با دیو اپوش خود را نشان می‌دهد (بهار، ۱۳۹۰: ۲۶۳-۲۶۴). بر اساس داستان خلقت در بندهش، به هنگام حمله اهریمن به جهان روشنایی، ستاره تیشتر که در حقیقت ستاره باران‌آور است، آب (باران) را با استفاده از نیروی باد و از طریق ابر به حرکت درآورد تا بتواند با نیروهای اهریمنی مقابله کند. تیشتر در این فرآیند به سه شکل مرد، اسب و گاو در آمد. او در این مسیر سی شبانه روز در دنیای روشنایی پرواز کرد و چنان باران بارید که تمام خرفستران غرق شدند. «زهر و گند» خرفسترانی که در باران غرق شدند، با زمین در آمیخت و تیشتر برای از بین بردن آن زهر به شکل اسب سپید و درازدُمی در آمد و در «دریا فرو شد». دیو اپوش نیز به شکل اسب سیاه کوتاه دُمی به مقابله با تیشتر رفت. اپوش در ابتدا تیشتر را شکست داد ولی تیشتر از اهورامزدا یاری طلبید و اهورامزدا نیز به او نیرو بخشید. در نتیجه تیشتر توانست اپوش دیو را شکست دهد. تیشتر سپس ده شبانه روز باران آورد و زهر خرفستران که در زمین بود را «در آن آب بیامیخت». این کار باعث شد که زمین پاک گردد (دادگی: ۶۳-۶۴).

اسطوره تیشتر گذشته از آن که در پی تبیین چرایی وجود خشکسالی است، به خوبی نشان می‌دهد که در تفکر اسطوره‌ای-باستانی، هم انسان‌ها، هم طبیعت و هم نیروهای ماورائی چون الهگان، امشاسپندان و ستارگان در کنار هم و در یک مجموعه هماهنگ در تقابل با نیروهای شر و بر هم زننده نظم، در تلاشند تا نظم، درستی و راستی را بر جهان حاکم گردانند.

این اسطوره همچنین به خاصیت تطهیرکنندگی آب اشاره دارد. خاصیت تطهیرکنندگی نیز به دیالکتیک و گفتگوی متقابلی باز می‌گردد که بین انسان، خدا(یان) و طبیعت وجود داشته است. در حقیقت کاملترین نوع رابطه‌ای که انسان با هستی‌اش به سان جزئی از یک هستی بزرگتر، هستی‌ای کیهان‌شناختی-زیست‌شناختی، برقرار کرده بود مبتنی بر ادواری می‌شد که متضمن رویش، زادن، پیدایی، ظهور، بالندگی،

باروری و سپس پیری، نقصان، مرگ و ناپیدایی و دوباره تکرار این دایره زمانی بود. آب نقطه مرکزی، مرکز ثقل و سنگ بنای گردهم آمدن تمام دیالکتیک انسان، خدا(یان) و طبیعت بوده است. نمادپردازی‌ها و آیین‌های خدایان باروری، خدایان نباتی، و پدیده‌های طبیعی چون ماه، گیاهان و برخی از حیوانات حول محور آب شکل گرفته‌اند. تیشتر ستاره باران و خرداد امشاسپند نگهبان آب به حساب می‌آمدند. اسطوره فریدون، اردوی سورا آناهیتا، مهر و بسیاری دیگر از اساطیر ایرانی و غیر ایرانی با آب پیوندی وثیق دارند و طبعاً تصور پیدایش هر چیز از آب را منشأ حضور آب به عنوان مرکز ثقل این دیالکتیک می‌توان محسوب داشت. در این تفکر آب مبدأ هر چیز و بالقوه مبنای تجلی کائنات و مخزن همه چیز بود. غوطه‌ور شدن در آب رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایش دوباره بود، زیرا هر غوطه‌ور شدن برابر با اضمحلال صورت و استقرار مجدد بود و خروج از آب تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهانی (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۸۹). به همین دلیل است که در اسطوره تیشتر، زمین بر اثر بارش مداوم، غرق در آب می‌شود و با کشته شدن نیروهای اهریمنی به وسیله باران، زهرشان نیز توسط آب شسته می‌گردد و زمین بدین طریق تطهیر می‌شود. و درست به همین دلیل است که بندهش در مورد آفرینش مادی، می‌آورد که «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود، زیرا همه چیز از آب بود جز تخمه مردمان و گوسپندان» (دادگی: ۳۹).

همچنین رمزپردازی‌هایی که از آب صورت گرفته درست به مانند رمزپردازی‌های ماه، متضمن توالی، تکرار، دایره‌ای و حلزونی‌شکل بودن است که تصور مرگ و زایش و تکرار این وضعیت را به ذهن متبادر می‌کند. پس دیالکتیک آب، انسان را و می‌دارد که به مانند ماه تصور آب را با مرگ و هستی دوباره، اما با قدرت تطهیر و پاک‌کنندگی پیوند زند. اساطیر طوفان بهترین شکل چنین تصویری هستند. در هر دوره طوفان جهان را از بین می‌برد و در عین حال منجر به ادامه حیات به صورتی جدید می‌شود. حیاتی فاقد پلیدی‌های گذشته و سرشار از زندگی دوباره. پس در این دیالکتیک زمین به سان زهدان و آب به عنوان عامل بارورکننده و زایا، مایه حیات و بی‌مرگی و در عین حال پاک‌کننده و مطهر به شمار می‌رود (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۹۵).

تمامی خواص فوق، منجر به پیدایش کیش‌های مختلف مرتبط با آب در ایران شده بود، آیین‌ها و کیش‌هایی که آب را مقدس و محترم و نیز شایسته احترام و پرستش می‌دانستند (فریزر، ۱۳۸۸: ۱۹۸). در برخی از هات‌های یسنا به ستایش آب‌ها پرداخته می‌شود (یسنا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۶-۳۷). در هات ۶۳ در کنار ستایش فرورهای پارسایان، اهورامزدا و امشاسپندان، به ستایش «آب‌های پاک» نیز پرداخته شده است (همان: ۸۵-۸۶). به همین نحو، هات شصت و پنجم یسنا در ستایش آب و ایزدبانوی آن یعنی اردویسورا آناهیتا است. ستایش او در کنار رودها، دریاها و بر فراز کوه‌ها انجام می‌گرفت. لقب او آناهیتا به معنای پاکیزه است. او فزاینده گله و رمه (اشاره به برکت‌بخشی) و پاک‌کننده نطفه مردان و زهدان زنان است و زایش زنان را آسان می‌کند (بهار، ۱۳۸۷: ۴۷۷). در هات ۶۵ یسنا، آب «اردویسور ناهید» که «درمان‌بخش، دشمن دیوها، اهورایی کیش، برازنده ستایش در جهان خاکی، برازنده نیایش در جهان خاکی، پاکی که فزاینده جان، پاکی که فزاینده رمه و گله، پاکی که فزاینده گیتی، پاکی که فزاینده

خواسته، پاکی که افزایشده کشور» است مورد ستایش قرار می‌گیرد (یسنا، ج ۱: ۸۹-۹۰). چنین برداشتی از «آب» نه صرفاً به عنوان بخشی از طبیعت، بلکه به عنوان کنشگری که ذیشعور، فعال و بارورکننده است، به خوبی می‌تواند دیالکتیک کیهان‌شناختی-زیست‌شناختی انسان ایرانی را توضیح دهد. دیالکتیکی که در فضای فلسفه ادغام پیش می‌رود و آب را به مثابه عامل حیات‌بخش، شنونده‌ای که می‌تواند اجابت کند، فعالی که قادر به کنشگری در فضای مفاهیم هستی‌شناختی است، نشان می‌دهد.

### ۵-۳. حیوانات: گاو

در نگاه کل نگر اساطیر ایرانی، نماد گاو نقش مهمی ایفا می‌کند و با آب و زن در ارتباط قرار می‌گیرد. می‌دانیم که گاو یک توت‌م مهم هند و ایرانی است (قائمی: ۳۴۶). در اساطیر ایرانی نیز نماد گاو بسیار مقدس، منشأ خلق طبیعت گیتیانه و ریختن خورش مکرره است. در اوستا کسانی که خون چهارپایان را می‌ریزند مورد نفرین قرار گرفته‌اند. همچنین در بندهش پنجمین خلقت گیتیانه اهورامزدا، «گاو یکتا آفریده» است که در کنار رود وه داییتی آفریده شد. بندهش می‌آورد که به یاری گاو مقدس، آب و گیاه آفریده شد تا گاو از آن‌ها نیرو بگیرد (دادگی: ۴۰). به علاوه در آفرینش کیومرث نیز باز از گاو سخن به میان آمده است. بر مبنای بندهش کیومرث در سوی چپ و گاو در سوی راست هرمزد آفریده شدند. بندهش بیان می‌کند که اهورامزدا، کیومرث را با گاو از زمین آفرید. معنای زایایی و برکت‌بخشی گاو را می‌توان در همین بخش از بندهش مشاهده کرد. «هرمزد» از روشنی و سبزی آسمان نطفه مردمان و گاو را آفرید، زیرا این دو نطفه را که آتش تخمه‌اند نه آب تخمه، در تن گاو و کیومرث بداد تا افزایش یافتن مردمان و گوسفندان از آن باشد» (همان: ۴۱). تأمل در محتوای اسطوره آفرینش مادی گاو و کیومرث به خوبی نشان از پیوند آب و گیاهان با گاو دارد. آفرینش گاو در کنار رود داییتی و نیز آفرینش آب و گیاه به یاری گاو نشان از نگاه کل‌نگرانه اساطیری و ارتباط تنگاتنگ این اجزای گیتی با هم دارد. جالب آنکه ترسیم خصوصیات گوسفند در بندهش درست به مانند انسان است (دادگی: ۴۹). خاصیت زایایی گاو به ویژه به هنگام حمله اهریمن و کشتن گاو نمایان می‌شود. با کشته شدن گاو به سبب سرشت گیاهی آن، از اندام هایش پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه درمانی از زمین روئید. از تخمه گاو نیز یک جفت گاو بر زمین آورده شد و از آنها دویست و هشتاد و دو نوع پدید آمد (همان: ۶۶).

همچنین در روایت‌های اساطیری، آب و ابرهای بازان‌زا گاه به شکل زن و گاه به شکل گاوی پدیدار شده است که اژدهایی (نماد خشکسالی) با حبس آن‌ها (ها) مانع طراوت و زاینده‌گی طبیعت می‌شود. سپس پهلوانی با شکست اژدها و آزادی گاوها یا زن‌های در حبس (نماد آب و ابرهای باران‌زا) دوباره زندگی و سرسبزی را به طبیعت باز می‌گرداند. اسطوره‌های فریدون، ضحاک، اسفندیار و گشتاسپ چنین معنایی را با خود دارند (رضائی دشت ارژنه، ۱۳۸۸: ۱۱). این اسطوره‌ها با قراردادن آب، ابرهای باران‌زا، زن و گاو در کنار هم به ارائه تصویری از جهان‌بینی انسان باستانی می‌پردازند که نشان می‌دهد تمامی اجزای هستی قابلیت بیان نمادین در قالب یکدیگر را دارند. این امر نیز به دلیل همان فلسفه ادغامی است که سراسر هستی را در یک کل به هم پیوسته قرار می‌دهد، فلسفه‌ای که انسان را خارج از طبیعت و در جایگاهی بالاتر نمی‌نشانند.

اژدهاک یا ضحاک در اوستا یک اژدهای سه سر سه پوزه شش چشم است که در پی نابودی جهان بر می‌آید.

اژدهاک به تدریج و با تغییراتی در قالب اسطوره ضحاک در شاهنامه فردوسی در می‌آید. بر اساس آبان یشت، ضحاک قربانی‌های زیادی به درگاه آناهیتا تقدیم می‌کند تا آناهیتا او را در نابود کردن هفت اقلیم یاری دهد؛ اما آناهیتا از همکاری با او امتناع می‌کند (اوستا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۹). در مقابل، پس از اینکه اژی‌دهاک از درگاه آناهیتا باز گشت، فریدون با تقدیم پیشکش و قربانی به درگاه آناهیتا، از او برای شکست دادن اژی‌دهاک و آزاد کردن زنانش «سنگهوک» و «ارنوک» که «برازنده نگاهداری خاندان و شایسته زایش و افزایش دودمان‌اند»، یاری طبیب و آناهیتا نیز او را یاری داد (همان: همانجا). فریدون موفق می‌شود اژی‌دهاک را از بین ببرد و شهرنواز و ارنواز (سنگهوک و ارنوک) که نماد ابرهای باران‌زا هستند را از چنگ اژدهای خشکسالی آزاد کند (بهار، ۱۳۹۰: ۳۱۱-۳۱۲).

در این اسطوره، به ویژه روایت شاهنامه‌ای آن، گاو حضوری پررنگ دارد. در روایت شاهنامه، گاو برمایه به وسیله ضحاک کشته می‌شود، گاوای که در اصل دایه فریدون بود. ضحاک با کشتن گاو برمایه در واقع خشکسالی را هرچه بیشتر بر طبیعت حکمفرما می‌کند، چرا که رابطه بسیار نزدیکی بین گاو و زن به عنوان عامل باروری وجود دارد و هر دو نماد ابرهای باران‌زا هستند (رضائی دشت ارژنه: ۱۱۴). همچنین بر اساس بندهش نام اجداد فریدون با گاو گره خورده بود: «فریدون پسر اسفیان پر گاو، پسر اسفیان سوک گاو، پسر اسفیان برو گاو، پسر اسفیان سیاه گاو، پسر اسفیان سپید گاو، پسر اسفیان دفر گاو، پسر اسفیان رمه گاو و ...». این نام‌ها نشان می‌دهد که احتمالاً توت‌م اینان گاو بوده است و فریدون به یک معنا فرزند توت‌م خویش است (دادگی: ۱۴۹). به علاوه درفش فریدون از پوست گاو است و گرز او نیز گاوسر (رضایی دشت ارژنه: ۱۱۷).

نشانه‌هایی از برکت‌بخشی گاو و نمادپردازی آن به عنوان عامل باروری و فزونی در میترائیسم وجود دارد. تندیس‌های متعددی که از میترا در اروپا به جای مانده است، نشان می‌دهد که میترا زانو زده در پشت گاو نری در حالی که خنجر را در تهیگاه گاو فرو کرده است، در بعضی از آثار دُم گاو نر به سه ساقه غله ختم می‌شود. در یکی از آنها ساقه‌های غله به جای اینکه از دم گاو بروید، از جای خنجر برون زده است (فریزر: ۵۲۵). این چنین تصویرپردازی‌ای از قربانی کردن گاو به دست مهر و روییدن غله از دم و یا بدن گاو، با تصویرپردازی‌ای که بندهش از کشته شدن گاو به دست اهریمن ارائه می‌دهد شباهت دارد به ویژه اینکه بر اساس بندهش با کشته شدن گاو به سبب سرشت گیاهی آن، از اندام هایش پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه درمانی روئید. درست مطابق همین باور است که برج ثور (گاو نر) دقیقاً مطابق است با ماه اردیبهشت که نمادی است از اشاوهریشته، امشاسپند نگهبان گیاهان، ماهی که زندگی دنیوی به رویش و باروری رسیده است (کزازی، ۱۳۸: ۹۵). در فرگرد بیست و یکم وندیداد نیز در ستایشی که از گاو صورت می‌گیرد، برکت‌بخشی را می‌توان مشاهده کرد: «دروود بر گاو پاک، درود بر تو ای گاو نیکوکار، درود بر تو که افزونی می‌بخشی، درود بر تو که می‌رویانی، درود بر تو که بهترین آشون و اشون هنوز نازاده را بهروزی می‌بخشی...» (اوستا، ج ۲: ۸۷۹).

#### ۵-۴. اجرام آسمانی: ماه

گذشته از این در اسطوره خلقت گاو و کیومرث و سپس کشته شدن اینان به دست اهریمن، می‌توان به وضوح پیوند زن، گاو و ماه را مشاهده کرد. بر اساس این اسطوره پس از آنکه گاو کشته شد اهورامزدا، تن و آئینه گاو را به ماه سپرد و تن کیومرث را به خورشید (همان: ۷۵). می‌دانیم که ماه به مانند زن به

دلیل دوره‌ای بودنش جزء اجزای مؤنت تفکر اساطیری به شمار می‌رود و در کنار گاو و آب مجموعه‌ای همبسته را می‌سازند که عامل زایایی و برکت‌بخشی هستند. در این اسطوره نیز دقیقاً تن و آئینه گاو به ماه برده می‌شود و گاو به ماه مانند شده است. فی الواقع انسان پیشامدرن باستانی با پنداشت جهان به سان انسان و انسان به سان جهان، با یافتن شباهت بین خود و جهان، به بینشی خاص دست یافته بود. این بینش که انسان را عالم صغیر و جهان را عالم کبیر می‌دانست، هر پدیده عالم را به بخشی از ماهیت وجودی انسان و وضعیت زیست‌شناسانه او پیوند می‌زد. به همین سان تمام پدیده‌های عالم بر حسب نحوه حیاتشان، حرکتشان، توالی زمانی و تغییر ظاهری‌شان با بخشی از انسان یا کلیت حیات و ممات او پیوند و شباهت می‌یافتند. ماه به عنوان پدیده‌ای طبیعی، بدان دلیل که همواره پُر و کاسته و از دید انسان پنهان می‌شد، بدان جهت که گاه به محاق می‌رفت و گاه قرص کاملش تاریکی شب را روشنایی می‌بخشید، درست به مانند انسان تابع قوانین جهانی کون و صیوروت، ولادت و مرگ قرار گرفته بود. این پدیده درست به مانند انسان اندک اندک رشد می‌کرد، می‌بالید، کمال می‌یافت و سپس اندک اندک رو به نقصان می‌گذارد و در قوس آسمان به سوی نزول می‌رفت و نهایتاً ناپدید می‌شد. اما این ناپدید شدن با ولادت ماه نو، نشان از زایایی دوباره و حیات آن در پی مماتش داشت. همین وضعیت را انسان برای حیات و ممات خود و متعاقباً حیات جدید پس از مرگ خود در نظر گرفت. ماه بدینگونه کوکب ضرب آهنگهای حیات شد. ماه با طی مراحل تولد، رشد، کمال، نقصان، کاستی و ناپدید شدن یا مرگ، واحدی گردید برای اندازه‌گیری ادواری زمان حاکم بر زندگی انسان. ماه ضابط همه مراتب عالم گردید و همانطور که الیاده به درستی خاطرنشان کرده است، همه مراتب عالم که محکوم قانون صیوروت و شدن ادواری بودند، مثل آب، باران، رستنی‌ها و باروری، با ماه در پیوند قرار گرفتند. هر پدیده طبیعی و کیهانی که زیستی ادواری داشت با ماه همسان انگاشته شد. تمام حیوانات و جانورانی که مانند ماه زندگی ادواری داشتند نمادی از ماه به شمار می‌رفتند. در این معنا مار به دلیل پوست اندازی، حلزون به دلیل منحنی‌وار بودنش و زن به دلیل عادت ماهانه‌اش با ماه در پیوند قرار گرفتند (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۲۵).

بدین ترتیب ذهن انسان باستانی با درک فضائل ماه میان رشته‌ای از پدیده‌های کیهانی، نجومی، زیستی و طبیعی رابطه‌ای همدلانه، همبسته و شبکه‌ای معنایی ایجاد کرد. شبکه‌ای که درک هر جزئی از آن منوط به درک کل شبکه و رابطه هر جزء با سایر اجزا بود. ماه همواره مورد احترام بود چون نمادی از زایایی به شمار می‌رفت. یکی از یشت‌های اوستا، ماه یشت، در ستایش ماه است: «ماه در بردارنده تخمه گاو را و گاو یگانه آفریده را و چارپایان گوناگون را خشنود می‌سازم.... درود بر ماه حامل نژاد ستوران...» (اوستا، ج ۱: ۳۲۵؛ یشتها، ج ۱: ۳۲۱). غالباً ماه، تشکیل‌دهنده تخمه و نژاد ستوران به حساب می‌آمد و مربی گیاهان و رستنی‌ها خوانده می‌شد: «ماه در بردارنده تخمه گاو... آن سودمند گیاه رویاننده آبادکننده، آن بغ درمان بخش را می‌ستایم» (همان، ج ۱: ۳۲۶). در بندهش، ماه نگهدارنده و پاک‌کننده تخمه گاو یکتاآفرید است (دادگی: ۶۶). گذشته از ماه یشت، یکی از پنج نیایش موجود در خرده اوستا، به ماه اختصاص یافته است. این ماه نیایش سه بار در مدت سی روز خوانده می‌شد. در ماه نو و در وسط ماه



وقتی که ماه پر بود و در آخر ماه وقتی که دوباره ماه تیغه می‌شد (اوستا، ج ۲: ۵۹۹-۶۰۰ / یشتها، ج ۱: ۳۱۸). همچنین یافته‌های باستان‌شناسی نشان از تقدس ماه در ایران به دلیل برکتبخشی و بارورکنندگی آن دارد. در کاوش‌های شهداد، مهری استوانه‌ای با نقش خدای ماه، حامی گیاهان و حیوانات مربوط به هزاره سوم قبل از میلاد به دست آمده است که تصویر ماه را به صورت خدایی مؤنث در حالی نشان می‌دهد که از بدن او خوشه‌هایی که احتمالاً گندم است، روییده و در سوی دیگر مهر، این الهه به عنوان خدای حامی حیوانات در حالی که حیوانات متعددی در کنارش قرار دارند، به صورت نیمرخ با شاخ‌هایی در بالای سرش دیده می‌شود. هلال ماه بین دو تصویر به چشم می‌خورد (آورزمانی، ۱۳۹۰: ۷). از قدیمی‌ترین نمادهای ماه، یک صلیب چند وجهی است که بر روی ظروف به دست آمده از شوش دیده می‌شود. این صلیب کنار خدای ماه که بر گردونه‌اش سوار است دیده می‌شود. کنار این تصویر، هلال ماه قرار دارد. همچنین بر روی آثار کشفشده در حفاری‌های شوش نقش تعدادی زن برهنه ایستاده به چشم می‌خورد که دستشان را به هم داده‌اند. از آنجا که دیگر نمادهای ماه نیز همراه اینان به چشم می‌خورند، رابطه زن و ماه در این دوران اثبات می‌گردد. این تصویر هاله دور ماه را و وعده باران را که نشانه باروری است، به ذهن متبادر می‌کند (نجفی، ۱۳۸۴: ۲۱۷-۲۱۸). بر روی سکه‌های شاهان محلی پارس نیز نقش ماه بر فراز دیهیم و یا داخل آن مشهود است. نماد ایزدبانو «نانایا»، ایزد الیمایی، ماه بود که نقش آن بر اکثر سکه‌های الیماییان ضرب شده است. بر روی اکثر سکه‌های ساسانی نقش هلال ماه دیده می‌شود. در نقش برجسته‌های ساسانی از جمله طاق بستان هلال ماه بر پیشانی ایوان و تاق بزرگ آن به چشم می‌خورد (آورزمانی: ۹). گزارش شده که در بالای آتشکده آذرگشنب هلال سیمینی وجود داشته است (یشتها، ج ۱: ۳۱۸).

## ۵-۵. درختان و گیاهان

درختان و گیاهان به عنوان یکی از اجزای هستی، سر در همان کاری دارند که جمادات، انسان‌ها، حیوانات و خدایان دارند. درخت گاه رمز زندگی و باروری پایان‌ناپذیر بوده است. درخت عین بیماری، حیات و پاکی (شجره طیبیه) و گاه مرکز زمین و پایگاه عالم و زمانی نیز رمز رستاخیز و تجدید حیات و نیز نمادی از خدای شهیدشونده و باروری به شمار می‌رفت. درخت از این رو که عمودی است و می‌بالد و سپس در پاییز، خزان می‌شود و در زمستان می‌میرد و آن گاه دوباره در بهار می‌روید و زنده می‌شود و این عمل به دفعات صورت می‌گیرد و مهمتر از آن چون درخت شیره‌ای دارد که همواره در درونش جاریست، آبی است حیاتی. پس درخت موضوعی می‌شود مذهبی، عرفانی و رمزی. درخت نمادی می‌شود از بیماری، از رستاخیز. درخت به جهت تکرار دوره مرگ و رستاخیز به دلیل تکرار سیر کودکی، جوانی، پیری، مرگ و به یمن تجدید حیاتش رمزی می‌شود از جهان (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۶۵).

در فرهنگ ایران باستان نیز درخت با باروری، برکت‌بخشی و زایایی مرتبط بوده و تقدیس می‌شده است. در متون پهلوی از درخت «بس‌تخمه یا ویسپویش» سخن به میان رفته است. این درخت در میانه دریای

فراخ‌کرت رسته و سیم‌رغ بر آن آشیان دارد. «هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و چون بر آن می‌نشیند هزار شاخه از آن می‌شکند و تخم از آن پراکنده شود» (تفضلی، ۱۳۸۰: ۷۰ به نقل از صدیقی، ۱۳۸۶: ۹۶/ یشتها، ج ۲: ۵۷۷). تخم همه گیاهان در این درخت است و بنابر بندهش در زیر تنه این درخت نه کوه آفریده شده است که داری نهصد و نود و نه هزار و نود و نه جوی است. این جوی‌ها «فراز رود به هفت کشور، که همه آب دریای هفت کشور زمین را چشمه از آنجاست» (دادگی: ۱۵۱). در عین حال باید از گیاه هوم نام برد که در ایران باستان از افشرد آن شربتی مسکر به دست می‌آمد و در آیین‌های دینی از آن استفاده می‌کردند. این درخت در بندهش با نام گوگردن (درختی دارای همه داروها) نامیده شده است (دادگی: ۶۵ به نقل از صدیقی: ۹۷). به علاوه در بندهش یکی از خواص این گیاه، خاصیت نامیراکندگی آن برشمرده شده است (دادگی: ۸۷). این درخت در کنار «درخت بس تخمه» با کمک تیشتر و سیم‌رغ به پراکنده شدن و بارآوری گیاهانی کمک می‌کنند که از تخمه گاو یکتا آفرید پدید آمده‌اند (همان: ۸۷). بدین ترتیب در جهان‌بینی مزدیسنی و باستانی ایرانی، گیاهان نمادی هستند از زایش و برکت‌بخشی و در کنار سایر اجزای هستی، در تلاشند که بر نیروهای اهریمنی و تاریکی فائق آیند.

به همین نحو می‌توان از درخت سرو در ایران باستان نام برد. در دین زرتشت این درخت مظهر ایزد مهر است. این درخت به عنوان نمادی از پیوند میان زمین و آسمان به شمار می‌رود و منشأ حیات و مایه زندگی جاودانه است (براری و آقادات، ۱۳۹۲: ۵۵). سرو را در شب زایش مهر با نمادها و نشانه‌هایی دیگر می‌آراستند که هر یک نزد مهریان نشانی ویژه و پیامی رازگونه و نهفته در خویش داشت (بهمنی، ۱۳۸۹: ۶۵). به علاوه اعتقاد بر این است که زرتشت درخت سرو را از بهشت آورده و به تعداد دو نهال، آنها را در دو نقطه از زمین یکی در کاشمر و دیگری در فریومد خراسان کاشته است (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۲۱۵).

## ۵-۶. پرندگان

شوق انسان برای پرواز و رهایی از محدودیت‌های طبیعی اطرافش فقط به دلیل فشارهای جهان طبیعی و ناامنی اقتصادی و جانی نبود، بلکه بیش از این، انسان موجودی است که از شیوه وجودی یگانه‌ای در جهان برخوردار است. تمایل به آزاد ساختن خود از محدودیت‌هایی که احساس می‌کند نوعی خفت و خواری است و بازیابی خودانگیزگی و آزادی باید در میان مشخصات خاص انسان گنجانده شود. این خصوصیات است که انسان را به تلاش برای عروج و پرواز و می‌دارد و پرنده تنها موجودی است که از خصوصیت بالاروندگی برخوردار است، پرنده موجودی است که آزادانه بالا و به آسانی از جایی به جای دیگر می‌رود. پس انسان پرنده را نمادی می‌بیند از عروج (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۴). همچنین همه آنچه که در ازل روی داد در جهان بالا در آسمان رخ نمود. جایگاه خدایان نیز آنجاست و تمام حوادث عظیم آفرینش در آسمان روی می‌دهد. به عبارتی تقدیر انسان در آسمان رقم می‌خورد و پرنده تنها موجودی است که با آن در ارتباط است. پس پرنده موجودی مقدس به شمار می‌رود که پیام‌آور خدایان است. پس پرنده شدن و قدرت پرواز یافتن یعنی جهش هستی‌شناختی. بنابراین پرواز و نمادپردازی آن با پرنده یا بال پرندگان، بیانگر توانایی افراد برای ترک ارادی جسم و سفر در قالب روح کیهان است (همان: ۱۰۰). در اساطیر هند و ایرانی پرندگان به خصوص عقاب کارویژه‌هایی دارند که منجر به تقدس و گرمای داشت

آن‌ها می‌شود. به عنوان نمونه بر اساس ریگ ودا سوما، گیاه مقدس، را که ورونه آن را بر صخره‌ای نهاده بود، عقاب بر زمین می‌آورد و در اوستا آن را مرغان می‌پراکنند (بهار، ۱۳۸۷: ۴۷۹). همچنین باید از سیمرغ به عنوان یکی از پرندگان نمادین در اوستا و جهان‌بینی ایرانی نام برد. این مرغ در اوستا بر بالای درخت «بس تخمه یا ویسپویش» آشیانه دارد. در رشن یشت در وصف این پرنده آمده است که «اگر تو هم ای رشن پاک در بالای آن درخت سیمرغ که در وسط دریای فراخکرت برپاست آن (درختی که) دارای داروهای نیک و داروهای مؤثر است و آن را ویسپویش خوانند و در آن تخم‌های کلیه گیاهان نهاده شده است، ما تو را به یاری می‌خوانیم» (یشتها، ج ۱: ۵۷۳-۵۷۵). قرار داشتن آشیانه سیمرغ بر درخت ویسپویش (در اوستا) که تخم همه گیاهان را دارد و نیز قرار داشتن او بر کوه البرز که جایگاه مهر و ناهید است (در شاهنامه) و نیز ارتباطی که می‌توان بین سیمرغ و گیاه هوم برقرار کرد، نشان‌دهنده جایگاه ویژه‌ای است که این پرنده در فرهنگ باستانی داشته است. به ویژه اینکه گاه آن را با شاهین و عقاب یکی می‌دانند (اسماعیلی، ۱۳۹۵: ۱۳۱). در عین حال باید توجه داشت که در بهرام یشت از پرنده‌ای به نام وارغن نام برده شده است. پورداود آن را به شاهین ترجمه کرده است. این پرنده به عنوان یکی از ده کالبدی به شمار می‌رود که ایزد بهرام در قالب آن خود را به زرتشت نمایانده است. در بهرام یشت هفتمین کالبدی که بهرام خود را در آن نشان داد، کالبد وارغن بود (یشتها، ج ۲: ۱۲۳-۱۲۴). در همین یشت از اوستا، زرتشت از اهورامزدا سوال می‌کند که اگر به جادوی بدخواهان گرفتار گردد چه باید کند؟ اهورامزدا پاسخ می‌دهد که «پری از مرغ وارغن بزرگ شهپر بجوی. این پری را به تن خود بمال با این پری ساحری دشمن را باطل نما» (همان، ج ۲: ۱۲۷).

افزون بر این، نقش شاهین از ادوار بسیار کهن بر روی دست‌ساخته‌های ایرانی به چشم می‌خورد. شاید کهن‌ترین نگاره‌های نشانگر شاهین در ایران از تل باکون (هزاره ۵ ق م) به جای مانده‌اند. نقش شاهین بر سفالینه‌های شوش (هزاره ۴ ق م) بارها تصویر شده است. در تپه یحیی (هزاره ۳ و ۴ ق م) تصویر شاهین روی سنگ‌های صابونی خاکستری نقش شده است. شاهین مهمترین نماد در هنر جیرفت (نیمه نخست هزاره ۳ ق م) به شمار می‌رود. پرچم مفرغی‌ای که در شهداد (هزاره ۳ ق م) کشف شده، منقش به نقش شاهین است. در هنر عیلامی شاهین به عنوان نگهبان و محافظت‌کننده به حساب می‌آمد، چنانکه در میان آویزها و زیورهای عیلامی نقش شاهین بارها تکرار شده است. روی کلاه خودی از عیلام میانه ایزدی میان دو ایزدبانو ایستاده و شاهینی بر فراز سر آنها، احتمالاً به مثابه نگهبان جنگاوران، در پرواز است. نقش یکی از جام‌های مارلیک (هزاره اول ق م) نیز شاهینی است که یک ماهی را در چنگال هایش گرفته و بال هایش را بر فراز دو قوچ گسترده است. یکی از نقش‌مایه‌های جام زرین حسنلو (هزاره اول ق م) انسانی است که بر پشت یک شاهین در حال پرواز نشسته است (طاهری، ۱۳۹۷: ۲۵-۲۶).

## ۶. نتیجه گیری

ابتنای جهان‌بینی انسان ایرانی در دوره باستان بر فلسفه ادغام سبب شده بود تا نگاه وی به جهان و

محیط پیرامونش نه بر دوگانگی و تضاد بین انسان و طبیعت، بلکه بر پیوستگی، ارتباط متقابل و هماهنگی با آن قرار گیرد. قرار دادن تمامی موجودات و از جمله انسان در یک کل به هم پیوسته و ادراک جهان طبیعی و اجزای آن به عنوان موجوداتی که دارای احساس، ادراک و شعور هستند، امکان مفاهمه و گفتگوی بین انسان و جهان طبیعی را فراهم آورده بود. این گفتگو نیز عمده‌تاً بر اساس هدفی شکل گرفته بود که ناظر بر تقابل خیر و شر، خرد و نادانی، نور و روشنائی بود. نتیجه اینکه در جهان‌بینی ایرانی، انسان به مانند سایر موجودات و در کنار آنها به عنوان جزئی از هستی به شمار می‌رود. در این معنا انسان برتری اخلاقی و هستی‌شناختی بر موجودات دیگر ندارد و لذا باید در کنار سایر اجزای هستی و پدیده‌های طبیعی وظیفه برقراری نظم کیهانی را در مبارزه با شر و نیروهای اهریمنی به انجام برساند. همانگونه که در مواضع مختلف مقاله نشان داده شد، تمامی اجزای طبیعت (حیوانات، گیاهان، پرندگان، جماداتی مانند کوه ها) به عنوان کنشگرانی مؤثر به شمار می‌رفتند که انسان را در مبارزه مزبور، ایجاد نظم کیهانی و استقرار خیر همراهی می‌کردند. تصویرپردازی اساطیر ایرانی از این مبارزه سبب خلق صحنه‌هایی گردیده است که روایتگر همراهی و ارتباط متقابل پدیده‌های طبیعی با انسان است. بنابراین در ایران باستان به ویژه در سطح هستی‌شناسی، انسان نه در خارج از طبیعت و در تقابل با آن، بلکه در دل جهان طبیعی و صرفاً جزئی از آن به شمار می‌آید. چنین ادراکی از طبیعت سبب ایجاد حسی از احترام عمیق به طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌گردد، ادراکی که خود را در تقدیس عناصر اربعه (آب، باد، خاک و آتش) نشان می‌دهد و طبعاً انسان را به حفاظت از طبیعت و عناصر طبیعی فرا می‌خواند. در حقیقت، این دیدگاه امکان بازنگری در رابطه انسان با طبیعت را فراهم می‌آورد، رابطه‌ای که با مدرنیسم و بر ساخته شدن انسان مدرن دگرگون شد و محیط طبیعی دیگر نه به عنوان پدیده‌ای زنده و دارای روح و قدرتهای اسرارآمیز بلکه به مثابه ابژه‌های بی‌جان در خدمت رشد اقتصادی و مادی بشر قلمداد شد. حال آنکه توجه به جهان‌بینی باستانی ایرانی این امکان را فراهم می‌آورد تا محیط طبیعی به مثابه کنشگری زنده و دارای احساس و ادراک محسوب گردد که می‌تواند در ارتباطی هستی‌شناختی با انسان قرار گیرد. درک پدیده‌های طبیعی به عنوان وجوداتی که ارزش ذاتی دارند و در چرخه تکامل مادی و معنوی انسان می‌توانند نقش بازی کنند، اصلی‌ترین پیامی است که توجه به جهان‌بینی باستانی برای انسان امروزی دارد.

## تعارض منافع

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

## منابع و مأخذ

- آورزمانی، فریدون (۱۳۹۰). «منظر آسمانی: نگاهی به رازهای ماه در ایران باستان»، منظر، ش ۱۴، اردیبهشت و خرداد، صص ۶-۹.
- اسماعیلی، زیبا (۱۳۹۵). «سه پرنده اسطوره‌ای در اوستا»، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، دوره دوم، ش ۲، تابستان، صص ۱۲۸-۱۳۵.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲). اسطوره، رویاء، راز، ترجمه رویا منجم، تهران: علم.
- (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- (۱۳۶۷). اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: نیما.
- اوستا (۱۳۸۹). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.
- براری، میثم و آقادات جلفایی، سمیرا (۱۳۹۲). «بازخوانی الگوی سه گانه مقدس با محوریت نقش مایه درخت سرو در هنر ایرانی»، هنرهای سنتی اسلامی، س ۱، ش ۲، پاییز، صص ۵۱-۶۸.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۷). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۰). از اسطوره تا تاریخ، تهران: چشمه.
- بهمنی، پردیس (۱۳۸۹). سیر تحول و تطور نقش و نماد در هنرهای سنتی ایران، تهران: گروه هنر دانشکده هنر و رسانه.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۲۱). «شاهین: نشان ایران باستان»، مهر، س ۷، ش ۴، دی، صص ۲۱۷-۲۲۹.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۰). مینوی خرد، تهران: توس.
- تیموفیوا، اکسانا (۱۴۰۰). تاریخ حیوانات، ترجمه قاسم مؤمنی، تهران: دمان.
- چیت سازیان، امیرحسین و داودی، فروزان (۱۳۹۹). «جایگاه نمادین خروس در فرهنگ و هنر ایران با تکیه بر آثار سفالین، فلزی و منسوجات»، پیکره، دوره ۹، ش ۱۹، بهار، صص ۱۱-۱۷.
- دادگی، فرنېغ (۱۳۹۰). بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران.
- ذوالفقاریان، فاطمه (۱۴۰۰). «پدیدار زیست‌محیطی در اندیشه سیاسی ایران باستان»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ۱۳، ش ۳، صص ۱۳۱-۱۵۶.
- رضایی دشت ارژنه، محمد (۱۳۸۸). «بازتاب نمادین آب در گستره اساطیر»، ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی، س ۵، ش ۱۶، پاییز، صص ۱۱-۱۳۸.
- صدیقی، علیرضا (۱۳۸۶). «آشیانه سیمرغ از درخت ویسپوبیش تا کوه البرز»، جستارهای نوین ادبی، س ۴۰، ش ۱۵۸، پاییز، صص ۸۹-۱۰۰.
- طاهری، صدرالدین (۱۳۹۷). «نشانه‌شناسی پرندگان اساطیری در هنر و ادبیات ایران»، زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، ش ۹، آذر، صص ۱۹-۳۶.
- طلایی، حسن (۱۳۸۷). عصر آهن ایران، تهران: سمت.

فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۸). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.  
 قائمی، فرزاد (۱۳۹۹). «چرا فریدون سومین است؟ رمزگشایی نام فریدون با روش تحلیل خویشکاری  
 اسطوره بر مبنای زبان‌شناسی تاریخی»، جستارهای زبانی، دوره ۱۱، ش ۲، خرداد و تیر ۱۳۹۹، صص  
 ۳۳۷-۳۶۲.

کزازی، میرجلال الدین (۱۳۸۰). ازگونه‌ای دیگر: جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران، تهران: مرکز.  
 مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۹). تاریخ و تمدن بین النهرین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.  
 یسنا: بخشی از کتاب اوستا (۱۳۸۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.  
 یشتها (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران، اساطیر.



doi:10.22059/jis.2024.366402.1236

Research Paper

**Developments and factors influencing the decline of the historical city of Dehdasht from the Safavid era to the end of the Qajar era**

Davoud pakbazkataj<sup>1</sup> | Hasan karimian<sup>2</sup> | Mosayeb amiri<sup>3</sup> | Majid montazer zohouri<sup>4</sup>

1. PhD student, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [daivid.pakbaz@yahoo.com](mailto:daivid.pakbaz@yahoo.com)

2. Full Professor, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [hkarimi@ut.ac.ir](mailto:hkarimi@ut.ac.ir)

3. Associate Professor, Research Institute of Cultural Heritage, Tehran, Iran. Email: [M.amiri@richt.ir](mailto:M.amiri@richt.ir)

4. Assistant Professor, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [majidzohouri@ut.ac.ir](mailto:majidzohouri@ut.ac.ir)

**Article Info.**

**Abstract**

**Received:**  
2023/10/09

**Accepted:**  
2024/04/12

**Keywords:**  
*Arrajan khore,  
Beladshapur,  
Kohgiluyeh,  
Safavid cities,  
the Dehdasht  
city*

Dehdasht is one of the most important cities of southwestern Iran during the Islamic era, which was of great importance and prosperity in the Safavid period. This city was in the Safavid era the Dar al -Molk and the ruler of the large province of Kohgiluyeh, which covered the Arrajan wide area. The city of Dehdasht, during its period of prosperity, had all the signs of an urban center. The purpose of this paper is to analyze and examine the factors contributing to the decline of the city of Dehdasht from the Safavid period to the end of the Qajar era and the time of its decline. In this study, which has been conducted using a historical-analytical method, an attempt is made to answer the question of what factors led to the decline of the historic city of Dehdasht, and to which period in history does the end of its political and social life belong? Based on the results of the analysis of historical sources and archaeological studies, war and riots and successive looting, insecurity, destruction of communication networks, decreased business prosperity, heavy taxation and deterioration of the economic situation led to the decline of the historic city of Dehdasht and the city's emptying of the people. The weakness and gradual decline of the city also began with the weakening of the Safavid government and continued until the Qajar period, but the final collapse and end of its political and social life dates back to the late Qajar period.

**How To Cite:** pakbazkataj, karimian; amiri, montazer zohouri (2025). Developments and factors influencing the decline of the historical city of Dehdasht from the Safavid era to the end of the Qajar era. Journal of Iranian studies, 15(1) 35-67.

**Publisher:** University of Tehran Press.









## تحولات و عوامل مؤثر بر زوال شهر تاریخی دهدشت از دوره صفوی تا پایان دوره قاجار

داوود پاکباز کتج<sup>۱</sup> | دکتر حسن کریمیان<sup>۲</sup> | دکتر مصیب امیری<sup>۳</sup> | دکتر مجید منتظر ظهوری<sup>۴</sup>

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

[daavid.pakbaz@yahoo.com](mailto:daavid.pakbaz@yahoo.com)

۲- استاد تمام، گروه باستانشناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

[hkarimi@ut.ac.ir](mailto:hkarimi@ut.ac.ir)

۳- دانشیار، پژوهشگاه میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی، تهران، ایران، رایانامه:

[M.amiri@richt.ir](mailto:M.amiri@richt.ir)

۴- استادیار، گروه باستانشناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه:

[majidzohouri@ut.ac.ir](mailto:majidzohouri@ut.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

دهدشت یکی از مهم‌ترین شهرهای جنوب غرب ایران در دوران اسلامی است که در عصر صفوی از اهمیت و شکوفایی بسیار بالایی برخوردار بوده است. این شهر در دوران صفوی دارالملک و حاکم‌نشین ولایت بزرگ کهگیلویه بوده که محدوده وسیع کوره ارجان سده‌های پیشین را در بر می‌گرفت. شهر دهدشت در دوران شکوفایی خود، دارای تمام ویژگی‌های شهری بوده است. هدف از نوشتار حاضر، تحلیل و بررسی عوامل مؤثر بر زوال شهر دهدشت از دوره صفوی تا پایان دوره قاجار و زمان اضمحلال آن است. در این پژوهش که به روش تاریخی - تحلیلی انجام گرفت، سعی بر آن است تا بر اساس نتایج بدست آمده از مطالعات میدانی و واکاوی منابع تاریخی به این پرسش پاسخ داده شود که چه عواملی منجر به زوال شهر تاریخی دهدشت شده و پایان حیات سیاسی - اجتماعی آن مربوط به چه دوره‌ای از تاریخ است؟ بر اساس نتایج به دست آمده از واکاوی منابع تاریخی و مطالعات باستانشناسی، جنگ، شورش‌ها و غارت‌های مکرر و پی در پی، ناامنی، ویرانی شبکه‌های ارتباطی، کاهش رونق تجاری، مالیات سنگین و متأثر از آن وخامت اوضاع اقتصادی، منجر به زوال شهر دهدشت و خالی شدن آن از سکنه گردید. ضعف و سیر زوال تدریجی شهر نیز با تضعیف و زوال حکومت صفوی شروع شده و تا دوره قاجار تداوم یافت، اما فروپاشی نهایی و پایان حیات سیاسی - اجتماعی آن مربوط به نیمه پایانی دوره قاجار است.

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۱۷

### تاریخ پذیرش:

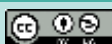
۱۴۰۳/۰۱/۲۴

### واژه‌های کلیدی:

پلادشاپور، شهر  
دهدشت، شهرهای  
صفوی، کوره/ارجان،  
کهگیلویه

**استناد به این مقاله:** پاکباز کتج ؛ کریمیان ، امیری ؛ و منتظر ظهوری (۱۴۰۴). تحولات و عوامل مؤثر بر زوال شهر تاریخی

دهدشت از دوره صفوی تا پایان قاجار. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵(۱) ۳۵-۶۷.

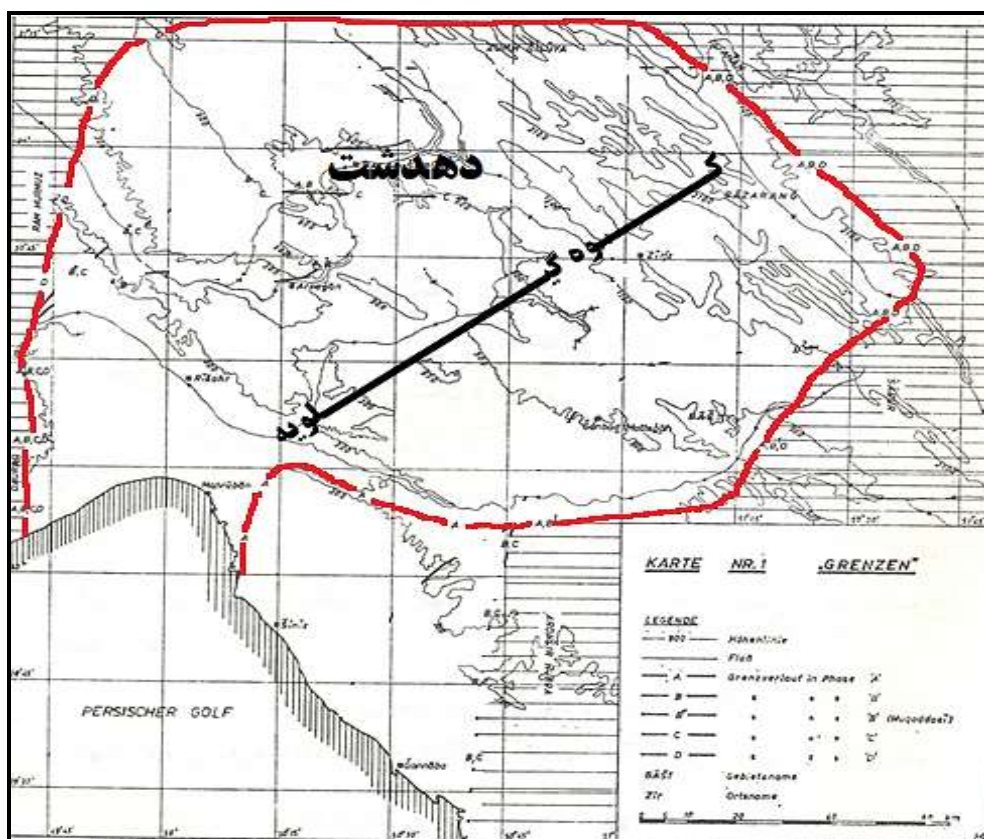


ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## ۱. مقدمه:

نظر به اینکه شهرها ریشه در علایق فرهنگی، باورها، مشغله‌ها و دغدغه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه‌ای دارند که در آن پدید آمده‌اند، شواهد جامعه‌شناختی کامل‌تری از زندگی اجتماعی و مشترک انسان‌ها به نمایش می‌گذارند. در واقع، پدیده شهر بازتابی است از فرهنگ، اندیشه و ایدئولوژی جوامع سازنده و کسانی که در آن زندگی می‌کردند. از این رو، مطالعه شهرهای کهن و واکاوی تحولات آن‌ها، می‌تواند در شناخت جنبه‌های مختلفی از جامعه و بستر فرهنگی که در آن ساخته شده‌اند، مؤثر باشد. بنابراین، از این رهیافت می‌توان به واکاوی ابعاد مختلفی از ساختار سیاسی، اداری، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جوامع ساکن در دهدشت پرداخت. جایگاه و نقش سیاسی ولایت بزرگ کهگیلویه با مرکزیت دهدشت (و سپس بهبهان) در دوره صفویه، به دلیل نزدیکی به خلیج فارس و تسلط بر بنادر مهم و اهمیت تجارت دریایی آن، مورد توجه جدی حکومت مرکزی صفوی قرار گرفت. قرارگیری شهر دهدشت میان سرزمین‌های مهمی چون اصفهان، فارس، خوزستان و شهرهای مشهور آن عصر مانند شیراز، اصفهان، بهبهان، شوشتر، رامهرمز و نزدیکی آن به خلیج فارس و بنادر مهم آن و عبور راه‌های تجاری و کاروان‌رو مناطق یاد شده از این ناحیه، موجب رونق و شکوفایی هرچه بیشتر شهر دهدشت گردید تا جایی که به صورت بارانداز تجاری و کانون مبادلاتی جنوب غرب ایران با مناطق مرکزی آن در آمده و کالاهایی که از چین، هند و خلیج فارس و بنادر حاشیه آن وارد می‌شدند از طریق شهر دهدشت به سایر نقاط ایران فرستاده می‌شد (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۱۰۳۱ - ۱۰۳۳). شهر پر رونق دهدشت در طول حیات خود حوادث و تحولات فراوانی را پشت سر گذراند؛ تحولاتی که در نهایت منجر به زوال آن گردید و در این پژوهش به اجمال خواهند آمد. به دلیل عدم انجام کاوش و مطالعات علمی جامع و هدفمند باستانشناسی در شهر دهدشت، ابهامات بسیاری درباره این شهر مهم وجود دارد و پرسش‌های فراوانی درباره آن به ویژه در زمینه تحولات سیاسی - اجتماعی، جنگ و شورش‌های به وقوع پیوسته در شهر، امنیت، تاریخ فروپاشی شهر و مجموعه عواملی که منجر به تضعیف و زوال آن شدند، بی پاسخ مانده است. در این پژوهش که با روش تاریخی - تحلیلی صورت گرفته، تلاش شده تا با واکاوی منابع تاریخی و مطالعات میدانی باستانشناسی، ضمن پاسخ به پرسش‌های یاد شده به تبیین عوامل مؤثر بر زوال شهر تاریخی دهدشت پرداخته شود.



شکل ۱. محدوده و موقعیت منطقه کوه گیلویه با مرکزیت دهدشت، که در دوره صفوی جایگزین کوره ارجان شده بود (مأخذ: گاوبه، ۱۳۵۹: ۷؛ با اصلاحات نگارندگان)

## ۲. پیشینه پژوهش:

علی‌رغم اهمیت فراوان شهر دهدشت و نقش آن در تحولات تاریخی ایران، تاکنون، مطالعات علمی جامع و مبتنی بر کاوش‌های روشمند باستانشناسی در آن صورت نگرفت. سیاحان اروپایی چون اشتاین (Stien, 1938)، استوکلر (Stocqueler, 1832)، بل (Bell, 1885)، هاریسن (Harrison, 1936) و گاوبه (۱۳۵۹) از بافت تاریخی دهدشت بازدید نمودند و در آثار خود به آن اشاره کرده‌اند. در این میان، گاوبه در کنار تحقیقات و بررسی‌های خود از کوره ارجان و مناطق خوزستان، به نسبت دیگران اطلاعات جامع‌تری

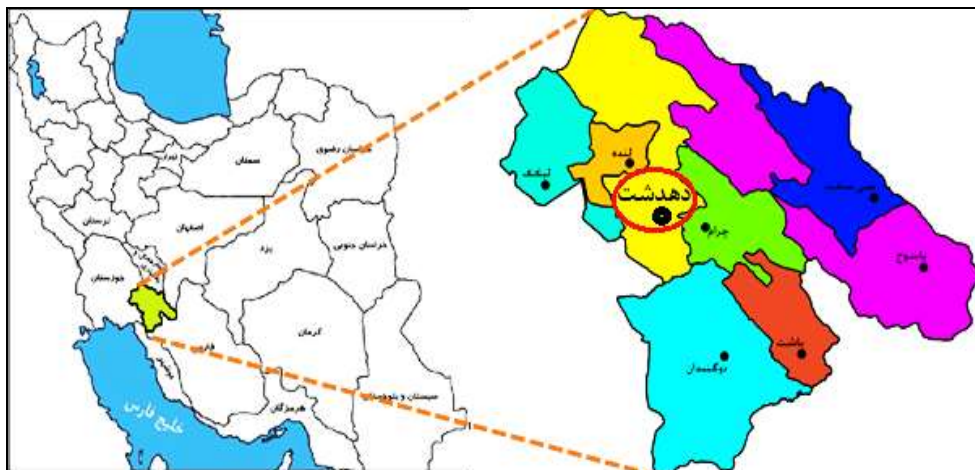
از شهر دهدشت در زمینه معماری، تاریخ‌گذاری و اندازه‌گیری برخی از بناهای شاخص آن به یادگار گذاشت. در سال‌های گذشته نیز حفاری، بررسی و پژوهش‌هایی توسط سازمان میراث فرهنگی استان کهگیلویه و بویراحمد و پژوهشگران این استان در بافت تاریخی دهدشت به انجام رسیده است که از آن جمله می‌توان به حفاریات و بررسی‌های صورت گرفته توسط آزادی (۱۳۷۹ تا ۱۳۸۲ و ۱۳۸۷)، حفاریات و آواربرداری‌های مهریار (۱۳۶۹ و ۱۳۷۳)، علیزاده (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، آتش‌فراز (۱۳۹۱) و دادی‌نژاد (۱۳۹۱) اشاره نمود که بیشتر جنبه ثبتی و توصیفی داشتند و جز گزارش‌های آزادی، هیچ گزارشی از آن‌ها تاکنون منتشر نشده است. همچنین، در یک دهه اخیر پژوهش‌های دیگری در قالب پایان‌نامه‌ها و بعضاً کتاب یا مقالاتی درباره شهر دهدشت به انجام رسیده که اغلب آن‌ها به معرفی و توصیف برخی از بناهای شاخص شهر یا بخش‌هایی از آن اکتفا نمودند و هر یک، بسته به هدف، ابزار و رویکرد پژوهشی خود به بخش یا بخش‌هایی از آن پرداخته است. هیچ یک از پژوهشگران پیشین، به موضوع مورد بحث این نوشتار به صورت مستقل و یکجا نپرداخته است، تنها در کنار سایر جنبه‌های مطالعاتی شهر دهدشت به صورت گذرا اشاراتی به آن شده است.

### ۳. روش‌شناسی پژوهش:

روش تحقیق در این پژوهش مبتنی بر روش تاریخی - تحلیلی با رویکرد نظری تاریخ فرهنگی و ابزار گردآوری اطلاعات از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی‌های میدانی است. بیشتر داده‌های این پژوهش، از منابع مکتوب و بررسی‌های میدانی نگارندگان در شهر دهدشت به دست آمده‌اند. بدین منظور کلیه اطلاعات مرتبط با موضوع پژوهش از متون تاریخی استخراج شده تا در تطبیق با نتایج به دست آمده از بررسی‌های میدانی و مواد فرهنگی مورد تحلیل قرار گیرند.

### ۴. موقعیت جغرافیایی شهر دهدشت:

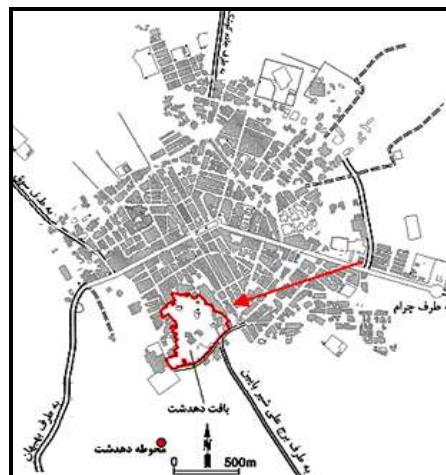
امروزه، شهر دهدشت در استان کهگیلویه و بویراحمد واقع در جنوب غرب ایران به عنوان مرکز شهرستان کهگیلویه، میان شهرستان‌های لنده، چرام، گچساران و بهبهان خوزستان واقع شده است (شکل ۲). دهدشت به لحاظ مختصات جغرافیایی در ۵۰ درجه و ۳۴ دقیقه طول شرقی و ۴۸ درجه و ۳۰ دقیقه عرض شمالی و با ارتفاع ۸۱۰ متر از سطح دریا قرار گرفته است (زیاری و همکاران، ۱۳۸۹: ۷). بقایای شهر تاریخی دهدشت در ضلع جنوبی شهر جدید دهدشت قرار دارد و هم‌اکنون به طور کلی متروک و خالی از سکنه است (شکل ۳ و ۴).



شکل ۲. موقعیت شهر دهدشت در نقشه استان کهگیلویه و بویر احمد و نقشه ایران (مأخذ: نگارندگان)



شکل ۴. نمایی از بافت تاریخی دهدشت در میان بناهای شهر جدید دهدشت (آرشیو پایگاه میراث فرهنگی شهر دهدشت)

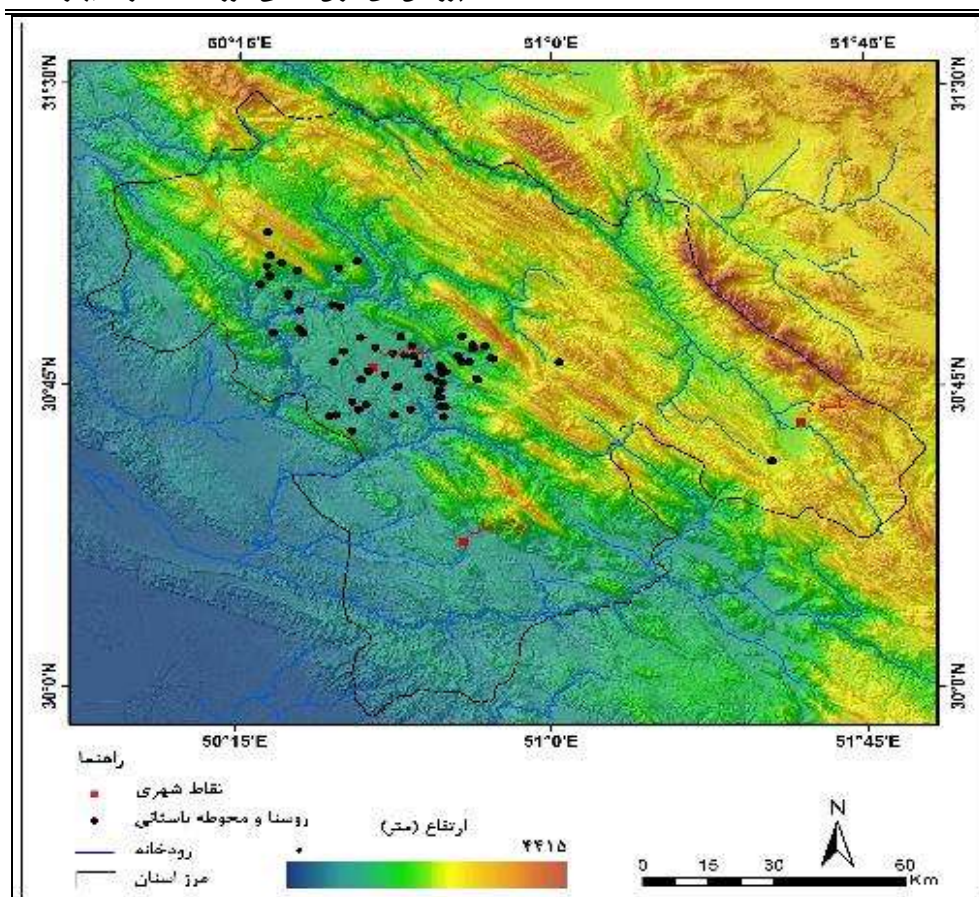


شکل ۳. موقعیت بافت تاریخی دهدشت در جنوب شهر جدید دهدشت (آزادی، ۱۳۸۷، ۶۸۳)

### ۵. پهنه فرهنگی شهر دهدشت:

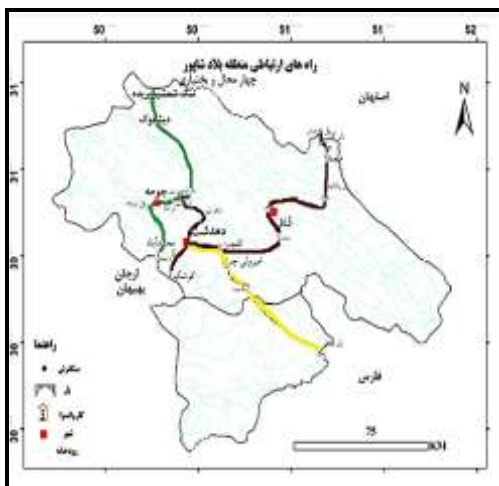
با توجه به شرایط جغرافیایی و طبیعی منطقه‌ای که شهر دهدشت در آن واقع شده است و در نتیجه تنوع آب و هوایی آن، چشم‌اندازهای متنوع زیستی و امکانات گوناگون معیشتی فراهم آمده است که با شناخت قابلیت‌های محیطی منطقه، در طول تاریخ باعث شکل‌گیری سکونتگاه‌های روستایی در بخش کوهستانی و سکونتگاه‌های شهری در بخش‌های پست و نسبتاً هموار منطقه گردید. بر این اساس، دهدشت با قابلیت محیطی سکونتگاه شهری در بخش پست و غیر کوهستانی منطقه شکل گرفت و توابع و سکونتگاه‌های روستایی فراوانی پیرامون آن به وجود آمد (شکل ۵)، به گونه‌ای که فعالیت آن‌ها برای تهیه منابع اساسی حیات شهر اهمیت زیادی داشته است. در واقع، شهر دهدشت در دشتی به همین نام شکل گرفت که از هر طرف به وسیله کوه‌ها و ارتفاعات محصور شده است (شکل ۶). دو تا از مهم‌ترین رودخانه‌های جنوب غرب ایران یعنی رودخانه مارون و رودخانه خیرآباد (شیرین) در فاصله تقریبی ۲۰ تا ۲۵ کیلومتری شمال، شرق و جنوب دهدشت جاری هستند (شکل ۹). رودخانه فصلی شور (دره شور) نیز در میان دشت دهدشت جریان دارد که یکی از شاخه‌های آن تا نزدیکی بافت تاریخی دهدشت کشیده شده بود (شکل ۸ و ۹). افزون بر این، واکاوی متون تاریخی و داده‌های به دست آمده از بررسی‌های میدانی باستانشناسی، حکایت از قرارگیری شهر مهم دهدشت در مسیر ارتباطی مناطق و شهرهای بزرگی چون اصفهان، شیراز، بهبهان و بنادر جنوب غربی ایران با مناطق مرکزی آن دارد (شکل ۷). مرکزیت سیاسی و موقعیت ویژه اقتصادی دهدشت به لحاظ واقع شدن در مرکز شبکه‌های ارتباطی جنوب غرب ایران با مناطق مرکزی آن و نزدیکی به پایتخت حکومت صفوی یعنی اصفهان، موقعیت تجاری و شبکه‌های ارتباطی مناسب، آن را در دوره صفوی به کانون مراودات سیاسی - اجتماعی منطقه تبدیل کرده بود. تمام موارد یاد شده اعم از قابلیت‌های محیطی، شرایط اقلیمی، موقعیت ارتباطی، سکونتگاه‌ها و جوامع روستایی و عشایری تابعه، شرایط اقتصادی و سیاسی حاکم، به صورت یک کل به هم پیوسته و در ارتباط با یکدیگر پهنه فرهنگی دهدشت را در دوره صفوی رقم زده بود.



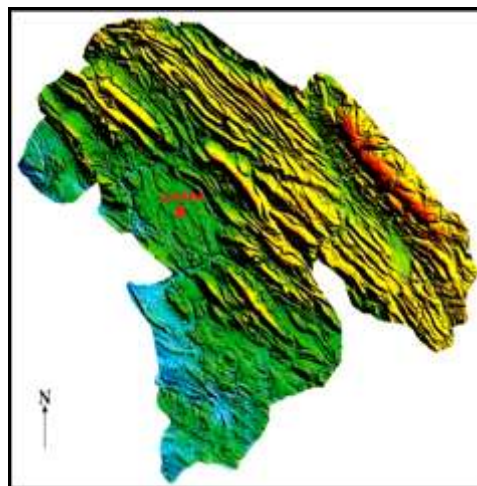


شکل ۵. موقعیت تعدادی از استقرارهای روستایی پیرامون شهر دهدشت طی سده‌های متأخر اسلامی روی نقشه GIS (مأخذ: نگارندگان)





شکل ۷. موقعیت شهر دهدشت در مرکز شبکه‌های ارتباطی منطقه بلادشاپور بر اساس بقایای به جای مانده از راه‌ها (مأخذ: پاکباز، ۱۳۹۷: ۲۵۷)



شکل ۶. موقعیت دشت دهدشت در نقشه ناهمواری‌ها و ارتفاعات استان کهگیلویه و بویر احمد (سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، ۱۳۹۶: ۴)



شکل ۹. موقعیت دهدشت در نقشه رودخانه‌ها و شبکه آب‌های سطحی استان کهگیلویه و بویر احمد (مأخذ: صفی‌نژاد، ۱۳۶۸: ۱۵۷).



شکل ۸. موقعیت رودخانه دره شور در دشت دهدشت (مأخذ: [www.http://google.com](http://www.google.com))

## ۶. پیشینه تاریخی شهر دهدشت:

منابع تاریخی درباره تاریخ شکل‌گیری شهر دهدشت اطلاعات چندانی ارائه نمی‌دهند. منابع به جای مانده از سده‌های اولیه و میانه هیچ گونه اشاره‌ای به این شهر نکرده‌اند. تنها، مقدسی از ایستگاهی به نام «قریه» به عنوان دومین ایستگاه مسیر ارجان به اصفهان نام برده است (مقدسی، ۱۴۱۱: ۴۵۳). در مطالعات پیشین موقعیت قریه با موقعیت شهر دهدشت مطابقت داده شد (گاوبه، ۱۳۵۹: ۲۱۷؛ نیز نک: پاکباز ۱۳۹۷: ۷۷). قبل از تاریخ یاد شده و حتی بعد از آن تا اوایل سده ۹ ه. ق هیچ نامی نیز از دهدشت یا قریه در منابع تاریخی نیامده است. در دهه نخست سده ۹ ق، دهدشت یک فرآیند توسعه و تکامل فراگیر را تجربه کرد، به گونه‌ای که هم‌تراز با شهرهای مهم آن زمان آمده و در ارتباط با وقایع سال ۸۱۲ هجری نیز به آن اشاره شده است (به نقل از گاوبه، ۱۳۵۹: ۱۵۳)<sup>۱</sup>. در دوره حکومت سلطان محمد خدابنده (۹۸۵ تا ۹۹۵ ه. ق)، دهدشت تحت حاکمیت افشارها، حاکم‌نشین کوه گیلویه بود (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۷۳). افزون بر این، در منابع به جای مانده از دوره صفوی و بعد از آن، از دهدشت به عنوان مرکز و دارالحکومه کوه‌گیلویه در عصر صفوی یاد شده است (افوخته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۱۱۹؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۷۳؛ واله قزوینی اصفهانی، ۱۳۷۲: ۶۴۱؛ استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۲۳؛ نصیری، ۱۳۷۳: ۳۵۸). حسینی منشی و مستوفی بافقی در سده ۱۱ ه. ق، دهدشت را شهری زنده و در نهایت آبادی و نیکویی توصیف نمودند (حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۳۱ و ۳۲؛ مستوفی بافقی، ۱۳۹۰: ۳۱۶). با تضعیف و زوال حکومت صفوی، ارزش و جایگاه پیشین دهدشت از بین رفته است، به طوری که برخی از منابع تاریخی به دلایل و زوال تدریجی آن پس از دوره صفوی تا اواخر دوره قاجار اشاره نمودند که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته خواهد شد:

## ۷. زوال شهر دهدشت از منظر منابع تاریخی:

اگرچه اطلاعاتی مرتبط با تاریخ و شکل‌گیری شهر دهدشت در منابع تاریخی به چشم نمی‌خورد، اما اسناد و متون تاریخی مرتبط با دوره صفوی و پس از آن، اطلاعات قابل توجهی از تحولات سیاسی - اجتماعی این شهر بدست می‌دهند که با واکاوی و تحلیل آن‌ها می‌توان به دلایل زوال این شهر مهم پی برد. بر این اساس، در ادامه با استناد به منابع تاریخی به مهم‌ترین تحولاتی که منجر به سقوط شهر

<sup>۱</sup>. یک نسخه خطی بدون عنوان و نام مؤلف در موزه بریتانیا موجود است که نگارنده به دلیل عدم دسترسی به این نسخه، به گفته‌های پرفسور هاینس گاوبه در کتاب «ارجان و کوه‌گیلویه از فتح عرب تا پایان دوره صفوی» استناد کرده است.

دهدشت و متروکه شدن آن گردید، به ویژه جنگ، غارت و شورش‌هایی که در دهدشت و نواحی آن به وقوع پیوست (جدول ۱)، پرداخته می‌شود:

۱-۱. نخستین شورش‌هایی که منابع تاریخی از آن یاد نمودند و شهر دهدشت گریبان‌گیر آن شد، ماجرای قلندر در فاصله میان سال‌های ۹۸۶ تا ۹۹۲ ه. ق بود (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۱۱۷؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۷۲؛ حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۴۱۴؛ واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۶۳۹؛ حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۷۰۷؛ ملا کمال، ۱۳۳۴: ۴۷؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۹۵). نوشته‌های به جای مانده از منابع تاریخی حکایت از شورش شخصی در کسوت قلندری دارند که خود را شاه اسماعیل دوم خواند و حدود ۶ تا ۷ سال بر کوه‌گیلویه و دهدشت حکمرانی کرد (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۱۱۷؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۷۲؛ حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۴۱۴). وی پس از کسب شهرت و جمع‌آوری لشکر و ثروت بسیار، عزم جهانگیری و کشورستانی کرده و با سپاه عظیمی که داشت نخست روی توجه به تسخیر دهدشت نمود که دارالملک کهگیلویه بود (افوشته‌ای، ۱۳۷۳: ۱۱۹؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۷۳). پس از چندین نوبت جنگ با افشارها و نیروهای دولتی با کسب پیروزی‌های پی در پی به رسم سلاطین جلوس نموده، خطبه و سکه سلطنت به نام خود زد و به شاه قلندر معروف گردید (همان؛ حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۷۱۶). نبرد میان نیروهای دولتی و طرفداران قلندر حدود شش و هفت سال به طول انجامید و در این میان دهدشت و نواحی آن صحنه زد و خوردها و ناامنی‌های ناشی از آن شده بود و آسیب و خسارت‌های زیادی را متحمل گردید. آنطور که از منابع تاریخی استنباط می‌گردد، طی هر بار جنگ میان قلندر با افشارها و نیروهای دولتی، بخش‌های زیادی از شهر دهدشت و برج و باروی آن تخریب و از بین می‌رفت (واله اصفهانی، ۱۳۷۳: ۶۴۳؛ حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۴۱۸).

۲-۱. از وقایعی که در سال‌های ۱۰۰۴ و ۱۰۰۵ ه. ق سبب اخلال نظم و آشفتگی در کهگیلویه و نواحی دهدشت گردید، شورش ایل افشار به خصوص طوایف اراشلو و کندورلو بودند که از امیرخان حاکم کهگیلویه سرپیچی نمودند (ترکمان، ۱۳۸۲: ۵۲۴ و ۵۲۵؛ حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۴۲۴). این شورش توسط الله‌وردی خان سرکوب و سران شورش به قتل رسیدند، اما چند روز بعد، شورش دیگری به پا خاست که ظاهراً در رأس آن طایفه کرایبی قرار داشت (مجیدی، ۱۳۷۱: ۱۲۴ و ۲۲۹؛ تقوی مقدم، ۱۳۷۷: ۶۱). این شورش نیز مانند شورش قبل با تلفات جانی بسیار توسط الله‌وردی خان سرکوب گردید. طی این شورش‌ها طوایف و عشایر زیادی به غارت رفتند و افراد بسیاری از شورشیان و قوای دولتی کشته شدند و بخشی از طایفه کرایبی به اجبار در ایلات اینالو قشقایی کوچانده شدند (همان).

۳-۱. از دیگر وقایعی که ظاهراً در فاصله زمانی میان سال‌های ۱۰۰۴ تا ۱۰۱۲ ه. ق به وقوع پیوست

و سبب نابسامانی و هرج و مرج در اوضاع کهگیلویه و دهدشت گردید، خروج ملا هدایت آرنندی و ادعای مهدویت وی بود (حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۴۲۲ و ۴۲۳). وی با شعبده و کارهای عوام‌فریبانه که آن‌ها را به عنوان کرامات خود معرفی می‌نمود، مردم را فریفته و بدین طریق طرفداران بسیاری به دست آورد که از دهدشت تا مناطق فیلی و بختیاری، جوانکی، بندانی و چرام ممسنی نذورات به پیشگاهش می‌فرستادند (همان). بدین ترتیب، ملا هدایت با کسب اشتهار ادعای مهدویت نمود و برای نواحی کهگیلویه حاکم تعیین نمود (همان). با اطلاع سلطان همدم حاکم کهگیلویه، ملا هدایت به دهدشت منتقل و برای عبرت دیگران، وی و مریدانش را بر گاو سوار کرده و در خیابان‌های دهدشت گرداندند و به قتل رساندند (همان).

۴-۱. از جمله وقایع مهمی که شهر دهدشت را در نوردید، حملات سپاهیان محمود افغان طی سال‌های متوالی ۱۱۳۶ و ۱۱۳۷ ه. ق به شهر دهدشت بود (فلور، ۱۳۶۵: ۲۳۳؛ حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۵۰۳) که منجر به تخلیه شهر و فرار سکنه آن به کوهستان‌های اطراف و شهر بهبهان شد. راه‌های ارتباطی قطع گردید و قحطی به شهر و نواحی آن راه یافت. ساکنین دهدشت به دور از خانه و کاشانه خود، به مدت چند ماه آواره بودند، تا اینکه افغان‌ها پس از محاصره طولانی بهبهان بدون اینکه کاری از پیش ببرند با دادن تلفات بسیار مجبور به عقب نشینی شدند (مجیدی، ۱۳۷۱: ۱۲۴؛ تقوی مقدم، ۱۳۷۷: ۷۱).

۵-۱. شورش دیگری که به این شهر کشیده شد و بر ناامنی آن افزود، ماجرای صفی میرزا بود که در سال ۱۱۳۷ ه. ق که منطقه کهگیلویه در معرض تهاجم افغان‌ها بود، خود را پسر سلطان حسین صفوی معرفی کرده و در ناحیه خلیل‌آباد بختیاری ادعای شاهزادگی کرد (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۱ و ۲۲ و ۱۷۳؛ مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۷۳ و ۱۷۴؛ لاکهارت، ۱۳۸۳: ۲۶۱). نامه و احکام به اطراف ارسال نمود و در منابر و مساجد به نام وی خطبه خوانده شد. سران شوشتر و کهگیلویه و ایلات آن‌ها به وی پیوستند، رفته رفته دامنه حاکمیت وی گسترده شد و دهدشت را مقر حکومت خود قرار داد (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۱ و ۲۲). سرانجام پس از احراز هویت واقعی صفی میرزا، در سال ۱۱۴۰ ه. ق وی را در دهدشت اعدام و سرش را به دربار صفوی فرستادند (همان، ۲۲، ۲۳ و ۴۴۳؛ جزایری شوشتری، ۱۳۸۷: ۴۷۸؛ نیز نک: تقوی مقدم، ۱۳۷۷: ۷۴ و ۷۵).

۶-۱. شورش محمد خان بلوچ حاکم کهگیلویه، از دیگر وقایعی است که در سال ۱۱۴۶ ه. ق کهگیلویه و نواحی آن از جمله دهدشت را درگیر آشفتگی‌های سیاسی و به تبع آن نابسامانی‌های اقتصادی- اجتماعی نموده است. در آن سال که نادر درگیر جنگ با عثمانیان بود، محمد خان بلوچ نواحی

جنوب ایران از فارس و خوزستان و طوایف خلیج فارس را به شورش علیه نادر واداشت (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۱۲ و ۲۳۲؛ مینورسکی، ۱۳۸۷: ۱۹). نادر در منطقه دربند شولستان ممسنی به سرکوب محمد خان پرداخت و با پیوستن اسماعیل خزینه و طهماسب قلی خان جلایر به وی، محمد خان شکست خورد (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۲۱ تا ۲۲۶؛ نیز نک: تقوی مقدم، ۱۳۷۷: ۷۶ و ۷۷).

۷-۱. یکی از وقایع مهمی که بر شهر دهدشت گذشت و ضربه محکمی بر حیات سیاسی و اوضاع اجتماعی - اقتصادی آن وارد نمود، این بود که در زمان نابسامانی و آشفتگی‌های سلاطین زندیه ایلات چهار بنیچه کهگیلویه، دهدشت را غارت کرده و اهالی آن را در میان شهرهای مختلف متفرق کردند. بدین ترتیب شهر خالی از سکنه گردید و اموال شهر به غارت رفت و اهالی آن هر کدام عازم شهرها و نواحی اطراف شد (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۱۴۸۸).

۸-۱. از دیگر عواملی که در فواصل سال‌های ۱۲۵۸ تا ۱۲۶۱ ه. ق سبب ایجاد ناامنی و خالی از سکنه شدن شهر دهدشت گردید، چپاول و غارت مکرر شهر دهدشت و نواحی اطراف آن توسط نیروهای محمدعلی‌خان نویی و حاکم کهگیلویه هنگام محاصره قلعه پلی بود، که به دلیل طولانی شدن مدت زمان محاصره و کمبود آذوقه در آن مدت، به طور مداوم به چپاول و غارت شهر دهدشت و نواحی آن می پرداختند (گرمرودی، ۱۳۴۷: ۱۰۱۷). این امر باعث ایجاد ناامنی، ویرانی و اخلاف در نظام اقتصادی - اجتماعی و در نتیجه فرار مردم و خالی شدن دهدشت و نواحی آن از سکنه گردید (همان).

۹-۱. تحمیل مالیات‌های اضافی و بیش از توان اقتصادی مردم کهگیلویه و دهدشت در شرایط بحرانی و نابسامانی ناشی از جنگ و شورش‌های به وقوع پیوسته و وضعیت نامطلوب سیاسی حاکم بر جامعه، باعث تشدید مشکلات اقتصادی - اجتماعی موجود و افزایش اغتشاشات در کهگیلویه و دهدشت شده است. گرمرودی در بخشی از گزارش خود که منعکس کننده چنین وضعیتی است به درستی نشان می‌دهد که چگونه تحمیل مالیات‌های اضافی بر مردم کهگیلویه، تأثیرات مخربی بر ساختار اجتماعی و اقتصادی جامعه گذاشته است، به طوری که بخش زیادی از سکنه این نواحی به دلیل فشارهای اقتصادی ناشی از چنین وضعیتی به مناطق دیگر فرار نموده و باعث از هم گسیختگی اجتماعی و اقتصادی جوامع کهگیلویه و شهر دهدشت شده است (همان، ۱۰۲۵).

۱۰-۱. علاوه بر این، تخریب زیرساخت‌های ارتباطی و افزایش ناامنی در طول مسیر شبکه‌های ارتباطی و خسارات ناشی از آن به ویژه تأثیرات آن بر تجارت، یکی از عوامل اساسی در فرآیند زوال شهر دهدشت محسوب می‌گردد. چنین وضعیتی، تجارت و بازرگانی شهر را مختل نموده و اقتصاد تجاری آن

را با مشکلات فراوانی روبه‌رو نموده است. واکاوی منابع تاریخی نیز نشان می‌دهند که از اواخر دوره صفوی به بعد، شبکه‌های ارتباطی دهدشت تحت تأثیر عوامل مختلفی همچون ناامنی، شورش‌ها و عدم نظارت و بازسازی آن‌ها، به طور جدی دچار خسارات و آسیب‌های جبران‌ناپذیری گردید؛ از جمله، هجوم محمود افغان به کهگیلویه منجر به آسیب و خسارت‌های جدی در ساختار ارتباطی منطقه و تخریب پل‌ها شده است (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷: ۱۰۸۸). میرزا فتح گرمودی نیز در بخشی از گزارش خود، که توصیف جامعی از وضعیت ناامن و آشفته کهگیلویه و تأثیرات اجتماعی و اقتصادی این شورش‌ها بر تجارت و زندگی روزمره مسافران و ساکنان آن نواحی ارائه کرده است، به تخریب زیرساخت‌های ارتباطی آن ناحیه و برخی از منازل میان‌راهی آن‌ها اشاره نموده است (گرمودی، ۱۳۴۷: ۱۰۲۱).

۱۱-۱. تخریب و از بین رفتن زیرساخت‌های شهری طی جنگ و شورش‌هایی که در شهر به وقوع پیوست، از دیگر عواملی است که به وضعیت آشفته نهفته در دهدشت آسیب بیشتری وارد نمود. هاریسون در بازدید خود از شهر دهدشت، به یک طاق قدیمی جهت عبور و انتقال آب شهر اشاره کرده که تخریب شده بود و در اثر شکسته شدن طاق این معبر، آب قنات به نهر یا جوی بر می‌گشت (Harrison, 1936: 29). وی از تخریب قنات‌ها و سیستم آبرسانی شهر یاد نموده و آن را ناشی از جنگ‌ها و نیز درگیری و نزاع‌های قبیله‌ای دانسته است (همان). کریمی نیز که در سال ۱۳۱۴ شمسی، هیئت اشتاین را همراهی می‌نمود، در گزارش خود از شهر دهدشت به خرابی قنات‌های شهر اشاره نموده و می‌نویسد که شهر قنات‌های بسیاری داشته اما در زمان وی جز یکی دو تا، همه تخریب شده بودند (کریمی، ۱۳۱۶: ۳۲۵) به نظر می‌رسد، طی جنگ، شورش و غارت‌های شهر، قنات‌ها و تأسیسات منظم آبرسانی شهر تخریب و صدمات بسیاری دیدند.

۱۲-۱. افزون بر این، عدم توازن در ساختار و سازمان فضایی شهر، از دیگر مواردی است که در پژوهش‌های پیشین به عنوان عاملی مؤثر در زوال تدریجی شهر عنوان شده است (رایگانی و تقوی، ۱۳۹۳: ۸۴). جدایی ارگان‌های حاکمیتی چون ارگ از محیط شهری باعث عدم توازن در سازمان فضایی شهر شده است. بر این اساس، در شهر دهدشت اولین نقطه آسیب‌پذیر شهر، ارگ حکومتی آن بود، به طوری که دشمن بدون پشت سر گذاشتن و عبور از دیگر فضاهای شهری به راحتی ارگ را محاصره و آن را تصرف می‌کرد (همان). بازتاب این موضوع در بخشی از گزارش والہ اصفهانی بدین شرح قابل مشاهده است: "... [قلندر] از راه اضطرار در چهار دیوار قلعه دهدشت حصار می‌گردید و معدودی چند که با او بودند تاب مقاومت و یارای قلعه‌داری در خود ندیده خود را از برج و باره حصار به کناری کشیدند و غازیان ذو القدر خبردار شده [۱۳۹] داخل حصار گردیدند ... " (والہ اصفهانی، ۱۳۷۳: ۶۴۳). در ریاض الفردوس خانی نیز آمده است: "غازیان ذو القدر و افشار که از الوار نابکار داغدار بودند سورن کشیده یورش آوردند و از اطراف نردبانها بر دیوار قلعه نهاده داخل قلعه

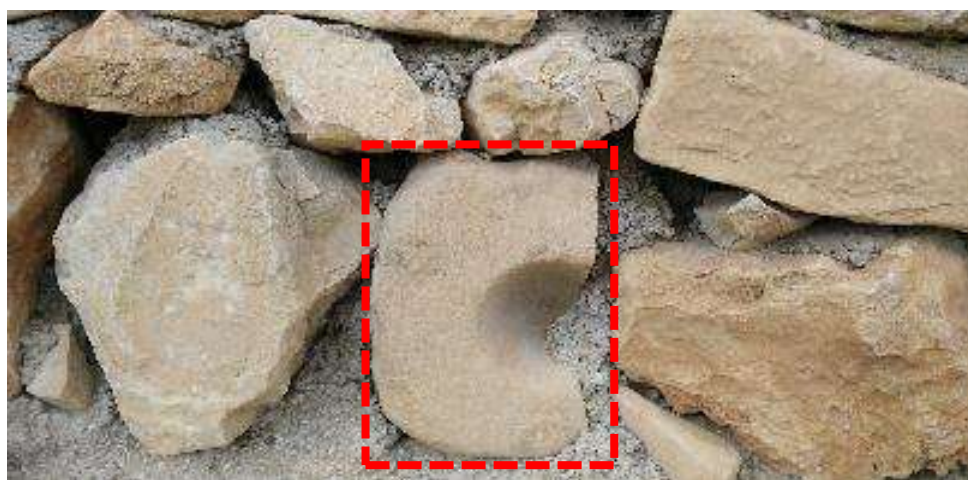
شدند" (حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۴۲۰). اشارات منابع تاریخی نشان می‌دهند که موقعیت مکانی ارگ تأثیر بسزایی در سقوط حاکمیت سیاسی و به تبع آن شهر دهدشت داشته است. به طوری که نیروهای اسکندر خان به دلیل جدا بودن ارگ از شهر، ابتدا ارگ را محاصره نمودند. ارگ نشینان نیز که بدون پشتیبانی و حمایت شهرنشینان تاب مقاومت نیاورده متواری شدند و نیروهای اسکندر خان بدون مزاحمت چندان وارد ارگ شده و حاکم آن، قلندر را به قتل رساندند (همان). بنابراین، موقعیت مکانی ارگ تأثیر بسزایی در سقوط حاکمیت سیاسی ساکن در ارگ و به تبع آن شهر دهدشت داشته است.

۱-۱۳. در برخی از دوره‌های تاریخی اقداماتی برای احیا دوباره دهدشت صورت گرفت، از جمله تدابیر سازنده‌ای که در سال ۱۲۸۱ ه. ق توسط احتشام الدوله جهت احیاء و سکونت دوباره مردم در شهر دهدشت صورت گرفت. وی تعداد زیادی از ساکنان قدیمی دهدشت که در شهرها و مناطق اطراف متفرق شده بودند را گرد آورد و مجدداً در شهر دهدشت ساکن نمود (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۱۴۸۷ و ۱۴۸۸). این امر باعث احیاء مجدد فعالیت‌های اقتصادی و رونق دوباره تجارت و بازرگانی دهدشت گردید. بعد از یک دوره کناره‌گیری احتشام الدوله از حکومت این ناحیه، در سال ۱۲۹۱ ه. ق مجدداً وی به حکومت کهگیلویه منصوب شد و این بار هم، دهدشت را ویرانه دید (همان). احتمالاً این بار نیز شهر مورد حمله و غارت ایلات قرار گرفته بود.

۱-۱۴. با روی کار آمدن مجدد احتشام الدوله، دوباره در آبادانی شهر دهدشت کوشید و تا سال ۱۲۹۸ ه. ق که حکومت کهگیلویه در دست وی بود، باز شهر صورت رونق و آبادی به خود گرفت. اما بعد از آن تاریخ دوباره شهر متروک شد (همان). احتمالاً این بار نیز شهر مانند قبل دست خوش حمله و غارت طمع‌ورزان و غارتگران نواحی اطراف قرار گرفت.



شکل ۱۰. نمایی از ارگ حکومتی دهدشت و موقعیت آن در کنار شهر قدیم دهدشت در عکس هوایی سال ۱۳۳۸ (مأخذ: سازمان میراث فرهنگی استان کهگیلویه و بویر احمد)



شکل ۱۱. استفاده از مصالح و مواد فرهنگی شهر قدیم دهدشت در ساخت و سازهای شهر جدید؛ تصویر یک هاون شکسته در دیوار ساختمانی جدید (مأخذ: نگارندگان)





شکل ۱۲. ساخت بناهای جدید بر شالوده ابنیه شهر قدیم (مأخذ: نگارندگان)

جدول ۱. شورش‌ها، غارت و جنگ‌هایی که منجر به زوال شهر ددهشت و نواحی آن شدند (مأخذ: نگارندگان)

| ردیف | وقایع و حوادث                                | زمان وقوع (هجری قمری)        | منبع                                         | مؤلف                                 | صفحه      | تاریخ وفات (هجری قمری) |
|------|----------------------------------------------|------------------------------|----------------------------------------------|--------------------------------------|-----------|------------------------|
| ۱    | شورش قلندر در شهر ددهشت                      | ۹۸۶ تا ۹۹۲                   | نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار فی تاریخ الصفویه | محمود بن هدایت الله افوشسته‌ای نطنزی | ۱۱۷       | قرن ۱۰                 |
| ۲    | شورش ایل افشار (طوایف اراشلو و کندورلو)      | ۱۰۰۴ و ۱۰۰۵                  | تاریخ عالم آرای عباسی                        | اسکندر بیگ ترکمان                    | ۵۲۴       | ۱۰۴۳                   |
| ۳    | شورش خوانین منطقه (امیربوداق و طایفه کراییی) | ۱۰۰۴                         | تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویراحمد         | نورمحمد مجیدی                        | ۲۲۹ و ۲۳۰ | معاصر                  |
| ۴    | ماجرای ملا هدایت آرنودی و ادعای مهدویت       | تقریباً بین سال ۱۰۰۴ تا ۱۰۱۲ | ریاض الفردوس خانی                            | محمد میرک بن مسعود حینی منشی         | ۴۲۲ و ۴۲۳ | قرن ۱۱                 |

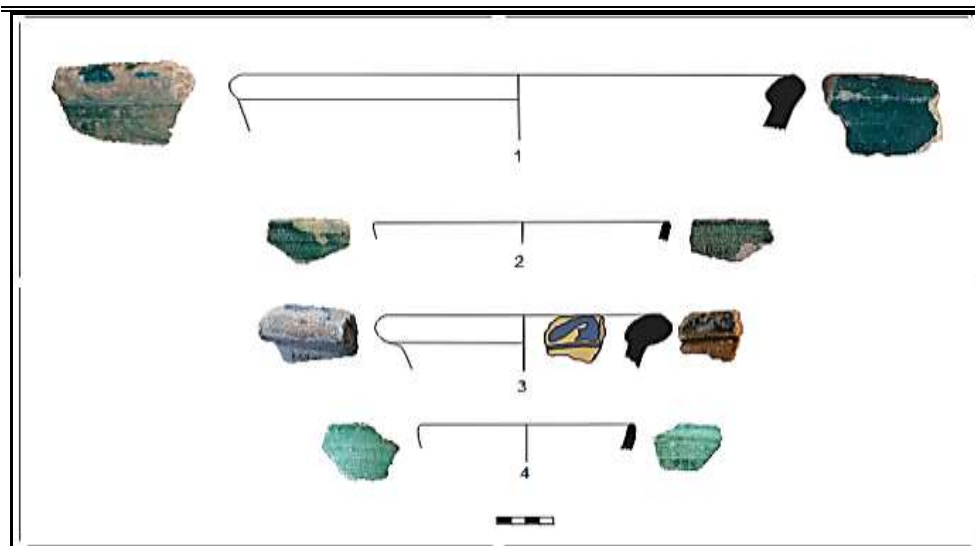
| وی |                                                      |                       |                                       |                                                        |             |           |
|----|------------------------------------------------------|-----------------------|---------------------------------------|--------------------------------------------------------|-------------|-----------|
| ۵  | حمله محمود افغان به کهگیلویه                         | ۱۱۳۶ و ۱۱۳۷           | فارسنامه ناصری                        | حاج میرزا حسن حسینی فسایی                              | ۵۰۳         | ۱۳۱۶      |
| ۶  | شورش صفی میرزا                                       | ۱۱۳۷ تا ۱۱۴۰          | جهان‌گشای نادری                       | میرزا مهدی خان استرآبادی                               | ۲۱-۲۲ و ۱۳۷ | ۱۱۸۰      |
| ۷  | شورش محمد خان بلوچ حاکم کهگیلویه علیه نادر شاه افشار | ۱۱۴۶                  | جهان‌گشای نادری                       | میرزا مهدی خان استرآبادی                               | ۲۱۲ و ۲۳۲   | ۱۱۸۰      |
| ۸  | غارت شهر توسط ایلات چهار بنیچه                       | ۱۲۰۰ زنده             | فارسنامه ناصری                        | حاج میرزا حسن حسینی فسایی                              | ۱۴۸۸        | ۱۳۱۶      |
| ۹  | غارت شهر توسط خان نویی و حاکم کهگیلویه               | ۱۲۵۸ تا ۱۲۶۱          | سفرنامه ممسنی                         | میرزا فتاح خان گرمودی (حاکم کهگیلویه در سال ۱۲۶۰ ه. ق) | ۱۰۱۷        | قرن ۱۳    |
| ۱۰ | غارت شهر توسط کوه نشینان منطقه                       | ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۱          | فارسنامه ناصری                        | حاج میرزا حسن حسینی فسایی                              | ۱۴۸۸        | ۱۳۱۶      |
| ۱۱ | غارت شهر                                             | بعد از سال ۱۲۹۸       | فارسنامه ناصری                        | حاج میرزا حسن حسینی فسایی                              | ۱۴۸۸        | ۱۳۱۶      |
| ۱۲ | غارت شهر توسط دزدان بویر احمدی                       | ۱۳۴۵                  | تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویر احمد | نور محمد مجیدی                                         | ۱۵۶         | قرن معاصر |
| ۱۳ | غارت شهر توسط دزدان بویر احمدی                       | ۱۳۵۵ ه. ق (۱۳۱۵ شمسی) | تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویر احمد | نور محمد مجیدی                                         | ۱۲۶ و ۱۵۶   | قرن معاصر |
| ۱۴ | غارت شهر توسط کریم خان بویر احمدی                    | ۱۳۵۶ ه. ق (۱۳۱۶ شمسی) | تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویر احمد | نور محمد مجیدی                                         | ۱۲۵         | قرن معاصر |

## ۸. مطالعات میدانی باستانشناسی:

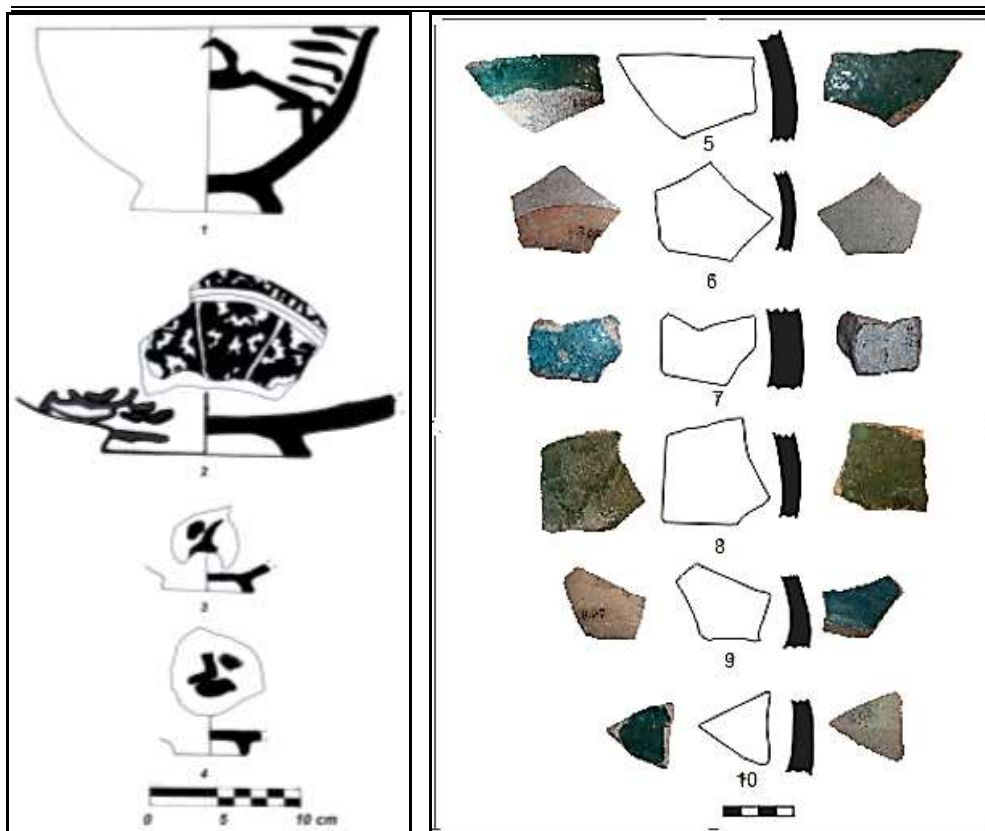
به دلیل عدم کاوش‌های روشمند باستانشناسی در شهر تاریخی دهدشت، مطالعات میدانی صورت گرفته بر اساس تحلیل مواد فرهنگی و یافته‌های حاصل از بررسی‌های سطحی است. اگرچه شواهد باستانشناسی و داده‌های فرهنگی که به طور مستقیم بیانگر عوامل مؤثر بر زوال شهر دهدشت باشد، در دست نیست، اما نتایج به دست آمده از تحلیل مطالعات میدانی باستانشناسی و داده‌های فرهنگی در کنار دلایل ارائه شده منابع تاریخی در رابطه با زوال شهر دهدشت، می‌تواند در تبیین و اثبات آن عوامل مفید و مؤثر واقع شود. از این‌رو، آثار معماری و بناهای شهر که بیشترین حجم داده‌های فرهنگی شهر دهدشت را تشکیل می‌دهند، به عنوان نخستین معیار مورد نظر در این زمینه، مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته‌اند. در این راستا، جزئیات معماری از جمله ویژگی‌ها و ساختار معماری بناها و طاق و قوس‌های به کار رفته در آن‌ها، نحوه طراحی، مواد ساخت و سایر الگوهای معماری مورد استفاده در این بناها، ارزیابی و تحلیل شدند. افزون بر این، منابع و اسناد تاریخی مرتبط و کتیبه‌های موجود در بناها به عنوان شواهدی مطمئن مورد ارزیابی قرار گرفتند. در این ارزیابی، از میان ۲۱ بنای شاخص شهر که مورد بررسی قرار گرفته‌اند، ۱۷ بنا به دوران صفوی تعلق دارند و به عنوان آثار مرتبط با آن دوره تاریخی معرفی شده‌اند (پاکباز، ۱۳۹۷: ۱۱۹ تا ۱۷۴ و ۲۴۷). آنطور که از نتایج بدست آمده از مطالعات یاد شده بر می‌آید، بیشتر بناهای بافت تاریخی دهدشت و شکل‌گیری بافت اصلی شهر در ارتباط با دوره صفوی است و تنها تعداد بسیار محدودی از آن‌ها در ارتباط با دوره بعد از صفوی و یا قبل از آن بوده است. این موضوع بیانگر آن است که رشد چشمگیر و توسعه فیزیکی شهر در دوره صفوی صورت گرفته است. علاوه بر مطالعه و بررسی آثار معماری و فضاهای شهری دهدشت، یافته‌های سفالی، سنگ قبرها و سایر داده‌های فرهنگی مرتبط با شهر دهدشت، در مطالعات میدانی نگارندگان مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته‌اند. بررسی سفال‌های پراکنده در سطح بافت تاریخی دهدشت، بیانگر تنوع گسترده‌ای از سفال‌های لعابدار و بدون لعاب است (شکل‌های ۱۳ و ۱۴). سفالینه‌های لعابدار در اکثر موارد با رنگ‌های آبی و سفید، قهوه‌ای، فیروزه‌ای و سبز زیتونی ظاهر شده‌اند. نقوش مشاهده شده در آن‌ها، شامل الگوهای هندسی و گیاهی با استفاده از رنگ‌های سیاه، آبی روشن، آبی تیره، و تکنیک‌های دورگیری با قلم سیاه، زیر لعاب و روی لعاب نقش بسته‌اند (شکل‌های ۱۳ تا ۱۷). سفال‌های مورد مطالعه، به سده ۸ قمری به بعد باز می‌گردند و بطور عمده با دوران حکومت صفویان در ارتباط هستند (برای آگاهی بیشتر رک: پاکباز، ۱۳۹۷: ۲۳۴ تا ۲۳۶). افزون بر این، مطالعه و بررسی سفالینه‌های شهر تاریخی دهدشت نشان می‌دهد که سفال‌های مرتبط با دوره‌های قبل و بعد از دوره صفوی به لحاظ آماری نسبت به دوره صفوی بسیار ناچیز هستند. در گزارشات آواربرداری‌های صورت گرفته توسط آزادی، اشاره شده است که مواد به

دست آمده نیز آوار ناشی از تخریب سقف، مصالح و اجزای بناها و مواد فرهنگی است که مربوط به سطح بافت تاریخی شهر دهدشت بودند (رک: آزادی، ۱۳۷۹: ۳۸ تا ۵۰). مواد فرهنگی به دست آمده از آواربرداری‌های وی نیز در ارتباط با دوره صفوی هستند (همان) و نتایج مشابهی در این زمینه ارائه می‌دهند (شکل‌های ۱۵ تا ۱۷)<sup>۱</sup>. نتایج به دست آمده از مطالعه و تحلیل داده‌های سفالی، سنگ قبرها و تحلیل مواد فرهنگی نیز رشد و توسعه اصلی شهر را در ارتباط با دوره صفوی قرار می‌دهند. تحلیل ارزیابی داده‌های به دست آمده، بیانگر کاهش چشمگیر و متوقف شدن ساخت و ساز آثار معماری و توسعه فضاهای شهری دهدشت پس از دوره صفوی است. افزون بر این، حجم و توزیع سفال‌ها و سایر مواد فرهنگی مربوط به دوره‌های بعد از صفوی در بافت تاریخی دهدشت نسبت دوره صفوی به شدت کاهش یافته است. کاهش قابل توجه آثار معماری و مواد فرهنگی در دوره‌های بعد از صفوی، حاکی از آن است که شهر با تغییرات و ضعف و زوال در دوره‌های بعد از صفوی روبه‌رو شده است و ارزش و جایگاه پیشین آن از بین رفته است. هر چند، داده‌های باستانشناسی بیانگر روند رو به زوال شهر در دوره‌های بعد از صفوی است، اما هویت شهری آن با وجود روند ناپایدار و رو به زوال شهر پس از دوره صفوی، تا اندازه‌ای حفظ شد و توانست در برابر آشفتگی‌های سیاسی - اجتماعی و ضعف‌های متعدد مقاومت نشان دهد؛ بازسازی‌ها و ساخت فضاهای الحاقی در برخی از بناهای دهدشت نمونه‌های قابل مشاهده‌ای از استمرار و ادامه فعالیت‌های شهری دهدشت پس از دوره صفوی هستند (گاوبه، ۱۳۵۹: ۲۹۳). به طور کلی، بر اساس نتایج بدست آمده از تحلیل داده‌های باستانشناسی و مطالعات میدانی، زوال شهر پس از دوره صفوی کاملاً مشهود است، موضوعی که واکاوی منابع تاریخی نیز آن را به خوبی منعکس نمودند.

<sup>۱</sup>. شکل‌های ۱۵ تا ۱۷ مربوط به آواربرداری‌های صورت گرفته در سال ۱۳۷۹ توسط آزادی است که از طریق ایمیل برای نویسنده اول مقاله ارسال شدند.

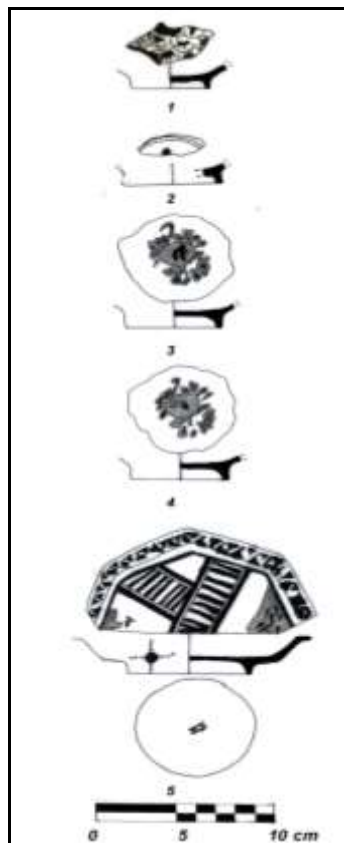


شکل ۱۳. نمونه‌هایی از سفال‌های بافت تاریخی دهمشت (مأخذ: پاکباز، ۱۳۹۷: ۲۳۰)

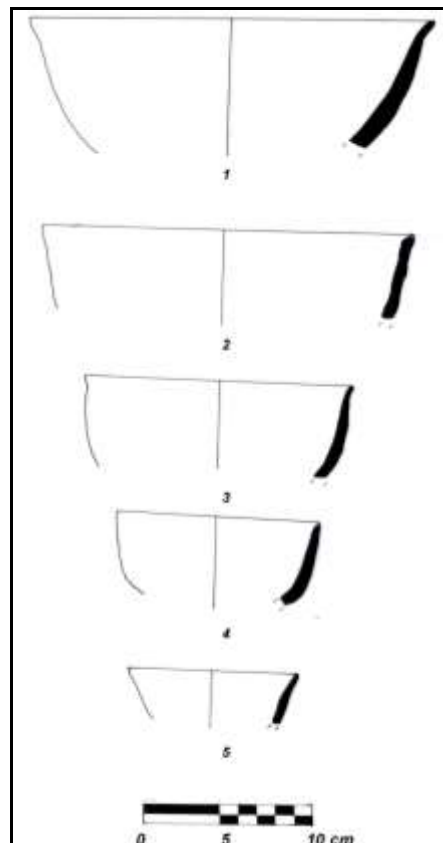


**شکل ۱۴.** نمونه‌هایی از سفال‌های بافت تاریخی دهدشت (مأخذ: پاکباز، ۱۳۹۷: ۲۳۱)

**شکل ۱۵.** نمونه طرح‌های سفال‌های بافت تاریخی دهدشت (مأخذ: آزادی، ۱۳۷۹)



شکل ۱۶. نمونه طرح‌های سفال‌های بافت تاریخی دهدشت (مأخذ: آزادی، ۱۳۷۹)



شکل ۱۷. نمونه طرح‌های سفال‌های بافت تاریخی دهدشت (مأخذ: آزادی، ۱۳۷۹)

## ۹. بحث و تحلیل:

با اتکا به آنچه در این نوشتار مورد بحث قرار گرفت، می‌توان عوامل اضمحلال و متروکه شدن شهر دهدشت را مورد تحلیل قرار داد. شهر دهدشت به طور کلی تحت تأثیر عوامل مختلفی چون تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، ناامنی و متأثر از آن از بین رفتن زیرساخت‌های شهری و همچنین عدم توازن در ساختار و سازمان فضایی شهر، رو به زوال رفت (نمودار ۱). آن چنانکه آورده شد، تأثیرات

مخرب ناشی از جنگ و شورش‌های به وقوع پیوسته و شرایط سیاسی نامطلوب حاکم بر جامعه، دهدشت را دچار بحران‌های شدید سیاسی و ناپایداری‌های اقتصادی - اجتماعی نموده است. چنین شرایطی سبب بر هم خوردن ساختار اجتماعی جامعه ایلی آنجا و نابسامانی اوضاع منطقه شده است. از سوی دیگر، تحمیل مالیات‌های اضافی که یکی از شاخص‌های مهم اقتصادی است بر مردم آن ناحیه، باعث ایجاد تنش‌ها و افزایش اغتشاشات در کهگیلویه و دهدشت شده است. گزارش‌های گرمرودی به وضوح نشان می‌دهد که ریشه ناامنی و اختلال امور عشایر و محرک اغتشاشات ایلات کهگیلویه و خوانین آن‌ها، مأموران دولتی به ویژه اشراف و مأموران مقیم شیراز بوده است. طبق گزارش‌های وی مشخص می‌شود که چگونه جمع اندکی از اشراف و برخی مستوفی و مأموران دولتی برای سود و نفع آنی خود، در تقسیم مالیات، تفرقه‌اندازی و حق و حقوق مردم و طوایف، مرتکب ظلم و خیانت شده و موجب فقر، ناامنی، طغیان و اغتشاشات شده‌اند. مأموران و اشراف فارس با شگردهایی چون مالیات سنگین و اغتشاش در ایلات کهگیلویه، تحمیل مالیات خود بر آن‌ها و قطع مستمری کدخدایان، علاوه بر تأمین منافع اقتصادی - سیاسی خود، سعی در فراری دادن مردم آن نواحی به مناطق خود نموده‌اند (گرمرودی، ۱۳۴۷: ۱۰۲۵ - ۱۰۲۶). فقر و ناامنی متأثر از چنین وضعیتی به حدی رسیده بود که مردم برای زنده ماندن از سر اضطرار و خوانین نیز برای پرداخت مالیات سنگین و غیرقانونی که مأموران و اشراف فارس به آن‌ها تحمیل می‌نمودند، هر کدام به غارت و چپاول ایلات، شهرها و نواحی یکدیگر می‌پرداختند. غارت و تصرف ایلات به دست یکدیگر منجر به نابودی شهرها از جمله دهدشت و نواحی آباد منطقه کهگیلویه و مردم آن گردید. در بخشی از گزارش‌های گرمرودی که منعکس کننده چنین وضعیتی است، آمده است که نواحی چرام، شهر دهدشت و نواحی آن و نواحی لیراوی چنان مورد غارت و چپاول قرار گرفته‌اند که حتی یک خانوار در آن‌ها باقی نمانده است (همان، ۱۰۱۷). وی در ادامه بیان می‌کند که هیچ طایفه‌ای نیست که حداقل ثلث آن‌ها و بعضاً نصف و حتی بیشتر آن‌ها فراری و متفرق نباشد (همان، ۱۰۱۸ تا ۱۰۲۰). چنین وضعیتی باعث از هم گسیختگی اجتماعی، اقتصادی، امنیتی و از رونق افتادن و خالی از سکنه شدن شهرها و نواحی آنجا شده است. تخریب و از بین رفتن زیرساخت‌های شهری و همچنین زیرساخت‌های ارتباطی طی جنگ و شورش‌هایی که در شهر و نواحی اطراف آن به وقوع پیوست، بحران‌های شدید و خسارات جبران‌ناپذیری به منابع آبی شهر و نظام تجاری - اقتصادی شهر دهدشت وارد نموده است. تداوم بحران‌ها و خسارات اقتصادی - اجتماعی و تخریب زیرساخت‌های شهری و شبکه‌های ارتباطی منجر به تشدید آشفته‌گی و نابسامانی‌ها و زوال تدریجی شهر شده است. در نتیجه تحولات یاد شده، ساختار سیاسی - اجتماعی و اقتصادی جامعه بهم خورد و متأثر از آن مرکزیت سیاسی و نظم اجتماعی - اقتصادی شهر دهدشت نیز از بین رفت و همین امر موجب انتقال قدرت و مرکزیت حکومت به شهر دیگری به نام بهبهان گردید. یکی از دلایل اصلی چنین وضعیت نابسامانی در کهگیلویه، انتقال



پایتخت از اصفهان و شیراز به تهران پس از دوره صفوی بود که تأثیرات گسترده‌ای بر وضعیت شهر دهدشت و منطقه کهگیلویه داشت. کهگیلویه و مرکز آن شهر دهدشت که پیش از آن به واسطه نزدیکی به اصفهان پایتخت حکومت صفوی، به صورت مستقل تحت نظارت و حمایت مستقیم حکومت مرکزی قرار داشت، ذیل حکومت فارس و تحت حاکمیت حاکمان آن قرار گرفته که همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، خود عامل اصلی تفرقه و نزاع در کهگیلویه و از بین رفتن ساختار سیاسی - اجتماعی و اقتصادی جامعه و مراکز شهری و مناطق آباد آن بودند. از این رو، نظارت مستقیم بر حاکمیت سیاسی و نظم تجاری - اقتصادی و شبکه‌های ارتباطی دهدشت از بین رفت. از سوی دیگر، تغییر پایتخت از اصفهان، شهر دهدشت را که یکی از حلقه‌های اصلی تجارت میان بنادر خلیج فارس و نیمه جنوب غربی ایران با مناطق مرکزی و اصفهان پایتخت حکومت صفوی به حساب می‌آمد، تا حد زیادی از چرخه اصلی تجارت خارج نمود. در نهایت، مجموعه‌ای از عوامل یاد شده با هم در دراز مدت به زوال کلی شهر دهدشت منجر شده است.



نمودار ۱. تحولات و عوامل مؤثر بر زوال شهر تاریخی دهدشت (مأخذ: نگارندگان)

## ۱۰. نتیجه‌گیری:

شهر پر رونق و شکوفای دهدشت که در دوره صفوی بارانداز تجاری و کانون مبادلاتی جنوب غرب کشور با شهرها و مناطق مرکزی ایران به ویژه شهر اصفهان پایتخت حکومت صفوی، به حساب می‌آمد، با تضعیف و زوال حکومت صفوی ارزش و جایگاه پیشین خود را از دست داد. با وجود این، حیات شهری دهدشت در آن زمان از بین نرفت و روابط بازرگانی آن هر چند نه با رونق و شدت قبل، کماکان برقرار بود و چنانچه آورده شد، فضاهایی در آن ساخته و یا بازسازی می‌گردید. در این نوشتار، ابعاد مختلف سیاسی، تأثیر عوامل ناامنی در توسعه و اضمحلال شهر، اهمیت نقش زیرساخت‌های مناسب در حفظ و توسعه ساختار شهری و پایداری آن و همچنین نقش اقتصاد و اجتماع در معیارگذاری و تعیین سرنوشت شهر مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. بر اساس یافته‌ها و مستندات این پژوهش، مجموعه عوامل مختلفی در زوال شهر تاریخی دهدشت مؤثر واقع شدند از جمله: ۱- **عوامل سیاسی** چون انتقال پایتخت از اصفهان به شیراز و سپس تهران، دور شدن پایتخت و مرکزیت سیاسی و متأثر از آن عدم نظارت مستقیم حکومت مرکزی بر حاکمیت سیاسی و نظم تجاری - اقتصادی و شبکه‌های ارتباطی کهگیلویه و دهدشت که پیش از آن از توجه و حمایت کامل حکومت صفوی در اصفهان برخوردار بود، واگذاری قدرت به حاکمان ایالتی و گماردن افراد وابسته و ضعیف و عدم نظارت بر آن‌ها، از بین رفتن استقلال سیاسی کهگیلویه و قرار گرفتن آن ذیل حاکمیت سیاسی حاکمان فارس، تفرقه‌اندازی حاکمان فارس و اختلال در اوضاع سیاسی کهگیلویه، انتقال قدرت و مرکزیت سیاسی کهگیلویه از شهر دهدشت به شهر بهبهان، سرمنشأ و عامل اصلی در زوال شهر دهدشت به حساب می‌آیند. ۲- **ناامنی** ناشی از جنگ و شورش‌ها و غارت‌های مکرری که در پی عوامل سیاسی یاد شده رخ داده است و در متن به تفصیل آمده‌اند، شهر دهدشت را از یک دارالحکومه و مرکزیت سیاسی - تجاری با دوره‌ای از رونق و شکوفایی، به یک خرابه و شهری متروکه تبدیل نمود. ۳- **از بین رفتن زیرساخت‌های شهری** مانند تخریب قنات‌های شهر و از بین رفتن تأسیسات منظم آبرسانی آن و همچنین ویرانی راه‌ها و تخریب پل‌ها و ایستگاه‌های میان راهی در اثر بی‌توجهی، عدم نظارت و جنگ و شورش‌های به وقوع پیوسته، سبب از بین رفتن منابع آب و نظم تجاری - اقتصادی دهدشت گردید که حیات اصلی شهر از آن‌ها مایه می‌گرفت. ۴- **عوامل اقتصادی** مانند از بین رفتن تجارت و بازرگانی، مالیات سنگین، مهاجرت تجارت دهدشتی به شهرهای اطراف و ترک شهر دهدشت، از بین رفتن کشاورزی و دامداری در اثر ناامنی متأثر از دزدی، غارت، جنگ و شورش‌های به وجود آمده، وخامت اوضاع اقتصادی و فقر ناشی از عوامل یاد شده سبب فروپاشی اقتصادی و اجتماعی دهدشت گردید تا در نهایت به همراه دلایل ارائه شده به زوال کامل شهر منجر شده است. ۵- **عوامل اجتماعی** همچون بر هم خوردن ساختار اجتماعی

جامعه و سازمان ایلات منطقه، فشار بیش از حد بر مردم، متفرق و متلاشی شدن برخی از ایلات و مردم منطقه و کوچ اجباری و فرار سکنه کهگیلویه به سایر مناطق، کاهش جمعیت، خالی از سکنه شدن شهر و مناطق اطراف آن در اثر ناامنی و تحولات یاد شده، از بین رفتن همبستگی و اعتماد اجتماعی، در کنار عواملی که پیش‌تر ذکرشان رفت، سبب از هم گسیختگی ساختار سیاسی- اجتماعی و اقتصادی جامعه و شهر دهدشت شدند. ۶- **عدم توازن در ساختار و سازمان فضایی شهر** چون جدایی ارگان‌های حاکمیتی از محیط شهری و نداشتن سیستم‌های دفاعی کارآمد و تدابیر امنیتی مناسب با چنین ساختاری، جهت حفاظت و دفاع در مواقع شورش و ناامنی، به همراه مجموعه عوامل یاد شده به تضعیف و زوال کلی شهر دهدشت انجامید. در نتیجه تحولات یاد شده، ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شهر دهدشت به کلی از هم پاشید و مرکزیت سیاسی اقتصادی کهگیلویه به شهر دیگری به نام بهبهان منتقل گردید. در واقع، ترکیب متفاوتی از عوامل سیاسی، ناامنی، زیرساختی، دفاعی، اقتصادی و اجتماعی باعث زوال شهر تاریخی دهدشت شده و سرنوشت این شهر مهم را تغییر داده است، به طوری که خالی از سکنه شد و حتی یک خانوار در آن باقی نماند. این وضعیت با فراز و نشیب‌هایی تا دوره قاجار و حکومت احتشام الدوله در کهگیلویه استمرار یافت. بر اساس نتایج به دست آمده، فروپاشی نهایی و پایان حیات سیاسی - اجتماعی شهر مربوط به نیمه پایانی دوره قاجار و پایان حکومت احتشام الدوله (۱۲۸۱-۱۲۹۸ ه. ق) در کهگیلویه است.

### تعارضی منافع:

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

### فهرست منابع:

- استرآبادی، میرزا مهدی خان (۱۳۷۷). *جهانگشای نادری*. به تصحیح سید عبدالله انوار. چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۷). *تاریخ منتظم ناصری*. تصحیح محمد اسماعیل رضونی. چاپ اول، تهران: دنیای کتاب.
- افوشته‌ای نطنزی، محمد بن هدایت الله (۱۳۷۳). *نقاوه الآثار فی ذکر الاختیار فی تاریخ الصفویه*. به اهتمام احسان اشراقی. چاپ دوم، تهران: علمی \_ فرهنگی.
- آزادی، احمد (۱۳۷۹). «آواربرداری بازار تاریخی شهر دهدشت»، *آرشیو پژوهشکده باستانشناسی*، (منتشر نشده).
- آزادی، احمد (۱۳۸۷). «گزارش فصل اول بررسی‌های باستانشناختی منطقه کهگیلویه». *دهدشت، آرشیو/اداره میراث فرهنگی و گردشگری دهدشت*، (منتشر نشده).
- آزادی، احمد (۱۳۸۸). «گزارش فصل دوم بررسی‌های باستانشناختی منطقه کهگیلویه». *دهدشت، آرشیو/اداره میراث فرهنگی و گردشگری دهدشت*، (منتشر نشده).
- پاکباز داوود و الماسپور، اسماعیل (آبان ۱۳۹۶). «پژوهشی باستانشناختی در خصوص موقعیت مکانی، تاریخ و معماری ارگ حکومتی شهر دهدشت». *همایش بین‌المللی باستانشناسان جوان*، تهران، دانشگاه تهران.
- پاکباز، داوود (۱۳۹۷). *بلادشاپور در دوران اسلامی/شهرها، آثار معماری و شبکه‌های ارتباطی*. زیر نظر دکتر جواد نیستانی و دکتر حسن کریمیان. چاپ اول. تهران: سازمان جهاد دانشگاهی تهران.
- ترکمان، اسکندریگ (۱۳۸۲). *تاریخ عالم آرای عباسی*. به تصحیح ایرج افشار. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- تقوی مقدم، مصطفی (۱۳۷۷). *تاریخ سیاسی کهگیلویه*. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- جزایری شوشتری، عبدالله ابن سید نورالدین (۱۳۸۷). *تذکره شوشتری*، مقدمه تصحیح و تعلیقات مهدی کدخدای طراح. چاپ اول. اهواز: نشر تروا.
- حسینی فسایی، حاج میرزا حسن (۱۳۸۲). *فارسنامه ناصری*. تصحیح منصور رستگار فسایی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین الحسین (۱۳۸۳). *خلاصه التواریخ*. مصحح احسان اشراقی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- حسینی منشی، محمد میرک بن مسعود (۱۳۸۵). *ریاض الفردوس خانی*. به کوشش ایرج افشار و فرشته صرافان، چاپ اول. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- رایگانی، ابراهیم، تقوی، عابد (۱۳۹۳). «تحلیل عدم به کارگیری منطقی مولفه‌های دفاع غیر عامل در فروپاشی شهر دهدشت در دوران صفویه و قاجار»، *فصلنامه مطالعات شهر ایرانی-اسلامی*، سال چهارم، شماره (۱۵)، ۸۶-۷۹.
- رهر برن، کلاوس میشل (۱۳۴۹)، *نظام ایلات دوره صفویه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زیاری، کرامت اله؛ بشارتی‌فر، صادق و رشیدی فرد، سید نعمت اله (۱۳۸۹). «ارزیابی کاربری اراضی شهر دهدشت (استان کهگیلویه و بویراحمد)». *فصلنامه جغرافیایی آمایش محیط*، ۴ (۱۰)، ۲۲ - ۱.

- فلور، ویلم (۱۳۶۵). *برافتادن صفویان برآمدن محمود افغان*. ترجمه ابوالقاسم سری. چاپ اول. تهران: توس.
- کریمی، بهمن (۱۳۳۹). *راه‌های باستانی پایتخت‌های قدیمی غرب ایران*. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی.
- گاویه، هاینس (۱۳۵۹). *آرگان و کهگیلویه از فتح عرب تا پایان دروه صفوی*. تصحیح و تحشیه و تنظیم احمد اقتداری. ترجمه سعید فرهودی. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی.
- گرمودی، میرزا فتاح خان (۱۳۴۷). *سفرنامه میرزا فتاح خان گرمودی (سفرنامه ممسنی)*. به کوشش فتح الدین فتاحی. چاپ اول. تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- لاکه‌ه‌ارت، لارنس (۱۳۸۳). *انقراض سلسله صفویه*. ترجمه اسماعیل دولتشاهی. چاپ سوم. تهران: علمی فرهنگی.
- مجیدی، نورمحمد (۱۳۷۱). *تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویراحمد*. چاپ اول. تهران: علمی.
- مستوفی، محمد محسن (۱۳۷۵). *زبده التواریخ*. به تصحیح بهروز گودرزی. چاپ اول. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- مقدسی، أبو عبد الله محمد بن أحمد (۱۴۱۱). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. قاهره: مکتبه مدبولی، چاپ سوم.
- ملا کمال (۱۳۳۴). *تاریخ ملا کمال*. ضمیمه خلاصه التواریخ (تاریخ صفویان). تصحیح و تحشیه ابراهیم دهگان. چاپ اول. اراک: چاپ فروردین.
- مهریار، محمد (۱۳۶۹). «گزارش بررسی و کاوش و ساماندهی بافت تاریخی دهدشت». یاسوج، آرشیو/اداره کل میراث فرهنگی استان کهگیلویه و بویراحمد، (منتشر نشده).
- مینورسکی (۱۳۸۷). *ایران در زمان نادرشاه*. به تصحیح علی اصغر عبداللہی. ترجمه رشید یاسمی. چاپ پنجم. تهران: دنیای کتاب.
- نصیری، محمد ابراهیم بن زین العابدین (۱۳۷۳). *دستور شهریاران*. به تصحیح محمدناصر نصیری مقدم، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، چاپ اول.
- واله اصفهانی. محمدیوسف (۱۳۷۲). *خلدبرین (ایران در روزگار صفویان)*. به کوشش میرهاشم محدث. چاپ دوم، تهران: بینا.
- وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر (۱۳۸۳). *تاریخ جهان آرای عباسی*. تصحیح و تعلیقات سعید میرحمد صادق. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

Bell, Mark S. L. (1885). *Military Report on South-West Persia, Including the Provinces of Khuzistan (Arabistan), Luristan, and Part of Fars*. Simla: Government Central Branch Press.

Gaube, Heinz. (1973). *Die südpersische Provinz Arragan / Kuh-Giluyeh von der arabischen Eroberung bis zur Safawidenzeit*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Harrison, J.V. (1942). "Some Routes in Southern Iran". *The Geographical Journal*, 99(3), 113 – 129. <https://doi.org/10.2307/1787342>.

Harrison, J. V. (1936). "Kuhgalu: South-West Iran". *The Geographical Journal*,

---

88(1), 20-36. <https://doi.org/10.2307/1786859>.

Lockhart, Laurence, (1958). *the fall of the Safavi Dnasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge: University Press.

Stein, Aurel, (1938). "An Archaeological Journey in Western Iran". *The Geographical Journal*, 92(4) 313-342. <https://doi.org/10.2307/1787218>.

Stein, Aurel. (1940). *Old Routes of Western Iran: Narrative of an Archaeological Journey Carried Out and Recorded*. London: Macmillan and Co.

Stocqueler, J.H, (1832). *Fifteen months' Pilgrimage through untrodden tracts of Khuzestan and Persia, in a Journey from India to England, through Parts Of Turkish Arabia, Persia, Armenia, Russia, and Germany*. London: Saunders and Otley



doi 10.22059/jis.2024.367886.1246

Research Paper

## A Phenomenological Representation of National Identity in Iran's Ahl-e Haqq Community

Sajjad Omidpour<sup>✉1</sup> | Abolfazl Delavari<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, PhD, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University & Imam Khomeini International University Qazvin (Visiting Professor), Tehran and Qazvin, Iran. E-mail: [s.omidpour@atu.ac.ir](mailto:s.omidpour@atu.ac.ir)

2. PhD, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. E-mail: [delavari@atu.ac.ir](mailto:delavari@atu.ac.ir)

### Article Info.

### Abstract

**Received:**  
2023/11/08

**Accepted:**  
2024/05/02

**Keywords:**  
*Ahl-e Haqq,  
Iran, Sufism,  
phenomenology,  
national identity*

The Concept of National Identity in Sufi Communities: A Case Study of the Ahl-e Haqq Order in Iran

Today, the concept of national identity constitutes a central issue in the nation-state building project and is a fundamental component of social capital. At the same time, defining the role of Sufi communities within this project remains a contentious subject. A critical and underexplored question is whether national identity and a positive attitude toward Iranian nationhood exist among Sufi adherents—a question that this study addresses, demonstrating that, at least for some groups, the answer is affirmative .

The prevailing assumption is that Sufis are inherently non-national, leaning instead toward cosmopolitanism—or even transcendent universalism. This research challenges such notions by examining the extent of national identity awareness and allegiance among followers of the Ahl-e Haqq Order, one of Iran's largest Sufi traditions .

Conducted through phenomenological analysis in the counties of Sahneh, Sarpol-e Zahab, and Delfan (in Kermanshah and Lorestan provinces), this study draws on 21 purposively sampled cases from the target population. Findings reveal that the lived experience of Ahl-e Haqq followers is predominantly shaped by tariqa (order-based) identity, which, far from hindering national identity formation, actively facilitates its manifestation in everyday life through various mechanisms.

**How To Cite:** Omidpour, Sajjad Delavari| Abolfazl (2025). A Phenomenological Representation of National Identity in Iran's Ahl-e Haqq Community. *Journal of Iranian studies*,15(1) 69-87.

**Publisher:** University of Tehran Press.









## بازنمایی پدیدارشناسانه هویت ملی در میان جامعه اهل حق ایران

سجاد امیدپور<sup>۱</sup> | ابوالفضل دلاوری<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دکتری تخصصی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی و امام خمینی ره قزوین (استاد مدعو)، تهران و قزوین، ایران، رایانامه: [s.omidpour@atu.ac.ir](mailto:s.omidpour@atu.ac.ir)

۲. دکتری تخصصی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران رایانامه: [delavari@atu.ac.ir](mailto:delavari@atu.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

امروزه مفهوم هویت ملی مسأله‌ای محوری در پروژه دولت\_ملت‌سازی بوده و از مقومات اصلی مفهوم سرمایه اجتماعی است. از طرف دیگر اینکه جایگاه اهل تصوف در این پروژه چگونه قابل تعریف است خود موضوعی چالش برانگیز است. اثبات اینکه هویت ملی و نگرش مثبت به ملیت ایرانی در میان پیروان اهل تصوف وجود دارد یا خیر پرسشی بنیادین و مهم است که تا پیش از این در مورد گروه‌های صوفی‌گرایانه کمتر مطرح می‌شد که با توجه با نتایج پژوهش حاضر پاسخ به آن دست کم در بخشی از این گروه‌ها مثبت است. تصور رایج این است که اهل تصوف اصولاً غیرملی هستند و دارای گرایش‌های جهان‌وطنی و یا حتی در مرتبه‌ای بالاتر، آن‌جهان‌وطنی می‌باشند. این پژوهش، درستی این باور را به پرسش کشیده میزان توجه و گرایش به هویت ملی را در میان پیروان طریقت اهل حق، که یکی از بزرگترین گروه‌بندی‌های صوفیانه در ایران است بررسی کرده است. این پژوهش که با استفاده از روش تحلیل پدیدارشناسانه در سطح شهرستان‌های صحنه، سرپل ذهاب و دلفان در استان‌های کرمانشاه و لرستان صورت گرفته‌است با مطالعه در ۲۱ نمونه از جامعه هدف، نشان می‌دهد که تجربه زیسته پیروان این طریقت از هویت ملی بیشتر تحت تأثیر هویت طریقتی بوده و در حقیقت هویت طریقتی نه تنها مانعی جهت هویت‌یابی ملی در زندگی روزمره نیست بلکه به طرق گوناگون به پدیداری آن نیز کمک می‌کند. در مقاله حاضر روش پژوهش، کیفی و روش گردآوری داده‌ها از طریق مصاحبه نیمه‌ساختمند و مشاهده و مشارکت است. روش نمونه‌گیری نیز مبتنی بر نمونه‌گیری هدفمند می‌باشد.

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۸/۱۷

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۲/۱۳

### واژه‌های کلیدی:

اهل حق، ایران، تصوف، پدیدارشناسی، هویت ملی

**استناد به این مقاله:** امیدپور، سجاد؛ دلاوری، ابوالفضل (۱۴۰۴). بازنمایی پدیدارشناسانه هویت ملی در میان جامعه اهل حق

ایران. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵ (۱) ۶۹-۸۷.



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## مقدمه

تاریخ ایران آکنده است از گرایش‌های ملی و بازگشت به شکوه گذشته (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۳) است این گرایش‌ها در دوره‌های تاریخی پیش از اسلام، اوایل دوره اسلامی و همچنین در دوران معاصر (اشرف، ۱۳۹۵: ۷۳) نمایان شده‌اند با وجود گروه‌بندی‌های اجتماعی متعددی که طی سده‌های متمادی در این سرزمین زیسته یا به آن وارد شده‌اند -گروه‌هایی که گرایش‌های قومی، زبانی و مذهبی گوناگون و گاه عمیقی داشته‌اند- این میل به هویت ایرانی دست کم در ظاهر با بسیاری از این وابستگی‌ها دچار اصطکاک و گاه تعارض شده است. از جمله این وابستگی‌ها می‌توان به طریقت‌های متعدد صوفی‌گرایانه اشاره کرد که هر یک علاوه بر ویژگی‌های عقیدتی، با شیوه زیست اجتماعی و سبک زندگی روزمره خاصی درآمیخته‌اند.

برخی ریشه این گرایش‌ها را متأثر از کیش بودا و عرفان هندی و زهد و ریاضت عملی که به واسطه ایرانیان به میان مسلمانان رخنه کرده بود، تلقی کردند (پتروشفسکی، ۱۳۵۰: ۵۳۲). برخی دیگر از پژوهشگران، ریشه گرایش‌های عرفانی و صوفیگری در ایران و دیگر جوامع اسلامی را در درون دین اسلام جستجو کرده‌اند و آن را محصول بازتفسیرهای ناگزیر متون و آموزه‌های اسلامی بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) معرفی کرده‌اند. از نظر این پژوهشگران، در زمان رسول اکرم (ص) نزدیکی به منبع وحی اجازه نمی‌داد که سنت دینی به دو بخش ظاهری و باطنی، یا شریعت و طریقت، که اجزای ترکیب‌کننده آن هستند جدا شود، گو اینکه جوهر هر دو از همان آغاز وجود داشته است (نصر، ۱۳۸۸: ۸۷). لذا مجموع سنت دینی در طول دو قرن نخست بسیار قوی بود و این نیرومندی از گسترش و قدرت جذب‌شدن آن به خوبی آشکار بود، نه کتب منظمی از فقه پیدا شد و نه سازمان اخوت یا طریقت خاصی از تصوف. بنابراین باید به این امر توجه داشته باشیم که مکاتب فقه و یا شریعت در قرن سوم تکوین شد و در همان زمان تصوف همچون عنصر مشخصی در اجتماع اسلامی آغاز به تجلی کرد و اصول عقاید و روش‌های آن توسط دستگاه‌های طریقتی انتشار یافت که هرکدام از آنها را مرشدی اداره می‌کرد و غالباً به نام او نامیده می‌شد (نصر، ۱۳۸۸: ۸۸).

نقطه مشترک نظرات این حوزه این است که طریقت‌های صوفی‌گرایانه به دلیل دو سویه جهانگرایی نظری و فرقه‌گرایی عملی‌اش به طور بنیادی با انگاره‌های ملی‌گرایی چالش جدی داشته است. البته این موضوع به این دلیل است که ملی‌گرایی و توجه به هویت ملی امری نسبتاً نوپدید است، اما باید این نکته را یادآور شد که مفهوم "ایران" به عنوان کردی از گرایش مردمان ساکن این سرزمین به یک هویت مشترک جمعی از دیرباز مورد توجه بوده است و در زبان، ادبیات

و متون گوناگون کم و بیش حضور و تداوم داشته است. با وجود این، در میان پژوهشگران و صاحب‌نظران این باور وجود دارد که مکتب‌های عرفانی و صوفی‌گرایش خاطر چندانی به هویت ملی نداشته‌اند. حتی برخی از صاحب‌نظران براین باورند که رواج گرایش‌های عرفانی و نحله‌های صوفی در جامعه ایرانی، یکی از موانع تعمیق هویت ملی و تحکیم دولت-ملت جدید در ایران بوده‌است (زرین‌کوب، ۱۳۵۳ و طباطبائی، ۱۳۸۹\_۱۳۹۶). با این وصف این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان تمامی عقاید اهل تصوف را در تضاد با هویت ملی یا ناسیونالیسم قلمداد کرد؟ آیا تمیزی میان گروه‌های گوناگون صوفی و نسبت آنها با امر هویت ملی نمی‌توان قائل شد؟ به باور نگارندگان این مقاله به‌نظر می‌رسد، چنین باورها و نظراتی بیش از این که بر مطالعات و پژوهش‌های علمی استوار باشد بر پیش‌فرض‌ها و استنتاج‌های قیاسی متکی است. در این مقاله تلاش شده است این موضوع بر اساس یک پژوهش علمی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. به بیان دیگر با بررسی میدانی (مصاحبه) و در چارچوب روش پدیدارشناسی نشان داده شده است که دست کم تجربه زیسته در میان عامه پیروان نحله‌ای از اهل تصوف در ایران به نام «اهل حق» در غرب کشور گرایش‌های عمیقی را نسبت به هویت ملی و مولفه‌های سازنده آن نشان می‌دهد. اهمیت این پژوهش از دو جهت قابل طرح است: نخست از نظر تئوریک می‌توان به موضوع وارد شد. به طور عمومی اهل فن تا پیش از این بر این باور بوده‌اند که تصوف نمی‌تواند مقوله‌ای تحت عنوان "هویت ملی" یا "ناسیونالیسم" را برتابد و اصولاً با آن سر ستیز دارد و لذا افرادی که در دایره این حلقه‌های طریقتی باشند تا حدود بسیار زیادی فاقد گرایش‌های ملی‌گرایانه هستند. بنابراین اگر بتوان اثبات کرد که این فرضیه‌ی تقریباً پذیرفته شده با تردیدهای جدی مواجه است، به لحاظ تئوریک باب بحث‌های مفصل و دامنه‌دارتری به لحاظ نظری باز خواهد شد که تا پیش از این چندان مجال طرح نیافته بوده‌اند. اما نقطه نظر دوم اهمیت ورود به این پژوهش از جهت نتایج عملی آن است. داشتن اطلاعات درست از طریقت‌های صوفیانه در کشور برای سیاست‌گذاران جهت تدوین سیاست‌ها و برنامه‌های گوناگون می‌تواند ایشان را از اشتباهات تحلیلی در این رابطه تا حدود زیادی دور کند و نیز از هزینه‌های احتمالی مترتب به میزان قابل توجهی بکاهد. ضرورت ایجاب می‌کند که با چنین پژوهش‌هایی و با ارائه تصویری واقع‌گرایانه‌تر از ارزش‌ها و گرایش‌های حاکم بر این گروه‌بندی‌ها به تقویت تفاهم اجتماعی و همگرایی ملی در میان گروه‌های اجتماعی و مناطق گوناگون کشور کمک شود.

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

آثار و پژوهش‌هایی که در مورد طریقت اهل حق به رشته تحریر در آمده‌اند بیشتر به منشاء باورها

و آموزه‌های این طریقت و گهگاه به خاستگاه‌ها و پایگاه‌های اجتماعی پیروان آن پرداخته‌اند. از این رو نمی‌توان آثار متعدد و متنوعی را به لحاظ پیگیری منشاء، ریشه‌ها و برآیندهای «هویت ملی» در این حوزه یافت. با این حال می‌توان برخی آثار که کمابیش به طور عمومی به اهل حق پرداخته‌اند را مورد بررسی قرار داد. در میان پژوهشگران خارجی: گوبینو (۱۳۸۳) با نگاهی نسبتاً فلسفی و تاریخی به بررسی آراء و اندیشه‌های اهل حق پرداخته است. پطروشفسکی (۱۳۶۳) روایتی جامع‌شناختی از احوال و بنیادهای اندیشه طریقت اهل حق ارائه می‌کند و ارزش‌ها و آموزه‌ها و سبک زندگی آنان را به موقعیت طبقات متوسط و پایین یک جامعه فئودالی نسبت می‌دهد. ایوانوف (۱۳۷۴) از نقطه‌نظر اندیشه‌شناختی نکاتی قابل تامل درباره ارتباطات گسترده و عمیق اهل حق به‌ویژه آتش‌بگی‌های مشعشی با جزایر فکری و اعتقادی در حوزه ایران فرهنگی به دست می‌دهد: از مهرپرستی و ایزدی گرفته تا اسماعیلیه، قلندریه و مسیحیان کهن، همراه با بررسی اعتقادات و آداب و ارکان پیروان این نحله و تحلیل و بررسی آن. بروک (۱۳۸۸) اهل حق را یکی از فرقه‌های افراطی شیعی (غلات) قلمداد می‌کند، هرچند خاطر نشان می‌کند که بعضی از عقاید این گروه به وضوح ریشه‌های ایران باستانی دارند.

از میان پژوهشگران ایرانی: کسروی (۱۳۷۸) اهل حق را ادامه مشعشعیان خوزستان می‌داند و باورها و آموزه‌های آنان را به عنوان انحرافی از تشیع می‌داند. خدابنده (۱۳۸۴) و محمدی (۱۳۸۴)، در آثار خود گاه از منظر کلام و بیشتر از منظر فقه رسمی شیعه امامیه به نقد باورها و آموزه‌های این طریقت همت گمارده‌اند. همین رویکرد را در بسیاری دیگر از آثار که به‌ویژه در قالب مقالات یا پایان‌نامه‌های دانشجویی نگاشته شده‌اند می‌توان مشاهده کرد. در این مورد از جمله می‌توان به (یاسمی‌فرد، ۱۳۹۷)، (ولی‌زاده، ۱۳۸۰)، (خوشنام‌وند، ۱۳۹۵)، (لعل‌آرا، ۱۳۹۷) و (مطلبی، ۱۳۹۴) اشاره کرد که هر یک به نحوی با معرفی باورها و آیین‌های این طریقت، بر نقد عقاید اهل حق با تأکید بر مباحث غلو و تناسخ در باورها و آیین‌های این طریقت متمرکز شده‌اند. صرف‌نظر از مسأله کفایت پژوهش‌های خارجی و همچنین صرف‌نظر از مسأله بی‌طرفی، روشمندی و کفایت پژوهش‌های داخلی، آنچه خلاء آن بیشتر احساس می‌شود پژوهش‌های روشمند در مورد گرایش به هویت ملی گروه‌های مرتبط با این طریقت است. این پژوهش می‌کوشد این مسأله را با کندوکاو و پیمایش تجربه زیسته جمعی یکی از بزرگترین گروه‌بندی‌های طریقت صوفیانه در ایران امروز، یعنی پیروان طریقت اهل حق که عمدتاً در مناطق غربی کشور زندگی می‌کنند مورد بررسی قرار دهد.

## ۱-۲. روش‌شناسی پژوهش

هویت ملی: آنتونی اسمیت هویت ملی را به معنای بازتولید و بازتفسیر دایمی الگوها و ارزش‌ها، نمادها، خاطره‌ها، اسطوره‌ها و سنت‌هایی می‌داند که میراث متمایز ملت‌ها را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر در نظر او هویت ملی عبارت از نوعی احساس گرایش فرهنگ‌محور، تمایزآفرین و تداوم‌بخش به یک ملت است که دولت و گفتمان‌های مسلط با بهره‌برداری از منابع معین آن را به وجود آورده و حفظ و تعریف می‌کند. اسمیت تأکید می‌کند که هسته اصلی هویت ملی تداوم و تمایز است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۰). دیوید میلر معتقد است وقتی درباره هویت ملی صحبت می‌کنیم، نخست باید تصور روشنی در مورد اینکه ملت‌ها چه هستند داشته باشیم زیرا هویت ملی نوعی هویت جمعی در سطح یک گروه‌بندی اجتماعی بزرگ به نام ملت است (میلر، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۰). از نظر تامپسون، مفهوم اساسی در هویت ملی، احساس گرایش به یک ملت است. در واقع مردم همواره می‌خواهند بخشی از ملت خودشان باشند و بدان وسیله شناسایی شوند. به نظر وی ملت، اجتماعی از افراد است که اعضای آن به وسیله اشتراکات تاریخی در سرزمین و فرهنگ و با آگاهی از تفاوت خود با دیگر ملت‌ها کنار هم آمده‌اند (تامپسون، نقل از حاجیانی، ۱۳۸۸: ۳۶). نگرش دیگری نیز وجود دارد که هویت به طور عام، و هویت ملی به طور خاص را یک برساخته و محصول تصویرسازی‌های هدفمند گروه‌ها برای تعیین یا ارتقاء جایگاهشان در ارتباط با دیگر هویت‌ها می‌داند (آندرسن، ۱۳۹۳ و James, 1996)

پدیدارشناسی: تحقیق پدیدارشناسانه بررسی دقیق یک پدیده از نگاه کنش‌گرانی است که در یک وضعیت قرار دارند. در حوزه انسانی، این مسئله به معنای جمع‌آوری اطلاعات و درک عمیق است که از طریق روش‌های کیفی و استقرایی مانند مصاحبه، بحث و مشاهده مشارکتی و ارائه مجدد آن به مشارکت‌کنندگان در تحقیق حاصل شود (Lester, 1999: 32). با توجه به هدف پژوهش حاضر، که دستیابی به تجارب زیسته مشارکت‌کنندگان است، از رویکرد پدیدارشناسی توصیفی استفاده شده است. هدف این روش، توصیف و تشریح پدیده‌های خاص بر اساس تجارب سوژه‌های مورد نظر است و در فرایند کار بر توصیف آنچه افراد بیان می‌کنند، تمرکز می‌شود تا به کشف پدیده‌های تازه منجر شود (Spezi als ۷۴: ۲۰۰۷). روش پدیدارشناسی، ماهیت معنی‌نهفته در تجربیات را آشکار می‌سازد و محور اصلی پژوهش است (خدرویسی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۴۳) و مناسب‌ترین روش برای شناخت عمیق تجربه و معنای یک مفهوم پیچیده و چندبعدی همانند هویت ملی به حساب می‌آید. بیشتر مطالعات کیفی بر این عقیده استوارند که به دست آوردن دانش درباره انسان‌ها از طریق توصیف تجربه انسانی به همان صورتی که توسط افراد تجربه‌کننده

توصیف می‌شود، امکان‌پذیر است (محمدپور، ۱۳۹۲: ۳۴).

شهود ایدتیک: نظریه شهود ایدتیک هوسرل با این واقعیت آغاز می‌شود که ذهن انسان توانایی آگاهی از ویژگی‌های مشترک و عام را در ابژه‌های گوناگون دارد این شهود با ابژه‌های منفرد آغاز می‌شود اما در آنجا باقی نمی‌ماند (راسل، ۱۳۹۹: ۱۸۸). هوسرل در بند ۵۲ پژوهش ششم این شکل از شناخت را شکلی خاص از شهود مقولی تحلیل می‌کند. روش پدیدارشناختی شهود ایدتیک، تلاش به منظور تقویت توانایی اولیه ذهن آدمی برای آگاه شدن از ویژگی‌های مشترک و عام است. هوسرل می‌خواهد روشی را برای شناخت پیشینی ارائه دهد که مبتنی بر ویژگی‌های افعال و کنش‌های آگاهی و گرایش‌های تفکر و ادراک باشد (Husserl, 1982: 799). روش انتزاع ایدتیک برای ادعای پدیدارشناسی در مقام یک دانش فلسفی دارای اهمیت زیادی است. پدیدارشناسی به معنای رشته‌ای تجربی نیست که تنها حقایق مطلق را جمع‌آوری می‌کند. پدیدارشناسی روش‌هایی را ایجاد می‌کند که دستیابی به نگرش‌های پیشینی مستقل از مورد واقعی داده شده را ممکن سازد. شهود ایدتیک ادعا می‌کند که پدیدارشناسی نه تنها نگرش‌های مربوط به موارد فردی یا مجموعه‌های محدود به موارد فردی را جمع‌آوری می‌کند بلکه می‌تواند به نگرش‌های پیشینی کلی درباره هر مورد ممکن دست یابد.

روی‌آوردگی: در پدیدارشناسی، عینیت و ذهنیت غیر قابل تفکیک است. آگاه بودن، همیشه به معنای آگاهی از برخی چیزها و یا موارد عینی است. روی‌آوردگی (نیت‌مندی)، واژه‌ای است در پدیدارشناسی برای توصیف راه‌هایی که انسان‌ها بر اساس تجربه خودشان به موارد و اشیایی متمایل می‌شوند. بنابراین، نیت‌مندی به هدف کنش مربوط نمی‌شود؛ بلکه مربوط به رابطه فعال میان ذهنیت آگاه و عینیت در آگاهی سوژه می‌شود. نیت‌مندی، به تأکیدی در تحقیق پدیدارشناسی منجر شده است که محققان به دنبال شناسایی راه‌هایی باشند که افراد به لحاظ ذهنی، جهان عینی را معنادار می‌سازند و بر اساس آن معنا، با جهان ارتباط می‌گیرند و در آن مشارکت می‌کنند.

روش نمونه‌گیری و جامعه آماری: روش نمونه‌گیری به کار رفته برای انتخاب شرکت‌کنندگان، بر نمونه‌گیری نظری مبتنی است. نمونه‌گیری نظری \_ با هدف تولید و پرورش ایده‌های نظری \_ به جای تولید صرف یافته‌هایی که نمایان‌گر جمعیت‌اند \_ یا برای آزمون فرضیه به کار برده می‌شوند \_ به کار گرفته می‌شود. این نوع نمونه‌گیری در مرحله‌ای منفرد در فرایند تحقیق اجرا نمی‌شود، بلکه خصیصه‌ای بازگشتی دارد (Hammersley, 2006: 81). بنابراین به منظور نمونه‌گیری در این پژوهش، از روش نمونه‌گیری هدفمند استفاده شد و شرکت‌کنندگان از نمونه در دسترس انتخاب شدند. با توجه به اشباع داده‌ها و اشباع نظری، جامعه آماری ۲۱ نفر از پیروان آئین اهل

حق در شهرستان‌های دلفان در لرستان، صحنه و سرپل ذهاب در کرمانشاه را شامل می‌شود. به منظور گردآوری داده‌ها با توجه به هدف پژوهش از مصاحبه نیمه‌ساختاریافته استفاده شد که مدت زمان هر مصاحبه بین ۶۰ تا ۹۰ دقیقه بود. همچنین روش تحلیل داده‌ها در این پژوهش ملهم از روش پدیدارشناسی باتلر و کیسبر (۲۰۱۰) است که مبتنی بر مقوله‌بندی مفاهیم احصایی است. اعتباریابی: برای سنجش اعتبار یافته‌ها، نتایج را با مصاحبه‌شوندگان به اشتراک گذاشتیم. ایشان ضمن تایید نتایج مثال‌های دیگری را خاطرنشان و موافقت خویش را با تحلیل و نتایج آن اعلام کردند.

## ۲. یافته‌های پژوهش

بر اساس روش مورد نظر این پژوهش که تحلیل پدیدارشناسانه باتلر و کیسبر می‌باشد، پس از پیاده‌سازی و تحلیل متن مصاحبه‌ها، یافته‌های این پژوهش نشان داد که مقوله / مضمون اصلی یعنی هویت ملی شامل پنج مقوله فرعی ۱. گرایش به ادبیات و زبان ملی ۲. گرایش به میراث تاریخی و فرهنگی ۳. درهم‌تنیدگی ملی ۴. گرایش به امر سیاسی ۵. احساس گرایش و عضویت در گروه ملی است.

گرایش به ادبیات و زبان ملی: وقتی از مصاحبه‌شوندگان سوال می‌شد که از مظاهر اصلی ایرانی بودن به نظر شما چیست و چه تصویری راجع به آن دارید؟ یکی از مقوله‌های کلیدی و عمومی در میان ایشان بحث ادبیات و زبان فارسی بود. مصاحبه‌شوندگان به چند ریز مقوله از جمله ضرورت یادگیری زبان فارسی به عنوان زبان ملی، مطالعه‌ی مهم‌ترین آثار ادبیات ملی و ارتباط زبان عقیدتی و محلی با زبان فارسی اشاره می‌کردند.

• وقتی مقوله ادبیات و زبان ملی در مصاحبه بیشتر مورد پرسش قرار می‌گرفت با چنین پاسخ‌هایی مواجه شدیم: «زبان فارسی در اصل زبان مادری ماست و احساس بسیار مثبتی نسبت به آن دارم و خیلی دلم می‌خواهد بدون لهجه فارسی صحبت کنم»، «ما با زبان فارسی با گذشته‌یمان ارتباط برقرار می‌کنیم» «تا حالا به این فکر نکردم که چرا باید فارسی بلد باشم چون احساس بیگانه بودن باهاش ندارم! من حتی با بچه‌هایم بیشتر فارسی حرف می‌زنم تا زبان محلی چون نمی‌خواهم بعداً در جامعه لهجه داشته باشند نه بخاطر اینکه زبان محلی را دوست نداشته باشم بلکه به نظرم هر زبان را باید بدون لهجه و درست صحبت کرد چه فارسی و چه کردی» «زبان فارسی امکان برقراری فهم متقابل را میان همه ما ایرانیان ایجاد می‌کند و بدون این زبان به نظرم خیلی از بقیه ایرانیان دور می‌شیم» «زبان فارسی پر است از آثاری که ما در دنیا به داشتن آنها افتخار می‌کنیم مثل دیوان حافظ و گلستان سعدی» «اگر زبان فارسی نبود شاید اصلاً ما دیگر از ایرانی بودن خود اطلاعی نداشتیم و شاید بخاطر همین فردوسی آنقدر روی آن تاکید



کرده است» «زبان فارسی و زبان لکی و کردی بسیار به هم نزدیک‌اند و این جدایی زبان فارسی را از زبان محلی ما ناممکن کرده است بخاطر همین من با زبان فارسی احساس غریبه بودن نمی‌کنم» «درست است که زبان محلی‌مان مهم است و آن را دوست دارم اما این از علاقه من به زبان فارسی کم نمی‌کند چون زبان فارسی انگار ترکیبی از همه زبان‌های اقوام ایرانی است» «همیشه برای بستگان و گردشگرانی که به منطقه‌ی ما می‌آیند و به زبان فارسی صحبت می‌کنند احترام خاصی قائلم» «من علاقه خاصی به ضرب‌المثل‌های فارسی دارم» «من از خواندن داستان‌های ایرانی لذت می‌برم» «زبان فارسی خیلی زبان شیرینی است» «گاهی به فارسی حرف زدن منظورم را بیشتر و بهتر به دیگر منتقل می‌کند».

میراث تاریخی و فرهنگی: از جمله مهم‌ترین مقوله‌های دیگر که مصاحبه‌شوندگان مایل بودند راجع به آن بیشتر صحبت کنند مقوله‌ی میراث تاریخی و فرهنگی بود. از این رو وقتی از ایشان خواسته می‌شد بیشتر راجع به آن صحبت کنند و منظور خود را از میراث فرهنگی و تاریخی بیان کنند. در این رابطه شرکت‌کنندگان در مصاحبه به موضوع موسیقی ایرانی، احترام فرد به قهرمانان و اسطوره‌های تاریخی، شناخت تاریخ ایران و تجلی این میراث در نام‌گذاری‌ها اشاره می‌کردند.

• هنگامی که مختصات و مولفه‌های این ریزمقوله‌ها را به پرسش می‌گرفتیم با چنین پاسخ‌هایی مواجه می‌شدیم: «موسیقی محلی و ملی ما بسیار به هم نزدیک هستند» «زمانی که حرف از موسیقی ایرانی و ملی پیش می‌آید یاد اساتید شجریان، کسایی، شهناز، عبادی و ... می‌افتم و برای آنها احترام زیادی قائلم و همیشه به آثار آنها گوش می‌دم» «فکر نمی‌کنم اینکه ما چه مذهبی داریم در اینکه به گذشته تاریخی‌مان افتخار کنیم یا نه تاثیری داشته باشد بنابراین علی‌رغم همه سختی و بدبختی‌ها، گذشته ما ایرانیان برای من افتخارآمیز است» «همیشه در حد دانش‌ام برای کوچک‌ترها و جوان‌ترها از چیزهایی که سینه به سینه به ما رسیده است از تاریخ ایران صحبت می‌کنم مثلاً همیشه داستان‌های رستم و گرش یا نادرشاه و شاه عباس را برای بچه‌هایم می‌گویم یا از با سوادترها می‌خواهم که برای من و خانواده‌ام از تاریخ ایران بیشتر بگویند» «خیلی مایل‌م که اگر برایم پسری به دنیا بیاید از اسامی ایرانی برایش انتخاب کنم» «وقتی در یک جمع راجع به تاریخ ایران صحبت می‌کنم و می‌بینم دیگران لذت می‌برند خیلی احساس غرور و افتخار می‌کنم» «این دوره زمانه خیلی‌ها برای فرزندانشان اسامی کردی انتخاب می‌کنند اما من بین اسامی ایرانی و محلی تعارضی نمی‌بینم و خیلی هم به اسامی ایران مثل فرهاد و آرش علاقه دارم و به نظرم کسی نمی‌تونه بگه این اسم‌ها کردی نیستند» «اسم خیلی از سادات طریقت ما ایرانیه مثل سید داریوش و یا سید جمشید و سید بهزاد این خیلی هم پسندیده تلقی می‌شه» «از اینکه خیلی از خواننده‌های فارس به زبان قومی ما آواز یا ترانه می‌خوانند خیلی

خوشحال می‌شم» «تقریباً همونقدر که آهنگ کردی گوش میدم آهنگ فارسی هم گوش میدم» «همیشه در عروسی‌هامون حداقل چندتا آهنگ فارسی هم نواخته میشه» «شاید اگه یه سری مسائل {؟} نبود خیلی بیشتر از این بین ما و بقیه ایرانی‌ها ارتباط بود».

درهم‌تنیدگی ملی: یکی دیگر از مقوله‌هایی که شرکت‌کنندگان در مصاحبه علاقه‌مند بودند که راجع به آن توضیحاتی بدهند موضوع درهم‌تنیدگی ملی بود. آمادگی فرد برای دفاع از سرزمین و مهین در موقع خطر، علاقه فرد به زندگی در ایران نسبت به سایر نقاط جهان و ایرانی بودن یا نبودن از جمله مقولاتی بود که در این موضوع مطرح شد.

• «آئین حقیقت در ایران جای دارد نمی‌دانم چرا، اما برای من ایرانی بودن صرفاً یک موضوع حقوقی نیست بلکه بیشتر یک امر معنوی است» «ما در راه ایران و ایرانیان شهدای بسیاری داده‌ایم بخصوص در طول هشت سال جنگ تحمیلی و به این افتخار می‌کنیم» «به کسی اجازه نمی‌دهم که بگوید از من ایرانی‌تر است» «اینکه ایرانیان سطح زندگی بهتری و رفاه بیشتری داشته باشند برای من بسیار مهم است» «زندگی در ایران برایم راحت‌تر است تا اینکه به کشور دیگری بروم البته تا جایی که امکانپذیر باشه» «از اینکه در کشورم به مردم خدمت کنم لذت می‌برم اگرچه گاهی واقعاً شرایطش فراهم نیست» «اگر ایران و ایرانی نباشد من نمی‌دانم باید چه تعریفی از خود در مقابل یک خارجی داشته باشیم» «تا حالا به اینکه اول اهل حق هستم یا ایرانی فکر نکردم، بعید می‌دانم این‌ها با هم تعارض داشته باشند» «فکر می‌کنم اهل حق‌هایی که خارج ایران هم هستند هم به ایرانی بودنشان افتخار کنند» «فکر می‌کنم با ایرانیان داخل کشور بدون در نظر گرفتن اینکه چه مرام و عقیده و دینی دارند راحت‌تر باشم تا اهل حق‌هایی که برای مثال می‌گویند در قزاقستان هستند، نمی‌تونم اصلاً میتونم اون‌هارو بفهمم یا نه» «با ایرانی بودنم احساس غریبانه‌ای ندارم یعنی اصلاً تا حالا در موردش با تردید و شک فکر نکردم» «فکر می‌کنم ایرانی بودن چیزی غیر از نژاد و قومیت و دین است، بخاطر همین شاید همه به آن افتخار می‌کنند» «اگر ایرانی بودن منوط به یک زبان خاص یا یک دین خاص نباشه من از همه ایرانی ترم» «تنها کسی میتونه راجع به این موضوع حرف بزنه که خارج رفته باشه، اونجا آدم میتونه فکر کنه اهل کجاست؟ من توی خارج بیشتر از ایران خودم رو ایرانی میدونستم».

امر سیاسی: یکی دیگر از مقولات کلیدی که مشارکت‌کنندگان به آن اشاره کردند و مایل بودند که پیرامون آن مذاقه بیشتری بکنند مجموعه‌ای از گزاره‌های مرتبط با امر سیاسی بود. از جمله زیر مقوله‌های این مجموعه می‌توان به اهمیت دادن به آنچه به لحاظ سیاسی در کشور می‌گذرد، دنبال کردن اخبار سیاسی روز و مشارکت سیاسی افراد اشاره کرد. نمونه‌های مصاحبه‌ها که مقوم این مقوله بودند از این قرارند:

• «معمولاً اخبار مهم در حوزه کشوری بخصوص اقتصادی و سیاسی را دنبال می‌کنم» «نقش و

جایگاه ایران در سطح جهان برایم مهم است» «معمولا در انتخابات بویژه انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی اگر واقعا رقابتی باشد شرکت می‌کنم» «برایم بیشتر مهم است که افراد و و جریان‌های سیاسی در عمل چگونه عمل می‌کنند تا در شعارهای انتخاباتی» «دست کم روزی یک بار اخبار را یا از طریق شبکه‌های اجتماعی و یا صدا و سیما دنبال می‌کنم» «دولت و نظام سیاسی مهم‌ترین عاملانی هستند که می‌توانند به سربلندی ایران و ایرانیان کمک کنند» «درست است که در ایران قومیت و ادیان و عقاید گوناگونی زندگی می‌کنند اما نمی‌شود هر فکری یک دولت داشته باشد ولی باید به همه احترام گذاشت و نباید تبعیض قائل شد» «دولت باید حقوق شهروندی همه را تامین و محافظت کند» «علی‌رغم تفاوت‌های ما ایرانیان ارزش‌های مشترکی هم داریم که دولت باید آنها را حفظ کند که گاهی به نظرم اینطور نیست» «حتی اگر دولت‌ها تفاوت داشته باشند من ایرانی بودنم را کنار نمی‌گذارم» «اینکه انتخابات ریاست جمهوری مهم‌تر است یا نمایندگی مجلس بستگی به این دارد که کدامشان بیشتر به مسائل ما توجه می‌کنند» «فکر نکنم انتخابات شوراهای شهر و روستا خیلی مهم باشد» «تا حالا به کاندید شدن فکر نکردم، بعید میدانم کار خوبی باشد» «خیلی وقت‌ها در انتخابات شرکت نکردم، بخصوص وقتی که از جانب آقا سید ... حکمی صادر نشده» «اینکه انتخابات باشد برای تعیین سرنوشت کشور و منطقه ما خیلی خوبه» «به نظرم بعضی دولت‌ها به ما بها نمیدن» «اگر اقتصاد خوب بشه فکر کنم همه توی انتخابات شرکت کنن» «دولت‌ها میان و میرن اما مردم و ایران همیشه بودن».

احساس گرایش در گروه ملی: این مقوله اگرچه با برخی دیگر از مقولات همپوشانی‌هایی دارد اما به نظر می‌رسد می‌توان هویت مستقلی برای آن قائل بود زیرا مختصات خاص خود را نیز دارا می‌باشد. از جمله ریزمقولات این مجموعه می‌توان به «اهل حق‌های ایرانی»، «اهل حق‌های کرد» و «استقلال اهل حق‌ها» اشاره کرد. مشارکت‌کنندگان در پاسخ به پرسش‌هایی نظیر اینکه شما ایرانی هستید یا اهل حق؟ شما اهل حق هستید یا لک‌زبان یا کردزبان یا لر؟ و اینکه خود را بیشتر به کدام گروه هویتی نزدیک می‌دانید؟ پاسخ‌هایی که در پی می‌آیند را ارائه کردند.

• «درست است که ملاک اصلی انسانیت است اما هرچه باشد ما ایرانی هستیم» «من اهل کرمانشاهم و زبان ما کردی است، همه می‌دانند کردها از اصیل‌ترین اقوام ایرانی هستند» «فکر نمی‌کنم اهل حق غیر ایرانی داشته باشیم، اگر هم باشد حتما از ایران به جای دیگر رفته‌اند» «ممکن است گاهی تبعیض وجود داشته باشد اما اهل حق غیرایرانی نداریم، البته می‌گویند در عراق هم اهل حق هست اما بعید می‌دانم خودشان را عرب بدانند» «همانقدر که بین ایرانیان به عنوان یک ملت در عین وحدت تفاوت وجود دارد بین اهل حق‌ها هم تفاوت وجود دارد» «فکر می‌کنم هم محلی غیر اهل حق خود را نزدیک‌تر بدانم تا اهل حق از دیگر گروه‌ها در استان‌های

دیگر» «تا حالا به این فکر نکردم که اول کرد هستم یا ایرانی و یا اهل حق! فکر نمی‌کنم این‌ها با هم تعارض داشته باشند، من یک ایرانی کرد زبان با عقیده اهل حق هستم» «وقتی سفرهای خارجی می‌روم خود را ایرانی معرفی می‌کنم نه اهل حق یا کردزبان» «من یک اهل حق ایرانی هستم و به آن افتخار می‌کنم» «اهل حق بودن که دین جدا یا ملیت جدا نیست فقط یک مسلک طریقتی است البته شنیده‌ام که برخی از پیروان اهل حق خود را پیرو دین جدایی می‌دانند که به هر حال مناسک مخصوص به خودش رو هم داره».

## ۲-۱. تحلیل یافته‌ها

ایران به مثابه اثره: با عطف توجه به رویکرد مفهومی مطروحه (پدیدارشناسی)، وقتی «ایران» را برای یک پیرو اهل حق به موضوع شناخت تبدیل می‌کنیم و او را در موقعیت شناختن و توصیف شناخت خود از ایرانیت خویش قرار می‌دهیم؛ وی تلاش می‌نماید «آگاهی از...» خود را به «آگاهی از ایران» تبدیل کند، بنابراین ناگزیر دست به لایه‌بندی روی‌آوردهای (نیت‌مندی) خود نسبت به ایران می‌زند. پیروان اهل حق وقتی در مصاحبه و حتی پیمایش به مفهوم ایران روی‌آوری می‌کنند در صورتی که به لحاظ ادراکی و تصویری این امکان وجود نداشته باشد، نمی‌توانند مگرایش شناختی تحت عنوان ایران را بازشناسند. پیروان اهل حق در این راستا "روی‌آوردهای ادراکی" خود را که در مصاحبه‌های فصول قبل ذکر شده بود از جمله جغرافیا و سرزمین ایران، مردم ایران و ادبیات ... که با ادراک خود به شناخت انضمامی آنها نائل آمده‌اند با "روی‌آوردهای تصویری" ای همچون مفاخر، اسطوره‌ها و تاریخ ایران ترکیب کرده و به گرایش شناختی چون «ایران» روی‌آوری می‌کنند. از این‌رو اصولاً روی‌آوری به "ایران" وجود و اثبات ایران را در پی خواهد داشت. ایشان با ایجاد ارتباط میان عین‌های تصویری و ادراکی و پیوند این دو با زیست خویش تعاملی دائمی، پویا و فعال می‌سازند. از طرفی، این دو سویه از شناخت یعنی عین‌های تصویری و عین‌های ادراکی را از منشور یا کاتالیزور عقاید فرقه‌ای، گاهی عامدانه و گاهی ناخودآگاه عبور داده و خروجی این فرایند بازشناسی خود به عنوان یک ایرانی را به همراه دارد. در فرایند کاتالیزوراسیون برخی از عین‌های ادراکی همچون سیاست و دولت از کلیت مفهومی ملیت جدا شده و گسست این دو یعنی هویت ملی و سیاسی تاثیر اهمیت ساختار فکری\_عملی فرقه‌ای را آشکار می‌سازد. از این رو در مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساختمند عموماً از هویت سیاسی به عنوان یکی از اجزاء قوام‌بخش هویت ملی یاد نمی‌شود. در حالی که در پرسش‌نامه‌های کمی به هویت سیاسی کماکان و البته شدت کمتری بخشی از هویت ملی است. این بیش از هر چیز به عمق واکاوی و یا به آشکارگی درآوردن خویش در میان پیروان اهل حق

بازمی‌گردد؛ به این صورت که زمانی که به حسین‌مراد، داریوش، شیرزاد، طاووس و ... فرصت اندیشیدن با خود پیرامون ایرانیت خویش را ارائه کردیم به تقویم لایه‌هایی از مفاهیم ادراکی و تصویری از جانب ایشان رسیدیم که در پژوهش کمی این امکان فراهم نبود.

تجربه زیسته پیروان اهل حق نشان داد که در گام نخست وقتی ایشان به ایران روی‌آوردگی دارند، ایران را از یک چشم‌انداز می‌بینند و نمی‌توانند تمام وجه‌های ایران را در آن واحد ببینند این به ویژه در نتایج و فرایند پژوهش‌های کمی قابل اثبات است. بنابراین از تحریر تجربه ایشان دانسته می‌شود که فهم ایشان از ایران چه تصویری و چه ادراکی همیشه ناتمام است، درست به این دلیل که در هر لحظه بخشی از "ایران" برای هر فرد پیرو اهل حق تحویل یا تقویم می‌شود. این لزوماً به این معنا نیست که ایشان تنها جنبه‌هایی از ایران را می‌توانند تجربه کنند که در لحظه برایشان قابل رؤیت است؛ بلکه به وجه‌های دیگری هم که از نظر پنهان می‌باشند روی‌آوری دارند. لذا باید گفت پیرو اهل حق همواره چیزی بیش از آنکه به نظر می‌آید را درباره «ایران» می‌بیند یا می‌فهمد. همیشه وجه‌هایی از ایرانیت که حاضر هستند توسط هاله‌ای از وجه‌های دیگر که بالفعل غائب هستند احاطه می‌شوند. اما انعکاس مفهومی میان وجه‌های غائب و حاضر ایرانیت ایشان، دائماً در جریان است و در نهایت موجب شکل‌گیری صورت‌بندی ادراکی و تصویری از ایران آن هم به شکل پویا برای پیروان اهل حق فارق از دسته‌بندی‌های درونی‌شان خواهد شد.

در ادراک ایران برای اهل حق فرایندی وجود دارد که نماهای ارائه شده در آن به ترتیب و یکی پس از دیگری می‌آیند. اما در ثبت مقوله‌ای ایران کل با جزء توأم می‌شود. در اینجا نباید گمان کنیم که کلیت ایران و پس از آن جزء یا محمول (زبان فارسی، فرهنگ، هنر، تاریخ، مفاخر و ...) همچون دستیابی مجزا و سپس ارتباط میان آن دو را داریم. از آنجا که «ایران» را در مصاحبه‌های نیمه ساختمند با اهالی اهل حق به عنوان یک کل ثبت کردیم پس باید از پیش جزء را هم در همه صورت‌های خود در ذهن داشته باشیم. ساختار کل (ایران) با جزء (زبان فارسی، فرهنگ، هنر، تاریخ و ...) همزمان می‌آید. بنابراین هنگام اهدای ایران به عنوان یک کل مفصل‌بندی شده، اول ایران و سپس اجزاء آن را نداریم، بلکه برای اهل حق کل به تنهایی و در لحظه مفصل‌بندی اهدا می‌شود. در پدیدارشناسی این موضوع را بر ساخت می‌گویند (زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۲۱)، که البته نباید آن را به معنای خلق یا تحمیل صورت‌های ذهنی بر واقعیت فهمید. از این رو بر ساختن ایران به معنای آشکار کردن، مفصل‌بندی کردن، پیش‌آوردن و بالفعل کردن حقیقت «ایران» است. در این رابطه پیروان این آئین در مصاحبه‌ها نمی‌توانستند ایران را به هر صورتی که بخواهند آشکار یا معنا کنند.

ایران، بینادذهنیت و جهان مشترک اهل حق: تجربه پیرو اهل حق از ایران، آمیزه‌ای از مفاهیم

بالقوه و بالفعل است. اگر وجه‌ها و جنبه‌های خاص داده شود، هر فرد اهل حق به آنها که اکنون حاضر نیستند، اما می‌توانند داده شوند همروی می‌آورند. این امر زمانی محقق می‌شود که ایشان بتوانند موقعیت، چشم‌انداز و توانایی خود را در ادراک ایران تغییر دهند. در رابطه با پیروان اهل حق، آمیزه بالفعل و بالقوه هنگامی از اهمیت بیشتری برخوردار است که ادارک کننده دیگری در ادراک ایران شرکت می‌کند. زمانی که مصاحبه‌ها را در یک اقدام ابتکاری به شکل چند نفره به اجرا گذاشتیم، آنگاه مشخص شد که آن «ایران»ی را که هر کدام از پیروان اهل حق از وجهی خاص می‌بیند دیگران از زاویه‌ای دیگر می‌بینند؛ یعنی زاویه‌ای که اگر آن فرد به آنجا برود آن وجه را خواهد دید. بنابراین چیزی که برای یکی از ایشان بالقوه بود برای دیگری بالفعل شده بود. بدین ترتیب، هر وجهی از ایران (زبان، تاریخ، فرهنگ، هنر، مفاخر، جغرافیا و ...) برای یک فرد از پیروان اهل حق از فراروندگی بیشتری برخوردار بود. برای پیرمراد به عنوان یکی از پیروان اهل حق «ایران» تنها آنچه که می‌بیند یا می‌تواند ببیند نیست؛ بلکه چیزی است که محسن، طاووس، خاص مراد، اردشیر، طلائوش و دیگران نیز می‌بینند. بنابراین وقتی به عنوان مثال پیرمراد ایران را به این صورت درک می‌کند از نظرگاه خود فراتر می‌رود، ایران را می‌بیند درحالی که می‌داند ایران توسط دیگران نیز دیده می‌شود. بدین ترتیب، سطح دیگری از اینهمانی به وی داده می‌شود و ایران در اینجا به صورت بیناذهنی هست و به صورت بیناذهنی نیز داده می‌شود.

از آنجا که ذهن و جهان هم‌پیوند یکدیگرند از این رو برای پیرو اهل حق، ایران در این هم‌پیوندی بر وی آشکار می‌شود و او نیز به نوبه خود به سوی خود و دیگری، ایران و "جنبه"های آن را آشکار می‌کند. آگاهی از ایران برای پیرو اهل حق نه در یک جعبه دربسته که در اشتراک ذهنی با دیگر هم‌مسلمانان و در ارتباط با تجربه زیسته هر فرد به وجود می‌آید. از طرف دیگر ایران و هویت ملی ایرانی که برخاسته از «تعریف نسبت خود به عنوان یک پیرو اهل حق با ایران» است آنگونه آشکار می‌شود که هست. بنابراین ایران تنها وجود ندارد بلکه آنگونه که برای ایشان هست خود را بر پیروان اهل حق آشکار می‌سازد.

از رهگذر مفهوم شهود ایدتیک ما یک اینهمانی را درون چندگانگی‌هایش تشخیص می‌دهیم. اما اینهمانی و چندگانگی آن، با گونه‌هایی که در زمان شهود چیزهای منفرد وجود دارد، متفاوت است. در اینجا برای آنکه نشان دهیم چگونه شهود ایدتیک «ایران»، ذات‌اش را برای اهل حق حاضر می‌سازد، باید آن را در سه سطح از گسترش روی آورنده‌ی ایشان ردیابی کنیم. در سطح نخست تجربه‌گر مصاحبه‌شونده شباهت‌های چیزهایی که در مورد ایران تجربه می‌کند را پیدا کرد. در این مرحله پیروان اهل حق ابتدایی‌ترین مفاهیم پیرامون ایران را مطرح کردند از جمله اینکه دیگران {مردمان دیگر کشورها} «ما را به ایرانی می‌شناسند». طبعاً این باور و این گونه روی‌آوری

به ایران در مراحل نخستین خود قرار داشت. بنابراین ما در این مرحله به نوع نسبتاً ضعیفی از اینهمانی دست می‌یابیم. ایشان در این مرحله به یک اینهمانی دست‌یافته‌اند که بر تداعی مبتنی است. در سطح دوم گونه‌ای از اینهمانی به وجود آمده است که عمیق‌تر از نوع نخست است و در این مرحله پیروان اهل حق، تقدم و اصالت ایرانی بودن را نه لزوماً به شناخت دیگران از خود بلکه به شناخت «خود از خود»، مربوط می‌دانند. در مرحله سوم که گویی خود بخشی از مرحله دوم یا در ادامه آن است به ویژگی‌های عرضی و ذاتی شناخت یعنی ایران پرداخته می‌شود. پیروان اهل حق، این را به پرسش می‌گیرند که چه چیزی ذات اصلی ایرانی بودن و چه چیزی عرضی ایرانی بودن است. در این مرحله برای پیروان اهل حق، زبان، ادبیات، تاریخ، مفاخر، جغرافیا و ... جایگاه حقیقی خود را می‌یابند و «کلی» ایران وجوه و جنبه و نماهای خود را به آشکارگی در می‌آورد.

### ۳. بحث و نتیجه‌گیری

امروزه مفهوم هویت ملی مساله‌ای محوری در پروژه دولت-ملت‌سازی بوده و از مقومات اصلی مفهوم سرمایه اجتماعی است. از طرف دیگر اینکه جایگاه اهل حق در این پروژه چگونه قابل تعریف است خود موضوعی چالش‌برانگیز است. در آغاز این پژوهش اشاره شد که یک انگاره رایج حتی در میان صاحب‌نظران حوزه هویت ملی این است که طریقت‌های صوفی‌مسلك یکی از موانع تحکیم هویت ملی در ایران بوده‌اند زیرا باورها، آموزه‌ها و ذهنیت‌های این گروه‌بندی‌های اجتماعی اصولاً اصالت را به هویت‌های فرقه‌ای و طریقتی خود می‌دهند و اساساً نسبت و رابطه چندان با مولفه‌های هویت ملی مثل تاریخ ملی، زبان و ادبیات ملی، اسطوره‌ها و ارزش‌های ملی ندارند. این پژوهش به منظور بازبینی محققانه این انگاره آغاز شد و کاوش پدیدارشناسانه در باورها، گرایش‌ها و ذهنیت‌های یکی از بزرگترین گروه‌بندی‌های طریقتی در ایران امروز یعنی اهل حق را در دستور کار خود قرار داد. وقتی که بررسی‌های اکتشافی متون اهل حق از یک سو و نیز آموزه‌های شفاهی این آئین که سینه به سینه و نسل به نسل منتقل شده‌اند را مورد بررسی قرار دادیم مشاهده شد که این متون و آموزه‌ها چندان خالی از عناصر مرتبط با هویت ملی نیستند، چنین دریافتی، پژوهش را به سوی یک کاوش کیفی و پدیدارشناختی از ۲۱ نمونه معرف از پیروان طریقت اهل حق در شهرستان‌های صحنه، سرپل ذهاب و دلفان سوق داد. از مشارکت‌کننده هفدهم به بعد به اشباع محتوایی رسیده و چهار نمونه پس از آن صرفاً جهت اعتباربخشی از داده‌های حاصله ادامه پیدا کرد. نتایج این پژوهش نشان داد که نه تنها جامعه‌ی اهل حق از هویت ملی و عناصر و مقولات تشکیل دهنده آن رویگردان نیست بلکه نسبت به آن

نیز دارای علقه‌های شدیدی است.

یافته‌های پژوهش حاضر به لحاظ نظری با پژوهش‌های محدودی که در این حوزه وجود دارد همسو بود (برگر، ۱۳۹۷؛ گوردن، ۱۹۵۰؛ فنهر، ۲۰۲۰) و بحث معطوف شدن بیشتر برخی ادیان یا فرقه‌ها به این جهان را مورد تایید قرار داد. این موضوع از طرق گوناگونی امکانپذیر بوده است که به لحاظ تئوریک و به شکل عمومی می‌توان سه کاتالیزور را که می‌توانند امکان نضج هویت ملی را فراهم آورند و موجب نگرش‌های مثبت به دولت ملی شوند را مورد بازشناسی قرار داد: ۱) ظهور و سیطره الگوی سیاسی دولت-ملت (۲) پیشینه‌های عناصر ملی و سکولار در نظام آگاهی فرقه‌ای یا طریقتی (۳) سکولار شدن نظام آگاهی عمومی.

اثبات اینکه هویت ملی و نگرش مثبت به ملیت ایرانی در میان پیروان این طریقت وجود دارد یا خیر پرسشی بنیادین و مهم است که تا پیش از این در مورد گروه‌های صوفی‌گرایانه کم‌تر مطرح می‌شد که با توجه با نتایج پژوهش حاضر پاسخ به آن مثبت است. اما پرسش ثانویه این است که پس از اثبات موضوع اخیر ریشه‌های آن را در چه چیزی می‌توان یافت؟ پاسخ دقیق به این مساله خود پژوهش دیگری را می‌طلبد اما کمابیش مختصات این چشم‌انداز با توجه به مدل فوق مشخص است. برخی از صاحب‌نظران این رابطه را براساس متغیر سیاست مورد بحث قرار داده و بر این باورند که ظهور و تسلط الگوی موسوم به «دولت-ملت» در جهان معاصر هویت‌های فرقه‌ای و طریقتی را نیز به شدت تحت تأثیر خود قرار داده و این گروه‌بندی‌ها را در خود ادغام کرده است. به عبارت دیگر با ظهور و سیطره ساختارهای سیاسی موسوم به دولت-ملت، هویت‌های فرقه‌ای و طریقتی در ذیل چتر بزرگتر هویت ملی قرار گرفته و البته کم و بیش به حیات خود ادامه می‌دهند (fanhar, 2020: 127). برخی دیگر از صاحب‌نظران رابطه میان هویت‌های فرقه‌ای و طریقتی با هویت ملی را از منظر متغیرهای فرهنگی مورد توجه قرار داده و سکولار شدن نظام آگاهی و ارائه تفسیرهای این جهانی از زندگی روزمره را عامل اصلی پیدایش و تقویت احساس هویت ملی و ناسیونالیسم در درون این جماعت‌ها قلمداد کرده‌اند (برگر، ۱۳۹۷: ۳۷).

هر یک از دو رویکرد بالا به نوبه خود جنبه‌ای از فرایند ظهور و توسعه آگاهی ملی و تقویت احساس هویت ملی در میان گروه‌بندی‌های فرقه‌ای و طریقتی را در جهان امروز توضیح می‌دهد. البته هر دو نظریه در واقع از منظر تجدد و نوسازی به موضوع نگریسته‌اند و بنابراین آگاهی ملی و احساس هویت ملی در درون گروه‌بندی‌های فرقه‌ای و طریقتی را پدیده‌ای متاخر و مربوط به فرایند نوسازی تلقی می‌کنند. با وجود این نباید این موضوع را هم از نظر دورداشت که پیشینه‌های تاریخی جوامع و نسبت آگاهی‌های سنتی و پیشامدرن این گروه‌بندی‌ها نیز نقش مهمی در سرعت و میزان پذیرش عناصر و مولفه‌های جدید هویت ملی در میان این گروه‌بندی‌ها



دارد. این پیشینه می‌تواند کمتر یا بیشتر حاوی آگاهی‌های ملی یا سکولار باشد. هرچه این عناصر و مولفه‌ها بیشتر و عمیق‌تر باشد زمینه‌های مناسب‌تری برای پذیرش و تقویت مولفه‌های هویت ملی فراهم خواهد کرد. این همبستگی دوجانبه هم در آگاهی‌های این گروه‌بندی‌ها و هم در رویکردها و گرایش‌های سیاسی آنان خود را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر این پژوهش نشان می‌دهد که هویت‌ها و گرایش‌ها و حتی آیین‌های ویژه این طریقت نه تنها تضعیف‌کننده هویت ملی و تهدیدکننده انسجام اجتماعی و همگرایی و ثبات سیاسی نیستند بلکه به نوبه خود عامل تقویت و تحکیم این هویت و انسجام و همگرایی ملی و ثبات سیاسی بوده است.

#### ۴. تعارض منافع

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

#### ۵. منابع

- آندرسن، بندیکت (۱۳۹۳). جماعات تصویری. ترجمه محمد محمدی. تهران: رخداده نو
- اشرف، احمد (۱۳۹۵) هویت ایرانی. ترجمه و تدوین حمید احمدی. تهران: نشر نی.
- اسمیت، دی. آنتونی (۱۳۸۳). ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ. ترجمه منصور انصاری. تهران: تمدن ایرانی.
- بهرامی، ایرج (۱۳۷۸). اسطوره اهل حق. با مقدمه از عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات آتیه، ۱۳۷۸.
- پطروشفسکی، ایلیا (۱۳۵۰). اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز. تهران: انتشارات پیام.
- حاجیان، ابراهیم (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی هویت ایرانی. تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- خدابنده، عبدالله (۱۳۸۴). شناخت فرقه اهل حق. تهران: امیرکبیر.
- خدرویزی، ح. رنگریز، ح؛ صلواتی، ع؛ و سلطان پناه، د. (۱۳۹۸). شناسایی و بررسی مدل عملکرد سازمانی تحول آفرین، فصلنامه مدیریت نوآوری در سازمان‌های دفاعی. دوره ۲، شماره ۳، ۱۶۶-۱۴۳.
- خوشنام‌وند، پروانه (۱۳۹۵). نقد عقاید اهل حق با تاکید بر مباحث غلو و تناسخ از منظر آیات و روایات. دانشکده اصول الدین، شعبه دزفول.
- زرینگوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. تهران: انتشارات امیرکبیر.

- زهاوی، دان (۱۳۹۲). پدیدارشناسی هوسرل. ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی. تهران: انتشارات روزبهان.
- کرسول، ج. د. (۱۳۹۴). پویش کیفی و طرح پژوهش: انتخاب از میان پنج رویکرد روایت پژوهی، پدیدارشناسی، نظریه داده بنیاد، قوم نگاری و مطالعه موردی. ترجمه حسن دانایی فرد و حسین کاظمی. ج دوم تهران: انتشارات صفار.
- گوبینو، جوزف آرتور (۱۳۸۳). سه سال در آسیا، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: انتشارات قطره.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- لعل‌آرا، محمد (۱۳۹۷). تحلیل و نقد باورها و عقاید اهل حق. دانشکده علوم تحقیقات اسلامی. دانشگاه بین‌المللی قزوین.
- محمدی، محمد (۱۳۸۴). پژوهشی دقیق: اهل حق، تاریخچه، عقاید، فقه. تهران: نشر پازینه.
- مطلبی، مطلب (۱۳۹۴). بنیادهای اندیشه غالبانه صفویان از شیخ جنید تا پایان سلطنت شاه طهماسب اول؛ نقش آئین‌های اهل حق، شبکه، علوی و کاکه‌ای. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه گیلان.
- میلر، دیوید (۱۳۸۳). ملیت. ترجمه داوود غرایق زندی. ج اول. تهران: تمدن ایرانی.
- مختاری، زهرا و کیانپور، مسعود و آقابابایی، احسان (۱۳۹۵). مطالعه پدیدارشناسانه عشق ازدواجی (تجربه زیسته کنشگران تازه ازدواج کرده شهر اصفهان از آشنایی تا ازدواج). نشریه زن در فرهنگ و هنر، دوره هشتم، شماره ۴، ۵۱۷-۵۳۸.
- محمدپور، علی (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی ضد روش (مراحل و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی). ج ۲. چ ۲. تهران: جامعه‌شناسان.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ولی‌زاده، علی (۱۳۸۰). اهل حق، تاریخچه و فقه. کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت معلم تهران.
- ها و باورهای اسلامی-شیعی در جامعه اهل حق ایران. دانشکده فرد، علی (۱۳۹۷). آیین-یاسمی شناسی، دانشگاه ادیان. شیعه

## References

- Butler-Kisber, L. (2010). Qualitative inquiry: Thematic, narrative and arts informed perspectives, London: Sage.

- 
- Colaizzi, P.F. (1978). Psychological research as the phenomenologist sees it. (In R. S. Valle & M. King (Eds.), Existential-phenomenology: Alternatives for psychology (pp 48–71), New York: Oxford University Press.)
- Howarth, S. (1995). Cultural Identity. New York: Columbia University Press.
- Hammersley, Martyn. (2006). "Theoretical Sampling, The SAGE Dictionary of Social Research Methods.
- Jordon, J. (1994): Technical Difficulties. Boston: Boston Press.
- Spezials, H. & Carpenter, D.R. (2007). "Qualitative Research in Nursing". Lippincott, Williams & Wilkins press.
- Lester, Stan. (1999). An introduction to phenomenological research Taunton .
- Riemann, D. J. (1983). The essential structure of a caring interaction: A Phenomenological Study, Dissertation of doctor of philosophy, Texas Woman's University.



**Rhetorical criticism of "Pronoun" with emphasis on some aspects of the subject in the story of Dahhak (with emphasis on the secondary meanings of "certainty" and "exclusivity and exclusivity")**

Mohammad Choopani<sup>1</sup> | Ghafar Borjsaz<sup>2</sup>

1. Master's degree student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran. mail: [muhammad61@gmail.com](mailto:muhammad61@gmail.com)

2. Correspondent author, PhD in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of humanities, Shahed University, Tehran, Iran. mail: [borjsaz@shahed.ac.ir](mailto:borjsaz@shahed.ac.ir)

**Article Info.**

**Abstract**

**Received:**  
2023/11/08

**Accepted:**  
2024/12/26

**Keywords:**  
*Pronoun "*  
*Rhetorical*  
*Criticism(Applie*  
*d)"*  
*Dastan*  
*Dahhak "*  
*Subject, "*  
*Certainty and*  
*Monopoly"*

Introduction: Rhetoric is the art of effective communication, tailored to the audience's situation and status. The term "speech" encompasses all verbal and semantic components. Purpose: This research aimed to explore the functions and rhetorical capacities of pronouns within the context of Zahhak's story, and to identify the specific functions and rhetorical capacities employed by Ferdowsi. method: This study utilizes a descriptive-analytical approach and employs rhetorical criticism. Findings: This research identifies two main areas where the pronoun's rhetorical capacity is developed: the interaction between pronouns and verbs, and the phonetic layer of speech. In the former, pronouns are used as adverbial complements of verbs and in syntactic shifts from nouns to verbs, satisfying both syntactic and semantic needs while inducing desired effects on the audience. In the latter, pronouns affect the formation of a specific phonetic environment in speech. conclusion: The study concludes that pronouns play a significant role in the rhetorical efficacy of the story, serving various rhetorical and semantic purposes. Another function of pronouns in this story is to demonstrate their role in "binding the predicate" to convey certainty. Pronouns also play a role in various rhetorical processes at the phonetic level of speech. These processes include the "settling" of pronouns and their impact on creating a specific phonetic atmosphere in speech.

**How To Cite:** Choopani, M., Borjsaz, G. (2023). 'Rhetorical criticism of "Pronoun" with emphasis on some aspects of the subject in the story of Dahhak', Iranian Studies 15(1) 87-106

**Publisher:** University of Tehran Press.







## نقد بلاغی «ضمیر» با تأکید بر احوالی از مسندالیه در داستان ضحاک (با تأکید بر معانی ثانویه «قطعیّت» و «اختصاص و انحصار»)

محمد چوپانی<sup>۱</sup> | غفار برج‌ساز<sup>۲</sup> ✉

۱. دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران رایانامه: [muhammad61@gmail.com](mailto:muhammad61@gmail.com)

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران رایانامه: [borjsaz@shahed.ac.ir](mailto:borjsaz@shahed.ac.ir)

### اطلاعات مقاله

### چکیده

شاهنامه در شمار بهترین آثار حماسی عالم محسوب می‌شود؛ گرچه محققان بسیاری به بررسی این اثر بزرگ پرداخته‌اند؛ اما هنوز می‌توان زوایایی از این اثر بزرگ را آشکار نمود. یکی از این زوایا، بررسی کارکرد بلاغی ضمیر در این اثر سترگ است. می‌دانیم جایجایی کلمات در ساختار جمله و قرار گرفتن در جایگاه‌های مهم آن با مقاصد بلاغی و معنایی رابطه مستقیم و تعیین‌کننده‌ای دارد. «ضمیر» نیز یکی از عناصری است که به سبب جایگاه سیالی که دارد، با حضور در قسمت‌های مهم جمله از خاصیت دستوری عدول می‌کند و با برجسته‌شدن به ایجاد دلالت‌های ثانویه و مفاهیم مجازی در متن کمک می‌کند؛ از این رو، هدف این پژوهش بررسی کارکردهای بلاغی مسندالیه ضمیر و متعلقات آن در داستان ضحاک است و پرسش اصلی این است که ضمیر در جایگاه مسندالیه و متعلقات آن، در تولید کدام معانی و اغراض ثانویه نقش ویژه‌ای ایفا کرده است؟ پژوهش حاضر به صورت کیفی و با روش اسنادی-توصیفی تدوین گردیده است. نتایج نشان می‌دهد که شاعر با استفاده از شیوه-ها، امکانات و ساختارهای زبانی و بلاغی گوناگون، با قابلیت کارکرد معنایی و اغراض ثانویه اطمینان‌بخشی، قطعیت و منحصرکنندگی، در کنار امکانات گوناگون حوزه «ضمیر» می‌کوشد در مرحله نخست، مخاطب را از حالت تردید و انکار خارج کند و در ذهن او جایی برای کمترین تردید درباره موضوع مدنظر باقی نگذارد و زمینه پذیرش و همراهی او را فراهم سازد، سپس از راه تشویق و ترغیب، تاثیر ویژه‌ای بر او بگذارد و نهایتاً او را با خواسته، دریافت و نظر خود همراه سازد.

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۸/۱۷

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۰۶

### واژه‌های کلیدی:

ضمیر، نقد بلاغی  
(کاربرد)، داستان  
ضحاک، مسندالیه،  
قطعیت و انحصار

**استناد به این مقاله:** چوپانی، محمد، برج‌ساز، غفار. (۱۴۰۲). 'نقد بلاغی «ضمیر» با تأکید بر احوالی از مسندالیه در داستان ضحاک (با تأکید بر معانی ثانویه «قطعیّت» و «اختصاص و انحصار»)'، پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵(۱)، ۸۷-۱۰۶.



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## ۱. مقدمه

تحلیل بلاغی همواره به عنوان یک ابزار مهم و کاربردی برای دریافت مقصود ذهنی متکلم و مفاهیم زیبایی‌شناسی در متن ادبی مورد توجه بوده است. «شاید مهم‌ترین مباحث ادب، مباحثی باشد که به میزان «تأثیر» و «زیبایی» آثار ادبی رسیدگی می‌کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۴۲۳). «جمله» مهم‌ترین رکن فکری و نحوی زبان محسوب می‌شود و «علم معانی علمی است که زیبایی و تأثیر آثار ادبی را فقط از دیدگاه ساختمان جمله مورد بحث قرار می‌دهد» (همان: ۴۳۱). در تبیین جایگاه ویژه جمله در زبان، می‌توان برای نمونه به این برداشت از نظریه «نظم» عبدالقاهر جرجانی اشاره کرد که: «الفاظ به تنهایی نشانه‌هایی بیش نیستند و خارج از سیاق جمله هیچ مزیتی ندارند، بلکه هنگامی که در سیاق جمله و ساختار نظم قرار می‌گیرند، اهمیت می‌یابند؛ بنابراین لفظ وقتی می‌تواند معنای مشخصی داشته باشد که در ترکیب جمله قرار گیرد و سیاق و ساختار جمله تنها زمینه‌ای است که لفظ مجرد و مفرد در آن فرصت نمود پیدامی‌کند. در نتیجه در نظر عبدالقاهر لفظ تابع معناست که این تابعیت از رهگذر نحو صورت می‌گیرد» (خلیفه شوشتری و قاسمی، ۱۳۹۵: ۱۷). با توجه به چنین اهمیتی است که شفیع کدکنی یکی از مهم‌ترین کمبودهای تحقیقاتی ادبی را نوشتن اصول علم معانی برای زبان پارسی می‌داند: «راه ایجاد علم معانی برای زبان فارسی این است که شاهکارهای درجه اول زبان فارسی از قبیل دیوان حافظ، شاهنامه، دیوان سعدی، تاریخ بیهقی و اسرارالتوحید، فقط از نظرگاه ساختمان جمله بررسی شوند تا ببینیم چه قوانینی می‌توان از طرز جمله‌بندی‌های ایشان کشف کرد و ببینیم چه مقدار از زیبایی و تأثیر سخنان ایشان، با طرز قرار گرفتن اجزای جمله وابستگی دارد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۴۳۲) از جمله «...بحث از اینکه هر یک از حروف اضافه یا تأکید چه نقشی در القای معانی دارند، نکره آوردن بعضی از اجزای جمله یا معرفه آوردن آنها، تقدیم و تأخیر اجزای جمله، جای تکرار، جای حذف، جایی که آوردن ضمیر مناسب‌تر است و ... اینها فشرده مباحثی است که عبدالقاهر جرجانی، بزرگترین دانشمند بلاغت در اسلام، مطرح کرده و درباره هر کدام، در زبان عرب، نکته‌ها کشف کرده و خود آن را نظریه «نظم» خوانده است (همان: ۴۳۵). از سوی دیگر جایگاه شاهنامه در فرهنگ و جهان‌بینی دوره اسلامی چنین تبیین می‌شود: «در سراسر دوره اسلامی ایران دو کتاب وجود دارد که این دو کتاب هر کدام نمایشگر پایان یک مرحله از فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی است: شاهنامه فردوسی و مثنوی جلال‌الدین مولوی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۷۱). از این رو، این پژوهش می‌کوشد کارکرد بلاغی ضمیر را با تکیه بر احوالی از مسندالیه در بیت‌هایی از داستان ضحاک بررسی و شیوه استفاده فردوسی از آن را در جایگاه مسندالیه و متعلقاتش تحلیل کند.

## ۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های زیادی به مطالعه «ضمیر» و «نقد بلاغی» پرداخته که بعضی از آن‌ها را آورده‌ایم، اما با جستجو در آثار، مقاله‌ها و سامانه‌های دانشگاهی و تخصصی، پژوهشی که به مقوله نقد بلاغی ضمیر در داستان ضحاک با تأکید بر معانی ثانویه «قطعیت» و «انحصار» پرداخته باشد، نیافتیم.

شفیعی کدکنی (۱۳۹۲) در گفتار «بسامد ضمائر در زبان صوفی» در کتاب زبان شعر در نثر صوفیه می‌نویسد که ناقدان قدیم عرب بر شعر متنبی (۳۰۳-۳۵۴) اعتراض کرده‌اند که او گاه در شعر خویش از اسلوب صوفیان تبعیت می‌کند. دقت در موارد اعتراض آنان نشان می‌دهد که به افراط شاعر در آوردن ضمائر نظر دارند و این تکرار ضمائر یادآور اسلوب نظم و نثر صوفیه است که در آن «ضمیر» و قلمرو «اشاره» نقش بسیار مهمی دارد که می‌توان از رهگذر مطالعه آماری بسامد ضمائر به عنوان یک وجه غالب در سبک‌شناسی شعر و نثر صوفیه به مسائلی در روان‌شناسی مؤلف و نیز مسائل ساختاری این آثار پی‌برد. همچنین می‌توان به گفتار «دستور زبان عرفان یا عرفان دستور زبان» نیز که به یکی از میدان‌های تداعی معانی قدسی و الهی دو تن از عارفان بزرگ از مصطلحات و تعبیرات «علم صرف و نحو» پرداخته شده است، اشاره کرد.

مقاله «جمال‌شناسی ضمائر تاریخ سیستان با تأکید بر قطب مجازی زبان یاکوبسن» نوشته وثاقتی جلال (۱۴۰۰) نشان می‌دهد که ضمائر چگونه در هم‌نشینی با واژه‌های دیگر، کارکرد زیبایی‌شناختی می‌یابند و می‌توانند بر ظرفیت ادبی زبان فارسی معاصر بیفزایند و ضمائر خشک و کم‌تحرک را غنی کنند.

مقاله «عبارت‌های فعلی ضمیردار» طیب‌زاده به عبارت‌هایی پرداخته که ضمیر در اثر هم‌نشینی با واژه‌های دیگر، به آرایه کنایه منجر شده است.

در مقاله «ضمیر مشترک یا ضمیر تأکیدی»، تقی وحیدیان کامیار به مفهوم مجازی تأکید در ضمائر مشترک توجه نموده است.

مقاله «کارکردهای زیبایی‌شناختی ضمیر در شعر شاملو» را مهدی دهرامی (۱۳۹۳) از کتاب «سفر در مه» خلاصه و اقتباس کرده است.

مقاله «کارکردهای بلاغی - هنری ضمائر اشاره این و آن در شعر حافظ»، صیادکوه با توجه به کتاب‌های معانی سنتی، مفاهیم مجازی «این» و «آن» را استخراج نموده و به دلالت‌های ثانویه تحقیر، بزرگداشت، تعجب و طنز در ضمائر شعر حافظ اشاره کرده است.

مقاله «جایابی ضمیر شخصی متصل در شعر چند تن از شاعران معاصر» را لیلا کردبچه و همکاران، تحت تأثیر کتاب «سفر در مه» نوشته‌اند. تلاش نویسندگان بر این است تا از منظر



آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی ضمیر را بررسی کنند.

یحیی طالبیان و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «نقد بلاغی؛ چیستی و روش‌ها» تلاش کرده‌اند با نگاه به آثار بلاغی و پژوهش‌های انجام‌شده، نقد بلاغی را به عنوان یکی از گونه‌های مهم در نقد ادبی تبیین کنند.

رحیمی و همکاران در مقاله «نقد بلاغی هدایه‌المعلمین فی الطب» (۱۳۹۹) می‌کوشند با توجه به فن خطابه و اصول نقد رتوریک به تحلیل متن هدایه‌المعلمین بپردازند. عرب بافرانی (۱۳۹۰) در مقاله «نقد بلاغی داستان زال و رودابه شاهنامه فردوسی و داستان جمشید و دختر شاه زابل گرشاسب‌نامه اسدی» کوشیده‌است با بهره‌گیری از نقد بلاغی وجه تمایز و برتری شاهنامه فردوسی را بر اساس علوم بلاغی نشان دهد.

### ۳. بیان مسأله

ادبیات و زبان یک‌چیزند؛ اما آنچه به زبان ادبیت می‌بخشد کیفیت کاربردهای بلاغی و صورت‌های مجازی زبان است. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۰۳). یکی از شاخه‌های نقد ادبی، «نقد کاربردی» است که موضوع آن بررسی تأثیر اثر ادبی بر خواننده است؛ یعنی اثر ادبی را در درجه اول، اثری می‌داند که بر خواننده تأثیرمی‌گذارد. این تأثیر یا لذت‌بخشیدن است و جنبه زیبایی‌شناسانه دارد یا آموزش است یا تغییر جهت‌دادن‌های اخلاقی است و از این قبیل. اثری موفق است که در زمینه خاصی که می‌خواهد اثر بگذارد بیشترین تأثیر را داشته‌باشد. این گونه نقد از عصر رومیان تا قرن هجدهم رایج‌ترین نوع نقد بود و در دوران جدید هم تحت نام نقد بلاغی تجدید حیات کرد (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۱۵). منظور از «نقد بلاغی بررسی چگونگی بهره‌گیری از دانش بلاغت در راستای تولید معنی و مضامین و اثرگذاری بر مخاطب است» (طالبیان و همکاران، ۱۴۰۱: ۴۴). «هدف نقد بلاغی با توجه به روش‌های آن، تعیین نسبت بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی در راستای بیان معانی و تأثیرگذاری بر مخاطب است و همچنین تبیین چگونگی بهره‌گیری شاعر یا نویسنده از ابزار زیبایی‌آفرین متن و همچنین چگونگی جهت‌دهی هنرمند به درک مخاطب با بهره‌گیری از آرایه‌های بلاغی است» (همان، ۴۹). رویکرد بلاغی در فرهنگ و ادب چندین هزار ساله فارسی مهم‌ترین رویکرد نقد ادبی است. بر اساس منابع عربی ایرانیان به سخن والا و کلام زیبا و ایراد سخنان متناسب در جایگاه‌های مناسب، بسیار پایبند بودند (نعمتی و سبزیان‌پور، ۱۳۹۴: ۳۸). در اسرار-البلاغه لب کلام عبدالقاهر تقریباً بیان این معنی است که در آثار ادبی میزان و ملاک جودت و بلاغت تأثیری است که طرق بیان شاعر و نویسنده در ذوق و نفس خواننده دارد (زرین‌کوب، ۱۳۶۱: ۱۶۸). «ادیبان و بلاغیون غربی نظام و ساختار بلاغت را از روی اصول خطابه و سخنوری

نوشتند و از این راه پیوندِ خطابه را با ادبیات استوار کردند (احمدی، ۱۳۹۶: ۷۴). از سال ۱۹۵۰ ارتباط نویسنده و خواننده یعنی تاثیر آثار ادبی بر مخاطب، زنده شد و نقد رتوریک (بلاغی) رسماً اعلان وجود کرد (مکاریک، ۱۳۹۰: ۳۶۶). وجه مشترک نظریه همه آنها این است: «استفاده آگاهانه فرستنده از زبان یا هر نماد دیگر، پاسخ گیرنده و موقعیت و بافتی که ارتباط در آن برقرار می شود همگی در تعامل با یکدیگر هستند تا افکار، احساسات، رفتار و کنش انسان را تغییر دهند.» (همان) از این رو می توان گفت هنر هنگامی به پروردگی می رسد که خاصیت اقتناعی داشته باشد و اثری موفق است که در زمینه خاصی که مورد نظر است بیشترین تأثیر را بگذارد. هر اثری که مخاطب مشخصی دارد و به قصد تغییر در اندیشه و افکار گروهی نوشته شود از این حیث که آیا توانسته به غرض خود دست پیدا کند یا نه و اگر به غرضش رسیده این موفقیت به دلیل استفاده از چه ابزار بلاغی است، قابلیت نقد بلاغی دارد (رحیمی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۹۷-۱۹۸). مقوله دستوری «ضمیر» نسبت به انواع دیگر کلمات تنوع کمتری دارد؛ اما باز در عرصه شعر محملی برای ایجاد خلاقیت های هنری است. بررسی ضمیر در شعر و متون ادبی ارزش های زبانی، مقاصد معنوی و بلاغی را - به خصوص از دیدگاه علم معانی - نمایان می سازد (دهرامی، ۱۳۹۳: ۱۲۰). «علم معانی هر چند با دستور و آیین نگارش پیوند دارد اما نه این است و نه آن، زیرا ناظر بر مسائل هنری است» (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۱۷).

در واقع هنر یک هنرمند در این است که از عناصری استفاده کند یا به گونه ای این عناصر و امکانات را به کارگیرد که بیشترین تأثیر را در مخاطب ایجاد کند؛ از این رو بررسی مستقل کارکردهای بلاغی هر یک از مقوله های دستوری راهی است برای شناخت دستور زبان شاعرانه؛ بر این اساس مسأله اصلی این پژوهش پاسخ به این سؤال است که توجه به جنبه ها و موازین بلاغت (زیبائی و تأثیر) در کاربرد «ضمیر»، به ویژه پیرامون احوال مسندالیه، در ابیاتی از داستان ضحاک از شاهنامه فردوسی چگونه است؟

## ۴. یافته های پژوهش

### ۴-۱. ویژگی هایی از کاربرد ضمیر در داستان ضحاک

در نمونه های بررسی شده گاهی ارجاع ضمیر به اسمی که بعد از آن ذکر شده روی داده است، به - ویژه در مورد ضمیر متصل سوم شخص مفرد. در نمونه های مربوط به ضمیر شخصی منفصل «من» نمونه ای که «مرجع ضمیر لفظ خاصی نباشد بلکه حاصل معنی عبارتی باشد» (شفیعی، ۱۳۷۷: ۱۶۰) دیده نشد. در این داستان انواع ضمیرها با ضمیرهای گوناگون دیگر (متصل با منفصل، منفصل با متصل، ضمیر منفصل با متصل و منفصل و ضمیر منفصل با منفصل) موکد -

شده‌اند. «حرکتِ حرف پیش از ضمیر» در حالت اضافه هم به صورت ساکن و هم به صورت متحرک به کار رفته‌است؛ اما به نظر می‌رسد صورتِ سکون بر متحرک غلبه دارد. حرکت حرف ماقبل ضمیرهای اضافه در سوم شخص مفرد مفتوح است. ضمیر فاعلی سوم شخص مفرد «ش» در شواهد این مجموعه دیده‌نشده. برخلاف آنچه درباره کاربرد کلمات و ضمائر احترامی، چه از سوی پادشاهان و بزرگان درباره خود و چه دیگران درباره آنان گفته شده، در بیت‌هایی که کاوه در آن‌ها ضحاک را مورد خطاب قرار می‌دهد عکس این شیوه را شاهدیم. موردی که در آن بزرگی درباره خود بجای ضمیر مفرد از جمع استفاده کرده‌باشد یا دیگری درباره بزرگی بدین شیوه عمل کرده‌باشد یا ضمیر جمع مخاطب برای مخاطب مفرد از لحاظ احترام استعمال شده‌باشد نیز دیده نشد و همچنین التفات از مفرد به جمع یا برعکس هم در این شیوه مشاهده‌نشده. در نمونه‌های بررسی‌شده، ضمیری که مرجع آن شاعر باشد، یافت‌نشده؛ بنابراین شاعری که در آن شاعر از خود با صیغه جمع سخن گفته‌باشد، یافت نخواهد شد. در داستان ضحاک ضمیر «ایشان» برای جمع غیر ذوی‌العقول هم بکار رفته‌است و بر اساس برخی نسخ، ضمیر راجع به «ایشان» در مصرع دوم مفرد آمده‌است. در میان نمونه‌های این بخش در برخی شواهد ضمیرها بجای هم بکار گرفته شده‌اند و در برخی دیگر برای رسیدن به اطمینان ضرورت دارد که بررسی بیشتری صورت گیرد. در میان نمونه‌ها مثالی که در آن ضمیر «من» و «مرا» یا کلمه مضاف به ضمیر «من» منادی واقع شده‌باشد و همچنین «من» در جایگاه موصوف آمده‌باشد، مشاهده نشد. اینک صورت و فراوانی ضمیرهای اصلی به کار رفته در داستان ضحاک به تفکیک ارائه می‌شود:

- ۱- ضمیر شخصی منفصل: من (۳۶)، تو (۴۱)، او (۴۹)، وی (۰)، ما (۱۱)، شما (۴)، ایشان (۱۰)، آنها (۰)، آنان (۰)، اوی (۱۵)، ورا (۵)، مرا (۷)، ترا (۱۲).
- ۲- ضمیر شخصی متصل فاعلی: -م (۳۷)، -ی (۳۹)، -د (۷۸)، -یم (۹)، -ید (۵)، -اند (۷۸).
- ۳- ضمیر شخصی متصل غیر فاعلی: -م (۷)، -ات (۱۸)، -ش (۱۰۲)، -مان (۱)، -تان (۳)، -شان (۱۹).
- ۴- ضمیر مشترک: خود (۷)، خویش (۱۰)، خویشان (۲).
- ۵- ضمیر اشاره: این (۱۸)، آن (۲۴).
- ۶- ضمیر مبهم: همه (۲)، هیچ (۰)، یکی (۴۴)، دیگری (۰)، دیگران (۰)، یکدیگر (۱)، کسی (۶).
- ۷- ضمیر پرسشی: که (۰)، چه (۱۲)، کدامین (۲)، کجا (۰).
- ۸- ضمیر تعجبی: چه (۶).

## ۴-۲. کارکردهای بلاغی ضمیر

اینک در این نمونه‌ها به برخی از کارکردهای بلاغی ضمیر یا کارکردهایی که در شکل‌گیری آنها

«ضمیر» در جایگاه مسندالیه و متعلقات آن، به نوعی مشارکت داشته، اشاره‌ای می‌شود:

۴-۲-۱. آشکار نکردن مسندالیه:

مرا در نهانی یکی دشمن‌ست که بر بخردان این سخن روشن‌ست

(خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۶)

ضمیر «مرا» در این بیت با صورت کوتاه‌شده ضمیر «من» به همراه «را» آمده‌است. مرجع ضمیر «ضحاک» است که در این نمونه در قالب گفتگوی متکلم (ضحاک) با مخاطبان (مهربان درگاه) نمایان شده‌است. ضمیر «مرا» نقش متمم را ایفا می‌کند. آشکار نکردن مسندالیه و اشاره کردن به آن به صورت نکره «یکی دشمن» و تقدیم اجزایی از مسند به آن از ویژگی‌هایی است که در این نمونه می‌تواند مورد توجه قرارگیرد برای آشنایی بیشتر با بافت معنایی بیت، چند بیت قبلی هم نقل می‌شود:

چنان بُد که ضحاک را، روز و شب، به نام فریدون گشادی دو لب.  
بدان بُرز بالا، ز بیم نشیب، شد از آفریدون دلش پُر نهیب...  
از آن پس چنین گفت با موبدان، که: «ای پره‌نر با گهر بخردان!»  
مرا در نهانی یکی دشمن‌ست که بر بخردان این سخن روشن است  
(کزازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۶)

این نمونه گزارش ترس ضحاک از خواب هولناک خود و طرح این ترس با مهربان است و نکره آوردن مسندالیه می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد، از جمله:

۴-۲-۱-۱. تکیه بر مسند باشد نه مسندالیه:

قراردادن ضمیر «مرا» در نقطه آغازین و کلیدی متن که معمولاً محل توجه مخاطبان است همچنین «انتخاب صورت مفعولی یعنی پذیرنده و انفعالی آن» که غالباً مفهوم اختصاص نیز از آن برداشت می‌شود، از قرائنی هستند که می‌توانند از این دیدگاه پشتیبانی کنند.

۴-۲-۱-۲. پنهان کردن هویت مسندالیه:

شاید با توجه به برخی قرائن متنی که آشکارا به فریدون اشاره می‌کند در نگاه نخست، چنین دیدگاهی چندان مقبول به نظر نرسد. با همه این احوال قرائن دیگری از جمله این قرینه: «که بر بخردان این سخن روشن است» می‌تواند این برداشت را به ذهن متبادر کند که هرچند مسندالیه در نزد گروه خاص بخردان شناخته شده‌است؛ اما متکلم می‌کوشد هویت او را از عموم مردم پنهان کند. از سوی دیگر شاید متکلم با استفاده از قاعده «الکنایه ابلغ من التصریح» می‌کوشد توجه مخاطبان به موضوع را جلب کند و آنان را به حمایت از خویش ترغیب کند.

۴-۲-۳. کراحت از ذکر مسندالیه:

قرائن معنوی و لفظی حاضر در متن ظاهراً ما را از ذکر دلیل خاصی برای اثبات این غرض بی‌نیاز می‌سازد.

۴-۲-۴. شدت ترس و بیم متکلم، حتی از بردن نام مسندالیه (دشمن):

گذشته از قرائن معنوی متن، نشانه‌های موجود در بیت‌های نقل شده، به ویژه این مصرع: «شد از آفریدون دلش پُر نهیب» از تسلط این احوال بر ذهن و زبان متکلم خبر می‌دهند. تقریباً همان حال و هوایی که در شعر «حلاج» توصیف شده است، به ویژه در این بخش: «...تو در نماز عشق چه خواندی؟/ که سال‌هاست/ بالای دار رفتی و این شحنه‌های پیر/ از مردهات هنوز/ پرهیز می‌کنند/ نام تو را به رمز، رندان سینه‌چاک نشابور/ در لحظه‌های مستی/ مستی و راستی/ آهسته زیر لب تکرار می‌کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۱۲)

۴-۲-۵. تقلیل و تحقیر مسندالیه:

افزون بر اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی متن قرینه‌های مذکور هم می‌توانند به تأیید این دیدگاه کمک کنند: به جای «ی» نکره، «یکی» پیش از اسم/ «دشمن» آمده است که می‌تواند به قصد «تاکید» یا «حصر» یا «تقریب» یا هر سه بکار رفته باشد. بر اساس مقتضای متن کاربرد یای نکره نیز می‌تواند مقاصد گوناگون، حتی متضادی داشته باشد. بعضی گفته‌اند که یای نکره گاهی معنی تعظیم و گاهی معنی تحقیر دهد (چنانکه کاف تصغیر نیز گاهی به معنی تحبیب است) و برخی نوشته‌اند که غالباً معانی مذکور از جمله فهمیده می‌شود و نه از یاء به تنهایی. شمیسا در این درباره چنین نوشته است: «مثلاً در مورد تنکیر مسندالیه هم مثال زده‌ایم که برای تعظیم و تحقیر قابل استفاده است و هم برای تقلیل و تحقیر و این عناوین را با توجه به معنی گفته‌ایم» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۱۶). «یکی از نقش‌های یاء وحدت یا نکره تحقیر است» (همان، ۱۳۸۶: ۹۹).

۴-۲-۶. تعظیم و مبالغه درباره مسندالیه:

اگر مقتضای ظاهر مبنای ارزیابی باشد قائل شدن به چنین غرض ثانویه‌ای بسیار از نظر دور می‌نماید، چرا که منطقی نیست که متکلمی چون ضحاک در وجود خویش زمینه‌ای برای بزرگداشت فریدون/ دشمن خویش بیابد؛ اما دست کم تعظیم و مبالغه‌ای که انگیزه آن تأکید و جلب توجه مخاطبان برای همراهی باشد، قابل تصور است.

خلاصه آنکه از دیدگاه نوع و کاربرد ضمائر می‌توانیم بگوییم که انتخاب ضمیر «مرا» برای متکلم و جای دادن آن در مهم‌ترین نقطه از زنجیره گفتار که مبتنی بر گزینش ساخت بلاغی ترتیبی یا مبتدا - خبری از سوی گوینده است که در این ساخت هر چه نخست بیاید مبتدا و هر چه بعد بیاید، خبر است و مبتدا موضوع اصلی بحث است و فرق نمی‌کند که فاعل یا مفعول یا فعل باشد.

در این ساخت اگر فاعل اول بیاید (تقدیم مسندالیه) جمله طبیعی و متعارف است؛ اما اگر مفعول یا متمم یا فعل (تقدیم مسند) نخست بیاید جمله نشاندار است. لذا از نظر رخدادهای بلاغی حائز اهمیت است و در مقابل، آشکار نکردن مسندالیه و اشاره به آن به صورت ضمیر مستتر در فعل «است» یا به تعبیر سنتی «تعریف مسندالیه به اضمار» که علت آن را می‌توان در این نمونه به «کراهت از ذکر مسندالیه» و «تقلیل و تحقیر» و به دیگر موارد بر شمرده نسبت داد.

### ۴-۳. جای گرفتن ضمیر در مجموعه مسندالیه:

الف) که چون کاوه آمد ز درگه پدید دو گوش من آواز او را شنید، (خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۸) مرجع ضمیر «من» ضحاک است. در این نمونه غلبه با کاربرد ضمائر شخصی منفصل آشکار است و در قالب گفتگوی متکلم (ضحاک) با مخاطب (مهران درگاه) تحقق یافته است. ضمیر «من» در این بیت در درون جمله خبری و در نقش مضاف‌الیه گروه بزرگ اسمی (دو گوش من) در مجموعه «مسندالیه» (در مفهوم رایج در علم معانی) جای گرفته است. از دیدگاه مباحث دانش بلاغت ضمیر «من» یکی از عناصری است که زمینه مقید به اضافه شدن مسندالیه را فراهم ساخته است. در حالی که این مسندالیه (دو گوش من / ضحاک) با صفت شمارشی اصلی (دو) هم مقید شده است که این عوامل نشان از اهمیت فوق‌العاده مسندالیه دارد. بدین معنی که وقتی متکلم صورت «مجرد» یا «مطلق» مسندالیه را برگزیند، عموماً تصویری شود که گوینده با توجه به حال مخاطب تشخیص داده است که مسندالیه شناخته شده است و نیازی به تأکید آن نیست؛ اما ممکن است در ذهن گوینده عکس این تصور هم به وجود بیاید که در این صورت او می‌کوشد در ساخت اطلاعاتی جمله یا متن که مرکب از اطلاع نو و کهنه است، دخالت کند که یکی از این شیوه‌ها متوسل شدن به مقید کردن مسندالیه است و بدین گونه نسبت تعلقی مضاف (دو گوش / گوش) با مضاف‌الیه (من / ضحاک) چه از جهات نحوی و چه مفهومی و بلاغی آشکار می‌شود و متکلم می‌خواهد از طریق مقید کردن مسندالیه به «عدد» (از عدد «دو» مفهوم کمال و تمام برداشت می‌شود) و «ضمیر» جایی برای کمترین تردید درباره احتمال شنیده نشدن آواز کاوه توسط ضحاک در ذهن مخاطب باقی نگذارد، یعنی تقریباً همان قصدی که سعدی (با در نظر گرفتن تفاوت‌ها) در این بیت مشهور خود:

در رفتن جان از بدن گویند هر نوعی سخن      من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود

(سعدی، ۱۳۸۵: ۴۱۵)

با استفاده از ضمائر شخصی و مشترک متعدد از آن سخن می‌گوید و در پی القای آن به مخاطب است. بدین معنی که اظهار می‌کند منبع اطلاعات من در موضوع «رفتن جان از بدن» روایت

دیگران: «[که] گویند هر نوعی سخن» نیست، بلکه: «من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود» یا آنچه حافظ می‌فرماید:

من به گوش خود از دهانش دوش سخنانی شنیده‌ام که می‌رس  
(ابتهاج، ۱۳۷۲: ۲۶۳)

بنابراین همین ساخت اضافی و مقیدشدن مسندالیه به آن اغراض ثانویه این کاربرد را نمایان می‌کند. با توجه به «مقتضای ظاهر» و «اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی» و اقتضای «موضوع» متن که گفتگوی ضحاک با بزرگان بارگاه خویش است و با توجه به احوال متکلم به-ویژه حال و هوای مسلطی که در این بیت توصیف می‌شود:

هم ایدون چو او زد به سر بر دو دست شگفتی، مرا در دل آمد شکست!  
(کزازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۳)

معنای ثانوی در این جمله خبری می‌تواند «اظهار ترس و بیم»، «بیان عجز» و شاید «استراحام» باشد. از دیدگاه مقتضای حال مخاطبان (مهان) نسبت به مضمون خبر با توجه به اقتضای ظاهر به نظر می‌رسد که مخاطب نسبت به مضمون جمله، نه تنها حالت شک و تردید دارد؛ بلکه منکر است. بنابراین متکلم با استفاده از شیوه‌های مختلف از جمله مقیدکردن مسندالیه می‌کوشد او را از حالت شک و تردید و انکار خارج کند.

در بیت‌های زیر نیز از شگرد بلاغی مقیدشدن مسندالیه با ضمیر یا مشارکت ضمیر در مقید-شدن مسندالیه استفاده شده است:

ب) بدان تا جهان از بد اژدها بفرمان گرز من آید رها!  
(خالقی مطلق، ۱۴۰۰، ج ۱: ۴۷)

از دیدگاه مباحث و ترفندهای دانش بلاغت، ضمیر «من» در این کاربرد زمینه مقیدشدن مسندالیه را فراهم ساخته است و از این راه نسبت تعلقی مضاف (گرز) و مضاف‌الیه (من/فریدون) را آشکار می‌کند. از این رو نوع مقید هم از نوع اضافه است و همین اضافه، اغراض ثانویه این کاربرد از جمله اختصاص «رهاشدن جهان از بد اژدها» به «گرز» خود (فریدون) را نمایان می‌کند. بنابراین با توجه به سه عامل «مقتضای ظاهر» و «اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی» و «اقتضای موضوع متن» که گفتگوی فریدون با نامداران شهر است و «احوال متکلم» معنای ثانوی می‌تواند «هشدار و تنبه»، «پند و اندرز»، «تاکید و تقریر خبر و جلب توجه به آن» باشد. از دیدگاه مقتضای حال مخاطبان نسبت به مضمون خبر، با توجه به اقتضای ظاهر به نظر می‌رسد که دست کم در اعتقاد متکلم چنین تصویری شود که شاید نامداران شهر یا گروهی از آنان نسبت به

مضمون خبر (فرمان‌روایی فریدون) منکر باشند؛ بنابراین متکلم با استفاده از شیوه‌های مختلف از جمله مقید کردن مسندالیه و جای دادن نشانه‌های گوناگون بر منشا الهی بودن فرمانروایی خویش می‌کوشد تا اثر ویژه‌ای در مخاطب بگذارد و از راه تشویق و ترغیب شنونده او را با خواسته خود همراه سازد. یکی دیگر از ترفندهای بلاغی که اهمیت مسندالیه را در این نمونه نشان می‌دهد قصرِ مسندالیه (فرمانِ گرزِ من) در حکمِ (رها کردن جهان از بد اژدها) است. نوع قصر هم قصر موصوف به صفت است و قصدِ قصر هم جلب توجه، تأکید و برجسته کردن مقصور علیه است.

پ) بدان کین گرانمایه فرزندِ من همی بود خواهد سرِ انجمن  
(خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۵)

از دیدگاه فرایندهای دانش بلاغت، ضمیر «من» یکی دیگر از عناصری است که زمینه مقید شدن مسندالیه را فراهم ساخته است. در حالی که پیش از این مسندالیه (فرزند) با «صفت اشاره» (این) و «صفت» (گرانمایه) هم مقید شده است که همه این عوامل حتی چینش مقلوب «صفت و موصوف» (گرانمایه فرزند) نشان از اهمیت مسندالیه دارد و بدین گونه نسبت تعلقی مضاف (فرزند) با مضاف‌الیه (من/فرانک) چه از جهات نحوی، چه عاطفی و چه ایمان و اعتقاد به آینده روشن فرزند خویش آشکار می‌شود، یعنی همان مفهومی که با این بیان بر زبان فرانک جاری می‌شود: «که فرزند و شرین‌روانم یکی است.» (کزازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۴) و همین اضافه، اغراض ثانویه این کاربرد را نمایان می‌کند؛ بنابراین با توجه به مقتضای ظاهر و اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی و اقتضای «موضوع» که گفتگوی فرانک با مرد دینی به قصد راضی کردن او برای پناه دادن فریدون، به‌ویژه با امکانات زبانی مختلف اطمینان‌بخش و منحصرکننده، برای ایجاد زمینه پذیرش و همراهی در مخاطب را گزارش می‌کند و با توجه به احوال متکلم (فرانک) لازم فایده خبر می‌تواند استراحت، بیان عجز و تضرع و استمداد باشد. از دیدگاه مقتضای حال مخاطب (مرد دینی) نسبت به مضمون خبر با توجه به اقتضای ظاهر به نظر می‌رسد که مخاطب از مضمون جمله کاملاً آگاه نیست؛ بنابراین متکلم با استفاده از شیوه‌های مختلف از جمله مقید کردن مسندالیه به شکل‌های گوناگون و اخبار از آینده فرزند خویش می‌کوشد تا اثر ویژه‌ای در مخاطب بگذارد و از راه ترغیب شنونده، او را با خواسته خود همراه سازد. به نظر می‌رسد رخداد بلاغی قافیه واقع شدن ضمیر «من» را هم می‌توان به همین اوضاع و احوال مسلط بر متن نسبت داد.

#### ۴-۴. «مسندالیه» ضمیر «این» به همراه «که» موصول:

همی گفت کاین جایگاه من ست ز فال، اختر بومتان روشن ست  
(خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۴۷)

مرجع ضمیر «من» فریدون است. در این نمونه غلبه با کاربرد ضمائر شخصی است، هم متصل و



منفصل، هم آشکار و پنهان و در قالب گفتگوی متکلم (فریدون) با مخاطب (نامداران شهر) تحقق یافته‌است. در این بیت «مسندالیه» به صورت ضمیر اشاره نزدیک «این» و همراه با «که» موصول آمده‌است که هر دوی این عناصر از نظر کارکرد بلاغی حائز اهمیت‌اند. «این» گذشته از این که قرب مکانی و دیداری کامل مخاطبان را نسبت به «جایگاه من/ فرمانروایی و کدخدایی فریدون» را آشکار می‌سازد. آگاهی آنان از این موضوع را نیز به کمک معلومات قبلی با قرینه‌هایی چون عهد ذهنی و ذکر نیز نمایان می‌کند و کاربرد «که» موصول نیز از جهات گوناگونی می‌تواند قابل توجه باشد. مجموعه مسند و مسندالیه جمله خبری، خود در درون جمله‌واره اسمی با نقش مفعول فعل «گفت» جای گرفته‌است که این کارکرد محصول حضور «که» موصول است: «به طور کلی می‌توان گفت که اولاً صفت یا حال مسندالیه را بعد از «که» موصولی می‌آورند ... و ثانياً «که» موصولی اسم قبل از خود را با توجه به فحوای عبارات بعد از آن یعنی برافزوده‌های اطلاعاتی تعظیم و تایید یا تحقیر و تکذیب می‌کند و نیز باید اضافه کرد با استفاده از همین که موصولی می‌توان جمله بی‌نشانی را نشان‌دار کرد یعنی مبتدا را که اطلاع کهنه است تبدیل به اطلاع نو کرد» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۰۵). همه این عوامل نشان از اهمیت مسندالیه و مسند در این نمونه دارد. بنابراین با توجه به مقتضای ظاهر و اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی و اقتضای «موضوع» متن فریدون می‌کوشد با ذکر دلایل و نشانه‌های متعدد یادآوری کند که هیچ کس جز او شایستگی فرمانروایی را ندارد:

که یزدان پاک از میان گروه، برانگیخت ما را، ز البرز کوه،  
 بدان تا جهان از بد اژدها، به فرّ و به گرز من، آید رها  
 چو بخشایش آورد نیکی دَهِش، به نیکی بیاید سپردن رَهِش.

(کزازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۶)

با توجه به احوال متکلم معنای ثانوی می‌تواند هشدار و تنبیه، پند و اندرز، تاکید و تقریر خبر و جلب توجه به آن و بیان خوف و نگرانی باشد. از دیدگاه مقتضای حال مخاطبان نسبت به مضمون خبر با توجه به اقتضای ظاهر به نظر می‌رسد که دست کم در اعتقاد متکلم چنین تصور می‌شود که شاید نامداران شهر یا گروهی از آنان نسبت به مضمون خبر منکر باشند. بنابراین متکلم با استفاده از شیوه‌های مختلف از جمله مقید کردن مسند و به نوعی مسندالیه و جای‌دادن نشانه‌های گوناگون بر منشا الهی بودن فرمانروایی خویش می‌کوشد تاثیر ویژه‌ای بر مخاطب بگذارد و از راه تشویق شنونده او را با خواست خود همراه سازد. به نظر می‌رسد رخداد بلاغی قافیه واقع شدن ضمیر «من» را هم می‌توان به همین اوضاع و احوال مسلط بر متن نسبت داد: «... اگر شاعر

بخواهد در شعر روی کلمه خاصی تکیه کند، اگر آن کلمه را در قافیه قرار دهد این تشخیص و برجستگی در حد اعلا‌ی خود خواهد بود». (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۸).

#### ۴-۵. مسندالیه ضمیر و قصر آن در جایگاه موصوف:

الف) که «من رفتنی‌ام سوی کارزار ترا جز نیایش مباد ایچ کار! (خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۹)

مرجع ضمیر «من» فریدون است. در این نمونه غلبه با کاربرد ضمائر شخصی منفصل است. هم کامل و هم مخفف و در قالب گفتگوی متکلم (فریدون) با مخاطب (فرانک) تحقق یافته است. در این جمله خبری ضمیر «من» در جایگاه مسندالیه است. نهاد آن هم از نوع «دارنده صفت و حالت» است. با توجه به مقتضای حال و به طور کلی اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی مجموعه‌ای که این بیت به آن تعلق دارد: آنگاه که فریدون پوست پاره را بر سر نیزه دید آن را به فال نیک گرفت. پس از مدتی:

فریدون چو گیتی بر آن گونه دید، جهان پیشِ ضحاک وارونه دید  
سوی مادر آمد، کمر بر میان، به سر بر نهاده کلاه کیان  
(کزازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۸)

گذشته از غرض اصلی یعنی اخبار، می‌شود اغراض ثانویه‌ای هم برای آن در نظر گرفت از جمله: بنا به موقعیت گوینده (فریدون/ فرزند) نسبت به مخاطب (فرانک/ مادر) و محتوای مصرع دوم می‌تواند «کسب اجازه»، «طلب دعا و استعانت» و شاید «جلب توجه» هم تلقی شود. از دیدگاه مقتضای حال مخاطب نسبت به مضمون خبر می‌توان گفت که مخاطب بر مقتضای ظاهر متن نسبت به مضمون خبر منکر نیست. از این رو گوینده آن را به صورت موکد بیان نکرده است. آوردن مسندالیه به صورت ضمیر نشان از اهمیت مسندالیه دارد که بکارگیری این ترفند به نوعی مسندالیه را در حکم (رفتنی‌ام) منحصر کرده است. نوع قصر هم قصر موصوف به صفت است و قصد قصر هم جلب توجه، تأکید و برجسته کردن مقصورعلیه است.

ب) منم کدخدای جهان سر بسر شاید نشستن به یک جای بر!  
(خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۴۷)

در این جمله خبری ضمیر «من» در جایگاه مسندالیه بکار رفته است. نهاد آن هم از نوع «دارنده صفت و حالت» است. با توجه به مقتضای حال و اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی مجموعه‌ای که این بیت به آن تعلق دارد: «فریدون مردم را می‌گوید که: «من کدخدای و سرپرست جهانم؛ از این روی، نمی‌توانم در یک جای بمانم؛ اگر چنین نبود، در اینجا می‌ماندم و

سالیانی بسیار را در کنار شما می‌گذرانیدم». (کزازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۲۲-۳۲۱) می‌توان گفت که ظاهراً مقصود اصلی گوینده صرفاً اخبار از مضمون جمله نیست. اگر بخواهیم تحلیل خود را بر مبنای رعایت ادب گفتگو میان متکلم و مخاطبان (مردم/رعیت) قرار دهیم که در این صورت می‌توان غرض ثانویه جمله را به «تقاضا و کسب اجازه» تعبیر کرد؛ اما اگر بر مبنای مکالمه زیردست (رعیت) و فرادست (پادشاه) تحلیل شود غرض ثانویه آن می‌تواند «امر» تلقی شود منتهی امری به طریق غیرمستقیم و مؤدبانه. از دیدگاه مقتضای حال مخاطب نسبت به مضمون خبر می‌توان گفت که بر مقتضای ظاهر متن مخاطب خود از مضمون جمله آگاه است و نسبت به آن حالت انکار ندارد که در این صورت احتیاج به تأکید نیست؛ اما گاهی خلاف مقتضای ظاهر عمل می‌کنند و سخن را موکد می‌سازند، نظیر این نمونه و عامل تأکید هم ساخت بلاغی جمله است؛ یعنی مسندالیه را به صورت ضمیر آوردن و اتصال فعل به عنوان اصلی‌ترین رکن مسند به آن به صورت واژه‌بستی اهمیت مسندالیه را نشان می‌دهد که بکارگیری این ترفندها به نوعی مسندالیه را در حکم (سر بسر کدخدای جهان [بودن]) منحصر کرده است. نوع قصر هم قصر موصوف به صفت است و قصد قصر هم جلب توجه، تأکید و برجسته‌کردن مقصودعلیه است.

پ) منم پورِ آن نیک‌بخت آبتین که بگرفت ضحاک ز ایران زمین  
(خالقی‌مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۴۲)

در این جمله خبری ضمیر «من» در جایگاه مسندالیه بکار رفته است. نهاد آن هم از نوع «دارنده صفت و حالت» است. با توجه به مقتضای حال و اوضاع و احوال حاکم بر بافت موقعیتی مجموعه‌ای که این بیت به آن تعلق دارد؛ یعنی هنگامی که فریدون با ورود به قصر ضحاک سر همه جادوان محافظ آن را با گرز گران پست می‌کند و بر گاه جادوپرست می‌نشیند در پاسخ دختران جهاندار جم که از او می‌پرسند:

چه اختر بُد این از تو، ای نیک‌بخت؟! چه باری؟! ز شاخِ کدامین درخت؟!

(کزازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۲)

در گزارش شاهنامه ابیاتی می‌گوید که این بیت یکی از آن‌هاست. ظاهراً مقصود گوینده (فریدون) افزون بر اخبار از مضمون جمله، اظهار تأثر و اندوه و خشم و انزجار هم هست و در عین حال موجه‌کردن رفتارهایش در نظر مخاطبان (دختران جمشید) و همراه ساختن آن‌ها با خویش است. از دیدگاه مقتضای حال مخاطب نسبت به مضمون خبر می‌توان گفت که مخاطب بر مقتضای ظاهر متن نسبت به مضمون جمله و خبر منکر می‌نماید. از این رو گوینده آن را به صورت موکد بیان کرده است و عامل تأکید هم ساخت بلاغی جمله است که بکارگیری این ترفندها به نوعی

مسندالیه را در حکم (پور آن نیکبخت آبتین که ضحاک بگرفت از ایران زمین) منحصر کرده است. نوع قصر هم قصر موصوف به صفت است و قصد قصر هم جلب توجه، تأکید و برجسته-کردن مقصورعلیه است.

ت) خروشید و زد دست بر سر ز شاه که «شاه، منم کاوه‌ی دادخواه (خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۷)

در مصرع دوم مسندالیه را به صورت ضمیر آورده است و فعل را به عنوان اصلی‌ترین رکن مسند به آن متصل کرده است و بقیه اجزای مسند بیرون از چارچوب فعل باقی مانده است که این امر می‌تواند نشانگر اهمیت مسندالیه در اینجا تلقی شود و ظاهراً همین ترفندها باعث شده است به نوعی مسندالیه (من/کاوه) در حکم (دادخواه بودن) منحصر گردد. نوع قصر هم قصر موصوف به صفت است و قصد قصر هم جلب توجه، تأکید و برجسته کردن مقصورعلیه است. «در جملاتی که من، تو، او، منم، تویی، اوست... و مراست، تراست، او راست... به کار رفته باشد، می‌توان احتمال قصر و حصر داد. (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

ث) ببايد بدین بود همداستان که من ناشکیم بدین داستان (خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۷)

ج) فرانک بدو گفت کای پاک دین منم سوگواری از ایران زمین (خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۵)

چ) از او من نهانت همی‌داشتم چه مایه به بد روز بگذاشتم (خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۵)

ح) بگویی مرا تا که بودم پدر؟ کیم من؟ به تخم از کدامین گهر؟ (خالقی مطلق، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۵)

در این نمونه‌ها نیز ضمیر «من» در جایگاه مسندالیه است و کمابیش هم ویژگی‌های بلاغی نمونه‌های تحلیل شده را دارند.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت ضمائر هم مانند دیگر سازه‌های زبانی به صورت بالقوه از ظرفیت‌های مختلف آوایی، واژگانی، معنایی و ادبی برخوردارند که شاعران هر دوره یا گونه ادبی از ظرفیت‌های بلاغی آنها بهره گرفته‌اند و جایگاه و کارکرد آنها را از سطح سازه زبانی به سطح سازه هنری ارتقاء داده‌اند.

## ۵. نتیجه‌گیری:

در نمونه‌های بررسی‌شده، شاعر/متکلم با استفاده از شیوه‌ها، امکانات و ساخت‌های زبانی و بلاغی گوناگون، با قابلیت کارکرد معنایی و اغراض ثانویه اطمینان‌بخشی، قطعیت و منحصرکنندگی از جمله:

- قراردادن «ضمیر» در نقطه آغازین و کلیدی متن که معمولاً محل توجه مخاطب است
- انتخاب صورت مفعولی «ضمیر» که غالباً مفهوم اختصاص نیز از آن برداشت می‌شود
- کاربرد «یکی» به جای «ی» نکره که می‌تواند به قصد «تاکید» یا «حصر» یا «تقریب» یا هر سه بکار رفته باشد

- آوردن مسندالیه ضمیر و اتصال فعل به عنوان اصلی‌ترین رکن مسند به آن به صورت واژه‌بستی که بکارگیری این ترفندها به نوعی مسندالیه را در حکم مسند منحصر و مقصور کرده است
- کاربرد «مسندالیه» به صورت ضمیر اشاره نزدیک «این» به همراه «که» موصول
- مقیدکردن مسندالیه با «ضمیر» و «عدد»
- مقید به اضافه کردن مسندالیه با «ضمیر»
- جای دادن ضمیر در جایگاه قافیه

می‌کوشد در مرحله نخست مخاطب را از حالت شک و تردید و انکار خارج کند و در ذهن او جایی برای کمترین تردید درباره موضوع مدنظر باقی نگذارد و زمینه پذیرش و همراهی او را فراهم سازد و سپس از راه تشویق و ترغیب شنونده تاثیر ویژه‌ای بر او بگذارد و نهایتاً او را با خواسته خود همراه سازد.

افزون بر این، مقوله‌های «صدای دستوری»، «وجهیت» و «زمان» هم از تحقق این اغراض پشتیبانی می‌کنند؛ چرا که در بیشتر نمونه‌ها متکلم و مسندالیه در جایگاه عنصر اصلی جمله (نهاد) کنش‌گر و عامل اصلی انجام فعل است. از دیدگاه «وجهیت» نیز قاطعیت گوینده در بیشتر گزاره‌های این مجموعه به برجستگی نمایان است. به گونه‌ای که منظور و کنش غیر بیانی گوینده یا قصد کلی او در قوی‌ترین درجه قطعیت بیان شده است. عامل «زمان» در جمله نشان‌دهنده میزان فاصله گوینده یا نویسنده با موضوع است. آن چه میزان قطعیت و واقع‌گرایی کلام را بالا می‌برد ارجاع کلام به «لحظه سخن گفتن» است. از این دیدگاه نیز بیشتر شواهد به آشکاری «لحظه سخن گفتن» را گزارش می‌کنند. نکته آخر اینکه شاید این ویژگی‌ها با سبک و نوع ادبی حماسه هم چندان بی‌ارتباط نباشد.

## تعارض منافع

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

## ۶. منابع

- ابتهاج، امیر هوشنگ (۱۳۷۲). حافظ به سعی سایه، چاپ اول. تهران: توس.
- احمدی، محمد (۱۳۹۶). ماهیت نقد رتوریکی و اهمیت آن در مطالعات ادبی، بلاغت کاربردی و نقد بلاغی. ۲ (۳)، ۷۳-۸۷.
- خالقی مطلق، جلال (۱۴۰۰). شاهنامه. ۴ جلد، تهران: سخن.
- خلیفه شوشتری، محمد ابراهیم و قاسمی، محمود (۱۳۹۵). معنانشناسی نظم در تقدیم مسندالیه برای تخصیص و تقویت کلام از دیدگاه عبدالقاهر جرجانی، سکاکی و ابن عاشور. فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی، ۵ (۱۷)، ۱۱-۲۶.
- دهرامی، مهدی (۱۳۹۳). کارکردهای زیبایی‌شناختی ضمیر در شعر شاملو. فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی، ۶ (۲۲)، ۱۱۹-۱۳۴.
- رحیمی، سیدمهدی؛ جلیلی جشن‌آبادی، حسن؛ شایان‌سرشت، اکبر و نوروزی، زینب (۱۳۹۹). نقد بلاغی هدایت‌المتعلمین فی الطب. مطالعات زبانی و بلاغی، ۱۱ (۲۲)، ۱۹۱-۲۱۸.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۱). نقد ادبی، تهران: امیرکبیر.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵)، کلیات سعدی، بر اساس نسخه محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات کتاب آبان.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۹). موسیقی شعر، چاپ ششم. تهران: آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، آواز باد و باران، با نقدی از تقی پورنامداریان، چاپ دوم: چشمه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱). رستاخیز کلمات، چاپ دوم. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.
- شفیعی، محمود (۱۳۷۷). شاهنامه و دستور، چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶). معانی، تهران: میترا.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۱). بیان و معانی، چاپ هشتم. تهران: فردوس.
- طالبیان، یحیی؛ صالحی، نرگس و حاجی‌آقابابایی، محمدرضا (۱۴۰۱). نقد بلاغی؛ چیستی و روش‌ها. فنون ادبی، ۱۴ (۳۸)، ۳۵-۵۲.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱). سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، چاپ نخست. تهران: سخن.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴). نامه باستان. ۹ جلد، تهران: سمت.
- مکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۹۰)، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجر و محمد

نبوی، تهران: آگه.

نعمتی، فاروق و سبزیان‌پور، وحید (۱۳۹۴). جلوه‌های بلاغت در ایران باستان (با تکیه بر شواهد ذکر شده در منابع عربی). پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، ۴(۲)، ۳۷ - ۵۱.



Do  
10.22059/jis.2024.382933.1310

Research Paper

## A multi-faceted study of the history of Neyshabour from the beginning to the Mongol invasion

Omid Majd<sup>1</sup> | Hadi Bakaeian<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [majdomid@ut.ac.ir](mailto:majdomid@ut.ac.ir)
2. Researcher of the history of the Islamic period. Email: [hnbakaeian@yahoo.com](mailto:hnbakaeian@yahoo.com)

| Article Info.                                                                                                                | Abstract                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Received:</b><br>2023/05/20                                                                                               | <p>As one of the metropolises of the Islamic world, Neyshabur has played an important role in the political, social, economic and cultural developments of Iran and the Islamic world between the third and seventh centuries of the Islamic calendar. Examining the history of Neyshabur in this period reveals very significant signs of a small Iran in the area of the borders of the seat of the Greater Khorasan state. In fact, by examining and understanding the developments and events of this key city of Iran, one can be aware of many different developments in Iran during that period. Due to the importance of this city in the period under discussion, there are few writings, including historical, geographical, noble culture, local histories, etc., that do not mention Neyshabur and its political and noble developments. An overview of the rich and extensive history of Neyshabur shows a balanced and relatively fast development between the 3rd and 6th centuries AH in all areas. All-round balance in the political, economic-social and scientific-cultural fields and the formation of the first important developments in the history of Iran in this city, such as political centrality, the formation of the first educational institutions with a systematic structure, are the prominent points of the rich history of ancient Neyshabur, which in This article has been investigated. For a more detailed analysis, in this article, the history of Neyshabur is divided into three separate parts of political history, social history, and economic history.</p> |
| <b>Accepted:</b><br>2024/09/27                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Keywords:</b><br><i>Neyshabour, history, political situation, socio-economic situation, scientific-cultural situation</i> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |

**How To Cite:** Majd, Omid, Bakaeian Hadi (2024), A multi-faceted study of the history of Neyshabour from the beginning to the Mongol invasion, *Journal of Iranian Studies* 15(1), 107-124

**Publisher:** University of Tehran Press.







## بررسی چند جانبه تاریخ نیشابور از آغاز تا حمله مغول

امید مجد<sup>۱</sup>، هادی بکائیان<sup>۲</sup>

۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [majdomid@ut.ac.ir](mailto:majdomid@ut.ac.ir)

۲. پژوهشگر تاریخ دوره اسلامی. رایانامه: [hnbakaeian@yahoo.com](mailto:hnbakaeian@yahoo.com)

### اطلاعات مقاله

### چکیده

نیشابور به عنوان یکی از کلانشهرهای دنیای اسلام در فاصله سده‌های سوم تا هفتم هجری قمری نقش مهمی در تحولات سیاسی-اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی ایران و جهان اسلام ایفا نموده است. بررسی تاریخ نیشابور در این دوره نشانه‌های بسیار شاخصی از یک ایران کوچک در گستره مرزهای کرسی ایالت خراسان بزرگ، فرا روی ما می‌نهد. در واقع می‌توان با بررسی و درک تحولات و رویدادهای این شهر کلیدی ایران بر بسیاری از تحولات مختلف ایران آن دوره آگاه شد. به دلیل اهمیت این شهر در دوران مورد بحث، کمتر نوشته‌ای اعم از تاریخی، جغرافیایی، فرهنگ رجال، تاریخ‌های محلی و... است که از نیشابور و تحولات سیاسی و رجال... آن سخنی نگفته باشد. بررسی اجمال تاریخ غنی و وسیع نیشابور نشان از توسعه‌ای متوازن و نسبتاً سریع در فاصله سده‌های سوم تا ششم هجری قمری در همه حوزه‌ها دارد. توازن همه جانبه در حیطه‌های سیاسی، اقتصادی-اجتماعی و علمی-فرهنگی و شکل‌گیری اولین تحولات مهم تاریخ ایران در این شهر مانند مرکزیت سیاسی، شکل‌گیری اولین مؤسسات آموزشی با ساختار نظام مند، نکته‌های برجسته تاریخ پربار نیشابور کهن است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. برای بررسی دقیق‌تر در این مقاله تاریخ نیشابور را به چهار بخش مجزای تاریخ سیاسی با ذکر جریئات هر دوره حکومتی از پیش از اسلام تا قرن هفتم و حمله مغولها، تاریخ اجتماعی پس از اسلام، تاریخ اقتصادی بر اساس منابع طبیعی و انسانی تقسیم کرده و به تفکیک هر کدام را بررسی کرده‌ایم.

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۳۰

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۷/۰۶

### واژه‌های کلیدی:

نیشابور، تاریخ، توسعه متوازن، سیاسی، اقتصادی-اجتماعی و علمی-فرهنگی

استناد به این مقاله: مجد، امید؛ بکائیان، هادی (۱۴۰۳) بررسی چند جانبه تاریخ نیشابور از آغاز تا حمله مغول، پژوهش‌های ایران‌شناسی،

۱۲۴-۱۰۷(۱)۱۵



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## ۱. مقدمه

در گستره قلمرو ایران زمین شهرهای فراوانی به چشم می‌خورند که پیدایش، رشد و شکوفایی و تأثیرگذاری آن‌ها بر روند سیاسی- اجتماعی و اقتصادی و علمی - فرهنگی ایران بسیار پررنگ است. با نگاهی به دوره شکوفایی این شهرها می‌توان پی‌برد که در برهه‌ای شامل چند قرن به خاطر شرایط خاص جغرافیایی و اقتصادی شهرهایی بیش از بقیه و به سرعت دوره شکوفایی را طی نموده‌اند. یکی از این شهرها نیشابور و نیشابور و نیشابور عصر اسلامی است که گاهی از آن در تمام دوره‌ها به ابرشهر نیز یاد شده است. آنچه در مورد نیشابور حائز اهمیت است فهم چگونگی رشد سریع و متوازن آن از قرن سوم ه ق به بعد در عین تلاطمات بسیار آسیب‌زای سیاسی- اجتماعی ناشی از تهاجم اقوام گوناگون، به تاراج رفتن‌ها، نابودی اقتصادی و نیز منازعات اجتماعی گرانبار داخلی است. نیشابور شهری است که در آن همیشه آمیزه‌ای از شکوه و زوال دیده می‌شود و این شرایط پارادوکسیکال خود در رشد و زوال آن نقش به سزایی دارد. از یک سو محل تضارب آرای اندیشمندان فرق و مذاهب گوناگون و حضور خیل علما و مشاهیر محلی و مهاجر است که نتیجه آن رشد اندیشه‌ها و نحله‌های گوناگون می‌شود و از سوی دیگر مهم‌ترین نقطه کانونی منازعات مذهبی در تاریخ ایران بین قرون ۳ تا ۷ ه ق است. از سوی شکوفاترین اقتصاد خراسان و ایران را در برهه‌ای دارا است و از سوی دیگر بزرگ‌ترین تنش‌های اقتصادی در پی خشکسالی و قحطی و بیماری فراگیر دارد. فهم و بررسی این شرایط متناقض البته نیاز به مطالعه و بررسی دقیق و موشکافانه تاریخ غنی و پر بار این شهر دارد که از عهده این مجال بیرون است اما می‌توان به مانند سطور پیش رو نقبی هرچند کوتاه به دل تحولات گوناگون تاریخ این شهر کهن و گران مایه زد و برگی کوچک از دوران شکوه این شهر را باز نمود. ما در این راه از منابع تاریخی و جغرافیایی و شرح حال‌ها و ... مدد گرفته‌ایم و با روش کتابخانه‌ای این مهم را تا حد مقدور پیش روی خواننده قرار داده ایم.

در باب تاریخ نیشابور منابع کم نیست اما کثرت منابع دلیل بر ساده بودن کار پژوهشگر نخواهد بود چون پراکندگی و گستردگی اطلاعات در باب این شهر مهم و کلیدی ایران - به ویژه در دوره اسلامی - هر پژوهشگری را با چالش‌های عمده‌ای در باب تفکیک اطلاعات قوی و نسبتاً متقن از اطلاعات ضعیف و ارائه آن‌ها به خواننده رو به رو می‌کند. قدیمی‌ترین منبع مکتوب در باب تاریخ نیشابور کتاب حاکم نیشابوری در قرن ۴ هجری است که بعدها خایفه نیشابوری آن را به فارسی ترجمه و مطالبی به آن افزود. البته این کتاب بیشتر مبتنی بر نام‌های بزرگان و علمای نیشابور تا اوایل قرن ۵ ه ق است. کتاب دیگر که ادامه این کتاب است «السیاق لتاریخ نیشابور» از عبدالغافر فارسی است که علمای نیشابور را از قرن ۵ تا اوایل قرن ۷ ه ق را فهرست نموده است. به جز کتب پراکنده‌ای که از نیشابور ذکری به میان آورده اند قدیمی‌ترین کتاب در باب تاریخ نیشابور اثر سید علی موید ثابتی با نام «تاریخ نیشابور» در ۱۳۵۶ ش است. این اثر که اولین اثر تحقیقی در باب تاریخ نیشابور است علی‌رغم ارائه اطلاعات

جامع فاقد روشمندی علمی است و بیشتر به توصیف سلسله وار عمدتاً حوادث سیاسی تاریخ نیشابور همت گمارده است به دنبال آن کتاب «نیشابور شهر فیروزه» اثر فریدون گرایلی در ۱۳۵۷ ش است. این اثر که در باره تاریخ نیشابور اثری نسبتاً کامل است که از آغاز تا دوره معاصر را در برمی گیرد باوجود توجه جامع‌تر به مباحث مختلف همان نقص روشمندی را در خود دارد و علاوه بر آن تنها به تحولات سیاسی نیشابور توجه ویژه نموده است ولی توجه به فرهنگ عامه و نگاه اجمالی به گویش‌های مردمی از ویژگی‌های بارز آن است. پس از آن تا مدت‌ها کاری در باب نیشابور صورت نگرفت. در ۱۳۹۱ هادی بکائیان کتاب «نیشابور در عصر ترکان» را روانه بازار نمود. این اثر به بخشی از تاریخ نیشابور که شامل سلطه ترکان است، می‌پردازد که از حیث روشمندی قابل توجه اما در ارائه بخش‌های مختلف فاقد جامعیت موضوعی است. در ۱۳۹۱ ترجمه کتاب «نیشابور ساختمان‌های اوایل اسلام و تربینات آن‌ها» اثر ویلکینسون با ترجمه هادی بکائیان و سال ۱۳۹۲ ترجمه کتاب «نیشابور فلزکاری اوایل دوره اسلامی» اثر جرج آلن با ترجمه هادی بکائیان روانه بازار نشر شد. کتاب «فرهنگ جغرافیای تاریخی نیشابور» اثر مجتبوی، محقق و نظریان، در سال ۱۳۹۲ با موضوع فرهنگ اسامی تاریخی - جغرافیایی نیشابور منتشر شد. این اثر تنها برداشتی از کتب و منابع تاریخی - جغرافیایی با محوریت جغرافیای تاریخی نیشابور است و چندان در مورد تاریخ نیشابور اطلاعاتی ندارد. دو کتاب «اعیان نیشابور» اثر ریچارد بولیت و «نیشابور، شیشه اوایل دوره اسلامی» اثر ینس کروگر با ترجمه هادی بکائیان در ۱۳۹۶ و ۱۴۰۱ منتشر شدند. از مجموعه مجلدات دانشنامه نیشابور بزرگ زیر نظر امید مجد، جلد اول آن که مربوط به تاریخ نیشابور است با نویسندگی هادی بکائیان و علی اکبر بایگی در ۱۴۰۱ به چاپ رسید که کاملترین اثر در باب تاریخ نیشابور از آغاز تا عصر معاصر می‌باشد. دو کتاب حیات علمی نیشابور در قرن سوم تا ششم هجری» اثر محمد الفالاجو ترجمه کرمی، ده پهلوان و کاظمی تبار (۱۴۰۱)، «تاریخ جامع نیشابور» از سید احمد سیدمرادی (۱۴۰۲) نیز به تاریخ نیشابور پرداخته‌اند. هر دو اثر علی‌رغم اطلاعات خوب در مورد تاریخ نیشابور بیشتر گردآوری اطلاعات پیشین در منابع هستند و با وجود مفید بودن فاقد روشمندی علمی می‌باشند.

## ۲. تاریخ سیاسی نیشابور

### ۲-۱ پیش از اسلام

در روایتی اسطوره ای، نیشابور در روزگار پیشدادیان ساخته شده است. بنا به روایتی تاریخی نیشابور به دستور شاپور و با یاد پیروزی وی بر پهلزیگ تورانی تأسیس شد (مارکوارت: ۱۳۷۳: ۱۵۱؛ دریایی: ۱۳۸۸: ۳۸). قدیمی‌ترین مدرکی که اشاره به نیشابور یا به عبارتی به ناحیه یا کوره ابرشهر نموده است در کتیبه کعبه زرتشت است که به فرمان شاپور اول نام ایالت‌ها در آن ذکر و از نام ابرشهر نیز یاد شده است. به

کارگیری نام ابرشهر در طول تاریخ نیشابور همیشه از قاعده خاصی پیروی نمی‌کرد و گاهی به کل ناحیه یا کوره (مغرب آن خوره) یا ربع عصر اسلامی اطلاق می‌شد که از حیث معنا دقیق‌تر بود و گاهی به خود شهر نیشابور اما معمولاً همگان در دوره اسلامی منظورشان از ابرشهر همان نیشابور بود. نام نیشابور برگرفته از نام شاپور و ابرشهر نیز با تفاسیر مختلف چون شهر نزدیک ابرها به دلیل مرتفع بودن که - در بین نویسندگان اسلامی بیشتر رایج بود - یا به آپرن‌ها - تیره‌ای از پارتیان - منتسب بودند (مارکوارت: ۱۴۹) و بر اینکه از گذشته نام موطن پارتیان بوده تأکید دارند (نولدکه: ۱۳۵۸: ۱۶۷). برخی این نام را به شهر برتر معنا نموده‌اند و بر این باورند که این نام از دیرباز بر روی این شهر و ناحیه بوده است (جنیدی: ۱۳۶۶: ۳۶۴-۳۶۳). ضرب سکه‌های با محل ضرب ابرشهر در دوره ساسانی بر وجود این نام حداقل در این دوره گواهی می‌دهد. وسعت این ناحیه تا پیش از دوره اسلامی چندان مشخص نیست اما در دوره اسلامی گستره‌ای از جنوب تا قهستان، شمال شرقی تا بسطام و زاوه در غرب را شامل می‌شد. این ناحیه مشتمل بر دوازده رستاق بیهق، جوین، بُشت، فرهادگرد، جاجرم، اسفراین، استوا، جام، باخرز، خواف، رخ، طوس بود (دانشنامه نیشابور بزرگ، ۱۴۰۱، ۹۸-۹۵). از اوضاع سیاسی نیشابور پیش از اسلام آگاهی‌های بسنده‌ای در دست نیست اما می‌توان حدس زد تا دوره اسلامی در میان شهرهای ایالت خراسان در کنار مرو و توس شهر مهمی بوده است اما به دلیل ضعف نگارش تاریخ در عصر ساسانی در مورد هیچ‌کدام از این شهرها اطلاعات کافی در دست نیست.

## ۲-۲ دوره نخست اسلامی و دوره طاهریان

تلاش سردار مسلمان عبدالله بن عامر برای فتح نیشابور و تسلیم شدن بقیه شهرها به دنبال فتح نیشابور و احرام بستن عبدالله به شکرانه تصرف نیشابور، اهمیت این شهر کلیدی را به ما یادآوری می‌کند (ابن اثیر: ج ۹: ۲۱۳). با ورود مسلمانان به نیشابور و کوچ قبایل عرب از عراق و عربستان به این شهر ساخت جمعیتی آن به تدریج دچار تغییراتی شد و به موازات آن تأثیرات سیاسی - اجتماعی و فرهنگی قوم بیگانه، بر حیات این شهر ماندگار ماند. تعدد نسب‌هایی با عناین عربی در دو قرن اول هجری حکایت از تسلط کامل قوم فاتح بر سرنوشت این شهر دارد. این تغییرات جمعیتی به خصوص بر مناسبات حکومت و مردم و منازعات کشمکش‌های آتی در عرصه سیاست و جامعه باقی ماند.

منابع در فاصله تصرف توسط مسلمانان تا اوایل قرن سوم چندان اطلاعات خاص و سودمندی فرا روی ما قرار نمی‌دهد، ظاهراً رویدادها آن چنان جذاب نیست که شایسته بیان باشد. از اوایل قرن سوم و با مرکزیت یافتن شهر توسط عبدالله بن طاهر است که به یکباره توجه منابع تاریخی و جغرافیایی به نیشابور فزونی می‌گیرد و این رویداد را همچون یک مسأله کلیدی تلقی می‌کنند.

به دنبال حوادث آن روزهای خلافت و خصوصاً مشکلاتی که خوارج در سیستان و خراسان و بابک

خرمدین در آذربایجان به وجود آورده بودند عبدالله طاهر که بسیار مورد اعتماد خلافت بود و در سرکوب این شورش‌ها نقش مهمی ایفا نموده بود، بعد از مرگ برادر حکم حکومت خراسان را از خلیفه دریافت نمود و وی ترجیح داد نیشابور را به جای مرو مرکز خود قرار دهد. این اتفاق در سال ۲۱۵ هـ ق رخ داد. در کنار عوامل سیاسی، مسایل شخصی همچون انتخاب این شهر به دلیل برتری آب و هوای شهر نسبت به مرو را نیز نباید از نظر دور داشت. دوران عبدالله نمونه بسیار مهم و عبرت‌آموزی در اداره یک حکومت است. تلاش‌های او در زمینه گسترش عدالت، رسیدگی به مشکلات کشاورزان، رسیدگی به بهره‌برداری درست از قنات‌ها و توجه به سوادآموزی و ... در ذهن نویسندگان عصر اسلامی نشانه‌های روشنی بر جای گذاشت (نک: گردیزی: ۱۳۶۳: ۷؛ دانشنامه بزرگ نیشابور: ۱۱۷-۱۱۶).<sup>۱</sup> حکومت طاهری در خراسان بعد از عبدالله حال خوشی نیافت و ضعف شخصیتی، خوشگذرانی و فساد اداری با کوچک‌ترین وزش نسیم صفاریان سقوط نمود.

## ۲-۳ دوره صفاریان

در دوره صفاریان نیشابور بیشتر محل کشمکش مدعیان قدرت همچون خوارج، علویان و مدعیان کوچکی همچون شرکب‌ها و دزان و راهزنان عرب (صلوکان) بود. گرچه یعقوب توانست تا زمان مرگ خود سلطه نسبی بر نیشابور داشته باشد اما با مرگش نیشابور عرصه تاخت و تاز گروه‌هایی مانند خوارج به رهبری خجستانی شد و عمرو به سختی توانست سلطه خود را بر شهر تثبیت کند. برادران بنی شرکب، علویان طبرستان نیز در این گیر و دار هوس به چنگ آوردن نیشابور را داشتند و حتی فرمانده علویان در ۲۸۳ هـ ق. با تصرف شهر خطبه به نام محمد بن زید علوی خواند. عمرو گرچه بالاخره توانست همه مدعیان بزرگ و کوچک را از صحنه سیاسی نیشابور حذف کند اما کوتاه مدتی بعد درگیر سیاست حذف خلافت شد و در نبرد با امیر اسماعیل سامانی از صحنه سیاسی حذف گردید.

## ۲-۴ دوره سامانیان

با حذف صفاریان از خراسان این ایالت به فرمان خلیفه در اختیار سامانیان قرار گرفت. دوران سامانیان برای قلمرو تحت اختیار آن‌ها از جمله نیشابور بی‌شک دوران طلایی تمدن و فرهنگ ایرانی محسوب می‌شود. نیشابور در این دوره از حیث علمی و فرهنگی به سرعت در مسیر رشد و شکوه گام بر می داشت و اگرچه مدعیان باز هم نیم نگاهی به این شهر استراتژیک داشتند و گاه و بیگاه منازعاتی به وقوع می پیوست اما آرامش نسبی حاصل از دوران اعتلای سامانیان بر حیات سیاسی-اداری و علمی-فرهنگی شهر تأثیر مثبت فراوانی بر جای گذاشت. نیشابور در این دوره سپهسالارنشین سامانی گردید و از سوی

۱. نک به: زین الاخبار، گردیزی، ص ۷، دانشنامه بزرگ نیشابور، ص ۱۱۷-۱۱۶.

امیران این حکومت فرماندهانی نظامی برای اداره شهر گسیل می‌شدند. چغانیان و سپس سیمجوریان از جمله این فرماندهان بودند که حکومت نیشابور را از سوی سامانیان در اختیار گرفتند. در این دوره باز علویان در تکاپوی تصرف نیشابور مدت کوتاهی در ۳۰۸ ه. ق. اختیار آن را به دست گرفتند اما سامانیان به سرعت آن‌ها را بیرون راندند. خاندان سیمجوری نیز در دوره ضعف سامانیان به تدریج رو به برافتن از مرکز گذاردند که سامانیان با توسل جستن به سبکتگین و فرزندش محمود توانستند آن‌ها را از نیشابور بیرون رانده و سپهسالاری خود را به محمود دهند (ابن اثیر: ج ۲۱: ۲۲۳-۲۲۲). سبکتگین بعد از این جابجایی خود به غزنه رفته و سنگ بنای تأسیس حکومت غزنوی را در غزنه گذارد در حالی که حکومت نیشابور در دست پسرش محمود باقی ماند.

## ۲-۵ دوره غزنویان

پس از سقوط سامانیان، گرچه مرکزیت از بخارا به غزنه انتقال یافت اما نیشابور همچنان مهم‌ترین شهر خراسان از حیث سیاسی-اداری، اجتماعی و فرهنگی باقی ماند. در واقع این شهر و ناحیه ابرشهر، قلب تپنده دولت غزنوی از حیث سیاسی-اداری و اقتصادی-اجتماعی محسوب می‌شد و یکی از بالاترین مالیات‌ها در دولت غزنوی از ناحیه نیشابور تأمین می‌گردید.

دوران غزنوی در قیاس با دوره پیش، نیشابور دوران چندان مناسبی را سپری ننمود. جزم اندیشی مذهبی، تعصبات فرقه‌ای، مشکلات اقتصادی و نیز قحطی‌های متعدد شهر و مردم آن را به شدت دچار مشکلات عدیده نمود. از جمله یکی از سخت‌ترین حوادث قحطی شدید سال ۴۰۱ ه. ق. بود و در پی آن بیماری جوع الکلب که در نتیجه آن صدها تن از میان رفتند. مالیات‌گیری‌های سخت و شدید غزنویان از خراسان به قدری مردم را دچار سختی کرد که بزرگان شهرهایی مانند نیشابور ایلک خانیان را به تصرف شهر در سال ۳۹۶ ه. ق. ترغیب کردند (نک: دانشنامه نیشابور بزرگ: ج ۱: ۱۳۰).

با مرگ محمود و پس از اینکه مسعود توانست با کنار زدن برادرش محمد بر قدرت جلوس کند؛ در نیشابور بود که مسعود بر تخت فرمانروایی تکیه زد و حکومت خود را اعلام و از سوی خلیفه به رسمیت شناخته شد (بیهقی: ۱۳۷۷: ج ۲: ۵۰۸-۵۰۷).

دوران مسعود از حیث سختگیری و چپاول مالیاتی مردم خصوصاً کشاورزان خراسان بویژه نیشابور از دوران محمود نیز سخت‌تر بود. وی با کمک والی و عمید خراسان سوری بن معتز به تاراج مردم به نام مالیات روی تمام مالیاتگیران پیش و پس از خود را سفید نمود. اوضاع به قدری بر مردم سخت شد که بار دیگر اعیان خراسان از سر استیصال رسولانی نزد ترکان گسیل کردند و آنان را به حمله به خراسان تشویق نمودند. به قول بونصر مشکان رییس دیوان رسایل مسعود، ستمکاری‌های مسعود عامل اصلی این اقدام اعیان خراسان بود (همان، ۵۳۱). در این شرایط سخت اقتصادی و معیشتی مردم، حملات گاه و

بیگاه ترکمنان به خراسان و خصوصا نیشابور مرکز اداری آن هر دو طرف متخاصم برای تأمین مایحتاج سپاه و مرکب‌هایشان شهر و قریه‌های اطراف را لگدکوب سم اسبان و سپاهیان خود می‌کردند و آسیب‌های جدی به مزارع، سیستم آبیاری و محصولات زراعی می‌زدند. غزنویان عملاً نیشابور را در هنگامه سودجویی‌های مالیاتی مسعود و تاخت و تاز ترکمنان به فراموشی سپرده بودند و تاوان این کار را با تسلیم ساده و راحت شهر در ربیع الاول ۴۲۹ هـ ق، با تصمیم جمعی از بزرگان شهر به طلایه سپاه سلجوقی به فرماندهی ابراهیم ینال دادند (برای گزارش تسلیم شهر نک: همان: ج ۳: ۸۷۳-۸۸۵). کوتاه زمانی بعد طغرل در جمع بیشتر بزرگان شهر در شادیاخ بر تخت جلوس نمود و خطبه به نام وی خوانده شد و از آنجا حکومت خود را به خلیفه وقت اعلام نمود. تا نبرد سرنوشت ساز دندانقان (۴۳۱ هـ ق) که به شکست مسعود غزنوی و اخراج غزنویان از خراسان انجامید نیشابور درگیر قحط و خشکسالی ناشی از اقدامات چپاولگرانه دو سمت جنگ بود. سلجوقیان با اینکه در بار اول دست از تاراج نیشابور کشیدند اما پس از نبرد دندانقان و بازگشت دوباره به شهر در اواخر ۴۳۲ هـ ق شهر را کاملاً غارت نمودند.

## ۲-۶ دوره سلجوقیان:

نیشابور اولین مرکز سلجوقیان گردید و طغرل اولین وزرا و دیوانسالاران برجسته خود همچون حسین میکال، ابوالقاسم جوینی و عمیدالملک کندری را با مشورت با اعیان شهر از نیشابوریان برگزید. پس از اینکه سیاست طغرل در سلطه بر مناطق مرکزی و غربی گرایش یافت شهر ری مرکزیت یافت اما نیشابور همچنان اهمیت سیاسی- اداری خود را برای سلجوقیان حفظ نمود. نیشابور تخته‌گاه ولیعهد سلجوقی، الپ ارسلان شد و در این دوران تحت حمایت وی شهر به رشد فرهنگی و اقتصادی قابل توجهی دست یافت. در دوران الب ارسلان و ملک‌شاه شهر مهم‌ترین کانون تکاپوهای سیاسی- مذهبی خراسان بود و با سیاست‌های خاص نظام الملک، این شهر به تدریج تحت نظر و سیاست ابن وزیر و کاملاً مطابق خواسته‌های حکومت سلجوقی به رشد خود ادامه می‌داد گرچه باز هم جزم اندیشی‌های فرقه‌ای و تعصبات مذهبی گاه و بیگاه شهر را دچار مشکلات مهم سیاسی- مذهبی و درگیری‌های مرگ‌آفرین می‌نمود. گاهی نیز شهر اسیر تهاجم مدعیان قدرت می‌شد چنانکه تکش برادر ملک‌شاه طی شورش بر برادرش تصمیم به تصرف نیشابور به عنوان هدف نهایی خود گرفت اما با واکنش سریع ملک‌شاه این اتفاق رخ نداد (ابن اثیر: ج ۲۳: ۶۹). پس از مرگ نظام‌الملک و ملک‌شاه که در فاصله کمی اتفاق افتاد نیشابور صحنه کشاکش مدعیان قدرت شد از جمله یکی از امرای سلجوقی شهر را در ۴۸۸ هـ ق بیش از ۴۰ روز در محاصره قرار داد. نیشابور در بین مهم‌ترین مدعیان فرمانروایی سلجوقی یعنی برکیارق و محمد بیش از بقیه مورد منازعه بود اما در نهایت سنجر بود که تا مرگ برادرش محمد به نیابت از وی حکومت خراسان با لقب «ملک» در دستانش بود. با مرگ محمد امپراطوری سلجوقی عملاً

به دو بخش شرق و غرب تقسیم شد (همان، ج ۲۶: ۵۸-۵۷؛ برای نبردهای سنجر و اتسز نک: قفس اوغلی، ۱۳۶۷: ۷۷-۶۵). در غرب؛ جانشینان محمد با اینکه لقب سلطان داشتند از سوی سنجر حکم می‌راندند و در شرق قلمرو، سنجر حکم می‌راند. دوران سنجر یادآور ایام سخت و دهشتناکی برای خراسانیان خصوصاً نیشابوریان است. ابتدا در شورش اتسز خوارزمشاه، نیشابور توسط وی تصرف شد (۵۳۵ ه ق) اما پس از خواندن خطبه به نام وی مردم شهر شورش نمودند. تا سال ۵۳۸ ه. ق. نیشابور عرصه تاخت و تازهای اتسز و سپاه سنجر بود و در نهایت با شکست قطعی اتسز در این سال، نیشابور تحت سلطه سلجوقیان درآمد. شکست سنجر در قطوان از ترکان قراختایی و سپس شورش غزان علیه سنجر در ۵۴۸ ه. ق. سبب شد با از دست رفتن بخش عظیمی از ماورالنهر و خراسان عملاً قدرت سنجر و سلجوقیان رو به افول گذارد. در جریان تصرف شهرها توسط غزان بیشترین آسیب به نیشابور وارد آمد. طی اولین حمله در ۵۴۸ ه ق و تداوم جسته و گریخته حملات تا حدود ۵ سال بعد جان و مال بسیاری از مردم نیشابور نابود شد و شمار زیادی از بزرگان شهر و علما از بین رفتند (راوندی: ۱۳۶۳: ۱۸۲). قحطی و درگیری‌های فرقه ای و عیاران و طراران پس از غزان باقیمانده شهر را که از تاراج غزها در امان مانده بود از میان بردند. مهم‌ترین منازعه بین علویان و حنفیان در یک سو در برابر شافعیان بود که طی آن آسیب‌های جدی به مردم، اموال و اماکن نیشابور وارد شد و دهها مدرسه و کتابخانه از دو سوی جنگ نابود شدند.

گرچه سنجر از دست غزها در ۵۵۱ ق رهانیده شد اما کوتاه زمانی به دلیل پریشانحالی و افسردگی فوت نمود. مؤید آی ابه یکی از سرداران سنجر که توانسته بود با غزان در ۵۵۰ ه ق به مصالحه ای دست یابد تا حدودی توانسته بود شر غزان را از نیشابور کم کند اما تا ۵۵۴ ه. ق. هنوز از غزان در اطراف نیشابور خبر می‌یابیم.

نیشابوریان موقتاً تا ۵۵۹ ه ق تا ساخته شدن خرابی‌های نیشابور به شادیاخ کوچ کردند و سپس به منازل خود بازگشتند اما تا نفس‌های نهایی شهر دهه‌هایی بیش باقی نمانده بود. مؤید ابتدا خود را مطیع ارسلان طغرل سلجوقی خواند اما در همین زمان درگیر مدعی تازه نفسی به نام ایل ارسلان پسر اتسز خوارزمشاه شد و توانست حمله وی به شادیاخ را در ۵۵۸ ه ق دفع کند. سال بعد ایل ارسلان، مؤید را شکست داد و وی را تابع خود نمود. زمانی که ایل ارسلان فوت نمود، ترکان خاتون مادر سلطان شاه تابعیت مؤید به پسرش را پذیرفت و دو متحد علیه تکش خوارزمشاه بسیج شدند اما در سوبارلی شکست خوردند، مؤید کشته شد و سپاهیانش پسر مؤید، طغانشاه را امارت خود برگزیدند اما اوضاع به شکلی پیش رفت که در نهایت وی تا سال مرگش در ۵۸۱ ه ق خراجگزار تکش ماند (دانشنامه نیشابور بزرگ: ج ۱: ۱۵۲-۱۵۱). پس از مرگ طغانشاه ظاهراً سنجرشاه پسرش فرمانروا بود اما قدرت در دست یکی از امرا به نام منکلی تگین بود. در ۵۸۲ ه. ق. تکش به نیشابور حمله برد و دو ماه شهر را در محاصره گرفت، ابتدا منکلی تگین از در متابعت درآمد اما با دور شدن تکش راه سرپیچی در پیش گرفت و تکش مجبور



شد در محرم ۵۸۳ ه. ق. دوباره به نیشابور برگردد و شهر را تصرف نماید. تکش پس از آن، پسرش قطب الدین محمد را حاکم نیشابور نمود (۶۵۸۹ ه. ق) اما چون در نیشابور مستقر نبود برادر وی ملک‌شاه را به نیابت قطب‌الدین محمد حکومت نیشابور داد.

## ۷-۲ دوره خوارزمشاهیان

زمانی که نیشابور تحت سلطه خوارزمشاهیان درآمد، منازعات این حکومت با غوریان به شهر نیشابور نیز رسید. غوریان که در ولایت غور از شهرهای کنونی افغانستان توانسته بودند قدرتی به هم بزنند برای سلطه بر مناطق بیشتر، خراسان را مورد تاخت تاز خود قرار دادند و دو برادر، غیاث الدین و شهاب الدین در نهایت پیشروی‌ها خود را به نیشابور رساندند. حاکم شهر دستور داد حصار شهر استوار شده و تمام آبادی‌های اطراف شهر ویران و درختان قطع گردند. در واقع وی سیاست زمین سوخته را در پیش گرفت. اما وقتی غوریان به دیوارهای شهر رسیدند و توانستند روی باروی شهر روند بارو به دلیل سنگینی و تجمع سپاهیان فرو ریخت و شهر فتح شد. از سوی غیاث الدین برادرش علاءالدین حاکم نیشابور شد. این سلطه چندان دیری نپایید و سلطان محمد خوارزمشاه غوریان را شکست داد و آن‌ها را از شهر بیرون نمود. از سوی سلطان محمد فردی به نام کزلک خان حاکم شهر شد اما مدتی بعد علم استقلال برافراشت ولی با حمله سلطان محمد به نیشابور به عراق گریخت. با تثبیت و افزایش قدرت خوارزمشاهیان، سلطان محمد با حمله به غور حکومت غوریان را از میان برداشت و با مغولان که تا مرزهای غور پیش آمده بودند همسایه شد.

## ۸-۲ حمله مغول

اولین نبرد مغولان و سلطان محمد به نتیجه‌ای ختم نشد اما سبب ترس بیش از حد فرمانروای خوارزمشاهی شد و تا زمان مرگش در جزیره آبسکون از مغولان گریخت. در جریان گریزش مدتی را در نیشابور سپری نمود و با شنیدن نزدیک شدن مغولان چند نفر را در شهر نصب نمود و گریز خود را تا مرگ ادامه داد. زمانی که مغولان به دروازه‌های شهر رسیدند بزرگان شهر با مغولان مصالحه نمودند و قرار بر این شد که اسباب و امکانات مغولان را فراهم نمایند و در مقابل مغولان از تصرف و تاراج خودداری نمایند. پس از گذشت مدتی با رسیدن اخبار جعلی از غلبه طوسیان بر مغولان و خصوصا پس از فرستادن سر شحنة طوس برای نیشابور، مردم متهورتر شده و از قرار پیشین سرپیچی نمودند.

در اواسط زمستان ۶۱۸ ه. ق داماد چنگیز تغاجارنویان در مقدمه سپاه تولى پسر چنگیز با حدود ۱۰ هزار سپاهی به دیوارهای نیشابور رسید. در جریان محاصره شهر تیری از یکی از برج‌های شهر رها و داماد چنگیز را به قتل رساند. سپاه مغول موقتاً نیشابور را رها کرده و پس از تصرف مرو دوباره به فرماندهی تولى در صفر ۶۱۸ ه. ق. شهر را محاصره نمودند. بزرگان شهر که تعداد و قدرت سپاه مغول را

دیدند از در مصالحه درآمدند اما تولی نپذیرفت. پس از دو روز مغولان در ۱۲ صفر ۶۱۸ ه ق در دیوارهای شهر رخنه نمودند و در نبردی نابرابر شهر و مردم آن را از میان بردند و به قول جوینی هفت شبانه روز بر شهر آب بستند و سپس کل شهر را جو کاشتند (جوینی: ۱۳۷۰: ۱۴۰-۱۳۹ و نسوی: ۱۳۶۲: ۸۱).

### ۳. اوضاع اجتماعی

با ورود اسلام به نیشابور ساخت اجتماعی این شهر دچار تغییرات دامنهداری شد. ورود قبایل و تیره‌های مهاجر عرب به خراسان و بخصوص نیشابور، وصلت‌های احتمالی با خاندان‌های گروه‌ها و طبقات مختلف در نیشابور خصوصا اعراب با خاندان‌های دهقانان در نیشابور به دلیل حفظ جایگاه زمینداری در بین خود، منجر به تحولات مهم و شکل‌گیری موقعیت‌های جدید سیاسی-اقتصادی شد. ورود اسلام به نیشابور بر ساختار اجتماعی-اقتصادی عصر ساسانی تاثیر گذاشت و امکا ارتقای جایگاه و موقعیت را از گروه‌های فرو دست به متوسط و اعیان فراهم می‌نمود. بازرگانی، زمینداری و خصوصا آموزش‌های مذهبی در مدارس که- در نیشابور برای اولین بار شکل گرفت- بر ساخت اجتماعی-اقتصادی شهر نیشابور و بیشتر شهرهای بزرگ ایران این دوره تاثیر گذاشت.

### ۳-۱ نژادهای ساکن در نیشابور

از حیث نژادی گرچه ابتدا اکثریت با پارسیان بود اما مهاجرت گسترده قبایل عرب در سده‌های اول و دوم ه. ق. و سپس پیدایی ترکان و استقرار تدریجی آن‌ها از اواخر قرن سوم به بعد بافت اجتماعی شهر را از جهت نژادی تحت تاثیر خود قرار داد. از روایات جسته و گریخته می‌توان دریافت مضرری‌ها و یمانی‌ها که به ترتیب عرب شمالی و جنوبی بودند بیشترین آمار مهاجرت به خراسان را داشتند و نیشابور نیز یکی از مراکز استقرار آن‌ها بود. در اواخر سلطه امویان با ریاست زیادبن عبدالرحمن قشیری بر خراسان از سوی نصر بن سیار حاکم این ایالت (ابن اثیر، ۱۹۶۶، ۱۴، ۱۲۹)، احتمالا بخش قابل توجهی از قبیله بنی قشیر به نیشابور وارد شدند. این را می‌شود از نسب خاندان‌های نیشابور به خوبی درک کرد. قبایل مختلف ترک مانند ترکان خلج که غزنویان از آن قوم بودند و ترکان غز که مهمترین آن‌ها سلجوقیان بودند نیز در محیط اجتماعی نیشابور از اوایل قرن سوم استقرار یافتند. اما با وجود این، آمار دقیقی از این تغییر در دست نیست اما می‌توان حدس زد همزمان با گسترش جغرافیایی شهر از اواخر قرن دوم شهر چه تغییرات اجتماعی وسیعی را متحمل شده است و این امر بر زبان، فرهنگ و ... شهر ساسانی تأثیرات عمیقی برجای گذاشته است.

### ۳-۲ نقش مذهب در بافت اجتماعی

با توجه به امر مذهبی بودن جوامع در اوایل قرون اسلامی و تاثیر آن بر حیات جوامع تازه مسلمان،

اصولاً جوامع بدون توجه به امر نژادی در گستره هویتی گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی جای می‌گرفتند و سپس با هویت اقتصادی و خانوادگی و... شناخته می‌شدند. بنابراین، شافعی یا حنفی بودن، صوفی بودن -که البته خود می‌توانست بخشی از این دو گروه مذهبی باشد- و علوی، اهل ذمه و... باشد هویت اصلی اجتماعی هر عضو به عنوان یک پیرو و مطیع در درون کلیتی به نام شهر محسوب می‌شد. از این روی، تمامی مناسبات آحاد شهری در چهارچوبه پیوندهای مذهبی و سپس اقتصادی و سیاسی و... شکل می‌گرفت گرچه به تدریج و بخصوص در دوره سلجوقی تمامی این پیوندها به دلیل سیاست حکومت در شکل‌گیری یک پیرو مذهبی به عنوان عضوی مفید در پیشبرد اهداف سیاسی و اقتصادی مد نظر حاکمیت به شدت به هم نزدیک شد.

براین اساس، جامعه نیشابور در دوران مورد نظر ما، ابتدا بر اساس کلیتی حنفی-شافعی شکل گرفته بود. بیشترین تعداد امام و پیرو مربوط به حنفیان بود و در بیشتر ایام بیشترین مناصب سیاسی شهر نیز در دست آنان بود. تنها با پیدایی و حمایت شخصیت‌های شافعی چون نظام الملک بود که این غلبه و سلطه تا حدودی به نفع شافعیان تغییر نمود. هر چه توازن قوا در نیشابور از سمت حنفی به شافعی تغییر می‌نمود منازعات و کشاکش‌ها افزون‌تر و آسیب‌ها به شهر بیشتر می‌شد. اوج این منازعات در دوره عمیدالملک کندی حنفی مذهب، وزیر طغرل و سپس الب ارسلان، بود. شافعیان مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند و بخش مهمی از آنان از نیشابور تبعید شدند یا گریختند (نک: بولیت، ۱۳۹۶، ۶۹-۵۸). گرچه با حذف کندی به دست نظام‌الملک این وضعیت تغییر نمود ولی همه رقابت‌های دو گروه تا زمان مرگ دایمی شهر کهن همچنان ادامه یافت. در نیمه دوم قرن پنجم عوامل متعددی- علی‌رغم حنفی بودن حکومت سلجوقی- در برآمدن شافعیان در حیات سیاسی-اجتماعی و مذهبی شافعیان در نیشابور و خراسان تأثیر گذاشت. اولین عامل حمایت‌های بزرگانی همچون نظام الملک شافعی مذهب از علما و شخصیت‌های برجسته شافعی خصوصاً در نیشابور بود. عامل دوم که بسیار مهم بود تقویت نهادها و مؤسسات آموزشی بر پایه فقه شافعی بود که مهم‌ترین آن نظامیه‌ها بودند. عامل مهم بعدی رشد طبقه ثروتمند بازرگانی بود که عمدتاً شافعی بودند و در حمایت از پیشبرد اندیشه‌های شافعی‌گری نقش مهمی ایفا نمودند و عامل آخر را می‌توان در به دست‌گیری مناصب مهم سیاسی و اقتصادی توسط شافعیان در دولت سلجوقی دانست که در نهایت کفه قدرت را به سمت آن‌ها سنگین نمود. اما با وجود قدرت‌گیری شافعیان رقابت‌ها و منازعات بسیاری بین شافعیان با حنفیان تا سقوط شهر در جریان بود. نمونه‌های بسیار خشونت‌باری از درگیری‌های دوگروه در نیشابور گزارش شده است. در این میانه علویان که در اقلیت بودند و از دو گروه حسنی و حسینی شکل یافته بودند گاهی به تنهایی و گاهی با گرایش به یک سمت منازعه سبب پررنگ‌تر شدن قتل پسر امام الحرمین توسط حنفیان و قتل پسر ابوالقاسم قشیری و منازعه شدید علویان و حنفیان علیه شافعیان در روزهای بعد از غارت غزان از این جمله بود. گاهی این

گروه‌ها برای منافع مشترک خود با یکدیگر به میثاقی نانوشته دست می‌یافتند و برای حذف رقیب مشترک با دشمن متحد می‌شدند؛ نمونه مهم آن همکاری حنفیان و شافعیان برای حذف کرامیان بود که گروهی متعصب بودند و با حمایت محمود غزنوی در شهر ریاست و قدرت یافته بودند. اقدامات تند و شدید آن‌ها سبب شد در نهایت رهبران شافعی و حنفی در سکوت حکومت، طومار این فرقه را در هم پیچند. گروه‌های مذهبی شامل مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان که به اهل ذمه معروف بودند نیز در شهر در تعداد بسیار محدود نسبت به مسلمانان حضور داشتند که با کوچ یا گرویدن به دلایل مختلف به اسلام روز به روز از تعدادشان کاسته می‌شد (برای بررسی ساخت اجتماعی نیشابور نک: باسورث، ۱۳۷۲، ۲۰۳-۱۶۵). از اهل فتوت نیز نشانه‌هایی در دست است. بولیت، بیشتر اهل فتوت را مرتبط به شافعی-اشعری‌ها می‌داند و آنها را با سه شبکه جوانمردی، تصوف و پیشه‌وری مرتبط می‌داند (برای بررسی گروه‌های اجتماعی نیشابور نک: بولیت، ۷۶-۷۴).

#### ۴. اوضاع اقتصادی و عوامل توسعه آن

یکی از عوامل و زمینه‌های مهم در رشد و شکوفایی نیشابور در سده‌های سوم تا هفتم ه. ق. شرایط اقتصادی و تجاری و صنعت محلی با قابلیت فرامحلی بود. اوضاع اقتصادی نیشابور گرچه یکی از عوامل رشد شکوفایی نیشابور به شمار می‌رفت اما خود معلول شرایط سیاسی و اجتماعی روزگار خود بود. آب و هوای مناسب، آب‌های فراوان، خاک حاصلخیز که سبب کشاورزی شکوفا می‌شد، محصولات خاص زراعی با قابلیت صدور، قرار گرفتن بر سر راه‌های بین‌المللی، ضرب سکه، صنایع شکوفایی چون سفالگری، فلزکاری و شیشه‌گری و تولیدات معدنی از جمله مؤلفه‌های رشد اقتصادی نیشابور در قرون مورد نظر ما بود.

#### ۴-۱ موقعیت ممتاز جغرافیایی

پیش از همه، موقعیت خاص جغرافیایی که به قول بولیت دشت نیشابور توسط کوه‌های اطراف همچون کاسه‌ای حاصلخیز شرایط مناسبی را برای کشاورزی شکوفا و پر رونق فراهم نموده بود (بولیت: ۲۹). وجود قنات‌های متعدد و رودهای فصلی فراوان و آب و هوای مطبوع و دلپذیر از روزگاران کهن این دشت را برای استقرار انسان محیطی مناسب جلوه‌گر می‌نمود. مقدسی علت درازی عمر مردم نیشابور را در قرن چهارم، قوی بودن هوای آن ذکر می‌کند (مقدسی: ج ۲: ۴۸۷). بنا به روایت وی، یکی از دلایل انتخاب نیشابور به مرکزیت طاهریان توسط عبدالله بن طاهر هوای قوی آن بوده است (همان). این عامل حتی در سخن کلاویخو سفیر اسپانیا به نزد تیمور، بعد از نابودی و ایجاد شهر جدید در قرن هشتم که قید می‌کند «محل خوش و مفرحی برای زندگی» است مورد تأکید قرار گرفته است (سفرنامه کلاویخو: ۱۳۶۶: ۱۹۱). زمین‌های زراعی با کیفیت دشت نیشابور از دیرباز مورد توجه نویسندگان قرار می‌گرفت.

ابن حوقل نیشابور را دارای بهترین زمین‌های کشت آبی در خراسان می‌داند (سفرنامه ابن حوقل: ۱۳۴۵: ۱۸۶). ابن بطوطه در قرن هشتم، نیشابور را بعد از آن همه ویرانی و خرابی به علت کثرت میوه‌ها و آب فراوان و زیبایی «دمشق کوچک» می‌خواند (سفرنامه ابن بطوطه: ۱۳۷۵: ج ۲: ۴۷۱). در نوشته‌های نویسندگان قرون میانه اسلامی برخی محصولات کشاورزی چون ریواس که ارزش گیاهی داشت و به نقاط مختلف صادر می‌شد (نک به: حاکم ۱۳۷۵: ۲۱۴-۲۱۳؛ ثعالبی: ۱۳۶۸: ۲۶۱) و بقل که گلی معطر با خصوصیات گیاهی در ناحیه نیشابور بود و به قول قزوینی منافع بسیار دارد (قزوینی: ۱۳۷۳: ۲۳۵) و نیز کماه یا غاریقون خوراکی که در نیشابور کمای خوانده می‌شود و آن هم ارزش غذایی و گیاهی بسیار دارد از جمله محصولات شگفت نیشابور بود که در کتب غالب نویسندگان آن دوره از آنها سخن به میان آمده است. دو محصول ریواس و کماه که مخصوص فصل بهارند هنوز در دشت‌ها و کوه‌های اطراف نیشابور به عمل می‌آیند و طرفداران بسیار دارند.

#### ۴-۲ منابع آبی

عامل دیگر توسعه اقتصادی نیشابور، منابع فراوان آبی اعم از رودهای فصلی و قنات بود که مزارع و کشتزارهای دشت نیشابور را آبیاری نموده و آب کافی برای مصارف خانگی را نیز فراهم می‌نمود. حاکم نیشابوری، بیش از سیصد قنات برای نیشابور ذکر می‌کند و بر این باور است مجموع آب‌های نیشابور از سیحون و جیحون بیشتر است (حاکم: ۲۱۳). همو برای اطراف نیشابور بیش از چهار هزار قنات برآورد می‌کند (همان).

#### ۴-۳ وجود راه‌های ارتباطی

وجود راه‌های بین شهری و نیز بین شهر و رستاق‌های دوازده‌گانه نیشابور و نیز قرار گرفتن بر سر راه‌های سراسری آن روزگار از جمله راه معروف ری به بغداد و نیز جاده ابریشم جایگاه نیشابور را در ترانزیت -به معنای امروزی- تولیدات مختلف صنعتی و تجاری و انواع و اقسام کالاها بسیار مهم جلوه‌گر می‌نمود.

#### ۴-۴ بازارهای بزرگ

شهر نیشابور از بازارهای متعدد برای مبادله و توزیع کالا از جمله دو بازار مربعه بزرگ و مربعه کوچک بهره می‌برد. در داخل هر بازار تعداد زیادی کاروانسرا و خان مهمان‌خانه برای بازرگانان داخلی و غیر بومی وجود داشت. در درون هر کاروانسرا انواع حجره‌ها و دکان‌ها و کارگاه‌های کوچکی وجود داشت که هر کدام به تولید و عرضه تولیدات مختلف مورد نیاز مردم شهر و اطراف و فراتر از آن مشغول بودند. راسته‌های کفشگران، خرازان، ریسمانبافان و خان‌های ویژه بازرگانان شهرهای دیگر چون شیراز و کرمان نیز در درون این کاروانسراها وجود داشت (ابن حوقل: ۱۶۹-۱۶۷؛ اصطخری: ۱۳۷۲: ۲۷۳-۲۷۰).

#### ۴-۵ بافندگی

مهم‌ترین و بزرگ‌ترین صنعت نیشابور در قرون سوم تا هفتم، بافندگی بود. بافته‌های نیشابور در تمام اطراف و اکناف آن روزگار دنیای اسلام و حتی سرزمین‌های غیر مسلمان طرفدار داشت و بازرگانان این حوزه از ثروتمندترین و متنفذترین گروه‌های اجتماعی-اقتصادی نیشابور محسوب می‌شدند. به تدریج با رواج کاربرد ابریشم در صنعت بافندگی در کنار پنبه و پشم، این صنعت از رونق افزون‌تری برخوردار گردید (حدودالعالم: ۱۳۶۲: ۲۹۲). ابن حوقل نیشابور و مرو را دارای گران‌بهاترین پارچه‌های پنبه‌ای و ابریشمی ذکر می‌کند (ابن حوقل: ۱۶۸). مقدسی از درخشش پارچه‌های نیشابور تعریف و آن را سبب خودآرایی مردم عراق و مصر برمی‌شمرد (مقدسی: ج ۲: ۴۶۰). ثعالبی زربفت‌های عتایی و سقلاطونی نیشابور را همسطح بافته‌های بغداد و اصفهان ذکر می‌کند (باسورث: ۱۵۲). در بین همه پارچه‌های نیشابور، نوعی معروف به «سابوری» شهره خاص و عام بود (همان). نگاهی به برخی اسامی منتسب به خاندان‌های نیشابوری چون لباد (نمدفروش)، اکاف (پلاس‌ساز)، ابریشمی، کسایی، کرایسی (کرباس‌ساز)، بزاز، خیاط و قطان و... تا حدودی اهمیت این صنعت را می‌توانیم در آن روزگار درک کنیم.

#### ۴-۶ فیروزه و سفال

استخراج و صدور سنگ‌های قیمتی خصوصا فیروزه از روزگاران کهن در نیشابور رواج داشت و در قرون میانه اسلامی نیز استخراج و صدور آن که بنا به نقل مقدسی از روستای ریوند که کان فیروزه از آنجا استخراج می‌شده است رواج داشت (حدودالعالم: ۲۹۲). صنعت سفال، فلز و شیشه نیشابور نیز در قرون مورد ذکر به خصوص در قرن سوم و چهارم هجری به اعتلای فراوانی دست می‌یابد. سفال نیشابور - که از حیث کیفیت جنس و رنگ و تنوع نقوش و طرح‌ها - یکی از بهترین نمونه‌ها در جهان اسلام بود و اینک بسیاری از موزه‌های مهم دنیا را مزین کرده است در مقیاس بالا برای مصارف داخلی و صدور به بازارهای فرامنطقه‌ای و حتی بیرون از جهان اسلام تولید می‌شد. ظروف لعابدار شامل نخودی، رنگ پاشیده، سیاه روی سفید، رنگارنگ روی سفید، دوغاب رنگی، سفیدمات، زرد مات، تک رنگ، چینی، لعاب قلیایی و انواع ظروف بدون لعاب نیشابور در گستره‌ای از طرح، شکل، رنگ و لعاب، نقوش مختلف اعم از انسانی، جانوری، تلفیقی، گیاهی، انواع کتیبه‌های تزئینی با نقشمایه‌های مذهبی و دعای خیر از جمله تولیدات متنوع سفال نیشابور بودند (Willkinson, Nishapur, Pottery...).

#### ۴-۷ فلزکاری

در صنعت فلزکاری نیز نیشابور یکی از مهم‌ترین تولیدکنندگان ابزارهای فلزی در ناحیه خلافت شرقی بود. این شهر در فاصله ۲۹۲-۵۵۰ ه ق از مهم‌ترین شهرها در امر ضرب سکه در خلافت اسلامی بود.

ربع نیشابور یکی از مراکز مهم فرآوری نقره، مس، سرب و آهن بوده است. وجود اشیاء برنزی با درصد قلع بالا و چند عامل دیگری که جرج آلن در کتاب خود آورده است در اهمیت فلزکاری نیشابور قابل توجه است (آلن، ۱۳۹۲: ۲۰-۱۸).

### ۳-۸ شیشه‌گری

صنعت شیشه نیشابور نیز بر اساس کتابی که ینس کروگر در کتاب: نیشابور شیشه اوایل دوره اسلامی گستره متنوعی از ظروف شیشه‌ای با کاربرد روزمره شامل: پارچ، لیوان، ظروف مینیاتوری، ظروف مخصوص در داروسازی و پزشکی مانند انبیک و ده‌ها نمونه متنوع تولید می‌نمود و بنا به نظر کروگر نیشابور یکی از مراکز مهم شیشه‌گری شمالشرق ایران بوده است (کروگر: ۱۴۰۱: ۶۴).

### ۶. نتیجه‌گیری

نیشابور از مهم‌ترین شهرهای شمال شرقی ایران از واپسین ایام پیش از اسلام و در دوره اسلامی در فاصله سده‌های سوم تا هفتم هجری بود. این شهر همراه با رشد سیاسی که با مرکزیت طاهریان در آغاز قرن سوم ه.ق. شروع شد در حوزه‌های اجتماعی- اقتصادی و علمی- فرهنگی به اوج اعتدالی خود رسید. در بررسی تاریخ نیشابور از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول در قرن هفتم هجری شاهد فراز و نشیب‌های فراوانی در طول حیات این شهر هستیم. نکته برجسته تاریخ نیشابور، توسعه متوازن در حیطه‌های سیاسی- اقتصادی، اجتماعی و علمی- فرهنگی در فاصله قرن سوم تا هفتم هجری قمری است. در این دوره نیشابور بخشی از مهمترین تحولات در حیطه‌های پیش گفته را تجربه نمود و در آن روزگار ایران، این شهر برخی از اولین نمونه‌های رشد و توسعه یک کلان شهر اسلامی را در خود به منصف ظهور گذاشت. البته مرکزیت سیاسی- اداری دولت‌های طاهری، سلجوقی و نیز مرکزیت ایالت خراسان بزرگ- تا حمله مغول- تأثیری به سزا در توسعه بخش‌ها و حیطه‌های دیگر این شهر داشت. اقتصاد شکوفا، اتصال به راه‌های سراسری، کشاورزی پر رونق و محصولات زراعی با کیفیت که برخی از آن‌ها ارزش جهانی داشت در تقویت زمینه‌های رشد و توسعه شهر خصوصاً رونق علمی- فرهنگی و هنری شهر بسیار تأثیرگذار بود. پیدایش اولین مراکز علمی به عنوان «مدرسه» که مشتاقان علم را از سرتاسر دنیای اسلام و حتی فراتر از آن به این شهر می‌کشاند. پیدایش و رشد نحله‌های علمی و فرهنگی و ظهور علما و اندیشمندان در حوزه‌های فقهی خصوصاً حنفی، شافعی در توسعه شهر نقش مهمی ایفا نمود اما در کنار این پیشرفت، به مانند همه جوامع، اختلافات گروه‌های اجتماعی که عمیقاً ریشه‌های سیاسی- مذهبی داشت در ضعف و زوال این شهر در دراز مدت تأثیر سویی گذاشت. در نهایت باید گفت: نیشابور از حیث

تحولات سیاسی، نقش اداری، پیشرفت های اقتصادی، توسعه علمی و فرهنگی و در یک کلام توسعه متوازن، در ایران قرون سوم تا هفتم هجری قمری مهم ترین یا به عبارتی یکی از مهم ترین کلان شهرهای اسلامی بوده است.

### تعارض منافع

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

### منابع و مآخذ

۱. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۹۶۶). تاریخ الكامل، طبع دارصادر و داریروت.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۶۸). تاریخ کامل، عزالدین علی، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، مترجم بوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، نشر علمی، ۱۳۶۸.
۳. ابن بطوطه (۱۳۷۰). سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر علی موحد، ۲ ج، تهران، نشر آگاه.
۴. ابن حوقل (۱۳۵۴). صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۵. ابن خردادبه (۱۳۷۰). مسالك و ممالك، ترجمه دکتر حسین قره چانلو، تهران، نشر نو.
۶. ابن فندق، ابوالحسن علی بن ابوالقاسم علی بن زید بیهقی (۱۳۶۱). تصحیح احمد بهمنیار، تهران، کتابفروشی فروغی.
۷. ابن کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر دمشقی (۱۳۸۵ق)، البدایة و النهایة، قاهره، مطبعة الاستقامة.
۸. ابن منور (۱۳۴۸). اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
۹. اصطخری (۱۳۷۲). مسالك و ممالك، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، تهران، انتشارات ادبی و تاریخی.
۱۰. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۲). تاریخ مغول، تهران، امیرکبیر.
۱۱. آلن، جرج (۱۳۹۲). نیشابور، فلزکاری اوایل دوره اسلامی، ترجمه هادی بکائیان، مشهد، نشر مرنديز.
۱۲. بولیت، ریچارد (۱۳۹۶). اعیان نیشابور، ترجمه هادی بکائیان، مشهد، نشر مرنديز.
۱۳. بیهقی، ابوالفضل محمد حسین (۱۳۵۶). تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
۱۴. \_\_\_\_\_، تاریخ بیهقی (۱۳۷۷). به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، مهتاب.
۱۵. ترجمه رساله قشریه (۱۳۴۵). به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. ثعالی، ابی منصور عبدالله (۱۳۶۸). لطایف المعارف، ترجمه دکتر علی اکبر شهابی خراسانی، مشهد، انتشارات آستان قدس.
۱۷. جنیدی، فریدون (۱۳۶۶). نیشابور، مجموعه مقالات شهرهای ایران، گردآوری محمد یوسف کیانی



۱۸. عظاملک علاءالدین بن بهاءالدین محمدبن شمس‌الدین (۱۳۷۰). تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، تهران، نشر ارغوان.
۱۹. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۱۳۷۵). تاریخ نیشابور، ترجمه خلیفه نیشابوری، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
۲۰. حدود العالم من المشرق الی المغرب (۱۳۶۲). ناشناس، به کوشش دکتر محمد تقی ستوده، تهران، طهوری.
۲۱. دانشنامه نیشابور بزرگ (۱۴۰۱). زیر نظر امید مجد، تهران، یونسکو.
۲۲. دریایی، تورج (۱۳۸۸). شهرستان‌های ایران‌شهر، ترجمه شهران جلیلیان، تهران، توس.
۲۳. سبکی، تقی‌الدین (۹۶۴). طبقات الشافعیة الکبری، تحقیق عبدالفتاح محد الحلو و محمود محمد الطناجی، بی‌جا، طبعه الحلبی.
۲۴. فارسی، عبدالغافر (۱۹۸۹). منتخب السیاق لتاریخ نیشابور، تصحیح و نشر صریفینی و عبدالعزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۵. قزوینی، زکریابن محمد (۱۳۶۶). آثارالبلاد و اخبار العباد، ترجمه عبدالرحمن شرفکندری، تهران، اندیشه جوان.
۲۶. قفس اوغلی، ابراهیم (۱۳۶۷). ترجمه داوود اصفهانیان، تهران، نشرگسترده.
۲۷. کروگر، ینس (۱۴۰۱). نیشابور، شیشه اوایل دوره اسلامی، ترجمه هادی بکائیان، مشهد، نشر مرندیز.
۲۸. کسائی، نورالله (۱۳۵۸). مدارس نظامیه و تاثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. کلاویخو، گونزالز (۱۳۶۶). سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. گردیزی عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳). تصحیح عبداحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب.
۳۱. لسترنج، گای (۱۳۶۴). جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، علمی و فرهنگی.
۳۲. مارکوارت، یوزف (۱۳۷۳). ایران‌شهر در جغرافیای تاریخی موسی خورنی، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، اطلاعات.
۳۳. متر، آدام (۱۳۶۴). تاریخ تمدن اسلام در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ۲ج، تهران، امیرکبیر.
۳۴. مجمل التواریخ القصص (۱۳۱۸). ناشناس، تهران، انتشارات کلاله خاور.
۳۵. مقدسی، ابوعبدالله محمدبن احمد (۱۳۶۱). ۲ج، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان.
۳۶. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۶۲). سفرنامه، به کوشش نادر وزین پور، تهران، سپهر.
۳۷. نولدکه، تئودور (۱۳۵۸). تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، انجمن آثار ملی.



## Survey of Evolution Mughal Empire Audience Hall and its Effect on the Safavid Hypostyle

Ahmad Heidari<sup>✉ 1</sup>

1. Assistant Professor, Department of Art and Architecture, Birjand Branch, Islamic Azad

University, Birjand, Iran. E-mail: [ahmad..heidari@iaubir.ac.ir](mailto:ahmad..heidari@iaubir.ac.ir)

| Article Info.                                                                                                                                                                         | Abstract                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |  |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <b>Received:</b><br>2023/10/16                                                                                                                                                        | <p>Courtyard, corridor and iwan are among the elements that have played an important role in information the living spaces of a residential unit, both private and public. The public part of a structure is known as the porch and exterior, and its function has been a place to receive an official guest or a place for ceremonies and public gatherings. In the meantime, the hypostyle design (hypostyle) is one of the elements that was added to some buildings such as Aliaqapo and Chehelston during the reign of Shah Abbas II Safavid and then spread in different forms. The resemblance of the Safavid hypostyle to the general court of the Shah Jahan period, which had become common in India a little earlier, led some scholars to consider the Safavid hypostyle as a representation of the Audience hall Gurkani. The question of this research is why and how hypostyle became popular in Safavid architecture and how was its origin or evolution? This research has been done by descriptive-analytical method. The result of the research shows that hypostyle Mughal Empire is a combination of Achaemenid columned halls and Mandapa of Hindu temples and was first built in India during the Shah Jahan period and then Safavid borrowed from it. This element became desirable in Iranian architecture and in order to create a suitable open and empty space, after the Safavid period in the nave of the mosques of Zandieh and Qajar period, it has been used in a transformed way.</p> |  |
| <b>Accepted:</b><br>2024/12/26                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |  |
| <b>Keywords:</b><br><i>Hypostyle,<br/>Jahrokeh,<br/>Divan-e-Aam,<br/>Shah Jahan,<br/>Shah Abbas II</i>                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |  |
| <b>How To Cite:</b> Author, Heidari, Ahmad. (2025). Survey of Evolution Mughal Empire Audience Hall and its Effect on the Safavid Hypostyle. Journal of Iranian Studies 15(1) 125-154 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |  |
| <b>Publisher:</b> University of Tehran Press.                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |  |







## سیر تحول دیوان‌عام گورکانی و تأثیر آن بر ستاوند صفویه

احمد حیدری<sup>۱۵۴</sup>

۱. دانشیار گروه هنر و معماری، واحد بیرجند، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: [ahmad.heidari@iaubir.ac.ir](mailto:ahmad.heidari@iaubir.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۴

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۰۶

#### واژه‌های کلیدی:

ستاوند، جُهر و کِه،  
دیوان‌عام، شاهجهان،  
شاه عباس دوم

در بناهای تاریخی، بخش بیرونی یا عمومی یک سازه به نام‌های دیوان‌عام، ایوان و تالار پذیرایی شناخته شده و عملکرد آن، پذیرایی از میهمانان رسمی یا مکانی برای اجرای تشریفات رسمی و بارعام بوده است. طرح ستاوند از جمله عناصری است که در دوره صفویه در بناهایی مانند آینه‌خانه، عالی‌قاپو و چهلستون ایجاد می‌شود. شباهت ستاوند صفویه با دیوان‌عام دوره شاهجهان که اندکی پیشتر در هند متداول شد، موجب گردید که برخی پژوهشگران مانند کُخ، ستاوند صفوی را بازنمایی از ستاوند گورکانی بدانند. هدف از این پژوهش آن است که ستاوند در معماری صفویه چرا و چگونه رواج یافته و منشاء یا سیر تحول آن چگونه بوده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد که ساخت تالارهای ستوندار با کاربری بارعام، در دوره هخامنشی رواج یافته، ولی در دوره پس از هخامنشی ستاوندها با کاربری بار عام تحت تأثیر عناصر معماری بومی قرار می‌گیرند. ستاوند گونه غربی که در خانه بطلمیوس II دیده می‌شود، به شکل یک سایبان در فضای خالی پری استایل ساخته شده است. ستاوند گونه شرقی که در هند مشاهده می‌شود و به نام شاهجهانی شهرت یافته، تحت تأثیر سه عنصر بومی شامل: منڊِه، الگوی خانه چوبی روستایی و چادر یا کمپ مغول‌ها قرار گرفته است. در این میان، ستاوند ایرانی دوره صفوی همزمان با اندکی پس از ستاوندهای شاهجهانی ساخته شده و تحت تأثیر معماری بومی شمال ایران و تخت‌جمشید قرار گرفته است. در بنای عالی‌قاپو، بر خلاف بناهای دیگر صفوی، عناصر معماری هند بیشتر مشاهده می‌شود که می‌توان به تأثیر منڊِه اشاره کرد.

**استناد به این مقاله:** حیدری، احمد (۱۴۰۴). سیر تحول دیوان‌عام گورکانی و تأثیر آن بر ستاوند صفویه. فصلنامه پژوهش‌های

ایران‌شناسی، ۱۵(۱): ۱۲۵-۱۵۴.



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## ۱- مقدمه

### ۱-۱. بیان مسئله

یکی از عناصری که در شکل‌گیری فضاهای اندرونی و بیرونی یک سازه مسکونی موثر بوده، ایوان است. در ادبیات معماری به بخش مهمانخانه یک واحد مسکونی، ایوان‌عام، دیوان‌عام، بیرونی و چهلستون گفته شده است. طرح ستاوند (تالاری با سقفی متکی بر ستون‌ها) به اشکال مختلف در تمدن‌های ایران (دوران ماد و هخامنشی)، معماری هلنیستی و سپس در هند مشاهده گردیده است. در زمان شاهجهان (۱۰۳۷-۱۰۶۸ ه.ق) و حاکمان پس از او، یک فضای مختص حضور پادشاه به شکل بالکن، و برجسته از دیوار ساخته شده که در آنجا پادشاه جلوس می‌کرد، به کاخ‌های گورکانی اضافه می‌شود که در ابتدا به آن جِهْرُوکه و سپس دیوان‌عام و گاهی چهلستون گفته شده است. این طرح پس از چندی در زمان شاه عباس دوم در بناهای عالی‌قاپو و چهلستون اصفهان نیز به کار می‌رود. هدف از این پژوهش آن است که سیر تحول ستاوند در معماری گورکانی و صفویه چگونه بوده و چه نقشی در توسعه تالارهای ستوندار پس از صفویه داشته است. پرسش‌های این پژوهش عبارتند از: ۱- منشاء شکل‌گیری ستاوندهای گورکانی از کجا و چگونه بوده است؟ ۲- نقش ایوان یا دیوان‌عام شاهجهانی در ایجاد ستاوندهای دوره شاه عباس دوم صفوی چه بوده است؟ ۳- نقش و تأثیر ستاوندهای صفویه در تالارهای ستوندار و شبستان‌های دوران زندیه و قاجار چگونه بوده است؟

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه ایوان و ستاوند اغلب به وسیله محققان غیرایرانی انجام شده است. پژوهشگران ایرانی بیشتر به گردآوری و ترجمه منابع خارجی و گاه به مستندنگاری آثار و ابنیه تاریخی پرداخته‌اند. خیری، ستاوندهای آذربایجان به خصوص مناطق اسکو، بناب و مراغه را در دو جلد توصیف و مستندنگاری کرده است (خیری، ۱۳۸۵ الف و ۱۳۸۵ ب). در مقاله دیگر، نویسندگان به سیر تحول تالارستوندار در ایران و به خصوص آذربایجان پرداخته و مقایسات تطبیقی با بناهای ستوندار مناطق آناتولی انجام داده‌اند (باللی اسکویی و آشتیانی، ۱۳۹۹). سلطان-زاده به نحوه طراحی و نمادسازی در بنای تاج‌محل پرداخته است (۱۳۷۸ و ۱۳۹۰). وی یکی از نخستین پژوهشگران ایرانی است که به توصیف و توضیح دیوان‌عام و دیوان‌خاص در آثار ایران پیش از اسلام پرداخته است (سلطان‌زاده، ۱۴۰۰). تا کنون چندین پایان‌نامه درباره ستاوندهای صفویه نوشته شده است؛ ولی مطالعات صورت گرفته بیشتر در جهت یافتن خاستگاه ستاوند

صفویه بوده است. برای مثال در یک پایان‌نامه، پژوهشگر مساجد ناحیه بناب و پیرامون آن‌را قدیمی‌تر از ستوندهای کاخ‌های صفویه دانسته و فرض بر آن داشته که کاخ‌های صفویه، از نظر فرم اقتباسی آگاهانه از ستوندهای ناحیه جنوب‌شرقی دریاچه ارومیه داشته‌اند (بلوری‌بناب، ۱۳۹۵). در رساله‌ای دیگر مولف به مطالعه تطبیقی معماری مساجد و تکایا در مازندران و جنوب داغستان پرداخته و به تأثیر معماری چوب مازندران در داغستان در سده ۱۷ تا ۱۹ م. می‌پردازد (موسوی‌کوهپر و دیگران، ۱۳۹۳).

در زمینه ستوندهای گورکانی نخستین مطالعات که بیشتر جنبه توصیف ادبی (توصیف بنا با اشعار) داشته توسط نوربخش (Nur Bakhsh, 1904)، محمد اشرف حسین (Husain, 1937: 34-40) و سندرسن و شعیب انجام شده است (Sanderson and Shuaib, 2000: 29-48). ولی یکی از نخستین مطالعات علمی بر ستوند گورکانی به‌وسیله کُخ انجام گردیده است. پژوهش کُخ بیشتر حول محور مقایسه تطبیقی عناصر معماری (ستوند) و سیر تحول آن‌ها در نقاشی‌های برجای مانده از هنرمندان گورکانی است (Koch, 1994, 2001, 2003, 2013, 2019). مطالعه کالتز، ارتباط میان فضاهای معماری با عناوین و مناصبی است که مورخان در اجرای رسوم درباری گورکانی (دوره شاهجهان) ثبت کرده‌اند؛ همانند خواص (نجبا)، دیوان‌خاص و مناصبداران (Kollatz, 2019). رایندل کیل نیز به توصیف فضاهای معماری ویژه ملاقات‌های رسمی و درباری عثمانی (سده ۱۷ م.) پرداخته است (Reindle-Kiel, 2019).

### ۱-۳. روش‌شناسی پژوهش

این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده و داده‌های آن به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده است. برای انجام پژوهش ابتدا منابع نظری مرتبط با ایوان و دیوان‌عام مورد مطالعه قرار گرفته است. سپس طرح بناهایی با نام‌های مشابه و کارکرد قابل تطبیق از ایران (دوره صفویه) و کشورهای همجوار آن، یعنی ممالک عثمانی و گورکانیان هند گردآوری گردید. برای شناخت سیر تحول ستوند و ایوان عام، از پلان و حتی تصاویر نگارگری و اطلاعات منابع تاریخی مصور استفاده شده است. در نهایت اطلاعات به‌دست آمده با مقایسه تطبیقی، طبقه‌بندی و تجزیه و تحلیل داده‌ها توأم گردید و سیر تحول و شکل‌گیری دیوان عام گورکانی و تأثیر آن بر ستوند صفویه مورد مطالعه قرار گرفت.

### ۲. معنا و پیشینه ایوان و دیوان عام

ایوان به دو شکل ستوندار و یا بدون ستون وجود دارد. «ایوان، فضایی فاقد ستون است که از سه طرف بسته و از یک طرف به فضایی روباز همانند حیاط (میانسرا) باز می‌شود» (Wright, 1991: 79) و دارای تاقی مازهدار یا تیزهدار است. در متون علمی، این فضا به شکل واژگانی چون کاخ، ایوان، ورنده<sup>۱</sup> (ستاوند)، بالکن، پورتیکو<sup>۲</sup> و پورچ<sup>۳</sup> مشاهده می‌شود؛ که به فضاهایی شبیه ایوان گفته می‌شود. در متون عربی و ترکی به آن لیوان یا ایوان گفته شده است. «واژه ایوان، از آپادانا در زبان پارسی باستان گرفته شده است» (Henning, 1944: 109). این واژه در ایلامی به شکل ه-ه-د-ن<sup>۴</sup> و در بابلی به صورت آپ-پ-د-آن<sup>۵</sup> مشاهده می‌گردد. بعدها به واژه ورنده تبدیل می‌شود که مفهوم مکانی که از سه طرف پوشیده و از یک طرف باز است را القاء می‌کند (Wüst, 1966: 10).

اما در ادبیات فارسی ایوان معنای گسترده‌تری دارد؛ گاه مفهوم مکان بارعام، گاه محل داوری و عدالت می‌یابد. در هر صورت، ایوان حوزه بیرونی یا محل پذیرایی و ملاقات‌های رسمی محسوب می‌شده، که دارای نام‌های دیگری چون: دیوانخانه، دیوان‌عام، بیرونی، دولت‌خانه خاص و عام و چهلستون گفته شده است. از نظر فرم ایوان گاهی ستوندار بوده، و با طرح ستاوند (تالار ستوندار بیرون جهیده) ساخته شده است. در قلمرو گورکانیان هند و عثمانی، ایوان و یا دیوان‌عام یک سازه جدا، یا از سه طرف باز بیشتر از نوع هایپوستایل (ستاوند) یا تالار ستوندار بوده است. در هند دوره گورکانی دیوان‌عام را جهروکه درُشأن، دیوان‌خانه و یا چهلستون گویند؛ در قلمرو عثمانی مکان مذکور را عرض اوده‌سی (اتاق عرض) می‌نامیدند؛ که دارای وجوه اشتراک و افتراقی با یکدیگر می‌باشند.

جورجینا هرمان معتقد است، در مرحله نخست ایوان، به شکل یک تالار باز دارای سه دیوار با سقفی متشکل از تیرهای چوبی متکی بر ستون ساخته می‌شود و مرحله دوم زمانی آغاز شد که زدن سقف این تالارها با استفاده از طاق‌های ضربی آغاز گردید. نمونه‌های مرحله اول را می‌توان در معماری اوایل دوره اشکانی در آسیای میانه مشاهده نمود (هرمان، ۱۳۷۳: ۳۶-۳۸). عملکرد ایوان مکان پذیرایی، بارعام بوده است. در دوره گورکانیان هند، ایوان یا دیوان‌خانه، مکانی برای اجرای مراسم بزرگ در دربار مغول، به خصوص جشن نوروز، جلوس (سالگرد به تخت نشستن امپراتور) و مراسم دولتی مانند جشن وزن شمسی و قمری است (کنبو، ۱۹۱۴: ۳۳-۹۲).

### ۳. مفهوم چهلستون

چهل عددی نمادین به معنای تعداد زیاد و یا مفهوم بسط یافته عدد چهار است. عدد چهار در



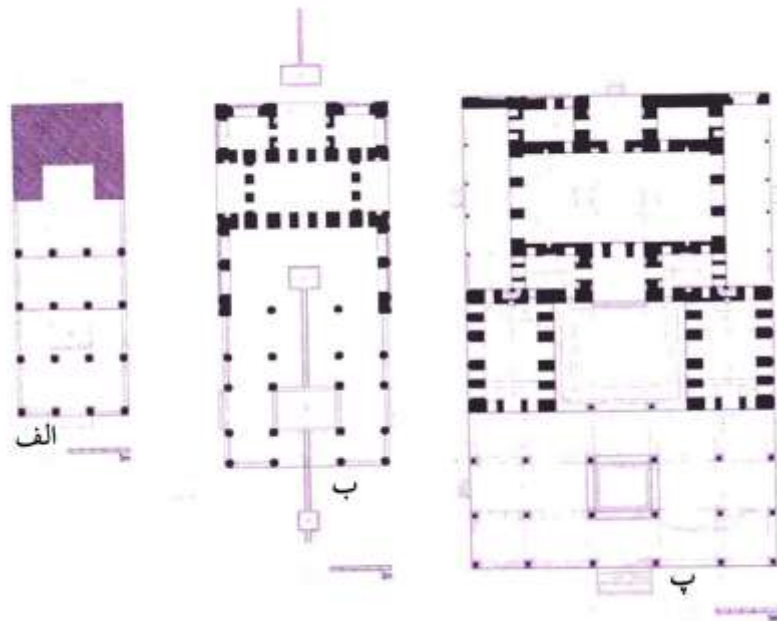
ایران باستان اهمیت بسیاری داشته است. تربیع در معماری آتشکده‌ها یا چهارتاقی‌های پیش از اسلام در ارتباط با تقدیس عناصر چهارگانه بوده است (حیدری، ۱۴۰۱: ۵۵). پس از اسلام با ظهور تشیع اهمیت عدد چهل زیاد می‌گردد. چهل مترادف تعداد زیاد و قدسیت اثر بوده است، نام‌هایی چون چهل منار، چهل گنبد، چهلستون از جمله نام‌هایی است که به بنا داده شده است.

در ایران، تالارهایی با تعداد زیادی ستون (که لزوماً چهل عدد نیستند) ساخته می‌شد که به آن‌ها چهلستون می‌گفتند (هنرفر، ۱۳۵۱ الف: ۳). برخی پژوهشگران همانند کخ بر این باورند که تالارهای گورکانیان که با اصطلاح فارسی چهلستون مشهور شده‌اند به علت شباهت از نظر شکل و کارکرد، با رواق‌های ستون‌دار یا تالارهای کلاه فرنگی پذیرایی صفوی‌ها، از صفویه اقتباس شده است. به خصوص به این دلیل که اولین نوع چهلستون شاهجهان، همانند تالارهای صفوی یک سازه چوبی ستون‌دار با سه طرف باز که در مقابل یک دیوار سنگی قرار داشته و جایگاهی برای شاه در مرکز آن تعبیه شده بود (نک: جدول ۱) (Koch, 2011: 322-323). چهلستون جوهره و تجسم معماری بزم است (بابایی، ۱۳۹۸: ۲۵۴).

وضعیت چهلستون‌های قدیمی‌تر صفوی نامعلوم است. ظاهراً نخستین نمونه از این گونه تالارها، عمارت آینه‌خانه بوده که در سال ۱۶۲۹ م (یک سال پس از نخستین تالار یا ستاوند شاهجهانی) در اصفهان ساخته شده که از میان رفته است (بیانی، ۱۳۹۸: ۲۶۸؛ Babaie, 2013: 158). بابایی بر این باور است که آینه‌خانه معرف مرحله گذار در سیر تحول ایده معماری کاخ تالار است که ابتدا در تالار طویل<sup>۶</sup> و سپس در کاخ چهلستون به کمال رسیده است (نک: تصویر ۱)؛ فضای وسیعی که این تالار ایجاد می‌کرد کارکرد خصوصی نداشته و ممکن بود مراسم رسمی شرفیابی یا بارعام در آن صورت می‌گرفت (بابایی، ۱۳۹۸: ۲۷۰). تالارهای شاهجهان، بارگاه چهلستون هم نامیده شده‌اند. شبیه‌ترین همتای چهلستون شاهجهان، از لحاظ فرم و کارکرد، پاوون پذیرایی کاخ چهلستون اصفهان در سال ۱۰۵۷ ه. ق ساخته شده است (هنرفر، ۱۳۵۱ الف: ۶؛ Koch, 1994: 148). جلال‌الدین دوانی نقل می‌کند، در زمان ملوک عجم، چهلستون را هزارستون می‌خواندند و این مکان محل عرض بوده یعنی مکانی که پادشاه بارعام می‌داده است (دوانی، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

تمایل پادشاهان گورکانی به موضوعات اساطیری، موضوع پیغمبر و پادشاهی سلیمان، از زمان جهانگیر پادشاه گورکانی به بعد در بافت کاخ‌های آن‌ها برجسته شد؛ تصاویری با مضمون سلیمان بر روی تخت پرنده به همراه ملازمانش یعنی پرندگان و ارواح بالدار، فرشتگان یا پری‌ها به شکل انسان و اجنه به شکل حیوانات بود (ن. ک: تصویر ۱) (Koch, 1983: 173-95). در دوره شاهجهان، شاعر مشهور لاهوری تالار آگره را تحسین کرده و آن را «بلندی تا بهشت برکشیده»

توصیف می کند (لاهوری، ۱۸۶۷: ۲۲۱-۲۲۳).



تصویر ۱- الف-تاق طویله (پلان بازسازی شده) ب-آینه خانه (برداشت از طرح کست و فلاندن) پ-چهلستون (بابایی، ۱۳۹۸: ۲۵۴)

#### ۴. بارعام یا دیوان عام در پس از اسلام

در متون پس از اسلام به واژه‌های بیت‌الخاص و بیت‌العام برخورد می‌شود. بیت‌الخاص زمانی شکل می‌گرفت که خلیفه سابق فوت کرده، آنگاه وزیر، شخصیت‌های برجسته‌ای از قبیل، اعضای خانواده خلیفه، نجبا (درباریان)، قاضی شارع (قاضی دینی) و سایر مقامات برای بیعت با خلیفه جدید گرد هم می‌آمدند. در حالی که بیت‌العام به مردم عادی گفته می‌شد که برای بیعت با خلیفه حضور می‌یافتند (Hanne, 2013: 152).

مورخان تأکید می‌کنند که ستاوند شاهجهان است. ولی نام معماران و یا مشاوران بناهای شاهجهان مشخص نیستند. در دوره جهانگیر، معمارانی به نام مردم صاحب وقوف<sup>۷</sup> (مردانی که صاحب دانش بالایی بودند) وجود داشتند که جهانگیر با این افراد در ساخت مجدد گور پدرش، اکبر، در سکندریه<sup>۸</sup>، آگره با آن‌ها مشورت می‌کرده است (Koch, 2014a: 353-4).

#### ۴-۱. جَهْرَوِکِه و دیوان عام شاهجهانی

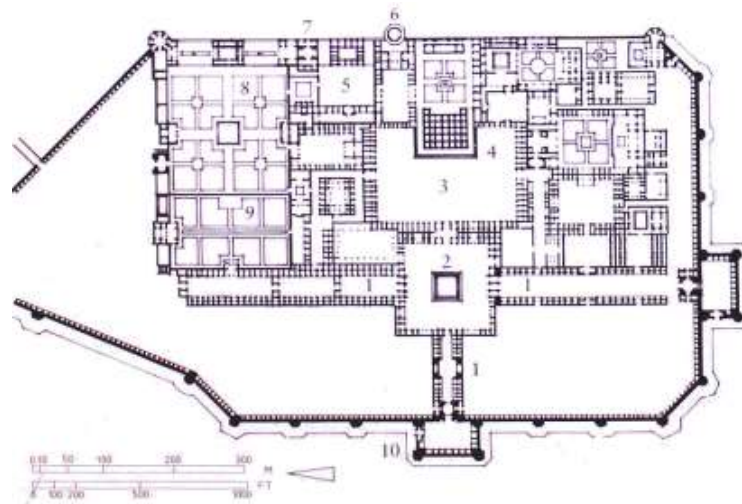
در دوره گورکانیان هند، تحولی در ساخت دیوان عام در سازه‌های سلطنتی رخ می‌دهد، در ستاوند، عنصری به نام جَهْرَوِکِه افزوده می‌شود که کُخ آن را ابداع شاهجهان می‌داند (Koch, 1994: 143). جَهْرَوِکِه یک نوع بالکن یا پنجره پیش آمده درون دیوار بیرونی قلعه و یا در دیوار صحن است. شاهجهان هر روز صبح، بار عام داشت که به آن جَهْرَوِکِه درُشْآن<sup>۹</sup> گفته می‌شد. او وارد جَهْرَوِکِه (بالکن) می‌گردید، و به جایی که عالی‌مقامان و مردم جمع می‌شدند، نگاه می‌کرد. به نظر می‌رسد جَهْرَوِکِه درُشْآن به عنوان یک ملاقات درباری در ادوار پیشین وجود نداشته و ممکن است ابداع شاهجهان باشد (Kollatz, 2019: 118-9). در زمان اکبر (۹۴۹ تا ۹۶۳ ه.ق) و جهانگیر (۱۰۱۶-۱۰۳۷ ه.ق)، اصطلاح دیوان و دربار به کار برده می‌شد؛ ولی در زمان شاهجهان اصطلاح جَهْرَوِکِه خاص و عام، برابر اصطلاح قدیمی تر دیوان خاص و عام رایج گردید. در مجموع جَهْرَوِکِه عام و خاص به نظر می‌رسد، شبیه فرم ملاقات‌های دیوان عام و خاص دوره جهانگیر باشد (Kollatz, 2019: 121-122).

پس از به سلطنت رسیدن شاهجهان پنجمین پادشاه سلسله مغول هند، در ۸ جمادی‌الثانی ۱۰۳۷ ه.ق (۱۴ فوریه ۱۶۲۸ م)؛ وی دستور ساخت تالارهای بارعام عمومی در تمام کاخ‌های امپراتوری مغول به خصوص در آگره (نک: تصاویر ۲ و ۳)، لاهور و مطابق برخی منابع در بُرهانپور (مرکز هند) ساخت (نک: جدول ۱)، (Koch, 1994: 143. 2019: 143 and 147). ابتدا این تالارها با چوب ساخته می‌شدند و حدود ۱۰ سال بعد از ژانویه ۱۶۳۷، تالارهای چوبین (ایوان‌چوبین) منسوخ شده و جای آن را تالارهایی با سنگ‌های آهک قرمز و مرمر جایگزین شدند. بین سالهای ۱۶۳۹ تا ۱۶۴۸ م. (۱۰۴۹ تا ۱۰۵۸ ه.ق) یک تالار ستوندار در کاخ جدید شاهجهان (دهلی) ساخته شد (کخ، ۱۳۹۵: ۲۲؛ Koch, 1994: 143).

ابوالفضل‌علامی، این گونه دیوان‌خاص را توصیف می‌کند: پاولیونی (عمارت کلاه فرهنگی) که به عنوان دیوان خاص یا سالن افراد خصوصی عمل می‌کند، دارای درها و قفل‌های مناسبی است. در اینجا اشراف و افسران ارتش پس از گرفتن مرخصی از طریق بخشی‌ها به حضور امپراتور شرفیاب می‌شوند. فهرست افسران واجد شرایط پذیرش در اول هر ماه تغییر می‌کند. این مکان هم در داخل و هم در خارج، با فرش‌هایی به رنگ‌های متنوع تزیین شده که نقششان شبیه یک گلدان زیبا می‌باشند. در خارج (پاولیون)، به فاصله ۳۲۰ متری آن، طناب‌هایی کشیده شده و به تیرهایی که در فاصله حدود ۳ متر از یکدیگر قرار گرفته‌اند بسته شده و در اطراف آن نگیانانی مستقر هستند. به این سالن دیوان عام یا تالار مخاطبان عمومی گفته می‌شود (Nath, 1985: 166).



تصویر ۲-قلعه سرخ؛ آگره؛ ۱۵۶۴-۱۵۶۵ م: ۱- ورودی (دروازه دهلی) ۲- دروازه آمرسینگ ۳- محال جهانگیری ۴- دیوان عام ۵- رنگ محال ۶- دیوان خاص ۷- مسجد موتی (Tadgell, 2008: 546).



تصویر ۳-پلانی از سرخ قلعه (لعل قلعه) دهلی: ۱-بازار ۲- ساختمان مسجد ۳- صحن مخاطبان عام ۴- دیوان عام (سالن مخاطبان عام) ۵- دیوان خاص (سالن مخاطبان خاص) ۶- کوشک جَمنا ۷- حمام ۸ و ۹- محوطه باغ (Tadgell, 2008: 589).

کلیم کاشانی که به دربار شاهجهان رفت؛ این تالارها را به نام ایوان دولت‌خانه‌ی خاص و عام و یا تالار بارعام و ایوان چهلستون توصیف کرده است. چهلستون یا ایوان دولت‌خانه خاص و عام، که امروزه دیوان عام نامیده می‌شود، نماینده نوع جدیدی از نقشه ساختمان‌های قصر مانند گورکانی‌ها است. مطابق منابع پیش از شاهجهان، بیشتر افرادی که در شرفیابی شرکت می‌کردند،

بایستی مستقیم در برابر نور خورشید و باران در مقابل نشیمنگاه امپراتور یا جَهْرُوکه در برابر حیاط روباز (صحن خاص و عام) به صورت ایستاده، قرار می‌گرفتند. اشعار ابوطالب کلیم، تالار آگره را با یک باغ پر از سرو مقایسه کرده است: شعر او به این معنا است که این ساختمان جدید زیر سایه عرش الهی قرار دارد (Koch, 2019:147). مراسم شرفیابی سفرای خارجی در دیوان عام، به وسیله برخی سیاحان اروپایی با جزئیات دقیقی توصیف شده است (اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۵۵۳-۵۵۰).

#### جدول ۱- تالارهای بارعام یا جهرکه درشأن، ساخت شاهجهان

| نام اثر           | تصویری از دیوان عام یا جهرکه                                                                                                                               | مرجع               | سال ساخت                                     | تصاویر تکمیلی                                                                                             |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|----------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| قلعه یا کاخ لاهور |                                                                          | Koch, 2013:355     | پس از ۱۶۲۸ م.<br>ساخته شد                    | <br>دیوان عام قلعه لاهور |
| قلعه آگره         |                                                                        | Alfieri, 1999:242  | ۱۶۳۷ م.<br>تکمیل شد                          |                        |
| دهلی، قلعه سرخ    | <br>دیوان عام قلعه سرخ دهلی، زمانی که پایتخت از آگره به دهلی منتقل شد. | Stierlin, 1979:262 | در سال ۱۶۳۸<br>شروع و در ۱۶۴۸ م.<br>تکمیل شد |                                                                                                           |
| قلعه اُمیر (امیر) | <br>دیوان عام                                                          | Tadgell, 2008:623  | سده ۱۷ م.                                    |                                                                                                           |

ظاهر شدن در نشیمنگاه (جَهْرُوکه درشأن) فقط یک بار در صبح اتفاق می‌افتاد، اما ظاهر شدن در ایوان خاص و عام بعد از ظهر هم تکرار می‌گردید. در بارعام یا شرفیابی عمومی حضور همه دبیران گورکانی مقیم، چه امیر چه منصب‌دار اجباری بود. نجیب‌زادگان و ملازمانشان باید بر اساس مرتبه خود در مقابل ایوان خاص و عام بایستند که از همان جا امپراتور اداره امور ساکنان خانه و امپراتوری و سایر امورات دولتی را انجام می‌داد (Koch, 1994:144-145). در مقابل دیوار جَهْرُوکه (محل تختگاه) تالارهای جدید بنا می‌شدند. تالارها از سه طرف باز بودند و برای اطمینان از محدودیت دسترسی، سه حصار با نرده نقره‌ای و ورودی ایجاد می‌گردید. یک

فضای الحاقی با کمی فاصله، دور تالار با نرده قرمزی محصور شده وجود داشت که مختص افراد با منصب نازلتر بوده است (لاهوری، ۱۸۶۷: ۲۲۲). بقیه فضای صحن خاص و عام مورد استفاده خدمتکاران و افراد بدون رتبه یا سمت بوده است.

در دیوان عام علاوه بر انجام امور رسمی و اداری امپراتوری گورکانی، مراسم جشن‌های بزرگ مثل نوروز و جلوس (سالگرد بر تخت نشستن) هم برگزار می‌شد. محوطه‌ای هم برای مراسمی مانند بزرگداشت امپراتور در روز تولد، تعبیه می‌کردند (Ansari, 1974: 118-20). در زمان برگزاری جشن عروسی شاهزادگان، گاهی در دیوان عام خلوت اعلام می‌شد، زیرا در آن مواقع مردان باید دیوان عام را خالی می‌کردند تا زنان امپراتوری اجازه داشته باشند که از دیوان عام به عنوان تالار نمایش استفاده کنند و در یک ملاقات عمومی، جهیزیه و هدایای عروسی به امپراتور و درباریان نشان داده شود (لاهوری، ۱۸۶۷، ج اول: ۴۵۴-۴۵۶).

#### ۲-۴. تالارهای بارعام هند گورکانی

پس از به سلطنت رسیدن شاهجهان پنجمین پادشاه سلسله مغول هند، در ۸ جمادی‌الثانی ۱۰۳۷ ه.ق (۱۴ فوریه ۱۶۲۸ م.) وی دستور ساخت تالارهایی برای بارعام عمومی در تمام کاخ‌های امپراتوری مغول به خصوص در آگره، لاهور و مطابق برخی منابع در برهانپور داد (Koch, 2019: 143). هر سه تالار بارعام دقیقاً دارای یک طرح، اما در اندازه یکسان نیستند. بزرگ‌ترین تالار در آگره است (Reuther, 1925: 40, 60, 74) و تالارهای لاهور و دهلی کوچک‌تر و از نظر ابعاد به هم نزدیک‌تر هستند. هر یک از دیوان‌های عام، ساختاری هاپیواستایل (ستاوند) را نشان می‌دهد که بر اساس یک طرح مُشبک بنا شده‌اند. بیست و هفت درگاه (تاق-چشمه) دارند که دارای قوس‌های چند برگی (مولتی‌لوید<sup>۱۰</sup> یا مولتی‌فویل) و ستون‌های دوازده وجهی "شاهجهانی" بزرگ می‌باشند (Koch, 2014b: 93). ستون‌ها در اضلاع بیرونی جفت جفت بوده و در گوشه‌ها فرم چهارتایی به وجود آورده‌اند. اگر هر واحد ستونی را یک ستون منفرد به شمار آید، دقیقاً چهل ستون، یعنی یک ردیف ده تایی در طول تالار و ۴ ردیف در عرض تالار خواهیم داشت (Koch, 1994: 153).

مطالعات کراتهایمر<sup>۱۱</sup> نشان می‌دهد که اعداد، در معماری قرون وسطی بسیار مهم بوده است و معماران اندازه و نسبت‌های عناصر یک سازه را به تعداد اعداد مقدس طراحی و می‌ساختند (Krautheimer, 1942: 1-33). در این‌جا گورکانیان، با اقتباس از نام [استعاری] چهلستون تخت‌جمشید، مبادرت به ساخت تالاری چهلستون نموده‌اند (Koch, 1994: 153). «گرچه ایده اصلی تالارهای شاهجهانی از تخت‌جمشید است، ولی طرح بنا، به‌خصوص در به کارگیری

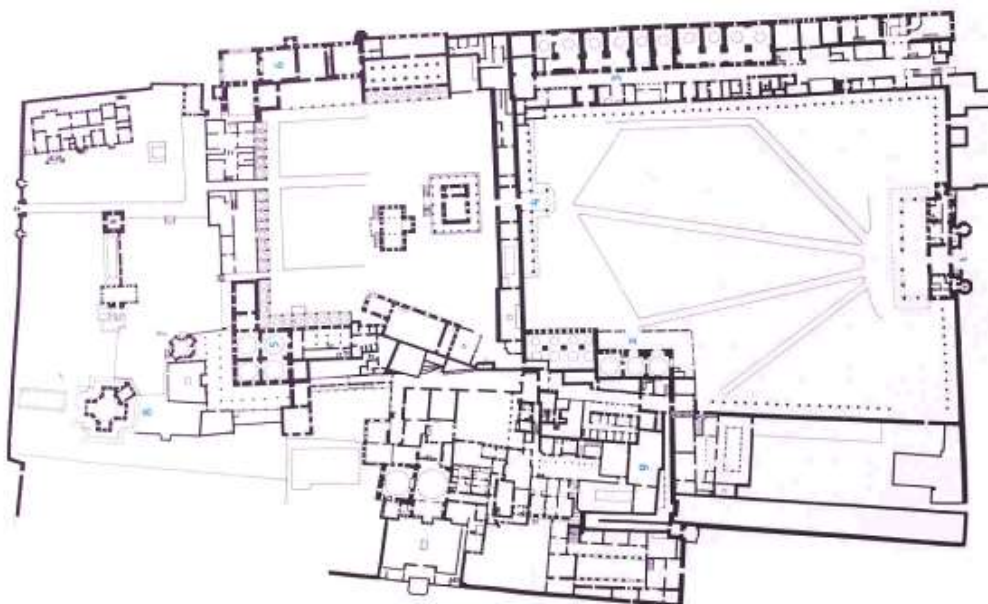
ستون‌های جفتی در جوانب، تالارهای بارعام شاهجهانی برگرفته از تالارهای هاپیواستایل آرامگاه‌های دوره جهانگیر است، مانند مرقد مرمرین سفید میرزا عزیزکوکه<sup>۱۲</sup> (۱۶۲۳-۱۶۲۴)، که نام دیگرش شوئصدکَمبَه<sup>۱۳</sup> و در نظام‌الدین قرار دارد، شناخته می‌شود. اما شوئصدکَمبَه، مربع شکل است و مطابق جهات اصلی نیست» (Koch, 1994: 154). این نقشه شباهت زیادی با مسجد پتَهَر<sup>۱۴</sup> (سنگ) در سرینگر دارد، که گفته می‌شود توسط همسر جهانگیر به نام نورجهان ساخته شده است (کخ، ۱۳۷۳: ۸۳). انتساب مسجد به این حامی هنر معماری بر اساس شواهد سبک‌شناسی دهه ۱۶۲۰ م صورت گرفته است. اما وجه افتراق مسجد پتَهَر (سنگ) سرینگر با تالارهای شاهجهانی در این است که تالار نماز مسجد پتَهَر (سنگ) به سبک بسیار وسیع‌تری از تالارهای دیوان‌عام بوده و به جای ستون، جرزهای صلیبی شکل دارد. اما وجه اشتراک آن‌ها این است که هر دو بنا دارای یک گنبد بزرگ در مرکز هستند که نشانگر جهتی است که تالار باید به آن سو شناخته شود (Koch, 1994: 155). مطابق توصیف قزوینی، امپراتور در حال بار دادن در دیوان‌عام قبله حاجات است، یعنی مکانی که مردم برای به دست آوردن خواسته‌هایشان به آنجا رو می‌آورند، توصیف می‌کند (Krautheimer, 1942: 1-33)، و از سویی جَهْرُوکَه مفهوم محراب یا قبله عالم را می‌یابد.

از آن جایی که در ابتدای حکومت شاهجهان، هیچ مسجد مستقلی در کاخ‌هایش نساخته بود (حتی مسجد مُتی قلعه آگره تا اواخر فرمانروایی او ساخته نشده بود)؛ به نظر می‌رسد که از صحن ملاقات یا بارعام، به عنوان صحن مسجد هم استفاده می‌شده است (Koch, 1994: 155). تاق-چشمه‌های باریک قوس‌دار صحن خاص و عام، به لحاظ شکل و عنوان با صحن مساجد آن دوره مطابقت دارد (نک: کنبو، ج ۳، ۱۹۱۴: ۲۵).

امپراتور گورکانی، در حالت نمادینی مانند شاهان هخامنشی جَهْرُوکَه او همانند تخت حضرت سلیمان، در تالار ستون‌دار بار می‌داد، جایی که او (مانند یک پیکره هندو) در جَهْرُوکَه (نشیمنگاه سلطنتی) ظاهر می‌شد، موقعیت مکانی آن در تالار، قابل مقایسه با محراب بود، تا نشان دهد که او قبله زبردستان و ظل‌الله یا سایه خدا بر زمین است. در آخرین تالار بارعامش در دهلی، شاهجهان ادعایش تقویت شد، که جَهْرُوکَه، به طور رسمی محراب محسوب شده و شکل و فرم آن شبیه تخت سلیمان بوده و با تاقچه‌ای که آن را با پرچین‌کاری<sup>۱۵</sup> [نوعی منبت‌کاری در معماری شبه قاره هند] پرندگان و شیران به سبک فلورانسی و گورکانی و در رأس آن تصویر اورفئوس، به عنوان نماد عدالت شاهجهان، مورد تاکید قرار گرفته است، تزئین می‌کردند (Kollatz, 2019: 116).

#### ۴-۳. ایوان عام در عثمانی

همان طور که در دوره گورکانیان هند، تالار بارعام را جَهْرُوکه درشأن می‌نامیدند؛ همزمان مکان ملاقات با امپراتوری یا سلطان در عثمانی را عَرْضِ اودَه‌سی<sup>۱۶</sup> می‌نامیدند. «در منابع ترکی عثمانی، برای اصطلاح بارعام واژگانی چون عَرْض<sup>۱۷</sup>، که بیانگر ارائه اطلاعات به سلطان است به کار می‌برند. در برخی منابع دیگر اصطلاح حضور همایونی (حضور شاهنشاه) ذکر شده است» (Reindle-Kiel, 2019:170).



تصویر ۱۴- کاخ توپ قاپی‌سرای؛ استانبول: ۱-باب السلام (دروازه صلح)؛ که به دومین حیاط با دیوان (تالارستوندار) باز می‌شود. ۲- به جبهه شمالی و آشپزخانه‌ها (مطبخ‌ها) ۴-باب السعادت: که به سومین حیاط با تختگاه‌های در فضای باز (۱۵۸۵م.) باز می‌شود. ۷و۸-ساختمان‌های روان و بغداد (۱۶۳۵-۱۶۳۸م.) در حیاط چهارم قرار دارند. ۹-حرم (Taggell, 2008: 365).

در کتاب کانون‌نامه، دو نوع بارعام توصیف شده است، که یک نوع آن عَرْض نامیده می‌شود که ملاقات با سلطان است؛ که پس از جلسات مرتب و منظم شورای دولتی عثمانی (دیوان همایون) صورت می‌گیرد و دیگری استقبال از فرستادگان خارجی توسط پادشاه است. محل این ملاقات‌ها، یکی در عَرْضِ اودَه‌سی (اتاق عرض) در کاخ سلطنتی توپ قاپی‌سرای و دیگری در سرای سدید در کاخ آدرنه است. کاخ آدرنه در کرانه غربی رود تونکا قرار داشته که در جنگ میان عثمانی و روسیه در سال ۱۸۷۷م از میان رفت (Reindle-Kiel, 2019:176).



تالار بارعام (عرض اوده‌سی) توپقاپی سرای، دقیقاً پشت دروازه سعادت، در ورودی به حیاط سوم در فضای میانجی میان فضای عمومی (بیرونی، بخش خارجی کاخ) و فضاهای اندرونی (شامل محوطه های حرم و خزینه) سلطان واقع شده است (Neci'pog'lu, 1991: 96-110). در کاخ ادرنه، تالار دیوان در سمت چپ حیاط نخست قرار داشت و عرض اوده‌سی پشت دروازه سعادت که به حیاط جانبی منتهی می‌شد، واقع شده که شبیه توپقاپی سرای استانبول است. اتاق بارعام آن، تا اندازه‌ای کوچکتر از توپقاپی سرای بود، اما تمام ویژگی‌های آن را داشت (نک: تصویر ۴) (Kreiser, 1982: 138). به نظر می‌رسد که تمام وزرا و ملازمانشان در ادرنه (در آخرین ثلث سده ۱۷م) زمانی که قلب امپراتوری در آنجا می‌تپید و مراسم تشریفاتی در آنجا برگزار می‌شد، اقامت داشته‌اند (Reindle-Kiel, 2019: 178).

#### ۴-۴. شورای دولتی (دیوان همایون) در دربار عثمانی و تشکیل چادرهای سلطنتی برای بارعام

در سده هفدهم م. در دربار سلطنتی [عثمانی]، تحولاتی رخ می‌دهد که برخی ملاقات‌های رسمی (عرض) در باغ‌ها و یا چادرهای سلطنتی صورت می‌گیرد. در سده ۱۶م. سلطان پس از جلسه شورای دولتی (حکومتی) یک بارعام می‌داد، و در هر هفته چهار بار این اتفاق رخ می‌داد (Mumcu, 1994: 430-432). در اوایل سده ۱۷م. جلسات شورای دولتی به دو روز در هفته و در روزهای یکشنبه و سه‌شنبه محدود می‌شد و در پایان سده ۱۷م. به یک روز فقط سه‌شنبه تقلیل یافت (Kütükog'lu, 1991: 438-439). بحث در شورای دولتی می‌بایستی میان خود اعضاء شورا و با حضور سلطان رخ دهد، منتهی سلطان در پشت پنجره مشبکی در تالار قرار می‌گرفت و از دید اعضاء شورا پنهان بود. البته این جلسات و بارعام دادن در زمان احمدپاشا ۱۶۱۶م. و برخی جاشینانش (عثمان دوم) نامنظم و گاه به دلایل نامعلومی لغو می‌شد. در سال ۱۶۱۹م. در برخی مواقع، دیوان‌عام و عرض، در باغ سلطنتی برگزار می‌شد. یک گزارش نشان می‌دهد که در ۱۰ دسامبر ۱۶۱۹م، یک دیوان سریع و فوری در تالار شورای دولتی (یا کاخ سلطنتی) برگزار شده است و سپس وزیر بزرگ، در جایی که داوودپاشا به او بارعام (عرض) داده بود تا در جریان امور قرار گیرد، قراردادی (پیمانی) با داوودپاشا بسته است. از آن جا که به استثنا باغ-کاخ داوود پاشا، اتاق مناسبی برای ملاقات یا بارعام وجود نداشته است، به احتمال زیاد محل برگزاری چنین ملاقات‌هایی در چادرهای مجلل بزرگ انجام می‌شده است (Reindle-Kiel, 2019: 178). در دوره‌های بعد، در زمان محمدچهارم، آشکارا ترجیح می‌داد که بارعام را در یک چادر در ادرنه

برگزار کند (Abdi Paşa, 2008:198,255,289). گرچه کاخ سلطنتی قطعاً دارای زیرساخت‌های مناسبتری بوده است.

از گذشته‌های دور، گاه پادشاه بارعام را در فضای باز انجام می‌داده، در این حالت در نقوش دیده می‌شود که پادشاه بر تخت نشسته و بالای سر او چتر یا سایه‌بانی وجود دارد. در برخی آثار دوره هخامنشی این گونه نقوش دیده می‌شود، که بیانگر بارعام در فضای باز است. در پیش از اسلام «ملاقات‌ها و یا بارعام، به نام چتر به کار رفته و در نقوش دیده می‌شود» (Kollatz, 2019:116). ساختار سایبان و ساباط که شبیه چادر می‌باشد، در معماری دوره هلنیستی نیز مشاهده است. در خانه بطليموس II (بین ۲۷۴-۲۷۰ پ.م) که به احترام دیونیزوس ساخته شده بود. ساختاری شبیه چادر به شکل یک هال اصلی (اویکوس) با تعداد ۵×۴ ستون [در وسط یک پری استایل (پری استایل ساختاری است که سه طرف به فضای باز به فرم U است) است] ایجاد شده است (نک: جدول ۲) که در آن غذا برای ضیافت تهیه می‌شد، اتاق برای پذیرایی از حدود ۱۰۰ میهمان بود (Nielsen, 1994:134).



جدول ۲- طرح بازسازی و نقشه خانه بطليموس II. بین ۲۷۴-۲۷۰ پ.م. یک هایپواستایل (ستاوند) در وسط یک پری استایل (Studniczka, 1914, Taf. 1 and 3).

پس از اسلام، استفاده از کلاه فرنگی به عنوان مکانی برای بارعام و سپس تحت تأثیر گورکانیان و عثمانی و یا اقوام دیگر چادر نشین، استفاده از چادر به عنوان مکان بارعام در باغ‌ها و یا صحن خانه اعیان و حکام رواج می‌یابد. این نحوه پذیرایی در سفرنامه سیاحان اروپایی ذکر شده که چگونه حاکم شهر، از آنها در چادرهای سلطنتی که در بیرون شهر، داخل شهر (میدان اصلی شهر) و حتی درون خانه‌های بزرگ اعیان پذیرایی می‌کرده است (نک: اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۴۶۵ و ۵۲۰). در ایران دوره قاجار در بسیاری از صحن خانه‌های اعیان و حکام شهرها، چادرهای بزرگ برپا می‌کردند که مکان ملاقات‌های رسمی شاه قاجار با حاکم شهر محسوب می‌شده

است (نمونه این چادرها هنوز در حیاط خانه افتخارالاسلام از سران قاجاری بروجد وجود دارد).

### ۵. سیر تحول تالارهای ستوندار در هند و خاستگاه ستاوند شاهجهانی

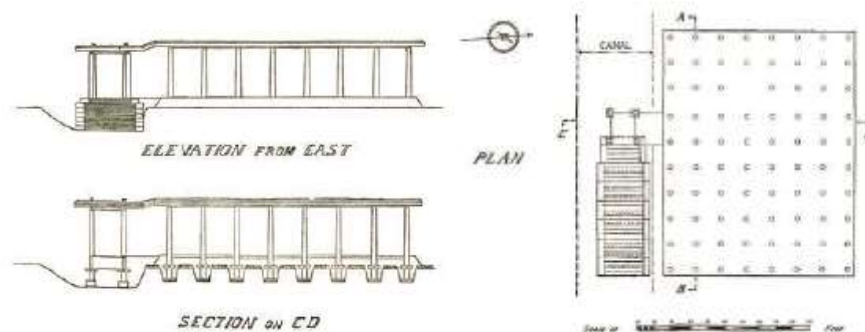
از نخستین آثار تالارهای ستوندار در هند از تالار ستوندار پاتالیپوترا در پتنّا متعلق به ۳۰۰ پ.م، می‌توان نام برد (نک: تصویر ۵) (هالاید، ۱۳۷۶: ۶ & Henkelman, 2017: 183). پس از ورود اسلام در هند تالارهای ستونداری نیز ساخته می‌شود. هزارستون، تالار چوبی وسیع بارعامی بوده که برای سلطان محمد تغلق در سال ۱۳۴۳ م در کاخش در جهانپور دهلی ساخته شده است (Welch and Crane, 1983: 148-149). ابن بطوطه این کاخ را توصیف کرده و در مورد آن می‌گوید: درب سوم، به یک تالار وسیع و بزرگ به نام هزار ستون باز می‌شود. ستون‌ها از چوب منقوش بوده و سقف چوبی را نگه می‌داشتند. سقف چوبی بسیار عالی تراشیده شده و مردم زیر آن می‌نشینند، و این تالاری است که سلطان در آن می‌نشیند و بارعام می‌دهد و در این بارگاه دختران هندو اسیر شده به رقص و آواز می‌پردازند (ابن بطوطه، ۱۳۳۷: ۴۶۴-۴۶۵). مطابق گزارش بدرالدین چاچ شاعر دربار، این بنا در محرم ۷۴۴ ه.ق برابر با ژوئن ۱۳۴۳ م ساخته شده و نام آن خرم-آباد (اقامتگاه شادی) بوده است (Koch, 2013: 378).

از ابداعات دوره شاهجهان، ساخت ستاوندهایی در سه کاخ آگره، لاهور و به احتمال برهانپور از سال ۱۰۳۷ ه.ق (۱۶۲۸ م) به بعد بود. همزمان و یا یکسال پس از شاهجهان، عمارت آینه‌خانه اصفهان ساخته می‌شود. سپس «در زمان شاه عباس دوم ستاوندهایی به دو بنای عالی‌قاپو و چهلستون اصفهان افزوده می‌گردد» (هنرفر، ۱۳۵۰). ستاوند شاهجهانی، بخش بیرونی کاخ محسوب می‌شده که در آن ملاقات‌های رسمی و برخی از اعیاد و مراسم برگزار می‌گردیده است. شاعران و مورخان این تالارها را به نام تالار بارعام، دولت‌خانه خاص و عام، ایوان چهلستون معرفی و وصف نموده‌اند.

گرچه ستاوند کاخ‌های گورکانیان، ابداع شاهجهان محسوب می‌شود. ولی یک روند تحولی در آن دیده می‌شود که نمونه سلف آن در مسجد پتھر (سنگ) سرینگر مشاهده می‌گردد، بنایی که توسط نورجهان همسر جهانگیر به صورت تالاری وسیع‌تر از تالارهای بارعام ساخته شد. ستاوند شاهجهانی، به دیوار کاخ یا قلعه امپراتور متصل بوده و یک بالکن به نام جُھروکه داشته که مکان تخت و نشیمن امپراتور برای ملاقات رسمی بوده است.

در جدول ۳، تصاویری از تالارهای ستوندار در ایران، ازبکستان، پاکستان، افغانستان و عثمانی مشاهده می‌شود که برخی از این ستاوندها متعلق به تاریخ پیش از ساخت و رواج ستاوند

شاهجهانی می‌باشند، این بناها نشان می‌دهند که ساخت تالارهای ستوندار در بناهایی با ساختار چوبین ریشه کهنی دارد و می‌توان خاستگاه ستاوند شاهجهانی را در معماری بومی هند جستجو نمود (نک: جدول ۳).



تصویر ۵- پلان نما و برشی از تالار ستوندار پاتالی پوترا واقع در پَنّا (Henkelman, 2017:183).

جدول ۳- تصاویری از تالارهای ستوندار ساخته شده پس از ستاوندهای شاهجهان؛ واقع در ایران، ازبکستان، پاکستان و افغانستان

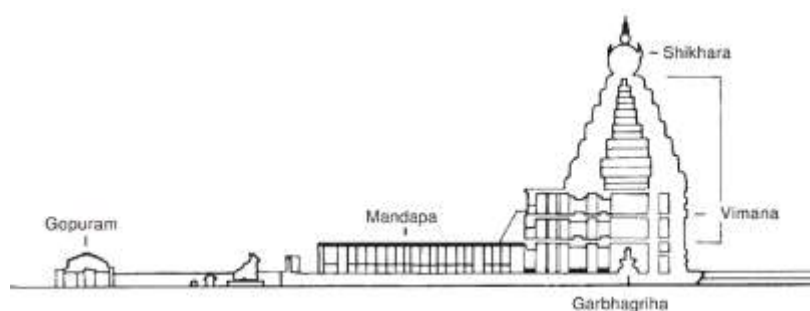
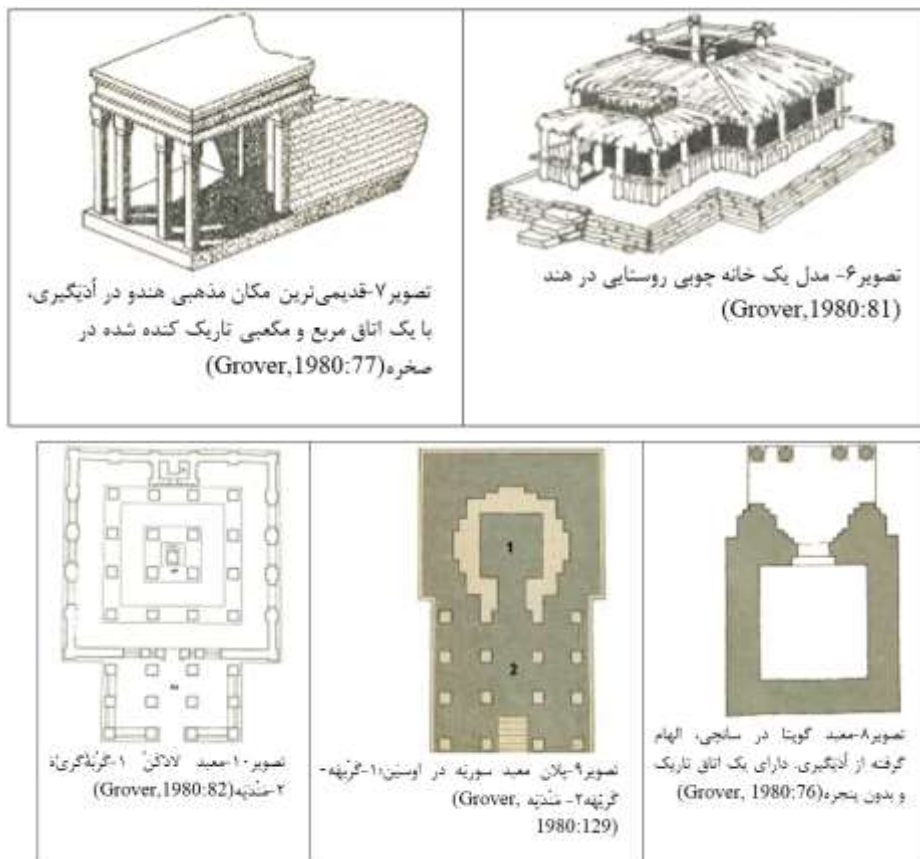
|                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|  <p>تصویر ۲۴ تالار ستوندار چوبی، فضای درونی آرامگاه نصیر خسرو (۱۰۷۲-۱۰۷۸ میلادی)، افغانستان (Koch, 2013:376)</p> |  <p>مدرسه عبدالله خان، ۱۵۸۹-۱۵۹۰ م.، خیابان (Gangler et al., 2004:101)</p>    |  <p>تالار دیار عام چوبی، مسجد جلال الدین سیخ بخاری، اوایل سده ۱۴ م. اوج، پاکستان (Koch, 2013:373)</p> |  <p>چهلستون اصفهان ۱۵۹۶-۱۶۴۷، بازسازی ۱۷۰۶ (برابری)، ۱۳۹۸</p> |
|                                                                                                                                                                                                     |  <p>مسجد جامع اشرف اوغلو (۱۲۹۶-۱۲۹۹ م.)، بی شهر، ترکیه (گودوین، ۱۳۸۸)، ۲۸</p> |  <p>مسجد مازرست، اواسط سده ۱۶ هجری، ایران (خیری)، ۱۳۸۵ (۴۷)</p>                                       |  <p>مسجد جامع خیوند، ازبکستان (Herdeg, 1991:377)</p>          |

برخی پژوهشگران همانند گُخ ساختار اصلی ستاوند گورکانی را اقتباسی از تخت جمشید می‌دانند (Koch, 1994:154). ولی در مطالعه و بررسی سیر تحول عناصر معماری هند، سه عنصر

معماری وجود دارد که متعلق به معماری بومی و تاریخی هند است و تا کنون مورد توجه قرار نگرفته‌است. این عناصر شامل الگوی معماری روستایی و چوبی سَنَتَگَر، مَنَدَپَه (در معابد هند) و چادر یا کمپ‌های مغول است که هر سه عنصر می‌تواند در تکوین ستاوند شاهجهانی نقش و تأثیر داشته باشند.

عنصر نخست؛ یک الگوی کهن و متداول خانه‌سازی با چوب، به نام سَنَتَگَر<sup>۱۸</sup> است که بومی منطقه هند بوده و بعدها بسیاری از معابد مانند معبد لادَگَن بر اساس همین الگو ولی با مصالح سنگ ساخته شده‌اند (نک: تصویر ۶) (Grover, 1980: 81-82). عنصر دوم مَنَدَپَه است که در نسخه‌های نخستین به شکل یک ایوان در جلوی سِلا ظهور می‌کند. «قدیمی‌ترین معابد هندو یا برهمنی، متشکل از یک اتاق ساده بوده که یک نمونه قدیمی آن در اُدیگیری<sup>۱۹</sup> (نزدیک سانچی) که در صخره تراشیده شده، دیده می‌شود که فضای داخلی آن، یک اتاق مستطیل (متماثل به مربع) است که به آن گَرِبَه‌گَرِبَه (به معنای اتاق زهدان) گویند (نک: تصاویر ۷ تا ۱۱). جلوی این اتاق یک ایوان ستوندار ساده تعبیه شده است. تا پیش از این مکان‌های مذهبی بیشتر در فضای باز بوده‌اند» (Grover, 1980: 76). گَرِبَه‌گَرِبَه عمدتاً مربع شکل بوده و جلوی آن، اغلب ایوان ستوندار یا مَنَدَپَه ساخته می‌شده که مکان اجتماع پیروان مذهب هندو بوده است. مکانی است که پیروان در آن، نماز (دعا)، مناجات، مدیتیشن (تفکر) و یا به تماشای روحانیونی که در حال انجام مراسم مذهبی می‌پردازند. گاهی به‌عنوان ناتامانَدیرَه<sup>۲۰</sup> به معنی تالار رقص معبد شناخته می‌شود که در ایام قدیم، در آن آیین موسیقی و رقص دایر می‌شده است (نک: تصویر ۹). در برخی معابد قدیمی‌تر، مَنَدَپَه، مکانی جدا و منفک از معبد یا مکان مذهبی بوده است. بیشتر مَنَدَپَه‌ها برای فعالیت‌های مختلف همانند: رقص، گردهمایی، غذاخوردن، ازدواج و غیره در نظر گرفته می‌شده است (Fletcher, 1952: 83). از سده ۸ م به بعد مَنَدَپَه (تالار ستوندار) به جلوی گَرِبَه‌گَرِبَه اضافه می‌شود. ستوندهای گورکانی بازنمایی از مَنَدَپَه‌ی معابد هندو هستند و همانند مَنَدَپَه (که مکانی برای مراسم‌های مختلف بوده)، در تالارهای بارعام نیز مراسم گوناگونی از جشن سال نو، تا میلاد پیامبر و ملاقات‌های رسمی صورت می‌گرفته است. هر طبقه کاخ عالی‌قاپو تزیینات مخصوص به خود دارد. طبقه ششم اتاق سرور و عشرت در حضور شاه ترتیب می‌یافته است (کیانی، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۲۱). در طبقه ششم عالی‌قاپو اتاق موسیقی بوده که قابل مقایسه با کاخ امبر در شیش‌مَحال هند است (نک: تصاویر ۱۲ و ۱۳) (Tadgell, 2008: 624). عنصر سوم؛ کمپ یا چادرهای سلاطین مغول است. در کتاب ابوالفضل‌علامی کمپ مغول‌ها با دقت توصیف شده است. او انواع چادر یا کمپ‌ها که مورد استفاده سلاطین گورکانی بوده را با کارکردشان، توصیف و شرح می‌دهد. علامی از گُل‌لال‌بار<sup>۲۱</sup> (نرده قرمز)، نَمَگیره، چَندوا<sup>۲۲</sup> (سایبان کوچک)، چولَدَری<sup>۲۳</sup> (چادر

کوچک) نام می-برد (نک: تصاویر ۱۴ تا ۱۶) (علامی، بی تا: ۳۸-۴۰).



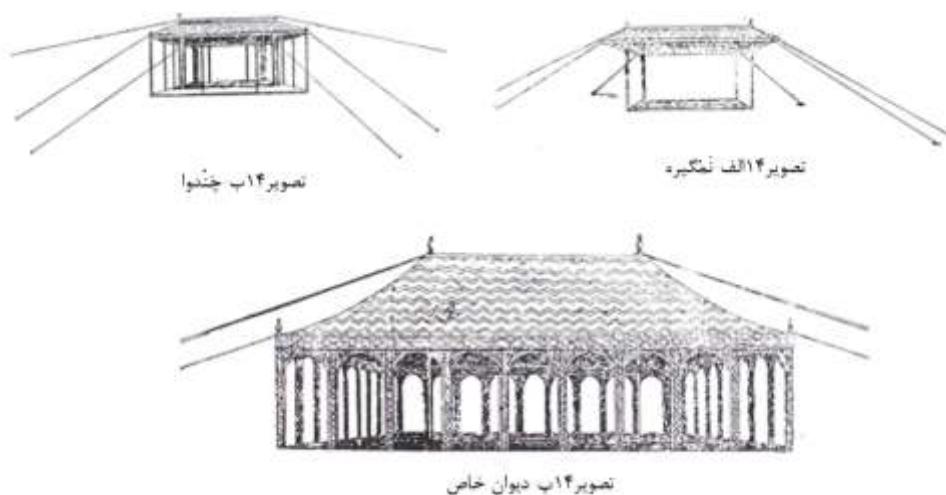
تصویر ۱۱- نمونه ای از معابد دراویدیان هند (Grover, 1980: 197)



تصویر ۱۳- قلعه آملر: شش محال  
(Tadgell, 2008: 624)

تصویر ۱۲- حقیقه ششم عالی‌قاپو، اصفهان

حضور حاکم در اردوگاه‌ها طبق برنامه و سلسله مراتبی تدارکاتی انجام می‌شد. برای مثال: «افرادی به نام فراش پیشاپیش برای تدارک اردوگاه‌ها فرستاده می‌شدند. فراش‌ها در زمینی که می‌رمنزل‌ها به عنوان یک مکان واجد شرایط انتخاب می‌نمودند، منتظر نزدیک شدن اعلیحضرت می‌شدند. سایر مبلمان چادرها (کمپ‌ها) پیشاپیش فرستاده می‌شد. هر اردوگاه برای حمل اثاثیه و ملزومات به ۱۰۰ فیل، ۵۰۰ شتر، ۴۰۰ گاری و ۱۰۰ حامل نیاز دارند و بوسیله ۵۰۰ سرباز، منصبدار اسکورت می‌شوند» (Nath, 1985: 168).



تصویر ۱۴ ب چنډوا

تصویر ۱۴ الف نمگیره

تصویر ۱۴ ب دیوان خاص

**تصویر ۱۴- الف) نمگیره ب) چنډوا پ) دیوان خاص (علامی، بی‌تا: ۳۸-۴۰)**

گرچه ستون‌های چهلستون و عالی‌قاپو در زمان شاه عباس دوم در سال ۱۶۴۷ م ساخته می‌شوند. ولی یک بنا همزمان و یا در حدود یکسال پس از ساخت تالار شاهجهان، در اصفهان به



نام آینه‌خانه و هفت‌دست که به آن عشرت‌سرای شاه صفی نیز گفته می‌شد، در دوره شاه صفی شروع و در زمان شاه عباس دوم تکمیل می‌شود (نک: تصویر ۱۵) (هنرفر، ۱۳۵۰: ۵۷۶). این بنا همانند چهلستون، محل سلام سلاطین صفوی بوده است.



بابایی به نقد نظریه‌های مختلف در باب خاستگاه ستاوند صفوی پرداخته و منشاء آن را نه از گورکانیان هند و تیموریان آسیای مرکزی، بلکه خاستگاه آن را از مازندران می‌داند. او معتقد است که فضابندی تالار طویله و چهلستون به طور قطع متمایز از دیوان عام مغولان است. او بیشتر اهداف ایدئولوژیک و دینی را در ترکیب‌بندی و طراحی این آثار موثر می‌داند و بر این باور است که توسل صفویان به ایدئولوژی ایرانی-شیعی برای مشروعیت بخشی به سلطنتشان، با تلاش مغولان هند برای اثبات مشروعیت خود از طریق در هم آمیختن هندوئیسم، اسلام سنی و پادشاهی ایرانی و نظام خلافت کاملاً متمایز است (بابایی، ۱۳۹۸: ۲۹۱). بابایی، یکی از عوامل انتقال ایده معماری مازندران به اصفهان را نفوذ فردی به نام میرزا محمدسارو تقی (صدراعظم) می‌داند که ابتدا در سال ۱۰۲۱ ه.ق والی مازندران و سپس گیلان بوده و سپس در سال ۱۰۴۴ ه.ق (در دوره شاه صفی اول) به صدراعظمی می‌رسد. قدرت فراگیر ساروتقی و تجربه او در اجرا و ساخت شهرهایی اشرف و فرح‌آباد و مرمت حرم امام اول شیعیان در نجف، بیانگر نقش او در انتقال فنون ساختمان‌سازی و ظرفیت‌های بالقوه، تالار برای برگزار مراسم تشریفاتی و آیینی در طراحی فضاهای تشریفاتی در کاخ‌های تالاردار اصفهان است (Babaei, 2013: 157-8).

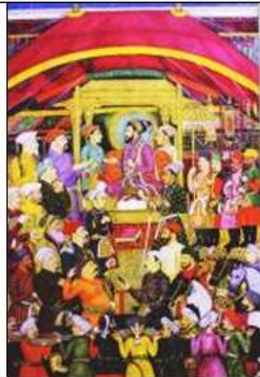
عالی‌قاپو که از همان ابتدا، به عنوان یک دروازه‌کاخ چند منظوره منحصر بفرد محسوب می‌شود؛ در شعبان ۱۰۵۶ ه.ق (سپتامبر ۱۶۴۵ م)، در یک مراسم با شکوه که برای استقبال از ندر محمدخان (حاکم ماورالنهر) تدارک شده بود، ستاوندی به آن افزوده شد. این ستاوند از طرح تالار طویله و آینه‌خانه اقتباس شده است (بابایی، ۱۳۹۸: ۲۹۸). به نظر کُنج، ایده سازه‌های چوبی یادمانی



تالارهای بارعام در دهه ۱۶۳۰ م، می‌بایستی از هند گرفته شده باشد (Koch, 2013: 378). کنج معتقد است مراودات فرهنگی میان ایران و هند، موجب شده تا سبک ساخت ستاوند گورکانی به صفویه انتقال یابد (Koch, 2013: 380).

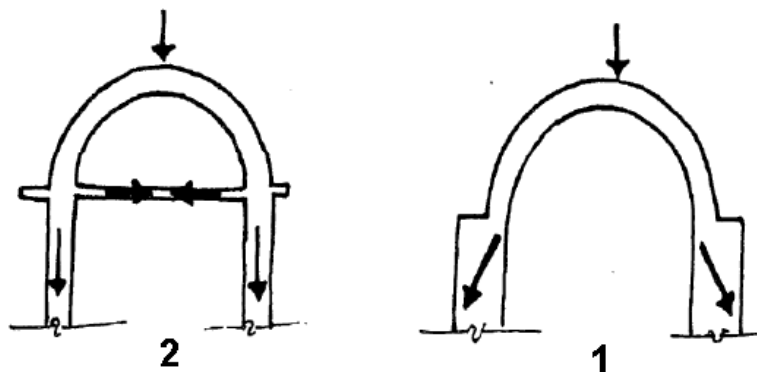
میان ایران و هند در ادوار مختلف (به خصوص در دوران تیموریان و صفویه) مراودات فرهنگی بسیاری وجود داشته است. این مراودات دوسویه بوده، به احتمال ستاوند صفوی متأثر از مَنَدِپَه هند ساخته شده است. هر دو بنای عالی‌قاپو و ستاوند شاهجهانی و جَهْرَوِکَه درِشَان همانند معابد مقدس ساخته شده‌اند. قدسی بودن مکان امپراتور در جَهْرَوِکَه، در نگاره‌ها و نقاشی‌ها، به صورت هاله‌ای نورانی بر سر امپراتوران گورکانی دیده می‌شود (نک: جدول ۴) که حاصل تقدس جایگاه جَهْرَوِکَه در تالار بارعام است. در عالی‌قاپو نیز ستاوند به مثابه یک مَنَدِپَه، در جلوی سِلا (حرم) قرار دارد. بنا به برخی گزارش‌ها، نام عالی‌قاپو به معنای درگاه عالی و مقدس مرتبط به درب مقبره حضرت علی(ع) در نجف است که به دستور شاه‌عباس یکم، به عالی‌قاپو انتقال داده شده تا قدسیت بنا را تحکیم بخشد (دهمشگی و جانزاده، ۱۳۶۶: ۳۴۴).

جدول ۴- تالارهای بارعام کاخ‌های گورکانی در هنر نگارگری هند

| نگاره                                                                                |                                                                                     |                                                                                     |                                   |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------|
|  |  |  |                                   |
| نام اثر                                                                              | برهاتپور، دیوان عام                                                                 | آگرا، دیوان عام                                                                     | آگره، دیوان عام                   |
| موضوع                                                                                | پذیرایی از سفیر ایران محمد علی بیگ                                                  | جشن تولد پیامبر                                                                     | عزیمت شاهزاده شاه شجاع به کابل    |
| تاریخ                                                                                | مارس ۱۶۳۱                                                                           | ۱۶ سپتامبر ۱۶۳۳                                                                     | ۱۶ مارس ۱۶۳۸                      |
| نقاش                                                                                 | کشمیری                                                                              | منسوب به بلاغی                                                                      | مورار <sup>۳۵</sup>               |
| منبع                                                                                 | Cleveland and Koch, 1997: 53                                                        | Koch, 2013: 364                                                                     | Cleveland and Koch, 1997: 83, 191 |
| محل نگهداری                                                                          | پادشاهنامه، کتابخانه سلطنتی                                                         | جدا شده از آلبوم سن پترزبورگ، تصویرسمت راست، موسسه اسمیتسونین.                      | پادشاهنامه، کتابخانه سلطنتی       |

### ۶. ابداعی دیگر در ساخت تالارهای ستوندار ایران پس از صفویه

محبوبیت ستاوند شاهجهانی که در زمان صفویه به خصوص در زمان شاه عباس دوم در بناهای عالی قاپو و چهلستون به کار گرفته شد، موجب گردید که در دوران پس از صفویه، به خصوص در دوره زندیه و قاجار، معماران تلاش کنند که از ستاوند و تالارهای ستوندار، در سازه‌های مختلف به خصوص مساجد استفاده کنند. در گذشته معمار برای ساخت شبستان پر ستون، با گنبدهای کوچک و متوالی، برای انتقال بار مرده سقف که بسیار زیاد بود، مجبور به ساخت ستون‌هایی عریض و ضخیم می‌شد. ولی در دوره زندیه و قاجار تحولاتی در تالارهای ستوندار صورت می‌گیرد. معمار تلاش می‌کند از ستون‌های باریک مانند ستون‌های ستاوند استفاده کند. ولی به علت استفاده از مصالح سنگین خشت و گل در گنبدهای کوچک، برای کنترل بار مرده تاق، از میل مهار با تیرهای چوبین و به شکل شطرنجی در پاکار تاق استفاده کند. این روش به شکل یک شبکه تار عنکبوتی موجب می‌شود تا فشار وارد شده در پاکار مهار گردد و مانع ریزش تاق گردد (نک: تصویر ۱۶).



تصویر ۱۶- شماره ۱: عریض کردن ستون برای انتقال بار مرده تاق به پاکار و جرز / شماره ۲: باریک کردن ستون و انتقال بار مرده تاق با استفاده از تیر چوبی به عنوان مهار که متأثر از ستاوند صفوی-گورکانی، در دوران زندیه و قاجاریه رواج می‌یابد (طرح از: فرشاد، ۱۳۷۳: ۱۷۶).

### ۷. نتیجه‌گیری

در پاسخ به این پرسش که خاستگاه ستاوندهای صفوی کجا بوده و آیا متأثر از ستاوند گورکانی بوده و نقش و تأثیر این عنصر در معماری تالارهای ستوندار ایران پس از صفویه چه بوده است؛ ابتدا نظریه‌ها و آراء پژوهشگران مورد ارزیابی قرار گرفت. کُخ بر این باور است که گرچه نیای اصلی ستاوند گورکانی، تخت جمشید است، ولی از آنجا که ستاوندهای صفوی پس از ستاوند

شاهجهانی ساخته شده‌اند؛ ستاوند صفوی تحت تأثیر معماری گورکانیان هند ساخته شده است. مطالعه سیر تحول ستاوند، در دوران هلنیستی، نشان می‌دهد که گرچه ساخت ستاوندها پس از هخامنشیان، همچنان رواج داشته‌اند، ولی تحت تأثیر معماری بومی منطقه خود نیز قرار داشته و تفاوت‌های آشکاری با نوع هخامنشی می‌یابند. برای مثال: در ستاوند خانه بطلمیوس II (۲۷۴ تا ۲۷۰ پ.م)؛ در آنجا ساختاری به شکل یک هال اصلی (اویکوس) با تعداد ۵×۴ ستون، در وسط یک پری‌استایل (پری‌استایل ساختاری است که سه طرف، به شکل U به فضای باز منتهی می‌شود) ایجاد شده است. هاپو‌استایل خانه بطلمیوس II همانند چادر یا سایبان در مرکز بنا احداث شده و به نوعی پُر کننده فضای میانی پری‌استایل است. ولی در معماری ایرانی پلان پری‌استایل متداول نبوده و ستاوند در جلو یک ساختمان (مانند عالی‌قاپو و چهلستون) در یک محور طولی با چشم‌انداز وسیع ساخته می‌شده است. از این‌رو تفاوت‌های آشکاری در سیر تحول ستاوندها و جانمایی آن در سازه‌ها مشاهده می‌شود که در طبقه‌بندی آنها می‌تواند موثر واقع گردد.

برخلاف کُنج، بابایی به ریشه‌های ایرانی ستاوند صفوی باور دارد. او به بنای آینه‌خانه اصفهان اشاره می‌کند که یک سال پس از ساخت تالارهای ستوندار شاهجهانی، ساخته شده است و خاستگاه ستاوند صفوی را مازندران و تحت تأثیر فردی به نام محمدساروتقی (صدر اعظم) می‌داند که در ساخت اشرف و فرح‌آباد و مرمت حرم امام علی (ع) نظارت و دخالت داشته است.

این نوشته بر این باور است که ساخت ستاوند شاهجهانی متأثر از سه عنصر معماری بومی و تاریخی هند است. این عوامل به ترتیب شامل: سَنَتَگَر (الگوی معماری روستایی و چوبی)، مَنَدَپَه در معابد هند و چادر یا کمپ‌های مغول است که این عناصر در تکوین و شکل‌گیری ستاوند شاهجهانی موثر بوده‌اند. نکته دیگر تأثیر مَنَدَپَه‌ی معابد هندو در ستاوند گورکانی و صفوی است. مَنَدَپَه در نسخه‌های نخستین به شکل یک ایوان ستوندار ساده در جلوی سِلا (گَرَبَه‌گَرِیَه) مشاهده می‌شود. کارکرد این ایوان ستوندار یا مَنَدَپَه، مکان اجتماع پیروان مذهب هندو (که در آن، نماز، مناجات، مدیتیشن یا تفکر و گاه موسیقی و رقص می‌پرداختند) بوده است. مراودات فرهنگی موجب می‌شود، الگوبرداری میان ایران و هند به گونه‌ای در ستاوندهای صفوی نمود کند. ستاوندهای صفوی (مثل آینه‌خانه اصفهان) همزمان و یا یکسال پس از ستاوند شاهجهانی ساخته می‌شود. ولی هر دو گونه ایرانی و هندی، کارکرد بارعام داشته و در آن مراسم گوناگونی از جشن سال نو، تا میلاد پیامبر و ملاقات‌های رسمی انجام می‌شده است. منتهی در ستاوند عالی‌قاپو تأثیر عناصر هندی بیشتر مشهود است. ستاوند عالی‌قاپو مانند مَنَدَپَه معابد هند افزوده و جانمایی شده است. کاخ عالی‌قاپو تزیینات مخصوص به خود دارد. در طبقه ششم عالی‌قاپو اتاق موسیقی بوده که قابل مقایسه با کاخ اَمَبَر در شِش‌مَحال هند است. مطابق منابع تاریخی عالی‌قاپو

به این دلیل نامگذاری شده که درب مزار حضرت علی(ع) به این مکان انتقال داده شده، و به همین خاطر به آن عالی قاپو (درب یا درگاه عالی) می‌گفتند؛ از همان ابتدای ساخت به آن مفهوم قدسی اعطا کرده بودند. در آن سو نیز، شاهجهان درون دیوان عام (ستاوند)، مکانی به نام جَهْرُوکه درُشأن ایجاد می‌کند که جایگاه قدسی به آن می‌بخشد. این قدسیت در نگاره‌های مکتب گورکانی، به شکل هاله‌ای قدسی بر سر امپراتوران گورکانی زمانی که در تالار بارعام است؛ مشاهده می‌گردد. در عالی قاپو نیز ستاوند به مثابه یک مَنَدَپَه تعبیه شده و وجود طبقات با فضاهای متعدد با کارکرد گوناگون مکمل شکل مفهومی معبد یا قدسی بودن عالی قاپو دارد که با ستاوندهای دیگر صفوی تفاوت بیشتری دارد.

محبوبیت ستاوند صفوی-گورکانی در ایجاد فضاهای وسیع با ستون‌های باریک و سبک، موجب می‌شود که پس از صوفیه در دوره زندیه و قاجار یک گونه دیگر از تالارهای ستوندار در شبستان مساجد ایجاد شود که پیرو ستاوندهای عالی قاپو چهلستون بوده است. در گونه جدید به جای ساخت شبستانی با ستون‌های عریض و ضخیم با سقفی گنبدی سنگین؛ برای کنترل بار مرده سقف که از خشت و گل بوده، از چوب بست‌های مهار به شکل تارعنکبوتی در پاکار بناها استفاده شده و ستون‌ها باریک می‌شوند.

## تعارض منافع

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

## پی‌نوشت

<sup>1</sup> - Veranda.

<sup>2</sup> - Portico.

<sup>3</sup> - Porch.

<sup>4</sup> - ha-ha-da-na.

<sup>5</sup> - ap-pa-da-an.

<sup>۶</sup> تاریخ ساخت تالار طویله مشخص نیست، ولی برای نخستین بار خواجگی اصفهانی در سال ۱۰۴۷/۱۶۳۷ از برگزاری جشن نوروز از آن یاد می‌کند (بابایی، ۱۳۹۸: ۲۵۵).

<sup>۷</sup> Mardun-I sahib-I vuqūf.

<sup>۸</sup> Sikandra.

<sup>۹</sup> jharoka- I darshan.

- <sup>۱۰</sup> -مولتی لوبد multi-lobed یا مولتی فویل یا مرغالداری Marghūlār، نوعی تاق در هند و اندلس است که دارای طرح‌های گیاهی است به آن مولتی فویل یا چند برگ می‌گویند. در معماری موری‌های اندلس و گورکانیان هند مشاهده می‌شود.
- <sup>۱۱</sup> - Krautheimer.
- <sup>۱۲</sup> -Aziz Koka.
- <sup>۱۳</sup> -Chaunsath Khamba.
- <sup>۱۴</sup> -Patthar.
- <sup>۱۵</sup> -پیتر دورا Pietra dura: در فارسی به آن پرچین کاری گویند. نوعی منبت کاری است.
- <sup>۱۶</sup> - عرض به معنای دیدن، نشان دادن و گفتن استفاده شده است. عرض اوده‌سی Arz Odasi؛ به معنای اتاقی است که در آن بارعام داده می‌شده است. اصطلاح عرض لشکر به معنای سان بوده که از سده‌های نهم و دهم واژه سان رواج می‌یابد (نک: دوانی، ۱۳۸۷: ۱۵). عرض اوده‌سی به معنای اتاق عرض است. در دربار عثمانی، عرض به زمانی که نامه یا پیامی به سلطان می‌رسانند گفته می‌شد، این ملاقات اطلاع رسانی، در تالار بارعام یا دیوان عام که به آن عرض اداسی یا اتاق عرض گفته می‌شد.
- <sup>۱۷</sup> -Arz.
- <sup>۱۸</sup> -Santhagar.
- <sup>۱۹</sup> -Udayagiri.
- <sup>۲۰</sup> -Natamandira.
- <sup>۲۱</sup> -Gulāl Bār.
- <sup>۲۲</sup> -Chandova.
- <sup>۲۳</sup> -Choholdar.

## منابع

- ابن بطوطه (۱۳۳۷). *سفرنامه ابن بطوطه*. ترجمه محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اولتاریوس، آدام (۱۳۶۹). *سفرنامه آدام اولتاریوس؛ اصفهان خونین شاه صفی*. جلد دوم. مترجم: حسین کردبچه، تهران: شرکت کتاب برای همه.
- بابایی، سوسن (۱۳۹۸). اصفهان و کاخ‌هایش. ترجمه‌ی مصطفی امیری. تهران: فرهنگ جاوید.
- بلالی اسکویی، آریتا؛ آشتیانی، حمیدرضا (۱۳۹۹). بررسی سیر تحول و خاستگاه تالارهای ستون دار در معماری مساجد چوبی آذربایجان. *پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*، دوره ۱۰، شماره ۳۴، خرداد ۱۳۹۹، صفحه ۲۰۷-۲۲۵.
- بلوری‌بناب، فاطمه (۱۳۹۵). *بررسی تطبیقی معماری چوبی ستون‌دهای مساجد بناب و کاخ‌های اصفهان در عصر صفوی نمونه‌های موردی: کاخ‌های چهلستون و عالیقاپوی اصفهان و مساجد میدان و مهرآباد بناب*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما: علی زمانی فرد. دانشگاه هنر تهران (منتشر نشده).
- پهلوانزاده، لیلیا (۱۳۹۴). *میراث اصفهان؛ قاجار تا پهلوی به روایت تصویر*. اصفهان: معمار خانه باغ نظر
- تحویلدار، میرزا حسن خان (۱۳۹۸). *جغرافیای اصفهان*. اختران. تهران.

- حیدری، احمد (۱۴۰۱). حکمت و هنر مقدس مَندَلَه؛ تحلیل نقشه واسطو پوروشه مَندَلَه و تأثیر و ارتباط آن در ساختار معماری آتشکده‌ها. *کیمیای هنر*، دوره ۱۱، شماره ۴۴، ۷۱-۵۵.
- خیری، سیروس (۱۳۸۵). *معماری و تزیینات ستاوندهای چوبی دوره صفویه در آذربایجان*. جلد اول: مراغه. تبریز: مهر آزادی.
- (۱۳۸۵). *معماری و تزیینات ستاوندهای چوبی دوره صفویه در آذربایجان*. جلد دوم: شهرستان‌های عجب‌شیر، آذرشهر، اسکو، ممقان، گوکان و خسروشهر. تبریز: مهر آزادی.
- دوانی، علامه جلال‌الدین (۱۳۸۷). رساله عرض. تصحیح انتقادی: محمود ریحانی. اصفهان: تحقیقات نظری. دهمشگی، جلیل؛ جانزاده، علی (۱۳۶۶). *جلوه‌های هنر در اصفهان*. اصفهان.
- سلطانزاده، حسین (۱۳۹۰). نمادگرایی در تاج محل. *هویت شهر*، سال پنجم، شماره نهم ۴۸-۷۳.
- (۱۳۷۸). *تداوم طراحی باغ ایرانی در تاج محل*. تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- (۱۴۰۰). *معماری ایران در دوره اسلامی - مفاهیم، الگوها و آثار*. چاپ دوم. قزوین: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قزوین.
- علامی، ابوالفضل بن مبارک (بی‌تا). *آیین اکبری*. چاپ سنگی.
- فرشاد، مهدی (۱۳۷۳). *تاریخ مهندسی در ایران*. بنیاد نیشابور، تهران.
- کخ، ابا (۱۳۷۳). *معماری هند در دوره گورکانی*. حسین سلطان زاده، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران.
- (۱۳۹۵). *دیوان عام چهل‌ستون: بارگاه‌های شرفیابی شاهجهان، میترا سرحدی، اطلاعات حکمت و معرفت*، سال یازدهم، شماره ۸، ۲۲-۲۸.
- کُنبو، محمد صالح (۱۹۱۴). *عمل صالح یا شاهجهان نامه*. جلد سوم. ترتیب و تحشیه: دکتر غلام یزدانی. ترمیم و تصحیح: دکتر وحید قریشی. لاهور: زرین آرت پریس.
- کیانی، محمدیوسف (۱۳۸۹). *تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی*. تهران: سمت.
- گودوین، گادفری (۱۳۸۸). *تاریخ معماری عثمانی*. اردشیر اشراقی. تهران: موسسه تالیف و نشر آثار هنری متن.
- لاهوری، عبدالحمید (۱۸۶۷ م). *پادشاهنامه*؛ در احوال ابوالمظفر شهاب‌الدین محمد شاهجهان پادشاه، جلد اول، کلکته: کالج پریس.
- موسوی کوهپر، سید مهدی؛ محمدی، محمدرضا؛ شاه‌رخ، آناهیتا (۱۳۹۳). *هنر و معماری ایرانی در ائینه اسلامی داغستان مطالعه موردی: بررسی شباهت‌های هنری و معماری بومی مازندران با جنوب داغستان*. پژوهش‌های ایران‌شناسی. دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۲، ۱۰۳-۱۲۲.
- هالاید، مادالین (۱۳۷۶). *هنر هندو ایرانی*. در *تاریخ هنر ایران* ۴. ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- هرمان، جورجینا (۱۳۷۳). *تجدید حیات هنر و تمدن در ایران باستان*. ترجمه مهرداد وحدتی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هنرفر، لطف الله (۱۳۵۰). *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*. چاپخانه زیبا، تهران.

- هنرفر، لطف‌الله (۱۳۵۱). کاخ چهلستون. هنر و مردم، شماره ۱۲۱، ۳-۳۱.
- (۱۳۵۱). هشت بهشت اصفهان. هنر و مردم، شماره ۱۱۷، ۲-۱۶.
- هوگی، هانس (۱۳۷۹). قلعه دختر آتشکده. ترجمه فرزین فردانش. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- Abdi Pasa. (2008). *Vekayi'-Name* [Osmanlı T.rihi (1648-1682)], ed. Fahri C., Derin, Istanbul.
- Alfieri, Bianca Maria. (1999). *Islamic Architecture of the Indian Subcontinent*, LAURENCE KING; 1st edition.
- Allen, Margaret Prosser. (1991). *Ornament in Indian Architecture*. University of Delaware Press.
- Ansari, Mohammad Azhar. (1974). *Social Life of the Mughal Emperors, 1526-1707*, Published by Shanti Prakashan Allahabad & New Delhi.
- Babaie, S. (2013). *Isfahan and its Palaces*. Edinburgh University Press.
- Baird, J.A. (2014). *The Inner Lives of Ancient Houses: An Archaeology of Dura-Europos*, Oxford University Press, ISBN: 9780199687657.
- Cleveland Milo & Koch, Ebba. (1997). *King of the world: the Padshahnama: an imperial Mughal manuscript from the Royal Library, Windsor Castle*, Published by Azimuth Editions/Sackler Gallery
- Eldem, S. H. (1954). *Türk Evi Plan Tipleri* (p. 11-27). Istanbul: Istanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi.
- Emir, S. (1994). *Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zaviyeler*. İzmir: YAYIN EVİ.
- Fletcher, Sir. Banister. (1992). *The History of Architecture*. New Delhi: CBS Publishers and Distributors.
- Hanne, Eric. (2013). *Ritual and Reality: The Bay'a Process in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Courts, Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean* Managing Editor: Frances Andrews St. Andrews, vol:98, 141-158.
- Henkelman, Wouter F. M. (2017). Imperial Signature and Imperial Paradigm: Achaemenid administrative structure and system across and beyond the Iranian plateau. in: *Die Verwaltung im Achämenidenreich*. Edited by Bruno Jacobs, Wouter F. M. Henkelman, Matthew W. Stolpe Harrassowitz Verlag . Wiesbaden. 45-256.
- Henning, W.B. (1944). Bráhmaṇ. *TPS*. 108-118.
- Herdeg, Klaus. (1991). *Formal Structure in Islamic Architecture of Iran and Turkistan*. Publisher: Rizzoli.
- Husain, Muhammad Asharaf. (1937). *An Historical Guide to the Agra Fort*, Delhi.
- Gasche, Hermann. (2012). *Modeles de l'IWAN dans l'Architecture Achemenide. Un Impaziente Desiderio di Scorrere il Mondo, Studi in onore di*

Antonio Invernizzi per il suo settantesimo compleanno, a cura di Carlo Lippolis e Stefano de Martino. Le Lettere. Firenze: 177-185.

Gangler, Antte. Gaube, Heinz. Petruccioli, Attolio. (2004). *Bukhara: The eastern Dome of Islam Urban Development Urban Space Architecture and Population*, Publisher : Edition Axel Menges.

Grover, Satish. (1980). *The Architecture of India: Buddhist and Hindu*. Vikas Publishing House PVT LTD.

Koch, Ebba. (1983). Jahangir and the Angels: Recently Discovered Wall Paintings under European Influence in the Fort of Lahore. In *India and the West: Proceedings of a Seminar Dedicated to the Memory of Hermann Goetz*, edited by J. Deppert, 173-95. New Delhi: Manohar.

-----.(1994). Diwan-I Amm and Chihil Sutun. *The Audience Halls of Shah Jahan, Muqarnas* 11, 143-165.

-----.(1988). Shah Jahan and Orpheus: The Pietre Dure Decoration and the Programme of the Throne in the Hall of Public Audiences at the Red Fort of Delhi, Graz.

-----.(2001). "Diwan-I Amm and Chihil Sutun: The Audience Halls of Shah Jahan", *Mughal Art and Imperial Ideology*, Oxford, 2001, 229-255.

-----.(2011). The Mughal Audience Hall: A Solomonic Revival Of Persepolis In The Form Of A Mosque. In: *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective*. by: Jeroen Duindam. Tülay Artan. Metin Kunt. 313-338.

-----.(2014a). The wooden Audience Halls of Shah Jahan: Sources and Reconstruction, in: *Muqarnas; An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World Celebrating Thirty Years of Muqarnas*, Editor Gulru Necipoglu, Volume 30, Leiden. Boston. 351-389.

-----.(2014b). *Mughal Architecture: An Outline of its History and Development (1526 – 1858)*. Munich: Prestel.

-----.(2019). The Mughal Audience Hall. A Solomonic Revival of Perspolis in the Form of a Mosque. in: *The Ceremonial of Audience*, Veröffentlichungen der Bonn University Press, 143-168.

Kollatz, Anna. (2019). Where is 'the audience'? Who is 'the audience'? Approaching Mughal spaces of social interaction. in: *Eva Orthmann and Anna Kollatz (eds.) The Ceremonial of Audience, Transcultural Approaches*, Veröffentlichungen der Bonn University Press, 169-208.

Krautheimer, Richard. (1942). Introduction to an Iconography of Medieval Architecture. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. vol.5. Published by: The Warburg Institute. 1-33.



- Kreiser, Klaus. (1982). Zwei unbekannte Beschreibungen des Serails von Edirne aus den Jahren.1740/1, in: Osmanlı Aras,tırmaları/*Journal of Ottoman Studies III*, 119–142.
- Kütükoğ'lu, Mübahat. (1991). Arz, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İsl.m Ansiklopedisi* 3 (1991),438–440.
- Mumcu,Ahmet. (1994). Divān -ı Hümāyun, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İsl.m Ansiklopedisi* (1994), 130–132.
- Nielsen,Inge. (1994). *Hellenistic Palaces: Tradition and Renewal*,Aarhus University Press. the University of Michigan.
- Nur Bakhsh. (1904). “Historical Notes on the Lahore Fort and its Buildings,” in *Annual Report of the Archaeological Survey of India* .218.
- Reuther, O. (1910). Das Wohnhaus in Bagdad und Anderen Stadten Des Irak, Berlin: Verlag Von Ernst Wasmuth, A.G.
- (1925). Indische Palaste und Wohnhduser.Berlin:Leonhard Priess.
- Reindle-Kiel, Hedda. (2019). Audiences,Banquets,garments and kisses.Encounters with the Ottoman Sultan in the 17<sup>th</sup> century, in: *Eva Orthmann and Anna Kollatz (eds.)*
- The Ceremonial of Audience, Transcultural Approaches, Verçffentlichungen der Bonn University Press,169-208.
- Sanderson,Gordon. Shuaib, Maulvi. (2000). *Delhi Fort: A Guide to the Buildings and Gardens*,Hardcover. Published by Laurier Books Ltd.New Delhi-Madras.
- Shahbazi, Shapur.A. (1977). illustrierte beschreibung von persepolis mit gefalteter grundrißkarte als beilage band nr. 3.
- Stierlin,Henri.(1936). *Architecture de l'Islam - De l'Atlantique au Gange*. Ed. Office du Livre,Fribourg.
- Tadgell, Christopher. (2008). *Islam: From Medina to the Maghreb and from the Indies to Istanbul*.Routledge.
- Studniczka, Franz. (1914). *Das Symposion Ptolemais II*(Abh Leipzig 30.2),Leipzig.
- Welch, Anthony and Crane, Howard(1983).“The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanate,” *Muqarnas* 1, 148–49.
- Whitcomb,D. (2002). “Khirbat al-Karak identified with Sinnabra”, *Al-‘Uşūr al-Wusṭā* 14, 1–6.
- Wright, G.R.H. (1991). *Abu Qubur: The Parthian building and its affinities*, Northern Akkad Project Reports, 7, 75-91.
- Wüst,Walther. (1966). *Altpersische Studien*, Munich, Edité par Kitzinger.

## ***TABLE OF CONTENTS***



## Iranian Studies

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

University of Tehran

ISSN

2252-0643 & 2676-4601

Vol. 15, No. 1, Spring 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.

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