دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
ناشر
دانشگاه تهران

پژوهش‌های ایرانشناسی

علمی

شمارهٔ استاندارد بین المللی ۰۶۴۳-۲۲۵۲
سال ۱۶، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵

عناوین

نقش مواجب و نذورات مذهبی در تثبیت قدرت سیاسی هخامنشیان: تحلیل اسنادی از الواح تخت جمشید ۱
مهشید خدامی و حسین بادامچی

آیین مانوی و ریشه‌های زروانی در آن: از تعامل مفهومی تا تقابل کیهان‌شناختی ۱۹
فرشاد فرشباف ابریشمی و مجیدرضا رجبی، مهرناز بهروزی

تحلیل شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌شناسانهٔ نقش‌مایهٔ مار و عقاب در تمدن جیرفت (هزارهٔ ۳پ.م) ۴۷
اسماعیل سنگاری و شقایق طاهری بختیاروند

پیشنهادی برای تعیین کارکرد و تاریخگذاری قلعه دختر ساوه ۶۹
اسماعیل شراهی، محمد ابراهیم زارعی و حمیده چوبک

از تلفیق تا عقل‌گرایی: بررسی رویکردهای سه‌گانه به اساطیر ایرانی در تاریخنگاری عصر سلجوقی (با تکیه بر تاریخ سیستان، فارسنامه و مجمل التواریخ) /حسن شهریاری ۹۹

بررسی ساختاری و محتوایی تصدیق‌نامهٔ فرمان سیورغالی از امیرتیمور گورکانی در حق میر اختیارالدّین حسن طباطبائی بهبهانی از اواخر دورهٔ زندّیه / سید محمد منصور (طباطبائی بهبهانی) و علیرضا خزایی ۱۲۳

بررسی تطبیقی فرم و محتوای موجودات ترکیبی در مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین و کتاب چاپ سنگی عجایب المخلوقات قزوینی/ آهنگ میرمنگره و شهره جوادی ۱۵۱


بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهش‌های ایرانشناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار، ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسؤل: جواد اصغری (دانشیار دانشگاه تهران)

سردبیر: حمیرا زمردی (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه

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

مدیر داخلی: ----------

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، دانشگاه تهران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران،

تلفن و نمابر:۶۶۹۷۸۸۸۵-۰۲۱

پست الکترونیکی: jiranic@ut ac.ir

قیمت:۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ ریال

نشریهٔ پژوهش‌های ایرانشناسی بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۱۰۰۱۵۹ مورخ ۹۰/۶/۱۵ کمیسیون محترم نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب درجهٔ علمی- پژوهشی شده است.

حقوق کلیهٔ مقالات برای دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاهٔ تهران محفوظ است. این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود.

- پایگاه اطلاعاتی علمی جهاد دانشگاهی(SID) به نشانی اینترنتی: www.sid.ir
- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی:www..isc.gov.ir
- پایگاه استنادی الریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

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

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

دوفصلنامهٔ پژوهش‌های ایرانشناسی دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران نشریه‌ای علمی-پژوهشی در زمینهٔ تاریخ، فرهنگ، زبان و ادبیّات ایران است که حداکثر در دو شماره در سال منتشر می‌شود.

ویژگی‌های کلّی مقاله‌های مورد پذیرش

- مقاله باید حاصل تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) باشد، در نشریهٔ دیگری منتشر نشده باشد و مادامی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجلهٔ دیگری ارسال نشود.
- مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، پیکرهٔ اصلی مقاله، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد و بر روی کاغذی به ابعاد ۳۰× ۲۱ با قلم B Nazanin به اندازهٔ 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 word (2007) و یک نسخهٔ فایل PDF به نشانی پست الکترونیکی jiranic@ut.ac.ir ارسال شود. اندازهٔ قلم چکیده و واژه‌های کلیدی باید ۱۱ باشد. به علاوه، هر مقاله باید دارای یک چکیدهٔ فارسی و انگلیسی با قلم Times News Roman به اندازهٔ ۱۱ باشد. چکیدهٔ فارسی حداکثر ۳۰۰ کلمه و چکیدهٔ انگلیسی مفصل‌تر و بین ۹۰۰ تا ۱۰۰ کلمه باشد. نام نویسنده، مرتبهٔ علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل نویسنده یا - نویسندگان و نشانی پست الکترونیکی و شمارهٔ تلفن آنها در صفحه و پوشه‌ای جداگانه باشد.
- حجم مقاله با احتساب تمام اجزای آن نباید بیشتر از ۲۴ صفحه (۹۰۰۰ کلمه) باشد.
- چکیدهٔ مقاله باید تصویری کلی از مقاله را در ۳۰۰ واژه و یا بیشتر در اختیار خواننده قرار دهد.
- مقدمهٔ مقاله ترجیحاً باید شامل موضوع مقاله، پیشینهٔ تحقیق، مبانی نظری باشد.
- بخش‌های مختلف مقاله باید دارای شمارهٔ مجزا باشد (مقدمه به شمارهٔ مجزا نیاز ندارد). عنوان هر بخش اصلی و بخش‌های فرعی باید با یک سطر سفید از یکدیگر، جدا و سیاه (بولد) نوشته شود. سطر اوّل 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 اندازهٔ ۱۰ به صورت پانوشت درج شود.
- یادداشت‌ها به صورت پی‌نوشت تنظیم شود.

- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها ذکر شود.
- اگر نویسنده یا نویسندگان در تهیهٔ 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 تهیهٔ نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهایDraw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخهٔ نهایی مشکلی را به وجود نیاورد. کلیهٔ مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شمارهٔ پیاپی باشد.
- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا از قلم نسخهٔ 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 صفحهٔ خاصی از اثر مورد اشاره است، صفحهٔ 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 شمارهٔ 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:

- زرین‌کوب (۱۳۵۸)
- زرین‌کوب (۱۳۵۸: ۲۵)
- (زرین‌کوب ، ۱۳۷۵/ ۲: ۵۸۴)

همین شیوه دربارهٔ منابع غربی نیز صادق است.

- نقل قول‌های مستقیمِ 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 اندازهٔ 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*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، سروش.

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

مقاله

حق‌پرست، لیلا و محمد جعفر یاحقی، ۱۳۹۵، «الگوی زندگی جهان پهلوان»، *فصلنامهٔ 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 مجموعهٔ 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 فاصلهٔ بیشتر از متن ادامه یابد.

- ویراستار مجله در ویرایش مقاله آزاد است.

- چاپ مقاله منوط به تأیید داوران و هیئت تحریریهٔ مجله است.

علائم اختصاری:

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

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
نقش مواجب و نذورات مذهبی در تثبیت قدرت سیاسی هخامنشیان: تحلیل اسنادی از الواح تخت جمشید / مهشید خدامی و حسین بادامچی	۱
آیین مانوی و ریشه‌های زروانی در آن: از تعامل مفهومی تا تقابل کیهان‌شناختی فرشاد فرشباف ابریشمی، مجیدرضا رجبی و مهرناز بهروزی	۱۹
تحلیل شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌شناسانهٔ نقش‌مایهٔ مار و عقاب در تمدن جیرفت (هزارهٔ ۳پ.م) / اسماعیل سنگاری و شقایق طاهری بختیاروند	۴۷
پیشنهادی برای تعیین کارکرد و تاریخگذاری قلعه دختر ساوه اسماعیل شراهی، محمد ابراهیم زارعی و حمیده چوبک	۶۹
از تلفیق تا عقل‌گرایی: بررسی رویکردهای سه‌گانه به اساطیر ایرانی در تاریخ‌نگاری عصر سلجوقی (با تکیه بر تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ) حسن شهریاری	۹۹
بررسی ساختاری و محتوایی تصدیق‌نامهٔ فرمان سیورغالی از امیرتیمور گورکانی در حق میر اختیارالدّین حسن طباطبائی بهبهانی از اواخر دورهٔ زندّیه سید محمد منصور (طباطبائی بهبهانی) و علیرضا خزایی	۱۲۳
بررسی تطبیقی فرم و محتوای موجودات ترکیبی در مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین و کتاب چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات قزوینی آهنگ میرمنگره و شهره جوادی	۱۵۱

Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring, 2026

Iranian Studies

Online ISSN: : 2252-0643

https://jis.ut.ac.ir

The Role of Salaries and Religious Donations in Consolidating Achaemenid Political Power: A Documentary Analysis of the Persepolis Tablets

Mahshid Khodami ✉[1], **Hossein Badamchi**[2]

1.M.A. in History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mahshidkhodami1401@gmail.com

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

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
December 30, 2025

In Revised Form:
February 1, 2026

Accepted:
April 11, 2025

Published Onlin:
May 30, 2026

Keywords:
Achaemenids, Religious Donations, Salaries and Rations, Political Power, Persepolis Fortification Tablets, Ritual Economy.

Abstract

The present study examines the multifaceted role of wages and religious offerings in consolidating and reinforcing political authority within the Achaemenid Empire, with particular emphasis on the ancient documentary evidence preserved in the Persepolis Fortification Tablets. The primary objective of this research is to provide a comprehensive analysis of the mechanisms through which ritual and economic resources were distributed among social, administrative, and religious groups, and to evaluate the impact of these practices on the legitimacy, stability, and durability of the imperial power structure. The research data consist of the extensive corpus of Persepolis Fortification Tablets, which have been meticulously examined and systematically coded using a rigorous documentary analysis methodology. The findings reveal that the system of payments, rations, and ritual allocations functioned not merely as an economic mechanism but also as a strategic instrument for strengthening the loyalty, cooperation, and compliance of court officials, priests, and local elites throughout the empire. Furthermore, a detailed geographical and structural analysis of these documents demonstrates a deliberate and clear correlation between the central authority in Persepolis and the distribution of wages in subordinate regions, reflecting a sophisticated approach to administrative control and political governance. The results highlight the critical role of religious offerings and state-administered wages as essential tools employed by the Achaemenids to legitimize their rule, stabilize social hierarchies, and maintain imperial cohesion. By providing new insights into the interplay between economic, ritual, and political dimensions, this study contributes to a deeper understanding of the organizational and ideological foundations of Achaemenid imperial power and offers a valuable perspective for reevaluating the empire's economic and religious–political structures.

Cite this The Author(s): Khodami, M, Badamchi, H.,(2026): The Role of Salaries and Religious Donations in Consolidating Achaemenid Political Power: A Documentary Analysis of the Persepolis Tablets. Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring- (1-18). https://doi.org/10.22059/jis.2026.408992.1392

Publisher: University of Tehran Press.
© Author(s) retain the copyright. Mahshid Khodami, Hossein Badamchi
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.408992.1392

1. Introduction

The Achaemenid Empire, as the first true empire in Iranian history and one of the largest of the ancient world, faced immense challenges in governing its vast, multi-ethnic, and multi-cultural territory. The key to its success in maintaining stability and unity was achieved not only through military might but through the creation of a complex administrative structure and a centralized economic system. Among the invaluable sources for understanding this structure, the collection of Persepolis Fortification Tablets, dating from the reigns of Darius I and Xerxes I, is unparalleled. Functioning as an administrative and archival archive, these tablets provide us with unprecedented details of the flow of goods, labor, and financial resources at the heart of the empire. This paper, focusing on two key categories of these documents—the records of salary payments (rations) to employees and military personnel, and the records of financial donations to religious institutions—examines the role of these two factors in consolidating and reinforcing the political power of the Achaemenid rulers. The central hypothesis of this research is that the system of salary distribution and financial support for religious institutions served as effective tools for fostering loyalty, integrating diverse ethnic groups into the imperial structure, and legitimizing the rule of the King of Kings.

The foundation of this research is the textual and quantitative analysis of the data found in the Persepolis Tablets. This analysis draws from two main sources: first, the Fortification Tablets, which primarily record the distribution of food, drink, and other daily provisions to various employees, laborers, soldiers, and diplomats in Persepolis and its surrounding regions. Second, the Treasury Tablets, which document larger financial transactions, including payments to the king, high-ranking officials, and temples. Employing an interdisciplinary approach that integrates historiography, archaeology, and studies of integration, this paper analyzes the demographic data (such as the names of individuals and their regional origins), the distribution of goods, and compares the volume and type of rations and donations. This analysis allows us to understand not only what was being distributed, but also to whom, why, and for what purpose these distributions were made.

Analysis of the salary records in the tablets paints a complex picture of the empire's workforce. These documents show that the distribution of "salaries" (which were mostly in the form of food rations) was not merely an economic mechanism, but a powerful political tool for creating loyalty and national unity. The recipients of these rations came from diverse ethnic and regional groups across the empire—from Egyptians and Greeks to Iranians and Babylonians. This indicates that at the center of power, individuals were valued based on their skills and roles, not solely on their ethnic origin. The regular and substantial payment of these rations to soldiers, who were the backbone of the imperial army, ensured that the military remained loyal to the crown and minimized the risk of rebellion or internal dissent. In this sense, the ration system functioned as a social contract: the king guaranteed the loyalty and service of soldiers, employees, and elites by distributing resources. This system was crucial for integrating local elites into the central imperial structure; a local commander or priest, by receiving a stipend and a place at the royal court, became a part of the system rather than an external threat.

The second pillar of this analysis is the role of financial donations to temples and religious centers. The Treasury Tablets provide strong evidence of regular and sometimes enormous payments from the royal treasury to major religious sanctuaries, particularly the temple of Anahita in Babylon and the temple of Mithra at Pasargadae. This financial support should not be seen merely as an act of charity. Rather, it was a political investment in acquiring religious legitimacy and justifying the kingship. In the ancient Near Eastern culture, kings were often seen as the representatives of the gods or even as divine beings themselves. By financially supporting the primary cults of his various subject peoples, the Great Kings positioned themselves not as foreign conquerors, but as the rightful patrons and upholders of their ancestral traditions and cosmic order. This act of piety was of critical importance, especially for non-Iranian peoples; supporting the temple of Babylon among the Babylonians or the temple of

Amun among the Egyptians reassured these peoples that their culture and faith were respected and protected by the central ruler. These donations also served to strengthen a powerful priestly class whose interests were intertwined with the survival of the empire, and who consequently supported the Achaemenid kings. Thus, imperial funds were used to build a religious-political network that extended the legitimacy of the government across the entire realm.

2.Conclusion

The combined analysis of salary records and religious donations in the Persepolis Tablets reveals a rich portrait of the Achaemenid Empire's political and economic mechanisms. These documents demonstrate that the stability and longevity of this vast empire were not based solely on its military power, but on a centralized and intelligent economic system. The ration system, by distributing resources and creating economic dependency, guaranteed the loyalty of the workforce and army while integrating various ethnic groups into the imperial administrative and military structure. Meanwhile, financial support for religious institutions acted as a powerful tool for legitimization, solidifying the king's rule in the eyes of diverse peoples by presenting him as a protector of their traditional faiths. Ultimately, these two mechanisms—"money for loyalty" and "money for meaning"—were intertwined, forming the very fabric of Achaemenid power and allowing the empire to rule over a vast and diverse territory for more than two centuries. The Persepolis Tablets are, therefore, not merely financial records; they are living documents of the art of Achaemenian statecraft in using resources to build a lasting empire.

پژوهش‌های ایرانشناسی
شاپای الکترونیکی: ۰۶۲۳-۲۲۵۲
https://jis.ut.ac.ir
دانشگاه تهران

نقش مواجب و نذورات مذهبی در تثبیت قدرت سیاسی هخامنشیان: تحلیل اسنادی از الواح تخت جمشید

مهشید خدامی ✉ [۱]، **حسین بادامچی** [۲]

۱. کارشناسی ارشد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی ،دانشگاه تهران ،تهران ،ایران، رایانامه: mahshidkhodami 1401@gmail.com

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

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۰/۰۹

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۴/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۱/۲۲

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۱۰

واژه‌های کلیدی:
هخامنشیان، نذورات مذهبی، مواجب و جیره‌ها، قدرت سیاسی، الواح باروی تخت‌جمشید، اقتصاد آیینی

چکیده

قدرت گسترده هخامنشیان نیازمند سازوکارهای مدیریتی و مشروعیت‌بخشی مؤثری بود. در این میان، نقش نهادهای مذهبی و جریان منابع مالی از طریق مواجب و نذورات به معابد، به عنوان ابزاری برای انسجام اجتماعی و سیاسی، نیازمند بررسی دقیق است. این پژوهش بر این فرض استوار است که توزیع و مدیریت این منابع، فراتر از کارکرد صرفاً مذهبی، کارکردی استراتژیک در تثبیت مشروعیت شاهنشاهی و کنترل نخبگان محلی داشته است. هدف اصلی این تحقیق، واکاوی کارکرد سیاسی–اجتماعی نظام مواجب و نذورات مذهبی در دوران هخامنشی، با تمرکز بر داده‌های مستخرج از الواح اقتصادی تخت جمشید است. این پژوهش از نوع توصیفی–تحلیلی بوده و روش گردآوری داده‌ها مبتنی بر مطالعات اسنادی (کتابخانه‌ای) و تحلیل محتوای کمی و کیفی اسناد اقتصادی باقی‌مانده از تخت جمشید (مانند الواح مالی) است که روابط میان مرکز و نهادهای محلی را نشان می‌دهند. تحلیل اسناد نشان می‌دهد که شاهان به‌طور سازمان‌یافته‌ای منابع مالی کلانی را به معابد و نهادهای مذهبی در سراسر امپراتوری تخصیص می‌دادند. این تخصیص‌ها اغلب با ذکر نام شاه یا خانواده سلطنتی صورت می‌گرفت که این امر موجب می‌شد ساختار مذهبی به عاملی برای تبلیغ و حمایت از سلطنت تبدیل شود. همچنین، ثبات اقتصادی این نهادها از طریق هدایای سلطنتی، وفاداری طبقه کاهنان را تضمین می‌کرد. نظام مواجب و نذورات مذهبی در دوره هخامنشی یک سیستم دوطرفه بود: شاه مشروعیت خود را از طریق حمایت از ادیان تقویت می‌کرد و در عوض، نهادهای مذهبی با ارائه خدمات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، پایه‌های قدرت سیاسی شاهنشاه را در اقلیم‌های مختلف تحکیم می‌بخشیدند. این سیستم، نمودی از درک عمیق هخامنشیان از پیوند دین و سیاست برای مدیریت یک امپراتوری چند فرهنگی بود..

استناد: خدامی، مهشید، بادامچی، حسین ؛(۱۴۰۵): نقش مواجب و نذورات مذهبی در تثبیت قدرت سیاسی هخامنشیان: تحلیل اسنادی از الواح تخت جمشید: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار، (۱۸-۱).
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.408992.1392

ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: مهشید خدامی، حسین بادامچی

۱. مقدمه

هخامنشیان با گستره‌ای از مدیترانه تا هند، برای حفظ ثبات سیاسی و اداری نیازمند مکانیسم‌های پیچیده‌ای بود. در این میان، مواجب (پرداخت‌های منظم به کارمندان و نیروهای نظامی) و نذورات مذهبی (پیشکش‌های آیینی به خدایان و معابد) نقش مهمی در تثبیت قدرت مرکزی ایفا می‌کردند، که این نقش از طریق تحلیل اسنادی الواح تخت جمشید قابل بررسی است. الواح تخت جمشید، عمدتاً به زبان ایلامی و به عنوان اسناد اداری، جزئیات پرداخت‌های اقتصادی و آیینی را ثبت کرده‌اند و پیوند میان دین، اقتصاد و سیاست را در این دوره نشان می‌دهند (Hallock, 1969; Hallock, 1985).

نذورات مذهبی علاوه بر جنبه روحانی، ابزاری برای توزیع منابع اقتصادی و تقویت پیوندهای اجتماعی بودند. در الواح، نذورات به خدایان ایلامی مانند هومبان و خدایان ایرانی مانند اهورامزدا اختصاص می‌یافت و از طریق درگیر کردن کارگران، کاهنان و معابد محلی، اقتصاد و وفاداری به دربار مرکزی را تقویت می‌کرد (Henkelman, 2008; رزمجو، ۱۳۸۴). اغلب این نذورات شامل غلات، حیوانات و فلزات گران‌بها بودند و در بسیاری موارد با مواجب ادغام می‌شدند، به گونه‌ای که پرداخت به کارگرانی که در مراسم مذهبی شرکت می‌کردند، مرز میان اقتصاد سکولار و مذهبی را محو می‌کرد (ارفعی، ۱۳۸۷).

پیوند میان دین، اقتصاد و سیاست یکی از ویژگی‌های بارز هخامنشیان بود. دین زرتشتی با ادغام خدایان محلی به حفظ وحدت سیاسی کمک می‌کرد، در حالی که مواجب به نیروهای اداری و نظامی وفاداری می‌بخشید و نذورات، منابع را به معابد هدایت می‌کرد تا حمایت محلی را جلب نماید (Shahbazi, 1987; Briant, 2002). این ترکیب، شاه را به عنوان توزیع‌کننده الهی منابع معرفی کرده و ثبات سیاسی را تضمین می‌کرد (هینتس، ۱۳۵۳; رزمجو، ۱۳۸۲). سیستم توزیع نذورات و مواجب در الواح، مشابه ساختار اقتصادی–سیاسی بین‌النهرین، نشان می‌دهد که عبادت و سیاست به صورت همزمان در تثبیت قدرت مرکزی عمل می‌کردند (Black, 2023; لوکوک، ۱۳۸۶).

هدف این مقاله تحلیل نقش مواجب و نذورات مذهبی در تثبیت قدرت سیاسی هخامنشیان از طریق بررسی اسنادی الواح تخت جمشید است. پرسش‌های اصلی عبارتند از: نذورات چگونه ثبات سیاسی و وفاداری اقوام مختلف را تقویت می‌کردند؟ نقش مواجب در ترکیب با پرداخت‌های آیینی چه بود و چگونه وفاداری نیروهای اداری و نظامی را تضمین می‌کرد؟ آیا سیاست تساهل مذهبی هخامنشیان از طریق این پرداخت‌ها به ادغام اقوام مختلف منجر شد؟

فرضیه‌ها بر این اساس است که نذورات، با حمایت از معابد محلی، وفاداری اقوام غیرایرانی را جلب کرده و از شورش‌ها جلوگیری می‌کردند؛ پیوند مواجب با مراسم مذهبی، وابستگی کارگران را به سیستم سیاسی افزایش می‌داد؛ و در نهایت، این نظام، اقتصاد امپراتوری را با دین گره زده و

شاه را به عنوان نماینده الهی قدرت معرفی می‌کرد (Henkelman, 2021; شیشه‌گر، ۱۳۸۸; بریان، ۱۳۸۱).

پژوهش حاضر با اتکا به الواح باروی و خزانه تخت‌جمشید، چگونگی سازمان‌یافتگی مواجب و نذورات را به عنوان ابزار تثبیت قدرت سیاسی و مشروعیت دینی بررسی می‌کند. تحلیل دقیق متون ایلامی و ساختار توزیع جیره‌ها و نذورات، پیوند میان نظام اقتصادی معابد و سیاست تمرکز قدرت در دربار پارسی را روشن می‌سازد. در ادامه، چارچوب نظری، پیشینه پژوهش، روش‌شناسی تحلیل اسنادی و یافته‌ها ارائه و در بخش نتیجه‌گیری نقش سیاسی این نظام توزیعی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱-۱.مبانی نظری و چارچوب مفهومی پژوهش

در بررسی نقش مواجب و نذورات مذهبی در تثبیت قدرت سیاسی هخامنشیان، چارچوب مفهومی پژوهش بر دو محور اصلی استوار است: مشروعیت سیاسی و اقتصاد آیینی. مشروعیت سیاسی در این پژوهش به معنای پذیرش داوطلبانه قدرت توسط جامعه و تقویت آن از طریق پیوند با نهادهای مذهبی و آیینی تعریف می‌شود. در هخامنشیان، شاه به عنوان واسطه میان خدایان و مردم عمل می‌کرد و نذورات مذهبی و مواجب، ابزاری برای تثبیت این مشروعیت چندفرهنگی بودند، به گونه‌ای که ادغام خدایان محلی و ایرانی وفاداری اقوام مختلف را تضمین می‌کرد (Henkelman, 2008; Boyce, 1979).

مفهوم اقتصاد آیینی، چارچوب تحلیلی دیگری است که در این پژوهش به کار گرفته می‌شود. اقتصاد آیینی، فعالیت‌های مذهبی را با فرآیندهای اقتصادی پیوند می‌دهد و نشان می‌دهد چگونه نذورات و مواجب به معابد، کارگران و نهادهای مذهبی، منابع اقتصادی را سازمان‌دهی و وفاداری سیاسی را تقویت می‌کردند (Hallock, 1969; Wells & McAnany, 2008). در هخامنشیان، این نظام توزیع اقتصادی–مذهبی، از طریق الواح تخت جمشید قابل ردیابی است و نشان می‌دهد که نذورات و پرداخت‌های آیینی به عنوان پیشکش‌های اقتصادی، نقش تثبیت‌کننده قدرت شاه را ایفا می‌کردند (ارفعی، ۱۳۸۷; رزمجو، ۱۳۸۴). این چارچوب نشان می‌دهد که اقتصاد آیینی نه تنها منابع را بازتوزیع می‌کرد، بلکه وابستگی اجتماعی و سیاسی گروه‌های مختلف را نیز تقویت می‌نمود.

رویکرد پژوهش مبتنی بر تحلیل اسنادی و باستان‌شناسی اقتصادی است. تحلیل اسنادی بر مطالعه الواح تخت جمشید، کتیبه‌ها و متون ایلامی متمرکز است تا جزئیات پرداخت‌های اقتصادی و آیینی و نحوه سازمان‌دهی مواجب و نذورات به دست آید (Hallock, 1978; ارفعی، ۱۳۸۷). باستان‌شناسی اقتصادی نیز با بررسی آثار مرتبط، مانند معابد و اشیاء اقتصادی، امکان بازسازی شبکه اقتصادی–مذهبی امپراتوری را فراهم می‌کند (Stronach, 1978; Henkelman, 2008). این رویکرد ترکیبی، امکان پیوند دادن داده‌های مکتوب و مادی را فراهم می‌آورد و نقش

نذورات و مواجب در تثبیت قدرت سیاسی و مشروعیت دینی را به روشنی نشان می‌دهد (Makvandi, 2013; Cook, 1983).

بر این اساس، چارچوب مفهومی پژوهش نشان می‌دهد که مواجب و نذورات مذهبی نه تنها ابزار اقتصادی، بلکه ابزار سیاست‌گذاری و تثبیت مشروعیت شاهنشاه هخامنشی بودند و این دو عنصر در یک ساختار یکپارچه اقتصادی–مذهبی، قدرت مرکزی را تقویت می‌کردند. پژوهش حاضر با اتکا به شواهد اسنادی و باستان‌شناختی، روابط میان دین، اقتصاد و سیاست در هخامنشیان را بازسازی می‌کند و نقش این نظام توزیعی در پایداری امپراتوری را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

۱-۲.پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های پیشین درباره نقش مواجب و نذورات مذهبی در تثبیت قدرت سیاسی هخامنشیان عمدتاً بر تحلیل الواح و خزانه تخت‌جمشید متمرکز بوده‌اند، اسنادی که جزئیات پرداخت‌های اقتصادی، جیره‌ها و نذورات به خدایان را ثبت کرده‌اند (Hallock, 1969). هالوک در آثار مرجع خود، نظام اهدای پیشکش‌ها به خدایان و ساختار مواجب و جیره‌ها را تحلیل کرده و نشان داده است که این پرداخت‌ها بخشی از سیستم توزیع منابع بودند که وفاداری و کنترل اجتماعی را تقویت می‌کردند (Hallock, 1969, pp. 8–19).

ارفعی با تمرکز بر بستر جغرافیایی الواح، نشان می‌دهد که الگوهای اختصاص پیشکش‌ها تابع ساختار اداری و وحدت سیاسی در عین تنوع آیینی بوده‌اند و این موضوع بیانگر سیاست تساهل مذهبی هخامنشیان و ادغام اقوام فتح‌شده است (Arfaee, 2008, pp. 17–22). از منظر زبان‌شناختی، Tavernier تحلیل ترکیب واژگان ایلامی، ایرانی و بین‌النهرینی در متون اداری و مذهبی را ارائه می‌دهد و اهمیت اقتصادی آیین‌ها و سلسله‌مراتب اداری مواجب و جیره‌ها را روشن می‌کند (Tavernier, 2007, pp. 108–113).

مطالعات بلک و گرین و همچنین Stuckey و Frayne، خدایان و نمادهای مذهبی را در ساختارهای اقتصادی و سیاسی تحلیل کرده و نقش نذورات را در پایداری قدرت تبیین می‌کنند (Black & Green, 2004, pp. 32–44; Frayne & Stuckey, 2021, pp. 47–56). هنکلمن نیز با بررسی خدایان کمترشناخته‌شده و آیین‌های مذهبی، سیاست مذهبی باز و نظارت دیوان‌سالارانه بر نذورات را نشان می‌دهد (Henkelman, 2008, pp. 137–145; Henkelman, 2021, pp. 203–209). رزمجو با تمرکز بر خدایان ناشناخته و پرداخت‌های آیینی در الواح، ساختار متمرکز این پرداخت‌ها را تحلیل کرده و پیوند میان دین و قدرت سیاسی را آشکار می‌سازد (رزمجو، ۱۳۸۲؛ رزمجو، ۱۳۸۴). مطالعاتی مانند سرابی، شیشه‌گر، شرفی و مکوندی نیز نقش مراسم قربانی و نذورات را در تثبیت قدرت شاهان و تقویت وابستگی اجتماعی بررسی کرده‌اند (شیشه‌گر، ۱۳۸۸؛

Makvandi, 2013). همچنین پژوهش‌هایی مانند بریان و لوکوک، ساختار اداری و مشروعیت الهی شاهان هخامنشی را تحلیل کرده‌اند (بریان، ۱۳۸۱؛ لوکوک، ۱۳۸۶).

با وجود این پژوهش‌ها، خلأهای مهمی در تحلیل نقش سیاسی نذورات وجود دارد. مطالعات پیشین عمدتاً به طبقه‌بندی اقتصادی و توصیف آماری پرداخت‌ها پرداخته‌اند، اما کمتر به پیوند نذورات با سیاست تساهل مذهبی و ادغام اقوام، و تأثیر آن بر تثبیت قدرت مرکزی توجه شده است (Henkelman, 2021). همچنین، بررسی نقشه جغرافیایی توزیع نذورات و تحلیل معناگرایانه خدایان ناشناخته و الگوهای آیینی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل ساختاری، معناشناختی و جغرافیایی این پرداخت‌ها، این خلأها را پر می‌کند و نقش نذورات و مواجب را در پایداری قدرت سیاسی هخامنشیان بازسازی می‌کند، در حالی که چارچوب نظری اقتصاد آیینی و مشروعیت دینی را در بستر ایرانی به کار می‌گیرد.

۱-۳.روش پژوهش

روش‌شناسی این پژوهش مبتنی بر تحلیل اسنادی (Documentary Analysis) و رویکردی ترکیبی ـ کیفی/کمی است؛ زیرا پرسش پژوهش مستلزم بازخوانی دقیق متون اداری ـ اقتصادی بازمانده از تخت‌جمشید و استخراج الگوهای توزیع منابع آیینی در بستری که هم پیوندهای معنایی و هم روابط کمّی دارد، می‌باشد. روند روش‌شناختی شامل مراحل متوالی و مکمل ذیل است: نخست بررسی انتقادی منابع و تعیین حوزه داده‌ای صورت گرفت؛ جامعه پژوهش مجموعهٔ الواح باروی تخت‌جمشید (Persepolis Fortification Tablets) به‌عنوان مخزنی اصلی از ثبت‌های مواجب، جیره‌ها و نذورات در هخامنشیان انتخاب شد و برای تضمین کاملتِ پوشش اسنادی، از نسخه‌های منتشرشده، فالنوت‌های عکسی و انتشارات کپی‌شده معتبر بهره گرفته شد. در مرحله پس‌پردازش متنی، هر قطعه یا هر مدخلِ ثبت‌شده در الواح به‌عنوان واحد تحلیل منظور شد و عملیات‌های فیلولوژیک شامل تبدیل واج‌نگاری حروف یک خط نوشتاری به حروف خط دیگری خط میخی ، بازخوانی متن در مواجهه با فرسودگی و نقایص، و ترجمه معنایی با رجوع به منابع لغوی و قواعد نحوی زبان ایلامی انجام گرفت؛ موارد مندرج که ابهام یا نقصان داشتند با درج نشانه‌های انتقادی و یادداشت‌های حاشیه‌ای ثبت شدند تا قابلیت پیگیری تحلیلی حفظ شود.

۱-۴.یافته های پژوهش

بخش یافته‌های این پژوهش به بررسی و تبیین داده‌های استخراج‌شده از مجموعهٔ الواح باروی تخت‌جمشید اختصاص دارد. در این بخش، با تکیه بر اسناد اصلی، الگوهای توزیع مواجب و نذورات در میان گروه‌های مختلف اجتماعی، مذهبی و اداری تحلیل می‌شود تا چگونگی عملکرد سازوکار مالی و آیینی در تثبیت نظم سیاسی امپراتوری آشکار گردد.

۲.ساختار اقتصادی مواجب در نظام اداری هخامنشی

در نظام اداری هخامنشی، مواجب به عنوان یک ابزار کلیدی برای تثبیت قدرت سیاسی و کنترل نیروی کار، نقش محوری ایفا می‌کرد. الواح تخت جمشید، به ویژه الواح باروی، تصویری دقیق از این سیستم ارائه می‌دهند و نشان می‌دهند که پرداخت‌ها نه تنها بر پایه نیازهای روزمره، بلکه به منظور حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی و اداری سازمان‌دهی شده بودند (Hallock, 1969). مواجب، که در متون ایلامی به صورت «جیره ها» ثبت شده، شامل غلات، شراب، میوه، حیوانات و گاهی فلزات گران‌بها بود و بر اساس جایگاه اجتماعی، مهارت، جنسیت و موقعیت جغرافیایی دریافت‌کنندگان متفاوت بود. برای مثال، کارگران ماهر مانند سنگ‌تراشان یا صنعتگران مواجب بالاتری دریافت می‌کردند و این انگیزه‌ای برای تخصص‌گرایی و رونق اقتصاد امپراتوری ایجاد می‌کرد.

اسناد خزانه تخت جمشید نشان می‌دهند که پرداخت‌ها تحت نظارت دیوان‌سالارانه و با مهرهای رسمی انجام می‌شدند و اغلب به صورت ماهانه یا فصلی توزیع می‌شدند (Cameron, 1948). تفاوت میزان پرداخت‌ها، از کارگران ساده تا مقامات بالاتر مانند ساتراپ‌ها ، علاوه بر ایجاد انگیزه، وابستگی آن‌ها به مرکز قدرت را تضمین می‌کرد و از شورش‌های محلی جلوگیری می‌نمود (Henkelman, 2008). زنان درباری نیز در چرخه توزیع منابع نقش داشتند؛ برای نمونه، Irdabama، مادر داریوش، مواجب‌های ویژه‌ای به کارگران تحت نظارت خود اختصاص می‌داد (Brosius, 2021). این ساختار که ریشه در سنت‌های ایلامی داشت، توسط هخامنشیان برای مدیریت یک امپراتوری چندفرهنگی تکامل یافت و مواجب به ابزاری برای ادغام فرهنگی تبدیل شد (هینتس، ۱۳۵۳).

از منظر اقتصادی، مواجب بخشی از یک سیستم بزرگ توزیع مازاد بود که از مالیات‌های استانی تأمین می‌شد و به مراکز اداری هدایت می‌گردید (Briant, 2002). این سیستم عمدتاً غیرنقدی بود، اما معادل نقره‌ای کالاها محاسبه می‌شد تا عدالت رعایت شود و امکان مقایسه پرداخت‌ها فراهم گردد (رزمجو، ۱۳۸۴). جیره‌های موقت، مانند جیره بندی مقطعی ، نشان می‌دهند که مسافران و نیروهای نظامی نیز مواجب دریافت می‌کردند تا وفاداری آن‌ها حفظ شود (Makvandi, 2013).

پیوند مواجب با عناصر مذهبی نیز قابل توجه بود. بخشی از پرداخت‌ها به کاهنان یا برای مراسم آیینی اختصاص می‌یافت و کارگران معابد اغلب مواجب و نذورات را به صورت ترکیبی دریافت می‌کردند (رزمجو، ۱۳۸۲). این تلفیق اقتصاد و دین، مشروعیت شاه و کنترل اجتماعی را تقویت می‌کرد (Shahbazi, 1987). پرداخت به کارگران خارجی مانند یونانی‌ها یا بابلی‌ها نیز نشان‌دهنده سیاست تساهل هخامنشیان و ادغام اقوام از طریق وابستگی اقتصادی بود (Aperghis & Zournatzi, 2023).

سطح کلان، ساختار مواجب هخامنشی مشابه سیستم‌های باستانی مانند اقتصاد بین‌النهرین بود، با این تفاوت که توزیع منابع در سراسر امپراتوری با کمک جاده‌های سلطنتی و سیستم پستی نیز تسهیل می‌شد (Black, 2023; Stronach, 1978). این ساختار، با ایجاد سلسله‌مراتب و پرداخت پایه حتی به کارگران پایین‌رتبه، انگیزه برای پیشرفت و وفاداری به مرکز قدرت را تضمین می‌کرد (لوکوک، ۱۳۸۶). تحلیل اسنادی نشان می‌دهد که مواجب، ابزار کنترل اقتصادی و سیاسی و پایه‌ای برای پایداری امپراتوری بود، به طوری که بدون آن، حفظ امپراتوری وسیع هخامنشی ممکن نمی‌بود (Cook, 1983; شیشه‌گر، ۱۳۸۸; هینتس، ۱۳۹۲).

۳.نذورات مذهبی و پیوند آن با مواجب در تثبیت قدرت

در نظام هخامنشی، نذورات مذهبی بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار قدرت و اقتصاد آیینی بودند و نقشی کلیدی در تثبیت قدرت سیاسی ایفا می‌کردند. این نذورات، که در الواح تخت جمشید ثبت شده‌اند، شامل پیشکش‌هایی مانند غلات، حیوانات، فلزات گران‌بها و کالاهای لوکس به خدایان ایرانی و ایلامی بود و هدف آن‌ها ایجاد وابستگی اقتصادی و مذهبی میان معابد، کاهنان و جامعه محلی با شاه و مرکز قدرت بود (Henkelman, 2008). تحلیل این اسناد نشان می‌دهد که نذورات نه تنها جنبه مذهبی داشتند، بلکه به صورت هدفمند برای تقویت وحدت اقوام مختلف و مشروعیت شاهنشاه به کار گرفته می‌شدند (رزمجو، ۱۳۸۲).

نذورات با ساختار مواجب ادغام می‌شدند؛ به‌گونه‌ای که کارگران و مقامات که در فعالیت‌های آیینی و مذهبی مشارکت داشتند، بخشی از مواجب خود را از طریق نذورات دریافت می‌کردند. این ترکیب، مرز میان اقتصاد سکولار و مذهبی را محو می‌کرد و شاه را به عنوان توزیع‌کننده الهی منابع معرفی می‌کرد (Shahbazi, 1987). برای نمونه، پرداخت‌های آیینی به معابد محلی و کاهنان، علاوه بر تأمین نیازهای مذهبی، وابستگی اقوام فتح‌شده به مرکز قدرت را تضمین می‌کرد و از شورش‌های محلی جلوگیری می‌نمود (Henkelman, 2021).

نذورات همچنین در چارچوب «اقتصاد آیینی» قابل تحلیل هستند، مفهومی که نشان می‌دهد فعالیت‌های مذهبی منابع اقتصادی را بسیج می‌کرد و از این طریق قدرت سیاسی و ثبات اجتماعی را تقویت می‌نمود (Wells & McAnany, 2008). در دوره هخامنشیان، توزیع پیشکش‌ها از طریق دیوان‌سالاری دقیق و حسابداری متمرکز انجام می‌شد، به طوری که هر نذر و مواجب ثبت و کنترل می‌گردید (Hallock, 1969). این سیستم، علاوه بر حفظ نظم و کنترل نیروی انسانی، از بحران‌های محلی جلوگیری می‌کرد و امکان توزیع منابع در گستره وسیع امپراتوری را فراهم می‌آورد (Briant, 2002).

از منظر فرهنگی و سیاسی، نذورات مذهبی انعکاسی از سیاست تساهل مذهبی هخامنشیان بودند. پرداخت به خدایان محلی و ناشناخته ایلامی، همزمان با خدایان ایرانی، نشان‌دهنده تلاش شاهنشاه برای ادغام اقوام مختلف در چارچوب مشروعیت چندفرهنگی بود (رزمجو، ۱۳۸۴;

Henkelman, 2003). علاوه بر این، مشارکت زنان در روند توزیع نذورات و مواجب، به ویژه در مدیریت منابع محلی و آیینی، نمایانگر اهمیت نقش آنان در پایداری نظام سیاسی و مذهبی امپراتوری بود (Brosius, 2021).

تحلیل الواح تخت جمشید همچنین نشان می‌دهد که نذورات، علاوه بر تأمین منابع آیینی، مکانیزمی برای هدایت اقتصاد محلی و ایجاد شبکه‌های وابستگی میان جامعه و مرکز قدرت فراهم می‌کردند. پیشکش‌ها به معابد و کاهنان، موجب رونق فعالیت‌های اقتصادی محلی، افزایش وفاداری به شاه و تقویت مشروعیت وی در میان اقوام فتح‌شده می‌شد (Shahbazi, 1987; Aperghis & Zournatzi, 2023). بدین ترتیب، نذورات مذهبی در هخامنشیان نه تنها عبادت، بلکه ابزار سیاست و اقتصاد بودند و پیوند میان دین، اقتصاد و قدرت را مستحکم می‌کردند (Henkelman, 2021; رزمجو، ۱۳۸۲). نذورات مذهبی در هخامنشیان هم به عنوان عامل تثبیت مشروعیت شاه و هم به عنوان مکانیسمی برای کنترل اقتصادی و اجتماعی عمل می‌کردند. ترکیب آن‌ها با نظام مواجب، یک سیستم پیچیده و چندلایه ایجاد می‌کرد که ضمن پشتیبانی از نهادهای مذهبی، وابستگی و وفاداری کارگران، مقامات و اقوام مختلف را به مرکز قدرت تقویت می‌نمود. این ساختار، نمونه‌ای برجسته از اقتصاد آیینی در امپراتوری‌های کهن است و الواح تخت جمشید به عنوان شاهدی بی‌بدیل، عمق این رابطه میان دین و سیاست را آشکار می‌سازد.

۴.نقش زنان، کاهنان و کارگزاران مذهبی در دریافت نذورات

در هخامنشیان، زنان، کاهنان و کارگزاران مذهبی نقش محوری در دریافت و مدیریت نذورات داشتند و این نقش‌ها بخشی از یک سیستم پیچیده اداری–مذهبی بود که قدرت مرکزی را تثبیت می‌کرد. الواح تخت جمشید (Persepolis Fortification Tablets) نشان می‌دهند که نذورات، شامل غلات، حیوانات، شراب و کالاهای لوکس، نه تنها برای اجرای مراسم آیینی، بلکه به‌عنوان ابزاری برای تقویت وفاداری به شاه و ادغام فرهنگی اقوام مختلف توزیع می‌شدند (Henkelman, 2008).

زنان درباری و غیرسلطنتی در این سیستم نقش فعالی داشتند. زنان غیرسلطنتی، به ویژه کارگران معابد یا زنان محلی، نذورات را به عنوان بخشی از مواجب خود دریافت می‌کردند تا در مراسم آیینی مشارکت داشته باشند، به‌ویژه مراسم مرتبط با خدایان زنانه مانند آناهیتا یا الهه‌های ایلامی (Brosius, 2010). زنان درباری مانند ایرداباما و ایرتاستونا ، علاوه بر دریافت نذورات، مسئول توزیع آن‌ها به گروه‌های کارگری و معابد تحت نظارت خود بودند، که جایگاه آنان را به عنوان کارگزاران اقتصادی–مذهبی برجسته می‌کرد (Henkelman, 2010). این نقش زنان، علاوه بر تأمین نیازهای اقتصادی، وابستگی اجتماعی و مذهبی ایجاد می‌کرد و به حفظ ثبات سیاسی و فرهنگی امپراتوری کمک می‌نمود (Makvandi, 2013).

کاهنان، به عنوان واسطه‌های میان مردم و خدایان، دریافت‌کنندگان مستقیم نذورات بودند و اجرای آیین‌ها بر عهده آنان قرار داشت. در الواح تخت جمشید، کاهنان ایرانی مانند مغان و ایلامی، نذورات را برای خدایانی مانند اهورامزدا، هومبان و ادد دریافت و توزیع می‌کردند (Boyce, 1979). آن‌ها علاوه بر وظایف مذهبی، بخشی از دیوان‌سالاری هخامنشی محسوب می‌شدند و با ثبت گزارش‌های اداری و مهرهای رسمی، کنترل و نظارت بر توزیع نذورات را تضمین می‌کردند (Hallock, 1969). کاهنان همچنین منابع لازم برای آموزش و حفظ متون مذهبی را تأمین می‌کردند و نقش آنان در ثبات سیاسی و مشروعیت شاه قابل توجه بود (رفیعی، ۱۳۸۶; Henkelman, 2021).

کارگزاران مذهبی، شامل مدیران معابد و مقامات اداری با وظایف آیینی، نقش واسطه‌ای میان شاه، کاهنان و معابد داشتند. این افراد نذورات را دریافت و به کاهنان یا مراکز مذهبی توزیع می‌کردند و گزارش‌های دقیق از نوع و میزان نذورات ارائه می‌دادند، که امکان نظارت مرکزی را فراهم می‌کرد (Hallock, 1985). در برخی موارد، زنان نیز به عنوان کارگزاران مذهبی فعالیت می‌کردند؛ برای مثال آتوسا ، همسر خشایارشا، در دریافت و توزیع نذورات برای معابد نقش داشت (Henkelman, 2010). این ساختار موجب گره خوردن اقتصاد و دین شد و وحدت و وفاداری در امپراتوری را تقویت می‌کرد (Briant, 2002; Stronach, 1978). تحلیل اسنادی نشان می‌دهد که بدون حضور این گروه‌ها، سیستم نذورات ناکارآمد می‌شد، زیرا توزیع عادلانه و نظارت بر منابع تضمین نمی‌گردید. زنان، کاهنان و کارگزاران مذهبی، با دریافت و مدیریت نذورات، ابزار تثبیت قدرت و مشروعیت شاه را عملی می‌کردند و میراث ایلامی در این نقش‌ها، پایه و الگوی هخامنشیان برای ادغام فرهنگی و اداره چندفرهنگی قلمرو بود (شهبازی، ۱۳۸۰; هینتس، ۱۳۹۲).

۵.جغرافیای مذهبی و توزیع منابع آیینی در اسناد تخت‌جمشید

جغرافیای مذهبی و توزیع منابع آیینی در اسناد تخت‌جمشید، نمایانگر یک سیستم اداری–مذهبی پیشرفته است که مذهب، اقتصاد و سیاست را به هم پیوند می‌داد. الواح باروی تخت‌جمشید (Persepolis Fortification Archive)، با بیش از ۱۵ هزار سند عمدتاً به زبان ایلامی و مربوط به سال‌های ۵۰۹ تا ۴۹۳ پیش از میلاد، جزئیات توزیع کالاهای خوراکی، حیوانات و منابع دیگر برای اهداف آیینی را ثبت کرده‌اند. این اسناد نشان می‌دهند که جغرافیای مذهبی هخامنشیان فراتر از تخت‌جمشید بود و حدود ۱۵۰ مکان اداری در استان فارس، شامل روستاها، املاک، انبارها، قلعه‌ها و رودخانه‌ها را در بر می‌گرفت (Hallock, 1969).

تخت‌جمشید (پارسا) به عنوان مرکز اداری–آیینی عمل می‌کرد و با مکان‌های مقدس اطراف مانند نقش رستم و پاسارگاد پیوند داشت. این منظره آیینی، ترکیبی از عناصر طبیعی مانند کوه‌ها و سازه‌های ساخته‌شده مانند برج‌ها و محراب‌های پلکانی بود که در تصاویر گلیپتیک (مهرها) منعکس شده و فرآیندهای قربانی، ریختن مایعات مقدس و پرستش را نمایش می‌دادند. این

نظام توزیع، خدایان محلی ایلامی مانند هومبان و اینشوشیناک را در کنار اهورامزدا و خدایان سامی مانند ادد قرار می‌داد و حضور خدایان کمتر شناخته‌شده، بیانگر ادغام فرهنگی ایلامی–ایرانی بود (Henkelman, 2008).

توزیع منابع آیینی، بخشی از یک اقتصاد اداری پیچیده بود که منابع جمع‌آوری‌شده از مالیات‌های استانی را برای قربانی‌ها، قربانی ها و مراسم به خدایان، کاهنان، مقامات مذهبی، خانواده سلطنتی، کارگران و حتی حیوانات اختصاص می‌داد. این توزیع به صورت بازتوزیع مذهبی عمل می‌کرد و حدود ۵۰ درصد از الواح به جیره‌ها و مواجب سفر اختصاص داشت، در حالی که بخش قابل توجهی برای مراسم آیینی مانند لان و شی پانشی مصرف می‌شد. مکان‌هایی مانند اپیشتپدان و پیراشتا مراکز اصلی توزیع منابع آیینی بودند و سیستم تحت نظارت مقاماتی مانند پرناکا و زی‌شاویش با استفاده از بیش از ۳۱۰۰ مهر رسمی، کنترل و تأیید می‌شد (Stronach, 1978).

از منظر توپوگرافی، شبکه توزیع منابع از تخت‌جمشید به سمت نقش رستم و پاسارگاد گسترش می‌یافت. نقش رستم شامل آرامگاه‌های صخره‌ای و کعبه زرتشت بود و پاسارگاد محوطه‌های مقدس و برج‌هایی برای آیین‌های آتش میزبانی می‌کردند. ایستگاه‌های راه و مراکز انبارداری، مانند هیدالی و تیرازیس، تسهیل‌کننده انتقال منابع بودند و اقتصاد محلی را با آیین‌های مرکزی ادغام می‌کردند (Makvandi, 2013).

تحلیل اسناد و تصاویر گلیپتیک نشان می‌دهد که جغرافیای مذهبی هخامنشی، نمونه‌ای از یک سیستم سینکرتیک بود که سیاست و دین را به هم پیوند می‌داد. منابع آیینی نه تنها مشروعیت شاه را تقویت می‌کردند، بلکه وحدت فرهنگی و اجتماعی امپراتوری را حفظ می‌نمودند و نشان می‌دهند که ریشه این سیستم در تمدن ایلامی–ایرانی بوده و در دوره‌های پساهخامنشی ادامه یافته است. این اسناد، نیاز به تحقیقات بیشتر بر روی توپوگرافی مذهبی و تحلیل مکان‌هایی مانند نقش رستم و پاسارگاد را برجسته می‌سازند و اهمیت آن‌ها در فهم سیاست تساهل مذهبی و توزیع منابع در هخامنشیان را نشان می‌دهند.

۶.ارتباط میان نذورات مذهبی و وفاداری سیاسی نخبگان محلی

ارتباط میان نذورات مذهبی و وفاداری سیاسی نخبگان محلی در هخامنشیان، نمایانگر یک استراتژی پیچیده اداری–مذهبی بود که دین، اقتصاد و سیاست را به هم پیوند می‌داد. نذورات، شامل پیشکش‌های اقتصادی مانند غلات، حیوانات و فلزات گران‌بها، نه تنها برای اهداف معنوی ارائه می‌شدند، بلکه ابزار موثری برای تثبیت قدرت شاه و ایجاد وابستگی نخبگان محلی به سیستم مرکزی بودند (Shahbazi, 1987; Hallock, 1969). سیاست تساهل مذهبی هخامنشیان، که از زمان کوروش بزرگ آغاز شد، شاه را به عنوان حامی خدایان محلی معرفی می‌کرد و از طریق نذورات، وفاداری اقوام فتح‌شده را تضمین می‌نمود. تحلیل الواح تخت‌جمشید نشان می‌دهد

که نخبگان محلی، از جمله ساتراپ‌ها، حاکمان قومی و کاهنان، با دریافت نذورات برای معابد خود، مستقیماً از حمایت اقتصادی مرکز بهره‌مند می‌شدند و در مقابل، وفاداری خود را به شاه نشان می‌دادند (Henkelman, 2021). این مکانیسم، علاوه بر کنترل سیاسی، به ادغام فرهنگی مناطق مختلف نیز کمک می‌کرد، زیرا پیشکش‌ها و مراسم آیینی محلی با نمادها و مهرهای هخامنشی ترکیب می‌شدند (Boyce, 1982).

نخبگان محلی اغلب به عنوان واسطه‌های توزیع منابع عمل می‌کردند؛ برای مثال، نذورات به معابد ایلام، بابل و آناتولی اختصاص می‌یافت و کاهنان و حاکمان محلی مسئول دریافت و مدیریت آن‌ها بودند. این نقش، آن‌ها را به بخشی از دیوان‌سالاری امپراتوری تبدیل می‌کرد و انگیزه اقتصادی برای وفاداری فراهم می‌ساخت (Henkelman, 2008). مطالعات موردی مانند مصر و لیکیا نشان می‌دهند که نخبگان با بازسازی معابد و ادغام سقوط سلطنتی هخامنشی، وفاداری سیاسی خود را به نمایش می‌گذاشتند؛ نمونه بارز آن اودجاهوراسنت در مصر است که معابد آمون را با حمایت داریوش بازسازی کرد و در کتیبه‌ها همکاری خود با امپراتوری را ثبت نمود (Briant, 2002; Black, 2023).

از نظر نمادین، نذورات نقش مهمی در تأیید جایگاه سیاسی نخبگان داشتند. شرکت در مراسم سلطنتی، مانند جشنواره‌های نوروزی در تخت‌جمشید، همراه با ارائه پیشکش‌ها، وفاداری سیاسی را تثبیت می‌کرد و به ایجاد حافظه سیاسی کمک می‌نمود، جایی که وفاداری نسل به نسل منتقل می‌شد (Henkelman, 2010). در مناطق مرزی، مانند باختر و هندوکش، نخبگان با دریافت نذورات برای خدایان محلی–هندوایرانی، مرزهای امپراتوری را امن نگاه می‌داشتند (Boyce, 1979).

نخبگان زنان نیز از این استراتژی مستثنی نبودند؛ زنان درباری و محلی مانند آتوسا یا ایرداباما، نذورات را مدیریت می‌کردند و از طریق آن، وفاداری خانواده‌های نخبه به امپراتوری تقویت می‌شد (Brosius, 2021). این پیوند جنسیتی نشان‌دهنده عمق و دقت سیاست هخامنشی در به کارگیری نذورات برای ایجاد وفاداری اقتصادی و سیاسی در سطح فردی و خانوادگی بود (رزمجو، ۱۳۸۲). نذورات مذهبی، نه تنها بخشی از «اقتصاد آیینی» هخامنشیان بودند، بلکه ابزاری کلیدی برای ایجاد شبکه‌های وفاداری و تثبیت سلطه شاه محسوب می‌شدند. سیستم توزیع نذورات، نخبگان محلی را به دیوان‌سالاری و قدرت مرکزی وابسته می‌کرد، از شورش‌ها جلوگیری می‌نمود و مشروعیت سیاسی را تقویت می‌کرد (Cook, 1983; Briant, 2002; شیشه‌گر، ۱۳۸۸). بررسی ریشه‌های این سیاست در فرهنگ‌های پیشین ایلامی و بین‌النهرین، اهمیت نذورات را در تاریخ سیاسی و مذهبی امپراتوری‌ها به‌وضوح نشان می‌دهد (هینتس، ۱۳۵۳).

۷.نتیجه

نتیجه‌گیری جامع این بررسی نشان می‌دهد که نذورات مذهبی در هخامنشیان، فراتر از یک عمل عبادی صرف، نقش چندلایه‌ای در تثبیت قدرت مرکزی، ادغام فرهنگی و کنترل سیاسی داشتند. تحلیل دقیق الواح تخت‌جمشید نشان می‌دهد که پرداخت‌های مرتبط با جیره بندی مقطعی ، مرتبط با جیره‌ها و سفرها، گاهی با نذورات ترکیب می‌شدند تا نیروهای نظامی در مراسم مذهبی شرکت کنند و بدین ترتیب سیاست، اقتصاد نظامی و دین در یک شبکه واحد به هم پیوند می‌خورد. همچنین، پرداخت‌های فلزی به معابد، نشان‌دهنده سرمایه‌گذاری اقتصادی در دین و تأکید بر مشروعیت اقتصادی–مذهبی شاهان بود. نقش زنان در این سیستم، به ویژه زنان درباری مانند ایرداباما، نشان‌دهنده پیوند جنسیتی با قدرت سیاسی و مدیریت آیین‌ها بود که عمق ساختار اداری–مذهبی هخامنشیان را آشکار می‌سازد. علاوه بر این، تحلیل هنکلمان نشان می‌دهد که نذورات ابزار ادغام فرهنگی ایلامی–ایرانی بودند و حتی متن‌های یونانی در الواح (Fort. 1771) دلالت بر تأثیرات هلنی و گسترش سیاست تساهل فرهنگی دارند. نذورات، هم نماد قدرت الهی شاه و هم وسیله‌ای برای کنترل نخبگان محلی بودند. با توزیع پیشکش‌ها به معابد و کاهنان محلی، شاهان هخامنشی وفاداری حاکمان استانی را تضمین می‌کردند، شورش‌ها را مهار می‌نمودند و وحدت امپراتوری را حفظ می‌کردند. این فرآیند، با ایجاد حافظه سیاسی و نمادگرایی آیینی، اقتدار شاه را از طریق نمایش عمومی نذورات تقویت می‌کرد و هویت مرکزی و الهی شاه را به جامعه منتقل می‌نمود. نظام مرکز–پیرامون در توزیع مواجب آیینی، پایه اقتصادی–سیاسی سیستم هخامنشی بود. مرکز، منابع مالی و مواجب را جمع‌آوری و توزیع می‌کرد و با این کار، وابستگی استان‌ها به قدرت مرکزی ایجاد می‌شد. این مکانیسم، با اتصال اقتصاد محلی به آیین‌ها مرکزی، استان‌ها را از استقلال کامل محروم و آن‌ها را به چرخه توزیع مرکزی وابسته می‌کرد، و کنترل سیاسی را تسهیل می‌نمود. مواجب آیینی، علاوه بر تأمین نیازهای مذهبی، به عنوان ابزاری برای نظارت و پیش‌بینی واکنش‌های محلی عمل می‌کرد، که وحدت و ثبات سیاسی را تضمین می‌نمود. هم‌پوشانی دین رسمی و اداره اقتصادی، نمونه‌ای از هوشمندی سیاسی هخامنشیان بود. دین، مشروعیت شاه را توجیه می‌کرد و اداره اقتصادی منابع لازم برای اجرای آیین‌ها را فراهم می‌آورد. این ادغام، وفاداری اقوام مختلف را از طریق منافع مشترک تقویت می‌کرد و تنش‌های قومی را کاهش می‌داد، به طوری که دین نه تنها یک ایدئولوژی، بلکه بخشی از ماشین اداری و ابزار مشروعیت‌بخشی بود. جایگاه تخت‌جمشید به عنوان مرکز مالی–مذهبی، کلیدی برای درک این سیستم است. این مکان، هم مرکز جمع‌آوری مالیات‌ها و هم نقطه توزیع نذورات و مواجب آیینی بود و با سازه‌های عظیم خود، قدرت اقتصادی و مذهبی شاه را به نمایش می‌گذاشت. نقش تخت‌جمشید در مدیریت منابع، حفظ وحدت امپراتوری و گسترش نفوذ مرکز، نشان‌دهنده عملکرد همزمان اقتصادی، سیاسی و مذهبی آن بود. برای پژوهش‌های آتی، تحلیل تطبیقی با سیستم‌های ایلام و بابل پیشنهاد می‌شود تا عمق تأثیرات فرهنگی، نقش

زنان در توزیع نذورات و تفاوت‌های نمادین بررسی شود. استفاده از رویکردهای باستان‌شناسی برای کاوش معابد محلی، مطالعات میان‌رشته‌ای با تمرکز بر اقتصاد سیاسی و تحلیل تصاویر گلیپتیک می‌تواند درک بهتری از جایگاه تخت‌جمشید و کاربرد نذورات در مشروعیت‌بخشی هخامنشیان فراهم کند. نذورات مذهبی هخامنشی، به عنوان ابزار هوشمندانه‌ای برای پیوند دین، اقتصاد و سیاست، پایه‌های ثبات امپراتوری را ایجاد و اقتدار شاهی را در سراسر قلمرو تقویت کردند. این بررسی نشان می‌دهد که یک عمل مذهبی، چگونه می‌تواند به کارکردی استراتژیک در حکومت‌داری تبدیل شود و وحدت و وفاداری را در یک امپراتوری چندفرهنگی تضمین نماید.

اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی: نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافعی برای اعلام نداشته‌اند.

منابع

ارفعی، ع. (۱۳۸۷). گل‌نبشته‌های باروی تخت جمشید. مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

بریان، پ. (۱۳۸۱). هخامنشیان (ن. فروغان، مترجم). ناشر نامشخص.

بریان، پ. (۱۳۸۱). هخامنشیان. ترجمه ناهید فروغان.

رزمجو، ش. (۱۳۸۲). خدایان ناشناخته در تقویم هخامنشی. مجله مطالعات ایرانی، ۱۵، ۴۵-۶۰.

رزمجو، ش. (۱۳۸۴). پرداخت‌های آیینی در گل‌نوشته‌های ایلامی باروی تخت جمشید. مجله باستان‌شناسی ایران، ۱۰، ۲۳-۶۰.

رفیعی، م. (۱۳۸۶). مطالعاتی درباره متون مذهبی هخامنشیان. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهبازی، ش. (۱۳۸۰). کوروش بزرگ: بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشی (ترجمه فارسی مقاله از دانشنامه ایرانیکا). انتشارات بنیاد فارس‌شناسی.

شیشه‌گر، آ. (۱۳۸۸). جایگاه نذورات و پیشکش قربانی. مطالعات باستان شناسی، ۱(۲)، ۳۹-۴۷.

لوکوک، پ. (۱۳۸۶). کتیبه های هخامنشی. ترجمه نازیلا خلخالی. نشر فروزان.

هینتس، و. (۱۳۵۳). دنیای گمشده ایلام. ترجمه فیروز فیروزنیا. انتشارات علمی و فرهنگی.

هینتس، و. (۱۳۹۲). ترجمه پرویز رجبی. نشر ایران شناسی.

Briant, Pierre. (2002). The Persian Empire. Translated by Peter T. Daniels. (Note: The original Persian citation lists a translator named Nahid Forughan and an unspecified publisher. This entry provides the standard English citation for Briant's seminal work). [In Persian].

Briant, Pierre. (2002). The Persians: An Introduction. (Note: This is likely the source of the 1381 Persian translation, as it is a common introductory text by Briant). [In Persian].

Erfaii, Ahmad. (2008). Gol-nabeshtha-ye Bar-ye Takht-e Jamshid [The Fortification Tablets of Persepolis]. Markaz-e Dāyerat-ol-Ma‘āref-e Bozorg-e Eslāmi [The Center of Great Islamic Encyclopedia]. [In Persian].

Hinz, Walther. (1975). The Lost World of Elam. Translated by Firoze Firouznia. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].

Hinz, Walther. (2013). The Lost World of Elam. Translated by Parviz Rajabi. Tehran: Iranshenasi Publications. [In Persian].

Lecoq, Pierre. (2007). The Persian Reliefs. Translated by Nazila Khalkhali. Tehran: Frouzanan Publishing. [In Persian].

Rafii, Mohammad. (2007). Motā'ālātī darbar-e Matān-e Mazhabi-ye Hakhamaneshiyān [Studies on the Religious Texts of the Achaemenians]. Tehran: Pajuheshgāh-e 'Olum-e Ensāni va Motā'āleāt-e Farhangi [Institute for Humanities and Cultural Studies]. [In Persian].

Razmjou, Shahrokh. (2003). Khodāyān-e Nāshenākhte dar Taqvim-e Hakhamaneshi [Unknown Gods in the Achaemenian Calendar]. Majalleh-ye Motā'āleāt-e Irāni [Journal of Iranian Studies], 15, pp. 45-60.

Razmjou, Shahrokh. (2005). Pardākhthā-ye Āyini dar Gol-novishteh-ye Ilāmi-ye Bar-ye Takht-e Jamshid [Ritual Payments in the Elamite Fortification Tablets of Persepolis]. Majalleh-ye Bastān Shenāsi-ye Irān [Iranian Journal of Archaeology], 10, pp. 23-60. [In Persian].

Shahbazi, Shapur. (2001). Cyrus the Great: Founder of the Persian Empire. (Persian translation of the article from Encyclopædia Iranica). Tehran: Bonyād-e Farshenāsi [Foundation for Iranian Studies]. [In Persian].

Shishgar, Alireza. (2009). Jāyeh-ye Nazrvāt va Pishkash-e Qorbāni [The Place of Offerings and Sacrificial Gifts]. Mojallāh-e Bastān Shenāsi [Journal of Archaeology], 1(2), pp. 39-47. [In Persian].

Aperghis, G. G., & Zournatzi, A. (2023). The Greek Tablet (Fort. 1771) of the Persepolis Fortification Archive. Arta, 2023.001. http://www.achemenet.com/pdf/arta/ARTA_2023.001_Aperghis_Zournatzi.pdf

Arfaee, A. M. (2008). Persepolis Fortification Tablets: Geographic Background. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.

Black, J. (2023). Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. The British Museum Press.

Black, J., & Green, A. (2004). Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary. British Museum Press.

Boyce, M. (1979). Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. Routledge & Kegan Paul.

Boyce, M. (1982). A History of Zoroastrianism, Vol. II. Brill.

Briant, P. (2002). From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire. Eisenbrauns.

Cameron, G. G. (1948). Persepolis Treasury Tablets. University of Chicago Press.

Cook, J. M. (1983). The Persian Empire. Dent. [In Persian].

Frayne, D., & Stuckey, J. (2021). Gods and Goddesses of the Ancient Near East. Routledge.

Hallock, R. T. (1969). Persepolis Fortification Tablets. University of Chicago Press.

Hallock, R. T. (1969). Persepolis Fortification Tablets. University of Chicago Press.

Hallock, R. T. (1978). Selected Fortification Texts. Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran, 8, 109-136.

Hallock, R. T. (1985). The Evidence of the Persepolis Tablets. In The Cambridge History of Iran, Vol. 2. Cambridge University Press.

Henkelman, W. F. M. (2003). An Elamite Memorial: The Šumar of Cambyses and Hystaspes. In W. Henkelman & A. Kuhrt (Eds.), Achaemenid History XIII: A Persian Perspective. Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg (pp. 101-172). Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Henkelman, W. F. M. (2008). The Other Gods Who Are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Henkelman, W. F. M. (2010). Xerxes, Atossa, and the Persepolis Fortification Archive. Annual Report 2010. Leiden/Istanbul.

Henkelman, W. F. M. (2021). A Companion to the Achaemenid Persian Empire. Wiley-Blackwell.

Makvandi, L. (2013). Q Texts (Travel Ration) in Persepolis Fortification Archive. Pazand Quarterly, 9(32-33), 59-87.

Peter, F. (2010). Political Legitimacy. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/legitimacy/

Schmidt, E. F. (1937). Excavations at Tepe Hissar. University of Pennsylvania Press.

Shahbazi, A. S. (1987). Cyrus the Great. Encyclopædia Iranica, Vol. 6.

Shahbazi, A. S. (1987). Cyrus the Great. In Encyclopædia Iranica (Vol. 6, pp. 516–522). Columbia University Press.

Stronach, D. (1978). Pasargadae: A Report on the Excavations. Oxford University Press.

Stronach, D. (1978). Pasargadae: A Report on the Excavations. Oxford University Press

Stronach, D. (1978). Pasargadae: A Report on the Excavations. Oxford University Press.

Tavernier, J. (2007). Iranica in the Achaemenid Period (c. 550-330 B.C.): Linguistic Study of Old Iranian Proper Names and Loanwords. Peeters.

Weber, M. (1978). Economy and Society. University of California Press.

Wells, E. C., & McAnany, P. A. (2008). Toward a theory of آیین economy. Research in Economic Anthropology, 27, 29-46 .

Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring, 2026

Iranian Studies

Online ISSN: : 2252-0643

https://jis.ut.ac.ir

Manichaeism and Its Zurvanian Roots: From Conceptual Interaction to Cosmological Opposition

Farshad Farshbaf Abrishami[1], Majidreza Rajabi✉[2], Mehrnaz Behroozi

1. Ph.D. Candidate in Pre-Islamic Iran, Department of History, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran. Email: info@abrishamipub.com

2.Corresponding Author,Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran. Email: majidreza_rajabi@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran. Email: mehrnaz_behroozi@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
February 20, 2026

In Revised Form:
April 5, 2026

Accepted:
May 21, 2026

Published Onlin:
May 30, 2026

Keywords:
Manichaeism, Zurvanism, Comparative Cosmology, Dualism, Time, Origin of Evil.

Abstract

As one of the most significant Gnostic movements of late antiquity, Manichaeism emerged from the cultural and religious context of Iran. One of the most debated issues in Manichaean studies concerns the extent and nature of this religion's indebtedness to Zurvanism, an influential current within Sasanian Zoroastrianism. Adopting a comparative approach, this study demonstrates that Manichaeism's encounter with Zurvanism transcended mere borrowing, evolving into conceptual interaction and ultimately cosmological opposition.The central question addresses the extent of Zurvanian elements in Manichaeism and how this conceptual engagement led to cosmological confrontation between the two systems. Employing a descriptive-analytical method, this research draws upon Manichaean texts (including the Kephalaia and hymns), Pahlavi sources (such as the Bundahishn and Ardā Wirāz Nāmag), and historical accounts.Findings indicate that while Manichaeans adopted the concept of "Zurvan" as the god of boundless time, they fundamentally transformed its function. In Zurvanism, Zurvan holds a primordial and exalted position; in Manichaeism, however, he becomes symbol of the material world and imprisoning time—synonymous with the dark hell. This conceptual shift reveals a profound cosmological opposition: Manichaeism regards the world and time as absolute evil from which liberation is sought, whereas Zurvanism attempts to explain the origin of evil within a framework tending toward monotheism.Thus, Manichaeism appropriated Zurvanian myths to construct a new adversary for the God of Light, redefining Zurvan as embodiment of darkness and captivity. This study contributes significantly to understanding pre-Islamic Iranian religious interactions and their divergent approaches to the fundamental problems of evil and time.

Cite this The Author(s): Farshbaf Abrishami, F., Rajabi, Maj., Behroozi, M., (2026): Manichaeism and Its Zurvanian Roots: From Conceptual Interaction to Cosmological Opposition. Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring- (19-46). https://doi.org/10.22059/jis.2026.411642.1405

Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Farshad Farshbaf Abrishami, Majidreza Rajabi, Mehrnaz Behroozi

DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.411642.1405

1. Introduction

Manichaeism, a profoundly influential religion founded in 3rd-century CE Persia by the prophet Mani, was not an isolated phenomenon but a product of the vibrant intellectual crossroads of the Eastern world. Its most significant, yet under-explored, intellectual root is Zoroastrianism, the official state religion and dominant intellectual framework of the Sasanian Empire. This research addresses the central question of how Mani and his followers engaged with Zoroastrianism, a relationship that evolved from initial conceptual synthesis into an irreconcilable cosmological conflict. The importance of this study is twofold. Historically, it is crucial for understanding the religious and intellectual dynamics of ancient Iran, a pivotal era that set the stage for the advent of Islam. It illuminates how a new universal religion challenged the established state religion and the political structures that supported it. Epistemologically, this analysis offers deep insights into the nature of religious thought in late antiquity by examining how fundamental concepts—such as the origin of evil, humanity's role in the cosmos, and the path to salvation—were interpreted and redefined within these two competing traditions. This comparative lens enriches our understanding of both and reveals the philosophical complexities of Iranian thought. The theoretical framework of this study is twofold: first, the theory of comparative religion, which allows for an analysis of Manichaeism not in isolation but in direct relation to its Zoroastrian counterpart; and second, a focus on cosmology as the core analytical lens. Cosmology, the explanation of the universe's structure, origin, and purpose, is the heart of any religious system. By examining the core dualisms of Ohrmazd and Ahriman in Zoroastrianism versus Pramye (the Father of Greatness) and Garmīn (the Prince of Darkness) in Manichaeism, this study moves beyond superficial comparisons to a structural and philosophical analysis of their similarities and ultimate divergence.

2.Research Method, Question, Hypothesis, and Literature Review

Employing a descriptive-analytical method rooted in intellectual history, this study conducts a detailed examination of primary and secondary sources. Key primary sources include Manichaean texts like the Arzhang (Gospel of Mani) and the Kepai Dēnk, Zoroastrian compendia such as the Dēnkard and Bundahišn, and the historical accounts of writers like al-Tabari and Epiphanius of Salamis. Secondary sources draw upon foundational scholarship from figures such as Richard N. Frye, Hans Jonas, and Gershom Scholem. The central research question is: How did the conceptual and cosmological relationship between Manichaeism and Zoroastrianism evolve from an initial synthesis into a fundamental conflict, and what does this reveal about the nature of each tradition? The central hypothesis posits that Manichaeism initially engaged with Zoroastrianism strategically, co-opting its familiar concepts to gain legitimacy within the Sasanian Empire. However, fundamental cosmological differences—particularly concerning the origin of evil and humanity's role—transformed this engagement into a core conflict. By proposing a new cosmology where evil was a product of an internal fall within the divine itself, Manichaeism positioned itself as a transcendent faith, ultimately leading to its rejection by the Zoroastrian state. The existing literature on this topic has a long but scattered history. Early scholarship, like that of Richard N. Frye, provided broad overviews of Iranian cultural interaction. Hans Jonas masterfully placed Manichaeism within a global Gnostic context, emphasizing its Iranian elements, yet a focused, in-depth analysis of its direct cosmological conflict with Zoroastrianism remains a gap. This study aims to fill that void by offering a systematic, philosophical analysis centered on the core tenets of each tradition's worldview.

3 .Conclusion

The findings of this research demonstrate that the relationship between Manichaeism and Zoroastrianism was a dynamic evolution from "conceptual coexistence" to "cosmological conflict." Initially, Mani adeptly used the language and symbols of Zoroastrianism—such as Ahura Mazda, the fravashis, and the idea of a cosmic struggle—to present his new faith as a perfected continuation of the Iranian tradition. On the surface, both religions shared a dualistic

language. However, a deeper analysis reveals a profound and irreconcilable schism at the very core of their cosmologies. In Zoroastrianism, evil (Ahriman) is a primordial, co-eternal force of chaos, eternally opposed to the good creator god (Ohrmazd). Humanity is a participant in this external battle, and salvation is achieved through righteous thoughts, words, and deeds that align with the divine order. In stark contrast, the Manichaean cosmology posits that the material universe, and all evil within it, is the direct result of a catastrophic internal event: the "fall" of a divine being, Garmīn, from the World of Light. Humanity is not a participant in an external war, but consists of "sparks of light" tragically imprisoned in material bodies. Salvation, therefore, is not about ethical action in a material realm, but about gnosis—the secret knowledge of one's divine origin—which allows these light-sparks to be freed and return to their source. This fundamental difference in the origin of evil and the nature of humanity transformed Manichaeism from a seemingly reformist movement into a revolutionary ideology. It challenged the very basis of the Zoroastrian social and political order, which was built upon maintaining cosmic balance through ethical action in the material world. Consequently, Mani and his followers were not merely seen as a dissenting sect but as an existential ideological threat. The persecution and eventual marginalization of Manichaeism in Iran were thus less a result of purely political calculations and more the outcome of a deep, intellectual incompatibility. This study concludes that the fate of Manichaeism was sealed by a radical divergence in worldview: a conflict between a religion that saw humanity's purpose as upholding a material cosmic order (Zoroastrianism) and one that saw it as liberating a divine essence from a material prison (Manichaeism).

دانشگاه تهران

پژوهش‌های ایرانشناسی

شاپای الکترونیکی: ۰۶۴۳-۲۲۵۲

https://jis.ut.ac.ir

آیین مانوی و ریشه‌های زروانی در آن: از تعامل مفهومی تا تقابل کیهان‌شناختی

فرشاد فرشباف ابریشمی[۱]، مجیدرضا رجبی[۲]✉، مهرناز بهروزی[۳]

۱. دانشجوی دکتری «تاریخ ایران پیش از اسلام»، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. رایانامه: info@abrishamipub.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. رایانامه: majidreza_rajabi@yahoo.com

۳. استادیار، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. رایانامه: mehrnaz_behroozi@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۰۲

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۳۱

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۱۰

واژه‌های کلیدی:
مانویت، زروانیسم، کیهان‌شناسی تطبیقی، ثنویت، زمان، خاستگاه شر.

چکیده

آیین مانوی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌های گنوسی دوران باستان، از بستر فرهنگی ایران زمین برخاست. یکی از مناقشه‌انگیزترین مباحث در مانوی‌شناسی، میزان تأثیرپذیری این آیین از اندیشه‌های زروانی است. این پژوهش با رویکردی تطبیقی نشان می‌دهد که مواجههٔ مانویت با زروانیسم، فراتر از وام‌گیری ساده، به تعاملی مفهومی و سپس تقابلی کیهان‌شناختی انجامیده است. پرسش اصلی این است که ریشه‌های زروانی در آیین مانوی تا چه اندازه حضور دارند و این تعامل چگونه به تقابل انجامیده است. پژوهش به روش توصیفی–تحلیلی و با اتکا به متون مانوی (کفالایا، سرودها)، متون پهلوی (بندهش، ارداویرافنامه) و منابع تاریخی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد مانویان مفهوم «زروان» را به‌عنوان خدای زمان بیکران وام گرفتند، اما کارکرد آن را دگرگون ساختند. در زروانیسم، زروان جایگاهی والا و آغازین دارد، اما در مانویت، او نماد جهان مادی و زمان اسیرکننده (دوزخ تاریک) شد. این تغییر نگرش، بیانگر تقابل کیهان‌شناختی دو آیین است: مانویت جهان و زمان را شرّ مطلق می‌داند و در پی رهایی از آن است، در حالی که زروانیسم می‌کوشد منشأ شر را در درون نظامی یکتاپرستانه تبیین کند؛ بنابراین، مانویت با استفاده از اسطوره‌های زروانی، دشمنی تازه برای خدای نور آفرید و با تغییر جایگاه زروان، او را به نماد تاریکی بدل ساخت. این پژوهش در فهم تعاملات ادیان ایرانی پیش از اسلام و چگونگی رویارویی آن‌ها با مسئلهٔ شر و زمان نقش مهمی دارد.

استناد: فرشباف ابریشمی، فرشاد، رجبی،مجیدرضا، مهرناز بهروزی ؛(۱۴۰۵): آیین مانوی و ریشه‌های زروانی در آن: از تعامل مفهومی تا تقابل کیهان‌شناختی: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار،(۴۶-۱۹).

DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.411642.1405

ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: فرشاد فرشباف ابریشمی، مجیدرضا رجبی، مهرناز بهروزی

۱. مقدمه

آیین مانوی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین جنبش‌های گنوسی جهان باستان، در سده سوم میلادی توسط مانی، پیامبر ایرانی، در دل امپراتوری ساسانی پدیدار گشت. این آیین که مدعی جامعیت و دربرگیری تمامی ادیان پیشین بود، خود را در تقابلی بنیادین با جهان مادی تعریف می‌کرد. بااین‌حال، باورها و اسطوره‌شناسی مانوی در خلا شکل نگرفت، بلکه بر بستری سرشار از اندیشه‌های کهن، به‌ویژه سنت‌های ایرانی، رشد یافت. در این میان، مکتب زروانی، به‌عنوان جریانی اثرگذار در دین زرتشتی دوره ساسانی، نقشی بی‌بدیل در شکل‌دهی به کیهان‌شناسی و خداشناسی مانوی ایفا کرد. اگرچه پژوهشگران از دیرباز به همانندی‌هایی میان اسطوره آفرینش مانوی و روایت‌های زروانی (همچون مفهوم زمان، ثنویت و نبرد خیر و شر) اشاره کرده‌اند، اما ماهیت این رابطه هنوز به‌درستی تبیین نشده است. آیا می‌توان این پیوند را صرفاً «تعامل مفهومی» و وام‌گیری ساده دانست؟ یا اینکه مانی با درکی ژرف از مفاهیم زروانی، آنها را در دستگاه فکری خود بازتعریف کرد و به «تقابل کیهان‌شناختی» تازه‌ای دست یافت که در نهایت از چارچوب اصلی زروانی نیز فراتر رفت؟ این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که رابطه میان مانویت و زروانیسم، رابطه‌ای خطی و یک‌سویه نبوده، بلکه فرایندی پویا از «اقتباس، تلفیق و تقابل» را بازمی‌تاباند. به‌بیانی دیگر، مانی از زروانیسم همچون زبانی آشنا برای تبلیغ باورهای خود بهره گرفت، اما درنهایت نظامی کاملاً مستقل بنیان نهاد که در بسیاری از نقاط کلیدی در تقابل با منطق زروانی قرار می‌گیرد. بررسی این مسئله از چندین جنبه اهمیت دارد:

۱.درک عمیق‌تر فلسفه مانوی: ریشه‌یابی مفاهیم زروانی در اندیشه مانی، کلید گشودن پیچیدگی‌های اسطوره‌شناسی و کیهان‌شناسی اوست. بی‌این بررسی، درک بسیاری از مضامین متون مانوی از جمله نقش «زمان بیکران» (زروان) یا چگونگی آغاز نبرد نور و تاریکی ناقص خواهد ماند. این پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه دینی ایران باستان، پویا، چندصدایی و در حال گفت‌وگو بوده است. زروانیسم و مانویت، هر دو، پاسخ‌هایی متفاوت به پرسش‌های بنیادین درباره منشأ شر، نقش زمان و سرنوشت جهان ارائه می‌دادند.

۲.تبیین مرزهای التقاط و ابداع: مطالعه تطبیقی این دو مکتب، نمونه‌ای بارز از چگونگی شکل‌گیری یک نظام دینی نوپدید از دل سنت‌های پیشین است و مرز میان «الهام» و «ابداع» را روشن می‌سازد. موضوع «ریشه‌های زروانی در آیین مانوی» صرفاً یک بحث تاریخی–مذهبی نیست، بلکه ابعاد گسترده‌تری نیز دارد. مانویت به‌عنوان دینی جهانی از چین تا روم گسترش یافت و بررسی بن‌مایه‌های ایرانی آن به درک ما از چگونگی تعامل فرهنگ‌ها و انتقال مفاهیم در جاده ابریشم یاری می‌رساند. افزون بر این، مفاهیمی چون «زمان» به‌عنوان وجودی نخستین، «جبر و اختیار» و «طبیعت شر» که در هر دو مکتب مطرح شده، از ژرف‌ترین پرسش‌های فلسفی‌اند که تا امروز نیز اهمیت خود را حفظ کرده‌اند. شناخت این پیوند، درک بهتری از مضامین شعر عرفانی فارسی که متأثر از اندیشه‌های مانوی و زروانی است (مانند مفهوم «دوزخ» و «فراق») به‌دست می‌دهد.

این پژوهش در چارچوب نظریه «تلفیق و بازآفرینی ادیان» جای می‌گیرد. بر پایه این دیدگاه، ادیان جدید لزوماً از هیچ پدید نمی‌آیند، بلکه با انتخاب، ترکیب و دگرگونی مفاهیم ادیان پیشین، نظام‌های معنایی تازه‌ای می‌آفرینند. در این راستا، از روش «تطبیقی» بهره گرفته خواهد شد تا وجوه اشتراک و افتراق این دو ساختار فکری در سطوح گوناگون تحلیل شود. همچنین برای واکاوی متون، از «هرمنوتیک» استفاده می‌گردد تا لایه‌های پنهان معنایی و چگونگی بازتفسیر مفاهیم زروانی در بافت تازه مانوی آشکار گردد. پرسش محوری این تحقیق بدین شرح است: «مهم‌ترین مفاهیم زروانی که در کیهان‌شناسی و اسطوره‌شناسی آیین مانوی نفوذ کرده‌اند کدامند و این مفاهیم در دستگاه فکری مانی چه تغییراتی یافته و تا چه اندازه به مرز تقابل رسیده‌اند؟»
روش این پژوهش، کتابخانه‌ای–اسنادی و مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی متون است. داده‌های تحقیق عمدتاً از طریق منابع زیر گردآوری و سپس به روش توصیفی– تحلیلی بررسی خواهند شد.

فرضیه اصلی این است که مانی مفاهیم کلیدی زروانی مانند «زروان» (زمان بیکران) به‌عنوان اصل نخستین، «ثنویت» و «پیش‌قضاوتی» (جبرگرایی) را اقتباس کرد، اما آنها را در خدمت کیهان‌شناسی افراطی و گنوسی خود قرار داد که در نهایت به تقابل با منطق بنیادین زروانیسم انجامید. برای نمونه، زروان در اندیشه مانوی به «پدر عظمت» تبدیل می‌شود که منفعل است و تاریکی به او هجوم می‌آورد، در حالی که در زروانیسم اصیل، زروان خود آفریننده هر دو شخصیت اورمزد و اهریمن است. همین دگردیسی، نقطه آغاز این تقابل کیهان‌شناختی به‌شمار می‌رود. مطالعه پیوند مانویت و زروانیسم پیشینه‌ای درازدامن در شرق‌شناسی دارد:
هانری کربن: به ارتباط میان عرفان ایرانی و اندیشه‌های پیش از اسلام، از جمله زروانیسم، پرداخت.
ژاک دوخس–گیومان: در کتاب «دین ایران باستان» جایگاه زروانیسم و تأثیر آن بر دیگر ادیان را بررسی کرد.
ویدنگرن: از پیشگامان مطالعه مانویت و پیوند آن با سنت‌های ایرانی بود.
شدر: از نخستین کسانی بود که به‌طور مشخص بر تأثیرپذیری مانی از زروانیسم تأکید کرد.
زامبون: در کتاب «ظهور و پیدایش مذهب زروانی» به تفصیل به این رابطه پرداخته است.
محققان ایرانی: پژوهشگرانی چون ذبیح‌الله صفا، مهرداد بهار و دکتر ژاله آموزگار نیز در آثار خود به این موضوع توجه نشان داده‌اند.

۱-۱.پیشینهٔ تحقیق

آیین مانی، به عنوان یک دین جهانی‌گرا در قرن سوم میلادی، در دل امپراتوری ساسانی و در بستری فرهنگی–دینی که عمدتاً تحت تأثیر زرتشتی‌گری بود، پدیدار شد. این آیین در ساختار کیهان‌شناختی و الهیاتی خود، ویژگی‌های منحصربه‌فردی از جمله دوانگاری (دوالیتی) شدید را به نمایش می‌گذارد که پژوهشگران را بر آن داشته است تا ریشه‌های آن را در سنت‌های فکری و اسطوره‌ای ایران پیش از اسلام، به‌ویژه در جریان فکری زروانی، جستجو کنند. پژوهش حاضر با

تمرکز بر این رابطه، به بررسی میزان تأثیرپذیری، تعامل و تقابل میان این دو نظام فکری می‌پردازد. برای ترسیم دقیق این موضوع، پیشینه تحقیق را می‌توان در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد:

نخست: پژوهش‌های بنیادین در مورد آیین مانی و ماهیت گنوسی آن

ادبیات پژوهشی در مورد مانی و آیین او، غالباً با تأکید بر ماهیت گنوسی آن آغاز می‌شود. این دسته از منابع، مانی را به عنوان یک مصلح یا پیامبر گنوسی معرفی می‌کنند که در تلاش بود تا حقیقت را از طریق معرفت عرفانی بازنمایی کند.

– منابع فارسی: آثاری چون «مانی و دین مانوی» (آسیموف، ۱۳۷۰) و «تاریخ ادیان بزرگ جهان» (آسیموف، ۱۳۷۰) ارائه‌های کلی و کلاسیکی از این دین هستند. پژوهشگرانی چون اسماعیل‌پور و مهرافروز (۱۳۹۶) در «بازتاب گنوسیزم دراندیشه‌ی ثنویت آیین مانی» و جعفری و عامری (۱۳۹۵) در «آیین گنوسی و تاثیرات آن بر عقاید عارفان مسلمان» به صراحت بر بنیان‌های گنوسی مانویت تأکید کرده و آن را با سایر مکاتب گنوسی مقایسه می‌کنند. کلباسی (۱۳۸۶) نیز در مقاله «مانی و سنت گنوسیس» این پیوند را تبیین می‌کند.

منابع انگلیسی: پژوهش‌گران بین‌المللی نیز بر این جنبه تأکید دارند: Sundermann (2009) در مقاله «Mani, the Apostle of Jesus Christ: The Iranian Background of Manichaeism» و Gardner (2019) در«The Universal Prophet: Mani's Synthesis of World Religions» ، مانی را به عنوان یک فیلسوف–پیامبر که به صورت استراتژیک عناصر گنوسی را با سنت‌های ایرانی، مسیحی و بودایی ترکیب می‌کرده، تحلیل می‌کنند Tardieu (1981) و Lieu (1992) نیز در آثار جامع خود، مانویت را در چارچوب گسترده‌تر گنوسیسم دوران باختری مورد مطالعه قرار داده‌اند. این محور، ماهیت بین‌المللی و سنت‌گرایانه مانویت را روشن می‌کند، اما کمتر به ریشه‌های بومی ایرانی آن، به‌ویژه زروانی‌گری، می‌پردازد.

– دوم: مطالعات متمرکز بر زروانی‌گری و دوانگاری در ایران باستان

دومین محور اصلی، پژوهش‌هایی است که به طور مستقل به جریان فکری زروانی و جایگاه آن در تاریخ اندیشه ایران پرداخته‌اند. این منابع، بستر فکری را فراهم می‌کنند که مانی در آن ظهور کرد.

منابع فارسی: حکمت (۱۳۶۹) در کتاب «دوگانه‌انگاری در تاریخ ایران» یکی از اولین و مهم‌ترین کسانی است که به صورت نظام مند به این موضوع پرداخته است. شاهبازی (۱۳۹۱) در مقاله «زروانی‌گری: بررسی یک جریان فکری در ایران باستان» و صادقی (۱۳۹۸) در «عقلانی‌سازی اسطوره در الهیات زروانی» به بررسی مبانی فلسفی و کیهان‌شناختی این باور می‌پردازند. رفیعی (۱۴۰۱) نیز به تأثیرات عملی زروانی‌گری بر ساختار اداری ساسانیان اشاره می‌کند. منتظری (۱۳۸۹) در «زروان در گذر تاریخ» تحول تاریخی این مفهوم را ردیابی می‌کند.

منابع انگلیسی و ترجمه‌ها: زنر (Zehner, 1389) در کتاب «طلوع و غروب زردشتیگری» و بویس (Boyce, 1979) در«Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices» ، زروانی‌گری را

به عنوان یک انحراف یا جریان فکری ثانویه در دین زرتشتی تحلیل می‌کنند. Gnoli (2000) و Klassen (2009) در مقالات خود در دایرةالمعارف ایرانیکا، به بحث درباره دوگانه‌انگاری در اندیشه ایرانی پرداخته و زمینه را برای مقایسه با مانویت فراهم می‌آورند. (Siti, 2015) سیتی در مقاله «The Concept of Time in Zoroastrianism and Its Influence on Manichaean Cosmogony» ارتباط مستقیم میان مفهوم «زمان» در آیین زروانی و کیهان‌شناسی مانوی را برجسته می‌کند که برای تحقیق حاضر بسیار کلیدی است. این محور، تصویری از یک ایران باستان با تنوع فکری ارائه می‌دهد که در آن، مفهوم «زمان» به عنوان اصل اولیه، جایگاه برجسته‌ای داشته است.

سوم: پژوهش‌های مستقیم در مورد ارتباط میان آیین مانی و زروانی‌گری

این محور، قلب پیشینه تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد و شامل آثاری است که به طور مشخص به رابطه این دو نظام فکری پرداخته‌اند. این منابع، از تأثیرپذیری ساده تا تقابل پیچیده کیهان‌شناختی، طیف وسیعی از دیدگاه‌ها را پوشش می‌دهند.

دیدگاه تأثیرپذیری شدید: اردستانی رستمی در چندین اثر خود، به‌ویژه «مانی شاهنامه زروانیست» (۱۳۹۳)، با نگاهی اسطوره‌شناختی، استدلال می‌کند که هسته اصلی تفکر مانی عمیقاً در سنت زروانی ریشه دارد و او را به نوعی «مانوی زروانی» می‌داند که در متون حماسی ایرانی بازتاب یافته است. عنبری و عزیزی‌فر (۱۳۹۹) نیز بازتاب باورهای زروانی را در متون داستانی ایرانی که می‌توانند حامل بقایای مانوی باشند، بررسی می‌کنند.

از دیدگاه تعامل و تقابل: اسدی، حسنی و زرین‌کوب (۱۳۹۹) در مقاله «زران باوری در کیش مانوی» به صورت تخصصی به این موضوع پرداخته و نشان می‌دهند که چگونه مانی مفاهیم زروانی را جذب، اما در عین حال در ساختار کیهان‌شناختی خود، آن‌ها را دگرگون کرده و با تقابل «نور» و «تاریکی» جایگزین می‌کند. زرین‌کوب و حسینی (۱۳۹۹) نیز در «ریشه‌های گنوسی اسطوره آفرینش در کیش مانوی» به تحلیل تطبیقی اساطیر آفرینش در این دو سنت می‌پردازند. حسینی (۱۴۰۰ و ۱۴۰۱) با رویکردی تحلیلی و گفتمانی، نشان می‌دهد که مانویت نه تنها تحت تأثیر زروانی‌گری بود، بلکه در یک «مناقشه بر سر میراث»، به صورت استراتژیک با آن تعامل و تقابل می‌کرد تا هویت مستقلی برای خود بسازد.

منابع بین‌المللی: Sundermann (2009) در مقاله «Manicheism ii. Manichean Mythology» به تشریح اساطیر مانوی و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با اساطیر ایرانی، از جمله آیین زروانی، می‌پردازد. Richmond (2020) در «Prophetic Competition in Late Antique Iran: Mani and the Zoroastrian»، رقابت فکری میان مانی و روحانیون زرتشتی (از جمله احتمالاً زروانیان) را به عنوان یک عامل کلیدی در شکل‌گیری الهیات مانوی تحلیل می‌کند. این محور نشان می‌دهد که پژوهشگران، رابطه مانی و زروانی را یک رابطه یک‌سویه و ساده نمی‌دانند، بلکه آن را به عنوان یک فرآیند پیچیده از «تعامل مفهومی» و «تقابل کیهان‌شناختی» می‌بینند که دقیقاً محور اصلی تحقیق پیش رو است.

-چهارم: منابع مرتبط با کیهان‌شناسی و مسئله شر

برای تحلیل عمیق‌تر «تقابل کیهان‌شناختی»، برخی منابع به طور خاص به مباحثی چون آفرینش و مسئله شر در این دو آیین پرداخته‌اند که برای این تحقیق بسیار راهگشا هستند.

کیهان‌شناسی تطبیقی: شریفی و حاجیانی در «مطالعهٔ تطبیقی کیش مانی با سایر مکاتب گنوسی از منظر کیهانشناسی و خداشناسی» و یوهانان (۱۳۹۸) در «آموزه‌های مانی دربارهٔ آغاز جهان»، کیهان‌شناسی مانوی را به تفصیل شرح می‌دهند. کیوانپور (۱۴۰۰) نیز با تکیه بر متون پهلوی، کیهان‌شناسی زروانی را بازسازی می‌کند که زمینه را برای مقایسه فراهم می‌آورد.

مسئله شر: رحمانی و همکاران (۱۴۰۴) در مقاله «بررسی مسئله شر از دیدگاه مانی و اسحاق لوریا»، نشان می‌دهند که چگونه دوانگاری شدید مانوی، یک راه‌حل کیهان‌شناختی برای مسئله شر ارائه می‌دهد که در آن، شر نه یک نقص، بلکه یک اصل بنیادین و ازلی است. این رویکرد، تفاوت اساسی مانویت با تلاش‌های زروانی برای عقلانی‌سازی شر را برجسته می‌کند.

با این حال، بیشتر این پژوهش‌ها یا به‌گونه‌ای پراکنده به این رابطه پرداخته‌اند یا عمدتاً بر وجوه اشتراک تأکید داشته‌اند. خلأ اصلی که این پژوهش در پی پر کردن آن است، تمرکز نظام‌مند بر فرآیند «تحول و تقابل» این مفاهیم، به‌جای «شباهت‌یابی» صرف است. از رهگذر گردآوری و تحلیل انتقادی این ادبیات، پژوهش حاضر می‌کوشد گامی در جهت روشن‌تر کردن یکی از پیچیده‌ترین و تأثیرگذارترین گفتگوهای فکری ایران باستان بردارد و نشان دهد که چگونه مانی، با ایستادن بر شانه‌های تفکرات پیشین، چشم‌اندازی کاملاً نو و درعین‌حال تقابلی را پیش روی مخاطبانش باز می‌کند.

۲. زمینه تاریخی: زروانی‌گری در عصر ساسانی

برای درک عمق تأثیرپذیری مانی، باید فضای فکری و دینی ایران در دوره ساسانی را به‌درستی شناخت. اگرچه زرتشتیگری به شکل مزدایی (با اهورامزدا به‌عنوان اصل عالی و خالق مطلق) دین رسمی و مورد حمایت دربار ساسانی بود، اما شاخه «زروانی» یا «زمان‌پرست» نفوذی چشمگیر، به‌ویژه در میان روشنفکران و درباریان داشت (بویس، ۱۳۷۵: ۴۵; شاهبازی، ۱۳۹۱: ۲۸). زروانی‌گری صرفاً یک فرقه انحرافی به‌شمار نمی‌آمد، بلکه تفسیری فلسفی و الهیاتی از دین زرتشت بود که می‌کوشید به پرسش بنیادین «چرا شر وجود دارد؟» پاسخی درخور دهد. این تلاش برای حل مسئله شر، یکی از ویژگی‌های کلیدی فضای فکری آن دوران بود که مانی از آن مستقیماً تأثیر پذیرفت (گنولی، ۲۰۰۰: ۱۱۹).

نگرش زروانی، با تأکید بر وجود دو اصل متضاد و ازلی که هر دو از یک سرچشمه واحد برآمده‌اند، مفاهیمی چون نبرد جاودان نور و تاریکی، خیر و شر و زمان به‌عنوان نیرویی فراگیر که سرنوشت را رقم می‌زند، بخشی از ذهنیت جمعی ایرانیان آن روزگار بود (بویس، ۱۳۷۵: ۴۸). مانی در چنین فضایی بالید و بی‌گمان با این مفاهیم کلیدی آشنایی یافت. همین آشنایی، نقطه آغاز فرایند تعامل و وام‌گیری هوشمندانه او به‌شمار می‌آید. او این مفاهیم را نه صرفاً کپی کرد، بلکه در یک نظام الهیات جهانی یکپارچه بازتفسیر نمود (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۲۸; کلباسی، ۱۳۸۶: ۷۵).

۱-۲. هسته نظریه زروانی‌گری: خدای زمان و دو قلوهای متضاد

در قلب کیهان‌شناسی زروانی، مفهوم «زروان» جای دارد؛ «زمان بی‌نهایت» (Jackson, 2004: 105) یا «زمان آکارنه» (زنر، ۱۹۷۵ :۱۸۶–۱۸۸) که به‌عنوان اصل نخستین، یگانه و نامتناهی شناخته می‌شود (شهرستانی، ۱۳۵۸ :۳۷۳). زروان سرچشمه و مبدأ همه چیز است، اما نه یک خدای شخصی و فعال، بلکه بیشتر یک اصل انتزاعی و فلسفی به‌شمار می‌رود (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۶۸). اسطوره آفرینش زروانی که در متون پهلوی (مانند بندهشن) و منابع اسلامی بازتاب یافته، (تفضلی، ۱۳۷۶ :۱۹۸) چنین روایت می‌شود: زروان هزار سال در انتظار فرزندی بود که جهان را بیافریند و سرنوشت آن را رقم زند؛ اما در این میان، دچار تردید شد (جلالی مقدم،۱۳۸۴ : ۱۰۰). این «تردید» یا «شک»، نقطه عطف اسطوره است. بر پایه برخی روایت‌ها، او برای به‌دنیا آوردن فرزندی «برتر»، قربانی‌ای انجام داد. از این قربانی، دو نهاد متضاد زاده شدند: اهورامزدا از «اندیشه» یا «قربانی پاک» زروان پدید آمد و نماد نور، راستی، زندگی و نظم گشت (باقری، ۱۳۷۶: ۸۷). اهریمن نیز از «شک» و «تردید» زروان زاده شد و نماد تاریکی، دروغ، مرگ و آشوب گردید (شاهبازی، ۱۳۹۱: ۳۱). نکته بنیادین در اینجا آن است که هر دو اصل متضاد خیر و شر، از یک سرچشمه واحد برخاسته‌اند. این دیدگاه که می‌توان آن را «یک‌انگاری دوگانه‌باور» نامید، کوششی بود برای حل بزرگ‌ترین مسئله الهیاتی زرتشتی: چگونه خدایی که سراسر نیکی است، می‌تواند وجود شری مطلق را توجیه کند؟ زروانی‌گری با ریشه‌دار کردن هر دو اصل در خدایی ماقبل دوگانگی، این معضل را پاسخ می‌گفت، هرچند خود پرسش‌های تازه‌ای نیز برمی‌انگیخت (بویس، ۱۳۷۵: ۵۲ ; گنولی، ۲۰۰۰: ۱۱۸).

۲-۲. جایگاه و نفوذ زروانی‌گری در دوره ساسانی

زروانی‌گری یک جریان فکری حاشیه‌ای نبود، بلکه شواهد تاریخی نشان از نفوذ گسترده آن دارد. سکه‌های دوره‌های نخستین ساسانی که تصویری از «زروان» را بر خود دارند و نیز گزارش‌های مورخان اسلامی، همگی گواهی می‌دهند که این دیدگاه در دربار ساسانی و میان طبقه موبدان جایگاهی نیرومند داشته است. به‌نظر می‌رسد که اردشیر بابکان، بنیان‌گذار دودمان ساسانی، خود گرایش‌هایی به زروانی‌گری داشته است (گنولی، ۲۰۰۰: ۱۱۵; بویس، ۱۳۷۵: ۵۵). دلایل جذابیت زروانی‌گری را می‌توان در چندین عامل جستجو کرد؛

۱ .تبیین مسئله شر: چنان‌که گفته شد، این دیدگاه تبیینی منطقی (هرچند فلسفی) برای وجود شر در جهان به‌دست می‌داد. این پاسخ فلسفی به یک چالش الهیاتی بنیادین، آن را برای روشنفکران جذاب می‌کرد (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۷۲).

۲ .جبرگرایی و تقدیرباوری: با قرار گرفتن «زمان» در جایگاه اصل مطلق، زروانی‌گری به نوعی سرنوشت‌گرایی دامن می‌زد. این باور که همه چیز از پیش در جریان زمان رقم خورده است، با علاقه ایرانیان باستان به نجوم و پیش‌گویی‌ها همخوانی داشت (شاهبازی، ۱۳۹۱: ۳۵). پژوهش‌های جدیدتر نشان می‌دهند که این تقدیرگرایی، به جای ایجاد ناامیدی، نوعی نظم کیهانی قابل

پیش‌بینی را وعده می‌داد که برای حاکمیت ساسانی در برنامه‌ریزی‌های بلندمدت کارآمد بود (رفیعی، ۱۴۰۱: ۸۸).

۳ .تبیین فلسفی اسطوره‌ها: زروانی‌گری می‌کوشید با بهره‌گیری از استدلال فلسفی، اسطوره‌های دینی را تفسیر کند و همین ویژگی برای نخبگان فکری جذاب بود (کلباسی، ۱۳۸۶: ۷۸). این تلاش برای عقلانی‌سازی باورها، بازتابی از سنت فلسفی‌تر ایرانی در دوره ساسانی است که در متون اخیر نیز مورد تأکید قرار گرفته است (صادقی، ۱۳۹۸: ۱۱۰).

۴ .چارچوب کیهان‌شناختی نیرومند: این ایده که اهورامزدا و اهریمن برادرند و نبردشان در جهان به زمانی مشخص محدود است، چارچوبی کیهان‌شناختی پدید می‌آورد که در ذهنیت ایرانیان ساسانی ریشه دوانده بود (بویس، ۱۳۷۵: ۶۰). این چارچوب دوقطبی، به سیاست‌گذاران ساسانی اجازه می‌داد تا تهدیدهای خارجی و بی‌ثباتی‌های داخلی را به مثابه تجلی «اهریمن» تعبیر کرده و در برابر آن، باور «اهورامزدا» را به عنوان نیروی حافظ نظم و تمدن به کار گیرند (پورداود، ۲۰۱۸: ۴۵).

۳-۲. زروانی‌گری به مثابه بستر حاصلخیز برای ظهور مانی

مانی در چنین بستر پیچیده و پرتنشی رشد یافت. او به نیکی با مفاهیم کلیدی زروانی‌گری آشنا بود: ایده نبرد ابدی دو اصل متضاد (نور و تاریکی، خیر و شر) برای او مفهومی کاملاً آشنا به شمار می‌رفت. تصویر «زروان» به‌عنوان اصلی متعالی و نامتناهی، شباهت‌هایی با «پدر عظمت»به عنوان یک اصل انتزاعی در کیهان‌شناسی مانوی داشت (کلباسی، ۱۳۸۶: ۸۰) و از طرف دیگر مانی به خوبی می‌توانست ضعف‌های الهیاتی زروانی‌گری (خدای شکاک، ابهام اخلاقی) را تشخیص دهد (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۳۲).

در نهایت، زروانی‌گری برای مانی «فرصتی» بی‌نظیر فراهم آورد. او می‌توانست زبان و چارچوب فکری آشنای دوگانه‌انگاری را همچون پلی ارتباطی به‌کار گیرد و هم‌زمان با ارائه رویکردی «اصلاح‌شده»، کاستی‌های آن را برطرف سازد. او با کنار نهادن ایده «خدای واحد و شکاک» و اعلام اینکه دو اصل نور و تاریکی ازلی، ابدی و کاملاً جدا از یکدیگرند، دوگانه‌انگاری ریشه‌ای و گنوسی را پیش نهاد که نه تنها به مسئله شر پاسخی تازه می‌داد، بلکه برتری و پاکی مطلق خداوند را نیز تضمین می‌کرد (لیو، ۱۹۹۲: ۵۵).

۳ .تعامل و وام‌گیری: نمودهای مشترک به مثابه پل ارتباطی بین زروانیسیم با مانویت

مانی یک رهبر دینی به معنای کامل کلمه بود. او به خوبی می‌دانست برای تأسیس دینی جهانی در قلب امپراتوری ساسانی، نمی‌تواند خود را همچون غریبه‌ای کاملاً بیگانه معرفی کند. پیام او که بر پایه عقابد گنوسی دوگانه‌انگارانه و ریشه‌ای بنا شده بود، برای ذهنیت ایرانیان آشنا با زروانی‌گری می‌توانست کاملاً نامأنوس و حتی توهین‌آمیز باشد. از این رو، مانی برای جلب توجه مخاطبان ایرانی، ناگزیر بود از عناصر آشنا و قابل‌درک برای آنان بهره گیرد. او برای غلبه بر این مانع، راهکاری هوشمندانه به کار بست: با استفاده از نمادها، واژگان و انگاره‌های آشنا، «پلی

ارتباطی» ساخت تا مخاطبان ایرانی را از سرزمین شناخته‌شده زروانی‌گری به قلمرو ناشناخته و تازه الهیات مانوی رهنمون شود. این راهبرد هوشمندانه به مانی اجازه داد تا هم مخاطبان ایرانی را با زبان فکری آشنا جذب کند و هم همزمان با رفع کاستی‌های زروانی‌گری، به انتقادات روحانیون سنتی زرتشتی پاسخی قوی دهد (ریچموند، ۲۰۲۰: ۱۸). از این رو، زروانی‌گری هم «مادر مفهومی» و هم «حریف راهبردی» مانویت به‌شمار می‌رود (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۷۵). این وام‌گیری‌ها که در نگاه نخست هم‌سویی می‌نمایند، در واقع ابزاری برای بازتعریف و غلبه بر سنت موجود بودند (ریچموند، ۲۰۲۰: ۱۶). این تعامل را می‌توان در سه سطح اصلیِ واژگان، اخلاق و کیهان‌شناسی تحلیل کرد.

ساده‌ترین و در عین حال مؤثرترین سطح، سطح زبانی بود. مانی برای انتقال مفاهیم انتزاعی و تازه‌اش، از واژگان پهلوی که برای مخاطبانش کاملاً آشنا و قابل‌فهم بود بهره گرفت. این کار دو هدف اصلی را دنبال می‌کرد: نخست، کاهش مقاومت اولیه در برابر ایده‌های نو و دوم، ایجاد حس مشروعیت و پیوستگی با سنت دینی ایران (کلباسی، ۱۳۸۶: ۸۲).

نکته کلیدی در اینجا آن است که مانی این واژگان را با معنایی تازه «بارگذاری» کرد. او از پوسته آشنای یک کلمه برای انتقال مفهومی دگردیسی‌یافته سود جست. برای شنونده ایرانی، شنیدن نام «اهریمن»، مفهوم شر آشنا را تداعی می‌کرد، اما مانی به تدریج به او می‌آموخت که این اهریمن، آفریننده جهان ماده و دشمن مطلق خدای نور است. این فرایند که پژوهشگران آن را «ترجمه فرهنگی» می‌نامند، پلی بود برای گذار از درک سنتی به دریافت گنوسی (لیو، ۱۹۹۲: ۶۰؛ سوندرمن، ۲۰۰۹: ۹۸).

۱-۳. انگاره‌های اخلاقی و دوگانه‌انگاری اخلاقی: ایجاد حس پیوستگی ارزشی

در سطحی ژرف‌تر از واژگان، مانی از چارچوب اخلاقی آشنا در زروانی‌گری بهره جست تا جامعه مانوی را همچون جمعیتی پارسا و پرهیزگار معرفی کند. شکاف عمیق میان «راستی» و «دروغ» در زروانی‌گری، با اخلاق مانوی همخوانی چشمگیری داشت. در هر دو آیین، انسان در میدان نبردی اخلاقی قرار دارد و باید جانب خیر را بگیرد و از شر دوری گزیند.

۲-۳. برخی الگوهای کیهان‌شناختی: روایت آشنا با تفسیر افراطی و تند

اما شاید مهم‌ترین حوزه وام‌گیری که هوشمندی مانی را به بهترین شکل آشکار می‌سازد، قلمرو کیهان‌شناسی بود. او در اینجا از الگوی روایی آشنایی بهره گرفت، اما آن را به کلی بازتفسیر کرد. ایده «آمیختگی» دو اصل متضاد در برخی متون زروانی بازتاب یافته است. در آن دیدگاه، جهان ماده صحنه نبردی است که در آن نیروهای خیر و شر در هم تنیده شده‌اند. این مفهوم، زمینه‌ای بسیار مساعد برای پذیرش اسطوره آفرینش مانوی فراهم می‌آورد. در کیهان‌شناسی مانوی، «پادشاه تاریکی» که از وجود قلمرو نور بی‌خبر بود، به آن سرزمین هجوم می‌برد و باعث درهم‌آمیختگی و اسارت ذرات نور در جهان ماده می‌شود (لیو، ۱۹۹۲: ۶۵).

تعامل و وام‌گیری مانی از زروانی‌گری، فرآیندی سطحی و صرفاً تقلیدی نبود، بلکه راهبردی ارتباطی، پیچیده و چندلایه به شمار می‌رفت که پژوهشگران آن را «ترجمه فرهنگی» یا

«هم‌آمیزی هوشمندانه» می‌نامند (ریچموند، ۲۰۲۰: ۲۱; سوندرمن، ۲۰۰۹: ۱۰۰). او با بهره‌گیری از واژگان، چارچوب‌های اخلاقی و الگوهای روایی آشنا، پلی از اعتماد و فهم برای مخاطبان ایرانی ساخت. این پل به او اجازه داد پیام خود را بی‌آنکه فوری طرد شود، ارائه دهد.

۴. واژگان و اصطلاحات دینی در زورانی و مانویت

مانی نه تنها پیامبری آگاه به جهان، بلکه فردی با ویژگی زبانی و ارتباطی بی‌نظیر بود. او به خوبی دریافت که برای ترویج اندیشه‌های محض و گنوسی خود در بستر فرهنگی ایران ساسانی، ناگزیر است از زبان و نمادهای آشنا برای مخاطبانش بهره گیرد تا با به‌کارگیری واژگان مشترک، حس آشنایی و مشروعیت بیافریند و مانویت را نه پدیده‌ای کاملاً بیگانه که سنتی دینی و معتبر معرفی نماید (ریچموند، ۲۰۲۰: ۱۶).

این فرآیند هوشمندانه «هم‌آمیزی»، موفقیت نخستین مانویت در گسترش در ایران را تضمین کرد، اما هم‌زمان، بذرهای تقابل بنیادین را نیز افشاند؛ زیرا زمانی که مخاطب از پل می‌گذشت و با مقصد نهایی (جهان‌گریزی افراطی، شر مطلق و خدایی کاملاً متعالی) روبه‌رو می‌شد، تفاوت ژرف آن را با مبدأ خود درمی‌یافت. همین درک، همان نقطه‌ای بود که تعامل به تقابل بدل می‌گشت (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۷۹). این تقابل در نهایت به واکنش شدید روحانیون زرتشتی و حمایت‌های دولتی منجر شد که مانویت را یک تهدید جدی برای وحدت جهان‌بینی و ساختار اجتماعی امپراتوری ساسانی می‌دیدند (کریستین سن، ۲۰۱۱: ۱۹۰).

۴-۱. نام‌های الوهیت و نیروهای متعالی: بازآفرینی خدایان

کاربرد واژگان زروانی توسط مانی، شاهکاری ارتباطی به شمار می‌آمد. این راهبرد که پژوهشگران آن را «هم‌آمیزی راهبردی» می‌نامند، به او امکان می‌داد تا:

۱ .اعتماد نخستین را جلب کند: مخاطبان با شنیدن واژگان آشنا، احساس می‌کردند با سنتی دینی معتبر روبه‌رو هستند، نه فرقه‌ای بیگانه (ریچموند، ۲۰۲۰: ۱۶).

۲ .مفاهیم پیچیده را ساده نماید: او با بهره‌گیری از واژگان موجود، نیاز به آموزش یک دستگاه زبانی کاملاً تازه را از میان برداشت (میلر، ۲۰۱۸: ۲۱۸).

۳ .دعوت خویش را مشروعیت بخشد: با جای‌دادن آموزه‌های خود در قالب زبان مقدس ایرانی، بدان اعتبار تاریخی و فرهنگی می‌بخشید (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۸۱).

نمونه‌ای از این راهبرد در بیان چند مفهوم کلیدی به شرح ذیل:

الف-«ایزد»

در زروانی‌گری: این واژه به معنای «شایستهٔ پرستش» است و به آفریدگان نیکوی اهورامزدا مانند میترا، آذر و آناهیتا اطلاق می‌شود. آنها موجوداتی الهی و یاورند که در نظم کیهانی نقش‌آفرینی می‌کنند (حکمت، ۲/۱۳۶۹: ۵۴۵).

در مانویت: مانی این واژه را به‌گونه‌ای گسترده برای اشاره به تجلی‌ها یا «ایزدان نوری» خود به کار برد. نیروهایی چون «عقل بزرگ»، «روح زنده» و «فرشته امید» همگی با عنوان «ایزد» خوانده شدند (لیو، ۱۹۹۲: ۶۸). با به‌کارگیری واژه «ایزد»، مانی نیروهای الهی کاملاً تازه و گنوسی

خود را در چارچوبی آشنا و محترم برای ایرانیان جای داد. این کار سبب می‌شد که خدایان مانوی نه یک واردات بیگانه از سوریه یا هند، بلکه ادامه‌ای طبیعی از سنت الوهیت ایرانی به نظر آید (براندت، ۲۰۱۷: ۷۸).

ب-«اهورامزدا» و «اهریمن»

در زروانی‌گری: اهورامزدا خدای مطلق و خیر است و اهریمن (انگره مینیو) نیرویی مخرب و دروغین که سرانجام شکست خواهد خورد. در تفسیر زروانی، این دو برادرانی هستند که از زروان زاده شده‌اند (مشکور، ۱۳۶۱: ۲۸۹).

در مانویت: مانی به ندرت از نام «اهورامزدا» برای خدای مطلق خود («پدر عظمت») سود جست، زیرا این نام بسیار با دین رسمی پیوند خورده بود (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۷۸)؛ اما او به‌طور فعال از واژه «اهریمن» برای نامیدن «پادشاه تاریکی» بهره گرفت. با این تفاوت که اهریمن مانوی دیگر نیرویی فرعی یا برادری ناخواسته نبود، بلکه اصلی ازلی، ابدی و مستقل به شمار می‌رفت که در قلمرو خود با خدا هم‌سنگ بود (گنولی، ۲۰۰۰: ۱۲۵). مانی با بزرگ‌انگاری اهریمن و تبدیل او به اصلی مطلق برای شر، دوگانه‌انگاری زروانی را به اوج خود رساند و آن را به سامانی گنوسی دگرگون ساخت. او با پذیرش نام «اهریمن»، واقعیت شر را تأیید کرد، اما با تغییر ماهیت آن، پاسخی ریشه‌ای به مسئله شر ارائه داد (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۳۸).

ج-«دیو»

در زروانی‌گری: دیوها ارواح دروغین و مخالف اهورامزدا هستند. آنها نماد آشوب و ناپاکی به شمار می‌روند (مشکور، ۱۳۶۱: ۳۱۰).

در مانویت: این واژه به‌طور کامل برای توصیف موجودات و سپاه «پادشاه تاریکی» به کار گرفته شد. بار منفی آن کاملاً با دیدگاه مانوی همخوانی داشت و نیاز به بازتعریف عمیق نبود. این وام‌گیری مستقیم و بی‌چون‌وچرا، به تقویت تقابل اخلاقی در آیین مانی یاری رساند (میلر، ۲۰۱۸: ۲۱۵).

۲-۴. مفاهیم کیهان‌شناختی و (رویدادهای آخرالزمان): تغییر مقصد سفر روح

مانی برای توصیف سرنوشت جهان و انسان، از همان واژگان آشنا استفاده کرد، اما معنای نهایی آن‌ها را دگرگون ساخت. «بهشت» در باور زروانی «خانه سرود» نام داشت؛ جایگاهی نهایی که پس از عبور روان‌های نیک از پل چینود (دینا)، به عنوان پاداشی برای کردار نیک به دست می‌آمد (مشکور، ۱۳۶۱: ۳۲۵)؛ اما مانی مفهوم بهشت را به کلی دگرگون کرد: در اندیشه او، بهشت «پادشاهی نور» یا «سرزمین اصلی» است؛ یعنی همان جایگاهی که روح در آغاز از آن جدا شده. از این رو، هدف غایی نه دست‌یافتن به پاداشی تازه که «بازگشت» به خانه نخستین است (لیو، ۱۹۹۲: ۷۱). مانی با تبدیل بهشت از «آینده» به «گذشته»، سفر روح را از مسیری پیش‌رونده به سفری بازگشتی بدل ساخت. این تغییر ظریف اما ژرف، هدف رستگاری را از «پاداش‌گیری» به «رهایی» و «بازیابی هویت نخستین» دگرگون کرد (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۴۰; کلباسی، ۱۳۸۶: ۸۸). پژوهش‌های جدیدتر این فرآیند را به عنوان «یادآوری گنوسی» تحلیل می‌کنند که در آن،

رستگاری به معنای به خاطر آوردن و بازگشت به یک وضعیت ازلی است، نه کسب یک موهبت آتی (میلر، ۲۰۱۸: ۲۲۰). «دوزخ» نیز در زروانی‌گری «خانه دروغ» خوانده می‌شد؛ مکانی برای کیفر موقت روان‌های گناهکار، پیش از پالایش در روز رستاخیز (حکمت، ۲/۱۳۶۹: ۵۵۸)؛ اما در نگاه مانی، دوزخ چیزی جز همین جهان مادی نیست؛ زندانی تاریک که تن انسان نیز بخشی از آن است. دوزخ در این معنا، نه مکانی موقت برای کیفر که زندانی ابدی است که روح باید از آن «رهانیده» شود (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۸۰). در این نگاه، رنج انسان نه پیامد گناهان فردی که نتیجه اسارتی کیهانی در این زندان تاریک است (براندت، ۲۰۱۷: ۸۲). این رویکرد افراطی که در مطالعات اخیر به آن «بیماری شک و تردید شناخت هستی» اطلاق می‌شود، جهان ماده را ذاتاً ناکامل و سرنوشت آن را نابودی در نبرد نهایی می‌داند و رهایی را تنها راه گریز می‌شمارد (کریستین سن، ۲۰۱۱: ۱۹۵).

۳-۴. مفاهیم اخلاقی: تغییر میدان نبرد

این بازتعریف‌ها، دوگانه‌انگاری اخلاقی را نیز دگرگون ساخت. «راستی» و «دروغ» در زروانی‌گری: راستی، نظم کیهانی و حقیقت الهی بود که انسان با اعمال نیک خود به استواری آن یاری می‌رساند. دروغ، آشوب و گناه شمرده می‌شد که این نظم را می‌آزرد (حکمت، ۱/۱۳۶۹: ۲۱۰)؛ اما در مانوی‌گری، این واژگان با حفظ صورت، معنایی ژرف‌تر یافتند: «راستی» دیگر تنها یک نظم بیرونی نبود، بلکه خود «جوهر نور» در درون انسان به شمار می‌آمد. «دروغ» نیز صرفاً به کرداری نادرست اطلاق نمی‌شد، بلکه خود «جوهر تاریکی» و سراسر جهان مادی بود (بویس، ۱۳۷۵: ۱۳۵). از این رو، نبرد عمدتاً به کشمکشی درونی برای رهانیدن نور از بند ماده بدل گشت. مانی با درونی کردن مفهوم راستی و دروغ، کانون توجه را از اخلاق اجتماعی و آیینی به «گنوسیس» (شناخت) و خودشناسی معطوف کرد (کلباسی، ۱۳۸۶: ۹۰). در این نگاه، رستگاری تنها در گرو انجام اعمال نیک نبود، بلکه به «دانش» و آگاهی از ماهیت حقیقی خویشتن و جهان وابسته بود (براندت، ۲۰۱۷: ۸۵). این چرخش از «اخلاق کرداری» به «اخلاق شناختی»، یکی از اصلی‌ترین جنبه‌های الهیات مانوی است که پژوهشگران جدید آن را «انقلابی گنوسی» می‌نامند (میلر، ۲۰۱۸: ۲۲۰).

۵ .انگاره‌های اخلاقی و دوگانه‌انگاری اخلاقی در آیین زروانی و مانویت

شکاف عمیق میان «راستی» و «دروغ» در زروانی‌گری، موازی‌ای نیرومند با اخلاق مانوی پدید می‌آورد. در هر دو آیین، انسان در میدان نبردی اخلاقی قرار دارد و باید جانب خیر را بگیرد و از شر دوری گزیند. با این حال، تحلیل ژرف‌تر نشان می‌دهد که این «تعامل اخلاقی» تنها پوسته‌ای مشترک است که هسته‌ای کاملاً متفاوت و حتی متضاد را در خود نهفته دارد. این مقاله استدلال می‌کند که اگرچه هر دو آیین در سطح «عمل» همانندی‌هایی دارند، اما در سطح «فلسفه اخلاق» و «هدف غایی» در تقابلی بنیادین جای می‌گیرند. اخلاق زروانی برای «حفظ و اصلاح» جهان طراحی شده، حال آنکه اخلاق مانوی برای «نجات و گریز» از آن سامان یافته است (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۳۵). برای درک ژرفای این تقابل، نخست باید نقاط مشترکی را که همچون پلی ارتباطی عمل می‌کردند، بازشناسیم.

۵-۱. دوگانه‌انگاری اخلاقی دروغ - اشه

هسته اخلاق در هر دو آیین بر شکاف مطلق میان «راستی» و «دروغ» استوار است. در زروانی‌گری، «اشه» (نظم کیهانی، حقیقت و خیر) است که اهورامزدا نماینده آن است. دروغ نیز آشوب، فریب و شر را نمایندگی می‌کند که اهریمن مروج آن است. مانی این چارچوب دوگانه‌انگارانه را به‌طور کامل پذیرفت و در آیین خود نیز پیروان را به انتخاب میان «فرزندان نور» و «فرزندان تاریکی» فراخواند (لیو، ۱۹۹۲: ۷۵). این زبان اخلاقی آشنا که پژوهشگران آن را «اخلاق دوگانه‌باور مشترک» می‌نامند، مانویت را به‌عنوان جنبشی اخلاقی، جدی و شایسته احترام در چشم جامعه ایرانی معرفی می‌کرد (سیتی، ۲۰۱۵: ۵۷۷; ریچموند، ۲۰۲۰: ۲۰).

۵-۲. ارزش‌های مشترک: پاکی، راستگویی و عدم آسیب

مفاهیمی چون صداقت، راستگویی، پرهیز از دروغ و حفظ پاکی، در هر دو دین ارزشی محوری دارند. یک زرتشتی موظف است آفریدگان نیکو (آتش، آب، خاک) را از آلودگی پاس دارد. یک مانوی نیز وظیفه دارد از هر عملی که به ذرات نوری اسیر در جهان آسیب می‌رساند، دوری کند (بویس، ۱۳۷۵: ۱۱۵). پیروان هر دو گروه می‌توانستند با رعایت اصول اخلاقی آشنا، خود را جزئی از جامعه‌ای مقدس بدانند، بی‌آنکه با فلسفه افراطی عمیق آن به‌طور کامل روبه‌رو شوند (لیو، ۱۹۹۲: ۷۸; ریچموند، ۲۰۲۰: ۲۰).

۵-۳. مسیرهای متفاوت: تقابل در فلسفه اخلاق

نقطه عطف و تقابل اصلی، زمانی آشکار می‌شود که از پرسش «چه کاری باید انجام داد» به «چرا باید آن را انجام داد» گذر کنیم. فلسفه پشت این اعمال اخلاقی در دو آیین کاملاً متفاوت است. حفظ آفرینش در برابر رهایی نور: این مهم‌ترین تفاوت به شمار می‌رود. در زروانی‌گری: جهان ماده، آفرینش «خیر» و «نیک» اهورامزدا است. شر (اهریمن) نیرویی متجاوز و بیگانه است که به این آفرینش نیکو آسیب می‌زند؛ بنابراین، وظیفه اخلاقی انسان، یاری اهورامزدا در دفاع از آفرینش و پیروزی نهایی راستی بر دروغ است. اخلاق در این نگاه، کنشی فعال و سازنده برای اصلاح و تقدس‌بخشی به جهان به شمار می‌رود. هدف، «پیروزی در جهان» است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۲۰; گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۳۵). در مانویت: جهان ماده، آفرینش «شر» و «پلید» پادشاه تاریکی است. این جهان زندانی است که ذرات نور الهی در آن اسیر شده‌اند؛ بنابراین، وظیفه اخلاقی انسان، مشارکت در رهایی ذرات نور از این زندان و گریز از دنیای ماده است. اخلاق در این نگاه، پرهیزگارانه و رهایی‌بخش و برای فرار از جهان طراحی شده است. هدف، «نجات از جهان» است (گنولی، ۲۰۰۰: ۱۲۵; براندت، ۲۰۱۷: ۸۲).

۵-۴. نگاه به جهان ماده: فضای مقدس در برابر زندان کیهانی

این تفاوت در هدف، مستقیماً از نگاه متفاوت به جهان ماده سرچشمه می‌گیرد که پژوهشگران آن را «کیهان شناسی بدبینانه» در برابر «کیهان شناسی خوش‌بینانه» می‌نامند (کریستین سن، ۲۰۱۱: ۱۹۵).

نگاه زروانی: جهان ماده مقدس است. آتش، آب، خاک و گیاهان تجلی‌های خیر به شمار می‌روند و باید از آنها محافظت کرد. یک کشاورز با شخم زدن زمین، در نظم اشه مشارکت می‌کند و به گسترش زندگی و نیکی یاری می‌رساند (مشکور، ۱۳۶۱: ۳۳۰). نگاه مانوی: جهان ماده سرچشمه رنج و شر است. هر آنچه مادی است، بخشی از زندان تاریکی محسوب می‌شود. یک مانوی حتی در خوردن غذا نیز دچار تردید بود، زیرا می‌دانست که هضم و دفع غذا به معنای آزاد کردن ذرات نور از درون گیاهان و سپس رها کردن آنها در بدن (که خود نیز زندانی است) و در نهایت دفع آنها به دنیای ماده است (اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۳- Tardieu , 1981 : 3). و تکرار آن هر روز و هر روز دوری باطل از رنج را بوجود می‌آورد (لیو، ۱۹۹۲: ۸۰). این دیدگاه که به آن «بدبینی گنوسی» نیز می‌گویند، هرگونه فعالیت سازنده در جهان را بی‌معنا و حتی مضر می‌دانست و تنها هدف را رهایی از آن می‌شمرد (میلر، ۲۰۱۸: ۲۲۲).

۵-۵. نقش دانش: عمل درست در برابر گنوسیس (دانش نجات‌بخش)

در زروانی‌گری: شناخت «راستی» (اشه) به «عمل درست» (اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک) می‌انجامد. دانش در این نگاه، ابزاری برای زندگی اخلاقی و مشارکت در نظم کیهانی است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۳۰). در مانویت: «دانش» یا «گنوسیس» خودِ نجات به شمار می‌رود. این دانش، آگاهی از ماهیت حقیقی خویش (روحی نورانی)، ماهیت جهان (زندانی تاریک) و داستان اسارت نور است. بی‌این گنوسیس، هر عمل اخلاقی بی‌حاصل است. اخلاق در این نگاه، نتیجه و نشانه کسب این دانش رهایی‌بخش است، نه علت آن (سوندرمن، ۲۰۰۹: ۱۰۵; کلباسی، ۱۳۸۶: ۹۲).

۶-۵. نمود اجتماعی: ساختار جوامع اخلاقی

این تقابل فلسفی در ساختار اجتماعی جوامع دو آیین نیز به وضوح دیده می‌شود. جامعه زرتشتی جامعه‌ای یکپارچه است که همه اعضا در سطوح گوناگون، موظف به رعایت اصول اخلاقی برای مشارکت در نیکی جهانی هستند (حکمت، ۲/۱۳۶۹: ۵۶۰)؛ اما جامعه مانوی ساختاری دوگانه و هوشمندانه داشت که پژوهشگران آن را «مدل دوطبقه‌ای رهایی» می‌نامند (براندت، ۲۰۱۷: ۹۰).

برگزیدگان: این گروه نخبه، فلسفه افراطی مانویت را به‌طور کامل می‌پذیرفتند. آنها از گیاه‌خواری مطلق، باکرگی، فقر و نداشتن مالکیت پیروی می‌کردند تا به رهایی نور در خود و جهان یاری رسانند. آنان نماد کامل «فرار از جهان» بودند (لیو، ۱۹۹۲: ۸۵).

شنوندگان: این گروه اکثریت پیروان را تشکیل می‌دادند. آنها می‌توانستند ازدواج کنند، مالکیت داشته باشند و زندگی عادی پیش گیرند، اما موظف بودند نسخه‌ای تعدیل‌یافته از اخلاق را رعایت کنند: دروغ نگویند، گوشت نخورند و مهم‌تر از همه، به «برگزیدگان» خدمت کنند. با خدمت به برگزیدگان، آنان نیز در فرآیند نجات شریک می‌شدند (ریچموند، ۲۰۲۰: ۲۲). این ساختار دوگانه به مانی امکان می‌داد هم افراد جذب‌شده به اخلاق آشنا (شنوندگان) را در آیین خود نگاه دارد و هم هسته تندروی گنوسی (برگزیدگان) را حفظ کند. انگاره‌های اخلاقی مشترک میان زروانی‌گری و مانویت، شاهکار راهبردی مانی برای ایجاد تعامل اولیه بود. او با استفاده از زبان

آشنا «راستی» و «دروغ»، توانست دعوت خود را به‌عنوان جنبشی اخلاقی و جدی مطرح کند. این پل اخلاقی به او اجازه داد پایگاه اجتماعی خود را در ایران بنا نهد (میلر، ۲۰۱۸: ۲۱۵).

۶. برخی الگوهای کیهان‌شناختی در زورانیست و مانویت

ایده «آمیختگی اولیه» میان نور و تاریکی که در برخی متون زروانی بازتاب یافته، شباهتی چشمگیر با اسطوره آفرینش مانوی دارد. که در این بخش وجه مشترک و نقطه تقابل آن در مانی و زروان بررسی می‌شود.

۶-۱. الگوی مشترک: روایت آمیختگی اولیه

هر دو نظام فکری، وضعیت کنونی جهان را نتیجه یک درگیری یا تعامل کیهانی اولیه میان دو اصل متضاد می‌دانند. این الگوی مشترک، مهم‌ترین نقطه تعامل کیهان‌شناختی میان آن‌ها به شمار می‌رود. در زروانی‌گری: در تفسیر زروانی، پس از زاده شدن اهورامزدا و اهریمن از زروان، آن دو برای چیرگی بر جهان با یکدیگر نبرد می‌کنند. اهریمن به آفرینش نیکوی اهورامزدا هجوم می‌برد و آن را با شر و آلودگی درمی‌آمیزد. این وضعیت که «آمیختگی» نامیده می‌شود، وضعیت کنونی جهان است؛ میدان نبردی که در آن نیروهای خیر و شر در هم تنیده شده‌اند (بویس، ۱۳۷۵: ۹۵; سیتی، ۲۰۱۵: ۵۷۶).

در مانویت: کیهان‌شناسی مانوی نیز با روایتی مشابه آغاز می‌شود، اما با تفاوتی بنیادین در منشأ تعامل. در آغاز، دو قلمرو کاملاً جدا و متضاد وجود داشت: «پادشاهی نور» و «قلمرو تاریکی». «پادشاه تاریکی» که از وجود نور بی‌خبر بود، به قلمرو نور هجوم برد (لیو، ۱۹۹۲: ۶۶). برای جلوگیری از آلودگی نور توسط تاریکی، «پدر عظمت» (خدای نور) تجلی‌هایی از خود را فرستاد که سرانجام اسیر و در ماده ترکیب شدند (براندت، ۲۰۱۷: ۷۸). این روایت نیز به «آمیختگی» کیهانی می‌انجامد، اما ماهیت این آمیختگی کاملاً متفاوت است؛ این یک فاجعه است، نه بخشی از یک نقشه الهی (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۳۷).

۶-۲. نقطه عطف تقابل: تفسیر ماهیت آمیختگی

اینجا جایی است که دو راه کاملاً از هم جدا می‌شوند. تفاوت در تفسیر چرایی و چگونگی وقوع این آمیختگی، هسته اصلی تقابل کیهان‌شناختی است.

در زروانی‌گری: آمیختگی، بخشی از یک نقشه الهی بزرگ‌تر است. اگرچه از «تردید» زروان سرچشمه گرفته، اما در چارچوب یک نبرد راهبردی جای می‌گیرد. جهان ماده، صحنه این نبرد است و هدف، پیروزی نهایی خیر در همین جهان. این یک وضعیت موقت و قابل حل به شمار می‌رود که در نهایت به «تجدید» و پاکسازی نهایی جهان منجر می‌شود (بویس، ۱۳۷۵: ۱۰۰; کریستین سن، ۲۰۱۱: ۱۸۵). در مانویت: آمیختگی یک «فاجعه کیهانی» و رویدادی غم‌انگیز است. این نه یک نقشه که هجومی ناخواسته و خشونت‌آمیز بود. اسارت نور در ماده، حادثه‌ای تلخ و غیرمنتظره است که تمام تاریخ را زیر تأثیر خود گرفته است. این حس بدبختی و فقدان که به آن «کیهان شناسی بدبینانه» نیز می‌گویند، عنصری عاطفی و نیرومند است که در زروانی‌گری

نشانی از آن نیست (گنولی، ۲۰۰۰: ۱۲۰; گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۳۸). این تفاوت، به دو نگاه کاملاً متضاد به جهان ماده انجامیده است؛

۳-۶. سرنوشت نهایی: بازسازی جهان در برابر نابودی آن

این تقابل در تفسیر از آغاز و میانه، به طور طبیعی به تفاوت در سرنوشت نهایی جهان می‌انجامد. در اسطوره‌شناسی زروانی: پایان جهان «فرشگرد» یا «بازسازی نهایی» است. در این زمان، منجی (سوشیانت) ظهور می‌کند و اهریمن و نیروهایش را برای همیشه نابود می‌سازد. جهان ماده پاکسازی می‌شود و به حالت ایده‌آل و نیکوی نخستین خود بازمی‌گردد. دنیا نابود نمی‌شود، بلکه «تحول» می‌یابد و به ابدیت می‌رسد. پیروزی در این نگاه، پیروزی‌ای درون‌کیهانی است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۴۰; کریستین سن، ۲۰۱۱: ۱۸۸). پایان جهان فرایندی از «نجات» و «جدایی» است. پس از تکمیل رهایی نور از طریق زندگی و مرگ «برگزیدگان»، آتش آخرالزمانی بزرگی برمی‌افروزد. این آتش، جهان مادی را یکسره می‌سوزاند و نابود می‌کند. آخرین ذرات نور آزاد می‌شوند و به «پادشاهی نور» بازمی‌گردند. دو قلمرو نور و تاریکی برای همیشه از هم جدا می‌شوند و به حالت اولیه خود بازمی‌گردند. پیروزی در این نگاه، پیروزی بر کیهان و راه گریز از آن است (سوندرمن، ۲۰۰۹: ۱۰۸; لیو، ۱۹۹۲: ۹۵).

۷. تقابل و بازتفسیر نظریه اصلی الهیات مانوی با زروانی‌گری

فرآیند «تعامل و وام‌گیری» که در بخش‌های پیشین تحلیل شد، تنها یک روی سکه بود. روی دیگر، یک «تقابل» بنیادین و یک «بازتفسیر افراطی» قرار دارد که هسته اصلی الهیات مانوی را شکل می‌دهد. مانی با نبوغی استثنایی، از ابزارهای زبانی و کیهان‌شناختی زروانی‌گری برای انتقال پیام خود بهره برد، اما در عین حال، نظریه خود را بر پایه‌ای بنا نهاد که با جهان‌بینی زروانی در تضاد کامل قرار داشت (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۴۵). این مقاله استدلال می‌کند که این تقابل‌ها که در سه نقطه عطف نظریه‌ای متمرکز شده‌اند، مانویت را نه یک شاخه از زروانی‌گری، بلکه یک نظام الهیاتی کاملاً جدید و گنوسی معرفی می‌کند؛ نظامی که سرنوشت آن را در تقابل با دین رسمی ساسانی رقم زد (کریستین سن، ۲۰۱۱: ۱۹۸; حسینی، ۱۴۰۱: ۶۰).

۱-۷. ماهیت اصل مطلق (خداوند): از خدای شکاک تا خدای متعالی مطلق

این مهم‌ترین و بنیادی‌ترین نقطه تقابل است. نحوه تعریف خداوند، تمام ساختار کیهان‌شناختی و اخلاقی یک دین را تعیین می‌کند. از دیدگاه زروانی: در تفسیر زروانی، «زروان» یا «اهورامزدا» اصل واحدی است که جهان، از جمله اهریمن، از آن سرچشمه گرفته است. اگرچه اهورامزدا خیر مطلق است، اما وجود او در کنار اهریمن به‌عنوان برادر یا فرزند، ضعفی الهیاتی پدید می‌آورد: خدای مطلق «تردید» را تجربه کرده و به‌نوعی مسئول به وجود آمدن شر است. این الهیاتی «یک‌انگارانه و دوگانه‌باور» است که در آن شر ریشه‌ای الهی دارد، هرچند ناخواسته باشد (بویس، ۱۳۷۵: ۵۲; گنولی، ۲۰۰۰: ۱۱۸). از دیدگاه مانی: مانی این ضعف را به‌کلی حذف کرد. در الهیات مانوی، «پدر عظمت» کاملاً از گوهر نور و خیر مطلق است. او با «پادشاه تاریکی» که اصل شر است، کاملاً جداست. این دو اصل، ازلی، ابدی و کاملاً متضادند و هیچ‌یک آفریننده دیگری

نیست. آنها دو گوهر متفاوت در دو قلمرو جداگانه‌اند که هرگز با یکدیگر نمی‌آمیزند، مگر در آن فاجعه کیهانی نخستین (لیو، ۱۹۹۲: ۶۸; گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۴۰). مانی با این کار، مسئله شر را نه با توجیه آن، بلکه با مطلق کردنش حل کرد. او با اعلام اینکه خدا و شر دو اصل کاملاً جدا هستند، خدا را از هرگونه مسئولیت در برابر وجود رنج و شر پاک ساخت. این گسستی کامل با زروانی‌گری است و دوگانه‌انگاری را از وضعیتی موقت در جهان به حقیقتی ابدی در کیهان دگرگون می‌کند. این بازتعریف ریشه‌ای که به آن «دوگانه‌انگاری استوار» می‌گویند، سنگ بنای الهیات گنوسی مانی است (براندت، ۲۰۱۷: ۸۰).

۲-۷. نقش و ارزش جهان ماده: از صحنه نبرد مقدس تا زندان کیهانی

از تقابل در ماهیت خدا، تقابل در ارزیابی جهان ماده نتیجه می‌شود. اینجا وارونگی کامل ارزشی رخ می‌دهد. از دیدگاه زروانی: جهان ماده، آفرینش «خیر» و «نیک» اهورامزدا است. این جهان، هرچند نبردگاهی است، اما ذاتاً مقدس به شمار می‌رود. وظیفه انسان، حفظ پاکی این آفرینش و یاری خداوند برای پیروزی نهایی در جهان است. هدف، اصلاح و تقدس‌بخشی به جهان است. آتش، آب، خاک و گیاهان، آفریدگان نیکو هستند که باید از آنها محافظت کرد (بویس، ۱۳۷۵: ۱۱۵; مشکور، ۱۳۶۱: ۳۳۵). این رویکرد که به آن «کیهان شناسی خوش‌بینانه» می‌گویند، جهان را به مثابه پروژه‌ای الهی می‌بیند که باید در آن مشارکت کرد (کریستین سن، ۲۰۱۱: ۱۸۵). از دیدگاه مانی: در مانویت، جهان ماده، آفرینش «شر» و «پلید» پادشاه تاریکی است. این جهان زندانی، دامی و غولی است که برای به دام انداختن و نگاه داشتن ذرات نور الهی آفریده شده. جهان ماده سرچشمه رنج است و ذاتاً پلید. وظیفه انسان، نه اصلاح جهان که «نجات» یا «رهایی» ذرات نوری اسیر در آن و گریز از این زندان است (لیو، ۱۹۹۲: ۸۸; براندت، ۲۰۱۷: ۸۵). این وارونگی ارزشی، اخلاق را از سازنده‌گرایی به رهایی‌گرایی دگرگون می‌کند. برای یک زرتشتی، خدمت به جهان خدمت به خداست. برای یک مانوی، رهایی از جهان، خدمت به خداست. این دیدگاه که به آن «کیهان شناسی بدبینانه» یا «دنیاگریزی گنوسی» می‌گویند، با رویکرد مثبت و تأییدگرای زروانی در تضادی تمام‌عیار است و در پرهیزگاری‌های سخت مانویان به اوج خود می‌رسد (گاردنر، ۲۰۱۹: ۳۴۵; میلر، ۲۰۱۸: ۲۲۰).

۳-۷. شخصیت و جایگاه منجی: از سوشیانت آینده تا مانی، پیامبر خاتم

این تقابل، جنبه شخصی و جهان‌بینی مناقشه را به اوج خود می‌رساند و مستقیماً ساختار قدرت دینی در ایران ساسانی را به چالش می‌کشد.در سنت زروانی، «سوشیانت» منجی آینده‌ای است که در پایان زمان ظهور می‌کند و به زرتشت یاری می‌رساند تا پیروزی نهایی حاصل آید. او حلقه‌ای در زنجیره وحی است که به پیامبر اولیه (زرتشت) مشروعیت می‌بخشد. او زرتشت را جایگزین نمی‌کند، بلکه وعده او را تحقق می‌بخشد (بویس، ۱۳۷۵).مانی خود را «مهر نهایی» و «پیامبر خاتم» معرفی کرد که جایگاهی فراتر از زرتشت، بودا و عیسی دارد. او مدعی بود که پیام‌های پیشین ناقص، محلی یا تحریف‌شده بوده و او با آوردن «دانش کامل» آنها را به اوج خود می‌رساند. او خود را اتمام و تکمیل‌کننده همه ادیان می‌دانست (آسیموف، ۱۳۷۰). این ادعای

برتری، چالشی جدی برای ساختار دینی و روحانی رسمی ساسانی بود. مانویت را به‌عنوان رقیبی ایدئولوژیک معرفی می‌کرد که نه تنها با دین رسمی هم‌صدا نبود، بلکه آن را ناقص و ناکامل می‌دانست. این ادعا، مانی را نه یک اصلاح‌طلب بلکه فردی انقلابی نشان می‌داد که جایگاه زرتشت و موبدان را یکسره زیر سؤال می‌برد. تحلیل این سه نقطه عطف دیدگاه نشان می‌دهد که رابطه مانویت با زروانی‌گری، رابطه‌ای استادانه از «هم‌آمیزی» است که به «تقابل» بنیادین می‌انجامد. مانی با استفاده از زبان و نمادهای آشنا، پلی برای ورود به ذهنیت ایرانی ساخت، اما این پل به قلمروی کاملاً متضاد رهنمون می‌شد. او با رادیکال کردن دوگانه‌انگاری، با وارونه کردن ارزش جهان ماده و با ادعای منجی‌گری شخصی، در واقع «آنتی‌تزی» کامل برای الهیات غالب زمان خود پدید آورد. مانویت پاسخی رادیکال به پرسش‌هایی بود که زروانی‌گری آنها را به‌طور کامل حل نکرده بود؛ پرسش‌هایی چون مسئله شر، رنج انسان و سرنوشت جهان. در نهایت، همین تقابل رویکردی بود که سرنوشت مانویت را در ایران رقم زد. این بازتفسیر بنیادی، آیین مانی را به دینی جهانی و جذاب برای آنان که از جهان خسته شده بودند تبدیل کرد، اما هم‌زمان آن را به تهدیدی جدی برای ایدئولوژی رسمی ساسانی و ساختار اجتماعی– سیاسی‌اش بدل ساخت. مانویت با الهام از زبان زروانی، به آن پشت کرد و این رویارویی، سرانجام به محکومیت و اعدام خود مانی و سرکوب پیروانش انجامید. او با استفاده از ابزارهای بومی، ساختمانی نو ساخت که بنای آن بر خلاف بنای بسترش بود.

از نگاه کلی

آیین مانوی	آیین زروانی (سنت ایرانی)	محور مقایسه
هستی‌شناختی و رادیکال: دو قلمرو کاملاً جدا و متضاد .نور و تاریکی	اخلاقی و درون‌کیهانی: نبرد خیر و شر در درون یک جهانِ ذاتاً نیک.	۱. دوگانه‌انگاری
آفریده‌ی شر و زندان: باید از آن نجات یافت و رها شد. ((هدف: فرار از جهان	آفریده‌ی نیک و میدان نبرد مقدس: باید از آن محافظت و پاکسازی کرد.	۲. جهان مادی
ویرانی جهان و بازگشت به نور: نجات به معنای نابودی .جهان مادی و بازگشت به قلمرو نور	بازسازی جهان (فرشکرد): پیروزی نهایی خیر در همین جهان.	۳. نقش نجات
خودِ نجات‌بخش (گنوسیس): دانشِ رازآلود ذات روح و جهان، خود باعث رهایی است.	ابزاری برای عمل اخلاقی: دانش، راهنمای «گفتار و کردار نیک» است.	۴. جایگاه دانش

۸. نتیجه

تحلیل شاخص‌ها و نمودهای زروانی در آیین مانوی نشان می‌دهد که رابطه میان این دو نظام فکری، صرفاً یک رابطه ساده تأثیر و تأثر نیست، بلکه دیالکتیکی پیچیده از تعامل و تقابل است. مانی، با نبوغ خود در آمیختن اندیشه‌های گوناگون، با درکی عمیق از فرهنگ و دین ایران باستان، از واژگان، الگوهای اخلاقی و برخی انگاره‌های کیهان‌شناختی زروانی به‌عنوان ابزاری برای انتقال پیام خود بهره گرفت. این «تعامل» به او امکان داد با مخاطبان ایرانی ارتباط برقرار کند و دعوت خود را در قالبی قابل‌فهم و ظاهراً آشنا عرضه دارد. با این حال، او در همان حال با بازتفسیر بنیادی این مفاهیم در چارچوب گنوسی دوگانه‌انگارانه، «تقابلی» بنیادین با هسته زروانی‌گری پدید آورد. مانی با بهره‌گیری از نبوغ الهیاتی خود، مفاهیم کلیدی زروانی را برگرفت

و آنها را از طریق «عدسی گنوسی» بازتاباند. این فرآیند، تصویری را که از ابتدا می‌شناختیم، یکسره دگرگون ساخت. نگاه منفی به جهان ماده، مفهوم خدایی کاملاً متعالی و جدا از شر و ادعای منجی‌گری شخصی، مانویت را به آیینی کاملاً متمایز و در بسیاری از جنبه‌ها متضاد با زروانی‌گری بدل ساخت. بنابراین، مانویت نمونه‌ای برجسته از چگونگی شکل‌گیری یک دین جهانی از دل یک سنت محلی است؛ فرآیندی که در آن وام‌گیری فرهنگی و خلاقیت راهبردی دست‌دردست هم می‌دهند تا پدیده‌ای نوین آفریده شود. او با استفاده از پل زبان زروانی، مخاطب را به سوی قلعه‌ای کاملاً جدید با بنای گنوسی رهنمون شد. تحلیل رابطه میان آیین مانوی و زروانی‌گری، از ساده‌انگاری نخستین (مانویت به‌عنوان فرقه‌ای زروانی) به درکی پیچیده‌تر از «هم‌آمیزی» و «تقابل» انجامید؛ اما برای درک ژرف‌ترین ماهیت این رابطه، باید لایه‌ای دیگر به تحلیل افزود: مانویت صرفاً سیستم ترکیبی نیست، بلکه بازتفسیری گنوسی از زروانی‌گری است. این بازتفسیر هوشمندانه به آیین او جذابیتی جهانی بخشید؛ زیرا داستان اسارت و رهایی روح، داستانی فراتر از مرزهای ایران بود که با هر انسانی که در جهان احساس غربت می‌کرد، هم‌نوا می‌شد. از سوی دیگر، همین بازتفسیر بنیادین، مانویت را به «آنتی‌تزی» غیرقابل تحمل برای دین رسمی ساسانی تبدیل کرد. با وارونه کردن ارزش جهان ماده و به چالش کشیدن جایگاه زرتشت، مانی نه تنها فرقه‌ای نو ساخت که انقلابی فکری برپا کرد که سرانجام با سرکوبی خشونت‌آمیز روبه‌رو شد. میراث او، شاهکاری از بازتفسیر گنوسی است که نشان می‌دهد چگونه می‌توان با ابزارهای سنت، به ساختمانی کاملاً نو و متضاد دست یافت. مانی با بهره‌گیری از نبوغ الهیاتی خود، مفاهیم کلیدی زروانی را برگرفت و آنها را از طریق «عدسی گنوسی» بازتاباند. این فرآیند، تصویری را که از ابتدا می‌شناختیم، یکسره دگرگون ساخت.

از نگاه کلی

آیین مانوی	آیین زروانی (سنت ایرانی)	محور مقایسه
هستی‌شناختی و رادیکال: دو قلمرو کاملاً جدا و متضاد .نور و تاریکی	اخلاقی و درون‌کیهانی: نبرد خیر و شر در درون یک جهانِ ذاتاً نیک.	۱. دوگانه‌انگاری
آفریده‌ی شر و زندان: باید از آن نجات یافت و رها شد. ((هدف: فرار از جهان	آفریده‌ی نیک و میدان نبرد مقدس: باید از آن محافظت و پاکسازی کرد.	۲. جهان مادی
ویرانی جهان و بازگشت به نور: نجات به معنای نابودی .جهان مادی و بازگشت به قلمرو نور	بازسازی جهان (فرشکرد): پیروزی نهایی خیر در همین جهان.	۳. نقش نجات

اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی: نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافعی برای اعلام نداشته‌اند.

منابع

اردستانی رستمی ، حمیدرضا .(۱۳۹۳)، مانی شاهنامه زروانیست » . پژوهشنامه ی ادب حماسی . سال دهم . شماره هیجدهم.

اردستانی رستمی، حمیدرضا، اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونیهای اجتماعی و جغرافیایی، فصلنامه ادبیات عـرفانـی و اسطـوره شنـاختی، س ۱۱ـ ش ـ ۴۰پاییز ، صص ۳۵- ۷۳.

اردستانی رستمی، حمیدرضا، مانیِ شاهنامه زروانیست، پژوهشنامه ادب حماسی، سال دهم، شماره هجدهم، پاییز وزمستان ۱۳۹۳، صص۱۱-۴۲.

اسدی، وحید، حسنی، میرزا محمد، زرین کوب، روزبه، زروان باوری در کیش مانوی، پژوهش‌های ادیانی، سال هشتم، شماره پانزده، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص۱۸۵- ۲۱۰.

اسماعیلپور، ابوالقاسم مهرافروز، ،ناهید،«بازتاب گنوسیزم دراندیشهی ثنویت آیین مانی»، دومین کنفرانس بین المللی ادبیات و زبان شناسی، تیرماه ۱۳۹۶.

آسیموف، ایوان. (۱۳۷۰). تاریخ ادیان بزرگ جهان. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: شرکت سهامی انتشار.

آسیموف، موریس. (۱۳۷۰). مانی و دین مانوی. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات امیرکبیر.

افراسیاب پور، علی اکبر، ریشه های عرفانی در اساطیر ایران، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ششم ، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۸۹، صص ۳۲-۱.

اکبری، امیر، اندیشه های عرفانی در اعتقادات مانوی، فصلنامه تخصصی عرفان، سال چهارم، شماره ۱۵، بهار ۱۳۸۷، صص ۱۲۱-۱۳۸.

بویس، م. (۱۳۷۵). تاریخ زرتشتیان (ج. بدخشی، مترجم). انتشارات امیرکبیر.

بویس، ماری. (۱۳۷۵). تاریخ ادیان ایران زرتشتی و آیین مانی. ترجمه ابوالحسن سروقدی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

بویس، مری. (۱۳۷۵). تاریخ زرتشتی. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر.

پورداود، علیرضا. (۲۰۱۸). «ایدئولوژی دوقطبی و سیاست خارجی ساسانیان». فصلنامه مطالعات تاریخ ایران، ۱۲(۳)، ۳۹-۶۰.

جعفری فرشته، عامری، محسن، آیین گنوسی و تاثیران آن بر عقاید عارفان مسلمان، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۱۴۳-۱۵۹.

حسینی، پژمان. (۱۴۰۰). «تحلیل گفتمان مانویت در متون پهلوی: رویکردی به سنت‌سازی استراتژیک». فصلنامه پژوهش‌های ادیان و عرفان، ۹(۳)، ۳۵-۶۰.

حسینی، پژمان. (۱۴۰۱). «مناقشه بر سر میراث: تحلیل گفتمان مانویت و بازتولید معنا در فرهنگ ساسانی». فصلنامه مطالعات فرهنگی دوره باستان، ۷(۲)، ۴۳-۶۵.

حسینی، سید توفیق ، زرینکوب، روزبه، مانی: مصلح گنوسی یا پیامبر مانوی، تاریخ ایران: شماره ۲۱(۷۹/۵)، زمستان ۹۵_ بهار ۱۳۹۶، صص ۴۱-۵۷.

حکمت، ابوالحسن. (۱۳۶۹). دوگانه‌انگاری در تاریخ ایران. تهران: انتشارات سمت.

دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال دوازدهم، شمارهٔ بیست، ۱۳۹۲.

رحمانی،امینه، حاج ابراهیمی، طاهره، لاجوردی، فاطمه، ایو اسحاق لور یدگاه مانیمسئلهٔ شر از د یبر بررسی مسئله شر از دیدگاه مانی و اسحاق لوریا، مجله معرفت ادیان، سال شانزدهم، شماره چهارم، پیاپی ،۶۴ پاییز ۱۴۰۴، صص ۹۷-۱۱۶.

رفیعی، سارا. (۱۴۰۱). «نقش تقدیرگرایی زروانی در ساختار اداری دوره ساسانی». مجله پژوهش‌های تاریخی، ۲۵(۱)، ۸۱-۱۰۰.

رنجبر، پروین، حامدی،زهرا رسولی ، علی، در آمدی بر اندیشه دینی ایرانیان باستان، فصلنامه علمی پژوهشنامه تاریخ، سال پانزدهم، شماره ۵۸، بهار ۱۳۹۹.

زرینکوب، روزبه، حسینی، سید توفیق ، ریشه های گنوسی اسطوره آفرینش در کیش مانوی، تاریخ ایران: دوره ۱۳ ،شماره ۱ ،بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۲۷-۱.

زنر، آر. سی، (۱۳۸۹)، طلوع و غروب زردشتی گری. ترجمه تیمور قادری موسسه : تهران، انتشارات امیرکبیر.

شاهبازی، رضا. (۱۳۹۱). «زروانی‌گری: بررسی یک جریان فکری در ایران باستان». مجله پژوهش‌های تاریخی، ۴(۱)، ۲۵-۴۸.

شروو، پرورس اوکتور (۱۳۸۲)، عناصر ایرانی درآیین مان،، ترجمهٔ محمد شکری فومشی. چاپ اول. تهران: انتشارت طهوری.
شریفی، یاسر، حاجیانی، فرخ، مطالعهٔ تطبیقی کیش مانی با سایر مکاتب گنوسی از منظر کیهانشناسی و خداشناسی، مجلّهٔ مطالعات ایرانی، صص ۱۱۳-۹۱.
شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۵۸) ،الملل و النحل، مقدمه و حواشی و تعلیقات محمدرضا جلال نائینی، تهران، اقبال.
صادقی اول، هادی، محسنی، حسین، تحلیل استعاره صلح و نوعدوستی در نظریه دولت آیینی مانی، فصلنامه دولت پژوهی، سال هشتم، شماره ۲۹،بهار ۱۴۰۱،صفحات ۱۸۸_۱۵۱.
صادقی، محسن. (۱۳۹۸). «عقلانی‌سازی اسطوره در الهیات زروانی». فصلنامه فلسفه دین، ۹(۲)، ۱۰۵-۱۲۰. صص ۸۰-۱۰۸.
عنبری، امید گل، عزیزی فر،امیرعباس، بازتاب باورهای زروانی در قصه‌های عامیانه مکتوب ایرانی مورد پژوهانه: دارابنامه و قصه حمزه، تاریخ ایران: دوره ۱۳،شماره ۱،بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۵۱-۷۶.
کلباسی، مریم. (۱۳۸۶). «مانی و سنت گنوسیس». فصلنامه هنر و مردم، ۱۵(۵۹)، ۷۲-۸۹.
کیوانپور، مرجان، نگاهی به زروان اسطوره و بررسی کیهان شناخت زروانی بر اساس سه متن پهلوی گزیده ،بندهش های زادسپرم و مینوی خرد، دو فصلنامه تخصصی پژوهشنامه فرهنگ و زبانهای باستانی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰،صص ۱۷.
مالمیر، محمد ابراهیم، یوسفی سحر، ثنویت قذرت در بن مایه‌های تثلیث «اوستا»، معرفت ادیان، سال دهم، شماره اول، پیاپی ۳۷، زمستان ۱۳۹۷، صص ۶۵-۸۳.
محمودآبادی، سیداصغر. رییسی، فاطمه(۱۳۸۹)، مانویت اولین تحول فکری در بنیاد دینی ساسانیان، تاریخ، دوره ۵، شماره ۱۶.
مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۱). تاریخ ادیان. جلد اول: از آغاز تا ظهور اسلام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
منتظری، سید سعیدرضا، زروان در گذر تاریخ، میثاق امین- فصلنامه پژوهشی اقوام و مذاهب، سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۳۷-۱۶۳.
یوهانان، آبراهام، آموزههای مانی دربارهٔ آغاز جهان، ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی، فصلنامه ُجندیشاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز، سال پنجم، شماره ۲۰،زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۰۷-۱۱۵.

Aasimov, Ivan. (1991). History of the World's Great Religions. Translated by Manuchehr Bozorgmehr. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir.[In Persian].
Aasimov, Morris. (1991). Mani and the Manichaean Religion. Translated by Manuchehr Bozorgmehr. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir. [In Persian].
Afsareh Pour, Ali Akbar. (2010). Rish-ha-ye ‘Erfani dar Asatir-e Iran [Mystical Roots in Iranian Myths]. Faslnameh-ye Tas’holi-ye ‘Erfan [Specialized Journal of Mysticism], 6(24), pp. 1-32. [In Persian].
Akbari, Amir. (2008). Andishe-ha-ye ‘Erfani dar E’tedādāt-e Māni [Mystical Ideas in Manichaean Beliefs]. Faslnameh-ye Tas’holi-ye ‘Erfan [Specialized Journal of Mysticism], 4(15), pp. 121-138. [In Persian].
Al-Asma'ilpour, Abolqasem Mehravaz. (2017). “Bāztab-e Gnosisizm dar Andishe-ye Sonnīti-ye Āyin-e Māni” [The Reflection of Gnosticism in the Dualistic Thought of Manichaeism]. Dovomin Konferāns-e Beynolmelali-ye Adabiyāt va Zābān Shenāsi [Second International Conference of Literature and Linguistics], Tir 1396. [In Persian].
Anabari, Omid Gol; Azizi Far, Amirabbas. (2020). “Bāztab-e Bāvār-hā-ye Zervāni dar Qesah-hā-ye ‘Āmiyāneh-ye Maktub-e Irāni: Mord-e Pāyāneh:

Darāb-nāmeh va Qesah-e Hamzeh" [The Reflection of Zervanite Beliefs in Written Iranian Folk Tales: A Case Study: Darāb-nāmeh and Qesah-e Hamzeh]. Tārikh-e Irān [History of Iran], 13(1), pp. 51-76. [In Persian].

Ardestani Rostami, Hamidreza. (2014). "Māni-ye Shāhnāme-ye Zervānisti" [Mani, the Zervanite Shahnameh]. Pajuheshnameh-ye Adab-e Hamāsi [Journal of Epic Literature], 10(18), pp. 11-42. [In Persian].

Ardestani Rostami, Hamidreza. (2014). Asurahā-ye Irāni; Barāyand-e Taghirgāhi-hā-ye Ejtemā'i va Joghrafiāyi [Iranian Myths; The Outcome of Social and Geographical Changes]. Faslnameh-ye Adabiyāt-'Erfān va Asurah Shenāsi [Journal of Literature-Mysticism and Mythology], 11(40), pp. 35-73. [In Persian].

Asadi, Vahid; Hassni, Mirza Mohammad; Zarrinkub, Roozbeh. (2020). Zervān Bāvari dar Kish-e Māni [Zervanite Beliefs in the Manichaean Religion]. Pajuhesh-hā-ye Eddāni [Religious Studies], 8(15), pp. 185-210. [In Persian].

Boyce, M. (1979). Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge & Kegan Paul.

Boyle, Mary. (1996). History of Iranian Religions: Zoroastrianism and Manichaeism. Translated by Abolhassan Servoghian. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir. [In Persian].

Boyle, Mary. (1996). History of Zoroastrianism. Translated by Hassan Anousheh. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir. [In Persian].

Boyle, Mary. (1996). The History of the Zoroastrians. Translated by J. Badkashi. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir. [In Persian].

Brandt, A. (2017). Manichaean Texts from the Roman Empire. Cambridge: Cambridge University Press.

Christensen, P. (2011). The Iranian World: From Ancient Empires to Modern Republics. London: Routledge.

Gardner, I. (2019). "The Universal Prophet: Mani's Synthesis of World Religions." Journal of Late Antiquity, 12(2), 321-345.

Gnoli, G. (2000). "Zoroaster in History." In Zoroastrian and Iranian Studies, 115-132. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.

Gnoli, Gherardo. (2000). "Zoroaster in History". In *Philologia et Linguistica: Gherardo Gnoli, Maria Vittoria Fontana, and Biagio De Simone (eds.)*, IsMEO, Rome.

Hosseini, Payman. (2021). "Tahlil-e Goftermān-e Māniyat dar Matn-hā-ye Pahlavi: Rāh-e Andisheh be Senet-sāzi-ye Strātejik" [Discourse Analysis of Manichaeism in Pahlavi Texts: A Move Towards Strategic Tradition-Making]. Faslnameh-ye Pajuhesh-hā-ye Addyan va 'Erfān [Journal of Studies on Religions and Mysticism], 9(3), pp. 35-60. [In Persian].

Hosseini, Payman. (2022). "Monāqesh bar Mirāth: Tahlil-e Goftermān-e Māniyat va Bāz-tolid-e Ma'nā dar Farhang-e Sāsāni" [A Dispute over Heritage: Discourse Analysis of Manichaeism and the Reproduction of Meaning in Sasanian Culture]. Faslnameh-ye Motā'alehāt-e Farhangi-ye Dowre-ye Bāstān [Journal of Ancient Cultural Studies], 7(2), pp. 43-65. [In Persian].

Hosseini, Seyed Tofiq; Zarrinkub, Roozbeh. (2016). "Mālih-e Gnosisi ya Paymābar-e Māni" [The Gnostic Reformer or the Prophet Mani]. Tārikh-e Irān [History of Iran], 21(5/79), pp. 41-57. [In Persian].

Jafari Farashteh, Amir; Mohsen, Amini. (2016). "Āyin-e Gnosis va Tasir-e Ān 'alā 'Aqā'id-ye 'Ārefān-e Mosalman" [The Gnostic Religion and its

Influence on the Beliefs of Muslim Mystics]. Pajuheshnameh-ye Mazhab-hā-ye Eslāmi [Journal of Islamic Sects], 3(5), pp. 143-159. [In Persian].

Johanan, Abraham. (2019). "Āmūzhesh-hā-ye Māni darbāre-ye Āghāz-e Jahān" [Mani's Teachings on the Origin of the World]. Translated by Hamidreza Ardestani Rostami. Jondishapur [Journal], Shahid Chamran University of Ahvaz, 5(20), pp. 107-115. [In Persian].

Kalbasi, Maryam. (2007). "Māni va Senet-e Gnosisis" [Mani and the Gnostic Tradition]. Honar va Mardom [Art and People], 15(59), pp. 72-89. [In Persian].

Khatami, Abolhassan. (1990). Dovganegāri dar Tārikh-e Iran [Dualism in the History of Iran]. Tehran: Entesharat-e Sāzmān. [In Persian].

Kiyānpour, Marjan. (2021). "Negāhi be Zervān-ye Asurah va Barresi-ye Keyhān Shenāsī-ye Zervāni bar Asās-e Seh Matn-e Pahlavi: Gozideh, Bandesh-hā-ye Zād-e Aspm, va Mānī-i Kherad" [A Look at the Mythical Zervan and a Study of Zervanite Cosmology Based on Three Pahlavi Texts: Gozideh, Bundahishn, and Mānī-i Khrad]. Dov Faslnameh-ye Tas'holi-ye Pajuheshnameh-ye Farhang va Zābān-hā-ye Bāstān [Bimonthly Specialized Journal of Ancient Culture and Languages], 2(1), pp. 1-17. [In Persian].

Klassen, Peter. (2009). "Dualism". In *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VII, Fasc. 5, pp. 511-517.

Lieu, Samuel N. C. (1992). *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*. Manchester: Manchester University Press.

Mahmoudabadi, Seyed Asghar; Reyisi, Fatemeh. (2010). Māniyat: Avvalin Taghyir-e Fe'kri dar Beniyād-e Dini-ye Sāsāniyān [Manichaeism: The First Intellectual Change in the Religious Foundation of the Sasanians]. Tārikh [History], 5(16), pp. 1-12. [In Persian].

Malmir, Mohammad Ebrahim; Yoosefi Saahr, Sogand. (2018). Sonnit-e Qadaret dar Benāmeh-hā-ye Taslīs "Avesta" [Dualism of Severity in the Trinitarian Elements of the Avesta]. Ma'refat-Addyan [Journal of Religious Knowledge], 10(37), pp. 65-83. [In Persian].

Mashkur, Mohammad Javad. (1982). Tārikh-e Addyan [History of Religions]. Vol. 1: From the Beginning to the Advent of Islam. Tehran: Entesharat-e 'Elmi va Farhangi. [In Persian].

Mazndarani, Mohammad ibn Abdolkarim. (1979). Al-Milal wa al-Nihal. Introduction, notes, and appendices by Mohammadreza Jalal al-Din al-Na'ini. Tehran: Eqbal. [In Persian].

Miller, S. (2018). "Strategic Syncretism: Manichaean Persuasion in Late Antiquity." Journal of Early Christian Studies, 26(2), 205-228.

Montazeri, Seyed Saeed Reza. (2010). Zervān dar Gozar-e Tārikh [Zervan in the Course of History]. Me'thāq-e Amīn [Covenant of Faith], 4(15), pp. 137-163. [In Persian].

Pur Davoud, Alireza. (2018). "Id'iyoloji-e Doqatbi va Siāsat-e Khārejī-ye Sāsāniyān" [Dualistic Ideology and the Foreign Policy of the Sasanians]. Faslnameh-ye Motā'alehāt-e Tārikh-e Irān [Journal of Iranian Historical Studies], 12(3), pp. 39-60. [In Persian].

Rafii, Sara. (2022). "Nokh-e Taghdirgarāyi-ye Zervāni dar Sakhtar-e Edāri-ye Dowre-ye Sāsāni" [The Role of Zervanite Determinism in the Administrative Structure of the Sasanian Period]. Majalleh-ye Pajuhesh-hā-ye Tārikhi [Journal of Historical Studies], 25(1), pp. 81-100. [In Persian].

Rahmani, Amina; Hajj Ebrahim, Tahereh; Lajvardi, Fatemeh. (2025). “Ayoe Es’hāq Luryā; Negāh-e Māni be Mas’ale-ye Shar” [Isaac Luria; Mani's View on the Problem of Evil]. Ma’refat-Addyan [Journal of Religious Knowledge], 16(4), 64, pp. 97-116. [In Persian].

Ranjbar, Parvin; Hamidi, Zahra; Rasouli, Ali. (2020). Yāmand bar Andishe-ye Dini-ye Irāniyān-e Bāstān [An Introduction to the Religious Thought of Ancient Iranians]. Pajuheshnameh-ye Tārikh [Research Journal of History], 15(58), pp. 1-12. [In Persian].

Reat, Ludo. (2001). "Mani's Religious Background". In G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Harvard University Press.

Richmond, K. (2020). "Prophetic Competition in Late Antique Iran: Mani and the Zoroastrian

Sadeghi Olfat, Hadi; Mohseni, Hossein. (2022). “Tahlil-ye Estereh-ye Solh va No’-doosti dar Nazriye-ye Dowlat-Āyini-ye Māni” [Analysis of the Metaphor of Peace and Goodwill in Mani's Theory of the Religious State]. Faslnameh-ye Dowlat Shenāsi [Journal of Studies on the State], 8(29), pp. 151-188. [In Persian].

Sadeghi, Mohsen. (2019). “‘Aqlānī-sāzi-ye Asurah dar Elāhiāt-e Zervāni” [Rationalization of Myth in Zervanite Theology]. Faslnameh-ye Falsafe-ye Din [Journal of Philosophy of Religion], 9(2), pp. 105-120. [In Persian].

Shahbazi, Reza. (2012). “Zervānigāri: Barreshi-ye Yek Jarayān-e Fe’kri dar Irān-e Bāstān” [Zervanism: A Study of an Intellectual Current in Ancient Iran]. Majalleh-ye Pajuhesh-hā-ye Tārikhi [Journal of Historical Studies], 4(1), pp. 25-48. [In Persian].

Shervin, Pourvartoct. (2003). Anāsir-e Irāni dar Āyin-e Mān [Iranian Elements in the Manichaean Religion]. Translated by Mohammad Shokri Foomeni. Tehran: Entesharat-e Tahoori. [In Persian].

Shirazi, Yaser; Hajjani, Forough. (2016). “Motā’aleh-ye Tābi’i-ye Kish-e Māni ba Sāyer Maktabāt-e Gnosisi az Negāh-e Keyhān Shenāsi va Khodā Shenāsi” [A Comparative Study of the Manichaean Religion with other Gnostic Schools from the Perspective of Cosmology and Theology]. Majalleh-ye Motā’alehāt-e Irāni [Journal of Iranian Studies], pp. 91-113. [In Persian].

Siti, M. (2015). "The Concept of Time in Zoroastrianism and Its Influence on Manichaean Cosmogony." Iranian Studies, 48(4), 567-582.

Sundermann, W. (2009). "Mani, the Apostle of Jesus Christ: The Iranian Background of Manichaeism." In Iranian Studies, 42(1), 95-112.

Sundermann, Werner. (2009). "Manicheism ii. Manichean Mythology". In *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition.

Sundermann, Werner. (2012). "The Origin of Manichaeism in Light of the Aramaic Texts from Turfan". In *Iranian Studies*, vol. 45, no. 5, pp. 679-693.

Tardieu , Michel , (1981) , Manichaeism , Translated by M.B. DeBevoise , Chicago : University of I llinois Press.

Zarrinkub, Roozbeh. (2015). Māni: Mālih-e Gnosisi ya Paymābar-e Māni [Mani: The Gnostic Reformer or the Prophet Mani]. Tārikh-e Irān [History of Iran], 21(5/79), pp. 41-57. [In Persian].

Zarrinkub, Roozbeh; Hosseini, Seyed Tofiq. (2016). “Rish-hā-ye Gnosisi-ye Asurah-ye Afarinesh dar Kish-e Māni” [Gnostic Roots of the Creation Myth in the Manichaean Religion]. Tārikh-e Irān [History of Iran], 21(5/79), pp. 41-57. [In Persian].

Zarrinkub, Roozbeh; Hosseini, Seyed Tofiq. (2020). “Rish-hā-ye Gnosisi-ye Asurah-ye Afarinesh dar Kish-e Māni” [Gnostic Roots of the Creation Myth in the Manichaean Religion]. Tārikh-e Irān [History of Iran], 13(1), pp. 1-27. [In Persian].
Zarrinkub, Roozbeh; Hosseini, Seyed Tofiq. (2020). Mālih-e Gnosisi ya Paymābar-e Māni [The Gnostic Reformer or the Prophet Mani]. Tārikh-e Irān [History of Iran], 21(5/79), pp. 41-57. [In Persian].
Zenner, Walter P. (2010). The Dawn and Dusk of Zoroastrianism. Translated by Timur Ghaadri. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir. [In Persian].
Boyce, M. (1979). Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge & Kegan Paul.
Brandt, A. (2017). Manichaean Texts from the Roman Empire. Cambridge: Cambridge University Press.
Christensen, P. (2011). The Iranian World: From Ancient Empires to Modern Republics. London: Routledge.
Gardner, I. (2019). "The Universal Prophet: Mani's Synthesis of World Religions." Journal of Late Antiquity, 12(2), 321-345.
Gnoli, G. (2000). "Zoroaster in History." In Zoroastrian and Iranian Studies, 115-132. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
Gnoli, Gherardo. (2000). "Zoroaster in History". In *Philologia et Linguistica: Gherardo Gnoli, Maria Vittoria Fontana, and Biagio De Simone (eds.)*, IsMEO, Rome.
Klassen, Peter. (2009). "Dualism". In *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VII, Fasc. 5, pp. 511-517.
Lieu, Samuel N. C. (1992). *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*. Manchester: Manchester University Press.
Miller, S. (2018). "Strategic Syncretism: Manichaean Persuasion in Late Antiquity." Journal of Early Christian Studies, 26(2), 205-228.
Reat, Ludo. (2001). "Mani's Religious Background". In G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Harvard University Press.
Richmond, K. (2020). "Prophetic Competition in Late Antique Iran: Mani and the Zoroastrian
Siti, M. (2015). "The Concept of Time in Zoroastrianism and Its Influence on Manichaean Cosmogony." Iranian Studies, 48(4), 567-582.
Sundermann, W. (2009). "Mani, the Apostle of Jesus Christ: The Iranian Background of Manichaeism." In Iranian Studies, 42(1), 95-112.
Sundermann, Werner. (2009). "Manicheism ii. Manichean Mythology". In *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition.
Sundermann, Werner. (2012). "The Origin of Manichaeism in Light of the Aramaic Texts from Turfan". In *Iranian Studies*, vol. 45, no. 5, pp. 679-693.
Tardieu , Michel , (1981) , Manichaeism , Translated by M.B. DeBevoise , Chicago : University of I llinois Press .

Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring,

Iranian Studies

Online ISSN: : 2252-0643

https://jis.ut.ac.ir

Iconographical Analysis and Iconological Interpretation of the Snake and Eagle Motif in the Jiroft Civilization (3rd Millennium BC)

Esmaeil Sangari ✉[1], **Shaghayegh Taheri Bakhtiarvand**[2]

1. Corresponding author,Associate professor of Department of History and Iranology, PhD in Ancient History, Languages and Civilizations, University of Isfahan, Isfahan,Iran. Email: e.sangari@ltr.ui.ac.ir
2. Ph.D in Ancient History of Iran, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: taheri76.b.@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
April 8, 2025

In Revised Form:
May 30, 2025

Accepted:
June 9, 2025

Published Onlin:
May 30, 2026

Keywords: Jiroft civilization, Iconography, Iconology, Eagle, Snake.

Abstract

In January 2001, a common surge within the southeastern area of Kerman, Iran, uncovered an obscure culture in Jiroft. The surge revealed artifacts that each uncover a covered up corner of the obscure culture of the people of Jiroft within the third thousand years BC. In spite of the disclosure of an obscure composing framework in Jiroft culture, the pictures utilized on the artifacts of this culture are of evident significance. Distinctive human, plant, creature, structural, and human-animal images are apparent on these artifacts. To get it and studied the existing images, the as it were way out is to examined the iconographic and iconological themes of the themes and compare these themes with the neighboring civilizations of the culture. Iconographic consider makes it conceivable to get to the scholarly substance, myths, and stories related to the themes. In differentiate, iconological consider will lead to an understanding of the genuine foundation of the discovered motifs in terms of time and put within the center of the society in address. One of the foremost common images utilized in Jiroft vessels is the motif of the fight of the hawk and the wind. The predominance of this picture within the craftsmanship of the obscure culture of Jiroft certainly contains covered up concepts that the Jiroft craftsman tries. In the research, reference has been made to the analysis of the images of the eagle and the snake in religious and literary texts such as Bondahesh and Kalīla wa Dimna. On the other hand, through a comparative study, the explanation of the said icon in neighboring civilizations of the Jiroft in the third millennium BC has been pointed out. The show inquire about, based on library assets and descriptive-analytical strategies, serious to look at this not-so-well-known culture through the investigation and translation of the theme in address.

Cite this The Author(s): Sangari, E., Taheri Bakhtiarvand, S.,(2026): Iconographical Analysis and Iconological Interpretation of the Snake and Eagle Motif in the Jiroft Civilization (3rd Millennium BC). Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring- (47-68). https://doi.org/10.22059/jis.2025.393018.1341

Publisher: University of Tehran Press.
© Author(s) retain the copyright. Esmaeil Sangari, Shaghayegh Taheri Bakhtiarvand
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2025.393018.1341

1. Introduction

In the year 2000 AD, a devastating flood in the southeast of Kerman province unearthed an unknown culture in the ancient city of Jiroft. This discovery revealed artifacts, each a window into the hidden world of the Jiroft people from the 3rd millennium BC. Although the script of the Jiroft civilization remains undeciphered, the images adorning its discovered artifacts hold undeniable significance. These artifacts bear a rich variety of motifs, including human, botanical, animal, geometric, architectural, and human-animal hybrid figures. To understand these motifs, an iconographic and iconological study, coupled with a comparative analysis of contemporary civilizations, proves highly effective. Through iconographic analysis, it is possible to uncover the literary content, myths, and narratives associated with these symbols. Iconological study, in turn, allows for a deeper understanding of the true context of the discovered motifs within their specific time and space, shedding light on the core of the society in question.One of the most common symbols found on the artifacts of Jiroft is the ancient archetype of the eagle and serpent. The prevalence of this motif in the art of the little-known Jiroft culture undoubtedly conceals profound concepts that the Jiroft artist sought to emphasize. This essay analyzes this ancient eagle-serpent motif by referencing written religious and literary texts such as the Bundahishn and Kalila wa Dimna. Conversely, due to the undeciphered script of Jiroft, the study also seeks to interpret this motif by drawing a comparative analysis with contemporary civilizations in the 3rd millennium BC. Relying on library sources and archaeological evidence, and employing a descriptive-analytical method, this current research aims to delve into and analyze this not-so-well-known culture through the analysis and interpretation of the motif in question.The discovery of remarkable artifacts from the hitherto unknown civilization of Jiroft, following a flood in 2000 in the southeast of Kerman, opened a new window onto the prehistoric history and culture of Iran. Dating back to the 3rd millennium BC, this discovery not only presents a major challenge for researchers due to its unique, undeciphered script but also reveals a rich collection of motifs. These motifs, engraved on pottery and other objects, include human, botanical, animal, geometric, architectural, and hybrid human-animal figures, serving as keys to understanding the worldview, religion, and myths of the people of this ancient civilization. Among these images, the motif of the "Eagle and Serpent" stands out as one of the most recurring and symbolic, attracting particular attention. This study, aiming for an in-depth analysis and interpretation of this motif, utilizes the dual methods of iconography and iconology, adopting a descriptive-analytical approach. It seeks to extract the hidden meanings and cultural background of this symbol within the context of the Jiroft civilization and its relationship with contemporary cultures.

2.Methodology: Iconography and Iconology in the Service of History

Understanding ancient motifs without a scientific methodology is limited to superficial speculation. Therefore, this research is founded on the two core pillars of "iconographic analysis" and "iconological analysis".Iconographic Analysis (Reading the Image): This layer of analysis involves the direct, descriptive study of the "Eagle and Serpent" motif itself. At this stage, the visual elements are examined in detail: How is the eagle depicted (e.g., with a sharp beak, powerful talons, outstretched wings)? How is the serpent represented (is it coiled and crawling, or in a posture of combat and resistance)? The composition of these two elements, the space they occupy (earth or sky), and their spatial relationship (battle, hunt, or control) are identified. The goal of this analysis is a precise identification of the visual components and a primary understanding of the visual narrative.Iconological Analysis (Deep Reading and Context): This layer goes beyond the visual scene to seek the underlying meaning, mythological, and cultural content of the motif. Iconological analysis understands the motif not as a static image but as a "symbol" carrying fundamental concepts of a culture. To access this meaning, the study turns to two key sources:Ancient Religious and Literary Texts: Although the Jiroft script remains undeciphered, we can make informed inferences by drawing on older Iranian and regional texts built on similar concepts. Texts like the Bundahishn, which describes

ancient Iranian beliefs about creation and the world, or iconic stories like Kalila wa Dimna, which use animal symbols to convey moral and social lessons, are invaluable resources. In these texts, the eagle is often a symbol of power, the sky, wisdom, kingship, and benevolent force, while the serpent can represent the earth, evil, deceit, malevolence, dark forces, or dangerous creatures. The battle between these two reflects a broader narrative of the struggle between principle and vice, light and darkness, order and chaos, and ultimately, the triumph of celestial and sacred forces over terrestrial and diabolical ones.Comparative Archaeological Evidence: Since the Jiroft script is unreadable, a comparative study with contemporary and neighboring civilizations is essential. The motif of the "Eagle and Serpent" or similar symbols existed in the civilizations of Mesopotamia (such as Sumer and Akkad), Egypt, and even in the proto-Iranian world. Examining these motifs shows that this was a "prototype" or "archetype" in Middle Eastern art. For example, in Mesopotamian art, an eagle or a similar bird is often depicted alongside gods (like Anu or Inanna) as a symbol of their power, sometimes shown hunting or controlling earthly creatures. This comparison indicates that the concept of a battle between celestial and terrestrial forces was widespread in the region, and the Jiroft artist likely drew from a common regional artistic and mythological discourse.

3.Final Interpretation: The Motif as a Reflection of the Jiroft Worldview

By combining the findings of iconographic and iconological analysis, a comprehensive interpretation of the "Eagle and Serpent" motif in the Jiroft civilization can be proposed. This motif is not merely a hunting scene or a decorative image; it is a reflection of a complex worldview. The eagle, as a representative of celestial forces, embodies power, goodness, and cosmic order. The serpent, in turn, symbolizes the earth, dark forces, evil, and anything that threatens order and life. The battle between them is a narrative of the constant dynamics of the cosmos—the eternal struggle between good and evil, order and chaos, and the ultimate victory of sacred forces over diabolical ones.This motif could represent a religious or mythological concept where the Jiroft king, associating himself with celestial and benevolent forces, takes on the role of the eagle to overcome chaos and terrestrial threats (the serpent), thereby guaranteeing order and peace for his society. From this perspective, this motif was not only a religious symbol but also a tool for legitimizing the ruling power and expressing the state ideology of the Jiroft civilization.Ultimately, this research demonstrates that despite the mysteries surrounding the Jiroft script and many aspects of its culture, a meticulous iconographic and iconological analysis of its surviving symbols can build a bridge between the material world of its artifacts and the conceptual world of its ancient people. The "Eagle and Serpent" motif, as one of its most prominent symbols, serves as a key for us to enter its semantic world and gain a deeper understanding of the beliefs, values, and perspectives of the magnificent yet little-known civilization of Jiroft.

پژوهش‌های ایرانشناسی
شاپای الکترونیکی: ۲۲۵۲-۰۶۲۳
https://jis.ut.ac.ir
دانشگاه تهران

تحلیل شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌شناسانهٔ نقش‌مایهٔ مار و عقاب در تمدن جیرفت (هزارهٔ ۳پ.م)

اسماعیل سنگاری ✉ [۱]، **شقایق طاهری بختیاروند** [۲]

۱. دانشیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی، دانشگاه اصفهان، دکتری تاریخ، زبان‌ها و تمدن‌های دنیای باستان، اصفهان، ایران. رایانامه: e.sangari@ltr.ui.ac.ir

۲. دکتری تاریخ ایران باستان، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: taheri.76.b@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۰۱/۱۹

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۴/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۱۰

واژه‌های کلیدی:
تمدن جیرفت، آیکونوگرافی، آیکونولوژی، عقاب، مار

چکیده

در سال ۱۳۸۰خورشیدی در جنوب شرق کرمان، بر اثر سیل، فرهنگ ناشناخته‌ای در جیرفت سر از دل خاک بیرون آورد. به دنبال این سیل، آثاری آشکار گردید که هرکدام در برگیرندهٔ گوشه‌ای نهان از فرهنگ ناشناختهٔ مردمان جیرفت در هزارهٔ سوم پیش از میلاد است. با توجه به کشف خط در تمدن جیرفت و به رغم ناشناخته بودن آن، تصاویر بکار رفته بر روی آثار مکشوفهٔ فرهنگ مزبور، دارای اهمیت انکارناپذیری هستند. بر روی آثار جیرفت، نقش‌مایه‌های مختلف انسانی، گیاهی، حیوانی، هندسی، معماری و انسانی–جانوری نمایان است. برای درک نقش‌مایه‌های موجود، خوانش آیکونوگرافیک و آیکونولوژیک نقش‌مایه‌های مورد نظر و تطبیق این نقوش با تمدن‌های همجوار فرهنگ مذکور بسیار کارآمد خواهد بود. با مطالعهٔ آیکونوگرافیک، امکان دستیابی به محتوای ادبی، اسطوره‌ها و داستان‌واره‌های مرتبط با نقش‌مایه‌ها میسر می‌شود. مطالعهٔ آیکونولوژیک نقش‌مایه‌ها نیز موجب درک پس‌زمینهٔ حقیقی نقوش مکشوفه با توجه به بازهٔ زمانی و مکانی در کنه جامعهٔ مورد بحث خواهد شد. یکی از رایج‌ترین نمادهای بکار گرفته شده در ظروف مکشوفهٔ جیرفت، کهن الگوی نبرد عقاب و مار است. رایج بودن این شمایل در هنر فرهنگ ناشناختهٔ جیرفت بی‌شک در برگیرندهٔ مفاهیم پنهانی است که هنرمند جیرفتی سعی بر تأکید آن دارد. در جستار پیش‌رو، به تحلیل کهن‌الگوی عقاب و مار در متون مکتوب دینی و ادبی چون بندهش و کلیله‌ودمنه اشاره شده است. در مقابل بنابر عدم خوانش الواح مکتوب جیرفت، از طریق مطالعهٔ تطبیقی به تبیین شمایل مزبور در تمدن‌های همجوار جیرفت در هزارهٔ سوم پ.م اشاره گردیده است. پژوهش حاضر با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و شواهد باستان‌شناختی، با بهره‌گیری از شیوهٔ توصیفی–تحلیلی بر آن است تا از طریق تحلیل و تفسیر نقش‌مایهٔ مورد بحث، این فرهنگ نه چندان شناخته‌شده را مورد واکاوی قرار دهد.

استناد: سنگاری، اسماعیل، طاهری بختیاروند، شقایق ؛(۱۴۰۵): تحلیل شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌شناسانهٔ نقش مایهٔ مار و عقاب در تمدن جیرفت (هزارهٔ ۳پ.م) : پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار، (۶۹-۴۷). https://doi.org/10.22059/jis.2025.393018.1341

ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: اسماعیل سنگاری، شقایق طاهری بختیاروند

۱. مقدمه

فرهنگ‌های کهن بشری همواره در کنار مهم‌ترین منبع سرشار زندگی یعنی رودها، بوجود آمده‌اند. مهم‌ترین رود سرشار و حیات‌بخش در شکل‌گیری تمدن جیرفت، هلیل‌رود است. اکتشافات باستان‌شناسی در اواخر دههٔ هفتاد، کشفیات جدیدی را برای علاقمندان این رشته به ارمغان آورد که طبق نتایج حاصل از آن؛ تمامی دانسته‌های پیشین این علم مورد بازبینی قرار گرفت. طبق کشفیات بدست‌آمده در جنوب شرق ایران، جیرفت یکی از کهن‌ترین مناطق باستان‌شناختی نامیده شده‌است (مجیدزاده، ۱۳۸۲: ۷). اگرچه ورود کرمان و جیرفت به تاریخ بر ما هویدا نیست، اما هنگامی که در داده‌های مکتوب اعصار گوناگون تامل می‌کنیم، نام کرمان را به اشکال کارمانیا، گواشیر، بوتیا و مکران ملاحضه می‌نمائیم(گلاب‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۱). جیرفت از دو کلمهٔ «جیر» به معنی پست و پایین و «افت» به معنی افتاده تشکیل شده‌است و به طور کلی جیرفت به معنای «جلگهٔ پست و آبرفتی» است (رفیع‌فر، ۱۳۸۲). سال ۱۳۸۰ش. در پی وقوع سیل و کشف ظرف سنگی توسط یکی از ساکنین روستای محطوط آباد، در ۳۰ کیلومتری جنوب جیرفت؛ آغازگر صفحهٔ جدیدی در تاریخ ایران بود، چرا که تا پیش از رخداد مذکور؛ میان‌رودان مهد تمدن جهان شرق نامیده می‌شد. پس از هویدا شدن آثار این منطقه بر مردم محلی، حفریات غیرقانونی در نقاط گوناگون حوضهٔ هلیل‌رود آغاز گردید. «این حفریات غیرقانونی تمامی طول ۴۰۰ کیلومتری کناره‌های هلیل‌رود از سرچشمه‌های آن در کوه‌های هزار و لاله‌زار در شمال تا دریاچهٔ باتلاقی جازموریان در جنوب را همچون طاعونی دربر گرفت» (مجیدزاده، ۱۳۸۲: ۲-۱). کاوش در حوضهٔ هلیل‌رود در بهمن ماه ۱۳۸۱ش. به سرپرستی دکتر مجیدزاده و ۱۷متخصص در زمینه‌های گوناگون باستان‌شناسی آغاز شد. مرحلهٔ اول کاوش‌ها موجب کشف دو تپهٔ کنارصندل شمالی و جنوبی در این منطقه شد. در طی کاوش‌های متعدد، حدود ۳۰۰ محوطهٔ باستانی شناسایی شد. مهم‌ترین یافته‌های مربوط به جیرفت، ظروف سنگی خاکستری معروف به ظروف سنگ کلریتی می‌باشند و این سنگ جزء کانی‌های شکل‌پذیر است وبه سهولت ورقه ورقه می‌شود (چوبک، ۱۳۸۴: ۱۳۵). در آثار بدست‌آمده از این فرهنگ، ظروف مختلف هنری با موضوعات گوناگون انسانی، حیوانی، گیاهی، معماری و انسانی–حیوانی قابل رویت است. اشیاء بدست‌آمده از حوضهٔ هلیل‌رود متعلق به نیمهٔ اول هزارهٔ سوم پیش از میلاد؛ از جنبه‌های اقتصادی، فرهنگی و هنری حائز اهمیت هستند (سنگاری و صالحی، ۱۴۰۲: ۱۰۶). بر روی این ظروف، نقوش مختلفی حک شده و ظرافت و ارزش هنری آن‌ها تا اندازه‌ایست که نمایانگر سبک تازه‌ای موسوم به «سبک حوضهٔ هلیل‌رود» است (مجیدزاده، ۱۳۸۷: ۱۵). انسان گذشته تجلیات ذهنی خود را از دل طبیعت استخراج می‌نمود و با تقدس بخشیدن به این تجلیات در گذر زمان، آنان را در قالب نمادهای پر رمز و راز بروی آثار هنری خود بکار می‌گرفت. در بازه زمانی طولانی‌تر این نمادها در سطحی فراتر از یک نشان و در قالب هنجارها، الگوهای خاص اجتماعی، اسطوره‌ها، داستان‌واره‌ها و

قوانین قدسی در زندگی روزمرهٔ انسان‌ها بکار گرفته شدند. برخی از نمادهای بکار گرفته شده در نقش‌مایه‌ها، در ارتباط با خدایان و اساطیر هستند؛ چرا که در طول داستان‌واره‌ها و اساطیر، همواره شخصیت محوری داستان دارای توتم‌های مخصوص «گیاهی، حیوانی» به خود است که این توتم‌ها او را در طول پستی و بلندی‌های پیش آمده در جریان داستان همراهی می‌کنند. با توجه به عدم آگاهی از ادبیات مرتبط با جیرفت، هنرمندان این فرهنگ با استفاده از زبان هنری خود، سعی بر انتقال دورنمایی فرهنگی از جامعهٔ عصر خویش به بینندهٔ ادوار آتی را دارند. ناگزیر، تنها راه گریز برای درک کهن الگوهای بکار گرفته شده در هنر جیرفت، مطالعهٔ آیکونوگرافیک و آیگونولوژیک نقش‌مایه‌های مربوطه و استفاده از شیوهٔ تطبیقی این کهن‌الگو با ملل همجوار تمدن جیرفت است.

آیکونوگرافی و آیکونولوژی در ایران به ترتیب تحت عنوان شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی شناخته می‌شوند. شمایل‌نگاری به معنی واقعی «مطالعهٔ تصویر» است. در ساده‌ترین سطح آن، شیوهٔ شمایل‌نگاری یعنی بازشناسی نقش‌مایه‌ها و تصاویر موجود در اثر هنری... (کشمیرشکن، ۱۳۹۵: ۳۸). ریشهٔ واژهٔ icon به واژهٔ یونانی eikon بازمی‌گردد که در این زبان به معنای تصویر است و شامل هر امر تصویری می‌شود. بنابراین فقط به نقاشی اختصاص ندارد، بلکه حتی مجسمه و خوشنویسی را نیز در بر می‌گیرد (نصری، ۱۳۹۷: ۱۵). واژهٔ graphy به معنای حک کردن، تصویر و ترسیم کردن است که از واژهٔ یونانی graphein گرفته شده و واژهٔ logy از واژهٔ یونانی logos به معنای شناختن آمده‌است (همان: ۱۵). بنابراین آیکونولوژی که بر بنیان‌های حاصل از بررسی آیکونوکرافیک استوار است، بسیار جامع و فراگیر بوده و به دنبال درک دنیای افکار و ارزش‌های فرهنگی آشکار در تصاویر است(Altet, 2002: 24).

سابقهٔ تاریخی این دو روش مطالعاتی مربوط به قرن سوم میلادی و مرتبط با جهان یونانی است. این روش اولین بار توسط فیلوستراتوس به کار گرفته شد. در آغاز قرن بیستم در آلمان ابی واربورگ دیدگاه شمایل‌نگاری را با در نظر گرفتن پس‌زمینهٔ وسیع‌تری گسترش داد. پس از وی یکی از شاگردانش تحت عنوان اروین پانوفسکی، در سال ۱۹۳۲م. شمایل‌نگاری را به‌صورت یک علم مستقل بنیان نهاد (نصری، ۱۳۹۷: ۲۰). طبق دیدگاه اروین پانوفسکی برای خوانش تصاویر می‌بایست از سه روش توصیف پیشاشمایل‌نگارانه، تحلیل شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌شناسانه عبور کرد. یکی از مهم‌ترین نقوش پر تکرار بروی ظروف پنج هزار سالهٔ جیرفت، کهن‌الگوی نبرد عقاب و مار است (ر.ک تصویر ۱-۵). تکرار این نقش‌مایه بروی ظروف مکشوفه، بیانگر اهمیت این نقش در میان مردمان عصر مزبور است. پژوهش حاضر بر آن است از طریق مطالعهٔ آیکونوگرافیک و آیکونولوژیک نقش‌مایهٔ مذکور، به معانی نهفته شده در ورای این تصویر و اهمیت آن در تمدن جیرفت بپردازد.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

۱- چه ارتباطی میان شمایل عقاب و مار با ادیان و اساطیر مردمان جیرفت در هزارهٔ سوم پ.م وجود دارد؟

۲- کهن‌الگوی عقاب و مار در میان تمدن‌های همجوار تمدن جیرفت بیانگر چه نمادی است؟

۲-۱. پیشینهٔ پژوهش

اولین و مهم‌ترین منبع در ارتباط با جیرفت و آثار بدست آمده از این فرهنگ، اثر «جیرفت کهن‌ترین تمدن شرق» به کوشش یوسف مجیدزاده (۱۳۸۲) است. مجیدزاده در این اثر کاتالوگی از آثار مکشوفهٔ جیرفت جمع‌آوری و طبقه‌بندی کرده‌است. تعداد قابل توجهی از پژوهشگران آثار گوناگونی در باب آیکونوگرافی تمدن جیرفت ارائه داده‌اند، از جمله مهم‌ترین این پژوهش‌ها می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد: هنر عصر مفرغ جنوب شرق ایران؛ آسیای میانه غربی و درهٔ سند از هالی پیتمن (۱۳۸۴) که در این اثر پیتمن آثار هنری مشابه در جنوب شرق ایران و آسیای میانهٔ غربی را از منظر طرح، جنس و ابعاد ظروف مورد بررسی قرار می‌دهد. در پژوهش «نگاهی به نقوش بازمانده از جیرفت» از ژان پرو (۱۳۸۶) وی مضامین نقش شده بروی آثار هنری جیرفت را سبک جیرفتی می‌نامد و این نقوش را یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های اسطوره-دینی می‌داند. «نسبت نقش‌مایه‌های نویافتهٔ جیرفت با نمونه‌هایی از اسطوره‌های ایرانی» از زهرا آقاعباسی (۱۳۸۸) که در این اثر به بررسی کهن‌الگوهای جیرفت و مشابهت‌یابی این آثار و اسطوره‌های کهن ایرانی پرداخته شده‌است. در پژوهش نقش‌مایهٔ عقرب در آثار تمدن‌های پیش از تاریخ ایران از فاطمه جانبازی (۱۳۹۱) نگارنده به بررسی شمایل عقرب در آثار تمدن‌های پیش از تاریخ و نقش دینی-اسطوره‌ای آنان پرداخته است. آیکونوگرافی نماد عقاب و مار در آثار جیرفت (هزارهٔ سوم قبل از میلاد) از ملک و مختاریان (۱۳۹۲)، «نشانه‌شناسی تصاویر ظروف هنری جیرفت و طبقه‌بندی آن‌ها» از علی عباسی (۱۳۹۴)، مطالعهٔ آیکونوگرافی نقشمایه‌های ترکیبی انسان-حیوان با تاکید بر نقشمایهٔ انسان-عقرب از اسلامی‌راد (۱۳۹۸)، آیکونوگرافی نماد عقرب در آثار تمدن جیرفت از صادقی‌نیا و رحمانی (۱۴۰۰)، آیکونوگرافی و آیکونولوژی نقش‌مایهٔ نبرد شیر و گاو در تمدن جیرفت (هزارهٔ سوم پ.م) از سنگاری و طاهری بختیاروند (۱۴۰۳) از دیگر پژوهش‌های انجام شده بروی آثار مکشوفهٔ تمدن جیرفت هستند. آثار مذکور هرکدام به نحوی از جنبه‌های گوناگون شامل مطالعهٔ تطبیقی، تقسیم‌بندی آثار و آیکونوگرافی نقش‌مایه‌ها، فرهنگ مزبور را مورد مطالعه قرار داده و به تحلیل آیکونوگرافیک تصاویر یافت شده پرداخته‌اند. جز پژوهش اخیر(سنگاری و طاهری‌بختیاروند)، هیچ یک از این آثار؛ یک تصویر را به صورت جامع مورد مطالعهٔ آیکونوگرافیک و آیکونولوژیک قرار نداده‌اند.

۳-۱. روش پژوهش

پژوهش پیش‌رو، پژوهشی میان رشته‌ای در حوزهٔ مطالعات تاریخی، باستان‌شناسی، فرهنگ‌شناسی و تاریخ هنر است که در نظر دارد به بررسی فرضیات و پاسخگویی به سوالات پژوهش، به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی بپردازد و این امر با استناد به منابع کتابخانه‌ای، با اسناد و یافته‌های باستان‌شناسی (آثار منقوش) میسر می‌گردد.

۴-۱. اهداف و ضرورت پژوهش

باتوجه به پژهش‌هایی که تاکنون در ارتباط با تمدن جیرفت صورت پذیرفته است، به رغم ناشناخته بودن این فرهنگ و نوپا بودن رویکرد آیکونوگرافیک و آیکونولوژیک، اهمیت مطالعه و خوانش این تصاویر برای درک جامعهٔ مذکور ضروری است. چرا که از طریق مطالعهٔ آیکونوگرافیک با محتوای ادبی و ادبیات مرتبط با اثر آشنا خواهیم شد و در مقابل از طریق مطالعهٔ آیکونولوژیک به درک بطن جامعه مورد بحث از منظرهای گوناگون (زمانی، مکانی، فرهنگی) پرداخته خواهد شد. بنابراین خوانش تصاویر جیرفت از منظر آیکونوگرافیک و آیکونولوژیک موجب درک نمادهای بصری مختلفی خواهد شد که از طریق آن؛ آداب و رسوم، فرهنگ، مذهب، آئین‌ها و اعیاد مختلف این فرهنگ بر ما پوشیده نخواهد ماند.

۲. بحث

۱-۲. توصیف پیشاآیکونوگرافیک

تصویر بروی وزنه‌ای از جنس کلریت با عرض ۲۴ و ضخامت بدنهٔ ۴/۸ سانتی‌متر است (مجیدزاده، ۱۳۸۲: ۲۰۰). در مرکز تصویرعقابی حضور دارد که در حال جدال با دو مار از طرفین است. عقاب از ناحیهٔ سر نیم‌رخ و پایین‌تنهٔ آن تمام‌رخ طراحی شده‌است. هنرمند برای نشان دادن اجزای طراحی شده بروی بدن عقاب از اشکال هندسی مربع، مستطیل و مثلث بهره‌گیری کرده و درون این اشکال را به وسیلهٔ هنر سنگ‌نشانی تزئین نموده‌است. پرنده بال‌های خود را با قدرت هرچه تمام گسترانیده و به وسیلهٔ چنگال‌های خود از هر دو سو، دو مار را به بند کشیده‌است. مارهایی که در اطراف تصویر ترسیم شده‌اند در حال حمله به عقاب، و برای بدن این دو خزنده نیز از تزئین سنگ‌نشانی بهره‌گیری شده‌است. فرم بدن هر دو مار به‌صورت پیچ‌وتاب خورده‌است و انتهای دم این دو خزنده به گونه‌ای تعبیه شده که بروی بال‌های عقاب قرار گرفته‌اند. حیواناتی دیگر که شاید بتوان گفت نقش آنان در این نقش‌مایه کم‌رنگ‌تر است در ابعاد کوچک‌تر و به دور از صحنهٔ اصلی به نمایش درآمده‌اند. در سمت چپ تصویر یک پرندهٔ در حال فرود بر سر مار، در سمت راست، نقش شیری ماده و حیوانی دیگر که گویی روباه است، حضور دارند. این حیوانات از مرکز تصویر دورتر، از نظر جثه کوچک‌تر و دارای بدنی کاملا ساده هستند و هنرمند، این موجودات را از هنر سنگ‌نشانی بهره‌مند نساخته است.



تصویر ۱. جیرفت؛ جدال مارها با عقاب، بر روی وزنه‌ای از جنس کلریت.
مجیدزاده، ۱۳۸۲: ۱۲۶؛ Madjidzadeh, 2003: 63؛ Perrot, 2003: 105

۲-۲. تحلیل آیکونوگرافیک نقش‌مایهٔ عقاب و مارها

اسطوره‌ها همواره در زوایای پنهان تمدن بشری نقش ویژه‌ای ایفا کرده‌اند. اساطیر در برگیرندهٔ باورهای دینی و هنجارهای ویژهٔ یک تمدن هستند. این اسطوره‌ها در قالب شخصیت‌های انسانی و نمادهای مختلف ظاهر می‌گردند و انسان را مابین جهان ماورائی و واقعیت محض عقلانی رها می‌کنند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان مرز مشخصی بین این دو جهان قائل شد. انسان گذشته، رویدادهای جهان پیرامون خود و هرآنچه که از دل طبیعت درک و دریافت می‌کرد گاه در قالب نمادهای پر رمز و راز به تصویر می‌کشید. نمادها وجه واقعیت یا ساختار عمیقی از جهان را آشکار می‌سازند. به عبارتی، در افق معنوی انسان بدوی، واقعیت با امر مقدس می‌آمیزد و عالم، مخلوق خدایان است. در نتیجه، هر گونه انکشاف ساختار عالم، یا انحنای مختلف وجود در جهان، و خصوصا وجود انسان، در عین حال یک انکشاف و رمزگشایی با ماهیت دینی است (الیاده، ۱۳۹۸: ۳۳). «کار اسطوره تبیین و حل و فصل امور، هدایت امور یا مشروعیت بخشیدن به آنهاست... اسطوره‌سازی ظاهرا از کارهای عام و ابتدایی ذهن بشر است که در مورد نظم کیهانی، نظم اجتماعی، و معنای زندگی فرد به دنبال بینشی نسبتا منسجم است» (کوپ، ۱۳۹۰: ۶). «نماد موقعیت انسان را به اصطلاحات کیهان‌شناختی برگردان می‌کند؛ و دقیق‌تر؛ همبستگی و تقابل بین ساختارهای وجود انسان و ساختارهای کیهانی را هویدا می‌سازد. این به معنای آن است که انسان ابتدایی خود را در این کیهان «تنها» نمی‌بیند، و «پذیرای» جهانی است که به لحاظ نمادین، برای او آشناست» (الیاده، ۱۳۹۸: ۴۶-۴۷). بنابراین هر نماد در برگیرندهٔ مفاهیم پنهان و

نهفته در کنه یک تمدن است که می‌بایست، غبار نسیان و فراموشی را از طریق منابع مکتوب و داده‌های سودمند از آن زدود.



تصویر ۲. جیرفت؛ ظرفی مخروطی‌شکل از جدال مارها با عقاب، بر روی ظرفی استوانه‌ای از جنس کلریت.
Madjidzadeh, 2003: 33.

یکی از مهم‌ترین منابعی که در ریشه‌یابی اساطیر بسیار کهن دنیای شرق ما را یاری می‌دهد، اثر ارزشمند کلیله‌ودمنه است. منبع اصلی این کتاب، پنچتنتره (پنچه‌تنتره)، به سنسکریت در پنج باب، امروز در دست است. «کتاب «پنچتنتره» قدیمی‌ترین مجموعهٔ ادبیات تمثیلی موجود هندوستان می‌باشد». نویسندهٔ «پنچتنتره» نخستین کسی شناخته می‌شود که برخی از داستان‌های تمثیلی هندوستان را در کتاب پنچتنتره، در سدهٔ سوم پ.م فراهم آورده است، اما پیش از زمان وی قرن‌ها این داستان‌ها در افواه و سینهٔ افرادی از مردم هند قدیم محفوظ نگاه داشته شده و بعدها در کتب مختلف هندوان به طور پراکنده ثبت و ضبط شده‌است (شرما، ۱۳۶۳: ۸، ۷، ۵). در زمان انوشیروان برزویهٔ طبیب این کتاب را احتمالا از پراکریت به پهلوی برگردانید و داستان‌های دیگری از منابع دیگر هندی مانند مهابهاراتا بر آن افزود، اما این ترجمهٔ پهلوی از میان رفته است. در دورهٔ اسلامی، ابن‌مقفع این کتاب را به نثر عربی ترجمه کرد. نام‌های دیگر این اثر، انوار سهیلی، عیار دانش، همایون‌نامه و افسانه‌های بیدپای می‌باشد (تفضلی و آموزگار، ۱۳۸۳: ۳۰۲-۳۰۳).

۳-۲. اسطورهٔ عقاب و مار کلیله‌و دمنه به مثابه نقش‌مایهٔ نبرد عقاب ومار

یکی از مهم‌ترین باب‌های معروف کلیله‌ودمنه که از شهرت بسزایی برخوردار است باب پنجم آن تحت عنوان شیر و گاو می‌باشد. در خلال رویدادهایی که در این باب بین دو شخصیت اصلی داستان (کلیله ودمنه) رخ می‌دهد، همواره داستان‌واره‌های گوناگونی توسط شغال خردمند، یعنی

کلیله برای همپای همیشگی خود، دمنه به هدف عبرت‌آموزی بیان می‌گردد. یکی از داستان‌های مورد بحث در این باب، داستان زاغ و مار است. داستان بدین‌گونه آغاز می‌گردد که: زاغی در کوه، بر بالای درختی زندگی می‌کرد و در آن حوالی سوراخ ماری وجود داشت. هرگاه از زاغ فرزندی متولد می‌شد، مار آن را طعمهٔ خویش قرار می‌داد. این عمل مار همچنان ادامه داشت تا اینکه زاغ از رفتار او به ستوه آمد. مار برای چاره اندیشی به سوی شغال که دوستش بود رفت و به او گفت: به دنبال چاره‌ای هستم که خود را از دست این مار ظالم رهایی بخشم. شغال از او پرسید: چگونه قصد داری این عمل را انجام دهی؟ زاغ پاسخ داد: به انتظاری می‌نشینم تا زمانی که مار به خواب فرو رود. چشمهایش را از حدقه بیرون آورم تا در آینده، مجالی برای فرزندان من نداشته باشد و همگی ایمن باشیم. شغال به او پاسخ داد: این تدبیر شایستهٔ خردمندان نیست چرا که خردمند راهی را برمی‌گزیند که در آن هیچ‌گونه خطری نباشد. بنابراین من به تو راهی را نشان می‌دهم که موجب بقای تو، و هلاکت مار گردد. به ده اطراف برو و پیراهنی را با خود بیاور که از چشم مردم پنهان نباشی و زمانی که نزدیک مار شدی، پیراهن را بروی او بینداز تا مردمی که در طلب پیراهن آمده‌اند ابتدا جان تو را نجات دهند و سپس پیراهن را بردارند. زاغ به روستا رفت و پیراهن را یافت و به همان ترتیبی که شغال گفته بود بروی مار بینداخت. در نتیجه مردمانی که به دنبال زاغ بودند، سر مار را بکوفتند و زاغ رها شد (نصرالله‌منشی، ۱۳۶۲: ۸۱–۸۵).

طبق دیدگاه نگارندگان، نقش‌مایهٔ مقابل احتمالا برشی از دل یک اسطورهٔ بزرگ‌تر است. پانوفسکی بر آن است که گاه هنرمند با استفادهٔ عامدانه از ترکیب‌بندی‌ها قصد دارد سلسله مراتب افراد را نمایان کند. مثلا در ترکیب‌بندی مقامی نگاره‌ها فردی (اسطوره‌ای) که متعلق به زمان دیگری است دورتر از افراد دیگر ترسیم می‌شود (نصری، ۱۳۹۷: ۲۸). همانگونه که ذکر گردید باب پنجم کلیله و دمنه در ارتباط با شیر و گاو است. در این داستان حیواناتی نظیر پرنده، روباه، شیر و گاو که شخصیت‌های کلیدی این داستان هستند، حضور دارند.

داستان بدین‌گونه آغاز می‌گردد که سلطان جنگل از صدای مهیبی که برای او غریب است می‌هراسد. در میان پیروان شیر، روباه (دمنه) متوجه این امر می‌گرد؛ بنابراین در خلوت از شیر می‌خواهد که علت ترسش را بیان کند. شیر بیان می‌کند که از صدایی که تازگی‌ها به گوشش می‌رسد و برای او غریب است می‌ترسد. روباه به شیر این اطمینان خاطر را می‌دهد که صاحب صدا را نزد او بیاورد. صاحب صدا کسی نیست جز، گاوی تحت عنوان شنزبه که به تازگی از مرگ رهایی یافته‌است. گاو و روباه هردو نزد سلطان جنگل می‌روند و در طی گفتگوهایی که بین شیر و گاو صورت می‌گیرد، گاو یکی از نزدیک‌ترین یاران شیر می‌شود. در این میان روباه (دمنه) بسیار خشمگین می‌شود، چرا که نیت واقعی دمنه از آوردن گاو به نزد سلطان؛ قرب و همیار شدن خویشتن بود نه گاو. بنابراین روباه نزد یار همیشگی خود کلیله می‌رود و از او یاری می‌جوید و آنچه را که در دل دارد با وی در میان می‌گذارد. دمنه تصمیم می‌گیرد که با هر روشی که شده

گاو را از میان بردارد. در ادامهٔ داستان، کلیله به دمنه هشدارهایی در قالب داستان‌واره‌های پندآموز می‌دهد. یکی از داستان‌هایی که برای دمنه ذکر می‌کند، نبرد میان عقاب و مار است که در قسمت‌های قبل به آن اشاره شد. در نهایت امر، دمنه موجب از بین رفتن گاو می‌شود اما چند صباحی پس از این مکر، حیلهٔ آنان توسط پلنگی بر شیر آشکار می‌شود. «شبی پلنگ تا بی‌گاهی پیش او (شیر) بود. چون بازگشت، به مسکن کلیله و دمنه گذرش افتاد. کلیله روی به دمنه آورده بود و آن چه از جهت وی با گاو رفت، باز می‌راند. پلنگ بایستاد و گوش داشت». «و ددی با دمنه به هم محبوس بود و در آن نزدیکی خفته تا به سخن کلیله و دمنه بیدار شد و مفاوضت ایشان تمام بشنود و یادگرفت هیچ باز نگفت». «چون پلنگ این فصول تمام بشنود، به نزدیک مادر شیر رفت». «و آن‌گاه پلنگ محاورت کلیله و دمنه چنان که شنوده بود، پیش شیر بگفت و آن گواهی در مجمع وحوش بداد. چون این سخن در افواه افتاد، آن دد دیگر که در حبس مفاوضت ایشان شنوده بود، کس فرستاد که من هم گواهی دارم. از او پرسیدند که: همان روز چرا نگفتی؟ گفت: به یک گواه حکم ثابت نشدی» (ابن‌مقفع، ۱۳۷۶: ۱۵۶، ۱۴۴، ۱۲۹، ۱۲۸).

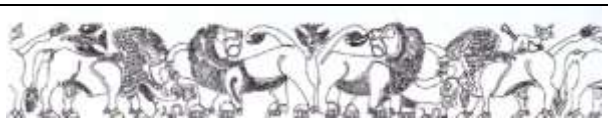
بنابراین مطابق با دیدگاه نگارندگان، شاید بتوان اینگونه پنداشت که حضور عقاب و مار در مرکز این کیف دستی (وزنه)، و حضور حیواناتی دیگر از قبیل پرنده، روباه و شیر در دیگر سوی این شیء، بیان کنندهٔ داستان‌واره‌ای است که از دل اسطوره‌ای بزرگ‌تر بیرون آمده و با ظرافت هرچه تمام، در قالب یک تصویر به آن اشاره شده است. اگر با دقت بیشتری به باقی اشیاء مکشوفهٔ تمدن جیرفت نظر افکنیم، شاید بتوان تکرار این نقش‌مایه را در قالب داستان اصلی پیدا کنیم (سنگاری، طاهری بختیاروند، ۱۴۰۳: ۱۴۲–۱۴۵).



تصویر ۳. جیرفت؛ ظرفی دیگر از جنس کلریت از جدال مارها با عقاب.
Perrot, 2003: 113

این داستان بروی کاسه‌ای از جنس سنگ کلریت از میان سایر اشیاء جیرفت نیز به چشم می‌خورد (ر.ک به جدول، تصویر اول). در همجواری تمدن جیرفت، تمدن دیرپای شهداد حضور ویژه‌ای را داراست. شهداد در ۴۵ کلیومتری شرق کرمان قراردارد. بروی کاسه‌ای تقریبا مشابه

کاسهٔ یافت شده از جیرفت، نقش‌مایهٔ مذکور تکرار شده است (ر.ک به جدول، تصویر ۲). در کاسهٔ یافت شده از جیرفت، نقش حیواناتی نظیر شیر، گاو، روباه، پرنده نمایان است. در کاسهٔ متعلق به تمدن شهداد، حیوانی از گروه گربه‌سانان، روباه، گاو و مار نمایان است. تنها وجه تمایز در نقوش این دو ظرف، وجود دو حیوان پرنده و مار است که هردوی این حیوانات از منظر نمادشناسانه، حامل پیام رسانی هستند (هال، ۱۳۸۳: ۸۴). نقش‌مایهٔ مزبور همچنین بروی کاسهٔ کلریتی مکشوفه از خفاجه نمایان است و تمامی حیوانات نام برده بروی این ظرف نیز به چشم می‌خورند (ر.ک به جدول، تصویر سوم). مشابه اسطوره مزبور را می‌توان به هنگام تولد زردشت، در منبع مکتوب دینی چون بندهش مشاهده نمود. در سه هزار سال چهارم دورهٔ آفرینش، برای متولد شدن زردشت فره، فروهر و گوهرتن به‌صورت‌های گوناگون برای او محیا گردید. فره که موهبت الهی است به‌صورت نوری فراگیر در زردشت متجلی می‌شود. برای منتقل شدن فروهر زردشت از عالم مینویی به جهان مادی، امشاسپندان ساقه‌ای از گیاه مقدس هوم را بوجود می‌آورند و فروهر زردشت را در آن جای می‌دهند و مکان آن در کوه اساطیری اسنوند در آذربایجان است. سده‌های آخر سه هزارهٔ سوم، بهمن و اردیبهشت به زمین می‌آیند و مرغ‌هایی را که مار فرزندانشان را خورده‌است وامی‌دارند که به دنبال این گیاه مقدس بروند و آن را در آشیانهٔ خود بر بالای درخت جای دهند تا مار به دلیل تقدس این گیاه نتواند آسیبی به فرزندان آن‌ها برساند. ساقهٔ هوم با آن درخت پیوند می‌خورد و همیشه تازه می‌ماند (آموزگار، ۱۳۸۸: ۷۹-۸۰). در اساطیر مرتبط به ایزد بهرام و سیمرغ نیز اسطورهٔ مشابهی مرتبط با نقش‌مایهٔ مورد بحث به چشم می‌خورد (ر.ک: سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۳۹- ۲۴۰، محمدی‌افشار: ۱۳۹۶: ۳۲۱، آیدنلو، ۱۳۸۴: ۴۴۶، خزائی و فربود، ۱۳۸۲: ۱۰، شایسته‌فر و صباغ‌پور، ۱۳۸۸: ۹۸). در منطق‌الطیر عطار نیشابوری نیز به دشمنی میان پرندگان (طاووس) و مار از دیرباز اشاره شده است و علت بیرون آمدن طاووس (مرغ بهشتی) از سرزمین جاودانگی (بهشت) را فریفته شدن این پرنده توسط مار بیان کرده‌اند (عطار نیشابوری، بی‌تا: ۴۳- ۵۳). نکتهٔ حائز اهمیت در این بخش این است که اسطوره‌ای چون نبرد مار و عقاب که در کلیله و دمنه به آن اشاره شده، در ادبیات دینی زرتشتیان و در بخش مهم هزاره‌های آفرینش نیز به آن اشاره‌ای کوتاه اما آشنا شده است. در هر دو داستان مار، نمادی از بد اندیشی و بد سگالی؛ در مقابل پرنده (عقاب،مرغ) نمادی اهورایی و مسولیت‌پذیر است. بنابراین اسطوره‌ها در ادوار مختلف همواره به‌صورت‌های گوناگون با توجه به شرایط اجتماعی زندگی مردمان ظهور می‌یابند؛ اما هیچ‌گاه هستهٔ اصلی آنان تغییر نمی‌کند، بلکه شخصیت‌های فرعی در این اساطیر در قالب منجیان و خردمندان یا بالعکس نیروهای اهریمنی و دشمنان شخصیت‌های کلیدی نمایان می‌گردند و بدین‌صورت در قرون متمادی در میان اقوام مختلف راه آینده را در پیش می‌گیرند.

جدول نقوش مشابه با نبرد مارها و عقاب	
	نقش مرتبط با نبرد شیر و گاو متعلق به جیرفت، هزارهٔ ۳پ.م
	نقش مرتبط با نبرد گاو و گربه‌سان متعلق به تمدن شهداد، هزارهٔ ۳پ.م
	ظرف کلریتی مکشوفه از خفاجه، نبرد شیر و گاو(به همراه نقش روباه، پرنده و مار)

جدول. نمونه‌هایی از نقوش مشابه با نبرد مارها و عقاب از تمدن جیرفت و تمدن‌های مجاور
مجیدزاده، ۱۳۸۲: ۵۸؛ ماهری، ۱۳۷۹: ۱۵۳؛ مجیدزاده، ۱۳۷۱: ۱۶۰.

۴-۲. تفسیر آیکونولوژیک

از آغاز پیدایش نوع بشر، نمادها همواره در تمام سطوح مختلف حیات انسانی نقش بسزایی ایفا کرده‌اند. نمادهای به کار گرفته شده توسط بشر، از شکل خام و ابتدایی؛ پیوسته به سوی صور ظریف‌تر، به یاری ادراک تخیل حرکت کرده‌اند. «اگر اساس ادبیات را تخیل بدانیم، که در واقع نیز همین است، به یقین قصه‌ها و افسانه‌ها پیش از اختراع خط و توانمند شدن انسان در مکتوب کردن اندیشه‌هایش ساخته و پرداخته شده‌اند» (خدیش و داوودی‌مقدم، ۱۳۹۹: ۷). انسان در طول تاریخ دیرپای خود همواره از ذهنیتی دینی بهره‌مند بوده و برای ترسیم آیین‌ها، نمادها و خویشکاری ایزدان از هنر بهره‌گیری‌کرده است. یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین اسطوره‌های نمادین مرتبط با میان‌رودان، اسطورهٔ اتنه (اتانا) است. قطعات مختلف این اسطوره در آشور، نینوا و شوش یافت شده است. قطعهٔ آشوری که تنها قطعات بزرگی از آن باقی مانده مربوط به دورهٔ آشور میانه، در قرن ۱۳پ.م است. قطعهٔ یافت شده در نینوا در اصل حدود ۴۵۰ سطر و به دورهٔ آشور جدید در نیمهٔ هزارهٔ اول پ.م مربوط است. در نهایت قطعهٔ دیگر در شوش به دوران بابلی کهن مرتبط می‌گردد (مک‌کال، ۱۴۰۱ : ۲۶-۲۷). «بنابر فهرست پادشاهی سومری، برتری سومر پس از سیل بزرگ به شهر کیش و پادشاهان نخستین سلسله‌اش انتقال یافت. یکی از این پادشاهان اتنه «شبانی که به آسمان عروج کرد، نام داشت» (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۱۳۴). «بر طبق سیاههٔ شاهان اولیهٔ سومری، نخستین سلسله بعد از توفان، سلسلهٔ افسانه‌ای کیش است، و سیزدهمین پادشاه سلسلهٔ کیش اتانای چوپان است، که به آسمان صعود کرد» (هوک، ۱۳۸۳: ۷۸). «مهرهای استوانه‌ای، به ویژه مهرهای دورهٔ اکدی، عموما صحنه هایی از مردی را به تصویر می‌کشند که

بر پشت یک عقاب پروازمی‌کند و ممکن است به عنوان ارائهٔ نوعی از سفر «اتنه» سوار بر پرنده، تفسیر گردد» (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۱۳۴).



تصویر۴ . جیرفت؛ ظرفی که بازگوکننده چند صحنهٔ اسطوره‌ای است: جدال مارها با انسان‌نما، عقرب–انسان با انسان دم‌دار و و انسان‌نما با یوزپلنگ بر روی ظرفی از جنس کلریت.
Madjidzadeh, 2003: 43.

این امکان وجود دارد که منازعهٔ میان عقاب و مار روزگاری یک حکایت مستقل مربوط به حیوانات بوده‌است؛ داستان سومری گیلگمش و درخت هولوپو که از سکونت مشترک یک مار و یک پرنده در یک درخت حکایت می‌کند، شاید تاییدی بر این نظریه باشد (بلان، ۱۳۸۳: ۱۴۷). اسطوره با بنیان و شکل‌گیری شهر کیش آغاز می‌گردد. اینانا و انلیل در جستجوی یک پادشاه برای شهر هستند و در نهایت اتنه انتخاب می‌شود. در یک درخت عقاب و ماری در همسایگی یکدیگر زندگی می‌کنند. هردوی آنان در حضور شمش پیمان می‌بندد دوست یکدیگر باقی بمانند و در امور مختلف به تقسیم کار بپردازند. دیر زمانی به این منوال سپری شد تا اینکه فرزندان عقاب بزرگ شدند و به سن بلوغ رسیدند. روزی مار برای یافتن طعمه به شکار رفت اما بازگشت او به طول انجامید، بنابراین عقاب فرزندان دوستش را بلعید. در این حین یکی از فرزندان عقاب دائم به پدرش گوشزد می‌کرد که این عمل شایسته نیست و پیمان‌شکن از دام گستردهٔ شمش نمی‌تواند در امان باشد. «پدر، نخور! تور شمش تو را گرفتار خواهدکرد.

دام‌هایی که بر آن‌ها سوگند شمش یاد شده است تو را سرنگون و اسیر خواهدکرد» (مک‌کال، ۱۴۰۱: ۸۶). مار با باری از گوشت بازمی‌گردد، و متوجه می‌شود که لانه‌اش ویران شده و از فرزندانش هیچ خبری نیست. او به شمش متوسل می‌شود و با عجز و ناله به او می‌گوید:

«من به تو اعتماد کردم شمش جنگجو، و من یار عقاب بودم که در شاخه‌ها زندگی می‌کند. اکنون لانهٔ مار غم‌زده است... او پایین آمد و بچه‌های مرا خورد...» (همان: ۸۷).

شمش ناله‌های مار را می‌شنود و به او گوشزد می‌کند در لاشهٔ گاوی مرده مخفی شود و هنگامی که عقاب برای طناول از این لاشه پایین آمد بالش را بگیرد و آن را بشکند و او را درون چاله‌ای بیندازد. مار دستوراتی که شمش به او داده بود انجام داد و سپس در انتظار عقاب نشست. در این حال همه چیز مطابق برنامه پیش می‌رود. بار دیگر فرزند عقاب به پدرش گوشزد می‌کند که برای خوردن لاشه گاو پایین نرود، اما سخنان او در پدرش هیچ اثری ندارد. «در این داستان کوچک‌ترین بچهٔ عقاب به صورت موجودی دانا تصویر می‌شود و پدر خود را از خطر پیمان شکنی برحذر می‌دارد» (هوک، ۱۳۸۳: ۸۰). «پایین نرو، پدر؛ شاید مار در درون این گاو وحشی به انتظار نشسته باشد!» در این میان اتنه در حسرت فرزندی است که جانشین او شود. او هروز برای شمش قربانی می‌کند و از او مدد می‌جوید. شمش به پادشاه می‌گوید از کوه بگذرد، در آن جا گودالی خواهد یافت و در گودال عقابی زندانی است. اتنه باید عقاب را آزاد کند، و عقاب او را به گیاه تولد رهنمون خواهد کرد« (همان: ۷۸). سرانجام عقاب به سزای عمل خویش می‌رسد و رهایی او از چاه با حضور اتنه میسر می‌گردد و هردو در جستجوی گیاه زایایی در آسمان‌ها به پرواز درمی‌آیند. «بر طبق فهرست پادشاهان سومری، او (اتنه) ۱۵۶۰ سال آبرومندانه زندگی کرد و پسر و جانشینی به نام بلیح داشت» (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۱۳۴).

اسطورهٔ مشابه در تمدن‌های همجوار جیرفت تحت عنوان‌های گوناگونی شناخته می‌شود. در هند گارودا روزگاری با خورشید خدا یکسان شناخته می‌شد و تحت عنوان پرندهٔ زرین خورشید نام برده‌می‌شود (هال، ۱۳۸۳: ۳۸۱). این پرنده با نفرت بسیار از اهریمنان و بدزادها بزرگ‌ترین دشمن مردمان بدکار است. او از مارها نیز بسیار نفرت دارد؛ به دلیل اینکه پدر و مادر او کشتن برهمنان را بر او تحریم کرده‌اند و این ویژگی را از مادر خود به ارث برده‌است (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۸۵). در اسطورهٔ دیگری از میان‌رودان، در داستان ایمدوگود، با ایزدبانویی به سان عقاب برخورد می‌کنیم که بال‌هایش را پس از خشکسالی می‌گشاید و آسمان را با ابرهای باران‌ساز (باران) می‌پوشاند. این اسطوره در اعتقادات مردمان سومری، آشوری و بابلی رواج دارد (کریمر، ۱۳۸۳: ۱۷۲). در نقش‌مایهٔ مقابل تصویر دو مار و دو عقاب نمایان است. عقابی که از نظر جثه بزرگ‌تر و در مرکز تصویر قرار دارد، احتمالا همان عقابی است که فرزندان دوست خود را طعمه خویش قرار داده در مقابل، عقابی که در گوشهٔ تصویر نمایان است؛ احتمالا همان فرزند عقاب است که در جریان اسطوره، دو بار پدر خویش را از بلایای احتمالی بر حذر می‌دارد (اولین بار هنگامی که عقاب سعی دارد فرزندان مار را طعمهٔ خویش قرار دهد، بار دیگر زمانی که عقاب سعی دارد به لاشهٔ گاو مرده نزدیک شود). دو ماری که در چنگال‌های عقاب ظاهر گشته‌اند همان فرزندان مار هستند که در نهایت بدست عقاب شکار می‌شوند. از منظر دیگر می‌توان این‌گونه پنداشت، عقابی که در گوشهٔ

تصویر حضور دارد همان عقابی است که در نهایت توسط اتنه رها می‌گردد. نکتهٔ حائز اهمیت در این اسطوره وجود ایزد خورشید و رهنمودهای او به شخصیت‌های داستان است. در اسطورهٔ اتنه، شمش ایزد خورشید و نگهدارندهٔ پیمان‌هاست. مطابق با بررسی‌های بدست آمده آیا می‌توان این فرض را در نظر داشت که مردمان ساکن جیرفت در هزارهٔ سوم پ.م، همچون مردمان میان‌رودان، به ستایش ایزد خورشید مشغول بوده‌اند؟ نکتهٔ قابل تامل دیگر در این نقش‌مایه، وجود ثنویت آشکار در بین نیروهای طبیعت است. در بخش تفسیر آیکونولوژیک اسطوره، ممکن است مار (نماد نیکی) فرزندان خود را از دست داده باشد اما با قاطعیت از دام ایزد خویش (شمش) سخن می‌گوید که گناهکاران (عقاب نماد بدی) قطعا به آن دچار خواهند شد و قهرمان نهایی این اسطوره اوست. از منظر نمادشناسی نیز این نقش‌مایه دارای نشانه‌های آشکار ثنویت است. «تمام تصاویر حلزونی، مارپیچی، پدیداری نور از تاریکی، مراحل و دوره‌های گردش ماه، موج، و غیره، باورهای مربوط به حرکت، چرخه و گذر زمان، گذر از یک حالت وجود به دیگری (گذر از «شکل‌نگرفته»، تاریکی، به «شکل‌گرفته»، یعنی به نور را نشان می‌دهند» (الیاده، ۱۳۹۸: ۳۴). بنابراین اساطیر در طول ادوار گوناگون، با توجه به هنجارها و قوانین موجود در جامعه عصر خویش با پذیرش خویشکاری‌های جدید به مسیر خود ادامه می‌دهند اما هستهٔ اصلی و پیام کلیدی آنان هیچ‌گاه فراموش نمی‌شود؛ بلکه این فرعیات اسطوره‌ها هستند که با شاخ و برگ دادن به آن روح اساطیر را جلا می‌دهند.



تصویر ۵. جیرفت؛ ظرفی مخروطی از جنس کلریت نمایانگر جدال مارها با عقاب.
Cleuzieu, 2003: 123.

۳. نتیجه

اسطوره زادهٔ اندیشهٔ انسان‌های بدوی و نوع نگاه و تعامل آنان با طبیعت است. اساطیر حامل نمادها، پیام‌ها، نشانه‌ها و خویشکاری ایزدان و الهگان در طول ادوار گوناگون حیات بشری‌اند. از

این‌رو، آگاهی نسبت به نشانه‌ها و نمادهای مذکور، امری ضروری برای درک کنه اساطیر و پیام نهان‌شدهٔ آنهاست. انسان عصر حاضر برای درک نمودها و کهن‌الگوهای حیات مردمان پیشین نیازمند روش‌های مطالعاتی نظام‌مند است. یکی از مهم‌ترین شیوه‌های مطالعاتی آثار هنری پژوهش آیکونوگرافیک و آیکونولوژیک است. به بیان پانوفسکی شمایل‌نگاری همان توصیف تصویر است و شمایل‌شناسی به تبیین تصویر اختصاص دارد. مقصود از تحلیل شمایل‌نگاری توصیف موضوع و محتوای اثر هنری است. وی معتقد است یکی از راه‌هایی که می‌توان به کمک آن به مقصود هنرمند نزدیک شد آشنایی با ادبیات موضوع یا حتی جنبهٔ روایی اثر است. او همچنین بیان می‌دارد در تفسیر شمایل‌شناسانه در پی اموری هستیم که به صورتی ناخودآگاه و غیرعامدانه در اثر حضور دارند. مطابق با داده‌های مادی باستان‌شناختی، شمایل نبرد عقاب و مار یکی از قدیمی‌ترین نگاره‌های رایج در هنر گذشتگان، در جوامع گوناگون بوده‌است. در بخش تحلیل شمایل‌نگارانه نقش‌مایهٔ عقاب و مار به ارتباط موجود بین این نقش و اسطوره‌هایی چون زاغ و مار در باب پنجم کلیله‌ودمنه، اسطورهٔ اژدرکشی ایزد بهرام، نبرد سیمرغ با اژدها، دشمنی مار و فریفتن پرندگان (منطق‌الطیر عطار) و همچنین اسطورهٔ تولد زرتشت اشاره شده‌است. در بخش تفسیر شمایل‌شناسانهٔ کهن‌الگوی مذکور به علت عدم خوانش الواح مکتوب جیرفت و شیوهٔ مطالعهٔ تطبیقی، به اسطورهٔ اتنه؛ اسطورهٔ درخت هولوپو، گارودای هندی و ایمدوگود اشاره گردید. طبق دیدگاه پانوفسکی، در مطالعات تطبیقی همیشه یک اثر را از نظر خصلت‌های صوری و فرمال بررسی نمی‌کنیم، بلکه میان یک اثر با ادبیات، فلسفه، الاهیات، نظام سیاسی و اجتماعی آن دوره و سایر نظام‌های فرهنگی که در آن زمان وجود داشته‌اند پیوند برقرار می‌کنیم، صرف‌نظر از این که هنرمند نیز چنین قصدی را داشته یا نداشته است. این رویکرد به ما نشان می‌دهد که هنر بخشی از تاریخ اندیشه‌هاست. بنابراین مطابق با نتایج بدست آمده؛ اسطورهٔ عقاب و مار یکی از قدیمی‌ترین اساطیری است که در عصر ساسانی (در کلیله‌ودمنه و بندهش) دچار تغییراتی جزئی با توجه به حضور دین زرتشتی در این دوره شده‌است. در مقابل در بخش تفسیر، با توجه به اهمیت ایزد شمش و خویشکاری وی در ارتباط با اسطورهٔ اتنه (نگهداری از عهد و پیمان‌ها)، آیا می‌توان از پرستش ایزد خورشید در میان مردمان تمدن جیرفت در هزارهٔ سوم پ.م سخن به میان آورد؟ در پایان باید اشاره کرد در کهن الگوی مزبور ثنویت که مهم‌ترین ویژگی اساطیر ایران است نیز قابل درک است و در پایان نیکی بر شر پیروز می‌گردد.

اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی: نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافعی برای اعلام نداشته‌اند.

منابع

آقاعباسی، زهرا (۱۳۸۸). *نسبت نقشمایه‌های نویافتهٔ جیرفت با نمونه‌هایی از اسطوره‌های ایرانی*، مجلهٔ مطالعات ایرانی، ۸ (۱۶)، ۳۳-۲۱.

آموزگار، ژاله (۱۳۸۸). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.

آیدنلو، سجاد (۱۳۸۴). *فرضیه‌ای دربارهٔ مادر سیاوش، از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه‌پژوهی)*، نشریهٔ نامهٔ فرهنگستان، ۳ (۲۷) ۴۶-۲۷.

ابن‌مقفع، ابومحمد (۱۳۷۶). *کلیله‌ودمنه*، مصحح مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.

اسلامی‌راد، سعید (۱۳۹۸). *مطالعهٔ آیکونوگرافی نقشمایه‌های ترکیبی انسان حیوان با تاکید بر نقشمایهٔ انسان عقرب در هنر جیرفت (هزارهٔ سوم پ.م)*، مطالعات انسان‌شناسی و فرهنگ، دانشگاه تهران.

الیاده، میرچا (۱۳۹۸). *نماد پردازی، امر قدسی و هنر*، ترجمهٔ محمد کاظم مهاجری، تهران: پارسه.

ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*، ترجمهٔ باجلان فرخی، تهران: گلشن.

بلان، یانیک (۱۳۸۳). *پژوهش در ناگزیری مرگ گیلگمش*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: مرکز.

بلک، جرمی؛ گرین، آنتونی (۱۳۸۳). *فرهنگنامهٔ خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*، ترجمهٔ پیمان متین، تهران: امیرکبیر.

پیتمن، هالی (۱۳۸۴). *هنر مهرسازی در کنارصندل: خدایان، فرمانروایان و پیوند از طریق ازدواج، مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی تمدن حوزهٔ هلیل: جیرفت*، کرمان: سازمان میراث فرهنگی.

تفضلی، احمد؛ آموزگار، ژاله (۱۳۸۳). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.

چوبک، حمیده (۱۳۸۴). *تحلیل فرهنگی جازموریان-شهر قدیم جیرفت در دورهٔ اسلامی*، استاد راهنما دکتر محمد یوسف کیانی، پایان‌نامهٔ دکتری دانشگاه مدرس، رشتهٔ باستان‌شناسی دورهٔ اسلامی.

خدیش، پگاه؛ داوودی‌مقدم، فریده (۱۳۹۹). *الگوهای روایی افسانه و اسطوره‌های ایرانی*، تهران: سمت.

خزائی، محمد؛ فربود، فریناز (۱۳۸۲). *بررسی تصویر نماد سیمرغ*، هنرهای تجسمی، (۲۰)، ۱۴-۴.

رفیع‌فر، جلال‌الدین (۱۳۸۲). *جیرفت کهن‌ترین تمدن شرق، گفتگو با یوسف مجید زاده*، نامهٔ انسان‌شناسی، ۱ (۵۴)، ۲۰۸-۱۹۷.

رفیع‌فر، جلال‌الدین؛ ملک، مهران (۱۳۹۲). *آیکونوگرافی نماد پلنگ و مار در آثار جیرفت (هزارهٔ سوم قبل از میلاد)*، مجلهٔ پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، ۳ (۴)، ۳۶-۷.

پرو، ژان (۱۳۸۶). *نگاهی به نقوش بازمانده از جیرفت*، ترجمهٔ زهرا نوایی، آینهٔ خیال، (۲)، ۷۷-۷۰.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). *سایه‌های شکار شده*، تهران: طهوری.

سنگاری، اسماعیل؛ صالحی، پریسا (۱۴۰۲). *بررسی و تحلیل نمادشناسانه نقش‌مایهٔ درخت نخل در هنر جیرفت*، پژوهشنامهٔ تاریخ اجتماعی و اقتصادی، ۱ (۲۳)، ۱۲۶-۱۰۳.

سنگاری، اسماعیل؛ طاهری‌بختیاروند، شقایق (۱۴۰۳)، *آیکونوگرافی و آیکونولوژی نقش‌مایهٔ نبرد شیر و گاو در فرهنگ جیرفت (هزارهٔ ۳ پ.م)*، پژوهشنامهٔ تمدن ایرانی، ۱ (۱۱)، ۱۷۸-۱۵۷.

شایسته‌فر، مهناز؛ پورصباغ پورآرانی، طیبه (۱۳۸۸). *مفاهیم نمادین سیمرغ و اژدها و انعکاس آن در قالی‌های صفویه*، نامهٔ هنرهای تجسمی و کاربردی، ۲ (۴)، ۱۱۸-۹۸.

شرما، ویشنو (۱۳۶۳). *پنج داستان*، ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی عباسی، تهران: اقبال.

صادقی‌نیا، سارا ؛ رحمانی، نجیبه (۱۴۰۰). *آیکونوگرافی نماد عقرب در آثار تمدن جیرفت*، مجلهٔ مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۲۰ (۴۰)، ۲۳۱-۲۰۵.

عباسی، علی (۱۳۹۴). *نشانه‌شناسی تصاویر ظروف هنری جیرفت و طبقه‌بندی آن‌ها*، باستان‌شناسی حوضهٔ هلیل‌رود، جنوب‌شرق ایران: جیرفت، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی تمدن حوضهٔ هلیل‌رود: جیرفت، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۲۸-۱۰۷.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم (بی‌تا). *منطق‌الطیر*، با مقدمه و تصحیح حمید حمید، تهران: فخر رازی شاه‌آباد.

کریمر، سموئل (۱۳۸۳). *الواح سومری*، ترجمهٔ داوود رسائی، تهران: علمی و فرهنگی.

کشمیر شکن، حمید (۱۳۹۵). *درآمدی بر نظریه و اندیشهٔ انتقادی در هنر تاریخ*، تهران: چشمه.

کوپ، لارنس (۱۳۹۰). *اسطوره*، ترجمهٔ محمد دهقانی، تهران: علمی و فرهنگی.

گلاب‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۴). *جیرفت بر بلندای تاریخ*، کرمان: سازمان میراث فرهنگی و صنایع دستی و گردشگری استان کرمان.

ماهری، محمودرضا (۱۳۷۹). *تمدن‌های نخستین کرمان*، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۱). *تاریخ و تمدن ایلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۲). *جیرفت کهن‌ترین تمدن شرق*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۷). *پروژهٔ باستان‌شناختی حوضهٔ هلیل‌رود: کشفی افسانه‌ای*، مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی تمدن حوضهٔ هلیل: جیرفت سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری کرمان، ۴۱-۳۱.

محمدی‌افشار، هوشنگ (۱۳۹۶). *بهرام از اسطوره تا تاریخ (جستاری در ویژگی‌های مشابه یک نام مشترک)*، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ۱۳ (۴۷)، ۳۴۱-۳۰۹.

مک‌کال، هنریتا (۱۴۰۱). اسطوره‌های ملل ۲، اسطوره‌های بین‌النهرینی، ترجمهٔ: عباس مخبر، تهران: مرکز.

ملک، مهران؛ مختاریان، بهار (۱۳۹۲). *آیکونوگرافی نماد عقاب و مار در آثار جیرفت (هزارهٔ سوم قبل از میلاد)*، مجلهٔ انسان‌شناسی، ۱۰ (۱۷)، ۱۹۵-۱۶۳.

منشی، ابوالمعالی نصرالله (۱۳۶۲). *کلیله‌ودمنه*، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.

نصری، امیر (۱۳۹۷). *تصویر و کلمه: رویکردهایی به شمایل‌شناسی*، تهران: چشمه.

هال، جیمز (۱۳۸۷). *فرهنگ نگاره‌های نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمهٔ: رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

هوک، هنری ساموئل (۱۳۸۳). *اساطیر خاورمیانه*، ترجمهٔ علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران: روشنگران.

Abbasi, A. (2015). *Symbolism of images of artistic vessels Jiroft and their classification*, Archaeology of the Halil Rud Basin, Southeast Iran: Jiroft, Article collection of the secend international conference on civilization of Halil Rud: Jiroft, Tehran: Farhangestan-e Honar, 107-128.

Agha Abbassi, Z. (2009). *The relation of the new found motifs of Jiroft with the Iranian Myths*. Iranian Studies Magazine (16) 8,21-33. [In Persian].

Amouzgar, Zh., (2009). *Mythological history of Iran*. Tehran: Samt. [In Persian].

Altet, X. B. (2002). *Introduction*. www.pur-Editions.

Aydenloo, S. (2009). *Hypothesis about Siavash mother*, in from myth to epic (Haft goftar dar Shahnameh pajouhi), Sokhan Pub., Tehran: 63-87. [In Persian].

Cleuziou, S. (2003). *Jiroft et Tarut sur la côte orientale de la péninsule arabique*, Jiroft: Fabuleuse découverte en Iran, Dossiers d'Archéologie 287: 114-125.

Choubak, H. (2003). *Historical analysis of Jazmurian - the old town of Jiroft in the Islamic period*. under supervision of Mohammad Yousef Kiyani, University of Modarres. [In Persian].

Coop, L. (2011). *The Myth*, translated by Mohammad Dehghani, Tehran: Elmi Farhanghi pub.[In Persian].

Dādūya, A. M. (1997). Kalīla wa Dimna, edited by M. Minovi, University of Tehran Press, Tehran. [In Persian].

Ebn moghafah, A. (1998). *Kelileh and Demneh*. Edited by: Mojtaba Minovi, Tehran:University of Tehran. [In Persian].

Eliade, M. (2019). *Symbolism, The Sacred Thing in Art*. Translated by Mohammad kazzem Mohajeri, Tehran: Parse. [In Persian].

Eslami Rad, S. (2019). *Iconography of the combined motifs of human-animal*, emphasizing on the motif of human-scorpion in the art of Jiroft (3rd millennium BC), Anthropology and Culture, University of Tehran, 1-42. [In Persian].

Golabzade, M. A. (2005). *Jiroft at the top of History*. Kerman: Miras-e Farhangi. [In Persian]

Hall, J. (2006). *The illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art*, translated by Roghaye behzadi, Tehran: Farhange moaser. [In Persian] .

Perrot, J. (2003). L'iconographie de Jiroft, in Jiroft: Fabuleuse découverte en Iran, Dossiers d'Archéologie, n. 287, Octobre 2003, 96-113.

Perrot, J. (2007). *A look at the remaining motifs from Jiroft*, Translated by : Zahra Navaei, Ayney-e kiyal, (2), 70-77.

Pittman, H. (2005). *The Art of Seal Making in the Konar Sandal: Gods, Rulers, and Bonding Through Marriage,* Article collection of the one International conference on civilization of Halil Rud, Jiroft: Sazman-e-miras-e farhanghi.

Ions, V. (1995). *Indian mythology*, Translated by : Bajallan Farokhi, Tehran : Golshan. [In Persian].

Jeremy, B & Green, A. (2004). *Gods, Demons and Symbols of ancient Mesopotamia*, Translated by peyman Matin, Tehran: Amirkabir. [In Persian].

Khazaee, M & Farboud, F. (2003). *Examining the image of Simorgh symbol*, Architecture Magazine, Art University press, Tehran, 4-14. [In Persian].

Kramer, S. (2004). *Sumerian tablets*, translated by Davoud Rassaei, Tehran: Elmi Farhanghi. [In Persian].

Keshmirshekan, H. (2016). *An introduction to the theory and criticism of history*, Tehran: Cheshmeh. [In Persian].

Khadish, P & Davoudi Moghadam, F. (2021). *Narrative patterns of Persian legends and myths*, Tehran: samt pub. [In Persian].

Maheri, M. R. (2000). *The first civilizations of Kerman*, Kerman: Markaz-e Kerman shenasi. [In Persian].

Madjidzadeh, Y. (1992). *Histrory and civilization of Elam*, Tehran: Markaz-e nashr-e daneshgahi. [In Persian].

Madjidzadeh, Y. (2003). *Jiroft, the oldest civilization in the east*, Tehran: Sazman-e chap va entesharat-e vezarat-e farhang va ershad-e eslami. [In Persian].

Madjidzadeh, Y. (2003). *La découverte de Jiroft,* Jiroft: Fabuleuse découverte en Iran, Dossiers d'Archéologie 287: 18-63. [In Persian].

Madjidzadeh, Y. (2003). *La première campagne de fouilles à Jiroft dans le bassin du Halil Roud*, Jiroft: Fabuleuse découverte en Iran, Dossiers d'Archéologie 287: 64-75.

Madjidzadeh, Y. (2008). *Halilroud basin archaeological project: a legendary discovery*, Proceedings of the first international conference on Halil Basin Civilization: Jiroft Organization of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism of Kerman, 31-41.

Malek, M & Mokhtariyan, B. (2013). *Iconography of eagle and snake symbol in the works of Jiroft (3rd millennium BC)*, Journal of Anthropology, University of Tehran, 163-195. [In Persian].

Mohammadi Affshar, H. (2017). *Bahram from myth to history (an inquiry into similar characteristics of a common name,* Quarterly Journal of mystical and mythological literature, University of Tehran, 309-341. [In Persian].

Mccall, H. (2022). *Mesopotamian Myths*, translation by Abbas Mokhber, Tehran: Markaz pub. [In Persian].

Monshi, A. (1982). *Kelileh and Demneh.* Edited by: Mojtaba Minovi, Tehran:University of Tehran. [In Persian].

Nasri, A. (2020*). Image and word: Approaches to the iconology*. Tehran: Cheshmeh. [In Persian].

Rafi'far, J. (2003). *The Jiroft The oldest civilization in the East, Conversation with Yousef Majidzadeh*. Journal of Nameh-ye Ensanshenasi, (1) 4, 197-208. [In Persian].

Rafi'far, J & Malek, M. (2013). *The Iconography of Leopard and Snake Symbol of Jiroft Artifacts During the (3rd Millennium B.C),* Archaeological Researches of Iran Journal of Department of Archaeology, Faculty of Art and Architecture Bu-Ali Sina University, 7-36. [In Persian].

Sadeghi nia, S & Rahmani, N. (2021). *The iconography of the scorpion symbol in the works of civilization of Jiroft,* Journal of Iranian Studies, University of Shahid Bahonar, Kerman, 205-231. [In Persian].

Sangari, E. & Salehi, P. (2023). *Explanation and analysis of Iconographical of Palm Tree in Art of Jiroft*. The Research Journal on Economic History of Iran.1 (23). 105-126. [In Persian].

Sangari, E & Taheri Bakhtiarvand, Sh. (2025). *Iconography and iconology of the battle of the lion and the bull in Jiroft culture (3rd millennium BC),* Iranian Civilization Research, Volum 6, 1 (11). 157-178. [In Persian].

Sarkarati, B. (2006). *Hunted Shadows*, Tehran: Tahouri. [In Persian].

Samouell, H. (2004). *Middle Eastern Mythology*, translated by Aliasghar Bahrami and Faranghis Mazdapour, Tehran: Roshangharan pub. [In Persian].

Shayestehfar, M & Poursabagh Arani, T. (2008). *Symbolic concepts of Simorgh and dragon and its reflection in Safavid carpets*, Journal of visual and applied arts, Art University press, Tehran, 98-118. [In Persian].

Sherma, V. (1984). *Five stories*. Translated by Mostafa khaleghdad Hashemi Abbassi.

Tehran: Eghbal. [In Persian].

Tafazoli, A. (2002). *The history of literature of Iran before Islam*, edited by Zhaleh Amouzgar, Tehran: sokhan pub. [In Persian].

Yannick, B. (1991). *A study on the inevitability of Gilgamesh's death*, translated by Jalal Satari, Tehran: Markaz pub. [In Persian].

Iranian Studies
Online ISSN: : 2252-0643
https://jis.ut.ac.ir

Proposal for Determining the Function and Chronology of Qaleh Dokhtar (Maiden's Fortress) of Sāveh

Ismail Sharahi[1], **Mohammad Ebrahim Zarei**[2] ✉, **Hamide Choubak**[3]

1. Ph.D. Candidate in Archaeology, Bu ali Sina University, Hamedan, Iran. Email:sharahi.esmaiel@gmail.com
2. Professor of the Department of Archaeology, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. Email: m-zarei@basu.ac.ir
3. Associate Professor of Archaeology, Research Institute of Ministry of Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts, Tehran, Iran. Email: h_choubak@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
September 21, 2023

In Revised Form:
December 10, 2023

Accepted:
January 22, 2024

Published Onlin:
May 30, 2026

Keywords: Qaleh Dokhtar, Sāveh, Central Iran, Ismailis, Mountain Fortresses.

Abstract

The structure of Qaleh Dokhtar (also known as Qiz Qal'eh or Qiz Qal'eh) is a mountain fortress situated 25 kilometers southwest of Sāveh, atop a solitary mountain in the Hendeš mountain range. Numerous studies have been conducted on the origins and function of this structure, yet they have yielded divergent conclusions. Some researchers attribute the construction of Qaleh Dokhtar to the Sasanian period, positing its function as a temple dedicated to the goddess Anāhitā. Others have identified it as a fortress from the Islamic Middle Ages, associated with the Ismaili sect. The lack of substantial evidence and documentation from these researchers has created a greater need for meticulous examination of primary written sources, the historical-geography of Sāveh, and the existing studies of the monument. This research is predicated on the hypothesis that Qaleh Dokhtar, owing to its name, its strategic location, references in historical sources, its connection to specific natural features and phenomena, and archaeological findings, was constructed during the Sasanian period and functioned as a shrine to the goddess Nahid (Anāhitā).The methodology employed in this study is historical-analytical, based on field observations, architectural evidence, archaeological excavations, and a thorough review of library sources. The research and analysis conducted suggest that while the foundations of Qaleh Dokhtar may have been laid in the Sasanian period as a place of worship, the absence of definitive material evidence from that era, combined with the discovery of artifacts proving the structure's use during the Islamic Middle Ages and its clear association with other regional fortresses, makes its identification as an Ismaili castle a more plausible and acceptable conclusion.

Cite this The Author(s): Sharahi, I., Zarei, M.E., Choubak, H.,(2026): Proposal for Determining the Function and Chronology of Qaleh Dokhtar (Maiden's Fortress) of Sāveh. Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring- (69-97). https://doi.org/10.22059/jis.2024.365574.1231

Publisher: University of Tehran Press.
© Author(s) retain the copyright. Ismail Sharahi, Mohammad Ebrahim Zarei, Hamide Choubak
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2024.365574.1231

1. Introduction

Throughout history, the construction of castles, fortresses, and citadels stands as a remarkable human achievement, driven by the fundamental needs for security, the preservation of life and property, and the defense of territory and even ideology. Among these, mountain fortresses, strategically positioned in rugged, hard-to-reach areas atop imposing rock formations, represent extraordinary examples of the architecture of their time and capture the attention of any researcher. One such structure, recognized as one of the largest mountain fortresses in central Iran, is the Qaleh Dokhtar (or "Maiden's Fortress"). It overlooks the Sāveh plain and is situated within the Hendeš mountain range. Qaleh Dokhtar is a formidable fortress, evidenced by its remaining architectural features, including a throne hall (shāh-nesheyn), multiple ramparts, towers, a series of access staircases, and a cistern. This complex holds significant value from the perspectives of architectural and archaeological studies.

Over the past five decades, the fortress has been examined by various researchers, each proposing a different function for the structure based on its architecture or through purely ethnological studies. Some scholars, relying solely on the name of the fortress and the assertions of other prominent historians, have attributed it to female deities, specifically to Anāhitā (Nahid), and have attempted to trace the site's origins back to the Sasanian period. Another group has offered judgments regarding the fortress's dating and function without providing substantial evidence, classifying it as either a Sasanian castle or a fortress from the Islamic Middle Ages, particularly one utilized by the Ismaili sect.

Despite these efforts, the function and chronology of the fortress remain shrouded in ambiguity. This research specifically seeks to answer the following questions: What function(s) did the Qaleh Dokhtar fortress serve, and when was it constructed? In 2007, archaeological investigations were conducted in the throne hall of the fortress. Subsequently, during restoration work in the spring and autumn of 2010, evidence was unearthed from the soil that strengthened the attribution of the fortress to the Islamic Middle Ages and its use by the Ismailis during the Seljuk period. In conjunction with these field studies, the authors, to achieve the research's objectives, have focused on documenting all of the fortress's architectural evidence, studying historical texts from the Islamic Middle Ages, examining the geographical necessity for the fortress's emergence within the context of Sāveh, and defining its place among other mountain fortresses in the surrounding regions—particularly the Tafresh Mountains, within the eastern edge of which the fortress was built. Based on a meticulous examination of these three pillars, the authors propose the fortress's function as an Ismaili stronghold.

This study is of a fundamental nature, employing a descriptive-analytical method. Its information has been gathered through field observations and library research. The research specifically focuses on determining the function(s) and chronology of the Qaleh Dokhtar (or Qiz Qal'eh) of Sāveh, which can be ascertained through the archaeological excavations conducted on-site, the study of historical documents from the early and medieval Islamic centuries, field surveys of the areas surrounding the fortress, and an analysis of its existing architectural spaces. Therefore, this research considers all previous studies on the structure, which have proposed two primary functions: a shrine and an Ismaili fortress. It attempts to evaluate both functions by presenting the evidence for each. The Qaleh Dokhtar was first studied by the German researcher and archaeologist Wolfram Kleiss in 1971 (Kleiss, 1971: 315-318). After a comprehensive examination of the fortress, including creating a topography of the mountain, documenting sections of the structure, and describing its architectural features, Kleiss dated the building to the Islamic period and proposed its function as an Ismaili fortress. Following this, Iranian archaeologists and researchers began to study the site. Hossein A'ziz-Zadeh, in his archaeological survey and identification project for Sāveh County (conducted between 1953-1974), classified the structure as a Sasanian fortress (A'ziz-Zadeh, 1352). In his article, "A Study of the Architectural History of Qiz Qal'eh," Mortażā Zekāʾī Sāvajī identifies Qaleh Dokhtar as the Anāhitā temple of the Sasanian era. His view, which relies on scholars like

Bāstāni Pārizī, posits that the structure was built as a temple to venerate the goddess of water, Nahid, facing the Sāveh plain, which he claims was once a lake (Zekāʾī Sāvajī, 1380: 526-560). Dr. Bāstāni Pārizī attributes such structures to Nahid (Anāhitā), the deity of water (Bāstāni Pārizī, 1344: 203-231). Elsewhere, Professor Pirniā also alluded to this naming, suggesting that "Dokhtar" was considered the goddess Nahid in ancient Iran, while others believed it meant "hard" or "firm," a meaning he himself preferred (Pirniā, 1400, Vol. 3: 2703). In the official file for registering the monument (No. 8600, dated 9/2/2003), Mohammad-Rezā Na'imi, following A'ziz-Zadeh, also dates the structure to the Sasanian period (Na'imi, 1382: 13). Subsequent efforts to determine the fortress's function and chronology led to an archaeological excavation by Esmāʾīl Sherāhī in 2006, which yielded significant results for understanding the fortress's function, dating, and periods of use (Sherāhī, 2006). In 2010, during the restoration of the throne hall and the northern staircase, further signs emerged from the soil, reinforcing its Islamic period attribution (ibid., 1390).

2.Conclusion

Regarding the Qaleh Dokhtar and its function, two historical contexts have been considered: the pre-Islamic and the Islamic Middle Ages, corresponding to two primary proposed functions: a temple of Anāhitā or an Ismaili fortress. This assessment is based on archaeological, architectural, and historical-geographical evidence. Specifically, no archaeological data supporting a Sasanian attribution has yet been found. The reference to the Sasanian period in Hossein A'ziz-Zadeh's work is merely an assertion without supporting data, and the research of Paul Williams Roberts is not considered credible due to the non-existence of such a figure in archaeology. However, the possibility of the site functioning as a shrine or fire temple warrants deeper consideration. Although no evidence of a shrine altar facing the Sāveh plain, related to the veneration of Anāhitā, has been discovered in the archaeological excavations of 2006 and subsequent restorations in the throne hall, the connection to a religious site cannot be dismissed based on its strategic location on a high elevation, its command over the ancient Sāveh lake, the Qarah Chāy river, and other surrounding water sources. It is possible that, like many fortresses in the region (e.g., the Qiz Qal'eh of Qom and Shāhdej of Isfahan), which have Sasanian foundations that were reused in the Islamic period, Qaleh Dokhtar may have pre-Islamic origins that were concealed during the Islamic era through repairs, modifications to its outer shell, and the addition of new features.

Nevertheless, what is most significant about this structure is that its overall character is that of a fortress, and all existing evidence—including ceramics, stucco work, architectural elements like arches, its relationship with other medieval Islamic fortresses in the region—indicates its use during the Islamic Middle Ages in the service of the Ismaili sect. Therefore, even if this use was episodic, it can be documented based on the existing archaeological evidence and considered a distinct historical phase for the site.

دانشگاه تهران

پژوهش‌های ایرانشناسی

شاپای الکترونیکی: ۰۶۴۳-۲۲۵۲

https://jis.ut.ac.ir

پیشنهادی برای تعیین کارکرد و تاریخگذاری قلعه دختر ساوه

اسماعیل شراهی [۱]، محمد ابراهیم زارعی✉[۲] ، حمیده چوبک [۳]

۱ .دانشجوی دکتری باستان‌شناسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: sharahi.esmaiel@gmail.com

۲ .استاد گروه باستان‌شناسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: m-zarei@basu.ac.ir

۳ .دانشیار باستان‌شناسی، پژوهشگاه وزارت میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی، تهران، ایران. رایانامه: h_choubak@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
تاریخ دریافت:
۱۴۰۲/۰۶/۳۰

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۲/۰۹/۱۹

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۲/۱۱/۰۲

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۱۰

واژه‌های کلیدی: قلعه دختر، ساوه،ایران مرکزی، اسماعیلیان، قلاع کوهستانی

چکیده

بنای قلعه دختر (قیز قلعه، قزقلعه) دژی کوهستانی در ۲۵ کیلومتری جنوب غرب ساوه در بالای کوهی منفرد از رشته کوه هِندِس واقع است. در پژوهش‌های انجام شده درباره شکل‌گیری این بنا و کارکرد آن نظرات متفاوتی ارائه شده است. برخی از پژوهشگران ساخت قلعه دختر را مربوط به دوره ساسانی و کارکرد آنرا معبد آناهیتا دانسته و برخی دیگر آنرا دژی مربوط به سده‌های میانی دوره اسلامی و مرتبط با فرقه اسماعیلیان معرفی کرده‌اند. عدم ارائه مستندات و مدارک معتبر از سوی پژوهشگران، نیاز به دقت و بررسی بیشتر در منابع مکتوب، جغرافیای تاریخی–طبیعی ساوه و مطالعات صورت گرفته درباره این بنا را دوچندان ساخته است. در این پژوهش فرض بر آن قرار گرفته که قلعه دختر بواسطه نام، جایگاه ساخت، اشاره منابع تاریخی، ارتباط با برخی عوارض و پدیده های طبیعی و مطالعات باستان‌شناسی صورت گرفته، در دوره ساسانی شکل گرفته و بعنوان پرستشگاه الهه ناهید،کارکرد داشته است. روش انجام این پژوهش تاریخی – تحلیلی است که مبتنی بر بررسی‌های میدانی و شواهد معماری،کاوش‌های باستان‌شناسی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای است. مطالعات و بررسی‌های بعمل آمده نشان می‌دهد؛ شاید بنیاد قلعه دختر در دوره ساسانی، بعنوان یک نیایشگاه پی ریزی شده باشد، ولی بواسطه بدست نیامدن شواهد و مدارکی دال بر وجود آثاری از دوره یاد شده تاکنون از یک طرف و از طرفی کشف شواهدی گواه بر استفاده از بنا در سده های میانی دوره اسلامی و در ارتباط با سایر قلعه های منطقه ، کارکرد بنا بعنوان یک قلعه اسماعیلیه مقبول‌تر است.

استناد: شراهی، اسماعیل، ابراهیم زارعی، محمد، چوبک، حمیده ؛(۱۴۰۵): پیشنهادی برای تعیین کارکرد و تاریخگذاری قلعه دختر ساوه: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار، (۹۷-۶۹).
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2024.365574.1231

CC BY NC

ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: اسماعیل شراهی، محمد ابراهیم زارعی، حمیده چوبک

۱. مقدمه

شکل‌گیری قلعه‌ها، برج و باروها در گذر تاریخ از دستاوردهای ویژه آدمیان برای ایجاد امنیت، حفظ جان و مال و سرزمین و حتی دفاع از عقایدشان بوده است. در این میان قلعه‌های کوهستانی که در مناطق صعب‌العبور بر روی صخره‌های سخت جانمایی شده و نمونه‌های خارق‌العاده ای از معماری زمان خویش را به نمایش گذاشته‌اند، نظر هر محققی را به خود جلب می کند. یکی از این قلعه ها که بعنوان یکی از بزرگترین قلعه‌های کوهستانی در ایران مرکزی مطرح است قلعه‌دختر یا قیزقلعه است که مشرف بر دشت ساوه، در رشته کوه هندس شکل گرفته است. قلعه دختر دژی سترگ با شواهد معماری باقی مانده شامل شاه‌نشین، باروهای چندگانه، برج ها، رشته پلکان های دسترسی و حوض انبار است که از نگاه مطالعات معماری و باستان‌شناسی دارای ارزش‌های ویژه است. این قلعه طی ۵ دهه گذشته از طرف پژوهشگران مورد بررسی قرارگرفته و هرکدام بر اساس نوع معماری یا مطالعه صرف از نگاه مردم شناسی،کارکردی برای این اثر پیشنهاد داده‌اند. برخی از پژوهشگران صرفا بر اساس نام و بر مبنای اظهار نظر دیگر مورخین صاحب نام، این قلعه را به الهه‌های مونث و به خصوص به آناهیتا (ناهید) منسوب ساخته و تلاش نموده‌اند تا از این رهگذر قدمت اثر را به دوره ساسانی برسانند.گروه دیگر صرفا بدون هیچ گونه مدارک یا مستندات به قضاوت در ارتباط با تاریخگذاری و کارکرد قلعه پرداخته و آنرا قلعه‌ای ساسانی یا دژی مربوط به قرون میانی دوره اسلامی و بخصوص در خدمت فرقه اسماعیلیه دانسته‌اند. با این وجود هنوز کارکرد این قلعه و تاریخگذاری آن در هاله‌ای از ابهام است و این پژوهش بطور مشخص بدنبال این سوال است که دژ قلعه دختر چه کارکرد یا کارکردهایی داشته و در چه زمانی شکل گرفته است؟ در سال ۱۳۸۶ پیگردی‌های باستان شناسی در شاه نشین قلعه صورت گرفت و در زمان مرمت قلعه در بهار و پائیز ۱۳۹۰شواهدی از زیر خاک بیرون آمد که انتساب قلعه به قرون میانی دوره اسلامی و استفاده از آن توسط فرقه اسماعیلیه در دوره سلجوقی را قوت بخشید. نگارندگان درکنار این پژوهش‌های میدانی برای نیل به هدف پژوهش، مستندسازی تمامی شواهد معماری قلعه، مطالعه در متون تاریخی قرون میانی دوره اسلامی و ضرورت شکل‌گیری قلعه در بستر جغرافیایی ساوه و نیز تبیین جایگاه قلعه در میان سایر قلعه‌های کوهستانی مناطق همجوار بخصوص کوهستان تفرش- که قلعه در لبه شرقی کوهستان آن شکل گرفته- را مورد توجه قرار داده و پیشنهاد کارکرد بنا بعنوان قلعه اسماعیلیه را برمبنای مداقه در سه محور پیش گفته مطرح ساخته‌اند.

۱-۱. روش تحقیق

این پژوهش جنبه بنیادی دارد و به روش توصیفی- تحلیلی انجام گرفته و اطلاعات آن با مشاهدات میدانی و مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده است. موضوع بطور مشخص بر تعیین

کارکرد یا کارکردها و تاریخگذاری قلعه دختر یا قزقلعه ساوه تمرکز داردکه آنرا می‌توان بر اساس کاوش‌های باستان‌شناسی صورت گرفته در محل، مطالعه اسناد و متون تاریخی سده‌های اولیه و میانی دوره اسلامی، بررسی‌های میدانی در نواحی پیرامون قلعه و مطالعه فضاهای معماری موجود، مشخص کرد. لذا این تحقیق،کلیه مطالعات صورت پذیرفته درباره این بنا با توجه به دو کارکرد پرستشگاه و قلعه اسماعیلیه را مورد توجه قرار داده و تلاش کرده با ارائه مستندات هر دو کارکرد را ارزیابی نماید.

۱-۲.پیشینه پژوهش

قلعه دختر بعنوان یک بنای تاریخی اولین بار از طرف محقق و باستانشناس آلمانی، ولفرام کلایس در سال ۱۹۷۱ میلادی مورد بررسی قرار گرفت (کلایس،۱۹۷۱: ۳۱۵-۳۱۸) . وی بعد از بررسی کامل قلعه، تهیه توپوگرافی از کوه آن، برداشت قسمتهایی از بنا و توصیف ساختارهای معماری، بنای قلعه دختر را مربوط به دوره اسلامی دانسته و کارکرد آن را قلعه اسماعیلیه پیشنهاد داده است. بعد از آن باستان‌شناسان و پژوهشگران ایرانی به مطالعه بر روی این بنا پرداختند. هوشنگ عظیم زاده در طرح بررسی و شناسایی باستان‌شناسی شهرستان ساوه که بین سال های ۳-۱۳۵۲ انجام شد، این بنا را یک دژ دوره ساسانی دانسته است (عظیم زاده،۱۳۵۲) .مرتضی ذکایی ساوجی در مقاله خود با موضوع «پژوهشی درسابقه تاریخی معماری قیزقلعه» قلعه دختر را معبد آناهیتای ساسانی معرفی کرده و نظر ایشان که متکی بر نظر پژوهشگرانی چون باستانی پاریزی است بر این قرارگرفته که این بنا بعنوان، معبد برای ستایش الهه آب؛ ناهید، رو به دشت ساوه که به گفته خود او زمانی دریاچه ای درآن قرار داشته،ساخته شده است (ذکائی ساوجی،۱۳۸۰: ۵۲۶-۵۶۰) . دکتر باستانی پاریزی این گونه بناها را منسوب به ناهید (آناهیتا) موکل آب می‌داند (باستانی پاریزی، ۱۳۴۴: ۲۰۳-۲۳۱) . در جایی دیگر استاد پیرنیا هم به این نامگذاری اشاراتی داشته است و بیان نموده‌اند که برخی دختر را الهه ناهید در ایران باستان می‌دانند و برخی دیگر اعتقاد دارند که دختر به معنی سخت و محکم است که ایشان معنی دوم را ترجیح می دهند (پیرنیا،۳/۱۴۰۰ : ۲۷۰۳) .

محمدرضا نعمتی در پرونده ثبتی اثر که با شماره ۸۶۰۰ مورخ۱۳۸۲/۲/۹در فهرست آثار ملی کشور به ثبت رسیده، به پیروی از هوشنگ عظیم زاده قدمت بنا را دوره ساسانی می‌داند (نعمتی،۱۳۸۲: ۱۳) . بدنبال تلاش برای تعیین کارکرد و تاریخگذاری بنا، کاوشی باستان‌شناسی در این قلعه توسط اسماعیل شراهی در سال۱۳۸۶صورت پذیرفت که نتایج قابل توجه ای از آن برنامه میدانی در شناخت از کارکرد قلعه، تاریخگذاری و دوره‌های استفاده از آن بدست آمد (شراهی،۱۳۸۶) . در سال ۱۳۹۰ و بدنبال مرمت شاه نشین و پلکان شمالی هم نشانه‌هایی از داخل خاک بیرون آمد که انتساب آن به دوره اسلامی را قوت بخشید (همو،۱۳۹۰) .

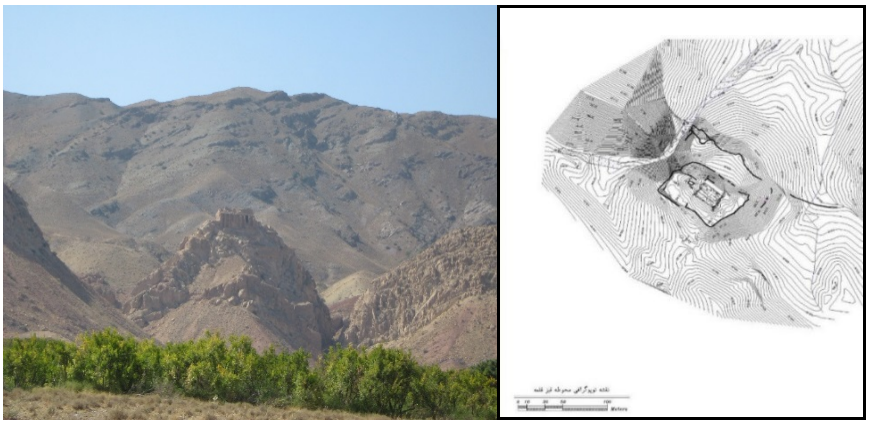
۲. معرفی دژ قلعه دختر

دژ قلعه دختر در ۲۹" ۲۱ "۵۰ طول شرقی،۷۵" ۸۸ "۳۴ عرض شمالی و ارتفاع ۱۳۰۸ متری از سطح آب‌های آزاد، واقع است. این بنا در۲۵کیلومتری جنوب غرب شهر ساوه قرارگرفته (تصویر۱) و نزدیکترین مرکز جمعیتی به آن، روستای کوچک قز قلعه در جنوب بستر خشکیده رودخانه قره‌چای می باشد. بهترین و نزدیکترین راه دسترسی به قلعه از طریق جاده موسوم به جاده سد ساوه ،روستای آسیابک‌بند، روستای قزقلعه و سپس کوه قلعه دختر می‌باشد. قلعه دختر همیشه در میان اهالی ساوه درکنار قلعه پسر یا اوغلان‌قلعه که تپه‌ای تاریخی در دشت ساوه و در شمال شرق روستای آسیابک‌بند است و در آن بقایای یک قلعه از سده‌های پنجم تا هفتم هجری قابل بررسی است، شناخته می‌شود (تصویر۲) . در میان افسانه‌های مردم ساوه بین دخترِ قلعه‌دختر و پسرِ اوغلان قلعه جنگی درمی گیرد که نهایتا به پیروزی دختر و نابودی و تخریب قلعه پسر می انجامد. قلعه دختر بر بالای یک کوه منفرد که تنها گردنه ای در جنوب آنرا به بدنه کوههای اطراف وصل می کند بنا گردیده است (تصویر۳) . ساختار معماری قلعه دختر مشتمل بر شاه نشین (ارگ) ،برج و باروها و پلکان‌ها و سایر اجزاء مرتبط با زندگی در یک قلعه کوهستانی می باشد. سوای از توپوگرافی و موقعیت مناسب، دسترسی به منابع آب دائمی، یکی از مهمترین فاکتورها برای ایجاد این قلعه در کوهستان هِندِس یا ایندِس است. روستای قزقلعه و کوه قلعه دختر به لحاظ زمین‌شناسی بخش از رخنمون سازند قرمز بالائی در داخل حوضه ساوه با سه نوع سنگ؛رس‌های قرمز رنگ با میان لایه‌های ماسه‌سنگ، ماسه‌سنگ‌های درشت دانه و رس‌های قرمز با میان لایه‌های ماسه‌سنگ بحساب می‌آید که در آن سازند نشانه‌ای از گسل دیده می شود (عباسی و دیگران،۱۳۹۷: ۱۶۲-۱۶۳) . چشمه های کارستی به تناوب در میان دره‌ها و مارن‌های رنگی این کوهستان جریان دارند. این چشمه‌ها که یکی در جنوب قلعه و دیگری در غرب آن از دل زمین جوشیده و در سطح جریان پیدا می‌کنند، در محل بنام «قَرَه‌گل» و «شوردربند» خوانده می‌شوند. آب چشمه غربی در بستر تنگه واقع در شمال کوه قلعه جریان می‌یافته و ساکنان در دوره‌های زیستی قلعه برای دسترسی بدان آب،رشته پلکانی ایجاد کرده که در شمال قلعه بجای خود باقیست. آب هر دو چشمه پیش گفته امروزه از مظهر بواسطه لوله تا محلی در بالا دست روستای قزقلعه کشیده شده و بعد از یکی شدن به داخل آبگیری که برای مشروب ساختن باغات انار آن روستا ساخته شده، هدایت می‌شود. سوای از چشمه های یاد شده، در گوشه غربی شاه‌نشین قلعه، بقایای حوض انباری باقی است که با بستن دیواری در جلوی یک شکاف و با عایق کردن آن با ملات ساروج و سنگ‌های ریز، شکل گرفته و با آب باران و برف پر می‌شده است.رشته پلکانی از یکی از اتاق‌های شاه نشین امکان دسترسی به این حوض انبار را فراهم می‌ساخته است. ساختارهای معماری قلعه دختر طوری طراحی شده که هر یک از گوشه‌های شاه نشین

مستطیل شکل یا باروهای چند گانه در یکی از جهات اصلی قرار می گیرد (نقشه۱) .شاه نشین بالاترین و مهمترین بخش مسکونی بنا را تشکیل می‌دهد و سایر عناصر معماری قلعه در اصل برای حفاظت یا دسترسی بدان شکل گرفته‌اند. بر اساس شواهد تعداد طبقات این شاه‌نشین از دو طبقه بیشتر است اما آنچه امروز قابل مشاهده و دسترسی است از دو طبقه تجاوز نمی‌کند. درگوشه جنوب و غرب شاه‌نشین بقایای فضاهایی مسکونی که با استفاده از خشت و گل ساخته شده‌اند قابل مشاهده است. تنگه‌ای از غرب بطرف شمال کوه قلعه دختر کشیده شده که بدنه جنوبی آن بصورت دیواره‌ای طبیعی و دارای شیب بسیار تند است. نمونه این دیواره طبیعی بین گوشه جنوبی و شرقی قلعه هم کشیده است. نفوذ از این دو دیواره مشکل است، با این وجود برای اطمینان تمامی شکاف های موجود را با طاق‌های آهنگ آجری بصورت باربر یا پلکان های مخفی در شیارهای جنوبی پوشانده‌اند. بیشتر استحکامات دفاعی قلعه بین گوشه شمالی و شرقی کوه که بواسطه شیب کمتر به نسبت دیگر لبه‌های کوه دارای دسترسی آسان است ایجاد شده و آن شامل دو لایه بارو (داخلی و بیرونی) است.رشته پلکانی مسقف که درگوشه شمالی و در تنگه مذکور جانمائی شده، به دو لایه باروی پیشگفته و برج های آن متصل و آن دو بارو را تا رسیدن به ارگ (شاه نشین) ، در دو نقطه قطع می کند. باروی دوم (باروی داخلی) برخلاف باروی اول (بیرونی) که تنها بین گوشه شمالی و غربی کشیده شده و استحکامات نمای رو به ساوه را در بر می‌گیرد، به دور تمامی کوه و شاه‌نشین کشیده شده و مهمترین لایه حفاظتی برای شاه‌نشین بحساب می‌آید (تصویر۴) .تمامی پشتیبان‌های بارو داخلی در داخل آن ساخته شده تا امکان بالا رفتن از آن از بیرون از بین برود. تعدادی از فضاهای مسکونی در باروی داخلی و درگوشه غربی و جنوبی شاه‌نشین مستقر گردیده و ارتباط آن ها به شاه‌نشین بواسطه رشته پلکان و ورودی ای که در دیواره غربی شاه‌نشین تعبیه شده، امکانپذیر است. رشته پلکان‌ها، برج‌ها و باروهای داخلی و بیرونی از سنگ لاشه و ملات گچ نیم کوب ساخته شده و از آجر و خشت برای اجرای طاق‌نماها، اجرای تویزه‌ها، قوس‌های جناغی در نما و ایجاد دیوارهای حائل استفاده شده است. تمامی سطوح داخلی فضاها را روکشی از گچ بصورت ساده پوشانده است. شاه‌نشین دارای دو ورودی ؛ یکی در گوشه شمالی که رشته پلکانی که از تنگه واقع در شمال قلعه شروع می‌شود با طی کردن چند سطح بدان می رسد و دیگری ورودی واقع در ضلع غربی است که رشته پلکانی از داخل باروی داخلی قلعه امکان دسترسی به آن ورودی را فراهم می‌کند. نزدیکترین راه مهمی که با فاصله ۱۱/۵ کیلومتری این بنا عبور می‌کرده ،شاهراه بزرگ خراسان است که از ری شروع و پس از پشت سرگذاردندن شهر مشکویه،کاروانسراهای حمزه آباد و حاجی آباد به ساوه و پس از آنجا با عبور از منزلگاههایی چون سوسنقین ،مزلقان و دخان وارد خاک همدان می شده است (تصویر۵).[۱]



تصویر۱: موقعیت قلعه دختر نسبت به شهر ساوه(منبع :Google Earth) تصویر۲: منظری از اوغلان قلعه در دشت ساوه(عکس از نگارندگان)



تصویر۳:چشم اندازی از قلعه دختر در کوهستان هندس(عکس از اسماعیل شراهی) نقشه ۱: توپوگرافی کوه قلعه دختر (تهیه کننده:اسماعیل شراهی)



تصویر۴: موقعیت قلعه دختر نسبت راه بزرگ خراسان در منطقه ساوه (Googl earth)

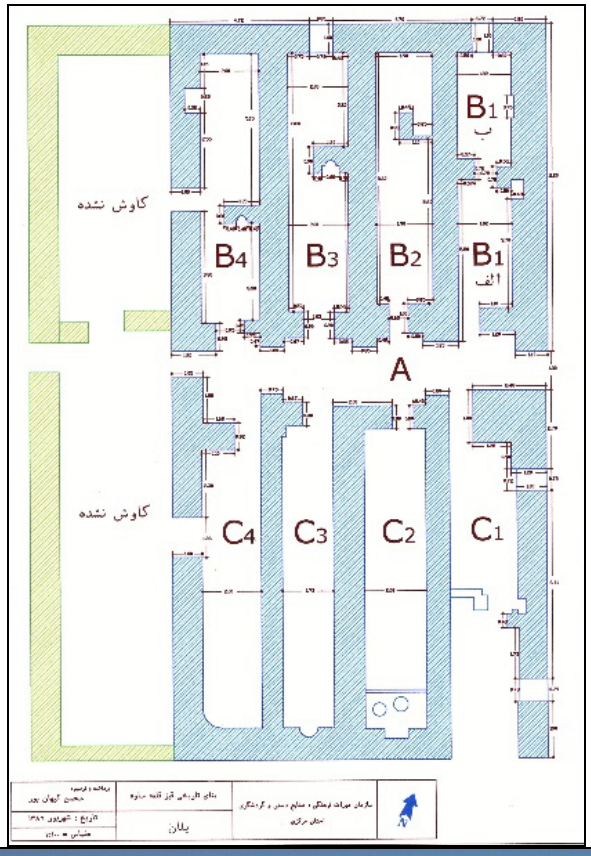


تصویر۵: عناصر معماری قلعه در عکس هوائی(عکس از اسماعیل شراهی)

۳.کاوش ها و پیگردی های باستان شناسی

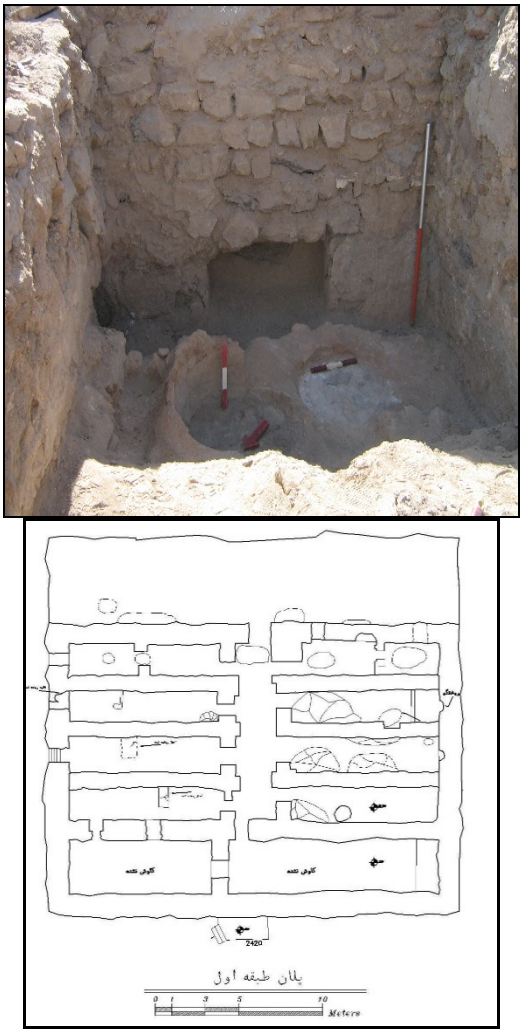
علی‌رغم تمامی بررسی‌هایی که درباره قلعه دختر صورت گرفته، تا قبل از سال۱۳۸۶ در این بنا یا پیرامون آن کاوش علمی باستان شناسی صورت نگرفته بود. هرچند آقای ذکائی ساوجی در مقاله‌ای بنام« مختصری درباره سابقه تاریخی و معماری بنای قلعه دختر ساوه» مدعی بررسی،کاوش و کشف سفال‌های دوره ساسانی توسط آقای پاول ویلیام رابرتز، باستان‌شناس و استاد گروه شرق شناسی دانشگاه تورنتو کانادا شده است،ولی فردی با هویت نامبرده و بعنوان باستان‌شناس که به انجام کاوش در آن قلعه و کشف سفال پرداخته باشد،وجود خارجی ندارد.آقای هوشنگ عظیم‌زاده هم در بررسی خود در سال ۱۳۵۲به بررسی قلعه پرداخته و بدون ارائه مستنداتی از جمله داده‌های باستان‌شناسی، قلعه دختر را مربوط به دوره ساسانی دانسته است (عظیم زاده،۱۳۵۲). به همان نسبت ولفرام کلایس هم به یک مستند سازی اولیه بسنده کرده و بدون ارائه شواهد باستان شناسی و پیش کشیدن بحثی درباره چرائی،قلعه پیش‌گفته را به اسماعیلیان منتسب ساخته است (کلایس،۱۹۷۱). در سال ۱۳۸۶، کاوشی در بخش شاه‌نشین قلعه انجام گرفت و در آن ۹ فضا مورد کاوش واقع شد (شراهی،۱۳۸۶) . اولین گام قبل از انجام کاوش، بررسی باستان‌شناسی و شناخت محوطه‌های اطراف قلعه به هدف آگاهی از نحوه پراکندگی استقرارها و ارتباط احتمالی آنها با دوره های سکونتی قلعه و پیگردی

درخصوص ساختارهای مرتبط با بنا در پایه، دامنه‌ها یا ستیغ ارتفاعات اطراف، لحاظ گردید. با بررسی‌های انجام شده در محیط پیرامون قلعه تا شعاع ۳ کیلومتر،۷ محوطه شناسائی شده که بغیر از یک محوطه مربوط دوره مفرغ و آهن که در شمال‌شرق قلعه دختر و در حاشیه رودخانه قره‌چای قرار گرفته و در محل بنام **جن تپه** (Jen tape) خوانده می‌شد، باقی مربوط به سده‌های ۵ تا۷ ه.ق بود. فضاهای پیگردی شده در سال ۱۳۸۶، بالاترین سطح شاه‌نشین قلعه را تشکیل می‌داد و شامل یک راهرو و اتاق‌هایی مستطیل شکل با ورودی‌هائی است که به راهرو پیشگفته باز می‌شد. راهرو با حرف A و سایر فضاها به ترتیب از B1تا C4 نامگذاری شد (نقشه ۲). از طبقه زیرین هم تنها اتاقی در زیرC4 مورد پیگیردی واقع شد. اتاق‌های شمال راهرو به نسبت اتاق‌های جنوب راهرو سالم‌تر باقی مانده و از کلیت این فضاها دیوارها وحتی پاطاق‌ها و بخصوص پایه تویزه‌ها باقی مانده است (تصویر۶) .اما فضاهای جنوب راهرو دچار تخریب بیشتر شده و تنها از این اتاق‌ها پایه دیوارها تا ارتفاع ۱/۵ متر قابل بررسی است. آنچه در این کاوش قابل توجه بود این که اتاق‌های شمال راهرو، بعد از دوره سلجوقی، اندک زمانی دوره صفوی هم استفاده شده، ولی اتاق های جنوب راهرو صرفا در دوره سلجوقی مورد استفاده قرارگرفته و دو طبقه هستند. در اتاق های شمال راهرو پیش بخاری‌هایی نعل اسب شکلی در میان هریک از اتاق‌ها تعبیه شده است که نمونه‌هایی از این پیش بخاری‌ها در قلعه الموت نیز در لایه فوقانی مربوط به دوره صفوی قابل بررسی است. در انتهای فضای C2 در جنوب راهرو که با استفاده از تیغه آجری به دو قسمت تقسیم شده بود، بقایای دو تنور گرد به دست آمد که پراکندگی زیاد خاکستر و فراوانی پوست گردو در اطراف آن‌ها، قابل توجه بود (تصویر۷) . نکته قابل تامل در ارتباط با اتاق‌های جنوب راهرو کوچکی فضاها بدلیل وجود صخره‌ها و تقلیل ابعاد فضاها بواسطه وجود آن صخره‌هاست (نقشه ۳) ، ضمن آنکه پنهان کردن اتاق‌های طبقه زیرین از انظار و پرکردن آن‌ها با نخاله‌ای از خاک و لاشه سنگ پس از ترک فضاها، موردی قابل تامل بود. داده‌های فرهنگی بدست آمده از پیگردی در فضاها مربوط به دو دوره سلجوقی و صفوی است. البته داده‌های دوره صفوی بیشتر محدود به چند قطعه سفال بودکه از فضاهای شمال راهرو بدست آمد و این در حالی است که داده‌های فرهنگی فضاهای جنوبی در هر دو طبقه کاملا بر جا و بروی کف آجر فرش فضاها و یا در اطراف تنورهای یاد شده بدست آمده و صرفا مربوط به دوره سلجوقی می‌باشند. داده‌های بدست آمده از پیگردی قلعه شامل ظروف سفالی بدون لعاب، قطعات سفال بدون‌لعاب و لعاب‌دار، قطعات شیشه، چند قطعه گچی، چندنمونه فلز و دست‌افزارهای سنگی بود که در راهرو و سایر فضاها کشف و مورد بررسی گرفته‌اند.





نقشه ۲: پلان فضاهای کاوش شده در سال ۱۳۸۶ (تهیه کننده:اسماعیل شراهی) تصویر۶: چشم انداز کلی فضاهای کاوش شده در سال ۱۳۸۶(عکس از اسماعیل شراهی)



تصویر۷: تنورهای بدست آمده درکاوش فضای C2 (عکس از اسماعیل شراهی) نقشه ۳: نقشه وضع موجود طبقه بالائی شاه‌نشین(تهیه کننده:اسماعیل شراهی)

نمونه سفالهای بدست آمده از فضاهای پیگردی شده شامل ظروف سفالی بدون لعاب و قطعاتی لعابدار و بدون لعاب از لبه، بدنه،گلویی و کف ظروفی از قبیل خمره‌های متوسط ذخیره‌ای، سبو، پیاله، بشقاب، آبخوری و صراحی بود که با تزئینات مختلف تزئین شده بودند. در میان این نمونه‌ها دو آبخوری با پوشش گلی نخودی که یکی از آن‌ها دو سوراخ در زیر شکم و بالای کف داشت، در نوع خود قابل بررسی است (تصاویر۸ و۹) . قالب نمونه‌های بدون لعاب با نقش افزوده انگشتی، نقوش کنده خوشه گندمی، خطوط مواج، ردیف خطوط افقی برروی بدنه یا گلویی و نقوش قالب زده گیاهی و انسانی تزئین شده‌اند. سفالهای لعابدار به نسبت سفالهای بدون لعاب، از تنوع بیشتری به لحاظ نقش و رنگ برخوردارند.

این قطعات به چند دسته تقسیم می شوند:

– قطعات دارای لعاب یکرنگ فیروزه‌ای، سبز و قهوه‌ای رنگ درسطح داخلی و بیرونی(تصاویر۱۰ و۱۱).

–قطعاتی دارای نقش کنده زیر لعاب (گونه اسگرافیاتو).

–قطعاتی دارای نقوش هندسی،گیاهی و حیوانی سبز و آبی رنگ زیر لعاب سفید.

–قطعاتی دارای خمیره شیشه و نقوش آبی رنگ گیاهی زیر لعاب سفید.



تصاویر ۸ تا ۱۱:دو آبخوری بدون لعاب و قطعاتی با لعاب تکرنگ و نقش کنده زیر لعاب(عکس از اسماعیل شراهی)

در مجموع در کنار سفالینه‌ها و قطعات سفال، سه شی کوچک مفرغی یکی با کاربری نیشتر و دو تای دیگر شی گلوله‌ای شکل با زائده‌های بیرون زده و نیز قطعات گچی بدست آمدکه بیشتر با آژده‌های موجود در لچکی محراب‌های دوره سلجوقی مسجد جامع ساوه شباهت دارند (تقوی ،۱۳۹۷: ۱۱ ؛ برخورداری نائینی و دیگران،۱۳۸۶: ۱۱۷) (تصاویر۱۲تا۱۵) . زیباترین این نمونه‌ها به

نظر بخشی از یک کتیبه گلدار شبیه به گچبری محراب‌های مسجد جامع ساوه دوره سلجوقی است (تصویر۱۶) .



تصاویر۱۲ تا۱۶: قطعات گچبری بدست آمده از کاوش قلعه دختر(عکس از اسماعیل شراهی)

۴.معماری قلعه

به طور قطع بررسی معماری موجود قلعه و فضاهای نمایان شده طی پیگردی سال ۱۳۸۶ و مرمت‌های سال۱۳۹۰، به فهم از شناخت زمان اولیه شکل گیری قلعه و ارائه پیشنهاداتی در تعیین کارکرد بنا کمک می‌کند. با مرور تاریخ معماری تدافعی ایران از قرن‌های پیش از اسلام تا دوران اسلامی، می‌توان استحکامات دفاعی و تاریخی بر جای مانده را به انواع مختلف: غارها و پناهگاه‌های سنگی، قلاع (با تنوع گسترده ای از نظر ساخت، معماری،عملکرد و...) ، استحکامات دفاعی شهری و روستایی به صورت برج و بارو و خندق و دروازه و استحکامات دفاعی منطقه‌ای که شامل دیوارکشی‌های گسترده، مسدود کردن تنگه ها و حفر خندق می باشد، تقسیم بندی کرد (ملازاده،۱۳۸۵: ۱۶) . دژهای سرزمین ایران نسبت به وضع طبیعی محل و مصالح موجود درآنجا به اشکال مختلف ساخته شده‌اند. این نوع استحکامات را می‌توان به دو

دسته دژهای جلگه‌ای و کوهستانی تقسیم کرد (ستوده،۱۳۴۵: ۱۴). با بررسی قلعه‌های کوهستانی در ایران، می‌توان به وجه اشتراکاتی دربین آنها دست یافت. قلاع کوهستانی یافت شده از دورهٔ ساسانی تا قلعه‌های اسلامی مورد استفاده تا قرون متأخر همگی ویژگی‌های ساختاری و کارکردی مشترکی دارند. از دلایل مهم شکل‌گیری قلعه‌های کوهستانی استفاده از عامل طبیعی برای دفاع و جلوگیری از حملات و غلبه بر دشمن می‌باشد. یکی از ویژگی های مهم قلعه‌های کوهستانی مقاومت هرچه بیشتر در مقابل دشمن با استفاده از نیرو و امکانات کمتر است. در قلاع کوهستانی طرح و نقشه‌ای منظم و هندسی دیده نمی شود زیرا که نقشه‌ها متناسب با سطح صخره‌ای که بر روی آن ساخته شده‌اند، شکل می گیرند. به غیر از نقاطی که در فضاسازی از بستر صخره ها استفاده می شود، در باقی موارد بکارگیری مصالح سنگی (به جهت فراوانی سنگ در کوهستان) من الجمله سنگ لاشه، قلوه‌سنگ و سنگ تراشیده و فرم گرفته و در مواردی آجر و خشت به همراه ملات ساروج، گل، آهک و بخصوص گچ نیم کوب رایج است. در پوشش فضاها از سقف تیرپوش، گنبد و طاق و تویزه استفاده شده است. قسمت‌هایی را که امکان نفوذ دشمن وجود داشت برج و بارو فرا می‌گرفت. برج‌ها در فواصل نامنظم و راه‌های ورودی و خروجی قلعه تا حد امکان برای اختفاء پوشیده می‌گردید. برای تأمین آب نیز بیشتر حوض انبارها و حوضچه‌های ذخیره آب باران و یا مسیری برای آوردن آب از چشمه‌ها و رودخانه نزدیک قلعه طراحی می‌شده است. بعضا محل استقرار، نزدیکی به مجتمع زیستی، شبکه‌های دسترسی از جمله عوامل مؤثر بر وضعیت تدافعی قلاع کوهستانی هستند. قلعه دختر ساوه با قرارگیری بر قله‌ای منفرد (کوه سنگی دارای شیب زیاد) در رشته کوه هندس یا ایندس ،مشرف بر دشت ساوه و راه‌های ارتباطی آن با همدان و ایران مرکزی و در ارتباط و کنترل یک کانون جمعیتی بنام ساوه شکل گرفته و ارتباط تنگاتنگ با سایر مراکز پیرامون چون تفرش، آوه و قم دارد. این قلعه به لحاظ سبک معماری به تبعیت از سایر قلعه‌های دفاعی ایران، بر اساس بستر صخره ای و شیب یک کوه تک شکل گرفته و طوری طراحی شده تا دسترسی به مهمترین بخش آن که شاه‌نشین یا ارگ شناخته می‌شود با استفاده از برج و باروهای چندگانه، بستن منافذ و شکاف‌ها به هر طریق، غیر ممکن گردد. متاسفانه علی رغم تمامی مطالعاتی که تاکنون در خصوص شناخت، معرفی یا دلایل شکل گیری قلعه‌های اسماعیلیه در البرز، قهستان، اصفهان و یا ارجان صورت گرفته تاکنون بغیر از اندک تعمقی که پیتر ویلی در بررسی‌های پراکنده خود بروی قلعه‌های اسماعیلیه البرز و قهستان انجام داد، هیچ‌کس از منظر مطالعات معماری به خصوصیات عمومی یا وجه تمایزات قلعه‌های اسماعیلیه نسبت به قلعه‌های سده‌های قدیم تر یا جدیدتر نه در ایران بلکه در یک جغرافیای خاص نیز نپرداخته است. ولفرام کلایس هم از این قافله عقب نمانده و در مقاله‌ای که به معرفی قلعه دختر پرداخت، قلعه دختر را یک قلعه مربوط به فرقه اسماعیلیه معرفی کرده، ولی

دلایل آنرا بیان نکرده است. بطور قطع بخش عمده‌ای از مهارت‌های ایرانیان در ساخت قلعه‌های کوهستانی به عنوان یک تجربه به فرقه اسماعیلیه که یکی از مهمترین و با شکوه‌ترین قلعه‌ها را بر فراز کوههای البرز، منطقه قهستان، کوههای پراکنده ایران مرکزی و ارجان بنا کرده، انتقال یافته است. هر چند آنان قلعه‌های بسیاری چون الموت یا لمبسر را که از سده‌های گذشته باقی مانده بود را مرمت کرده و تا اندازه ای در ساخت قلعه‌ها اهتمام ورزیدندکه عطاءالملک جوینی می‌گوید: «حسن از قلاع آن چه میسر می‌شد به دست می‌آورد و هر کجا سنگی می‌یافت که بنا را می‌شایست، بر آن‌جا قلعه‌ای بنیاد می‌نهاد.» (جوینی،۱۳۷۰/ ۳: ۱۹۸) . بطور قطع غیر قابل دسترس بودن یکی از مزیت‌هایی بود که قلاع اسماعیلی می‌بایست داشته باشند، بدین روی اکثر این قلعه‌ها در نواحی کوهستانی بود (هاجسن،۱۳۶۱: ۹۹) . در این میان پیتر ویلی ویژگی‌ای برای قلعه‌های اسماعیلیه در مقایسه با قلعه سایر ممالک بیان می دارد که دقیقا توصیفی از قلعه دختر و بسیاری از قلاع اسماعیلیه ایران است: «تصور و ایده طرح و نقش استراتژیکی یک قلعه از دیدگاه اسماعیلیان مبتنی بر ساختن یک ارگ بزرگ بر یک برآمدگی طبیعی یا ساخته دست انسان نبود. این تصور از آن صلیبیان بود و ریشه آن دراصل به قلاع نورمانها می رسید. اسماعیلیان به عوض آن، هر جا که امکان داشت قلعه‌هایشان را بر تارک صخره ای بزرگ یا کوهی می‌ساختند و استحکامات دفاعی را به بخشهای متکی برخود تقسیم می‌کردند که به ارگ در بالای قله ختم می شد.» (ویلی ،۱۳۸۶: ۱۳۹) . او در جای دیگر اسماعیلیان را صاحب سبک می داند و در این باب می آورد: «سبکی که اسماعیلیان در معماری نظامی به کار می‌بردند، می‌توان گفت که کاملا پیشرفته تر از سبک نورمانها در همین زمان بود. اسماعیلیان به خوبی می دانستند چگونه قلعه‌ای بسیار مستحکم بسازندکه بتواند در برابر محاصره طولانی مقاومت کند و حمله بدان بسیار دشوار باشد. اسماعیلیان به ارزش دو یا سه دیوار یا باروی حفاظ واقف بودند و می‌دانستند برج‌ها را چگونه تقویت کنند و دروازه‌ها را چگونه باید ساخت. آنها همچنین از مفهوم نظامی جدید دفاع عمقی و آتش پشتیبان آگاه بودند» (همو،۱۴۱) . تلاش برای ایجاد یک ارگ مرکزی یا شاه‌نشین و رعایت ساختار طبقاتی در معماری برخی دژها این امکان را فراهم آورده تا اسماعیلیان بتوانند به خوبی عمل دفاع از قلعه را به انجام رسانده و سلسله مراتب اداری و تشکیلاتی را در یک دژ نظامی رعایت نمایند. در این شیوه، تمامی تاسیسات قلعه از جمله برج و باروها ،پلکان‌ها و... برای حفاظت ارگ (شاه نشین) ساخته شده و به نظر این ویژگی اصلی قلاع اسماعیلیه است که در قلعه‌های ناحیه قهستان چون قلعه کوه قاین (سلطانی،۱۳۸۷: ۷۹) ، قلعه استوناوند (ستوده ،منوچهر؛مهریار،محمد و کبیری،احمد،۱۳۶۷: ۱۰۸-۱۲۰) ، قلعه کوه زردان زیرکوه (محمودی نسب، علی اصغر؛ مهرآفرین، رضا و فرجامی، محمد،۱۳۹۸: ۷۹)، قلعه لمبسر و قلعه‌های واقع در مرکز ایران چون قزقلعه قم ،قلعه وشاق نطنز، قلعه خان‌لنجان و...دیده می شود. در این ارگ یا شاه‌نشین انواع

فضاها مانند فضاهای نشیمن، اتاق‌هایی با کاربری مذهبی چون مساجد، فضاهای آموزشی، حوض‌انبارها و...پیش بینی می‌شد. بهره‌گیری از حوض‌انبارها به تعداد زیاد برای تامین و ذخیره آب نیز در قلعه‌های اسماعیلیه قابل توجه است، بخصوص در مناطق خشک چون قم و قهستان بعضا تعداد این اینگونه فضاها بصورت آزاد و یا دارای پوشش بالا می‌رفت، چراکه عدم وجود چشمه یا منابع آب دائمی باعث رو آوردن به کندن در دل زمین و ایزوله کردن دیواره حوض انبارها با استفاده ساروج یا گل آهک می شد. در بعضی مناطق تعداد این حوض‌انبارها از برخی فضاهای مسکونی بیشتر بود. این حوض‌انبارها در کنار فضاهای مسکونی بخصوص در بلندترین نقطه قلعه با کندن در دل زمین و جلوگیری از هدر رفت آب با کشیدن چند لایه گل آهک یا ساروج با عمق‌های متفاوت شکل می‌گرفت و این امکان را برای ذخیره کردن آب در ایام سال فراهم می‌آورد. با این وجود، علی رغم برخورداری این قلعه از ویژگی‌هایی عمومی که برای قلاع اسماعیلیه در ایران بدان اشاره شد، عناصر معماری برجای مانده از بنا نیز حداقل دوره سلجوقی را بعنوان دوره اولیه شکل‌گیری بنا پیشنهاد می‌دارد. بر اساس شواهد، شاه نشین قلعه بعنوان بالاترین نقطه بنا، از هسته اولیه و اضافات بدان تشکیل شده است. با تکیه بر نشانه‌های موجود، هسته اولیه شاه نشین قلعه شامل یک راهرو و هشت اتاق در طبقه فوقانی و حداقل سه اتاق در طبقه زیرین بوده که در همان دوره (سلجوقی) فضاهایی به شرق و غرب آن فضاها درست در راستا و به موازات هسته اولیه، اضافه شده است (تصویر۱۷) . مهمترین شاهد، اندودهای گچی قطوری است که برنمای هسته اولیه کشیده شده و در بخش‌هایی که میان هسته اصلی و بخش های الحاقی شکافی ایجاد شده، آن اندود گچی بیرون زده است. مهم‌ترین الحاق به هسته اولیه، فضاهای دو طبقه بین گوشه جنوبی و غربی و دیگری ورودی شمالی و فضاهای یک طبقه هم راستا با شاه نشین در محور شمال به شرق است که مهم‌ترین و زیباترین عنصر در نمای متقارن آن بصورت ۸ طاق نمای آجری زیبا با قوس جناغی شاخ بزی اجرا شده است (تصویر۱۸) .ورودی شمالی شاه‌نشین که در میان چند طاق‌نمای پیش‌گفته اجرا شده، دارای قوس جناغی و اجرای آجرکاری خفته راسته است و در نوع خود زیباترین آجرکاری در بنای قلعه دختر بحساب می‌آید (تصویر۱۹) .سوای از اجرای طاق‌نماها و اجرای آجرکاری خفته راسته، باقی شواهد و مستندات باقی مانده از معماری قلعه نیز حکایت از ساخت و بهره‌گیری از این قلعه در قرون میانی دوره اسلامی دارد. پوشش هسته اولیه فضاهای شاه نشین در طبقه بالا طاق و چشمه و در طبقه زیرین طاق‌های گهواره‌ای (آهنگ) است که با چفد بیزکند(هلوچین کند) با استفاده از لاشه سنگ و ملات گچ نیم کوب اجرا شده است (تصویر۲۰) . شالوده قلعه و طاق‌های آهنگ اجرا شده در فضاها از سنگ و ملات گچ نیم کوب ساخته شده و استفاده از مصالح آجر در اجرای تویزه‌ها و چشمه‌ها و بعضا در مرمت بخش‌های فروریخته کاربرد داشته است. امروزه در بخش‌هایی از بنا بخصوص فضاهای شاه‌نشین پایه

تویزه‌ها باقی است و این خود نشان از اجرای پوشش به سبک متفاوت از طاق‌های آهنگ طبقه زیرین دارد (تصویر۲۱) . نشانه ای از استفاده از این نوع طاق‌ها (طاق وتویزه) در فضای تعبیه شده در پلکان شمالی قلعه ملموس‌تر است. همانطوریکه که پیشتر اشاره شده یکی از مهمترین عناصر معماری قلعه، رشته پلکانی است که از گوشه شمالی قلعه از دره‌ای که آب چشمه‌ها در فصول مختلف سال از آن عبور می کند شروع و پس از رسیدن به وروی شمالی به شاه نشین قلعه می رسد. بخش‌هایی از این رشته پلکان تا رسیدن به شاه نشین کاملا سرپوشیده و دارای طاق گهواره‌ای و در میانه راه چند توقف‌گاه است که سالمترین آن‌ها یک اتاق مستطیل است که با پوشش طاق و چشمه (طاق و تویزه) پوشش یافته است (تصویر۲۲) .این رشته پلکان کاملا متصل به برج و باروهای قلعه و در پیوند با آن‌هاست و این خود نشان از شکل‌گیری استحکامات قلعه و رشته پلکان در یک دوره دارد. بهره‌گیری از طاق و چشمه‌ها و بخصوص چپیله‌های (لاپوش) [۲] آجری میان تویزه‌ها در برخی فضاها تنها در دوره اسلامی رایج بوده و کاربرد آن در ارتباط با معماری ایرانی از قرون میانی اسلامی تا عصر حاضر قابل بررسی است (پیرنیا،۱۳۷۴: ۵۷ ؛زمرشیدی،۱۳۸۹: ۸۷) . استفاده از طاق‌های مازه‌دار بخصوص طاق‌آهنگ در بنا نیز در معماری ایران برای پوشاندن فضاهای کشیده و دراز مانند راهروها همواره بعنوان بهترین پوشش رایج بوده و بهترین نمونه استفاده از آن برای پوشش فضاهای طبقه زیرین هسته اولیه قلعه قابل مشاهده است. یکی از زیباترین این نمونه‌ها بر بالای یک آب انبار مسقف زده شده و شیوه اجرای آن به گونه‌ای است که یک پایه طاق بروی صخره طبیعی و پایه دیگر آن بروی دیوار ساخته شده با سنگ و گچ، استوار گردیده است. به لحاظ ریخت شناسی، بنائی در قالب قلعه و... که جزئیات معماری آن،کامل شبیه به قلعه دختر باشد در میان قلعه های کوهستانی البرز، قومس،قهستان و ارجان تاکنون شناسائی نشده است. تنها شواهدی از اجرای طاق‌نماهای این بنا در نمای جنوب غربی قلعه الموت و نمونه‌ای از اتاق‌های شاه‌نشین قلعه دختر،در کاوش‌های قلعه لمبسر در سال۱۳۹۰شناسائی شده است (تصاویر۲۳ و ۲۴).



تصویر۱۷: هسته اولیه بنادر دوره سلجوقی (عکس از اسماعیل شراهی) تصویر ۱۸: طاق‌نماهای اجرا شده در نمای اصلی قلعه دختر(عکس از اسماعیل شراهی)



تصاویر۱۹،۲۰، ۲۱ و۲۲: اجرای قوس جناقی و آجرکاری خفته راسته در درگاه غربی شاه نشین. نحوه اجرای طاق بیز(گهواره‌ای) در فضاهای زیرین شاه‌نشین. پایه تویزه باقی مانده دریکی از فضاهای زبرین شاه نشین. اجرای طاق و چشمه و طاق لاپوش اتاقک واقع در راه پله شمالی(عکس از نگارندگان)



تصویر۲۳: نمای جنوب غرب الموت و بقایای طاق‌نماهای آن نما(عکس از حمیده چوبک) تصویر۲۴: اتاق های بدست آمده طی کاوش های قلعه لمبسر(عکس از حمیده چوبک)

۵.بازخوانی کارکرد قلعه دختر در ایران مرکزی بر اساس شواهد و مدارک موجود

در ارتباط با بنای قلعه دختر و کارکرد آن می‌توان از منابع و متون تاریخی و شواهد و عناصر قابل مطالعه مرتبط با کارکرد قلعه در بستر جغرافیای تاریخی- طبیعی ساوه بهره جست. این بازخوانی از یکسو بر کارکرد بنا بعنوان یک نیایشگاه پیش از اسلام با ارتباط دادن آن به عناصر و پدیده‌های محیطی و شواهد موجود در قلعه و از سوئی دیگر بر بررسی استفاده از قلعه در دوره سلجوقی و همزمان با دوره فعالیت اسماعیلیان در منطقه با بهره گیری از متون تاریخی، استوار است.یکی از کارکردهائی که برای این بنا پیشنهاد شده است نیایشگاه ناهید یا آناهیتا الهه آب‌های روان و آتشکده‌ای بنام خوزان است(ذکائی ساوجی،۲/۱۳۷۴: ۵۲۳-۵۴۰؛ همو،۱۳۷۵: ۱۹۵). این کارکرد با توجه به نام اثر و ارتباط آن با دختر و الهه مونث، مرتبط دانستن بنا با دریاچه خشکیده ساوه ، مورد توجه قرار دادن وجه تسمیه آوه و ساوه با آب ، نظر آقای مرتضی ذکائی ساوجی مبنی بر وجود محرابی در جنوب غرب قلعه و رو به دشت ساوه و اشاره مولف تاریخ قم به وجود آتشکده ای بنام خوزان در حدود ساوه پیش کشیده شده و مورد مطالعه قرار گرفته است. در ایران بناهایی زیادی بنام قلعه‌دختر، قزقلعه‌سی، قزلارقلعه‌سی، قزکورپی‌سی وجود دارد که همگی با دختر و قز یا قیز پیونده خورده‌اند. این بناها بواسطه ارتباط داشتن با دختر یا قز،عموما به آناهیتا یا ناهید؛ الهه آب‌های روان منسوب می‌باشند. ارتباط اولیه بنای قلعه دختر به پرستشگاه ناهید نیز می‌تواند از این تفکر و استناد به نظر برخی پژوهشگران مبنی بر انتساب بناهایی با این گونه نام‌ها، به الهه ناهید یا آناهیتا نشأت گرفته باشد.ابراهیم پاریزی در این باره می‌آورد:« ابنیه موسوم به دختر در ایران همان بناهای منسوب به ناهید و ایشتار است»(باستانی پاریزی،۱۳۶۸: ۲۰۳). همو قرار گرفتن قلعه‌های دختر را بر بالای کوه‌ها و نقاط صعب العبور، نشانه تقدس، تعلق اثر به دوره ساسانی و بواسطه قرار گرفتن بر فراز بلندی‌ها، نماد معابد ناهید می‌داند(همان،۲۳۵-۲۵۴). از طرفی منابع تاریخی دوره اسلامی اشاره‌ای به خشک شدن دریاچه، بحیره یا دریائک ساوه در زمان تولد حضرت محمد(ص) داشته‌اند (حموی ،۱۴۱۰ق: ۲۰۱ ؛ قزوینی،۱۳۶۶: ۱۵۶). وجود این دریاچه هم دلیلی بر ساخته شدن بنای قلعه دختر در دوره ساسانی فرض شده است. دور نیست اگر گفته شود یکی از معابد ناهید و آب در روزگار پیش از اسلام همین قزقلعه یا قلعه دختر ساوه بوده که مشرف بر دریاچه ساوه ساخته شده است(ذکائی ساوجی، ۱۳۷۵: ۲۰۳-۲۰۴). [۳] همچنین برخی مکان‌ها چون ساوه (سه آبه) و آوه (آبه) که از روزگاران کهن با آب و آبادانی که مهمترین عامل برای توجه به ایجاد معبد آناهیتا در جای جای ایران بوده، نیز مورد توجه قرارگرفته است. در این باره ، اشاره محمد بن حسن قمی در تاریخ قم به آبه و موضع آن قابل توجه است. قمی می‌نویسد: «... آبه را از بعضی متقدّمان حکایت است که آبه دریا یکی بوده است یکی از پادشاهان عجم اتفاقا که بر آن بگذشت در جوانب آن دریاچه صیدکردن خوش یافت بفرمود تا آن آب را بگشادند ... و

برقی از بعض روایات عجم حکایت کند که اوّل موضعی که از مواضع و رساتیق ساوه و حوالی آن بنا نهادند آبه بود و بیب بن جودرز آن را بنا کرده و سبب بنای آن آن بود که کیخسرو بدانجا رسید و آن دریاچه بود و در موضع و جای آبه آبی پاکیزه و صافی بود بدان آب فرود آمد و بزبان عجم گفت که بدین آب سااى افا استی یعنی این آب محتاجست بسایه و بنایی و عمارتی پس آبه را بقول کیخسرو که گفت آب آبه نام کردند و گویند که بیب بن جودرز از کیخسرو خواست که بدانجا عمارتی کند و بنایی کیخسرو او را دستوری داد پس بیب قریه آبه را بنا کرد باذن و اجازت کیخسرو و گویند که چون [؟] جودرز در صحبت کیخسرو از بلاد ترک باز گردید در صحرایی بلند از [؟] مواضع قم فرود آمد و بدان صحرا هیچ عمارتی و بنایی نبود ... »(قمی،۱۳۶۱: ۷۹-۸۰) . مقصود قمی این است که «آوه=آبه» به معنای «برآب نهاده شده» می‌باشد (ذکائی ساوجی،۱۳۷۵: ۱۹۳ -۱۹۴) .ذکائی ساوجی در بررسی‌های خود در قلعه دختر از محرابی یاد کرده و آن را که در طبقه بالائی قلعه قرار داشته رو به دشت ساوه و برخلاف جهت مسلمین دانسته است. ایشان مستند به وجود همین محراب، تعلق این بنا به آناهیتا را دور از نظر ندانسته است.در جای دیگر همین پژوهشگر با اشاره به تاریخ قم که در آن به ساخت آتشکده‌ای در موضع موسوم به « خوزان» و بر بالای کوهی مشرف بر ساوه یاد کرده (همو،۸۲-۸۳)، مکان قلعه دختر را مکان آتشکده خوزان نیز پیشنهاد داده است (ذکایی ساوجی،۲/۱۳۷۴: ۵۳۶). [۴]

سوای از تکیه برکارکرد قبل از اسلام بنا بعنوان نیایشگاه ناهید یا آتشکده خوزان، یکی از مهمترین عوامل در تعیین کارکرد قلعه دختر مداقه در متون تاریخی، بررسی رخدادهای اجتماعی و سیاسی منطقه در دوره سلجوقی و بررسی کارکرد آن در ارتباط با سایر قلعه‌ها، در بستر جغرافیای تاریخی منطقه در دوره سلجوقی و بازه زمانی همزمان با اسماعیلیه است. مشخصا علی رغم اهمیت قلعه دختر در بستر جغرافیایی ساوه، هیچ متن تاریخی به این بنا، کارکرد آن و نقش آن در تحولات مذهبی، سیاسی و اجتماعی منطقه ساوه اشاره‌ای ننموده است. پیگردی‌های باستان شناسی بطور مشخص استفاده از قلعه بعنوان یک قلعه نظامی در دوره سلجوقی را صحه می گذارد. با این وجود استفاده از این قلعه توسط فرقه اسماعیلیه در سده های ۵ تا ۷ه. ق جای تأمل دارد و به نظر شناخت ارتباط آن با اسماعیلیه از رهگذر مطالعات اجتماعی- مذهبی، ضرورت‌های شکل گیری قلعه و از همه مهمتر نقش کلیدی آن در ارتباط با سایر قلعه‌های پیرامون در منطقه، امکانپذیر است.

ساوه در مسیر راه بزرگ خراسان و راه حجاج و عتبات قرار داشته و یکی از تاثیرگذارترین شهرهای ایران در دوره اسلامی بوده است (ابن حوقل،۱۳۴۵: ۱۰۲ ؛ حدودالعالم،۱۳۴۰: ۱۴۲) . شهر ساوه برای سلجوقیان مورد توجه و اهمیت بوده و به همین دلیل به همراه دیگر شهرهای ایالات جبال و ولایات خزری وگاهی فقط به انضمام ری به حاکم یا یکی از فرزندان سلطان

تفویض می‌شد. در این دوره رخدادهای تاریخی بسیاری در این شهر اتفاق افتاده است، به طور مثال سپاه آرایی قتلمش در برابر آلب ارسلان برادرزاده خویش (حسینی،۱۳۸۰ : ۶۶) یا سپاه آرایی محمود بن محمدملکشاه علیه سلطان سنجر سلجوقی در ساوه انجام شد(همان :۱۲۱). در کتیبه منار مسجد جامع دوره سلجوقی (۵۰۴ ق) این شهر، نام محمد ملکشاه و خلیفه عباسی ؛ المستظهربالله در کنار هم آمده (فراهانی، ابوالفضل و قوچانی، عبدالله،۱۳۸۰: ۶۷-۶۴) و این خود نشان از جایگاه ویژه این شهر و به نوعی هماهنگی و متابعت حاکمان محلی از سلاطین سلجوقی و خلفای عباسی دارد.

منابع تاریخی از فعالیت اسماعیلیان در ساوه در دوره سلجوقی سخن رانده و از یاری حاکمان سنی مذهب ساوه برای از میان بردن اسماعیلیان الموت حکایت کرده‌اند. ابن اثیر در تاریخ الکامل به شرح اولین حرکت باطنیان در ساوه می‌پردازد. وی در این مورد بیان می‌دارد: « نخستین بارکه احوال آنها دانسته است،یعنی دعوتی که شهرت (بدعوت) باطنیه و اسماعیلیه پیدا کرد در روزگار سلطان ملکشاه بود، چندانکه در آن هنگام هیجده تن از آنان گرد هم آمدند و نماز عید را در ساوه بجای آوردند، شحنه آنجا آنان را شناخت و گرفت و زندانی کرد و سپس سوالهایی از ایشان کرد و آزادشان نمود. این نخستین اجتماع آن‌ها بود..» (ابن اثیر،۱۳۶۸، ج ۱۷: ۲۷۸) .

حاکمان دوره سلجوقی ساوه چون انوشتگین شیرگیر بارها به الموت لشکر کشید. درتاریخ جهانگشا، جوینی به یکی از این لشکرکشی ها اشاره کرده است: «محمد تپر (۵۰۵ ه.ق) انوشتگین شیرگیر حاکم ساوه و آوه را به گرفتن الموت فرستاد زیرا که انوشتگین قلاع چندی را درناحیه قزوین و دیلم فتح کرده بود. وی الموت را محاصره کرد که خبر مرگ سلطان رسید، درنتیجه سپاه پراکنده شد و ذخائر و بنه سپاه به دست اسماعیلیان افتاد.» (جوینی،۲/۱۳۷۰ :۶۸۱-۶۷۰) . بنداری اصفهانی و قزوینی رازی اشاره ای به محمد بن ماهیار بعنوان حاکم ساوه کرده و داستان کشتن ده تن از اسماعیلیان در شهر ساوه بدستور او را آورده‌اند: «در زمان محمدبن محمود بن ملکشاه شهر ساوه از سال ۵۴۵-۵۵۵ ه.ق به رئیس محمدبن ماهیار واگذار گردید» (بنداری اصفهانی،۱۳۱۸ :۲۹۴) .«...محمد پیلور ساوی که بسر میدان دکان داشتی پیر مردی نود ساله بود که رئیس محمد ماهیار که رئیس ساوه بود ده ملحد قُح را از خانه این پیلور بدرآورد و هلاک کرد...» (قزوینی رازی،۱۳۵۸ :۱۲۹) .

از طرفی ساوه یکی از مراکز اهل تسنن بوده است (رک به:قزوینی،۱۳۷۳: ۴۵۶ ؛مستوفی،۱۳۶۲ :۶۸) و در میان شهرها و مناطق شیعه نشین چون آوه، قم، تفرش، ری و خرقان قرار داشته است. منابع به منازعه ساوه اهل تسنن و آوه شیعه نشین بارها اشاره کرده اند. برای نمونه قزوینی درباره آوه (آبه)چنین می‌آورد: «دهی است نزدیک ساوه. صاحب آثار البلاد نوشته که قصبه خوبی است و هیچ عیب ندارد مگر اینکه اهل آنجا، شیعه و رافضی می‌باشند و با اهل

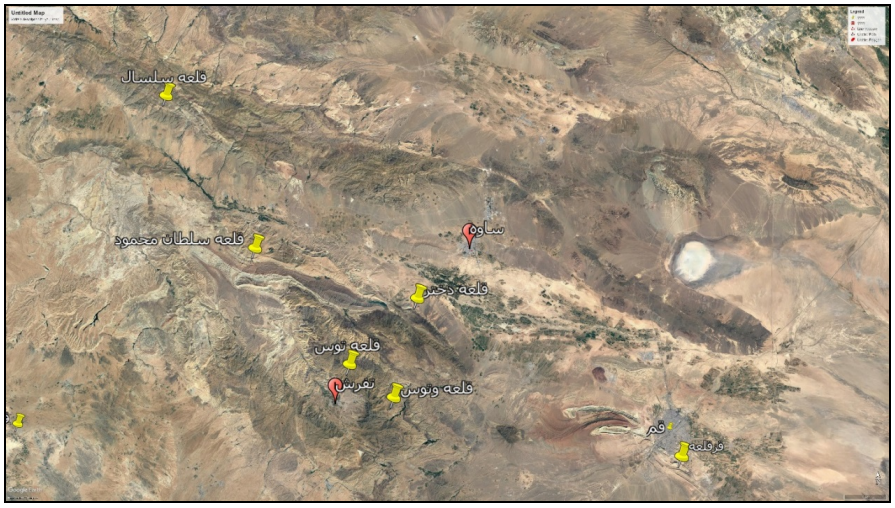
ساوه که سنی هستند همه اوقات منازعه دارند. » (قزوینی،۱۳۷۳: ۳۴۲) . شهرها و مناطق پیش گفته در پیرامون ساوه از مهمترین مراکز اسماعیلیه بوده تا آنجائیکه راوندی در راحه الصدور و روایه السرور در تاریخ آل سلجوق (۵۹۹ ه.ق) از شش مرکز مهم باطنیان درمرکز ایران نام برده و مردم این منطقه را جماعت بددین و رافضی خوانده است. وی در این باب چنین آورده است: « و خرابی جهان از آن خاست که عوانان و غمّازان و بددینان ظالم زبان در ایمّه دین دراز کردند و ایشانرا متّهم کردند و تعصّب و حسد درمیان ایمّه ظاهر شد و عوانان بد دین از قم و کاشان و آبه و طبرش و ری و فراهان و نواحی قزوین و ابهر و زنگان جمله رافضی یا اشعری در لشکر سلطان افتادند...» (راوندی، ۱۳۶۴ :۳۰) . همو در جای دیگر درکتاب خود از زبان یکی از شاعران آن عصر (شمس الدین لاغری) به ذکر محل باطنیان پرداخته و به سلطان زمان خود کیخسرو پسر ملج ارسلان چنین نصیحت می کند:

«خسروا هست جای باطنیان قم و کاشان و آبه و طبرش
آب روی چهار یار بدار وندرین چار جای زن آتش
پس فراهان بسوز و مصلحگاه تا چهارت ثواب گردد شش» (همان :۳۹۵)

توضیحات و اشارات بالا از آن جهت مورد تعمق است که ضمن بیان اهمیت ساوه در دوره سلجوقی، زمینه‌های سیاسی و اجتماعی حضور گروه‌های شیعه (رافضی و باطنی) و اهل تسنن را درمنطقه ساوه تبیین و ضرورت شکل‌گیری قلعه دختر بعنوان یک قلعه اسماعیلیه را روشن می‌سازد. بطور قطع اسماعیلیه برای پوشش منطقه‌ای خود در مرکز ایران نیاز به ایجاد چنین قلعه هایی مانند قلعه دختر داشته تا از یک سو شبکه میان قلعه های اسماعیلیه را کامل کند و از سوئی دیگر با ایجاد فشار بر ساوه اهل تسنن، فشار وارده بر شیعیان امامیه و بخصوص اسماعیلیه را در منطقه کاهش دهد. بخصوص که حاکمان محلی ساوه نقش مهمی در تحرکات ضد اسماعیلیه داشته و بارها به الموت لشکر کشیدند و ایجاد این نوع قلعه ها و حرکات ایذائی اسماعیلیان می توانست سکون موقت برای گروه‌های شیعه در منطقه را فراهم آورد. از سوئی تا قبل از بررسی‌های باستان شناسی در منطقه ساوه، تفرش و قم، قلعه دختر بعنوان یک تک قلعه فرض می‌شد که می‌بایست در بستر جغرافیای خود مطالعه می‌شد، حال آنکه بررسی‌ها از وجود چند قلعه درکوهستان تفرش، خرقان و قم پرده برداشته که به لحاظ زمانی همزمان با قلعه دختر بوده و سوای از نوع معماری به لحاظ داده های فرهنگی هم شباهت هایی با قلعه دختر دارند. این قلعه‌های کوهستانی همگی مربوط به دوره سلجوقی است و در مراکز شیعه نشین و در محل حضور اسماعیلیه ساخته شده‌اند و در شبکه ارتباطی قلعه‌های اسماعیلیه بعنوان قلعه‌های اصلی، پایگاه و پاسگاه ها نقش مهمی داشته‌اند. اسماعیلیان بر نیاز به ارتباطات و پیام رسانی‌های سریع میان هریک از مراکز خود واقف بودند

و این کار را از طریق قلعه‌های کوچکتر، برج‌های دیدبانی و چراغ خطر و چراغ پیام‌رسانی تدارک دیده بودند (ویلی، ۱۳۸۶: ۱۴۲) .

مهم‌ترین این قلعه‌ها؛ قلعه توس نوذر، قلعه سلطان محمود، قلعه گندم کوه، قلعه وتوس در ناحیه تفرش ؛ قلعه قز قلعه در قم و قلعه سَلسال در منطقه خرقان است (تصویر۲۲) . این قلعه‌ها در مسیر ارتباط الموت و قزوین به مرکز ایران ؛ قم ،کاشان، نظنز، زواره و نهایتا قهستان قرار گرفته و در ارتباطات شبکه‌ای قلعه اسماعیلیه نقش موثر داشته اند. در این میان قلعه دختر که در لبه کوهستان تفرش، مشرف برساوه ساخته شده به نظر بعنوان یکی از قلاع اصلی در ایجاد شبکه قلاع اسماعیلیان نقش داشته و بیشتر به لحاظ کارکردی بعنوان یکی از مراکز اسماعیلیه در جغرافیای ایران مرکزی قابل توجیه و بررسی است.



تصویر ۲۲: موقعیت قلعه دختر در میان قلعه‌های قم، تفرش و خرقان (Google Earth)

۶.نتیجه

در ارتباط با قلعه دختر و کارکرد آن دو بستر تاریخی؛پیش از اسلام و دوره اسلامی(قرون میانه اسلامی) و دو کارکرد مهم ؛ نیایشگاه آناهیتا و یا قلعه اسماعیلیه با اتکاء به شواهد باستان‌شناسی، معماری و مستندات تاریخی و جغرافیایی مورد توجه قرار گرفته است. در ارتباط با تعلق و انتساب بنا به دوره ساسانی مشخصا داده‌هایی که از منظر باستان شناسی مورد توجه قرار گیرد، تاکنون بدست نیامده است،چراکه در بررسی های آقای هوشنگ عظیم زاده صرفا اشاره به ساسانی بودن بنا شده و داده‌هایی از دوره ساسانی ارائه نشده و بررسی و کاوش‌های پاول ویلیامز رابرتز نیز اساسا با نبود چنین شخصیتی در باستان شناسی، قابل استناد نیست. اما کارکرد نیایشگاه و یا آتشکده در این بنا مورد تعمق است. با وجود اینکه نشانه‌ای از وجود محراب رو به دشت ساوه و مرتبط با پرستشگاه آناهیتا در بررسی‌ها و کاوش‌های باستان‌شناسی صورت گرفته در سال ۱۳۸۶ و مرمت های صورت گرفته بعد از آن در شاه‌نشین بنا، تاکنون

بدست نیامده است، به نظر نمی‌توان ارتباط بنا با نیایشگاه را بواسطه قرارگیری بر بلندی، تسلط قلعه بر دریاچه ساوه و یا رودخانه قره‌چای و سایر منابع آبی پیرامون، رد کرد. شاید قلعه دختر به مانند بسیاری از قلعه‌های منطقه چون قزقلعه قم و شاهدژ اصفهان که اساس و پایه‌ای ساسانی دارند و در دوره اسلامی نیز استفاده شده‌اند، بنیانی پیش از اسلام داشته که در دوره اسلامی با تعمیر، تغییر در پوسته‌ها و افزودن الحاقات از نظر پنهان مانده است. با این وجود آنچه در باب این بنا مورد توجه است اینکه ماهیت کلی قلعه دختر بصورت یک دژ و تمام شواهد موجود از جمله داده‌های بدست آمده از کاوش‌های باستان‌شناسی شامل سفال‌ها،گچبری‌ها و...، طاق‌ها و عناصر معماری موجود و ارتباط بنا با سایر قلعه‌های قرون میانی اسلامی منطقه، نشانگر استفاده از قلعه دختر در قرون میانی دوره اسلامی و در خدمت فرقه اسماعیلیه است.حال اگر این استفاده مقطعی هم باشد، می‌تواند مستند به شواهد باستان‌شناسی موجود، در ارتباط با تاریخگذاری بنا بعنوان یک دوره تاریخی لحاظ گردد.

پی نوشت

۱. برای شناخت بیشتر از راه بزرگ خراسان می توان به مقاله:«بازشناسی راه بزرگ خراسان در استان مرکزی» نوشته اسماعیل شراهی،مطالعات ایران شناسی ،۱۳۹۸،مراجعه کرد.

۲.در این روش درست برخلاف روش‌های رومی و ضربی که آجر یا خشت از پهلو که پهن‌ترین بخش است به هم می‌چسبید این بار از «کله» یا «لبه» کنار هم چسبانیده می‌شود. از آنجا که رج‌ها در این شیوه از لبه به هم می‌چسبند و به همین خاطر طاق نازک‌ترین بافت ممکن را به خود می‌گیرد در این بافتار نازکترین و خواه ناخواه ناتوان‌ترین پوشش به دست می‌آید که بیشتر به کار سقف‌های نابابر و آمودی می‌آید. گاه برای نیرومندسازی این بافتار از روش پالانه کردن که چیدن چند لایه آجر روی آن است بهره می‌برند.

۳. برخی پژوهشگران دریاچه حوض سلطان را همان دریاچه ساوه دانسته و بجای ارتباط دادن آن با داستان تولد حضرت محمد(ص)،دلایلی از جمله تغییرات آب و هوائی و تکتونیک را عامل پس رفت و خشک شدن آن پدیده دانسته‌اند(برای نمونه بنگرید: صفری، محمد هادی،۱۳۹۵.تغییر اقلیم دریاچه حوض سلطان.کنفرانس ملی دیده بانی آینده زمین).

۴. خوزان یکی از طسوج های رستاق ساوه در کتاب تاریخ قم معرفی شده است که مکان دقیق آن معلوم نیست.ولی با توجه به اشاره آتشکده ای بنام خوزان ،می توان موقعیت آتشکده نویس را هم برای آن پیشنهاد داد.

اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی: نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافعی برای اعلام نداشته‌اند.

منابع

ابن اثیر،عز الدین علی(۱۳۶۸).کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران. ترجمه ابوالقاسم حالت.جلد هفدهم. تهران:موسسه مطبوعات علمی.

ابن حوقل، صوره الارض(۱۳۴۵) . ترجمه دکتر جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

باستانی پاریزی، محمدابراهیم(۱۳۴۴). خاتون هفت قلعه. تهران: کتابفروشی دهخدا.

برخورداری نائینی سعید و پاک نژاد، مهدی (۱۳۸۶) . بررسی تزئینات محراب‌های مسجد جامع ساوه . دو فصلنامه مطالعات هنر اسلامی (۷)، ۱۱۱-۱۳۲.

بنداری اصفهانی، فتح بن علی(۱۳۵۶).تاریخ سلسله سلجوقی(زبده النصره و نخبه العضره).ترجمه¬ محمدحسین جلیلی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

پیرنیا،حسن (۱۴۰۰) . ایران باستان . جلد سوم.تهران: نشر سپاس
پیرنیا، محمدکریم (۱۳۷۳) . طاق و قوس ،فصلنامه علمی، فنی و هنری اثر، دوره (۲۴) ،۵-۱۲۵.
تقوی نژاد،بهاره(۱۳۹۷).معرفی ویژگیهای تزئینی محراب گچ بری مسجد جامع ساوه در موره چهار فصل اراک.دو فصلنامه علمی- ترویجی نگارینه هنر اسلامی .دوره پنجم(۱۶) ، ۴-۱۴.
جوینی، عطاءالملک (۱۳۷۰) . تاریخ جهانگشای جوینی، جلد دوم. تهران: نشر ارغوان.
حدود العالم الی مشرق الی مغرب،بی نا.(۱۳۴۰) . به کوشش منوچهر ستوده.تهران: طهوری.
حسینی، ناصربن¬علی (۱۳۸۰) . زبدۀ التواریخ اخبار امرا و پادشاهان سلجوقی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
حموی،یاقوت بن عبدالله(۱۴۱۰ق).معجم البلدان،تحقیق فرید عبدالعزیز جندی،طبع اول،ج ۳.بیروت:دارالکتب العلمیه.
ذکائی ساوجی، مرتضی(۱۳۷۴). مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، ارگ بم. جلد دوم. ۵۲۶-۵۶۰.
ذکائی ساوجی،مرتضی (۱۳۷۵).نگاهی نو به خشکیدن دریاچه ساوه،نشریه کیهان اندیشه،شماره ۶۸ ،۱۹۰-۱۹۶.
راوندی،محمدبن علی بن سلیمان (۱۳۶۴) . راحه الصدور و آیه السرور فی تاریخ آل سلجوق. تهران: انتشارات امیر کبیر.
ستوده، منوچهر (۱۳۴۵) . قلاع اسماعیلیه در رشته کوههای البرز. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ستوده،منوچهر؛مهریار، محمد و کبیری،احمد (۱۳۶۷) . دژ استوناوند. تهران: موسسه فرهنگی جهانگیری.
شراهی، اسماعیل (۱۳۸۶) .گزارش پیگیردی در قز قلعه ساوه، آرشیو اداره کل میراث فرهنگی استان مرکزی.چاپ نشده.
شراهی،اسماعیل(۱۳۹۰)،گزارش مرمت و ساماندهی قلعه دختر ساوه،آرشیو اداره کل میراث فرهنگی استان مرکزی،چاپ نشده.
عباسی،گلنار؛ سلگی ، علی؛ پورکرمانی، محسن؛ معتمدی،حسین؛ فرخ نیا، علی رضا و اورنگ کیوان (۱۳۹۷) ،تکامل ساختاری حوضه میوسن پیشین-پلیوسین پسین در ناحیه ساوه ،حوضه رسوب ایران مرکزی.مجله علوم زمین.سال بیست و هشتم (۱۱)،۱۶۱-۱۷۲.
عظیم زاده ،هوشنگ (۱۳۵۲) .گزارش بررسی های باستان شناسی ساوه.آرشیو اداره کل میراث فرهنگی استان مرکزی .چاپ نشده.
فراهانی، ابوالفضل و قوچانی، عبدالله (۱۳۸۰) . مسجد جامع ساوه. تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.
قزوینی،زکریا(۱۳۶۶).آثار البلاد و اخبارالعباد،ترجمه عبدالرحمن شرفکندی.تهران:موسسه علمی اندیشه جوان.
قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، (۱۳۷۳) . آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه جهانگیر میرزا قاجار. به تصحیح و تکمیل: میر هاشم محدث. تهران: انتشارات امیرکبیر.
قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸) . النقض.تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
قمی،حسن بن محمد(۱۳۶۱).تاریخ قم.تصحیح سید جلال الدین طهرانی. تهران:نشر توس.
کلایس، ولفرام (۱۹۷۱) .گزارش های باستان شناسی سال ۱۹۷۱ در ایران. مندرج در گزارشهای باستان شناسی در ایران. ترجمه سروش حبیبی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
مستوفی قزوینی، حمدالله(۱۳۶۲) . نزهه القلوب. به کوشش گای لسترنج. تهران: دنیای کتاب.
محمودی نسب، علی اصغر؛ مهر آفرین، رضا و فرجامی، محمد (۱۳۹۸) .تاثیر محیط جغرافیایی و طبیعی بر شکل گیری قلاع اسماعیلیه،مطالعه موردی:قلعه کوه زردان.نشریه مطالعات باستان شناسی پارسه(۷).
ملازاده،کاظم و محمدی، مریم (۱۳۸۵) .قلاع و استحکامات نظامی (دائره المعارف بناهای تاریخی ایران در دوره اسلامی) . تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
نعمتی،محمدرضا (۱۳۸۰) .گزارش پرونده ثبتی قزقلعه ساوه، آرشیو اداره کل میراث فرهنگی استان مرکزی، چاپ نشده.
ویلی، پیتر(۱۳۸۶).آشیانه عقاب(قلعه های اسماعیلی در ایران وسوریه).ترجمه فریدون بدره ای.تهران:نشر فروزان.

هاجسن،مارشال،گ.س. (۱۳۶۹) .فرقه اسماعیلیه. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

Al-Āthīr, Ibn. The Complete History of Islam and Iran. Translated by Abolqasem Hālet. Vol. 17. Tehran: Mo'asseseh-e Matbu'āt-e 'Elmi, 1989.[In Persian].

Al-Hawqal, Ibn. Surat al-Ard. Translated by Ja'far Shā'ar. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān, 1966. [In Persian].

Bāstānī Pārizī, Ebrāhīm. Khātun-e Haft Qal'eh. Tehran: Ketābfurushi-ye Dehkoda, 1965. [In Persian].

Barkhodārī Nā'īnī, Sa'īd, and Paknezhād, Mehdi. "A Study of the Decorations of the Mihrābs of the Sāveh Congregational Mosque." Islamic Art Studies 7 (2006): 111-132. [In Persian].

Bundārī Isfahānī, Fatḥ ibn ʿAlī. Tarikh-e Salṭanat-e Saljuqi (Zobdeh al-Nasrā wa Nakhbeh al-ʿAḍrah). Translated by Moḥammad-Ḥossein Jalīlī. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān, 1977. [In Persian].

Pīrnīā, Ḥasan. Īrān-e Bāstān. Vol. 3. Tehran: Nashr-e Sepas, 2021. [In Persian].

Pīrnīā, Karīm Moḥammad. "Tāgh va Qowss." Āthar 24 (1994): 5-125. [In Persian].

Taqavī Nezhād, Bahāre. "Introduction to the Decorative Features of the Stucco Miḥrāb of the Sāveh Congregational Mosque in the Arāk Four-Seasons Region." Negārine-ye Honar-e Eslāmi 5, no. 16 (2018): 4-14.

Juwaynī, ʿAṭā al-Mulk. Tārīkh-i Jahāngushāy. Vol. 2. Tehran: Nashr-e Arghavān, 1991.

Ḥadūd al-ʿĀlam ilá Mashriq al-ʿAṣr ilá Maghrib. Edited by Manuchehr Sotūdeh. Tehran: Tahūrī, 1961.

Ḥusaynī, Naṣr ibn ʿAlī. Zubdat al-Tawārīkh Akhbār al-Amirā wa al-Mulūk al-Saljūqiyyīn. Tehran: Sāzmān-e Chap va Nashr-e Farhang-e Eslāmi, 2001.

Hamawī, Yāqūt ibn ʿAbdallāh. Muʿjam al-Buldān. Edited by Farīd ʿAbd al-ʿAzīz al-Jandī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987. [In Persian].

Zekā'ī Sāvajī, Mortaẓā. "A Study of the Architectural History of Qiz Qal'eh." In Proceedings of the Congress of Iranian Architectural and Urban History, Arg-e Bam, Vol. 2, 526-560. Tehran, 1995. [In Persian].

———. "A New Look at the Drying of the Sāveh Lake." Kiyān Andisheh 68 (2001): 190-196. [In Persian].

Rāwandī, Moḥammad ibn ʿAlī ibn Solaymān. Rāḥat al-Ṣudūr wa Āyat al-Surūr fī Tārīkh Āl-i Saljūq. Tehran: Enteshārāt-e Amīr Kabīr, 1985. [In Persian].

Sotūdeh, Manuchehr. Qalāʿ-e Esmāʿīliyeh dar Reshteh-ye Kuhhāye Alborz. Tehran: Enteshārāt-e Daneshgāh-e Tehran, 1966. [In Persian].

Sotūdeh, Manuchehr; Mehrīār, Moḥammad; and Kabīrī, Aḥmad. Daj-e Stonāvand. Tehran: Mo'asseseh-e Farhangī-ye Jahāngerī, 1988. [In Persian].

Sherāhī, Esmāʿīl. Report on the Archaeological Survey of Qiz Qal'eh, Sāveh. Unpublished report. Archive of the General Office of Cultural Heritage, Markazī Province, 2007. [In Persian].

———. Report on the Restoration and Site Management of Qaleh Dokhtar, Sāveh. Unpublished report. Archive of the General Office of Cultural Heritage, Markazī Province, 2011. [In Persian].

Abbāsī, Golnār; Selgī, ʿAlī; Pourkarimānī, Mohsen; Mo'tamedi, Ḥossein; Farokhnīyā, ʿAlī-Rezā, and Orang Kīvān. "Structural Evolution of the Early Miocene-Late Pliocene Basin in the Sāveh Area, Central Iran Sedimentary Basin." Journal of Earth Science 28, no. 11 (2017): 161-172. [In Persian].

ʿĀziz-Zādeh, Ḥossein. Report on the Archaeological Surveys of Sāveh. Unpublished report. Archive of the General Office of Cultural Heritage, Markazī Province, 1973.

Farāhānī, Abol-Faẓl, and Quchānī, ʿAbdallāh. Masjid-e Jāmeʿ-e Sāveh. Tehran: Sāzmān-e Mīrās-e Farhangī-e Keshvar, 2001. [In Persian].

Qazvīnī, Zakarīyā. Āthār al-Buldān wa Akhbār al-ʿIbād. Translated by ʿAbd al-Raḥman Sharafkandī. Tehran: Mo'asseseh-e ʿElmī va Andisheh-e Javān, 1987. [In Persian].

———. Āthār al-Buldān wa Akhbār al-ʿIbād. Translated by Jahāngīr Mīrzā Qājār. Edited and completed by Mīr Hāshem Moḥaddith. Tehran: Enteshārāt-e Amīr Kabīr, 1994. [In Persian].

Qazvīnī Rāzī, ʿAbd al-Jalīl. Naqdh. Tehran: Enteshārāt-e Anjomān-e Āthār-e Melli, 1979. [In Persian].

Qummī, Ḥasan ibn Moḥammad. Tārīkh-e Qom. Edited by Seyyed Jalāl al-Dīn Tehrānī. Tehran: Nashr-e Tūs, 1982. [In Persian].

Kleiss, Wolfram. "Archaeological Reports in Iran 1971." In Archaeological Reports in Iran. Translated by Sorush Habibi. Tehran: Bangāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb, 1972. [In Persian].

Mustawfī Qazvīnī, Ḥamdallāh. Nuzhat al-Qulūb. Edited by Guy Le Strange. Tehran: Dānyā-ye Ketāb, 1983. [In Persian].

Maḥmūdī Nāsab, ʿAlī-Aṣghar; Mehrāfrīn, Rezā, and Farjāmī, Moḥammad. "The Influence of the Geographical and Natural Environment on the Formation of Ismaili Castles: A Case Study of Zardān Castle." Parsa Archaeological Studies 7 (2019). [In Persian].

Mālāzādeh, Kāẓem, and Moḥammadī, Maryam. Qalāʿ va Eḥteṣāmāt-e Neẓāmī (Encyclopedia of Historical Buildings in Iran in the Islamic Period). Tehran: Sūreh Mehr, 2006. [In Persian].

Naʿīmī, Moḥammad-Reżā. "File for the Registration of Qiz Qal'eh, Sāveh." Unpublished report. Archive of the General Office of Cultural Heritage, Markazī Province, 2003. [In Persian].

Waley, Peter. The Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria. Translated by Fridun Badrāʾī. Tehran: Nashr-e Foruzān, 1987. [In Persian].

Hodgson, Marshall G. S. The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic World. Translated by Farīdun Badrāʾī. Tehran: Sāzmān-e Enteshārāt va āmūzesh-e Enqelāb-e Eslāmī, 1990. [In Persian].

Iranian Studies
Online ISSN: : 2252-0643
https://jis.ut.ac.ir

From Syncretism to Rationalism: Examining the Threefold Approaches to Iranian Mythology in the Historiography of the Seljuk Period (Based on Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas)

Hassan Shahryari [1] ✉

1. Ph.D. in Persian Language and Literature (epic orientation), Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, and Secretary of the Iranology Department of the Samt-e-Target Organization, Qom, Iran. Email: hasan69shahryari96@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
October 27, 2025

In Revised Form:
February 26, 2026

Accepted:
May 21, 2026

Published Onlin:
May 30, 2026

Keywords: Myth, Transformation, Cultural Memory, Tarikh-e Sistan, Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas, Farsnameh.

Abstract

Iranian myths are among the most fundamental components of national identity, which have undergone continuous reinterpretation in connection with political and religious transformations. Within this context, the Seljuk period represents a decisive juncture for readjusting the relationship between the Iranian mythical heritage and Islamic historiography, due to the establishment of Turkic rule, the rise of Ash'ari theological orthodoxy, and the continuity of the Iranian bureaucratic institution (divan). Employing a descriptive-analytical and comparative approach based on the concept of "Cultural Memory," the present study examines the treatment of Iranian myths in three pivotal texts: Tarikh-e Sistan, Farsnama, and Mujmal al-Tawarikh wa al-Qisas. The findings indicate that during this period, myth underwent a "functional displacement" and was reproduced through three distinct approaches: 1) The Syncretic Approach, aiming at the re-centering of sacred geography; 2) The Iranocentric Approach, serving as a model for political ethics and the restraint of power; and 3) The Rational-Critical Approach, which, through epistemic distancing, redefines myth as a written heritage and an "object of study."The overall conclusion suggests that myth did not decline during the Seljuk era; rather, by transforming from a "sacred belief" into an "identity strategy," it provided the necessary infrastructure for Iran's historical continuity and its transmission to subsequent periods.

Cite this The Author(s): Shahryari, H.,(2026): From Syncretism to Rationalism: Examining the Threefold Approaches to Iranian Mythology in the Historiography of the Seljuk Period (Based on Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas).Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring- (99-122). https://doi.org/10.22059/jis.2026.405097.1380

Publisher: University of Tehran Press.
© Author(s) retain the copyright. Hassan Shahryari
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.405097.1380

1. Introduction

Iranian myths, acting as the fundamental layers of collective memory, serve as a reflection of the cosmic and ritualistic worldview of our ancestors, which have sustained the cultural identity of this land for centuries. These narratives were not merely frameworks for an ontological understanding of the world, but functioned as mechanisms for organizing social and ethical relations in pre-Islamic Iranian society. With the advent of Islam, this heritage was inevitably compelled to engage with the new belief system and the political structures emerging therefrom—a confrontation that, rather than resulting in erasure or oblivion, led to profound changes in the nature, function, and narrative value of these myths. Throughout this historical process, myths shifted from their archaic cosmic and ritual realms into historical, ethical, and conventional domains. This transformation facilitated the reinterpretation of ancient figures into moral or quasi-prophetic archetypes, allowing the heritage of ancient Iran to adapt flexibly to the requirements of Islamic civilization.

Within this context, the Seljuk era, characterized by the rise of Turkic military power, the consolidation of the Persian bureaucratic tradition, and the dominance of Ash'arite theology, provided a unique setting for the manifestation of identity-forming tensions. The historiography of this period served as an arena for the clash between the continuity of ancient heritage, the exigencies of legitimizing Sunni regimes, and the rationalistic logic of the time. In such an atmosphere, Iranian myths were neither completely rejected nor fully embraced as the official basis of legitimacy; instead, by entering a state of flux, they transformed into a form of "dual memory," continually redefined on the margins of the dominant order and within the heart of the bureaucracy.

The present study, relying on seminal texts such as Tarikh-i Sistan, Ibn Balkhi's Farsnama, and Mujmal al-Tawarikh wa al-Qisas, seeks to address how Iranian myths were reinterpreted and represented in the face of such a contradictory structure, and what political, religious, and structural factors influenced the divergent approaches taken by historians. To this end, by employing a descriptive-analytical method and adopting a structural approach, this research attempts—while identifying Iranian-centric, syncretic, and rationalistic paradigms within Seljuk historiography—to demonstrate how Iranian elites and writers utilized this heritage to define their identity boundaries within the heart of Islamic civilization. In effect, this inquiry will illustrate that myth in this era was not an obsolete relic, but a living "place of memory" that regenerated the cultural capacities of Iran to confront the political realities of the time.

2.Analysis of the Three Approaches

2-1. Synthesis and Integration

Reflected in Tarikh-i Sistan, this approach serves as a strategy to bridge local collective memory with global Islamic narratives. Through "symbolic re-centering," the author elevates the geography and myths of Sistan into the orbit of Islamic salvific history, placing events like the descent of Adam or the landing of Noah's Ark in this region on par with canonical Islamic accounts. Furthermore, by framing mythical figures such as the Garshaspids as "monotheistic Mazdayasnians," the author attempts to strip the ancient heritage of any accusations of polytheism, establishing it as an authentic foundation for indigenous Islamic identity. This synthesis functions as a tool for peripheral identities to redefine their legitimacy in the face of pressure from the Caliphate's central authority.

2-2. Iranism

Contrasting, or perhaps running parallel to the syncretic approach, a nationalist current in Seljuk historiography placed a strong emphasis on the authenticity and splendor of the national heritage. This approach, clearly visible in the History of Sistan, accepts Iranian myths not as stories to be blended with Islam, but as the vital core of Iranian identity. The History of Sistan presents an epic, nationalistic narrative, celebrating heroes and myths of Sistan (such as Ibrahim ibn Adam and his descendants) as the founders and saviors of the land. Through this regional historiography, the text strives to assert Sistan's distinct and proud identity against the

gravitational pull of the central caliphate in Baghdad. In this perspective, Iranian myths were not only compatible with Islam but were an integral part of the cultural essence that must be preserved and venerated, even within an Islamic framework. This nationalism was a reflection of the Iranian people's pride during the Seljuk era—a pride that would not allow their millennia-old heritage to be overshadowed by Islamic civilization. It was a form of cultural resistance against Arab-centric assimilation and an effort to preserve authenticity

2-3. Rationalism

Mujmal al-Tawarikh wa al-Qisas exemplifies the transition from unmediated mythical belief to "critical historiography." Utilizing the rationalist intellectual climate of the 6th century AH, the author examines mythical narratives with a skeptical eye, openly labeling many of them as "great impossibilities." Relying on theological and historical reasoning, the author draws a clear boundary between "transmitting a narrative" (as a piece of literary heritage) and "believing in its truth" (as a religious or historical fact). This approach demystifies myth, relegating it to the level of historical data and enabling the historian to analyze the Iranian past through a rational distance, thus shaping it into a "documented, bureaucratic record".

3. Conclusion

This study demonstrated that Iranian myths in Seljuk historiography were not merely ornamental or marginal elements, but strategic mechanisms for preserving and reconstructing "cultural memory" during a tumultuous era. A comparative examination of Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mojmal al-Tavarikh wa al-Qasas revealed that historians of this period, depending on their geography, social origin, and relationship with centers of power, adopted distinct approaches: a syncretic and sacralizing approach in Tarikh-e Sistan to establish local identity, an Iran-centered and political approach in Farsnameh to define the paradigm of regal wisdom, and a rational-critical approach in Mojmal al-Tavarikh wa al-Qasas to demarcate myth from historical documentation. Despite these methodological differences, in all three texts, myth ascended from the level of ritual narrative to that of historical and cultural memory. Consequently, the mythological heritage was not excluded; rather, it was redefined within the prevailing historical-religious discourse, contributing to the cohesive reproduction of Iranian identity. Thus, Seljuk historiography served as a field for negotiation between ancient heritage and the Islamic worldview, through which historians, by transforming myth into a tool of knowledge and politics, successfully safeguarded the continuity of Iranian identity against the ruptures caused by political and religious shifts, while laying the foundations for the evolution and endurance of this memory in subsequent eras.

پژوهش‌های ایرانشناسی
شاپای الکترونیکی: ۲۲۵۲-۰۶۲۳
https://jis.ut.ac.ir
دانشگاه تهران

از تلفیق تا عقل‌گرایی: بررسی رویکردهای سه‌گانه به اساطیر ایرانی در تاریخ‌نگاری عصر سلجوقی (با تکیه بر تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ)

حسن شهریاری[۱]

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش حماسی)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم ، ایران. رایانامه: hasan69shahryari96@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۰۸/۰۵

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۴/۱۲/۰۸

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۳۰

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۱۰

واژه‌های کلیدی:
اسطوره، تحول و دگرگونی، حافظهٔ فرهنگی، تاریخ سیستان، مجمل‌التواریخ و القصص، فارس‌نامه.

چکیده

اسطوره‌های ایرانی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های هویت ملی‌اند که در پیوند با تحولات سیاسی و دینی، همواره دچار بازتفسیر شده‌اند. در این میان، دوره سلجوقی به‌دلیل استقرار حاکمیت ترکان، تصلب کلامی اشعری و تداوم نهاد دیوان‌سالاری، مقطعی تعیین‌کننده در بازتنظیم نسبت میان میراث اساطیری و تاریخ‌نگاری اسلامی محسوب می‌شود. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی، تحلیلی و مقایسه‌ای و بر مبنای مفهوم حافظه فرهنگی، به واکاوی مواجهه سه متن کلیدی تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ و القصص با اساطیر ایرانی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در این مقطع، اسطوره دچار جابه‌جایی کارکردی شده و در قالب سه رویکرد متمایز بازتولید شده است: ۱. رویکرد تلفیقی با هدف بازمرکزگذاری جغرافیای قدسی؛ ۲. رویکرد ایران‌گرایانه به‌مثابهٔ الگویی برای اخلاق سیاسی و مهار قدرت و ۳. رویکرد عقلانی–انتقادی که با فاصله‌گذاری معرفتی، اسطوره را به‌مثابهٔ میراث مکتوب و ابژهٔ مطالعه بازتعریف می‌کند. برآیند تحقیق گویای آن است که اسطوره در عصر سلجوقی نه‌تنها زوال نیافت، بلکه با تبدیل شدن از یک باور قدسی به یک استراتژی هویتی، زیرساخت‌های لازم برای پیوستگی تاریخی ایران و انتقال آن به ادوار پسین را فراهم آورد.

استناد: شهریاری، حسن؛ (۱۴۰۵): از تلفیق تا عقل‌گرایی: بررسی رویکردهای سه‌گانه به اساطیر ایرانی در تاریخ‌نگاری عصر سلجوقی (با تکیه بر تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ): پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار، (۱۲۲-۹۹). https://doi.org/10.22059/jis.2026.405097.1380

ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: حسن شهریاری

۱. مقدمه

اسطوره‌های ایرانی، بنیادین‌ترین لایه‌های حافظهٔ جمعی این سرزمین‌اند؛ روایت‌هایی که از دل جهان‌بینی کیهانی و دینی ایران باستان برآمده و در طول سده‌ها، تداوم‌بخش هویت فرهنگی بوده‌اند. واژهٔ اسطوره در زبان فارسی خود حامل تنشی معنایی است: در سنت سامی‌ـعربی، از ریشه «سطر» و در کاربرد قرآنی «اساطیر الاولین»، غالباً بر روایت‌هایی اطلاق شده که فاقد اعتبار وحیانی دانسته می‌شدند؛ حال آنکه در سنت یونانی اسطوره از ریشهٔ «میتوس»[1] به گفتاری معنادار و بنیادین اشاره دارد که ساختار فکری و نمادین یک فرهنگ را شکل می‌دهد (آموزگار، ۱۳۹۵: ۴). این دوگانگی مفهومی نشان می‌دهد که اسطوره نه صرفاً داستانی خیالی، بلکه سازوکاری برای تولید معنا و سامان‌دهی حافظه فرهنگی است. از این‌رو، برای تحقق ابداع سنت و تثبیت نظم سیاسی در هر دوره‌ای، اسطوره کارآمدترین رسانه حافظه محسوب می‌شود، زیرا گذشته را در قالبی نمادین بازسازی و تجربه‌های آغازین را به زبان ارزش‌ها و نظم اجتماعی ترجمه می‌کند (آسمن[2]، ۲۰۰۶: ۳۹-۴۲). از این منظر، متون تاریخی تنها گزارش وقایع نیستند، بلکه به تعبیر پیر نورا، «مکان‌های حافظه»اند؛ عرصه‌هایی که در آن‌ها روایت‌های هویت‌ساز تثبیت و بازتولید می‌شوند (نورا[3]، ۱۹۸۹: ۱۹-۲۱).

در این میان، تمایز میان اسطوره، حماسه و تاریخ برای تحلیل متون تاریخ‌نگارانه ضروری است. از این‌رو، به تعبیر الیاده اسطوره روایتی قدسی از زمان آغازین و تبیین‌گر نظم کیهانی است (الیاده[4]، ۱۳۹۲: ۱۴)، حماسه در مرز میان حافظه اساطیری و آگاهی تاریخی پدید می‌آید و کنش‌های پهلوانی و فرهنگی را در گذشته‌ای شکوه‌مند اما قابل‌تصور بازمی‌آفریند (صفا، ۱۳۹۶: ۷) و تاریخ بر علیت منطقی، توالی زمانی و تبیین عقلانی رخدادها استوار است (همدانی، ۱/۱۳۷۳: ۳۲). تلاقی این سه سطح روایی، به‌ویژه در دوره‌های گذار ایدئولوژیک، به مسئله‌ای بنیادین در تاریخ‌نگاری بدل می‌شود. با این حال، اسطوره در ایران پدیده‌ای ایستا و بسته نبود، بلکه در طی هزاره‌ها، متأثر از تحولات دینی، فرهنگی و سیاسی، پیوسته در حال بازتفسیر روایی و تطبیق با شرایط تازه بوده است (بهار، ۱۳۸۵: ۵۱).

ورود اسلام به ایران، یکی از مهم‌ترین مراحل این روندِ پیوسته محسوب می‌شود. در این مقطع، مواجهه دو فرهنگ ایرانی و اسلامی ــ که هر دو سرشار از روایات غنی کیهانی و وحیانی بودند ــ به‌طور اجتناب‌ناپذیری تعارضاتی در لایه‌های زیرین هویت ایجاد می‌کرد. به نظر نگارنده، اندیشمندان ایرانی و به‌ویژه مانوی‌مذهبان با استفاده از تجربه پیشین خود در «الگوی تلفیقی» مانی که بر هم‌نشین‌سازی روایت‌های دینی گوناگون استوار بود، دست به تطبیق اساطیر ایرانی و

1 .Mythos
2 .Jan Assmann
3 .Pierre Nora
4 .Mircea Eliade

اسلامی زدند تا تداوم عناصر فرهنگی پیشین را تضمین کنند. در پی این فرایند، اسطوره‌های ایرانی دچار دگرگونی‌های گسترده شدند؛ دگرگونی‌هایی که در حوزه محتوا، کارکرد و ارزش‌گذاری روایی خود را نشان دادند. بخشی از روایت‌ها به سبب ناسازگاری با باورهای دینی حذف گردید، برخی از شخصیت‌ها رنگ و کارکردی تازه یافتند و شماری از داستان‌ها با افسانه‌ها، اسرائیلیات و روایات سامی و اسلامی درهم آمیختند (کاردگر؛ شهریاری، ۱۳۹۹: ۲۶۳–۲۷۱؛ ن.ک. امامی، ۱۳۵۳). بدین‌سان، اسطوره از قلمرو آیینی و کیهانی به عرصه تاریخی و اخلاقی راه یافت و چهره‌هایی چون کیومرث، فریدون و جمشید در قالب شخصیت‌های اخلاقی یا پیامبرگونه بازشناسی شدند.

این فرایند تاریخی‌سازی اسطوره، بستری را فراهم آورد تا میراث باستانی ایران در سده‌های بعد، متناسب با اقتضائات سیاسی، نقش‌های متفاوتی ایفا کند. این روند در عهد سامانی به احیای شکوه باستانی در قالب حماسه انجامید، اما با روی کار آمدن غزنویان و غلبه سیاست‌های خلافت‌گرایانه، این حافظه بازسازی‌شده با سرکوب و حاشیه‌نشینی مواجه شد (تاریخ ایران کمبریج، ۴/۱۳۸۷: ۱۶۸). با این حال، میراث مذکور با استقرار سلجوقیان نه به فراموشی سپرده شد و نه به شکوه پیشین بازگشت، بلکه وارد وضعیت پیچیده‌ای شد که می‌توان آن را بر اساس نظریه یان آسمن «حافظه دوگانه»[1] نامید؛ وضعیتی که در آن گذشته کهن نه به‌کلی طرد می‌شود و نه به محور مشروعیت رسمی بدل می‌گردد، بلکه در حاشیه نظم مسلط و در بطن نهاد دیوان‌سالاری، به شکلی نوسانی بازتعریف می‌شود (آسمن، ۲۰۱۱: ۱۲۴). این فضای فکری، زمینه‌ساز شکل‌گیری رویکردهای متفاوتی در قبال میراث اساطیری در تاریخ‌نگاری این دوره گردید.

۱-۱. بیان مسئله

بررسی تاریخ‌نگاری فارسی در عصر سلجوقی نشان می‌دهد که اساطیر ایرانی در این متون حضوری آشکار و پایدار دارند. با این حال، این حضور نه یکنواخت است و نه هم‌سنخ. در برخی آثار، روایت‌های اساطیری در چهارچوبی ایران‌محور بازنمایی می‌شوند؛ در برخی دیگر، در قالبی تلفیقی و اسلامی‌شده عرضه می‌گردند و در مواردی نیز با فاصله‌گذاری عقلانی و تردید مواجه می‌شوند. این ناهمگونی بیانگر آن است که اسطوره در این دوره در وضعیتی نوسانی قرار دارد؛ وضعیتی که می‌توان آن را با مفهوم «حافظه دوگانه»[2] در نظریه یان آسمن توضیح داد. این نوسان را نمی‌توان صرفاً به سلیقه فردی مورخان نسبت داد، بلکه در تنش‌های ساختاری عصر سلجوقی ریشه دارد؛ چنان‌که استقرار حکومت ترکان سلجوقی بر پایهٔ قدرت ایلیاتی و نظامی، در نسبتی پرتنش با سنت دیوان‌سالاری ایرانشهری قرار داشت. از یک سو، پیوند مشروعیت سیاسی با خلافت عباسی و غلبهٔ کلام اشعری، چهارچوبی ایدئولوژیک پدید آورد که نسبت به روایت‌های

1 .Double Memory
2. Double Memory

غیرعقلی و اساطیری با احتیاط می‌نگریست و از سوی دیگر، ساختار ایلی حاکم و توزیع قدرت میان امیران، شکل‌گیری یک روایت رسمی کاملاً یکدست را دشوار می‌ساخت. این وضعیت، ضمن پیچیده‌کردن نسبت دیوان و امارت، زمینه رشد تاریخ‌نگاری‌های محلی ــ مانند تاریخ سیستان و فارس‌نامه ــ را نیز فراهم آورد که به عرصه‌ای برای برجسته‌سازی هویت بومی و سنت‌های منطقه‌ای بدل شدند. در چنین شرایطی، دیوان‌سالاران و نویسندگان ایرانی در میانه سه فشار قرار داشتند: تداوم میراث تاریخی ایران، همخوانی با منطق کلامی اشعری و الزامات مشروعیت‌بخشی به حکومت‌های سنی. حاصل تلاقی این نیروهای ایلیاتی، فکری و مذهبی، شکل‌گیری رویکردهای متفاوت در مواجهه با اساطیر بود: تأکید بر محوریت ایران، تلفیق سازگارکننده و فاصله‌گذاری عقلانی. پژوهش حاضر با مطالعه تطبیقی *تاریخ سیستان*، *فارس‌نامه* و *مجمل‌التواریخ و القصص*، می‌کوشد این ناهمگونی را در قالب سه الگوی ایران‌گرایانه، تلفیقی و عقل‌گرایانه صورت‌بندی کند و نشان دهد که این سه‌گانگی را می‌توان بازتابی از نحوه مواجهه نخبگان ایرانی با وضعیت دوگانه حافظه در ساختار قدرت سلجوقی دانست.

۱-۲. پیشینه تحقیق

در باب نسبت میان اساطیر ایرانی و آموزه‌های اسلامی و چگونگی بازتاب آن در آثار تاریخی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که هر یک به بُعدی از این موضوع پرداخته‌اند. مهین‌دخت صدیقیان در فرهنگ اساطیری ـ حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام، به‌صورت توصیفی روایت‌های مورخان اسلامی از شخصیت‌ها و رویدادهای اسطوره‌ای و حماسی ایران را گردآوری کرده و نشان داده است که چگونه عناصر اساطیری در متون پس از اسلام استمرار یافته‌اند. احمد اشرف (۱۴۰۱) در کتاب هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی به نحوه بروز و تداوم هویت ایرانی در دوره‌های میانی، از جمله عهد سلجوقی، پرداخته است. در حوزه ارتباط میان اسطوره‌های ایرانی و اندیشه‌های سامی و اسلامی، نصرالله امامی (۱۳۵۳) در مقاله «اسرائیلیات و اساطیر ایرانی» به بررسی آمیختگی اساطیر ایرانی با روایات دینی سامی و نقش اسرائیلیات در بازتفسیر شخصیت‌های اساطیری ایران باستان پرداخته است. در همین راستا، کاردگر و شهریاری (۱۳۹۹) در مقاله «بازنمایی اسطوره‌های ایرانی در کتاب‌های تاریخی فارسی» به وجوه دگرگونی، حذف و افسانه‌پردازی درباره اساطیر ایرانی در تواریخ اسلامی پرداخته و چگونگی بازتولید اسطوره‌ها در قالب تاریخ‌نگاری دینی را تحلیل کرده‌اند. شهریاری (۱۴۰۴) در مقاله «مانویت؛ الگویی برای تداوم و تلفیق اسطوره‌های ایرانی با اساطیر سامی ـ اسلامی در نخستین قرن‌های اسلامی» نشان داده است که ایرانیان با الگوگیری از آموزه‌های مانوی، به گونه‌ای نظام‌مند اسطوره‌های بومی را در ساختار دینی جدید بازآفرینی کردند. همچنین در مقاله دیگر با عنوان «تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های تاریخی عهد مغول و ایلخانی با تکیه بر جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ و تاریخ وصاف» (۱۴۰۳)، معتقد است تاریخ‌نگاران

مغول_ایلخانی تاریخ را بر مبنای اسطوره و حماسه تأویل و تفسیر کرده‌اند. از دیگر پژوهش‌های مرتبط، می‌توان به پژوهش ترکمنی‌آذر (۱۳۹۴) اشاره کرد. وی در مقاله «بازیابی فرهنگ متعارف ایرانی در تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی» نشان داده است که ابن‌بلخی با الهام از حکمت عملی ایرانی و گرایش‌های شعوبی، ارزش‌های فرهنگی ایران باستان را در قالبی اسلامی بازآفریده است. در همین حوزه، علم و جودکی (۱۳۸۸) در مقاله «هویت ایرانی در اندیشه تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی» کتاب فارس‌نامه را تلاشی برای بازنمایی هویت ایرانی در چهارچوب اندیشه‌های اسلامی دانسته‌اند. همچنین، ام‌البنین شهریاری و نعمت‌الله صفری (۱۳۹۸) در مقاله «رهیافت‌های هویت سرزمینی و دینی در کتاب تاریخ سیستان» نشان داده‌اند که مؤلف تاریخ سیستان با بازسازی مکان‌ها و روایت‌های محلی، کوشیده است سیستان را به‌عنوان کانونی برای هویت سرزمینی و دینی معرفی کند. همچنین مهدی صلاح (۱۳۸۲) در مقاله «هویت ایرانی از منظر تاریخ سیستان، با تکیه بر نقش صفاریان در بازسازی هویت ملی» نتیجه گرفته است که صفاریان با اتخاذ راهبردهایی میان اعتقاد دینی و هویت قومی، در بازتولید هویت ملی ایرانی نقش اساسی داشته‌اند. بنابراین برخلاف پژوهش‌های پیشین که عمدتاً بر ابعاد کلی هویت‌شناسی یا توصیفِ گزارش‌های تاریخی تمرکز داشته‌اند، پژوهش حاضر به‌طور اختصاصی بر «تحول کارکردی اسطوره» در تاریخ‌نگاری عصر سلجوقی متمرکز است. نوآوری این تحقیق در ارائه یک الگوی تطبیقی برای تبیین چراییِ تفاوت رویکردها در سه کانونِ پیرامونی، دیوانی و عقلانی است. این مطالعه با نگاهی گذرا به مفهوم «حافظه فرهنگی»، نشان می‌دهد که اسطوره در این مقطع، از ساحت باور به ساحت یک «راهبرد هویتی» برای صیانت از پیوستگی تاریخی ایران منتقل شده است؛ موضوعی که تاکنون به‌صورت مستقل و منسجم بررسی نشده است.

۱-۳. پرسش و روش تحقیق

۱. اسطوره‌های ایرانی در تاریخ‌نگاری دوره سلجوقی چگونه بازتفسیر و بازنمایی شده‌اند؟

۲. چه عواملی در شکل‌گیری نگرش‌های متفاوت نسبت به آن‌ها نقش داشته است؟

روش پژوهش حاضر، توصیفی_تحلیلی بوده و داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با تمرکز بر آثار تاریخی برجسته دوره سلجوقیان (تاریخ سیستان، مجمل‌التواریخ و القصص و فارس‌نامه) جمع‌آوری شده است. این تحقیق با بهره‌گیری از تحلیل مقایسه‌ای، به واکاوی دقیق رویکرد مورخان نسبت به اساطیر ایرانی می‌پردازد و تبیین می‌کند که این اساطیر چه کارکردی در تاریخ‌نگاری آن دوران ایفا کرده‌اند.

۲. بحث و تحلیل

دوره سلجوقی را می‌توان مقطعی دانست که در آن کارکرد اسطوره در تاریخ‌نگاری فارسی از بنیان مستقیم مشروعیت سیاسی به حوزه‌ای فرهنگی و هویتی منتقل شد. ساختار سیاسی این عصر بر دوگانگی‌ای استوار بود که از یک‌سو بر اقتدار نظامی برخاسته از سنت ایلی ترکان تکیه

داشت و از سوی دیگر بر استمرار دیوان‌سالاری ایرانی؛ دو حوزه‌ای که هم‌زیستی آن‌ها همواره با تنش همراه بود (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۷–۴۰؛ ۲۴۱). این شکاف ساختاری، که میان «اهل شمشیر» و «اهل قلم» قابل مشاهده است، سبب می‌شد روایت تاریخی نتواند در قالبی کاملاً یکدست و رسمی تثبیت شود، زیرا خودِ تولیدکنندگان متن تاریخی در دل این توازن ناپایدار جای داشتند (جعفری، ۱۳۹۷: ۳۹–۴۲).

تداوم دیوان ایرانی در دستگاه سلجوقی صرفاً استمرار یک سازوکار اجرایی نبود، بلکه به معنای بقای سنت مکتوب و انتقال الگوهای دیرپای اندیشه سیاسی ایرانشهری بود (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۲۳). همین استمرار نهادی توضیح می‌دهد که چرا گذشته باستانی ایران _ با وجود تغییر مرکز اقتدار _ از تاریخ‌نگاری حذف نشد. دولت جدید نیز برای اداره سرزمینی با پیشینه تمدنی کهن، ناگزیر به اتکا بر تجربه اداری و فرهنگی ایرانیان بود؛ امری که پذیرش و بازتولید عناصر فرهنگی پیشین را تسهیل می‌کرد (تاریخ ایران کمبریج، ۵/۱۳۸۷: ۹، ۲۰۳). در این سطح، اسطوره نه ابزار مخالفت سیاسی، بلکه قالبی فرهنگی برای بازنمایی نظمی آرمانی بود که در سنت دیوانی استمرار یافته بود.

در عین حال، مشروعیت سلطنت سلجوقی در پیوند با خلافت عباسی و در چهارچوب شریعت تعریف می‌شد (لمبتن، ۱۳۷۲: ۱۰۵؛ تاریخ ایران کمبریج، ۵/۱۳۸۷: ۲۰۰). چنین بستری، معیارهایی برای اعتبار روایت تاریخی ایجاد می‌کرد. روایات اساطیری‌ای که با منطق کلامی یا چهارچوب‌های عقلانی رسمی ناسازگار می‌نمودند یا با احتیاط نقل می‌شدند یا در سطحی متمایز از خبر تاریخی قرار می‌گرفتند. نشانه این تمایزگذاری را می‌توان در تصریح برخی مؤلفان به ضعف سند یا شهرت روایی داستان‌های کهن مشاهده کرد. از این‌رو، در بخشی از تاریخ‌نگاری این دوره می‌توان نوعی تمایزگذاری میان «میراث روایی» و «گزارش تاریخی» مشاهده کرد؛ تمایزی که به حذف کامل اسطوره نمی‌انجامد، بلکه جایگاه آن را بازتعریف می‌کند.

از سوی دیگر، گستره جغرافیایی و تنوع ایالات قلمرو سلجوقی، دولت را با واقعیت‌های محلی متکثر مواجه می‌ساخت (لمبتن، ۱۳۷۲: ۲۴۵). در این شرایط، بازگویی گذشته‌های بومی در قالبی سازگار با روایت اسلامی می‌توانست هم پیوند با مرکز را حفظ کند و هم اصالت منطقه‌ای را بازنمایی نماید. بدین‌ترتیب، گذشته محلی نه در تقابل با نظم مرکزی، بلکه در چهارچوب آن بازتعریف می‌شد؛ فرایندی که امکان هم‌زمانی وفاداری سیاسی و تمایز فرهنگی را فراهم می‌کرد. برای فهم این بازجای‌گذاری گذشته، مفهوم «حافظهٔ فرهنگی» می‌تواند چهارچوبی تحلیلی در اختیار بگذارد. در این چهارچوب، گذشته هنجاری در دوره‌های دگرگونی سیاسی در قالب متون بازآرایی می‌شود و به‌عنوان منبعی برای تداوم هویت جمعی عمل می‌کند (آسمن, ۲۰۱۱: ۳۶–۵۶). در تجربه سلجوقی نیز می‌توان دید که گذشته ایران باستان، پس از آنکه بنیان مستقیم مشروعیت سیاسی نبود، در سطح فرهنگی و هویتی فعال باقی ماند و در متن‌های تاریخی

بازجای‌گذاری شد. این وضعیت نه احیای مستقیم سنت ایرانشهری بود و نه گسستی بنیادین از آن، بلکه بازتنظیم نسبت با گذشته در شرایطی بود که مشروعیت سیاسی در جای دیگری تعریف می‌شد.

برآیند این سه سطح فشار ـ دوگانگی ایلی و دیوانی، الزام مشروعیت دینی و تنوع منطقه‌ای ـ تنوعی در شیوه مواجهه با اساطیر پدید آورد. در برخی متون، تأکید بر محوریت ایران و برجسته‌سازی میراث کهن تقویت شد؛ در برخی دیگر، روایت‌های اساطیری در چهارچوب دینی بازخوانی گردید و در مواردی نیز با سنجه‌های عقلانی و کلامی تحدید شد. این تنوع بازتاب موقعیت چندلایه مورخان در ساخت قدرت سلجوقی است؛ موقعیتی که آنان را ناگزیر می‌ساخت میان تداوم سنت ایرانی، الزامات مشروعیت دینی و اقتضائات ساختار ایلی تعادلی نو برقرار کنند.

۲-۱.تلفیق و آمیختگی

در میان آثار تاریخی دوره سلجوقی، تاریخ سیستان برجسته‌ترین نمونه از پیوند میان میراث اسطوره‌ای ایران و آموزه‌های دینی اسلام است. مؤلف یا مؤلفان ناشناخته این کتاب ـ که نگارش آن میان سال‌های ۴۴۵ تا ۷۲۵ هجری قمری در چند مرحله انجام شده ـ در فضایی فرهنگی و سیاسی می‌زیستند که از یک‌سو سلطه سیاسی ترکان سلجوقی و تعصبات مذهبی خلافت عباسی فشار مضاعفی بر نویسندگان ایرانی وارد می‌کرد (لمبتن، ۱۳۷۲: ۲۴۵–۲۴۶) و از سوی دیگر، در حافظه جمعی ایرانیان هنوز نشانه‌های ژرفی از باورهای زرتشتی، مانوی و اسطوره‌های ملی باقی مانده بود.

استمرار نثر کهن و بهره‌گیری از واژگان اصیل فارسی در این متن، بیش از آنکه صرفاً یک مقاومت فعال سیاسی تلقی شود، نشان‌دهنده تداوم یک سنت روایی محلی است که می‌کوشد با حفظ سبک زبانی اعصار پیشین، به گزاره‌های تاریخی خود نوعی اصالت و اعتبار زمانی ببخشد. در واقع، کهنگی زبان در اینجا کارکردی بلاغی دارد و به بازنمایی پیوستگی تاریخی سیستان با دوران باستان یاری می‌رساند. افزون بر این، اثر یادشده از معدود منابعی است که آشکارا از متون زرتشتی بهره برده و مؤلف در چند موضع به نام بندهشن اشاره کرده و زرتشتیان را با عنوان کهن «مزدیسنان» یاد کرده است (بهار، ۱۳۸۹: مقدمه لب). این امر بیانگر تلاشی آگاهانه برای مشروعیت‌بخشی به میراث مذهبی و فرهنگی سیستان در چهارچوب اسلامی است.

اگرچه فرایند تلفیق میان اساطیر ایرانی و سامی از قرون نخستین اسلامی آغاز شده بود، در آثار محلی عصر سلجوقی چون تاریخ سیستان، این رویکرد به‌سبب تشدید تعارضات سیاسی ـ مذهبی میان مرکز (خلافت و سلاجقه) و پیرامون (هویت‌های محلی)، شدت و انسجام بیشتری یافت. در واقع، این اثر را می‌توان واکنشی فرهنگی در برابر سیاست‌های عربی‌سازی و تمرکزگرایی خلافت دانست؛ روایتی که از رهگذر بازتفسیر نمادها و شخصیت‌های اسطوره‌ای، در پی تثبیت و احیای مؤلفه‌های ایرانی بود (دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

نویسنده با چنین نگرشی، چهره‌های اسطوره‌ای ایران باستان را در قالب روایات اسلامی بازسازی می‌کند. او در آغاز کتاب، سیستان را جایگاه فرود آمدن حضرت آدم (ع) و محل توقف کشتی نوح(ع) معرفی می‌کند: «چون آدم علیه‌السلام از سراندیب به طلب حوا برفت، به هیچ جا اقامت نکرد مگر بدان جایگاهی که اکنون سیستان است» و نیز «کشتی نوح چون بر گرد آفاق بگشت، آنجا بایستانید و کبوتر را بفرستاد تا خبر آورد که عذاب برخاست و آب کمتر شد» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۹–۱۰). این روایت‌ها که در هیچ‌یک از متون معتبر اسلامی سابقه ندارند، فراتر از یک اسلامی‌سازی ساده، نشان‌دهنده نوعی «بازمرکزگذاری نمادین» در جغرافیای قدسی هستند. مؤلف با الهام از جایگاه کوه خواجه ـ همان اوشذای اوستایی و محل ظهور سوشیانت در باور زرتشتی ـ تقدس مکان را در جامه‌ای اسلامی حفظ کرده و با پیوند زدن آغاز آفرینش (هبوط آدم) و نجات بشریت (کشتی نوح) به خاک سیستان، این منطقه را از یک واحد جغرافیایی پیرامونی، به مدار اصلی تاریخِ رستگاری منتقل می‌کند. این حرکت، سیستان را در مدار جغرافیای قدسی اسلام وارد می‌کند و برای آن جایگاهی هم‌تراز با روایت‌های مقدس شناخته‌شده تعریف می‌نماید. در همین راستا، روایت ظهور پیامبر اسلام نیز در امتداد منجی‌باوری ایرانی نشانده می‌شود: «چون مصطفی علیه‌السلام برون آید و دین اسلام آشکار گردد، نخست کسانی که او را اجابت کنند مردم سیستان باشند» (همان: ۴).

در همین راستا، بازآفرینی چهره ضحاک به‌صورت دجّال آخرالزمان از دیگر نشانه‌های درخشان این نگرش تلفیقی است: «و چنان می‌گویند که از آن ریگ بزیر زمین اندر گشادست که دجّال که بآخر الزمان بیرون آید، هم ضحاک است و هنوز زنده است تا آنگاهی که بیرون آید و عیسی علیه‌السلام از آسمان بزمین آید و او را هلاک کند» (همان: ۱۵). در این تطبیق، شاهد نوعی جابه‌جایی در ساحت زمان هستیم؛ بدین معنا که مفهوم «شر» از یک رخداد اساطیری متعلق به گذشته، به افقی فرجام‌شناختی در آینده منتقل می‌شود. با همسان‌سازی ضحاک و دجّال، دو دستگاه معنایی متفاوت ـ شر اسطوره‌ای در سنت ایرانی و آخرالزمان در اندیشه اسلامی ـ در یک روایت واحد ادغام می‌شوند. در نتیجه، نبرد خیر و شر از تقابل اهریمن و سوشیانت به تقابل دجّال و عیسی (ع) انتقال می‌یابد و در چهارچوب زمانی الهیات اسلامی بازتعریف می‌شود. این شیوه بازخوانی را نمی‌توان ناشی از ناآگاهی تاریخی دانست، بلکه باید آن را تلاشی برای تداوم نمادهای اساطیری در ساختار معنایی مسلط عصر فهم کرد؛ تداومی که امکان بقای گذشته ایرانی را در قالبی هم‌ساز با ذهنیت دینی دوره فراهم می‌ساخت.

افزون بر این، مؤلف در تلاشی دیگر برای همساز کردن باورهای زرتشتی با جهان‌بینی اسلامی، خاندان گرشاسب را «مزدیسنان خداپرست» می‌خواند که «بامداد و بوقت زوال و شبانگاه نماز کردندی و پرستش ایزد تعالی» (همان: ۳۳–۳۴). در این تعبیر، آیین زرتشتی نه دینی مشرکانه بلکه جلوه‌ای از توحید فطری معرفی می‌شود؛ گویی اسلام ادامه طبیعی همان پرستش ازلی است. این

نوع روایت، تلاشی آگاهانه برای زدودن شائبه شرک از گذشته ایرانی و حفظ هویت مذهبی در قالبی قابل پذیرش برای مسلمانان سده ششم هجری است.

در همین پیوند، مؤلف با نسبت دادن یعقوب لیث صفاری به خاندان گرشاسب، مفهوم «فرّه ایزدی» را از پهلوانان اسطوره‌ای به قهرمانان تاریخی منتقل می‌کند و می‌نویسد که یعقوب از همان خاکی برخاسته است که آخور رخش در آن بوده و با روح پهلوانی ایرانی پرورده شده است (همان: ۲۰۳–۲۰۹). در این خوانش، صفاریان نه صرفاً دودمانی محلی، بلکه منجیان فرهنگی و سیاسی ایران معرفی می‌شوند که در روزگار سلطه خلفا، بار دیگر هویت ملی را زنده کردند و آمادگی سیستان برای مقاومت در برابر خلافت را توجیه نمودند (صلاح، ۱۳۸۳: ۶۰).

تاریخ سیستان نشان می‌دهد که در عصر سلجوقی، اسطوره نه یادمانی خاموش از گذشته، بلکه منبعی پویا برای تنظیم نسبت میان هویت محلی، سنت ایرانشهری و نظم سیاسی ـ مذهبی مسلط بود؛ منبعی که امکان می‌داد تعارض‌های ساختاری این دوره در سطح روایت تاریخی سامان یابد.

۲-۲. ایران‌گرایی

ابن‌بلخی، مؤلف کتاب ارزشمند فارس‌نامه، یکی از چهره‌های کلیدی تاریخ‌نگاری در عصر سلجوقی (قرن ششم هجری) است. اگرچه نام اصلی او به درستی دانسته نیست و اولین بار حمدالله مستوفی او را با این عنوان ذکر کرده است، اما خود او تأکید دارد که بلخی‌نژاد است، ولی در ایالت فارس پرورش یافته و با جزئیات تاریخی و جغرافیایی آن آشنایی عمیق داشته است. او که پدر بزرگش دارای منصب مستوفی در دستگاه حکومتی فارس (تحت امر سلجوقیان) بود، اثر خود را به درخواست سلطان ابوشجاع محمد بن ملکشاه سلجوقی تألیف کرد تا گزارشی جامع از تاریخ کهن، جغرافیا و نظام مالیاتی فارس به حاکم ترک‌تبار ارائه دهد. تألیف این اثر به درخواست سلطان، نشان‌دهنده نیازی است که قدرت نظامی سلجوقی برای تثبیت مشروعیت و سازمان‌دهی اداری قلمرو خود به دانش دیوان‌سالاران ایرانی داشت. در این بستر، ابن‌بلخی را می‌توان نماینده سنت دیوانی ایرانی دانست که می‌کوشد تجربه تاریخی و الگوهای سیاسی ایران باستان را در برابر قدرت جدید صورت‌بندی کند؛ از این‌رو فارس‌نامه صرفاً گزارشی تاریخی نیست، بلکه متنی است که در آن میراث ایرانشهری در نسبت با ساختار قدرت سلجوقی بازخوانی می‌شود.

برخلاف تاریخ سیستان که با تلفیق میان روایت ایرانی و اسلامی می‌کوشد میان دو سنت آشتی برقرار کند، در فارس‌نامه ابن‌بلخی شاهد رویکردی متفاوت و تا حدی متقابل هستیم: بازگشت به ایران‌گرایی و برجسته‌سازی شکوه و اصالت ایرانی در دل جامعه‌ای که هویت سیاسی‌اش به‌دست ترکان سلجوقی اداره می‌شد. این تفاوت نشان می‌دهد که ابن‌بلخی بیش از آنکه به تلفیق دو سنت بپردازد، بر برجسته‌سازی سرمایه نمادین ایران باستان در درون ساختار اسلامی تمرکز دارد. این رویکرد را نباید صرفاً یک جانبداری نژادی دانست، بلکه او در پی بازتعریف سرمایه نمادین

ایران باستان در فضای جدید است. او با استفاده از تعبیر «احرار الفارس»، پارس را به کانون اصالت و آزادگی تبدیل می‌کند تا در برابر تلاطم‌های سیاسی عصر، نوعی مرجعیت فرهنگی برای نخبگان ایرانی حفظ نماید.

ابن‌بلخی کتاب خود را با ستایش از سرزمین پارس آغاز می‌کند و مردم آن را «احرار الفارس» یعنی آزادگان پارس می‌خواند: «و همیشه مردم پارس را احرار الفارس نوشتندی یعنی آزادگان پارس» (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۴). این تعبیر، یادآور مفهوم «آزادگان» در شاهنامه و سنت‌های ایران باستان است، جایی که آزادگی نه به معنای طبقه اجتماعی، بلکه نشانه‌ای از خوی پهلوانی و شرافت نژادی بود. در واقع، ابن‌بلخی با این تعبیر، مرز تمایزی میان ایرانیان و ترکان مهاجم قائل می‌شود و بر برتری فرهنگی پارسیان نسبت به سایر اقوام تأکید دارد، اما نویسنده باهوش‌تر از آن است که این ایران‌گرایی را آشکارا در برابر اسلام یا خلافت قرار دهد. از همین رو، با آوردن حدیثی منسوب به پیامبر (ص)، مشروعیت دینی این برتری را تثبیت می‌کند: «پیغمبر علیه‌السلام گفتست: إنّ لله خیرتَین من خَلقِهِ، من العرب قریش و من العجم فارس» (همان: ۴). این استناد، فرایند «مشروعیت‌بخشی متقابل» است. ابن‌بلخی با این استناد حدیثی، سازوکاری برای هم‌نشینی برتری فرهنگی فارس با چهارچوب مشروعیت دینی عصر فراهم می‌کند که در بخش‌های بعدی فارس‌نامه، این ایران‌گرایی آشکارتر می‌شود.

مؤلف در شرح پادشاهان باستانی ایران از کیومرث تا یزدگرد سوم، از زبان ارجمند و شکوه‌آمیز استفاده می‌کند و کوشیده است پیوستگی تاریخی میان پادشاهان پیشدادی، کیانی و ساسانی را با دولت‌های پس از اسلام حفظ کند. او درباره مادر امام زین‌العابدین (ع) می‌نویسد: «و علی بن الحسین را کرم‌الله وجهه کی معروف است بزین‌العابدین ابن‌الخیرتین گویند، یعنی پسر دو گزیده؛ پدرش حسین بن علی و مادرش شهربانویه بنت یزدجرد الفارسی» (همان). این پیوند میان خاندان پیامبر و دودمان ساسانی، از یک‌سو یادآور اندیشه فرّه ایزدی پادشاهان ایرانی است و از سوی دیگر، گونه‌ای از تقدیس تبار و مشروعیت‌بخشی متقابل میان دو سنت دینی و ملی است. بدین‌سان، ابن‌بلخی در پی اثبات تداوم معنوی میان ایران پیش و پس از اسلام است؛ بدین‌سان، اسلام در این روایت در تقابل با گذشته ایران قرار نمی‌گیرد، بلکه در امتداد معنوی آن فهم می‌شود.

نگاه دین‌محور، اما ایران‌گرایانه ابن‌بلخی در توصیف پادشاهان نیز دیده می‌شود. او کیخسرو را از پیامبران می‌خواند و علت پیروزی‌اش بر افراسیاب را «قوت پیغمبری» می‌داند (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۳۸). در اینجا می‌توان رویکرد او را با نویسنده مجمل‌التواریخ و القصص مقایسه کرد؛ آنجا که مؤلف مجمل در نقل اساطیر احتیاط بیشتری نشان می‌دهد، ابن‌بلخی به ارتقای جایگاه قدسی این شخصیت‌ها گرایش دارد. در تحلیل زمینه فکری این نگرش باید به دو نکته اشاره کرد: نخست، تسلط اندیشه‌های ایرانی دربار سلجوقی است که با وجود ترک‌تبار بودن پادشاهان،

به‌واسطه وزیران ایرانی چون خواجه نظام‌الملک و نفوذ فرهنگی ایرانیان در نظام دیوان‌سالاری، زمینه رشد و بیان ایران‌گرایی را فراهم آوردند (اشرف، ۱۴۰۱: ۱۱۷) و دوم، رواج گرایش‌های تصوف و زهد در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری است که به نویسندگان اجازه می‌داد به‌جای روایت صرف از جنگ‌ها و فتوحات، به مفاهیم اخلاقی و فرهنگی چون عدل، خرد و آزادی _ میراث فکری ایران باستان _ توجه کنند.

در فارس‌نامه، این رویکرد آشکارا نمود یافته است؛ چنان‌که ابن‌بلخی در شرح ملک‌شاه سلجوقی، او را نه صرفاً پادشاهی فاتح، بلکه پادشاهی عادل و وارث سنت‌های نیک پادشاهان ایرانی چون نوشیروان می‌داند (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵ ۱۷۱). چنین مقایسه‌ای، در ظاهر ستایش سلطان سلجوقی است، اما در عمق خود، یادآور فضیلت‌محوری و خردگرایی ایرانی است که با معیارهای دینی نیز همساز است. از منظر اسطوره‌شناسی فرهنگی، فارس‌نامه نمونه‌ای از بازتولید «ایرانشهر مقدس» در سطح روایت تاریخی است. در اوستا، ایرانویج نخستین و برگزیده‌ترین سرزمین آفرینش اهورامزداست (دارمستتر، ۱۳۸۴: ۵۸) و در فارس‌نامه این معنا در قالبی تازه بازتاب یافته است، زیرا مؤلف در سراسر کتاب، فارس را قلب ایران و کانون فضل و آزادگی می‌داند و مردم آن را از گزند انحطاط دینی و فرهنگی مصون می‌شمارد.

در نهایت، فارس‌نامه را می‌توان محصول سنت دیوانی‌ای دانست که در آن، میراث سیاسی و فرهنگی ایران باستان به‌عنوان معیاری برای سنجش عدالت، خرد و نظم حکمرانی بازخوانی می‌شود و در چهارچوب مشروعیت اسلامی عصر سلجوقی جای می‌گیرد.

۲-۳. عقل‌گرایی

در سپهر تاریخ‌نگاری دوره سلجوقی، مجمل‌التواریخ و القصص (تألیف حدود نیمه قرن ششم هجری) به‌عنوان شاخص‌ترین نمونه گذار از روایت اسطوره‌ای به نگرش عقل‌گرایانه و تاریخی محض متمایز می‌شود. مؤلف گمنام این اثر _ که ارتباط او با دیوان‌سالاران ایرانی و توجهش به تاریخ ملوک عجم روشن است (مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۶۹ و ۴۰۲) _ برخلاف مورخان پیش از خود نه دغدغه تلفیق هویتی دارد (چون تاریخ سیستان) و نه صرفاً در پی احیای شکوه باستان (چون فارس‌نامه) است، بلکه هدف او، داوری و پالایش روایت‌های متناقض و گاه خرافی گذشتگان، بر پایه معیارهای عقلانی و منطق زمانه و نقد منابع است (جعفریان، ۱۳۸۴: ۶۴). این گرایش روش‌شناختی را می‌توان بازتاب بلوغ نهاد دیوان‌سالاری در عصر سلجوقی دانست؛ جایی که «اهل قلم» برای تثبیت اعتبار گزارش‌های خود در برابر ساختار قدرت، ناگزیر به بهره‌گیری از ابزارهای سنجش عقلانی بودند. بدین‌ترتیب، روایت تاریخی در این اثر تنها بازگویی اخبار نیست، بلکه با نوعی داوری و سنجش همراه می‌شود.

در آغاز کتاب، نویسنده با صراحت موضع خود را نسبت به منابع و روایت‌ها روشن می‌سازد و می‌گوید: «آگاه باش که اندر این تاریخ‌ها روایات بسیارست و هر گروهی و مذهبی مقالتی

ساخته‌اند و آن نوعی گویند و هرگز این خلاف برنخیزد» (مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۹). این عبارت که یادآور روش تاریخی متأخران است، نشان می‌دهد که نویسنده از یک‌سو به تنوع منابع آگاه است و از سوی دیگر، به‌نوعی نسبیت‌گرایی تاریخی باور دارد. او نه روایت مغان را بی‌چون‌وچرا می‌پذیرد و نه روایات اسلامی را معیار مطلق حقیقت می‌داند، بلکه میان این دو در نوسان است. چنین دیدگاهی، نتیجه رشد نوعی عقل‌گرایی انتقادی در فضای فکری قرن ششم هجری است؛ عصری که تحت تأثیر مناظرات کلامی میان اشاعره، معتزله و فیلسوفان، ذهن جامعه مسلمان بیش از پیش به نقد و تحلیل عادت کرده بود (نصر، ۱۳۸۱: ۲۲۳).

در همین راستا، یکی از روشن‌ترین جلوه‌های تردید مورخ را در تمایز میان آدم و کیومرث می‌بینیم. اگر در تاریخ سیستان، این دو شخصیت یکی شمرده شده‌اند و کیومرث همان آدم نخستین دانسته شده است، در مجمل‌التواریخ نویسنده صراحتاً میان آن دو تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: «و پارسیان درین شرح‌ها که دادیم، آدم را علیه‌السلام و خلقت آدم را همی‌خواهند و بیش نامعتمدست... ولیکن به حکم آن که مسطور بود، نوشته شد، اما درین شک نیست که این کیومرث بودست و سی سال پادشاهی کرد و نسبت پادشاهان بدو باز شود» (مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۳). در اینجا، نویسنده ضمن احترام به منابع پارسی، از اصطلاح «نامعتمد» بهره می‌برد که ریشه در زبان علمی و اصول نقد حدیث (نقد رجال) عصر او دارد. واژه‌ای که بر بی‌اعتمادی و شک نسبت به روایت‌های اسطوره‌ای دلالت دارد. او سپس با محاسبه دقیق سال‌های سلطنت شاهان ایرانی، در پی آن است تا تمایز زمانی و تاریخی میان آدم و کیومرث را نشان دهد (همان: ۸۴)؛ تلاشی که درواقع نشانگر گرایش او به نوعی تاریخ‌نویسی عقلانی و خطی است، در برابر تاریخ چرخه‌ای و نمادین اسطوره‌ها.

نویسنده مجمل‌التواریخ در بسیاری موارد، در برابر روایت‌های شگفت، عبارت‌هایی چون «والله أعلم» یا «الله اعلم باسراره» می‌آورد که از تردید آگاهانه او در پذیرش این داستان‌ها حکایت دارد. او در جایی دیگر درباره آمیختگی شخصیت‌ها، از جمله نمرود، کاووس، سیاوش و ابراهیم (ع)، می‌گوید: «فریدون نمرود بود و باز کی‌کاووس را هم نمرود گویند... و ابراهیم را سیاوش گویند سبب آن‌که وی در آتش رفت... و این همه محالات عظیم است؛ ولیکن به حکم آنک در خرافات و کتاب‌های دارس دیده بودیم یاد کردیم» (همان: ۳۸). این صراحت در استفاده از تعبیر «محالات عظیم» نه‌تنها بیانگر فاصله‌گیری او از نگاه اسطوره‌ای است، بلکه نشان می‌دهد که مورخ خود را «ناقل روایت» می‌داند نه «مؤمن به روایت». او با تنزل دادن این روایات به «خرافات»، آن‌ها را از ساحت حقیقت دینی و تاریخی جدا می‌سازد و به حوزه ادب و فرهنگ منتقل می‌کند. چنین تمایزی در سبک تاریخ‌نویسی فارسی قرون میانه بسیار مهم است، زیرا مرز میان ادبیات روایی و تاریخ‌نگاری انتقادی را مشخص می‌سازد. علت این رویکرد را باید در چند عامل جست‌وجو کرد:

الف: غلبه عقل‌گرایی و تعقل فلسفی در فضای فکری قرن ششم: در این دوره، تحت تأثیر آثار فارابی و ابن‌سینا و رواج مکاتب کلامی در نیشابور و ری، نوعی گرایش عمومی به عقل‌گرایی پدید آمده بود. این فضای فکری سبب می‌شد تا مورخان در برابر افسانه‌ها و روایت‌های اسطوره‌ای، موضعی نقادانه اتخاذ کنند. ازاین‌رو، مجمل‌التواریخ را می‌توان بازتاب همان تحول دانست که از عقل نظری به نقد تاریخی منتهی شد.

ب: نفوذ اندیشه‌های دینی و گرایش به اهل سنت در عهد سلجوقی: با قدرت‌یابی نظام‌الملک و تأسیس مدارس نظامیه، گرایش‌های اشعری در اندیشه دینی رسمی تقویت شد. این مکتب، در عین پذیرش عقل، به دفاع از وحی و شریعت نیز پایبند بود (اشرف، ۱۴۰۱: ۱۱۵). در نتیجه، برخلاف ابن‌بلخی که در پی «قدسی‌سازی» اسطوره و ارتقای کیخسرو به مقام پیامبری بود، مؤلف مجمل‌التواریخ به دنبال «تاریخی‌سازی» و تحدید اسطوره است. این تقابل نشان می‌دهد که در قرن ششم، دو استراتژی متفاوت برای حفظ میراث باستان وجود داشت: یکی با ابزار «تأویل عرفانی و قدسی» و دیگری با ابزار «نقد عقلانی و کلامی».

ج: فاصله زمانی با عصر حماسه و فراموشی تدریجی سنت شفاهی نیز در شکل‌گیری نگرش نویسنده مجمل‌التواریخ تأثیرگذار بود. تا نیمه قرن ششم هجری، یعنی حدود یک قرن پس از سرایش شاهنامه، بسیاری از روایت‌های شفاهی حماسی از میان رفته یا مرجعیت فرهنگی خود را از دست داده بودند؛ بنابراین، مورخ در مواجهه با این روایت‌ها، نه احساس تعلق فرهنگی فردوسی‌وار دارد و نه تعهد به حفظ اسطوره، بلکه به آن‌ها چون «مواد خام تاریخی» می‌نگرد. از سوی دیگر، فراگیری شاهنامه در این دوره و تفکیک روشن روایت‌های اساطیری ایرانی از روایات غیرایرانی و سامی سبب شد تا مورخان بتوانند اسطوره‌های ایرانی را از جایگاه روایت‌های مقدس یا آیینی به سطح روایت‌های تاریخی و فرهنگی منتقل کنند. به همین دلیل، مؤلف مجمل‌التواریخ اسطوره را نه در مقام روایت قدسی، بلکه به‌مثابه میراثی تاریخی می‌بیند که می‌توان آن را نقد، گزینش یا حتی بازخوانی کرد.

افزون بر این عوامل، باید به بُعد اجتماعی و سیاسی دوره سلجوقی نیز توجه کرد. جامعه‌ای که در آن ترکان سلجوقی با پشتیبانی خلافت عباسی حکومت می‌کردند و ایرانیان ناگزیر بودند هویت تاریخی خود را در چهارچوب مشروعیت دینی بازتعریف کنند. این دوگانگی سبب شد تا مجمل‌التواریخ در موضعی میانه بایستد؛ نه ستایشگر ایران باستان باشد (چون ابن‌بلخی) و نه مدافع کامل روایت اسلامی (چون مؤلف تاریخ سیستان). از همین رو، می‌توان گفت که مجمل‌التواریخ مرحله‌ای از اسطوره‌زدایی عقلانی است؛ مرحله‌ای که در آن، ذهن ایرانی نه می‌خواهد اسطوره را نابود کند، بلکه آن را از ساحت باور دینی و تاریخی جدا می‌سازد و به حوزه تاریخ و ادب منتقل می‌کند؛ به تعبیر الیاده، این همان فرایندی است که طی آن، اسطوره از کارکرد آیینی به کارکرد فرهنگی و نمادین تبدیل می‌شود (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

بر این اساس، مجمل‌التواریخ را باید یکی از روشن‌ترین نمودهای گرایش به تاریخ‌نگاری انتقادی در این دوره دانست که با فاصله‌گذاری میان اسطوره و حقیقت تاریخی، راه را برای نگاهی مستند و دیوانی به گذشته ایران هموار کرد.

۳. مقایسه تطبیقی تحول و کارکرد اسطوره در سه متن تاریخی عصر سلجوقی و جایگاه آن در تداوم سنت تاریخ‌نگاری

تحلیل تطبیقی سه اثر یادشده نشان می‌دهد که بازنمایی اسطوره در قرن پنجم و ششم هجری، نه یک تفنن ادبی، بلکه واکنشی استراتژیک به ضرورت‌های حافظه فرهنگی در دورانی پرآشوب بوده است. اگرچه هر سه متن در دوران حاکمیت ترکان و سیطره مذهبی تسنن خلق شده‌اند، اما تفاوت در مکان‌مندی و خاستگاه طبقاتی نویسندگان، منجر به پیدایش الگوهایی متفاوت در بازخوانی میراث باستان شده است. در نخستین لایه، این تفاوت را باید در جغرافیای تألیف و نسبت نویسنده با قدرت جست‌وجو کرد. تاریخ سیستان، محصول فضای حماسی و پیرامونی است؛ جایی که اسطوره هنوز در ساحت باور نفس می‌کشد. مؤلف با پیوند زدن آغاز آفرینش و فرجام رستگاری به خاک سیستان، نوعی بازمرکزگذاری جغرافیای قدسی را رقم می‌زند و برخلاف آثار مرکزنشین، به دنبال امتزاج کاملِ تبارِ پهلوانی خاندان گرشاسب با هویت مذهبی مزدیسنان خداپرست است. در این نگاه، پیوند دادن یعقوب لیث به تبار باستانی ایران، تنها یک ادعای نژادی نیست، بلکه تداوم نمادین همان پهلوانی است که اکنون در لباسی اسلامی، رسالت باستانی سیستان را در برابر مرکزگرایی خلافت پاس می‌دارد.

در مقابل، فارس‌نامه بازتاب ذهنیت دیوان‌سالاران مرکزنشین است که اسطوره را نه برای باور، بلکه برای کاربست سیاسی فرا می‌خوانند. ابن‌بلخی در کانونِ اداری فارس، با طرح پیوند تبار ساسانی با خاندان پیامبر و ارتقای کیخسرو به مقام پیامبری، استراتژی قدسی‌سازی و هم‌ترازی میراث ملی و دینی را برمی‌گزیند. تفاوت بنیادین او با مؤلف تاریخ سیستان در این است که وی اسطوره را از ساحت توده به ساحت نخبگان می‌برد تا با ارائه الگوی پادشاه عادل، قدرت لجام‌گسیختهٔ سلاطین ترک‌تبار را در چهارچوب خرد سیاسی ایرانی مهار و مشروط نماید. در واقع، اگر در سیستان اسطوره ابزاری برای بقای محلی بود، در فارس به ابزاری برای مدیریت قدرت تبدیل می‌شود.

این مسیر با تألیف مجمل‌التواریخ و القصص به غایت تحول فکری خود در عصر سلجوقی می‌رسد. در این اثر، شاهد یک چرخش معرفت‌شناختی هستیم که در آن اسطوره، دیگر نه یکی با دین است و نه هم‌تراز آن، بلکه با اتخاذ رویکردی عقل‌گرایانه، از ساحت قدس به ساحت فرهنگ و میراث مکتوب منتقل می‌شود. مؤلف با خرافه نامیدن روایات فوق عقلانی و پافشاری بر تمایز تاریخی میان تبار سامی و ایرانی، اسطوره را به‌مثابهٔ یک ابژهٔ مطالعه و سند تاریخی می‌بیند. این مرزبندی میان تاریخ و افسانه، نه به معنای نفی هویت ایرانی، بلکه روشی برای

صیانت از آن در فضای عقل‌گرای مدارس نظامیه است؛ او با تبدیل اسطوره به میراثی علمی و قابل‌نقد، مانع از حذ تاریخ باستان در هژمونی ارتدوکسی مذهبی می‌شود.

بنابراین، این سه اثر علی‌رغم تفاوت در روش‌های تلفیقی، قدسی و عقلانی، در یک کارکرد بنیادین یعنی مقاومت در برابر فراموشی تاریخی با هم مشترک‌اند. در زمانی که هویت سیاسی ایران در محاق بود، این متون به‌مثابهٔ پناهگاه‌های حافظه، ایران را از یک جغرافیای سیاسی از دست رفته به یک جهان فرهنگی پایدار در لایه‌های زیرین متن تبدیل کردند. این مسیر تحول، از ایمان مذهبی در سیستان به سوی خرد سیاسی در فارس‌نامه و در نهایت نقد علمی در مجمل‌التواریخ، نشان‌دهنده پویایی حافظه ایرانی است که توانست هسته سخت هویت خود را در قالب‌های متنوع دانشی و روایی بازتولید کند و پیوستگی تاریخی ایران را از گزند گسست‌های زمانه مصون بدارد.

برای درک تفاوت بنیادین عصر سلجوقی، باید این سه‌گانگی را در پیوند با سیر کلان تاریخ‌نگاری فارسی سنجید، چرا که هر دوره بر اساس ساختار سیاسی و دینی خود، نگرشی متفاوت نسبت به اسطوره اتخاذ کرده است. در دوره سامانی و آل‌بویه، اسطوره نه‌تنها طرد نشد، بلکه به‌عنوان بخشی از هویت تاریخی و سیاسی ایران احیا گردید. مورخان این دوره تلاشی مضاعف در بیان انواع اساطیر ایرانی در روند تاریخی خود دارند؛ چنان‌که بلعمی در اثر خود علاوه بر شاهان و پهلوانان، به موضوعات بنیادی چون آفرینش جهان، نخستین انسان و مباحث کیهانی توجه ویژه دارد و بسیاری از داستان‌های حماسی را با جزئیات به تصویر می‌کشد تا اسطوره را در خدمت مشروعیت‌بخشی به فرمانروایی سامانیان و تقویت هویت ملی قرار دهد (ن.ک. بلعمی، ۱۳۸۸). گردیزی نیز در زین‌الاخبار با حفظ سنت‌های حماسی و توجه به آیین پادشاهی ایران باستان، نشان می‌دهد که چگونه اندیشه‌های ایرانشهری و مفاهیم فرّه ایزدی کارکرد مشروعیت‌بخش خود را حفظ کرده‌اند و تاریخ اساطیری ایران را با کمترین آمیختگی با اساطیر غیرایرانی روایت می‌کند (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۵–۲۷).

در دوره غزنویان و به‌ویژه در تاریخ بیهقی، تحت تأثیر سلطه ترکان، تصلب اشعری‌گری و تضعیف طبقه دهقانان، نوعی سکوت و پرهیز از اسطوره مشاهده می‌شود. در این مقطع، روایت‌های اساطیری و حماسی از تاریخ‌نگاری رسمی حذف شدند؛ بیهقی اگرچه از پادشاهان به‌عنوان نمادهای فرّه‌مند یاد می‌کند، اما این مفاهیم دیگر ریشه در باورهای کیهانی یا اسطوره‌ای ندارند و صرفاً ابزاری برای تثبیت قدرت سیاسی و اخلاقی حاکمان هستند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۳۷). این خاموشی در دوره خوارزمشاهیان و مغول بار دیگر به نفع اسطوره دگرگون می‌شود؛ جوینی با بهره‌گیری از ساختار دوگانه «ایران و توران»، نبرد جلال‌الدین و چنگیز را به پیکار سهراب و افراسیاب مانند می‌کند: «خبر شد به نزدیک افراسیاب/ که افکند سهراب کشتی بر آب» (جوینی،

۲/۱۳۸۹: ۹۷) و وصاف‌الحضره نیز با بازنمایی ایلخانان در هیئت جمشید و فریدون، می‌کوشد از وحشی‌گری بیگانگان کاسته و آنان را فرهنگ‌پذیر کند (شهریاری، ۱۴۰۳: ۱۱۲-۱۱۶).

در این مقایسه، تفاوت ساختاری عصر سلجوقی آشکار می‌شود. اگر در عصر سامانی و مغول، اسطوره در خدمت بازنمایی هویت یا معنابخشی به فاجعه بود و در غزنویان به سکوت رانده شد، در دوره سلجوقی ما با نوعی «سه‌گانگی رویکردی» روبه‌رو هستیم. مورخان این عصر به‌سبب غیرایرانی بودن حاکمان و غلبه اشعری‌گری، در انتخاب میان هویت ایرانی و دینی دچار نوعی نوسان و بازتعریف شدند؛ از این‌رو، مسیر کلی تاریخ‌نگاری از قرن چهارم تا هفتم، از احیای اسطوره به سوی «تلفیق محتاطانه»، «قدسی‌سازیِ استراتژیک» و در نهایت «نقد و عقلانی‌سازی» حرکت کرده است. آنچه این آثار را پیوند می‌دهد، کارکرد اسطوره نه به عنوان یک امر سپری‌شده، بلکه به‌مثابهٔ یک مخزن معنایی فعال و پناهگاهی در حافظه فرهنگی است که پیوستگی تاریخی ایران را در برابر گسست‌های سیاسی تضمین نموده است.

تحلیل تطبیقی مؤلفه‌های ساختاری و کارکردی اسطوره در متون منتخب عصر سلجوقی

محور تحلیلی	تاریخ سیستان	فارس‌نامه	مجمل‌التواریخ و القصص
جایگاه هستی‌شناختی اسطوره در متن	واقعیت تاریخی پیوسته با روایت دینی	الگوی هنجاری- سیاسی با اعتبار قدسی	روایت تاریخیِ قابل ثبت اما قابل تردید
درجه ادغام اسطوره با تاریخ	ادغام کامل و بدون مرزبندی روشن	ادغام گزینشی و هدفمند	تفکیک نسبی و مرزبندی آگاهانه
سطح قدسیّت اسطوره	هم‌نشین با روایت اسلامی	قدسی‌سازی هم‌تراز با سنت دینی	کاهش قدسیّت و انتقال به حوزه نقد
کارکرد اصلی اسطوره در ساختار روایت	تثبیت تداوم تاریخی-منطقه‌ای	صورت‌بندی نظریه عدالت و پادشاهی	حفظ میراث گذشته در قالب تاریخ‌نگاری
نوع بازتفسیر اسطوره	بومی‌سازی جغرافیایی	سیاسی‌سازی هنجاری	تاریخ‌مندسازی عقلانی
نسبت اسطوره با قدرت زمانه	تقویت منزلت تاریخی یک اقلیم	ارائه معیار اخلاقی برای سنجش قدرت	فاصله‌گذاری از کارکرد مستقیم مشروعیت‌بخش
جهت حرکت تحول در عصر سلجوقی	از اسطورهٔ باورمند	به اسطورهٔ نظریه‌پرداز	به اسطورهٔ موضوع نقد تاریخی

۴. نتیجه

اسطوره‌های ایرانی پس از فروپاشی ساسانیان، به‌تدریج از کارکرد آیینی _ دینی صرف فاصله گرفتند و در قالب روایت‌های تاریخی و فرهنگی بازتعریف شدند. این فرایند در دوره سلجوقی به مرحله‌ای تعیین‌کننده رسید، زیرا هم‌زمانی استقرار حاکمیت ترکان مسلمان، گسترش مباحث کلامی در چهارچوب الهیات رسمی اهل سنت و تداوم سنت دیوان‌سالاری ایرانی، شرایطی را پدید آورد که در آن نسبت میان میراث اساطیری ایران و تاریخ‌نگاری اسلامی نیازمند بازتنظیم شد. در چنین بستری، مورخان سلجوقی ناگزیر بودند جایگاه اسطوره را در متن تاریخی خود مشخص و حدود اعتبار و کارکرد آن را بازتعریف کنند. بررسی تاریخ سیستان، فارس‌نامه و مجمل‌التواریخ‌والقصص نشان می‌دهد که در این دوره سه رویکرد متمایز در مواجهه با اسطوره‌های ایرانی شکل گرفت: نخست، رویکرد تلفیقی که بر ادغام اساطیر ایرانی در چهارچوب روایت اسلامی استوار بود. در این شیوه، اسطوره با بازتعریف دینی و جغرافیایی در متن تاریخی تداوم یافت و در ساختار روایت اسلامی جذب شد، بی‌آنکه به‌کلی حذف شود؛ دوم، رویکرد ایران‌گرایانه که در فضای دیوانی شکل گرفت و گذشته اساطیری ایران را به‌عنوان منبعی برای بازنمایی شکوه و اصالت تاریخی ایران برجسته ساخت. در این چهارچوب، اسطوره در سطحی هنجاری و نظری به کار گرفته شد و به مرجعی برای صورت‌بندی الگوهای اخلاق سیاسی و ارزیابی رفتار سلطنت بدل گردید. بدین‌ترتیب، میراث اساطیری در متن تاریخ‌نگاری، کارکردی فعال در تبیین نظم سیاسی یافت و سوم، رویکرد عقلانی _ انتقادی که هم‌زمان با گسترش مباحث کلامی و تقویت روش‌های نقد روایت شکل گرفت. در این شیوه، اسطوره همچنان در متن حضور دارد، اما با فاصله‌گذاری معرفتی نقل می‌شود و میان روایت افسانه‌ای و تاریخ معتبر تمایز نهاده می‌شود. کاربرد تعبیراتی چون «نامعتمد» و اشاره به «محالات عظیم» در مجمل‌التواریخ نشان می‌دهد که مؤلف در پی تعیین حدود اعتبار روایت‌های اساطیری و سامان‌بخشی عقلانی به آن‌ها بوده است. با وجود این تفاوت‌ها، هر سه متن در یک وجه بنیادین مشترک‌اند: هیچ‌یک اسطوره‌های ایرانی را از متن تاریخ حذف نمی‌کند. این اشتراک رویه، بیش از هر چیز نشان‌دهنده پایداری حافظه فرهنگی در لایه‌های زیرین هویت ایرانی است که علی‌رغم دگرگونی‌های سیاسی، راه خود را برای استمرار در متن باز می‌یابد. بر این اساس، دوره سلجوقی نمونه‌ای روشن از این فرایند است؛ دوره‌ای که در آن، با وجود تغییر جایگاه معرفتی و تحول کارکرد روایی اسطوره، حافظه فرهنگی و اساطیری ایران در متن تاریخ‌نگاری استمرار یافت و در قالب‌های تازه بازآرایی شد. این بازآرایی، نه‌تنها مانع از گسست هویتی در عصر سلجوقی شد، بلکه زیرساخت‌های لازم برای بازگشت استعاره‌ای و حماسی اسطوره در ادوار پسین، به‌ویژه در عصر خوارزمشاهی و ایلخانی را نیز فراهم آورد.

اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی: نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافعی برای اعلام نداشته‌اند.

منابع

ابن‌بلخی. (۱۳۸۵). فارس‌نامه. به‌کوشش جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «سامه گرشاسپ در تاریخ سیستان و پیوندهای آن با ور جمکرد». مجله پاژ، (۴۰)، صص ۴۱-۶۶

بلعمی، ابوعلی. (۱۳۸۸). تاریخ بلعمی. تصحیح محمدتقی بهار به کوشش پروین گنابادی. تهران: زوار.

اشرف، احمد. (۱۴۰۱). هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی. چاپ دوازدهم، تهران: نی.

امامی، نصرالله. (۱۳۵۳). «اسرائیلیات و اساطیر ایرانی». مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز، (۱۱۲)، صص ۴۲۱-۴۳۱.

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22517979.1353.26.112.3.5

اومستد، آرتور. (۱۳۸۲). تاریخ شاهنشاهی هخامنشی. ترجمه کریم کشاورز. تهران: امیرکبیر.

بنداری اصفهانی، فتح بن علی. (۱۳۵۶). تاریخ سلسله سلجوقی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

بندهشن. (۱۳۹۵). به‌کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.

بهار، محمدتقی. (۱۳۸۱). سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی. دوره سه جلدی، تهران: زوّار.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: توس.

پورداوود، ابراهیم. (۱۳۹۴). یشت‌ها. تهران: دانشگاه تهران.

تاریخ سیستان. (۱۳۸۹). به‌کوشش ملک‌الشعرا بهار. تهران: زوار.

ترکمنی‌آذر، پروین. (۱۳۹۱). «بازیابی فرهنگ متعارف ایرانی در تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی (حکمت عملی و فرهنگ شعوبیه)». تاریخ نگری و تاریخ نگاری، ۲۲ (۹)، صص ۱-۱۹.

https://doi.org/10.22051/hph.2014.881

جعفریان، رسول. (۱۳۸۴). تاریخ‌نگاری در ایران اسلامی. قم: انصاریان.

جوینی، عطاملک. (۱۳۹۴). تاریخ جهانگشا. تصحیح و تعلیقات حبیب الله عباسی و ایرج مهرکی، چاپ چهارم، تهران: زوّار.

دهقانی، رضا. (۱۳۹۰). «هویّت ایرانی و تاریخ نگاری محلی از آغاز اسلام تا قرن هفتم». نشریهٔ مطالعات ملّی، شمارهٔ ۴۸، ۱۱۵-۱۴۰. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735059.1390.12.48.6.6

دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۴). اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. تهران: مروارید.

شهریاری، ام‌البنین و صفری فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۸). «رهیافت‌های هویت سرزمینی و دینی در کتاب تاریخ سیستان». پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۱۳(۲۴)، صص ۱۳۱-۱۵۷.

https://doi.org/10.22111/jhr.2019.29347.2584

شهریاری، حسن. (۱۴۰۳)، «تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های تاریخی عهد مغول و ایلخانی با تکیه بر جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ خواجه رشیدالدین فضل الله و تاریخ وصاف»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۲۰(۷۷)، صص ۹۹-۱۳۰.

https://doi.org/10.30495/mmlq.2024.709157

شهریاری، حسن. (۱۴۰۴). «مانویت؛ الگویی برای تداوم و تلفیق اسطوره‌های ایرانی با اساطیر سامی_اسلامی در نخستین قرن‌های اسلامی»، کهن‌نامه پژوهشگاه علوم انسانی.(در انتظار چاپ).

صدیقیان، مهین‌دخت. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیری – حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام: پیشدادیان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صلاح، مهدی. (۱۳۸۲). «هویت ایرانی از منظر تاریخ سیستان، با تکیه بر نقش صفاریان در بازسازی هویت ملی». مطالعات ملی، ۴(۱۶)، صص ۳۵-۶۴. ۲۰,۱۰۰۱,۱,۱۷۳۵۰۵۹,۱۳۸۲,۴,۱۶,۲,۲

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۹). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

علم، محمدرضا و جودکی، محمدعلی. (۱۳۹۳). «هویت ایرانی در اندیشه تاریخ‌نگاری ابن‌بلخی». مطالعات تاریخ فرهنگی، ۶(۲۲)، صص ۲۱-۵۲.

کاردگر، یحیی، شهریاری، حسن. (۱۳۹۹). «بازنمایی اسطوره‌های ایرانی در کتاب‌های تاریخی فارسی»، زبان و ادبیات فارسی(خوارزمی)، ۲۸(۳۴)، صص ۲۵۵-۲۷۷.

http://dx.doi.org/10.52547/jpll.28.89.255

گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۶۳). زین‌الاخبار. به کوشش عبدالحی حبیبی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

لمبتن، آن. (۱۳۷۲). تاریخ دولت سلجوقی. ترجمه یعقوب آژند. تهران: خوارزمی.

مجمل‌التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). تصحیح ملک‌الشعرا بهار. تهران: امیرکبیر.

نیولی، جیوانی. (۱۳۹۶). جغرافیای اساطیری سیستان در متون اوستایی و پهلوی. ترجمه حمید محبی. تهران: سمت.

همدانی، شیخ رشیدالدین فضل الله. (۱۳۷۳). جامع‌التورایخ. به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی. چاپ اول، تهران: البرز.

Assmann, Jan. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, Jan. (2006). *ReligionandCulturalMemory*. Stanford University Press

Nora, Pierre. (1989). “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”. *Representations*, No. 26, California: University of California Press.

Ibn Balkhī. (2006). *Fārs-nāmeh*. Edited by Ja‘far Sho‘ār. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān. [In Persian].

Ardestānī-Rostamī, H. (2020). “Sāmeh Garshāsp dar Tārīkh-e Sīstān va Peyvandhā-ye ān bā Var Jamkard. *Pazh Journal*, (40), pp. 41–66. [In Persian].

Bal‘amī, Abū ‘Alī. (2009). *Tārīkh-e Bal‘amī*. Edited by Mohammad-Taqī Bahār, revised by Parvīn Gonābādī. Tehran: Zavvār. [In Persian].

Ashraf, A. (2022). *Hovīyat-e Īrānī az Dorān-e Bāstān tā Pāyān-e Pahlavī*. 12th ed. Tehran: Ney. [In Persian].

Emāmī, N. (1974). “Isrā’īliyyāt va Asātīr-e Īrānī.” *Journal of Persian Language and Literature*, University of Tabriz, (112), pp. 421–431. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22517979.1353.26.112.3.5.[In Persian].

Olmstead, A. (2003). *Tārīkh-e Shāhanshāhī-ye Hakhāmaneshī*. Translated by Karīm Keshāvarz. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian].

Bandārī Esfahānī, F. ibn ‘Alī. (1977). *Tārīkh-e Selseleh-ye Saljūqī*. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān. [In Persian].

Bundahishn. (2016). *Edited by Mehrdād Bahār*. Tehran: Toos. [In Persian].
Bahār, M.-T. (2002). *Sabk-shenāsī yā Tārīkh-e Tatavvor-e Nasr-e Fārsī*. (3 vols.). Tehran: Zavvār. [In Persian].
Bahār, M. (2006). *Pazhouheshi dar Asātīr-e Īrān*. Tehran: Toos. [In Persian].
Pourdavoud, E. (2015). *Yasht-hā*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
Tārīkh-e Sīstān. (2010). Edited by Malek al-Sho‘arā Bahār. Tehran: Zavvār. [In Persian].
Torkamanī-Āzar, P. (2012). “Bāziyābī-ye Farhang-e Motā‘āref-e Īrānī dar Tārīkh-negārī-ye Ibn Balkhī (Hekmat-e ‘Amalī va Farhang-e Sho‘ūbīye).” *Tārīkh Negarī va Tārīkh Negārī*, 22(9), pp. 1–19. https://doi.org/10.22051/hph.2014.881. [In Persian].
Javāfariyān, R. (2005). *Tārīkh-negārī dar Īrān-e Eslāmī*. Qom: Ansārīyān. [In Persian].
Joveynī, ‘A. M. (2015). *Tārīkh-e Jahāngoshā*. Edited and annotated by Habibollah Abbāsī and Īraj Mehrakī. 4th ed. Tehran: Zavvār. [In Persian].
Dehqānī, R. (2011). “Hovīyat-e Īrānī va Tārīkh-negārī-ye Mahallī az Āghāz-e Eslām tā Qarn-e Haftom.” *National Studies Journal*, (48), pp. 115–140. [In Persian].
Doustkhāh, J. (2005). *Avesta: Kohan-tarin Sorudhā va Matn-hā-ye Īrānī*. Tehran: Morvārid. https:// dor.isc.ac/dor/ 20.1001.1.1735059. 1390.12.48.6.6.[In Persian].
Shahriārī, O., & Safarī Forūshānī, N. (2019). “Rahyāft-hā-ye Hovīyat-e Sarzamīnī va Dīnī dar Ketāb-e Tārīkh-e Sīstān.” *Pazhūhesh-hā-ye Tārīkhī-ye Īrān va Eslām*, 13(24), pp. 131–157. https://doi.org/10.22111/jhr.2019.29347.2584.[In Persian].
Shahriārī, H. (2024). “Tahavvol va Kārkard-e Asātīr va Hamāseh dar Ketābhā-ye Tārīkhī-ye ‘Ahd-e Moghūl va Īlkhānī bā Takye bar Jahāngoshā-ye Joveynī, Jāme‘ al-Tavārīkh va Tārīkh-e Vasāf.” *Adabiyāt-e ‘Erfānī va Asātīr-shenākhtī*, 20(77), pp. 99–130. https://doi.org/10.30495/mmlq.2024.709157. [In Persian].
Shahriārī, H. (2025). “Mānaviat; Algū’ī barāye Tedāvom va Talfīq-e Asātīr-e Īrānī bā Asātīr-e Sāmī-Eslāmī dar Nokhostīn Qarn-hā-ye Eslāmī.” *Kohan-nāmeh-ye Pazhouheshgāh-e ‘Olūm-e Ensānī*. (Forthcoming). [In Persian].
Sedīghīān, M. (2007). *Farhang-e Asātīrī–Hamāsi-ye Īrān be Revāyat-e Manābe‘-e Ba‘d az Eslām:* Pishdādiyān. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
Salaḥ, Mahdi. (2003). "The Iranian Identity from the Perspective of Sistan's History, with an Emphasis on the Role of the Saffarids in the Reconstruction of National Identity." Muta'ālāt-e Melli, 4(16), pp. 35-64. 20.1001.1.1735059.1382.4.16.2.2. [In Persian].
Ṭabarsī, F. ibn H. (2000). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: Nāser Khosrow. [In Persian].

‘Alam, M. R., & Joudakī, M. ‘Alī. (2014). “Hovīyat-e Īrānī dar Andīshe-ye Tārīkh-negārī-ye Ibn Balkhī.” *Motāle‘āt-e Tārīkh-e Farhangī*, 6(22), pp. 21–52. [In Persian].

Kārdgar, Y., & Shahriārī, H. (2020). “Bāz-namāyī-ye Asātīr-e Īrānī dar Ketābhā-ye Tārīkhī-ye Fārsī.” *Zabān va Adabiyāt-e Fārsī* (Khārazmī), 28(34), pp. 255–277. http://dx.doi.org/10.52547/jpll.28.89.255. [In Persian].

Gardīzī, ‘A. H. ibn Ẓ. (1984). *Zayn al-Akhbār*. Edited by ‘Abd al-Hayy Habībī. Tehran: Bongāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb. [In Persian]

Lambton, A. (1993). *Tārīkh-e Dowlat-e Saljūqī*. Translated by Ya‘qūb Ājand. Tehran: Khwārazmī. [In Persian].

Majmal al-Tavārīkh va al-Qeṣaṣ. (1939). Edited by Malek al-Sho‘arā Bahār. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian].

Nioli, G. (2017). *Joghrafiyā-ye Asātīrī-ye Sīstān dar Moton-e Avesta’ī va Pahlavī*. Translated by Hamīd Mohabbī. Tehran: Samt. [In Persian].

Hamadanī, Sheikh R. al-D. F. (1994). *Jāme‘ al-Tavārīkh*. Edited by Mohammad Roshan and Mostafā Mūsavī. 1st ed. Tehran: Alborz. [In Persian].

Iranian Studies
Online ISSN: : 2252-0643
https://jis.ut.ac.ir

A Structural and Content Analysis of the Taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree Issued by Tīmūr Gurkānī in Favor of Mīr Ikhtiār al-Dīn Ḥasan al-Ṭabāṭabāʾī al-Bihbahānī from the Late Zand Period

Seyyed Mohammad Manssor (Tabatabae Behbahani) [1], **Alireza Khazaei** [2]

1.Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran. Tehran, Iran.Email: mansoor@ut.ac.ir

2. M.A student of History of ancient Iran, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Iran.Email: alireza.khazaei@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
February 20, 2026

In Revised Form:
April 5, 2026

Accepted:
May 21, 2026

Published Onlin:
May 30, 2026

Keywords:
Siyurghal; Tīmūr Gurkānī; Ṭabāṭabāʾī Sayyids of Bihbahān; Legal Documents; Bihbahān; Taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree.

Abstract

The present article examines the structural and content-based aspects of a certification document related to a siyurghal decree issued by Tīmūr Gurkānī in favor of Mīr Ikhtiār al-Dīn Ḥasan al-Ṭabāṭabāʾī al-Bihbahānī. This taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree, written in the late Zand period (probably between 1201–1206 AH), is the only known document that extensively addresses not the original siyurghal decree issued by Tīmūr Gurkānī, but rather the formal confirmation of such a decree. The primary aim of this study is to conduct a thorough analysis of the internal and external elements of the taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree, examine the social status of the family that received the siyurghal, evaluate its historical authenticity, and compare it to existing examples of siyurghal decrees from various historical periods. This comparative analysis reveals that, unlike the original siyurghal decrees, such taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree were generally informal, non-bureaucratic documents whose legitimacy relied on the seals and testimonies of local elders, notables, and dignitaries. Accordingly, the document under examination stands as a unique case for identifying and evaluating taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree, particularly from the late Zand era. The authors in the present article have attempted, by structurally and content-wise examining the existing taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree and comparing it with the structure and content of Siurghal decrees based on previously published examples of Siurghal decrees, to identify the similarities and differences between these two types of documents and to distinguish their various aspects from one another.

Cite this The Author(s): Manssor (Tabatabae Behbahani), S. M., Khazaei, A.,(2026): Proposal for Determining the Function and Chronology of Qaleh Dokhtar (Maiden's Fortress) of Sāveh. Iranian Studies Vol. 16, No. 1, Spring-(123-149). https://doi.org/10.22059/jis.2026.402271.1369

Publisher: University of Tehran Press.
© Author(s) retain the copyright. Seyyed Mohammad Manssor (Tabatabae Behbahani), Alireza Khazaei
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.402271.1369

1. Introduction

This article presents a detailed structural and contentual analysis of a historical document known as a Siwārghāl certificate, issued by Amir Timur Gūrkānī (Tamerlane) in favor of Mirkhwāj al-Dīn Ḥaṣan Ṭabāṭabāʾī of Behbahān. The certificate was issued in the late Zand period, likely between 1786 and 1792 CE (corresponding to 1201-1206 AH). What renders this document exceptionally significant is that it is not the original imperial edict itself, but rather a certification (tadqīqnāmah) of such an edict. It stands as the only known document that meticulously details the process of certifying a Siwārghāl, rather than focusing on the edict's content. The primary objective of this research is to conduct a meticulous analysis of the internal and external elements of this certificate, to ascertain the social standing of the family who were the beneficiaries of the Siwārghāl, and to evaluate its historical authenticity through a comparative assessment with other known examples of Siwārghāl edicts from various historical periods. Through this comparative study, the findings of this research reveal a critical distinction: Siwārghāl certificates, unlike the original imperial edicts, are typically non-bureaucratic and contractual documents whose validity is contingent upon the seals and attestations of local notables, elders, and dignitaries (akābir, shuyūkh, and maʿārīf). Consequently, the document under examination serves as a unique and invaluable case study for understanding and evaluating the nature of Siwārghāl certificates, particularly from the twilight of the Zand era. In this paper, the authors endeavor to analyze the structure and content of the extant Siwārghāl certificate and, by comparing it with the structure and content of other published Siwārghāl edicts, identify their points of convergence and divergence, thereby distinguishing the essential characteristics of each document type.

2.Structural Analysis of the Certificate

A structural analysis of the certificate reveals a format that is both formal and pragmatic, differing markedly from the highly stylized and formulaic language of a chancellery-issued imperial edict (farmān). The document is not written on the large, official paper typically reserved for royal decrees. Instead, it likely employs a more standard, smaller-sized format, reflecting its role as a practical instrument for local legal and social validation. The text begins with a clear and unambiguous statement of purpose: to authenticate and confirm the details of a previously issued Siwārghāl from Amir Timur. It meticulously identifies the beneficiary, Mirkhwāj al-Dīn Ḥaṣan Ṭabāṭabāʾī, specifying his lineage and place of origin (Behbahān). The core of the certificate details the privileges and rights confirmed by the original edict, which may include land ownership, tax exemptions, judicial authority, or other forms of hereditary privilege. Crucially, the document does not claim to be a direct copy of the emperor's command. Instead, it presents itself as a certification—a sworn statement attesting to the existence and content of the original imperial decree. This is underscored by the presence of multiple seals and signatures from local witnesses and respected figures. These seals are not merely decorative; they are the very foundation of the document's legal and social authority in its local context. The structure, therefore, prioritizes attestation and communal validation over the unilateral authority of the central state, highlighting a fascinating interplay between imperial decree and local customary law.

3.Contentual Analysis and Social Context

The content of the certificate provides deep insights into the social and political dynamics of late Zand Iran. The bestowal of a Siwārghāl originally issued by Timur, a figure from the 14th century, is a remarkable act. It suggests a deliberate strategy by the Zand rulers (or perhaps by local power brokers) to legitimize contemporary land holdings and privileges by linking them to the prestigious and historically distant authority of Timur. This act of "reviving" an ancient imperial grant served to sanctify property rights and place them beyond the reach of contemporary political disputes or the whims of the sitting Zand shahs. The certificate explicitly names Mirkhwāj al-Dīn Ḥaṣan Ṭabāṭabāʾī as the beneficiary, situating the Ṭabāṭabāʾī family—a prominent and respected lineage in Behbahān—as the rightful holders of these privileges. This

points to the significant role of local aristocratic families in administering land and justice on behalf of the state, even during a period of centralized rule. The certificate's language, which emphasizes the attestation by local akābir and shuyūkh, reveals that the true power to validate such rights resided within the local community. The central government's role was to issue the original edict, but the local community's role, as formalized in this certificate, was to recognize and enforce it. This symbiotic relationship between the state and local elites was crucial for maintaining social order and stability. The certificate, therefore, is not just a legal text; it is a snapshot of a social contract, where imperial authority was mediated and made effective through the consent and validation of local society.

4.Comparative Analysis and Historical Authenticity

A comparative analysis with other published Siwārghāl edicts from periods such as the Timurid, Safavid, and Qajar dynasties illuminates the unique position of this Zand-era certificate. Imperial Siwārghāl edicts are typically characterized by their grandiloquent language, invocation of divine authority, and explicit command to provincial governors and officials to enforce the grant. They are instruments of top-down power. The certificate under study, however, represents a bottom-up validation. It is a response to the imperial edict, not the edict itself. Its authority comes from the collective endorsement of the local community, not from the solitary seal of the monarch. This distinction is paramount. It suggests that over time, the practical implementation of a Siwārghāl evolved. While the original imperial decree remained the ultimate source of legitimacy, its local application required a secondary, community-based certification to be fully effective. This process acted as a crucial check and balance, ensuring that imperial grants were not only issued but also recognized and respected within the locality they affected. Regarding historical authenticity, the certificate's detailed description of the original edict, combined with its multiple local attestations, lends it a high degree of credibility. It is unlikely to be a forgery, as its purpose was not to deceive the central court but to serve a practical, local legal function. The very existence of such a document challenges the simplistic view of state power as monolithic and highlights the complex, negotiated nature of authority in pre-modern Iran.

5.Conclusion

In conclusion, the Siwārghāl certificate for Mirkhwāj al-Dīn Ḥaṣan Ṭabāṭabāʾī is a document of profound historical significance. Its structural and contentual analysis reveals it to be a key to understanding the mechanics of land tenure and social power in late Zand Persia. It demonstrates the critical role of local validation in the implementation of imperial law, showcasing a dynamic where state authority and communal consent were interdependent. By distinguishing between the original imperial edict and its local certification, this research illuminates a nuanced aspect of Iranian administrative history. The certificate stands as a testament to the enduring power of tradition, the pragmatic adaptation of historical precedents, and the indispensable role of local elites in the governance of the realm. It is not merely a record of a past transaction but a valuable artifact that enriches our understanding of the intricate web of power, society, and law in a transitional period of Iranian history.

دانشگاه تهران

پژوهش‌های ایرانشناسی

شاپای الکترونیکی: ۰۶۴۳-۲۲۵۲

https://jis.ut.ac.ir

بررسی ساختاری و محتوایی تصدیق‌نامهٔ فرمان سیورغالی از امیرتیمور گورکانی در حق میر اختیارالدّین حسن طباطبائی بهبهانی از اواخر دورهٔ زندیه

سید محمد منصور (طباطبائی بهبهانی)✉[۱]، علیرضا خزایی[۲]

۱.دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران. تهران، ایران. رایانامه: mansoor@ut.ac.ir

۲.دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان، دانشگاه تهران. تهران، ایران. رایانامه: alireza.khazaei@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۰۲

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۳۱

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۱۰

واژه‌های کلیدی:
سیورغال، تصدیق‌نامه، تیمور گورکانی، سادات طباطبائی بهبهان، اسناد حقوقی، بهبهان

چکیده

مقالهٔ حاضر به بررسی ساختاری و محتوایی یک تصدیق‌نامه مربوط به فرمان سیورغال صادره از سوی امیر تیمور گورکانی در حق میر اختیارالدین حسن طباطبائی بهبهانی می‌پردازد. این تصدیق‌نامه در اواخر دوره زندیّه (احتمالاً میان سنوات ۱۲۰۱ الی ۱۲۰۶ق.) نگاشته شده و تنها سند شناخته شده ای است که به شکلی مفصل، نه اصل فرمان صادره از سوی امیر تیمور گورکانی، بلکه تصدیق یک فرمان سیورغال را مورد توجه قرار می‌دهد. هدف اصلی این پژوهش، تحلیل دقیق عناصر درونی و بیرونی تصدیق‌نامه، شناخت جایگاه اجتماعی خانوادهٔ دریافت‌کنندهٔ فرمان سیورغال، ارزیابی اصالت تاریخی و سنجش تطبیقی آن با نمونه‌های موجود از فرامین سیورغال در ادوار مختلف است. از رهگذر این مطالعهٔ تطبیقی، یافته های پژوهش حاضر نشان می دهد که تصدیق‌نامه‌های سیورغال برخلاف اصل فرامین سیورغال، غالباً اسنادی غیردیوانی و توافقی‌اند که اعتبارشان مبتنی بر مُهر و گواهی اکابر، شیوخ و معاریف محلّی است. بر این اساس، سند مورد بررسی به‌عنوان نمونه‌ای فی الحال منحصربفرد به جهت شناخت و ارزیابی تصدیق‌نامه‌های سیورغال، خاصه از اواخر دوران زندیه، قابل اعتناست. نویسندگان در مقالهٔ حاضر کوشیده‌اند تا با بررسی ساختاری و محتوایی تصدیق نامهٔ سیورغال موجود و تطبیق آن با ساختار و محتوای فرامین سیورغال براساس نمونه های پیش تر منتشر شده از فرامین سیورغال با روش توصیفی، نقاط اشتراک و افتراق این دو نوع سند را نیز معین نموده و وجوه مختلف ایشان را از یکدیگر تمایز دهند.

استناد: منصور (طباطبائی بهبهانی)، سید محمد، خزایی، علیرضا ؛(۱۴۰۵): بررسی ساختاری و محتوایی تصدیق نامهٔ فرمان سیورغالی از امیرتیمور گورکانی در حق میر اختیارالدّین حسن طباطبائی بهبهانی از اواخر دورهٔ زندیه: پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار، (۱۴۹-۱۲۳).

https://doi.org/10.22059/jis.2026.402271.1369

CC BY NC

ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: سید محمد منصور (طباطبائی بهبهانی)، علیرضا خزایی

۱. مقدمه

در بررسی‌های تاریخی، فرهنگی و تمدنی، توجه دقیق به معنا و کارکرد واژگان و اصطلاحات اهمیت فراوان دارد. این مفاهیم، ابزار انتقال دانش‌ها و تجربه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی‌اند و گاه درک سیر تحول جوامع گذشته را دشوار یا آسان می‌سازند. یکی از این اصطلاحات کلیدی، «فرمان سیورغال» یا به اختصار «سیورغال» است؛ واژه‌ای بنیادین در فهم نظام زمین‌داری و مالکیت اراضی ایران که از قرن نهم هجری به بعد، تحول‌های معنایی و ساختاری متعددی را پشت سر گذاشت و تا شکل‌گیری نظام اداری جدید در میانه قرن چهاردهم هجری، نقشی پررنگ در حیات اجتماعی ایرانیان داشت (ورهرام، ۱۳۶۶: ۶۶۷). سیورغال در اصل از واژهٔ مغولی *سیورغاتمیش* به معنای «بخشش» یا «انعام» گرفته شده است (اشپولر، ۱۳۵۷: ۳۳۱؛ محمدپادشاه، ۱۳۳۶: ۲۵۴۷). علی صفری آق‌قلعه (۱۳۹۹: ۵۰–۵۴) از جمله کسانی است که مفصل‌ترین بررسی را درباره معنای این اصطلاح انجام داده است. با این حال، اهمیت سیورغال تنها در معنای لغوی آن نیست، بلکه در کارکرد تاریخی و حقوقی آن نهفته است؛ چرا که از طریق فرامین سیورغال می‌توان بخشی از روابط میان حاکمان و گروه‌های اجتماعی را بازشناخت. در ساختار اداری ایران پیشامشروطه، خاصّه از قرن نهم تا دهه‌های نخست قرن چهاردهم هجری، سیورغال سندی قانونی و هنجاری بود که حدود اختیارات حکام محلی و قواعد نظم اجتماعی را مشخص می‌کرد. از این منظر، فرامین سیورغال جلوه‌ای از ارادهٔ سیاسی سلاطین و تلاشی برای ایجاد یا تثبیت نظم، عدالت و قراردادهای اجتماعی به‌شمار می‌رفتند و در پژوهش‌های تاریخی ایران، همواره به‌عنوان مدارکی کلیدی در شناخت ساختار تملک، قدرت محلی و سیاست‌های زمین‌داری مورد توجه بوده‌اند. با این حال، نوع خاصی از این اسناد با عنوان *تصدیق‌نامه سیورغال* کمتر شناخته شده است. تصدیق‌نامه در حقیقت تأیید رسمی تداوم اعتبار فرمان پیشین است که به ورّاث صاحب سیورغال اعطا می‌شده است. این اسناد تاکنون کمتر بررسی شده و در بسیاری موارد اصلاً شناسایی نگردیده‌اند. اهمیت تصدیق‌نامه‌ای که در این مقاله بررسی می‌شود از همین‌جاست: متنی از اواخر دوره زندیه درباره تأیید فرمان سیورغالی از عصر تیموری، که افزون بر ارزش آن در شناخت تاریخ محلی بهبهان، نمونه‌ای کم‌نظیر از اسناد حقوقی و اجتماعی ایران در دوره زندیه به‌شمار می‌آید؛ متنی که مطالعه آن می‌تواند زوایای تازه‌ای از مناسبات میان حاکمیت مرکزی، طبقات صاحب‌نفوذ محلی و جایگاه حقوقی اسناد غیردیوانی را آشکار سازد و زمینه‌ساز تحقیقات بعدی باشد.

۲.بیان مسئله و روش پژوهش

سندی که محور این پژوهش است، «تصدیق برقراری فرمان سیورغالی از سوی تیمور گورکانی برای میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی» است؛ سندی که در آغاز قرن سیزدهم هجری قمری نگارش یافته است. بر اساس روایت سید احمد دیوان‌بیگی شیرازی در *حدیقه‌الشعراء*، اصل

فرمان سیورغالِ مورد اشاره تا اواخر همان قرن در اختیار خاندان سادات طباطبایی بهبهان بوده است (دیوان‌بیگی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۳۸–۱۴۴۱). از توضیحات او برمی‌آید که یا خود سند را دیده، یا گزارشش را از شخصی که به اصل فرمان تیموری دسترسی داشته، نقل کرده است. امّا این تصدیق‌نامه پیش‌تر صرفاً در قالب بازخوانی متن و تصویر آن، با عنوان «سیورغال تیمور در حق میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی» در مجله *بخارا* منتشر شده بود (منصور طباطبایی، ۱۴۰۲)، و انتشار مذکور حاوی کاستی‌هایی از متن اصلی و فاقد تحلیل تاریخی و سندشناختی لازم بود. همچنین، بخش‌هایی مانند سوابق خاندانی میر اختیارالدین طباطبائی بهبهانی، زمان احتمالی نگارش سند و مقایسه اجزای آن با فرامین سیورغال در ان مقاله، توجه قرار نگرفته بودند. پژوهش حاضر می‌کوشد این جنبه‌های مغفول را بررسی کند و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱.میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی که بوده است و خاندان او در تاریخ محلی بهبهان چه جایگاهی داشته‌اند؟

۲.سند مورد نظر در چه دوره‌ای نگارش یافته و آیا می‌توان اصالت واگذاری سیورغال را بر پایه سوابق تاریخی دیگر تأیید کرد؟

۳.شباهت‌ها و تفاوت‌های میان فرمان سیورغال و تصدیق‌نامهٔ سیورغال چیست و چه نتایجی از مقایسهٔ آن‌ها به دست می‌آید؟

در این پژوهش، روش توصیفی – تحلیلی به کار گرفته شده است. داده‌ها از راه مطالعهٔ کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند و مبنای تحلیل، بررسی و تطبیق گزارش‌های تاریخی، منابع چاپی، اسناد بازمانده و متون پژوهشی پیشین درباره نظام سیورغال و خانوادهٔ طباطبائی بهبهان است. این شیوه، امکان شناسایی زمینه‌های تاریخی سند و درک نقش آن در ساختار قدرت و مالکیت محلی را فراهم می‌کند و برای تحقیقات بعدی نیز راهگشاست؛ بنابراین، این مقاله نه‌تنها به بازخوانی سند و شناخت اجزای آن می‌پردازد، بلکه جایگاه و اهمیت آن را هم به صورت ضمنی در تاریخ حقوقی و اجتماعی ایران دوره‌ی زندیه و اوایل قاجاریه روشن می‌سازد. چراکه بسط این موضوع، می‌تواند موضوع مقاله‌ای دیگر باشد.

۳. پیشینهٔ پژوهش‌های مرتبط با سیورغال

فرمان‌های سیورغال به‌سبب اهمّیت‌شان در شناخت نظام تملک، قدرت محلی و سیاست‌های زمین‌داری سلاطین و امیران، همواره مورد توجه پژوهشگران بوده‌اند. بررسی‌های متعددی در این‌باره انجام شده است و بر این اساس، می‌توان آن‌ها را به دو دستهٔ اصلی تقسیم نمود:

الف) تحقیقاتی که بر مطالعهٔ فرامین سیورغال متمرکز بوده‌اند: ولادیمیر مینورسکی (۱۹۳۸) در مقاله‌ای با عنوان «سیورغالی از قاسم ابن جهانگیر آق‌قویونلو ۱۴۹۸/۹۰۳»، والتر هینتس (۱۹۵۲) در مقالهٔ «دو فرمان معافیت مالیاتی»، هُرست (۱۹۵۵) در مقالهٔ «یک فرمان معافیت از شاه محمّدخدابنده مربوط به سال ۱۵۸۱/۹۸۹»، پاپازیان (۱۹۵۶) در کتاب *اسناد فارسی ماتنادران؛*

فرمان‌ها، هرمان (۱۹۸۶) در مقالهٔ «دو فرمان از شاه اسماعیل نخست»، ورهرام (۱۳۶۶) در مقالهٔ «بررسی چند سند تاریخی ایران: سیورغال و مسلّمی»، لمبتون در مقالهٔ «دو سیورغال صفوی» (لمبتون، ۱۹۵۲؛ ۱۳۶۲) و بوسه (۱۳۶۷) در کتاب *پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی؛ بر مبنای اسناد دوران آق‌قویونلو، قراقویونلو و صفوی* و علی صفری آق‌قلعه (۱۳۹۹) در مقالهٔ «یک فرمان سیورغالِ هودبری به زبان فارسی از اوزون حسن آق قویونلو در یک مرقّع خطّ و ملاحظاتی در باب گونه‌ها و شیوه های حفظ اسناد در گذشته».

ب) تحقیقاتی که جوانب سیاسی، اجتماعی و اداری فرامین سیورغال و نظام زمین‌داری را مورد توجه قرار داده‌اند، همچون: پطروشفسکی در مقالهٔ «یادداشتی دربارهٔ نظام سیورغال» و سپس در رساله‌ای با عنوان *جستارهایی دربارهٔ تاریخ روابط فئودالی در آذربایجان و ارمنستان در قرن شانزدهم تا آغاز قرن نوزدهم میلادی* (پطروشفسکی، ۱۹۴۹الف؛ ۱۹۴۹ب)، ماساتسو موراکامی (۱۹۶۱) در مقالهٔ «منشأ وضعیت زمین‌داری در مغولستان، به ویژه ارتباط آن با سویرغال، قوبی و امیور»، رهربُرن (۱۹۷۷) در مقالهٔ «دولت‌خانه و مطلق‌گرایی در ایران صفوی»، ایلبر اورتای‌لی (۱۹۷۸) در مقالهٔ «سرمنشأهای نظام اراضی در عثمانی»، افندی‌یف (۱۹۷۹) در مقالهٔ «نظام سیورغال و سیاست تمرکز قدرت در دوران حکومت آق‌قویونلو و صفویان آغازین»، کاظم پایداش (۲۰۰۶) در مقالهٔ «احمد بیگ آق‌قویونلو و تلاش او برای پیاده‌سازی نظام اداری عثمانی در دولت آق‌قویونلو»، شیرین بیانی (۱۳۴۹) در مقالهٔ «بررسی اوضاع اجتماعی ایران از خلال جامع التواریخ رشیدی» و رضازاده لنگرودی (۱۳۹۴) در مقالهٔ «تاریخ نهاد سیورغال در ایران».

با این حال، هیچ‌یک از این آثار به پیشینهٔ اهدای زمین با شکل و کارکردی مشابه سیورغال در دوران‌های کهن‌تر نپرداخته‌اند. تنها حسین بادامچی (۱۳۹۵) در پژوهشی درباره «سواره‌نظام بابلی در ارتش هخامنشی» به موردی از این نوع بخشش زمین در الواح بابلی دورهٔ هخامنشی اشاره کرده است. همچنین امیرتیمور رفیعی (۱۳۸۸) کوشیده است نظام اقطاع و سیورغال را در دوران ایلخانی و تیموری با یکدیگر مقایسه کند. درعین‌حال، در میان آثار موجود، هیچ پژوهشی تاکنون به «تصدیق‌نامهٔ سیورغال» نپرداخته است؛ یعنی سندی که وجود سیورغال را تأیید کند، نه آن را اعطا. بیشتر تحقیقات گذشته، تنها به توصیف تاریخچه، حدود و مصادیق اعطای سیورغال توسط سلاطین یا اهمیّت آن در نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اداری بسنده کرده‌اند. از همین رو، تصدیق‌نامهٔ موردِ بحث در این پژوهش از منظر تاریخی و سندشناختی جایگاهی ویژه دارد، زیرا نمونه‌ای تا به این لحظه یگانه از دوران زندیه است و برای نخستین بار مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در میان پژوهش‌های گوناگون درباره سیورغال، تاکنون هیچ‌یک به اسنادی نپرداخته‌اند که متضمّن تصدیق سیورغال باشند. تمام مطالعات پیشین صرفاً بر تاریخچه، حدود و فرمان‌های اعطای سیورغال از سوی سلاطین و امیران متمرکز بوده‌اند و موردی از تصدیق‌نامه، به ویژه متعلق به دوران زندیه، گزارش نشده است. از همین‌رو، تصدیق‌نامهٔ مورد بررسی در این

پژوهش از نظر تاریخی و سندشناختی جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا برای نخستین بار نمونه‌ای از تأیید رسمی سیورغال را معرفی می‌کند و امکان بررسی تطبیقی آن با دیگر سیورغالات موجود را فراهم می‌سازد. پژوهش حاضر با محور قرار دادن این تصدیق‌نامه، از سطح توصیف نهاد سیورغال فراتر می‌رود و سازوکارهای حقوقی و عرفی محلی را نیز آشکار می‌کند؛ سازوکارهایی که جوامع بومی در نبود نظام دیوانی رسمی با اتکا به شهادت شهود و مهرها برای حفظ مشروعیت و تداوم اسناد حقوقی و اقتصادی خود به‌کار می‌بردند. بدین‌گونه، این تحقیق نه تنها گونه‌ای تازه از اسناد تاریخی را به مطالعات سیورغال می‌افزاید، بلکه با اشاره به ابعاد حقوقی محلی و دوره‌ای کمتر بررسی‌شده، گامی مهم در پُر کردن خلأ پژوهش‌های پیشین و گشودن مسیر تازه‌ای برای مطالعات تطبیقی آینده برمی‌دارد.

۴.دربارهٔ خاندان میر اختیارالدّین حسن طباطبائی بهبهانی

میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی، نوادهٔ سید عمادالدین مطهر فقیه است؛ فقیهی از علمای برجسته امامیه که بنا بر روایات مشهور، در قرن هفتم هجری به فرمان خواجه نصیرالدین طوسی و با هدف گسترش تشیع به بهبهان و ارجان مهاجرت کرد. وی سر سلسلهٔ سادات طباطبایی بهبهان به‌شمار می‌رود (منصور طباطبایی، ۱۳۹۱الف: ۸۹۹–۹۰۷). بر اساس نسب‌نامهٔ میر اختیارالدین حسن، ثبت‌شده در *تذکره عبیدلی* و *تحفه‌الأزهار و زلال‌الأنهار*، که با نسب‌نامهٔ موجود در میان خاندان سادات طباطبایی بهبهان کاملاً مطابقت دارد، تبار وی چنین ضبط شده است:

«سیّد اختیارالدّین حسن بن عزّالدّین اسحاق بن عمادالدّین مطهر فقیه بن شمس‌الدّین محمّد بن مجدالدّین اسماعیل بن کمال‌الدّین محمود بن شمس‌الدّین علی بن نجم‌الدّین محمود بن مسلم بن ابی‌الکتاب شمس‌الدّین محمّد بن قاسم بن اسماعیل القاضی المخلّی ابن الإمام احمد الناصرالدین‌الله بن الإمام یحیی الهادی الی الحق بن الحسین الرسی بن قاسم الرسی ابن ابراهیم طباطبا بن اسماعیل الدیباج الأکبر ابن ابراهیم الغمر ابن الحسن المثنی ابن الإمام الحسن المرتضی بن الإمام امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السّلام» (عبیدلی، ۱۳۷۹: ۶۷؛ الحسینی المدنی، ۱۳۷۸: ج۲، ۲۹۳–۲۹۴؛ منصور طباطبائی، ۱۳۹۱ب: ۳۶).

با وجود ارتباط نزدیک میان سید عمادالدین مطهر فقیه و خواجه نصیرالدین طوسی، نمی‌توان سابقهٔ حضور خاندان طباطبایی در مناطق بهبهان و ارجان را محدود به قرن هفتم هجری دانست. بنا بر منابع رجالی، حضور این خاندان در ناحیهٔ ارجان دست‌کم از اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری مستند است (منصور طباطبایی، ۱۳۹۱ب: ۳۶–۳۸). از این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که رشد و برکشیدگی این خاندان و ورود آنان به مناصب دیوانی در قرن هفتم رخ داده است. در تأیید این فرض، دو نقل تاریخی قابل اشاره است. نخست، گزارش میرزا صالح گرمرودی در سال ۱۲۶۰ق که حضور سادات طباطبایی در منطقهٔ یادشده را، به نقل از بزرگان آنان، نزدیک به هزار سال دانسته است (گرمرودی، ۱۳۷۰: ۱۶۷). با احتساب این فاصله زمانی از زمان نگارش سفرنامهٔ گرمرودی، تاریخ یادشده حدود سال ۲۶۰ هجری و هم‌زمان با میانهٔ قرن سوم هجری خواهد بود؛ زمانی بسیار پیش‌تر از قرن هفتم و مطابق با فرض پژوهش حاضر. نقل

دوّم از سید احمد دیوان‌بیگی شیرازی در *حدیقه‌الشعراء* است که به قرینهٔ گفتهٔ گرمرودی، ورود خاندان طباطبایی به منطقهٔ بهبهان و ارجان را قدیم‌تر از قرن هفتم می‌داند و نخستین فرد نامدار این خاندان را «سید فقیه» می‌خواند. نقل او به این صورت آمده است: «یک سلسله از سادات عالی-درجات طباطبائی در سوالف زمان، نقل مکان به حدود ارّجان بهبهان کرده‌اند و اوّل نامدارشان سیّد عمادالدین مطهر فقیه است که مزارش اکنون ظاهر است» (دیوان‌بیگی شیرازی، ۱۳۶۶: ج۲، ۱۴۳۸–۱۴۴۱).

بر اساس گزارش *التذکره فی الأنساب المطهره*، سید فقیه پنج فرزند به نام‌های ۱. جلال‌الدین، ۲. احمد، ۳. اسماعیل، ۴. محمود و ۵. اسحاق داشته است (عبیدلی، ۱۳۷۹: ۶۷). از نسل این پنج تن، چهار شاخه یا تیرهٔ اصلی پدید آمده است: ۱. سادات طباطبایی، ۲. میرزایان بهبهان، ۳. سادات مرتضوی و ۴. سادات میرحسن‌خانی (منصور طباطبایی، ۱۳۹۱ب: ۳۷). چنان‌که در ادامه خواهد آمد، نام‌ها و امضاهای مندرج در تصدیق‌نامهٔ سیورغال مورد مطالعه نیز اغلب به نوادگان نسبی یا سببی همین چهار تیره تعلق دارند. اعضای این خاندان‌ها در ولایت بهبهان و کهگیلویه مناصب اداری و دیوانی مختلفی همچون «شیخ‌الاسلام»، «محتسب»، «قاضی» و «کلانتر» بر عهده داشتند و در عصر قاجار، برخی از آنان با عنوان «رئیس‌التجّار بهبهان» نیز شناخته می‌شدند. در میان این تیره‌ها، خاندان «کلانتران بهبهان» به‌سبب موقعیت اداری و حکومتی خود بیش از دیگران در منابع تاریخی شهرت یافته‌اند (برای آگاهی بیشتر، نک: منصور طباطبایی، ۱۳۹۱ب: ۳۵–۵۴). همان‌گونه که در ادامه اشاره خواهد شد، میرزا علیرضاخان اوّل طباطبایی بهبهانی و فرزندش میرزا سلطان محمدخان اوّل طباطبایی بهبهانی، از برجسته‌ترین اعضای شاخهٔ کلانتران، از حدود سال ۱۱۷۰ تا ۱۲۱۷ق به‌عنوان زعمای بازماندگان میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی شناخته می‌شدند و به‌طور موروثی عهده‌دار حکومت بهبهان و کهگیلویه بودند (همان). از آنجا که زمان نگارش تصدیق‌نامهٔ سیورغال مورد بررسی، با دوران حکومت میرزا سلطان محمدخان در این نواحی هم‌زمان است، در کنار بررسی احوال میر اختیارالدین حسن، اشاره‌ای کوتاه نیز به زندگانی او نیز خواهیم داشت تا تصویری روشن‌تر از اهمیّت تاریخی و زمانه‌ی نگارش این تصدیق‌نامه به‌دست آید.

۴-۱. میر اختیارالدّین حسن طباطبائی بهبهانی

دربارهٔ میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی تاکنون پژوهشی مستقل انجام نشده است، جز مدخلی کوتاه در کتاب *کارنامهٔ بهبهان؛ ناموران ارجان، کهگیلویه و بهبهان* (منصور طباطبایی، ۱۳۹۱الف: ۸۳–۸۴). منابع موجود نیز دربارهٔ جزئیات زندگی او اندک‌اند و اطلاعات مستقیمی از سوانح حیاتش در دست نیست. با این حال، می‌توان اشاره کرد که مسجدی در شهر بهبهان به نام او، یعنی «مسجد میر اختیارالدین»، از یادگارهای وی به‌شمار می‌رود. آخرین گزارشی که نام او را در بر دارد و از جایگاه برجسته‌اش در میان امیران و حکام روزگارش خبر می‌دهد، روایت ابوبکر تهرانی در *تاریخ دیاربکریه* است. او در این منبع از سفارت میر اختیارالدین به نمایندگی از

علی‌بیگ، حاکم منصوبِ جهانشاه قره‌قویونلو در شیراز، به دربار سلطان ابوسعید میرزا تیموری یاد می‌کند. این مأموریت سیاسی با هدف اظهار اطاعت و انقیاد حاکم شیراز نسبت به سلطان تیموری انجام گرفته بود و نشان از جایگاه سیاسی و اعتبار بالایی دارد که میر اختیارالدین در میان طبقات حاکم آن دوره داشته است: آخرالأمر [سیّدی علی‌بیگ]، زبده‌السادات و الاشراف، سیّد اختیارالدّین حسن بهبهانی، که در کرم مرتضی دوران و در صحّت نسب و رفعت شأن، مشهور ایران است و خال خود و مولانا شمس‌الدّین همراه کرده، روانه به جانب حدود اردبیل که معسکر سلطان ابوسعیدمیرزا بود ساخت و انتظار انکسار می‌کشید» (ابوبکر تهرانی، ۱۳۵۶: ۵۱۷–۵۱۸).

به روایت ابوبکر تهرانی در *تاریخ دیاربکریه*، هنگامی که میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی و همراهانش در مسیر مأموریت سیاسی خود به قزوین رسیدند، نویسندهٔ آن اثر نیز با ایشان دیدار داشته است. اندکی پس از این ملاقات، سپاه سلطان ابوسعید میرزا تیموری که شکست خورده بود وارد قزوین شد و خبر مرگ سلطان در شهر انتشار یافت. پس از این واقعه، تهرانی به‌همراه میر اختیارالدین حسن به دربار «حسن پادشاه»، امیر آق‌قویونلو که ترکان او را به طعنه «اوزون حسن» می‌خواندند، بار یافت. در این دیدار، میر اختیارالدین از امیر آق‌قویونلو برای حاکم شیراز، یعنی علی‌بیگ، ضمانت و استمالت کافی دریافت کرد. با این حال، پس از بازگشت هیئت به شیراز، اوضاع دگرگون شده بود؛ یوسف میرزا بن جهانشاه قره‌قویونلو پیش از آنان به شهر رسیده بود و علی‌بیگ ناگزیر به سوی یزد گریخت (نک. منصور طباطبایی، ۱۳۹۱الف: ۸۳–۸۴؛ تهرانی، ۱۳۵۶: ۵۱۷–۵۱۸).

۴-۲. میرزا سلطان محمّدخان طباطبائی بهبهانی

فرزند میرزا علیرضاخان اوّل است که پس از کشته شدن پدرش در سال ۱۱۷۰ق در نبرد با نیروهای محمّدکریم‌خان زند، به همراه دیگر اعضای خانواده، مطابق فرمان خان زند تا سال ۱۲۰۱ق در شیراز اقامت داشت (حسینی فسائی، ۱۳۶۷: ج۲، ۱۴۷۵–۱۴۷۶؛ غفاری کاشانی، ۱۳۶۹: ۶۹–۷۴؛ بهبهانی، ۱۳۸۹: ۴۰۵–۴۲۰؛ منصور طباطبایی، ۱۳۹۱ب: ۴۳–۴۴). در دوران این تبعید، میان او و آقامحمدخان قاجار روابطی دوستانه پدید آمد؛ روابطی که بعدها بر مناسبات نیکوی خاندان کلانتران بهبهان با دودمان قاجار، به‌ویژه در روزگار آقامحمدخان و فتحعلی‌شاه، تأثیر گذاشت. صاحب *فارسنامهٔ ناصری* بازگشت میرزا سلطان محمّدخان به بهبهان را در سال ۱۲۰۰ق دانسته و آن را با قتل منصوبان زندیه به‌دست ابول‌خان طیبی، کلانتر ایل طیبیِ کهگیلویه، مرتبط می‌داند (نک. حسینی فسائی، همان؛ منصور طباطبایی، ۱۳۹۱ب: ۴۴–۴۵). با این حال، به نظر می‌رسد این واقعه باید پس از خروج جعفرخان زند از بهبهان رخ داده باشد؛ زیرا جعفرخان در زمستان ۱۲۰۰ق و نوروز ۱۲۰۱ق همچنان در بهبهان اقامت داشت و آن شهر را مرکز فرماندهی خود در هنگام اعزام نیرو به خوزستان قرار داده بود (نک. Hambly, 1991: 119–121). پس از بازگشت به وطن، میرزا سلطان محمّدخان از سال ۱۲۰۱ تا ۱۲۱۳ق حکومت ولایت بهبهان و کهگیلویه را در دست داشت. سپس، از ۱۲۱۳ تا ذی‌الحجهٔ ۱۲۱۵ق، در مقام نایب‌الحکومهٔ همان ولایت، در خدمت

محمّدحسین‌خان شیرازی، برادر کوچکتر حاجی ابراهیم‌خان کلانتر شیرازی، به انجام امور دیوانی پرداخت. پس از عزل و قتل محمّدحسین‌خان، تا سال ۱۲۱۷ق که فتحعلی‌شاه قاجار حکومت آن ولایت را به آقاصادق‌خان قاجار واگذار کرد، میرزا سلطان محمّدخان بار دیگر ادارهٔ آن منطقه را عهده‌دار بود و به رتق‌وفتق امور آن همت گماشت (برای بررسی تفصیلی حکومت کهگیلویه و بهبهان در دورهٔ قاجار، نک: منصور طباطبایی، همان: ۴۵–۵۴؛ سیاه‌پور و زکی‌پور، ۱۴۰۴: ۱–۲۶).

۵.اصالت اعطای سیورغال به میراختیارالدّین حسن و زمان نگارش تصدیق‌نامهٔ سیورغال حاضر

برخلاف مدعای برخی پژوهشگران همچون رومر در مقالهٔ «تیمور در ایران» (Römer, 1986: 117) و پایداش در مقالهٔ «احمدبیگ آق‌قویونلو و تلاش او برای پیاده‌سازی نظام اداری عثمانی در دولت آق‌قویونلو» (Paydaş, 2004: 198)، و به پیروی از آنان، رضازاده لنگرودی در مقالهٔ «تاریخ نهاد سیورغال در ایران» (رضازاده لنگرودی، ۱۳۹۴)، که اعطای سیورغال‌های عصر تیمور را غالباً منحصر به بستگان وی یا در حکم پاداشی برای فرماندهان برجستهٔ نظامی دانسته‌اند، بررسی منابع دستِ اولِ آن دوران و اسناد باقی‌مانده از فرامین سیورغال، که برخی از آن‌ها پیش‌تر در پژوهش‌های یادشده در این مقاله نیز معرفی و تحلیل شده‌اند، نشان می‌دهد که برخورداران از سیورغال را می‌توان در پنج گروه عمده طبقه‌بندی کرد: ۱. امیران و نخبگان نظامی زمین‌دار ترک‌ـجغتایی و مغول؛ ۲. بازماندگان خاندان‌های حکومتی و حکّام پیشین؛ ۳. امیرزادگان و شاهزادگان خاندان تیموری؛ ۴. شیوخ، سادات، عرفا، علما و قاضیان؛ ۵. وزیران، دیوان‌سالاران، نویسندگان و هنرمندان (برای تفصیل، نک: ساسان‌پور، ۱۴۰۲: ۵۹–۶۹). علل و انگیزه‌های اعطای سیورغال به هر یک از این گروه‌ها متفاوت بوده است. در میان سادات برخوردار از سیورغال، نام‌هایی چون سید عزالدین هزارجریبی در عهد شاهرخ (حافظ‌ابرو، ۱۳۷۲: ۲۰۵–۲۰۶)، سید نورالدین محمد بن الامیرالکبیر در همان عصر (سمرقندی، ۱۹۴۶: ۶۸۲)، و سید اصیل‌الدین عبدالله حسینی در عهد سلطان حسین بایقرا (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۲۳۴) به چشم می‌خورد. بر پایهٔ همین شواهد می‌توان قول دیوان‌بیگی شیرازی را در *حدیقه‌الشعراء* دربارهٔ وجود «اصل فرمان سیورغالِ مورد بحث» دست‌کم تا روزگار او معتبر دانست (دیوان‌بیگی، ۱۳۶۶: ۱۴۳۸–۱۴۴۱) و تأکید کرد که تصدیق‌نامهٔ حاضر به‌درستی بر مبنای فرمان سیورغالی صادرشده از سوی امیر تیمور گورکانی در حق میر اختیارالدین حسن طباطبایی بهبهانی نگارش یافته است. ازاین‌رو، عدم دسترسی به نسخهٔ اصلی فرمانِ تیموری در روزگار حاضر، نمی‌تواند دلیلی بر بی‌اعتباری یا تردید در اصالت این تصدیق‌نامه به‌شمار رود. بر همین اساس و بر پایهٔ نمونه‌های متعدد گزارش‌شده از اعطای سیورغال به اقشار گوناگون جامعه، باید دیدگاه رومر، پایداش و رضازاده لنگرودی را مبنی بر محدود دانستنِ دامنهٔ واگذاری‌های سیورغال به بستگان تیمور یا صرفاً به فرماندهان نظامی را نادقیق و مردود دانست.

از بررسی قراین درون‌متنی و برون‌متنی چنین برمی‌آید که تصدیق‌نامهٔ سیورغالِ مورد مطالعه، در اواخر عهد زندیه و اوایل قرن سیزدهم هجری تحریر یافته است. در متن سند، سال نگارش به‌روشنی ذکر نشده و به‌نظر می‌رسد تاریخ از قلم افتاده باشد؛ با این حال، می‌توان زمان تقریبی

نگارش آن را از طریق شواهد دیگر بازسازی کرد. در میان اشارات موجود در متن، ذکر نام «میرزا علیرضاخان بن میرزا قوام‌الدین‌خان طباطبایی بهبهانی» با وصف «مرحوم» نشانهٔ مهمی است. از آنجا که براساس سایر منابع تاریخی، شواهدی قطعی از زمان حیات میرزا علیرضاخان در دست است، از قید مذکور می‌توان نتیجه گرفت که نگارش تصدیق‌نامه پس از وفات او صورت گرفته است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه میرزا سلطان‌محمدخان طباطبایی، فرزند و جانشین میرزا علیرضاخان، در سال ۱۲۰۱ق به بهبهان بازگشت، می‌توان تحریر این سند را در فاصلهٔ میان بازگشت وی تا پیش از استقرار کامل حکومت قاجار دانست؛ یعنی در حدود سال‌های ۱۲۰۱ تا ۱۲۰۹ق، در روزگار واپسین فرمانروایان زندیه و هنگامی که میرزا سلطان‌محمدخان منصب کلانتری بهبهان را بر عهده داشت.[۱] حال پرسش این است که آیا شاهد دیگری برای تأیید یا تحدید این بازهٔ زمانی در دست است؟ پاسخ مثبت است. در میان اسامی گواهان تصدیق‌نامه، نام «آخوند ملاعلی بن قطب‌الدین بهبهانی»، صاحب *تفسیر بی‌نقطه*، دیده می‌شود که بنا بر سنگ مزارش در شهر بهبهان، در سال ۱۲۰۶ق درگذشته است (منصور طباطبایی، ۱۳۹۱الف: ۴۵۲–۴۵۳). بر این اساس، باید محدودهٔ زمانی نگارش سند را بار دیگر تنگ‌تر کرد و آن را میان سال‌های ۱۲۰۱ تا ۱۲۰۶ق دانست. این بازهٔ زمانی با بخشی از دوران حکومت‌های متوالی زندیه منطبق است؛ یعنی دورهٔ جعفرخان بن صادق‌خان زند (حک. ۱۱۹۹–۱۲۰۳ق)، صیدمرادخان بن خدامرادخان زند (چهار ماه در ۱۲۰۳ق)، و لطفعلی‌خان بن جعفرخان زند (حک. ۱۲۰۳–۱۲۰۹ق). نبود اشارهٔ صریح به فرمانروای وقت و همچنین عدم ثبت دیوانی تصدیق‌نامه، می‌تواند ناشی از آشفتگی اوضاع سیاسی کشور در آن سال‌ها باشد. از همین‌رو، احتمال ضعیف‌تری نیز می‌توان مطرح کرد که شاید سند در فاصلهٔ ۱۲۰۱ تا ۱۲۰۳ق، یعنی در دورهٔ بی‌ثبات‌تر میان درگذشت جعفرخان و برآمدن لطفعلی‌خان، نگاشته شده باشد (برای اوضاع جانشینان محمّدکریم‌خان زند، نک: شیرازی، ۱۳۶۵). با این همه، قراین در دست، بازهٔ زمانی دوم، یعنی سال‌های ۱۲۰۱ تا ۱۲۰۶ق، را محتمل‌تر نشان می‌دهد و به نظر می‌رسد تصدیق‌نامهٔ سیورغال مورد بحث، در همین محدودهٔ زمانی نگارش یافته باشد.

۶. بررسی مقایسه‌ای ساختار و محتوای فرمان سیورغال و تصدیق‌نامهٔ سیورغال حاضر

۶-۱. مقایسهٔ اجزایی

چنان‌که علی صفری آق‌قلعه در مقالهٔ «یک فرمان سیورغالِ هودبری به زبان فارسی از اوزون‌حسن آق‌قویونلو در یک مرقّع خطّ و ملاحظاتی در باب گونه‌ها و شیوه‌های حفظ اسناد در گذشته» به‌درستی آورده است، فرمان سیورغال را می‌توان مشتمل بر هشت جزء اصلی دانست. با این حال، تصدیق‌نامهٔ سیورغال موضوع بررسی در این مقاله، مطابق جدول تطبیقی که در ادامه خواهد آمد، تنها شامل چهار جزء است. از مقایسهٔ دقیق ساختار درونی فرامین سیورغال با تصدیق‌نامهٔ حاضر چنین برمی‌آید که هرچند این دو نوع سند از حیث ماهیت اداری، سطح صدور، و اعتبار حقوقی تفاوت‌هایی بنیادین دارند، تصدیق‌نامهٔ سیورغال نیز از الگوی ساختاری و

محتوایی فرمان پیروی می‌کند؛ یعنی عناصر اصلی همچون مقدمه، نام ذی‌نفعان، تعیین موضع جغرافیایی املاک، و گواهی جمعی به‌جای ظهریهٔ اسناد دیوانی، هر یک در قالبی محلّی‌تر و بدون تشریفات رسمی بازآفرینی شده‌اند. این تطبیق ساختاری نشان می‌دهد که تصدیق‌نامهٔ سیورغال را نمی‌توان صرفاً سندی محلّی یا غیررسمی تلقی کرد، بلکه باید آن را گونه‌ای معتبر از اسناد حقوقی دانست که با پشتوانهٔ عرفی و اجتماعی خود، نقش استمرار و حفظ مشروعیت تاریخی و حقوقی سیورغالات را در شرایط فقدان یا فروپاشی دستگاه دیوانی متمرکز ایفا می‌کرده‌اند. اتکای چنین اسنادی به گواهی کتبی و شفاهی معاریف محلّی، جایگزینی هوشمندانه برای علائم و تضمین‌های دیوانی رسمی بوده و شایستهٔ بازنگری در درک ما از مفهوم «اعتبار سندی» در نظام اداری ایران پیشامدرن است. تفصیل تطبیقی اجزای فرمان سیورغال و تصدیق‌نامهٔ سیورغال، چنین است:

اجزای فرمان سیورغال	اجزای تصدیق‌نامهٔ سیورغال
اجزای درون متن فرمان: ۱. مقدّمه: به‌گونه‌ای معمول شامل عباراتی است در تأییدات الهی شاه و وظیفهٔ ایجاد عدل به‌توسّط او، ستایش از سوابق خدمات صاحب سیورغال، و اشاره به‌اعطای سیورغال به‌عنوان پاداش خدمات صاحب سیورغال. ۲. نام و القاب گیرندهٔ سیورغال: ممکن است که در خلال مقدّمه درج شود. ۳. خطاب‌ها: عموماً با خطاب قراردادن صاحب‌منصبان، دیوانیان و ساکنان منطقه‌ای که سیورغال از توابع آن است آغاز می‌شود و با درج عبارات و الفاظی همچون «بدانند که» به موضوع ورود خواهد کرد. ۴. تعیین موضع دیوانی: شامل نام جایگاهی که سیورغامیشی رفته با یادکردِ نام دیه و از اعمال فلان موضوع. ۵. قیدِ ممنوعیّت دریافت مالیات و عوارض دیوانی: از رسوم و سنت‌های فرمان‌نویسی است متضمن مفهومی عمومی که با تفصیلات اندک یا بسیار خواهد آمد. ۶. قیدِ چون به علامات دیوانی مشرّف شد اعتماد نمایند: که خود من‌جملهٔ اجزای ثابت و رسمی فرامین بوده است. ۷. تاریخ کتابت فرمان: عموماً با یادکرد سال قمری و نه سال ترکی–اویغوری. ۸. جایگاه کتابت فرمان.	۱.مقدّمه: این بخش مشتمل است بر عباراتی که دربردارندهٔ نام سلطان یا امیر عالی‌مقامِ صادرکنندهٔ فرمان سیورغال و نیز سلاطین یا امیرانی است که در ادوار بعد، آن را مورد تصدیق قرار داده‌اند. در این قسمت معمولاً القاب سلطانی با مضامینی در ستایش تأییدات الهی، نقش عدل‌آفرینی پادشاه، و تمجید از صاحب سیورغال همراه است. همچنین خطاب به دارندهٔ سیورغال در زمان نگارش تصدیق‌نامه و تعیین حدود و ثغور املاک یا اراضی اعطایی، با واژگانی نظیر «که از این امر یقین حاصل و علیم و خبیر بوده باشند» و عبارات مشابه صورت می‌گیرد. باید یادآور شد که ساختار مقدمه می‌تواند در هر تصدیق‌نامه تا حدی متفاوت باشد، و تا زمان دستیابی به نمونه‌های دیگری از این نوع اسناد، نمی‌توان داوری قطعی‌تری در باب تنوع صیغهٔ آن ارائه داد. ۲. تعیین و تقسیم سهم سیورغال: این بخش به تشریح و تقسیم اراضی و املاکی اختصاص دارد که به موجب فرمان سیورغال به ذی‌نفعان تخصیص یافته‌اند، یا تقسیم سهم حاصل از منافع آن املاک میان وارثان یا گروه‌های ذی‌نفع را دربر می‌گیرد. گاه هر دو موضوع، یعنی تعیین مالکیت و نحوهٔ انتفاع، به‌صورت هم‌زمان ذکر می‌شود. باید توجه داشت که شیوهٔ تقسیم سهم در تصدیق‌نامه‌ها یکسان نیست، اما به‌نظر می‌رسد، دست‌کم بر پایهٔ سند حاضر، تنظیم آن مبتنی بر قواعد ارث اسلامی بوده باشد.

و اجزای خارج از متن نظیر علامات و نشان‌های دیوانی: که مشتمل است بر مواردی همچون طغرا، توقیع، علامات و عبارات ثبت فرمان در هر یک از دفاتر دیوانی، مُهر و نام دیوانیان مأمور انجام فرآیند ثبت فرمان در دفاتر دیوانی که در پشت سند درج می‌شده است.	۳. گواهان تصدیق‌نامه: این بخش شامل اسامی کلیهٔ اشخاصی است که در صحت و درستی مفاد تصدیق‌نامه شهادت داده‌اند. گواهان معمولاً از میان بزرگان، ریش‌سفیدان، و اکابر هر یک از شاخه‌های خاندانِ دارندهٔ سیورغال، و نیز افرادی از طبقات ممتاز اجتماعی یا دارندگان مناصب دیوانی برگزیده می‌شدند. گواهی آنان با درج نام و مُهر شخصی همراه است و ضامن اصالت حقوقی و اجتماعی سند به‌شمار می‌رود. ۴. تاریخ کتابت سند: ذکر تاریخ نگارش، مطابق شیوهٔ معمول این‌گونه اسناد، باید به سال قمری انجام گیرد؛ با وجود این، در تصدیق‌نامهٔ مورد بررسی، تاریخ تحریر از قلم افتاده و در متن حاضر درج نشده است.
منبع: نک. صفری‌آق‌قلعه، ۱۳۹۹: ۵۹-۶۱.	منبع: مطابق تصدیق‌نامهٔ حاضر.

۶-۲. تعیین حدود و ثغور و شیوهٔ تقسیم‌بندی

تعیین حدود و ثغور یک سیورغال و حق‌السهم مالیاتی آن، اساساً از جمله اقداماتی است که در زمان صدور و اعطای فرمان سیورغال از سوی شاه، سلطان یا امیر عالی‌مقامِ صادرکننده صورت می‌گیرد و سپس به‌موجب ثبت در دفاتر دیوانی، رسمیت حقوقی می‌یابد. با این حال، در تصدیق‌نامهٔ سیورغال حاضر، که در واقع نوعی خُردسازی و تقسیمِ اصلِ سیورغال اعطایی میان وراث صاحب سیورغال است، تعیین حدود و ثغور و میزان حق‌السهم تابع اصول و شرایطی متفاوت است. نمونهٔ تصدیق‌نامهٔ مورد بررسی در این مقاله مصداقی گویا از این تفاوت‌هاست. محتوای سند حاضر نشان‌دهندهٔ نوعی عقلانیت اجتماعی در مدیریت مالکیت‌های جمعی در شرایط فقدان دولت مقتدر مرکزی است؛ عقلانیتی که از دگرگونی مناسبات سیاسی، اجتماعی، اداری و اقتصادی در قرون پس از زمان صدور اصل فرمان سیورغال حکایت دارد. بر همین اساس، تصدیق‌نامه‌های سیورغال را نمی‌توان بازتکرار سادهٔ فرامین سلطنتیِ پیشین در اعطای امتیازات و تقسیم اراضی دانست، بلکه باید آنها را نوعی تعدیل عرفی سنت دیوانی تلقی کرد که در بسترهای محلی و با تکیه بر ابزارهای غیررسمی، استمرار و تداوم سنت‌های حقوقی متقدّم را تضمین کرده‌اند. تفصیل تطبیقیِ مقایسهٔ حدود و ثغور و تقسیم‌بندی اراضی اعطایی در فرمان سیورغال و در تصدیق‌نامهٔ سیورغال، در ادامه خواهد آمد:

حدود و ثغور و حق‌السهم در سیورغال	حدود و ثغور و حق‌السهم در تصدیق‌نامهٔ سیورغال
۱.حدود و ثغور: حدود و ثغور جغرافیایی هر سیورغال و میزان اختیارات و حقوق دارندهٔ آن، ارتباطی مستقیم با آنچه سلطان یا امیر در فرمان اعطایی تصریح کرده دارد. این اختیارات ممکن	۱. حدود و ثغور: براساس مندرجات تصدیق‌نامهٔ حاضر می‌توان دریافت که حدود و ثغور جغرافیایی و مفاد مالی مورد تقسیم، در کلیت خود افزوده‌ای بر اصل سیورغال نخستین نداشته است. بدین معنا که

است گاه جنبهٔ مالی و قضایی داشته باشد؛ بدین معنا که دارندهٔ سیورغال مجاز به اخذ مالیات یا حتی اجرای احکام قضایی در محدودهٔ خود بوده است، یا سیورغال مزبور به‌طور خاص از پرداخت مالیات به دولت معاف می‌شده است. در مواردی نیز صاحبان سیورغال مکلف بودند در قبال این امتیاز، مسؤولیت‌هایی همچون آماده‌سازی نیروهای نظامی یا تأمین بخشی از قوای مسلح را برعهده‌گیرند.

از سوی دیگر، محدودهٔ جغرافیاییِ اعطایی در هر فرمان سیورغال، بسته به شأن، مرتبه و نوع خدمت دریافت‌کننده متفاوت بوده است. به همین سبب، نمی‌توان قالبی ثابت و عام برای میزان اراضی، روستاها یا املاک اعطایی در نظر گرفت، زیرا هر سیورغال ماهیتی مستقل و متناسب با رابطهٔ میان حاکم و دریافت‌کنندهٔ فرمان داشته است. از این رو، تجمیع و تعیین حدود و ثغور جغرافیایی و حقوقی سیورغالات در قالب حکمی عام، ناممکن است و هر فرمان را باید در بستر تاریخی و اداری ویژهٔ خود تحلیل کرد.

۲. ثبت و ضبط دیوانی: فرامین سیورغال، از آنجا که در طبقهٔ «رقومات» (یعنی فرمان‌های سلطنتی در نظام اداری) جای داشتند، پس از صدور، مطابق آیین‌های رسمیِ دیوانی، تصدیق و ثبت رسمی می‌شدند. در پشت هر فرمان، علامات و نشانه‌های دیوانی چون طغرا، توقیع، مهرهای رسمی، عبارات ویژهٔ ثبت در دفاتر دیوانی و نام مأموران دیوانیِ مسئول تأیید سند درج می‌گردید. این نشانه‌ها علاوه بر تأکید بر اصالت و اعتبار فرمان، سبب می‌شد نسخه‌ای از آن در دفاتر اختصاصی دیوان ثبت و بایگانی شود؛ بدین‌وسیله، فرمان سیورغال از مرتبهٔ اعطای شفاهی یا شخصی به سندی رسمی و حقوقی در نظام دیوانی ارتقا می‌یافت.

تصدیق‌نامه صرفاً ناظر بر تقسیم داخلیِ همان سیورغالِ پیش‌تر اعطاشده است، نه بر گسترش یا تغییر حدود آن.

شیوهٔ تقسیمِ حق‌السهم در این سند نیز تابع قواعد فقه اسلامی در باب ارث به‌نظر می‌رسد، با این تفاوت که به‌ظاهر، توزیع سهام منحصر به اخلاف ذکور بوده است؛ چراکه در متنِ تصدیق‌نامه هیچ اشاره‌ای به سهام یا حقوق مؤنثان (دختران یا نوادگان مونث) دیده نمی‌شود.

در عین حال، نمی‌توان چنین پنداشت که کلیهٔ دارندگان سهم در سیورغال از اختیارات قضایی یا سایر وظایفی که در فرمان اصلی بر عهدهٔ صاحب سیورغال نهاده شده بود نیز برخوردار گشته‌اند. به‌قرینهٔ درون‌متنی، این اختیارات تنها به یک شخص، در مقام متولی یا سرپرست سیورغال، تفویض می‌شده است. بر پای، سند مورد پژوهش، این نقش را کلانتران بهبهان، که خود از نسل و اخلاف صاحب سیورغال به‌شمار می‌رفتند، بر عهده داشته‌اند.

۲. ثبت و ضبط: از مندرجات تصدیق‌نامهٔ حاضر چنین برمی‌آید که ثبت و ضبط دیوانی برای تصدیق‌نامه‌های سیورغال معمول نبوده است. علت این امر آن است که حدود و مفاد تصدیق‌نامه اساساً متکی بر فرمان اصلی سیورغال بوده و نیاز به ثبت مجدد در دیوان نداشته است.

از همین رو، تصدیق‌نامهٔ سیورغال را نمی‌توان در زمرهٔ «اسناد دیوانیِ لازم‌الثبت» دانست، بلکه باید آن را سندی عرفی و توافقی میان وارثان صاحب سیورغال به‌شمار آورد. این اسناد نه مهر و طُغرا و توقیع دیوانی، بلکه اعتبار عرفی خود را از مهر و تصدیق بزرگان، ریش‌سفیدان و اکابر هر یک از شاخه‌های خاندانِ ذی‌حق می‌گرفتند.

به بیان دیگر، تصدیق‌نامهٔ سیورغال را باید جلوه‌ای از مشروعیت اجتماعی و عرفی دانست که در غیاب نظام دیوانی متمرکز، ضامن استمرارِ اعتبار حقوقی سیورغالات و تنظیم روابط بین وراث و ذی‌نفعان بوده است.

نک. ورهرام، ۱۳۶۶؛ صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۹؛ و دیگر کُتب و مقالات یاد شده در این پیشینهٔ پژوهش مقاله که هر یک متضمّن ارزیابی، بازخوانی و انتشار متن یک یا چند سیورغال بوده‌اند.	نک. تصدیق‌نامهٔ حاضر.

۶-۳. خطّ‌شناسی و ساختار فیزیکی

بررسی منابع و مآخذ یادشده در پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی در باب شناسایی خط، شیوهٔ کتابت، و ساختار فیزیکیِ فرامین سیورغال انجام نگرفته است. آنچه محققان پیشین در این زمینه بدان پرداخته‌اند، عمدتاً اشاراتی پراکنده و موردی است که در خلال معرفی یا تحلیل همان سند خاصی مطرح شده که موضوع پژوهش ایشان بوده است. با این حال، مطالعهٔ تطبیقی میان نمونه‌های موجود از فرامین سیورغال و تصدیق‌نامهٔ مورد بررسی در این مقاله امکان طرح نتایجی مقدماتی را فراهم می‌سازد. از مقایسهٔ این اسناد می‌توان نکات و تمایزهای مهمی را در شیوهٔ نگارش، آرایش ظاهری و عناصر صوری استخراج کرد که در ادامه مورد اشاره و تحلیل قرار می‌گیرد.

خطّ و ساختار فیزیکی فرمان سیورغال	خطّ و ساختار فیزیکی تصدیق‌نامهٔ سیورغال
۱.نوع خطّ: از بررسی فرامین سیورغال موجود می‌توان دریافت که کُتاب و دیوانیان در نگارش اصل فرامین، و نه سواد آن‌ها، دست‌کم از سه نوع خط مختلف بهره جُسته‌اند که عبارت‌اند از: خطّ تعلیق، خطّ نستعلیق و خطّ شکسته نستعلیق. ۲. ساختار فیزیکی: می‌بایست دقّت داشت که فرامین سیورغال از ابعادی یکسان برخوردار نیستند و طول و عرض آن فرامین، با یکدیگر متفاوت است و مختلف السطورند. تنها ویژگی مشترک به‌نظر رسیده در آن‌ها، بُرِش گوشهٔ پایینی فرامین است که ریشه در مقولهٔ نحوست تعریب دارد.	۱. نوع خطّ: از آنجا که تنها یک فقره از تصدیق‌نامهٔ سیورغال به‌رویت نگارندگان رسیده است، نمی‌توان حکمی قاطع و عام از برای نوع خطّ تمامی فقرات موجود از این نوع سند را صادر داشت؛ لیکن در فقره‌ای که مورد بحث ماست، خطّ تصدیق‌نامه، شکستهٔ تحریری است. ۲. ساختار فیزیکی: این ویژگی را نیز نمی‌توان تسری عام داد اما آنچه در سندی که موضوع مقالهٔ حاضر است به‌چشم رسید، بُرِش گوشهٔ بالایی فرامین است که شاید ریشه در مقولهٔ نحوست تعریب داشته باشد و می‌توان احتمال داد که تصدیق‌نامه‌های سیورغال نیز می‌بایست اسنادی برخوردار از ابعاد گوناگون و مختلف السطور باشند.
نمونه‌های موجود در: ورهرام، ۱۳۶۶؛ Aubin, 1965؛ Martin, 1965 و دیگر کُتب و مقالات یاد شده در پیشینهٔ پژوهش همین مقاله.	نک. تصدیق‌نامهٔ حاضر.

مطالعهٔ منابع پیشین نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقل و نظام‌مندی در شناسایی خط، شیوهٔ کتابت و ساختار فیزیکی فرامین سیورغال انجام نشده و اشارات موجود صرفاً در حاشیهٔ معرفی تک‌اسناد آمده است. مقایسهٔ میان فرامین شناخته‌شده و تصدیق‌نامهٔ مورد بررسی آشکار می‌سازد که این سند، با وجود محلی و غیررسمی بودن، همچنان از آداب سندنگاری ایرانی پیروی می‌کند؛ از جمله «برش گوشهٔ بالایی» که به‌روایت سنت برای دفع نحوست تعریب انجام

می‌گرفته است. در عین‌حال، تفاوت‌هایی در قطع، ابعاد و نظم سطور نشان می‌دهد که تصدیق‌نامه‌های سیورغال نسبت به فرامین دیوانی از انعطاف ساختاری بیشتری برخوردار بوده و ضمن حفظ قوالب سنتی، تابع اقتضائات محلی و کارکرد توافقی بوده‌اند. از این منظر، می‌توان گفت این اسناد نه‌تنها در محتوا بلکه در هویت مادی و ظاهری نیز سبک اجرایی خاص خویش را داشته‌اند. استمرار چنین سنت‌هایی حاکی از وجود یک «هویت شکلی» منسجم در فرهنگ اداری ایران است و گردآوری و تحلیل دیگر نمونه‌های منتشرنشده از تصدیق‌نامه‌ها می‌تواند چشم‌انداز تازه‌ای برای مطالعات تطبیقی خط‌شناسی و تاریخ مادّی اسناد ایرانی فراهم آورد.

۶-۴. عبارات و آیات قرآنی متن تصدیق‌نامه

با توجه به کمبود نمونه‌های در دسترس از تصدیق‌نامه‌های سیورغال، نمی‌توان به‌طور قطعی دربارهٔ میزان اشتراک یا تفاوت این اسناد در بهره‌گیری از عبارات و آیات قرآنی اظهار نظر کرد و ویژگی‌های آن‌ها را به‌دقت معین ساخت. سنجشِ این جنبه مستلزم وجود چند نمونهٔ دیگر از اسناد هم‌سنخ است؛ چنان‌که در مقایسهٔ انواع دیگرِ اسناد ایرانی، نظیر وقف‌نامه‌ها، نیز شباهت‌های سبکی و محتوایی تنها از رهگذر تحلیل تطبیقی چند متن قابل استنباط است (رضایی، ۱۴۰۴). بدین اعتبار، در این مقاله صرفاً عبارات و آیات قرآنیِ موجود در متن تصدیق‌نامه فهرست و ترجمه شده‌اند، تا در آینده بتوانند راهگشای پژوهش‌های تطبیقی و سندشناختی دربارهٔ ساختار مذهبی و زبانیِ تصدیق‌نامه‌های مشابه گردند و به تبیین نقش نمادهای دینی در شکل‌گیری مشروعیت حقوقی این اسناد یاری رسانند.

عبارات و آیات قرآنی:	ترجمهٔ آن‌ها:
يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ (شعراء، ۸۸)	روزی که هیچ مال و اولادی سود نمی دهد.
فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ (بقره، ۱۸۱)	پس کسانی که بعد از شنیدن وصیت، آن را تغییر دهند، گناهش فقط بر عهده آنانی است که تغییرش می دهند.

در متن تصدیق‌نامه، آیاتی چون «يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ» و «فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ» به‌کار رفته‌اند که از نظر معناشناختی بر اهمیت وصیت، ثبات مالکیت مشروع و حرمت تغییر ارادهٔ متوفی دلالت دارند. بهره‌گیری آگاهانه از این آیات نشان می‌دهد که نویسندگان تصدیق‌نامه‌های محلّی نیز به‌خوبی از ظرفیت بلاغی و اعتباری قرآن در تقویت مشروعیت شرعی و اخلاقی سند آگاه بوده‌اند. این کارکرد دوگانه، اعتباربخشی دینی و یادآوری اخلاقی به مخاطب، گواه آن است که حتی اسناد عرفی نیز در چارچوب گفتمان دینی زمانه شکل می‌گرفتند. از این جهت، بررسی تطبیقی کمّ و کیفِ حضور چنین آیات در دیگر اسناد هم‌دوره می‌تواند به شناخت عمیق‌تر فرهنگ حقوقی–دینی در اسناد محلّی ایران یاری رساند.

۷. متن تصدیق‌نامهٔ سیورغال طرف بحث

تفصیل: مزرعه‌جات و املاکات و سیورغالات و موقوفات عالی حضرات رفیع‌الدرجات سادات عظام و غیره صاحبان ملک، که در عهد سلطنت مرحوم امیرتیمور گورکان و سلاطین جنّت مکین صفویّه [.....][۲] حسب‌الفرمان [مبارک(؟)][۳] مرحمت فرموده بودند و از آن تاریخ الی عهد سلطنت نادر و ده سال بعد از فوت مرحوم مغفور نادر، که مرحوم مغفور میرزا علیرضاخان صاحب اختیار بوده، حاصل سیورغالات و املاکات مذکورهٔ ذیل، در ید و تصرّف صاحبان سیورغال و املاک بوده و صرف معیشت خود می‌نموده‌اند و به دعای دولت هر یک از سلاطین مفوّضه مشغول بوده‌اند و این معنی اظهر من الشمس است و هر کس از علماء کرام و فضلاء عظام و اعزّه و اشراف و متوطّنین قصبهٔ بهبهان و بلادشاپور و غیرها که از این امر یقین حاصل و علیم و خبیر بوده باشند، به أمهار و شهادت خود را در این صحیفه مرقوم و مزّین فرمایند که عندالحاجت حجّت گردد و عندالله و عندالرسول ضایع نخواهد بود و به مضمون صداقت مشحون «یَوْمَ لا یَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ»، انشاالله التعالی مأجور و مُثاب[۴] خواهد بود.

۱.از بابت مزرعه‌جات [مزبورهٔ] ذیل که متعلّق است به اولاد مرحوم مغفور خُلد آرام میراختیارالدین حسن که تقسیم آن بیست و چهار حصّه می‌شود:

<table>
<tr><td colspan="3">دیوانی اراضی مزرعهٔ نظامی‌آباد به موجب تقسیم دفتر که قدیم بنا شده بدین موجب است:</td><td colspan="4">از بابت سنواتی مزرعهٔ قنات قاضی به موجب تقسیم دفتر قدیم بدین موجب است: یازده حصّه</td></tr>
<tr><td>سرکار دیوان و سایر مُلّاک:</td><td colspan="2">عالی‌حضرات سادات رفیع-الدرجات:</td><td colspan="2">سرکار دیوان و سایر مُلّاک:</td><td colspan="2">عالی‌حضرات سادات: شش حصّه</td></tr>
<tr><td rowspan="2">ثلث</td><td colspan="2">ثلثان</td><td rowspan="2">چهار حصّه و نیم</td><td rowspan="2">صوافی یک حصّه و نیم</td><td rowspan="2">عشر سه حصّه</td><td rowspan="2">تملیک سه حصّه</td></tr>
<tr><td>عُشر از ثلث</td><td>تملیک از ثلث</td></tr>
</table>

صوافی مزرعهٔ قریه الجدید به ترتیب تقسیم دفتر قدیم:

<table>
<tr><td>سرکار دیوان و سایر مُلّاک: نصف</td><td colspan="2">عالی‌حضرات سادات رفیع‌الدرجات: نصف</td></tr>
<tr><td>از بابت بیست و نُه مَن[۵] [تیم؟][۶] تقسیم مزرعه بَکان مختص اولاد میراختیارالدین [حسن] است: ۴ مَن و ۵۰ نار.</td><td>ربع صوافی مزرعه «پیر سر کُه» که متعلق است به اولاد میراختیارالدین حسن: اولاد میرعمادالدین: نصف دیوانی [برابر با نیم مَن تبریز (صد درم) و ۳۲۰ مثقال]. مالکانه ربع دیوانی [یک چارک تبریز (۱۶۰ مثقال)].</td><td>که از جمع محال وقفی می-باید وضع شود به‌جهت اولاد میراختیارالدین حسن غله: ۷۵ مَن.</td></tr>
</table>

تقسیم که فیمابین اولاد میراختیارالدین حسن که از قدیم شده بدین موجب [که] بیست و چهار حصّه [است از قرار]:

اولاد مرحوم مغفور میرزا حبیب‌الله و میرشریف: هشت حصّه	اولاد مرحوم مغفور میرمهدی و اخوان: هشت حصّه	اولاد مرحوم مغفور میرزین‌العابدین و اخوان: هشت حصّه

تقسیم صوافی مزرعهٔ بَکان بدین موجب است [و] موافق دفتر قدیم [از قرار ذیل]:

سرکار دیوان: ثلث	عالی‌حضرات سادات رفیع‌الدرجات و سایر مُلّاک: ثلثان بدین موجب مقسوماً علی ثلث و نه من تیم.		
	عالیجاهان میرزا کمال‌الدین خان و میرزا قوام‌الدین از بابت مسلمی: ۵۶ مَن.	ورثهٔ میرمحمّدمقیم از بابت مسلمی: ۵۶ مَن.	اولاد میراختیارالدین حسن که در تحت سیورغالات ذکر شده: ۴۱ مَن.
	اولاد میراسفندیار و اخوان: ۱۶ مَن و سه چارک و ۵۰ نار [۸۰ مثقال]	مالکانه که متعلق است [به] الصاحبان که بیع و شری می‌شود: [۶ مَن]	

از بابت صوافی مزرعه‌جات محالّ وقفی خراج و مالکانه که تقسیم آن به جمیع عالی‌حضرات سادات رفیع‌الدرجات از صغیر و کبیر [و] اناثاً و ذکوراً به سویّه تقسیم می‌شده [و] مورد لعنت بود، به موجب آیهٔ کریمهٔ «فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ» تغییر و تبدیل در آن را نیابد:

از بابت خراج مزرعهٔ «لیر» که مالکانهٔ آن مختصّ به صاحبان ملک است: نصف صوافی	مزرعهٔ «پیرِ سَرِ کُه» فهور [....]:[۷] نصف صوافی	از بابت خراج و مالکانه بخس بودجه: تمام و کمال
صوافی مزرعهٔ «تیرک»: تمام و کمال	مزرعهٔ «ریمَکان»: تمام و کمال	چهارده یک صوافی مزرعهٔ [....ت] [۸] مال حق‌المرور حفر جدول
خراج و مالکانهٔ «کَرهٔ باران خرد» و «کرهٔ امیر خالد»، واقع الطرف رودخانهٔ کردستان مع سه دانگ آسیاب مشهور به «نَدَر آقایی»: تمام و کمال		

۲.خراج و مالکانهٔ مزرعهٔ «گربه یکان» باغمه و میرعزّالدین: تمام و کمال

۳.خراج صوافی مزرعهٔ «دور از خلق» بعد از وضع مقطع دیوان و صوافی یک ربع به عالیجاهان میرزا کمال‌الدّین خان و میرزا قوام‌الدّین خان بدین موجب:

متعلق به صاحبان سیورغال: دو دانگ	متعلق به صاحبان ملک: چهار دانگ	
	صوافی جدول الجدید به موجب تقسیم دفتر متعلق به اولاد میرمحمدعلی و عبدالرضا سیورغالی: نُه طوج	«پشتکوه خاویزک» من محال بلادِ شاپور، خراج مخصوص اولاد میرامین‌الدّین محمّد و میرسلام‌الله و میررضی و مالکانهٔ مختصّ صاحبان ملک

۸. گواهان سند

۱.[اسماعیل ....]: ما تضمّنه الکتاب المبدأ و المآب ممّا لا شکّ فیه و ارتیاب کتب الداعی لدوام الدولّة القاهرة؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: الحمدالله الذی وهب لی علی الکبر إسمعیل.

۲.[محمّد بن علی‌قلی]: ما تضمّنه الکتاب من المبدأ إلی المنتهی کما زُبِر و سطر ممّا لا ریب فیه و من البدیهیّات لا یحتاج إلی الإستشهاد؛ [سجع مُهر چهارگوش]: عبده محمّد بن علی‌قلی.

۳.[محمّدتقی]: الأمر کما زُبِر فیه لدیّ؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: ربّ اجعلنی کما جعلت محمّداً تقیّاً.

۴.[سیّد کمال‌الدّین طباطبائی]: ما زُبِر و سُطِر فی الکتاب بیان الواقع و لا خلف فیه؛ [سجع مُهر چهارگوش]: عبده کمال‌الدّین طباطبائی.

۵.[شیخ ابراهیم]: الأمر کما زُبِر و سُطِر. العبد؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: شیخ ابراهیم ابن محمّد.

۶.[آخوند ملّارجبعلی دهدشتی]: هو؛ ما تضمّنه الکتاب من المبدأ إلی المنتهی ممّا لا ریب فیه و أنا الأقلّ ابن جمال‌الدّین محمّد، رجبعلی؛ [سجع مُهر چهارگوش]: العبد رجبعلی.

۷.[ملّا محمّدجعفر دهدشتی]: بسم‌الله الرحمن الرحیم؛ ما تضمّنه الورقهٔ من أوله إلی آخره ممّا لا ریب فیه وممّا اشتهر اشتهار الشمس فی رابعهٔ النهار. کتبه الداعی محمّدجعفر بن عبدالصمد عفی عنهما؛ [سجع مُهر چهارگوش]: أفوض أمری إلی الله عبده محمّدجعفر.

۸.[آخوند ملّاعلی بن قطب‌الدّین بهبهانی]: مضمون الکتاب أمرٌ مشهور معهود معروف و بالصحّهٔ مقرون و موصوف. حرّره علی بن قطب‌الدّین؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: و رفعناه مکاناً علیّاً.

۹.[شیخ عبدالنّبی بن محمّد بحرانی]: الأمر کما زُبِر و سُطِر. کتبه العبد الأقلّ عبدالنبیّ بن محمّد بحرانی؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: الواثق بالله الصمد عبدالنبیّ بن محمّد.

۱۰.[سیّد زین‌الدّین طباطبائی]: مضمون کتاب مشهور و معروف و معهود است و ریبی و شبهه‌ای در آن نیست و امری است واضح و اظهر من الشمس؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: هو الذیی عبده المتوکل علی الله زین‌الدّین طباطبائی.

۱۱.[ملّا احمد بن رجبعلی دهدشتی]: الأمر کما زُبِر و سُطِر. کتبه ابن رجبعلی؛ [سجع مُهر چهارگوش]: یأتی من بعدی اسمه أحمد.

۱۲.[ملّامحمّدتقی بن محمّد کاتب]: الأمر کما زُبِر و سُطِر. العبد ابن محمّد کاتب؛ [سجع مُهر چهارگوش]: یا امام محمّدتقی.

۱۳.[محمّد بن محمّدمقیم متولّی]: الأمر کما زُبِر و سُطِر. کتبه ابن محمّدمقیم متولّی؛ [سجع مُهر چهارگوش]: لااله‌الّاالله، محمّد رسول‌الله.

۱۴.[ملّامحمّدجعفر بن محمّدصالح]: ما زُبِر و سُطِر فی الکتاب من أوّلهٔ إلی آخره بیان الواقع و لا خلاف فیه. العبد الأقل ابن محمّدصالح، محمّدجعفر؛ [سجع مُهر چهارگوش]: الملک .....

۱۵.[شیخ حسین بن عبدالله بحرانی]: و ما زُبِر و سُطِر فی الکتاب من أوّله إلی آخره بیان الواقع و لا خلاف فیه. حسین ابن عبدالله البحرانی؛ [سجع مُهر چهارگوش]: خاک ره آل محمّد، حسین.

۱۶.[محمّدقاسم بن حسین]: ما تضمّنه الکاتب من المبدأ إلی المنتهی لا ریب فیه. العبد محمّدقاسم ابن حسین؛ [بدون سجع مُهر].

۱۷.[شیخ عبدالله بن یوسف بحرانی]: ما زُبِر و سُطِر فی الکتاب من أوّله إلی آخره بیان الواقع و لا خلاف فیه. ابن یوسف البحرانی؛ [شجع مُهر بیضی‌شکل]: قال إنّی عبدالله.

۱۸.[شیخ ابراهیم بن عبّاس بهبهانی]: ما تضمّنه الکتاب من المبدأ إلی المنتهی ممّا لا ریب فیه. العبد الأقلّ ابن عبّاس، إبراهیم البهبهانی؛ [سجع مُهر چهارگوش]: سلامٌ علی آل إبراهیم.

۱۹.[ملّامحمّدرفیع بن محمّدتقی]: ما تضمّنه الکتاب من المبدأ إلی المنتهی لا ریب فیه. العبد محمّدرفیع ابن محمّدتقی؛ [سجع مُهر چهارگوش]: یا رفیع‌الدرجات.

۲۰.[علیرضا بن ابوعلی سبزک بهبهانی]: ما تضمّنه الکتاب من المبدأ إلی المنتهی لا ریب فیه. العبد علیرضا ابن سبزک ابوعلی؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: عبده‌الراجی علیرضا.

۲۱.[ملّامحمّدجعفر بن محمّد]: الأمر کما زُبِر فیه لدی العبد ابن محمّد، محمّدجعفر؛ [بدون سجع مُهر].

۲۲.[شاهمراد بن ابوعلی حسین بهبهانی]: ما تضمّنه الکتاب من المبدأ إلی المنتهی لا ریب فیه. العبد ابن محمّدحسین، شاهمرادِ ابوعلی؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: دارد امید شفاعت ز محمد، شاهمراد.

۲۳.[ملّاعلی]: لا شکَ و لا ریب فیما زُبِر فی هذه الصحیفهٔ. العبد الأقلّ علی؛ [سجع مُهر بیضی شکل]: و رفعنا مکاناً علیّاً.

۲۴.[اسماعیل بن محمّدقاسم]: ما زُبِر و سُطِر بالکتاب من أوّله و إلی آخره بیان واقع است و خلاف ندارد. ابن محمّدقاسم، اسماعیل؛ [سجع مُهر چهارگوش]: ..... گناه اسماعیل.

۲۵.[فضل‌الله بن محمّدصادق]: ما تضمّنه الکتاب المبدأ إلی المنتهی ممّا لا ریب فیه أنا العبد الأقلّ ابن محمّدصادق، فضل‌الله؛ [بدون سجع مُهر].

۹. نتیجه

بررسی ساختاری و محتوایی تصدیق‌نامهٔ مورد بحث نشان می‌دهد که این سند، فراتر از گزارشی محلّی برای تقسیم اراضی، واجد کارکردهای چندگانه در قلمرو تاریخ حقوق، جامعه‌شناسی تاریخی، و سنت دیوانی ایران است. از یک‌سو استمرار فرمانی از قرن نهم هجری در قالب تصدیقیه‌ای از قرن سیزدهم، تداوم یک نظام حقوقی–اقتصادی بومی را در ناحیهٔ بهبهان و ارجان آشکار می‌کند؛ و از سوی دیگر، نشان می‌دهد که در اواخر عصر زندیه، به‌سبب ضعف ساختارهای سیاسی و اداری، اعتبار اسنادی مشابه و برخوردار از اعتبار حقوقی، محتملاً نه بر ثبت دیوانی، بلکه بر مهر و تصدیق بزرگان و معاریف محلّی استوار بوده است. از مقایسهٔ فرمان و تصدیق‌نامهٔ سیورغال برمی‌آید که این سند گونه‌ای غیردیوانی‌شدهٔ اسناد دیوانی است که به‌سوی مشروعیت شرعی گرایش دارد و برای تقسیم وراثت، تعیین سهام اراضی و پیشگیری از اختلافات خانوادگی تنظیم می‌شده است. بدین‌ترتیب، تصدیق‌نامه‌ها را می‌توان بازتابی از تلفیق عرف و شرع در حیات حقوقی محلی دانست. استمرار فرمان امیر تیمور گورکانی تا دورهٔ زندیه و تصدیق آن از جانب پادشاهان بعدی چون شاهان صفوی و افشار، گواه آن است که مفاهیم حقوقی چون هبه دائم، اقطاع شرعی و سیورغال عرفی در فرهنگ اداری ایران تداوم یافته و از حمایت دوگانهٔ عرفی و سلطنتی برخوردار بوده‌اند. جایگاه تاریخی میر اختیارالدین حسن طباطبائی و اخلاف او نشان می‌دهد که خاندان طباطبائی بهبهان در نظام دیوانسالاری، حکومت محلی و مناصب مذهبی نقشی محوری داشته و اقتدارشان هم از انتساب مذهبی و هم از مناصب دیوانی و جایگاه اجتماعی سرچشمه گرفته است. افزون بر آن، تصدیق‌نامهٔ مورد پژوهش از منظر تحلیل خط و ساختار فیزیکی نیز نمونه‌ای ارزشمند برای شناخت تطور اسناد رسمی و نیمه‌رسمی در ایران اواخر دورهٔ زندیه است. در جمع‌بندی، این تصدیق‌نامه را باید سندی چندوجهی و آموزنده در مطالعات تاریخی ایران دانست؛ سندی که در پیوند میان قدرت سیاسی، نظام حقوقی، عرف محلی و سنت اداری، تصویری زنده از واقعیت‌های حقوقی و نهادی جامعهٔ ایرانی در قرن سیزدهم هجری ارائه می‌کند و تأکید می‌دارد که درک تاریخ اجتماعی و اداری ایران، جز از رهگذر بررسی این اسناد محلی متعذر خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترتیب سلاطین ایران زمین در ایّام حکومت خاندان زندیه از برآمدن کریم‌خان زند تا آغاز حکومت آقامحمدخان قاجار از قراری است که در ادامه خواهد آمد: محمّدکریم‌خان ابن ایناق‌خان زند (حک. ۱۱۶۳–۱۱۹۳ق.)، زکی‌خان ابن بُداق‌خان زند (حک. کم‌تر از یکماه در سال ۱۱۹۳ق.؛ برادر مادری و پسرعموی محمّدکریم‌خان زند بود)، ابوالفتح‌خان این محمّدکریم‌خان زند (مرتبهٔ اوّل حک. کم‌تر از سه ماه در سال ۱۱۹۳ق.)، محمّدعلی‌خان ابن محمّدکریم‌خان زند (حک. کم‌تر از سه ماه در سال ۱۱۹۳ق.)، ابوالفتح‌خان زند (مرتبهٔ دوّم حک. کم‌تر از سه ماه در سال ۱۱۹۳ق.)، صادق‌خان ابن ایناق‌خان زند (حک. ۱۱۹۳–۱۱۹۶ق.)، علیمراد خان ابن الله‌مرادخان زند (۱۱۹۶–۱۱۹۹ق.؛ خواهرزادهٔ زکی‌خان زند)، جعفرخان ابن صادق خان زند (حک. ۱۱۹۹–۱۲۰۳ق.)، صیدمرادخان ابن خدامراد خان زند (حک. ۴ ماه در سال ۱۲۰۳ق.؛ پسرعموی علیمرادخان زند)، لطفعلی‌خان

ابن جعفرخان زند (حک. ۱۲۰۳–۱۲۰۹ق.) و سپس با برآمدن آقامحمّدخان قاجار در سال ۱۲۰۹ق.، حکومت خاندان زند خاتمه یافته است.

۲. دو یا سه واژه به‌سبب آسیب‌دیدکی سند از بین رفته است.

۳. بازسازی و ظنّ نویسندگان است.

۴. در اصل: مصاب.

۵. مقصود از «مَن»، معین نیست که من تبریز است یا من بهبهان. اگر مَن تبریز باشد، برابر است با ۳ کیلوگرم و اگر مَن بهبهان باشد، برابر با ۶۳ کیلوگرم است.

۶. واژهٔ «تیم» در گویش بهبهانی معنای «بذر» می‌دهد.

۷. افتادگی به‌سبب آسیب‌دیدگی سند.

۸. افتادگی به‌سبب آسیب‌دیدگی سند.

اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی: نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافعی برای اعلام نداشته‌اند.

منابع

آقابزرگ تهرانی، محمّدمحسن (۱۴۰۳هـ‌ق)، الذّریعهٔ إلی تصانیف الشّیعهٔ، ج۴، نسخهٔ غیر مصححه، الناشر: دارالأضواء.

استرآبادی، میرزا مهدی‌خان (۱۳۸۴)، *سنگلاخ- فرهنگ ترکی به فارسی*، ویرایش روشن خیاوی، تهران: نشر مرکز.

اشپولر، برتولد (۱۳۵۷)، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بادامچی، حسین (۱۳۹۵)، «سواره‌نظام بابلی در ارتش هخامنشی: تحلیل یک سند بابلی درباره زمین اسب (UCP 9, 275-277)»، *تحقیقات حقوقی (دانشگاه شهید بهشتی)*، ۱۹ (۷۵)، ۲۵۳–۲۷۱.

بوسه، هریبرت (۱۳۶۷)، *پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی؛ بر مبنای اسناد دوران آق‌قویونلو، قراقویونلو و صفوی*، ترجمهٔ غلامرضا ورهرام، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بهبهانی، علیرضا ابن محبعلی (۱۳۸۹)، «سالشمار بهبهان و کهگیلویه»، تصحیح سیّد محمّد منصور طباطبائی بهبهانی، *میراث بهارستان*، ش. ۲، ۴۰۵–۴۲۰.

بیانی، شیرین (۱۳۴۹)، «بررسی اوضاع اجتماعی ایران از خلال جامع التواریخ رشیدی»، *مجلّهٔ بررسی‌های تاریخی*، ۵ (۳)، ۶۹–۸۸.

تهرانی، ابوبکر (۱۳۵۶)، *تاریخ دیاربکریّه*، تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران: کتابخانهٔ طهوری.

حافظ ابرو، شهاب‌الدّین عبدالله (۱۳۷۲)، *زبدةالتواریخ*، به‌کوشش سیّدکمال حاج‌سیّدجوادی، تهران: نشر نی.

الحسینی المدنی، ضامن ابن شدقم (۱۳۷۸)، *تحفةالأزهار و زلال الأنهار*، تصحیح کامل از سلمان الجبوری، تهران: نشر میراث مکتوب.

حسینی فسائی، میرزا حسن (۱۳۶۷)، *فارسنامهٔ ناصری*، تصحیح منصور رستگار فسائی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

خواندمیر، غیاث‌الدّین (۱۳۳۳)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، به‌اهتمام جلال‌الدّین همایی و سیّد محمّد دبیرسیاقی، تهران: کتاب‌فروشی خیام.

دیوان‌بیگی شیرازی، سیّد احمد (۱۳۶۶)، *حدیقةالشعراء*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: انتشارات زرین.

رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۹۴)، «تاریخ نهاد سیورغال در ایران»، *مزدک‌نامه ۷ (یادبود هفتمین سال درگذشت مهندس مزدک کیان‌فر)*، ج۷، به‌کوشش جمشید کیان‌فر و پروین استخری، تهران: انتشارات پروین استخری، صص ۵۹۷–۶۲۳.

رضائی، امید (۱۴۰۴)، «خلاقیت یا اقتباس در سندنویسی دوره قاجار: بررسی وقف‌نامهٔ ۱۲۹۸ ه.ق حاج صدرالدین تاجر»، *دوماهنامهٔ آینهٔ پژوهش*، ۳۶ (۲۱۱)، ۲۴۳–۲۶۳.

رفیعی، امیرتیمور (۱۳۸۸)، «سیورغال در عهد ایلخانی و تیموری»، *فصلنامهٔ تاریخ (دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات)*، ۴ (۱۲)، ۴۵–۶۴.

ساسان‌پور، شهرزاد (۱۴۰۲)، «اقشار برخوردار از سیورغال در عصر تیموریان و امتیازات آنان»، *تاریخ‌نامهٔ ایران بعد از اسلام*، ۱۴ (۳۴)، ۵۳–۸۴.

سمرقندی، عبدالرزاق (۱۹۴۶م.)، *مطلع السعدین و مجمع البحرین*، به‌تصحیح محمّد سفیع، لاهور: چاپخانهٔ گیلانی.

سیاهپور، کشواد؛ زکی‌پور، نعمت‌الله (۱۴۰۴)، «سیاست قاجاری خرید و فروش ایالات (تغییرات مکرر سیاسی و پیامدهای اجتماعی–اقتصادی در ولایت بهبهان و کهگیلویه در عصر ناصری)»، *دوفصلنامهٔ تاریخ ایران (دانشگاه شهید بهشتی)*، ۱۸ (۳۸)، ۱–۲۶.

شیرازی، عبدالکریم ابن علیرضا (۱۳۶۵)، *تاریخ زندیّه (جانشینان کریم‌خان زند)*، با مقدمه و تصحیح ارنست بئیر و ترجمهٔ مقدمه به‌فارسی توسط غلامرضا ورهرام، تهران: انتشارات گستره.

صفری آق‌قلعه، علی (۱۳۹۹)، «یک فرمان سیورغالِ هودبری به زبان فارسی از اوزون حسن آق قویونلو در یک مرقّع خطّ و ملاحظاتی در باب گونه ها و شیوه های حفظ اسناد در گذشته»، *آینهٔ میراث (مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب)*، ۱۸ (۶۶)، ۴۳–۷۲.

عبیدلی، ابن‌عنبه (۱۳۷۹)، *التذکره فی الأنساب المطهره*، تصحیح سیّد مهدی رجائی قمی، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.

غفاری کاشانی، ابوالحسن (۱۳۶۹)، *گلشن مراد*، تصحیح غلامرضا محمّد طباطبائی، تهران: انتشارات زرین.

فراگنر، برت (۱۳۷۹)، «نهادها و اشکال گوناگون زمین‌داری»، در: *تاریخ ایران دورهٔ تیموریان؛ پژوهش از دانشگاه کمبریج*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران: انتشارات جامی، ۲۱۷–۲۳۹.

گرمرودی، میرزا فتّاح (۱۳۷۰)، *سفرنامهٔ ممسنی*، تصحیح فتح‌الدّین فتّاحی، تهران: انتشارات مستوفی.

لمبتون، آن کاترین سوینفورد (۱۳۶۲)، *مالک و زارع در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

محمّدپادشاه (۱۳۳۶)، *فرهنگ جامع فارسی آنندراج*، به‌کوشش محمّد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی خیام.

منصور طباطبائی بهبهانی، سیّد محمّد (۱۳۹۱الف)، *کارنامهٔ بهبهان؛ ناموران ارجان، کهگیلویه و بهبهان*، تهران: انتشارات امید مجد.

منصور طباطبائی بهبهانی، سیّد محمّد (۱۳۹۱ب)، «سلسلهٔ کلانتران بهبهان»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی (دانشگاه تهران)*، ۲ (۲)، ۳۵–۵۴.

منصور طباطبائی بهبهانی، سیّد محمّد (۱۴۰۲)، «سیورغال تیمور در حق میر اختیارالدین حسن طباطبائی بهبهانی»، *مجلهٔ بخارا*، سال ۲۸، شمارهٔ ۱۵۹، آذر و دی، ۳۶۸–۳۷۸.

ورهرام، غلامرضا (۱۳۶۶)، «بررسی چند سند تاریخی ایران: سیورغال و مسلّمی»، *جستارهای نوین ادبی*، ۲۰ (۷۸)، ۶۶۵–۷۲۲.

همدانی، رشیدالدّین فضل‌الله (۱۳۷۳)، *جامع‌التواریخ*، به کوشش روشن موسوی و مصطفی موسوی، تهران: نشر نو.

Agha Bozorg Tehrani, Muhammad Mohsen. (1403 AH). Al-Dhariʿah ila Tasanif al-Shiʿah. Vol. 4. Unedited version. Beirut: Dar al-Adwa. [In Arabic].

Astarabadi, Mirza Mahdi Khan. (2005). Sanglakh: A Turkish-to-Persian Dictionary. Edited by Roshan Khiavi. Tehran: Markaz-e Nashr. [In Persian].

Bosworth, C. E. (1978). The Mongols and the East. Translated by Mahmoud Mir-Afshar. Tehran: Bungah-e Tarjumeh va Nashr-e Ketab. [In Persian].

Badamchi, Hussein. (2016). "The Cavalry of Babylon in the Achaemenid Army: An Analysis of a Babylonian Document on Horse Land (UCP 9, 275-277)". Qavamin-e Hoquqi (Shahid Beheshti University), 19 (75), 253-271. [In Persian].

Busse, Herbert. (1988). A Study of the Islamic Chancery and Administration; Based on Documents of the Aq Qoyunlu, Qara Qoyunlu, and Safavid Periods. Translated by Gholamreza Vahram. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Press. [In Persian].

Behbahani, Ali Reza ibn Moheb‘ali. (2010). "A Calendar of Behbahan and Kohgiluyeh". Edited by Sayyed Muhammad Mansur Tabataba'i Behbahani. Mirath-e Baharistan, 2, 405-420. [In Persian].

Bayani, Shirin. (1970). "A Study of the Social Conditions of Iran Through the Rawdat al-Safa of Qazi Ahmad". Barrasi-ha-ye Tarikhi, 5 (3), 69-88. [In Persian].

Tehrani, Abu Bakr. (1977). Tarikh-e Diyarbakriyah. Edited by Najati Loghal and Faruk Somer. Tehran: Tahuri Library. [In Persian].

Hafez Abru, Shahab al-Din Abdullah. (1993). Zubdat al-Tawarikh. Edited by Sayyid Kamaal Hajj Sayyid Javadi. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].

Al-Husayni al-Madani, Damn ibn Shadqam. (1999). Tuhfat al-Azhar wa Zalal al-Anhar. Edited by Salman al-Jaburi. Tehran: Mirath-e Maktoob. [In Persian].

Husayni Fasa'i, Mirza Hasan. (1988). Farsnama-ye Nasiri. Edited by Mansur Rastgar Fasa'i. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].

Khwandamir, Ghiyath al-Din. (1954). Tarikh-i Habib al-Siyar fi Akhbar al-Afadar al-Insan. Edited by Jalal al-Din Hamayi and Sayyed Muhammad Dabirsiyagi. Tehran: Khayam Bookstore. [In Persian].

Divan-Bigi Shirazi, Sayyid Ahmad. (1987). Hadiqah al-Shuʿara. Edited by Abd al-Husayn Nava'i. Tehran: Zarrin Publications. [In Persian].

Rezazadeh Langarudi, Riza. (2015). "Creativity or Imitation in Qajar Document Writing: An Analysis of the Endowment Document (Waqf-nama) of 1298 AH for Hajj Sadr al-Din Tajar". Ayin-e Pazhuhesh, 36 (211), 243-263. [In Persian].

Rafie, Amir Timur. (2009). "The Siyurghal in the Ilkhanid and Timurid Eras". Tarikh (Islamic Azad University, Mahallat Branch), 4 (12), 45-64. [In Persian].

Sasanpur, Shahrazad. (2023). "Beneficiaries of the Siyurghal in the Timurid Period and Their Privileges". Tarikh-namah-ye Iran baʿd az Islam, 14 (34), 53-84. [In Persian].

Samarqandi, Abd al-Razzaq. (1946). Matalʿ al-Saʿadin wa Majmaʿ al-Bahrain. Edited by Muhammad Saffʿi. Lahore: Gilani Press. [In Persian].

Siahpur, Keshvad; Zakipour, Nurallah. (2025). "The Qajar Policy of Buying and Selling Provinces (Frequent Political Changes and their Socio-Economic Consequences in the Province of Behbahan and Kohgiluyeh during the Nasiri Era)". Dow Fasl-namah-ye Tarikh-e Iran (Shahid Beheshti University), 18 (38), 1-26. [In Persian].

Shirazi, Abd al-Karim ibn Ali Reza. (1986). Tarikh-e Zandiyeh (The Successors of Karim Khan Zand). With an introduction and edited by Ernst Baer, translated by Gholamreza Vahram. Tehran: Gostreh Publications. [In Persian].

Safari Aq Qala, Ali. (2020). "A Persian-Language Siyurghal of Hudbiri from Uzun Hasan of the Aq Qoyunlu, in a Single Volume, and Some Observations on Genres and Methods of Document Preservation in the Past". Ayin-e Mirath (Institute for Intellectual Heritage), 18 (66), 43-72. [In Persian].

Ubaidli, Ibn Anba. (2000). Al-Tadhkirah fi al-Anasab al-Mutahharah. Edited by Sayyid Mahdi Rajai Qomi. Qom: Ayatollah Marʿashi Library. [In Persian].

Ghafari Kashani, Abu al-Hasan. (1990). Gulshan-i Murad. Edited by Gholamreza Muhammad Tabataba'i. Tehran: Zarrin Publications. [In Persian].

Fragner, Bert. (2000). "Institutions and Various Forms of Land Tenure". In: The Timurid Era, a study by the University of Cambridge. Translated by Yaʻqub Aʻzand. Tehran: Jam'i Press, 217-239. [In Persian].

Gharmrudi, Mirza Fattah. (1991). Safar-namah-ye Mamassani. Edited by Fath al-Din Fattahi. Tehran: Mostofi Publications. [In Persian].

Lambton, Ann K.S. (1983). Landlord and Peasant in Persia. Translated by Manuchehr Amiri. Tehran: Markaz-e Nashr-e ʻIlmi va Farhangi. [In Persian].

Muhammad Padshah. (1957). Anandraj's Comprehensive Persian Dictionary. Edited by Muhammad Dabirsiyagi. Tehran: Khayam Bookstore. [In Persian].

Mansur Tabataba'i Behbahani, Sayyed Muhammad. (2012a). Karnamah-ye Behbahan; The Notables of Arjan, Kohgiluyeh, and Behbahan. Tehran: Omid-e Majd Publications. [In Persian].

Mansur Tabataba'i Behbahani, Sayyed Muhammad. (2012b). "The Lineage of the Kalantars of Behbahan". Iranian Studies (University of Tehran), 2 (2), 35-54. [In Persian].

Mansur Tabataba'i Behbahani, Sayyed Muhammad. (2023). "Timur's Siyurghal for Mirkhwāj al-Din Hasan Tabataba'i Behbahani". Bukhara Magazine, 28 (159), 368-378. [In Persian].

Vahram, Gholamreza. (1987). "An Analysis of Several Historical Documents from Iran: Siyurghal and Muslimi". Jostaru-ha-ye Nowin Adabi, 20 (78), 665-722. [In Persian].

Hamadani, Rashid al-Din Fazl Allah. (1994). Jamiʿ al-Tawarikh. Edited by Roshan Moosavi and Mustafa Moosavi. Tehran: Nashr-e Now.[In Persian]. [In Persian].

Aubin, Jean (1965), "Un soyurghal Qara-Qoyunlu concernant le buluk de Bawanat-Harat-Marwast", In: S. M. Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries*, Oxford: Bruno Cassirer, pp. 159-170, 236-245.

Efendiyev, O. A. (1979), "In stituta Suyurghal tsentralliskaya politika praveteley Akkoyunlu I pervih Sefevidov*", ormi Feodalnay Zemelnoy Sobstvennosti I Vladeniya na Blijnem I srednem Vostoke,* pp. 168-175.

Hambly, Gavin R. G. (1991), "ĀGHĀ MUHAMMAD KHĀN AND THE ESTABLISHMENT OF THE QĀJĀR DYNASTY", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press. p. 104–143.

Herrmann, Gottfried (1986), "Zwei Erlasse Shah Isma'ils I.", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Vol. 19, pp. 287-312.

Hinz, W. (1952), "Zwei Steuerbefreiungsurkunden", *Documenta Islamica Inedita*, pp. 211-224.

Horst, H. (1955), "Ein Immunitätsdiplom Schah Muhammad hudabandäs vom Jahre 989/1581", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 105., No. 2., pp. 289-297.

Khanykov, nikolaĭ (1857), "Lettere de M. Khanikoff à M. Dorn", *Mélange Asiatiques*, Vol. 3, No. 1, pp. 70-74.

Lambton, A. K. S. (1952), "Two Safawid Soyurghals", *Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, Vol. XIV, No. 1., pp. 44-54.

Martin, B.G. (1965), "Seven Safavid documents from Azarbayjan", In: S. M. Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries*, Oxford: Bruno Cassirer, pp. 171-206, 247.

Minorsky, V. (1939), "A Soyurghal of Qasim b. Jahangir Aq-qoyunlu 903/1498", *Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, Vol. 9., No. 4., pp. 926-960.

Murakami, M. (1961), "Mongoru chika no hooyuusei no kigen tokuni soyurghal to Qubi to Emēü tono Kanren nit suite", *Töyö Gakuhö*, vol. 44, pp. 1-35.

Ortayli, Ilber (1978), "Osmanli Toprak Düzeninin Kaynaklari", *Toplum ve Bilim, Istanbul*, Vol. 4, pp. 72-77.

Papazian, A. D. (1956), *Persidaki dokumenty Matenadarana I Ukazy*, Erevan: Izdatel'stvo Akademii Nauk Armianskoi SSR.

Paydaş, Kâzim (2004), "AK-Koyunlu Ahmed Bey ve Onun Osmanli idarî Sistemini Ak- Koyunlu Devleti'nde Uygulama Çabasi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Tarih Araştirmalari Dergis*, vol. 36, pp. 205-212.

Paydaş, Kâzim (2006), "Moğol ve Türk – Islâm Devletlerinde Suyurgal Uygulamasi", *Bili*g, pp. 195-218.

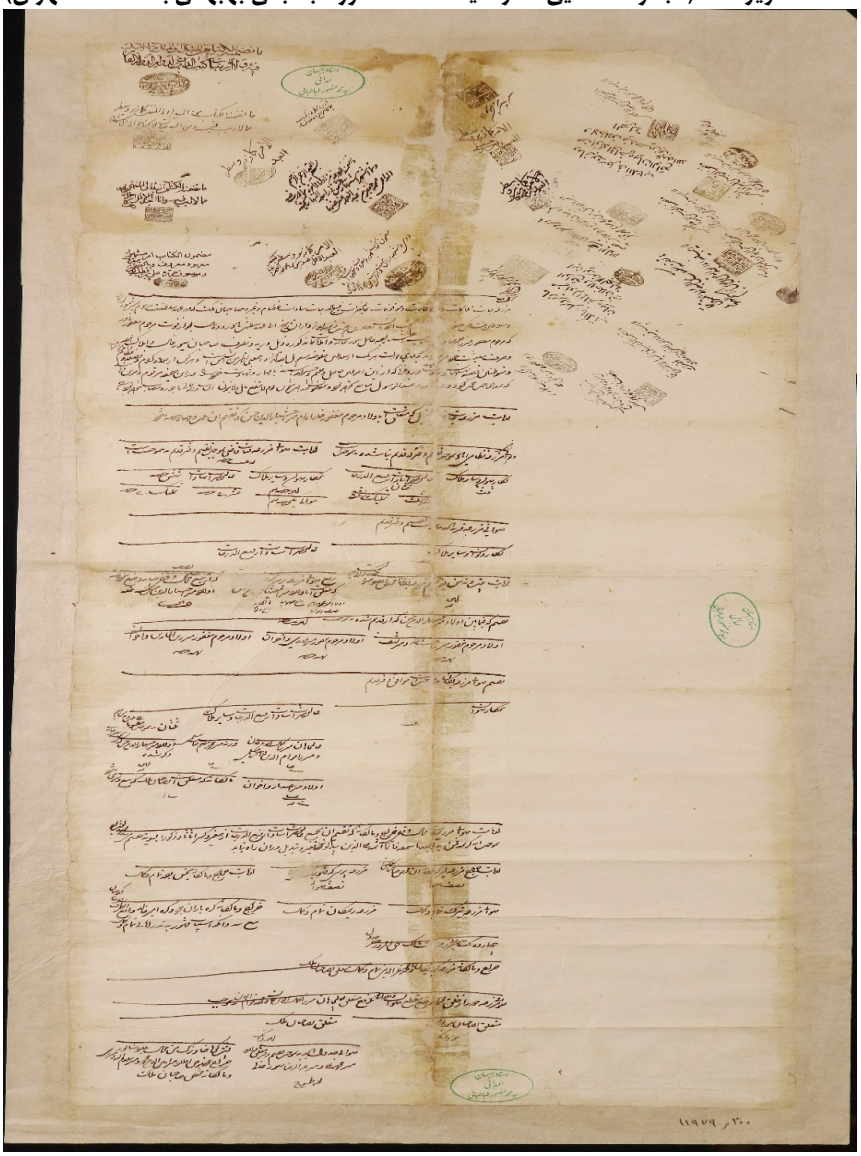
Petrushevski, I. P. (1949a), "K istorii instituta Soyorghala", *in Sovetskoe Vostokovedenie*, vol. VI, pp. 227-246.

Petrushevski, I. P. (1949b), *Ocherki po istorii feodal'nik otnoshenij V Azerbaidzhanei I Armenii VXVI- nachale XIX v. v.*, Leningrad.

Roemer, Hans Robert (1986), "Timür in Iran", In *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge, pp. 42-97.

Röherborn, K. (1977), "Staatkanzlei und Absolutismus im Safawidischen Persien", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 127, No. 2, pp. 313-343.

تصویر سند (مجموعهٔ اهدایی دکتر سیّد محمّد منصور طباطبائی بهبهانی به دانشگاه تهران)



Iranian Studies
Online ISSN: : 2252-0643
https://jis.ut.ac.ir

A Comparative Study of the Form and Content of Composite Creatures in the Lithographic Edition of Qazvini's Ajāib al-Makhlūqāt and the Images of Mesopotamian Cylinder Seals

Ahang Mirmongereh ✉[1], **Shohreh Javadi**[2]

1.M.A. in Art Research, Department of Advanced Studies of Art, Faculty of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Ahang.mirmongereh@ut.ac.ir

2. Assistant professor, Department of Advanced Studies of Art, Faculty of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Shjavadi@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
March 30, 2026

In Revised Form:
May 15, 2026

Accepted:
May 21, 2026

Published Onlin:
May 30, 2026

Keywords:
Mesopotamian art, cylinder seals, Ajāib al-Makhlūqāt, Zakariya Qazvini, composite creatures.

Abstract

The techniques employed in the engraving of images on Mesopotamian cylinder seals possess novel and unprecedented characteristics. These seals contain valuable information about the rituals, beliefs, and intellectual structures of the societies of that period. With the appearance of images of composite creatures from the third millennium BCE, a fundamental transformation occurred in the depiction of these beings particularly in the form of gods, goddesses, and supernatural entities in Mesopotamian civilization. It appears that the origins of many composite creatures in various later mythological, historical, and geographical narratives are rooted in these early images. The aim of this research is a comparative study of the engraved images on Mesopotamian cylinder seals and the shared visual elements, in terms of form and content, found in the depictions of composite creatures in the lithographic edition of Zakariya Qazvini's Ajāib al-Makhlūqāt. The research question asks what formal and content-related relationship exists between the depictions of composite creatures in Qazvini's book and the images on Mesopotamian cylinder seals. Using a descriptive–analytical approach and focusing on identifying the origins and visual roots of these depictions, the present study examines the formal and content-related similarities between these two sets of images through comparative analysis. Based on the visual findings of this study, the imagery on cylinder seals of the Mesopotamian civilization gradually persisted in subsequent civilizations within the same geographical region, as well as in neighboring ones. This cultural continuity is observed during the Qajar era in the form of legends and myths in the lithographed book Ajāib al-Makhlūqāt. By comparing these images in terms of both form and content, it appears that the depictions of composite creatures in this book have their roots in the motifs found on Mesopotamian cylinder seals.

Cite this The Author(s): Mirmongereh, A, Javadi, Sh,(2026): A Comparative Study of the Form and Content of Composite Creatures in the Lithographic Edition of Qazvini's Ajāib al-Makhlūqāt and the Images of Mesopotamian Cylinder Seals. Vol. 16, No. 1, Spring- (151-176). https://doi.org/10.22059/jis.2026.411990.1409

Publisher: University of Tehran Press.
© Author(s) retain the copyright. Ahang Mirmongereh, Shohreh Javadi.
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.411990.1409

1. Introduction

The documentation of wonders, known in the Islamic scholarly tradition as ʿajāʾib-nigārī, represents a subject that has captivated human imagination since ancient times. This genre has consistently held a place of great interest within popular belief systems and the cultural traditions of ancient civilizations. Unlike modern scientific writing, which demands empirical verification, the ancient world and common lore treated tales and legends not as mere fables but as established truths. These narratives served crucial social and moral functions: they addressed ethical dilemmas, explored the duality of good and evil, and reflected the perpetual struggles embedded in human thought and daily life. From Mesopotamian epics to medieval Islamic cosmographies, stories of miraculous creatures and strange phenomena offered both entertainment and moral instruction, reinforcing communal values and existential fears.

A significant portion of the ʿajāʾib-nāma (wonder-literature) genre is dedicated to the iconography of composite beings—creatures that merge human and animal forms in various configurations. These include human-headed animals, animal-headed humans, winged bulls, centaur-like figures, and other hybrid entities. Although such creatures are not observable in the material world and defy biological possibility, they have maintained a remarkable and persistent presence across diverse human civilizations from antiquity to the present. Far from being marginal curiosities, these beings have served as the origin of numerous myths, religious symbols, and storytelling traditions. They appear in creation myths, heroic epics, apocalyptic visions, and protective magic, embodying cultural anxieties about the boundaries between nature and culture, self and other, order and chaos.

One of the most influential works in this tradition is Zakariyya al-Qazwini's ʿAjāʾib al-Makhluqāt wa Gharāʾib al-Mawjūdāt (The Wonders of Creation and the Oddities of Existence), composed in the 13th century CE. Al-Qazwini, a Persian geographer and cosmographer of Arab descent, described these extraordinary creatures in simple, fluent, yet evocative prose, making complex cosmological ideas accessible to a broad audience. His book became one of the most popular and frequently illustrated texts in the Islamic world, copied and recopied for centuries. Particularly noteworthy are the illustrations of beings with human heads and animal bodies—or the reverse, animal heads on human bodies—which appear throughout the manuscript tradition. These images are not al-Qazwini's inventions; rather, they echo much older visual motifs evident in the earliest cylinder seals of Mesopotamian civilizations, dating back to the fourth millennium BCE. This continuity provides a suitable context to explore how these images, after traversing thousands of years and multiple cultural transformations, were gathered in lithographic editions of al-Qazwini's book from the 19th century onward. In these later printed versions, the composite beings regained their place in the public imagination, circulating among literate and semi-literate audiences alike.

Mesopotamian cylinder seals—small, engraved stones rolled onto clay to leave an impression—contain vital information regarding the rituals, beliefs, administrative practices, and mythological narratives of ancient Sumer, Akkad, Babylon, and Assyria. These seals functioned as amulets, signatures, and narrative devices, often depicting gods, heroes, and hybrid guardians. The structure of the depiction of composite beings on these seals possesses unique artistic characteristics that lack earlier precedents; they represent a fully developed iconographic language rather than a primitive or rudimentary stage. For example, the famous "master of animals" motif, showing a human or deity flanked by two hybrid creatures, or the recurring image of the bull-man (a human-headed bull), appear already on some of the earliest seals from Uruk and Susa.

This study aims to analyze and trace the visual origins of the composite beings depicted in ʿAjāʾib al-Makhluqāt by referring directly to the imagery of hybrid creatures on these ancient cylinder seals. Through etymological analysis (investigating the linguistic roots and historical naming of these creatures) and morphological analysis (comparing their physical forms, postures, attributes, and compositional arrangements across time), the research examines the relationship between the form and meaning of these creatures over several millennia. The central question is whether the visual continuity implies semantic continuity—that is, do these images mean the same thing in Qazwini's 13th-century Islamic cosmography as they did in ancient Mesopotamia? Or have their symbolic functions shifted, while their outward appearances remain remarkably stable? By answering these questions, this study contributes to a deeper understanding of how iconographic traditions survive, migrate, and transform across cultural and religious boundaries.

2.Conclusion

A comparative analysis of the imagery of composite beings on Mesopotamian cylinder seals and in Qazwini's lithographed book ʿAjāʾib al-Makhluqāt reveals a striking and unexpected finding: these motifs have persisted with remarkable continuity in both form and content, even after thousands of years of political upheaval, religious transformation, and cultural change. On the one hand, their external form—due to being engraved on durable materials such as stone, pottery, and metal—has remained largely unchanged across millennia. The same hybrid configurations appear repeatedly: the bull-man, the scorpion-man, the lion-headed eagle (Anzû), the centaur-like figure, and the human-headed winged creature. These are not vague resemblances but specific, identifiable iconographic types that maintain consistent postures, attributes, and compositional contexts.

On the other hand, the symbolic and characterological content of these beings has undergone slight or, in some cases, significant alterations influenced by changing rituals, religious doctrines, forms of government, and the influx of new cultures. In ancient Mesopotamia, composite beings often functioned as apotropaic guardians—protective spirits placed at temple entrances, palace gates, and on cylinder seals to ward off evil. They were integrated into a polytheistic cosmology where gods could assume hybrid forms. In the Islamic period, however, such beings were reinterpreted within a monotheistic framework: they became signs of God's creative power (qudrat Allāh) or wonders of creation that test human faith and reason. Al-Qazwini himself often balances wonder with orthodoxy, reminding readers that only God knows the true nature of these strange creatures.

The continuity of visual and semantic expression in civilizations following Mesopotamia is extensive. This study identifies recurring forms of composite beings on Elamite cylinder seals (circa 2000 BCE), on Luristan bronze sculptures (circa 1000 BCE), on Sasanian reliefs and column capitals (up to 651 CE), and subsequently in various Iranian dynasties through the Qajar period (19th century CE). These depictions share close affinities in both form and iconographic content with the examples found in ʿAjāʾib al-Makhluqāt. For instance, the winged lion with a human head appears in Sasanian stucco work at Ctesiphon and again in Qazwini manuscripts, often associated with the constellation of Sirius or with legendary kings.

The incorporation of this ancient iconography into later Islamic works is not an accident of artistic borrowing but a result of extensive social, political, and commercial interactions—from the Achaemenid royal roads to the Silk Road trade networks—as well as broad cultural and religious influences, including the translation of Greek, Syriac, and Middle Persian scientific and magical texts into Arabic during the Abbasid period. Their continuous reproduction in the art, literature, and popular beliefs of the Iranian people, extending to the level of myth and legend, attests to the enduring significance of these beings in the region's social identity. More profoundly, it reveals their deep role in the collective memory—a memory that, through images and stories, has preserved ancient hybrid creatures not as forgotten relics but as living symbols, still capable of inspiring wonder in the modern reader of al-Qazwini's pages.

دانشگاه تهران

پژوهش‌های ایرانشناسی

شاپای الکترونیکی: ۰۶۴۳-۲۲۵۲

https://jis.ut.ac.ir

بررسی تطبیقی فرم و محتوای موجودات ترکیبی در مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین و کتاب چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات قزوینی

آهنگ میرمنگره✉[۱]، شهره جوادی

۱. کارشناسی ارشد پژوهش هنر، گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: Ahang.mirmongereh@ut.ac.ir

۲.استادیار گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: shjavadi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
علمی – پژوهشی
تاریخ دریافت:
۱۴۰۵/۰۱/۱۰

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۲/۲۵

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۳۰

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۱۰

واژه‌های کلیدی:
هنر بین‌النهرین،
مهرهای استوانه‌ای،
عجایب‌المخلوقات،
زکریای‌قزوینی،
موجودات ترکیبی

چکیده

شیوه‌های به‌کاررفته در حکاکی تصاویر مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین دارای ویژگی‌هایی نو و بی‌سابقه است. این مهرها حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره‌ی آیین‌ها، باورها و ساختارهای فکری جوامع آن دوران‌اند. با ورود تصاویر موجودات ترکیبی از هزاره‌ی سوم پیش از میلاد، تحولی بنیادین در شیوه‌ی تصویرگری این موجودات، به‌ویژه در قالب ایزدان، الهه‌ها و موجودات فراطبیعی، در تمدن بین‌النهرین پدید آمد. به نظر می‌رسد منشأ شکل‌گیری بسیاری از موجودات ترکیبی در روایت‌های گوناگون اسطوره‌ای، تاریخی و جغرافیایی دوره‌های بعد، ریشه در این تصاویر اولیه داشته باشد. هدف این پژوهش، مطالعه‌ی تطبیقی تصاویر حکاکی‌شده بر مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین و عناصر تصویری مشترک از نظر فرم و محتوا در نگاره‌های موجودات ترکیبی در کتاب چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات زکریای قزوینی است. پرسش پژوهش این است که نگاره‌های موجودات ترکیبی در کتاب قزوینی از نظر فرمی و محتوایی چه نسبتی با تصاویر مهرهای استوانه‌ای بین‌النهرین دارند. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی–تحلیلی، و با تمرکز بر شناسایی خاستگاه‌ها و ریشه‌های تصویری این نگاره‌ها، به بررسی تطبیقی تشابهات فرمی و محتوایی میان این دو مجموعه تصویری می‌پردازد. بر اساس یافته‌های تصویری این پژوهش، تصاویر مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین به‌مرور در تمدن‌های بعدی در همان موقعیت جغرافیایی و همچنین تمدن‌های مجاور آن ادامه یافته، و این امتداد فرهنگی در دوران قاجار به صورت افسانه و اسطوره در کتاب چاپ‌سنگی عجایب‌المخلوقات مشاهده می‌شود. از تطبیق این تصاویر به لحاظ فرم و محتوا، چنین به‌نظر می‌رسد که تصاویر موجودات ترکیبی در این کتاب ریشه در نقوش مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین دارند.

استناد: میرمنگره، آهنگ، جوادی، شهره ؛(۱۴۰۵): بررسی تطبیقی فرم و محتوای موجودات ترکیبی در مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین و کتاب چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات قزوینی، سال ۱۶، شمارهٔ ۱، بهار،(۱۷۶-۱۵۱).
DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2026.411990.1409

CC BY NC

ناشر: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: آهنگ میرمنگره، شهره جوادی

۱. مقدمه

عجایب نگاری از زمره موضوعاتی به شمار می‌آید که در باور عامیانه مردم و فرهنگ تمدن‌های باستان از قدیم‌الایام موردتوجه مردم بوده است. در جهان قدیم و در باور عامه، قصه‌ها و افسانه‌ها جایگاه ویژه‌ای داشته و همچون حقایق مسلم کاربرد داشته‌اند؛ زیرا افسانه‌ها، اشاره به اخلاقیات و مسئله خیر و شر داشته که همواره با تفکر وزندگی مردم آمیخته بوده است. بخشی از عجایب‌نامه‌ها در باب شمایل موجودات ترکیبی انسان–حیوان و حیوان–انسان است. این موجودات در دنیای مادی محسوس نیستند؛ اما از دیرباز تاکنون در تمدن‌های مختلف بشری حضور چشمگیری داشته و منشأ افسانه‌ها و داستان‌های گوناگون گشته‌اند. زکریای قزوینی در کتاب عجایب‌المخلوقات و غرایب الموجودات با نثری ساده و روان به نگارش این مخلوقات عجیب پرداخته است. تصاویر موجوداتی با سر انسان و بدن حیوان یا بالعکس در این کتاب که در قدیمی‌ترین مهرهای استوانه‌ای تمدن‌های بین‌النهرین نیز دیده می‌شود، می‌تواند مورد مناسبی برای کشف این حقیقت باشد که چگونه این تصاویر پس از قرن‌ها دوباره در چاپ سنگی این کتاب گردآمده و جایگاه خود را در اذهان عمومی پیدا می‌کند. این مهرها حاوی اطلاعات مهمی از آیین و باورهای آن دوران است. ساختار تصویرگری موجودات ترکیبی در این مُهرها از ویژگی‌هایی برخوردار است که سابقه قبلی ندارد. این پژوهش در جهت واکاوی و یافتن ریشه‌های تصویری موجودات ترکیبی در کتاب عجایب‌المخلوقات به تصاویر موجودات ترکیبی در مهرها رجوع نموده و با ریشه‌شناسی، رابطه فرم و معنای این مخلوقات را در بستر زمان مورد بررسی قرار داده است.

۱-۱.مبانی نظری و چارچوب مفهومی پژوهش

یکی از نظریات بنیادین در حوزه هنر، مطالعه فرم و محتوا در طول تاریخ هنر تمدن‌های بشری است. بر این اساس چارچوب مفهومی این پژوهش بر دو محور فرم و محتوا استوار بوده و تطبیق فرم و محتوای نگاره‌های منتخب موجودات ترکیبی بر الواح سفالین تمدن‌های بین‌النهرین و تصاویر منتخب کتاب عجایب‌المخلوقات زکریای قزوینی در این گروه از موجودات شکل می‌گیرد. تصاویر این موجودات ترکیبی ازنظر فرم و محتوا در دوره‌های مختلف تاریخی و فرهنگی تفاوت‌ها و تشابه‌های قابل‌توجهی داشته‌اند.

از نظر فرم، موجودات ترکیبی مانند گریفین، لاماسو و غیره در مهرهای استوانه‌ای بین‌النهرین به شکل بسیار دقیق و منظم، با الهام از اصول هندسی و حکاکی‌های حرفه‌ای طراحی‌شده‌اند. این فرم‌ها بیشتر جنبه‌ای نمادین و مذهبی داشتند و به‌عنوان نشانه‌هایی از قدرت و حفاظت و ارتباط با نیروهای آسمانی و کیهانی استفاده می‌شدند. از طرف دیگر، در کتاب چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات، فرم موجودات ترکیبی به شکلی آزادانه‌تر و زنده‌تر و اغلب با تأثیرات

دوره‌ی قاجار ترسیم‌شده‌اند، جایی که آزادی خلاقیت هنرمند در طراحی موجودات ترکیبی بسیار برجسته بوده است.

ازنظر محتوا، موجودات ترکیبی در هنر بین‌النهرین عمدتاً نمایانگر قدرت‌های اسطوره‌ای، مذهبی، قدرت‌های فرا طبیعی و محافظانی بودند که ارتباط میان انسان‌ها و خدایان را برقرار می‌کردند. به‌عنوان‌مثال، لاماسو که ترکیبی از بدن گاو، بال‌های عقاب و چهره انسانی است، به‌عنوان محافظ کاخ‌ها و شهرهای آشوری شناخته می‌شد. درحالی‌که در عجایب‌المخلوقات و آثار مشابه، این موجودات بیشتر به عجایب طبیعت و افسانه‌های خیالی اشاره دارد. هدف این تصاویر، ارائه تصویری از جهان به‌گونه‌ای بود که مخاطبان را به تأمل و شگفتی وادارد.

رویکرد این پژوهش مبتنی بر تفسیر تصاویر موجودات ترکیبی در مهرهای استوانه‌ای تمدن‌های بین‌النهرین به‌عنوان اولین خاستگاه این نمونه تصاویر و تصاویر کتاب عجایب‌المخلوقات زکریای قزوینی از منظر فرم و محتوا است. این رویکرد، مقدماتی را فراهم آورده تا خط سیری مشخصی مبنی بر استمرار این تصاویر در تمدن‌های بعد از بین‌النهرین پدید آمده و در این بستر مشخص تطبیق صحیح‌تری بر روی آن‌ها صورت گیرد.

۱-۲.پیشینهٔ پژوهش

تصویر موجودات ترکیبی در فرهنگ تمدن‌های باستانی بین‌النهرین و به‌طور استمرار در تمدن‌های بعدی و تا به امروز در عجایب‌نامه‌ها، موردپژوهش پژوهشگران بسیاری در حوزه‌های مختلف علوم من‌جمله ادبیات، جغرافیا، تاریخ، هنر و غیره قرارگرفته است. در مقاله «بررسی تطبیقی موجودات تلفیقی در هنر ایران و میانرودان» نوشته الهه خسروی، موجودات تلفیقی موجود بر مهرها و نقش برجسته‌های تمدن‌های مذکور را ازنظر ظاهری بررسی و به ریشه‌ی اساطیری آن‌ها اشاره‌کرده است. در مقاله «مطالعه تطبیقی دیوها و موجودات مافوق طبیعی در عجایب‌المخلوقات قزوینی و بحیره فزونی استرآبادی» نوشته معصومه ابراهیمی، سیمای موجودات وهمی در این دو عجایب‌نامه به‌صورت تطبیقی موردبررسی قرار گرفته است. همچنین، در مقاله «گونه‌شناسی موجودات غریب در نسخه عجایب‌المخلوقات طوسی» نوشته لیلا افشار، تصاویر و نگاره‌های این نسخه، معرفی و دسته‌بندی شده و به گونه‌شناسی و معرفی موجودات عجیب پرداخته است. در هیچ یک از پژوهش های انجام شده، توجهی به منشأ نقوش موجودات ترکیبی صورت نگرفته است.

۱-۳.روش پژوهش

این پژوهش، به روش توصیفی- تحلیلی و با مطالعه تصاویر انتخابی نسخه چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات زکریای قزوینی مبنی بر خاستگاه این نقوش در مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین صورت گرفته است. شیوه گردآوری نگاره‌های این نسخه از عجایب‌المخلوقات علاوه بر منابع کتابخانه‌ای و مشاهده تصویر اثر، از طریق تصاویر اسکن شده در محل نگهداری اسناد و

مراجعه به پایگاه‌های اینترنتی معتبر ازجمله پایگاه مجازی موزه‌های مهم دنیا، به‌عنوان منبعی مکمل جهت گردآوری داده‌ها در بخش شرح برخی از مُهرها و دسترسی به تصاویر مناسب صورت گرفته است.

۱-۴.یافته های پژوهش

این پژوهش به بررسی و تطبیق تصاویر استخراج‌شده و منتخب از موجودات ترکیبی در مهرهای استوانه‌ای تمدن‌های بین‌النهرین و تصاویر منتخب این موجودات در کتاب چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات پرداخته و یافته‌هایی در باب تغییر یا عدم‌تغییر ماهیت ظاهری و معنایی آن‌ها ارائه می‌دهد.

۲. عجایب‌نامه نگاری

عجایب‌نامه‌ها به‌عنوان متونی بر مبنای باور، رسوم و فرهنگ انسانی به همراه شگفتی و روایات حیرت‌انگیز، در جوامع بشری شناخته می‌شود. روایات و اشخاص حیرت‌آور مندرج در عجایب‌نامه‌ها، در ارتباط با سرزمین‌های دوردست و به‌دوراز جایگاه نگارنده قرار دارند. برخی از محققین اذعان می‌کنند که، «ویژگی بارز ادبیات عجایب نویسی، ارائه‌ی داستان‌های سرگرم‌کننده‌ای است، که به‌احتمال‌زیاد از فرهنگ‌عامه سرچشمه می‌گیرد. این نوع نوشتار تا به امروز خواننده را مجذوب خود می‌کند. نویسندگانی که از مفهوم ادبیات شگفت‌انگیز یا عجایب نویسی استفاده می‌کنند، نه‌تنها بر افسانه و حماسه، بلکه بر کتاب‌هایی با ادعای علمی متمرکز هستند»(Von Hees, 2005: 103). در این میان می‌توان گفت درج تصاویر در این عجایب‌نامه‌ها به درک ماهیت داستان کمک شایانی کرده چنانچه این سنت از بدو پیدایش آن تاکنون به جزئی لاینفکی از ساختار عجایب‌نامه نویسی تبدیل‌شده است.

کتاب عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات یکی از کتب تأثیرگذار در امر عجایب نامه‌نویسی از دوران قاجار است. می‌توان گفت، امروزه معروف‌ترین عجایب‌نامه‌ای که به دست ما رسیده، کتاب عجایب‌المخلوقات، نوشته‌ی زکریای‌قزوینی است. این کتاب ابتدا به زبان عربی و پس‌از آن به زبان‌های فارسی و ترکی ترجمه شد. چاپ سنگی این کتاب با تصویرگری میرزاعلیقلی‌خویی و با شیوه‌ی قلم‌زنی دوران قاجار، حاوی تمامی موجودات و عناصر بصری کتاب رنگی عجایب‌المخلوقات است. «ویژگی اصلی کار علیقلی خویی در کتاب عجایب‌المخلوقات این است که او هیچ‌گاه خود را درگیر معنای متن نکرده و آنچه لازم دانسته به تصویر اضافه کرده است»(ترابی، ۱۳۹۳: ۱۸-۱۷).

۳. موجودات ترکیبی در باور بشر

وجود موجودات ماوراءالطبیعه در بطن زندگی مردم از قدیم‌الایام در باورهای انسان‌ها وجود داشته است. با توجه به منابع باستان‌شناسی می‌توان گفت استفاده از تصاویر موجودات ترکیبی برای اولین‌بار در سرزمین بین‌النهرین آغازشده است. در باور آن مردمان جانوران ترکیبی از گونه‌های

مختلف حضور دارند و از عناصر تصویری مهم در اندیشه آنان به شمار می‌آمدند. در اساطیر این سرزمین، موجودات ترکیبی بر بنیان متن اسطوره آفرینش بابلی شکل‌گرفته‌اند. مردمان سرزمین بین‌النهرین بسیار مذهبی بودند و کاتبان در آن زمان نام بیش از صد ایزد و الهه را با مشابهت‌های بسیار در کتیبه‌ها ثبت کردند. «در دوره‌های باستانی، خدایانی که در اثر جنگ و جدال با همسایگان و مهاجرت به دیگر مناطق وارد شدند، همچنین با رویکرد محلی در مذهب آن قلمرو مقبول گشتند از دلایل این شباهت است» (احمدی علیایی و اعظم زاده، ۱۳۹۵: ۱۶). ساختار بدنی به نمایش درآمده در این موجودات، شامل قسمت‌هایی از بدن انسان و حیوانات است؛ که از ترکیب آن‌ها یک موجود واحد تشکیل می‌گردد. «تصویر ترکیبی انسان–حیوان نمایانگر ایزدی نامتجانس است و این تغییر قیافه‌ی جاودانه، قدرت جادوگر را افزایش می‌داده و نقش رمزی–عرفانی داشته و با این ترکیب جدید میان جادوگر و جانورانی که باید شکار کند پیوند و رابطه ایجاد می‌شده است» (زمردی، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

۴. موجودات ترکیبی لوح‌های استوانه‌ای در سرزمین بین‌النهرین

بین‌النهرین یا میان‌رودان نام سرزمینی باستانی است که به معنای سرزمین بین دو رود دجله و فرات و بخشی از خاور نزدیک باستان شناخته می‌شود. در عین تنوع فرهنگ‌ها در پهنه‌ی گسترده‌ی تمدن بین‌النهرین «ابعاد فرهنگی در میان اقوام مختلف ساکن در منطقه در خلال هزاره‌های سوم، دوم و اول قبل از میلاد، کم‌وبیش یکسان بودند»(Nardo, 2004: 51). این مسئله «باعث شد که به‌رغم ورود گروه‌های قومی متنوع به بین‌النهرین، درنهایت همه در هم آمیختند و هیچ‌کدام از آن‌ها برای همیشه از دیگران جدا نشدند»(همان: ۱۹). مضامین تکرارشونده در اساطیر بین‌النهرین شامل نبرد با دشمنانی غول‌پیکر و عظیم‌الجثه، نامیرایی و جاودانگی، وقایع عجیبِ و یا سفر به جهان زیرین است. در این میان تصویر خدایان یکی از تصاویر پرکاربرد در این سرزمین است. «خدایان هم چون افراد بشر، صاحب خشم و آرزو دستخوش احتیاجات مادی بودند. تفاوت این خدایان با انسان در قدرت فوق‌العاده و حیات جاودانی بود» (ایزدپناه، ۱۳۸۱: ۸۸). «تغییر شکل خدایان و موجودات الهی در ترکیب حیوان–حیوان و پس‌ازآن به شکل انسان–حیوان در اوایل هزاره‌ی سوم ق.م اتفاق می‌افتاد»(Heinz, 1975: 110).

می‌توان گفت حکاکی بر روی مهرهای استوانه‌ای به دلیل فراخوانش معانی پیکره‌ها از مهم‌ترین آثار ادوار مختلف در بین‌النهرین بوده است. این نقوش شامل خدایان، پرستندگان و نقش‌مایه‌ها بودند. این مهرها برای اولین بار در طول زمان انتشار، حدود ۳۴۰۰ تا ۲۹۰۰ ق.م پدیدار گشتند. مهرها به‌صورت غلتک با سطح استوانه‌ای، در مقایسه با مهرهای مسطح فضای بیشتری را برای ایجاد طرح فراهم می‌کردند. بخش به تصویر درآمده در این مهرها، به‌صورت نواری در اثر غلتاندن مهر روی گِل به نقطه آغاز خود برمی‌گردد. «در اوایل دوره سلسله اول حدود ۲۹۵۰ تا ۲۷۵۰ ق.م، مهرهای استوانه‌ای اغلب بلند و نازک بودند و بیشتر با طرح‌های

هندسی تزئین شدند. در دوره اولیه سلسله سوم (حدود۲۶۰۰ تا ۲۳۵۰ ق.م) مضامین پیچیده‌تر و فردی از صحنه‌های مسابقه، ضیافت‌ها، چهره‌ها و حیوانات با یکدیگر ظاهر می‌شوند» (Tsouparopoulou, 2014: 40).

در فرهنگ سومری نقش خدایان بر روی مهرهای استوانه‌ای به‌روشنی «نشان می‌دهد که نیایش خدایان و سلاطین به‌عنوان فرماندهان جنگی و کاهن اعظم چه اندازه برای سومریان دارای اهمیت بوده است؛ باوجوداین، حیوانات وحشی و اهلی، به‌عنوان نمادهای قدرت که حمایت‌کننده یا تهدیدکننده حیات بشر بودند، موتیف‌های مهمی به شمار می‌رفتند. در بعضی مواقع این نقش‌ها باهم ترکیب‌شده و موجوداتی ترکیبی به وجود آورده‌اند؛ برای مثال عقابی با سرشیر یا اژدها–مار» (Pittman, 1987: 21). پادشاهان دوره بابل کهن یا به عبارتی نخستین سلسله بابل ازجمله حمورابی «دو موضوع اصلی دوره احیا را به کار گرفتند؛ یعنی صحنه معرفی و نیایش، به همراه موتیف‌های نارام‌سین فاتح اگرچه نقش خدایان مورد پرستش و قهرمانان و پادشاهان پیروز همیشه تازه بوده و از روند کلی نمادهای سحرآمیز جدید که بر پایه جهان مذهبی کنعانیان استوار بود برای پر کردن سطح تصویر استفاده می‌شده است» (مورتگات، ۱۳۹۲: ۱۵۲). اکدیان نیز علاقه‌ی خاصی به روایت و داستان‌گویی در مهرهای استوانه‌ای داشتند. مهرها مملو از ارجاع به اسطوره‌هایی بود که روابط خدایان را با یکدیگر و با انسان نشان می‌دادند. موضوعات مصور منقوش بر روی این مهرها، شامل داستان‌ها و موضوعاتی ازجمله مراسم آیینی، صحنه‌های قربانی، جنگ، شکار، موتیف‌هایی مانند حیوانات وحشی در فضای باز یا موجودات ترکیبی به شکل‌های مختلف است. آشوریان نیز «بسیاری از تصورات و آیین‌های اجتماعی‌شان را از سومریان به عاریت گرفتند و بعدها مادها و پارس‌ها نیز ابعاد گوناگون این فرهنگ سنتی بین‌النهرین را با سنت‌های اساساً ایرانی خود درآمیختند» (Nardo, 2004: 51). ورود فرهنگ و تمدن آرامی‌ها در شمال بین‌النهرین، فرصت بسیاری در پیشرفت فرهنگ و هنر آشور به وجود آورد. «طی قرون چهاردهم و پانزدهم ق.م، هنر آشوری کاملاً تحول یافت. درحالی‌که هنر آشوری در قرن پانزدهم ق.م هنوز تحت تأثیر هوری‌ها – میتانی‌ها بود، در قرن چهاردهم ق.م سبکی جدید بنیان نهاده شد. مرحله آزادسازی زبان تصویری آشور، از قیود هوری–میتانی مرحله‌ای بسیار مهم در تاریخ هنر خاور نزدیک است»(مورتگات، ۱۳۹۲: ۲۰۲).

۴-۱. انسان بالدار

انسان بالدار به‌مثابه‌ی خدایانی در هیئت انسانی و یا انسان–حیوان در تمدن‌های کهن بین‌النهرین و بر روی مهرهای استوانه‌ای قابل‌مشاهده است. این «فرشتگان یا اوتوکو موقعیتی پایین‌تر از خدایان داشتند، اما در سرشت و برخی از ویژگی‌های آنان شریک بودند. آن‌ها به دو گروه نیک و بد تقسیم می‌شدند؛ و حتی بیش‌تر از خدایان در زندگانی روزانه‌ی آدمیان نقش داشتند. فرشتگان نیک، شدو یا لاماسو نام داشتند و ارواح نگاهبان به شمار می‌رفتند» (ژیران و همکاران، ۱۳۷۵: ۷۵).

به طور مثال خدای بالدار مردوک حداقل از اوایل سلسله سوم اور، خدای حامی شهر بابل بوده است. همچنین خدایان بالدار آشوری اغلب به عنوان آفرینندگان، خدایان آسمان و زمین و تعیین‌کننده سرنوشت پرستش شده‌اند.



تصویر ۱: مهراستوانه‌ای سومری، آزادی ایزد خورشید، ۲۲۵۰ ق.م، موزه بریتانیا، (ژیران و همکاران، ۱۳۷۵: ۱۲۴).

۴-۱-۱.توضیح فرم

در این مهر، از چپ به راست، ایزد جنگجو در کنار شیر، الهه‌ی جنگ ایشتار با دو بال، نهرها و ماهی‌ها، پرنده، و در نهایت خدای خورشید که با اره‌ای در دست از میان کوه‌ها برمی‌خیزد، به تصویر کشیده شده‌اند. ایشتار با دو بال و شمشیری در دست نمایش داده شده و تیرهایی از ناحیه‌ی شانه‌ی او به سمت بالا امتداد یافته است. این الهه با کلاهی بر سر و لباسی پشمین که از گردن به پایین بدن را می‌پوشاند، به تصویر درآمده است.

۴-۱-۲.توضیح محتوا

«در وسط نگاره رها شدن ایزد خورشید، از کوهستان خاور، در برابر ایزد بانوی حاصلخیزی ایشتر بالدار که کائوناکس پوشیده، مشاهده می‌شود. ایزدی با تیر و کمان در سمت چپ ایستاده و در سمت راست ایزد آب یا رود در برابر ایزدی دو چهره ایستاده است» (ژیران و همکاران، ۱۳۷۵: ۱۲۴). ایشتار در جایگاه الهه‌ای چندوجهی، در نقش‌های باروری، جنگ‌طلبی و سیمای آسمانی، همچون سیاره‌ی ونوس و ستاره‌ی شامگاهی و بامدادی، به تصویر کشیده شده است.



تصویر ۲: جبرئیل، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۲۲).

۴-۱-۳.توضیح فرم

فرشته‌ی جبرئیل در هیئت انسانی، با تاجی پادشاهانه و سیمای جوانی خوش‌رو با موهایی بلند به تصویر کشیده شده است. دو بال بلند در بخش فوقانی دست‌ها مشاهده می‌شود و پوشش او در قالب ردایی بلند، متأثر از لباس‌های دوره‌ی قاجار تصویرگری شده است. در این تصویر، جنسیت مشخصی برای این فرشته تعیین نشده است.

۴-۱-۴.توضیح محتوا

جبرئیل یا جبرائیل از فرشتگان شناخته‌شده در ادیان ابراهیمی است که نام او در سه آیه از قرآن کریم ذکر شده است. در منابع اسلامی، یاری‌رسانی به پیامبران، عذاب کافران و تسکین‌بخشیِ مؤمنان نیز به این فرشته نسبت داده شده است. «وجود تاج بر سر برخی فرشتگان، به نشانه ارجحیت و تمایز آن‌ها در مقامشان نسبت به فرشتگان دیگر است» (دادور و محمدی خواه و حسینی، ۱۳۹۶: ۹۷).

۴-۲.اسب بالدار

«کعب‌الاخبار گوید: ملائکه آسمان چهارم بر صورت اسب‌اند و رئیس ایشان ملکی است نام او صلصائیل است» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۶۰-۶۱). در کتاب عجایب‌المخلوقات، کوکب الفرس به‌صورت اسبی با دو بال در کتف راست و چپ، یا در برخی موارد بدون بال مشاهده می‌شود. شروعِ به کار بردن تصویر اسب به‌عنوان نماد الهی در بین‌النهرین از نیمه‌ی اول هزاره‌ی دوم قبل از میلاد بوده است.



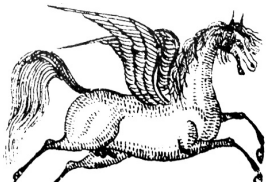
تصویر ۳: مهراستوانه‌ای آشوری، اسب بالدار، قرن ۱۳ق.م، موزه متروپولین، (Bahran, 2014: 130).

۴-۲-۱.توضیح فرم

در این مهر، موجودی ترکیبی با پیکره‌ی اسب و بال‌های پرنده و در هیئت مذکر به تصویر کشیده شده است. نوع پرش و جهت حرکت اسب، بر چالاکی و سرعت بالای آن دلالت دارد و بال‌های گشوده در جهاتی مخالف یکدیگر، حالت پرواز و حرکت رو به بالا را القا می‌کنند.

۴-۲-۲.توضیح محتوا

بر روی بسیاری از مهرهای استوانه‌ای آشوری، تصویر اسب بالدار مشاهده می‌شود که بیانگر جایگاه و اهمیت ویژه‌ی این حیوان در آن دوره است. در منابع تاریخی آمده است که در صورت نقض قرارداد در برخی از تعهدات تجاری آشوری، دو یا چند اسب سفید را به یکی از ایزدان آشوری تقدیم می‌کردند.



تصویر ۴: اجنه، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۸۳).

۳-۲-۴.توضیح فرم

این موجود به‌صورت ترکیبی از پیکره‌ی اسب و بال‌های پرنده به تصویر کشیده شده است. بال‌ها و یال حیوان با اندازه‌ای بزرگ‌تر نسبت به تصویرگری‌های متعارف اسب ترسیم شده‌اند، اما با کلیت بدن تناسب دارند. حالت چشم‌ها و دهان باز حیوان، در مقایسه با سایر نمونه‌های تصویرگری اسب در این نسخه، ویژگی‌ای قابل‌توجه به شمار می‌آید. این موجود در حالتی نمایش داده شده که هم‌زمان بر چهار پا حرکت می‌کند و پرواز را نیز القا می‌کند.

۴-۲-۴.توضیح محتوا

در کتاب عجایب‌المخلوقات قزوینی، این‌گونه از اسب بالدار با نام صلصائیل شناخته می‌شود.با توجه به متن عجایب‌المخلوقات قزوینی: فرشتگان در آسمان چهارم به‌صورت اسب هستند. صلصائیل رئیس ملائکه در آسمان چهارم است. برخی از جزایر دارای اسب‌هایی مملو از پر هستند؛ و در هوا می‌پرند. پس حضرت سلیمان آن اسب‌ها را نزد خود خواستند.

۴-۳.گاو بالدار

گاو در برخی از تمدن‌های بشری از تقدس برخوردار بوده؛ و در فرهنگ آن‌ها جایگاه ویژه‌ای داشته است. «کعب‌الاخبار گوید: رئیس ملائکه آسمان اول به‌صورت گاو است و نام او اسماعیل است» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۶۱-۶۰). در تمدن سومر «گاو آسمان، چهارپایی افسانه‌ای به نام ورزا بود که ویرانی وسیعی را ایجاد می‌کرد. ولی سرانجام توسط گیلگمش و با یاری انکیدو به قتل رسید» (گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۸۷). «پس از کشته شدن گاو آسمان، گیلگمش هنرمندان اوروک[1] را برای تحسین شاخ‌های گاو فرامی‌خواند و سپس شاخ‌ها را تزئین می‌کند. او آن‌ها را به پدرش لوگل بنده تقدیم می‌کند»(مک‌کال، ۱۳۷۵: ۶۰-۵۹).



تصویر ۵: مهراستوانه‌ای میتانی، گاو بالدار با سر انسان، (Pittman, 1987: 68).

۱-۳-۴.توضیح فرم

موجود ترکیبی از دو بخش نیمی‌انسان و نیم‌گاو تشکیل شده است. این موجود دارای بال است، و مذکر در نظر گرفته شده‌است. همچنین بر روی چهار پا راه رفته، و پرواز می‌کند.

۲-۳-۴.توضیح محتوا

دو مرد با ردای بلند در کنار آن قرارگرفته‌اند که یکی از مردان شاخ گاو را در دست گرفته است و

1 .Uruk

او را به زمین فشار داده است. در سومر و بابل نماد خدای طوفان و جنگ است، و اداره کننـده ی قدرتمند جهان محسوب می‌شوند.



تصویر ۶: حاملین عرش، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۷۹).

۳-۳-۴.توضیح فرم

این موجود به‌صورت مذکر و ترکیبی با بدن گاو و بال‌های پرنده به تصـویر کشـیده شـده اسـت. وجود بال بر بدن این موجود، نمایانگر گونه‌ای فرشته‌گون است. این پیکره در وضـعیتی نمـایش داده شده که هم‌زمان حرکت بر چهار پا و قابلیت پرواز با دو بال را القا می‌کند.

۴-۳-۴.توضیح محتوا

بنابر کتاب عجایب‌المخلوقات قزوینی: گاو بالدار در گروه حاملین عرش، یکی از حاملان شـریعت است. خداوند را حمد و تسبیح می‌گوید. برای اهل ایمان آمرزش می‌طلبد و حیوانات را نیـز دعـا گوید.

۴-۴.دیو و جن

دیو درگذشته به‌عنوان موجودی خیر یا نیک و در قالب گروهی از خدایان به شمار رفته است. دیو هیولایی دورنگ، حیله‌گر و دارای شکل انسانی و در برخی مـوارد ویژگـی‌هـای حیـوانی دارد. در سرزمین بین‌النهرین پیکر گاو–انسان مانند تصاویر دیو و جنیان بـا سـر و بـدن انسـان، دوشـاخ، نیم‌تنه و پاهای سم دار مانند پاهای گاو از نیمه دوم هزاره سوم ق.م رواج یافت. «نقش گاو–مـرد همانند همتای خود در بین‌النهرین، در فهرست جانوران نیکوکار و دشـمن بـدی‌هـا و پلیـدی‌هـا ذکرشده است؛ زیرا در باورهای مذهبی سومر، وظیفه جلوگیری از نیروهای ویرانگـر آسـمانی بـه عهده گاو–مرد و پهلوان برهنه بود» (دادور و مبینی، ۱۳۸۸: ۷۴).



تصویر ۷: مهراستوانه‌ای اکدی، نبرد انکیدو و شیر، ۲۸۰۰ تا ۲۵۰۰ ق.م، (Buchanan, 1981: 155).

۱-۴-۴.توضیح فرم

این موجود به‌صورت ترکیبی مذکر با بالاتنه‌ی انسانی و پایین‌تنه‌ی گاو به تصویر کشیده شده است. پیکره شاخ‌دار است و با عضلاتی برجسته و اندامی توانمند نمایش داده می‌شود. پاهای سم‌دار، دستان انسانی و ریشی مجعد از دیگر ویژگی‌های شاخص این تصویرپردازی است.

۲-۴-۴.توضیح محتوا

انکیدو در روایت‌های اسطوره‌ای، مردی وحشی، رقیبی نیرومند و خشمگین برای گیلگمش بود که بعدها به‌عنوان یار و همراه او در نبردهای پهلوانی حضور یافت. «آفریده شدن انکیدو روایتی از آفرینش انسان از گِل رُس و پیدایی او در شاکله خدای بزرگ بین‌النهرین است» (Gray, 1982: 20).



تصویر ۸: اجنه، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۸۳: ۱۸۲).

۳-۴-۴.توضیح فرم

این موجود به‌صورت ترکیبی با بدن انسان و برخوردار از شاخ و دُم به تصویر کشیده شده است. پیکره مملو از ریش بلند و ژولیده در ناحیه‌ی سر و صورت است و خال‌های درشت، موی فراوان بر بدن و ناخن‌هایی بلند دارد. در اغلب موارد، این موجود به‌صورت برهنه و با بدنی پُرمو نمایش داده می‌شود و بر روی دو پا راه می‌رود.

۴-۴-۴.توضیح محتوا

به روایت زکریای قزوینی، جن موجودی غیر سلیم است. در عجایب‌المخلوقات آمده است که روزی به خواست حضرت سلیمان (ع) شیاطین را جمع کردند و آن‌ها را دربند گرفتند. در شمایل‌نگاری این موجود، ویژگی‌هایی مانند زشتی چهره و بدرویی معمولاً برای القای صفات منفی، مانند رفتار پلید و امیال نابهنجار، به‌کار رفته‌اند.

۴-۵.گربه‌سان- انسان

سر اژدها با دوشاخ، دهان‌گشوده به همراه دندان‌ها و نیش در انتهای دُم این کوکبه مشاهده‌شده که کمان در حال تیراندازی به آن است. بخش انسانی این پیکره با تیراندازی به بخش حیوانی خود، نشان‌دهنده نبرد خصلت‌های نیک و انسانی همراه با ویژگی‌های شرورانه و حیوانی درون انسان است. بازوان، اندام جلوی بدن و کشیدگی در انتهای اندام حیوان را شبیه به گربه‌سانان

نشان می‌دهد. ازلحاظ ستاره‌شناسی، پیبلسگ[1] صورت فلکی قوس امروزی محسوب می‌شد. پیبلسگ در دوره بابل قدیم، باخدای نینورته هم‌دوره بود.



تصویر ۹: مهراستوانه‌ای آشور میانه، لهمو و قنطورس، قرن ۱۳ق.م، (Maturo, 2014: 11).

۱-۵-۴.توضیح فرم

این موجود ترکیبی مذکر با پایین‌تنه‌ی شیر و بالاتنه‌ای انسانی، دارای شمشیر و ریش و موی بلند است. او با شمشیر خود در حال حمله به یک شیر برای شکار آن است، بر روی چهار پا راه می‌رود و هیچ پوششی برای او تعریف نشده است.«ظاهر انسان‌گونه در ترسیم این موجود همراه با ترکیبی بودن آن، می‌تواند بر تعالی بیشتر مقام الهی او تأکید کند»(Maturo, 2014: 12).

۲-۵-۴.توضیح محتوا

این موجود برای بیرون راندن قدرت‌های شیطانی خلق شده است و در بخشی از متن یک لوح بابلی، به‌عنوان هیولایی نیک برای محافظت در برابر ارواح شیطانی معرفی می‌شود.



تصویر ۱۰: کوکبه‌ی قوس، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۱۴).

۳-۵-۴.توضیح فرم

این موجود ترکیبی، موسوم به کوکبه‌ی قوس، به صورت شخصی کماندار با اندامی از کمر به پایین شبیه شیر به تصویر کشیده شده است. بخش انسانی موجود دارای سیمای جوانی خوش رو و تاجی بر سر است و جنسیت مشخصی برای او تعریف نشده است. این پیکره بر روی چهار پا راه می‌رود و بخش انسانی آن دارای پوشش است، در حالی که بخش حیوانی برهنه نمایش داده شده است.

۴-۵-۴.توضیح محتوا

حمله ی بخش انسانی پیکره بر بخش حیوانی خود، نمادی از جدال خصلت های نیک با خصلت‌های شرورانه و اهریمنی درون انسان است. بر مبنای متن عجایب‌المخلوقات قزوینی،

1 . Pabilsag

کوکبه‌ی قوس سمبل ماه آذر است و قزوینی ستارگان بسیاری را در ارتباط با کوکبه‌ی قوس معرفی می‌کند.

۴-۶.پرنده-انسان

در روایات آمده است که سمخائیل از زمره‌ی ملائکه است. «از آسمان ششم بر صورت ولدان‌اند و رئیس ایشان ملکی است نام او سمخائیل است» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۶۲). در تمدن بین‌النهرین یکی از افسانه‌های مشهور ربودن لوح سرنوشت توسط انزو از خدای انکی است. «ایمدوگود[1] یا انزو، لوح سرنوشت را از انکی (نسخه سومری)، یا انلیل (نسخه اکدی) می‌دزدد؛ و این پرنده توسط نینورته که سرانجام لوح را به صاحب حقیقی‌اش بازمی‌گرداند، کشته می‌شود» (گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۱۷۸).



تصویر ۱۱: مهراستوانه‌ای اکدی، صحنه‌ی محاکمه انزو در حضور خدایان، حدود ۲۱۸۰-۲۲۶۰ ق.م، موزه بریتانیا، (Gray, 1982: 20).

۱-۶-۴.توضیح فرم

این موجود ترکیبی، با بالاتنه‌ی انسان و پایین‌تنه‌ی پرنده، به تصویر کشیده شده است. موجود مذکر در نظر گرفته شده و دارای ریشی بلند و مجعد است. او بدون پوشش لباسی نمایش داده شده و بدنش با پر پوشیده شده است. این پیکره بر روی دو پا راه می‌رود و توانایی پرواز نیز دارد.

۲-۶-۴.توضیح محتوا

«تصویر مرد-پرنده در مهرهای اکدی، اغلب در پیشگاه خدایی در حال محاکمه هستند. این صحنه به افسانه‌ی پرنده‌ی انزو در ربودن لوح سرنوشت از انکی ارتباط دارد» (Porada, 2014: 71). انزو به ربودن این لوح اقدام کرد و در نهایت به اسارت درآمد.

1 .Imdugud



تصویر ۱۲: سمخائیل، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

۳-۶-۴.توضیح فرم

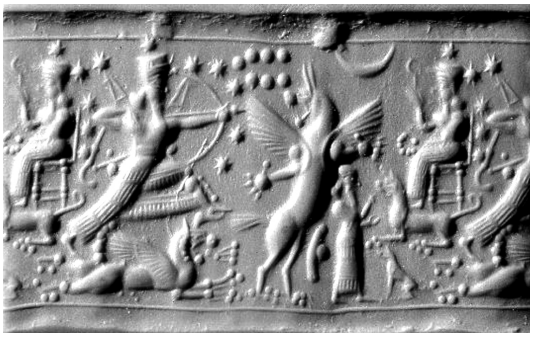
این موجود ترکیبی با سر انسان و بدن پرنده به تصویر کشیده شده است. او دارای تاجی جواهرنشان بر سر است و جنسیتی برای آن تعیین نشده است. صورت موجود به سبک دوران قاجار تصویرسازی شده و موهایی بلند دارد. پوشش انسانی برای او در نظر گرفته نشده است.

۴-۶-۴.توضیح محتوا

فرشته‌ی سمخائیل از زمره‌ی ملائکه السماوات است.«از آسمان ششم بر صورت ولدان‌اند و رئیس ایشان ملکی است نام او سمخائیل است» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۶۲). فرشتگان نمادهایی از پاکی و درستکاری و در مواقعی نیز شرارت و بدسگالی هستند.

۴-۷.شیر بالدار

شیر بالدار یکی از موجودات حاملان عرش است. «فرشتگانی که حاملان شریعت هستند و صبح و شام به ایشان سلام کنند و ایشان پروردگار را تسبیح‌گویند و ازبهر اهل ایمان استغفار کنند؛ و در خبر آمده است که ایشان چهار فرشته‌اند یکی به‌صورت آدمی و دوم به‌صورت گاو سوم به‌صورت نسر که مرغی است و چهارم به‌صورت شیر»(ترابی، ۱۳۹۳: ۸۰). در اساطیر بین‌النهرین، شیر بالدار موجودی افسانه‌ای است که ویژگی‌های شیر و عقاب را باهم ترکیب می‌کند. این موجود ترکیبی از قدرت، شجاعت را نشان می‌دهد. در فرهنگ‌های باستانی آشوری و ایرانی، شیر بالدار اغلب با امر الهی همراه بود. به‌عنوان یک نگهبان و محافظ دیده می‌شد که قادر به دفع شر و تضمین امنیت شهرها و معابد بود.



تصویر ۱۳: مهراستوانه‌ای نو–آشوری، خدای نینورتا در تعقیب یک شیر بالدار، ۸۱۲ ق.م، (Porada, 1993: 580).

۴-۷-۱.توضیح فرم

این موجود ترکیبی به شکل شیر با بال‌های پرنده به تصویر کشیده شده است. حالت ظاهری شیر بالدار خشمگین و وحشی است و جنسیت آن مشخص نشده است. این موجود پوشش انسانی ندارد و بر روی چهار پا راه می‌رود و توانایی پرواز نیز دارد.

۴-۷-۲.توضیح محتوا

شیر بالدار تحت حمله‌ی خدای نینورته، ایزدی جنگجو، قرار دارد.«قدرت این موجود باعث پخته شدن ماهی‌ها در رودخانه می‌شده است» (گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۶۵). او، دیوی است که به بشریت حمله می‌کند و از طریق بیماری تب انسان‌ها را می‌کشد (همان: ۶۵).



تصویر ۱۴: حاملین عرش (شیر بالدار)، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۷۹).

۴-۷-۳.توضیح فرم

این موجود ترکیبی از شیر و پر پرنده است که بال‌هایش به‌صورت ایستا و فرم‌دار ترسیم شده‌اند. این موجود بر روی چهار پا راه می‌رود و قابلیت پرواز نیز دارد. جنسیت آن مشخص نشده و پوشش انسانی ندارد.

۴-۷-۴.توضیح محتوا

بر اساس کتاب عجایب‌المخلوقات، شیر بالدار یکی از چهار فرشته‌ی حاملین عرش است. او خداوند را حمد و تسبیح می‌گوید، برای اهل ایمان آمرزش طلب می‌کند و موجودات وحشی را نیز دعا می‌کند.

۴-۸.انسان-سگ

حکایتی از یعقوب بن اسحق می‌گوید: «در جزیره سگساران مردی را دیدم روی او خراشیده از سبب آن پرسیدم حکایت کرد که در این دریا باد مرا به جزیره انداخت آنجا قومی را دیدم که سرهای آن‌ها چون سرسگان بود و تن ایشان چون تن آدمی و من در مرکبی بودم با جمعی از تجار طایفه از قوم سگساران می‌آمدند و دور ما بایستادند و یکی ایشان چوبی برگرفت و بیامد مرا مانند اسیران از مرکب بیرون کرد» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۲۹-۱۲۸). در بین‌النهرین الهه‌هایی به‌عنوان یک خدای حامی با سر سگ به تصویر کشیده شده که با الهه پزشکی نینیسینا[1] مرتبط بود.

1 . Ninisina



تصویر ۱۵: مهراستوانه‌ای میتانی، دو سگ سر، قرن ۱۴ق.م، (Porada, 1993: 490).

۱-۸-۴.توضیح فرم

موجود ترکیبی حاضر در این مهر، دارای پایین‌تنه‌ی انسانی و سری شبیه سگ یا گرگ است. دو موجود با دهانی باز و حالت وحشی نمایش داده شده‌اند و بر روی دو پا راه می‌روند. جنسیت آن‌ها مشخص نیست و بدنشان با مو پوشیده شده است.

۲-۸-۴.توضیح محتوا

پوزه‌ی باز این موجود ترکیبی، خوی درنده‌ای او را نشان می‌دهد. «مفهوم سگ‌سانان در ذهن بین‌النهرینی‌ها نه‌تنها گرگ‌ها، کفتارها، شغال‌ها و سگ‌ها بود، بلکه در دوران نو-بابلی و نو-آشوری نیز از سگ نشسته یا ایستاده به‌عنوان پیکر محافظ جادویی که خاص هیچ رب‌النوعی نبوده است، استفاده می‌شد» (گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۱۱۹).



تصویر ۱۶: سگ سر، علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

۳-۸-۴.توضیح فرم

این موجود ترکیبی دارای بالاتنه و سری شبیه سگ یا گرگ و پایین‌تنه‌ی انسانی است. او با دهانی باز، برای نمایش وحشی بودن و درنده‌خویی ترسیم شده و زبانی مانند آتش از دهانش بیرون آمده است. موجود بر روی دو پا راه می‌رود و هیچ پوشش انسانی ندارد.

۴-۸-۴.توضیح محتوا

این موجود در جزیره‌ی افسانه‌ای مربوط به دریای زنک زندگی می‌کند. اهالی این جزیره همگی چهره‌ای شبیه سگ دارند و به نام سگساران شناخته می‌شوند. در این جزیره استخوان آدمی بر زمین دیده می‌شود، زیرا اهالی، انسان‌ها را پس از نگهداری و فربه‌شدن می‌خورند. این موجودات دارای سرعت زیاد و حس بویایی قوی هستند.

۴-۹.دوال‌پا

«این موجود خیالی در بسیاری از افسانه‌ها در جزیره و به‌طورکلی در بیابان، جنگل، صحرا زندگی می‌کند» (ترابی، ۱۳۹۳: ۴۵). در مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین تصویری از ایزدان انسان – مار دیده می‌شود. «این‌گونه ایزدان مار مانند را که خویشاوندی آنان با بعضی طرح‌های ساده‌تر روی سفال و مهرهای عصر مس آشکار است، روی آثار به‌جامانده از دوره‌ی میانه و اخیر عیلام قابل‌مشاهده هستند»(هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۱۹۶).



تصویر ۱۷: مهراستوانه‌ای اکدی، خدای مار و عبادت‌کننده، ۲۳۰۰–۲۲۰۰ ق.م، (Porada, 1993: 551).

۱-۹-۴.توضیح فرم

این موجود ترکیبی دارای بالاتنه‌ی انسان و پایین‌تنه‌ای مار مانند است که با انعطاف بسیار درهم‌پیچیده شده است. موجود مذکور با کلاهی بر سر و لباسی پشمین تصویر شده و به‌صورت مذکر نمایش داده شده است. او خزنده است و به‌وسیله‌ی دم مار مانند خود می‌جهد.

۲-۹-۴.توضیح محتوا

تصویر این موجود ترکیبی، خدای مار را نشان می‌دهد. در این مهر، صحنه‌ای از پرستش آیینی مشاهده می‌شود و عمل قربانی و پیشکش بر روی محراب وسط تصویر، به‌طور حقیقی یا نمادین، انجام می‌گیرد (گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۵۴).



تصویر ۱۸: علیقلی خویی، جزیره‌ی سگساران و گونه‌ای از اقوام همچون دوال‌پا، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

۳-۹-۴.توضیح فرم

این موجود مذکر دارای بالاتنه و سر انسان و پایین‌تنه‌ای مار مانند است. پاهای مار مانند خود را به دور انسان پیچیده و او را محاصره کرده است. موجود راه نمی‌رود و با کمک دم مار مانند خود می‌جهد.

۴-۹-۴.توضیح محتوا

این موجود نماد دروغ و فریب است و خود را افلیج معرفی می‌کند تا بـر آدمیـان تسـلط یابـد. در ادبیات فارسی و فرهنگ عامه، او به‌عنوان موجودی سمج و چسبنده شناخته می‌شود. در روایتی از قزوینی، آدمیان با خوراندن شراب و مست کردن دوال‌پایان نجات می‌یابند.

۴-۱۰.اژدها

در کشمکش انسان ابتدایی برای نیل به خودآگـاهی، سـتیزی بـه شـکل رقابـت میـان قهرمـان کهن‌الگویی و نیروهای کیهانی شر که به‌صورت اژدها درمی‌آید، نمودار می‌شود. بـر طبـق کتـاب عجایب‌المخلوقات این حیوان در جزیره‌ی تنیین ساکن بـود و گاوهـای آن جزیـره را مـی‌بلعیـد. «حیوانی هایل است مهیب شکل، بزرگ هیکل و شیخ‌الرئیس گوید کوچک او پنج گز بود بـزرگ او بزرگ او سی گز باشد و او را دو چشم بزرگ و ناب باشد و به زمین هند نمونه آن بسیار بـود» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۴۴۹-۴۴۸). بین‌النهرین، شماری از چنین موجـودات اژدهـا ماننـد را بـه گونـه‌هـای سودمند و نحس در بردارد. بیشترین شباهت به تمثال کلی، اژدر-مار نامیده شده است. «در شـعر سومری اوشومگل[1]، هیولاهای مار مانند را می‌توان استعاره‌ای از پادشاه یا خدا دانست کـه الزامـاً بیان اهریمنی یا ناخوشایند بودن نمی‌باشد، بلکه بیان پرسـتش و سـتایش اسـت» (گـرین و بلـک، ۱۳۸۳: ۱۲۰).



تصویر ۱۹: مهراستوانه‌ای نو-آشوری، صحنه نبرد میان مردوک و تیامات، قرن ۷-۸ ق.م، موزه بریتانیا، (Grigsby, 2018: 55).

۴-۱۰-۱.توضیح فرم

این موجود جثه‌ای عظیم دارد، و به سمت مردی در حرکت است. در حـالی کـه فـرد دیگـری در تلاش برای نابودی آن است. موجود دارای دو دست در قسمت جلـوی بـدن اسـت و بـه‌صـورت خزنده تصویر شده است.

۴-۱۰-۲.توضیح محتوا

«هنر بین‌النهرین، شماری از چنین موجودات اژدها شکل را به گونـه‌هـای سـودمند و نحـس در بردارد» (گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۸۳). همچنین «تیامات به آب های زمینی و آسمان پیوند داده می‌شود، اما در تفسیرهای بعدی او را به صورت مار یا اژدها نشان داده‌اند» (Grigsby, 2018: 55).

1 . Ushumgal



تصویر ۲۰: اژدها، میرزا علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

۳-۱۰-۴.توضیح فرم

این موجود دارای سر بزرگ و اندامی عظیم است. اندازه‌ی آن با توجه به جثه‌ی فیلی که در حال بلعیده شدن است، بسیار بزرگ در نظر گرفته شده است. بر سر موجود دو شاخ و بر بالای هر پا، بال‌هایی دیده می‌شود. بدن او یا پوشیده از فلس است یا دارای پوستی خال‌دار تصویر شده است.

۴-۱۰-۴.توضیح محتوا

این موجود توانایی بلعیدن موجودات عظیم‌الجثه را دارد و در نهایت توسط اسکندر از بین رفت. موجودی به نام تنیین، با طول صد گز که در زبان فارسی به آن اژدها می‌گویند، نمونه‌ای مشابه است. گفته شده که اگر کسی گوشت آن را بخورد، شجاع می‌شود. به‌طور کلی این موجود دارای خصلت‌های ناخوشایند و ترسناک است.

۴-۱۱.انسان-ماهی

در کتاب عجایب‌المخلوقات، آدم آبی‌ها با سری انسان گونه و بدنی شبیه ماهی معرفی‌شده و در دریا زندگی می‌کنند. این موجودات، متوجه زبان آدمی نیستند. در بسیاری از ادوار بین‌النهرین از دوران بابلی کهن و پس‌ازآن پیکره‌ای با سر، بازوان و بالاتنه‌ی انسان، پایین‌تنه و دم ماهی وجود داشته است. «آشوری‌ها این مخلوق را صرفاً به‌عنوان کولولو، ماهی-انسان می‌شناختند. در هنر نو-بابلی، نو-آشوری و بابلی کهن، گاه نوع مؤنث این پیکره (نیمی ماهی و نیمی زن) ظاهر می‌شود و شاید کولیل‌تو، احتمالاً به معنای ماهی زن باشد»(گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۲۱۷-۲۱۸).



تصویر ۲۱: مهراستوانه‌ای کاسی، برنا-بوریاش دوم، اواسط قرن ۱۴ق.م، (Tabita, 2021: 19).

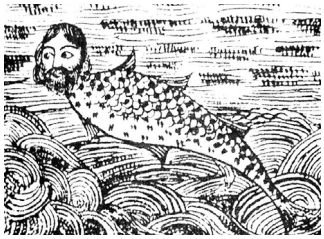
۱-۱۱-۴.توضیح فرم

دو مرد-ماهی در دو طرف خدای آب‌ها قرار گرفته‌اند و به سمت او متمایل هستند. نیم‌تنه‌ی بالا انسانی و نیم‌تنه‌ی پایین بدنشان شبیه ماهی است. صورت این موجودات ترکیبی دارای ریش و

موهای بلند است و بر سر خود کلاه دارند. بدن آن‌ها مانند ماهی است و پوشش انسانی برایشان در نظر گرفته نشده است، به‌طوری که بالاتنه‌ی آن‌ها برهنه است.

۲-۱۱-۴.توضیح محتوا

«پرستش خدایان متعددی توسط کاسی‌ها در بابل مطرح‌شده که بیشتر آن‌ها صرفاً از اسامی شخصی شناخته می‌شوند. برای مثال، یکی از این خدایان بودیاش یا هودهه که همان اَدد/ایشکور و احتمالاً بوریاس یونانی است» (گرین و بلک، ۱۳۸۳: ۱۸۶-۱۸۷). بر اساس یکی از افسانه‌های بابلی، ادپه، مرد دانا یا خردمند، به نام آپکلو در نخستین شهر مشهور سومر به نام اریدو بوده است.



تصویر ۲۲: آدم آبی، میرزا علیقلی خویی، چاپ سنگی، (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

۳-۱۱-۴.توضیح فرم

این موجود ترکیبی دارای بدن ماهی و سر انسان است و به‌صورت مذکر تصویرگری شده است. او دارای موهای کوتاه و صورتی با ریش است. پوشش انسانی برای این موجود در نظر گرفته نشده و بدنش با فلس پوشیده شده و باله‌های ماهی دارد. این موجود فاقد دست و پا است و برای حرکت به شنا کردن متکی است.

۴-۱۱-۴.توضیح محتوا

«ماهی که روی او همچون روی آدمی و تن او همچون تن ماهی است. بر روی او نقطه‌هایی ظاهر می‌شود در آب و صیادان او را صید می‌کنند و از صورت او تعجب می‌کنند» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۰۷). بر اساس متن عجایب‌المخلوقات، این موجود بر روی آب می‌آید تا حیوانی با دهان گشوده ببیند و به دهان او فرو رود تا غذای او باشد. همچنین گفته شده که اگر از آب بیرون بیاید، از بینی او آتش خارج می‌شود.

۵.نتیجه

تحلیل تطبیقی تصاویر موجودات ترکیبی در مهرهای استوانه‌ای تمدن بین‌النهرین و کتاب چاپ سنگی عجایب‌المخلوقات قزوینی نشان می‌دهد که این نقوش، حتی پس از هزاران سال، با استمرار قابل توجهی در فرم و محتوا باقی مانده‌اند. چنان‌که فرم ظاهری آن‌ها بر اثر حکاکی روی سنگ، سفال و فلز تقریبا بدون تغییر مانده، اما محتوای شخصیتی و نمادینشان تحت تأثیر آیین‌ها، مذهب، نوع حکومت و ورود فرهنگ‌های جدید، تغییراتی اندک یا قابل‌توجه یافته است. این استمرار بیان تصویری و محتوایی در تمدن‌های بعد از تمدن بین‌النهرین، شامل فرم‌های

تکرار شونده‌ی موجودات ترکیبی بر مهرهای‌استوانه ای تمدن عـیلام در حـدود ۲۰۰۰سـال‌ق.م، مجسمه های برنزی لرستان در حدود ۱۰۰۰سال‌ق.م، مجسمه‌هـا و سرسـتون‌هـای ساسـانی تـا ۶۵۱میلادی و پس از آن سلسله‌های مختلف در ایران تا دوره‌ی قاجار می‌باشند. نقوشی که هم از لحاظ فرم، و هم از نظر محتوای تصویری با نمونه‌های موجود در عجایـب‌المخلوقـات همنشـینی دارند. ورود این تصویرگری بـه آثـار متـأخر نتیجـه‌ی مـراودات اجتمـاعی، سیاسـی و تجـاری و همچنین نفوذ فرهنگی و مذهبی گسترده است؛ و بازتولید آن‌ها در هنر، ادبیات و باورهـای مـردم ایران، تا سطح اسطوره و افسانه، گواه اهمیت پایدار این موجودات در هویـت اجتمـاعی منطقـه و نقش عمیق آن‌ها در حافظه جمعی است.

اعلامیه تعارض منافع و حمایت مالی: نویسندگان در خلال انجام این پژوهش حمایت مالی دریافت نکرده و هیچ گونه تعارض منافعی برای اعلام نداشته‌اند.

منابع

احمدی علیایی، س و اعظم زاده، م. (۱۳۹۵). گونه شناسی نقش‌مایه خدای ایستاده بر حیوان در تمدن‌های آسیای صغیر (هیتی) و باستانی بین‌النهرین (سومر، بابل و آشور). مطالعات باستان‌شناسی، دوره هشتم (۱)، ۱۹-۱.

ایزدپناه، م. (۱۳۸۱). آشنایی با ادیان قدیم ایران و بین‌النهرین. انتشارات محور.

ترابی، ا. (۱۳۹۳). عجایب‌المخلوقات قزوینی در تصاویر چاپ سنگی میرزا علیقلی خویی. موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.

دادور، ا و مبینی، م. (۱۳۸۸). جانوران ترکیبی در هنر ایران باستان. دانشگاه الزهرا.

دادور، ا؛ محمدی خواه، م؛ حسینی، ا. (۱۳۹۶). آیکونوگرافی نگاره ظاهرشدن فرشته جبرئیل در اندازه واقعی خود (با تأکید بر پیامبر (ص)، جبرئیل و براق. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم (۴)، ۱۰۵-۸۵.

زمردی، ح. (۱۳۸۵). نقد تطبیقی ادیان و اساطیر. انتشارات زوّار.

ژیران، ف؛ لاکوئه، ج؛ دلاپورت، ل. (۱۳۷۵). فرهنگ اساطیر آشور و بابل (ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور). انتشارات فکر روز.

قزوینی، م. (۱۳۶۱). عجایب‌المخلوقات و غرایب الموجودات. چاپ مهارت.

گرین، آ و بلک، ج. (۱۳۸۳). فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان (ترجمه پیمان متین). انتشارات امیرکبیر.

مک‌کال، هـ (۱۳۷۵). اسطوره‌های بین‌النهرینی (ترجمه عباس مخبر). نشر مرکز.

هرتسفلد، ا. (۱۳۸۱). ایران در شرق باستان (ترجمه همایون صنعتی زاده). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه شهید باهنر.

Ahmadi Oliaei, Saeed & Azamzadeh, Mohamad. (2016). A Typological Study of "Standing God on the Animals" Motif from the Ancient Civilizations of Mesopotamia and Asia Minor (Hittites, Sumer, Babylon and Assyria), Journal of Archaeoligical Studies, vol (1), 1-19. [in Persian].

Dadvar, Abu al-Qasim& Mobini, Mahtab. (2009). Composite Beasts in Ancient Iranian Arts, Alzahra University. [in Persian].

Dadvar, Abu al-Qasim& Mohamadikhah, Mohamad& Hoseini, Elham. (2017). Iconography of the appearance of the angel Gabriel in his real size (with emphasis on the Prophet (PBUH), Gabriel, and Buraq), Institute of Humanities and Cultural Studies, Vol (4), 85-105.

Green, Anthony& Black, Jeremy. (2004). Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, Amir-Kabir Publishing Crop. [in Persian].

Guirand, Felix& Lacue, J& Delaporte, Loue Joseph. (1995). The Myths of Assyria and Babylonia, Fekre ruz Publications. [in Persian].

Herzfeld, Ernst. (2002), Iran in the ancient East, Kerman: Humanities and Cultural Studies Research Institute and Shahid Bahonar University. [in Persian].

Izadpanah, Mehrdad. (2002). Introduction to the ancient religions of Iran and Mesopotamia, Mehvar Publication. [in Persian].

Mccall, Henrietta. (1992). Mesopotamian Myths, Markaz Publication. [in Persian].

Qazvini, Mohammad bin Mahmoud Al-Makmuni. (1982). Qazvini's ajaib al-makhluqat, Tehran: Print Maharat. [in Persian].

Torabi, Orkideh. (2014). Qazvini's ajaib al- makhluqat in Mirza Aligholi khoei, Nazar Cultural Research and Publishing Institute. [in Persian].

Zomorodi, Homeira. (2006). Comparative Critique of Religions and Myths, Zavar Publication. [in Persian].

Bahran, Z. (2014). The Infinite Image: Art, Time and the Aesthetic Dimension in Antiquity. London: Reaktion.

Buchanan, B. (1981). Early Near Eastern seals in the Yale Babylonian Collection. New Haven and London: Yale University press.

Gray, J. (1982). Near Eastern Mythology. London: Hamlyn.

Grigsby, J. (2018). Skyscapes, Landscapes, and the drama of Proto-Indo European myth (Doctoral dissertation, Bournemouth University, England.)

Heinz, M. (1975). Fabulous Beasts and Demons. London: Phaidon.

Maturo, M. (2014). Uomini-Cavallo: Genesi, Elaborazione e Memoria Iconografica Della Figura Del Centauro. Alcuni Esempi. 2 (1), 7-40.

Nardo, D. (2004). Ancient Mesopotamia. Washington Village: Lucent Books.

Pittman, H. (1987). Ancient Art in Miniature. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Porada, E. (1993). Why Cylinder Seals? Engraved Cylindrical Seal Stones of the Ancient Near East, Fourth to First Millennium B.C. The Art Bulletin. 75(4), 563-582.

Tabita, G. M. (2021). Reflecting on the Thebes Treasure and its Kassite FindingsThe Glyptic Art and its Geo-Political Context and Distribution. The International Journal of Ancient Iranian Studies. 1 (1), 13-36.

Tsouparopoulou, Christina (2014), «An Online Database For The Documentation Of Seals, Sealing, And Seal Impressions in The Ancient Near East», University of Heidelberg, Vol 2, P37-68.

Von Hees, S. (2005). A Critique and Re-Reading of Aga ib Literature. In: The Astonishing. Middle Eastern Literatures. 8 (2), 101-120.

TABLE OF CONTENTS

Title	Page
The Role of Salaries and Religious Donations in Consolidating Achaemenid Political Power: A Documentary Analysis of the Persepolis Tablets / Mahshid Khodami and Hossein Badamchi	1
Manichaeism and Its Zurvanian Roots: From Conceptual Interaction to Cosmological Opposition / Farshad Farshbaf Abrishami, Majidreza Rajabi and Mehrnaz Behroozi	19
Iconographic Analysis and Iconographers' Interpretation of the Snake and Eagle Motif in the Jiroft Civilization (3rd Millennium BC) / Esmaeil Sangari and Shaghayegh Taheri Bakhtiarvand	47
Proposal for Determining the Function and Chronology of Qaleh Dokhtar (Maiden's Fortress) of Sāveh / Ismail Sharahi, Mohammad Ebrahim Zarei and Hamide Choubak	69
From Syncretism to Rationalism: Examining the Threefold Approaches to Iranian Mythology in the Historiography of the Seljuk Period (Based on Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas) Hassan Shahryari	99
A Structural and Content Analysis of the Taṣdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree Issued by Tīmūr Gurkānī in Favor of Mīr Ikhtiār al-Dīn Ḥasan al-Ṭabāṭabāʾī al-Bihbahānī from the Late Zand Period / Seyyed Mohammad Manssor (Tabatabae Behbahani) and Alireza Khazaei	123
A Comparative Study of the Form and Content of Composite Creatures in the Lithographic Edition of Qazvini's Ajāib al-Makhlūqāt and the Images of Mesopotamian Cylinder Seals Ahang Mirmongereh and Shohreh Javadi	151

Iranian Studies

Formerly "the Journal of the Faculty of Literature and Humanities"
University of Tehran
ISSN
2252-0643 & 2676-4601
Vol. 16, No. 1, Spring, 2026

Managing Director: **AbolRez 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, Atanurk 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: ----------

Editor: ----------

Address: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Enghelab Ave., Tehran 14155-56185 Iran.

E-mail: jiranic@ut.ac.ir

Phone: +9821-66978885

Fax: +9821-66978885

Price: 000,000 Rials

According to Notice No. 100159, dated 06/09/2011, issued by the Supervisory Commission of State Scientific Journals affiliated to the Ministry of Science, Research & Technology**,** the Journal of Iranian Studies is ranked in the "Scientific-Research" category.

All rights are reserved for the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran.

Indexed at: www.sid.ir
www.magiran.com
www.isc.gov.ir
www.ulrichsweb.com
www.ut.ac.ir

Iranian Studies

University of Tehran
Faculty of Letters and Human

ISSN: 2252-0643
Vol. 16, No. 1, Spring-2026

Titles

The Role of Salaries and Religious Donations in Consolidating Achaemenid Political Power: A Documentary Analysis of the Persepolis Tablets / Mahshid Khodami and Hossein Badamchi 1

Manichaeism and Its Zurvanian Roots: From Conceptual Interaction to Cosmological Opposition Farshad Farshbaf Abrishami, Majidreza Rajabi and Mehrnaz Behroozi 91

Iconographic Analysis and Iconographers' Interpretation of the Snake and Eagle Motif in the Jiroft Civilization (3rd Millennium BC) / Esmaeil Sangari and Shaghayegh Taheri Bakhtiarvand 47

Proposal for Determining the Function and Chronology of Qaleh Dokhtar (Maiden's Fortress) of Sāveh Ismail Sharahi, Mohammad Ebrahim Zarei and Hamide Choubak 69

From Syncretism to Rationalism: Examining the Threefold Approaches to Iranian Mythology in the Historiography of the Seljuk Period (Based on Tarikh-e Sistan, Farsnameh, and Mujmal al-Tawarikh wa'l-Qisas) Hassan Shahryari 99

TA Structural and Content Analysis of the Tasdīq-nāmeh of a Siyurghal Decree Issued by Tīmūr Gurkānī in Favor of Mīr Ikhtiār al-Dīn Hasan al-Tabāabāial-Bihbahānī from the Late Zand Period / Seyyed Mohammad Manssor (Tabatabae Behbahani) and Alireza Khazaei 123

A Comparative Study of the Form and Content of Composite Creatures in the Lithographic Edition of Qazvini's Ajāib al-Makhlūqāt and the Images of Mesopotamian Cylinder Seals / Ahang Mirmongereh and Shohreh Javadi 151