



دانشگاه تهران
دانشکده ادبیات و علوم انسانی

روش‌های ایرانی‌شناسی

علمی - پژوهشی

شماره استاندارد بین‌المللی ۰۶۴۳-۲۲۵۲

سال ۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

- ۱ آگاهی تازه‌ای از رابطه حکیم عمر خیام و امام محمد غزالی (دو رباعی نویافته از خیام در رثای غزالی)
محمد افشین‌وفایی
- ۱۵ تأملی انتقادی در باب نگرش سیاحان خارجی دوره قاجار به آیین یاری
جهانبخش ثواقب، معصومه هادی و محمدرضا زاده‌صفری
- ۳۳ گفت‌وگو فکری روزنامه‌ی اختر درباره وضعیت منحنی و عقب‌مانده ایران و جهان اسلام
داریوش رحمانیان، افسانه روشن
- ۴۹ تکوین خطوط مواصلاتی نواحی شرقی همدان و نقش آن در تکامل مراکز سکونتگاهی (با تأکید بر ناحیه درگزین)
حبیب شرقی صفا، اسماعیل چنگیزی اردهایی و محمدحسن رازنهران
- ۶۷ خرد در منظومه‌های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی (مطالعه موردی: گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه و کوش‌نامه)
کلثوم غضنفری، احسان محمدی
- ۸۳ توسعه و تحول بردسیر در دوره قراختانیان بر اساس دیدگاه مقدسی
عبدالرضا کلمرزی، محمدباقر وثوقی
- ۱۰۳ کارکردشناسی نخل در جایگاه شیء آیینی در آیین نخل‌گردانی از منظر حفاظت از گنجینه‌های فرهنگی ایران
عادل محتشم، صمد سامانیان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی - پژوهشی

شماره استاندارد بین‌المللی: ۰۶۴۳-۲۲۵۲

سال ۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: غلامحسین کریمی‌دوستان (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: ژاله آموزگار (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

محمدحسین پاپلی‌یزدی (استاد دانشگاه تربیت مدرس) جلال‌الدین رفیع‌فر (استاد دانشگاه تهران)
احمد صالحی‌کاخری (استادیار دانشگاه هنر اصفهان) منصور صفت‌گل (استاد دانشگاه تهران)
فیلیپ کرین‌بروک (استاد دانشگاه گوتینگن، آلمان) میرجلال‌الدین کزازی (استاد دانشگاه علامه
طباطبایی) سید حسین نصر (استاد دانشگاه جورج واشنگتن) کمال‌الدین نیکنامی (استاد دانشگاه
تهران)

مدیر داخلی: محرم باستانی

ویراستار انگلیسی: گلاره مرادی

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

علوم انسانی دانشگاه تهران، پلاک ۱۰

تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

پست الکترونیکی: jiranic@ut.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

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

حقوق کلیه مقالات برای دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران محفوظ است. این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود.

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

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

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

ویژگی‌های کلی مقاله‌های مورد پذیرش

- مقاله باید حاصل تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) بوده و در نشریه دیگری منتشر نشده باشد و مادامی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجله دیگری ارسال نشود.
- مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد و بر روی کاغذ به ابعاد ۳۰ × ۲۱ با قلم B Nazanin به اندازه ۱۳ و ۲۴ سطر در صفحه در فرمت word و از بالا و پایین ۵ و از راست و چپ ۴/۵ تنظیم و به همراه یک فایل (2007) word و یک نسخه فایل PDF به نشانی پست الکترونیکی jiranic@ut.ac.ir ارسال شود. اندازه قلم چکیده و واژه‌های کلیدی باید ۱۰ باشد. به علاوه هر مقاله باید دارای یک چکیده انگلیسی با قلم Times News Roman به اندازه ۱۲ در حداکثر ۲۵۰ کلمه باشد. نام نویسنده، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل نویسنده یا نویسندگان و نشانی پست الکترونیکی و شماره تلفن آنها در صفحه و پوشه‌ای جداگانه باشد.

- حجم مقاله با احتساب تمام اجزای آن نباید بیشتر از ۲۰ صفحه باشد.
- چکیده مقاله باید تصویری کلی از مقاله را در ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه در اختیار خواننده قرار دهد.
- مقدمه مقاله ترجیحاً باید شامل موضوع مقاله، پیشینه تحقیق، مبانی نظری و نماینده تصویری کلی از ساختار مقاله باشد.
- بخش‌های مختلف مقاله باید دارای شماره مجزا باشد. بخش‌های مقاله با بخش ۱ که به مقدمه اختصاص دارد شروع می‌شود. عنوان هر بخش اصلی و زیربخش‌ها باید با یک سطر سفید از یکدیگر، جدا و سیاه (بولد) نوشته شوند. سطر اول ذیل هر زیر بخش، بر خلاف سطر نخست پاراگراف‌های دیگر، نباید با تورفتگی آغاز شود.
- زیربخش‌های هر مقاله نباید از سه لایه، فرضاً به صورت ۳-۱-۴ که بیانگر زیر بخشی از بخش سوم مقاله است، تجاوز کند.

- معادل لاتین واژه‌های تخصصی مهم و نام افراد کمتر شناخته‌شده با قلم Times New Roman در اندازه ۱۰ به صورت پانویس درج شود. به جز اسامی خاص و نام اصول دستور زبان، سایر پانویس‌های لاتین با حرف کوچک آغاز شود.

- شمارهٔ پانوشتها در هر صفحه با یک شماره شروع و از افراط در دادن پانوشت اجتناب شود.
 - در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها قبل از اولین کاربرد در پانوشت ذکر شود.
 - چنانچه 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 پانوشت بدون شماره به این مطلب اشاره نمایند.
 - در تهیهٔ نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Table، Draw 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، 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، صفحه مورد نظر پس از علامت دو نقطه (:) در درون آن قرار داده شود. اگر به نام مؤلف در متن تصریح نشده باشد، نام مؤلف مورد ارجاع را نیز باید در داخل پرانتز ذکر شود. اگر اثری بیش از یک جلد داشته باشد، بعد از نام مؤلف شمارهٔ جلد اثر ذکر شود و علامت دو نقطه (:) بعد از آن بیاید. مثال:

- سمیعان (۱۹۸۳)

- (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۸۳-۱۸۴)

- (طبری، ۱۳۷۵/۲: ۵۸۴)

- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر باید به صورت جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از هر طرف و با همان قلم متن، ولی به اندازهٔ ۱۰ نگاشته و در انتهای آن نام نویسنده و سال انتشار اثر و پس از علامت دو نقطه، شمارهٔ صفحه‌ای که از آن نقل شده درج شود.
 - منابع فارسی و لاتین در دو بخش مجزا در پایان مقاله با ترتیب الفبایی مانند نمونه‌های ذیل آورده شود. در منابع فارسی، نام نویسنده به طور کامل قید و از گذاشتن نقطه بعد از آن خودداری شود.

کتاب

بی‌جن‌خان، محمود (۱۳۸۴). *واج‌شناسی: نظریهٔ بهینگی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
 Chomsky, N. 1981. *Lectures on government and binding*, Dordrecht, Foris.

مقاله

دبیرمقدم، محمد (۱۳۶۷). ساخت‌های سببی در زبان فارسی، *مجله زبان‌شناسی*، سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان، ۱۳-۷۵.

Say, I. and Pollard. C.1991. An integrated theory of complement control, *Language*, 67:63-113.

فصل از یک کتاب و یا مقاله‌ای از مجموعه مقالات همایش‌ها

Keenan, E. 1988. On semantics and binding theory, in J. Hawkins (ed.), *Explaining language universals* (99:104-55), Oxford: Blackwell.

رساله

Tomilka, S. 1996. Focusing effects in VP ellipsis and interpretation, Doctoral dissertation, University of Massachusetts: Amherst.

اثر ترجمه شده: نام خانوادگی نویسنده، نام کامل نویسنده، سال انتشار، نام کتاب به صورت ایرانیک، نام مترجم، محل انتشار صورت ترجمه شده اثر، نام ناشر.
وبگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام کامل نویسنده، عنوان مقاله یا اثر مورد استفاده به صورت کج‌نویسی، نشانی وبگاه اینترنتی.

<http://www.biaibili-urartu.de/Iran/Urmia-2004/22.jpg>

- از شماره‌گذاری و یا قرار دادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع اجتناب شود.
- چنانچه اثری در فهرست منابع بیش از یک سطر را به خود اختصاص دهد، سطر دوم به بعد با استفاده از کلید Tab با یک سانتیمتر فاصله بیشتر از متن ادامه یابد.
- ویراستار مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- چاپ مقاله منوط به تأیید هیئت داوران است.

علائم اختصاری:

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

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	آگاهی تازه‌ای از رابطهٔ عمر خیّام و امام محمد غزّالی (دو رباعی نویافته از خیّام در رثای غزّالی) / محمد افشین‌وفایی
۱۵	ملاحظات انتقادی در باب نگرش سیاحان خارجی دورهٔ قاجار به آیین یارسان / جهانبخش ثواقب، معصومه هادی، محمدرضا زاده‌صفری
۳۳	گفتمان فکری روزنامه اختر درباره وضعیت منحنط و عقب‌ماندهٔ ایران و جهان اسلام / داریوش رحمانیان، افسانه روشن
۴۹	تکوین خطوط مواصلاتی نواحی شرقی همدان و نقش آن در تکامل مراکز سکونتگاهی (با تأکید بر ناحیهٔ درگزین) / حبیب شرفی صفا، اسماعیل چنگیزی اردهایی، محمدحسن رازنهران
۶۷	خرد در منظومه‌های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی (مطالعهٔ موردی: گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه و کوش‌نامه) / کلثوم غضنفری، احسان محمدی
۸۳	توسعه و تحول بردسیر در دوره قراخانیان بر اساس دیدگاه جغرافیای شهری مقدسی / عبدالرضا کلمرزی، محمدباقر وثوقی
۱۰۳	کارکردشناسی نخل در جایگاه شیء آیینی در آیین نخل‌گردانی از منظر حفاظت از گنجینه‌های فرهنگی ایران / عادلّه محتشم، صمد سامانیان

آگاهی تازه‌ای از رابطه حکیم عمر خیّام و امام محمد غزّالی

(دو رباعی نویافته از خیّام در رثای غزّالی)

محمد افشین‌وفایی^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱۰/۲۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۱۲/۲۰

چکیده

از احوال خیّام اطلاع زیادی در دست نیست. گویا مجموعه اشعار مدوّتی نداشته و اگر هم داشته به دست ما نرسیده است. قدیم‌ترین مجموعه‌های رباعیات منسوب بدو که در دست است در نیمه دوم سده نهم هجری قمری گرد آورده شده و مشحون است از رباعیاتی که قطعاً و یقیناً از خیّام نیست. ناچار باید اشعار اصیل او را به مرور ایّام در لابه‌لای متون کهن یافت و این البته کاری است که پژوهشگران تا حدّ ممکن انجام داده‌اند. اما همچنان ممکن است اشعار یا اطلاعات تازه‌ای از خیّام در کتب قدیم دستیاب شود. موضوع این یادداشت از جمله همین آگاهی‌های تازه و موثق است که هم ارزش تاریخی دارد و هم شعری. از آنجا که مطلب اصلی این جستار دو رباعی از خیّام در رثای غزّالی است، بعد از بحثی درباره روابط و سابقه آشنایی آن دو، در پایان بخش کوتاهی به پیشینه مرثیه‌سرایی در قالب رباعی اختصاص داده شده است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ ادبیات فارسی، رباعیات خیّام، مکاتیب غزّالی، خیّام، محمد غزّالی.

مقدمه

کهن‌ترین منبعی که رباعی فارسی از غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم نیشابوری مشهور به خیّام (ظاهراً ۴۳۹-۵۲۶ ق) دارد، رساله‌ای است در تفسیر قرآن از امام فخر رازی (وفات ۶۰۶ ق) با عنوان «التنبیه علی بعض الاسرار المودعه فی بعض سور القرآن العظیم و الفرقان الکریم». در فصل سوم این رساله، در هنگام بیان این مطلب که چرا پروردگار آدمی را به بهترین شکلی می‌آفریند، اما سپس او را به اسفل سافلین بازمی‌گرداند، آمده است: «و نظم عمر الخیّام هذا المعنی بالفارسیه، فقال: دارنده چو ترکیب طبایع آراست...» (فخرالدین رازی، ۱۳۶۹: ۵۹-۶۰؛ مینوی، ۱۳۳۵: ۷۱). نجم رازی (۵۷۳-۶۵۴ ق)، وقتی در *مرصاد العباد* (تألیف ۶۱۸-۶۲۰ ق) از فلاسفه در کنار دهریان و طبایعیان به گناه تبعیت از عقل و عدم متابعت از انبیا انتقاد می‌کند، دو رباعی از خیّام شاهد گمراهی، غفلت و سرگشتگی‌اش می‌آورد که چون انتساب آنها را به خیّام قطعی می‌سازد برای ما، با قلّت اطلاعات درباره او و اشعارش، بسیار مغتنم است: «یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیّام است از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت‌ها می‌باید گفت و اظهار نابینایی کرد:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست...»

(نجم رازی، ۱۳۸۳: ۳۱)^(۱)

امروزه همین دو رباعی که به منظور انتقاد از خیّام و فلاسفه آورده شده از قدیم‌ترین منابع خیّام‌پژوهی است. البته در هنگام استفاده از این منابع برای تدوین مجموعه رباعیات او باید نهایت احتیاط را به خرج داد. یعنی تنها یافتن منابع کهن برای این کار کافی نیست، بلکه ناچار از مراجعه به دستنویسهای کهن این منابع هستیم و هرگاه از متنی قدیمی دستنویس کهنی در دسترس نباشد، اطلاعات موجود در آن متن را باید با دیده احتیاط نگریست. مثلاً در کتاب ارزشمند *رباعیات خیّام در منابع کهن* یکی از منابع کهنی که بدان استناد شده *تاریخ و صّاف* است، اما چون در آن زمان دستنویسی قدیمی از این متن در دست نبود، مؤلف فاضل کتاب ناگزیر رباعیات خیّام را از دستنویس شماره ۴۰۹۳ کتابخانه ملّی ملک (مورخ ۸۵۷ ق) و چاپ سنگی *تاریخ و صّاف* (به اهتمام محمد مهدی ارباب اصفهانی، بمبئی، ۱۲۶۹ ق) نقل کرده است: «... اجزاء پیاله‌ای که درمی‌پیوست...» (میرافضلی، ۱۳۸۲: ۶۳-۶۵). بعدتر که خوشبختانه دستنویس خطّ

مؤلف این بخش از تاریخ و صّاف به دست آمد، معلوم شد شرف‌الدین عبدالله شیرازی در این موضع رباعی دیگری از خِیّام آورده بوده: «و دو بیتی عمر خِیّام طناب خیمه استدلال و شقه بارگاه معنی گشت: دارنده چو ترکیب طبایع آراست...»، و بعدتر کاتبی آن را به سلیقه خود عوض کرده است (در این باره نک: افشین‌وفایی، ۱۳۸۹: ۶۳۲؛ میرافضی، ۱۳۸۹: ۳۰-۲۹). خلاصه اینکه برای بازسازی دقیق مجموعه رباعیات خِیّام در حد امکانات روزگاران نیازمند بهره‌گیری از تحقیقات گوناگون هستیم.

درباره خِیّام تحقیقات خوب بسیار صورت گرفته و منابع کهن اغلب کاویده شده و دیگر به‌کندی ممکن است مطلب تازه معتبری بر دانسته‌های پیشین افزود. در حقیقت باید منتظر بود تا هر چند گاهی به طریق تصادف از خلال کتب خطی چیزی پیدا شود. موضوع یادداشت حاضر یکی از همین نویافته‌هاست؛ دو رباعی نویافته از خِیّام در مأخذی کهن که در هیچ منبع شناخته دیگری نیامده است. اما اهمیت این اشعار تنها در تازه‌یاب بودنشان نیست، بلکه این دو رباعی را خِیّام در رثای دانشمند متعصب عصر خویش، امام محمد غزّالی، سروده است و این خود می‌تواند چشم‌انداز تازه‌ای از روابط خِیّام و معاصرانش را نشان دهد.

۱- دو رباعی نویافته از خِیّام

کتاب فضایل الانام من رسایل حجة الاسلام مجموعه‌ای است از مکاتیب امام محمد غزّالی که گویا توسط یکی از نوادگان دختری وی در پنج باب گردآوری شده است: به ملوک و سلاطین، به وزیران، به امرا و ارکان دولت، به فقهاء و ائمه دین، در فصول و مواظ که به هر وقت نوشته. دیباچه کوتاهی از گردآورنده نیز در آغاز کتاب و یادداشتهای کوتاه‌تری در آغاز و لابه‌لای هر باب دیده می‌شود. در مطاوی نامه‌ها، هم اطلاعاتی درباره اصول آراء غزّالی دیده می‌شود، هم برخی اطلاعات تاریخی به دست می‌آید که برای ما بسیار اهمیت دارد؛ مثلاً در یکی از نامه‌ها غزّالی به رد اتهامات علیه خود پرداخته و نوشته خدمات زیادی به اسلام و به ملک‌شاه سلجوقی (حکومت ۴۶۵-۴۸۵ ق) کرده و هفتاد کتاب تألیف نموده است (غزّالی، ۱۳۳۳: ۴). سپس تر خطابه غزّالی به فارسی در حضور سلطان سلجوقی^(۳) آمده است (غزّالی، ۱۳۳۳: ۱۴-۱۷) که آن را می‌توان چکیده‌ای از آراء غزّالی دانست و در کمال اهمیت است. بعضی نامه‌های این مجموعه هم پاسخ دیگران است به غزّالی (مثلاً نک. غزّالی، ۱۳۳۳: ۳۶-۴۱).^(۳) دستنویسی کهن از این کتاب در استانبول

نگهداری می‌شود که در هیچ‌یک از چاپهایی که از فضایل/الانام در دست است^(۴) مورد استفاده نبوده و تا کنون از نظر پژوهشگران دور مانده و به همین جهت به اطلاع بسیار مهمی که در پایان آن آمده نیز هیچ توجهی نشده است. پس لازم است آن را به اجمال معرفی کنیم:

نسخه یادشده، که از کهن‌ترین نسخه‌های تاریخ‌داری است که تا کنون از این متن شناخته شده، به شماره ۵۱۹۳ در مجموعه نورعثمانیه در کتابخانه سلیمانیه نگهداری می‌شود. کتابت آن، چنانکه در انجامه آمده، به سال ۷۲۱ ق صورت گرفته است؛ ۷۲ برگ دارد و هر صفحه شامل ۲۱ سطر است؛ نسخه مضبوطی است که به خط نسخ تحریری نوشته شده است؛ سرنویس‌ها به رنگ سرخ است؛ صفحات سمت راست رکابه دارند؛ به‌ندرت افتادگی‌های متن به خط کاتب اصلی در حاشیه کامل شده است. ظواهر نسخه همه دلالت بر قدمت آن دارد. متن انجامه نسخه بدین قرار است: «کتابه عبدّ من عباد الله تعالی احسن الله عواقب اموره فی اواسط صفر، ختم بالخیر و الظفر لسنة احدى عشرین و سبعماية.» کاتب پیش از تحریر انجامه، تاریخ درگذشت امام محمد غزّالی را نوشته و دو رباعی از خیّام در رثای او آورده است که تا کنون در هیچ‌یک از مجموعه‌های رباعیات خیّام نیامده‌اند.

«وفاة حجة الاسلام قدس الله روحه روز دوشنبه چهاردهم جمادی‌الآخر سنه خمس و خمسمایه به شهر طوس بود قدس الله روحه و نور ضریحه و عمر خیّام در مرثیت وی گفته است:

از گردش تو ای فلک گرداگرد آن کیست کی نیست در جهان بی غم و درد
از شخص یکی مرد برآوردی گرد کش مثل به روزگار نتوانی کرد
هم او راست:

یک تن خبر مرگ تو ننیوشیده‌ست کو را نه ز دیده خون برون جوشیده‌ست
تاریست به چشم خلق گیتی ز غمت گویی کی به سوگ تو سیه پوشیده‌ست»
تصویر صفحه پایانی را اینجا می‌آورم تا خوانندگان ذهنیت بهتری از وضعیت یادداشت کاتب پیدا کنند.

مساعده مننه وقت له وسعه جوده محمد لله
 توفیق و الصلوة علی نبیه و خیره خلفه محمد و آله اجمعین
 و فاء حجة الاسلام قدس الله روحه روز دوشنبه چهارم
 ماهی الآخر سنه خمس و خمسمایه شهر طوس بود قدس الله
 روحه و نور صریحه و عمر حجام در عزت وی کهده است
 از کردش قوای ملک کرد کرد
 از گشت که نیست در جهان غم و درد
 از شخص کی مرد راوردی کرد
 کس مثل روزگار توانی کرد
 هم او راست
 یک و خبر مرگ تو نشویدست
 کورانه ز دیده خون روز جوشیدست
 ماریست که خلق کی ز غمت
 کوی که بسوگ تو سیه بوشیدست
 کتب عهد من عباد الله تعالی لعن الله عولت لغز
 فی اولت ط صفر حرمه و لطفی لسنه اعیان و جماعه
 حامد الله تعالی و مصلی علی نبیه محمد و آله الطاهرین
 و التام علی من رشح الهدی

۲- حکیم عمر خیام و امام محمد غزالی

عظمت مقام فقیه بزرگ شافعی، حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، و نفوذ افکار و آراء وی در جهان اسلام به درجه‌ای است که نظیری برای آن نمی‌توان یافت. غزالی که خود در اوایل کار مدتی به فلسفه روی آورده بود در نهایت دریافت که با فلاسفه موافقت ندارد و بارها بر تعلیم ایشان تاخت. با این همه، غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم نیشابوری مشهور به خیام، منجم، فیلسوف و

ریاضیدان بزرگ همعصر غزّالی، چنان مرتبتهی داشت که - با همه شهرتش به کج خلقی - غزّالی نزد او حاضر می‌شد و از او سؤال می‌کرد.

ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی، که بیشترین اطلاعات از احوال خیّام و معاشرانش از طریق او به ما رسیده است، و خود در سال ۵۰۷ ق در معیت پدرش به خدمت خیّام رسیده بوده (بیهقی، ۱۳۵۱ق: ۱۱۶)، در *تتمه صوان الحکمه* (تألیف ۵۴۸-۵۶۵ ق)، ضمن ترجمه احوال خیّام به حضور محمد غزّالی در مجلس وی و توضیح خیّام در باب مسئله‌ای فلسفی بر غزّالی اشاره کرده است. این دیدار که قطعاً پیش از ۵۰۵ ق (یعنی سال وفات غزّالی) بوده باید در همان خراسان اتفاق افتاده باشد. بیهقی نوشته چون خیّام در بیان محل نزاع بخل ورزید و چنانکه شیوه او بود سخن بیهوده به درازا کشانید، ملالت غزّالی را باعث آمد و سرانجام عکس‌العملی منفی نشان داد:

و دخل علیه يوماً الامام حجة الاسلام محمد بن محمد الغزّالی - رضی الله عنه - و سأله عن تعيين جزء من اجزاء الفلك القطبية دون غيرها مع انّ الفلك متشابه الاجزاء و انا قد ذكرت ذلك في كتاب *عرائس النفايس* من تصنيفي. فاطال الامام عمر الكلام و ابتداء من انّ الحركة من مقولة كذا و ضنّ بالخوض في محلّ النزاع و كان من دأبه ذلك الشيخ [ظ: الشح]^(۵) المطاع حتّى قام قائم الظهيرة و اذن المؤذن. فقال الامام الغزّالی رضی الله عنه: جاء الحق و زهق الباطل و قام. (بیهقی، ۱۳۵۱ق: ۱۱۳-۱۱۴؛ قزوینی، ۱۳۱۳: ۸۳۰-۸۳۷).

همین مطلب را با قدری اختصار شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری در *نزهة الارواح و روضة الافراح* (تألیف مابین سالهای ۵۸۶-۶۱۱ ق) تکرار نموده است:

و دخل حجة الاسلام عليه يوماً و سأله علة تعيين جزء من اجزاء الفلك بالقطبية دون غيرها مع كونه متشابه الاجزاء، فقال الخیّامی: أنا قد ذكرت ذلك في كتاب *عرائس النفايس* من تصنيفي، فأطال عمر الخیّامی الكلام و ابتداء من أنّ الحركة من مقولة كذا، و ضنّ بالخوض في محلّ النزاع، و كان من دأبه ذلك الشيخ [ظ: الشح] المطاع، حتّى أذن الظّهر، فقال الغزّالی: جاء الحقّ و زهق الباطل و قام ... (شهرزوری، ۱۹۷۶: ۵۰).^(۶)

شمس تبریزی، که خیّام را «سرگردان» می‌داند و سخن‌هایش را «درهم و بی‌اندازه و تاریک» می‌پندارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۰۱)، گزارش داستان‌گونه دیگری از ملاقات غزّالی و خیّام در *مقالات* آورده و گفته است غزّالی *اشارات* ابن‌سینا را نزد خیّام خوانده است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۹):

محمد غزّالی - رحمة الله علیه - *اشارات* بوعلی را بر عمر خیّام بخواند. او فاضل بود، جهت آن طعن زنند در *احیا*، که از آن استنباط کرد. دو بار بخواند. گفت: فهم نکرده‌ای هنوز. سوم بار

بخواند. مطربان و دهل‌زنان را پنهان آواز داد، تا چون غزالی از پیش او بیرون آید، بزنند تا مشهور شود که بر او می‌خواند، تا فایده دهدش.

آن کس که همی لاف انا الحق می‌زد آن بس که برین رسن معلق می‌زد»
(شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۹).

جمشید سروشیار که نخستین بار بدین مطلب به صورت مستقل توجه کرده به عامیانه بودن روایت توجهی نداشته و آن را «در روابط آن دو بزرگ»، «بس جالب و مغتنم» دانسته است (سروشیار، ۱۳۵۳: ۱۵۲-۱۵۳). صورت متفاوتی از حکایت مذکور، در *طریخانه* (تألیف ۸۶۷ ق) مسطور است و بر این نکته تأکید دارد که امام محمد غزالی^(۷) نزد ختّام درس حکمت و فلسفه می‌خوانده است:

چون محقق شده که امام اعظم قدوة الائمه محمد بن محمد الغزالی - رحمة الله علیه - را داعیه بر آن مرتّب شده بود که در حکمت به صحتّ نسختی به انبساط بر حکیمی گذراند تا دلایل و براهین حکما را معلوم کرده، بر نقض آن چمن مزین شرع را به بهار علم رسانند و تزیین دهند، و در آن عصر از ختّام در حکمت اعلم نبود، چون ملاقات فرمودند، حکمت‌مآبی منع تدریس کرد. چه اوقات به طریقی که معلوم است مضبوط بوده. اما به الحاح قرار بر آن رفت که در سحرگاه که به حالت مخموری بود ایشان را دو کلمه بگویند مقتضای حال آنچه املا گردد درک فرمایند، الله اعلم. دوازده سال بدین نهج اوقات صرف فرموده کتاب *حکمة العین* را به اتمام رسانیده، اما خفیه و بعد از اتمام کتاب رخصت طلبیده و متوجه مشهد معظمه رضویه - شرفها الله بانواره القدسیه - گشته‌اند؛ حکیم ختّام رباعی در مذهب اهل حکمت و تنجیم فرموده، فرستادند و دهلی را فرستاد تا شب بر بام خانه‌ای که امام اقامت داشت بزنند. چون مردم جمع آمدند، گفتند که امام محمد را بعد رؤیت شاگرد حکیم یافتند، اما مقصود ایشان بطلان براهین حکما بوده. رباعی:

در چرخ به انواع سخنها گفتند وین گوهر حکمت به ظریفی سفتند
معلوم نگشت حالشان آخر کار اول زنجی زدند و آخر خفتند»
(رباعیات ختّام: *طریخانه*، ۱۳۶۷: ۱۴۴-۱۴۵. قس: همان: ۱۵۷).

کاملاً پیداست که این حکایت جزو حکایات افواهی بوده و علامه جلال‌الدین همایی هم به عامیانه بودن آن توجه کرده و احتمال داده «ریشه اصلی این افسانه به‌دروغ حکایتی باشد که زکریا بن محمد بن محمود قزوینی در کتاب *آثار البلاد و اخبار العباد* تألیف سنه ۶۷۴ نوشته است که فقیهی هر روز محرمانه پیش از طلوع آفتاب به خانه ختّام می‌رفت و نزد وی درس حکمت و فلسفه می‌خواند، اما در میان مردم از وی بدگویی می‌کرد. ختّام بفرمود تا گروهی از طبّالان در خانه او پنهان شدند و در آن وقت که فقیه به عادت هرروزه به درس آمده بود طبل و بوق نواختند. چون مردمان از هر

سوی به آواز طبل و بوق شتافته بر در خانه حکیم مجتمع گشتند، روی به ایشان کرده، گفت: هان ای مردم نیشابور، این عالم پیشوای شماسست که همه‌روزه در این وقت به منزل من می‌آید و پیش من درس می‌خواند و علم فرامی‌گیرد. اگر من چنانم که او پیش شما می‌گوید، چرا به خانه من می‌آید و نزد من شاگردی می‌کند، و گرنه چرا حق حرمت استاد نمی‌گزارد و از من به بدی یاد می‌کند. عین عبارت عربی *آثار البلاد* در حواشی *چهار مقاله* نقل شده است. گویا همین قصّه، که آن هم معلوم نیست تا چه حد صحت داشته باشد، در افواه ناقلان یا در مؤلفات بعد با شاخ و برگ‌های زائد به صورت افسانه خیّام و امام محمد غزّالی درآمده و مؤلف *طریخانه* نیز مسموعات خود را همچنان بدون تثبت و تحقیق نقل کرده است و این کار هم در بین مؤلفان، بخصوص در آن زمانها که عصر این تألیفات بوده است، تازگی ندارد» (همایی، *طریخانه*، ۱۴۴، پانویس ۱).

باری، جز اینها اطلاعات دیگری در باب ارتباط خیّام و غزّالی هنوز به دست نیامده است. غزّالی فقیه بزرگ زمان خویش بود که هرچند خود را صاحب اجتهاد می‌دانست،^(۸) در کلام به مذهب اشعری و در فقه به شافعی گرایش داشت. در اواسط عمر با مطالعه آثار صوفیه به تصوّف تمایل یافت. با دربار ملک‌شاه سلجوقی (حکومت ۴۶۵-۴۸۵ ق) و وزیرش خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۰۸-۴۸۵ ق) ارتباط داشت و اینان، که عملاً در راه سیاست‌های خلیفه بغداد گام برمی‌داشتند و کارگزار سیاست‌های او بودند، از شخصیت‌های دانشمند و متعصبی مانند غزّالی در راه رسیدن به اهداف خویش سود می‌جستند. غزّالی مورد علاقه خلیفه عباسی، المقتدی بامرالله (خلافت: ۴۶۷-۴۸۷ ق) بود و بعد از او هم به عنوان استاد نظامیه بغداد در مراسم انتصاب جانشینش، المستظهر بالله (خلافت: ۴۸۷-۵۱۲ ق)، شرکت داشت و با او بیعت کرد و نزد او جایگاهی والا یافت (ابن‌اثیر، ذیل وقایع سال ۴۸۷، ۱۹۸۷/۸: ۴۹۴؛ همایی، ۱۳۴۲: ۱۳۰). در همین بغداد بود که روز به روز بر شهرتش افزوده شد. اگرچه گویا در اوایل عمر به فلسفه علاقه‌مند بود، بعدها *تهافت الفلاسفه* را در ردّ تعالیم فلاسفه نوشت و فلسفه را در شناخت مسائل مربوط به الاهیات ناتوان دانست. گذشته از فلاسفه با پیروان سایر فرق اسلامی از قبیل باطنیان، کرامیان، روافض و معتزله نیز مخالفت‌های عمیق می‌کرد و این روش عملاً در تأیید سیاست‌های بغداد بود. با همه دانشی که داشت در عقاید خویش بسیار تعصب می‌ورزید. مثلاً جشن‌های ملی را، به بهانه اینکه اظهار شعائر گبرکان است، مخالف شرع می‌دانست و معتقد بود «تکلف‌های نو افزودن برای نوروز نشاید، بلکه نوروز و سده باید که مندرس

شود و کسی نام آن نبرد، تا گروهی از سلف گفته‌اند که نوروز روزه باید داشت تا از آن طعام‌ها خورده نیاید و شب سده چراغ فرا نباید گرفت تا اصلاً آتش نبینند. و محققان گفته‌اند که روزه داشتن این روز هم ذکر این روز بود، و شاید که نام این روز برند به هیچ وجه، بلکه با روزهای دیگر برابر باید داشت، و شب سده همچنین، چنانکه از وی نام و نشان نماند» (غزالی، ۱۳۸۰: ۵۲۲). محمد غزالی تکفیر متفکرانی چون ابن سینا را واجب می‌دانست و بسیاری از آراء او و دیگران را به نقد کشیده است (مثلاً نک: غزالی، ۱۹۶۶: ۲۰۶ به بعد). در مقابل، ختّام دانشمندی بود که افزون بر بهره‌مندی از علم نجوم، ریاضیات، طب و لغت، به فلسفه عشق می‌ورزید و در شعر و شاعری هم دستی داشت. به ابن سینا چندان ارادت داشت که او را معلّم خویش و «افضل المتأخرین» می‌دانست (ختّامی، ۱۳۷۷: ۳۳۸).^(۹) خود نیز در فلسفه همان راه را پی گرفت و آثار فلسفی‌اش را با همان نگرش به نگارش درآورد. حتّی «الخطبة الغراء» ابن سینا را به فارسی ترجمه کرد (ختّامی، ۱۳۷۷: ۳۰۵-۳۱۹). نوروزنامه^(۱۰) و «رساله در کشف حقیقت نوروز» منسوب بدوست و در هر حال نگاهش به نوروز و جشن‌های ملی جز نگاه غزالی بوده است. اشعار ختّام هم که اندیشه‌های فلسفی در آنها آمده از جانب دانشمندانی که مقامی به مراتب فروتر از غزالی داشته‌اند مورد طعن قرار گرفته و آنها را دلیل بر حیرت و گمگشتگی‌اش دانسته‌اند. شعر ختّام گویی عصیان در برابر اندیشه‌های غزالی و متفکران همانند اوست. در اشعارش مدام بی‌اعتباری دنیا را یادآور می‌شود و فلسفه آفرینش و مرگ دائماً محل سؤال اوست.^(۱۱) منتقدانش معتقدند مرزهای الحاد را درنور دیده است. سرانجام پاسخی برای راز هستی نمی‌یابد و همگان را دعوت به عیش و خوشباشی و اغتنام فرصت می‌کند. با این وصف پیداست تا چه اندازه اندیشه‌های غزالی را در مقابل اندیشه‌های خود می‌بیند. حکایت‌هایی که از ملاقات آن دو در بالا نقل شد نیز نشان می‌دهد که با یکدیگر برخورد‌های خوبی نداشته‌اند. اما با همه اینها جالب نظر است که ختّام حجة الاسلام غزالی را چنان محترم و عزیز می‌داشته که او را مرثیت گفته است.

۳- مرثیه‌سرایی در قالب رباعی

از دیرباز رباعی در ادب فارسی قالبی محبوب بوده و به همین سبب کارکردهای مختلفی داشته است، در میان نوشته‌ها و سخنان صوفیان مدام به کار می‌رفته است، اشعار عاشقانه را در این قالب می‌سروده‌اند، حبسیه‌سرایی و لغزپردازی هم در رباعی روایی

داشته است، و شهرآشوب‌های بسیاری در همین قالب سراغ داریم. رباعی همچنین ظرفی بوده است برای گنجاندن انتقادهای اجتماعی، تأملات فلسفی و بئالشکوی. تا حدود یک سده پس از درگذشت خیّام در منابع هیچ رباعی‌ای به نام او دیده نمی‌شود. از طرف دیگر آثار بسیار مهمی در جبر، هندسه، فیزیک، مباحث فلسفی و کلامی از او به فارسی و تازی در دست است. با این حال، شهرت خیّام بیش از هر چیز دیگر به رباعیات اوست. رباعیاتی که اغلب بی‌اعتباری دنیا را یادآورند و دعوت به شادباشی و غنیمت شمردنِ دم می‌کنند. خیّام، اگرچه از یک چشم‌انداز مرثیه‌سرای حیات آدمی است، اما در میان رباعیات معتبر او هیچ مرثیه‌ای برای فردی معین نمی‌شناسیم. البته استفاده از قالب رباعی برای مرثیت‌گویی بی‌سابقه‌ای نیست؛ مثلاً مسعود سعد (ح ۴۳۹ - ۵۱۵ ق) چند رباعی در رثای پسرش صالح - که در زمان حبس مسعود در مرنج درگذشته - گفته است (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۷۶۵، ۷۶۸، ۷۷۰، ۷۸۲، ۷۹۰، ۸۰۴، ۸۱۷). در *لباب‌الالباب* (تألیف ۶۱۸ ق) نیز رباعی‌ای از شاعری به نام صفی‌الدین^(۱۲) در رثای فخرالدین زنگی بن منوّر نقل شده است (عوفی، ۱۳۳۵: ۵۳۸). در هر حال ظاهراً رباعیات نویافته خیّام در رثای غزّالی را می‌توان جزو قدیم‌ترین نمونه‌های مرثیه در قالب رباعی دانست.

درباره مرثیه‌سرایی در قالب رباعی تقی‌الدین محمد کاشانی یادداشتی خواندنی در پایان شرح حال و منتخب اشعار بدر جاجرمی در یکی از نسخ تذکره خلاصه‌الاشعار نوشته که، با وجود اینکه متأخر از زمان مورد بحث ماست، چون تا کنون در جایی به چاپ نرسیده این مقاله را با نقل آن به پایان می‌بریم: «گویند [خواجه شمس‌الدین محمد صاحب‌دیوان] در زمان ارغون خان در قراباغ ارّان به حکم آن پادشاه شهید شد و مجدالدین همگر در مرثیه وی گفته؛

در ماتم شمس از شفق خون بچکید مه چهره بکند و زهره گیسو ببرید
شب جامه سیاه کرد در ماتم و صبح برزد نفس سرد و گریبان بدرید

این رباعی نیز در مرثیه خود مثل ندارد و شعراء متقدمین و متأخرین در این مرتبه در طرز مرثیه رباعی نگفته‌اند، مگر امیرشاهی سبزواری که در مرثیه بایسنقر رباعی گفته و می‌توان گفت که دوم رباعی خواجه مجدالدین هست و آن رباعی این است:

در ماتم تو دهر بسی شیون کرد لاله همه خون دیده در دامن کرد
گل جیب قبای ارغوانی بدرید قمری نمد سیاه در گردن کرد»

(تقی‌الدین کاشانی: ۳۳۵).

پی‌نوشت‌ها

۱. قس صفحه ۴۰۰ که ختّام را «سرگشته غافل و گمگشته عاطل» می‌خواند و یکی از همین رباعیها را دوباره نقل می‌کند.
۲. سلطان سنجر یا سلطان محمد سلجوقی.
۳. یکی از این نامه‌ها در *فرائد غیائی* هم آمده است (جلال‌الدین یوسف اهل، ۱۳۵۸/۲: ۵۱۱-۵۱۴).
۴. این کتاب را مؤید ثابتی بر اساس نسخه سعید نفیسی (که مشخصات آن را ننوشت) به طبع رسانیده است: *فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام*، امام زین‌الدین ابوحامد محمد بن محمد بن احمد غزّالی طوسی، با مقدمه و حواشی و تصحیح مؤید ثابتی، تهران، ۱۳۳۳. در همین سال، عباس اقبال چاپ دیگری از آن بر اساس دو نسخه خطی مورّخ به سالهای ۸۱۶ ق و ۱۲۸۸ ق به دست داد: *مکاتیب فارسی غزّالی* به نام *فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام* (اقبال، ۱۳۳۳). ارجاعات ما در این مقاله به تصحیح مرحوم اقبال است. چاپ سنگی مغلوپی هم از این کتاب در لاهور در سال ۱۸۹۹م صورت گرفته است.
۵. حدس مرحوم همایی است (همایی، ۱۳۴۲: ۳۴۳).
۶. مقصودعلی تبریزی در سده یازدهم هجری آن را چنین ترجمه کرده است: «روزی حجة الاسلام غزّالی پیش او درآمد. سؤال کرد از او از تعیین جزئی از اجزای فلک از برای دو قطب دون این دو جزو با آنکه متشابه الاجزاست. عمر ختّام سخنان بیان کرد و ابتدا از حرکت کرد، و در بیان محل نزاع ضنّت نمود، چنانچه دأب او بود سخن را به طول کشانید، در این اثنا آواز اذان ظهر به گوش ایشان رسید، غزّالی گفت: جاء الحق و زهق الباطل، برخاست» (شهرزوری، ترجمه مقصودعلی تبریزی، ۳۹۵). نیز نک: حواشی *چهارمقاله*، صص ۲۱۱-۲۱۴؛ همایی، ۱۳۴۲: ۳۴۲-۳۴۴.
۷. به نوشته همایی تنها در یکی از نسخ *طربخانه* (مورّخ ۱۰۰۲ق) به جای امام محمد غزّالی، نام برادرش «امام احمد» آمده است. (همایی، *طربخانه*، ۱۵۴، پانویس ۱).
۸. وقتی از غزّالی می‌پرسند که تو مذهب که داری، پاسخ می‌دهد: «در معقولات مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضا کند، اما در شرعیات مذهب قرآن و هیچ‌کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم، نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی» (غزّالی، ۱۳۳۳: ۱۲). البته ممکن است این نوع پاسخ‌گویی به جهت ردّ تهمت‌هایی باشد که علیه این فقیه بزرگ شافعی زده بودند و حنفیان قدرتمند زمان او را متهم کرده بودند که علیه ابوحنیفه سخن گفته و باز هم در همین مکاتیب آن را رد کرده است: «آنچه حکایت کرده‌اند که من در امام ابوحنیفه - رحمة الله علیه - طعن کرده‌ام این احتمال نتوانم کرد...» (همو، ۱۰).
۹. طبعاً منظور ختّام تعلّم خود از ابن سینا از طریق آثار یا شاگردانش است، چون ابن سینا (وفات ۴۲۸ ق) در ده یازده سالگی ختّام در گذشته است.
۱۰. برخی معتقدند *نوروزنامه* حاصل آمیختگی چند رساله از جمله رساله در کشف حقیقت نوروز ختّام است (رضازاده ملک، ۱۳۷۷: ۲۹).
۱۱. درست است که غزّالی تنها شعرهایی مانند اشعار رافضیان در حق صحابه، که در آنها فحش یا هجو یا طعنی در اهل دین باشد، حرام دانسته و الفاظ و اشعار عاشقانه و خراباتی را بدان سبب که می‌توانند به باطن رهنمون باشند بی‌زبان شمرده است (غزّالی، ۱۳۸۰: ۴۸۳-۴۸۵)، اما بعید است که با اشعار ختّام، که در آنها تا این حد چون و چرا نسبت به هستی صورت پذیرفته است، میانه‌ای داشته باشد.
۱۲. صاحب *عرفات العاشقین* ترجمه احوال او را زیر نام «صفی الصفاهانی» به نقل از *لباب اللباب* آورده است (اوحدی بلیانی، ۱۳۸۹/۴: ۲۲۹۶-۲۲۹۸).

منابع

- ابن اثیر، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م، *الكامل فی التاريخ*، راجعه و صححه الدكتور محمد يوسف الرقافه، المجلد الثامن، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- افشین‌وفایی، محمد، ۱۳۸۹، «جعبه‌آینه کتاب ۱»، *بخارا*، سال دوازدهم، شماره ۷۵، فروردین-تیر ۱۳۸۹، صص ۶۲۳-۶۴۵.
- اوحدی بلیانی، ۱۳۸۹، *عرفات العاشقین و عرصات العارفین*، تصحیح ذبیح‌الله صاحبکاری، آمنه فخر احمد، با نظارت علمی محمد قهرمان، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب و کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- تقی‌الدین کاشانی، *خلاصة الاشعار و زبدة الافکار*، دستنویس شماره ۱۶۷۸۳ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به خط مولف، کتابت مورخ ۹۹۹ق.
- جلال‌الدین یوسف اهل، ۱۳۵۸، *فرائد غیائی*، به کوشش حشمت مؤید، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- خیامی، عمر بن ابراهیم، ۱۳۷۷، *دانشنامه خیامی*، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران، علم و هنر و صدای معاصر.
- سروشیار، جمشید، ۱۳۵۳، «خیام و غزالی»، *یغما*، شماره سوم، سال بیست و هفتم، خرداد ۱۳۵۳، صص ۱۵۲-۱۵۳.
- شمس تبریزی، ۱۳۷۷، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی (چاپ دوم).
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م، *نزهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفه*، اعتنی بتصحيحه و التعليق عليه السيد خورشيد احمد، حیدرآباد دکن.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، ۱۳۶۵، *نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)*، ترجمه مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمدسرور مولایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ظهیرالدین ابی‌الحسن علی بن ابی‌القاسم زید البیهقی، ۱۳۵۱ق، *تتمه صوان الحکمه*، [به تصحیح محمد شفیع]، لاهور.
- عوفی، محمد، ۱۳۳۵، *لباب الالباب*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ابن‌سینا و علمی.
- غزالی، محمد، ۱۳۸۵/۱۹۶۶ق، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف بمصر.
- غزالی، محمد، ۱۳۸۰، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی (چاپ نهم).
- غزالی، محمد، ۱۳۳۳، *مکاتیب فارسی غزالی* به نام *فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام*، گردآورنده یکی از منسوبان وی، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: کتابفروشی ابن‌سینا.
- فخرالدین رازی، ۱۳۶۹، «رسالة التنبيه على بعض الاسرار المودعه في بعض سور القرآن العظيم و الفرقان الکريم»، به تصحیح و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق، سیمرغ، سال یکم، شماره ششم، تهران، تیرماه ۱۳۶۹، صص ۴۵-۶۴.

- قزوینی، محمد، ۱۳۱۳، «تاریخ بیهق (۳)، تکمله در خصوص خَیام»، مهر، سال اول، شماره ۱۱، فروردین ۱۳۱۳، صص ۸۳۰-۸۳۷.
- مسعود سعد سلمان، ۱۳۹۰، دیوان، مقدمه، به تصحیح و تعلیقات محمد مهیار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- میرافضی، سید علی، ۱۳۸۲، رباعیات خَیام در منابع کهن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۹، «رباعی خَیام در تاریخ و صَاف»، گزارش میراث، دوره دوم، سال چهارم، شماره ۴۰، مرداد و شهریور ۱۳۸۹، صص ۲۹-۳۰.
- مینوی، مجتبی، ۱۳۳۵، «از خزاین ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات (دانشگاه تهران)، شماره ۲، سال چهارم، دی‌ماه ۱۳۳۵، صص ۴۲-۷۵.
- نجم رازی (۱۳۸۳). مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی (چاپ دهم).
- نظامی عروضی سمرقندی، ۱۹۰۹م، چهار مقاله، به سعی و اهتمام و تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، بریل.
- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۴۲، غزالی‌نامه، شرح حال و آثار و عقاید و افکار ادبی و مذهبی و فلسفی و عرفانی امام ابوحامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی، طبع دوم با تجدید نظر و اضافات، تهران، کتابفروشی فروغی.
- یار احمد بن حسین رشیدی تبریزی، ۱۳۶۷، رباعیات خَیام: طریخانه، به تصحیح جلال‌الدین همایی مؤسسه نشر هما (چاپ دوم).

ملاحظات انتقادی در باب نگرش سیاحان خارجی دوره قاجار به آیین یارسان

جهانبخش ثواقب^۱

استاد تاریخ دانشگاه لرستان

معصومه هادی

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه لرستان

محمد رضا زاده صفری

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۰۶/۲۰

چکیده

گسترش ورود اروپاییان به ایران در قرن ۱۹ میلادی/۱۳ هجری، اگرچه موجبات افزایش اطلاعات آنان در عرصه‌های مختلف از طبیعت و جامعه ایران را فراهم ساخت، اما به دلیل ادراک حسی یا سطحی از فرهنگ، ادیان و مذاهب ایرانی، به‌ویژه مذاهب قومی، محلی و رازآلود، دریافت‌های آنان با اما و اگرهای فراوانی همراه است. این امر در گزارش سیاحان غربی دوره قاجاریه از مذاهب صفحات غرب ایران به وضوح قابل مشاهده است. هدف این پژوهش بررسی انتقادی این موضوع بر پایه روش تطبیقی است. بخش فراوانی از آنچه سفرنامه‌نویسان خارجی در سفرنامه‌های خود تحت عناوین اهل حق، نصیری، چراغ خاموش، چراغ‌پف، داوودی و به‌ویژه فرقه علی‌اللهی به عقاید و آداب و رسوم جاری در میان کردان با مرکزیت شهر کرد غرب منسوب داشته‌اند، بیشتر به‌یکی از آیین‌های رایج در منطقه به نام «یاری» تعلق دارد و در نتیجه تصویر آنان از فرقه علی‌اللهی تصویری مخدوش و غیر قابل اعتماد است.

واژه‌های کلیدی: مذاهب ایرانی، فرقه‌های باطنی، اهل حق، آیین یاری، سفرنامه‌های اروپایی.

مقدمه

گسترش ورود مأمورین دولتی و سیاحان اروپایی به ایران به صورت فزاینده‌ای دانش اروپاییان را درباره اوضاع طبیعی و اقلیمی و ویژگی‌های فرهنگی ایران ارتقا بخشید. ثبت مشاهدات مختلف در سفرنامه‌ها نه تنها اطلاعات گوناگونی را به مراکز علمی اروپایی منتقل ساخت، بلکه به ثبت و ضبط مطالبی منجر شد که به علت اوضاع سیاسی و فرهنگی یا به دلیل عادی انگاشتن این مسائل مورد اعتنای مورخان ایرانی قرار نمی‌گرفتند. به طور خاص توجه سفرنامه‌نویسان به امور فرهنگی، به ویژه ادیان و مذاهب مختلف، به ثبت و ضبط اطلاعات قابل توجهی در این عرصه منجر شد. اما نقد و بررسی سفرنامه‌های مزبور، به عنوان بخشی از منابع تاریخ ایران، نشان می‌دهد که اطلاعات مندرج در این سفرنامه‌ها دارای اشکالات فراوان است. در آنچه به بحث حاضر مربوط است، بسیاری از اطلاعات مربوط به مذاهب رایج در صفحات غرب ایران مخدوش و مخلوط است.

هدف اصلی این پژوهش آن است که وضع فرقه علی‌اللهی را در سفرنامه‌های غربی دوره قاجار^(۱) از منظر انتقادی مورد بررسی قرار دهد و آراء این سیاحان را در این باره از طریق مقایسه با یکدیگر و متون اصلی این فرقه ارزیابی نماید. به رغم پرداختن سیاحان غربی به بسیاری از جنبه‌های اجتماعی و مذهبی جامعه ایران دوره قاجار و به دست دادن آگاهی‌های فراوانی از آن دوره، اطلاعات آنان درباره فرقه علی‌اللهی موثق نیست، بلکه بی‌توجهی به متون دینی این فرقه و اکتفا به مشاهدات و مسموعات ناقص و بدفهمی مطالب باعث خلط جریان‌های عقیدتی منطقه در نوشته‌های این سیاحان شده است.

۱. نقل و بررسی اجمالی گزارش‌های سیاحان درباره فرقه علی‌اللهی

۱-۱. هالینگبری

در دوره قاجار نخستین بار نام فرقه «علی‌اللهی» در سفرنامه‌ای که یکی از اعضای هیئت همراه سرجان ملکم، سفیر انگلیس به دربار فتحعلی شاه قاجار، در خلال سال‌های ۱۷۹۹ تا ۱۸۰۱ نگاشته آمده است. نویسنده هنگام عبور از کرمانشاه، به وجود مردمانی از طایفه لک، معروف به «علی‌اللهی»، که در غرب شهر کربلای معلی مستقر بوده و به زبانی مشهور به «کژ زبان» تکلم می‌نموده‌اند، اشاره کرده است. وی درباره نام فرقه مزبور

آورده که آنها علی را خدا می‌دانند، و سپس ادامه داده که «گفته می‌شود این فرقه دارای اسرار بسیاری هستند و اگر آنچه به ما گزارش داده‌اند درست باشد، برای بشریت اسباب شرم و ننگ خواهد بود» (هالینگبری، ۱۳۶۳: ۸۶). جالب آنکه وی نه ذکری از این اسرار به میان آورده و نه چیزی دیگر درباره این فرقه گفته است. به نظر می‌رسد که افراد طایفه‌ای که به آنها اشاره شده همان سوزمانی‌هایی^(۲) باشند که در این دوره مورد اشاره چند سیاح واقع شده و از جمله طوایفی بوده‌اند که در نواحی غرب کشور بیلاق و قشلاق می‌کرده‌اند.

۲-۱. راولینسون

راولینسون، که در خلال سال‌های ۱۸۳۳-۱۸۳۹ در ایران بوده، درباره فرقه‌ای به نام «علی‌اللهی» گزارش داده و آنها را بازمانده یهودی‌هایی دانسته که در زمان باستان به وسیله شاهان آشوری به شهری به نام کال^۱ یا خلج^۲ تبعید شده‌اند (راولینسون، ۱۳۶۲: ۲۱). وی معتقد است این شهر همان حلوان است (همو، ۲۲). به نظر راولینسون، شهر «عماریه» مورد اشاره بنیامین تولدوای (= طلیطله‌ای)، که در سده ۱۲ م به ایران مسافرت کرده، که دارای سه‌هزار خانوار یهودی بوده، همان شهر «عمرانیه»^۳، از دیگر نام‌های شهر حلوان، است. راولینسون گزارش بنیامین درباره یهودیان آن زمان را مورد توجه قرار داده و مدعی شده که در آن زمان «علی‌اللهی»‌های ساکن در منطقه کم‌تر دستخوش تحریف و تغییر شده بوده‌اند و به همین سبب همگی آنها را بنیامین در زمره یهودیان قرار داده - است (همو، ۲۵).

در جایی دیگر، راولینسون مدعی شده که «بازمانده سنت یهودیان در این منطقه فراوان است» و شاهد وی برای این ادعا این است که «هنوز ایلات این نواحی حضرت داوود را بزرگترین پیغمبر و حامی خود می‌دانند» (همو، ۲۲). وی همچنین مدعی شده که علی‌اللهی ترکیبی است از اسلام، مسیحیت و صابئین (همو، ۲۴). آنچه به عنوان اصول عقاید علی‌اللهی‌ها مورد توجه راولینسون قرار گرفته اعتقاد به تناسخ و حلول خداوند در هزار و یک تن است (همانجا) که برداشت نادرستی است و چنین عقیده‌ای در بین اهل این فرقه وجود ندارد و آنها تنها به حلول خداوند در چند دوره در روی زمین اعتقاد دارند (رک. صفی‌زاده، ۱۳۶۱: ۵۳-۶۶). راولینسون مهم‌ترین افرادی را که حلول خداوند در

1. Kalah

2. Halah

3. Amranyih

جسم آنها واقع گردیده، عبارت می‌داند از: بنیامین، موسی، الیاس، داوود، عیسی، علی [ع]، سلمان، امام حسین [ع] و هفت تن (راولینسون، ۲۴) که این دیدگاه نیز نادرست است (رک. زاده‌صفری، ۱۳۹۲: ۴۰-۴۱). سپس ادامه داده که هفت تن یا هفت‌پیر که در اوایل اسلام می‌زیسته‌اند از پیشوایان مهم علی‌اللهی بوده و در گوشه و کنار کردستان مورد پرستش و تقدیس هستند و یکی از این پیروان بابا یادگار است (راولینسون، ۲۴). این نظر نیز درست نیست، زیرا هفت‌پیر مقدس در نزد علی‌اللهی‌ها در صدر اسلام نزیسته‌اند و مربوط به زمان‌های متأخرتر هستند. دیگر گفته راولینسون درباره حلول خداوند در قالب جسمانی انسان، و عقیده علی‌اللهی‌ها در این باره، با مطالب پیش‌گفته‌اش در این زمینه هماهنگی ندارد. وی بیان کرده که «به‌عقیده علی‌اللهی‌ها حلول منحصر به ذات خداوند است که در قالب‌های گوناگونی تجلی می‌کند و کامل‌ترین آنها به‌صورت بنیامین، داوود و علی [ع] بوده است» (همانجا).

شرح راولینسون درباره مکان‌های مقدس و زیارتی علی‌اللهی‌ها نظیر «حرم‌خانه شهربانو» و «مقبره بابا یادگار» واقع در منطقه «بان‌زرده» کند غرب نیز درخور توجه است. به‌عقیده وی آن‌جا به «قامتگاه زهاد شباهت» داشته‌است (همو، ۱۷). او گفته که منطقه بان‌زرده در زمان حمله اعراب به ایران جایگاه الیاس دانسته می‌شده‌است (همو، ۲۴). از این مکان به‌عنوان جایگاه عیسی یاد شده و راولینسون به‌غلط آن را منتسب به الیاس نموده است.

اما شرح تقریباً مفصل راولینسون درباره مکان زیارتی‌ای است مسمی به «دکان - داوود». به‌گفته او، علی‌اللهی‌ها اعتقاد داشته‌اند که داوود آهنگر بوده و آن پیکره‌ها و اشیایی که در دخمه حجاری شده به نظر آنها لوازم و اسباب آهنگری است (همو، ۲۹). گویا در آن مکان به‌واسطه قداستی که داشته قربانی‌هایی نیز صورت می‌گرفته، زیرا راولینسون گفته که «هرگاه که از آن‌جا گذشته‌ام، آثار خون حیواناتی را که قربانی کرده‌اند دیده‌ام» (همانجا). راولینسون درباره چرایی مقدس بودن آن مکان برای علی-اللهی‌ها گفته است که آنها اعتقاد داشته‌اند داوود در آن‌جا به‌صورت نامرئی زندگی می‌کند. وی مدعی شده که «علی‌اللهی‌ها از نقاط مختلف کردستان برای زیارت به دکان داوود» می‌آمده‌اند» (همانجا).

راولینسون به علی‌اللهی‌های منطقه لرستان نیز اشاره کرده و از قبر عباس بن علی نام برده که مکان زیارتی آنها بوده‌است. اگرچه خود وی تصریح می‌کند قبر عباس بن

علی در کربلاست، ولی باز می‌گوید که «علی‌اللهی‌ها عقیده خاصی نسبت به عباس بن علی [ع] دارند و معتقدند خداوند در قالب وی تجلی کرده‌است» (همو، ۶۰). برخلاف این سخن، علی‌اللهی‌ها اعتقاد خاصی درباره عباس بن علی ندارند و مکان زیارتی‌ای نیز به این عنوان در میان آنها وجود ندارد و به نظر می‌رسد که این مکان مرتبط با حرمت تیره‌های منتسب به علی بن عباس در منطقه باشد که برخی مورخان به آن اشاره کرده‌اند. راولینسون گزارش کرده که این مکان زیارتی هر ساله از نقاط مختلف لرستان زواری داشته است (همو، ۵۹-۶۰).

وی از سه مکان زیارتی دیگر علی‌اللهی‌های لرستان نیز یاد کرده که عبارتند از: مقبره شاه احمد واقع در دامنه کوه «بی‌آب»، مقبره سلطان محمود و مقبره سلطان ابراهیم یا همان بابا بزرگ. بنا بر اظهارات راولینسون، در نزد علی‌اللهی‌ها سلطان محمود و شاهزاده احمد از هفت تن به‌شمار می‌آمده‌اند (همو، ۱۳۳). درباره مقبره سلطان ابراهیم یا همان بابا بزرگ، که در منطقه باوالین^۱ در جنوب غربی جلگه خاوه، بین منطقه هرسین و دلفان واقع است، مطالب جالبی در کتاب راولینسون نقل شده است. به گفته وی محل دفن بابا بزرگ «مقدس‌ترین نقطه لرستان» بوده و «لرها جز پرستش این قدیس هیچ اعتقاد مذهبی دیگری» نداشته‌اند (همو، ۱۴۳).

راولینسون درباره مذهب لره‌های کوچک اظهار داشته که «اگرچه اصول تمام عقاید علی‌اللهی‌ها یکی است»، آنها از خرافات محلی باستانی برحذر نمانده و تحت تأثیر آنها قرار دارند. وی با ذکر اینکه از «نظر لرها قرآن و حضرت محمد [ص] زیاد اهمیت ندارند»، به قداست بابا بزرگ در میان لره‌های کوچک اشاره کرده و از پرستش چندین قدیس زنده دیگر - بدون ذکر نام آنها - سخن گفته است (همو، ۱۵۵). احتمالاً انجام قربانی‌ها و برپایی «اجتماعات سری»، که به نظر می‌رسد راولینسون با استناد به سخنان سیاح دیگری آن را همان رسم «چراغ‌خاموش» یا «چراغ‌پف» می‌داند و معتقد است که از ریشه‌های باستانی فرقه‌های قدیمی بوده که اکنون از بین رفته، موجب گردیده که وی تردید نکرده و بسیاری از معتقدات علی‌اللهی را مربوط به زمان پیش از اسلام بداند (همو، ۱۵۶). احتمالاً این سخن راولینسون متوجه همان قبیله سوزمانی باشد که در بین لرستان و کرمانشاه در کوچ بوده‌اند.

1. Bawalin

۱-۳. بارون دو بد

کلمنت اوگاستس دوبد، سفیر دولت فرانسه در زمان سلطنت محمد شاه قاجار، در سال ۱۸۴۰م در سفرنامه خود مدعی شده که برخی از جنبه‌های مراسم مذهبی «گوران»‌های علی‌اللهی در کرمانشاه را دیده که موسوم به ضیافت ماکیان بوده و در آن هریک از افراد یک خانواده روستایی پرنده‌ای نزد شیخ یا روحانی منطقه برده و روحانی پس از جمع‌آوری پرنده‌ها، شروع به سر بریدن، پر کردن و پختن آنها درون یک دیگ بزرگ می‌کرده است. آن‌گاه پس از طبخ گوشت پرنده‌گان، مردم گرد هم آمده و پارچه‌ای روی دیگ کشیده، آن را جلوی شیخ می‌گذاشتند. شیخ نیز دست در زیر پارچه و درون دیگ کرده، قطعه‌ای گوشت جدا کرده و به نوبت بین افراد حاضر تقسیم می‌کرده است. به نظر علی‌اللهی‌ها هرکسی که در حین تقسیم، کله پرنده به او بیفتد در طول یک سال مورد لطف علی (ع) واقع می‌شده است (دوبد، ۱۳۸۸: ۳۵۴). چگونگی انجام مراسم در میان علی‌اللهی‌ها در کتاب دوبد درست ذکر شده، اما قسمت پایانی مراسم یا از افزوده‌های خود اوست یا به سبب اطلاعات نادرستی است که در اختیار داشته، زیرا این مراسم که هم اکنون نیز با همان سبک و سیاق برگزار می‌شود، ربطی به حضرت علی (ع) ندارد و به ندورات و نیازهایی مربوط است که از سوی سلطان اسحاق برقرار شده‌اند (صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۱۹۹). احتمال دارد واژه «مولا» که برای خطاب قرار دادن سلطان اسحاق به کار برده می‌شود علت اصلی این اشتباه و خلط باشد. دوبد در ادامه مطلب خود، درباره پیدایش و ماهیت فرقه علی‌اللهی، به استناد مطالب بنیامین تولودی و راولینسون، بی‌اساس نمی‌داند که علی‌اللهی‌ها را از نژاد یهود به شمار آورد (همو، ۳۵۴-۳۵۵). وی سپس در پی مقایسه کردن رسم قربانی خروس در بین علی‌اللهی‌ها و نظیر آن میان یهودیان برآمده (همو، ۳۵۵-۳۵۶) و از آن نتیجه می‌گیرد که «مشابهت این رسم میان یهودی‌ها و علی‌اللهی‌ها توضیحی است که چرا علی‌اللهی‌ها تندیس خروس بر سر مقابر مردان مقدس خود می‌گذارند». اما دوبد انتساب چراغ خاموش یا چراغ پف را، با قبول وجود چنین فرقه‌ای در منطقه، به علی‌اللهی‌ها، به خلاف برخی از سیاحان، از جمله ریچ انگلیسی، درست ندانسته و گفته که نباید علی‌اللهی را در زمره فرقه چراغ خاموش یا چراغ پف قرار داد (همو، ۳۵۴). بی‌گمان دوبد به سبب حضور در منطقه غرب نسبت به این جنبه از رفتارهایی که به علی‌اللهی‌ها نسبت داده‌اند اشراف پیدا کرده و آنها را از این اتهام مبرا داشته است.

۴-۱. چریکف

واسیلی ایوانوویچ چریکف روسی، که در سال ۱۸۴۸م مدتی در منطقه غرب، در میان ایلات کرد، لر و لک اقامت داشته، در سیاحت‌نامه خود در باب فرقه علی‌اللهی و برای نخستین بار با نام «داودی» مطالبی نگاشته است (چریکف، ۱۳۷۹: ۶۶، ۱۱۶، ۱۵۰ و ...). چریکف با استناد به سخنان «کنجی» نامی از سران یکی از ایلات لر مدعی شده که «در لرستان طایفه علی‌اللهی نیست» (سخنی که کاملاً متضاد با اظهارات راولینسون درباره علی‌اللهی‌های لرستان است)، ولی آن‌چنان که پیداست لرها درباره علی‌اللهی‌ها چیزهایی شنیده‌اند، زیرا آنها نقل می‌کنند که «این طایفه بچه خودشان را از کوه پرت کرده و می‌گویند یا علی بچه من را دریاب» (همو، ۱۱۶). از سویی، چریکف در هنگام اقامت خود در کرد و نواحی اطراف آن به دیدن مکان‌های مقدس و زیارتی علی‌اللهی‌ها یا همان داوودی‌ها رفته و به مقابر بابا یادگار (همو، ۱۶۹-۱۷۱)، شمس علمدار (۱۶۲) و دکان داوود (۱۷۵) اشاره کرده است. البته آنچه چریکف درباره این مقابر زیارتی آورده «عینی» است و بیشتر جنبه توصیفی دارد و کمتر به آداب و رسوم مذهبی مرتبط با این مقابر ربط دارد. جالب آنکه وی مقابر فوق را «مأم‌زاده‌های» منطقه معرفی کرده‌است (همو، ۱۷۱). می‌توان گفت تنها جنبه عقیدتی فرقه علی‌اللهی که مورد توجه و اشاره چریکف واقع گردیده یکی از اعیاد علی‌اللهی‌ها است. وی در هنگام اقامت در کرد از عیدی شبانه، سیزده روز پیش از عید نوروز، در میان طایفه علی‌اللهی سخن گفته، اما از دلیل ایجاد و تفصیل آن اظهار بی‌اطلاعی کرده است: «از اشخاصی تفصیل این عید را شنیده‌ام که خود آنها هم به رأی‌العین این تفصیل را به‌واقع ندیده بودند» (همو، ۱۵۲). بنا بر استنادات متون دینی این فرقه، چنین عیدی در این موقع از سال وجود ندارد و اعیاد آنها در زمان دیگری برگزار می‌شود (رک. افضلی، ۱۳۵۲: ۲۳؛ طاهری، ۱۳۸۹: ۵۴، ۵۸؛ سوری، ۱۳۴۴: ۶۰، ۱۹۱؛ القاضی، ۱۳۶۱: ۲۶). از سوی دیگر، به نظر می‌رسد عید شبانه‌ای که چریکف به آن اشاره کرده بی‌ربط با اعمال قبیح و شنیعی که به این فرقه - به اشتباه یا به‌عمد - نسبت داده‌اند نباشد.

۵-۱. شیل

لیدی شیل، همسر وزیر مختار انگلیس در زمان ناصرالدین شاه قاجار، در خلال سال‌های ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۳، در سفرنامه خود، ضمن اشاره به فرقه علی‌اللهی، «یکی از موارد بارز آزادی عقاید مذهبی در ایران» را وجود «گروه کثیری» از پیروان این فرقه دانسته که

معتقد بوده‌اند «علی خداست». وی که تنها همین نام را درباره این فرقه به کار برده، سپس تصریح کرده که اعتقادات پیروان این فرقه «تفاوت زیادی با سایر مسلمانان ندارد»، جز آنکه «آنها علی [ع] را به عنوان مظهر و جسم الله به حساب می‌آورند» (شیل، ۱۳۶۲: ۱۵۵-۱۵۶). وی علی‌اللهی را در زمره فرق شیعی به حساب آورده است (همو، ۱۵۶). او در ادامه، با قید اینکه مریدان طایفه علی‌اللهی بیشتر از طوایف لک هستند، آورده که «معتقدان این مرام کم و بیش در میان طوایف مختلف ایرانی وجود دارند، ولی هیچ‌گاه دیده نشده که برخوردی از نظر طرز تفکر آنها با دیگران پیش آمده باشد» (همانجا). شیل دلیل عدم آزار پیروان فرقه علی‌اللهی در ایران را در این دانسته که آنها در بیشتر موارد عقاید خود را آشکارا بیان نمی‌کنند و همیشه سعی در هماهنگی با مذهب اکثریت مردم دارند، از این رو، شیعیان و علی‌اللهی‌ها، حتی در یک طایفه، با هم در کمال صلح و صفا زندگی می‌کنند. دلیل دیگر را این می‌داند که اغلب مریدان این فرقه را مردم ایلات و عشایر جنگجو تشکیل می‌داده‌اند (همانجا). شیل سخنان یکی از رؤسای طوایف لک را خطاب به یکی از اعضای سفارتخانه انگلیس درباره فرقه علی‌اللهی نقل کرده که بارها اشاره کرده بوده «عده کثیری از افراد ایل او مسیح و علی [ع] را یکی می‌دانند». همین شخص فهرستی به کارمند سفارتخانه انگلیس داده بوده که در آن نام بیش از ۳۰ ایل پیرو علی‌اللهی منتسب به طایفه لک مسطور بوده است (همانجا).

۱-۶. پولاک

یاکوب ادوارد پولاک اتریشی، که در خلال سال‌های ۱۸۵۱ تا ۱۸۶۰م در ایران به سر می‌برده، هنگام بحث از فرقه علی‌اللهی، می‌گوید «ایرانی‌ها مقصودشان از علی‌اللهی تمامی فرق مختلفی بوده که به تجسم خدا در ذات علی (ع) اعتقاد داشته‌اند، «هم‌انهایی که وی را تجسم بلاواسطه ذات باری می‌شمارند و هم آنان که او را با واسطه از طریق حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت داوود و مسیح می‌پندارند» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۹). در واقع پولاک، پیر ابراهیم را با حضرت ابراهیم، پیر موسی را با حضرت موسی و «داود که‌وسوار» (داوود کبودسوار) را با حضرت داوود خلط کرده است.^(۳) در ادامه، پولاک نقل کرده که علی‌اللهی‌ها به قطعیت و اعتبار قرآن اعتقاد داشته و خود را مسلمان می‌دانند، اگرچه نماز نمی‌گزارند و به احکام طهارت و تغذیه از منظر اسلامی مقید نیستند (همو، ۲۴۰). فرقه علی‌اللهی کتب مقدس خود را دارد، از جمله «دیوان گه-وره» (دیوان کبیر) که مناسبتی با قرآن مجید ندارد.

بنابر گفته پولاک، «قصه‌ها و داستان‌های ماجراجویانه» ای دربارهٔ این فرقه وجود داشته و «مرتب تکرار» می‌شده و همه اطمینان می‌داده‌اند که خود شاهد آن وقایع بوده‌اند، نظیر پرت کردن بچه‌ها از بلندی و گذشتن از میان آتش. پولاک حدس زده که منبع پیدایش چنین قصه‌ها و داستان‌هایی «مراسم کاملاً خاص این جماعت» بوده است (همانجا). پولاک حرفی از این «مراسم کاملاً خاص» به میان نیاورده و از کنار آن گذشته است. به علاوه، به نظر می‌رسد که پولاک شاخه‌ای از فرقهٔ علی‌اللهی را به نام «داودی» مورد شناسایی قرار داده (همانجا)، ولی ذکری از اعتقادات آنها، تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان با فرقهٔ علی‌اللهی به میان نیاورده است.

۱-۷. گوبینو

کنت دو گوبینو، در سفرنامه‌ای که در سه سال حضور در آسیا، ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸، نگاشته، شرحی مفصل از عقیده‌های مذهبی موجود در ایران به دست داده، و مطالبی هم به فرقهٔ نصیری و اهل حق و علی‌اللهی اختصاص داده است. نام نصیری نخستین بار از طرف گوبینو به این فرقه نسبت داده شده و این بی‌گمان برآمده از مطالعات وی دربارهٔ فرق و مذاهب در آسیا است و به سبب مشابهت داشتن بعضی از مراسم آنها با علی‌اللهی‌ها، آن دو را یکی پنداشته است. وی به کرات عناوین نصیری و اهل حق را به جای یکدیگر به کار برده است. هنگامی که گوبینو دربارهٔ فرقه‌ای «که از نظر اصول عقاید و تعداد پیروان واقعاً در ایران اهمیت زیادی» داشته سخن به میان می‌آورد، نام فرقهٔ مزبور را «اهل حق» نقل کرده - این نام نیز نخستین بار از سوی او به کار گرفته شده - و تصریح نموده که اعراب و ترکان به این فرقه «نصیری» می‌گویند و ایرانی‌ها آن را «علی‌اللهی» می‌نامند. سپس می‌گوید: «نام‌گذاری‌های فوق هر دو حکایت از درک غلط از کیش مورد بحث دارد». به نظر گوبینو «عقاید اهل حق از علی‌اللهی‌ها پیچیده‌تر» است (گوبینو، ۱۳۶۷: ۳۱۴). گوبینو برای مشخص کردن ماهیت فرقهٔ اهل حق، به ذکر پاره‌ای از اصول عقیدتی و آداب و رسوم این فرقه پرداخته است. از جمله اینکه اهل حق به ظاهر مسلمان هستند، ولی در واقع به اندازهٔ دیگر فرقه‌های انشعابی و همچنین به اندازه یهودی‌ها و مسیحی‌ها با اسلام سر دشمنی دارند و به آن «کینه می‌ورزند». آنها «پیامبر قریشی را قبول ندارند، قدم به مسجد نمی‌گذارند و جز وقتی که ضرورت ایجاد کند نماز نمی‌خوانند» (همو، ۳۱۵). از دیگر اصول عقیدتی اهل حق که گوبینو از آن یاد کرده - ولی در ادامه به آن وفادار نمانده - اعتقاد نداشتن آنها به پاکی و نجسی است. دیگر اصول اعتقادی اهل حق از

منظر گوینو عبارتند از: نجس نپنداشتن سگ و خوک، مجاز ندانستن تعدد زوجات (همو، ۳۱۶) و پایبند بودن به زندگی مشترک تحت هر شرایطی-و به تبع آن پرهیز از طلاق همسر (۳۱۷)، حرام نپنداشتن شراب (۳۱۶)، بدرفتاری نکردن با انسان‌ها، حیوانات و اشیاء، نگفتن دروغ و پرهیز از زنا (۳۲۵). گوینو به یکی دیگر از اصول عقیدتی اهل حق، که نقشی کاربردی و حیاتی در طول تاریخ این فرقه داشته، یعنی تقیه نیز توجه کرده است. به گفته‌ی وی، پیروان ثابت‌قدم فرقه برای اینکه از تعقیب مسلمانان و آزار آنها در امان بمانند «خودشان را صوفی وانمود می‌کنند» (همو، ۳۱۸). گویا این شیوه در چند قرن اخیر تا حدی در مشتبّه شدن آداب و رسوم دراویش به آداب و رسوم پیروان این فرقه تأثیر داشته است. گوینو اهل حق را دارای هشت شاخه دانسته: ابراهیمی، داودی، میری، سلطان‌بابری، خاموشی، یادگاری، شاه‌ایازی و خانه‌تاشی. او درباره‌ی خاموشی آورده که این نام عنوانی توهین‌آمیز است که به یزیدی‌ها داده شده و با وجود عدم اشتراک میان اهل حق و یزیدیه به نصیری‌ها انتقال یافته، تا جایی که «ملایان متعصب شهرت داده‌اند که نصیری‌ها در مجامع شبانه خود که زن و مرد گرد هم جمع می‌شوند، عادت دارند چراغ-ها را خاموش و در تاریکی با هم نزدیکی کنند، پدر با دختر، مادر با پسر و قس علیهذا» (همو، ۳۱۹-۳۲۰). گوینو این را تهمتی دانسته و وجود آن را انکار کرده و از این رو نام شاخه خاموشی را از شاخه‌های اهل حق حذف کرده است (همو، ۳۲۰). گوینو در اینجا هم دچار اشتباه شده است، زیرا میری، سلطان‌بابری و خانه‌تاشی جزء شاخه‌های این فرقه به‌شمار نمی‌آیند (رک. سلطانی، ۱۳۸۱: ۲۲؛ صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۳۲-۴۱).

در ادامه گزارش گوینو به یکی دیگر از اصول اعتقادی اهل حق اشاره شده که نزد تمامی شاخه‌های آن مراعات نمی‌شده، و آن به جای آوردن سه روز روزه در سال است. پیروان شاخه‌های ابراهیمی، داودی، میری و سلطان‌بابری هر سال در ابتدای پاییز روزه مزبور را - که از نظر مدت و آداب مربوط به آن با روزه مسلمانان فرق داشته- به‌جای می‌آورده‌اند (گوینو، ۱۳۶۷: ۳۲۲-۳۲۳). نصیری‌ها اعتقاد داشته‌اند که «خداوند پیش از خلقت عالم در حال سکون به سر برده که نه مرگ بوده و نه تحرک داشته است» و این حالت در نزد آنها به «سر» معروف بوده. دوگوینو اظهار داشته که خداوند اسامی دیگری نظیر «دره»، «پادشام»، «خداوندگار»، سلطان عشق و شاه خویشتن [شاه خوشین] دارد (همو، ۳۲۱). وی به پنج شخصیت که در جوار خداوند بوده‌اند اشاره کرده: پیر پادشام یا پیر بنیامین، که مظهر قانون بوده، الوهیت ناب که «سر» بوده، پیر داود، مظهر ایمان،

پیر رزق‌بار، مظهر آداب قربانی، و پیر موسی، مسئول دفتر اعمال (همو، ۳۲۲). از سوی دیگر، نصیری‌ها به تعداد بی‌شماری موجودات صالح در دوره‌ها و سرزمین‌های مختلف (از قبیل زرتشت، موسی، ابراهیم، عیسی، حضرت علی) اعتقاد داشته و بعضی از آنها نظیر پیر داود، مرشد داودی‌ها، و پیر ابراهیم، مرشد ابراهیمی‌ها، هم‌زمان، در اوایل خلافت عباسی می‌زیسته‌اند (همو، ۳۲۶). اظهار نظر گوینو دربارهٔ زمان حیات پیر داود و پیر ابراهیم در آغاز خلافت عباسی کاملاً اشتباه است و با متون دینی فرقه (رک. صفی‌زاده، ۱۳۸۷) منافات دارد.

گوینو همچنین گفته که هر کدام از پیروان فرقه موظف بوده که از بدو تولد، یا از وقتی که به این فرقه می‌گروند، پیری برگزینند و سرسپردهٔ او شود. هر فرد باید بر طبق تعالیمی که از آن «پیر» بر جای مانده عمل کند (گوینو، ۱۳۶۷: ۳۲۸). از سوی دیگر، بر هر فردی از افراد پیرو این فرقه واجب بوده که به یک نفر «دلیل» نیز، که برخلاف پیر در قید حیات بوده و پس از مرگش جانشین خواهد داشت، سر بسپارد و از تعالیم او پیروی کند (همانجا). آنها همچنین برای خود خواهر و یا برادر دینی انتخاب کرده تا «به اتفاق او محسنات و عیوب هر عملی را بسنجند» (همان: ۳۳۲).

به گزارش گوینو، نصیری‌ها تعدادی اشیاء (مانند قطعه فرشی و یک شب‌کلاه) متعلق به پیرهای درگذشته را به عنوان تبرک، مقدس و گرامی می‌داشته‌اند و معجزاتی را به آن اشیاء نسبت می‌داده‌اند. یکی از معجزه‌ها که از قول مردم نقل کرده آن است که «یکی از مقدسین بسیار محترم ایران» توانسته بوده با گستراندن آن فرش بر روی امواج خروشان رودخانه و نشستن بر روی آن جلوی سیلی را بگیرد و رودخانه را به مجرای اصلی خود بازگرداند (همو، ۳۳۷). آنچه گوینو در این باره گفته شاید یاد و خاطره‌ای باشد از واقعه‌ای در زمان سلطان اسحاق و پیر میکائیل دودانی (دیوان گوره، نسخه خطی، برگه‌های ۱۹-۲۷) که در افواه باقی مانده است. معجزه شب‌کلاه نیز آن بوده که پیری با گذاشتن آن بر سر مرده‌ای، او را زنده کرده است (گوینو، ۱۳۶۷: ۳۳۷). در این باره هیچ اثری در متون دینی یارسانی‌ها نیست، و اساساً به نظر نمی‌رسد شب‌کلاه در این مناطق استفاده‌ای داشته باشد.

از دیگر کارهای شگفت پیروان اهل حق که برای گوینو جالب توجه بوده اعمالی بوده نظیر با سر و ریش بلند در میان شعله‌های آتش نشستن، در تنور آتش فرورفتن و

پرت کردن زنان و بچه‌ها از بلندی‌ها، بدون آنکه آسیبی به آنها برسد (همو، ۳۳۸). گوبینو هیچ کدام از این اعمال را به چشم خود ندیده و تنها به شنیده‌ها اکتفا کرده است.^(۴) آنچه گوبینو درباره مقابر مقدس نصیری‌ها بیان داشته، بی‌ارتباط با سخنان راولینسون درباره برخی از قدیسیان علی‌اللهی خطه لرستان نیست. گوبینو چنین اظهار داشته:

هرگز مطلبی درباره جنازه پیرها یا شخصیت‌های مهم نصیری نشنیده‌ام که حفظ کرده باشند. با این همه، به نظرم دشوار می‌رسد که در مقبره‌های بی‌شمار مقدسین که سراسر ایران را پوشانده و مردم دائماً به زیارتشان می‌روند، چند آرامگاه بزرگ نصیری وجود نداشته باشد که مبدل به زیارتگاه شیعیان شده - است (همو، ۳۳۷).

مطلب دیگر آن است که گوبینو، بنا بر آنچه برایش تعریف کرده‌اند، به این نتیجه رسیده که عقاید اهل حق تا اندازه زیادی با عقاید بودا همخوانی و نزدیکی دارد (همو، ۳۳۱). از جمله مصادیقی که وی برای نتیجه‌گیری خود از آن سود برده اسامی چهار مظهر نخستین، یعنی پیر بنیامین، پیر رزق‌بار، پیر داود و پیر موسی بوده، که وی معتقد بوده آن اسامی جعلی هستند و «به جای آنها باید اسامی بودا را که در کتب هندی آمده است قرار داد» (همو، ۳۳۲). این سخن او البته اعتباری ندارد. در جمع‌بندی گوبینو، فرقه مزبور دارای نکات مشترک مهمی با مذهب بودایی بوده و به وسیله مبلغین مذهبی که از هند آمده بوده‌اند به ایران آورده شده است. دین بودایی از دوران پادشاهی اشکانی در ایران وجود داشته و هنگام روی کار آمدن ساسانیان در قرن سوم میلادی تا آن حد ریشه‌دار شده بوده که نفوذ مستقیم و زیادی بر مکتب اسکندریه و فرقه‌های مسیحی در شرق داشته. به علاوه، بسیاری از عقاید خود را به مذاهب گنوسی و مانوی داده و از آنها نیز چیزهایی اخذ کرده است و گرچه موبدان زردشتی در برانداختن آن ناتوان بودند، ولی دست‌کم توانستند آن را مجبور به مخفی‌شدن بسازند و این رویه در دوره ساسانیان عادی شده بود. اسلام نیز آن را در چنین وضعیتی یافت و نتوانست کاری بکند (همو، ۳۳۱). افزون بر این، گوبینو احتمال داده که اهل حق مسیحیان ایرانی را در طول زمان در خود حل کرده باشند. از این رو، ایرانی مسیحی وجود ندارد و مسیحیان ایرانی همگی بیگانه هستند (همو، ۳۴۱).

۱-۸. اورسل

ارنست اورسل، که در سال ۱۸۸۲ به ایران آمده، با استناد به نوشته‌های گوبینو، پاره‌ای مطالب درباره این فرقه نوشته است. وی به زیاد بودن فرقه‌هایی که صد در

صد مذهبی‌اند، ولی مطابق با اصول و موازین قرآن نیستند اشاره نموده است. به‌زعم او، اغلب نوشته‌های زعمای این فرقه‌ها دوپهلو است، قسمتی از آن تعلیمات و فلسفه ظاهری است که با اصول دین کاملاً مطابقت دارد، ولی قسمت دیگر آن مسائل و تعلیمات سرّی است که کلید رمز آنها فقط در دست معتقدان خاص این آیین است. اورسل این را یک نوع «کتمان» ادبی می‌داند. او تأکید کرده که علی‌اللهی‌ها حضرت علی را به‌عنوان اینکه خداوند مستقیماً در وجود او متجلی شده پرستش می‌کنند. سپس می‌افزاید:

آیین نصیری‌ها را نمی‌شود به این سادگی‌ها تحلیل و تشریح کرد. بعضی از آنها به آیین وحدت وجود، مبتنی بر آیات قرآن، معتقدند. بعضی دیگر نوع خاص و مبهمی از وحدت وجود را پذیرفته‌اند که هم حضرت محمد را سبّ می‌کنند و هم گوشت خوک و هم شراب می‌خورند. اما نصیری‌ها همه در یک مسأله با هم هم‌عقیده‌اند؛ همه آنها با تعدد زوجات مخالف هستند. نام آنان نیز از این موضوع ناشی شده است: یعنی مسیحی‌ها. شمارش فرقه‌هایی که زیر پوشش کتمان خود را پنهان کرده‌اند به‌بحث مفصل‌تری نیاز دارد، ولی اخیراً اکثر آنها با فرقه‌ی بابیه تلفیق شده^(۵) و از بین رفته‌اند (اورسل، ۱۳۸۲: ۳۳۲).

۹-۱. بنجامین

به نظر بنجامین، نخستین سفیر آمریکا در ایران در سال ۱۸۸۲م، علی‌اللهی‌ها در زمره مسلمانان بوده‌اند و برای حضرت علی (ع) مقام و منزلت بالایی قایل می‌شده‌اند. جماعتی از آن فرقه در تهران بوده و «محافل خاص خود» را داشته‌اند. شاخه‌ای از این فرقه به پیامبری حضرت محمد (ص) اذعان داشته و عنوان «دهری» داشته‌اند. وی اشاره نموده که این شاخه انشعابی از علی‌اللهیان عقاید خاصی درباره زنان داشته‌اند، ولی از انجام آن خودداری می‌ورزیده‌اند (بنجامین، ۱۳۹۱: ۳۲۷). در متون مذهبی این فرقه نامی از شاخه‌ای با عنوان «دهری» نیامده و معلوم نیست منظور بنجامین چیست.

۱۰-۱. کرزن

لرد کرزن، که در سال ۱۸۸۹م در ایران بوده، در بحث از ایلات کرد منطقه غرب ایران، بالاخص کرمانشاه، از پیروان فرقه علی‌اللهی سخن به میان آورده و با توجه به اینکه بعضی از طوایف کرد را علی‌اللهی و بعضی دیگر را شیعه دانسته، گویا تفاوتی میان آن دو فرقه قائل بوده است (کرزن، ۱/۱۳۸۷: ۷۰۶). وی درباره عقاید مذهبی لره‌های شمال لرستان مطالبی را بیان داشته که در بعضی از جنبه‌ها مطابق با گفته‌های راولینسون در این باره است. او درباره لره‌های کوچک نوشته است:

مذهب آنها درست معلوم نیست. اکثریت با شیعه است، ولی به پیغمبر و کتاب آسمانی او توجه ندارند. ایشان پیران مختص به خود دارند و مزار آنها را مقدس می‌شمارند. از جمله آنها بابا بزرگ است که در سرزمین خود آنها مدفون می‌باشد (همو، ۲: ۳۴۱).

کرزن بیان داشته که از پیروان فرقه علی‌اللهی نیز در میان ایشان دیده می‌شود (همو، ۲: ۳۴۱)، ولی ارتباطی میان علی‌اللهی‌ها و بابا بزرگ برقرار نکرده و توضیح نداده آنهايي که به بابا بزرگ معتقد هستند چه کسانی هستند و چه تفاوتی با علی‌اللهیان دارند. همچنین وی با اذعان به اینکه «آثاری از آداب کیش یهودیان در میان ایشان [علی-اللهی] مشهود افتاده»، ادعاهایی را که به ارتباطی میان یهودی‌ها و علی‌اللهی‌ها قائل‌اند، بی‌اعتبار و بی‌پایه دانسته است (همانجا).

۱۱-۱. ویشارد

مطالبی که جان ویشارد آمریکایی، در سال‌های اقامتش در ایران (پیش و پس از انقلاب مشروطه) درباره فرقه علی‌اللهی نگاشته، تا حدی جالب توجه است. به نوشته وی، فرقه علی‌اللهی «هر نوع ارتباطی را با مسائل جاری اسلام امروز نادیده می‌گیرند» و معتقدند که حضرت علی ذاتی خارق‌العاده و الهی دارد. بنا بر ادعای ویشارد، مراسم مذهبی علی-اللهی‌ها «بسیار شباهت به پارسیان باستان» داشته و یکی از عبادت‌های آنها مقدس - داشتن آتش بوده است. همچنین وی اظهار داشته که پیروان فرقه علی‌اللهی «به تعداد قابل ملاحظه‌ای در دهکده‌های ترک‌زبان زندگی می‌کنند» و بهترین خصوصیات اخلاقی را در کشور دارا هستند (ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۷۳).^(۶)

۱۲-۱. اوبن

اوژن اوبن، سفیر فرانسه در ایران در آستانه وقوع انقلاب مشروطه، هنگام بحث از مذاهب رایج در ایران آن روز، سخن را به تصوف کشانده و «طریقه علی‌اللهی» را در زمره طریق صوفیه به شمار آورده و آنها را غالیانی صوفی دانسته که علی (ع) را به مرتبه خدایی رسانده‌اند (اوبن، ۱۳۶۲: ۲۰۴، ۳۴۲). اوبن مذهب کردهای کرمانشاه را، جز چند استثنا، اکثراً سنی دانسته که برای حل مسائل مذهبی‌شان به ملاهای شیعی مراجعه می‌کرده‌اند، اما از لحاظ روحی و معنوی مرید مرشدهای خودند که «تقریباً همه آنها علی‌اللهی» اند. وی از جمله اعتقادات پیروان طریقه علی‌اللهی را چنین نقل کرده‌است: «من نمی‌گویم که علی خداست، ولی تکرار و تأکید می‌کنم که از خدا جدا نیست»؛ «اگر به هستی خداوند ایمان داریم، علی دست، دهان، گوش و قلب اوست، پس او خود خداست.» او در تحلیل خود در این باره آورده که این‌گونه اعتقادات «در میان لایه‌های پایین شیعیان ایران»

رواج داشته و مردمان ساده، به جای آنکه علی (ع) را در مقام و وضعیت پیچیده‌ای در میان خدا و انسان قرار دهند، یکسره او را خدا پنداشته و مشکل خود را حل کرده‌اند. البته وی تأکید کرده که از دیدگاه ایرانیان، تعبیر خداپنداری علی «که تغییر در اصول دین است، غلو ساده‌ای بیش نیست» (همانجا).

در زمان مسافرت اوبن به کرمانشاه، میرزا صالح نامی از اعراب قبیله بنی‌اسد، که چند سال در طریقه علی‌اللهی در خدمت سید میرزا نامی از مرشدان طریقه علی‌اللهی لرستان تلمذ کرده، مرشد اصلی علی‌اللهی‌های کرمانشاه بوده‌است (همو، ۳۴۳). شخص مزبور در باب پیدایش طریقه علی‌اللهی «افسانه قشنگی» درباره ارتباط علی (ع) و محمد بن نصیر برای اوبن نقل کرده (تفصیل آن را آورده) که نتیجه آن سبب شده محمد بن نصیر به‌سوی حضرت شتافته و به خدایی او اقرار آورد. در پی این عمل وی، حضرت به‌خشم آمده، شمشیر برکشیده و سر از تن ابن نصیر جدا کرده. ولی به‌ناگاه قولی را که به مادر وی در خصوص حفظ جان‌ش داده به خاطر آورده و او را زنده کرده، در نتیجه شک محمدبن نصیر به یقین تبدیل شده است (همو، ۳۴۳-۳۴۴).

اگرچه میرزا صالح برای اوبن نقل کرده بوده که علی‌اللهی‌ها یا نصیری‌ها سلسله طریقتی‌شان به ابن نصیر نامی می‌رسد، ولی خود اوبن گفته است که طریقه علی‌اللهی در قرون وسطی پدید آمده و در میان کردهای کرمانشاهی و لرها پیروان زیادی پیدا کرده و با روی کار آمدن سلسله صفویه دایره آن گسترده شده و حتی در میان ساکنان عراق و شمال سوریه پیروانی به‌دست آورده است (همو ۳۴۲). از جمله اصول اعتقادی علی‌اللهی‌ها که اوبن به نقل آنها پرداخته عبارتند از: ریاضت‌هایی از قبیل روزه‌های طولانی و نذر و نیاز و ذکر جلی؛ در عالم خلسه فرورفتن و درون آتش رفتن پس از خواندن ذکر جلی و اوراد مخصوص (همو، ۳۴۴). می‌توان احتمال داد که اوبن فرقه علی-اللهی را از بعضی جهات با طریقه‌های صوفیانه غرب ایران خلط کرده‌است، زیرا در نزد پیروان فرقه علی‌اللهی روزه‌های طولانی گرفتن جایگاهی ندارد (رک. القاضی، ۱۳۶۱: ۴۳؛ سوری، ۱۳۴۴: ۸۷؛ طاهری، ۱۳۸۹: ۵۴۰؛ افلی، ۱۳۵۲: ۲۳). از سوی دیگر، دو مکان زیارتی علی‌اللهی‌ها که در مورد توجه اوبن قرار گرفته، قبر سلمان فارسی و قبر سید رضا نامی بوده که متولی داشته‌است (اوبن، ۱۳۶۲: ۳۵۴). اوبن با قید اینکه در کرمانشاه «تعداد امام‌زاده‌ها بسیار کم است»، از زیارتگاهی به نام قبر خضر زنده نام برده و همچنین بیان داشته که مردمان کرمانشاه نقش‌برجسته‌های ساسانی را به‌تصور آنکه تصویر عربی از یاران علی

(ع) است زیارت می‌کنند (همو، ۳۴۴-۳۴۵). به نقل وی، تمامی ششصد خانوار کندی بدون استثنا علی‌اللهی بوده‌اند و در آیین آنها نه عبادتی بوده و نه مسجدی وجود داشته است (همو، ۳۵۴).

۱-۱۳. بلوشر

آخرین فرد خارجی که در مقطع زمانی مورد نظر درباره علی‌اللهی‌ها مطالبی نگاشته ویپرت بلوشر، نظامی آلمانی در خلال جنگ جهانی اول، است. وی در روایتی می‌گوید کرمانشاه مقر فرقه علی‌اللهی است که حرف اساسی آنها این است که «من علی را خدا نمی‌دانم، از خدا هم جدا نمی‌دانم» و در باب علی (ع) غلو فراوان می‌کنند. وی همچنین گزارش نموده که یک میسیونر مذهبی فعال در کرمانشاه از زبان یکی از سران فرقه علی‌اللهی نقل کرده که

علی‌اللهی‌ها در حقیقت نه مسلمان، بلکه مسیحی هستند. هنگامی که اعراب در اواسط قرن هفتم میلادی ایران را فتح کردند و اهالی را وادار به اسلام آوردن نمودند، بعضی از مسیحیان در ظاهر به اسلام گرویدند ولی نام حضرت علی علیه‌السلام را به‌جای حضرت مسیح نشاندد. علی‌اللهیان از اعقاب این مسیحیان هستند و در مذهب اینان، در واقع حضرت مسیح است که خداماند است. اما معرفت به این روابط کاملاً محرمانه مانده، هرگز از دایره کسانی که رهبری فرقه را به دست دارند به خارج درز نکرده و طول سیزده قرن مکتوم مانده‌است (بلوشر، ۱۳۶۹: ۸۷).

۲. نتیجه

از آگاهی‌های به‌جامانده در سفرنامه‌های خارجی‌ها درباره فرقه علی‌اللهی می‌توان نتیجه گرفت که سیاحان گاه به‌طور گوناگون به داستان‌پردازی و قصه‌بافی در این زمینه اقدام نموده‌اند. تمامی سیاحان غالباً به شنیده‌هایی در این رابطه اکتفا کرده‌اند و خود به منابع مکتوب این فرقه مراجعه نکرده و آنها را مورد مطالعه و نقد و بررسی قرار نداده‌اند یا این منابع از دسترس آنان خارج بوده است. یک تلاش عمده آنها مصروف بازتاب دادن نگرش مردم درباره روابط جنسی آزاد در میان این فرقه بوده، که از دیر باز درباره فرقه‌هایی که دارای اعتقادات غیر اسلامی بوده‌اند شایع بوده است. دیگر آنکه بعضی از نام‌هایی که آنها به این فرقه نسبت داده‌اند، از قبیل نصیری، احتمالاً تا زمان آنها برای جامعه ایران ناشناخته بوده و پس از آن باب شده است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که چند نام برای مجموعه‌ای از عقاید (به‌رغم وجود تناقض در برخی از جنبه‌های آن)، نظیر اعتقاد نداشتن به نبوت پیامبر (ص)، باور نداشتن به صحت و سندیت قرآن، اعتقاد به تناسخ و حلول و انجام کارهای غیر عادی و منافی اصول اسلامی، که چشم‌گیرترین

آنها غلو در باب حضرت علی (ع) و خداپنداری وی است، از سوی سیاحان به کار برده شده است. گستره جغرافیایی این فرقه وسیع بوده و در مناطقی چند در ایران از پیروان فرقه مزبور نشانی پیدا شده است. از این میان کرمانشاه به عنوان مرکز فرقه علی‌اللهی به شمار آمده و از پراکنده بودن این فرقه در میان لرها، ترک‌ها، لک‌ها و فارس‌ها سخن به میان آمده است. بخشی از آنچه سیاحان گزارش نموده‌اند، غیر از نسبت دادن اعمال شنیع و قبیح، مربوط به آیین یاری است که در منطقه غرب ایران با مرکزیت شهر کرد رایج بوده و تا کنون نیز باقی مانده است و چون یارسان یا یاری نام دیگری برای بخشی از فرقه مشهور به علی‌اللهی است، مطالب این سیاحان یکسره بی‌اساس نیست و در آینده کسانی که اطلاع دقیق‌تری از متون این آیین دارند باید این گزارش‌ها را به نحو دقیق‌تری با آن متون بسنجند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از این سیاحان نظیر اولیویه، دروویل، لایارد، فلاندن، بروگش و دوسرسی، با اینکه از کرمانشاه دیدن نموده و گزارش‌های مبسوطی ارائه داده‌اند، سخنی از فرقه علی‌اللهی به میان نیاورده‌اند.
۲. درباره سوزمانی‌ها، (رک. اوبن، ۱۳۶۲: ۳۵۷-۳۵۸).
۳. در دیوان گوره از این اسامی یاد شده است: هفتن، هفتون و ارمات بو / ابراهیم و یادگار راهنمایی رات بو (دیوان گوره، نسخه خطی، برگ ۷۴-۷۶)؛ داود بنیامین موسی کماندار / مهر پنج تنم ها پید رمز بار (همان، برگ ۵۱-۶۸)؛ به شرط بنیام و ردای داود / چه راگه دو هفت یاریت نو نابود (همان، برگ ۶۵-۶۶).
۴. کارلا سرنای ایتالیایی نیز متأثر از سخنان گوبینو به اجمال مطالبی را درباره فرقه نصیری در ایران، از جمله اعتقاد به جنبه الوهی پیران خود و آتش در کام فروبردن و از بینی خارج کردن، ذکر کرده است (سرنای، ۱۳۶۳: ۲۷۰).
۵. این ادعا که از رابطه علی‌اللهی‌ها با بابی‌ها سخنی به میان می‌آورد نزد ادوارد براون نیز (که در سال ۱۸۸۷-۱۸۸۸م در ایران بوده) نمود پیدا کرده است. وی که مراداتی با پیروان فرقه علی‌اللهی داشته، از «نظر خیلی مساعد» این فرقه نسبت به بابیان سخن گفته است (براون، ۱۳۸۷: ۴۲۷).
۶. هنری بایندر کردان ایالت کرمانشاه را مردمی آرام و خوش‌برخورد ذکر کرده که به فرقه علی‌اللهی تعلق داشته‌اند و این فرقه را «باگذشت‌ترین فرقه مذهبی» خوانده است. به نوشته وی، در بعضی از دهکده‌های کرمانشاه پیروان این فرقه با مسیحیان، که گذشت آنها کم‌تر بوده، آمیزش داشته‌اند (بایندر، ۱۳۷۰: ۳۹۴).

منابع

- افضلی شاه‌ابراهیمی، قاسم، ۱۳۵۲، دفتر رموز یارسان (گنجینه سلطان سهاک)، تهران، بی‌نا.
- القاضی، مجید، ۱۳۶۱، مجموعه آیین و اندرز و رمز یاری، تهران، طهوری.
- اوبن، اوژن، ۱۳۶۲، ایران/امروز ۱۹۰۷-۱۹۰۶، سفرنامه و بررسی‌های سفیر فرانسه در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوار.

- اورسل، ارنست، ۱۳۸۲، *سفرنامه قفقاز و ایران*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بایندر، هنری، ۱۳۷۰، *سفرنامه هنری بایندر (کردستان، بین‌النهرین و ایران)*، ترجمه کرامت‌الله افسر، تهران، فرهنگسرا.
- براون، ادوارد، ۱۳۸۷، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالح علامه، تهران، اختران.
- بلوشر، ویپر، ۱۳۶۹، *سفرنامه بلوشر*، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران، خوارزمی.
- بنجامین، ساموئل گرین، ۱۳۹۱، *ایران و ایرانیان در عصر ناصرالدین شاه*، ترجمه محمد حسین کردبچه، تهران، اطلاعات.
- پولاک، یاکوب ادوارد، ۱۳۶۸، *سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران، خوارزمی.
- چریکف، واسیلی ایوانوویچ، ۱۳۷۹، *سیاحت‌نامه مسیو چریکف*، ترجمه آنگار مسیحی، به‌کوشش علی - اصغر عمران، تهران، امیرکبیر.
- دو بد، کلمنت اوگاستس، ۱۳۸۸، *سفرنامه لرستان و خوزستان*، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، علمی و فرهنگی.
- دو گوینو، کنت، ۱۳۶۷، *سه سال در آسیا (سفرنامه کنت دوگوینو)*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، کتاب‌سرا.
- دیوان‌گوره، نسخه خطی.
- راولینسون، سر هنری، ۱۳۶۲، *سفرنامه راولینسون (گذر از دهاب به خوزستان)*، ترجمه سکندر امان - اللهی بهاروند، تهران، آگاه.
- زاده‌صفری، محمدرضا، ۱۳۹۲، «پیدایش و تحول فرقه اهل حق در کرمانشاه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
- سرنا، کارلا، ۱۳۶۳، *سفرنامه کارلا سرنا (مردم و دیدنی‌های ایران)*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نشر نو.
- سلطانی، محمدعلی، ۱۳۸۱، *خاندان‌های حقیقت و مشاهیر متأخر اهل حق در کرمانشاه*، کرمانشاه، سپا.
- سوری، ماشاء‌الله، ۱۳۴۴، *سروده‌های دینی یارسان*، تهران، امیرکبیر.
- شیل، مری، ۱۳۶۲، *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو.
- صفی‌زاده، صدیق، ۱۳۶۱، *نوشته‌های پراکنده درباره یارسان (اهل حق)*، تهران، عطایی.
- _____، ۱۳۷۵، *نامه سرانجام*، تهران، هیرمند.
- _____، ۱۳۸۷، *اهل حق، پیران و مشاهیر*، تهران، حروفیه.
- طاهری، طیب، ۱۳۸۹، *زیچ آریایی کردی*، تهران، حروفیه.
- کرزن، جورج ناتانیل، ۱۳۸۷، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، ۲ ج، تهران، علمی و فرهنگی.
- ویشارد، جان، ۱۳۶۳، *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، تهران، نوین.
- هالینگبری، ویلیام، ۱۳۶۳، *روزنامه سفر هیئت سر جان ملکم به دربار ایران*، ترجمه امیر هوشنگ امینی، تهران، کتاب‌سرا.

گفتمان فکری روزنامه/ختر درباره وضعیت منحنی و عقب‌مانده ایران و جهان اسلام

داریوش رحمانیان

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران

افسانه روشن^۱

دانشجوی دکتری گروه تاریخ دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۰۶/۲۰

چکیده

انحطاط و راه برون‌رفت ایران و اسلام از آن یکی از موضوعات مهم مطرح‌شده در مطبوعات دوران قاجار، از جمله روزنامه/ختر، است. پرسش این مقاله این است که شیوه‌های گفتمانی که نویسندگان/ختر در دو سال نخست انتشار برای بازنمایی ایدئولوژی فکریشان درباره علل عقب‌ماندگی ایران و راه‌های برون‌رفت از آن به کار می‌بردند، چگونه بوده است؟ بر اساس یافته‌های این تحقیق، گفتمان/ختر بر حول محور انسان و بازتعریف الهیات اسلامی از مفهوم انسانیت و رسالت آن در آفرینش می‌گردیده است. انسان بازنمایی‌شده در/ختر مکلف است با آگاهی از این هدف والای آفرینش و زندگی به‌عنوان یک مسئولیت تاریخی، نوع خود را از انحطاط نجات دهد. انسان در گفتمان/ختر در دوگانه واقعی و وحشی هویت‌بخشی و بازشناسی می‌شود. علی‌رغم تبارسازی الهیاتی برای این تعریف از انسان در/ختر، ویژگی‌هایی برشمرده برای انسان واقعی همان ویژگی‌های انسان غربی است. /ختر برای برون‌رفت انسان شرقی از انحطاط، انسان اشرف مخلوقات را برای پاسداشت شأنش به کنشگری فردی و اجتماعی به‌منظور دستیابی به ترقی و پیشرفت دعوت می‌کند که این نیز الگویی غربی است. در این گفتمان/ختر بُعد تازه‌ای به عبودیت انسانی می‌دهد و آن شکرگزاری انسان واقعی در بعد عملی، یعنی تلاش در جهت برون‌رفت از انحطاط و عقب‌ماندگی با الگوپذیری از انسان غربی، است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ ایران، دوره قاجار، روزنامه/ختر، انسان‌گرایی اسلامی، تحلیل گفتمان انتقادی

مقدمه

دوره قاجار، به‌ویژه عصر ناصری، دوران مواجهه جامعه ایران با غرب بود. این مواجهه در قالب تکاپوهایی برای توضیح شکاف تمدنی میان شرق و غرب و هدایت ایران به سمت ترقی و پیشرفت ظهور کرد. یکی از اشکال توضیح این شکاف در روزنامه‌های برون‌مرزی عصر ناصری نمود یافت. بررسی گفتمان حاکم بر روایت این روزنامه‌ها و ترسیم شبکه بازیگران، بالاخص نسبت میان شرق و غرب و اسلام در این روایات، فهم چارچوب فکری آن زمان جریان‌های روشنفکری ایران را میسر می‌کند. این روایات عموماً برای توضیح شکاف غرب و شرق و عقب‌ماندگی ایران، علل و عواملی را برمی‌شمارند. هدف این مقاله کالبدشکافی از نظام بازنمایی علل و عوامل انحطاط و عقب‌ماندگی ایران در روزنامه اختر، یکی از نخستین روزنامه‌های برون‌مرزی ایران است که از سال ۱۲۹۹ق/۱۸۷۶م توسط میرزا آقا طاهر تبریزی در استانبول تأسیس و تا سال ۱۳۱۳ق به مدت ۲۲ سال منتشر شد (صدر هاشمی، ۱۳۶۳: ۶۳). البته لازم به ذکر است که دو سال نخست انتشار این روزنامه در مقاله حاضر مورد بررسی قرار گرفته، چراکه تنها در این دوره زمانی است که /اختر به انحطاط و عقب‌ماندگی از زاویه انسان‌شناختی می‌نگرد. /اختر جزو نخستین روزنامه‌های برون‌مرزی فارسی است که نقش عمده‌ای در بیداری مردم قبل از وقوع انقلاب مشروطه ایفا کرد، به‌طوری‌که از آن به‌عنوان یکی از عوامل بیداری ایرانیان و در زمره مهم‌ترین روزنامه‌های ایران یاد شده است (کسروی، ۱۳۸۳: ۴۰؛ براون، ۱۳۸۶: ۲، ۴۶۱).

اهمیت چنین پژوهشی از آن روست که واکاوی بازنمایی موارد مذکور در روایت روزنامه مهمی چون /اختر و دیگر روزنامه‌های هم‌تراز می‌تواند به توضیح نحوه اندیشیدن یکی از جریان‌های فکری آن روزگار در مواجهه با غرب بینجامد. همچنین کالبدشکافی گفتار /اختر می‌تواند در مقام توضیح تبارشناسانه ادراک امروزمین ایرانیان از نقش خود در صحنه جهانی و نسبت خود با غرب، به یافتن سرخ برخی طرز تلقی‌ها و انگاره‌های امروزمینی که ذهن ایرانی را شکل داده‌اند یاری رساند.

در این پژوهش از رویکردی در تحلیل گفتمان استفاده شده که نتیجه مطالعات روث وداک^۱ است. رویکرد وداک به تحلیل گفتمان، اگرچه شباهت‌های زیادی به رویکردهای پیشینش دارد، اما توجه ویژه به اطلاعات پس‌زمینه‌ای تاریخی و کاربرد آن در فهم متن

^۱. Ruth Wodak

منجر به شکل‌گیری این رویکرد جدید تحت عنوان تحلیل تاریخی-گفتمانی شده است. این رویکرد در سطح تحلیل متن به پنج استراتژی در قالب پنج سؤال توجه دارد (Wodak-Meyer, 2015: 93-4; Reisigl-Wodak, 2005: 44):

- استراتژی ارجاعی یا نام‌گذاری^۱: کنشگران و کنش‌های اجتماعی چگونه نامیده می‌شوند و مورد ارجاع قرار می‌گیرند؟

- استراتژی گزاره‌ای^۲: چه ویژگی‌ها و خصوصیات به کنشگران اجتماعی نسبت داده می‌شود؟

- استراتژی استدلالی^۳: گروه‌های اجتماعی از طریق چه فرایندها و طرح‌های استدلالی به توجیه تحسین‌آمیز یا تحقیرآمیز طرد افراد به واسطه ویژگی‌های مثبت یا منفی آن‌ها اقدام می‌کنند؟

- استراتژی منظرسازی^۴: استدلال‌ها، القاب و نسبت‌ها از چه دیدگاه یا منظری بیان می‌شوند؟

- استراتژی تشدید و تخفیف^۵: آیا بر پاره‌گفتارهای خاصی آشکارا تأکید می‌شود، یا اینکه تشدید شده یا تخفیف داده می‌شوند؟

از دیگر مفاهیم مورد توجه در رویکرد تاریخی-گفتمانی، توپوس یا مواضع رتوریکی^۶ است که در استراتژی استدلالی آن جای می‌گیرد (Žagar, 2010: 67). اینها ضمانت‌هایی محتوامحور یا قوانین نتیجه‌گیری هستند که استدلال را به نتیجه مورد ادعا در متن مرتبط می‌کنند، یعنی گذار از استدلال به نتیجه را توجیه می‌کنند (Wodak, 2006: 74). وداک توپوس‌های مورد استفاده خود را همواره در قالب جمله‌های شرطی توضیح داده است؛ به‌عنوان مثال، در مورد موضع سودمندی گفته: «اگر بر اساس یک نقطه‌نظر مرتبط و مشخص یک کنش مفید باشد، می‌بایست آن را اجرا کرد»، و مثال او «سودمندی کارگر خارجی برای اقتصاد ملی» است (Wodak, 2006: 74). وداک از پانزده موضع رتوریکی نام برده، اما هر پژوهشی ممکن است استفاده از مواضع رتوریکی متفاوتی را

¹. referential/nomination strategies

². predication strategies

³. argumentation strategies

⁴. perspectivization/framing strategies

⁵. intensification/mitigation strategies

⁶. topoi

طلب کند، چنانکه در پژوهش حاضر از برخی توپوس‌های پیشنهادی وداک استفاده شده و توپوس‌های دیگری نیز بدان افزوده شده که همه در جدول ۱ ارائه شده است.

اهمیت رویکرد تاریخی-گفتمانی در تمرکز بر تاریخ به‌عنوان عنصر اصلی بسترسازی گفتمانی است. در واقع تبیین بستر اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه در این رویکرد با مفصل‌بندی تاریخی گفتمان‌ها شکل می‌گیرد. این نوع بسترسازی گفتمان‌های مربوطه را هم به‌طور همزمانی و هم به‌صورت درزمانی تعیین می‌کند (سلطانی، ۱۳۸۷: ۵۷).

تأکید وداک بر سطوح فراتر از متن و توجه به بافت فرهنگی اجتماعی و تاریخی است. از همین روی، با توجه به موضوع و مسئله مقاله و منابع مطبوعاتی مورد استفاده در آن، تناسب روش‌شناسی تحقیق را موجه می‌سازد، هرچند با توجه به محدودیت‌های حجم مقاله توجه به مؤلفه‌های زبانی در نظام گفتمانی است که در/اختر بازنمایی می‌شود.

با توجه به اینکه در تاریخ اندیشه ایران در قرون جدید نسبت میان اسلام و تمدن جدید غربی همواره یکی از مکان‌های منازعه جریان‌های مختلف و گاه متعارض فکری بوده است، این مقاله می‌کوشد به کمک رهیافت تحلیل گفتمان، با واکاوی نظام گفتار روزنامه/اختر به‌عنوان یکی از روزنامه‌های روشنگر تجددخواه با رویکرد اسلامی، صحنه ترسیم‌شده از مواجهه غرب و شرق و شبکه معنایی ذیل گفتار آن را در این روزنامه بازسازی کند. بنابراین، اولاً باید پرسید گفتمان فکری/اختر پیرامون انحطاط و عقب‌ماندگی ایران و جهان اسلام در این روزنامه چگونه صورت‌بندی شده است و ثانیاً نسبت شرق و غرب در این روزنامه در چه نظام گفتمانی معنادار می‌شود؟

جدول ۱: مواضع رتوریک^(۱)

۱. سودمندی و مزیت*	۷. وحدت ادیان
۲. بی‌فایده‌گی و زیان*	۸. مسئولیت و پاسخگویی*
۳. دین	۹. آینده‌نگری
۴. اخلاق	۱۰. غرب (عبرت‌گیری)
۵. برابری	۱۱. دنیاگرایی
۶. بقا	

۱. رویکرد/اختر به انسان

/اختر در این دوره از انتشار، در ذیل معنای انحطاط و عقب‌ماندگی، مفهوم انسان و انسانیت را بیش از هر مفهوم دیگری مورد توجه قرار داده است، چنانکه اولین واژه در اولین مقاله‌اش/انسانیت بوده که آن را در ردیف مدنیت آورده است. در این روزنامه اولاً

در افتادن به بیراهه انحطاط و عقب‌ماندگی و ثانیاً در برون‌رفت از آن مهم‌ترین و بیشترین نقش به انسان داده شده است، یعنی بار اصلی مسئولیت انحطاط و عقب‌ماندگی، چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی، بر عهده مردم است. تعریف انسان در/ختر عموماً بر اشاراتی به آیات و احادیث اسلامی متکی است.

۱-۲- توپوس دین

در این معنا، اختر نخست ارزش و اهمیت انسان را از منظر دینی بزرگ جلوه می‌دهد تا بتواند مسئولیت‌هایی بر عهده‌اش بگذارد و اقدامات و کنش‌های بزرگی را از انسان انتظار داشته باشد. بدین ترتیب است که /ختر در نشان دادن ارزش و مقام والای انسان استراتژی‌های گوناگونی را به کار می‌بندد.

گروه انسانی بهترین اصناف مخلوقات مشهوده است و مجمع هرگونه استعدادات صوریه و معنویه. چنانکه می‌توان گفت که مقصود حقیقی آفریننده توانای بی‌نیاز از خلقت این جهان به این عظمت انسان است، چنانکه دیانت‌ها نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. (اختر، ۵).

چنانکه پیداست، /ختر «مقصود حقیقی» آفرینش را انسان می‌خواند، ولی در ادامه سخن آمده است که بهترین مخلوق بودن انسان منوط به آگاهی از استعدادهای همه‌جانبه و به فعلیت درآوردن آن‌ها است.

در اینجا تبارسازی مفاهیم /ختر با تکیه بر احادیث اسلامی مشهود است، چراکه برخی از آن‌ها نیز هدف از آفرینش را انسان و البته پیامبر دین دانسته و در اینجا /ختر برای تأثیرگذارتر شدن سخنش از آن مضمون در جهت مقصود خود سود می‌جوید. در این گزاره /ختر از توپوس دین بهره برده تا حرفش را از نظر هماهنگی با دین به کرسی بنشاند، زیرا به صورت کلی‌گویانه، بدون آنکه به دین خاصی ارجاع بدهد، تأیید این موضوع در همه ادیان را مجوز پذیرش بی‌چون و چرایش عنوان کرده است.

۱-۳- توپوس اخلاق

آنچه واضح است این است که /ختر، که روی سخن با جامعه‌ای دینی دارد، از منظر وظایف دینی به موضوع نگاه کرده و سعی داشته کنش انسانی و اجتماعی برای برون‌رفت از انحطاط و عقب‌ماندگی را کنشی دینی جلوه دهد. گویا این وظیفه‌ای است که انسان در برابر خالق خود دارد. /ختر در یادداشتی رسیدن به «مقام پسندیده نهایت انسانیت» را در گرو تکلیف خود به «حصول و نگه‌داشتن جملگی سعادت‌ها» پس از شناخت خود و خالق خود توسط انسان می‌داند (اختر، ۵۳). از تعابیری که /ختر به کار برده

به «مقام انسانیت» باید اشاره کرد: انسانیت و همین‌طور اشرف مخلوقات شدن جایگاه و مقام خاصی است که صرف زاده شدن به شکل انسان آن را تضمین نمی‌کند، بلکه باید آن مقام را شناخت و برای رسیدن به آن تلاش کرد. در واقع، در هیئت آدمی زاده شدن چنان ارزشمند است که باید حقش را ادا کرد و شکرش را به‌جا آورد. اما در اینجا عبودیت و شکرگزاری، به‌جای آنکه بعدی الهیاتی داشته باشد، از جایگاه خود فراتر رفته، و کنشگری فردی و اجتماعی و تغییری اجتماعی که نتیجه‌اش ترقی و پیشرفت باشد شکرگزاری عملی دانسته شده است. /ختر دریافت تکاملی خود از مدارج انسانیت را با استعاره «کودک شیرخواره» روشن می‌سازد (ختر، ۴۱)؛ کودکی در که در ابتدا قادر به رفع هیچ‌یک از نیازهای خود نیست، اما به‌تدریج و با یاری افراد توانا، راه رشد و کمال را می‌پیماید. «شرف خلقت» اشاره به اشرف مخلوقات خوانده شدن انسان در آیه ۷۰ سوره اسراء دارد و رابطه بینامتنی /ختر با قرآن را نشان می‌دهد. در پیوند با این آیه است که /ختر به برتری انسان بر بسیاری از مخلوقات اشاره دارد. اما /ختر انسان را بر همه موجودات برتری می‌بخشد تا وظیفه‌اش در مقابل این مقام را متذکر گردد.

پیش‌تر که می‌رویم حدود وظایف انسانی در /ختر مشخص‌تر می‌شود که دو بعد دارند؛ بعد فردی و بعد اجتماعی، اگرچه وظایف فردی هم در نهایت به علت ارتباطات اجتماعی فردی باقی نمی‌ماند و خیر آن به جامعه می‌رسد و در جهت پیشرفت آن مؤثر واقع می‌شود. در ابعاد فردی، که آشکارا از منظر اخلاقی و تهذیب نفس مطرح شده‌اند، /ختر همواره به مسئله تهذیب نفس و زدودن اخلاق حیوانی و آراسته شدن به مقام انسانی اشاره دارد. بنابراین از توپوس اخلاق نیز در /ختر می‌توان نام برد. این جنبه از وظایف به برون‌رفت از انحطاط اشاره دارند، چراکه بیشتر خصایص اخلاقی را در نظر گرفته و هیچ مقایسه‌ای با غرب در میان نیست.

/ختر طی مقالاتی که رویکردی تجویزی دارند، به ترتیب درباره محاسن و ذمائم اخلاقی صحبت کرده تا افراد را آگاهی دهد و از رهگذر تهذیب اخلاق هم سعادت اخروی فرد را تضمین کند و هم فرد و جامعه‌ای سالم و اخلاق‌مدار حاصل آید. سعادت این جهانی که /ختر از آن حرف می‌زند ناظر به وظایف اجتماعی است. از سوی دیگر، جنبه اجتماعی وظایفی که /ختر بر عهده افراد می‌گذارد، از آنجاکه منافع اجتماعی را تأمین می‌کند و به مظاهر مادی پیشرفت راجع است، ناظر به برون‌رفت از عقب‌ماندگی است، خصوصاً آنکه این وظایف را /ختر در نسبت با وضعیت غرب بازمی‌شناسد.

۱-۴. توپوس برابری

از مهم‌ترین پرسش‌های/ختر دربارهٔ آفرینش انسانی که می‌کوشد آن را برای مخاطبان روشن سازد یکسان بودن آفرینش است. در مقایسهٔ اهالی شرق و غرب این سؤال مطرح است که آیا غریبان آفرینش برتری داشته‌اند که به این جایگاه برتر دست یافته‌اند؟/ختر این موضوع را با این استدلال که تفاوت در آفرینش ابنای انسان با عدالت خداوند ناسازگار است، رد می‌کند (ختر، ۱۹۷):

تصور باید کرد که آیا این فرنگستان از آسمان آمده است؟ ... آن‌ها از روز اول این‌طور بوده‌اند و این صنایع ... را از روز نخست داشتند، یا آنکه خدا ما را ذلیل ... آفریده و نمی‌خواهد در دنیا آسوده باشیم ... حاشا باید ... اعتقاد آوریم که آفریننده ... تفاوتی در خلقت ... خود ... میان طبقه ما نگذاشت ... ولی اگر ما تربیت نپذیریم، یقیناً ما را هم به زور به تربیت مجبور نخواهد کرد، بل مهر می‌زند خدا بر دل‌های ایشان (ختر، ۱۸۹).

در این گزاره/ختر با لحنی جدی‌تر و با استفهام انکاری سعی دارد این تأیید را از مخاطبان بگیرد که هیچ تفاوتی در آفرینش اهالی شرق و غرب نیست و شرق هم می‌تواند مانند غرب پیشرفت کند. باز/ختر از این موضوع نتیجه‌ای خدانشناسانه می‌گیرد که خداوند مهربان و رب العالمین است و در آفرینش و لطفش نسبت به بندگان تفاوتی نیست. موضوع جالب توجه در این گزاره رابطه بینامتنی با قرآن است. در آیهٔ ۷ سوره بقره این آیه آمده است: «خدا بر دل‌هایشان و بر گوششان مهر نهاده و بر روی چشمانشان پرده‌ای است، و برایشان عذابی است بزرگ.» اما مصداق این آیه در قرآن کافرانی‌اند که نمی‌توانند خداوند و حقیقت را درک کنند، و/ختر موضوع خود، یعنی مهر خوردن بر دل کسانی را که تربیت نمی‌پذیرند تا پیشرفت کنند، از آن مراد کرده است. با اتکا به توپوس برابری انسان‌ها/ختر قصد داشته از یکسان بودن آفرینش، یکسان شدن هدف و غایت انسانی و وحدت آن‌ها را نتیجه بگیرد. بر اساس فطرت واحد انسانی که ریشه در فلسفه آفرینش دارد، تمامی انسان‌ها دارای یک خالق هستند. پس نه‌تنها هیچ تفاوتی در میان‌شان نیست، بلکه به حکم فطرت و آفرینش یکسان، محبت و دوستی میان‌شان برقرار است (ختر، ۲۱).

۲. انسان نامطلوب، انسان مطلوب

در/ختر جامعه‌ای ترسیم می‌شود که افراد با اعتقاداتشان در مورد انحطاط و عقب‌ماندگی و واکنششان نسبت به آن در چندین دسته جای می‌گیرند. در یکی از مطالب روزنامه، شرحی آمده دربارهٔ نظرهای برخی افراد دربارهٔ عدم هماهنگی میان شرع و صنعت غربی، و ضمن ذکر لزوم تأسیس کارخانه‌ها، به‌خوبی به معرفی آن‌ها و

افکارشان پرداخته شده است. نویسنده عده‌ای را که چنین سخنانی می‌گویند بی‌خبر از شرع و کمپانی می‌خواند (ختر، ۱۸۹). در وهله اول، با اطلاق عنوان «سخن‌های بی‌معنی و جاهلانه»، تفکر برخی از این دسته‌ها را نادرست ارزیابی کرده و می‌کوشد از آن فاصله گیرد و نفیشان نماید. بنا بر این مطلب، افراد جامعه در چند دسته جای می‌گیرند: دین‌داران سنتی که از قضا فهم درستی هم از دین ندارند، مشکلشان در انطباق یافتن مظاهر تجدد با دین است. بیشترین دشمنی گفتمان انسان‌مدار/ختر با این دسته است. عده‌ای که قائل به تغییر و تحول نیستند، خود را ناتوان از آن یافته و تغییر و تحول را مختص غرب می‌دانند. عده‌ای که همواره بهانه‌هایی چون عدم اعتماد و امنیت دارند. شوخ‌طبعان جامعه که حتی بدبختی و بیچارگی خود را به سخره می‌گیرند. و مهم‌تر از همه این‌ها خردمندان که خود باید نظم‌دهنده و چاره‌مشکل باشند و مشکل بی‌نظمی را مطرح می‌کنند. نقطه مشترک در همه این نگرش‌ها بی‌تفاوتی و انفعالی است که هر یک با بهانه و دلیلی بدان دچارند.

بی‌تفاوتی اهالی ایران و شرق، که البته با تنبلی همراه است، با ذکر پیشرفت‌های غرب و عقب ماندن از آن‌ها، علاوه بر استراتژی تحقیر، سیاست دیگری است تا/ختر از طریق آن افراد جامعه را به کنش وادارد:

جای افسوس است که ما با اینکه همه عیب‌ها و نقصان‌ها را ... می‌بینیم ... مشاهده می‌کنیم که همسایه‌های ما بمراتب ترقیات ساعت بساعت می‌افزایند ... ماندن ما در این حال ناقص نه موافق شأن مدنیت و انسانیت است و نه شایسته شرف ... و نه رخصت داده‌شده از جانب دیانت‌های ماریا، و می‌بینیم که مآل این تنبلی ... برای ما وخیم است ... معذک هنوز از خیالات ... خود قدمی به‌اختیار بیرون ننهاده و مثل تماشاچی‌ها نشسته‌ایم (ختر، ۲۵).

در این گزاره،/ختر با بهره‌گیری از توپوس عاقبت‌اندیشی، حاصل این تنبلی و بی‌تفاوتی را برای شرق خطرناک قلمداد کرده است. پس تنبل‌ها و بی‌تفاوت‌ها، با راهی که در پیش گرفته‌اند، افرادی معرفی می‌شوند که شایسته مقام مدنیت و انسانیت نیستند. به‌علاوه، گروه دیگری از ایشان به دلیل فهم غلط از اسلام در راه پیشرفت و ترقی مانع ایجاد می‌کنند. این دسته از افراد، به‌زعم/ختر، بدون داشتن هیچ اطلاع و آگاهی از دین، به پیروی از هوای نفسانی خود، سخنانی از روی هوای نفس خود می‌گویند و از روی نادانی و با حربه دین جامعه را در انحطاط و عقب‌ماندگی نگاه داشته‌اند. پس نه‌تنها دینداری آن‌ها را زیر سؤال برده، بلکه دشمن دین و جامعه قلمدادشان می‌کند./ختر هوشمندانه انتقاد را متوجه پیروان دین می‌کند و نه ذات و

سرشت اسلام. لذا این دسته از مسلمانان مصداق انسان جاهلی هستند که مقصدشان بدبختی و تباهی است (اختر، ۳۳).

افسوس باید خورد از اینکه اهالی و ملل متمدنه مشرق‌زمین، با همه استعداد فطری و قابلیت خلقتی که دارند ... و آن موقع نازنین از کره زمین در دست آن‌ها است و آن قدم تاریخ مدنیت و آبادی که مر ایشان را می‌باشد و شرف و ناموسی که آبا و اجداد آن‌ها در تاریخ‌ها گذاشته‌اند، تاکنون تکلیف خود را در این باب معین نکرده‌اند ... مثل اینکه ما در عالمی هستیم، غیر از این عالم ... ما را احتیاج به کسی نخواهد شد. کسی با ما کار نخواهد داشت ... افسوس که به این تصورات باطله و خیالات ناقصه ... در مقام ذلت و ننگ ایستاده و منتظر بلاهای گوناگون برای خودمان و اخلاف خودمان باشیم (اختر، ۵۳).

در این گزاره،/اختر مرثیه ملتی را که با وجود در اختیار داشتن اسباب پیشرفت و ترقی از آن بهره‌ای نبرده‌اند سر می‌دهد. نکته جالب توجه دیگر در این گزاره توپوس آینده‌نگری است که با توپوس مسئولیت‌پذیری تطابق دارد؛ اینکه پذیرش عقب‌ماندگی و انحطاط نه تنها برای خودمان بلکه برای آیندگانمان نیز عواقب و خطراتی دارد. پس باید آینده‌نگر بود و به خاطر آیندگان به این جایگاه راضی نشد، چراکه ما در مقابل فرزندان و آیندگانمان مسئول هستیم (اختر، ۲۹).

چنانکه مشاهده شد، از منظر/اختر شرق جامعه‌ای غفلت‌زده و در خواب است. نکته آنکه غیریت‌سازی با شرق در/اختر از روی دشمنی جدی نیست، بلکه شگردی است که آن‌ها را به تلاش واداشته تا با در نظر داشتن غرب به‌عنوان الگو این شکاف و فاصله را پر کنند. در شرق انسان متوجه مقام و جایگاه بلندش نبوده و به آنچه شایسته مقام انسانیت بوده دست نیافته است. بنابراین،/اختر به انسانی توجه می‌دهد که به مقام شایسته‌اش دست یافته و شایستگی پذیرش به‌عنوان الگو را دارا است.

۲-۱. توپوس غرب (عبرت گرفتن)

/اختر هیچ‌گاه غرب و انسان غربی را به‌عنوان الگویی در دسترس از یاد نبرده و با استفاده از استراتژی مقایسه، تحقیر و سرزنش شرق، خود را به آن‌ها نزدیک کرده است. /اختر با شناختی که از انسان غربی به دست می‌دهد و تطابقی که میان او و انسان برساخته خود به لحاظ ذهنی برقرار می‌کند، او را شایسته الگوبرداری و تقلید معرفی می‌نماید و صراحتاً اهالی شرق را به آن سمت فرامی‌خواند. بنابراین باید از غرب یاد گرفت و قدم در همان راهی گذاشت که آن‌ها مسیرش را باز کرده‌اند (اختر، ۵۳). راهی که شرق باید برود، قبلاً در غرب طی شده و اکنون بدون هیچ زحمتی این راه باز است. /اختر غرب را پیشرو

معرفی کرده، چنانکه ما باید از آن‌ها عبرت بگیریم، بیاموزیم و در همان راه قدم برداریم (اختر، ۲۷).

آنچه/ختر از انسان انتظار دارد، بیش از آنکه به نمونه عینی شرقی‌اش شبیه باشد، به نمونه غربی‌اش شباهت دارد. به همین جهت است که/ختر بارها به انسان غربی پرداخته و ضمن مقایسه با انسان شرقی، آن را به‌عنوان الگویی که باید راهش را رفت، معرفی نموده است. گفتمان انسان‌مدار در/ختر وجه اشتراکی با جامعه منحنی عقب‌مانده و غفلت‌زده شرقی نمی‌بیند. اینکه در بعد ذهنی و نظری اسلام می‌تواند الگوی انسانیت باشد اما مسلمانان نمی‌توانند مصداق انسانیت باشند/ختر را به سمت پذیرش اهالی فرنگ به‌عنوان الگو سوق داده است و به این منظور سعی در برداشتن مرزهای شرق و غرب می‌نماید. پس با تأکید بر ویژگی‌های انسانی و اخلاقی می‌کوشد وجوه مشترک میان آن‌ها را یادآور شود تا این شکاف را از میان بردارد و زمینه نزدیکی هر چه بیشترشان را فراهم آورد. بدین منظور/ختر بر دو مقوله انگشت می‌گذارد: نخست مبنای فطرت و آفرینش انسانی که بر اساس آن نیاز و محبت انسانی به دوستی و مراوده شرق و غرب حکم می‌دهد و دوم دینی که نه‌تنها هیچ ایرادی در ارتباط شرق و غرب نمی‌بیند بلکه آن مورد تأییدش نیز هست.

/ختر در مواجهه با انسان غربی با نام‌گذاری‌های بی‌طرفانه و فاقد ارزش‌گذاری منفی، همچون اهالی مغرب زمین، اهالی اروپا، همسایگان ما، و ...، فضای مثبتی را برای آن‌ها ترسیم نموده است. آنچه در این گفتمان برجسته می‌شود، چنانکه گذشت، پیشرو بودن غرب و شایسته‌الگو قرار گرفتن اوست. علاوه بر این، باید اشاره کرد که/ختر ویژگی‌های مثبت و خصوصیتی از وی را برجسته کرده که ناظر به پیشرفت‌های ظاهری و بعد مادی تمدن اوست و به برون‌رفت از عقب‌ماندگی‌اش می‌انجامد. به نظر می‌رسد/ختر بیش از آنکه ذات انسان غربی را قبول داشته باشد، وضعیت اکنونش را می‌پسندد و در راه دستیابی بدان است. صحبت از بعد معنوی آن و توجه بدان در/ختر غایب است، زیرا گفتمان انسان‌مدار موجود در/ختر سعی در نزدیکی غرب و شرق دارد و دست‌نهادن بر اختلافات و تعارضات این هدف را برآورده نمی‌کند. همچنین بر اساس استراتژی تشدید و تخفیف، برخی ویژگی‌های دیگر در تمدن غرب، که تطابق چندانی با این گفتمان برجسته در/ختر ندارد، اگرچه مطرح شده‌اند، اما برجسته نمی‌شوند. مصادیق این دو خصلت که برجسته‌کردنشان در/ختر مانع از نزدیکی‌اش به غرب می‌شود، در این برهه

از انتشار بسیار اندک و کمرنگ‌اند و تنها در حد اشاره‌های بی‌طرفانه و کلی باقی می‌مانند. برای نمونه/ختر در جایی بیان می‌دارد که گرچه زمانه‌ی حال از نظر فنون و معارف پیشرفت کرده، از برخی جهات زمان حال از گذشته ناقص‌تر و عقب‌تر است (ختر، ۵). می‌توان گفت در این دوره‌ی زمانی جنبه‌ی مثبت غرب از نظر/ختر بر جنبه‌ی منفی آن می‌چربد و به‌طور کلی،/ختر ظاهراً چشم بر ابعاد منفی تمدن غرب بسته و نادیده‌اش گرفته است. البته این نقیصه در دوره‌های بعدی، که/ختر طرفی از همدلی با غرب نبسته، آشکار شده است.

۲-۲- توبوس وحدت ادیان

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های تضاد و تعارض میان شرق و غرب اختلاف دینی است؛ اختلافی که/ختر طی استراتژی منظرسازی می‌کوشد آن را کمرنگ و ناچیز نشان داده و بر این اساس چهره‌ی متفاوتی از اسلام ارائه کند تا سازگاری شرق و غرب را بیش از پیش ممکن گرداند. غلبه‌ی گفتمان انسان‌مدار در اختر باعث می‌شود اسلامی مطابق با آن معرفی شود. بر اساس این بازنمایی از اسلام، دین مانع از مراودات میان شرق و غرب نیست، تفاوتی میان انسان‌ها قائل نیست و همدلی و همراهی آن‌ها را انتظار دارد تا از یکدیگر بیاموزند و رشد کنند. در واقع، گفتمان انسان‌مدار حاکم بر/ختر بر ویژگی‌هایی از اسلام انگشت می‌نهد که نه‌تنها تعارضی میان مسلمانان با غرب ایجاد نکند، بلکه همدلی و همراهی‌شان را باعث شود. این گفتمان از منظر خاصی اسلام را بازنمایی کرده و آن جهان‌شمولی اسلام و وحدت ادیان است.

... در میان ... ادیان ... بعضی اطوار شخصیه داخل شده ... و سوء استعمالات شخصیه احداث بعضی اسباب تنفرت را نموده است. حتی دین پاک اسلام را که ... مؤسس آن مخاطب است باینکه «تو را نفرستادیم مگر بجهت رحمت بر عالمین» به‌طور وحشتناکی دیده‌اند ... هیچ نسبت به آنچه در حق اسلام و طریقه‌ی مستقیمه اسلام ... ندارد. حال آنکه در مذاهب و اطوار آیین‌های دیگر تصرفات شخصیه و ناراستی‌های بسیار نیز به کار برده‌اند که حقیقت حال را ارباب آگاهی می‌دانند و معذک تمامی ادیان و مذاهب اساساً و بطور مطلق مقدس است» (ختر، ۳۳).

در این گزاره اسلام دینی پاک و مظهر رحمت معرفی می‌شود که این رحمت تنها شامل مسلمانان نیست. رابطه‌ی بینامتنی بین این گزاره با قرآن برقرار است که در آیه ۱۰۷ سوره انبیاء به رحمت عامه وجود پیامبر اسلام اشاره کرده است. گرچه این گزاره می‌تواند دلیل برتری اسلام بر سایر ادیان نیز تلقی شود، اما/ختر این وجه را پررنگ نکرده و جنبه‌ی مهربانی و رحمت اسلام و پیامبرش را تشدید نموده و بر آن تأکید کرده

است. آنچه در این گزاره مهم است غیریت‌سازی اختر با مسلمانانی است که صفت وحشی به آن‌ها اطلاق می‌کند؛ کسانی که با وارد نمودن اغراض و اهداف شخصی خود اسلام را دچار انحطاط و عقب‌ماندگی نموده و مایه‌ اختلاف و تضاد میان ادیان و مذاهب مختلف شده‌اند. در ادامه /ختر، برای آنکه میان ادیان مختلف هماهنگی و اتحاد مورد نظرش را ایجاد کند، این نقیصه را متوجه سایر ادیان نیز می‌کند. /ختر در سایر ادیان نیز رد پای سوء استفاده و اغراض شخصی را می‌بیند تا این ناهماهنگی میان ادیان را از ذات همه‌ ادیان، که مقدس معرفی‌شان می‌کند، پاک سازد و به پیروان غیرواقعی ادیان نسبت دهد. به عبارت بهتر، می‌خواهد با شناخت ذات حقیقی ادیان و طرد پیروان جاهل و مغرض، امکانی برای اتحاد و همدلی انسان‌ها پیرامون همه‌ ادیان ایجاد کند.

/ختر در جایی نسبت میان جوهر دین و پیروان دین را چنین تبیین می‌کند که این پیروان جاهل دین هستند که چهره‌ای وحشتناک و مغایر با حقیقت اسلام معرفی کرده‌اند؛ چهره‌ای که با انسانیت و پیشرفت و تمدن در تعارض است. پس این دسته از افراد که قرائتی متعصبانه و جاهلانه از دین دارند به‌طور ضمنی در /ختر مسئول انحطاط و عقب‌ماندگی معرفی می‌شوند (ختر، ۶۹). این تلقی تلاش /ختر است برای برون‌رفت از وضع موجود که روایتگران سنتی و متعصبانه از دین ایجاد کرده‌اند. «اسلام را باید فهمید. قوانین پاک اسلام را باید فهمید. جهات اختلاف قوانین و تغییراتی [را] که در زمان‌ها باید حاصل کند و مع‌ذلک هیچ منافاتی با اساس شریعت و اسلام ندارد باید دانست.» (ختر، ۶۹). در اینجا باز هم انتقاد /ختر متوجه مسلمانان ظاهربین و سطحی است که بدون درک درستی از اقتضائات وقت، با همان نگرش قدیمی، با دنیای جدید مواجه می‌شوند، درحالی‌که تغییراتی در طی زمان ایجاد شده که مطابق با آن باید رویکرد متفاوتی در پیش گرفت.

۲-۳- توپوس دنیاگرایی

اقتضای وقت پیشرفت غرب به لحاظ تکنولوژیک و فنی است و عقب ماندن شرق از این قافله. این پیشرفت در امور دنیایی است و به نظر می‌رسد راه حل /ختر در این خصوص جدا کردن دین از دنیا و تفکیک امور دینی از دنیوی باشد.

شریعت ... اطوار و شؤون چند دارد که ... شعبه از آن به معاملات متعلق است و شعبه‌ دیگر به عبادات که هرکدام نیز شعبه‌های چند دارد ... احکام عبادات اسلام محدود است و جهات تعلق آن غالباً غیرمتغیر که

متعلق به امور ذاتیه و شخصیه است. ولی مناسبات خارجه و معاملاتی که با دیگران داریم محسوس و مشاهد است که اختلاف حاصل می‌کند و دقیقه به دقیقه و آن به آن تغییر می‌پذیرد (ختر، ۶۹).

/ختر احکام عبادی اسلام را شرع قلمداد کرده و روابط را قانون و البته میان این دو منافاتی قائل نیست و قانون را از فروع شریعت می‌داند. تفکیک احکام عبادی اسلام از بحث روابط خارجی تفکیک دنیا از آخرت است؛ آخرتی که نتیجه عبادات است و غیرقابل تغییر و شخصی و دنیایی که مناسباتش همواره در حال تغییر است و باید مطابق با آن راه تغییر را در پیش گرفت.

/ختر، برخلاف دینداران سنتی و برای آنکه تلاش در جهت اقتباس از تمدن غرب را مشروع سازد، دنیا را از آخرت جدا می‌سازد. اما این تفکیک به‌زعم /ختر در جهت حفاظت از دین است و برای آن منشأ دینی قائل می‌شود (ختر، ۳۳). /ختر در گزاره‌های مذکور با پیش کشیدن توپوس بقا، تفکیک دین از دنیا و توجه کردن به امور دنیوی را در راستای بقای دین معرفی می‌کند. توپوس دیگر در اینجا دین است، یعنی چون دین علم ابدان را بر علم ادیان مقدم دانسته، باید بدان ارجحیت داد. /ختر منافات قائل شدن میان دین و تمدن را از ناحیه دیگری منفی داخلی دانسته و صفت جهالت را به آن‌ها نسبت داده است. ادعای اساسی /ختر این است که مسائل مربوط به زندگی و معیشت دنیایی به مسائل دینی و اعتقادی ارتباطی ندارد؛ ادعایی که به نظر می‌رسد از سویی انگشت اتهام به سمت خودی بد نشانه دارد و از سوی دیگر با از میان برداشتن بزرگ‌ترین عامل اختلاف میان شرق و غرب، یعنی اختلاف دینی، سعی در نزدیکی هر چه بیشتر آن‌ها به هم دارد.

/ختر از تفکیک دین از دنیا و تغییرپذیری مداوم امور دنیوی، نیاز به ارتباط با غرب و یادگیری از آن‌ها را نتیجه می‌گیرد؛ نیازهای معیشتی و دنیوی که در آن اختلاف و تضادی میان شرق و غرب وجود ندارد، چراکه ربطی به دین و اعتقادات افراد ندارد:

... برای امور معاشیه و زندگانی ... محتاج به تمدن و زندگانی بجمعیست هستیم و ما را شعبه‌ها و قبیله‌ها آفریده‌اند تا آنکه همدیگر را دانش آموزی م... پس اول تکلیف ما در این مقام گماشتن همت بلند خودمان است به توسیع ... کسب معلومات ...» (ختر، ۵۳).

در این گزاره هم امور دینی از دنیوی منفک شده، و حال برای رفع نیازهای دنیوی باید با کسانی ارتباط برقرار کرد که توانسته‌اند آن را رفع کنند. در اینجا ارتباطی با قرآن برقرار می‌کند: در آیه ۱۳ سوره حجرات چنین آمده است: «ای مردم ما همه را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بازشناسید، بزرگوارترین شما نزد خدا باتقواترین مردماند و خدا کاملاً آگاه است.» البته

اختر نتیجهٔ کاملاً متفاوتی از آنچه منظور این آیه است گرفته و به همان مقصود خود که برخورداری و بهره‌گیری از دستاوردهای تمدن غرب است برمی‌گردد. دایرهٔ مراودات که به‌منظور افزایش آگاهی و دانش و برون‌رفت از وضعیت منحن و عقب‌مانده است هم، چنانکه از منظر دین و اعتقادات محدودیتی ندارد، فاقد هرگونه محدودیت جغرافیایی نیز هست.

اختر، با تفکیک دین از دنیا و نشان دادن اینکه اسلام با تمدن منافاتی ندارد، تعصب دینی را به‌منظور برخورداری از پیشرفت و دستاوردهای غرب کنار می‌گذارد. به نظر می‌رسد که تنها در این صورت است که می‌تواند تأثیرپذیری از غرب را فارغ از تضادهای دینی دنبال کند. بنابراین، باید تعصب دینی را کنار گذاشت و ملاک را نتیجهٔ مثبت یا منفی عملکرد افراد قرار داد: /اختر در گزاره‌هایی، بر مبنای اشتراک در آفرینش و بر پایهٔ تعقل، کسب خیر مسلمان از غیرمسلمان را روا می‌داند (اختر، ۲۲۵).

در اینجا انتقاد/اختر متوجه خودی منفی داخلی است که قرائتی متعصبانه از دین دارند و صرفاً مبنای برادری و در واقع همدلی و نزدیکی را دینی می‌دانند، در صورتی‌که همهٔ انسان‌ها سرشت و آفرینشی یکسان دارند و آنچه اهمیت دارد عمل هم است و نه صرفاً عقیده. در واقع، /اختر دایرهٔ تنگ برادری بر مبنای دین را به برادری بر مبنای آفرینش گسترش داده، چراکه صرف داشتن دینی خاص به معنای داشتن عملکرد مثبت و مؤثر نیست، بلکه انسانیت است که باید مبنای قضاوت قرار گیرد.

جدول ۲: صفات انسان مطلوب و نامطلوب در نظام بازنمایی/اختر

بازنمایی مثبت از ما (دیگری مثبت خارجی) و آن‌ها (خودی منفی داخلی)	
صفات انسان مطلوب	صفات انسان نامطلوب
بهترین اصناف	بدبخت‌ترین مردم
مقصود حقیقی خلقت	داخل وحشی‌ها
مجمع استعدادهای صوری و معنوی	تنبل و بی‌قید
مالکان صفت حکمت و نزاهت	ناقصان
دارای هنر و صنایع	دارای افکار قاصره
پیشرو (بازکنندگان راه ترقی)	تماشاچی
راهنما	خاک‌به‌سر شده
-	پیرو هواهای نفسانی
-	مات و متحیر

/ختر چهره‌ای نرم، سازگار و منعطف از اسلام نشان می‌دهد؛ اسلامی که تنها کاربرد اخروی ندارد، بلکه دنیوی می‌شود؛ در واقع دنیا مقدمه رسیدن به سعادت اخروی است. به نظر می‌رسد آنچه /ختر را به این فهم از اسلام رسانده مفهوم وقت و اقتضائات آن باشد. اختر در اوضاع و احوال ویژه‌ای قرار دارد که ایجاب می‌کند اسلام را به‌عنوان عاملی وحدت‌بخش میان همه انسان‌ها جلوه دهد. اسلامی که /ختر سعی در برجسته کردنش دارد جایگاه انسان پیشرفته غربی را تأیید نموده و نه‌تنها منافاتی با آن ندارد، بلکه آن‌ها راهی پیموده‌اند که برای حفظ و بقای اسلام باید پیمود.

۳- نتیجه

/ختر یکی از اولین روزنامه‌های فارسی‌زبانی است که در خارج از مرزهای ایران با درپیش گرفتن رویه‌ای متفاوت با روزنامه‌های دولتی داخلی، به ارزیابی وضعیت آن روزگار ایران و مقایسه با دولت‌های پیشرفته پرداخت. /ختر در عثمانی به چاپ می‌رسید؛ کشوری که از سویی نزدیکی بیشتری به کشورهای متمدن داشت و از سوی دیگر از سال‌ها قبل اصلاحات و همچنین تأثیرپذیری از غرب را آغاز کرده بود. هم‌زمان با انتشار /ختر جریان تجددخواه نوعثمانیان سازگارسازی بین مفاهیم اسلامی با دستاوردهای غربی را به‌طور جدی‌تری در پیش گرفته بودند. روشنفکران ایرانی نیز، که البته متصدیان /ختر از آن جدا نبودند، در نخستین واکنش به دستاوردهای غرب رویکردی تحسین‌آمیز داشته و سعی در اقتباس از غرب داشتند. با چنین زمینه‌ای /ختر در این برهه از انتشار، غرب را که در قافله تمدن گوی سبقت از شرق ربوده بود به‌عنوان الگو پذیرفته و با مقایسه مداوم سعی داشتند منشأ تغییر در وضع کنونی منحل و عقب‌مانده شرق شود. /ختر جهت سازگارسازی شرق و غرب و برداشتن مرزهای میان آن‌ها از ظرفیت‌های دینی بهره برده و آن دسته از مبانی مذهبی را برجسته می‌کرده که از قابلیت یگانه ساختن شرق و غرب برخوردار بودند. /ختر در بعد ذهنی، با استفاده از مفاهیم دینی که پذیرش بالایی در جامعه داشتند، انسانی را برمی‌سازد که مرتبه‌ای خاص در آفرینش دارد و البته برای رسیدن به آن مقام انسانی که خود سلسله‌مراتبی دارد، باید وظایفی انجام دهد. اما در ساحت عمل و در واقعیت موجود، انسان غربی را که فعال و کنشگر است قابل انطباق با آن برساخته ذهنی خود می‌یابد. پس انسان غربی همواره به‌عنوان الگو مورد توجه /ختر است؛ پیشروانی که راه پیشرفت و ترقی را باز کرده و حال می‌توان با تأسی به آن‌ها از انحطاط و عقب‌ماندگی رهایی یافت و در مسیر ترقی

پیش رفت. انتخاب غرب به عنوان الگو تعارض‌های شرق و غرب را آشکار می‌سازد که اختر از دو راهکار در جهت حل آن‌ها بهره می‌برد: اول توجه دادن به فطرت انسانی که جنس انسان، فارغ از رنگ و نژاد و ملیت، بر مبنای نیاز و محبت انسانی با یکدیگر یگانه‌اند، و دوم ارائه قرائتی اخلاق‌گرایانه و آرمانی از اسلام؛ اسلامی که برای همه جهانیان است و تاکنون اشتباه فهم شده است. شگرد/اختر برای از میان برداشتن تعارض دینی شرق و غرب تأکید بر تفکیک معیشت و دنیا از آخرت است و در بعد نیازهای زیستی و معیشتی سعی در نزدیک نمودن شرق و غرب به هم.

پی‌نوشت‌ها

۱. در اینجا آن دسته از مواضعی که از وداک گرفته شده و قابلیت انطباق با این پژوهش را داشته، با علامت * مشخص شده‌اند و سایر توپوس‌ها با همان منطق شرطی‌سازی وداک بر اساس متن مورد تحلیل مشخص شده‌اند.

منابع

- اختر، ۱۲۹۲-۱۳۱۴ق، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، چ اول، ۱۳۷۸، ج ۱.
- براون، ادوارد، ۱۳۸۶، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت*، ترجمه محمد عباسی، تهران، علم، ج ۲.
- رحمانیان، داریوش، ۱۳۸۲، *تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی)*، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی.
- سلطانی، سید علی‌اصغر، ۱۳۸۷، قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران). تهران، نی.
- صدر هاشمی، محمد، ۱۳۶۳، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، کمال، ج ۱.
- قانون، ۱۳۰۷ق، به کوشش هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۵.
- کسروی، احمد، ۱۳۸۳، *تاریخ مشروطه*، تهران، امیرکبیر (چاپ بیستم).
- یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- Reisigl, M., R. Wodak, 2005, *Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and anti-Semitism*, Routledge.
- Wodak, R., 2006, "The discourse-historical approach". In Wodak, R. and M. Meyer (eds.), *Methods of critical discourse analysis*, London, Sage.
- Wodak, R., M. Meyer (Eds.), 2006, *Methods of critical discourse studies*, London, Sage.
- Žagar, I., 2010, *Topoi in critical discourse analysis*, Lodz Papers in Pragmatics, 6 (1).

تکوین خطوط مواصلاتی نواحی شرقی همدان و نقش آن در تکامل

مراکز سکونتگاهی (با تأکید بر ناحیه درگزین)

حبیب شرفی صفا^۱

دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه خوارزمی

اسماعیل چنگیزی اردهایی

استادیار تاریخ دانشگاه خوارزمی

محمدحسن رازننهان

دانشیار تاریخ دانشگاه خوارزمی

تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۰۶/۲۰

چکیده

درگزین از جمله مناطقی است که در گذشته به سبب قرار گرفتن بر سر راه‌های ارتباطی از اهمیت سیاسی و فرهنگی برخوردار بوده و امروزه نیز وجود بناهای تاریخی و تپه‌های باستانی به‌جامانده از آن ایام نشان از اهمیت آن در گذشته دارد. حال با توجه به اهمیت و جایگاه این ناحیه، این سؤال مطرح است که چرا درگزین در قرون بعد از اسلام تاریخ ایران اهمیت داشته و نقش و جایگاه مسیرهای ارتباطی در شکل‌گیری سکونتگاه‌ها و پیشرفت فرهنگی آن به چه صورتی بوده است؟ مقاله حاضر برای پاسخ گفتن به این پرسش، در صدد شناخت پیشینه تاریخی و تکوین خطوط ارتباطی و نقش آن در تکامل سکونتگاه‌ها و وضع فرهنگی ناحیه درگزین در قرون بعد از اسلام است. بررسی منابع تاریخی و جغرافیایی و مسیرهای ارتباطی کنونی این ناحیه نشان می‌دهد که موقع جغرافیایی درگزین بر سر راه‌های مواصلاتی، برخورداری از زمین‌های حاصلخیز و هموار و قرار گرفتن در دامنه کوه‌های خرقان، که برای آن یک امتیاز ژئوپولیتیکی به شمار می‌رود، این ناحیه را از گذشته تاکنون به محل تردد کاروان‌های تجاری و محل سکونت اقوام و گروه‌های مختلف تبدیل کرده است. امروزه نیز، با نگاهی به خطوط مواصلاتی این ناحیه و قرار گرفتن آن بر سر راه سه استان زنجان و مرکزی و قزوین، مشخص می‌شود که همچون گذشته دو شاخه مهم جاده ابریشم آن را از شرق و غرب احاطه کرده و عمده سکونت‌گاه‌های این ناحیه نیز در امتداد همین مسیرها قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ ایران، باستان‌شناسی ایران، جغرافیای تاریخی، راه‌های مواصلاتی، همدان،

درگزین

مقدمه

تاریخ کهن درگزین، زادگاه وزرای درگزینی، با آثار باستانی و تاریخی باقی‌مانده، که حاکی از اهمیت تاریخی این ناحیه دارد، برای محققان و مورخان هنوز به‌روشنی شناخته نیست و این بخش از ایران، که از زمان مادها مسکون بوده و اقوام مختلف در آنجا زیسته‌اند، با وجود اهمیت تاریخی که دارد، کمتر مورد توجه آنان قرار گرفته است. این محل در گذشته بخشی از ناحیه‌ای به مراتب وسیع‌تر بوده و از جمله منزلگاه‌های مهم شاهراه ابریشم به شمار می‌آمده است. با توجه به مسأله اخیر، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که چرا درگزین در قرون بعد از اسلام تاریخ ایران اهمیت داشته و علل و عوامل مؤثر در آن کدام است؟ بدون تردید، شرایط ژئوپولیتیکی و عوامل طبیعی و جغرافیایی در تحولات سیاسی و فرهنگی این ناحیه نقش مؤثری داشته و آن را به گذرگاهی مهم برای کاروان‌های تجاری و اقوام مختلف تبدیل کرده که گزارش‌های منابع تاریخی و وجود مقبره‌های باستانی و آثار کهن باقی‌مانده در این محل، نظیر بنای تاریخی امامزاده اظهر و امامزاده هود از دوره ایلخانان، خود دلیلی بر اهمیت درگزین در آن ادوار تاریخ ایران است. در خصوص پیشینه این تحقیق، یعنی «تکوین خطوط مواصلاتی درگزین همدان»، اگر چه در منابع جغرافیایی و تاریخی، نظیر *البلدان* ابن فقیه همدانی، *الاعلاق النفیسه* ابن‌رسته، *المسالك والممالك* اصطخری و *معجم البلدان* یاقوت حموی اشاراتی هست، لیکن در تحقیقات جدید، در حد جستجوی ما، به طور مستقل پژوهشی اساسی انجام نشده و اندک تحقیقات باستانشناسی هم، که به همت افرادی نظیر فوسه (۱۹۱۳م)، بهمن کارگر (۱۳۶۷) و ابراهیم زارعی (۱۳۹۱) در این ناحیه انجام شده، نتایج چندانی نداشته است. لذا مقاله حاضر را می‌توان پژوهشی مستقل در خطوط مواصلاتی ناحیه درگزین به حساب آورد. پیوند مسیرهای ارتباطی درگزین با شرایط و ویژگی‌های جغرافیایی و انسانی آن قابل تأمل است.

بی‌تردید تأثیر موقع خاص ژئوپولیتیکی درگزین در کنار عوامل طبیعی باعث اهمیت مسیرهای آن و توجه حکام و فرمانروایان و نیز توجه اقوام و گروه‌های مختلف به آن بوده و در قرون بد از اسلام رونق فرهنگی و سیاسی آن را فراهم ساخته است. بنابراین، در ادامه مطلب، با تمرکز بر ناحیه درگزین و بخصوص نواحی شرقی آن، به موضوعاتی از این قبیل خواهیم پرداخت: ۱. اهمیت درگزین در نواحی شمالی همدان، ۲. تکوین خطوط مواصلاتی درگزین در دوره اسلامی، ۳. تأثیر راه‌ها در شکل‌گیری بلوکات

درگزین، ۴. جایگاه مسیرهای ارتباطی در تحولات مذهبی در درگزین. به جهت شناخت بهتر وضع و موقع جغرافیایی درگزین در نواحی شمالی همدان، علاوه بر منابع جغرافیایی و تاریخی، از نقشه‌های جغرافیایی نیز استفاده خواهد شد.

۱. اهمیت درگزین در نواحی شمالی همدان

مناطق شمالی همدان، به دلیل موقعیت جغرافیایی مناسب و برخورداری از زمین‌های پست و هموار، زمینه مساعدی را برای سکونت و کشاورزی در مرزهای همدان با سه استان مجاور فعلی، اراک، قزوین و زنجان، فراهم کرده است (نقشه ۱). زمین‌های پهناور این ناحیه سهولت تردد اقوام و گروه‌های مختلف را در بستر مسیرهای آن فراهم ساخته و این امر در توجه اقوام به این ناحیه مؤثر بوده است.

این نواحی در دوره اسلامی بخشی از منطقه‌ای گسترده‌تر به نام جبال یا فلهه بوده است (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۵۷؛ ابن ندیم، ۱۳۴۳: ۲۲۹). امروزه نیز اسامی برخی از دهات این ناحیه، از جمله «ماهنیان»، «ولاشگرد»، «میلاگرد» و «گیودره» نشان از سابقه تاریخی آن در دوره مادها و اشکانیان دارد. یکی دیگر از محال این ناحیه، که سابقه تاریخی آن را نیز به عهد اشکانیان رسانده‌اند، «درگز» یا «درگزین» است. در مسیر شرق به غرب، از خراسان تا تیسفون، در چند نقطه از این مسیر چند درگز بنا شده و به نظر بعضی این نواحی از سکونتگاه‌های دوره اشکانی بوده‌اند که درگزین همدان نیز از جمله آنها بوده است (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۳؛ اذکایی، ۱۳۷۲: ۱۴؛ Belfour, 1830/1: 204). مینورسکی در مورد ادوار قدیم‌تر از این محل به نام Darakazina یاد کرده که در مسیر جاده همدان به قزوین قرار داشته و بیشتر به واسطه سکونت اقوامی شرور و جنگجو در آن شناخته شده بوده است (Minorsky, 1955: 50-57). اما در دوره ساسانیان کوه‌نشینان این نواحی مورد قهر شاپور ساسانی قرار گرفتند و بسیاری از سکونتگاه‌های آن در جریان لشکرکشی‌های شاپور از بین رفت و ظاهراً دوباره در دوره یزدگرد ساسانی تجدید بنا شده است (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷: ۲۲۷).

پس از سقوط سلسله ساسانی، همدان و نواحی آن از سال ۱۶ هجری تا سال ۲۲ هجری سه بار به دست فرماندهان مسلمان، القعقاع بن عمر تمیمی، جریر بن عبدالله بجلی و «نعمین بن مقرن مزنی» به تصرف درآمد. مسلمانان با فتح همدان با عبور از دو مسیر، همدان به ساوه و همدان به قزوین، که این اخیر از فارسجین واقع در درگزین می‌گذشت، خود را به ناحیه دستبی یا دشتبی^۱ رساندند و مواضع خود را برای نبرد با

دیلمیان مستحکم ساختند (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۴؛ مسعودی، ۲/۱۳۴۷: ۷۴۳؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۱۳۵). در زمان نعیم ابن مقرن المزنی، که همزمان با سومین حمله مسلمانان در سال ۲۱ و ۲۲ هجری به همدان و جبال بود، منافع دستی به سه تن از فرماندهان مسلمان، سماک بن مخرمه اسدی، سماک بن عبید عیسی و سماک بن خرشه انصاری افتاد (طبری، ۳/۱۸۷۹: ۲۲۹؛ عفانی، ۵/۱۴۲۵: ۱۹۸؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۱۳۱-۱۳۳؛ یاقوت، ۴/۱۳۹۹: ۴۱۵). دستی از بلوکات مورد اختلاف همدان و ری بود و به دو بخش دستی ری و دستی همدان تقسیم می‌شد (قمی، ۱۳۶۱: ۵۷؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۱۳۱-۱۳۳). در این ناحیه بود که در سال ۲۹ هجری در محل واج رود بین مسلمانان و دیلمیان نبرد سختی روی داد که از طرفین بسیار کشته شدند. اهمیت نبرد واج رود به اندازه‌ای بوده که طبری آن را همپایه جنگ نهاوند دانسته است (طبری، ۳/۱۸۷۹: ۲۲۹؛ عفانی، ۵/۱۴۲۵: ۱۶۹). لذا سال‌ها تردد سپاهیان مسلمان از مسیرهای شرقی همدان و نبردهایی که در این محل به وقوع پیوست نابودی بسیاری از سکونتگاه‌های آن را به دنبال داشت (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۶۸-۱۶۹). به همین دلیل مورخان در قرن چهارم هجری از همدان به عنوان شهری جدید یاد کرده‌اند که بنای آن مربوط به دوره اسلامی بوده و به گفته اصطخری و ابن حوقل در این زمان میان همدان و قزوین هیچ شهری وجود نداشته است (یاقوت، ۵/۱۳۹۹: ۴۱۶؛ اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۹۶؛ ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۴).

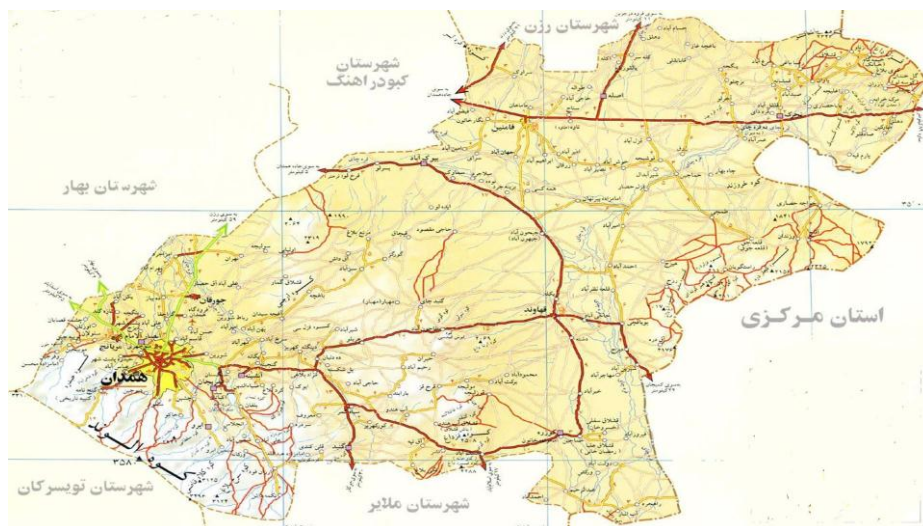
لذا با توجه به وقایعی که در قرون اول اسلامی به وقوع پیوست، همدان و توابع آن تا ظهور سلجوقیان حاکمیت منسجم و یکپارچه‌ای نداشت و نخست بار پس از روی کار آمدن سلجوقیان بود که این نواحی اهمیت یافتند. از آنجا که سیاست پادشاهان سلجوقی مبتنی بر تأیید خلافت عباسی و اطاعت روحانی از خلیفه بغداد بود، در این دوره مسیرهای منتهی به مرکز خلافت عباسی، همچون شاهراه مهم خراسان، اهمیت یافتند. خاندان دهقانی درگزین، در همین زمان، پس از چند دهه سیادت نظام الملک و فرزندان، به وزارت سلجوقیان دست یافتند و وزارت آنان تا آخرین سال‌های حکومت سلجوقیان عراق مسجل گردید. قوام‌الدین ابوالقاسم درگزینی انس‌آبادی نخستین فرد از خاندان درگزینی بود که به دیوان سلاجقه راه یافت. بنا به قول بنداری در *تاریخ آل سلجوق*، پدر او کشاورز بوده و بعد از آموختن سواد در اصفهان، به سبب تهور خودش به مراتبی دست یافته است (بنداری، ۱۳۵۶: ۱۴۴).

اما شکوفایی درگزین دیری نپایید، چرا که با سقوط سلاجقه عراق، شکوفایی و رونق سیاسی و فرهنگی درگزین نیز از بین رفت و با ظهور خوارزمشاهیان رونق ایام سلاجقه

به افول گرایید. در این دوره همدان و توابع آن بار دیگر عرصه زد و خورد گروه‌های مختلف شد که به مدت سه دهه ادامه یافت و در این دوره فرماندهان ترک حکومت همدان و نواحی آن را به دست گرفتند؛ دوره فترتی که در طی آن ممالیک ترک قدرت را در دست داشتند (جوینی، ۱۳۸۵/۳: ۴۱۰).

بار دیگر پس از یک دوره بی‌ثباتی و آشوب در دوره این ممالیک، شکوفایی مجدد درگزین با روی کار آمدن ایلخانان رقم خورد، چراکه در این دوره با رونق مسیرهای فرعی منتهی به سلطانیه، و از جمله مسیر سلطانیه به اصفهان که از درگزین می‌گذشت، مجدداً درگزین محل توجه قرار گرفت.

نقشه ۱: محدوده جغرافیایی همدان و نواحی آن



(razan/ <https://fa.wikipedia.org/wiki/>)

حمدالله مستوفی، که در سده هشتم درگزین را دیده، گوید: «درگزین در ما قبل دیهی بوده است از ناحیت اعلم، اکنون قصبه است و چند موضع دیگر بدان باز خوانند» (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۳). باری، در ایامی که منطقه جبال و در رأس آن همدان مرکزیت سیاسی داشت، بر اهمیت سیاسی و فرهنگی ناحیه درگزین در نواحی شرقی همدان، که مانند پلی میان همدان، قزوین، ساوه و حتی زنجان بوده، افزوده می‌شد. بی‌دلیل نیست که در دوره قاجاریه نیز این مناطق از املاک مهم خاندان قراگوزلوی همدان به حساب می‌آمده و همچنان از رونق کشاورزی بالایی برخوردار بوده است.

۲. تکوین خطوط مواصلاتی درگزین در دوره اسلامی

۲-۱. شاهراه عراق به ری

در تقسیم‌بندی راه‌های قدیمی ایران، مسیرهای منشعب از همدان را به پنج دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. راه شمالی از همدان به قسمت‌های شمال غربی ایران و سواحل مدیترانه، ۲. راه غربی از همدان به قسمت‌های غربی ایران و عراق امروزی، ۳. راه جنوبی از همدان به نهاوند و بروجرد و شوش، ۴. راه جنوب شرقی از همدان به طرف بروجرد و اصفهان، ۵. راه شرقی از همدان به ری و ساوه و قم (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۵۰؛ فرشاد، بی‌تا: ۲۰۶). مسیر شرقی همدان به ری همان شاخه جنوبی جاده تجاری «ابریشم» بود و یکی از قدیمی‌ترین مسیرهای مواصلاتی همدان به شمار می‌رفت که با عبور از مرو و خراسان به ری می‌رسید، سپس در آنجا دو شاخه می‌شد که مسیری از آن به سمت قزوین و مسیر دیگر هم به سمت ساوه و همدان می‌رفت (Ladjal et al., 2012: 4؛ Sheik and Kaw, 2012: 4). این همان مسیری بود که ايسيدور خاراکسی در قرن یکم پیش از میلاد از آن گذشته و منزلگاه‌های تجاری آن را برشمرده است (ايسيدور خاراکسی، ۱۳۸۷: ۲۷). در ادوار قدیم‌تر آشوریان نیز بارها با عبور از این مسیر، کوهنشینان مادی را در نواحی زاگرس سرکوب کردند (Medvedskaya, 2002: 45؛ Radner, 2003: 443). ویلهلم توماشک، که احتمالاً در امتداد مسیر همدان به ری و از ناحیه شِراء گذشته، بنا بر نقشه ویراسته کاپریت (به سال ۱۸۷۹م/۱۲۹۷ق)، می‌گوید: رستاق همدان اسمش فریوار است، پس از آن رباط برناباد باشد، پیوسته با رستاق آزادمردین که مواضع آن ناحیه از جمله آزادمردآباد، بی‌بی‌قباد (بوبوک آباد)، گردآباد، رامیشان، تا برسد به رستاق شواهین (شراهین) که چهل پاره آبادی است، از جمله: آشوند، درزمین، فامین، کوهنگان، میلادگرد، و از اینجا به منزل بوزنجر می‌رسد، جایی که غازان خان خانقاهی بزرگ در آن ساخت، و در طرف شمال، روستای «اعلم» یا «امر» (آلمر) باشد، سپس دره‌گزین^۱ است (Tomaschek, 1972: 55).

این مسیر، که عراق را به خراسان و نواحی شرقی ایران متصل می‌ساخت، با عبور از همدان به ناحیه شِراء و درگزین می‌آمد و از آنجا به سمت ساوه و ری و در نهایت به خراسان می‌رسید (قدامه بن جعفر، ۱۳۷۰: ۳۷؛ ابن رسته، ۱۳۶۵: ۱۶۳-۱۶۷). در میانه این مسیر، شهر ساوه قرار داشت که یکی از منزلگاه‌های مهم تجاری این ناحیه بود و به دو قسمت

1. Dareh-guzin

«ساوه همدان» و «ساوه اصفهان» تقسیم می‌شد (رک. قمی، ۱۳۶۱: ۵۷). اغلب بلوکات، رودها، قنات‌ها، دریاچه‌های باستانی و زمین‌های حاصلخیز نواحی شرقی همدان نیز در طول همین مسیر قرار داشتند (رافعی، بی‌تا/۱: ۴؛ ابن‌الفقیه، ۱۴۱۶: ۵۶۰؛ ۲۰۱۵: ۱۷۲-۱۷۳ Tucker). در سمت غربی این مسیر، یعنی در امتداد آن به سمت کنگاور و کرمانشاه، دشت تاریخی بهار قرار گرفته بود که آن نیز از لحاظ تاریخی و ژئوپولیتیکی حائز اهمیت بوده است (رک. اذکائی، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۹). طول این مسیر در منابع متفاوت آمده؛ ایسیدور خاراکی حد فاصل همدان تا ری را ۵۸ فرسنگ (ایسیدور خاراکی، ۱۳۸۷: ۲۷) و اصطخری با اندک تفاوتی آن را شصت فرسنگ دانسته: «اول از همدان تا به شهر ساوه سی فرسنگ، از ساوه تا ری نیز سی فرسنگ می‌باشد» (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۰۲). مقدسی نیز در *حسن/التقاسیم* مسیر همدان تا بوزنجر در شمال همدان را یک مرحله و ابن‌فضلان مسافت زمانی همدان تا ساوه را دو روز راه دانسته است (مقدسی، ۱۳۶۱/۲: ۶۰۱؛ ابن‌فضلان، ۱۴۱۳: ۷۵). به گفته بارتولد، نزدیکترین مسیر بین همدان و ری ۴۹ فرسخ بوده که این مسیر از خارج از شهرها می‌گذشته و مسیری فرعی بوده که در منابع نیز کمتر بدان اشاره شده است (بارتولد، ۱۳۵۸: ۱۵۳). اما مسیر اصلی همان مسیر شصت‌فرسخی بوده که اصطخری و ابن‌حوقل و دیگر مورخان اسلامی بدان اشاره کرده‌اند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۰۲؛ ابن‌حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۴).

نقشه ۲: مسیر تجاری جاده ابریشم در نواحی مرکزی آسیا و ایران



(Tucker, 2015: 136)

به گفته بارتولد، قسمتی از این راه از طریق جبال می‌گذشته، ولی هیچ گردنه‌ای، به استثنای محوطه پنجاه ورستی کوشک مزدکان (مزدقان)، برای حرکت چهارپایان و

حتی عرابه‌ها اشکالات عمده نداشته است و علت ایجاد راه قوسی در این محل نه به واسطه موانع طبیعی و جغرافیایی، بلکه به علت اهمیت شهر ساوه بوده است (لسترنج، ۱۳۳۷: ۱۰؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۱۵۳).

این مسیر، برخلاف مسیر دیگر ناحیه درگزین که از همدان به آوج و قزوین می‌رفت، از امنیت بیشتری برخوردار بود و تردد نیز در آن آسان‌تر بود. به همین دلیل همواره مورد توجه تجار و کاروان‌های تجاری بوده است (Masson, 1850: 110, 122). سفر ایسیدور خاراکسی نیز در ایام اشکانیان جهت ترسیم مسیرهای تجاری و منزلگاه‌های این شاهراه بوده است و همو اساس منزلگاه‌های اشکانی این مسیر را به دست بازرگانان دانسته است (ایسیدور خاراکسی، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۲۷؛ Masson, 1850: 97-124).

در دوره اسلامی، و بخصوص در دوره سلجوقیان که روابط حسنه‌ای با خلافت عباسی داشتند، این مسیر همچنان از جایگاه و اهمیت بالایی برخوردار بود. وجود کاروانسراها و مکان‌های باستانی باقی‌مانده از آن دوره، که در تمام طول مسیر از همدان تا ساوه و قم و ری مشاهده می‌شود، نشانی از اهمیت آن در دوره اسلامی دارد (Lotfali khani and Danaeini, 2017: 9). اما با ظهور مغولان و سقوط خلافت عباسی از اهمیت ارتباطی این مسیر کاسته شد و مسیرهای داخلی ایران، از جمله جاده فرعی سلطانیه به اصفهان در نواحی شرقی همدان که از غرب به شرق ناحیه درگزین می‌گذشت، مورد توجه کاروان‌های تجاری قرار گرفت و موجب رونق اقتصادی درگزین گردید.

۲-۲. مسیر همدان به قزوین

مسیر تجاری ابریشم پس از عبور از خراسان به ری می‌رسید و در آنجا دو شاخه می‌شد که یک شاخه از آن به سمت ساوه و همدان و شاخه دیگر به سمت قزوین می‌رفت. مسیری که به سمت قزوین می‌رفت، مجدداً در آنجا دو شاخه می‌شد که مسیری به سمت ابهر و زنجان و مسیر دیگر به سمت آوج، خرقان و درگزین می‌رفت و از آنجا به همدان می‌رسید (Rahimi, 2015: 24). همین مسیر بود که در دوره اسلامی عمدتاً برای عبور به دشت قزوین و زنجان جهت مقابله با دیلمیان مورد استفاده سپاهیان مسلمان قرار می‌گرفت (مسعودی، ۱۳۴۷: ۷۴۳؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۲۱۶).

ابن‌رسته مسافت منزلگاه‌های آن را از بغداد اینگونه آورده: «مسیر بین‌النهرین به همدان پس از دکان به زعفرانیه می‌رسید و پس از آن به ده انگبین و سپس به همدان و

از همدان به روستای خرقان که قریه استواری است می‌رسید که از آنجا تا قزوین چهل فرسخ بود (ابن‌رسته، ۱۳۶۵: ۹۵-۹۶). ابن خردادبه نیز در *مسالك و ممالك* مسیر همدان تا قزوین را از سمت خرقان چهل فرسخ آورده و مسافت بلوکات آن را از همدان تا درنوا پنج فرسخ، از آنجا تا بوزنجر پنج فرسخ، از بوزنجر تا زره چهار فرسخ و از آن سامان تا طرزه چهار فرسخ و فاصله بین طرزه تا اساوره چهار فرسخ، تا بوسته و روزه سه فرسخ، از آنجا تا داودآباد چهار فرسخ و از داودآباد تا سوسنقین سه فرسخ و از آن نقطه تا درود چهار فرسخ و از درود تا ساوه پنج فرسخ آورده است (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۲۵).

مسیر همدان به قزوین، پس از عبور از همدان، به ناحیه روعان می‌رسید و در آنجا یک شاخه دیگر از این مسیر جدا شده و به سمت درگزین و سپس به آوج و قزوین می‌رفت. این مسیر به همراه مسیر همدان به ری، دو شاخه جاده تجاری ابریشم را تشکیل می‌دادند که ناحیه درگزین را از شرق و غرب احاطه می‌کردند (Tucker, 2015: 136, 158, 172-174). در حد فاصل این جاده، از انشعاب در ناحیه روعان تا آوج، ناحیه اعلم با مرکزیت درگزین قرار گرفته بود که فارسجین یا همان فارسین/بارسین به فاصله اندکی، همچون شهرکی در جهت شرقی آن، یکی از منزلگاه‌های این مسیر به شمار می‌رفت که به گفته ابن‌حوقل فاصله آن تا همدان هفت فرسنگ بوده است (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۴). اصطخری هم مسیر همدان تا بارسین را ده فرسنگ و بقیه فواصل را به همان ترتیب ابن حوقل یاد می‌کند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۹۶). احتمالاً اختلافی که در گفته اصطخری و ابن‌حوقل در بیان مسافت همدان تا بارسین دیده می‌شود، به دلیل تعدد مکان‌های با این نام در طول مسیر بوده که از آن جمله است بارسین از نواحی قزوین که آن نیز در همان امتداد مسیر همدان به قزوین قرار گرفته بود و از منزلگاه‌های این مسیر در ناحیه قزوین به شمار می‌رفت.

به هر حال مسیر اخیر یکی از مسیرهای فرعی نواحی مرکزی ایران به شمار می‌رفت که در اغلب موارد مسافرین برای تردد به نواحی مجاور، و از جمله سلطانیه و زنجان، از آن استفاده می‌کردند، چرا که مسیر سهرورد، که از همدان به زنجان می‌رفت، بیش از سایر راه‌ها مستقیم بود و از خطر کردهایی که سهرورد را در دست داشتند ایمن نبود. به همین دلیل مسافران در مواقع خطر از همدان به زنجان از راه قوسی و از طریق قزوین می‌رفتند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۹۶).

آثار تاریخی به‌جای‌مانده در طول این مسیر نشان از اهمیت آن در ادوار مختلف تاریخی دارد. از آن جمله می‌توان به برج‌های خرقان (دوره سلجوقیان) و برج‌های ناحیه

درگزین (دوره ایلخانان) اشاره کرد (Tucker, 2015: 172-173; Dehkordi, 2017:389). این مسیر به دلیل کوهستانی بودن و عبور از گردنه آوج، که تردد در فصول سرد سال را با مشکل مواجه می‌ساخت، و همچنین سهولت تردد در مسیر همدان به ساوه، که از زمین‌های پست و هموار می‌گذشت، کمتر مورد توجه مسافری و کاروان‌های تجاری بوده است (نقشه ۲).

۲-۳. مسیر سلطانی به اصفهان

با فروپاشی خلافت عباسی به دست مغولان و انتخاب شهر سلطانی به پایتختی ایلخانان، تحول عمده‌ای در مسیرهای ارتباطی روی داد و سلطانی چندی به جای ری مرکز انشعاب جاده‌ها شد (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۵۵). در این دوره با اهمیت یافتن آذربایجان به دلایل سیاسی و اقتصادی، زمینه دگرگونی در مسیرهای تجاری فراهم آمد و آذربایجان جای عراق عرب را در تجارت شرق و غرب گرفت (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۱). در همین راستا مسیرهای منتهی به سلطانی و آذربایجان به عنوان مراکز اصلی حاکمیت ایلخانان اهمیت یافتند. از جمله این مسیرها، مسیری بود که از ناحیه درگزین گذشته و به اصفهان می‌رفت و از جمله به نام «جاده اصفهان» و «جاده اعلم» شناخته می‌شد (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۴۴-۶۵).

در دوره ایلخانان دو راه از سلطانی به همدان می‌رفت؛ راه نخست همان مسیر سهرورد به همدان بود و مسیر دیگر نیز پس از عبور از ناحیه درگزین به گلپایگان و اصفهان می‌رسید (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۷۱؛ ابودلف، ۱۳۴۲: ۱۲۷؛ Tucker, 2015: 172-173). مسیر نخست، که عمدتاً از زمین‌های سلطانی به زنجان و نواحی شرقی همدان می‌گذشت - همانگونه که اصطخری نیز در ادوار قبل‌تر بدان اشاره کرده - بیش از سایر راه‌ها مستقیم بوده و همواره در معرض حملات کردن قرار داشته که سهرورد را در دست داشتند. مسیر قوسی همان مسیر سلطانی به اصفهان بود که از ناحیه درگزین می‌گذشت و در فارسجین، از توابع درگزین، با مسیر همدان به قزوین تماس می‌یافت و به سمت گلپایگان و اصفهان می‌رفت.

حمدالله مستوفی، که از مسیر اخیر به عنوان جاده «اعلم» یاد کرده، در توصیف شهر سلطانیه گوید: «چون بر جاده اعلم واقع است و اخراجات بسیار دارد، از حقوق دیوانی معاف است» (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۴۴). وی همچنین فاصله شهرها از سلطانیه، پایتخت الجایتو، را اینگونه آورده است: «ابهر نه فرسنگ، ری پنجاه فرسنگ، اصفهان صد و شش

فرسنگ، اسدآباد سی و هفت فرسنگ، ری پنجاه فرسنگ، زنجان پنج فرسنگ، ساوه چهل و دو فرسنگ، سجاس پنج فرسنگ، قزوین نوزده فرسنگ، قم پنجاه و چهار فرسنگ» (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۴۴). تاورنیه نیز در سفرنامه خود می‌گوید که اشخاصی که می‌خواهند از راه معمول زنجان و سلطانیه به اصفهان بروند، راه اردبیل و قزوین را به سمت چپ قرار می‌دهند (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۷۸). این مسیر که از سلطانیه آغاز می‌شد، با عبور از درگزین در امتداد زمین‌های پست و هموار این ناحیه به سمت ساوه و اصفهان می‌رفت. هرچند مسیر اخیر از مسیرهای فرعی به شمار می‌رفت، اما پس از ایلخانان تا ظهور صفویه، از گذرگاه‌های اصلی به نواحی زنجان و سپس آذربایجان به حساب می‌آمد و برای درگزین امتیاز بزرگی بود که بر سر راه زنجان به سلطانیه به گلپایگان و اصفهان قرار داشت.

۳. تأثیر راه‌ها در شکل‌گیری بلوکات درگزین

۳-۱. ولاشگرد

ولاشگرد از سکونتگاه‌های باستانی در نواحی مختلف ایران هستند که بنای آن را به بلاش اشکانی منسوب داشته‌اند (یاقوت، ۱/۱۳۶۵: ۹۳۱/۴؛ مجمل‌التواریخ، ۷۲؛ فرای، ۱۳۶۸: ۳۰۴). در همدان نیز ولاشگردهای چندی شناخته شده‌اند که از آن جمله است ولاشگرد در ناحیه اسدآباد و درگزین که هر دو در نزدیکی راه بین‌النهرین به ری قرار داشته‌اند. اما در دوره اسلامی ولاشگرد ناحیه اسدآباد (همدان) در مسیر شاهراه بین‌النهرین به ری بیشتر شناخته شده بوده و نسبت به ولاشگردهای دیگر همدان از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و مؤلف همدانی *مجم‌التواریخ و القصص* شرح آن را آورده است (مجم‌التواریخ، ۷۲). در نواحی ساوه و شرق همدان هم اشاره به برخی از این محلات شده که بعضی از آنها نظیر ولاشگرد در ناحیه درگزین تا به امروز همچنان مسکون بوده است (Ouseley, 1832: 26).

ولاشگرد ناحیه درگزین در مسیر جاده اصفهان به سلطانیه قرار داشته است. در منابع تاریخی و جغرافیایی اشاره کمتری به این ولاشگرد شده یا احتمالاً به دلیل تشابه اسمی ذکر آن با دیگر ولاشگردهای ناحیه همدان مشتبه شده است (ابودلف، ۱۳۴۲: ۱۲۷؛ صابری همدانی، ۱/۱۳۸۱: ۳۵۳). این محل بر اساس سرشماری مرکز آمار ایران در سال ۱۳۸۲، ۸۷ نفر جمعیت و ۲۰ خانوار داشته که امروزه این تعداد به حدود سیزده خانوار کاهش یافته است. در مرکز این روستا تپه باستانی بزرگی قرار دارد.

۳-۲. میلادگرد

از میلادگرد نیز همچون ولاشگرد در نواحی مختلفی از جمله ارمنستان، آذربایجان، شام و همدان نام برده شده است. بنای این مکان‌ها را به میلاد یا مهرداد، از پهلوانان اشکانی، نسبت داده‌اند (قمی، ۱۳۶۱: ۶۰-۶۵؛ مجمل التواریخ، ۴۰۷؛ دهگان ۱۳۴۲: ۲۴۳؛ نویان، ۴۷۱). میلادگرد درگزین در زمین‌های شرقی آن و سمت ساوه قرار داشته و بخشی از ناحیه‌ای بوده که اغلب در اوایل دوره اسلامی در کنار محلات دیگری چون دشتی و ساوه بر سر تصاحب آن میان همدان، اصفهان و ری اختلاف بوده است (ابن فقیه، ۱/۱۴۱۶: ۴۹۵). حمدالله مستوفی میلادگرد را از نواحی شراهین و در کنار بلوکاتی نظیر اورهن، فامره، کومجان، میلاجرد، اسطه و اشوند آورده که اغلب از بلوکات ناحیه اعلم بوده است (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۲). با تکیه بر منابع و شواهد موجود می‌توان میلادگرد قدیم را در شرق همدان و در یک محدوده گسترده‌تری در کنار شاهراه ارتباطی بین‌النهرین به ری، که وسعت آن بخش‌هایی از ساوه امروزی را نیز شامل می‌شده، در نظر گرفت (اذکایی، ۱۳۷۲: ۲۰).
نقشه ۳: تقسیمات جغرافیایی نواحی شرقی همدان (درگزین علیا و سفلی)



(<https://fa.wikipedia.org>)

میلادگرد درگزین در هجوم مغولان در نواحی مرکزی ایران از بین رفته، اما بار دیگر بازسازی شده و بعدها مجدداً در حمله افغان‌ها مورد تاخت و تاز قرار گرفته و به صورت کنونی درآمده است (معین، ۱/۱۳۷۱: ۲۰۷۱). بر اساس گزارش‌های شاهدان، مخروبه‌های آن تا همین اواخر در سمت شرقی درگزین و در محلی که موسوم به «هفت چشمه» است،

برپا بوده، اما امروزه به صورت تلی از خاک درآمده و معدود تپه‌ها و آثاری هم که باقی مانده با حفاری‌های سودجویان رو به نابودی است.

۳-۳. فارسجین

این محل در منابع به صورت «فارسجین» یا «فارسین» یا «بارسین» آمده و در تلفظ محلی «فارسون» است. فارسجین از قراء بیش از هزارساله ناحیه درگزین است که در قرن‌های چهارم و پنجم از معظم قرای ناحیه اعلم به شمار می‌رفته که در مسیر همدان به قزوین قرار داشته است (ابن‌حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۴؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۲۱۶؛ *جغرافیا و اسامی دهات کشور*، ۱۳۲۹: ۱۱۸-۱۲۱). سمعانی در *انساب* راجع به این محل گوید: «فارسجین، که مردم آن را فارسین می‌گویند، از رستاق المر، که به آن اعلم گویند، از نواحی همدان است، از این قریه است ابومنصور محمد بن احمد بن محمد بن علی بن مردین فارسجینی از اهل همدان، متوفای ۴۱۶» (سمعانی، ۱۳۹۹: ۱/۱۹۹؛ یاقوت، ۱۳۶۵: ۴/۴۱۵). ابن حوقل فاصله آن از همدان را هفت فرسنگ آورده است (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۴؛ قس اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۹۶). شارل تسکیه در سفرنامه خود (۱۸۳۹م) به ذکر قریه فارسجین (متصل به رزن) پرداخته و می‌گوید که از ناحیه آل‌مر باشد (Schwartz, 1896-1935: 535-536).

این محل امروزه به فاصله اندکی در ضلع شرقی درگزین، در کنار مسیر همدان به قزوین قرار گرفته و بر اساس سرشماری مرکز آمار ایران در سال ۱۳۸۵ جمعیت آن ۹۴۱ نفر و ۲۲۴ خانوار بوده است.

۴. جایگاه مسیرهای ارتباطی در تحولات مذهبی در درگزین

در دوره اسلامی، در امتداد مسیرهای شمالی همدان، یعنی در حد فاصل مراکز سکونتگاهی ساوه در شرق ناحیه درگزین تا زنجان در سمت غربی، مراکز فرهنگی جدیدی شکل گرفتند که شهرت و اعتبار آنها به فراتر از مرزهای همدان می‌رسید (Crone, 2012: 18-25). از جمله مهمترین این مراکز انبط، قومسان و بوزنجر بودند که از قرون نخست اسلامی تا به ایام صفویان در ناحیه درگزین منشأ تحولات فرهنگی شدند. از نخستین این مراکز انبط است که برخی از بزرگان و محدثان قومسانی منسوب به این محل بوده‌اند. یاقوت در *معجم‌البلدان* ذیل انبط می‌گوید: «دهکده‌ای است از همدان که آرامگاه شیخ (صالح) ابوعلی احمد پسر محمد قومسانی صاحب کرامات در آنجاست و از همه ناحیه‌ها مردم به زیارت آن می‌آیند.» و شبیه همین مطلب را به نقل از شیرویه بن شهردار همدانی در *طبقات* آورده است (یاقوت، ۱۳۹۹: ۴/۴۱۵؛ قس ذهبی، ۱۴۰۴: ۶/۴۶). ذهبی در

جای دیگر نام کامل او را «ابوعلی احمد بن محمد بن علی بن مزدین قومسانی نهاوندی زاهد» آورده است و گفته که از اصحاب جعفر خلدی (متوفی ۳۴۸ ق) و ابوبکر بن طاهر ابهری (متوفی ۳۳۰ هـ) و ابراهیم بن شیبان قرمیسینی (احتمالاً متوفی ۳۳۷ ق) و از معاصران «ابوالعباس قصاب» (متوفی در اواخر قرن چهارم) بوده است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۳۳-۱۳۵). در مقامات ابوعلی قومسانی آمده است که افرادی از نواحی مختلف، همچون بصره و بغداد خدمت شیخ می‌رسیدند و شیخ به خوبی از آنان پذیرایی می‌کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۶۸۲). تفصیل احوال او را رک. به همین مقاله). دو فرزند ابوعلی قومسانی، محمد بن احمد بن محمد» (متوفی ۴۲۳ ق) و عثمان بن أحمد بن محمد بن علی بن مردین بن عبدالله بن أبان ابن الطیار القومسانی، معروف به ابن زیرک (متوفی ۴۷۱ ق)، نیز از علمای بزرگ و صاحب کرامات بودند. از دیگر محدثان و عرفای قومسانی می‌توان به إسماعیل بن محمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن علی بن مردین القومسانی، شیخ همدان (متوفی ۴۹۷ ق) اشاره کر (سمعی، ۱۳۹۹: ۵۱۲-۵۱۳؛ بغدادی، ۱۴۱۲: ۱۲۰-۱۲۱؛ ذهبی، ۱۴۰۴: ۶/۴۶۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۳۳-۱۳۵) و به عبدالغفار قومسانی (قرن ششم هجری) که نقطه اتصال خاندان قومسانی به گروه‌های صوفیان در ادوار بعدی بوده است. عبدالغفار بن محمد بن عبدالواحد جوالقی اعلمی، مکنی به ابوسعده، خال محمد بن عثمان قومسانی (۴۹۷-۴۱۲ ق)، نواده ابوعلی قومسانی، جد شیخ فخرالدین ابراهیم بن بزرگمهر بن عبدالغفار کميجانی همدانی، معروف به فخرالدین جوالقی اعلمی» (متوفی ۶۸۸ ق) بوده است. ابوسعده اعلمی منسوب به دیه «کومجان / کونجان» (احتمالاً همان قومسان) از ناحیه اعلم (= درگزین)، از محدثان و علمای قرن ششم هجری بوده که در همدان به تدریس پرداخته و سپس به بغداد رفته و مدتی را در آن شهر جهت آموختن فقه و دانش اقامت کرده و در آخر به سوی موصل رفت و در آنجا موطن گزیده است (یاقوت، ۴/۱۳۶۵: ۱۴۱۴؛ نیز رک. حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۲-۷۳). یاقوت نیز او را با نام عبدالغفار جوالقی یاد کرده است. از روی لقب او باید عبدالغفار اعلمی را از نخستین رهبران قلندریه دانست که از میان خاندان بزرگ محدثان قومسانی ظهور کرده و تا سال‌ها بعد نیز همچنان عمده رهبران این گروه از همین نواحی بودند، از جمله «شیخ جمال‌الدین محمد ساوجی زاهد، مشهور به جمال‌الدین مجرد، زاهد، عارف بزرگ و از اقطاب طریقت قلندریه در قرن هفتم که از ناحیه ساوج (= ساوه) بود و در دمشق و در زاویه شیخ عثمان رومی (متوفی ۶۸۴ ق) در کوه قاسیون اقامت گزید (صفدی، ۵/۱۴۰۲: ۱۹۲-۱۹۳؛ عجمی، ۱/۱۴۱۷: ۴۱۳). در همین محل بود

که گروه کوچکی از مریدان وفادار را دور خود جمع کرده و با قلندر معروفی به نام جلال‌الدین درگزینی آشنا شد و این آشنایی در شخصیت و منش زاهدانه جمال‌الدین سخت تأثیر گذاشت و پس از وفات ساوجی، جلال‌الدین قطب سلسله قلندریه گردید و از جایگاه بالایی نزد پیروانش برخوردار شد. درگزینی در همانجا وفات یافت و در کنار مقبره سیده سکینه به خاک سپرده شد که پس از آن به نام وی مقبره «قلندریه درگزینی» شناخته شد (عمری، ۱۴۲۱/۸: ۲۲۱؛ عجمی، ۱۴۱۷/۱: ۴۱۳). با سپری شدن ایام محدثان قومسانی و صوفیان قلندری درگزین، افکار و عقاید آنان در این ناحیه منقطع نشد و بار دیگر کمی آن‌سوتر و در ناحیه بوزنجر، از قراء شراء، نزدیک به درگزین، که در کنار شاهراه همدان به ری قرار گرفته بود، ظهور کرد (ابن خردادابه، ۱۳۷۱: ۲۵؛ ابن خلکان، ۱۴۰۷: ۶۰؛ ابن رسته، ۱۳۶۵: ۱۹۶-۱۹۸؛ مقدسی، ۲/۱۳۶۱: ۶۰۱؛ ابن فضلان، ۱۴۱۳: ۷۵). در اینجا بود که برای نخستین بار آیین «یارستان» یا همان فرقه «اهل حق» با تکیه بر اعتقادات قلندران و دیگر گروه‌های مذهبی بنا نهاده شد. برخی از عرفا و صوفیان اهل حق که منسوب به این محل می‌باشند، عبارتند از: سید موسی علوی بوزنجی (۶۸۶ - ۷۰۷ ق)، سید عیسی بوزنجی همدانی (۷۰۷ - ۷۵۴ ق)، سلطان اسحق علوی بوزنجی (۷۵۴ - ؟ ق).

بوزنجر در دوره ایلخانان مورد توجه خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی قرار گرفت و در آنجا خانقاهی بنا کرد و موقوفاتی را برای آن ترتیب داد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۸۵: ۲۰۹-۲۱۴). تصوف بوزنجر تا دوره ترکمانان در نواحی شرقی همدان همچنان شکوفا بود، اما در آستانه تأسیس سلسله صفویه به ناحیه اورامان در کردستان منتقل شد و به مرور بوزنجر اهمیت سابق خود را در نواحی شرقی همدان از دست داد.

۵. نتیجه

درگزین در گذشته فراز و نشیب‌های بسیاری را پشت سر نهاده و دستخوش تغییر و تحولات بسیاری بوده است. این ناحیه زمانی در ابتدای دوره اسلامی بخشی از ناحیه به مراتب گسترده‌تر اعلم و از بزرگترین قراء آن به حساب می‌آمده، اما به مرور جای آن را در تقسیمات جغرافیایی گرفته و در اواخر حکومت ایلخانان خود به دو بخش درگزین علیا و سفلی تقسیم شده است. بررسی سابقه تاریخی این ناحیه نشان می‌دهد که درگزین از ایام پیش از اسلام به عنوان یکی از مناطق مناسب جهت اقامت اقوام و گروه‌های مختلف مورد توجه بوده و البته آنچه در این امر مؤثر بوده وجود مسیرهای ارتباطی و وجود ارتفاعات خرقان بوده است. درگزین خود نیز بر اساس همین توانمندی

ژئوپولیتیکی شکل گرفته و عمدتاً کارکرد نظامی داشته و قرارگاه بین راهی به حساب می‌آمده و این امر بیشتر در ایام هرج و مرج، همچون دوره پس از سقوط سلاجقه عراق و روی کار آمدن مملوکان و هجوم اولیه مغولان، نمایان بوده است. قرار گرفتن در مسیرهای ارتباطی عراق به ری و همدان به قزوین برای درگزین امتیاز بزرگی بوده و در شکوفایی سیاسی و فرهنگی این ناحیه نقش بسزایی داشته و منجر به پیدایش گروه‌ها و افکار مذهبی مختلف در این ناحیه گردیده است.

منابع

- ابودلف، ۱۳۴۲، *سفرنامه ابودلف*، تصحیح ولادیمیر مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، فرهنگ ایران‌زمین.
- ابن حوقل، ۱۳۶۶، ایران در صورہ الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران، امیرکبیر.
- ابن خردادبه، ۱۳۷۱، *مسالك و ممالك*، ترجمه سعید خاکرند، تهران، مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.
- ابن فضلان، ۱۴۱۳، *رحله ابن فضلان*، تصحیح سامی الدهان، بیروت، دار صادر.
- ابن رسته، ۱۳۶۵، *الأعلاق النفیسه*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، امیرکبیر.
- قدامه بن جعفر، ۱۳۷۰، *کتاب الخراج*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، البرز.
- ابن فقیه همدانی، ۱۴۱۶، *البلدان*، تصحیح یوسف الهادی، بیروت، عام الکتب.
- ابن خلکان، ۱۴۰۷، *معجم مقیدات*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبه الخانجی.
- ابن ندیم، ۱۳۴۳، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران، کتابخانه ابن سینا.
- اذکائی، پرویز، ۱۳۷۲، *درگزین تا کاشان*، همدان.
- اذکائی، پرویز، ۱۳۸۰، *همدان‌نامه: بیست گفتار درباره مادستان*، همدان، نشر مادستان.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم، ۱۳۷۳، *ممالك و مسالك*، تصحیح ایرج افشار، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- ایسیدور خاراکسی، ۱۳۸۷، *منزلگاه های اشکانی*، ترجمه علی اصغر میرزایی، تهران، ماهی.
- بارتولد، ولادیمیر، ۱۳۵۸، *تذکره جغرافیایی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، تهران، توس.
- بغدادی، عبدالمؤمن بن عبدالحق، ۱۴۱۲ ق، *مراصد الاطلاع علی أسماء الأمکنه البقاع*، تصحیح علی محمد بجاوی، جزء الأولى، بیروت، دارالجلیل.
- بنداری، فتح بن علی، ۱۳۵۶، *زبدۃ النصر و نخبۃ العصر: تاریخ سلسله سلجوقی*، محمد حسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- پیگولوسکایا، نینا ویکتوروونا، ۱۳۸۷، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، علمی و فرهنگی.

تاورنیه، ژان باپتیست، ۱۳۳۶، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری، با تصحیح حمید شیرانی، اصفهان، کتابفروشی تأیید.

جغرافیا و اسامی دهات کشور، ۱۳۲۹، اداره کل آثار و ثبت احوال، ج ۲، چاپخانه مجلس.
جوینی، عطاملک بن محمد، ۱۳۸۵، *جهانگشای جوینی*، به تصحیح محمد قزوینی، ج ۲، تهران، دستان.
حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲، *نزهة القلوب*، به اهتمام گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب.
دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، ۱۳۶۸، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
دهگان، ابراهیم، ۱۳۴۲، *گزارشنامه یا فقه اللغة/اسامی امکنه*، اراک، چاپخانه موسوی.
ذهبی، شمس‌الدین محمد، ۱۴۰۴ ق، *سیر اعلام النبلاء*، تصحیح شعب الارنووط، حقق هذا الجزء اکرم البوشی، الجزء سادس عشر، بیروت، مؤسسه الرساله.

ذهبی، شمس‌الدین محمد، ۱۴۱۳ ق، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تصحیح عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتاب العربی.

رافعی، عبدالکریم بن محمد (بی‌تا)، *التدوین فی اخبار قزوین*، منشورات محمد علی بیضوی، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.

رشید الدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۸۵، *تاریخ مبارک غازانی*، داستان غازان خان، تصحیح کارل یان، لندن.
رضوی، ابوالفضل، ۱۳۸۸، «راه‌های تجاری در عهد ایلخانی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۳۷، صص ۲۲-۳۵.

سمعانی، عبدالکریم بن محمد، ۱۳۹۹ ق، *الأنساب*، تصحیح عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه.

سبط ابن عجمی، احمد بن ابراهیم، ۱۴۱۷ ق، *کنوز الذهب فی تاریخ حلب*، تصحیح شوقی اشعث و فالح بکور، ج ۱، حلب، دارالقلم العربی.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۹۳، «مقامات ابوعلی قومسانی»، *بخارا*، ش ۱۰۲، صص ۶۵۷-۶۸۳.
صابری همدانی، احمد، ۱۳۸۱، *تاریخ مفصل همدان*، ج ۱، تهران، انتشارات شاکر.
صفدی، خلیل بن ایبک، ۱۴۰۲ ق، *الوافی بالوفیات*، تصحیح ریتز هلمونت، باعثناء محمد یوسف نجم، الجزء الثامن، بیروت، دارالنشر فرانز شتاينر.

طبری، ۱۸۷۹، *تاریخ الامم و الملوك*، تصحیح دوخویه و دیگران، الجزء الثالث، لیدن، افست منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات بیروت.

العفانی، سید حسین، ۱۴۲۵ ق، *فرسان النهار من الصحابه الأخیار*، الجلد الخامس، ریاض، مکتبه الکیان.
فرای، ریچارد، ۱۳۶۸، *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
فرشاد، مهدی، بی‌تا، *تاریخ مهندسی در ایران*، بنیاد نیشابور.

قمی، حسن بن محمد، ۱۳۶۱، *تاریخ قم*، تصحیح سید جلال‌الدین تهرانی، تهران، توس.
لسترنج، گای، ۱۳۳۷، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، علمی و فرهنگی.

مجمّل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸، تصحیح ملک الشعراى بهار، تهران، کلاله خاور.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، ۱۳۴۷، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- مقدس، ابوعبدالله محمد بن احمد، ۱۳۶۱، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- نویان، مهرالزمان، بی تا، *نام مکان های جغرافیایی در بستر زمان*، تهران، انتشارات ما.
- یاقوت حموی، ۱۳۶۵، *معجم البلدان*، تهران، انتشارات اسدی.
- یاقوت حموی، ۱۳۹۹ ق، *مختصر البلدان*، الجزء الرابع، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- Belfour, F. C. (Ed.), 1830, *The life of sheikh Mohammed Ali Hazin*, Vol. 1.
- Crone, P., 2012, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge University Press.
- Dehkordi, S. K., 2017, "Iranian Seljuk Architecture with an Emphasis on Decorative Brickwork of the Qazvin Kharraqan Towers," *Journal of History, Culture and Art Research*, 5(4): 384-394.
- Ladjal, T. et al., 201, "Asian Hajj Routes: The Reflection of History and Geography," *Middle-East Journal of Scientific Research*, 14(12): 1691-1699.
- Lotfalikhani, E., and A. Danaeinia, 2017, "Typology Architecture of the Stone Caravanserais of the Seljuk Period in Qom Province, *International Journal of Applied Arts Studies (IJAPAS)*, 2(1):7-18.
- Minorsky, V., 1955, "The Qara-Qoyunlu And The Qutb-Shahs," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17(1): 50-73.
- Masson, C., 1850, "Illustration of the route from Seleucia to Apobatana as given by Isidorus of Charax," *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 12: 97-124.
- Medvedskaya, I. N., 2002, "Were the Assyrians at Ecbatana?," *The International Journal of Kurdish Studies*, 16(1/2): 45.
- Ouseley, W., 1832, *The geographical works of Sádik Isfaháni*, London.
- Radner, K., 2003, "An Assyrian View on the Medes," in Lanfranchi, M. et al. (eds.), *Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia*, Italy, pp. 37- 64.
- Rahimi, A., 2015, "The Significance of Routes and Commercial Centers and their Role in the Development of Qazvin during the Safavid Era," *Journal of Current Research in Science*, 3(6): 22-27.
- Sheikh, A. H. S., and M. A. Kaw, 2012, *Revival of Kargil-Iskardu-Gilgit Link Road: Costs and Benefits to India, Pakistan and Central Asia* (Doctoral dissertation).
- Schwartz, P., 1896-193, *Iran im Mittelalter, nach den arabischen Geographen*, Leipzig, Otto Harrassowitz.
- Tucker, J., 2015, *The Silk Road - Central Asia: A Travel Companion*, London - New York, I.B.Tauris.
- Tomaschek, W., 1883, *Zur Historischen Topographie von Persen*, Wien.

خرد در منظومه‌های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی

(مطالعه موردی: گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه و کوش‌نامه)

کلثوم غضنفری

استادیار تاریخ دانشگاه تهران

احسان محمدی^۱

دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان

تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۱۰/۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۱۲/۱۵

چکیده

منظومه‌های حماسی فارسی غالباً روایات مربوط به ایران باستان را نقل می‌کنند. با توجه به اینکه ممکن است پیشینه برخی از این روایات حماسی خارج از شاهنامه نیز به دوران ساسانی برسد، می‌توان انتظار داشت که مفاهیم و باورهای زرتشتی هم در این منظومه‌ها بی‌تأثیر نباشند. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم خرد است. این نوشته به بررسی استمرار مفهوم خرد مذکور در متون زردشتی در این منظومه‌های حماسی می‌پردازد. بررسی موردی و مقایسه متون زرتشتی و منظومه‌های مورد نظر درباره مفهوم خرد نشان می‌دهد که این منظومه‌ها نه تنها در مورد اهمیت مفهوم خرد، که حتی در توصیف ویژگی‌ها و تشبیهاتی که در مورد این مفهوم به کار می‌برند، پیرو ادبیات زرتشتی، به‌ویژه ادبیات پهلوی، هستند. هرچند تأثیرپذیری منظومه‌های مورد بررسی در مورد مفهوم خرد و اهمیت و نقش آن از متون زرتشتی به اندازه شاهنامه فردوسی نیست، ولی باز هم رد پای متون زرتشتی را می‌توان در آن‌ها دنبال کرد، به‌ویژه در گرشاسب‌نامه که بیت‌های بیشتری را به خرد اختصاص می‌دهد و تشبیهات نزدیکتری به متون پهلوی را نقل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: خرد، منظومه‌های حماسی فارسی، متون زرتشتی، بهمن‌نامه، گرشاسب‌نامه، کوش-

نامه

مقدمه

این پژوهش به جستجوی مفهوم خرد در سه منظومه گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه و کوش‌نامه و بررسی تأثیرپذیری آن‌ها از متون زرتشتی می‌پردازد. این سه منظومه که با فاصله کمی پس از سروده شدن شاهنامه پدید آمده‌اند از مهم‌ترین منظومه‌های حماسی فارسی هستند (رک. خالقی مطلق، ۱۳۷۰ ب: ۶۷). هر یک از این سه منظومه حدوداً ۱۰۰۰۰ بیت را شامل می‌شوند و این می‌تواند سبب داوری عادلانه‌ای میان آنها شود. دو منظومه بهمن‌نامه و کوش‌نامه از یک شاعرند و گرشاسب‌نامه از شاعری دیگر. این نکته به پژوهشگر امکان می‌دهد که میزان دخالت شاعر در آوردن باورهای مختلف در منظومه را مورد بررسی قرار دهد. همچنین کوش‌نامه و گرشاسب‌نامه روایات دوران پادشاهی ضحاک و فریدون را بازگو می‌کنند، ولی بهمن‌نامه به پادشاهی بهمن می‌پردازد. این نکته نیز به پژوهشگر اجازه می‌دهد که میزان تأثیرگذاری موضوع داستان در شکل‌گیری باورهای مذکور در منظومه‌ها را بررسی کند.

گرشاسب‌نامه اثر ادیب بزرگ، علی ابن احمد اسدی طوسی، است که به گفته خودش نظم گرشاسب‌نامه را در سال ۴۵۸ ه.ق. به پایان برده است. بسیاری از پژوهشگران گرشاسب‌نامه را مهم‌ترین منظومه حماسی پس از شاهنامه می‌دانند (از جمله یغمایی، ۱۳۸۹: ۵؛ صفا، ۱۳۶۳: ۲۸۳؛ خالقی مطلق، ۱۳۷۰ ب: ۶۷). به همین دلیل زودتر از دیگر منظومه‌های حماسی تصحیح شد. معتبرترین تصحیح تصحیح حبیب یغمایی است که در سال ۱۳۱۷ به چاپ رسید.^(۱) بهمن‌نامه اثر حکیم ایران‌شاه (ایران‌شان؟)^(۲) ابن ابی‌الخیر است که در ماه‌های پایانی سال ۴۹۵ ه.ق. یا نخستین روزهای سال ۴۹۶ ه.ق. سروده شده است (ورهرام، ۱۳۹۴: ۱۱۳).^(۳) این منظومه به تصحیح رحیم عفیفی در سال ۱۳۷۰ به چاپ رسیده است. کوش‌نامه نیز بنا بر گفته شاعرش از همان شاعر بهمن‌نامه است (کوش‌نامه، ۱۵۱-۱۵۲). به نظر می‌رسد که کوش‌نامه در سال‌های ۵۰۰ و ۵۰۱ ه.ق. سروده شده است (رک. صفا، ۱۳۶۳: ۳۰۰؛ متینی، ۱۳۶۲: ۶۲۷). از این منظومه تنها یک نسخه خطی باقی مانده است و همان را جلال متینی تصحیح و در سال ۱۳۷۷ چاپ کرده است.

گرشاسب‌نامه شامل پادشاهی ضحاک و فریدون است و به شرح نبردهای گرشاسب در هند و آفریقا و چین می‌پردازد. کوش‌نامه نیز شامل همین دوره‌هاست و البته داستان کوش‌نامه تا دوره کیکاووس هم ادامه پیدا می‌کند و شرح زندگی پرماجرایی کوش پیل-دندان، برادرزاده ضحاک، است. بهمن‌نامه به کلی دوره پادشاهی بهمن را شامل می‌شود و تماماً به ماجراهای زندگی این شاه کیانی، به‌ویژه دشمنی‌هایش با خاندان رستم، اختصاص دارد.

پژوهش حاضر به بررسی مفهوم خرد در این سه منظومه در سنجش با متون زرتشتی می‌پردازد.

واژه خرد از ریشه kar- به معنی «کردن، عمل کردن» است و ممکن است ریشه مشابه با آن به معنای «به یاد آوردن و به خاطر سپردن» نیز بر اثر خلط در معنای آن بی اثر نبوده باشد. معادل سنسکریت آن krātu- است (قس میرفرخایی، ۱۳۸۸: ۹). در متون هندی لفظ krātu- بیشتر در مورد ایزدان پهلوان، مخصوصاً ایندره و یاران وی، به کار رفته و احتمالاً منظور از آن نیروی درونی و فطری جنگجویان بوده است. نخستین معنی ثانویه لفظ احتمالاً دلیری و پیروزی و زبردستی در جنگ و مسابقه است؛ در مورد خدایان برتری و تسلط و شکوه آنان و در مورد آدمیان قدرت و فضیلت آنان. از سوی دیگر، این واژه در مورد بعضی ایزدان دیگر معنای دیگر دارد. در مورد ایزد اگنی بر مهارت و چیره‌دستی آن ایزد در به جای آوردن مراسم دلالت دارد و به‌ویژه در عباراتی که در وصف ایزدان میتره و ورونه است، از آن پارسایی و درستکاری بر می‌آید. لفظ xratu- در اوستای گاهانی به این معنی ثانویه دوم نزدیک‌تر است. با این همه، همنشینی و ارتباط خرد با وهومنه و چیستی در گاهان نشان می‌دهد که این واژه با عقل، معنایی که امروزه از آن فهمیده می‌شود، بی‌ارتباط نبوده است و قوه‌ای است از آن ایزدان که آن را به آدمیان می‌بخشند و آدمیان به‌واسطه آن راه درست را برمی‌گزینند (قس قائم‌مقامی، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۵۵). در بعضی از بندهای گاهان، زرتشت از خرد سخن گفته است: مزدا ظاهراً به‌وسیله خرد است که جهان و مردم و تن و جان و دین و منش نیک (وهومنه) و راستی را خلق کرده (یسن ۷/۳۱)؛ یا مزدا ظاهراً به‌واسطه اندیشه خویش خرد را می‌آفریند (یسن ۱۱/۳۱). شاید بتوان گفت که در گاهان خرد به یک معنا تجلی اراده و قصد اهوره‌مزداست (میرفرخایی، ۱۳۸۸: ۱۰). اهوره‌مزدا در هرمزد یشت خود را این گونه معرفی می‌کند: «منم خرد، منم خردمند.» (یشت ۷/۱). در بخش‌های دیگر اوستای متأخر خرد به خرد ذاتی (آسن‌خرد) و خرد اکتسابی (گوشوسرود خرد) تقسیم می‌شود (مثلاً یشت ۱۰/۷). این دوگانگی خرد در نوشته‌های پهلوی نیز دیده می‌شود (قائم‌مقامی، ۱۳۸۷: ۱۵۶).

در متون پهلوی خرد حوزه معنایی وسیعی را در بر می‌گیرد و آنچه به قوای عقلانی مربوط است، عقل، شعور، تمیز، قوه استدلال و مانند این‌ها را شامل می‌شود. علاوه بر این، می‌توان آن را با مصلحت و منفعت شخصی نیز ارتباط داد (میرفرخایی، ۱۳۸۸: ۱۰). در این متون خرد بن‌مایه همه کارهای نیک دانسته می‌شود: «هر که او را خرد هست، هنر نیز هست ... هر که او را خرد هست، خواسته نیز هست، زیرا هر کار نیک را بن به خرد

نهاده شود.» (ندرز بهزاد فرخ پیروز، بند ۱۸). پیوستگی دین زرتشتی با مفهوم خرد در این ابیات سروده دقیق به‌روشنی دیده می‌شود:

از ایوان گشتاسپ بمیان کاخ درختی گشن‌بیخ بسیارشاخ
همه برگ او پند و بارش خرد کسی کز خرد برخورد کی مرد
خجسته‌پیی نام او زردهشت کز آهرمنی دست گیتی بشست
به شاه کیان گفت پیغامبرم سوی تو خرد رهنمون آورم
(شاهنامه، ۷۹/۵-۸۰)

بنابراین، خرد مفهوم پیچیده‌ای است که در طول زمان در دین زرتشتی بالیده است و هر زمان گسترده‌تر شده و خود شامل و دربرگیرنده مفاهیم دیگر شده است. ما نیز خرد را از معانی گسترده‌اش تهی نمی‌کنیم^(۴) و مورد به مورد ویژگی‌های آن را بنا بر آنچه در منظومه‌ها آمده خواهیم رسید و با ویژگی‌های ذکر شده در متون زرتشتی خواهیم سنجید.

۱. ویژگی‌های خرد در منظومه‌های بهمن‌نامه، گرشاسب‌نامه و کوش‌نامه

۱-۱. خرد برترین خواسته

نخستین ویژگی این است که خرد از همه چیز برتر است. موضع متون زرتشتی در این مورد کاملاً روشن است: «خرد بهترین است. هر چیز مربوط به مینو و کنش گیتی بر پایه خرد مقدر شده است» (ندرز بهزاد فرخ پیروز، مقدمه). در مینوی خرد می‌آورد: «خرد از همه خواسته‌هایی که در جهان است بهتر است.» (مینوی خرد، ۶/۴۶). در اندرز/نوشه‌روان آذرباد مارسپندان آمده: «خرد بهترین خوشبختی برای مردمان است.» (ندرز/نوشه‌روان آذرباد مارسپندان، ۱۵۴) و در جایی دیگر از همین متن آمده: «و ترا گویم پسر من که (از) موهبت (ها در مورد) مردم خرد بهتر، چه اگر پرگست (= خدای ناکرده) خواسته بشود یا چهارپای بمیرد، خرد بماند.» (ندرز/نوشه‌روان آذرباد مارسپندان، ۱۰۴)

مواضعی مشابه اینها در منظومه‌های گرشاسب‌نامه و کوش‌نامه دیده می‌شود:

بهین گوهری هست روشن خرد که بر هرچه دانی خرد بگذرد

(گرشاسب‌نامه، ۱۴۸)

خرد هدیه کردگار است نیز مرا بازگو کز خرد به چه چیز؟

(کوش‌نامه، ۱۴۸)^(۵)

خرد هم بهترین چیز است و هم مایهٔ بهترین و برترین شدن انسان در میان جانوران، چراکه خرد ویژهٔ انسان است و هیچ جانوری دارای آن نیست. منظومهٔ بهمن-نامه بر این مسئله تأکید دارد:

ز هر گونه‌ای جانور را نژاد خرد مر ترا دیگران را نداد
(بهمن‌نامه، ۶)

البته این بهترین گوهر هیچ‌گاه نمی‌تواند به جایگاه و منزلت خداوندی برسد. در گرشاسب‌نامه چند بار اشاره شده است که خرد از همه چیز برتر است جز یزدان:
همه‌چیز زیر و خرد از بر است جز ایزد که او از خرد برتر است
(گرشاسب‌نامه، ۲۸۳)

و در جایی دیگر:

خدای از خرد برتر است و روان به چه چیز دانستن او را توان؟
(همان، ۱۳۶)

البته مقصود از خرد در اینجا ظاهراً خرد فردی نیست و عقل مفارق و به یک معنا عقل فعال است. با این حال، ما در اینجا وارد این مطلب نمی‌شویم و به ارتباط میان خرد و یزدان‌شناسی در منظومه‌ها که از بعضی ابیات دیگر برمی‌آید می‌شویم. گرشاسب‌نامه و بهمن‌نامه خرد را ابزار شناخت خدا می‌دانند:

چراغی است در پیش چشم خرد که دل ره به نورش به یزدان برد
(گرشاسب‌نامه، ۳۱) (۶)

در بهمن‌نامه آمده:

همی بازجویی ز یزدان تو راز نخست از خرد مایهٔ خویش ساز ...
کسی کو خرد مایه دارد فزون به یزدان مر او را بود رهنمون
(بهمن‌نامه، ۶)

همان‌طور که دیده می‌شود، خرد رهنمون انسان است در راه رسیدن به خدا. گرشاسب‌نامه تأکید دارد که خداوند را از راه خرد می‌توان شناخت:

خداوند دانای پروردگار ز دیده نهان وز خرد آشکار
(گرشاسب‌نامه، ۳۲۳)

تنها همین نمونه‌ها نیستند که نشان می‌دهند جایگاه خرد در منظومه‌های مورد بررسی این پژوهش قابل قیاس با جایگاه خرد در دین زرتشتی است. نمونه‌هایی وجود دارد که می‌تواند نشان دهد در این منظومه‌ها خرد با دین، یا راه خرد با راه دین، یکی دانسته می‌شده است و این نیز کاملاً هم‌آوا با اصول زرتشتی است. اگر فرجام راه دین و پایبندی به اصولش رسیدن به بهشت است، این از خرد برمی‌آید:

جز از راه دین و ز راه خرد می‌آمد بگردد همه کار بد

(بهمن‌نامه، ۳۷۴)

همسویی راه خرد با راه دین در دینکرد پنجم هم آمده است (۳۰/۲۴). گرشاسب‌نامه فرمان یزدان و فرمان خرد را در کنار هم قرار می‌دهد:

ز یزدان و فرمان شاه و خرد مگردید کز بن نه اندر خورد

(گرشاسب‌نامه، ۴۰۱)

اگر راه دین راه راست است، خرد این راه را بر می‌گزیند:

گزیند ز کردارها راه راست کجا راه کج بی‌گمان کس نخواست

(کوش‌نامه، ۳۸۱)

در وزیدگی‌های زادسپرم (۳۶/۳۰) به ویژگی‌گزینه‌گری خرد اشاره می‌شود. در کوش‌نامه نیز راه خرد در کنار راه دین دیده می‌شود:

سخن‌های بیهوده گفتن چنین ز راه خرد نیست و آیین و دین

(همان، ۴۵۷)

و در یک مورد هم راه خرد به همراه راه داد می‌آید، و راه داد به یک معنا همان راه دین است، همچنانکه در کتاب‌های پهلوی گفته شده:

بگشت از ره داد و راه خرد نشد سیر از آیین و کردار بد

(همان، ۴۱۲)

پیوستگی دین و خرد در این منظومه‌ها آن‌چنان است که نمی‌توان گفت هر دینی خردورزی را به‌عنوان امری پسندیده تبلیغ می‌کند؛ این حالت را می‌توان تنها با دینی مقایسه کرد که مبحث خرد را به‌عنوان مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین اصول خود معرفی می‌کند و از دید نگارندگان تأثیر مستقیم باورهای زرتشتی است که چنین فضایی را بر منظومه‌ها حاکم کرده است.

از دیگر ویژگی‌های خرد در این منظومه‌ها شناسنده‌بودن خرد است، به این معنی که توانایی تشخیص خوب و بد را دارد:

ببیند پس و پیش هر کار نیز شناسد سره زرّ پاک از پشیز

(کوش‌نامه، ۳۸۱)

ز هرچ آفریده شد او بد نخست همه‌چیزها او شناسد درست

(گرشاسب‌نامه، ۲۸۲)

این ویژگی تشخیص و شناسندگی خرد را می‌توان با عبارتی از متن زرتشتی شایست ناشایست مقایسه کرد: «نیز این‌که خرد را جوهر چونان آتش <است>». چه، در این جهان <هیچ> چیز نیست که ایدون <نیکو> شود، چون آن چیز که با خرد کرده

(=انجام) شود؛ و نیز آتش را هر کجا افروزند، از دور ببند (=تشخیص دهد) <و> براءت و محکومیت را پیدا (=معلوم) کند؛ و هر که با (=از طریق) <آزمایش> آتش تبرئه شد، جاودان تبرئه شده است، و هر که با <آزمایش> آتش محکوم شد، جاودان محکوم شده است.» (شایست ناشایست، ۲۰/۲). همچنین در یادگار بزرگمهر، بند ۶۲ به قوه شناسندگی خرد اشاره می‌شود. پس از شناخت سره از ناسره، خرد راه راست را برمی‌گزیند:

گزیند ز کردارها راه راست کجا راه کج بی‌گمان کس نخواست
(کوش‌نامه، ۳۸۱)

در دینکرد نیز آمده که کار خرد گزینش و جدا کردن نیک از بد است (میرفرخایی، ۱۳۸۸: ۱۲). این تشخیص به شناخت راه درست و دین درست منتهی می‌شود.

۱-۲- خرد در برابر دیو

خرد یکی از مهم‌ترین اجزای سپاه ایزدی است؛ سپاه ایزدی همواره در تضاد با سپاه اهریمنی و در حال نبرد با اوست. در متون پهلوی خرد با ورن، که در این متون گستره معنایی وسیعی از آز و نفس‌پرستی تا دروغ و بی‌خردی را در بر می‌گیرد، در ضدیت است (قائم‌مقامی، ۱۳۸۷: ۱۵۷) تقابل خرد با دیو که از ویژگی‌های باور زرتشتی است بکرات در منظومه‌های مورد بحث دیده می‌شود:

خرد دور دارد ز تو کار دیو خرد بشکند تیز بازار دیو
(کوش‌نامه، ۱۴۸)

در مینوی خرد آمده: «پرسید دانا از مینوی خرد که آفریدگار اورمزد در گیتی هیچ آفریده‌ای خلق کرده است که اهریمن نتواند بدو آسیب برساند؟ مینوی خرد پاسخ داد که به مردم خردمند و خرسند کمتر می‌تواند آسیب برساند.» (مینوی خرد، ۳۳/۴-۱) در بهمن‌نامه آمده است:

مکش گردن از راه گیهان خدیو خرد را رهایی ده از دست دیو
(بهمن‌نامه، ۴۹۸)

و در کوش‌نامه:

نگهبان جان و تن آمد خرد نماند که بفریدش دیو بد
(کوش‌نامه، ۶۷۲)

در بهمن‌نامه، خرد ضد کین نیز هست:

دل رستم تور بر وی بسوخت به دست خرد چشم کین را بدوخت
(بهمن‌نامه، ۵۶۵)

و در گرشاسب‌نامه، خرد در برابر هوای نفس:

دگر رهش پرسید گرد دلیر که ای از خرد بر هوا گشته چیر
(گرشاسب‌نامه، ۱۳۴)

در همین منظومه، خرد و رشک در برابر هم قرار می‌گیرند:

بود خیره دل سال و مه مرد آز کفش بسته همواره و چشم باز
دهد رشک را پیروگی بر خرد خورد چیز خود هر کس او غم خورد
(همان، ۱۷۵)

در این بیت‌ها تقابل خرد و آز را هم می‌بینیم و این از جمله در دینکرد ششم آمده است: «آفت خرد دروغ و رقیب آن آزمندی است.» (دینکرد ششم، ۲۴۶)

تقابل خرد با دروغ نیز مورد اشاره‌ی گرشاسب‌نامه است:

دروغ آبروی از بنه بسترد نگوید دروغ آن‌که دارد خرد
(گرشاسب‌نامه، ۲۲۴)

۱-۳- خرد در کنار نیکی

اگر نیکی را برابر با جبهه‌ایزدی و بدی را برابر جبهه‌ایهریمنی بگیریم، خرد در منظومه‌های ما همواره به نیکی امر می‌کند و از بدی نهی می‌کند. در بهمن‌نامه می‌آورد:

خرد گویدش تخم نیکی بکار که آید یکی روز نیکی به بار
(بهمن‌نامه، ۶)

در گرشاسب‌نامه:

بود دوری از بد ره بخردی بهی نیکی و دوریست از بدی
(گرشاسب‌نامه، ۳۷۰)

در کوش‌نامه:

جهان را به نیکی گذارد همه بد و نیک او باز داند همه
(کوش‌نامه، ۳۸۱)

باز هم در گرشاسب‌نامه، این بار خرد را در کنار امید به خدا می‌بینیم؛ دو مفهوم ایزدی:

ز دادار امید و فرمان و پند مر آن‌راست کو از خرد بهره‌مند
(گرشاسب‌نامه، ۲۸۳)

در دین زرتشتی به بهره‌گیری از خوشی‌های دنیا تأکید شده است. هرچند مینو را نباید به گیتی فروخت، ولی دین زرتشتی دینی دنیاگرای نیست و توجه بااعتدال به دنیا مطابق با دستور خرد است. باز هم در گرشاسب‌نامه می‌بینیم:

خوری و بیوشی ز روی خرد از آن به که بنهی و دشمن خورد
(همان، ۲۰۲)

بر اساس دینکرد رونق و آبادانی جهان با خرد مرتبط است و حتی این مفاهیم را می‌توان به‌گونه‌ای در دل تعریف خرد جای داد (میرفخرایی، ۱۳۸۸: ۱۲). یکی از نکاتی که هر سه منظومه درباره آن همداستان هستند این است که خرد همچون جوشنی است که انسان را از گزند دور نگه می‌دارد.

در بهمن‌نامه:

تن تیره ما به جان روشن است خرد پیش تن چون یکی جوشن است
خرد دور دارد ترا از گزند خرد شاد دارد روان نژند
(بهمن‌نامه، ۶)

در گرشاسب‌نامه:

خرد جوشن و بازوام خنجر است هنر گنج و تیر و سنان لشگرست
(گرشاسب‌نامه، ۲۱۱)

در کوش‌نامه:

خرد جوشن آمد تن مرد را خرد داروی آمد همه درد را
(کوش‌نامه، ۱۴۸)

جوشن محافظ انسان در برابر آسیب‌هاست. این تشبیه همانندیی دارد با اشاره/ندرز بهزاد فرخ پیروز که خرد را نگاهدار و نگاهبان تن می‌داند (ندرز بهزاد فرخ پیروز، ۸). در بیت بالا شاعر کوش‌نامه ویژگی دیگری را نیز برای خرد قائل شده و آن اینکه خرد داروی همه دردهاست.

یکی دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک خرد روشنایی آن است که معمولاً از آن به چراغ تعبیر می‌شود. در دینکرد آمده که گوهر خرد مانند آتش است، چه در این جهان کاری نیست که چنان کامل باشد چون آن کاری که با خرد انجام می‌شود و آتش نیز هر جا که افروخته شود، کسی را که از دور ببیند، به‌عنوان بی‌گناه و گناه‌کار آشکار سازد (میرفخرایی، ۱۳۸۸: ۱۲). این جملات نشان می‌دهد که تشبیه خرد به روشنایی و چراغ، بر نقش آن به‌عنوان عامل تمیز میان خیر و شر دلالت دارد. همین مفهوم در بندی از شایست‌نشایست نیز که پیش‌تر نقل شد (۲/۲۰) آمده است. بیتی از گرشاسب‌نامه همین مفهوم را به‌گونه‌ای دیگر بیان می‌کند:

چراغی است از فره کردگار به هر نیک و بد داور راست کار
(گرشاسب‌نامه، ۲۸۲)

و در جایی دیگر:

چراغی است در پیش چشم خرد که دل ره به نورش به یزدان برد
(همان، ۳۱)

و در جایی دیگر:

بد و نیک را هر دو پاداشن است خنک آنک جانش از خرد روشن است
(همان، ۳۲)

چراغ خرد در دل افروختم فراوان ز هر دانش آموختم
(همان، ۱۴۸)

در بهمن‌نامه:

خرد پیش تو همچو باغی بود خرد پیش دل چون چراغی بود
(بهمن‌نامه، ۶)

در اینجا منظور از تشبیه خرد به چراغ ویژگی رهبری و رهنمونی آن است به‌سوی دین و یزدان و بهشت (رک. ادامه مقاله).

همان‌طور که خرد روشنایی‌بخش است، ممکن است تیره هم بشود:

ترا شد خرد تیره و پشت کوز کجا رأی و کامم ندانی هنوز
(همان، ۲۰۲)

یکی دیگر از اشاراتی که نشان‌دهنده روشنایی خرد است آن است که خرد را گوهر

ی نورانی شمرده‌اند:

بهین گوهری هست روشن خرد که بر هر چه دانی خرد بگذرد
(گرشاسب‌نامه، ۱۴۸)

همچنین:

خرد مایه ور گوهری روشن است چو جان او و جان مر و را چو تن است
(همان، ۲۸۲)

مبحث دیگر درباره خرد ارتباط آن است با مفاهیمی همچون روان، جان، دانش، دل

و فرهنگ.

۱-۴- خرد و روان

خرد دستگیر و رهبر و رهنمون روان است:

یکی راه پیش است تاریک و بد مگر دست گیرد روان را خرد
(بهمن‌نامه، ۶)

رهنمون روان به‌سوی بهشت است:

بپرهیزد از کار و کردار زشت رساند روان را به خرم بهشت
(کوش‌نامه، ۶۷۲)

بندهش تصریح می‌کند که خرد روان را به بهشت می‌رساند (بندهش، ۲۶/۱۷). در مینوی خرد آمده است که «هر انسانی که از خرد بهره‌وری بیشتری دارد، بهره‌اش از بهشت بیشتر است.» (مینوی خرد، ۵۶/۱۹).

همچنین رهنمون روان به‌سوی دانش است:

خرد مر جهان را سر گوهر است روان را به دانش خرد رهبر است
(گرشاسب‌نامه، ۱۴۸)
چنین پاسخ آراست داننده پیر که روح از خرد گشت دانش‌پذیر
(همان، ۲۸۱)

بنابراین هر سه منظومه برآنند که خرد دستگیر و رهنمون روان است؛ بهمن‌نامه و کوش‌نامه خرد را رهبر روان به‌سوی بهشت می‌دانند، گرشاسب‌نامه مقصد این راه را دانش می‌داند. همچنین گرشاسب‌نامه بر آن است که روان باید با خرد جفت و سازگار باشد:

از آن کش روان با خرد بود جفت کسی باد دستی ز رادی نگفت
(همان، ۲۴۲)

۱-۵. خرد و دانش

اما در باب ارتباط خرد با دانش، گرشاسب‌نامه راه‌های بسیار برای دانش قائل است، ولی تنها یک راه برای خرد:

بسی دان ره دانش افزون و کاست نداند خرد جز یکی راه راست
(همان، ۱۴۸)

کوش‌نامه دانش بدون خرد را بی‌ارزش می‌داند:

چو همراه دانش نباشد خرد نه نیک آید از دانش تو نه بد
(کوش‌نامه، ۱۴۸)

در اندرز بهزاد فرخ پیروز، بند ۱۷ آمده است: «دانش بر پایه خرد کاری‌تر.» همچنین در کوش‌نامه تصریح شده که به‌وسیله دانش می‌توان راه خرد را پیدا کرد: «به دانش توان یافت راه خرد» (کوش‌نامه، ۶۷۲).

۱-۶- خرد و جان

در باب ارتباط خرد با جان باید گفت که این دو معمولاً در کنار یکدیگر دیده می‌شوند.^(۷) در دیباچه کوش‌نامه آمده است:

خرد داد و جان داد و پاکیزه هوش دل روشن و چشم بینای و گوش
(کوش‌نامه، ۱۴۵)

سازگاری و جفت بودن خرد و جان مورد تأکید هر سه منظومه است. در بهمن‌نامه می‌آید:

بر او آفرین خواند فرزانه گفت که با جان پاکت خرد باد جفت
(بهمن‌نامه، ۴۲۳)

در گرشاسب‌نامه:

سر نامه نام جهان‌دار گفت که با جان دانا خرد ساخت جفت
(گرشاسب‌نامه، ۴۰۹)

در کوش‌نامه:

سکندر بر او آفرین کرد و گفت که با جان پاکت خرد باد جفت
(کوش‌نامه، ۱۸۴)

گرشاسب‌نامه تصریح می‌کند که خرد روشنی بخش جان است:

بدو نیک را هر دو پاداشن است خنک آنک جانش از خرد روشن است
(گرشاسب‌نامه، ۳۲)

خرد در مورد جان همان جایگاهی را دارد که جان در مورد تن دارد:

خرد مایه ور گوهری روشن است چو جان او و جان مر ورا چو تن است
(همان، ۲۸۲)

خرد سالار تن و جان، هر دو، است:

تن و جان ما را به هم یار کرد خرد را بدین هر دو سالار کرد
(همان، ۳۵۳)

کوش‌نامه اشاره می‌کند که خرد نگهبان جان و تن است. نکته‌ای که ما را به یاد جوشن بودن خرد می‌اندازد که در سطور قبل ذکر آن گذشت.

نگهبان جان و تن آمد خرد نماند که بفریدش دیو بد
(کوش‌نامه، ۶۷۲)

۱-۷- خرد و سخن

یکی از مسائل مهم در مورد خرد که منظومه‌های ما آن را مطرح می‌کنند ارتباط آن با سخن است. باز هم اشارات *گرشاسب‌نامه* بیش از دو منظومه دیگر است. مسئله این است که سخن باید از خرد سرچشمه بگیرد:

خرد آتش تیز و دل بوته ساز سخن زرّ کن پاک بر هم گداز
(*گرشاسب‌نامه*، ۴۰)

در تشبیهی مشابه:

به کوره خرد در دبیر کهن همی کرد پالوده سیم سخن
(همان، ۳۲۴)

در جایی دیگر:

از آهو سخن پاک و پردخته گوی ترازو خرد سازش و سخته گوی
(همان، ۵۲)

و در جایی دیگر:

چنین گفت دانا که با خشم و جوش زبانم یکی بسته شیر است زوش
به بند خرد در همی بایمش که بکشدم ترسم چو بگشایمش
(همان، ۲۶۰)

در *کوش‌نامه* سخن کلیدِ بندِ خرد دانسته شده است:

سپاه خرد را سخن پیشرو که راند همی از سخن نو به نو
خرد کرد اندر سخن‌ها پدید سخن‌دان تو بند خرد را کلید
(*کوش‌نامه*، ۱۴۸)

در *بهمن‌نامه* آمده است که گوهر سخن را باید در دریای خرد جست و پیدا کرد:

خرد همچو دریا سخن گوهر است چنان دان که گوهر به دریا در است
(*بهمن‌نامه*، ۳۰۳)

نتیجه

منظومه‌های مورد بررسی این پژوهش تأکید بسیاری بر اهمیت خرد دارند؛ تأکیدی که در متون زرتشتی هم دیده می‌شود. همچنین توصیفات و ویژگی‌هایی که درباره خرد می‌آورند شباهت بسیاری به توصیفات متون زرتشتی از خرد دارد. هر سه منظومه خرد را چیزی ایزدی می‌دانند که با عناصر و مفاهیم اهریمنی در نبرد است. خرد در این منظومه‌ها، همچون متون زرتشتی، در برابر مفاهیم اهریمنی همچون آز، کین، رشک، دروغ و هوای نفس قرار می‌گیرد. هر سه خرد را بهترین و برترین گوهر می‌دانند و بر این باورند که همچون چراغ روشنایی دارد و کارش رهنمونی و رهبری دل و جان و روان

به‌سوی یزدان و بهشت است. راه دین و راه خرد یکی دانسته شده است. ویژگی‌های ذکرشده برای خرد در این منظومه‌ها همچون شناسنده بودن، دل به دنیا نبستن و نگهبان تن و جان بودن، مورد اشاره متون زرتشتی نیز هست. درست است که اشارات گرشاسب‌نامه درباره خرد بیش از دو منظومه دیگر است، ولی موضع کلی هر سه منظومه را در مورد خرد می‌توان بسیار نزدیک ارزیابی کرد. آن‌چنان خرد در تار و پود این منظومه‌ها بافته شده است، همچون متون زرتشتی که جای جای آن سخن از خرد است، که نمی‌توان گمان برد از سرچشمه دیگری به‌غیر از باورهای زرتشتی نشأت گرفته باشد. با این همه، هر سه متن در مفاهیمی که درباره خرد پرداخته‌اند بسیار تحت تأثیر شاهنامه فردوسی‌اند و تأثیر عقاید و مفاهیم زردشتی در آنها تا حدود زیادی به‌واسطه شاهنامه فردوسی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. با تمام ارزش‌هایی که این تصحیح دارد، ولی به دلیل پاره‌ای اشکالات نیاز به یک تصحیح که نواقص قبل را برطرف کند، وجود دارد. نک به خالقی مطلق، ۱۳۷۰ ب: ۶۷. برای اطلاعات بیشتر درباره گرشاسب‌نامه، رک. مقدمه حبیب یغمایی بر گرشاسب‌نامه. همچنین رک صفا، ۱۳۶۳: ۲۸۹-۲۸۳؛ و Khāleghi-Motlagh, 1987: 699 & 700؛ و de Blois, 2000: 318 & 319.

۲. رک. توضیحات ملک الشعرای بهار در مجمل‌التواریخ، ۹۲، پاورقی ۴. درمورد نام /یرانشاه مطمئن نیستیم. همچنین رک. صفا، ۱۳۶۳: ۲۸۹. در مورد انتساب بهمن‌نامه به ایرانشاه، رک.

de Blois, 2011: 474.

شاعر در اثر خویش هیچ اشاره‌ای به نام خود نمی‌کند. براساس اشاره مجمل‌التواریخ حدس می‌زنیم که شاعر آن ایرانشاه ابن ابی‌الخیر است (مجم‌التواریخ، ۱۳۸۳: ۹۲).

۳. در این باره همچنین رک. صفا، ۱۳۶۳: ۲۹۲؛ توضیحات مول در دیباجة شاهنامه (مول، ۱۳۶۹: ۵۰)؛ مقدمه عقیفی بر بهمن‌نامه، شانزده؛ Hanaway, 1988: 499.

۴. بیت‌هایی از شاهنامه نشانگر همین پیچیدگی و گستردگی مفهوم خرد است؛

خرد، دارد ای پیر بسیار نام رساند خرد پارسا را به کام!
یکی مهر خوانند و دیگر وفا خرد دور شد، درد مآند به جا!
زبان آوری راستی خواندش بلند اختری زیرکی داندش!
گهی بردبار و گهی رازدار که باشد سخن نزد او استوار!
پراگنده این است نام خرد از اندازه ها کام او بگذرد!
(شاهنامه، ۶: ۵۴۸-۵۴۹)

۵. همین را نیز در شاهنامه نیز می‌بینیم: خرد بهتر از هر چه ایزدت داد (۱۷/۴/۱)

۶. فردوسی در شاهنامه می‌گوید:

به نام خداوند خورشید و ماه که دل را به نامش خرد داد راه
(شاهنامه، ۳: ۱۰۵)

۷. نمونه بارزش نخستین بیت شاهنامه فردوسی است: به نام خداوند جان و خرد

پیوست

در پایان پاره‌ای تشبیهات را می‌آوریم که منظومه‌های مورد بررسی این پژوهش در مورد خرد به کار برده‌اند.

بهمن‌نامه:

«کدخدا»: خرد کدخدا آمد اندر تنت	که تا داند او دوست از دشمنت (ص ۷)
«کان گنج»: سلاح تو هوش است و فرهنگ رنج	هنر دانش است و خرد کان گنج (ص ۷)
«باغ»: خرد پیش تو همچو باغی بود	خرد پیش دل چون چراغی بود (ص ۶)

گرشاسب‌نامه:

«شاه»: چو شاهی است، دین تاجش و دادگاه	دل پاک دستور و دانش سپاه (ص ۲۸۳)
چو دستور شد دل خرد همچو شاه	زبان چون سپهد سخن چون سپاه (ص ۳۸۰)
«ریشه»: درختی بدی سال و مه بارور	خرد بیخ و دین برگ و بارش هنر (ص ۴۰۹)
بود مرد دانا درخت بهشت	مرو را خرد بیخ و پاکی سرشت (ص ۲۸۱)
«بادبان»: تو کشتیش دین و دهش توشه دان	ره راست باد و خرد بادبان (ص ۳۸)
«آتش»: خرد آتش تیز و دل بوته ساز	سخن زر کن پاک بر هم گداز (ص ۴۰)
«ترازو»: از آهو سخن پاک و پردخته گوی	ترازو خرد سازش و سخته گوی (ص ۵۲)
«کشتی»: ره نیک و بد کشتن تخم ماست	خرد کشتی و توشه مان راه راست (ص ۱۴۴)
«کمان»: به میدان دانش بر اسپ هنر	نشین و ببند از ستایش کمر
وفا ترگ کن درع رادی بپوش	کمان از خرد ساز و خنجر ز هوش (ص ۲۱۸)
«مادر»: خرد هست مادر مرا هش پدر	دل پاک هم جفت و دانش پسر (ص ۲۸۰)
«کوره»: به کوره خرد در دبیر کهن	همی کرد پالوده سیم سخن (ص ۳۲۴)
«پدر»: از این نامه من بهتر و خوبتر	سزای تو خدمت ندیدم دگر
زجان زاده فرزند بیش از شمار	بیاراستم هر یکی چون نگار
سراسر ز دست هنر خورده نوش	پدرشان خرد بوده و دایه هوش (ص ۴۱۵)

منابع

- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۶، «خردورزی در دین زرتشتی»، زبان، فرهنگ و اسطوره، تهران، معین.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، ۱۳۸۶، کتاب پنجم دینکرد، تهران، معین.
- اسدی، علی ابن احمد، ۱۳۸۹، گرشاسب‌نامه، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، دنیای کتاب.
- اندرز انوشه‌روان آذرباد مارسپندان: رک. جاماسپ آسانا.
- اندرز اوشنر دانا: رک. عقیفی
- اندرز بهزاد فرخ پیروز: رک. جاماسپ آسانا
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰، بهمن‌نامه، تصحیح رحیم عقیفی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۷، کوش‌نامه، تصحیح جلال متینی، تهران، علمی.
- بهار، مهرداد، ۱۳۶۹، بندهش، تهران، توس.
- تفضلی، احمد، ۱۳۸۵، مینوی خرد، تهران، انتشارات توس.
- جاماسپ آسانا، ۱۳۸۱، متن‌های پهلوی، برگردان سعید عربان، تهران، کتابخانه ملی.

- چیده اندرز پریوتکیشان: رک. جاماسپ آسانا
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۷۰ الف، «جهان‌شناسی شاهنامه»، *ایران‌شناسی*، ش ۹، صص ۵۵-۷۰.
- _____، ۱۳۷۰ ب، «فرهنگ گرشاسب‌نامه»، *یغما*، سال سی و دوم، صص ۶۷-۱۰۰.
- درباره خیم و خرد فرخ‌مرد رک. جاماسپ آسانا
- راشد محصل، محمد تقی، ۱۳۸۵ الف، *زند بهمن‌یسن*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۵ ب، *وزیدگیهای زادسپرم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۹، *دینکرد هفتم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سخنی چند از آذرباد مارسپندان: رک. جاماسپ آسانا
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۶۳، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، امیرکبیر.
- عفیفی، رحیم، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*، تهران، توس.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق، ۸ جلد، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فضیلت، فریدون، ۱۳۸۱، *کتاب سوم دینکرد*، تهران، فرهنگ دهخدا.
- قائم‌مقامی، سید احمد رضا، ۱۳۸۷، *تطور مفاهیم اوستایی قدیم در سنت زردشتی*، رساله برای دریافت درجه دکتری در رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران.
- متینی، جلال، ۱۳۶۲، «مازندران در جنگ‌های کی‌کاووس و رستم با دیوان»، *ایران‌نامه*، سال دوم، صص ۶۱۱-۶۳۸.
- مجموعه *التواریخ و القصص*، ۱۳۸۳، تصحیح محمد تقی بهار، تهران، دنیای کتاب.
- مزدآپور، کتابون، ۱۳۹۰، *شایست ناشایست*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مول، ژول، ۱۳۶۹، *شاهنامه فردوسی*، کتاب اول، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۸، «خرد بهتر از هرچه ایزد داد»، *فصل‌نامه پاژ*، شماره ۷ و ۸، صص ۹-۱۸.
- _____، ۱۳۹۲، *بررسی دینکرد ششم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ورهرام، لیلا، ۱۳۹۴، «ملاحظات درباره بهمن‌نامه: خاستگاه داستان، زمان و مکان سرایش آن»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، سال ۵، ش ۱، صص ۹۹-۱۱۶.
- یادگار بزرگمهر رک. جاماسپ آسانا
- de Blois, F. 2000. "Garšāsb-nāma," *EIr*, Vol X, 318-319.
- _____ . 1998. "Epics," *EIr*, Vol VIII, 474-477.
- Hanaway, W. L. 1988, "Bahman-nāma," *EIr*, Vol III, 499-500.
- Humbach, H. and P. Ichaporia, 1994. *The Heritage of Zarathustra, A New Translation of His Gathas*, Heidelberg.
- Khāleghi- Motlagh, Dj. 1987, "Asadī Tūsi," *EIr*, Vol II, 699 & 700.
- _____ . 1988. "Bahman," *EIr*, Vol III, 489-490.
- Madan, D. 1911. *The Complete Text of The Pahlavi Dēnkard*, Bombay.
- Rieu, C. 1895. *Supplement of the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*.

توسعه و تحول بردسیر در دوره قراختائیان بر اساس دیدگاه مقدسی

عبدالرضا کلمرزی^۱

دانشجوی تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران

محمدباقر وثوقی

استاد تاریخ دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۲/۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۲۸

چکیده

مقدسی در *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم* تعاریف جدیدی از «مصر»، «قصبه»، «مدینه» و «قریه» آورده و با توجه به نقش و کارکرد آن‌ها در قبال یکدیگر، حیات هر واحد را در پیوند با واحد دیگر دانسته است. وی برای تشریح پیوند آن‌ها به یکدیگر از رابطه موجود بین شاهان، حاجبان، اسواران و پیاده‌نظام‌ها کمک گرفته است و در قالب این تشبیه، رابطه‌ای معنادار و منطقی از یک سو بین واحدهای مختلف جغرافیایی با یکدیگر و از سوی دیگر بین فراز و فرود این واحدها با قدرت سیاسی برقرار کرده است. در این مقاله ابتدا دیدگاه مقدسی درباره واحدهای «مصر»، «قصبه»، «مدینه» و «قریه» توضیح داده شده و آنگاه سعی شده توسعه و تحول دارالملک بردسیر (شهر کرمانی فعلی) در دوره قراختائیان و نقشی که ارکان قدرت سیاسی در این توسعه و تحول ایفا کرده‌اند تشریح شود. این بررسی نشان می‌دهد توسعه بردسیر در دوره قراختائیان از یک الگوی معنادار پیروی می‌کرده است. شناخت این الگوی بومی می‌تواند محققان را در تحلیل دیگر شهرهای مرکزی ایران یا سرزمین‌های اسلامی یاری نماید.

واژه‌های کلیدی: جغرافیای تاریخی، جغرافیای شهری، تاریخ ایران، تاریخ کرمان، بردسیر، قراختائیان کرمان، مقدسی (ابوعبدالله)

مقدمه

شمس‌الدین ابوعبدالله محمد مقدسی یکی از جغرافی‌نویسان مشهور قرن چهارم هجری است که کتاب *حسن/التقاسیم* خود را در سال ۳۷۵ هـ.ق. نگاشته است. این جغرافی‌نویس اکثر مناطق و شهرهایی را که به توصیف آن‌ها پرداخته به «رأی العین» دیده است و اگر آن‌ها را ندیده است نوشته‌هایش به نقل از افراد موثق است. لذا مقدسی را می‌توان جغرافی‌نویسی دانست که علم و دانش او بر اساس «پیمایش» و دانش جغرافیایی او دانشی «پیمایشی» است. بعد دیگر کار وی مطالعه و تحقیق در آثار دیگر پیشگامان دانش جغرافیا است. جیهانی، ابن‌خردادبه، ابوزید بلخی، ابن‌مرزبان کرخی و ابن‌فقیه همدانی از جمله پیشگامانی هستند که مقدسی به آثارشان توجه داشته است و در مقدمه از ایشان یاد کرده است. او از گنجینه‌های شاهان بزرگ و کتابخانه‌های آن‌ها نیز برای نگارش اثرش بهره برده است و بی‌دلیل نیست که در همان مقدمه می‌نویسد من بنیاد کتابم را بر زمینه‌ای استوار و ستون‌های نیرومند نهاده‌ام. لذا وی در نهایت به یک نظریه‌پرداز و صاحب رأی در علم جغرافیا تبدیل شده و در بسیاری از مواقع بر خلاف جغرافی‌نویسان پیش از خود تقسیم‌بندی‌ها و تعاریف جدیدی از شهرها و اقلیم ارائه کرده است. مثلاً اصطخری (م. ۳۴۶ هـ.ق.) سرزمین‌های اسلامی را به بیست اقلیم تقسیم کرده (اصطخری، ۱۹۲۷: ۳-۴)، اما مقدسی اقلیم‌های جهان اسلام را چهارده اقلیم دانسته که ۶ اقلیم آن عرب و ۸ اقلیم آن را اقلیم‌های عجم تشکیل می‌دهند (مقدسی، ۱۳۸۵: ۱۳).

بنابراین باید نظرات وی را در زمینه جغرافیای شهری مهم تلقی کرد، زیرا الگوی او هم‌اکنون نیز می‌تواند روشنگر بسیاری از مسائل توسعه شهری یا افول آن‌ها باشد و یک چارچوب مفهومی برای درک ارتباطی که واحدهای جغرافیایی با هم دارند فراهم کند. همچنین به این واسطه می‌توان به نقش ارکان قدرت سیاسی در تنظیم این روابط و به طور کلی رونق و افول واحدهای جغرافیایی پی برد.

طرح کلی مقاله بدین صورت است که ابتدا «دیدگاه جغرافیای شهری مقدسی» معرفی و تشریح می‌شود و آن‌گاه سعی می‌شود تحول مصر بردسیر در دوره قراختائیان (۶۱۹ - ۷۰۷ ق.) بر اساس دیدگاه وی تبیین شود. بنابراین دو مسئله مهم در این نوشته مورد توجه قرار می‌گیرد: یکی نقش ارکان قدرت سیاسی در توسعه و تحول

بردسیر و دیگری بهره‌ای که بردسیر از ارتباط با واحدهای جغرافیایی از جمله قصبه، مدینه و قریه‌های کرمان برده است.

۱. دیدگاه جغرافیای شهری مقدسی

مهم‌ترین بحث نظری مقدسی تعریف و دیدگاه خاص وی نسبت به «مصر»، «قصبه»، «مدینه» و «قریه» و نقشی است که ارکان قدرت سیاسی در پیوند آن‌ها با یکدیگر دارد. مقدسی در این باره چنین می‌نویسد: «بدانکه من مصرها را چون شاهان انگاشته‌ام و قصبه‌ها را همچون حاجبان و مدینه‌ها را بجای جند (اسواران) و قریه (دیه) را همچون پیاده نهاده‌ام» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۷). او ابتدا اختلافات مفهومی روزگار خویش را بر می‌شمارد آنگاه نظر خود را چنین بیان می‌کند: «فقیهان گویند: مصر هر شهر جامع است که حدّ در آن اجرا شود و امیری در آن جایگزین باشد که هزینه آن را پردازد و روستایش را سرپرستی کند ... نزد لغت‌شناسان مصر منطقه ای است که میان دو منطقه را ببندد، مانند بصره ... مصر نزد عوام نیز هر شهر بزرگ است چون ری، موصل ... ولی من مصر به شهری گویم که سلطان بزرگ در آن نشیند، و دیوان‌ها در آنجا باشد و والیان از آنجا فرستاده شوند و شهرهای یک اقلیم بدان وابسته باشند، مانند دمشق، قیروان، شیراز. چه بسا مصر یا قصبه چند ناحیت داشته باشد، و هر ناحیت چند مدینه (شهر) داشته باشد، مانند طخارستان برای بلخ، بطایح برای واسط، زاب برای افریقیه» (همو، ۶۷). مقدسی مصرهای جهان اسلام را هفده دانسته و آنها را ذکر کرده است.

آن‌گاه به سراغ قصبه‌های جهان اسلام رفته و ۷۷ قصبه برشمرده است (همو، ۶۸).^(۱) طبق دیدگاه وی قصبه‌ها اعم از مدینه‌ها هستند و در حقیقت مدینه‌ها اطراف قصبه قرار دارند. «پس نخست حاجب = قصبه را یاد کنم و سپس جند = مدینه‌هایش را بیاورم» (همو، ۶۹). اگرچه مقدسی تعریف مشخص و نظاممندی از قصبه و مدینه به مانند مصر نیاورده، در لابه‌لای کتاب وی می‌توان به تعریفی دست یافت: یک مکان جغرافیایی زمانی قصبه است که مدینه داشته باشد و اگر مدینه نداشته باشد، نام قصبه را بر آن نمی‌نهد. در ذیل عنوان «شوشتر» آمده: «شوشتر خوره‌ای پرمیوه و ... [اما] من برای آن شهری نشناخته‌ام. از همین روی گفتگو درباره آن را جلو انداختم تا بگویم که این با روش من ناسازگار است، زیرا هر قصبه باید شهرهایی داشته باشد، چنانچه یک فرمانده باید جند داشته باشد» (همو، ۶۰۶).

یکی دیگر از ویژگی‌های قصبه در نگاه مقدسی، علاوه بر داشتن مدینه، قرار داشتن «سلطان» و «دیوان» در آن است. این نکته را می‌توان در قصبه دانستن حلب برای خوره قنرسین، به‌رغم وجود مکانی به نام قنسرین در این خوره، دید: «اگر کسی بگوید چرا حلب را قصبه این خوره شمردی، در صورتی که شهری همانم خود خوره در آنجا هست، به او پاسخ داده شود که ما گفتیم قصبه‌ها همچون فرماندهانند و شهرها همانند سربازان ایشان باشند. پس نشاید که ما حلب را، با آن همه بزرگی که جایگاه سلطان و مرکز دیوان‌ها است، و نیز انطاکیه بدان آبادی و بالس با آن ساختمان را پیرو شهر کوچک و ویران قنسرین بشناسیم.» (همو، ۲۱۹).

اما تعریف «مدینه» از این هم آشفته‌تر است. جغرافی‌نویسان اسلام ویژگی‌هایی همچون داشتن منبر، جامع، بازار و غیره را در تعریف شهر لحاظ کرده‌اند. یاقوت حموی نوشته: «میانج، از ناحیه‌های آذربایجان که آن را میانه می‌نامند و آن شهری بزرگی است دارای بازارها و منبرهای بسیار» (یاقوت، ۱۳۸۳: ۷۶) ابن فقیه نیز مدینه را به دو معنی کرسی و دارالملک و به طور کلی شهر و شهرستان گرفته است (ابن فقیه، ۱۳۴۵: ۲۵۷). در تعاریف جغرافی‌دانان اجماع نظری وجود ندارد، به طوری که برخی از شاخصه‌های اصلی یک استقرارگاه که شهر دانسته می‌شد (مسجد، بازار...) در روستاها نیز وجود داشته است (یوسفی‌فر، ۱۳۹۰: ۵۴). آشفته‌گی تعاریف شهر در /حسن/تقاسیم نیز هویداست. گرچه می‌نویسد که «بنا بر قانون ما شهر جز با منبر عنوان مدینه نگیرد» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۲۷۵)، اما نمونه‌های فراوانی از مکان‌های جغرافیایی و سکونتگاه‌ها در اثر او هست که به‌رغم داشتن جامع همچنان عنوان قریه و دیه بر آن‌ها اطلاق شده است: «کفرسابا دیهی بزرگ در کنار جامعه دمشق است و جامعی دارد» (همو، ۲۴۸). خود وی نیز به این آشفته‌گی واقف بوده و لذا چنین نوشته: «در این خوره [فلسطین]، دیه‌های بزرگ منبردار هست که از بسیاری شهرهای جزیره العرب بزرگتر و آبادتر و نامبردار است. چون اینها از یک سو در آئین‌نامه جزو شهرها به شمار نیامده و از یک سو به گمنامی دهات نیستند، بلکه میان این دو درجه در کشاکش هستند، ما ناچاریم در اینجا وضع آنها را مشخص سازیم» (همو، ۲۴۷-۲۴۸) در ادامه «لد»، «کفرسابا»، «عافر»، «یینا»، «عمواش» و «کفرسلام» را که در کشاکش «مدینه» و «قریه» قرار دارند ذکر می‌کند.

مقدسی درباره «قریه» از لفظ «رسوم القرى» استفاده کرده است (مقدسی، ۱۴۱۱: ۱۵۵): «در این سرزمین، دیه‌ها هست که گرانمایه‌تر از بیشتر شهرهای جزیره هستند، مانند

دارتیا، بیت لهیا، کفر سلام، کفر سابا ولی *قانون* دیه بر آنها جاری است و دیه به شمار می‌روند. ما نیز ... بنای کار خویش بر دیدگاه مردم نهاده‌ایم» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۲۱۶). از آن جایی که داشتن مدینه برای قصبه شدن و جامع و منبر برای مدینه شدن لازم بوده، طبق قانون وی اگر مکانی این دو ویژگی را نداشت قریه شمار می‌رفت. اما با این حال وقتی که از کوره دمشق می‌نویسد، همه بخش‌های آن از «قصبه»، «مدینه»، «ناحیه» و «قریه»ها را ذکر می‌کند: «دمشق خوره است و قصبه آن نیز به همین نام است. مدینه‌های «بانیاس»، «صیدا»، «بیروت»، «اطرابلس» و «عرقه» را دارد. ناحیه‌های بقاع مدینه نیز «بعلبک»، «کامد عرجموش» و «زبدانی» هستند. دمشق همچنین شش روستا دارد به نام‌های غوطه، حوران، بثنیه، جولان، بقاع، حوله» (مقدسی، ۱۴۱۱: ۱۵۴). این پیوستگی بخش‌های یک اقلیم در اکثر موارد رعایت شده است. در اولین بندی که وی راجع به کرمان می‌نویسد، می‌توان پیوستگی تمام اقلیم را به یکدیگر به خوبی مشاهده کرد: «کرمان سرزمینی است که در ویژگی‌هایش همچون «فارس» و از چند راه همانند بصره و در چگونگی نزدیک به خراسان است، زیرا که کرانه دریاست و سردسیر و گرمسیر را، خرما و گردو را، میوه تازه و قشنگ و شیرۀ آنها را با هم دارد. «جیرفت» در آنجاست که جهانپانش به نمونه یاد کنند، منوقان دارد که مردمان برای دیدارش بار سفر بندند. خرماي «خبیص» مرد را بی تاب کند.» یا وقتی از «منوجان» سخن می‌گوید، می‌توان پیوند شهرهای اقلیم را به دیگر به بهترین وجه مشاهده کرد (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۸۹). توصیف وی از وضع اقتصادی قصبه نرماشیر نیز در پیوند با اقلیم کرمان مطرح می‌شود. «نرماشیر قصبه‌ای مهم، بزرگ و آباد، بارانداز و پناهگاه و در این سرزمین [کرمان] زیانزد است. انباری است گرانمایه و خواستنی ... کالای عمان به اینجا می‌آید، خرماي کرمان در اینجا گردآوری می‌شود» (همو، ۶۸۴).

اما درباره بخش دوم دیدگاه مقدسی، یعنی نقش ارکان قدرت سیاسی، باید در نظر گرفته شود که وی این مسئله را چندان نظام‌وار بررسی نکرده است. بنابراین، نقش قدرت سیاسی در توسعه شهرها را باید از کلیت کتاب و مصادیقی که می‌آورد حاصل کرد. اول این که او برای توضیح نقش و رابطه واحدهای جغرافیایی از عبارت: «أنا جعلنا الأمصار كالمملوك و القصبات كالحجّاب و المدن كالجند و القرى كالرجّال» استفاده کرده است (مقدسی، ۱۴۱۱: ۴۷). این تشبیه تداعی‌کننده این است که وی قائل به رابطه‌ای معنادار بین واحدهای جغرافیایی و قدرت سیاسی است. دوم اینکه از نظر مقدسی، اقلیم

خاوران، یعنی خراسان، سگستان و ماوراءالنهر، مهم‌ترین سرزمین است و بیش از هرجایی دانشمند دارد. مردمانش ثروتمند و صاحب رای‌اند و روستاهایی معتبر و گرانمایه دارد (مقدسی، ۱۳۸۵: ۳۷۸-۳۸۰). در جای‌جای کتاب از خاوران تعریف کرده است. منظور وی از خاوران کشور سامانیان است. خراسان از آن رو بهترین سرزمین‌هاست که سامانیان بر آن حکومت می‌کنند. سوم این که اقدامات شاهان و نقش آن‌ها در کارهای عمرانی و امنیتی در نگاه مقدسی برجسته است. حتی تقسیم‌بندی‌هایی که از خوره و بعضی واحدها ارائه می‌کند تقسیم‌بندی است که پادشاهی انجام داده است. برای نمونه، چون عضدالدوله دیلمی خوزستان را هفت خوره گرفته است، او نیز همان را اصل می‌گیرد و بلافاصله اقدامات او در زمینه نهرکشی و کارهای عمرانی در این خوره بر می‌شمارد (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۰۵-۶۰۷). توجه مقدسی به اقدامات ابن الیاس در کرمان و رونق آن دلیل دیگری است بر اهمیت قدرت سیاسی و نقشی که در توسعه و رشد شهرها دارد (همو، ۶۸۲-۶۸۴).

پس مقدسی، فارغ از ریخت‌شناسی^۱، به شهر نگاه می‌کند و به آن نگاهی کارکردی^۲ دارد. او برای بیان دیدگاه نظری خود به یک تشبیه متوسل می‌شود و می‌گوید که مصر همچون پادشاه است، قصبات نیز به معنای حاجبان این پادشاه خواهند بود و شهرها به مانند سواره‌نظام و قریه‌ها به مانند پیاده‌نظام پادشاه. از این تعبیر می‌توان برداشت کرد که او توسعه و رشد شهرها را نتیجه کارکرد سیاسی آن‌ها می‌دانسته است، یعنی وقتی مکانی مرکز حکومت و مقر سلطان قرار گیرد، مسلماً این امر در رشد و توسعه شهر تأثیر بسزایی خواهد داشت.

مقدسی «مصر» را شهری می‌داند که سلطان بزرگ در آن بنشیند، دیوان‌ها در آنجا باشند و والیان از آنجا به شهرها و مناطق دیگر فرستاده شوند و از این مهم‌تر شهرهای یک اقلیم بدان وابسته باشند. مسلماً جایی که سلطان بزرگ در آن قرار گیرد، حرمسرای سلطان، شاهزادگان، علما و بزرگان نیز آنجا خواهند بود و هسته اصلی سپاه نیز در آنجا مستقر خواهد شد. حضور حاکم و استقرار نظامیان در شهر به معنی برقراری امنیت است. کشاورزی و تجارت توسعه پیدا خواهد کرد و کسب و کار رونق خواهد گرفت. این مسائل خود به جذب و توسعه جمعیت منجر خواهد شد. توسعه جمعیت و رونق کسب کار در نهایت نیاز به توسعه مادی (ایجاد ساختمان‌های عام‌المنفعه) را ضروری می‌سازد.

1. morphology

2. functional

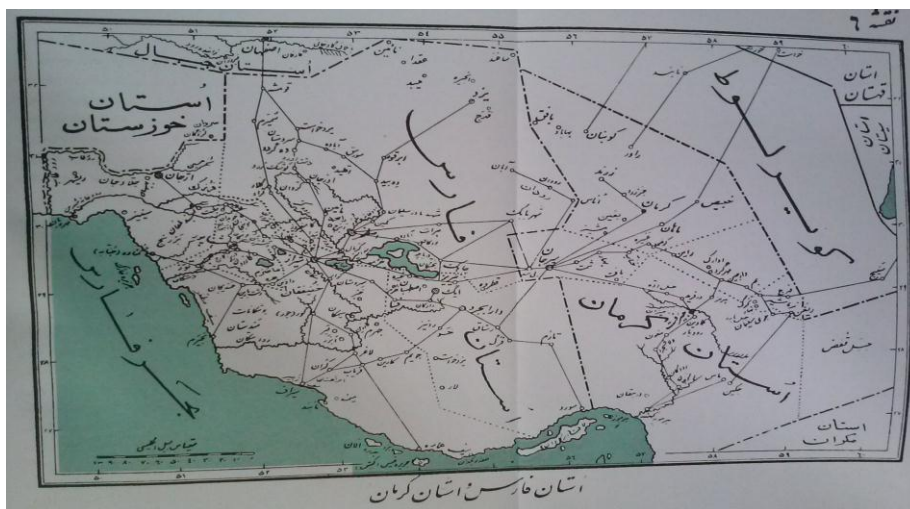
توسعه و پیشرفت شهر چه به لحاظ ساختمانی، مثلاً در ساخت قلعه، رباط، مسجد، حمام، مدرسه و دارالشفا، باشد و چه به لحاظ تجاری، اقتصادی و رفاهی، در دیگری تأثیر خواهد گذاشت و این دو عامل به عنوان دو ستون اصلی توسعه و شکوفایی شهر عمل خواهند کرد.

حال سعی ما در این مقاله این است تا رابطه این دو مسئله را، یعنی پیوستگی واحدهای جغرافیایی «مصر»، «قصبه»، «مدینه» و «قریه» با هم و نقشی که ارکان قدرت سیاسی، یعنی سلجوقیان کرمان، در رشد و توسعه و همچنین افول این واحدها در ایالت کرمان داشته‌اند، تشریح کند.

۲. ایالت کرمان در دوره قراختائیان بر اساس دیدگاه مقدسی

مقدسی کرمان را یک اقلیم می‌داند و برای آن پنج خوره بردسیر، نرماشیر، سیرجان، بم و جیرفت را ذکر می‌کند (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۸۱) و در ادامه مدینه‌های هر خوره را نام می‌برد. در تعریف مقدسی گاهی قصبه و خوره یکی می‌شود. لذا خوره‌های مذکور را می‌توان قصبه‌های اقلیم کرمان نام برد که خود چندین مدینه دارند. برای مثال در مورد خوره بردسیر نوشته: «قصبه خوره نیز به همین نام است. از شهرهایش ماهان، کوغن، زرنده، چترود، کوه بیان، قواف، اواناس، زاور، خوناب، غُبیر، کارستان است.» (همو، ۶۸۱). سه قرن بعد، یعنی در قرن هفتم هجری نیز، اقلیم کرمان همچنان همان محدوده‌ای است که در دوره مقدسی (قرن چهارم) بوده. بنابراین، به خوبی می‌توان دیدگاه نظری وی را برای تحلیل شهرهای کرمان در دوره حکومت قراختائیان نیز به کار گرفت. در دوره قراختائیان، کرمان از ناحیه کنونی انار و بافق در شمال شروع می‌شده و تا هرمز و عمان در جنوب کشیده می‌شده؛ در غرب به حدود شهر بابک و قلمرو حاکم‌نشین ایگ و در شرق به کرک و فهرج تا حد بمپور بلوچستان ختم می‌شده است (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۹). قصبه‌های مذکور در /حسن/ /تقاسیم/ در دوره قراختائیان نیز مهم‌ترین قصبه‌های کرمان بوده‌اند. تنها تفاوت برجسته این است که در زمان مقدسی، سیرجان مصر اقلیم کرمان بوده، اما در دوره قراختائیان «بردسیر» دارالملک و مصر کرمان شده بوده است. بردسیر از زمان حکومت آل الیاس (۳۱۷-۳۵۷ هـ) تبدیل به دارالملک شد. می‌توان این تغییر عمده، یعنی کنار رفتن مصر سیرجان در قرن چهارم و جایگزینی بردسیر و البته تداوم آن در دوره‌های بعد را در ارتباط مستقیم با استقرار سلطان بزرگ در بردسیر دانست. در دوره قراختائیان شهرهای کرمان بیش از آن که به سیرجان یا شهر دیگری

وابسته باشند به بردسیر وابسته بوده‌اند. هر سلطان و حاکمی که در پی سلطه بر کرمان بوده اولین هدف خود را سلطه بر بردسیر می‌دانسته و پس از آن سعی می‌کرده قدرت و نفوذ خود را بر دیگر بخش‌های کرمان اعمال کند. با آنکه در دوره‌هایی دو حاکم قراختائی از طرف خان بزرگ در کرمان حکومت می‌کرده، تمام اختلافات داخلی آنها برای سلطه بر بردسیر بوده است (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۶۹ - ۹۱).



نقشه ۱: ایالت کرمان و فارس (لسترنج، ۱۳۹۰: ۲۹۸)

مورخان آغاز حکومت سلسله قراختائیان کرمان را معمولاً از سال ۶۱۹ هـ که براق حاجب توانست ملک شجاع‌الدین، حاکم کرمان، را شکست دهد، می‌دانند و پایان آن را سال ۷۰۷ هـ که ناصرالدین محمد بن برهان از طرف ایلخان مغول به حکومت کرمان منصوب شد. بنابراین، اینان حدود ۸۸ سال بر ایالت کرمان حکومت کرده‌اند (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۹۵). حکومت قراختائیان کرمان، بعد از سلجوقیان که حدود ۱۵۰ سال طول کشید، طولانی‌ترین دوره حکومت یک خاندان بر کرمان است. در این دوره، کرمان مدتی روی امنیت و رفاه به خود دید و دوره جدیدی در تاریخ شهرنشینی در کرمان شروع شد. شهرهای کرمان، در فاصله سلجوقیان تا به قدرت رسیدن قراختائیان چنان آسیب دیده بودند که برخی از آنها دیگر نتوانستند آن اعتبار و اهمیت سابق خود را بازیابند. ناصرالدین منشی بخشی از تاریخ کرمان را چنین خلاصه کرده است: سرزمین کرمان از روزگار سلجوقیان تا یورش مغولان و جانشینان چنگیزخان مغول در ترس و پریشانی بود و چونان زنی روسپی شبی در دست این بود و شبی در دست آن (منشی

کرمانی، ۱۳۹۴: ۱۶۳). بنابراین، به قدرت رسیدن قراخانیان نعمت بزرگی برای امنیت و ثبات سیاسی شهرهای کرمان در مقایسه با قبل بود. براق حاجب پس از به قدرت رسیدن، همچون گذشته مقر حکومت خویش را بردسیر قرار دارد و از این شهر دیگر شهرهای ایالت کرمان را اداره می‌کرد.

۳. توسعه و تحول بردسیر در دوره قراخانیان

پیش از ورود به مبحث تحول مصر بردسیر (شهر کرمان) در دوره قراخانیان لازم است تأکید شود که مقدسی معتقد است رابطه مصر با قصبه‌ها، مدینه‌ها و قریه‌هایش رابطه‌ای دوسویه است. این رابطه در دوره سلجوقیان کرمان برقرار بود. هم دارالملک بردسیر از این رابطه بهره برد و توسعه ظاهری و انسانی بسیاری یافت و هم مدینه‌ها و قریه‌ها از این رابطه بهره بردند و به رفاه و توسعه بیشتری دست یافتند. اما در دوره قراخانیان، جز در دوره ترکان خاتون، رابطه قصبه‌ها و مدینه‌های کرمان به نفع مصر بردسیر جریان داشت. این رابطه یک‌سو به نفع بردسیر تأثیر خود را در توسعه سریع بردسیر و رشد نامتوازن شهرنشینی در کرمان نهاد. می‌کوشیم که تأثیر این رابطه یک‌سویه در چگونگی رشد و توسعه بردسیر را بررسی نماییم.

در چندین اثر تاریخی و جغرافیایی از چهار شهر بزرگ در کرمان در قرن هفتم اسم برده شده که بردسیر با نام گواشیر در همه این فهرست‌ها جای دارد. در *تاریخ شاهی قراخانیان* (نوشته ۶۹۰ هـ) آمده: «از چهار شهر کرمان، یکی سیرجان است و دیگر گواشیر و یکی نرماشیر و یکی قماذیر» (*تاریخ شاهی قراخانیان*، ۱۳۹۰: ۴۶۵). در *نخبة التهر* دمشقی (اوایل قرن هشتم)، چهار شهر کرمان چنین معرفی شده‌اند: «شهر بردسیر که گواشیر نیز خوانده می‌شود. شهر اشیر که بر کناره کویر است و رودی تندآب دارد. این شهرها که تا کنون نام بردیم به تمامی در اقلیم سومند. شهر بم که در آن سه مسجد جامع است و بر کناره کویر بین کرمان و سیستان است. شهر سیرجان که آخرین شهر بزرگ کرمان به شمار می‌آید» (دمشقی، ۱۳۸۲: ۲۷۷). غیر از این دو، در *آثار البلاد* قزوینی (نوشته ۶۷۴ هـ) نیز به چند شهر کرمان پرداخته شده است که دو شهر آن جیرفت و سیرجان است (قزوینی، ۱۳۷۳: ۲۳۶-۲۶۲). گرچه اطلاعات ما اندک است، اما بدون شک بردسیر، سیرجان، جیرفت، بم و نرماشیر از اصلی‌ترین و مهم‌ترین شهرهای کرمان در دوره قراخانیان بوده‌اند. در این میان، بردسیر اصلی‌ترین و مهم‌ترین شهر و دارالملک کرمان بوده است.

۳-۱. بردسیر در راه احیا

بردسیر در دوره قراختائیان، بعد از یک وقفه پنجاه و شصت ساله، دوباره در مسیر رونق و شکوفایی قرار گرفت، به اندازه‌ای که شاید بتوان ادعا کرد که بردسیر دوره قراختائیان، به‌ویژه در زمان زمامداری ترکان خاتون، از بردسیر دوره سلجوقیان و زمامداری ارسلان شاه بسی بزرگ‌تر و مرفه‌تر بود. توسعه بردسیر یک‌باره صورت نگرفت، بلکه در طی یک دوره طولانی و در نتیجه برقراری امنیت مداوم و انجام کارهای عمرانی حاکمان کرمانی بردسیرنشین صورت گرفت. با به قدرت رسیدن براق حاجب ناامنی و بی‌ثباتی بخشی از کرمان، به‌ویژه بردسیر، رفع شد. براق حاجب با زیرکی سیاسی توانست ابتدا خوارزمشاهیان را از پیش خود بردارد و در قدم بعدی، توجه خلفای بغداد و مغولان را نیز به دست بیاورد و از هر دو طرف منشور و لوا، یعنی مشروعیت سیاسی حکومت بر کرمان، حاصل کند. «از دارالخلافة او را تشریف و عهد فرستادند و لقبش نصرالدین دادند» (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱/۲: ۱۹۶). لقب قتلغ‌خانی را نیز از دربار مغول دریافت کرد (وزیری، ۱۳۹۳: ۴۳۴).^(۲) در راستای برقراری امنیت، وی ملوک هرمز را خراج‌گزار خویش کرد، با ملوک شبانکاره جنگید، و گرچه نتوانست سیرجان را ضمیمه قلمرو کرمان کند، توانست ملوک شبانکاره را ملزم به پرداخت مقرری به او کنند (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۵۳). با لشکرکشی‌هایی که براق حاجب در اطراف کرمان انجام داد، توانست در درجه اول امنیت و ثبات بردسیر را تضمین کند. بعد از رفع ناامنی مداوم کرمان، حاکمان کرمانی بردسیرنشین از همان ابتدا دست به انجام شماری از کارهای عمرانی زدند که چهره بردسیر را در یکی دو دهه بعد کاملاً تغییر داد. اولین اقدامات عمرانی بردسیر، به دست همین سرسلسله قراختائیان، براق حاجب صورت گرفت. او بر ظاهر شهر کرمان مدرسه‌ای بنا کرد که بعد از مرگش در همان محل دفن شد (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۵۴). غیر از این مدرسه، بناهای عام‌المنفعة دیگری نیز ساخته، اما از آنها اسمی باقی نمانده است. اما در منابع تاریخی، براق حاجب به برگرداندن آبادانی به کرمان و رونق کسب و کار مردم معروف است (رک. مستوفی، ۱۳۸۸: ۳۶۳ و شعری که در آنجا در مدح او و کارهای او آمده است).

دومین مرحله در راه احیای بردسیر در دوره رکن‌الدین خواجه جق صورت گرفت. رکن‌الدین حدود ۱۶ سال به طور مستقل بر کرمان حکومت کرد و آبادانی بسیار در کرمان کرد (رک. همو، ۳۶۹ و شعری که در آنجا در مدح او و کارهای او آمده است). به نوشته شبانکاره‌ای بیشتر اموالی که رکن‌الدین از ولایت کرمان به دست می‌آورد در بردسیر و

بارگاه هزینه می‌کرد (شبانکاره‌ای، ۲/۱۳۸۱: ۱۹۷). اینکه چه مقدار از اموال صرف مردم می‌شده معلوم نیست، اما آنچه مشخص است این اموال در دارالملک بردسیر و بارگاه قراختائی صرف می‌شده است. مورخان دیگر، از جمله وزیری، نیز از کارهای عمرانی وی در کرمان و بردسیر یاد کرده‌اند (وزیری، ۱۳۹۳: ۴۴۰). یکی از کارهای عمده وی در بردسیر تکمیل بنایی بود که براق حاجب شروع کرده بود. رکن‌الدین ساخت قبه سبز را که در زمان پدرش شروع شده بود در ۶۴۰ هجری تکمیل کرد.

سومین مرحله رشد بردسیر در دوره سلطان قطب‌الدین، برادرزاده براق حاجب، صورت گرفت. قطب‌الدین دوبار به حکومت کرمان رسید، بار اول بعد از مرگ براق حاجب و در غیبت رکن‌الدین در کرمان، دفعه دوم بعد از بعد از به تخت نشستن منگوقاآن بر سریر قدرت مغولان؛ او توانست با حمایت محمد یلواج حکومت کرمان را به دست بیاورد و عازم کرمان شود. در دوره اول حکومتش توانسته بود یورش شورشیان خوارزمشاهی را، که به کمک اتابک ابوبکر زنگی به گرمسیرات کرمان (جیرفت و رودبار) حمله کرده بودند، در هم بشکند و امنیت بردسیر را حفظ کند (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۵۴؛ تاریخ شاهی قراختائیان، ۵۶؛ منشی کرمانی، ۳۸). در دوره دوم حکومتش، از آن جایی که وضعیت کرمان مناسب‌تر شده بود، به کمک همسرش ترکان خاتون توانست در عمران و آبادانی کرمان و به‌ویژه بردسیر بکوشد. مدرسه قطبیه، که بعدها به مدرسه عصمتیه معروف شد، از بناهایی است که سلطان قطب‌الدین در کرمان ساخت آن را شروع کرد. بعد از ترکان خاتون، قطب‌الدین تنها کسی است که منابع از آبادانی و کارهای عمرانی وی بسیار سخن گفته‌اند. شبانکاره‌ای نوشته: «قطب‌الدین متصدی کار کرمان گشت و کرمان را مصر جامع ساخت ... و ملک قطب‌الدین ملکی نامدار بود و آثار و مناقب او مشهور و بسیار است و جمله سلاطین کرمان از نسل اویند و خیلی کرامات و اثرهای خیر دارد» (شبانکاره‌ای، ۲/۱۳۸۱: ۱۹۸). حمد مستوفی از دیگر مورخانی است که از کارهای عمرانی وی یاد کرده است (مستوفی، ۱۳۸۸: ۳۷۲).

۳-۲. بردسیر در اوج شکوفایی

رونق و شکوفایی بردسیر از زمان حکومت قطب‌الدین شروع شده بود، اما در زمان ترکان خاتون به اوج خود رسید. عوامل بسیاری به کمک ترکان خاتون آمدند تا وی توانست ثروت هنگفتی را در بردسیر وقف کارهای عام‌المنفعه کند و مردم بسیاری را از اطراف و اکناف کرمان و همسایگان به این شهر بکشاند. اولین عامل این بود که هنگامی که

ترکان خاتون به قدرت رسید، همسایگان کرمان حکومت قراختائیان را عملاً به رسمیت شناخته بودند و تعرضی به قلمرو کرمان نمی‌کردند. درحقیقت، ترکان خاتون وارث حکومتی تثبیت‌شده بود. عامل دوم اینکه حاکمان پیشین (براق حاجب، رکن‌الدین و به-ویژه قطب‌الدین) ثروت بسیاری را برای ترکان خاتون باقی گذاشته بودند. ترکان خاتون، گرچه از ناحیه پدر میراثی به او نرسیده بود، از طرف شوهرانش، غیاث‌الدین پیر شاه، براق حاجب و سلطان قطب‌الدین، سرمایه عظیمی به نام صدق به دست آورده بود. عامل سوم و موثر در ثروت و قدرت ترکان خاتون نفوذ بسیار وی در دربار مغولان بود. یکی از ترفندهای وی برای اعمال نفوذ و صلت با خان‌های مغول بود. او دخترش پادشاه خاتون را به دربار قآن فرستاد تا با ایلخان آباقا ازدواج کند. این ازدواج برای قدرت ترکان در کرمان بسیار حائز اهمیت بود. مورخان به اهمیت این ازدواج برای حکومت ترکان خاتون واقف بوده‌اند: «چون نوبت سلطنت به آباقا خان رسید، پادشاه خاتون را خواستار شد و هدایا و تحف روان داشت. ترکان پادشاه خاتون را در زینتی هرچه تمامتر روانه درگاه کرد. پس از عقد ازدواج آباقا خان را به او علاقه خاص پدید آمد و بر دیگر خاتونان برتریش داد و این مواصلت سبب بقای سلطنت کرمان شد، چنانکه ترکان سی و اند سال پادشاهی کرد.» (آیتی، ۱۳۸۳: ۱۶۵) تاریخ شاهی یکی از پیامدهای اصلی ازدواج پادشاه خاتون با آباقا خان را سرکوب مخالفان دانسته است (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵: ۲۲۷). چهارمین عامل در قدرت و ثروت ترکان خاتون حکومتداری هوشمندانه وی بود. عده‌ای حتی موفقیت قطب‌الدین را مدیون سیاست همسر ترکان خاتون می‌دانند. وزیری نوشته: «هر اقبالی که در سفر و حضر او را استقبال نمود به یمن رای و رویه و کفایت منکوحه‌اش ترکان خاتون بنت براق بود» (وزیری، ۱۳۹۳: ۴۴۳). این همه به ترکان خاتون اجازه داد که دست به توسعه ظاهری و انسانی شهر بردسیر بزنند، به طوری که در همین دوره بردسیر به شهری چندقومیتی تبدیل شد.

۳-۳. بردسیر، شهری چندقومیتی

ترکان خاتون بعد از فوت سلطان قطب‌الدین مدرسه و مجموعه‌ای را که او شروع کرده بود به اتمام رساند. پیش از این سلطان قطب‌الدین ساخت مدرسه قطبیه را شروع کرده بود. ترکان خاتون بعد از مرگ او به تکمیل مدرسه قطبیه یا مقدسه پرداخت. از آن جایی که وی عصمة‌الدین لقب داشت، بعدها مدرسه به اسم او به مدرسه عصمتیه معروف شد. این مدرسه یکی از مدارس بزرگ و مجهز کرمان بود که در هر صفه‌ای از

آن استادی به تدریس مشغول بود. آمده است: «خداوند ترکان می‌خواست که هرچند زودتر مدرّسان را در مدرسه اجلاس کند تا ائمه تلامیذ بر تحصیل مواظبت و مئابرت نمایند و به تضییع و تعطیل روزگار نگذرانند، اندرون صفه‌ها را فرمود به کاه‌گل اندایش کردن ... و به خطوط لاجورد و زر آرایش دادن» (تاریخ شاهی قراختائیان، ۲۷۳).

ساخت و تکمیل این مدرسه بزرگ، که به تمام امکانات آموزشی و رفاهی مجهز بود، اندیشمندان، مدرّسان و طالبان علم بسیاری را به این شهر کشاند. گفتیم که در هر صفه‌ای از آن عالمی مشغول به تدریس بود. مولانا تاج المله و الدین زوزنی، ملک المناظرین نجم‌الدین عمر کرمانی، شیخ الشیوخ توران‌پشتی از جمله کسانی بودند که از اقصادی نقاط ایران آن روز با زن و فرزند به کرمان آمده بودند، در این مدرسه تدریس و تعلیم می‌دادند و وعظ می‌کردند (تاریخ شاهی، ۱۷۷). غیر از آنها، عالمان معروف دیگری از ماورالنهر، خراسان، تبریز، یزد و شیراز به کرمان آمدند، مدتی طولانی در بردسیر ساکن شدند و از خوان کرم این خاتون سیاست‌مدار بهره بردند. برخی از معروف‌ترین عالمانی که روی به کرمان آوردند عبارتند از: صلاح‌الدین حسن بلغاری، سعید باخرزی، حافظ المله و الدین نسفی (۶۷۵ هـ)، ابوالحسن علی یزدی، رفیع‌الدین ابهری، شمس‌الدین محمد شاه جعفر، عزالدین کیشی، برهان‌الدین برهان‌شاه، برهان‌الدین بن الخلیل کرمانی، برهان المله و الدین الحویزی، ظهیرالدین حنفی و غیرهم (منشی کرمانی، ۱۳۹۴: ۵۸ - ۶۴).^(۳) برای هر یک از مدرّسان مدرسه عصمتیه، ترکان خاتون درآمدی از اموال خویش را وقف کرده بود که آنها بتوانند با کمال آسایش و فراغت به کار تعلیم و تعلم بپردازند. البته فقط مدرّسان نبودند که از اموال اوقاف ترکان خاتون بهره می‌بردند، بلکه امامان مساجد، مؤذن‌ها، پزشکان و کارگران مدرسه و مجموعه قبه سبز از اوقاف وی سود می‌بردند.

غیر از مدرسه، ترکان خاتون در بردسیر، بیمارستان (دارالشفاء)، مساجد، مدارس، خانقاه، باغ‌ها و کاروانسراهای بسیاری نیز بنا کرد و برای هر کدام از آنها موقوفاتی معین کرد. در تاریخ شاهی آمده است که ترکان خاتون بعد از پایان کار مدرسه، «دیگر اهمّامی تمام در ترتیب دارالشفاء و ساختگی آن از ادویه و اشربه و معاجین و دیگر مرکبات داشت، در سال ششصد پنجاه نه از عمارت آن فراغی روی نمود» (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵: ۱۷۷). در محرم سال ۶۶۰ هجری، قریه‌ها، آبادی‌ها و نخلستان‌های مختلفی را وقف آن نمود و حتی دستمزد کارکنان در آن بیمارستان را نیز مشخص کرد. «در وقف‌نامه چنان شرط فرموده است که طبیبی حاذق که به مداواة و معالجت امراض و اسقام درین

دارالشفاء مبارک قیام نماید و شرایط ملازمت به جای آورد ... و مشرفی که به محافظت دخل و خرج قیام نماید ... یک نفر استاد عطار داروشناس که هر ادویه که طبیب را در علاج بیماران به کار آید و طلب دارد بخرد و به دارالشفاء رساند، و اگر دارویی یافت نشود بدل آن به دست آورد، ... و سه نفر خادم که مقیم دارالشفاء باشند و به انواع خدمات درین موضع ایستادگی نمایند ...» (تاریخ شاهی، ۱۷۸-۱۷۹).

افزایش امکانات عمومی و مناسبات دقیقی که برای اداره آنها تنظیم شده بود بردسیر را به مقصد مهاجران بسیاری تبدیل کرد. مردمان بسیاری از هر قشری روی به سوی بردسیر و دربار ترکان خاتون آوردند. علماء، شاعران، نویسندگان، تاجران، غلامان و کنیزان از هر نژاد (تاریخ شاهی قراختانیان، ۴۲۴) از جمله گروه‌هایی بودند که منابع از مهاجرت آنها به مصر بردسیر نوشته‌اند. کثرت مهاجرین حتی در قیمت آب و زمین نیز تأثیر گذاشت. جمعیت بردسیر در دوره ترکان خاتون به اندازه‌ای افزایش یافت که سهم آب «فرمیتن» و «بعلیاباد» به قیمت گزاف سیصد چهارصد دینار زر رکنی خرید و فروش می‌شد (تاریخ شاهی، ۱۷۵-۱۷۶). از خرید و فروش آب و زمین به قیمت گزاف، حکومت بیش از پیش ثروتمند می‌شد و توانایی انجام کارهای عمرانی جدید در بردسیر و شهرهای اطراف بود. در دوره ترکان خاتون آن قدر در کرمان ثروت وجود داشته است که آن طور که مؤلف گمنام تاریخ شاهی نوشته است، ترکان خاتون می‌توانسته از سود حاصل از قنادخانه، هزینه‌های ساخت مدرسه و دارالشفاء را تأمین کند. «و چندان توفیر از قنادخانه حاصل می‌آمد که اکثر وجوه عمارت مدرسه و دارالشفاء از آن ساخته می‌شد، و این امور جزوی جهت آن مفصل می‌گردد تا دیگر امور بر طریق اجمال بدین مقیاس تطبیق دهند و بدین وضع و اساس تلفیق کنند» (تاریخ شاهی، ۱۷۶).

البته ثروت واقعی بردسیر از دیگر قصبه‌ها و مدینه‌ها تأمین می‌شد. وابستگی بردسیر به واحدهای دیگر به چندین صورت بود: یکی درآمدهای مستقیمی بود که به اسم باج و خراج از شهرهایی که حاکمان غیر قراختائی در آن حکومت می‌کردند، دیگری ثروت موقوفات بسیاری بود که پادشاهان قراختائی، به ویژه ترکان خاتون و پادشاه خاتون، وقف کرده بودند و در جای جای ایالت کرمان قرار داشتند.

براق حاجب، رکن‌الدین، قطب‌الدین، ترکان خاتون، جلال‌الدین سیورغتمش و پادشاه خاتون همگی توانستند از گرمسیرات کرمان و مدینه‌های مهمی چون جیرفت، رودبار، کیچ و مکران و هرمز باج و خراج بگیرند و با خود به بردسیر بیاورند و در این شهر خرج

محافل علمی و ادبی کنند. درمورد رکن‌الدین آمده که وی به سراسر کرمان، به‌ویژه گرمسیرات، لشکرکشی می‌کرد و اموال بسیاری را به دست می‌آورد. وی اموالی را که به دست می‌آورد به علما، ائمه، مشایخ، سادات و بزرگان کرمان فضل و بخشش می‌کرد، بخشی را نیز صرف خرید و فروش و ساخت و ساز کاروانسرا، خانقاه و کارهای عام‌المنفعه در شهر بردسیر می‌نمود (منشی کرمانی، ۴۲). کاملاً قابل پیش‌بینی است که از این بخشش‌ها چه جمعیتی در سودای رفاه به بردسیر سرازیر شده است. در زمان ترکان خاتون نیز ملوک هرمز همچنان باج و خراج سالیانه خود را می‌پرداختند و علاوه بر این، گاهی مال و منالی را به صورت پیشکش به دربار ترکان خاتون به بردسیر ارسال می‌کردند. خراج هرمز در زمان ترکان خاتون سالیانه مبلغ صد هزار دینار رکنی تعیین شده بود که به دارالملک فرستاده شود (تاریخ شاهی قراخانیان، ۴۰۱). جلال‌الدین سیورغتمش نیز در ۶۹۱ هـ به گرمسیرات و رودبار لشکرکشی کرد. به محض آگاهی از هرج و مرج سیاسی هرمز بلافاصله به آنجا رفت. مسعود پسر رکن‌الدین قلهانی نیز «از راه رعب و استشعار اموال فراوان را فدای خود ساخت و مبلغ صد و شصت هزار دینار اسدی که درین وقت پانصد هزار دینار رایج بود مشغوع بزواهر جواهر و لآلی خوشاب و خیار دواب و علایق نفایس ببارگاه سلطنت فرستاد» (منشی کرمانی، ۸۹). جلال‌الدین سیورغتمش به‌خوبی از اوضاع آشفته هرمز بهره برد و جز خراج سالانه، خراج معوقه را نیز گرفت و مستقیماً به کاخش در بردسیر منتقل کرد. بعد از جلال‌الدین سیورغتمش، پادشاه خاتون ملک رکن‌الدین مسعود را از حکومت هرمز عزل و به درگاه فراخواند و به جای آن بهاء‌الدین ایاز را جانشین وی ساخت. معلوم نیست که بر سر اموال رکن‌الدین مسعود چه آورده و چه میزان باج و خراج برای این انتقال قدرت از بهاء‌الدین ایاز گرفته است. اما با توجه به خشونت پادشاه خاتون درباره برادرش جلال‌الدین سیورغتمش و اموال بسیاری که از وی تصاحب کرد، می‌توان گفت که از بهاء‌الدین ایاز نیز ثروت کلانی را به دست آورده است. در همین سال هاست که بهاء‌الدین ایاز برای رهایی از مداخلات و نفوذ کرمان از هرمز بری به هرمز بحری مهاجرت کرد (The Travels of Pedro Teixeira, 160).

یکی دیگر از منابع بردسیر باج و خراج سیرجان بود که از ملوک شبانکاره دریافت می‌شد. براق حاجب پس از استقرار در بردسیر سعی کرد تمام قصبه‌ها و مدینه‌هایی را که در قلمروی ایالت پهناور کرمان قرار داشتند زیر تسلط یا نفوذ خود درآورد. یکی از

این قصبه‌های مهم سیرجان و توابع بود که ملوک شبانکاره بر آن حکومت می‌کردند. براق در ۶۲۲ هـ به طارم لشکر کشید و قلعه آن را گرفت و البته خرابی بسیاری در آن شهرها ایجاد کرد. مبارزه براق حاجب و مبارزالدین شبانکاره‌ای راه به جایی نبرد و در نهایت تن به مصالحه دادند، به شرط اینکه ولایت سیرجان به حساب کرمان اما در اختیار ملوک شبانکاره باشد و شبانکارگان «هر سال مبلغ ده هزار دینار به دیوان براق حاجب رسانند» (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۵۳). رکن‌الدین و قطب‌الدین نیز در زمان حکومت خویش سعی کردند، فارغ از باج و خراج، سیرجان را از دست ملوک شبانکاره بگیرند که میسر نشد، تا اینکه نوبت به ترکان خاتون رسید. به هر حال، بردسیر با ثروت سرازیر شده از ملوک کیچ و مکران، باج و خراج ملوک هرمز و سیرجان و البته موقوفات بسیار پادشاهان قراختائی در جای‌جای این ایالت پهناور به آن به قبله شاعران، ادیبان و عالمان کرمان و حتی ایالت‌های همسایه تبدیل شد.

خوشبختانه منابع اسم بسیاری از شهرها و روستاهایی را که وقف ابنیه، مدارس، مساجد، دارالشفاه و دیگر کارهای عام‌المنفعه بوده‌اند با ذکر جزئیات بیان کرده‌اند. در موقوفات ترکان خاتون، بیش از بیست ده نام برده شده است که او برای تأمین هزینه‌های مدرسه مقدسیه و دیگر بناهای بردسیر وقف نموده بوده است. بسیاری از این دیه‌ها و موقوفات بناهای موجود در بردسیر صدها کیلومتر آن طرف‌تر و در شهرهای دیگر کرمان قرار داشتند که درآمد آنها به بردسیر می‌آمد و در بردسیر هزینه می‌شد. این روستاها و قریه‌ها در مدینه‌های انار، راور، خبیص، زرنه، رودان، رودبار و جیرفت و غیره قرار داشتند (تاریخ شاهی قراختائیان، ۴۲۰-۴۳۸). بنابراین، نه تنها قصبه‌ها و مدینه‌ها در خدمت مصر بردسیر بودند، بلکه روستاهای بسیاری در جای‌جای کرمان در خدمت دارالملک بردسیر قرار داشتند. این مسئله تأکیدی بر پیوند و وابستگی مصر به قصبه‌ها، مدینه‌ها و قریه‌های اقلیم خویش است که در *احسن‌التقاسیم* به آن پرداخته شده است.

در حالی که بردسیر در دوره قراختائیان از ثروت دیگر شهرهای کرمان استفاده می‌برد و به شهری بزرگ تبدیل می‌شد، برخی از شهرهای کرمان، به‌ویژه شهرهای جنوبی و گرمسیرات، چندان استفاده‌ای از ارتباط با دارالملک نبردند. به عبارت دیگر، در دوره قراختائیان، ارتباط مصر بردسیر با قصبه‌ها و مدینه‌ها بیش از آنکه به نفع همه شهرها باشد، تا حد زیادی ارتباطی یک‌سویه و به نفع بردسیر بود. بردسیر از ملوک هرمز،

ملوک شبانکاره، بلوک اربعه، سیرجان و برخی شهرهای دیگر باج و خراج می‌گرفت، اما در مقابل برای شهرهایی که زیر سلطه ملوک هرمز، ملوک شبانکاره و غارت‌های مداوم قبایل عرب و نکودریان قرار داشتند کاری نمی‌کرد. منابع تاریخ کرمان مملو است از هجوم قبایل نکودریان و قراواناس به گرمسیرات کرمان از خبیص در شرق، هرمز و رودبار در جنوب و قصبه بزرگ سیرجان و ارزوئیه در غرب (تاریخ شاهی قراختائیان، ۱۳۹۰: ۳۸۲، ۴۳۹؛ گابریل، ۱۳۸۳: ۱۶۵؛ Marco Polo's Travels, 58). ملوک هرمز از هرمز به جزیره جرون مهاجرت کردند و رابطه آنها بیش از پیش با کرمان گسسته شد. قمادین جیرفت از قرن هفتم دیگر نتوانست اهمیت پیشین خود را بازیابد. بلوک اربعه (بم، نرماشیر، نسا و ریگان) به تدریج اهمیت اقتصادی و تجاری و ارتباطی خود را در مناسبات داخلی و خارجی کرمان از دست داد و برخی از آنها به شهرهایی درجه دو تبدیل شدند. همین وضع برای خبیص در شرق رخ داد. همه این مسائل به سبب عدم توجه دارالملک بردسیر به مسائل امنیتی، اعزام سپاه و نظارت درست بر شحنة‌ها و مأموران مالیاتی بود. بنابراین، این شهرها یا از غارت و چپاول نکودریان و لشکر قراواناس در عذاب بودند یا باید به شحنة‌ها و مأموران مالیاتی باج و خراج می‌دادند. نتیجه این وضع زوال تدریجی بسیاری از قصبه‌ها و مدینه‌های اطراف کرمان به قیمت رشد و توسعه بردسیر بود.

۴. نتیجه

در حالی که اکثر قصبه‌ها و مدینه‌های کرمان در گوشه و کنار ایالت درگیر ناامنی، بی‌ثباتی و ظلم شحنة‌ها و مالیاتگیران دولتی بودند و همچون دژی نظامی برای حفاظت از بردسیر نقش خود را ایفا می‌کردند، مصر یا دارالملک بردسیر به توسعه ظاهری، اقتصادی و فرهنگی خویش ادامه می‌داد. اکثر حاکمان قراختائی کرمان برای دور نماندن از محبوبیت شهرسازی، جدا از کاخ و بارگاه خویش، هر کدام دست به ساخت عمارتی عام‌المنفعه نیز زدند. وزیران و بزرگان حکومتی نیز در کنار عمارت خویش، کم و بیش دست به عمارت‌سازی زدند. کاروانسراهایی که در زمان ترکان خاتون در بردسیر ساخته شد، بیشتر در خارج از شهر گواشیر و در کنار محله‌های بیرونی شهر بودند. یکی از این کاروانسراها رباط کنار خندق در بیرون شهر گواشیر بر طریق محله شاه‌یجان بود (تاریخ شاهی، ۲۷۹). در نخبه الدهر درباره ایالت کرمان آمده: «پانصد و چهل مسجد و منبر دارد که در آنها خطبه می‌خوانند» (دمشقی، ۲۷۷). می‌توان حدس زد که درصد بالایی از این مسجدهای دارای منبر در همین شهر بزرگ، درسی و چندقومیتی بردسیر بوده است.

این‌ها همگی نمونه‌هایی از توسعه شهر بردسیر در دوره قراختائیان کرمان است. تمرکز امکانات رفاهی و درآمدی جمیعت بسیاری را برای کار، زندگی و پیشرفت در عرصه علم و فرهنگ به بردسیر کشاند و شهر بیش از پیش توسعه و گسترش یافت و در نهایت بردسیر دوره ترکان خاتون و پادشاه خاتون، به شهری بزرگ، چندقومیتی و چندفرهنگی تبدیل شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته در کتاب (ص ۶۸) تنها از ۶۲ قصبه اسم برده شده است.
۲. در اینکه چه کسی لقب قتلغ‌خانی را به وی داده، منابع اتفاق نظر ندارند. تاریخ وزیری نوشته لقب قتلغ‌خانی را از خان مغول و لقب قتلغ‌سلطانی را از مستنصر بالله گرفته است (وزیری، ۱۳۹۳: ۴۳۴). باستانی پاریزی در حاشیه همین منبع نوشته است که لقب قتلغ‌سلطانی را سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه به او داده بوده است.
۳. منشی کرمانی درباره خیل عظیم دانشمندان و بزرگانی که در این زمان به بردسیر آمده‌اند نوشته است: «اگر بذكر كبراء علما و عظماء فضلا و هنروران نامور و دانشوران فضیلت گستر که بدان وقت در کرمان مجتمع بودند، از غریب و شهری، مشغول شوم بتطویل انجامد و از غرض بازمانم و از سیاق کتاب دور افتم.» (منشی کرمانی، ۱۳۹۴: ۶۴)

منابع

- ابن فقیه همدانی، ۱۳۴۵، *مختصر البلدان*، ترجمه ج. مسعود، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- اصطخری، ابراهیم بن محمد، ۱۹۲۷، *مسالك الممالك*، اصطخری، لیدن.
- افضل‌الدین کرمانی، ابوحامد، ۱۳۲۶، *تاریخ افضل یا بدایع الازمان فی وقایع کرمان*، تصحیح مهدی بیانی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۲۵۳۶، *عقد العلی للموقف الاعلی*، تصحیح علی‌محمد عامری نائینی، تهران، روزبهان.
- آیتی، عبدالمحمد، ۱۳۸۳، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تاریخ شاهی، ۲۵۳۵، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- تاریخ شاهی قراختائیان، ۱۳۹۰، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، علم.
- حافظ ابرو، ۱۳۷۸، *جغرافیای حافظ ابرو*، جلد سوم، تصحیح صادق سجادی، تهران، میراث مکتوب.
- دمشقی، محمد بن ابی‌طالب، ۱۳۸۲، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمه حمید طبیبیان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی، ۱۳۸۱، *مجمع الانساب*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران، امیرکبیر.
- قزوینی، زکریا بن محمد، ۱۳۷۳، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه میرزا جهانگیر قاجار، تهران، دانشگاه تهران.
- گابریل، آلفونس، ۱۳۸۳، *مارکوپولو در ایران*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

لسترنج، گای، ۱۳۹۰، *جغرافیای تاریخی خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، علمی و فرهنگی.
مستوفی، حمدالله، ۱۳۸۸، *ظفرنامه*، جلد ششم، تصحیح پروانه نیک‌طبع، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مقدسی، محمد بن احمد، ۱۴۱۱، *احسن‌التقاسیم*، قاهره.

_____، ۱۳۸۵، *احسن‌التقاسیم*، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، کومش.

منشی کرمانی، ناصرالدین، ۱۳۹۴، *سمط‌العلی للحضرة العلیا*، تصحیح مریم میرشمسی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

وزیری، احمد علی، ۱۳۹۳، *تاریخ کرمان*، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، علم.

_____، ۱۳۸۳، *جغرافیای کرمان به ضمیمه رساله دهات کرمان*، تصحیح و تحشیه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، علم.

یاقوت حموی، ۱۳۸۳، *برگزیده مشترک یاقوت حموی*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ابن سینا.

یوسفی‌فر، شهرام، ۱۳۹۰، *شهر و روستا در سده‌های میانه تاریخ ایران*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Masefield, J., 1908, *Marco polo's Travels with an introduction*, London, J. M. Dent & Sons.

The Travels of Pedro Teixeira, trans. by William F. Sinclair, London.

کارکردشناسی نخل در آیین نخل‌گردانی از منظر حفاظت از گنجینه‌های فرهنگی ایران^۱

عادله محتشم^۲

دانشجوی دکتری حفاظت و مرمت اشیاء فرهنگی - تاریخی

صمد سامانیان

دانشیار دانشگاه هنر تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۸/۱۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۱۱/۲۰

چکیده

آیین‌ها از مهم‌ترین کنش‌ها و ارجمندترین میراث‌های انسانی برجامانده و جاری در جوامع هستند. نخل‌گردانی، آیین کهن ایرانی که با ورود اسلام به ایران در ادامه حیات خویش، رنگ و بوی شیعی به خود گرفته، آیینی همچنان زنده و پویا و گنجینه‌ای غنی برای شناخت بخشی از فرهنگ ایرانیان است. اشیاء از ملزومات و اجزاء اساسی برگزاری بعضی از این آیین‌ها هستند. نخل‌ها، اشیاء محوری در برگزاری آیین نخل‌گردانی، به عنوان آثار فرهنگی و تاریخی و بخشی از میراث ملموس و منقول، اشیائی ارجمند و شایسته حفاظت و احترامند. پیش‌درآمد این حفاظت، شناخت ویژگی‌ها، ارزش‌ها و کارکردهای این آثار است. هدف از این پژوهش شناخت کارکردهای نخل به عنوان یک شیء آیینی در آیین نخل‌گردانی است. مواد پژوهش با استناد به منابع مکتوب، مشاهدات میدانی و مصاحبه فراهم شده است و یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نخل در جایگاه یک شیء آیینی و به عنوان یک اثر فرهنگی، دارای کارکردهای اعتقادی، نمادین و یادمانی بوده و انتقال‌دهنده دانش بومی و حامل سنت‌ها و آداب سنتی است.

واژه‌های کلیدی: آیین‌های ایرانی، نمادپردازی شیء آیینی، نخل، نخل‌گردانی.

۱. این مقاله برآمده از رساله دکتری عادله محتشم، «با عنوان تبیین رویکردهای نظری در حفاظت از اشیاء آیینی در آیین‌های زنده مبتنی بر ارزش‌شناسی، مطالعه موردی: نخل در آیین نخل‌گردانی در حوزه جغرافیایی - فرهنگی کویر یزد» به راهنمایی دکتر صمد سامانیان در دانشگاه هنر تهران است.

adele.mohtasham@gmail.com

۲. رایانامه نویسنده مسئول:

مقدمه

آیین‌ها بازتاب‌دهنده و دربردارنده‌ی بسیاری از مؤلفه‌های فرهنگی و بخشی از میراث ناملموس یک جامعه هستند. آیین در جایگاه کنشی انسانی، نمادین، جمعی و تکرار شونده، در زندگی انسان امروز، که به سوی دور شدن از معنای امور و درآمدن بیش از پیش به جسم و کمیت امور سیر می‌کند، نقش روشنی دارد. کاربرد اشیاء در بیشتر آیین‌ها امری نهاده بوده و گاه برخی آیین‌ها پیرامون محور یک شیء برگزار می‌گردند: مانند آیین نخل‌گردانی در گستره جغرافیایی و فرهنگی کویر مرکزی ایران، آیین قالی-شویان در مشهد اردهاال کاشان و آیین اسب چوبی در سبزوار. آیین نخل‌گردانی در جایگاه آیینی زنده و همچنان پویا، یکی از آیین‌های بزرگ نزد شیعیان ایران است. این آیین، که در آن نخل در جایگاه شیء آیینی حضور دارد، آیینی کهن و یادواره‌ای برای امام حسین است. اما نخل که در آغاز تنها سازه‌ای چوبی برای برگزاری آیین به نظر می‌رسد، در جایگاه یک شیء آیینی، حامل ارزش‌ها و مفاهیمی است که کارکردهای گوناگون به آن می‌بخشند و آن را تبدیل به گنجینه‌ای می‌سازند. این پژوهش از منظر پاسداشت گنجینه‌های فرهنگی و مذهبی به مطالعه و شناخت کارکردهای نخل در جایگاه یک شیء آیینی پرداخته است. از آنجا که جامعه امروز کمتر پذیرای حضور و تداوم آیین‌ها بوده و به تبع آن اشیاء آیینی نیز در معرض آسیب‌های مادی و معنوی هستند، مطالعه در معانی، ارزش‌ها و کارکردهای اشیاء آیینی در آیین‌های گوناگون ضرورت می‌یابد. شناخت کارکردهای نخل، افزون بر اینکه راهی به سوی شناخت و حفظ اندیشه‌های شیعی می‌گشاید و به شناخت بیش از پیش و حفظ بخشی از آداب و رسوم جامعه آیین‌ورز منتج می‌گردد، اولین قدم برای شناخت و حفاظت از کالبد نخل، به عنوان یک شیء فرهنگی با هویتی تاریخی، نیز هست. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است: نخل به عنوان یک شیء آیینی در آیین نخل‌گردانی حامل چه کارکردهایی است.

بخش بزرگی از اطلاعات درباره آیین نخل‌گردانی و کمابیش تمامی اطلاعات مربوط به نخل، دانش بومی ساخت آن، آداب و کنش‌های سنتی آیین‌ورزان و استادکاران نخل‌ساز و دیگر اطلاعات پیرامون کالبد آن بخشی از سنت شفاهی جامعه آیین‌ورز بوده و کمتر به صورت مکتوب در دست است. این اطلاعات از استاد به شاگرد منتقل و حفظ شده‌اند. آنچه به صورت مکتوب در دست است، بیشتر به شکل برداشت‌های جنبی در کنار مطالعات وابسته به آیین نخل‌گردانی است که می‌توان نکته‌هایی درباره‌ی نخل‌ها از آن‌ها درک و دریافت نمود. سنت شفاهی یکی از مهندترین راه‌های حفظ و انتقال آموزه‌های سنتی است (مزروعی، ۱۳۶۳: ۱۳). به همین سبب مطالعات میدانی و گفتگو با آگاهان بایسته بود. برای گفتگو، نگارندگان از محضر پنج تن از سازندگان نخل، استاد عباس مجاور^(۱)، استاد علی‌اکبر ابویی مهریزی^(۲)، حسن خیراندیش^(۳)، مسعود شاهدی^(۴)، و محمد مهدی طهرانی^(۵) بهره برده‌اند. مطالعات

میدانی نیز در یزد، به‌ویژه در محلات لب خندق، فهادان، مریم‌آباد، شاه ابوالقاسم، چهار منار، کوچه بیوک، وقت و ساعت، و بازار نو، انجام گرفته است. لازم به بیان است که نخل‌گردانی آیینی است که پژوهشگران آن را از آن گستره جغرافیایی و فرهنگی کویر ایران می‌دانند و بر این باورند که در هیچ شهری مانند شهر یزد این آیین با جدیت و اشتیاق پیگیری و برگزار نمی‌گردد (بلوکباشی، ۱۳۸۰؛ آیتی، ۱۳۱۷: ۲۴۴-۲۴۸). از این روی این پژوهش بر روی نمونه‌های موجود در شهر یزد متمرکز شده است.

مطالعات و پژوهش‌های علمی درباره‌ی ماهیت آیین‌ها و گونه‌های آن امری کمابیش تازه است. درباره‌ی آیین نخل‌گردانی نیز چنین است. پیتر چلکوفسکی، که چندین سال در ایران به مطالعه در باب آیین‌های سوگواری در محرم و به‌ویژه تعزیه پرداخته، از نخستین کسانی است که افزون بر پژوهش در آیین نخل‌گردانی نگاهی به شیء آیینی نخل داشته و نخستین نوشته‌های وی در این زمینه در سال ۱۹۷۹ م به چاپ رسیده است. او همچنین در کتاب تعزیه و دیگر آیین‌های شیعی (Chelkowski, 2010) گفتارهایی را پیرامون چرایی و چگونگی آیین نخل‌گردانی مطرح کرده و اشاره‌هایی نیز به ساختار نخل داشته است. علی بلوکباشی مطالعات ارزنده‌ای درباره‌ی آیین با توجه به رواج آیین‌هایی چون تابوت-گردانی در ایران باستان انجام داده، و افزون بر بررسی‌های تاریخی، نخل‌گردانی را در گستره‌های جغرافیایی و فرهنگی گوناگون، مطالعه نموده و اشاره‌هایی به ساختار نخل داشته است (بلوکباشی، ۱۳۸۹؛ ۱۳۸۰). این مطالعات از نخستین پژوهش‌های علمی درباره‌ی آیین نخل‌گردانی در ایران هستند. در سال‌های اخیر پژوهش‌های دیگری در قالب مقاله، پایان‌نامه و کتاب به چرایی و چگونگی این آیین، بیشتر از چشم‌انداز انسان‌شناسانه و نمادشناسانه، پرداخته‌اند (ک. منبع). تمامی این پژوهش‌ها پیرامون ماهیت آیین نخل‌گردانی شکل گرفته‌اند. پژوهشی که به شکل ویژه به نخل در جایگاه شیء آیینی، مطالعه در ساختار و کالبد آن، روش‌های ساخت، شناخت ارزش‌ها یا کارکردشناسی آن پرداخته باشد به نظر نویسندگان نرسیده است.

۱. نخل و نخل‌گردانی

نخل‌گردانی از آیین‌های مهم شیعیان ایران در سوگواری امام حسین است که ریشه‌هایش را در ایران پیش از اسلام و در سوگ سیاوش جستجو نموده‌اند (فرمکین، ۱۳۷۲: ۱۲۲-۱۲۴؛ حصوری، ۱۳۷۸: ۱۰۶). حصوری می‌گوید که حمل تابوت تمثیلی در آیین سوگ سیاوش در مراسم سال‌مرگش نشان می‌دهد که این آیین در سراسر آسیای میانه اهمیت داشته است. با درآمدن اسلام به ایران، برخی رفتارها، رسوم و آیین‌های ایرانی که با انگاره‌های اجتماعی و فرهنگی تازه معارض نبودند، با دگرگونی‌هایی در صورت و معنا و درآمیختن با مایه‌های اسلامی به حیات اجتماعی خود ادامه دادند (بلوکباشی، ۱۳۸۹: ۴۳۲-۴۴۲). با شهادت امام

حسین (ع)، او پیام‌آور رستگاری و آزادگی برای شیعیان شد و نخل‌گردانی رنگ و بوی شیعی به خود گرفت و در درازنای تاریخ تا امروز تداوم یافت.

برخی ریشه‌های این آیین را مربوط به دوره صفوی می‌دانند. از آن میان می‌توان به دیدگاه عبدالحسین آیتی (آیتی، ۱۳۱۷: ۲۴۴) و دیدگاه شریعتی (شریعتی، ۱۳۳۳) اشاره نمود. با این همه، برخی پژوهشگران در پژوهش‌های تخصصی خود در این زمینه، افزون بر اشاره به کهن بودن این آیین، صفوی بودن آغاز این آیین را درست ندانسته، شکل امروزی این آیین را از دوره صفوی می‌دانند (بلوکباشی، ۱۳۸۸: ۴۳۳) و معتقدند ریشه صورت‌های نخستین این آیین در ایران پیش از اسلام بوده و نشانه‌هایی از برگزاری این آیین از دوره آل‌بویه نیز در دست است (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۶).

درباره گستره جغرافیایی و فرهنگی نخل‌گردانی باید گفت این آیین در ایران متعلق به مناطق مشخصی است. بلوکباشی این آیین را از آن گستره فرهنگ کویری و شهرها و آبادی‌های کویرنشین و حاشیه‌ی کویر ایران می‌داند و بر این باور است که در این گستره نیز نخل‌گردانی بیشتر در یزد، تفت، نائین، ایبانه، کاشان، میبد، سمنان، زواره و آبادی‌های پیرامون آن‌ها اهمیت بسیار یافته است (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۵۷). وی به تهران نیز در جایگاه دوم اهمیت اشاره می‌کند (همو، ۸۳). چلکوفسکی نیز این آیین را مربوط به شهرها و روستاهای حاشیه‌ی کویر مرکزی بزرگ ایران از سمنان و دامغان به سمت قم، کاشان، خور، بیابانک، زواره، اردستان و نائین می‌داند (Chelkowski, 2008).

در بسیاری از آیین‌ها، اشیاء جایگاه و نقش ویژه‌ای می‌یابند. آنچه در کنوانسیون صیانت از میراث فرهنگی ناملوس (پاریس، ۲۰۰۳ م) آمده است می‌تواند تعریفی پایه‌ای و کلی‌نگر از شیء آیینی باشد. از دیدگاه این کنوانسیون، اشیاء آیینی ابزارها، اشیاء و مصنوعات هستند مرتبط یا وابسته به آیین‌ها که در آیین‌ها به کار می‌روند و به دست یک جامعه انسانی مشخص به‌عنوان میراث فرهنگی به رسمیت شناخته می‌شوند. در آیین نخل‌گردانی، شیء آیینی همان نخل است.

مطالعه‌ای گزیده در آیین‌هایی که اشیاء در آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند نشان می‌دهد که اشیاء در آیین‌ها از چشم‌انداز جایگاه، یا (الف) نقش محوری در برگزاری آیین دارند، بدین معنا که در روند آیین مرکزیت می‌یابند و نقطه‌ای برای گرد آمدن و آیین‌ورزی آیین ورزان هستند؛ (ب) در برگزاری آیین‌ها بدون نقش محوری کاربرد می‌یابند. اشیاء محوری در آیین‌ها همواره کارکرد نمادین داشته و گاه کاربردی جز نمادین بودن نیز دارند. در مقابل، اشیائی که نقش محوری در آیین‌ها ندارند، الزاماً نمادین نیستند و ممکن است کارکرد نمادین یا کاربردی جز آن داشته باشند. مثلاً می‌توان به قالی در آیین قالی‌شویان که شیئی محوری و نمادین است، و چق‌چقه‌های چوبی در آیین سنگ‌زنی یا چاق‌چاقه زنی، که اشیائی غیر محوری و کاربردی هستند، اشاره نمود. از این چشم‌انداز، نخل در گروه اول قرار می‌گیرد.

چرا که شیئی محوری و نمادین در برگزاری آیین نخل‌گردانی است، و برگزاری این آیین حول محور این شیء پا گرفته است.

نخل شیء یا دستگاهی (Richards, 1931: 164؛ رمضان‌خانی، ۱۳۹۶: ۳۵۱) یا هیكلی چوبی (آیتی، ۱۳۱۷: ۲۴۴) یا تابوت‌واره‌ای حجیم (بلوکباشی، ۱۳۸۰: ۴۱) است که حجم اصلی و سازه‌ای آن قالبی مکعب مربع و گاه مکعب مستطیل دارد و دو جبههٔ پسین و پیشین آن با دو صفحهٔ سَروَنما و مشبک پوشانده شده است. نخل دارای استخوان‌بندی ویژه‌ای است که فراخور کوچک یا بزرگ بودنش ساخته شده است از چوب بستی با یک کف‌بندی از چهار تا گاه بیش از بیست تیر چوبی، و چهار تا بیش از ده ستون چوبی، که این ستون‌ها در دو سوی درازا و پهنا با الوارهای چوبی مهار شده‌اند. بلوکباشی در وصف دو جبههٔ پسین و پیشین نخل‌ها به درستی تعبیر جناغی‌شکلِ سَروَنما و لب‌کنگرهای را به کار می‌برد.

نخل‌ها سراسر از چوب ساخته می‌شوند و برای ساخت پیوندهای آن (جز بخش‌هایی که روش کام و زبانه کارساز است) از میخ‌ها، گل‌میخ‌ها و بست‌های آهنی استفاده می‌شود. در روش اصیل ساخت نخل، از هیچ‌گونه چسبی استفاده نمی‌شود (مجلور، مصاحبه، ۱۳۹۶). چوب به کاررفته در ساخت نخل چوب چنار و گاه توت و گردو (به دلیل استحکام) برای پایه‌ها و دو صفحه‌ی سَروَنما، و چوب سپیدار (به دلیل انعطاف‌پذیری و بلندی الیاف چوب) برای کف‌بندی است که همچون حامل در دستان برندگان نخل قرار می‌گیرند (مجلور، مصاحبه، ۱۳۹۶؛ شاهدی، مصاحبه، ۱۳۹۶). این چوب‌ها از نواحی پیرامون یزد فراهم می‌شده است. نخل‌ها در اندازه‌های گوناگون ساخته می‌شوند و بزرگی و کوچکی آن‌ها به میزان پشتوانهٔ مالی تعیین‌شده (بیشتر وقف یا نذرشده) برای ساخت بستگی بسیار دارد. از میان نخل‌های کوچک، نخل خانهٔ امام حسینی‌ها، با بلندای نزدیک به دو متر و هفتاد سانتی‌متر، و نخل تکیه‌ی شاه ابوالقاسم، با بلندای نزدیک به چهار متر و هفتاد سانتی‌متر، و از میان نخل‌های بزرگ، نخل میدان امیر چخماق، با بلندای نزدیک به هشت و نیم متر (افشار، ۱۳۷۴: ۷۰۹) و نخل میدان شاه (بعثت امروزی)، به بلندای نزدیک به یازده متر (پروندهٔ ثبت ملی آیین نخل‌گردانی)، را می‌توان نام برد، همگی در یزد (نگاره‌های ۱ تا ۴).



نگارهٔ ۳: نخل میدان
نگارهٔ ۴: نخل میدان شاه
امیرچخماق، یزد (منبع: (بعثت امروزی)، یزد (منبع: نگارندگان).



نگارهٔ ۲: نخل تکیهٔ شاه
ابوالقاسم، یزد (منبع: (منبع: نگارندگان).



نگارهٔ ۱: نخل خانهٔ امام حسینی‌ها
در محله‌ی بازار نو، یزد (منبع: (منبع: نگارندگان).

۲. کارکردشناسی نخل در جایگاه شیء آیینی

نخل شیء مورد استفاده در آیین نخل‌گردانی است. برای شناخت کارکرد یک شیء، در آغاز فلسفه شکل‌گیری آن اهمیت می‌یابد. این نخستین کارکرد یک شیء است، هرچند پیرو آن، کارکردهای دیگر شکل می‌گیرند. برهان وجود شیء آیینی حضورش در آیین است. حضور نخل در یک آیین، که قصد از آن سوگواری برای یک انسان آزاده است، نخستین کارکرد نخل است. در نگاه آغازین، نخل یک شیء چوبی بازنمایاننده تابوت یا حامل پیکر امام حسین (ع) در آیین نخل‌گردانی است. این شیء به واسطه آن آزادی و حقیقت، که آیین بازتاب دهنده آن است، ذی‌روح می‌شود و در گذر زمان و در تعامل بیشتر و پیاپی با آیین‌ورز و فضا-مکان پیرامونی خود، این روح پرورش می‌یابد. این روح گردآمده‌ای از معانی و ارزش‌هاست. بدین‌گونه کارکردهای دیگر شکل می‌گیرند. هنگامی که به کنه وجودی آیین نخل‌گردانی می‌اندیشیم، فلسفه وجودی آن سوگواری برای شهادت یک انسان آزاده است، هرچند نباید از نظر دور داشت که فراتر از هر چیز، هدف غایی آیین‌ها رسیدن به آرامش است. این دستیابی به آرامش روحی و معنوی از جمله مهم‌ترین کارکردهای تمام آیین‌هاست (حصوری، ۱۳۸۴: ۶۸). این دستیابی به آرامش، ضمن برگزاری آیین و تعامل با شیء آیینی، به پیاپی حیات شیء انجامیده و با گذر زمان جایگاهی ویژه به شیء آیینی می‌بخشد که در سایه آن، شیء دارای کارکردهای دیگری در بستر جامعه‌ی آیین‌ورز و در تعامل با آیین‌ورزان می‌گردد.

۲-۱. کارکرد اعتقادی

والاثرین ارزش یک شیء آیینی ارزش اعتقادی آن است. شیء آیینی کالبدی است که اعتقاد و باور سازنده روح آن کالبد است. اشیای نمادین در مناسک و مراسم مذهبی پیوندی ژرف با اندیشه‌های دینی دارند. با کنار گذاشتن اندیشه اعتقادی نهفته در پس شکل‌گیری این اشیاء، هویت شیء را نادیده گرفته و آن را هویت‌زدایی کرده‌ایم. نخل‌ها از اساس نمادی از حامل پیکر یا تابوت یک انسان آزاده بوده‌اند. پیش از اسلام این انسان آزاده، بنا بر یک تفسیر سیاق‌و‌سبب بوده و پس از درآمدن اسلام به ایران و پس از آن با گسترش تشیع، این آیین رنگ شیعی به خود گرفته و تبدیل به نمادی از حامل پیکر امام سوم شیعیان امام حسین (ع) شده است. اگر این اندیشه در شکل‌گیری نخل و برگزاری آیین نخل‌گردانی را کنار بگذاریم، حتی اگر این شیء همچنان حامل ارزش‌هایی باشد، به گونه‌ای مسخ شده این دیگر ارزش‌ها را حمل می‌کند. بدین‌گونه نخستین کارکرد نخل‌ها، نقش آن‌ها در زنده نگاه داشتن اعتقاد آیین‌ورزان به حقانیت آزادی و ظلم‌ناپذیری است. نخل‌ها حاملان باور و اعتقاد گروهی از مسلمانان شیعه درباره‌ی آزادی امام حسین (ع) هستند. به واسطه این اعتقاد است که شیعیان این شیء را مقدس و محترم می‌دانند، برای بالا رفتن از آن در زمان نخل‌آرایی کفش‌ها را از پا درمی‌آورند و کودکانی را که برای بازیگوشی

از آن بالا می‌روند مؤاخذه می‌کنند. در یزد تقدس نخل تا آنجاست که اگر نخلی کهنه شود، آن را از بین نمی‌برند، بلکه نخل کهنه را روی تپه و یا جایی دوردست می‌گذارند تا خود به خود از بین برود.^(۶) برخی باورمندان هرگاه به نخل برسند، سلام می‌دهند و دست بر آن می‌سایند (مضان‌خانی، ۱۳۹۶: ۳۵۵). به دلیل استمرار و تداوم آیین‌های شهادت امام حسین و حضور نخل در برگزاری آن، این شیء ماهیتی یافته که وجودش، حتی بیرون از سازگان آیینی نخل‌گردانی، به یاد آورنده و نیروی محرکی در زنده نگاه داشتن اعتقاد به حقانیت امام است.

۲-۲. کارکرد نمادین

درباره معنای نماد در دین، فلسفه، زبان‌شناسی، هنر و زیباشناسی همداستانی فراگیری وجود ندارد. ترنر می‌گوید نماد پدیده‌ای است که بر پایه هم‌آوایی و توافق عام در جایگاه یک معرف طبیعی یا نمایانگر پدیده‌ای خاص، با آن پدیده ویژگی‌های مشابه داشته و یا در تصور و واقعیت با آن‌ها اشتراک دارد (Turner, 1973: 1101). از آن رو که نماد جایگزین چیز دیگری است، حامل و ناقل معناست. از دیدگاه پیرس نماد یعنی پدیده‌ای که بر چیزی دیگر رهنمون شده و آن را تداعی کند (Ducrot and Schaeffer, 1995). درباره همبستگی نماد و آیین ترنر می‌گوید نماد یک واحد اندوخته یا واحد بنیادین یا یک مولکول در رفتار آیینی، و کوچک‌ترین واحد ساخت ویژه در مجموعه یا ساختار آیین است (موریس، ۱۳۸۳: ۳۲۲). پیوستگی نماد و آیین‌ها را هم در اشیاء و ابزار مادی آیین و هم در کنش‌ها و رفتارها و ابزار معنوی آیین می‌توان دید. به عبارت دیگر، چنان که راپاپورت (Rappaport, 1999: 30) اشاره می‌کند، شکل و مفهوم در اجرای هر آیینی به هم پیوسته و جدایی‌ناپذیرند. با این رویکرد، نخل در جایگاه یک شیء آیینی یک نماد نیرومند است. در مرتبه‌ی نخست، نخل نمادی از تابوت امام حسین (ع) است. فراتر از این، همان‌گونه که بیان شد، ریشه این آیین را شاید بتوان در سوگواری سیلوش در ایران پیش از اسلام جستجو نمود. پس نخل را باید نمادی از حامل پیکر یک انسان آزاده کشته‌شده برای حقیقت (شهید) دانست. در کنار این اصلی‌ترین جنبه‌ی نمادین نخل، نگاه به شکل نخل خود راهنمایی گویاست. دو جبهه یا دو نمای اصلی نخل یادآورنده‌ی درخت سرو است و سرو در ایران نماد آزادی بوده است. اسلامی ندوشن، به هنگام بحث از نخل و نخل‌گردانی، بهروشنی می‌گوید که نخل بسیار به درخت سرو مانند است و سرو در فرهنگ عامه یعنی جاودانگی و رشادت و آزادی. اما با گذر سالیان و برگزاری آیین نخل‌گردانی و نهاده شدن این شیء در بخش‌های گوناگون شهرها، به‌ویژه شهر یزد، این شیء کارکرد نمادین دیگری یافته است. جلال آل احمد در سفرنامه کوتاهی که درباره سفرش به یزد نگاشته، به نخل‌های پراکنده در گوشه و کنار شهر اشاره می‌کند و آن‌ها را از دید بزرگ بودن به اسباب‌بازی غول بچه‌ها تشبیه می‌کند (آل احمد، ۱۳۴۳: ۱۵۹). بدین گونه نخل گونه‌ای کارکرد نمادین شهری در پیوند با شهر یزد یافته و به یکی از نمادهای این شهر تبدیل شده است. در یزد نخل‌ها را در فضاهای همگانی و مرکزی یعنی میدان‌ها، در

نزدیکی تکیه‌ها، یا در میدانگاه امام‌زاده‌ها می‌توان یافت. چلکوفسکی می‌گوید: هرچند نخل‌ها را در شهرهای گوناگون ایران می‌توان دید، اما بزرگ‌ترین نخل‌ها از آن منطقه یزد هستند. در این منطقه حتی یک روستا هم نمی‌توان یافت که نخل خود را نداشته باشد (Chelkowski, 2008). شهر یزد تنها دارنده بزرگ‌ترین و شناخته‌شده‌ترین نخل‌ها نیست، بلکه در برگزاری آیین نخل‌گردانی نیز آیین‌ورزان بیش از دیگر شهرها پایبندی و حمیت دارند. برای مردمان یزد، ساختن و داشتن یک نخل در تکیه یا امام‌زاده به منزله گونه‌ای ابراز وجود اجتماعی نیز هست، بدین معنا که هر جامعه‌ای، خواه روستاها و خواه محلات گوناگون شهر، داشتن نخل را نشان وجود و حضور اجتماعی خود می‌دانند. این بیان حضور جمعی، وحدت و همبستگی مردم آن جامعه را در قلب دارد. چلکوفسکی به‌روشنی بیان می‌کند که نخل، به‌ویژه در یزد، نماد وحدت اجتماعی برای شهر، روستا یا منطقه است (Chelkowski, 2006: 410).

۲-۳. نخل‌ها، حاملان دانش بومی

دانش بومی مفهومی گسترده است و از آن به چند گونه تعبیر شده است. چمبرز می‌گوید: دانش بومی دانشی است که از گستره جغرافیایی خاصی سرچشمه گرفته و به گونه‌ای طبیعی فرآورده شده است (چمبرز، ۱۳۷۶: ۱۰۸). وارن و کشمن بر این باورند که دانش بومی دانشی محلی و از آن یک فرهنگ یا جامعه است که پیوسته زیر پرتو کارآزمودگی‌های درونی اجتماع و همچنین در پی ارتباط با سازگان بیرونی، از خلاقیت و نوآوری برخوردار است (Warren and Cashman, 1988). گیرتز ویژگی‌های کاربردی بودن، جمعی بودن و ریشه گرفتن از یک مکان خاص را برای دانش بومی برمی‌شمرد (Geertz, 1983) و کلکر دانش بومی را زمینه‌ای کل‌نگر و سازگار با محیط می‌داند که به گونه‌ای غیر رسمی گسترش یافته است (Kelkar, 2007: 298). به طور کلی این ویژگی‌ها را می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های دانش بومی برمی‌شمرد: ۱. استوار بودن بر تجربه، ۲. پشت سر گزاردن آزمون زمان، ۳. کاربردی بودن، ۴. سازگاری با محیط و فرهنگ بومی، ۵-پویا بودن و دگرگون‌شونده بودن در درازای زمان (Brabyan, 1998: 1). به گونه‌ای ویژه درباره‌ی ساختن اشیاء، اولیور دانش بومی ساخت را اندوخته کارآزمودگی‌های یک قوم درباره ساخت و ساز اشیاء گوناگون می‌داند و بر این باور است که چنین دانشی گردآمده‌ای از قواعد عمومی است که در آن، نشانه‌هایی از ارتباط یک قوم با محیط طبیعی و زیست خود و باورها و اعتقاداتشان نهفته است (Oliver, 1986: 113-126). اشیاء ساخته‌شده به روش‌های سنتی مضامین بسیاری را درباره آداب، روش‌ها، و مواد به‌کاررفته در ساخت در خود جای داده‌اند و در این میان نخل‌ها حامل بخشی از دانش بومی ساخت اشیاء چوبی در جامعه آیین‌آورز خود هستند. با مطالعه در ساختار و ویژگی‌های نخل درمی‌یابیم که این شیء آیینی حامل بخشی از دانش بومی مردمان سازنده خود است. نخل گردآمده‌ای است از تمهیدات فنی در ساخت و پسندهای هنری در شکل، و هر یک از ویژگی‌های پیوسته با فن ساخت آن،

همچون یک راوی، بازگوکننده روش‌های سنتی ساخت نخل (برآمده از دانش بومی مردم منطقه) هستند. این فنون بومی و دانش ساخت به شکل شفاهی از نسل‌های گذشته به امروز رسیده‌اند. این ویژگی‌ها را می‌توان با مطالعه در چرایی و چگونگی آنها دریافت: ۱. گزینش چوب یا چوب‌های مورد استفاده در ساخت نخل، ۲. روش‌های فراهم آوردن و آماده‌سازی چوب‌ها، ۳. طراحی، محاسبات و تناسبات، ۴. روش‌ها و فنون ساخت و اتصال، ۵. روش‌ها و آداب تعمیر و نگهداری از نخل‌ها به جهت تدوام بقای آن. بررسی هر یک از این موارد اطلاعات خوبی را برای ما فراهم می‌کند.

نکته درخور نگرش در اینجا پروای بوم‌آوردی در ساخت نخل است. بوم‌آوردی، آن گونه که پیرنیا و معماریان می‌گویند، وابستگی تولید یک ساختمان یا شیء به مصالح موجود در منطقه‌ای مشخص و بی‌نیازی از دیگر مناطق بوده و یک ارزش بومی شمرده می‌شود (پیرنیا و معماریان، ۱۳۸۰: ۳۵۱). بوم‌آوردی تنها با مواد و مصالح پیوسته نیست، بلکه فنون بومی ساخت را نیز در بر می‌گیرد که کوششی است برای تکیه بر گنجینه کارآزمودگی‌های موجود، که گونه‌ای از نوآوری در عین حفظ خودایستایی معنوی و روحی است (اولیاء، ۱۳۷۶: ۲۸۸). در ساخت نخل از چوب چنار و توت برای ستون‌ها و پایه‌ها و دو رویه سرونما و از چوب سپیدار برای ساخت کف‌بندی‌ها استفاده می‌شود. این چوب‌ها از درخت‌های روئیده در یزد و شهرهای پیرامون آن، به‌ویژه مهریز، تفت، و اشکذر فراهم می‌شود (مجاور و شاهی و ابوبی، مصاحبه، ۱۳۹۶). چنار، گردو و سپیدار هر سه از درختانی هستند که در استان یزد می‌رویند. چنارهای کهنسال نصرآباد، طزرجان، باجگان، تلکین‌آباد، تنگ چنار، و چک‌چک، گواه این مدعا هستند. همچنین است چنارها و سپیدارهای ارزشمند باغ پهلوان‌پور در مهریز، گردوهای کهنسال نیر و کرخنگان، و توت کهنسال نیر، که تنها نمونه‌هایی از درختان کهنسال یزد و شهرها و شهرستان‌های پیرامون آن هستند.

۲-۴. نخل‌ها، حاملان سنت

هابرماس بر این باور است که اشیاء به سنت‌ها خدمت می‌کنند و آن‌ها را انتقال می‌دهند (Habermas, 2001: 10797-10801). اما درباره این که سنت چیست و تعریف روشن آن کدام است، دیدگاه‌ها یگانه نیست. معنای واژه سنت در زبان پارسی، راه و روش، طریقه، رسم، قانون، احکام دین، و احکام خداوندی است (دهخدا، ذیل لغت). اما ریشه معادل آن، یعنی tradition، از واژه لاتین tradito به معنای واگذاری، تحویل دادن و انتقال است (Fichtner, 2003: 131). آنچه در معنای سنت اهمیت بیشتری می‌یابد انتقال است. این انتقال می‌تواند از یک پیامبر، مصلح اجتماعی، عارف، حکیم، دانشمند، پادشاه یا هر فردی که گونه‌ای از مرجعیت را داراست، به یک فرد، یا جامعه، اتفاق بیفتد (Shils, 1971: 128-129). معنای انتقال، انتقال بینش، کنش، دانش، اندیشه‌ها، فنون و قانون‌ها، بیشتر به روش شفاهی و گاه مکتوب، پشت به پشت است. سنت مانند حضور زنده‌ای است که ردپایش را به جای می‌گذارد (نصر، ۱۳۸۰: ۵۷). بعضی متخصصان سنت را باور یا رفتاری می‌دانند که در میان گروه یا جامعه جاری بوده، بیشتر معنای نمادین

یا مفهوم ویژه‌ای داشته، و ریشه در گذشته دارد (Green, 1997; Shils, 2006). اشیائی که از مواد ماندگار و تاب‌آور ساخته می‌شوند، برای چندین نسل باقی می‌مانند. واکر این اشیاء را اشیاء ماندگار می‌نامد (Walker, 2005: 20-31) و هابرماس بر این باور است که اطلاعاتی را با خود به آینده گذر داده و خود را وقف انتقال سنت‌ها به نسل‌های بعد می‌کنند. او می‌گوید سنت‌ها توسط اشیائی مانند یادمان‌ها، مجموعه‌های موزه‌ای، ساختمان‌های کهن، و اشیاء مقدس نیز حفظ می‌شوند (Habermas, 2001: 10797-10801).

نخل در جایگاه یک شیء آیینی حامل و برانگیزاننده برای پایایی بعضی سنت‌ها و آداب و کنش‌های سنتی در جامعه آیین‌ورز است. این بخش از سنت را به دو روش می‌توان دریافت کرد: ۱. با مطالعه در کالبد و فرآیند ساخت نخل، ۲. با مطالعه در شیوه تعامل آیین‌ورزان و مؤمنان با آن. نمود این سنت‌ها که نخل‌ها حاملان آن‌ها هستند از پیش از ساخت نخل‌ها آغاز می‌شود. نخستین گام فراهم آوردن مواد اولیه ساخت نخل‌هاست. دو سنت ارزنده در این گام وقف و نذر است، به این گونه که یکی از مؤمنان درختی را برای ساخت نخل وقف یا نذر می‌کند. او درختی را که پیش‌تر کاشته یا قصد کاشتن آن را دارد وقف ساخت یا تعمیر نخل می‌کند یا نذر می‌کند که اگر به نیت قلبیش دست یافت، آن را صرف ساخت و تعمیر نخل کند (کدخدازاده و مجاور مصاحبه، ۱۳۹۶). همانند آن وقف و نذر دارایی و گاه زمین برای ساخت، تعمیر و در مواردی فراهم آوردن فضایی برای نگهداری از نخل است. همچنین است وقف و نذر یک مهارت و توانایی، بدین گونه که یک استادکار سازنده نخل نذر می‌کند که بدون دستمزد، نخل یک محله را بسازد (مجاور، مصاحبه). این امر در میان استادکاران شهر یزد رواج دارد و به عنوان نمونه‌ای از بسیار، می‌توان به نخل خانه امام حسینی‌ها در محله‌ی بازار نو، که به دست استاد عباس مجاور ساخته و نذر تکیه این مکان شده است،^(۷) اشاره نمود.

نخل‌ها انتقال‌دهنده برخی اعمال یا کنش‌ها و آداب سنتی نیز هستند. این اعمال، که در تعامل مؤمنان با نخل شکل گرفته‌اند، ثابت و همه‌گیر نیستند. در مرحله آغاز ساخت، یکی از رفتارهای سنتی، اعتقاد به پاکی و وضو داشتن برای ساخت نخل است. این امر که در میان استادکاران بیش از نخل‌سازان جوان رایج است. هنرمند سازنده نخل خود را موظف می‌داند که قبل از آغاز کار و دست بردن به چوب نخل، وضو بگیرد و با بدن و لباس پاک به کار بپردازد (مجاور و شاهی، مصاحبه، ۱۳۹۶). همچنین در میان مردمان یزد باور بر این است که یکی از صفحات سَرونمای نخل به نام امام حسین (ع) و یکی به نام حضرت عباس (ع) است. نظر به مرتبه، اول صفحه امام حسین (ع) باید ساخته شود و بر چارچوب نخل سوار گردد و پس از آن صفحه حضرت عباس (ع). همچنین سلام دادن از جمله آداب سنتی است که بسیاری از آیین‌ورزان و مؤمنان به آن پایبند هستند، بدین گونه که هرگاه به نخل برسند، دست راست را

بر سینه گذاشته و ادای احترام می‌کنند، سلام می‌دهند و دست بر آن می‌سایند (مشاهدات میدانی نگارنده؛ و رمضان‌خانی، ۱۳۹۶: ۳۵۵).

۲-۵. کارکرد یادمانی

آلویس ریگل می‌گوید: یادمان آن چیزی است که تاریخ برای ستایش برگزیده و اعلام کرده که یک یادمان است (Nelson, 2003: 2). نلسون یادمان را آن چیزی می‌داند که به آن می‌اندیشیم و خاطرات ما را برمی‌انگیزد، مانند شیئی که روح دارد. یادمان‌های حیاتی یک جامعه با خاطره‌ها و اشتیاق عمومی یکی می‌شوند و تبدیل به ساز و کاری برای شالوده‌ریزی ارزش‌ها و آرزوها می‌شوند (Ibid: 7). یادمان می‌تواند یک بنای یگانه یا پیوسته، بخشی از یک بنا، تندیس، یک شیء، کتیبه و سنگ‌نوشته، یک مکان یا چشم‌انداز، و جز آن باشد (Petzet, 2006: 64). نخل‌ها یاد انسان‌هایی را با خود دارند که تاریخ آنان را ستایش و تحسین کرده است. دیدن نخل و اندیشیدن به آن یاد آنان و آنچه را بر ایشان گذشته است زنده می‌کند. برای مسلمانان شیعه، نخل در جایگاه یک یادمان، چنانکه چندین بار گفتیم، یادآور واقعه عاشورا است.

۲-۶. کارکرد منظری

چشم‌انداز یا منظر در ساده‌ترین شکل با تصویری از طبیعت که از دور دست در برابر چشم قرار می‌گیرد پیوسته است (بمثنیان و احمدی، ۱۳۸۹: ۱۲). اما در بیانی فراگیرتر، این مفهوم شبکه‌ای پیچیده و فرآورده دانش، هنر، تجربه، دانش‌های محیطی، اجتماعی، انسانی و گستره‌های فنی و مهندسی است (منصوری، ۱۳۷۹: ۶۹). فردیناندز از مناظر پاک از کنش‌های انسانی، زیر نام منظر طبیعی یاد کرده، و منظر فرهنگی را دگرگون‌شده یک منظر طبیعی به دست یک گروه فرهنگی می‌داند (Sauer, 1925). دخالت انسان در یک چشم‌انداز طبیعی تنها مادی و دیدنی نیست و سویه‌های ذهنی را نیز در بر می‌گیرد. با این نگاه و با نگرشی به زندگی انسان در درازنای هزاران سال بر روی زمین و دگرگونی بسیاری از چشم‌اندازها یا در آمیختن با معانی ویژه، بازشناخت چشم‌انداز طبیعی از چشم‌انداز فرهنگی به‌آسانی شدنی نیست. چشم‌انداز فرهنگی پنداره‌ای است دربردارنده ارزش‌های فرهنگی و طبیعی که نشانگر تعامل میان انسان و طبیعت در تاریخ است. چشم‌اندازهای فرهنگی دربرگیرنده، نگهدارنده و نشان‌دهنده هویت و تاریخ یک منطقه و مردمان آنند. چشم‌انداز فرهنگی در گذار حضور مردم و کنش شخص یا گروه، یا یک رویداد تاریخی مهم شکل می‌گیرد (مخلص و همکاران، ۱۳۹۲). بر پایه گرایش‌های فرهنگی و رویدادهای تاریخی یک جامعه، چشم‌انداز ویژگی‌های مادی، زیستی و فرهنگی زندگی روزمره آن جامعه را بازتاب می‌دهد. چشم‌انداز فرهنگی در پیوند با طبیعت و گذر تاریخ شکل می‌گیرد و حیات می‌یابد و می‌تواند دربرگیرنده میدان‌های جنگ، کاخ‌ها، دژها و پدید آمدن منطقه‌ای زیستی بر پایه اسطوره یا افسانه‌ای پهلوانی باشد.

با گذشت سال‌های دیرباز از ساخت نخل‌ها و نهاده شدن این اشیاء مقدس در حسینیه‌ها، تکیه‌ها یا میدان‌ها، این اشیاء به چشم‌انداز شهری یزد پیوسته‌اند و بخشی از چشم‌انداز این مکان‌ها شده‌اند. حضور نخل در میدان‌ها و فضاهای همگانی یزد تبدیل به یکی از ویژگی‌های منظر و مشترک این مکان‌ها در گذر زمان شده است. این مکان‌ها و فضاهای گروهی نقش بزرگی در شکل‌گیری و توانبخشی کنش‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه دارند، و حضور و آمد و شد مردم در این مکان‌ها پیاپی است. پس مردم نخل‌ها و هراچه را که در چشم‌انداز این مکان‌هاست به یاد می‌سپارند. نخل‌ها، چه در زمان برگزاری آیین نخل‌گردانی و چه جز آن، در کنار بنا و پیرامون آن چشم‌اندازی را پدید آورده‌اند که می‌توان از آن با عنوان چشم‌انداز فرهنگی-آیینی یاد کرد (نگاره‌های ۵ تا ۱۰).



نگاره ۷: میدان امیرچخماق یزد و نخل آن در سوی راست، سال ۱۳۹۶ ه.ش. (منبع: نگارندگان).



نگاره ۶: میدان امیرچخماق یزد و نخل در سوی راست، سال ۱۳۳۶ ه.ش. (منبع: وبگاه رسمی دانشگاه یزد، ۱۳۹۶).



نگاره ۵: میدان امیرچخماق یزد و نخل آن در سوی راست، سال ۱۳۱۶ ه.ش. (منبع: Von Graefe, 1930).



نگاره ۱۰: میدان شاه (بعثت امروزی) در یزد و نخل آن، سال ۱۳۹۶ ه.ش. (منبع: نگارندگان).



نگاره ۹: یک اسلاید نوری از میدان شاه و نخل آن (در سوی چپ) در یزد سال ۱۲۸۰ ه.ش. عکس از سر پرسی سایکس، محفوظ در موزه بریتانیا (منبع: The British Museum, 2017).



نگاره ۸: چشم‌اندازی از میدان وقت و ساعت در یزد و نخل آن که به بخشی از این چشم‌انداز تبدیل شده است (عکس از: Eric Lafforgue).

کارکرد زیبایی‌شناختی نخل‌ها نیز قابل توجه است. تناسب در طراحی نخل به شکل یک قوس جناغی یا یک سرو به همراه نمای مشبک و کنگره‌های دور تا دور این نمای سروی/جناغی و گاه کاربرد بست‌های فلزی و گل‌میخ‌های نگارین در نما، همه نکته‌هایی هستند که نشان از دقت نظر و کوشش در پاسداشت ظرایف زیبایی‌شناختی در ساخت نخل‌ها دارند (نگاره ۱۱). با این همه، نخل در هنگام نخل‌بندی یا نخل‌آرایی با پارچه، آینه، سلاح (چاقو و شمشیر) و دیگر اشیاء^(۸) (بسته به منطقه، شهر یا روستا) پوشش داده می‌شود و آنچه اهمیت بیشتری می‌یابد شکل کلی نخل است. از دیگر روی، ویژگی‌های

زیبایی‌شناختی ساختار چوبی نخل در یک چشم‌انداز شهری و مذهبی، و یک چشم‌انداز فرهنگی-آیینی معنای ژرف‌تری می‌باید. به دیگر سخن، کارکرد زیبایی‌شناختی نخل در کارکرد چشم‌انداختی یا منظری آن ادغام شده است. ویژگی زیبایی‌شناختی نخل‌ها با حضورشان در فضای شهر یا روستا معنا می‌یابد. یک نخل، چه در زمان برگزاری آیین و چه در زمانی جز آن، در یک تکیه، میدان یا امامزاده در شهر یا روستا و در کنار دیگر عناصر تشکیل‌دهنده آن فضای شهری یا روستایی، کارکرد زیبایی‌شناختیش را متجلی می‌سازد.

نگاره ۱۱: کنگره‌های دورادور نمای سروی/جناغی و پیوند دهنده‌های فلزی به شکل چلیپا در نخل محله ی فهادان، یزد (منبع: نگارندگان).



۳. نتیجه

اشیاء نقش مهم و پررنگی در شکل‌گیری و پایداری سنت‌ها و فرهنگ یک جامعه دارند و همان‌گونه که هابرماس می‌گوید در خدمت سنت و دانش فرهنگی هستند. نخل‌ها نیز در جایگاه اشیاء آیینی (که در دسته‌بندی اشیاء می‌توان آن‌ها را در گروه مفهومی‌ترین و معنادارترین اشیاء نهاد)، تنها یک سازه چوبی ضروری برای برگزاری آیین نخل‌گردانی نیستند و نمونه‌ی ارزنده‌ای هستند از اشیائی که توانایی حمل و انتقال مؤلفه‌های فرهنگی، مذهبی، سنتی و دانش را دارا هستند. نخل‌ها سیر حیات خود را، سال‌های دیرپایی از گذشته تا به امروز حفظ کرده‌اند. گیلاد روند طبیعی حیات یک اثر را تا زمانی که در نتیجه دگرگونی ارزش‌های اجتماعی و اقتصادی دچار گسست نشوند تداوم سنتی می‌نامد (Guillad, 1998: 36). هرچند با پویش انسان به سوی کمیت‌گرایی و مادیات و دور شدن از کیفیت‌گرایی و معنویات، آیین‌های بسیاری در تمام فرهنگ‌های جهان فراموش می‌شوند یا رو به کم‌سو شدن هستند، آیین نخل‌گردانی در ایران، به‌ویژه در استان یزد، همچنان زنده و پویاست و نخل‌ها نیز در جایگاه اشیاء آیینی، این پایداری حیات را در سایه پایایی حیات آیین حفظ کرده‌اند. هرچند نمی‌توان این امر را رد نمود که آیین نخل‌گردانی نیز از مادی‌گرایی انسان معاصر متحمل آسیب‌هایی شده است، اما این آسیب‌ها به اندازه و به گونه‌ای نبوده که این آیین وزین را از پای درآورد یا بیمار کند.

در بیانیه کبک^(۹)، مفهومی زیر نام «روح مکان» پیش نهاده شده است. این مفهوم به مجموعه‌ای از عناصر ملموس و ناملموس تعریف شده است که به یک مکان، معنا، ارزش، احساس، و رازآمیزی می‌دهند (QUÉBEC DECLARATION, 2018). روح مکان یک چگونگی ناملموس است که برآمده از گرد آمدن چگونگی‌های ملموس و ناملموس یک مکان است. این ویژگی پایدار سرشت یک مکان را می‌-

سازد، سرشت و شخصیتی که در گذر زمان شکل گرفته است. این روح تنها در مکان پدید نمی‌آید، بلکه یک شیء نیز با مجموعه‌ای از ویژگی‌های مادی و معنوی‌اش، در گذر زمان و در تعامل با محیط، فضا و انسان، و آنچه در درازنای زمان بر او می‌گذرد، جایگاه این روح می‌شود. نخل‌ها را باید دارنده این روح دانست. نخل‌ها به واسطه اندیشه و فلسفه نهفته در پس شکل‌گیریشان، دارای هویت و ماهیتی ویژه شده‌اند و پایایی در حیاتشان، چنان جایگاهی در نزد آیین‌ورزان، به‌ویژه شیعیان شهرها و روستاهای کویر و حاشیه کویر مرکزی ایران، به آن‌ها بخشیده است که، چه در زمان برگزاری آیین و چه جز از آن، در جایگاه یک شیء مقدس دارای ارزش‌های گوناگون شده و از حدود یک شیء عادی فراتر رفته‌اند. این ارجمندی کارکردهای گوناگونی در هستی نخل پدید آورده است. حیات یک نخل از آن زمان که اندیشه ساخت آن برای حضور در آیین شکل می‌گیرد، آغاز می‌گردد. هر شیء آیینی با همان دلیلی که آیین برای آن برگزار می‌گردد، شکل می‌گیرد و این یکی از مفاهیم جاری در شیء آیینی است. روح جاری در نخل در جایگاه شیء آیینی، پیش از ساخته شدن کالبد آن زاده می‌شود. باور به ارجمندی آزادگی و مرگ در راه حقیقت (شهادت)، حضور نخل در یک کنش ژرف انسانی و اعتقادی، همراهی با فضای شهری، ورود به ساحت باور و خاطره در اندیشه آیین‌ورز و تعامل با او در همه این مراحل، در کنار فرآیند طراحی، آماده‌سازی ماده‌ها و کارمایه‌های ساخت، و فرآیند ساخت و آداب و سنت‌ها در مراحل پیش از ساخت، هنگام ساخت و نگهداری و بزرگداشت نخل روح نخل را شکل می‌دهد. این روح نیرویی است که نقش نخل را در جامعه آیین‌ورز از یک شیء محض در آیین نخل‌گردانی فراتر برده و باعث شده که این شیء دارای کارکردهای دیگری شود. پس از مطالعه در کالبد نخل در جایگاه یک شیء آیینی، اندیشه نهفته در ساخت آن، و تعاملات آن با فضا-مکان پیرامون و آیین‌ورزان، کارکردهای این شیء زیر هفت عنوان در جدول ۱ آمده است (جدول ۱).

جدول ۱: کارکردها، ماهیت و مشخصه‌های در نخل در جایگاه یک شیء آیینی.

کارکرد	ماهیت کارکرد	مشخصه کارکرد
۱	مادی ملموس	یک شیء/سازه چوبی، بایسته برای برگزاری آیین نخل‌گردانی.
۲	معنوی غیرملموس	شیئی مقدس نزد شیعیان، به‌ویژه در گستره جغرافیایی-فرهنگی کویر و حاشیه کویر ایران حامل/زننده‌نگه‌دارنده بخشی از باورهای شیعی حامل/زننده نگه‌دارنده اعتقاد به حقانیت آزادگی و ظلم-ناپذیری (قیام امام حسین) نخل به واسطه فلسفه اعتقادی نهفته در پس شکل‌گیری و مقدس بودنش، فضا-مکانی امن برای آیین-ورز ایجاد می‌کند، برای رسیدن به آرامش از راه دعا و توسل، چه در زمان برگزاری آیین و چه بیرون از نظام آیین نخل‌گردانی.

۳	نمادین	معنوی	نالملموس	نمادی از تابوت امام حسین (ع) شهید نماد شهادت، آزادی، ایستادگی در برابر ظلم نماد وحدت اجتماعی نماد شهر (به‌ویژه شهر یزد)
۴	یادمانی	معنوی	نالملموس	یادمان یک رخداد تاریخی. زمان: سال ۶۱ ق.م. مکان: کربلا.
۵	چشم‌اندازی	مادی/معنوی	ملموس/نالملموس	● حضور مستمر در تکیه‌ها، میدان‌ها، امازاده‌ها ● حضور در یک کنش تکرارشونده عمیقاً انسانی، زمانمند و نمادین ← پیوستن به چشم‌انداز/فضای شهری ← پیوستن به چشم‌انداز/فضای یک مکان همگانی-مذهبی (گاه تاریخی)
۶	حامل دانش بومی	مادی/معنوی	ملموس/نالملموس	دربردارنده بخشی از دانش بومی ساخت اشیاء چوبی در گستره جغرافیایی-فرهنگی کویر و حاشیه کویر ایران فنون و مآدنها انتخاب چوب یا چوب‌های مورد استفاده در ساخت روش‌های فراهم‌آوری و آماده‌سازی چوب‌ها طراحی، محاسبات، و تناسبات روش‌ها و فنون ساخت و اتصال روش‌ها و آداب نگهداری و تعمیر نخل برای پایایی و بقای آن
۷	حامل سنت‌ها و آداب سنتی	معنوی	نالملموس	سنت‌ها و آداب سنتی در: ← ساخت و نگهداری نخل ← تعاملات آیین‌ورزان/مؤمنان با نخل

در نگاه نخست، نخل تنها یک کالبد چوبین است که در برگزاری آیین نخل‌گردانی از آن استفاده می‌شود، اما معانی و کارکردهای دیگری نیز در وجود و حضور آن نهفته است. می‌توان هفت کارکرد را برای نخل‌ها در جایگاه اشیاء آیینی برشمرد. نخل در جایگاه یک شیء آیینی، افزون بر کارکرد آیینی، دارای کارکردهای اعتقادی، نمادین، یادمانی و منطری و حامل دانش بومی و انتقال‌دهنده سنت‌ها و آداب سنتی است. نخل‌ها حاملان معانی، ارزش‌ها، اندیشه‌ها و اعتقادات انسانی و شیعی، دربردارنده مفاهیم نمادین و انتقال‌دهنده دانش، هنر، مهارت در صنایع و فنون، و آداب و رسوم در گستره فرهنگ کویری و حاملان میراث فرهنگی نالملموس هستند. نخل‌ها، به‌عنوان بخشی از میراث مذهبی و فرهنگی

و تاریخی ایران که مورد بی‌توجهی و دستخوش آسیب‌های بسیار هستند، روح و کالبدی ارزنده و شایسته حفاظت دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. استاد عباس مجاور، متولد (۱۳۱۶)، ساکن یزد. ایشان سال‌ها در کارگاه میراث فرهنگی یزد مشغول به کار بوده‌اند و هم اکنون کارگاه خود در محله‌ی بازار نو در یزد را اداره می‌کنند.
۲. استاد علی‌اکبر ابوبی مهریزی، متولد (۱۳۲۳)، ساکن یزد. ایشان سال‌ها در کارگاه میراث فرهنگی یزد مشغول به کار بوده‌اند.
۳. آقای حسن خیراندیش، متولد (۱۳۴۵)، ساکن یزد. کارگاه ایشان در بلوار دانشجو در یزد واقع شده است.
۴. آقای مسعود شاهدی، متولد (۱۳۵۱)، ساکن یزد. ایشان مدت چهارده سال است که به کار ساخت نخل مشغولند و کارگاه ایشان در خیابان مهدی در یزد واقع شده است.
۵. آقای محمد مهدی طهرانی، متولد (۱۳۶۳). ایشان چندین سال است که به عنوان هنرآموز از محضر استاد عباس مجاور کسب فیض نموده‌اند.
۶. تعمیر و برافراشته نگاه داشتن نخل با رسیدگی‌های دورهای و توانبخشی کالبد آن به روش‌های سنتی و با آداب بومی، به دست آیین‌ورزان، پیگیری و انجام می‌شود. از سوی دیگر ساخت یک نخل، فرایند پرزحمت و هزینه‌بری است. به همین سبب، یک نخل به سادگی کنار گذاشته نمی‌شو.
۷. مادرم به من گفت خواب دیدم برای محل یک نخل ساختی. من هم نذر کردم و این کار را انجام دادم و هزینه‌هایش را هم تقبل کردم (مجاور، مصاحبه، ۱۳۹۶).
۸. گونه و شیوه آراستن نخل (نخل‌آرایی، نخل‌بندی) در شهرها، روستاها و مناطق گوناگون، با وجود همانندی در شکل و ساختار کلی، تفاوت‌هایی در جزئیات و گزینش اشیاء دارند که فرهنگ و ذوق اجتماعی هر منطقه بر آن کارساز است؛ رک. کاظمی، ۱۳۹۱ و خاکی و قاتدی، ۱۳۹۴.

9. Québec Declaration on the Preservation of the Spirit of Place

منابع

- اسلامی ندوشن، محمد علی، ۱۳۹۲، *روزها، جلداول*، تهران، یزدان.
- افشار، ایرج، ۱۳۷۴، *یادگارهای یزد*، جلداول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اولیاء، محمدرضا، ۱۳۷۶، «واژه‌نامه معماری اسلامی»، *مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، جلد پنجم، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، صص. ۲۸۶-۳۲۱.
- آل احمد، جلال، ۱۳۴۳، *رزیایی شتابزده*، تهران.
- آیتی تفتی، عبدالحسین، ۱۳۱۷، *تاریخ یزد*، یزد، چاپخانه گلبهار.
- بلوکباشی، علی، ۱۳۸۰، *نخل‌گردانی: نمایش تمثیلی از جاودانگی حیات شهیدان*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بلوکباشی، علی، ۱۳۸۹، «تابوت گردانی: نمایش تمثیلی قدسیانه»، *در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگ‌های دیگر نگرستن*، تهران، گل‌آذین.
- بلوکباشی، علی، ۱۳۹۲، «هنر عامه: مجلای علایم رمزی»، *مجموعه مقالات انسان‌شناسی هنر*، به‌کوشش بهار مختاریان و محمد رضا رهبری، اصفهان، حوزه‌ی هنری.

- بمانیان، محمدرضا و فریال احمدی، ۱۳۸۹، *مبانی طراحی منظر طبیعی در مناطق حفاظت‌شده*، تهران، فرهنگ پارس.
- پیرنیا، محمد کریم و غلامحسین معماریان، ۱۳۸۰، *سبک‌شناسی معماری ایران*، تهران، نشر پژوهنده و نشر معمار.
- پرونده ثبت ملی آیین نخل‌گردانی، ۱۳۸۹، معاونت حفظ، احیاء و ثبت آثار (عنوان: آیین نخل‌برداری در استان یزد)، دفتر ثبت آثار.
- چمبرز، رابرت، ۱۳۷۶، *توسعه روستایی: اولویت‌بخشی به فقر*، مصطفی ازکیا، تهران، دانشگاه تهران.
- حصوری، علی، ۱۳۷۸، *سیاوشان*، تهران، چشمه.
- حصوری، علی، ۱۳۸۴، *آیین‌شناخت*، تهران، چشمه.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ اول (از دوره جدید)، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- رمضان‌خانی، صدیقه، ۱۳۹۶، *فرهنگ عامه مردم شهر یزد*، یزد، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خاکی، محمد رضا و سیاوش قائدی، ۱۳۹۳، «ریخت‌شناسی آیین نخل‌گردانی: نمایش نمادین جاودانگی اساطیر»، *کتاب صحنه*، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ و بهار ۱۳۹۴، ش ۹۷، صص ۵-۲۴.
- شریعتی، علی، ؟، *تاریخ و شناخت ادیان*، تهران.
- فرامکین، گرگوار، ۱۳۷۲، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، صادق ملک شهمیرزادی، تهران، وزارت امور خارجه.
- کاظمی، سمیه، ۱۳۹۱، *بررسی انسان‌شناختی هنرهای تزئینی در نخل‌گردانی محله هردۀ ایبانه*، *انسان-شناسی*، س ۱۰، ش ۱۴۱.
- کالرک، کنت، ۱۳۷۰، *سیر منظره‌پردازی در اروپا*، ترجمه بهنام خاوران، تهران، ترمه.
- مخلص، فرنوش و دیگران، ۱۳۹۲، «مزار پیرمراد، منظر فرهنگی آیینی بانه»، *باغ نظر*، ۲۷، صص ۲۷-۳۸.
- مزروعی، علی، ۱۳۶۳، «آرشیوهای آفریقا و سنت‌های غیر مکتوب»، *پیام یونسکو*، ش ۱۷۸، صص ۱۲-۱۴.
- موریس، برایان، ۱۳۸۳، *مطالعات مردم‌شناختی ادیان*، ترجمه سید حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم، زلال کوثر.
- نصر، سید حسین، ۱۳۸۰، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، فرزادروز.
- Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2014 Edition, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Intangible Cultural Heritage. <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002305/230504e>.
- Brabyan, L., 1998, GIS analysis of macro landform, Presented at The 10th Colloquium of The Spatial Information Research Center, University of Otago, New Zealand, 16-19 November 1998.
- Chelkowski, P., 1979, *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York, New York University Press.

- Chelkowski, P., 2006, *Art for Twenty-four Hours, Islamic Art in the 19th Century: Tradition, Innovation, And Eclecticism*, ed. by Doris Behrens-Abouseif, Stephen Vernoit, Netherland, Brill.
- Chelkowski, P., 2008, NAKL, *Encyclopædia Iranica*, Online edition, available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/nakl-object-in-the-mourning-rituals> (Access date: 19/1/2017).
- Chelkowski, P., 2010, *Eternal Performance: Taziyeh and Other Shiite Rituals*, Chicago, Seagull Books.
- Ducrot, O. and J. M. Schaeffer, 1995, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éd. du Seuil.
- Fichtner, J. A., 2003, Tradition, in *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol.14, Washington D.C, Gale.
- Geertz, Clifford, 1983, *Local knowledge*, New York, Basic Books.
- Green, Thomas A., 1997, *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*, ABC-Clio Inc.
- Guillaud, H., 1998, *Technical Annexes and Recommendations, Conservation of Chogha Zanbil*, Paris and Tehran, UNESCO/Japan Trust Fund Project.
- Habermas, T., 2001, Objects: Material, in N. J. Smelser and P. B. Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier, pp. 10797-10801.
- Kelkar, M., 2007, Local Knowledge and Natural Resource Management: A Gender Perspective, *Indian Journal of Gender Studies*, 14: 295.
- Nelson R. and M. Olion, 2003, *Memory and monument, made and unmade*, Chicago and London, University of Chicago.
- Oliver, P., 1986, Vernacular Know-How, *Mateial culture*, Vol. 118 (3): 113-126.
- Petzet. M., 2009, Genius loci: The spirit of monuments and sites, In *Conserving the authentic*, Essays in honour of Jukka Jokilehto, Stanley-Price, N. & J. King, Rome: ICCROM, 63–68.
- QUÉBEC DECLARATION ON THE PRESERVATION OF THE SPIRIT OF PLACE Adopted at Québec, Canada. October 4th 2008. <http://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-646-2>.
- Rappaport, R. A., 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, United Kingdom, Cambridge University Press.
- Richards, F. Ch., 1931, *A Persian journey: being an etcher's impressions of the middle East, with forty-eight drawings*, London: London Jonathan Cape.
- Sauer, C., 1925, *The Morphology of Landscape*, University of California Publications in Geography.
- Shils, E., 1971, Tradition, *Comparative Studies in Society and History*, Vol.13, No. 2, Special Issue in Tradition and Modernity.
- Shils, E., 2006, *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Turner, V. W., 1973, Symbols in African Ritual, *Science*, Vol. 179, No. 4078, 1100-1105.
- Von Graefe, A., 1930, *Iran. das neue Persien*, Atlantis Verlag, Berlin / Zurich.

- Walker, S., 2005, Object Lessons: Enduring Artifacts and Sustainable Solutions, Design Issues, No. 3, Autumn 2005, pp. 20-31.
- Warren, D. and K. Cashman, 1988, Indigenous knowledge for sustainable agricultural rural development, Gatekeeper Series, No. SA10, London, International institute for environment.

The Functionality of Nakhl in Nakhl-gardani Ritual (Carrying Symbolic Coffin) in Terms of Protecting Iranian cultural treasures

Adele Mohtasham¹

Ph.D Candidate of Conservation and Restoration of Cultural Heritage, Art University of Tehran

Samad Samanian

Associate Professor, Art University of Tehran

Received: 22, July, 2016; Accepted: 10, September, 2016

Rituals are among the most significant human legacies in societies. Nakhl-gardani is an ancient Iranian ritual, which affected by Shi'i culture after the arrival of Islam to Iran. Objects are the essential components of the rituals, and Nakhl, the pivotal object of Nakhl-gardani, should be properly protected and respected as a cultural and historical heritage. The prelude of this protection is to recognize the features, values, and functions of the Nakhls, therefore, the purpose of this study is to recognize the Nakhl functions as a ritual object. The research materials include written sources, field observations, and interviews. The findings of the research show that Nakhl, as a ritual and cultural object, carries out functions related to belief, as well as symbolic and memorial functions. It transmits indigenous knowledge and conveys Iranian traditions and customs as well.

Keywords: Iranian rituals, ritual object symbolism, Nakhl, Nakhl-gardani.

1 . Email of the author: Adele.mohtasham@yahoo.com

The Development and Transformation of Bardsir During the Qara khitai Era, Based on Maqdisi's Viewpoint

Abdoreza Kalmorzi¹

professor of History of Islamic Iran at Tehran University

Mohammad Baqr Voosoughi

Ph.D. Candidate of History of Islamic Iran at Tehran University

Received: 22, June, 2017; Accepted: 9, November, 2017

Maqdisi in *Ahsan al-Ta'asim fi Ma'rafat Al-Aqalim* offers new definitions for Mesr, Qasabe, Madine, and Qarye, and relates the life of each unit to the others, regarding their roles and functions. Illustrating their connection with each other, he resembles these geographical units to the kings, the hajeban (orderlies), the aswaran (heavy cavalry) and the infantrymen. By properly using these similes, he tries to picture the logical connection between these various units and the level of their relationship with the central political power. In this article, first, Maqdisi's view on the units of Mesr, Qasabe, Madine, and Qarye is explained, then, the development and transformation of Dar al-Molk-e Bardsir (current Kerman city) during the Qara khitai era and the role of the political power in this development are described. This study shows that Bardsir's development in the Qara khitai era followed a meaningful pattern. Understanding this indigenous pattern can aid the researchers to analyze other central cities of Iran or the Islamic world.

Keyword: Historical geography, urban geography, history of Iran, history of Kerman, Bardsir, Qara Khitais of Kerman, Maqdisi

1. Email of the author: a.kalmorzi@ut.ac.ir

Wisdom in Persian Epic Poems and Comparing it with Zoroastrian Texts (Case Study: *Garshasb-name*, *Bahman-name*, and *Kush-name*)

Kolthom Ghazanfari

Assistant Professor of History at Tehran University

Ehsan Mohammadi¹

Ph.D. Candidate of Ancient Iranian History at Tehran University

Received: 5, May, 2017; Accepted: 14, February, 2018

Persian epic poems often recite the narratives related to ancient Iran. Besides Shahname, other epic poems may root back in the Sassanid era, therefore, one can expect that the Zoroastrian concepts and beliefs affected these poems. One of the most essential concepts in Zoroastrian texts is wisdom, and the present paper examines the continuity of this concept in epic poems. The case study and comparison of the concept of wisdom in the Zoroastrian texts and the epic poems show that the poems follow the Zoroastrian, especially the Pahlavi literature. This continuity is not only in the significance of the concept of wisdom but also in the description of its features and the similes related to it. Although the concept of wisdom in these poems is not as bold as its influence in Shahname of Ferdowsi, it can still be traced; especially in *Garshasb-name*, in which many couplets are devoted to the concept of wisdom and the similes are closer to the ones in Pahlavi texts.

Keyword: Wisdom, Persian epic poems, Zoroastrian texts, *Bahman-name*, *Garshasb-name*, *Kush-name*.

1. Email of the author: ehsan3490@yahoo.com

**The Development of the Routes of Hamedan's Eastern Regions
and its Role in the Growth of the Residential Areas**
(with Emphasis on Dargazin Region)

Habib Sharafi Safa¹

Ph.D Candidate of History, Kharazmi University

Esmail Ganghis Ardahi

Assistant Professor of History, Kharazmi University

Mohammad Hassan Raznahan

Associate Professor of History, Kharazmi University

Received: 10, January, 2018; Accepted: 11, March, 2018

Dargazin was one of the politically and culturally significant regions of Iran in the past, and its historical monuments and mounds shows the importance of this area. Why was Dargazin important in the post-Islamic era and what was the role of the routes in the formation of settlements and the cultural development of this region? To answer these questions, the present article looks for the historical background of the routes, and its role in the expansion of the settlements, and the cultural growth of Dargazin in the post-Islamic era. The geographic location of Dargazin (being on the side of the main roads), having fertile and flat lands, and being at the skirts of the Kharagan mountains (which is a geopolitical advantage), developed this area, as a transit point for commercial caravans and the residence of several groups of people. At the present time, Dargazin locates on the side of the roads to Zanjan, Markazi, and Qazvin provinces, and in the past, the two main branches of the Silk Road surrounded it from east and west. The study shows that most of the habitats of this area have been located along these routes.

Keywords: History of Iran, archaeology of Iran, historical geography, roads, Hamedan, Dargazin.

1. Email of the author: sharafihabib@yahoo.com

The Intellectual Discourse of the Akhtar Newspaper on the Degenerate and Underdeveloped Status of Iran and the Muslim World

Daryush Rahmaniyan

Associate professor of History of Islamic Iran in university of Tehran

Afsaneh Rowshan¹

Ph.D Candidate of History of Islamic Iran in university of tehran

Received: 12, December, 2017; Accepted: 9, February, 2018

One of the fundamental issues raised in the Qajar periodicals, including Akhtar newspaper, is the problem of the decline in Iran and the Muslim world and its solution. The question of this article is: what were the discourse methods used by the writers of Akhtar to represent their ideologies about the causes of Iran's backwardness and the ways of escaping from it, specifically in the first two years of its publication? According to the findings of this research, the basic discourse of Akhtar is about the human, the Islamic theology's redefinition of the concept of humanity, and man's mission in creation. The man represented in the Akhtar discourse is obligated to prevent human beings from decline by understanding the supreme cause of creation and life as a historical responsibility. Human beings are identified and recognized in a dichotomy between the real and the wild. Despite the theological genealogy for this definition of human in Akhtar, the characteristics of the genuine man are the same features of the Western man. Akhtar invites human, as the superior to all the creatures, to defend his dignity through individual and social activism, and achieve progress, which is also a Western pattern. In this discourse, Akhtar introduces a new dimension to servitude, which is the gratitude of the genuine man in the practical dimension. This can be considered as an attempt to escape decline and backwardness with the pattern of the Western human.

Keyword: backwardness, Iran in Qajar period, Akhtar newspaper, decadence, Islamic humanism, critical discourse analysis.

1. Email of the author: afsaneh.rosan@gmail.com

Critical Considerations on the Attitudes of Foreign Travelers to the Yarsan Sect in the Qajar Era

Jahanbakhsh Savagheb¹

Professor of History, Lorestan University

Masoomeh Hadi

Ph.D. Candidate of History of Islamic Iran in University of Lorestan

Mohammadreza Zadehsafari

Ph.D. Candidate of History of Islamic in University of Tehran

Received: 8, November, 2017; Accepted: 30, January, 2018

The considerable increase of the Europeans' travels to Iran in the 19th/13th AH centuries expanded their information about various aspects of Iran's nature and society. But due to their sensory or superficial perception of the Persian culture, religions, and sects, particularly ethnic, local, and mystic sects, their percepts are not that much accurate. This fact is evident in the Western travelers' reports of the religions of Western Iran in the Qajar period. The present paper is a critical study on the basis of the comparative approach. Foreign travel writers mentioned current beliefs and customs of the Kurds, whose central settlement was the city of Kerend-e Gharb. What they recorded in their travelogues -entitled Ahl-e Haq, Nosairi, Cheragh khamush, Cheragh pof, Davudi and, in particular, the Ali-Allahi sect- is actually about Yari, one of the common sects of the area. Therefore, their image of the Ali-Allahi sect is distorted and unreliable.

Keywords: Iranian religions, bateni sects, Ahl-e haq, Yari sect, European travelogues

1. Email of the author: jahan_savagheb@yahoo.com

New Information Concerning the Relationship between Omar Khayyam and Imam Mohammad al-Ghazzali (Two Newly Found Quatrains by Khayyam Elegizing Ghazzali)

Mohammad Afshin Vafaie¹

Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Tehran

Received: 22, July, 2016; Accepted: 10, September, 2016

There is not much accurate information about Khayyam. It genuinely seems that either his poetry had not been systematically collected, or if it were, no copy has survived. The oldest collection of Rubaiyat (quatrains) attributed to Khayyam, was compiled in the second half of the 9th century AH, and many of the quatrains that are preserved in it definitely do not belong to Khayyam. We must therefore, look to other sources to find his original verse. Although researchers have done much to discover his remaining quatrains, individual verses by and information about him remain scattered in various manuscripts. This paper presents newly discovered and reliable historical information about Khayyam. The focus of the present study are two quatrains of Khayyam that elegize the great theologian, al-Ghazzali. In addition to discussing Khayyam and Ghazzali's relationship, the history of elegies that are in quatrain form are also discussed.

Keyword: The history of Persian literature, Rubaiyat (quatrains) of Khayyam, Makatib of Ghazzali, Khayyam, Mohammad Ghazzali

1. Email of the author: m.afshinvafaie@ut.ac.ir

ABSTRACTS

TABLE OF CONTENTS

New Information Concerning the Relationship between Omar Khayyam and Imam Mohammad al-Ghazzali (Two Newly Found Quatrains by Khayyam Elegizing Ghazzali) / Mohammad Afshinvafaie	4
Critical Considerations on the Attitudes of Foreign Travelers to the Yarsan Sect in the Qajar Era / Jahanbakhsh Savagheb, Masoomeh, Hadi and Mohammadreza Zadehsafari	5
The Intellectual Discourse of the Akhtar Newspaper on the Degenerate and Underdeveloped Status of Iran and the Muslim World / Daryush Rahmanian- Afsaneh Rowshan	6
The Development of the Routes of Hamedan's Eastern Regions and its Role in the Growth of the Residential Areas (with Emphasis on Dargazin Region) / Habib Sharafi Safa, Esmail Ganghis Ardahi and Mohammad Hassan Raznahan	7
Wisdom in Persian Epic Poems and Comparing it with Zoroastrian Texts (Case Study: <i>Garshasb-name</i> , <i>Bahman-name</i> , and <i>Kush-name</i>) / Kolthom Ghazanfari, Ehsan Mohammadi	8
The Development and Transformation of Bardsir During the Qarahitai Era, Based on Maqdisi's Viewpoint / Abdoreza Kalmorzi, Mohammad Baqr Voosoughi	9
The Functionality of Nakhl in Nakhl-gardani Ritual (Carrying Symbolic Coffin) in Terms of Protecting Iranian cultural treasures Adele Mohtasham, Samad Samanian	10



Iranian Studies

Former Journal of Faculty of Literature and Humanities

University of Tehran

ISSN:2252-0643

Vol. 7, No.2, Autumn & Winter 2017-2018

Managing Director: **Abol-Hasan Amin Moqaddasi** (University of Tehran)

Editor-in-chief: **Jaleh Amozegar** (University of Tehran)

Editorial Board:

Mir Jalaloddin Kazzazi (Allameh Tabataba'i University)

Philip G. Kreyenbroek (University of Göttingen)

Seyyed Hossein Nasr (George Washington University)

Kamaloddin Niknami (University of Tehran)

Mohammad Hossein Papoli Yazdi (Tarbiat Modares University)

Jalaloddin Rafi'far (University of Tehran)

Ahmad Salehi Kakhaki (Isfahan University of Art)

Mansur Sefatgol (University of Tehran)

Publisher: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran

Executive Manager: Moharram Bastani

Editor: Gelareh Moradi

Address: University of Tehran, Faculty of Literature and Humanities,
Enghelab Ave., Tehran, Iran.

E-mail: Jiranica@ut.ac.ir

Phone: +9821-66978885

Fax: +9821-66978885

Price: 50,000 Rials

According to Notice No. 100159 dated 06/9 /2011 issued by Supervisory
Commission of State Scientific Journals affiliated to Ministry of Science,
Researches & Technology, **The Scientific- Research Rank** was granted to
Journal of Iranian Studies.

All rights reserved for the Faculty of Literature and Humanities, University
of Tehran.

Indexed at: www.sid.ir

Indexed at: www.isc.gov.ir

Indexed at: www.Ulrich's international periodicals directory

Indexed at: www.ut.ac.ir

Indexed at: www.Magiran.com



University of Tehran
Faculty of Literature and Humanities

Iranian Studies

ISSN: 2252-0643

Vol. 7, No. 2, Autuman & Winter 2017- 2018

New Information Concerning the Relationship between Omar Khayyam and Imam Mohammad al-Ghazzali (Two Newly Found Quatrains by Khayyam Elegizing Ghazzali) / Mohammad Afshinvafoie **4**

Critical Considerations on the Attitudes of Foreign Travelers to the Yarsan Sect in the Qajar Era **5**
Jahanbakhsh Savagheb, Masoomah Hadi and Mohammadreza Zadehsafari

The Intellectual Discourse of the Akhtar Newspaper on the Degenerate and Underdeveloped Status of Iran and the Muslim World / Daryush Rahmanian, Afsaneh Rowshan **6**

The Development of the Routes of Hamedan's Eastern Regions and its Role in the Growth of the Residential Areas (with Emphasis on Dargazin Region) / Habib Sharafi Safa, Esmail Ganghis Ardahi and Mohammad Hassan Raznahan **7**

Wisdom in Persian Epic Poems and Comparing it with Zoroastrian Texts (Case Study: Garshasb-name, Bahman-name, and Kush-name) / Kulso Ghazanfari, Ehsan Mohammadi **8**

The Development and Transformation of Bardsir During the Qara khitai Era, Based on Maqdisi's Viewpoint / Abdoreza Kalmorzi, Mohammad Baqr Vosoughi **9**

The Functionality of Nakhl in Nakhl-gardani Ritual (Carrying Symbolic Coffin) in Terms of Protecting Iranian cultural treasures / Adele Mohtasham, Samad Samanian **10**

قیمت ۵۰۰۰ تومان