



مجله‌ی مطالعات ایرانی

دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی

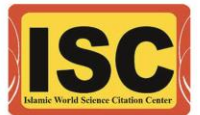
دانشگاه شهید باهنر کرمان



دانشگاه شهید باهنر کرمان



مرکز مطالعه‌ی اطلاع‌رسانی علوم و فناوری



- جایگاه مریم مجدلیه در متن‌های گنوسی... / حمیدرضا اردستانی رستمی..... ۱
- طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه... / فاطمه امینی‌زاده، زهره زرشناس..... ۱۹
- شکل‌گیری ارتباطات حوضه دریاچه... / علی بیننده ۳۷
- نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»... / احسان چنگیزی..... ۵۷
- آتشکده اروخش شاهی دیگر از... / مهدی حیدری، عباس مترجم..... ۷۵
- سیر تطور مراسم باران‌خواهی در... / آسیه ذبیح‌نیا، فخرالسادات احمدی..... ۱۰۱
- بررسی و تحلیل متون منسوب به جاماسپ... / شاهرخ راعی..... ۱۱۳
- بررسی و تحلیل عناصر قدرت شهری... / محمد رحیمی..... ۱۲۹
- بررسی تحلیلی رقابت‌های سیاسی و اقتصادی... /
- بهمن زینلی، علی‌اکبر جعفری، طیه رستمی..... ۱۴۳
- بررسی شیوه‌های عملکرد عیاران در... / فاطمه غلامی، افسون حمیدی..... ۱۶۷
- بررسی ساختار آیینی و اساطیری... /
- یوسف فاریابی، معصومه برسم، محجوبه امیرانی‌پور..... ۱۸۱
- بررسی درون‌مایه شعرهای کوتاه... / راضیه فولادی سپهر..... ۲۰۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مجله مطالعات ایرانی

(تاریخ، زبان و ادبیات)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

به موجب نامه شماره ۳/۲۹۱۰/۵۸۷ مورخ ۸۴/۵/۱۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور وزارت علوم، تحقیقات و فناوری درجه «علمی-ترویجی» به این مجله اعطا گردیده است.

ناشر:

مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RiCeST)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

این نشریه در «ایران ژورنال» نظام نمایه سازی مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RiCeST) به نشانی www.ricest.ac.ir و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی www.isc.gov.ir نمایه می‌شود.

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

مجله مطالعات ایرانی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان

مدیر مسئول: دکتر عنایت الله شریف پور

سر دبیر: دکتر شمس الدین نجمی

مدیر داخلی: دکتر حمیدرضا خوارزمی

اعضای هیأت تحریریه:

۱. دکتر سجاد آیدنلو: دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور ارومیه
۲. دکتر مارک جان البریخت دانشیار، مطالعات تاریخی و مطالعات شرقی لهستان، دانشگاه Rzeszow.
۳. دکتر محمود امیدسالار استاد بازنشسته کتابخانه ایالتی کالیفرنیا
۴. دکتر الهیار خلعتبری: استاد تاریخ دانشگاه شهید بهشتی
۵. دکتر محمد رضا صرفی: استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان
۶. دکتر عنایت الله شریف پور: دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان
۷. دکتر سید محمد طیبی: دانشیار تاریخ دانشگاه شهید باهنر کرمان
۸. دکتر محمد مطلبی: استاد یار فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه شهید باهنر کرمان
۹. دکتر حمیده (مهشید) میرفخرایی: استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۰. دکتر شمس الدین نجمی: دانشیار تاریخ دانشگاه شهید باهنر کرمان

مدیر داخلی: دکتر حمیدرضا خوارزمی

ویراستار فارسی: دکتر حمیدرضا خوارزمی

مترجم و ویراستار انگلیسی: پردیس شریف پور

فاصله انتشار: هر شش ماه یک بار (دو فصلنامه)

چاپ:

تیراژ:

بهای نشریه: ۱۰۰/۰۰۰ ریال

نشانی: کرمان، صندوق پستی ۱۱۱-۷۶۱۷۵، دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مجله مطالعات ایرانی.

Email: rfarhang @uk.ac.ir

تلفن تماس: ۰۳۴۳۱۳۲۲۳۴۲

مقاله‌های این مجله از طریق وب سایت www.majalleh.com قابل دسترسی می‌باشد. ضمناً یادآور می‌شود این مجله در «پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و ایران ژورنال» نیز به صورت مجازی ثبت می‌شود و مقالات آن قابل دریافت است. از نویسندگان محترم و همکاران ارجمند تقاضا می‌شود از این پس مقالات خود را از طریق نشانی: <http://jis.uk.ac.ir> به دفتر مجله ارسال فرمایند. ضمناً به زودی تمام شماره‌های مجله نیز از طریق سایت یاد شده به صورت الکترونیکی منتشر خواهد شد.

راهنمای تدوین مقالات

از صاحب نظران و نویسندگان محترم انتظار دارد که در تدوین مقاله خود، موارد زیر را لحاظ و بعد از اعمال، آنها به دفتر نشریه ارسال فرمایند.

خط مشی هیأت تحریریه: هرگونه مقاله‌ای که در زمینه تاریخ، زبان و ادبیات فارسی (فرهنگ، تمدن و زبان‌های باستانی ایران) نوشته شود و از ارزش علمی لازم برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله، پذیرفته خواهد شد. هیأت تحریریه در رد یا قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.

بررسی مقالات: مقالات رسیده، نخست توسط هیأت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که مناسب تشخیص داده شدند و در چارچوب تخصصی موضوع نشریه قرار داشته باشند؛ برای ارزیابی به دو نفر از داورانی که صاحب نظر باشند؛ ارسال خواهند شد. برای حفظ بی طرفی، نام نویسندگان از مقالات حذف می‌شود.

ساختار و روش تهیه مقالات

لازم است نویسندگان محترم، نکات زیر را در تنظیم مقاله رعایت فرمایند:

۱. رسم الخط مقاله، براساس دستور خط فرهنگستان زبان و ادب فارسی تنظیم شده باشد و رعایت نیم‌فاصله در نوشتن واژه‌ها الزامی است.
۲. مقاله باید حداکثر در ۲۲ صفحه تایپ شده در ابعاد قطع مجله (حاشیه بالای صفحه ۵/۸، پایین صفحه ۴/۸۵ و حاشیه چپ و راست ۴/۵ سانتی‌متر) و با استفاده از برنامه Word =Bzar۱۳، تنظیم و تایپ شود و تورفتگی ابتدای پاراگراف‌ها، ۰/۵ سانتی‌متر باشد.
۳. ارجاعات در داخل متن به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه) و منابعی که بیش از یک مؤلف دارند، به صورت (نام خانوادگی مؤلف اول و سوم و همکاران، سال انتشار: شماره صفحه) آورده شود. در مورد منابع غیرفارسی، همانند منابع فارسی عمل شود.
- ارجاع تکراری به یک منبع، به جای نام نویسنده یا نویسندگان از واژه «همان» استفاده شود: (همان: ۵۰)

- نقل قول‌های مستقیم، داخل گیومه فارسی (۰) قرار داده شوند و نقل قول‌های بیش از **چهل واژه**، به صورت **جدا** از متن با تورفتگی (نیم‌سانتی‌متر) از طرف راست و (با قلم شماره ۱۲) درج شود.
- نقل قول خلاصه یا استنباط شده، به شکل مثال نوشته شود: (ن.ک: کریمی، ۱۳۸۲: ۴۵-۵۰)
- نقل قول برگرفته از منبع واسطه، به شکل مثال نوشته شود: (پیاژه ۱۹۷۳، به نقل از منصور، ۱۳۷۶: ۵۰)

۴. معادل لاتین واژه‌ها و اصطلاحات نامأنوس در جلوی آنها و در داخل پرانتز فقط یک بار آورده - شود.

۵. عددنویسی فصول و بخش‌ها، از **راست به چپ** نوشته شود.

۶. جدول‌ها، نمودارها و عکس‌ها، ترجیحاً در متن در کنار توضیحات مربوط قرار گیرند.

۷. ساختار مقاله باید بر این اساس تنظیم شود:

صفحه اول: عنوان مقاله، نام نویسنده یا نویسندگان، چکیده و واژه‌های کلیدی.

– **عنوان:** کوتاه، دقیق و دربردارنده بیان روشنی از موضوع مقاله باشد.

– **نام نویسنده یا نویسندگان:** در زیر عنوان و سمت چپ نوشته شود و نام نویسنده عهده‌دار مکاتبات با ستاره مشخص شود و در زیرنویس، مرتبه علمی و نام دانشگاه یا موسسه مربوط به هریک از نویسندگان به ترتیب ذکر شود.

– **چکیده:** باید در صد و پنجاه تا دویست و پنجاه کلمه و به دو زبان فارسی و انگلیسی نوشته شود و شامل معرفی موضوع، ضرورت و اهمیت پژوهش، روش کار و یافته‌های پژوهشی باشد. به عبارت دیگر، در چکیده باید بیان شود که چه گفته‌ایم، چگونه گفته‌ایم و چه یافته‌ایم.

– **واژه‌های کلیدی:** اساسی‌ترین واژه‌هایی است که مقاله حول محور آنها بحث می‌کند و مورد تأکید مقاله است و باید بین ۳ تا ۶ واژه باشد. در مقابل عنوان «واژه‌های کلیدی»، علامت (:) گذاشته شود و بعد از آن، واژه‌های کلیدی مورد نظر با علامت ویرگول (،) از هم جدا شوند.

صفحات بعدی: به ترتیب شامل: مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، یادداشت‌ها و فهرست منابع و در نگارش هر قسمت، موارد زیر رعایت شود:

– **مقدمه:** مقدمه، بستری است جهت آماده شدن ذهن مخاطب برای ورود به بحث اصلی. در مقدمه معمولاً موضوع از کل به جزء بیان می‌شود تا فضای روشنی از متن بحث برای خواننده حاصل شود همچنین ضروری است که بیان هدف‌های پژوهشی در مقدمه مقاله مد نظر قرار گیرد. در نوشتن مقدمه، تقسیم‌بندی و شماره‌گذاری مقدمه به ترتیب زیر ضروری است:

ضروری است که شرح و بیان مسئله، پیشینه پژوهش، روش پژوهش و بیان هدف‌های پژوهشی در مقدمه مقاله مد نظر قرار گیرد و با عدد ۱. مقدمه شروع شود.

– **بحث:** شامل تحلیل، تفسیر، استدلال‌ها و نتایج تحقیق است. بحث باید با شماره ۲ مشخص و عناوین فرعی بحث به صورت ۱-۲، ۲-۲، ۳-۲ و... تنظیم شود. (شماره‌گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد).

– **نتیجه‌گیری:** شامل ذکر فشرده یافته‌ها و بحث است و با شماره ۳ مشخص می‌شود.

– **یادداشت‌ها:** شامل پیوست‌ها، ضمائم، پی‌نوشت‌ها و به طور کلی مطالبی که جزو اصل مقاله نیست اما در ایضاح موضوع نوشته، ضروری و مناسب به نظر می‌رسد.

– **فهرست منابع:** منابع در بخش‌های جداگانه، شامل کتاب‌ها و مقاله‌ها و...، به شکل الفبایی و به صورت زیر ارائه شوند:

فهرست منابع

– کتاب‌ها

– نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

– پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی**. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۴). **شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)**. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ سوم. تهران: آگاه.

کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول و نام خانوادگی، نام نویسنده سوم. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

- مارشال، کاترین و راسمن، گرچن ب. (۱۳۷۷). **روش تحقیق کیفی**. ترجمه علی پارسائیان و سید محمد اعرابی. تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

کتاب‌هایی که بیش از دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول و نام خانوادگی، نام نویسنده سوم و همکاران. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

- گرین، ویلفرد؛ مورگان، لی و همکاران. (۱۳۷۶). **مبانی نقد ادبی**. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: نیلوفر.

ارجاع به کتاب‌های یک نویسنده در یک سال؛ مانند مثال زیر:

- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ الف). **لغت‌نامه**. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران

- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ ب). **امثال و حکم**. تهران: امیرکبیر.

کتاب‌هایی که نام نویسنده آنها مشخص نیست، در پایان فهرست کتاب‌ها و بر اساس نام کتاب مرتب شوند:

- **هزارویک شب** (الف لیله و لیل). (۱۳۲۸). ترجمه عبداللطیف طسوجی تبریزی. تهران: علی‌اکبر علمی و شرکا.

مقاله‌ها

- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله. جلد، شماره، صفحه.

مقاله‌هایی که بیش از یک نویسنده دارند:

-- نام خانوادگی، نام نویسنده و نام خانوادگی، نام نویسنده و نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله. جلد، شماره، صفحه.

مقاله نشریه‌های الکترونیکی

- اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله علمی دوره، {ش. برای فارسی و NO. برای انگلیسی}. مقاله (دسترسی در تاریخ). نشانی الکترونیکی.

- گزنی، علی. (۱۳۷۹). طراحی سیستم‌های بازیابی اطلاعات بهینه در نرم‌افزارهای کتابخانه‌ای و اطلاع‌رسانی. علوم اطلاع‌رسانی، ۱۶، ش. ۱-۲. دسترسی در ۱۰ آذر ۱۳۸۵. از طریق نشانی:

http://irandoc.ac.ir/ETELAART/16/16_1_2_7_abs.htm

مقاله مجموعه مقالات

- اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان مجموعه مقالات، {ویراسته} نام ویراستار(ان)، شماره صفحه ابتدا { - } انتهای مقاله. ناشر: محل نشر.

- دقیق روحی، جواد، و بابا مخیر، محمدرضا. (۱۳۸۴). بررسی دیپلوستومیازیس در لای ماهی تالاب انزلی. در خلاصه مقالات سیزدهمین کنفرانس سراسری و اولین کنفرانس بین المللی زیست شناسی ایران، ویراسته ریحانه سریری، ۲۳-۳۴. گیلان: دانشگاه گیلان.

مقاله کنفرانس‌ها

- اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان همایش، محل همایش، روز و ماه برگزاری.

- دالمن، اعظم و ایمانی، حسین و سپهری، حوریه. (۱۳۸۴). تأثیر DEHP بر بلوغ آزمایشگاهی، از سرگیری میوز و تکوین اووسایت‌های نابالغ موش. پوستر ارائه شده در چهاردهمین کنفرانس سراسری زیست شناسی، گیلان.

مقاله دانشنامه

- اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان دانشنامه، {ویراسته} نام ویراستار(ان)، شماره صفحه ابتدا {-} انتهای مقاله. ناشر: محل نشر.

- حریری، نجلا. (۱۳۸۰). ربط. در دایره المعارف کتابداری و اطلاع رسانی، ویراسته عباس حرّی، ج. ۱: ۸۷۰-۸۷۴.

گزارش‌های علمی فنی

- اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان گزارش. {گزارش طرح پژوهشی}. محل نشر: ناشر.
- گنجی، احمد، و دوران، بهزاد. (۱۳۸۶). بررسی الگوی کاربری اینترنت در بین افراد ۲۵ تا ۴۰ سال شهر تهران. گزارش طرح پژوهشی. تهران: پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران. از طریق نشانی:

<http://www.itna.ir/archives/84-85-ITAnalyze/004088.php>

- استناد برگرفته از منابع دیگر (کتاب)

اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان اثر {ایتالیک}. ناشر: محل نشر [اطلاعات اثر مورد استناد]. {نقل در} نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان اثر اصلی، عنوان اثر اصلی (محل نشر: ناشر، سال انتشار اثر اصلی)، صفحه مورد استناد در اثر اصلی.

- عراقی، حمیدرضا. (۱۳۵۶). اصول بازاریابی و مدیریت امور بازار. تهران: انتشارات توکا. نقل در احمد روستا، داور ونوس و عبدالمجید ابراهیمی، مدیریت بازاریابی (تهران: سمت، ۱۳۸۳)، ۱۰۲.

- پایان نامه‌ها و رساله‌ها

اطلاعات نویسنده. (سال دفاع). عنوان پایان نامه یا رساله. نام استاد راهنما. نام دانشگاه یا مؤسسه.

- خامسان، احمد. (۱۳۷۴). بررسی مقایسه‌ای ادراک خود در زمینه تحوّل و سلامت روانی. پایان نامه کارشناسی ارشد روان شناسی تربیتی، دانشگاه تهران.

– استناد به اینترنت:

- Laporte RE, Marler E, AKazawa S, Sauer F . The death of biomedical journal. BMJ. 1995; 310: 1387-90. Available from: <http://www.bmj.com / bmj/archive>. Accessed September 26, 1996.

ب- راهنمای کلی نگارش

مقاله نیازمند اصلاحات نگارشی و ویرایشی، خصوصاً در به کارگیری علائم سجاوندی است و لازم است که نویسنده محترم بر اساس جزوه «دستور خط فارسی» فرهنگستان زبان فارسی مقاله را مورد بازنگری قرار دهند.

– از گیومه فارسی (« ») استفاده شود، نه گیومه غیر فارسی " " .

– قبل از پرانتزها و گیومه‌ها، بین کلمه قبل و بعد بیرون از پرانتز و گیومه، یک Space گذاشته شود ولی علامت پرانتزها و گیومه‌ها به کلمات یا شماره‌های درون آنها چسبیده باشند؛ مثال: این مقاله در مجله «فرهنگ و رسانه» چاپ شده است.

– کاما، نقطه، دونقطه، نقطه ویرگول به کلمات پیش از خود چسبیده باشد و به واسطه یک Space از کلمات بعدی فاصله داشته باشد.

– کلیه منابع درون متن، داخل پرانتز قرار داده شود و به صورت (مؤلف، سال: صفحه) آورده شوند. – برای کلمات مختوم به های غیرملفوظ، در حالت مضاف و موصوف، از علامت «ه» استفاده شود:

خانه من به جای خانه‌ی من / نامه او به جای نامه‌ی او / زندگی نامه خودنوشت به جای زندگی نامه‌ی خودنوشت و...

ترکیباتی مثل: زمینه بررسی، پیشینه تحقیق، رابطه خدا به صورت: زمینه بررسی، پیشینه تحقیق، رابطه خدا نوشته شوند.

– در موارد لازم و مواردی که موجب ابهام می‌شود، علامت تشدید گذاشته شود؛ مثال: علی، علی / مبین، مبین

– «نیم فاصله» در تمام موارد لازم رعایت شود؛ مثال:

افعال استمراری: «می‌رود» به جای «می رود»، افعال دارای فعل معین مانند «نوشته است» به جای «نوشته است»، افعال مرکب مانند «به کار بردن» به جای «به کار بردن» و کلمات مرکب مانند «باستان‌شناسی» به جای «باستان شناسی»، «کریم‌خان» به جای «کریم خان»، «طبقه بندی» به جای «طبقه بندی»، «نجیب‌زادگی» به جای «نجیب زادگی»، «ی نکره» / وحدت مانند «جامه‌ای» به جای «جامه ای» ... نوشته شود.

– «ها»ی جمع، پسوند فعل‌ها، و کلمه‌هایی که از دو یا چند جزء تشکیل شده‌اند، با استفاده از نیم فاصله به صورت جدا نوشته شوند.

– علامت نقطه، قبل از ارجاع منابع و در حالت نقل قول مستقیم، در داخل گیومه « » قرار داده شود:

عبداللطیف طسوجی تبریزی، از فضلالی عهد فتحعلی‌شاه و محمدشاه و اوایل عهد ناصری است. «این شخص مردی فاضل بوده و تنها اثری که از او به جا مانده است، همین ترجمه هزارویک‌شب است که آن را به فرمان شاهزاده بهمن میرزا، برادر محمدشاه قاجار، ترجمه کرده است.» (بهار، ۳/۲۵۳۵: ۳۶۹)

روایت‌شناسی تلاش می‌کند تا توصیفی ساختاری از روایت ارائه دهد تا در نهایت به کشف الگوی عامی برای روایت دست یابد که در حقیقت تولید معنا را ممکن می‌کند. (ن.ک: برتنز، ۱۳۸۲: ۹۹) - واو عطف و علامت‌های دیگر سجاوندی از قبیل ویرگول و نقطه ویرگول، بعد از پرائتز مشخصات منع بیاید:

اگرچه تنها اثری که از طسوجی به جا مانده، همین ترجمه هزارویک‌شب است که آن را به فرمان شاهزاده بهمن میرزا ترجمه کرده است» (ن.ک: بهار، ۳/۲۵۳۵: ۳۶۹)، همین کتاب به تنهایی نشان می‌دهد که او «حسن ذوق و استادی تمام داشته و نشری متین و استادانه و در عین حال شیرین و شیوا دارد.» (ناتل خانلری، ۱۳۶۹: ۱۰۹)

روایت‌شناسان غالباً لفظ روایت را به طور خاص به دسته‌ای از آثار خلاقه اطلاق می‌کنند که «زنجیره‌ای از رخدادهاست که در زمان و مکان واقع شده است» (لوت، ۱۳۸۸: ۹) و بیشتر، آن را محدود به قصه می‌دانند. (ن.ک: احمدی، ۱۳۷۰)

- متن خالی از اشتباهات تایپی و املائی باشد.
- رعایت نشانه‌گذاری صحیح متن الزامی است.

یادآوری مهم

- ۱- مقاله از طریق ثبت نام در سامانه مجله Jis.uk.ac.ir ارسال شود.
- ۲- رسم الخط مورد قبول نشریه و اصول نگارش باید بر اساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
- ۳- چنانچه مقاله‌ای فاقد هر یک از موارد بالا باشد، از دستور کار خارج می‌شود.
- ۴- حق چاپ هر مقاله، پس از پذیرش محفوظ است و نویسندگان در ابتدای ارسال مقاله متعهد می‌شوند تا مشخص شدن وضعیت مقاله، آن را به جای دیگر نفرستند؛ چنانچه این موضوع رعایت نشود، هیات تحریریه در اتخاذ تصمیم مقتضی، مختار است.

۵- نشریه در اصلاح مقالاتی که نیاز به ویرایش داشته باشند، آزاد است.

۶- آرا و نظریه‌های مندرج در نشریه، مبنی نظر مسئولان و ناشر نیست.

بهای مجله: ۱۰۰/۰۰۰ ریال

دانشجو با ارائه کارت دانشجویی: ۷۰/۰۰۰ ریال

هزینه ارسال پستی به عهده درخواست کننده است.

مشترکان محترم می توانند بهای اشتراک خود را به شماره حساب ۲۱۷۷۳۲۳۸۲۰۰۰۰ بانک ملی در آمد حوزه معاونت پژوهشی دانشگاه شهید باهنر کرمان واریز کنند و تصویر قبض پرداختی را به ایمیل مجله ارسال نمایند؛ ضمناً دانشجویان، فرهنگیان و اعضای هیأت علمی دانشگاه‌ها، تصویر معرفی نامه یا کارت شناسایی خود را همراه برگ درخواست ارسال دارند.

نشانی نشریه: کرمان - میدان پژوهش - مجتمع دانشگاهی شهید باهنر کرمان - دانشکده ادبیات و علوم انسانی - مجله مطالعات ایرانی.

صندوق پستی: ۱۱۱-۷۶۱۶۵ کد پستی: ۷۶۱۶۹۱۴۱۱۱ تلفن: ۰۳۴۳۱۳۲۲۳۴۲ دفتر مجله مطالعات

ایرانی.

نشانی پست الکترونیکی مجله: rfarhang @uk.ac.ir

فهرست مندرجات

سخن سردبیر

- جایگاه مریم مجدلیه در متن‌های گنوسی... / حمیدرضا اردستانی رستمی ۱
- طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه... / فاطمه امینی‌زاده، زهره زرشناس ۱۹
- شکل‌گیری ارتباطات حوضه دریاچه... / علی بیننده ۳۷
- نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»... / احسان چنگیزی... ۵۷
- آتشکده اروخش شاهدهی دیگر از... / مهدی حیدری، عباس مترجم ۷۵
- سیر تطور مراسم باران‌خواهی در... / آسیه ذبیح‌نیا، فخرالسادات احمدی ۱۰۱
- بررسی و تحلیل متون منسوب به جاماسپ... / شاهرخ راعی ۱۱۳
- بررسی و تحلیل عناصر قدرت شهری... / محمد رحیمی ۱۲۹
- بررسی تحلیلی رقابت‌های سیاسی و اقتصادی... /
- بهمن زینلی، علی‌اکبر جعفری، طیبه رستمی ۱۴۳
- بررسی شیوه‌های عملکرد عیاران در... / فاطمه غلامی، افسون حمیدی ۱۶۷
- بررسی ساختار آیینی و اساطیری... /
- یوسف فاریابی، معصومه برسم، محجوبه امیرانی‌پور ۱۸۱
- بررسی درون‌مایه شعرهای کوتاه... / راضیه فولادی سپهر ۲۰۱

به نام خدا

سخن سردبیر

حمد و سپاس بی کران به پیشگاه خداوند بزرگ که ما را یاری فرمود تا بتوانیم سی و سومین شماره مجله مطالعات ایرانی را منتشر سازیم.

انتشار این شماره مجله هم‌زمان است با ماه محرم و ایام عاشورای حسینی (ع)؛ بدین مناسبت سردبیر، مدیر اجرایی و هیأت تحریریه این رویداد مهم اسلامی را به همه دوستان و خوانندگان مجله مطالعات ایرانی و هموطنان عزیز تسلیت می‌گویند.

تا هست جهان شور محرم باقیست
این جلوه جان در همه عالم باقیست
از ناله نینوای یاران حسین
همواره به لب زمزمه غم باقیست

عاشورا بزرگترین حادثه تاریخی، ملی و مذهبی ایران بعد از اسلام است که آثار آن در دل و جان مردم ایران رخنه کرده است.

از خداوند بزرگ مسئلت داریم که ما را با معارف و ارزش‌های عاشورا آشنا سازد.

از زحمات ارزشمند هیأت محترم تحریریه که با دقت و حساسیت ما را در تدوین و تنظیم این مجله یاری می‌دهند، قدردانی می‌نماییم.

با احترام

سید شمس‌الدین نجمی

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

جایگاه مریم مجدلیه در متن‌های گنوسی با تکیه بر متن پارتی مانوی M6281+M6246*

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی^۱

چکیده

چنان‌که بسیاری از پژوهندگان کیش مانی اشاره داشته‌اند، مانی از اندیشه‌های گنوسی متأثر بوده‌است و مطالعه متن‌ها و باورهای گنوسی مانوی، ویژگی‌هایی همانند را میان مانویان و گنوسیان آشکار می‌کند. در پژوهش پیش‌رو، یکی از همین همانندی‌ها، یعنی شباهت جایگاه مریم مجدلیه را در متن‌های گنوسی (انجیل‌های توماس، حقیقت، فیلیپ، مریم و...) و متن‌های مانوی، با تکیه بر متن پارتی M6281+M6246 بررسی می‌کنیم. در پایان درخواستیم یافت همان‌گونه که گنوسیان مریم را بزرگ می‌دارند و او را جانشین حقیقی و نخست‌دیدارکننده با عیسی در پس از رستاخیز می‌دانند، در متن مانوی نیز مریم نخستین کسی است که پس از برخاستن از گور با عیسی دیدار می‌کند و بر حواریون و از جمله پطرس که در مسیحیت رسمی جانشین عیسی است، راز جهان را آشکار می‌کند. در این متن مریم را آموزگار حواریون و جانشین عیسی می‌یابیم.

واژه‌های کلیدی: گنوس، مریم مجدلیه، عیسی، مانی، سرود تصلیب مانوی پارتی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۲۲

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۳/۰۴

h_ardestani@ymail.com

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول.

۱. مقدمه

کیش مانی از کیش هایی است که در ایران پیش از اسلام مجال بروز گسترده یافته است و اندیشه های موجود در آن، به گونه ای پوشیده، تأثیر خود را بر ایرانیان حفظ کرده است. آورنده این کیش، مار مانی (یونانی: Manichaios، چینی: Mo-mo-ni) است که در سال ۵۲۷ سلوکی، برابر با ۲۱۶ میلادی در هجدهمین روز ماه نیشان بابل، چهاردهم آوریل یا هشتم ماه فارموتی (Pharmuti) در گاه شماری مصری و چهار سال گذشته از پادشاهی اردوان پنجم، آخرین شاه اشکانی، دیده در جهان گشود (تقی زاده، ۱۳۸۸: ۲۰۱؛ سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۳۵؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۶۲). زادگاه مانی، جنوب خاوری تیسفون، شهری در ساحل خاوری دجله، استان اشکانی اسورستان (البابلو) است (نیولی، ۱۳۷۳ الف: ۱۰۷) که در آنجا دین های گوناگون، به ویژه فرقه های گنوسی رواج داشت و مانی از آنان تأثیر پذیرفت که بسیاری از پژوهندگان کیش مانی به این نکته اشاره داشته اند (اسماعیل - پور، ۱۳۹۰: ۲۶۱؛ کیسپل، ۱۳۹۵: ۹۸-۹۹؛ نیولی، ۱۳۹۵: ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۹؛ دیویس، ۱۳۷۳: ۱۶۳؛ آسموسن، ۱۳۷۳: ۱۷۱؛ کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۴۷)؛ چنان که او خود در چهار سالگی به طریقه گنوسی معتسله (صبی که معادل یونانی آن baptistai است؛ فرقه ای یهودی - مسیحی و تعمیدگر که آن را الخسایی در آغاز سده دوم میلادی بنیان نهاد و در سرزمین هایی چون آن سوی اردن، سوریه، فلسطین و میان رودان گسترش یافت) درمی آید؛ اگرچه بعدها از آنان فاصله می گیرد و طریق خویش را بنیان می گذارد (نیولی، ۱۳۷۳ الف: ۱۰۸-۱۰۹)؛ پس بایسته است پس از بازگفت مسئله پژوهش، پیشینه و ضرورت و اهمیت پژوهش، درباره گنوس و پیوند آن با مانویّت سخن گفته شود.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

مانی کیشی را بنیان نهاد که برای زمان طولانی، فرهنگ ایران و دیگر فرهنگ ها را متأثر ساخت؛ به گونه ای که این کیش تا دوره مغولان در ایران، به ویژه در خراسان هواخواه داشت (تقی زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۱) و در سده های سوم و چهارم میلادی تا امپراتوری روم، شمال و بخش جنوبی گُل (Gaul)، دالماسی (Dalmatia/یوگسلاوی)، اسپانیا، مصر، آفریقای شمالی، فلسطین، سوریه، آسیای صغیر و در قرن هشتم میلادی تا آسیای میانه، مغولستان و امپراتوری بزرگ اویغوری گسترش یافت (نیولی، ۱۳۷۳ ب: ۱۴۱-۱۴۲؛ تقی - زاده، ۱۳۸۸: ۹۴، ۱۲۱-۱۲۲).

این اندیشه به گونه‌ای راه خود را به قرن ده میلادی، در میان بوگومیل‌ها (Bogomils) در بلغارستان نیز گشود و کاتارهای جنوب فرانسه و شمال ایتالیا را در قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی متأثر ساخت؛ آن‌گونه که نام «مانویت نوین» یا «آیین مانوی سده‌های میانه» بر آن نهادند (سولیانو، ۱۳۷۳: ۶۱؛ نیولی، ۱۳۷۳: ب: ۱۴۴). البته این اندیشه در میان مسلمانان نیز راه جست. در سده نهم میلادی گروه‌هایی چند از گنوسیان مسلمان از جنوب عراق برخاستند که پرآوازه‌ترین آنان اسماعیلیان هستند و اندیشه‌های گنوسی در آنان رواجی داشته و دارد (سولیانو، ۱۳۷۳: ۶۰؛ کیسپل، ۱۳۷۳: ۳۰). کیش مانی با همه این تأثیرگذاری‌ها، خود از مسیحیان گنوسی متأثر شد.

نگارنده در این پژوهش برآن است با تکیه بر متن پارتی مانوی M6281+M6246، یعنی سرود تصلیب (d'rwbdgyf(t)[y](g) b's'h) که در آن سخنان مریم مجدلیه آمده- است (سخنانی که در آن، او راز جهان را در خطاب به پطرس حواری آشکار می‌کند) نشان دهد که مانی و مانویان همانند گنوسیان و مطابق با انجیل گنوسی یوحنا و مرقس که مریم را نخستین دیدارکننده با عیسی در پس از رستخیزش می‌دانند - برخلاف مسیحیت رسمی که پطرس حواری را نخستین دیدارکننده با عیسی در پس از برخاستن از گور می‌دانند - مریم را بزرگ داشته‌اند و او را چون گنوسیان بر دیگر حواریون مرد عیسی برتری داده و آموزگار آنان دانسته‌اند.

۲-۱. پیشینه پژوهش

پیش از این پژوهش‌های بسیاری درباره مانی و مانویان به انجام رسیده است که در کتاب‌شناسی مانی، اثر فریده رازی (۱۳۷۲)، بخشی از این تحقیق‌ها به چهار زبان فارسی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی ارائه شده‌است. در این اثر از توجه پژوهشگران به مریم مجدلیه در آثار مانی نشانی نیست. همچنین در پورتال جامع علوم انسانی، متعلق به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی نیز مقاله‌ای در این باره یافت نشد. تنها مقاله‌هایی سطحی در برخی فضاها علمی مجارزی دیده شد که صرفاً در آن به نقش مریم در انجیل‌های چهارگانه پرداخته‌اند.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

از آنجاکه تحقیقی درباره نقش مریم مجدلیه در متن‌های مانوی - البته تا آنجاکه نگارنده جست‌وجو کرده - انجام نگرفته‌است، این پژوهش می‌تواند نقشی کوچک در این

باره داشته باشد و دست کم دیدگاه مانویان را نسبت به مریم مجدلیه در یک متن پارتی نشان دهد و به این نکته اشاره داشته باشد که مانویان همچون دیگر گنوسی‌ها، مریم مجدلیه را بزرگ می‌دارند و او را حتی برخلاف راست‌کیشان، برتر از پطرس می‌دانند.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. گنوس

چنان‌که پیشتر گذشت، کیش مانی کیشی است گنوسی. گنوس واژه‌ای یونانی به معنی «معرفت» است. این واژه با واژه انگلیسی Know و سنسکرت Jñāna هم‌ریشه است (کیسپل، ۱۳۷۳: ۱۳؛ Baker-Berlin, 2011: 10). معادل این واژه در فارسی باستان -xšna، در اوستا -xšnā و در فارسی میانه dān و išnās است و از ریشه هندواروپایی -gnō به معنای دانستن و شناختن، گرفته شده است (Kent, 1953: 182). گنوس یا معرفت «بر آگاهی از رازهای ایزدی تأکید می‌ورزید» (کیسپل، ۱۳۷۳: ۱۳) و «به مردم درک کامل دانشی را توصیه می‌کرد که می‌توانست برای روح، یعنی نفس درونی و حقیقی رستگاری نهایی از فساد و شر این جهان را به ارمغان آورد و آن را به اماکن بهشتی هدایت کرد» (آسموسن، ۱۳۷۳: ۱۹۱) و بر آن است که «معرفت از راه تجربه مستقیم مکاشفه یا تشرّف به سنت رازآمیز و باطنی به دست آرد» (کیسپل، ۱۳۷۳: ۱۳؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۴)؛ به عبارت آسان‌تر، گنوس «فرایند شهودی شناخت خود» است (پیگلز، ۱۳۹۴: ۹). درباره خاستگاه اندیشه گنوسی گمان‌هایی زده شده است. آدولف فن هارناک (Adolf von Harnack) کیش گنوسی را «یونانی‌سازی شدید مسیحیت» می‌انگارد (همان: ۲۴). آرتور داربی ناک (Arthur Darby Nock) آیین گنوسی را گونه‌ای «مسلک افلاتونی لجام‌گسیخته» می‌نامد (همان: ۲۴). برخی نیز سه سرچشمه احتمالی را برای این کیش برمی‌شمرند: سرچشمه مزدایی، بابلی و دین مصری (هالروید، ۱۳۹۵: ۵۸).

ریشارد رایتسنشتاین (Richard Reitzenstein) کیش گنوسی را برخاسته از ایران باستان می‌داند (پیگلز، ۱۳۹۴: ۲۴)؛ اما امروز دیگر بنیانی ایرانی برای کیش گنوسی نمی‌شمرند و معتقدند که این کیش، بنی هلنی مسیحی دارد و از اندیشه اسکندرین و فلسطینیان نشئت گرفته است (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۰: ۲۵۵). شاید نیز بهتر باشد که این کیش کهن را کیشی جهانی بپنداریم که در سده‌های نخستین مسیحیت، رواجی چشم‌گیر یافته است و کسانی

چون شمعون مَع (Simon the Magus) در شومرون (Samaria)، والتینوس (Valentinian) در مصر، روم و اسکندریه، بازیلیدس (Basilides) در اسکندریه، منداییان در جنوب عراق و خوزستان، ابن دیصان در آلرها (Alerha)، مرقیون (Marcion) در سینوپ و مانی در بابل، باعث گسترش گنوسیس شده‌اند؛ بنابراین، با وجود آنکه آنان در حوزه‌های گوناگون جغرافیایی قرار داشته‌اند، با داشتن ویژگی‌هایی مشترک چون: اعتقاد به دو بن خیر و شر، اعتقاد به دو خدای ناشناخته و جهان آفرین، فرایند رستگاری و احیای نهایی کمال (بهشت)، اعتقاد به نقص جهان و شریر بودن ماده، توجه به منجی رستگارکننده، مذمت آمیختگی با زنان و ... (همان: ۲۵۴-۲۶۵) با نام کَلِی کیش گنوسی گرد آمده‌اند (Baker-Berlin, 10: 2011)؛ بدین سان، گنوسیس آمیزه‌ای از باورهای گوناگون فلسفی دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی است که در غرب، یونان، تعبیری عقلانی و فلسفی از آن داشته‌اند؛ اما برداشت مردمان مصر، سوریه و ایران، تعبیری عرفانی بوده‌است (اسماعیل-پور، ۱۳۸۷: ۱۸۷).

شاید وجود همین گونه‌گونی آرا درباره منشأ گنوسیس، باعث شده‌است که درباره کیش مانی هم که قطعاً کیشی گنوسی بوده و همه بر آن اتفاق نظر دارند، سرچشمه‌های گوناگون انگارند؛ چنان که برخی این کیش را دارنده روپوشی ایرانی و ثنویت زردشتی می‌پندارند (دریایی، ۱۳۸۷: ۶۳). برخی آن را برگرفته از کیش زروانی می‌دانند (بویس، ۱۳۸۶: ۱۴۳؛ بنونیست، ۱۳۸۶: ۷۵) و بعضی دیگر، کیش مانی را برآمخته‌ای از مذاهب گوناگون، چون زردشتی، بودایی و مسیحی می‌شمرند (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۲۶۹) که البته از آنچه در کفالایا، از سخن خود مانی برمی‌آید، این سخن به حقیقت نزدیک می‌نماید؛ زیرا مانی دین خود را گردآمده باورهای همه دین‌های پیشین می‌داند و دین گذشتگانی چون زردشت، مسیح، بودا را می‌ستاید که سبب رستگاری مردمان شده‌اند (کفالایا، ۱۳۹۵: ۱۱-۱۲)؛ اما برخی هم سهم اندیشه‌های مسیحی - گنوسی را در باورهای مانوی بیش از دیگر باورها می‌پندارند؛ چنان که فرانسیس بورکیت (Francis Burkitt) مانویت را دریوند با مسیحیت می‌بیند (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۲، ۶۳، ۳۰۶) و هانس هنریک شدر (Hans Heinrich Schäder) باور دارد که عمده منبع نهضت دینی مانی را باید در مسیحیت بجویم (همان: ۱۵۳) که البته آن گونه که از متن‌های مانوی غربی و شرقی برمی‌آید، این سخن نیز پذیرفتنی است.

۶/ جایگاه مریم مجدلیه در متن‌های گنوسی

ابوریحان نیز بنا بر سخنان خود مانویان، چنین استنباط می‌کند که «آنچه مسیح به طور رمز گفته، او [مانی] بیان کرده است» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۱۰) و مانی نیز خود را فرستاده عیسی می‌خواند (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۷؛ کفالایا، ۱۳۹۵: ۱۴، ۱۶؛ زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۵۳؛ Lieu, 1992: 30-31).

آن گونه که در پژوهش پیش‌رو نیز خواهیم دید، بدان گونه که مسیحیان گنوسی مریم مجدلیه را (برخلاف مسیحیان راست کیش که پطرس را بنیان دین می‌دانند) بزرگ می‌دارند، مانوی‌ها نیز بدان سان که از آثارشان برمی‌آید، او را بسیار گرامی می‌پندارند. البته پیش از پرداختن به این موضوع، باید اندکی درباره تفاوت اندیشه مسیحیت رسمی و طبقه گنوسی مدعی مؤمن به مسیح سخن گوئیم.

۲-۲. اندیشه‌های گنوسی و راست کیشان مسیحی

آنچه از تاریخ مسیحیت رسمی و گنوسی برمی‌آید، این نکته است که باورهای ویژه گنوسی‌ها، آنان را از مسیحیان جدا ساخت و در میان متعصبان مخالفان جدی یافتند.

آیین گنوسی کم‌کم رنگ مسیحی را از خویشتن سترد و غیر مسیحی و ریاضت کش تلقی گردید و سنت‌هایش از عناصر هرِمسی سرشار گشت. گنوسی‌ان عضو یک فرقه مستقل و ریاضت-کش شدند، بیشتر به حلقه‌های اجتماعی مندایی یا مانوی گراییدند و در کنار گروه‌های نوافلاتونی اسکندریه زیستند که برای کارهای معجزه‌آسا بس ارج می‌نهادند یا در بیابان‌های مصر به راهبان پیوستند و روح خویشاوندی خود را در میان آنان یافتند (پرکینز، ۱۳۷۳: ۸۲).

از همین روی گروهی ضد گنوسی همانند هیپولوتوس (Hippolytus)، کلمنت اسکندرانی (Clement Alexandria)، اریگن (Origen)، ترتولیان (Tertullian)، ایرناییوس (Irenaeus) و اپیفانوس (Epiphanius) با نوشتن رساله‌هایی به این بدعت‌گزاری‌ها پاسخ دادند.

برخی باورهای متفاوت میان مسیحیان و گنوسی‌ها از این قرار است:

۱- گنوسی‌ها معتقدند که عیسی تن مادی نداشته است و سراسر روحانی است (همان: ۷۹؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۸). این گروه آن گونه که از برخی نوشته‌هایشان برمی‌آید، معتقدند که همه قدیسان تهی از زایش و مرگ هستند و «زندگان نخواهند مُرد» یا «هر که زنده است، مرگ نخواهد دید» (انجیل توماس، ۱۳۹۵: ۲۲۷، ۲۴۱)؛ از همین روی آنان عیسی را از هر گونه گوشت و خونی مطهر می‌دانند (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۳۶) و گوشت او را کلمه

و خون او را روح القدس می خوانند (انجیل فیلیپ، ۱۳۹۵: ۲۵۹). مانی گنوسی نیز به این نکته اشاره دارد که «او [عیسی] بدون جسم آمد» (کفالایا، ۱۳۹۵: ۱۲) و مرگی نداشته است و در یک سخن، روحانی محض است (تقی زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۴، ۱۶۸، ۲۵۴). از دید اینان عیسی ظاهراً دارای گوشت و خون است و اصلاً روند زایش را پشت سر نگذاشته است (دیویس، ۱۳۷۳: ۱۶۵). البته این سخن آنان در انجیل یوحنا پیشینه دارد. در این انجیل که گنوسی ها آن را به خود منسوب می کنند و آن را منبعی عمده از آموزه های گنوسی می دانند (پیگلز، ۱۳۹۴: ۱۶۵)، جمله هایی از عیسی می بینیم که پیکر غیر مادی او را نشان می دهد؛ چنان که تن خود را خانه خدا می پندارد (یوحنا، ۲: ۲۱) یا چنین می گوید: «پدر در وجود من است و من در وجود او هستم» (یوحنا، ۱۰: ۳۶). در همین بخش از انجیل، یحیی او را کسی معرفی می کند که «روح خدا به فراوانی در او است» (یوحنا، ۳: ۳۴). البته به این نکته باید اشاره داریم که در نامه یوحنا به بانویی، او به بانو و فرزندان او هشدار می دهد که مراقب «معلمان فریبکار» باشند؛ زیرا «ایشان قبول ندارند که عیسی مسیح به صورت یک انسان و با بدنی همچون بدن ما به این جهان آمد» (یوحنا، نامه دوم: ۷) که آشکار است مقصود او از معلمان دروغین، گنوسی ها هستند که چنین باوری دارند. در یکی از نامه های پولس نیز می بینیم که می گوید: «فرزند خدا به شکل انسان درآمد؛ چنان که در مزامیر هراکلیدس گنوسی این سخن آمده است (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۷۴). همین طور در انجیل توماس نیز از زبان عیسی بیان شده است که: «ایستادم در میانه جهان و در گوشت ظاهر شدم بر شما» (انجیل توماس، ۱۳۹۵: ۲۳۰). پولس در توجیه انسان بودن عیسی آورده است: «از آنجا که این فرزندان خدا، انسان هستند و دارای گوشت و خون، او [عیسی] نیز گوشت و خون شد و به شکل انسان درآمد» (پولس، نامه ای به عبرانیان، ۲: ۱۴).

۲- با توجه به آنچه آمد، این پرسش پیش می آید که چرا گنوسی ها برخلاف مسیحیان بر روحانی بودن عیسی تأکید دارند؟ این باور آنها از آنجا برخاسته است که گنوسی ها بر آن هستند با اصرار بر مادی نبودن پیکر عیسی، رستاخیز او را هم در پس از به گور سپردنش، روحانی و نمادین بدانند نه تاریخی؛ چنان که مانویان تصلیب جسمانی مسیح را منکر بودند (تقی زاده، ۱۳۸۸: ۲۵۴؛ شگری فومشی، ۱۳۸۲: ۴۹).

۸ / جایگاه مریم مجدلیه در متن های گنوسی

در انجیل لوقا آمده است که پس از آن که عیسی مسیح در روز سوم پس از مرگ از گور برمی خیزد و در برابر حواری های خویش آشکار می شود، شاگردان دچار ترس می شوند که آیا با «روح» روبه رو شده اند؟

عیسی فرمود: چرا وحشت کرده اید؟ چرا شک دارید... به جای میخ ها، در دست ها و پاهایم نگاه کنید. می بینید که واقعاً خودم هستم. به من دست بزنید تا خاطر جمع شوید که من روح نیستم؛ چون روح، بدن ندارد؛ اما همان طور که می بینید، من دارم. (لوقا، ۲۴: ۳۷-۳۹)

در این سخنان آشکارا پیکر مادی عیسی را می بینیم که مسیحیت رسمی بدان باور دارد؛ چنان که ترتولیان ضد گنوسی می گوید: «همان گونه که جسم عیسی از گور برخاست، هر مسیحی مؤمنی باید به رستاخیز جسمانی اعتقاد داشته باشد» (پیگلز، ۱۳۹۴: ۳۵).

خلاف سخنان پیش گفته، گنوسی ها به تفسیر باطنی اعتقاد داشتند و معنای تمثیلی برای کتاب مقدس در نظر می گرفتند (پرکینز، ۱۳۷۳: ۸۰-۸۱؛ پیگلز، ۱۳۹۴: ۴۶). آنان تفسیر ظاهری رستاخیز را «ایمان ابلهان» می نامیدند و «تأکید داشتند که رستاخیز رخدادی بی نظیر در گذشته نبوده است؛ بلکه به صورتی نمادین می خواسته بگوید حضور مسیح را هم اکنون نیز می توان تجربه کرد؛ به چشم سر دیدن مهم نبوده؛ بلکه مکاشفه روحانی مهم بوده است» (پیگلز، ۱۳۹۴: ۴۲)؛ چنان که مریم نیز در حالت مکاشفه و خواب، با عیسی دیدار می کند (انجیل به روایت مریم مجدلیه، ۱۳۹۵: ۲۷۲). معنای سیاسی سخن گنوسی ها آن است که ما به شما کشیشان به عنوان واسطه نیازی نداریم و خود مستقیماً می توانیم با عیسی پیوند یابیم (پیگلز، ۱۳۹۴: ۵۵). از سوی دیگر، در دیدگاه گنوسی ها عقیده به رستاخیز جسمانی، کاملاً غیر عقلانی است؛ زیرا جسم به آفرینش پست مادی تعلق دارد و البته هدف گنوسی ها، آزاد کردن روح از جسم خاکی است؛ بنابراین، اگر رستاخیز عیسی جسمانی می بود، این نمی توانست به معنی رستگاری او باشد (هالروید، ۱۳۹۵: ۷۷).

۳- گنوسیان برخلاف مسیحیان که به خدایی یگانه باور دارند، به دو خداوند، خدای متعالی و خدای آفریننده، باور دارند و معتقدند که «دنیای به واسطه خطا به پیدایی آمد» (انجیل فیلیپ، ۱۳۹۵: ۲۶۵). گویا مرقیون گنوسی که خود دین عیسی داشت، میان رفتار عدالت محورانه خداوند در عهد عتیق که هر تخطی از قوانینش را پادافره می دهد و خدای بخشش و محبت که عیسی آن را تبلیغ می کند، تعارض می بیند و دچار شگفتی می شود. نیز او می پرسد که اگر خداوند به هر کار توانا است و خیر، پس این همه رنج و شر در هستی

چیست؟ او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که جهان دو خدا دارد: یکی خدای کیفردهنده عهد عتیق یا همان *یَهُوه* عبری؛ خدایی که دنیا و تن اهریمنی را آفریده‌است که مرقیون و البته مانویان، کتاب و پیامبر او را، تورات و موسی، رد می‌کند (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۳۳۱) و خدای متعالی که همان خدای عیسی است (کیسل، ۱۳۷۳: ۳۱-۳۲؛ بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۱۵۲). مطابق انجیلی گنوسی، خدای متعالی، خدایی است «درک‌ناشدنی، آن ناپنداشتنی پدر آسمانی، آن یگانه کامل» که البته به هیچ‌روی نقص ماده از این پدر آسمانی برنخاسته است (انجیل حقیقت، ۱۳۹۵: ۲۴۵، ۲۵۳)؛ بلکه باید آفرینش را به اصلی نسبت داد که خود نیز پلید است (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۵).

این اندیشه با مخالفت آشکار مسیحیان متعصب قرار می‌گیرد. از دید آنان اعتقاد به خدایی یگانه، یعنی اعتباربخشیدن به اسقفی یگانه بود که همه باید از او پیروی کنند. اندیشه گنوسیان، این دیدگاه را زیر سؤال برد؛ از همین‌روی کلمنت اسکندرانی در نامه‌ای، به این اندیشه سخت می‌تازد و خدای یگانه را همان *یَهُوه* می‌داند که قانون می‌نویسد و اجرا می‌کند. از دید او خدای اسرائیل، اقتدار خود را به اسقفان و کشیشان و شماسان بخشیده-است. هر کس از آنان سرپیچد، از خدا گردن کشیده‌است (پیگلز، ۱۳۹۴: ۶۸-۶۹).

گنوسی‌ها درست در زمانی که اشکال اولیه متنوع رهبری کلیسا، جای خود را به سلسله-مراتب یکپارچه مقامات می‌داد، اندیشه دو خدا را ارائه کردند و بر این دیدگاه رفتند که آن مقامات فرستاده همان خدای کیفردهنده بی‌رحم هستند و گنوسی‌ها، فرزندان خدای عیسی که خدایی ناشناخته و متعالی است. آنان به گونه‌ای جامعه بی‌طبقه مسیحی را در برابر مقامات کلیسا که قدرت طلب بودند، شکل دادند و حتی زنان را در برگزاری و اجرا آیین-های دینی شریک کردند (همان: ۷۲-۷۷).

۴- از دیگر تفاوت‌های گنوسی‌ها با مسیحیان، آن است که گنوسیان و از جمله آنان مانویان، به رنج ظاهری مسیح باور ندارند و معتقدند رنجی در به صلیب کشیدنش نبرده؛ زیرا او در اساس متولد نشده‌است (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۴۱، ۱۳۲). در یک رساله گنوسی آمده‌است:

عیسی از آنجاکه پسر انسان بود و انسان بود، رنج کشید و مانند بقیه انسان‌ها مُرد؛ اما از آنجاکه او پسر خدا هم بود، روح خدا که در درونش بود، نمی‌توانست بمیرد. به این معنا، او از رنج و

۱۰ / جایگاه مریم مجدلیه در متن های گنوسی

مرگ فراتر رفت. با این حال، مسیحیان راست کیش اصرار دارند که عیسی انسان بود و همه مسیحیان درست اندیش باید تصلیب را واقعه‌ای تاریخی و حقیقی قلمداد کنند. (همان: ۱۱۵)

۵- گنوسی‌ها بر خودشناسی بسیار تأکید داشتند و معتقد بودند که خودشناسی (مقصود شناخت روح است) به شناختن خدای متعالی منجر می‌شود:

نام هر کس بدو است. هر که باید بدین شیوه معرفت یابد، داند که او از کجا است و به کجا خواهد رفت. او می‌داند چونان مستی که از مستی بازمی‌گردد، به خویشتن خویش روی می‌کند و آن خویش به راست کاری سپرد. (انجیل حقیقت، ۱۳۹۵: ۲۴۷)

خویشتن‌شناسی است که انسان را به یگانگی می‌رساند و «در یگانگی است که هر کس پاس خویش خواهد داشتن. در معرفت است که خویشتن را از کثرت در وحدت پاک همی‌کند، ماده را چون آتش در خویشتن خویش سوزاند و ظلمت را با نور، مرگ را با حیات همی‌گدازد» (همان: ۲۴۸). این فرایند به گنوس می‌انجامد و «گنوس به ما خواهد شناساند که ما کجا هستیم و ما چه هستیم و از کجا می‌آییم و به کجا می‌رویم و درواقع گنوس هم علم الهی است و هم علم کائنات» (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

برخلاف گنوسی‌ها که نبود دانش و آگاهی (گنوس) را سبب رنج مردمان می‌دانستند، مسیحیت رسمی بر بنیان سنت یهودی باور داشت آنچه انسان را به رنج می‌افکند، گناه است (همان: ۱۷۰-۱۷۱؛ نیولی، ۱۳۷۳ ب: ۱۲۲، ۱۹۱).

۶- در تفاوت دیگر میان مسیحیت رسمی و گنوسی‌ها باید بگوییم که گنوسی‌ها معتقدند هر کس به گنوس دست یابد «این شخص دیگر نه مسیحی که خود مسیح است» (انجیل فیلیپ، ۱۳۹۵: ۲۶۲). «آنان که میراث بر زندگان‌اند، زنده‌اند» (همان: ۲۵۷). در کلام عیسی، در انجیل‌های گنوسی می‌خوانیم: «هر که از دهانم نوشد، چون من خواهد شد. من خود نیز او خواهم شد و هر چه پنهانی است بر او آشکار خواهد شد» (انجیل توماس، ۱۳۹۵: ۲۴۱)؛ چنان‌که گویی مانی نیز در مانویت، خود عیسایی می‌شود و «آشکارکننده همه اسرار» (کفالایا، ۱۳۹۵: ۱۶؛ شگری فومشی، ۱۳۸۲: ۵۸). روشن است این سخنان می‌تواند موجب بی‌اعتباری کلیسا و کشیشان شود که مسیحیت رسمی با آن مخالفت شدید داشت و خود را رکن دین می‌پنداشت.

۷- گنوسی‌های ریاضت‌کش بر این اصل تأکید می‌کردند که غسل تعمید برای کسی معصومیت به بار نمی‌آورد و سبب رستگاری انسان نخواهد شد. آنان باور داشتند که تنها با

پرهیز از شهوات می‌توان به رهایی روح رسید (پرکینز، ۱۳۷۳: ۸۱؛ انجیل فیلیپ، ۱۳۹۵: ۲۶۱)؛ چنان‌که مانی گنوسی نیز از همین روی که معتقد بود شست‌وشوی با آب نمی‌تواند درون مردمان را از ظلمت بشوید، از مغتسله فاصله گرفت (Tardieu, 2008: 11). این اندیشه در تضاد با باورهای مسیحیت رسمی بود.

در ادامه، دیدگاه متفاوت مسیحیت رسمی و گنوسی‌ها را دربارهٔ بنیاد دین عیسی در پس از او بررسی می‌کنیم و خواهیم دید که برخلاف متعصبان مسیحی که پطرس را اساس دین می‌دانند، چگونه گنوسیان مریم مجدلیه را بزرگ می‌دارند و او را صاحب مکاشفه می‌دانند و برخی گنوسی‌ها بر اساس همین الگو، زنانی را آموزگار خود می‌انگارند.

۲-۳. مریم مجدلیه و مسیحیان گنوسی

در انجیل یوحنا مریم مجدلیه نخستین دیدارکننده با عیسی، پس از رستاخیز او است؛ چنان‌که مریم، عیسی را در بامداد می‌بیند و دیگر حواریون، شامگاه (یوحنا، ۲۰: ۱۷). در دیگر انجیل، آشکارا آمده است: «عیسی روز یک‌شنبه، صبح زود زنده شد. اولین کسی که او را دید، مریم مجدلیه بود» (مرقس، ۱۶: ۹). در متن‌های گنوسی همانند زبور مانوی، در یکی از مزامیر که بسیار مضمون آن به انجیل یوحنا در رخداد رستاخیز نزدیک است، می‌بینیم که مریم نخست دیدارکننده با عیسی است (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۶۲).

مطابق با یکی از انجیل‌های گنوسی، مریم عیسی را پس از رستاخیز، از راه مکاشفه می‌بیند و با او گفت‌وگو می‌کند. مریم می‌گوید:

دیدم خداوندگار را در خواب و بدو گفتم: خداوندگار! امروز به خواب دیدمت، او پاسخ داد و گفت به من: خجسته‌ای تو که با دیدنم تزلزل به خود راه ندادی؛ زیرا آنجا که اندیشه است، گنج هست. گفتم به او: خداوندگار! چگونه او در خواب بیند آن را، به واسطهٔ جان یا به واسطهٔ روح؟ منجی پاسخ داد و گفت: او نه به واسطهٔ روح؛ بلکه اندیشه‌ای که بین این دو هست، خواب بیند.

(انجیل به روایت مریم مجدلیه، ۱۳۹۵: ۲۷۱-۲۷۲)

مطابق دیدگاه گنوسی‌ها، هر کس عیسی را در مکاشفه‌ای ببیند، می‌تواند مرجعیتی برابر با دوازده حواری عیسی بیابد. پس گنوسی‌ها مریم مجدلیه را برخلاف راست‌کیشان بزرگ داشتند و او را الگوی خود قرار دادند تا مرجعیت کشیشان و اسقفانی را رد کنند که مدعی جانشینی پطرس، یکی از حواریون برجستهٔ مسیح، هستند (پیگلز، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۶). نزد گنوسی‌ها مریم کسی است که همه چیز را می‌داند و عیسی او را از همه بیشتر دوست دارد

۱۲ / جایگاه مریم مجدلیه در متن های گنوسی

(انجیل به روایت مریم مجدلیه، ۱۳۹۵: ۲۷۴) و عادت دارد که پیوسته دهان او را ببوسد (انجیل فیلیپ، ۱۳۹۵: ۲۶۱). در یکی از انجیل های گنوسی نیز وقتی پطرس خواهان دور کردن مریم از حواریون است، به این دلیل که زنان، شایسته حیات نیستند، عیسی در پاسخ بدو می گوید: «بنگرید من او را جلو خواهم کشید تا به مردش بدل کنم تا او نیز روح زنده مذکر شود به سان شما» (انجیل توماس، ۱۳۹۵: ۲۴۱). در دیگر جای، پس از آن که مریم از دیدار خود با عیسی در پس از رستاخیز سخن می گوید، پطرس خطاب به حواریون بیان می دارد: «آیا او [عیسی] با یک زن در خلوت سخن گفت و آشکارا بر ما سخن نگفت» (انجیل به روایت مریم مجدلیه، ۱۳۹۵: ۲۷۴) و با خلقی آمیخته با حسادت به مریم می گوید که عیسی در میان زنان [نه همه زنان و مردان] تو را از همه بیشتر دوست داشته است؛ در حالی که لوی (Levi) می گوید که عیسی بیش از همه ما حواریون، مریم را دوست می - داشته است (همان: ۲۷۱-۲۷۴).

مسیحیت راست کیش معتقد است که عیسی، پطرس را جانشین خود قرار داده است؛ چنان که در بخش اعمال رسولان انجیل، پطرس آشکارا جانشینی او را یافته است و مطابق با انجیل لوقا که راست کیشان بر آن تأکید دارند، پطرس نخستین کسی است که عیسی را در پس از رستاخیزش می بیند: «خداوند حقیقتاً زنده شده است. پطرس نیز او را دیده است» (لوقا، ۲۴: ۳۴). متی نیز در انجیلش به گفته عیسی اشاره می کند که پطرس، یعنی صخره باید سنگ بنای دین عیسی شود (متی، ۱۶: ۱۸).

اگر گنوسی ها برخلاف مسیحیت رسمی که عملاً همه تصویرهای زنانه خدا را از سنت مسیحیان حذف کرد (پیگلز، ۱۳۹۴: ۹۵)، زنان را در اجرای مراسم می پذیرفتند و مقامات معنوی بدانان می بخشیدند، از آن روی بوده است که می پنداشتند اگر انسان به شکل خداوند آفریده شده است؛ پس باید پذیریم که او هم نر و هم مادینه است؛ زیرا انسان، هم جنسیت مرد و هم زن دارد؛ از همین روی والتینوس خدا را پدر و مادر خطاب می کرد (همان: ۸۶-۸۷). البته برخی گنوسیان بر آن هستند تصویری که از وجود خداوند دارند، سراسر به شکل مادینه است (همان: ۸۸). برخی از مفسران گنوسی درباره این سخن سلیمان که «خدا جهان را با حکمت خلق کرد» تأمل کرده اند و گفته اند که آیا حکمت می تواند همان نیروی مادینه باشد که آفرینش خداوند در آن بارور شده است؟ در همین باره تئودوتوس (Theudas) گنوسی، شاگرد پولس طرسوسی و استاد والتینوس، می گوید: این

سخن که خداوند انسان را به ریخت خدا آفرید، به این معنی است که «عناصر مذکر و مؤنث با هم عالی‌ترین محصول مادر، یعنی حکمت را پدید آوردند» (همان: ۹۴). این بدان معناست که عنصر مادینه در اندیشه‌های گنوسی نقشی مهم دارد و از همین روی گنوسیان همانند مرقیون، زنان را هم‌پایه مردان در امور قدسی می‌پنداشتند و یا زنی با نام مارسیلینا (Marcellina)، به عنوان آموزگاری گنوسی به روم سفر می‌کند. همین‌طور گروهی به نام مونتانیستان (Montanism)، زنانی چون پریسکا (Prisca) و ماکسیمیلا (Maximilla) را بنیان‌نهنده گروه گنوسی خود می‌دانستند و آن دو را بسیار ارج می‌نهادند (همان: ۹۸-۹۹). پیش از این نیز دیدیم که مریم مجدلیه با عیسی مکاشفه‌ای دارد. در منظومه‌ای گنوسی نیز می‌بینیم که شخص مکاشفه‌کننده گویا مادینه است: «... منم همسر و باکره/منم مادر و دختر/منم اعضای مادرم...» (تندر، اندیشه کامل، ۱۳۹۵: ۳۲۷).

تعبیر گنوسی‌ها از داستان آدم و حوا نیز با مسیحیان متفاوت است. گنوسی‌ها معتقدند که خدای صانع، یهوه است که آدم را از خوردن میوه درختی در میانه بهشت بازمی‌دارد. اینان بر این باورند که مار که منبع حکمت خدای متعالی است، به حوا و از طریق او به آدم می‌آموزد تا با خوردن آن میوه در برابر استبداد خدای آفریننده بایستند؛ همان خدایی که می‌داند آدم و حوا با خوردن آن میوه، عمری جاودانه می‌یابند و از روی حسادت بدان‌ها به دروغ گفته است که آن سبب مرگ شما خواهد شد. میوه را می‌خورند و هیچ‌گونه مرگی رخ نمی‌دهد (پیگلز، ۱۳۹۴: ۶۳). شاید یکی از دلایلی که موجب می‌شود گنوسی‌ها از زنان، به ویژه از مریم مجدلیه تعالیم سرّی معرفت بیاموزند، الگو قرار دادن همین ماجرای آموزش حوا به آدم در خوردن میوه درخت باغ عدن باشد.

۲-۴. مریم مجدلیه در متن‌های پارتی مانوی (M6281+M6246)

چنان‌که پیش از این اشاره شد، مانویّت از دین مسیح و اندیشه‌های گنوسی موجود در مسیحیت بسیار متأثر شده است که در این باره پژوهندگان به گستردگی سخن گفته‌اند (شکری فومشی، ۱۳۸۲: ۳۵-۶۶)؛ اما کمتر سخنی درباره مریم مجدلیه، کسی که به هفت شیطان مبتلا بود و مسیح آن را از تنش بیرون آورد و از این رو به عیسی گرایید (هاکس، ۱۳۸۳: ۷۹۶) و نقش او در کیش مانی شنیده‌ایم. از متن‌های گوناگون شرقی و غربی مانویّت این نکته را به آشکارا می‌بینیم که به تأثیر از آیین گنوسی، مریم در اندیشه‌های مانوی نقشی بزرگ دارد و البته به طور کلی زنان نقشی تأثیرگذار می‌یابند؛ به گونه‌ای که در

یکی از مزامیر خداوندگار هراکلیدس، پس از ذکر نام مریم «که برای یازده سرگردان صیادی می کند (گوهر روحشان را می یابد و بدانها می نماید)» و یادکرد مرتاه (Martha)، سالومه (Salome)، آرسنوه (Arsenoe) و ماکسیمیلا، از اوبولا (Obola) «این آزاده زن نوربخشنده محبوب دل پارسایان» سخن می گوید (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۷۲) که می توان اهمیت زنان را به عنوان آموزگار در کیش مانی دید.

در مزامیری دیگر از هراکلیدس، روح رهاشده از آلودگی را به دوشیزه ای مانند می کنند و سپاه اهریمن را به مرد: «یاری ام ده؛ زیرا تطهیر شده ام از آلودگی/ که در هوا است. آزاد گشته ام همچون دوشیزه ای/ که از ناپاک مردان مادی، سپاه اهریمنی، رهایی یافته است» (همان: ۱۵۲). این سخن به آشکارگی اهمیت زن و برتری او را می رساند و بدان معنا است که برای رسیدن به کمال انسانی باید به روح مادینه (نفس ناطقه) دست یافت؛ چنان که در انجیل عبرانیان، عیسی از «مادرم، روح» سخن می گوید (پیگلز، ۱۳۹۴: ۸۹) و در انجیل فیلیپ، روح مادر فرزندان را بسیار فرامی خوانند (همان: ۹۰؛ انجیل فیلیپ، ۱۳۹۵: ۲۶۱). در جایی از همین انجیل گنوسی فیلیپ آمده است که «حقیقت، مادر است» و دیگر جای، رستگاری برآیند حقیقت است (همان: ۲۶۵، ۲۶۷). در دیگر انجیل گنوسی، روح، مادر حقیقی و حیات بخش عیسی است (انجیل توماس، ۱۳۹۵: ۲۴۰).

از آنچه در زبور مانوی دیدیم، درمی یابیم که عنصر مادینه نقشی مؤثر در کیش مانی، البته متأثر از گنوسی ها، دارد؛ به گونه ای که مطابق با مزاموری از مزامیر هراکلیدس با عنوان «مریم! ای مریم! مرا بشناس» که مضمونی بسیار همانند با انجیل یوحنا دارد (یوحنا، ۲۰: ۱-۲۰)، مریم را بسیار بزرگ می دارند. در این مزمور، مریم پس از رستاخیز عیسی، پیش از همه او را می بیند و او کسی است که پیامبر یا بهتر بگوییم، جانشین عیسی می شود تا کسانی را که پس از نبود عیسی یتیم شده اند، دستگیری کند. او باید یازده حواری، به ویژه پطرس را، از رستاخیز عیسی آگاهی دهد؛ عیسی خطاب به مریم:

به من دست مزن/ سرشک دیدگانت را بند آور/ و بدان که من سرور توأم/ مباد به پیکرم دست فراز بری/ چه هنوز چهره پدر را ندیده ام/ خداوندگارت را نه ربودند/ به پاس اندیشه های خردت/ خداوندگارت نمرد/ بل بر مرگ چیره گشت/ باغبان نی ام. پیشکشم بخشیده اند/ رستگاری فراپذیرفته ام/ بر تو آشکار نشدم تا اشک هایم را دیدم و اندوهت را/ اندوه از خویش بزدا و بدین پرستاری در آی/ پیامبرم باش و یتیمان سرگردان را دست فرازگیر/ بشتاب به شادخواری/ و

سوی یازده فرشته رو / ...بدانان بگو او سرور شما است/ همه مهارت و پندت به کار بند... (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۳).

مریم اظهار بندگی و تبعیت از عیسی می کند:

ای خداوند گارم! ای سرور! فرمانت به جای آرم به شادی... و پس از این در متن، به این دلیل که بزرگ داشته مسیح است، او را ستایش می کنند: «شکوه مریم را است / چه به خداوند گارش گوش سپرد / فرمانش به جای آورد / با دلی سرشار از شادمانی / شکوه مند و پیروز باد مریم خجسته! (همان: ۱۶۳-۱۶۴)

همین بزرگی مریم را در مزمور پیش گفته، چنان که پیش از این دیدیم، می توان در انجیل به روایت مریم نیز دید. در این انجیل گنوسی، مریم را پیش و بیش از دیگر حواریون، بزرگ می دارند. مریم از مکاشفه و دیدار خود با عیسی می گوید و حواریون را آموزگاری (پیامبری از سوی عیسی) می کند (انجیل به روایت مریم مجدلیه، ۱۳۹۵: ۲۶۹-۲۷۴).

آنچه را در دو متن پیشین مانوی غربی و گنوسی درباره مریم مجدلیه دیدیم، در متنی پارسی نیز می بینیم. در حاشیه سخن این نکته را در نظر داریم که این متن های پارسی، به احتمال، ترجمه شاگردان پارسی دان مانی است. از آنجا که زبان مادری مانی سریانی بوده، متن هایی را که او نوشته، به این زبان بوده است و مبلغان کیش او، این متن ها را ترجمه کرده اند؛ اگرچه مورانو درباره متن های تصلیب چنین دیدگاهی را نمی پذیرد. او معتقد است که همه این متن ها از ارمنی و سریانی ترجمه نشده و بخشی از آن اصالتاً به زبان پارسی نگاشته شده است (Morano, 2000: 398).

متن پارسی پیش رو، از جمله متن هایی است که آن را به دلیل پیوند با تصلیب عیسی، با نام «سرود تصلیب» معرفی می کنند (Ibid: 398-429). گفتنی است اگرچه این سروده ها یادآور عیسای تاریخی است، برای مانویان به یادآورنده رنج روح زنده (Mih Yazd) برای نجات هُرمزدبَیغ (Ohrmizdbay) یا همان انسان قدیم و رستاخیز مسیح، در پیوند با رهایی روح و بازگشت او به قلمرو روشنی بوده است.

پیش از بررسی متن مورد بحث که درباره مریم مجدلیه و بزرگ داشت این زن مؤمن به مسیح است، به این نکته نیز اشاره و تأکید کنیم که در کیش مانی، مانند دیگر گروه های گنوسی، زن و مرد هر دو می توانستند در جرگه برگزیدگان دین مانی در آیند (تقی زاده،

۱۳۸۸: ۶۰؛ چنان که مانی، آنگاه که سخن از رستگاران به میان می آورد، از زن و مرد، هر دو، یاد می کند: «و آنانی که از کلام من، زنان و مردان آزاده شده اند» (کفالا یا، ۱۳۹۵: ۶). اکنون در آغاز حرف نوشت، آوانوشت و ترجمه متن پارتی را به دست می دهیم و سپس گزارشی از متن را می آوریم.

۲-۴-۱. حرف نوشت و آوانوشت متن

d'rwb dgyf(t)[y](g) b's'h

- 1 hmg šhr r'z 'w tw 'bgwst 'wm kyr[d
- 2 'yy (u) db 'br nwx u 'stym° r'z w[cn
- 3 wxybyh(°)pd tw gwš swnd'[g 5-6
- 4 r'z tw 'w kyc w'cyh h(m)[8-9
- 5 'sngs'r pd šhr u 'sng ['']nyc hrw bwynd
- 6 sngs[r'c yh](w)d'n pwhr šymwn kyf' kd
- 7 'šnwd ('')[ym] (s)xwn 'c mrym 'by'd bwd
- 8 hw xwd'y wy'w'r u pd š'dyft txt pdyc
- 9 yyšw° mšyh' dyd 'wš w'xt b'zwwg
- 10 k'm('d) 'mb'z gryftn 'w yyšw u[3-4
- 11 2]'d 'zgd u ny š[14-15
- 12 bits of letters

v

- 1 nm'd u 'bdyšt pdbst u wyš'dg 'w
- 2 (h)mg šhr° pd wxybyh 'xšd rwd 'mwjd
- 3 5-6](h'h) by'grg 'c pydr 'zb''n
- 4 7-8](.) 'by prmwsyšn 'njywg
- 5 yzd m'rm'ny° d(')dyš 'w 'm'h wcyhyšn
- 6 'wd ('')zynd kwmm pdyšt zh[g 5-6]r
- 7 'wm'n gy'n bwg u frmny[w](g) wxd 'st
- 8 xwd'y yyšw mšyh° rwšn pydr 'ndyš

- 9 mn wsn'd krwm hw'r 'wmn bwj 'c
10 ndy]st'n rgwm pj'm 'w 'mwrđ(n)
11 12-13](m) 'd br'dr'n 'm(w)[st'n
12 traces of a letter...(Morano, 2000: 408-411).

dārūbdagiftīg bāšāh

R

- 1 hamag šahr rāz ō tū abyōst um kird
2 ay ud daβ abar nox ud istem, rāz wažan
3 wxēbēh, pad tū gōš sundāg ...
4 rāz tū ō kēž wāžih hamag ...
5 asangsār pad šahr ud asang any-iz harw bawēnd
6 sangsār až Yahūdān puhr Šīmōn Kaifāh kaδ
7 ašnūd im saxwan až Mariam aβyād būd
8 haw xwadāy wyāwār ud pad šādīft taxt padīž
9 Yišō, Mašihā dīd uš wāxt bāzūg
10 kāmād ambāz griftan ō Yišō ud ...
11 ... aδ izyad ud nē ...
12 bits of letters

V

- 1 ...nimād ud abdišt padβast ud wišādag ō
2 hamag šahr, pad wxēbēh axšad rōd āmužd
3 ... hāh byāgarrag až pidar izβān
4 ... abē parmūsišn anjīwag
5 yazd Mār Mānī, dād-iš ō amāh wižēhišn
6 ud āzend kūm padišt zahag ...
7 umān gyān bōy ud framanyūg wxad ast

- 8 xwadāy Yišō Mašīhā, rōšn pidar andēš
9 man wasnād karum xuwār ō man bōž až
10 bandestān rayum pažžām ō amwardan
11 ... aδ brādarān amwaštan
12 ...

۲-۴-۲. ترجمه متن

سرود تصلیب

روی برگ دست نویس

۱. راز همه جهان بر تو آشکار بود و [تو نیز آن را] بر من [آشکار] کردی
۲. و فریبی که درباره آغاز و انجام [جهان است، به من نمودی]. صدای تو
۳. خود، راز را [آشکار ساخت] ...
۴. آن راز را تو به هر کس گفتی
۵. مکانی سنگی به جهان و همچنین همه دیگران یک سنگ می شوند
۶. باززایی از پور جهودان، شمعون، قیافا. هنگامی که
۷. شنید این سخن از مریم، به یاد آورد
۸. آن بیان خداوند گار را و با شادمانی تاخت به سوی
۹. عیسی. مسیحا چون او را دید، گفت که او
۱۰. آرزوی آغوش گرفتن عیسی و ... دارد
۱۱. بیرون شد و نه ...
۱۲. (تعدادی حروف)

پشت برگ دست نویس

۱. نمود و شرح کرد به هم پیوسته و رها شده به
۲. همه گیتی، به دل سوزی، هم دلی، بخشایش خود
۳. ... پیام از زبان پدر
۴. ... بدون ترس منجی
۵. خداوند گار، مارمانی، به ما آموزش داد
۶. و آزند، به گونه ای که من جای فرزند ...

۷. و رستگاری و امید برای جان‌هامان، به راستی هست

۸. خداوندگار عیسی مسیح، پدر روشنی اندیشد

۹. درباره من. آرامش برقرار کند و مرا رستگاری بخشد از

۱۰. بندستان و مرا به شتاب به سوی همایش رهبری کند

۱۱. ... به همراه برادران گردآمده.

۲-۴-۳. گزارش متن

اگر در انجیل به روایت مریم اندکی درنگ کنیم و آن را با متن پارتی پیش‌نوشته بسنجیم، درمی‌یابیم که در متن پارتی همچون روایت انجیل مریم مجدلیه، مریم مشغول آموزش به پطرس و دیگر حواریون است. مریم آنچه را در زمان زندگی عیسی و پس از رستاخیز او، در مکاشفه آموخته است، به پطرس می‌آموزد. او نخست درباره ماده سخن می‌گوید:

پس آیا ماده نابود خواهد شد یا نه؟/ منجی فرمود: همه طبیعت، همه شکل‌بندی‌ها، همه مخلوقات وجود دارند در یک‌دیگر و با یک‌دیگر و آنها دوباره حل خواهند شد در ریشه‌های خودشان/ زیرا سرشت ماده حل‌شدنی است تنها در ریشه‌های سرشت خویش/ هر که گوش شنوا دارد، بشنود (انجیل به روایت مریم مجدلیه، ۱۳۹۵: ۲۶۹).

این سخنان دقیقاً آشکار کردن راز جهان است که در متن پارتی نیز مریم همین راز را برای پطرس آشکار می‌کند. در انجیل مریم، پس از آشکارشدن راز جهان، پطرس آشکار از مریم درباره ماهیت گناه می‌پرسد: «پطرس بدو گفت: چون هر چیزی را بر ما شرح داده‌ای، این را نیز به ما بگو: چیست گناه دنیا؟» و باز مریم به نقل از منجی، به شرح گناه می‌پردازد و راه رستگاری را نشان می‌دهد: «گناهی نیست، مگر در شما که گناه می‌کنید» (همان: ۲۶۹)؛ چنان که در متن پارتی نیز مریم از زبان عیسی «نمود و شرح کرد پی‌درپی» که چگونه می‌توان با دل‌سوزی عیسی به رستگاری و رهایی از گناه رسید.

در متن پارتی این نکته نیز نمایان است که مریم مجدلیه به پطرس درباره رستاخیز عیسی آگاهی داده است: «هنگامی که/ شنید این سخن از مریم، به یاد آورد آن بیان خداوندگار را و با شادمانی تاخت به سوی/ آن بیان خداوندگار را و با شادمانی تاخت به سوی عیسی».

در متنی دیگر به پارتی نیز (M18+M2753) که درباره تصلیب عیسی است، عیسی پس از خیزش از گور در روز سوم و دیدار با مریم از او می‌خواهد که به جلیله رود و پطرس را از

رستخیز عیسی آگاه کند (Morano, 2000: 404-408). حضور مریم را در متن های (M5825/5828/5829) و (M7200+M7201) نیز می توان دید که این متن ها درباره تصلیب عیسی است (Ibid: 411-413, 414-416). آگاهی بخشی مریم به عیسی در متن، یادآور اهمیت مریم در اندیشه مانویان است و باید بپذیریم که مانی و مانویان مریم را اساس تعالیم خود قرار می دادند و از او می آموختند؛ اگرچه مسیحیت رسمی پطرس را سنگ بنای دین خود قرار می داد.

بایسته است یادآور شویم که در زبانی سریانی، پطرس را کیفاس خوانند که آن به معنی «سنگ» است (هاکس، ۱۳۸۳: ۲۲۰-۲۲۱) و نخست بار که به واسطه اندریاس در دشت با عیسی دیدار می کند، عیسی او را کیفاس می خواند (یوحنا، ۱: ۴۲). آنچه در متن پارتی از سنگ و شنزار آمده است، اشاره ای به پطرس (کیفاس) است که با دلیری، الوهیت مسیح را بیان می کند و مریم از سوی منجی خواهان آن است که همه چون پطرس باشند تا عیسی، کلیسای خود را بر آنان استوار کند.

پور جهودان در متن پارتی، اشاره ای است به شمعون، پدر یهودای اسخریوطی که پسرش از حواریون عیسی است و با رشوه ای عیسی را به کاهنان و بزرگ آنان، قیافا، تحویل می دهد. اشاره به این شخصیت ها، محتملاً برای آن بوده است که مریم، به گونه ای خیانت و ستم را برای پطرس و دیگر حواریون یادآوری کند؛ چنان که در انجیل مریم، در بندی می آید: «به هوش بویید که کسی شما را گمراه نکند و گوید خوشا اینجا، خوشا آنجا؛ زیرا پسر انسان درون شما است» (انجیل به روایت مریم مجدلیه، ۱۳۹۵: ۲۷۰). او می گوید: مبادا که همچون یهودا اهریمن بر شما چیره شود و کسی چون قیافا شما را به رشوت بفریبد. چرا؟ چون پسر انسان، عیسی، درون شما است که این نکته را بارها عیسی در انجیل تکرار کرده است. عیسی به خداوند می گوید: «جلالی را که به من بخشیدی، به ایشان داده ام تا آنان نیز مانند ما یکی گردند. من در ایشان و تو در من تا به این ترتیب ایشان نیز به تمام معنا با هم یکی باشند» (یوحنا، ۱۷: ۲۲-۲۳). در متن پارتی نیز مقصود از «سنگ» زیربنای دین است که بر اساس آن همه باید یگانه شوند؛ همان گونه که عیسی در انجیل یوحنا و متن های گنوسی دیگر بر آن تأکید دارد و پیش از آن بدان اشاره شد.

چرا در متن پارتی، عیسی آغوش گرفتن خود را از سوی حواریون نمی پذیرد؟ این تأکیدی است بر این که رستخیز و عروج عیسی روحانی بوده است.

در پایان متن نیز به گونه‌ای سعی شده‌است، میان مانوی و عیسی پیوند و یگانگی برقرار شود و این دو رنجبر و زنده‌گر و بیدارکننده را در پیوند با هم بدانند؛ عیسی طیب مجروحان و مانوی پزشک خستگان و فرستاده عیسی است (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۲۶۴-۲۶۵).

۳. نتیجه‌گیری

کیش مانوی از جمله آیین‌های گنوسی است. گویا آیین گنوسی از صدر مسیحیت تکوین و رشد یافته و تا جایی پیش رفته که میان گنوسیان و مسیحیان اختلاف‌هایی بسیار پدید شده‌است. باورهای گنوسی را که با مسیحیت در تضاد است، می‌توان در چند محور بازگفت: گنوسی‌ها باور به زایش و مرگ روحانی مسیح دارند؛ درحالی‌که مسیحیان عیسی را مانند همه انسان‌ها دارای گوشت و خون و پوست می‌پندارند. گنوسیان رستاخیز عیسی را نمادین می‌دانند و معتقدند باید این رخداد را در حکم تمثیل پنداشت؛ اما مسیحیت رسمی تصلیب و رستاخیز عیسی را تاریخی می‌انگارد و برخلاف گنوسی‌ها معتقد است که عیسی در تصلیب رنج کشیده‌است. گنوسیان به دو خدا، خدای متعالی مهربان و خدای کیفردهنده که جهان را آفریده و درحقیقت خود شیطان است، معتقدند تا شر را در گیتی توجیه کنند؛ اما راست‌کیشان به خدایی یگانه باور دارند تا قدرت کشیشی یگانه را نیز تضمین کنند. گنوسی‌ها به خودشناسی که به خداشناسی می‌انجامد، باور دارند و معتقدند نبود دانش است که سبب رنج می‌شود؛ درحالی‌که مسیحیان گناه را سبب رنج می‌دانند. گنوسیان برخلاف مسیحیت رسمی، صرف غسل تعمید را موجب رستگاری نمی‌دانند.

اختلاف بنیادین دیگر میان آنان، در جانشینی مسیح است. در روایت مسیحیان متعصب، پطرس اساس دین قرار گرفته‌است و گنوسیان از مریم مجدلیه آموزه‌هایی سرری می‌آموزند. این نگرش گنوسی‌ها در اغلب متن‌هایشان آشکار است. گنوسیان باور دارند که مریم همه چیز را می‌داند و او پس از رستاخیز عیسی از گور، نخست کس بوده که با او دیدار کرده و او است که راز جهان را بر حواریون، از جمله پطرس آشکار کرده‌است. همین اعتقاد در متن‌های مانوی غربی و شرقی راه یافته‌است؛ چنان‌که در متن پارتی (M6281+M6246) که درباره تصلیب مسیح است، آموزگاری و جانشینی مریم را و همین‌طور او را در جایگاه نخست دیدارکننده با مسیح، پس از خیزش او از گور می‌بینیم.

کتابنامه

الف: کتابها

۱. اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). **زیر آسمانه های نور**. تهران: قطره.
۲. _____ (۱۳۸۷). **اسطوره آفرینش در آیین مانی**. تهران: کاروان.
۳. **انجیل عیسی مسیح**. (بی تا). بی جا.
۴. بنونیست، امیل. (۱۳۸۶). **دین ایرانی بر پایه متن های معتبر یونانی**. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.
۵. بویس، مری. (۱۳۸۶). **زردشتیان** (باورها و آداب دینی آنها). ترجمه عسگر بهرامی. تهران: ققنوس.
۶. بهار، مهرداد و ابوالقاسم اسماعیل پور. (۱۳۹۴). **ادبیات مانوی**. تهران: کارنامه.
۷. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). **آثار الباقیه عن القرون الخالیه**. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
۸. پیگلز، الین. (۱۳۹۴). **انجیل های گنوسی**. ترجمه ماشاالله کوچکی میدی. تهران: علمی و فرهنگی.
۹. تقی زاده، سید حسن. (۱۳۸۸). **مقالات تقی زاده** (درباره مانی). تهران: توس.
۱۰. دریایی، تورج. (۱۳۸۷). **شاهنشاهی ساسانی**. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس.
۱۱. رازی، فریده. (۱۳۷۲). **کتاب شناسی مانی** (فارسی، انگلیسی، فرانسه، آلمانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. **زبور مانوی**. (۱۳۸۸). ترجمه قبطی به انگلیسی: چارلز رابرت سیسل آلبری. ترجمه انگلیسی به فارسی: ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
۱۳. سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). **سایه های شکار شده** (گزیده مقالات فارسی)، تهران: طهوری.
۱۴. **کفالایا** (نسخه موزه برلین). (۱۳۹۵). برگردان تطبیقی از ترجمه آلمانی و انگلیسی نسخه قبطی: مریم قانع و سمیه مشایخ. تهران: طهوری.

۱۵. کلیم کایت، هانس یواخیم. (۱۳۸۴). **هنرمانوی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
۱۶. هاکس، مستر. (۱۳۸۳). **قاموس کتاب مقدس**. تهران: اساطیر.
۱۷. هالروید، استوارت. (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.

ب: مقاله‌ها

۱۸. آسموسن، جس. پیتر. (۱۳۷۳). «مانی و دین او: بررسی متون»، **آیین گنوسی و مانوی**. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز، صص ۱۸۹-۲۱۳.
۱۹. «انجیل به روایت مریم مجدلیه». (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، صص ۲۶۹-۲۷۴.
۲۰. «انجیل توماس». (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، ۲۲۵-۲۴۱.
۲۱. «انجیل حقیقت». (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، صص ۲۴۳-۲۵۶.
۲۲. «انجیل فیلیپ». (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، صص ۲۵۷-۲۶۸.
۲۳. «انجیل مرقیون». (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، ۲۷۵-۳۰۰.
۲۴. پرکینز، فیم. (۱۳۷۳). «کیش گنوسی، بدعتی مسیحی»، **آیین گنوسی و مانوی**. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز، صص ۷۵-۸۳.
۲۵. «تندر، اندیشه کامل». (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، صص ۳۲۷-۳۳۵.
۲۶. دیویس، جی. گ. (۱۳۷۳). «کیش مانوی و مسیحی»، **آیین گنوسی و مانوی**. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز، صص ۱۶۱-۱۶۹.

۲۴ / جایگاه مریم مجدلیه در متن های گنوسی

۲۷. سولیانو، یوآن پترو. (۱۳۷۳). «کیش گنوسی از سده های میانه تا اکنون». **آیین گنوسی و مانوی**. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز، صص ۵۵-۷۳.
۲۸. شکری فومشی، محمد. (۱۳۸۲). «مبانی عقاید گنوسی در مانویت». **نامه ایران باستان**. سال سوم. شماره اول، صص ۳۵-۶۶.
۲۹. کیسپل، گیلز. (۱۳۷۳). «کیش گنوسی از آغاز تا سده های میانه». **آیین گنوسی و مانوی**. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز، صص ۱۱-۵۴.
۳۰. _____ . (۱۳۹۵). «کیش گنوسی از آغاز تا سده های میانه». **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، صص ۹۵-۱۲۳.
۳۱. «متون مندایی». (۱۳۹۵). **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، صص ۳۴۹-۳۶۰.
۳۲. نیولی، گاردو. (۱۳۷۳ الف). «مانی»، **آیین گنوسی و مانوی**. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز، صص ۱۰۵-۱۱۷.
۳۳. _____ . (۱۳۷۳ ب). «آیین مانوی». **آیین گنوسی و مانوی**. ویراسته میرچا الیاده. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز، صص ۱۱۹-۱۵۹.
۳۴. _____ . (۱۳۹۵). «مانی و کیش مانوی»، **ادبیات گنوسی**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: هیرمند، صص ۱۵۵-۱۸۸.

ج: منابع لاتین

35. Baker-Brian, N. J. (2011). **Manichaeism**, Clark.
36. Kent, R. G. (1953). **Old Persian; Grammer. Texts. Lexicon**, New Hawen; Connecticut.
37. Lieu, Samuel N. C.(1992). **Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China**, Historical Survey, 2nd ed., Tübingen.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه هفت باستانی پاریزی و تاریخ کرمان محمود همت*

فاطمه امینی‌زاده (نویسنده مسئول)^۱

دکتر زهره زرشناس^۲

چکیده

قصه بازتاب‌دهنده بخش مهمی از فرهنگ و تمدن یک قوم و از جنبه‌های مختلف قابل توجه و بررسی است. بیش از دویست سال است که مطالعات علمی در حوزه قصه آغاز شده است. برادران گریم اولین کسانی بودند که قصه‌ها را با نگاهی علمی گردآوری کردند. صد سال بعد در ۱۹۱۰م آنتی آرنه با اثر فهرست تیپ‌های قصه، زمینه مطالعه جهانی بر روی قصه‌ها را فراهم کرد. پنجاه سال بعد استیث تامسون تحریری جدید از اثر آرنه ارائه داد که این تحریر به فهرست آرنه/ تامسون شهرت و مقبولیت یافت. در زمینه قصه‌های ایرانی اولین و جدی‌ترین کار در حوزه طبقه‌بندی علمی قصه‌ها توسط اولریش مارزلف در ۱۹۸۴م انجام گرفت. پس از این با وجود مطالعات گسترده پژوهشگران و دانشجویان ایرانی در این حوزه، در بخش طبقه‌بندی قصه‌ها، فعالیت چشمگیری انجام نشده است. پژوهش حاضر به طبقه‌بندی قصه‌های عامه در چندین متن تاریخی معاصر کرمان می‌پردازد و از این حیث نمونه‌ای پیشین ندارد. این پژوهش هفت اثر باستانی پاریزی (۱۳۹۳-۱۳۰۴) و یک اثر محمود متدین مشهور به همت کرمانی (۱۳۷۴-۱۲۹۸) را بر پایه الگوی آرنه/ تامسون و مارزلف مورد مطالعه قرار داده است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عامه، قصه، طبقه‌بندی، باستانی پاریزی، مورخان کرمان.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۱۶

amini.f16@gmail.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۴/۱۸

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. کارشناسی ارشد ایرانشناسی دانشگاه شهید بهشتی

۲. استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. مقدمه

ای برادر قصه چون پیمان‌ه‌ایست
دانه معنی بگیرد مرد عقل

معنی اندر وی مثال دانه‌ایست
ننگرد پیمان‌ه را گر گشت نقل

(مثنوی، دفتر دوم)

این ابیات مولانا بازتاب دهنده نگاه انسان ایرانی به مقوله قصه است، قصه‌هایی که در بر دارنده لایه‌های در هم تنیده‌ای از اندیشه‌ها، خواسته‌ها، آرزوها، ترس‌ها، اسطوره‌ها، باورها، آیین‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌ها و خلاصه رنج‌ها و شادی‌های یک ملت است. «بشر پیوسته با قصه سر و کار دارد و آن را کلید گنجینه رازها و رمزهای کهن می‌داند. آدمی زاد همان‌طور که نمی‌تواند از سایه خود جدا شود از شنیدن قصه هم نمی‌تواند چشم ببوشد. می‌خواهد از سرگذشت تلخ و شیرین نیاکان و هم‌نوعان خویش باخبر شود (انجوی شیرازی، ۱۳۵۲: ۸).

در این میان «قصه‌های ایرانی یکی از کهن‌ترین نمونه‌های اصیل تفکر و تخیل این سرزمین و نشان‌دهنده کیفیت زندگی و مباحث ذهنی و شادی و اندوه این قوم به شمار می‌آید. مردم این مرز و بوم از روزگاران بسیار دور، پندارها و باورهای خود را در قالب قصه ریخته، آن را مانند گوهری نایاب و عزیز به مرور تراش داده تا سرانجام به این شکل زیبای تحسین برانگیز به دست ما رسیده است که هر کدام از آنها در عین سادگی و صفای بی‌پیرایه، چنان لطیف و دلکش است که خواننده و شنونده را بی‌اختیار مجذوب می‌سازد... (همان: ۱۱).

مرحوم انجوی سال‌ها قبل به زیبایی قصه‌های ایرانی را به ستارگان دست‌نیافتنی تشبیه کرده است. این پژوهش در پی این است که قصه‌ها را با تمرکز بر آثار دو نویسنده بی‌چون و چرای فرهنگ معاصر کرمان مورد بررسی و واکاوی قرار دهد.

۱-۱ شرح و بیان مسئله

از زمانی که کنت دو گوینو فرانسوی (Cont e de Gobi neau) و الکساندر خودسکو^۱ (A. Chodzko) نخستین پژوهش‌ها را در حوزه ادبیات و فرهنگ عامه ایران انجام دادند تا امروز پژوهش‌های بسیاری در این حوزه انجام شده است.^۲ در این پژوهش‌ها، پژوهشگران غربی نسبت به محققان ایرانی سهم بیشتری در گردآوری مواد فرهنگ عامه داشته‌اند. یکی از مورخان ایرانی که در نوشته‌هایش از قصه و فرهنگ عامه و انبوه ضرب‌المثل‌ها، کنایات و تعبیرات موجود در آن بهره برده و در واقع تاریخ را با فولکلور درآمیخته،

باستانی‌پاریزی است. سبک تاریخ‌نگاری باستانی‌پاریزی بسیار متفاوت و همیشه بحث برانگیز بوده است^۳ و سبک نگارش منحصر به فرد او هیچ‌گاه مورد تقلید دیگران واقع نشده است. خود ایشان روش نگارش خود را براساس نوعی مردم‌گرایی و دخالت دادن معیارها و مقیاس‌های تازه در نگارش تاریخ می‌داند. اما تا امروز از این منظر به آثار باستانی توجه نشده است. در این پژوهش سعی بر آن است که قصه‌های عامه برپایه چند اثر از باستانی-پاریزی (مجموعه هفت) و همچنین کتاب تاریخ کرمان اثر محمود متدین (همت کرمانی) مورد بررسی و طبقه‌بندی قرار گیرد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

تا امروز در مورد ادبیات و فرهنگ عامه ایران تحقیقات بسیاری انجام شده است. البته این تحقیقات بیشتر گردآوری و ثبت و ضبط مواد فرهنگ عامه است تا بررسی تحلیلی آن. اما در مورد طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی جدی‌ترین اثر طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه اولریش مارزلف قصه‌شناس بزرگ آلمانی است. در مورد طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه در متون تاریخی تا امروز هیچ کوششی انجام نشده است و از این حیث این پژوهش برای اولین بار چند متن از متون تاریخی معاصر کرمان را مورد واکاوی قرار داده است. پژوهشگران صاحب‌نام فرهنگ و ادب عامه ایران معمولاً در مقدمه آثار خود به پیشینه پژوهش اشاره کرده‌اند

در حوزه پایان‌نامه‌های دانشجویی نیز پایان‌نامه «تپ‌شناسی در قصه‌های عامیانه مکتوب ایرانی» نگارش امیرعباس عزیزی‌فر دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس از شاخص‌ترین پژوهش‌هاست.

۲. بحث اصلی

۱-۲. فرهنگ عامه

پژوهشگران این عرصه، فرهنگ عامه یا فرهنگ مردم را ترجمه‌ی واژه‌ی Folkl ore دانسته‌اند. «فولکلور نیز کلمه‌ای است مرکب از دو جزء: folk و lore و معنی آن دانش عوام است. نخستین کسی که این کلمه را به عنوان اسم این رشته‌ی مبسوطی که مورد بحث ماست اختیار کرد آمبروز مورتن (Ambrose Merton) است. در زبان فارسی فولکلور را «فرهنگ عامه» و «فرهنگ عوام» و «دانش عوام» ترجمه کرده‌اند. مرحوم هدایت آن را «فرهنگ توده» خواند (محبوب، ۱۳۸۲: ۳۵).^۴

قنواتی پس از بحثی مبسوط در مورد فولکلور می‌نویسد: «ترجمه‌ی اصطلاح Folklore به فرهنگ عامیانه یا فرهنگ عوام صحیح نیست. یا باید مانند بسیاری از کشورها همان اصطلاح فولکلور را به کار ببریم یا چنانچه اصراری بر ترجمه آن باشد اصطلاح فرهنگ مردم» را به کار ببریم؛ زیرا «مردم» بر خلاف عامه، عوام و عامیانه، لفظ خنثی و عام است» (جعفری قنواتی، ۱۳۹۴: ۱۱). امیدسالار می‌نویسد: «وقتی می‌گوییم «فرهنگ عامه» یا «فرهنگ توده» یا «فرهنگ مردم» منظورمان نباید این باشد که الفاظ «عامه»، «توده» و «مردم» در این سه اصطلاح مختص و منوط به طبقه روستاییان یا اقوام غیر شهرنشین است. اهالی تهران هم فولکلور مخصوص به خودشان را دارند و ارزش و قدرش برای یک پژوهنده‌ی فولکلور نباید کمتر از فولکلور مثلاً ایل بختیاری یا فلان ده دورافتاده باشد» (امید سالار، ۱۳۶۵: ۵۴۷).

۲-۲. قصه

در مورد ریشه این واژه باید گفت که «در زبان عربی از ماده‌ی «قَصَّ یَقْصُّ» گرفته شده که به معنی دنبال کردن چیزی است» (جعفریان، ۱۳۷۸: ۱۹). قنواتی می‌نویسد: در میان ادیبان و منتقدان ایرانی قصه، افسانه، حکایت، داستان و... کم‌وبیش به یک معنی و مترادف هم به کار می‌رود. در لغت‌نامه‌ها نیز به همین صورت است» (جعفری قنواتی، ۱۳۹۴: ۲۶۶). درویشیان و خندان در مقدمه‌ی جلد اول فرهنگ افسانه‌های مردم ایران قصه را این‌گونه تعریف می‌کنند: «واژه قصه به معنی سرگذشت و حکایت است و اصطلاحاً به آثاری گفته می‌شود که در آن‌ها تأکید بر رویدادهای خارق‌العاده است تا تحوّل و تکوین شخصیت‌ها و افراد» (درویشیان و خندان، ۱/ ۱۳۸۷: ۲۶). سید محمد دشتی بعد از برشمردن تعاریف مختلفی که از سوی پژوهشگران برای قصه ارائه شده است تعریف میرصادقی را مناسب‌تر می‌داند:

من اصطلاح قصه را بر هر آنچه قبلاً داشته‌ایم و از آنها به عنوان افسانه و حکایت و سرگذشت و... یاد می‌شده است اطلاق می‌کنم و آنچه را که از اواخر حکومت قاجاریه و بعد از مشروطیت به ادبیات داستانی ما راه یافته و در واقع سوغات فرنگ است، تحت عنوان «داستان کوتاه»، «نول» و «رمان» آورده‌ام و از مجموع آنها به عنوان ادبیات داستانی یا تنها به عنوان داستان یاد کرده‌ام. (دشتی، ۱۳۸۰: ۲۴)

۲-۳. قصه عامیانه

محبوب در مورد عامه بودن یک قصه می‌نویسد:

آیا داستان عامیانه داستانی است که موضوع آن باب پسند عامه باشد (ولو آنکه به نثر فصیح ادبی نگاشته شده باشد) یا آنچه به سبک عوام و با نثر (یا شعر) عامیانه نگارش یافته باشد (ولو آنکه موضوع آن مورد قبول خاطر خواص نیز قرار گیرد) و یا آنکه هر دو شرط را باید در اطلاق چنین صفتی به داستان مورد توجه قرار داد؟ در این باب نیز داوری قطعی دشوار است. چه بسیار قصه‌های تخیلی عاری از حقیقت و دارای محتوای عامه می‌توان یافت که با نثر یا نظم دقیق و فصیح و شیوا تحریر شده است؛ مانند سندبادنامه، بهار دانش، هزارویک شب و غیره. عکس قضیه نیز صادق است. از این گذشته بعضی از داستان‌ها هست که به هر دو شیوه نگاشته شده و تحریر ادبی و تحریر عامیانه آن هر دو در دست است؛ مانند بختیارنامه. به طور خلاصه هیچ معیار دقیقی برای سنجش عامیانه یا ادبی بودن داستانی وجود ندارد. (محبوب/۱۳۸۲، ۱: ۱۲۶)

سیما داد قصه عامیانه را این‌گونه تعریف می‌کند: «قصه عامیانه به قصه‌های کهن اطلاق می‌شود که به صورت شفاهی یا مکتوب در میان یک قوم از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. قصه عامیانه گونه‌های متنوعی از اساطیر بدوی، قصه‌های پریان تا قصه‌های مکتوبی را که موضوعات آن برگرفته از فرهنگ قومی است در بر می‌گیرد» (داد، ۱۳۷۵: ۲۳۴). درویشیان و خندان نیز تعریفی مشابه داد ارائه کرده‌اند (درویشیان و خندان/۱، ۱۳۸۷: ۲۸). خدیش با طرح سؤال‌هایی می‌گوید: «چندان مشخص نیست که بر چه مبنایی یک قصه را عامیانه می‌خوانیم و دیگری را نه» (خدیش، ۱۳۹۱: ۱۰). او پس از ذکر نظر دیگر پژوهشگران می‌نویسد: «شاید بتوان گفت که قصه عامیانه قصه‌ای است که در همه زمان‌ها و در بین همه مردمان، پیر و جوان، عامی و همه‌چیزدان، رواج و هواخواه دارد» (همان: ۱۲).

۲-۴. طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه

مارزلف درگفت‌وگویی روش‌های طبقه‌بندی قصه را توضیح داده است: «روش طبقه بندی به طور اعم روش قصه‌شناسان «مکتب تطبیقی» است که به «مکتب فنلاندی» مشهور شده است. این مکتب از حدود اواخر قرن ۱۹ شروع شد و تا اوایل قرن بیستم ادامه داشت و کسانی چون برادران کرون و از همه مهم‌تر آنتی آرنه از پیشگامان و مبدعان این مکتب بودند. آنها در ابتدا در حوزه‌های محیط خودشان کار کرده‌اند. در فنلاند وقتی کشور مستقلی شد برای آنها مسئله هویت ملی اهمیت داشت و چنان‌که می‌دانید هویت ملی نیز بیشتر در داستانها تجلی می‌یابد. در این کشور پس از جمع‌آوری اسناد که تعداد آنها به

۳۰ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

چند میلیون می‌رسد و در آکادمی علوم فنلاند نگهداری می‌شود، متوجه شدند که قصه‌های جمع‌آوری شده نه تنها در فنلاند وجود دارد، بلکه مضامین آنها در جاهایی دیگر اعم از مناطق همجوار فنلاند یا دورتر از آن موجود است. سرانجام آنتی آرنه در ۱۹۱۰ برای اولین بار فهرست تطبیقی قصه‌های فنلاندی و کشورهای دیگر را تهیه کرد و قصه‌هایی را که دست کم در سه کشور وجود داشت شماره گذاشت و این شامل حدود ۲۴۰۰ شماره به ترتیب زیر است:

از شماره اول تا ۲۹۹ قصه‌های حیوانات، از ۳۰۰ تا ۷۴۹ قصه‌های جادویی یا سحرآمیز، از ۷۵۰ تا ۸۴۹ قصه‌های مذهبی و مربوط به اولیا، از ۸۵۰ تا ۹۹۹ قصه‌های واقعی یعنی نول، از ۱۰۰۰ تا ۱۱۹۹ قصه‌های دیو ابله، از ۱۲۰۰ تا ۱۹۹۹ شوخی‌ها، از ۲۰۰۰ تا ۲۱۹۹ قصه‌های زنجیره‌ای مثل موش دم‌بریده و از ۲۲۰۰ تا ۲۴۰۰ سایر قصه‌ها. کتاب آرنه چون به زبان آلمانی نوشته شده بود در اوایل اقبال بین‌المللی نیافت، ولی بعداً تامسون استاد کرسی دانشگاه بلومینگتون (Bl oomi ngt on) ایالت ایندیانا آن را به انگلیسی ترجمه کرد. حجم مطالب این اثر در چاپ ۱۹۶۱ چند برابر شد و طبقه‌بندی‌های گوناگونی با توجه به موضوعات آن پدید آمد. این اثر در ۲۰۰۴ نیز به زبان انگلیسی تجدید چاپ شد که اصطلاحات دیگری در آن با نظارت یکی از همکاران من هانس یرگ اوتر به عنوان طرحی پژوهشی در دایره‌المعارف قصه در گوئینگن آلمان افزوده شد. روش آرنه (و به تبع او تامسون و اوتر) برای قصص هندی و اروپایی کاربرد بیشتری دارد» (مارزلف، ۱۳۸۵:۷۵۰). محجوب قصه‌های عامه را به هشت طبقه: تخیلی، سرگذشت، تاریخی، حیوانات، اخلاقی، اجتماعی و آثار بزرگان ادبی تقسیم‌بندی می‌کنند (محجوب، ۱۳۸۲: ۷۶). میرصادقی قصه‌ها را به پنج طبقه تقسیم می‌کند. از این قرار قصه‌ها در پنج طبقه: اسطوره، حکایت اخلاقی، افسانه تمثیلی، افسانه پریان و افسانه پهلوانان قرار می‌گیرند (میرصادقی، ۱۳۷۶:۲۵). ذوالفقاری با ذکر نظرات گوناگون، قصه‌ها را به نه اعتبار تقسیم می‌کند: از نظر قالب، از نظر ساختار روایی، از نظر مضمون و درونمایه، از نظر پایان، از نظر چگونگی بیان، از نظر سطح زبانی و ادبی، از نظر نظم و نثر، از نظر حجم، از نظر نحوه‌ی ارایه (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۹۰-۷۸). در ایران طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه به شکل امروزی سابقه چندانی ندارد و هر گاه سخن از طبقه‌بندی به میان می‌آید تمام توجه به سوی مارزلف جلب می‌شود که جامع‌ترین کار را ارائه کرده است.

۲-۵. طبقه‌بندی قصه‌های عامیانه در جامعه تحقیق

در این پژوهش مجموعه‌ی هفت باستانی پاریزی و کتاب هشت‌الهفت او و تاریخ کرمان محمود همت مورد مطالعه قرار گرفت؛ اما از آنجا که در ویرایش نهایی قصه‌ها، از کتاب هشت‌الهفت قصه‌ای ارائه نکردیم، در متن این مقاله به آن استناد نشد مگر در نمودارها که عدد صفر موضوعیت دارد.

بعد از استخراج ۲۳۸ قصه از میان آثار مذکور، در ویرایش‌های متعدد که دلایل این ویرایش در بخش نتیجه‌گیری ذکر شده‌است، ۴۳ قصه را مورد تجزیه و تحلیل قرار دادیم که در اینجا به دلیل فضای محدود این مقاله، به ذکر یک نمونه از تیپ‌های داستانی و یک نمونه از قصه‌هایی که از حیث موتیف‌ها مورد بررسی قرار گرفته، اشاره خواهیم کرد. ما در این بخش، قصه‌ها را بر اساس فهرست تیپ‌های آرنه تامسون، موتیف ایندکس تامسون، تیپ‌های بین‌المللی اوتر و طبقه‌بندی مارزلف، با کدهای جهانی مطابقت داده‌ایم؛ همچنین ذکر Cross به معنی استفاده از موتیف ایندکس داستانهای قدیمی ایرلندی، اثر تام پیت کراس است.

۲-۵-۱. ترانه پوست آبی چه میشه

در مازندران، «یوش»، یک افسانه‌ای هست که «بالاگزینی» بز، او و یارانش را نجات داده. داستان این است که: «بُزی و گوساله‌ای و گوسفندی توی باغی بودند. از باغ گریختند و به غاری رفتند، در غار دیدند شیر و پلنگ و گرگ دارند حلاجی می‌کنند (کمان‌پنبه می‌زنند)، گوساله گفت: کمان را بده تا کمک کنم. کمان را از شیر گرفت و بنا کرد به پنبه‌زدن و می‌خواند:

- پوست شیر و پوست گرگ و پوست پلنگ، پوستین سر شاه می‌شه، آبی چه خوب می‌شه!

شیر ترسید و گفت: من بروم بیرون کار دارم. فرار کرد و رفت. آن وقت گوسفند کمان را گرفت و گفت:

- پوست گرگ و پوست پلنگ، پوستین سر شاه می‌شه، می‌شه، آبی چه خوب می‌شه!

گرگ هم ترسید. گفتم: من میرم شیره بیارم! او هم فرار کرد و رفت.

بالاخره بز، کمان را گرفت و گفت:

- پوست پلنگ پوستین سر شاه می‌شه، آبی چه خوب می‌شه!

پلنگ هم ترسید و فرار کرد و رفت. سپس بز و گوساله و گوسفند گفتند حالا برگردیم به خانه مان.

از طرف دیگر شیر و گرگ و پلنگ، هنگام فرار به شغال برخوردند، شغال گفت: کجا می‌رین؟ گرگ داستان را و شعر برگردان بز و گوساله و گوسفند را بازگفت. شغال گفت، اگر من اونا رو بکشم چی به من می‌دین؟ شیر گفت: اگر گوساله رو بکشی من دلشو می‌خورم و باقیشو میدم به تو.

پلنگ گفت: اگر بز را بکشی من جگرشو می‌خورم و باقی شو می‌دم به تو. گرگ هم گفت: اگر گوسفند و بکشی من دنبه شو می‌خورم و باقیشو می‌دم به تو! هر سه آمدند، سر راه، گوسفند و بز و گوساله را دیدند. آنها تا چشمشان به اینها افتاد رفتند بالای یک درخت. بز رفت آن نوک درخت. گوسفند رفت نصفه‌هایش، و گوساله رفت توی حلق درخت نشست.

شیر و گرگ و پلنگ و شغال آمدند زیر درخت. هنوز سر و صدایی نکرده بودند که گوساله از ترس لرزید و لرزید و تویی افتاد پایین و از قضای روزگار افتاد روی سر شغال و در اثر وزن گوساله، کمر شغال شکست. بز دید که اوضاع بدجوری شد. آخرین چاره را هم به کار برد، از همان بالا فریاد زد!

- بارک الله جانم، نگرش دار تا من بیام!

گرگ و پلنگ و شیر که هنوز از وحشت ترانه «پوست» خاطره‌ی بدی داشتند، دو پا داشتند و دو پا قرض کردند و زدند به چاک! شغال هم زور زورکی از زیر تنه گوساله فرار کرد، و مسافران ما به سلامت به باغ خودشان رسیدند» (کوچه هفت پیچ، ۱۳۹۲: ۵۱۱-۵۱۲).

تیپ ۱۲۶A* گرگ‌های ترسو، نیز قیاس شود با تیپ ۱۱۵۴ و مارزلف* ۱۰۳C (خر و شیر)؛ ۱۱۴۹* (مرد دیو را می‌ترساند).

مطابق با تیپ* ۱۲۶A (گرگهای ترسو)

از این داستان ۲ روایت ثبت شده است:

اشکوری: استخاره کن؛ ۱۱۹-۱۲۰

- در داستان استخاره کن گوساله و گوسفند و بز به کوه می‌روند.

- از شیر و پلنگ و شغال یاد نشده است.

- هیچ کدام از حیوانات حلاجی نمی‌کنند.

- گوساله، بز و گوسفند به صورت اتفاقی با گرگ برخورد می کنند.
 - گوساله، بز و گوسفند برای رهایی حيله نمی کنند.
 - گوساله، بز و گوسفند با حيله گرگ را نمی ترسانند.
 - گرگ با گوساله، بز و گوسفند پیش از پای درخت دیدار دیگری ندارد.
- بهرنگی: گرگ و گوسفند؛ ۱۲۶
- در داستان گرگ و گوسفند، گوسفند در چراگاه است و از گله جدا افتاده است.
 - داستان فقط بین گرگ و گوسفند شکل می گیرد.
 - گوسفند، گرگ را فریب می دهد و به کمک سگ گله رهایی می یابد.
 - گوسفند بالای درخت نمی رود.

۲-۵-۲. ده هنگو در پاریز و قصه و اعتقاد مردم

در کوهستان پاریز، دهی است به نام هنگو (با کسر ه)، در کنار این ده، بر سینه کوه یک رشته کمر برآمده است که قریب یک فرسنگ طول دارد و در کوه و دره ها می پیچد و دو طرف آن صاف است و درست مثل مار و اژدهایی است که بر کمر کوه چسبیده باشد. مردم این ده گویند که اژدهایی بود و آمده بود بر لب قنات این ده که آب بیاشامد. دختران ده برای بردن آب به چشمه آمده بودند، اژدها لقمه‌ی «آب و ناندارتر» از آب یافت و دهن گشود که همه‌ی دختران را یک جا ببلعد، اما دختران دسته جمعی از ترس فریاد کشیدند «یا علی!» برق ذوالفقار علی درخشید و اژدها را جابه‌جا سنگ کرد! سه چار جای بریدگی ذوالفقار در رشته کوه هنوز باقی است، و دختران ده در ایام متبرک، شمع می‌برند و در دو سوراخ - که در ابتدای تن این اژدها یعنی کنار چشمه واقع است - و می‌گویند سوراخ بینی اژدها بوده است شمع‌ها را روشن می‌کنند (خاتون هفت قلعه، ۱۳۹۲: ۶۱۶-۶۱۷).

موتیف اژدها در تیپ ۳۰۱ خاطرات دنیای زیرین، موتیف سنگ شدن در تیپ‌های ۳۰۲B* (= جان تیغ)، ۳۰۳ برادران توام و نشانه سرنوشت، ۵۱۶B عاشق شدن با دیدن مویی در آب

موتیف F628.1.3.1: مرد مار، وزغ، اژدها را با دست خود می‌کشد.

Cross موتیف B11.11: جنگ با اژدها.

Cross موتیف D429.2: سنگ شدن اژدها.

موتیف B11: اژدها.

۳۴ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

موتیف F833: شمشیر فوق‌العاده.

موتیف F833.5: شمشیری که همه چیز را می‌برد.

موتیف F833.5.1: شمشیری که فولاد و سنگ را به خوبی لباس می‌برد.

۳. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر از حیث بررسی قصه‌های عامیانه در متون تاریخی معاصر نمونه‌ی پیشین ندارد. می‌دانیم که ادبیات عامه بر آثار ادب رسمی تأثیرگذار بوده است (ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۲۰) از این‌رو یکی از اصلی‌ترین اهداف این پژوهش بررسی میزان کاربرد قصه‌های عامیانه در آثار دو تن از مورخان معاصر کرمان یعنی دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی (۱۳۰۴-۱۳۹۳) و محمود متدین مشهور به همت (۱۳۷۴-۱۲۹۸) است. البته بنیان این پژوهش بر آثار باستانی پاریزی (مجموعه‌ی هفت) استوار است و تنها یک اثر از محمود همت را در بر می‌گیرد.

باستانی پاریزی یکی از نویسندگان صاحب سبک دوره‌ی معاصر ایران است. او علاوه بر اینکه در جامعه‌ی دانشگاهی و انجمن‌های معتبر جهانی از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است در بین عامه مردم ایران نیز پایگاه مستحکمی دارد. برخی رمز موفقیت او را بهره بردن از ادبیات و فرهنگ عامه می‌دانند. اما به راستی میزان بهره‌گیری باستانی پاریزی از قصه‌های عامیانه در چه حد است؟ اگر بتوان نتایج به دست آمده از پژوهش حاضر را بر دیگر آثار باستانی پاریزی نیز قابل تعمیم دانست، نتایج زیر قابل طرح است:

۱-۳. آثار باستانی پاریزی بیشتر به روایات و قصه‌ها و ضرب‌المثل‌های عامیانه

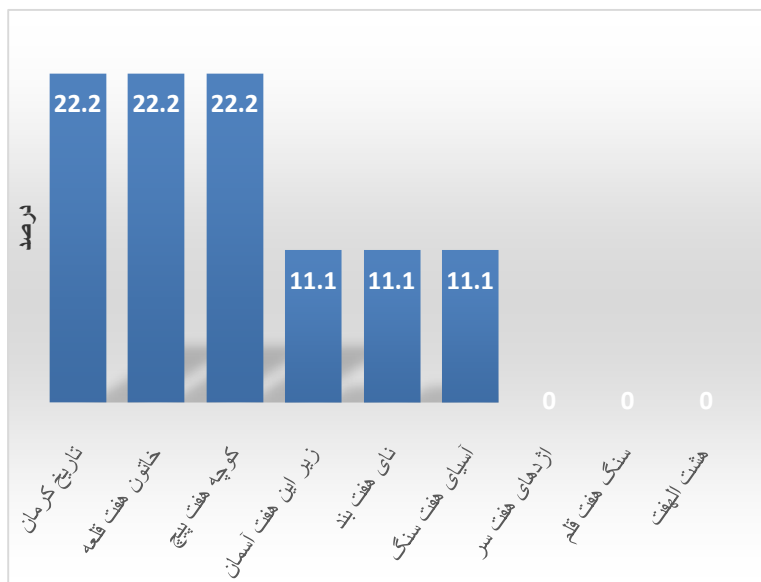
آراسته است.

نگاه عمومی به سبک و شیوه تاریخ‌نگاری باستانی پاریزی، استفاده بسیار از روایات و قصه‌ها و دیگر مواد فرهنگ عامه به‌ویژه فرهنگ عامه کرمان در آثار اوست، به گونه‌ای که گاه منتقدان او از همین معبر او را مورد انتقاد قرار داده که باستانی از هر دری سخنی گفته است. اما باید گفت ذهن باستانی پاریزی به هنگام نگارش یک کتاب بسیار هدفمند است و از ابتدا مشخص است که چه می‌خواهد. او روایات و قصه‌های عامیانه را برای تفهیم بهتر مطالب مد نظرش به خواننده به کار

می‌گیرد. معمولاً داستان‌هایی که باستانی نقل می‌کند برگرفته از متون تاریخی کلاسیک است، اما زبان و قلم باستانی آن را به گونه‌ای جلوه می‌دهد که گویی این اتفاقی بوده است که همین چند دهه پیش در پاریز یا روستای دیگری رخ داده بوده است. شاید بتوان گفت که هنر باستانی پاریزی استخراج و کاربرد به‌موقع و به‌جای روایات از متون کلاسیک تاریخی-ادبی است. ما در مرحله‌ی فیش‌برداری بیش از ۲۳۰ قصه از هشت اثر باستانی پاریزی (مجموعه هفت و هشت‌الهیفت) و یک اثر محمود همت استخراج کردیم، اما در ویرایش‌های متعدد از شمار این داستان‌ها کاسته شد و دلیل عمده این کاهش، یکسانی داستان فیش‌برداری شده با اصل آن در منابع تاریخی و ادبی بود. در استخراج قصه‌ها سعی بر این بود تا جایی که امکان دارد قصه‌های موجود در متون کلاسیک تاریخی را ذکر نکنیم.

۲-۳. تیپ‌های داستانی در آثار باستانی اندک است.

در بررسی انجام شده تنها ۹ تیپ مطابق با کدهای جهانی قصه به دست آمده است. از این ۹ تیپ، ۲ تیپ مربوط به تاریخ کرمان محمود همت و ۷ تیپ مربوط به ۸ اثر باستانی پاریزی است. شاید تعداد کم تیپ‌ها در آثار باستانی پاریزی بیانگر این نکته است که هدف باستانی از نقل قصه‌های عامیانه نه ثبت و ضبط آن بلکه گوارا کردن معجون تلخ تاریخ برای مخاطب است. از این‌رو باستانی پاریزی ضرورتی در نقل تمامی ارکان یک داستان نمی‌بیند. برخلاف باستانی پاریزی، محمود همت چهره‌ای آکادمیک نیست. بنیان تاریخ‌نویسی او بر اقوال شنیده شده و روایات شفاهی است. هدفش گردآوری قصه‌ها و آداب و رسوم کرمان است و با توجه به اینکه تنها یک اثر او مورد بررسی قرار گرفته است تعداد تیپ‌ها قابل توجه است.

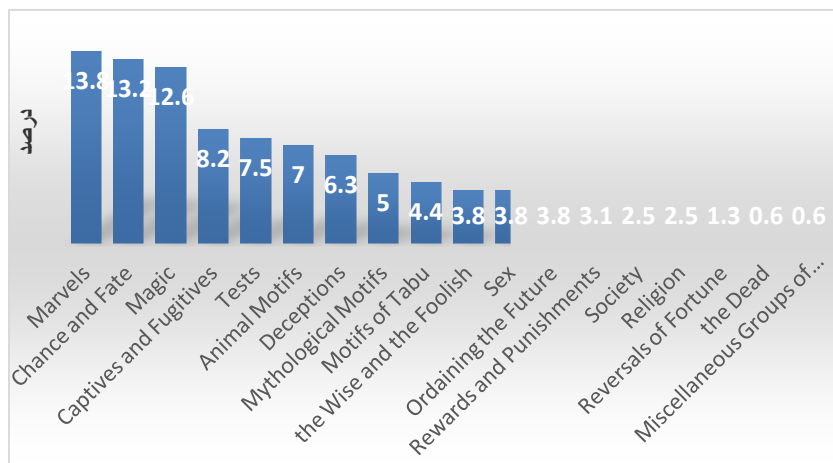


نمودار ۱-۳. کاربرد تیپ‌های جهانی در جامعه‌ی تحقیق

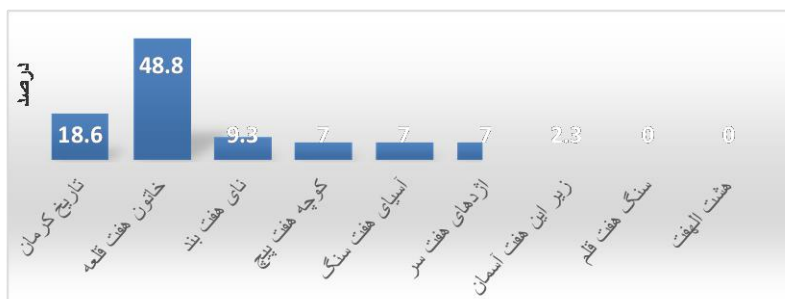
۳-۳. آثار باستانی از حیث موتیف‌های شناخته شده قصه‌ها قابل توجه است (نک: جدول ۱-۵).

۳-۴. چنانکه گفتیم باستانی پاریزی از قصه‌ها و روایات عامیانه بهره می‌برد اما نه با ذکر تمامی ارکان یک داستان. از این رو تیپ‌ها در آثار او کم و موتیف‌ها بسیار است (نک: جدول ۱-۵).

۳-۵. موتیف‌های مربوط به عجایب (Marvels)، شانس و سرنوشت (Chance and Fate) و جادو (Magic) بیشترین کاربرد را در آثار مورد بررسی دارد.



نمودار ۳-۲، طبقه‌بندی موتیف‌ها در جامعه‌ی تحقیق بر پایه موتیف ایندکس تامسون
 ۳-۶. میزان بهره‌گیری از قصه‌های عامیانه به فراخور موضوع هر کتاب متغیر
 است.



نمودار ۳-۳، میزان کاربرد تیپ‌ها و موتیف‌ها در جامعه‌ی تحقیق براساس تعداد قصه‌های استخراج شده.
 همان‌گونه که در نمودار مشخص است میزان بهره‌گیری از قصه‌های عامیانه آثار
 باستانی فراز و فرود دارد. مشخص نیست که این فراز و فرود مرتبط با پتانسیل
 موضوعی هر کدام از کتاب‌ها است یا خواست نویسنده.

۳۸ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

جدول ۳-۱: فهرست جامع تیپ‌ها و موتیف‌های جامعه‌ی تحقیق بر اساس کدهای جهانی

شماره طبقه	نام داستان	شماره موتیف	عنوان موتیف	شماره تیپ	عنوان تیپ	نام کتاب
۱	زاده پوست آبی چینه	-	-	*۱۲۶A	گرگ‌های ترسو	کتاب هفت پلج
		۲	-	*۱۵۷A	نیروی انسان	زیر این هفت آسمان
۲	چهل دختر کبر در قلعه	R۱۱,۲,۲	اسارت به دست دیو	-	-	چهارون هفت قلعه
		R۱۱,۱	رهائی شاهزاده خانم‌ها (دختران) از دست کسی که آنها را دزدیده بوده	-	-	
		R۱۱,۱,۱	رهائی شاهزاده خانم‌ها از دست هیولا	-	-	
		R۱۱,۲,۲	اسارت به دست دیو	-	-	
		R۴۱,۱	اسارت در قلعه	-	-	
		R۳۷	زمین باز می‌شود تا فراریان را نجات دهد	-	-	
		*R۱۱,۱	دختری که به دست غول یا دیو دزدیده شده است	-	-	
		H۱۲۶۶	درخواست از خدا	-	-	
۴	هفت اژدهای جنگ	F۶۲۸,۱,۳,۱	مرد مار، وزغ، اژدها را با دست خود می‌کشد	-	-	اژدهای هفت سر
		B۱۱,۱۱	جنگ با اژدها	-	-	
		D۴۲۹,۲,۲	سنگ شدن اژدها	-	-	
		B۱۱	اژدها	-	-	
		F۸۳۳	شمشیر فوق‌العاده	-	-	

	-	-	شمشیری که همه چیز را می برد	F۸۳۳,۵		
	-	-	شمشیری که فولاد و سنگ را به خوبی لباس می برد	F۸۳۳,۵,۱		
	-	-	یکی از مقدسین بر هیولا یا اژدها چیره می شود	V۲۲۹,۴		
چهارمین طبقه	-	-	مرد مار، وزغ، اژدها را با دست خود می کشد	F۶۲۸,۱,۳,۱	ده هاگی در پاییز و فصل اکتاد مردم	۵
	-	-	جنگ با اژدها	B۱۱,۱۱		
	-	-	سنگ شدن اژدها	D۴۲۹,۲		
	-	-	اژدها	B۱۱		
	-	-	شمشیر فوق العاده	F۸۳۳		
	-	-	شمشیری که همه چیز را می برد	F۸۳۳,۵		
	-	-	شمشیری که فولاد و سنگ را به خوبی لباس می برد	F۸۳۳,۵,۱		
چهارمین طبقه	-	-	اژدهای چند سر	B۱۱,۲,۳	اژدهای در زمستان و فصل اکتاد مردم	۶
	-	-	مرد مار، وزغ، اژدها را با دست خود می کشد	F۶۲۸,۱,۳,۱		
	-	-	جنگ با اژدها	B۱۱,۱۱		
	-	-	سنگ شدن اژدها	D۴۲۹,۲		
	-	-	اژدها	B۱۱		
	-	-	شمشیر فوق العاده	F۸۳۳		
	-	-	شمشیری که همه چیز را می برد	F۸۳۳,۵		
	-	-	شمشیری که فولاد و سنگ	۸۳۳,۵,۱		

۴۰ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

			را به خوبی لباس می‌برد			
خاتون هفت قلعه	-	-	تبدیل شدن انسان به سنگ	D۲۳۱	در خوابیدن خوبتره و حرکت	۷
خاتون هفت قلعه	-	-	تبدیل شدن به سنگ به عنوان مجازات	Q۵۵۱,۳,۴	داستان زن شیطانی دستمال آبریزی	۸
	-	-	تبدیل شدن مرد به سنگ	D۲۳۱		
	-	-	تبدیل شدن به سنگ به علت شکستن تابو	C۹۶۱,۲		
	-	-	تبدیل شدن به سنگ به علت شکستن تابو	D۵۱۰		
خاتون هفت قلعه	-	-	تبدیل شدن به سنگ به عنوان مجازات	Q۵۵۱,۳,۴	مجموعه دختر در دلبندان و سنگ شدن او	۹
خاتون هفت قلعه	-	-	تبدیل مرد به زن	D۱۲	داستان وقتی مردی زن می‌شود	۱۰
	-	-	تغییر جنسیت با رفتن در آب	D۱۰,۲		
	-	-	زننده شدن مرده با رفتن در آب	E۸۰,۳		
خاتون هفت قلعه	-	-	برکه خارق‌العاده	F۷۱۷	مرگ پرواز کرد	۱۱
	-	-	اسب مخالف (دشمن)	B۱۷,۱,۴		
	-	-	اسب اسطوره‌ای متعلق به چشمه زندگی	B۱۹,۳,۲		
	-	-	اسب دریایی	B۷۱		
	-	-	اسب جادویی از دنیای آبی	B۱۸۴,۱,۳		
	-	-	پیشگونی مرگ	M۳۴۱		
اترین هفت قلعه	-	-	چشمه آب گرم و سرد	F۷۱۶,۳	سنگان فصل اقتباس و سرهای زیستگاه	۱۲

			مطلوب			
	-	-	منشاء یک چشمه خاص	A۹۴۱,۰,۱		
جایزه هفت قلعه	قوز بالا قوز	۵۰۳	-	-	هررسی جیرا	۱۳
	قوز بالا قوز	۵۰۳	جَه	F۴۹۹,۳		
	قوز بالا قوز	۵۰۳	بیماری به مثابه مجازات	A۱۳۳۷,۰,۵		
جایزه هفت قلعه	-	-	خواب جادویی مانع دیدار عاشق و معشوق می‌شود	T۳۵,۰,۲	اسماء گیسوان جیران‌پور	۱۴
	-	-	منشاء باران	A۱۱۳۱		
	-	-	اشک پنهان منشاء باران	A۱۱۳۱,۱		
	-	-	منشاء نگرگ	A۱۱۳۵,۴		
	-	-	منشاء برق	A۱۱۴۱		
	-	-	منشاء رعد	A۱۱۴۲		
جایزه هفت قلعه	-	-	خواب جادویی مانع دیدار عاشق و معشوق می‌شود	T۳۵,۰,۲	دانشگاه همدان خانم	۱۵
جایزه هفت قلعه	-	-	اختیار شی جادویی	D۱۷۱۰	اسماء مرده زبانه سیرجان در مورد جیرا	۱۶
	-	-	مالکیت شیء جادویی	D۸۰۱		
	-	-	دریافت شی جادویی از پری	D۸۱۳		
آسیای هفت سنگ	خیر و شر	۶۱۳	اختیار شی جادویی	D۱۷۱۰	دانشگاه صنعتی امیرکبیر تهران	۱۷
	خیر و شر	۶۱۳	مالکیت شی جادویی	D۸۰۱		
	خیر و شر	۶۱۳	دسته هاون جادویی	D۱۲۵۴,۳		
	خیر و شر	۶۱۳	سنگ آسیاب جادویی	D۱۲۶۲,۱		
	خیر و شر	۶۱۳	دریافت شی جادویی از هیولا	D۸۲۶		

۴۲ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

	خیر و شر	۶۱۳	درخواست از شی جادویی	H۱۲۱۹,۱,۱		
	خیر و شر	۶۱۳	درخواست از دیو برای اشیا	H۱۲۷۳		
	خیر و شر	۶۱۳	در طلب اشیا جادویی	H۱۳۲۰,۱		
	خیر و شر	۶۱۳	معامله با شیطان	M۲۱۰		
	خیر و شر	۶۱۳	شیطان به عنوان یاریگر در جستجو	H۱۳۳۳,۴,۴		
	-	-	درخواست انجام می‌شود به وسیله اشیا بی که توسط کمک دهنده داده شده است	H۱۳۳۹,۳		
تاریخچه پند	-	-	زنده شدن مجسمه	D۴۳۵,۱,۱	داستان پند و اندرز کودکان	۱۸
	-	-	خلق شدن انسان از مجسمه‌ای که جان در آن دمیده شود	A۱۲۴۵,۲		
تاریخ کرمان	-	-	فروتنی که بهترین انتخاب را می‌کند	L۲۱۰	داستان ملاحضات و کنایات و استعاره و تشبیه‌ها	۱۹
	-	-	انتخاب دختر فقیر در برابر غنی	L۲۱۳		
	-	-	اتفاق شانس	N۴۰۰		
	-	-	مکان پیدا شدن گنج	N۵۱۰		
	-	-	گنج در زمین	N۵۱۱		
	-	-	گنج زیر سنگ	N۵۱۱,۶		
	-	-	پیدا کردن گنج به هنگام ادرار مرد	N۵۳۴,۶		
	-	-	باز شدن خود به خودی گنج برای سرنوشت فرمان	N۵۵۲,۱		
	-	-	کمک دهنده ماورایی	N۸۱۰		

	-	-	پیامبر به عنوان یاریگر	NA۴۷		
	-	-	مرد مقدس به عنوان یاریگر	NA۴۸		
	-	-	شاه به عنوان کمک دهنده	NA۴۶		
	-	-	پدر خواننده یاریگر	NA۵۶		
خاتون هفت تاقه	-	-	شاه به مثابه بیدادگر	P۱۲,۲,۱	حکایت است که روزی تیری در خانه پادشاه داشتی	۲۰
تاریخ کرمان	آجیل مشکل گشنا	۷۷۸	سنگ‌های خارق العاده	F۸۰۰	تفسیر سنگ گشنا	۲۱
	آجیل مشکل گشنا	۷۷۸	تغییر سنگ به جواهر	D۴۵۲,۱,۴		
کرم هفت بیخ	نذری که از انجام دادن آن غفلت شد	۷۷۸	معامله با خدا (توسط یک روحانی)	M۲۰۱,۰,۱	چه حکمی در چه پاسی؟	۲۲
	نذری که از انجام دادن آن غفلت شد	۷۷۸	معامله و قول دادن برای محافظت شدن در برابر خطرات	M۲۰۱,۰,۱,۱		
خاتون هفت تاقه	-	-	اغوا	K۱۳۰۰	گل مین	۲۳
	-	-	اظهار عشق، جلب محبت	T۵۰		
	-	-	عاشق شدن در نظر اول	T۱۵		
	-	-	راه‌های جلب علاقه‌ی ممشوق	T۵۶		
	-	-	جلب عروس به وسیله‌ی موسیقی	T۵۶,۱		
	-	-	عبور قهرمان از میان دریا (آب)	F۱۰۵۷		
ی هفت صفت	-	-	ازدواج انسان با پری	F۳۰۰	شهر عقاب «پری» در هندوستان	۲۴

۴۴ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

	-	-	معشوقه‌ی پریزاد؛ آدمیزادی که با یک پری ازدواج می‌کند یا با او زندگی می‌کند	F۳۰۲		
	-	-	اغوی معشوقه با دزدیدن لباس‌هایش در حالیکه خود را می‌شسته است	K۱۳۳۵		
	-	-	پری پس از دزدیده شدن لباس‌هایش تحت فرمان مردی که لباسش را دزدیده بوده در میاید اما بعد از بدست آوردن لباس‌ها مرد را ترک می‌کند	F۳۰۲،۴،۲،۱		
	-	-	تابو: پس دادن لباس‌های زن جادویی	C۳۱،۱۰		
	-	-	از دست دادن زن ماورا طبیعی در اثر شکستن تابو	C۳۱		
	-	-	از دست دادن زن در اثر شکستن تابو، در تیپ‌های آرئه تامپسون ۴۲۵، ۴۰۰	C۳۲		
	-	-	از دست دادن پری معشوق در اثر شکستن تابو	F۳۰۲،۶		
	-	-	ازدواج انسان فانی و یا زندگی با زن پری	F۳۰۲		
	-	-	مرد با پری ازدواج می‌کند و او را به خانه‌اش می‌برد	F۳۰۲،۲		
تاریخ کرمان	-	-	از دست دادن زن در اثر شکستن تابو، در تیپ‌های آرئه تامپسون ۴۲۵، ۴۰۰	C۳۲	داستانی از سده سیزدهم	۲۵
	-	-	مجازات برای شکستن قسم	M۱۰۱		
تاریخ کرمان	پاسخ زیرکانه پرسش‌های مشکل	۹۲۲	شناخت از طریق اطلاعات عمومی	H۱۰	گفته‌های کرمان و داستان اسکندر و دانیال حکیم	۲۶

مجله مطالعات ایرانی / ۴۵

	پاسخ زیرکانه پرسش‌های مشکل	۹۲۲	آزمون هوش و توانایی	H۵۰۰		
	پاسخ زیرکانه پرسش‌های مشکل	۹۲۲	آزمون فضیلت (عقلانیت)	H۵۰۱		
	پاسخ زیرکانه پرسش‌های مشکل	۹۲۲	حل معما	H۵۷۰		
	پاسخ زیرکانه پرسش‌های مشکل	۹۲۲	معماهای ارزشی	H۷۱۰		
	-	-	شاه در لباس مبدل	K۱۸۱۲		
	-	-	یکی از رعایا به شاهی که در لباس مبدل است کمک می‌کند	K۱۸۱۲,۱,۱		
	-	-	شاه در لباس مبدل به دهقانی که به او کمک کرده است پاداش می‌دهد	K۱۸۱۲,۹		
	-	-	صاحب‌خانه با غذا و هر چیز قابل دسترس از مهمان پذیرایی می‌کند	P۳۲۴,۱		
دست‌های هفت‌سپهر					دست‌های هفت‌سپهر	۲۷

۴۶ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

تاریخ کرمان	-	-	شاه در لباس مبدل	K1812	دوره دوم: کهنه‌پوشی در زبان کهنیستان به کمران آمدن و مهمان‌نوازی ملائمت	۲۸
	-	-	یکی از رعایا به شاهی که در لباس مبدل است کمک می‌کند	K1812,1		
	-	-	شاه در لباس مبدل برای آگاه شدن از اوضاع رعایا	N۴۶۷		
	-	-	پادشاه مهمان‌نوازی	Q۴۵		
	-	-	مهمان‌نوازی	P۳۲۰		
	-	-	صاحب‌خانه با غذا و هر چیز قابل دسترس از مهمان پذیرایی می‌کند	P۳۲۴,۱		
خاتون هفت‌قلعه	-	-	مجازات زناکاری	Q۲۴۱	زنی در چاه‌ها	۲۹
	-	-	انداختن در چاه به عنوان مجازات	Q۴۶۵,۳		
	-	-	نجات یافتن از چاه	R۱۴۱		
	-	-	عدم جواز مجازات دوباره برای گناه واحد	J۱۱۸۴		
	-	-	زن زناکار از بلندی پرتاب می‌شود اما صدمه‌ای نمی‌بیند. مجازات دوباره‌ی او جایز نیست	J۱۱۸۴,۱		
	-	-	دختر خیانتکار	*K۲۲۱۴,۱		
تاریخ کرمان	-	-	گوشه‌نشین به عنوان یاریگر	NA۳۳	داستان‌نویس سید حسین رفیع در شمال شرقی مسجد صاحب‌زادگان کرمان	۳۰
	-	-	درویش به عنوان یاریگر	NA۴۴		
آسیای هفت سنگ	-	-	آسیا به عنوان محل مجازات که در اثر خونریزی آرد سرخ تولید می‌کند	Z۱۴۱,۲,۲	داستان‌آسیای هفت سنگ	۳۱
سپای هفت سنگ	-	-	گنج پنهان شده در محراب	N۵۱۴,۱	زنی در جلای حیا	۳۲

	-	-	پیدا کردن طلای پنهان شده در زیر آجر از مکان امنی که دفن شده است	N۵۱۸		
	-	-	کشف گنج پنهان شده	N۵۵۰		
	-	-	به دست آوردن تصادفی پول یا گنج	N۶۳۰		
	-	-	دزدیدن از عصای مرد نابینا	K۳۳۳,۴		
	-	-	رندهی از گندای نابینائی پول می گیرد	K۱۰۸۱,۱,۱,۱		
کریچه هفت بیخ	-	-	پاسخ رندانه	J۱۲۵۰۱	قصه از یک کز	۳۳
	-	-	پاسخ رندانه در رابطه با یکی از مقدسین یا مقدسات	J۱۲۶۱		
	-	-	پاسخ رندانه در باب قرض	J۱۳۸۰		
تای هفت بند	-	-	از خدا درخواست کردن در تیب A ۱۶۴۲ جبه عاریه ای	-	سوری گوهرشادان	۳۴
خازن هفت قلعه	-	-	شناختن از دیدن کسی در خواب	H۲۴	رسمی که خورشید پدیدار شد و حضرت علی (ع) در خواب مشرفی به کبریا است	۳۵
خازن هفت قلعه	-	-	فرار کردن یا معشوق	R۲۲۵	بل کز و دختر و اسب آن	۳۶
خازن هفت قلعه	-	-	فرار نتجات خارق العاده	F۱۰۸	تیمک شایان	۳۷
	-	-	فرار	R۲۱۰		
	-	-	تغییر انسان به سنگ	D۲۳۱		
	-	-	کوری در اثر نگاه کردن به یکی از مقدسین	D۲۰۶۲,۲,۲		
	-	-	تابو: نگاه کردن مرد به زن	C۳۱۲		
	-	-	تابو: ورود به محل ممنوعه	C۶۱۹		

۴۸ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

نای هفت‌بند	میداس و گوش خر	۷۸۲	نی جادویی اسراری را هویدا می‌سازد	D1۳۱۶,۵	سکایت مولای در مورد پاپیور اکرم و حضرت علی (ع)	۳۸
نای هفت‌بند	-	-	دفن آدم زنده به اشتباه توسط ابلهان	J۱۸۳۴	داستان هیسر سلاجق‌الد	۳۹
	-	-	فرار/نجات از قبر	R۲۱۲		
	-	-	مردی که زنده دفن شده است هنگامی که نباشی به دزدی به قبرش می‌رود، نجات می‌یابد	R۲۱۲,۱,۱		
تاریخ کرمان	-	-	عصمت مقدّسین از ارتکاب گناه	V۲۲۸	سکایت بنی تاسفیر و بنی نهمسکه	۴۰
خاتون هفت‌تاقه	-	-	خدا به عنوان کمک‌کننده	N۸۱۷,۰,۱	بی‌بی دوست	۴۱
	-	-	نفرین سبب تبدیل شدن یک مرد یا یک چیز به چیز دیگر	M۴۲۲		
	-	-	زمین باز می‌شود تا فراریان را نجات دهد	R۲۲۷		
خاتون هفت‌تاقه	-	۸۳۹	زاهد دختر را فریب می‌دهد و بعد او را می‌کشد و عاقبت زاهد ملحد می‌شود	V۴۶۵,۱,۱,۱	داستان زهره و هاروت و ماروت	۴۲
	-	۸۳۹	فرشتگان ملعون	V۲۳۶		
تاریخ کرمان	-	-	گنج به جا مانده درون چوب دستی (عصا و چوب)	N۵۲۱	سکایت مردم کرمان در مورد مسجد صاحب‌الزمان	۴۳
	-	-	محل پیدا شدن گنج	N۵۲۹		

یادداشت‌ها

- ۱- خودسکو و دوگوبینو فرانسوی نخستین کسانی بودند که تعزیه‌نامه‌های ایرانی را گردآوری و ترجمه و چاپ کردند. خودسکو در مقدمه‌ی جنگ شهادت که در سال ۱۸۵۲ م منتشر کرد، یادآور شد که این مجموعه‌ی دست‌نویس ۳۲۵ صفحه‌ای، شامل ۳۲ مجلس تعزیه و متعلق به کتابخانه‌ی شخصی فتحعلی‌شاه بوده است (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۴۹؛ همچین نک: جعفری قنوتی، ۱۳۹۴: ۱۹).
- ۲- در این زمینه ر.ک: امیدسالار و ذوالفقاری، ۱۳۹۱: ۲۹۹-۳۳۵.
- ۳- همچین نک: باستانی‌راد، ۱۳۸۴: ۳۰۳؛ و رنجبر، ۱۳۹۵: ۳۷-۵۶.
- ۴- انجوی در گذری و نظری بر فرهنگ مردم مفصل در مورد فلکلور و پیشینه آن در دنیا و ایران بحث کرده است. نک: گذری و نظری بر فرهنگ مردم، ۳۰-۹.

کتابنامه

الف: کتاب‌ها

۱. الول ساتن، ل. پ (۱۳۹۵). **قصه‌های مشدی گلین خانم**. ویرایش اولریش مارزلف و دیگران. چاپ دهم. تهران: نشر مرکز.
۲. انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۲). **قصه‌های ایرانی (ج ۱)**. تهران: امیرکبیر.
۳. _____ (۱۳۷۱). **گذری و نظری در فرهنگ مردم**. تهران: اسپرک.
۴. باستانی پاریزی، محمدابراهیم. (۱۳۶۳). **هشت الهفت**. تهران: مؤسسه انتشارات نوین.
۵. _____ (۱۳۷۱). **اژدهای هفت سر**. تهران: انتشارات کتاب درنا.
۶. _____ (۱۳۸۱). **نای هفت بند**. تهران: نشر علم.
۷. _____ (۱۳۹۰). **زیر این هفت آسمان**. تهران: نشر علم.
۸. _____ (۱۳۹۰). **سنگ هفت قلم**. تهران: نشر علم.
۹. _____ (۱۳۹۱). **کوچه هفت پیچ**. تهران: نشر علم.
۱۰. _____ (۱۳۹۲). **خاتون هفت قلعه**. تهران: نشر علم.
۱۱. _____ (۱۳۹۳). **آسیای هفت سنگ**. تهران: نشر علم.
۱۲. بهرنگی، صمد. (۱۳۷۹). **افسانه‌های آذربایجان**. تهران: انتشارات مجید.
۱۳. پراپ، ولادیمیر. (۱۳۹۲). **ریخت‌شناسی قصه‌های پریان**. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر توس.

۵۰ / طبقه‌بندی قصه‌های عامه در مجموعه...

۱۴. جعفری قنوتی، محمد. (۱۳۹۴). **درآمدی بر فولکلور ایران**. تهران: جامی.
۱۵. خدیش، پگاه. (۱۳۹۱). **ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی**. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. داد، سیما. (۱۳۷۵). **فرهنگ اصطلاحات ادبی**. تهران: مروارید.
۱۷. درویشیان، علی اشرف و رضا خندان. (۱۳۸۷). **فرهنگ افسانه‌های مردم ایران (ج ۱)**. تهران: نشر کتاب و فرهنگ.
۱۸. ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۴)، **زبان و ادبیات عامه ایران**. تهران: سمت.
۱۹. سادات اشکوری، کاظم. (۱۳۵۲). **افسانه‌های اشکور بالا**. مرکز پژوهش‌های مردم‌شناسی و فرهنگ عامه.
۲۰. لوریمر، دل. (۱۳۵۳). **فرهنگ مردم کرمان**. به کوشش فریدون وهمن. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۱. مارزلف، اولریش (۱۳۹۱)، **طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی**. ترجمه کیکاووس جهاننداری. تهران: سروش.
۲۲. متدین، محمود. (۱۳۸۹). **تاریخ کرمان**. چاپ هفتم، تهران: انتشارات گلی.
۲۳. محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۲). **ادبیات عامیانه ایران**. به کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: نشر چشمه.
۲۴. مهتدی، فضل‌الله. (۱۳۸۶). **افسانه‌های کهن ایرانی**. گردآورنده: محمد قاسم‌زاده. تهران: هیرمند.
۲۵. میهن‌دوست، محسن. (۱۳۵۲). **سمندر چل‌گیس**. تهران: مرکز پژوهش‌های مردم‌شناسی و فرهنگ عامه.
۲۶. میرصادقی، جمال. (۱۳۷۶). **ادبیات داستانی**. تهران: سخن.

ب. مقاله‌ها

۲۷. امیدسالار، محمود و حسن ذوالفقاری. (۱۳۹۱). «ادبیات داستانی عامیانه». درج در: **دانشنامه فرهنگ مردم (ج ۱)**. مرکز دایره‌العارف اسلامی. تهران.
۲۸. باستانی راد، حسن. (۱۳۸۴). «وارث و ال‌تبار بیهقی». **مجله حافظ**. شماره ۲۳، صص ۳۰-۳۱.
۲۹. دشتی، سید محمد. (۱۳۸۰). «تأملی در ادبیات داستانی و قصه عامیانه». **کیهان فرهنگی**. شماره ۱۷۶، صص ۲۴-۲۷.

۳۰. رنجبر، محمد علی. (۱۳۹۵). «پارادایم شناسی تاریخ نگاری باستانی پاریزی». *پژوهش های علوم تاریخی*، صص ۳۷-۵۶.

۳۱. دهباشی، علی. (۱۳۸۴). «مور بیچاره: گفتگو با محمد ابراهیم باستانی پاریزی». *مجله بخارا*. شماره ۴۶، صص ۲۴-۸.

ج. منابع لاتین

32. Aarne, A. and Thompson, S (1987). **The Types of the Folktale**. 2nd revised edition. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (FF Communications No.184).

33. Cross, Tom Peete (1969). **Motif-Index of Early Irish Literature**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

33. Thompson, S (1955-58). **Motif-Index of Folk-Literature**. 6 volumes. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

34. Uther, Hans-Jörg (2004). **The Types of International Folktales**. 3 volumes. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (FFC Communications Nos. 284-286).

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

شکل‌گیری ارتباطات حوضه دریاچه ارومیه و شرق آناتولی*

دکتر علی بیننده^۱

چکیده

حوضه دریاچه ارومیه با ویژگیهای خاص جغرافیایی و طبیعی همواره مورد توجه گروههای مختلف جمعیتی در دوران پیش از تاریخ تا به حال بوده است. امکان ارتباط حوضه دریاچه ارومیه از طریق کریدورهای چون کیل شین و حاج عمران با شمال بین‌النهرین بسیار آسانتر از برقراری ارتباط با سایر مناطق خصوصاً زاگرس مرکزی است. برخی شکل‌گیری را نتیجه مهاجرت مردمان شمال بین‌النهرین می‌دانند که به دنبال یافتن چراگاههای مناسب و وضعیت بهتر از طریق دره‌هایی که امروزه یخس غریبی حوضه دریاچه ارومیه را به شمال عراق وصل می‌کند، به این منطقه آمده‌اند. بر اساس شواهد باستان‌شناسی در دوره مس‌وسنگ ارتباط میان شمال غرب ایران و شرق آناتولی از طریق ارز روم، شرق رود ارس و حوالی دریاچه ارومیه صورت می‌گرفته است. اگرچه در بحث تشابهات فرهنگی باید روند تکامل جوامع را نیز در نظر داشت اما با توجه به مدارک و شواهد به نظر می‌رسد این فرهنگ نیز بیشتر متأثر از بین‌النهرین است و از طریق دره‌های میان کوهی زاگرس منتقل شده است.

واژه‌های کلیدی: حوضه دریاچه ارومیه، پیش از تاریخ، بین‌النهرین، آناتولی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۶/۰۷/۰۳
alibinandeh@gmail.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۱/۲۲
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. استادیار گروه باستان‌شناسی دانشگاه بوعلی سینای همدان

۱. مقدمه

شمال غرب ایران - حوضه دریاچه ارومیه - و شرق آناتولی و بین‌النهرین همیشه مرکز تلاقی اقوام مختلف با ساختارهای متفاوت قومی و فرهنگی بوده و بیشتر دسته‌های مهاجر و یا مهاجمی هم که طی قرون و اعصار از شرق به غرب رفته‌اند، از این ناحیه عبور کرده‌اند؛ به طوری که می‌توان آن را چهار راهی برای عبور ملل و مرکزی برای تجارت دانست. بنابراین منطقه با توجه به وجود شاخص‌های جغرافیایی و فرهنگی، پیوسته از حیث مطالعات باستان‌شناسی و فرهنگی با اهمیت بوده و امروزه هم مورد توجه خاص قرار دارد. حوضه دریاچه ارومیه با وسعتی در حدود ۵۱۸۷۶ کیلومتر مربع همرا با عناصر تشکیل‌دهنده آن از قبیل تپه‌ها، نواحی کوهستانی، فلاتها و تراسهای فوقانی در شمال غرب ایران قرار گرفته است. شاید مهمترین عارضه طبیعی این ناحیه دریاچه ارومیه باشد که منابع آبی آن به وسیله ۲۱ رودخانه دائمی، ۷ رودخانه فصلی و حدود ۴۰ مسیل و چشمه‌های داخل دریاچه و بارش‌های مستقیم باران و برف به صورت طبیعی تأمین می‌شود. این دریاچه در ارتفاع ۱۲۶۷ متری از سطح دریا واقع شده است. طول آن حدود ۱۳۰ تا ۱۴۰ کیلومتر و عرض آن بین ۱۵ تا ۵۰ کیلومتر متغیر است و عمق متوسط دریاچه را ۵۰ الی ۶۰ متر است.

۱-۱. بیان مسئله

شمال غرب ایران توپوگرافی متنوعی دارد. در سراسر ناحیه هم مرز آن با ترکیه و عراق، کوه‌های مرتفع برف‌گیری از شمال به جنوب کشیده شده است. آب‌های حاصل از ذوب برف کوه‌های مذکور به صورت رودخانه‌های متعددی در دره‌های منطقه جریان می‌یابد و همجواری آن با دشت وسیع نخجوان در شمال (بخشی از قفقاز)، جنوب فلات آناتولی در شمال غرب و بین‌النهرین شمالی در غرب، به این منطقه وضعیت ویژه‌ای داده است. این ویژگی‌ها و دره‌های ارتباطی موجب شده است این مناطق بسیار زودتر از دوران تاریخی با هم ارتباط داشته باشند اما کیفیت، کمیت و چگونگی این ارتباط مورد واکاوی قرار نگرفته است. نظر به اهمیت موضوع و تلاش برای نشان دادن جنبه‌های مختلف شکل‌گیری ارتباطات، این پژوهش سعی دارد جنبه‌های مختلف آن را تبیین نماید.

۱-۲. پیشینه پژوهش

از نظر فرهنگی و مطالعات باستان‌شناسی از قرن نوزدهم میلادی شمال غرب ایران و حوضه دریاچه ارومیه مورد توجه واقع شد و سپس باستان‌شناسانی چون دمرگان، شیندلر، استین، شولتز، کارلتون کوون، براون، کلایس، دایسون و دیگران به منطقه آمده، به بررسی و کاوش پرداختند.

کاوش‌های باستان‌شناسی هفتون تپه از سال ۱۹۶۸ میلادی به مدت چندین فصل زیر نظر برنی انجام شد (Burney, 1970a, 1970b, 1972, 1973). در کنار این کاوش‌ها شناسایی و بررسی دشت سلماس نیز صورت گرفت (Kearton, 1969). در شرق دریاچه ارومیه محوطه یانیک تپه در چندین سال متوالی مورد کاوش قرار گرفت (Burney, 1961, 1964, 1976).

همچنین باید به فعالتهای هیأت آلمانی به سرپرستی کلایس اشاره کرد که از اواخر دهه ۶۰ میلادی تا پیروزی انقلاب اسلامی به صورت منظم دنبال شد و محوطه‌های چون بسطام مورد کاوش قرار گرفت (Kliess, 1976). در اطراف ارومیه هیأت انگلیسی به سرپرستی براون در گوی تپه (Burton-Brown, 1948) و در سال 1971 میلادی کرومر و لیپرت تپه کردلر را مورد کاوش قرار دادند. (Krommer and Lippert, 1976). غار تمنان در مجاورت قلعه اسماعیل آقا و حاشیه رودخانه نازلو با هدف روشن شدن وضعیت این منطقه در دوران پارینه‌سنگی مورد کاوش قرار گرفت (Coon 1951)؛ همچنین می‌توان به کاوش محدود تپه سیوان در نزدیکی ارومیه (Solecki and Solecki 1973) و بررسی و گمانه زنی سولکی در حوضه دریاچه ارومیه (Solecki, 1999) بررسی‌های هیأت ایتالیایی به سرپرستی پکورگا و سالوینی (Pecorella and Salvini, 1984) اشاره کرد. بررسی‌های سوینی بخشی از شمال غرب کشور و کردستان را در بر گرفت (Swiny 1975)، پژوهش‌های باستان‌شناسی جنوب دریاچه ارومیه به صورت جدی با پروژه حسنلو توسط دایسون و هیأت همراه او در جنوب دریاچه ارومیه در محوطه‌های دالما (Hamlin, 1975)، حسنلو (Dyson, 1972)، حاجی فیروز (Voigt, 1983)، عقرب تپه (Muscarella, 1973)، پیزدلی (Dyson and Yong, 1960)، دینخواه (Muscarella, 1968)، سه‌گردان (Muscarella 1969, 1971a, 2003) و قلاتگاه (Muscarella, 1971b) فصل نوینی را در مطالعات باستان‌شناسی حوضه دریاچه ارومیه رقم زدند.

در این بین باستان‌شناسان ایرانی همچون علی‌اکبر سرفراز، محمدیوسف کیانی، بابک راد، حریرچیان، معصومی و حسن قره‌خانی در پیش از انقلاب اسلامی مطالعاتی را انجام داده‌اند که متأسفانه به جز چند مورد محدود، نتایج بیشتر این پژوهش‌ها منتشر نشده است. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی بیشتر باستان‌شناسان ایرانی در این حوضه فعالیت کردند که از جمله می‌توان به کاوش‌های قلاچی (کارگر، ۱۳۸۳)، بازنگری لایه‌های فوقانی تپه حسنلو (Khatibshahidi, 2006) و کاوش‌های تپه ربط (Kargar and Binandeh 2009)، حیدری، (۱۳۸۶) و پژوهش‌های پیش از تاریخ حوضه زاب (Nobari et al, 2012)، بررسی استقرارهای پیش از تاریخ حوضه سیمینه‌رود (خطیب Binandeh et al, 2012).

شهیدی و بیننده، ۱۳۸۷) در جنوب دریاچه ارومیه اشاره کرد؛ همچنین در سال‌های اخیر در شمال این حوضه و حاشیه جنوبی رودخانه ارس گمانه‌زنی و کاوش‌هایی انجام شده که بیشتر در ارتباط با فرهنگ کوروارس بوده‌اند (Abedi et al 2015, Abedi et al 2014, Maziar 2010, Omrani et al 2012, Alizadeh et al 2015)

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

همان‌طور که اشاره شد غنای آثار هزاره اول قبل از میلاد، خصوصاً آثار اورارتویی و مانایی در منطقه چنان است که بیشتر پژوهشگران را به سمت خود جذب می‌کند و از این رو است که مطالعات باستان‌شناسی و فرهنگی دوران پیش از تاریخ در مقایسه با این دوره‌ها چندان مورد توجه واقع نشده و در واقع ریشه‌های این ارتباطات به صورت بایسته مورد مطالعه قرار نگرفته‌است. در جستار حاضر کوشش بر این است که شکل‌گیری ارتباطات شرق آناتولی و حوضه دریاچه ارومیه در دوران پیش از تاریخ (نوسنگی و مس و سنگ) که به نوعی شروع ارتباطات تجاری و فرهنگی و پایه مطالعات بعدی است مورد توجه قرار گیرد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. نوسنگی

پس از هزاره دهم ق.م شاهد روند چیرگی روزافزون ساکنان علیای بین‌النهرین و دیگر مناطق شرق نزدیک بر محیط زیست به صورت گسترده هستیم؛ هرچند این روند، به سبب مدت زمان بسیار طولانی و تدریجی بودن قطعی سرعت تحولات آن، دیگر یک انقلاب تلقی نمی‌شود، اما تأکید بر تفاوت‌های بارز فرهنگ مادی و سنت‌های اجتماعی و اقتصادی بازتاب یافته است. (متیوز، ۱۳۹۳، ۹۱)

خاورمیانه یکی از اولین مناطق در جهان است که مردمان آن شروع به انتخاب و مراقبت از گیاهان و حیوانات نمودند که در نهایت منجر به اهلی کردن، یکجانشینی و زندگی در روستا شد و بشر توانست مدیریت خود بر طبیعت را افزایش دهد و به جای استفاده از پناهگاه طبیعی مانند غارها و فضاهای نیمه‌زیرزمینی، یک اتاق، دیوارهای نی یا حصیری، شروع به ساخت خانه نمود. در دوره نوسنگی، روستاها شامل چند اتاق خواب، ساختار مستطیل شکل منظم خشتی که چندین خانوار را در بر می‌گرفتند (ن. ک: Byard 2000; Moore et al. 2000).

این تحولات برای اولین بار در هلال حاصل‌خیز که شامل جنوب لوانت، شرق آناتولی، شمال بین‌النهرین و مناطق زاگرس است، اتفاق افتاد و پس از آن در مناطق پیرامونی رخ

داد (Broushaki et al, 2016).

ظاهراً شرایط زیست محیطی شمال غرب ایران خصوصاً حوضه دریاچه ارومیه تا هزاره هفتم قبل از میلاد برای زیست مساعد نبوده است (آجرلو، ۱۳۹۱)، پس از آن، حوضه دریاچه ارومیه شاهد تغییراتی است که امکان استقرار اولین جوامع نوسنگی مانند، اهرنجان، قره تپه حاجی فیروز، جلبر و احتمالاً لایون را فراهم می آورد (Binandeh, 2012). تا به حال در شمال غرب ایران محوطه‌ای که آثار نوسنگی بدون سفال را در بر داشته باشد شناسایی نشده است و ظاهراً قدیمی ترین استقرارها، محوطه‌های قره تپه (کارگر ۱۳۷۴)، اهرنجان (Talai, 1983 و کارگر، ۱۳۷۴) و حاجی فیروز (Voigt, 1983) و جلبر (رزاقی و فهیمی، ۱۳۷۵) هستند که اغلب در اطراف حوضه دریاچه ارومیه پراکنده‌اند. باین حال محوطه‌های اهرنجان و قره تپه در نزدیکی سلماس که توسط آقای کارگر کاوش شده‌اند از لحاظ زمانی قدیمی تر از حاجی فیروز پیشنهاد شده است^۱. در سالهای اخیر نیز علاوه بر انتساب این دو محوطه به نوسنگی قدیم با سفال، محوطه‌های گردخلیکه، تپه مقصود، تپه قلات جلدیان، عسگرآبادبزلو نیز قدیمی تر از حاجی فیروز معرفی شده‌اند (طلایی و آجرلو، ۱۳۸۷)، ویت روستانشینی اولیه (حاجی فیروز) در حوضه دریاچه ارومیه را نتیجه مهاجرت مردمان شمال بین‌النهرین می‌داند و معتقد است این افراد که بیشتر به دامداری اشتغال داشتند به دنبال یافتن چراگاه‌های مناسب و وضعیت بهتر از طریق دره‌هایی که امروزه بخش غربی حوضه دریاچه ارومیه را به شمال عراق وصل می‌کند، به این منطقه آمده‌اند (Voigt, 1983).

جلبر از نخستین محوطه‌های استقرار در روستا، در غرب دریاچه ارومیه است که ساکنان آن خانه‌های خود را با خشت خام می‌ساختند، معماری و سفال جلبر مشابه حاجی فیروز است. صدف حلزون در تپه و استمرار وجود آن در لایه‌های گوناگون و همچنین وجود آثار سوختگی و خاکستر به همراه این یافته نشان می‌دهد که درصد نمک دریاچه ارومیه بسیار کمتر از میزان کنونی آن بوده است و شرایط زیست محیطی مناسبی برای رشد و تولید مثل این جاندار فراهم بوده است. جلبر از محوطه‌های نوسنگی با سفال حوضه شمال غرب ایران و مشابه و هم عصر با حاجی فیروز است (رزاقی و فهیمی، ۱۳۸۳). در بررسی‌های اخیر دشت ارومیه دوازده محوطه نوسنگی با میانگین مساحت یک و نیم تا سه هکتار شناسایی شده است (خان محمدی، ۱۳۹۳).

اهرنجان در شمال غرب دریاچه ارومیه قرار دارد. طلایی اولین کسی است که یک گزارش علمی در مورد این تپه منتشر کرده است (Talai, 1983). اهرنجان دوره‌های نوسنگی، مفرغ قدیم و میانی و آهن I و II را در خود دارد. مقدار زیادی قطعات سفالی

نوسنگی، سنگ ساب، سردوک و ابزارهای سنگی و استخوانی به دست آمده‌است. سفالهای نوسنگی اهرنجان به دو گروه داغدار و منقوش تقسیم می‌شوند که قابل مقایسه با سفالهای حاجی فیروز هستند (ملک شه میرزادی، ۱۳۷۸: ۳۰۳ و کارگر ۱۳۷۴). قره تپه نیز در نزدیکی اهرنجان واقع شده است و داده‌های به‌دست آمده از آن با لایه‌های پایینی اهرنجان قابل مقایسه است. از نظر زمانی آن را هم‌افق نوسنگی و جارمو II در بین‌النهرین شمالی دانسته‌اند (کارگر، ۱۳۷۴).

پیش از تاریخ شرق دریاچه ارومیه بیشتر با کاوشهای چارلز برنی در یانیک تپه معرفی شده است. یانیک در شرق دریاچه ارومیه قرار دارد و استقرار نوسنگی آن از لحاظ فرهنگی ارتباط نزدیکی با حاجی فیروز دارد (Burney, 1961a, 1961b, 1962, 1964). اشیای مرمری ارتباط این دوره را با محوطه‌های زاگرس مانند جارمو سراب و شمشا نشان می‌دهد. شاید نمونه‌های نوسنگی یانیک قدیمی‌تر از مرحله های A-D حاجی فیروز باشند. البته نتایج داده‌های تاریخ‌گذاری رادیوکربن نیز این موضوع را تأیید می‌کند (ویت و دایسون، ۱۳۸۳: ۱۷۱). در دشت مغان و اردبیل، در محوطه قوشاتپه آثاری از دوره نوسنگی تا عصر آهن به دست آمده‌است (نوبری و پورفرج ۱۳۸۵). ظاهراً در شرق دریاچه ارومیه در محوطه امرکید شواهدی از گذر نوسنگی بدون سفال تا نوسنگی با سفال دیده شده است (درخشی و نوبری ۱۳۸۸: ۸).

۲-۲. مس‌وسنگ

به طور کلی به دوره‌ای که فاصله بین دو انقلاب فرهنگی نوسنگی - با تفاوت‌های منطقه‌ای که در طی آن تکنیک‌های تولید مواد غذایی و دائم استقرار روستا در ارتفاعات و مناطق مجاور ساخته شدند و انقلاب شهرنشینی که در طی آن اولین بار شهرها و سازمان‌های دولتی به وجود آمد، مس‌وسنگ (کالکولتیک) گفته می‌شود.

بعد از دوره نوسنگی که در حوضه دریاچه ارومیه با حسنلوی X (حاجی فیروز) شناخته می‌شود، مرحله بعدی دوره مس‌وسنگ است که برابر با حسنلوی IX (دالما) است. تپه دالما در نزدیکی محوطه حسنلوی قرار دارد و آثار به‌دست آمده گویای آن است که ساکنان دالما اتاق‌هایی اطراف یک حیاط مرکزی و محلی برای انبار داشتند. سفال، ابزارهای سنگی، سنگ‌ساب، سردوک، ابزارهای بافندگی و سفال بیشترین یافته‌ها را شامل می‌شوند (Hamlin 1975). مورد قابل توجه تدفین افراد بزرگسال به مانند یانیک تپه در خارج از زیستگاه صورت می‌گرفته است (هول ۱۳۸۱: ۱۰۱).

آثار این دوره ابتدا از حفاری‌های دالما تپه، سپس در تپه‌های حاجی فیروز و پیزدلی در دشت سلدوز و در سیوان در نزدیکی ارومیه شناسایی شد (ویت و دایسون ۱۳۸۲: ۱۶۷).

اخیراً هم در جنوب دریاچه ارومیه در محوطه لاین (Binandeh et al 2012, Nobari et al 2012) و دوه گوز در شمال دریاچه شناسایی شده است (Abedi et al, 2015)؛ همچنین آثار مشابه دالما در منطقه اردبیل و محوطه قوشا تپه نیز گزارش شده است (نوبری و پورفرج ۱۳۸۵). در چغاماران سفال‌های منقوش مرحله سیاه‌بید قدیم همراه با سفال‌های منقوش دالما- عبید به دست آمده است که مشابه با نمونه‌های دالما در کنگاور هستند. همچنین مشابهت‌های جداگانه‌ای برای دوره دالما در ناحیه کنگاور نشان‌دهنده دوره عبید III در بین النهرین است (ویت و دایسون ۱۶۸:۱۳۸۲). در کاوشهای اطراف بیجار نیز در اطراف قزل‌اوزن (ساعت موجشی ۱۳۹۲) و تپه قشلاق (مترجم و شریفی ۱۳۹۳) این نوع سفالها به دست آمده‌اند. ظاهراً سفال‌های منطقه کرمانشاه نسبت به حوضه دریاچه ارومیه تا حدودی جدیدتر هستند و گسترش این نوع سفال را از این حوضه به مناطق اطراف بوده است (Levin and young 1988).

آثار پیزدلی در جلگه سلدوز معرف فرهنگ حسنلوی VIII است و یک روستای کشاورزپیشه در این دوره است. نقوش پیزدلی مشابه فرهنگ سفالی عبید در شمال عراق است (Dyson and Young 1960). فرهنگ پیزدلی مدت زمان طولانی در منطقه استمرار داشته است؛ به طوری که در حسنلو بقایای قابل توجهی از فرهنگ پیزدلی به دست آمده است. ملارت فرهنگ عبید را در مس‌وسنگ جدید قرار می‌دهد و احتمالاً در اواخر فرهنگ عبید است که نفوذ آن در پیزدلی آشکار می‌شود (Mellaart 1966).

از دیگر محوطه‌های این دوره گوی تپه در نزدیکی ارومیه است. سفال آن شامل طرح‌های هندسی سیاه‌رنگ نوارهای نیم‌حلقه‌ای و دالبرها در دور لبه سه گوش‌های هاشورزده و خطوط موج‌دار به موازات هم است (Burton-Brown 1948). فار M-N که مربوط به فرهنگ مس و سنگ جدید است، دارای سفال نخودی کمرنگ، لعاب سفید، لعاب خاکستری و سفال قرمز صیقلی با پوشش رقیقی از لعاب است. براون طبقه M گوی تپه را در حدود 3300 ق.م تاریخ‌گذاری کرده و از نظر فرهنگی در قلمرو عبید شمالی می‌داند (Dyson 1957) که کمی جدیدتر از تاریخ‌گذاری دایسون برای پیزدلی است.

برخلاف بین‌النهرین، اطراف دریاچه وان و نخجوان که سفال دروه حلف یافت شده است، در شمال غرب ایران نفوذ این فرهنگ را نمی‌بینیم. در ناحیه ماکو فقط سه استقرار مربوط به دوره مس‌وسنگ جدید با سفال عبید شناسایی شده است که شاید مرتبط با تجارت ابسیدین بین ارمنستان، شرق ترکیه، بین‌النهرین و ایران باشد (Kroll 2004: 46).

۲-۳. شرق آناتولی

شرق ترکیه تنها جایی از آناتولی است که با خشکی ارتباط دارد و از طریق سلسله

ارتفاعاتی به ایران و شمال سوریه مرتبط می‌شود و شامل کوه‌ها و دشتهای هموار است. کوه‌های توروس در مرز شرقی و پونتوس در سواحل جنوبی نیز این سرزمین را احاطه کرده‌است. در میان کوه‌های شرقی، سلسله کوه‌هایی وجود دارد که یک رشته از آنها از طریق سواحل دریای سیاه به کوه‌های ایران می‌پیوند و بلندی در حدود ۳۰۰۰ متر دارد (فیروزمندی ۱۳۸۵: ۶)؛ همچنین در این قسمت شاهد فعالیت‌های آتشفشانی و گدازه‌های بازالت و توف هستیم که بیشتر در مرز این کشور با ایران و نواحی اطراف آرارات قرار دارد و یکی از سرچشمه‌های اصلی رودخانه ارس است. پدیده بسیار مهم دیگر دریاچه وان در این بخش است که در شکل‌گیری فرهنگ و تمدنهای ترکیه نقش قابل توجهی دارد. یکی از مهمترین منابع ابسیدین نیز در این منطقه قرار دارد.

فعالیت‌های باستان‌شناسی در این منطقه در اوایل قرن بیستم شروع شد و تیلکی تپه اولین محوطه‌ای بود که کاوش شد و شواهد دوره نوسنگی از آن به دست آمد (Korfmann, 1982)؛ همچنین در ادامه محوطه‌های کاراز، پولور و گوزلوا در دشت ارزروم مورد کاوش و بررسی قرار گرفتند (Sagona, 2000) چارلز برنی نیز بررسی‌ها و مطالعاتی را در این قسمت انجام داد (Burney, 1958). از دهه ۱۹۹۰ به بعد پژوهش‌های پیش از تاریخی مورد توجه واقع شد و کاوشهایی در محوطه‌هایی چون ساس‌هویوک (Sagona, 2000)، بویوک تپه (Sagona et al, 1993)، کاراگوندوز (Kozbe, 2004) و دیل‌کایا (Çilingiroğlu, 1993) و بررسی‌های روشمند در اطراف دریاچه وان و مناطق اطراف آرارات و مرزهای ایران صورت گرفت. اگرچه اخیراً فعالیت‌های باستان‌شناسی نسبتاً خوبی صورت گرفته اما بازهم نادانسته‌های زیادی در مورد فرهنگ نوسنگی و مس‌وسنگ این ناحیه وجود دارد. شاید یکی از دلایل، غنای آثار اورارتویی در شرق ترکیه است و گاهی برخی از ساختارهای باقیمانده این دوره بدون کاوش نیز قابل رؤیت هستند و توجه بیشتر باستان‌شناسان را به خود جلب کرده‌است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در حوضه دریاچه ارومیه نیز این موضوع صادق است.

در چارچوب گاهنگاری این منطقه دوره مس‌وسنگ بین اواخر دوره نوسنگی و کوروارس قرار می‌گیرد و بازه زمانی بین ۴۸۰۰ تا ۳۰۰۰ ق.م پیش‌نهاد شده است که فاز اولیه آن ۴۸۰۰ تا ۴۰۰۰ و فاز میانی و متأخر آن از ۴۰۰۰ تا ۳۰۰۰ ق.م را دربرمی‌گیرد (Kiguradze and Sagona 2003). دوره نوسنگی در لایه III تیلکی تپه با سفالهای منقوش حلف^۳ که مشابه فرهنگ‌های هم‌زمان شمال بین‌النهرین و سوریه است، مشخص می‌شود (Watson 1982). گستردگی جغرافیایی سفال حلف به حدی است که گاهی به مانند اروک از سیستم بسیار وسیع صحبت می‌شود (Palumbi 2007).

با توجه به منابع ابسیدین مجاور این محوطه، احتمالاً تیلکی تپه در مبادلات ابسیدین با محوطه‌های نوسنگی اطراف نقش داشته و از همین رو با این مراکز تعامل داشته‌است. ظاهراً از لحاظ زمانی توسنگی این منطقه در هزاره ششم قبل از میلاد قرار می‌گیرد و تا به حال فرهنگ‌های نوسنگی اولیه در این منطقه شناسایی نشده‌است.

آثار ابتدایی دوره مس و سنگ نیز در تیلکی تپه II به دست آمده‌است. عمده سفالهای این دوره دست‌ساز و کاسه‌های گود و سفال‌های با گردن کوتاه و گاه‌ها به خارج برگشته و شاموت گیاهی است که در محوطه‌های هم‌دوره جنوب قفقاز و اطراف آرارت (Palumbi, 2007) و شمال غرب ایران نیز دیده می‌شوند. این نوع سفالهای دست‌ساز که شاموت گیاهی دارند (chaff tempered ceramic) بعد از حلف به طور وسیعی در این مناطق و پیرامون گسترش پیدا می‌کنند؛ از جمله در نورسن تپه (Gülçür, 2000)، دگرمن تپه (Esin, 1983) و ارسالن تپه VIII (Trufelli, 1997) و اطراف دریاچه وان که در بررسی این ناحیه به وفور دیده شده‌است (Ozfirat, 2006). در اینجا هم به مانند حوضه دریاچه ارومیه، محوطه‌های این دوره وسعت قابل توجهی ندارد؛ هرچند که نشانه‌هایی غیر قابل انکار از ارتباط با مناطقی چون شمال بین‌النهرین و سوریه خصوصاً در اواخر دوره مس و سنگ دیده می‌شود.

۴-۲. بحث و بررسی

شرایط زیست محیطی شمال غرب ایران، خصوصاً حوضه دریاچه ارومیه از دوره پارینه‌سنگی تا کنون مورد توجه و استقبال گروه‌های مختلف جمعیتی بوده است. آثار دوره پارینه‌سنگی از حاشیه سیمینه‌رود (نادری، ۱۳۸۵)، شیوتو (Jaubert et al, 2006)، غار تمتمان (Coon, 1951) و ترینکاوس، (۱۳۸۵) منطقه مراغه (بیگلری و غفاری، ۱۳۸۳)، اطراف تخت سلیمان (حیدری و قصیدیان، ۱۳۸۳) و برخی مناطق دیگر به دست آمده‌است. ظاهراً با تغییرات آب‌وهوایی مواجه می‌شود که تا هزاره هفتم قبل از میلاد برای زیست مساعد نبوده‌است (Kroll, 2016) و پس از آن حوضه دریاچه ارومیه شاهد تغییراتی است که امکان استقرار اولین جوامع نوسنگی را فراهم می‌آورد (Binandeh et al, 2012). اگرچه در آن-سوی زاگرس در شمال بین‌النهرین محوطه‌هایی همچون جارمو (Braidwood et al, 1960) و Braidwood, 1983؛ حسونا (Lloyd et al, 1945) شمشارا، بستان سور (Matthews et al, 2012; Simone, et al, 2016) از نوسنگی بدون سفال تا نوسنگی متأخر شناسایی و کاوش شده‌اند، تا به حال در شمال غرب ایران محوطه‌ای که آثار نوسنگی بدون سفال را دربرداشته باشد شناسایی نشده‌است و ظاهراً قدیمی‌ترین استقرار همان فرهنگ‌های مشابه

حاجی‌فیروز هستند که اغلب در اطراف و حوضه دریاچه ارومیه پراکنده‌اند^۴. امید به یافتن محوطه‌ای از نوسنگی اولیه نیز جای تردید دارد (Kroll, 2016).

هرچند ویت روستانشینی اولیه (حاجی‌فیروز) در آذربایجان را نتیجه مهاجرت مردمان شمال بین‌النهرین می‌داند، در چند سال اخیر پژوهش‌هایی براساس داده‌های سطحی انجام شده که ضمن اشاره به احتمال وجود فرهنگ‌های قدیمی‌تر از حاجی‌فیروز، گسترش فرهنگ‌های نوسنگی در اثر مهاجرت از شمال بین‌النهرین به شمال غرب ایران را انکار می‌کنند و به سفال‌هایی ابتدایی‌تر با پخت ناقص و استفاده زیاد از گاه به عنوان آمیزه اصلی و ساگی‌شکل و فقدان تزئین که ظاهراً مربوط به دوره سنت سفالگری ماقبل حاجی‌فیروز اشاره می‌کنند. بیشتر این قطعات سفالی، از بررسی سطحی محوطه‌های این منطقه جمع‌آوری شده است (طلایی و آجرلو، ۱۳۸۷: ۸۹)؛ اما واقعیت این است که آثار به‌دست آمده به فرهنگ‌های همزمان در شمال بین‌النهرین قرابت بسیار نزدیکی دارد. ارتباط حوضه دریاچه ارومیه از طریق کرویدورهایی چون کیل‌شین و حاج‌عمران با شمال بین‌النهرین بسیار سهل‌تر از برقراری ارتباط با سایر مناطق، خصوصاً زاگرس مرکزی است. هرچند سفال حلف در شرق آناتولی و گستره جغرافیای وسیعی از مناطق یافت شده، اما در داخل ایران حتی در مرزهای شرقی آناتولی یافت نمی‌شود (Kroll, 2004).

بعد از دوره نوسنگی، حوضه دریاچه ارومیه با استقرارهای دوره مس‌وسنگ اشغال می‌شود. در این دوره با افزایش جمعیت مواجه هستیم، نیاز به فضای بیشتر و دسترسی به منابع موجب پراکندگی استقرارها شده است. سنت دالما در شمال غرب ایران شکوفا شده و از طریق دره‌ها به مناطق جنوبی‌تر گسترش یافته است (Henrickson and Vitali, 1987). سنت سفالگری دالما با عیب ۳ و اوایل عیب ۴ در بین‌النهرین همزمان است و سفالهای نوع نشادار فشاری در عراق از مناطق کرکوک، تل‌عباده (Abboud Jasim, 1983) و خیت قاسم مشاهده شده است. پراکندگی جغرافیایی گسترده و غیر عادی سفالهای دالما در غرب ایران اهمیت بسزایی دارد. این سفالها مناطق زاگرس مرکزی و شمالی را در برمی‌گیرند و با سفال شاخص عیب و حلف در حمیرین در شرق عراق دیده شده است.

سولکی کوچ نشینان را عامل پراکندگی این سفالها می‌داند (هول، ۱۳۸۲: ۱۰۱). هم‌لین به پیوندهای گسترده‌تر اشاره می‌کند و از بین‌النهرین، منطقه کرمانشاه و مناطق هم‌جوار نام می‌برد (Hamlin, 1975)؛ همچنین نفوذ این فرهنگ در منطقه بین دشت قزوین و شمال غرب ایران به صورت استقرارهای کوچرو در مقیاس کم گزارش شده است (خسروی و دیگران، ۱۳۸۸). سفالهای دالما در هر منطقه به صورت بومی و محلی تولید می‌شده است و

هیچ مدرکی دال بر تجارت گسترده سفالهای دالما، علی‌رغم شباهت گونه‌شناختی گسترده آن یافت نشده است (Henrickson and Vitali, 1987).

اگرچه در بحث تشابهات فرهنگی باید روند تکامل جوامع را نیز در نظر داشت اما با توجه به مدارک و شواهد گفته‌شده، به نظر می‌رسد این فرهنگ نیز بیشتر متأثر از بین‌النهرین است و از طریق دره‌های میان‌کوهی زاگرس شمالی منتقل شده است. در بین‌النهرین استقرارهای این زمان وسعت قابل توجهی دارند و گاهی بیش از چندین هکتار وسعت دارند؛ درحالی‌که در حوضه دریاچه ارومیه بیشتر استقرارهای دالمایی روستاهای کشاورز کوچک و در اندازه یک تا سه هکتار هستند که شاید متأثر از محیط جغرافیایی باشد که اجازه رشد بیشتر این استقرارها را نمی‌دهد.

در گوی‌تپه (Burton-Brown, 1948) دیوارها از خشت بر روی پی سنگی بنا شده و پلان خانه‌ها مستطیل شکل است. در یانیک‌تپه نیز آثاری از خانه‌های مستطیل شکل ملاحظه شده که دیوارها از خشت و گاهی فاقد پی سنگی هستند. در طبقه M خانه‌هایی با پلان مستطیل شکل با پی سنگی وجود دارد (Burney, 1956). ابزارهای مسی نیز از گوی‌تپه، یانیک و تیلکی‌تپه به دست آمده است. فرهنگ حلف نفوذ و تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر فرهنگ‌های همزمان مجاور خود داشته است، این عامل در تیلکی به خوبی قابل مشاهده است؛ البته نفوذ حلف تا سواحل دریای مدیترانه قابل ردگیری است. وجود تشابه در شکل و تزئین سفالهای این دو ناحیه آثار نفوذ فرهنگ‌های بین‌النهرین خصوصاً فرهنگ حلف و عبید است. گسترش و هم‌سانی فرهنگ مس‌وسنگ جدید میانه در گوی‌تپه M، یانیک در گاورا XI-IX، ارسلان‌تپه VII و تل‌براک قابل ردگیری است (Hewing, 2004).

در شرق دریاچه ارومیه و در گوی‌تپه ظروفی با لعاب گلی قرمز داغدار کالکلویتیک و ظروف نسبتاً نازک و منقوش مشابه ظروف پیزدلی هستند (Burney 1964)؛ همچنین ظروفی که با نمونه گاورای IX-XI در بین‌النهرین شباهت دارند. شواهد نشان می‌دهد که بخش جدیدتر بقایای کالکلویتیک یانیک هم‌عصر با بقایای گاورای میانی و جدید در بین‌النهرین شمالی بقایای کالکلویتیک جدید در ناحیه آناتولی است (ویت و دایسون، ۱۳۸۲: ۱۷۲) در لایه‌های مس‌وسنگ (VII) ارسلان‌تپه در آناتولی سفال‌های قابل مقایسه با گوی‌تپه، یانیک‌تپه (Hewing, 2004) و لایه‌های مس‌وسنگ جدید تیلکی‌تپه در آناتولی است. آثار کالکلویتیک جدید که در دشت سلدوز با حسنلو VIII معرفی شده است.

سفال‌های عبید که به فراوانی در محوطه‌های مس‌وسنگ غرب و جنوب دریاچه ارومیه یافت می‌شود، ممکن است با دادوستد اولیه اسیدین در پیوند باشد که از ارمنستان و شرق ترکیه به مرکز ایران و بین‌النهرین شمالی می‌رسیده است (Kroll, 2004). به هر حال اسیدین

حوضه دریاچه ارومیه نه فقط از اطراف دریاچه وان بلکه از منابع متفاوت در جاهای متفاوت تامین می‌شده است (Niknami et al, 2010). این روابط از طریق دشتهای و دره‌های قابل عبور کوهستانی انجام می‌شده است و از کوهستان‌های پامیر سنگ لاجورد و از نیشابور و نیز از معادن غرب ایران مس و قلع به نواحی شرق و غرب آناتولی حمل می‌شده است (فانیان، ۱۳۵۰).

۳. نتیجه‌گیری

شرایط زیست‌محیطی شمال غرب ایران، خصوصاً حوضه دریاچه ارومیه از دوره پارینه-سنگی تا کنون مورد توجه و استقبال گروه‌های مختلف جمعیتی بوده است. آثار به دست آمده از حوضه دریاچه ارومیه در دوران پیش از تاریخ، به فرهنگ‌های همزمان در شمال بین‌النهرین قرابت بسیار نزدیکی دارد. اگرچه در بین‌النهرین بیشتر استقرارها وسعت قابل توجهی دارند و گاهی بیش از چندین هکتار وسعت دارند، اما در حوضه دریاچه ارومیه بیشتر روستاهای کشاورزی کوچک و در اندازه یک تا سه هکتار هستند که شاید متأثر از محیط جغرافیایی باشد که اجازه رشد بیشتر این استقرارها را نمی‌داد.

ارتباط حوضه دریاچه ارومیه از طریق کرویدورهای چون کیل شین و حاج عمران با شمال بین‌النهرین بسیار سهل‌تر از برقراری ارتباط با سایر مناطق، خصوصاً زاگرس مرکزی است. بر اساس شواهد باستان‌شناسی در دوره مس و سنگ، ارتباط میان شمال غرب ایران و شرق آناتولی از طریق ارزروم، شرق رود ارس و حوالی دریاچه ارومیه صورت می‌گرفته است. این ارتباطات بیشتر از طریق مناطق کوهستانی شمال غربی دریاچه ارومیه بوده که امروزه نیز یکی از راه‌های معمول ارتباطی است.

یادداشت‌ها

۱. اهرنجان‌تپه و قره‌تپه، برآیند تأثیرهای روستاهای اولیه در حال توسعه در زاگرس شمالی - مرکزی بوده است؛ مهاجرانی در اواخر دوره قدیم نوسنگی با سفال آمده و در اراضی غرب دریاچه مسکون شده‌اند؛ با این حال همین فرضیه مهاجرت، باستان‌شناسان را با سؤال جدید مواجه می‌کند: عامل و دلیل اصلی جذب و جلب مهاجران زاگرس شمالی - مرکزی به سکونت در حوضه دریاچه ارومیه چه بوده است؟ جواب محتمل این است که با تغییر تدریجی اقلیم منطقه از شرایط سرد و خشک به بارانی و معتدل در حدود ۷۰۰۰ تا ۶۵۰۰ ق.م. شماری از مردمان دوره نوسنگی قدیم با سفال از زاگرس به اینجا در جستجوی اراضی حاصلخیز و مرتعی مهاجرت کرده‌اند؛ همچنین منابع سنگ افسیدین منطقه که در اراضی آتشفشانی غیر فعال غرب دریاچه ارومیه تا حدود دریاچه وان وجود دارد، از دیگر عوامل جلب و جذب ایشان بوده است. البته، هر دو این فرضیات هم قابلیت بررسی و سنجش دارد (آجورلو ۱۳۹۲ و Ajourlo,

(2013)

۲. به صورت کلی ویژگیهایی چون ازدیاد جمعیت، تولید غذای مازاد، انتقال گورستان به خارج از محدوده استقرار، استفاده از چرخ سفالگری، استفاده از قالب برای تولید خشت و کاربرد قفل و بست در کتج دیوارها و تولید شمش مس به روش گداز کاری از مؤلفه‌های شناخت و تمایز این دوره است (ملک شه میرزادی ۱۳۹۵: ۱۱۷).
۳. در آنا تولی، حلف بیشتر منطبق با نوسنگی جدید است (بنگرید به آجورلو، ۱۳۹۲ و Campell, 2007)
۴. همان‌طور که پیشتر اشاره شد آقای طلایی و آجورلو برخی از محوطه‌های حوضه دریاچه ارومیه را به نوسنگی قدیم نسبت می‌دهند.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. فیروزمندی، بهمن. (۱۳۸۵). **باستان‌شناسی و هنر آسیای صغیر**. تهران: سمت.
۲. کارگر، بهمن (۱۳۷۴). **بررسی و گمانه‌زنی در اهرنجان و قره‌تپه سلماس**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.
۳. متیوز، راجر. (۱۳۹۳). **پیش از تاریخ بین‌النهرین از دوره پارینه‌سنگی تا پایان دوره حلف**. ترجمه بهرام آجورلو. چاپ اول. تبریز: نشر دانشگاه هنر اسلامی.
۴. ویت، مری و. ر. دایسون. (۱۳۸۲). **گاهنگاری ایران از حدود هشت هزار سال تا دوهزار پیش از میلاد**. ترجمه اکبر پورفرج و احمد چایچی. چاپ اول. تهران: نسل باران.

ب. مقاله‌ها

۵. آجورلو، بهرام. (۱۳۹۲). «دوره نوسنگی قدیم در منطقه دریاچه ارومیه، چشم‌اندازی از نوسنگی شدن و تأثیر سنت‌های زاگرس». **فصلنامه هنر و تمدن شرق**. سال اول، شماره اول، صص ۲۵-۳۲.
۶. _____ (۱۳۹۱). «اقلیم دیرین ایران در عصر نوسنگی». **پژوهش‌های ایران‌شناسی**. سال ۲. شماره ۱، صص ۱-۲۰.
۷. بیگلری، فریدون و رضا غفاری. (۱۳۸۳). «گزارش مقدماتی کشف صنایع پارینه‌سنگی میانی در نزدیکی مراغه، جنوب شرقی دریاچه ارومیه». **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی باستان‌شناسی ایران: حوضه شمال غرب**. به کوشش مسعود آذرنوش. سازمان میراث فرهنگی و گردشگری (پژوهشگاه)، پژوهشکده باستان‌شناسی، صص ۱۹-۲۶.
۸. ترینکائوس، اریک. (۱۳۸۵). «بازنگری استخوان ران منسوب به انسان از غار تمتمه». ترجمه و تلخیص فریدون بیگلری. **باستان‌شناسی**. سال دوم، ص ۱۱.
۹. حیدری، سامان و الهام قسیدیان. (۱۳۸۳). «گزارش مقدماتی بررسی‌های باستان‌شناختی در

- قسمت‌های تراورتنی منطقه تخت سلیمان بر اساس شواهد باستان‌شناختی در اواخر پلیستوسن». **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی باستان‌شناسی ایران: حوضه شمال غرب**. به کوشش مسعود آذرنوش. سازمان میراث فرهنگی و گردشگری (پژوهشگاه)، پژوهشکده باستان‌شناسی، صص ۲۷-۴۳. ۱۰. حیدری، رضا. (۱۳۸۶). «نتایج دومین فصل پژوهش‌های باستان‌شناختی در محوطه باستانی ربط سردشت ۱۳۸۵». **گزارش‌های باستان‌شناسی**، شماره ۷، ج ۱، صص ۲۰۳-۲۱۸.
۱۱. خان‌محمدی، بهروز. (۱۳۹۳)، «استقرارهای پیش از تاریخ دشت ارومیه از دوره نوسنگی تا پایان عصر مس‌وسنگ». **دوفصلنامه پژوهش‌های باستان‌شناسی مدرس**. سال پنجم و ششم. شماره دهم و یازدهم، صص ۱۶۱-۱۴۳.
۱۲. خسروی، شکوه. خطیب شهیدی، حمید و سجاد علی‌بیگی. (۱۳۸۸). «حوضه آبریز ابهرود در دوره مس‌وسنگ: مروری بر استقرارهای دالمایی حاشیه شمال غربی مرکز فلات ایران»، **پیام باستان‌شناسی**. دوره ۶. شماره ۱۲، صص ۳۷-۵۲.
۱۳. خطیب شهیدی، حمید. و علی بیننده. (۱۳۸۷). «الگوهای استقراری پیش از تاریخ حوضه سیمینه رود». **خلاصه مقالات دومین همایش بین‌المللی باستان‌شناسان جنوب آسیا**. شیراز. صص ۴۴.
۱۴. درخشی، حسن و علیرضا هژبری نوبری. (۱۳۸۸). «تحلیل نوسنگی شدن شرق آذربایجان (استان اردبیل) بر مبنای شواهد باستان‌شناسی قوشاتپه شهریری». **پیام باستان‌شناسی**. شماره ۱۲، صص ۱ تا ۱۲.
۱۵. رزاقی، حسین و حمید فهیمی. (۱۳۸۳). «گزارش مقدماتی گمانه‌زنی در تپه جلبر (خان‌بابا)، آذربایجان غربی، مرداد ۱۳۷۵». **مجله باستان‌شناسی و تاریخ**. سال هجدهم. شماره دوم، صص ۵۲-۵۹.
۱۶. ساعد موجسی، امیر. (۱۳۹۲). «حوضه آب‌گیر رودخانه قزل‌اوزن در دوره مس‌وسنگ: براساس بررسی‌های باستان‌شناختی شهرستان بیجار». **پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران**. دوره ۳. شماره ۵، صص ۲۵-۵۰.
۱۷. طلایی، حسن و بهرام آجرلو. (۱۳۸۷). «درآمدی بر بازنگری عصر نوسنگی در آذربایجان»، **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران**. شماره ۸۵، صص ۷۷-۹۹.
۱۸. فانیان، خسرو. (۱۳۵۰). «روابط فرهنگ‌های کلکولیتیک بین دو دریاچه (رضائیه-وان) مقدمه-ای بر دوران کلکولیتیک نامگذاری و طبقه‌بندی تاریخ ادوار باستانی»، **بررسی‌های تاریخی**. شماره ۳۷، صص ۱۵-۵۲.
۱۹. کارگر، بهمن. (۱۳۸۳). «قالیچی: زیرتو مرکز مانا لایه IB، ۱۳۷۸-۱۳۸۱». **مجموعه مقالات**

- همایش بین‌المللی باستان‌شناسی ایران: حوضه شمال غرب. به کوشش مسعود آذرنوش، سازمان میراث فرهنگی و گردشگری (پژوهشگاه). پژوهشکده باستان‌شناسی. صص ۲۲۹-۲۴۵.
۲۰. مترجم، عباس و مهناز شریفی. (۱۳۹۳). «تحلیلی بر کارکرد و ماهیت نماد کالاها (توکن) و پیکرک‌های گلی در دوره مس‌وسنگی تپه قشلاق تالوار، کردستان» پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران. دوره ۴. شماره ۷، صص ۲۷-۴۶.
۲۱. ملک‌شهمیزادی، صادق. (۱۳۹۵). «دوره مس‌سنگی در فلات مرکزی ایران براساس پژوهش‌های طرح بازنگری سیلک». آفتاب آمد دلیل آفتاب. مجموعه مقالاتی در تجلیل و تمجید و تکریم خودم. جلد دوم. نسخه دیجیتالی، صص ۱۱۵-۱۳۵.
۲۲. نادری، رحمت. (۱۳۸۵). «گزارش کشف شواهد احتمالی پارینه‌سنگی قدیم در تراس‌های رودخانه سیمینه‌رود»، پیام باستان‌شناسی. سال سوم شماره ۵، صص ۵-۱۲.

ج. منابع لاتین

23. Abedi Akbar, Behrooz Omrani and Azam Karimifar (2015), **Fifth and fourth millennium BC in north-western Iran Dalma and Pisdeli revisited**, Documenta Praehistorica XLII , 321-338.
24. Ajourloo, B.(2013). "The Early Neolithic Period in the Urmia Lake Region A Prospect of Neolithization and Impression of Zagros Traditions". *jocO quarterly*, Vol.1, No.1. Pp 31-40.
25. Alizadeh K., Eghbal H. and Samei S.(2015). "Approaches to Social Complexity in Kura-Araxes Culture: a View from Kohne Shahar (Ravaz) in Chaldiran, Iranian Azerbaijan". *Paleorient* 41(1): 37-54.
26. Binandeh, A & B. Kargar .(2008). "Ghour Ghaleh Jan Aqa: a Mannaean fortress in north-western Iran". *Antiquity* 82 (315). (<http://antiquity.ac.uk/projgall/315.html>)
27. Binandeh, A, A. H. Nobari, J. Neyestani, and H. Vahdati Nasab. (2012). "New Archaeological Research in North West of Iran, Prehistoric Settlement of Little Zab River Basin". *International Journal of Humanities*, Vol. 19(2). Pp. 27-42.
28. Braidwood, R. J., and B. Howe. (1960). **Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan**, Chicago: University of Chicago Press.

28. Braidwood, R. J. 1983, JARMO CHRONOLOGY, in L. S. Braidwood, R.J. Braidwood, B. Howe, C. A. Reed and P. J. Watson (eds.), **Prehistoric archaeology along the Zagros flanks**, The Oriental Institute of the University of Chicago, vol. 105: 537-540.
29. Broushaki, F., Thomas, M.G., Link, V., López, S., van Dorp, L., Kirsanow, K., Hofmanová, Z., Diekmann, Y., Cassidy, L.M., Díez-del-Molino, D. and Kousathanas, A., 2016. **“Early Neolithic genomes from the eastern Fertile Crescent”**. *Science*, 353(6298), pp.499-503.
30. Burney, C. A. 1961. **“Excavations at Yanik Tepe, North-West Iran”**. *Iraq* 23 (2). Pp. 138–153.
31. Burney, C. A. 1962. **“The Excavations at Yanik Tepe, Azerbaijan, 1961 Second Preliminary Report”**. *Iraq* 24 (2). Pp. 134–152.
32. Burney, C. A. 1964. **“Excavations at yanik Tepe, Azerbaijan , 1962 : second preliminary report . Iraq 26. pp. 54-61.**
33. Burney, C. A. 1970a. **“Excavation at Haftavan Tepe 1968: First Preliminary Report”**. *Iran* 8. pp. 157–171.
34. Burney, C. A. 1970b. **“Haftavan Tepe,” in “Survey of Excavations in Iran during 1968–69”**. *Iran* 8. pp 182–183.
35. Burney, C. A. 1972. **“Excavation at Haftavan Tepe 1969: Second Preliminary Report”**. *Iran* 10. Pp. 127–142.
36. Burney, C. A. 1973. **“Excavation at Haftavan Tepe 1971: Third Preliminary Report”**. *Iran* 11. pp. 153–172.
37. Burney, Charles. 1958. **Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age**. *Anatolian Studies* 8: 157–209.
38. Burton-Brown, T. 1951. **Excavations in Azarbaijan, 1948**. London: John Murray.
39. Brain 2000. Households in Transition: **Neolithic Social Organization within Southwest Asia**. In *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*. Ian Kuijt, ed. pp: 63-98, New York: Kluwer Academic/Plenum.

40. Cauvin, J., M.-C. Cauvin, D. Helmer and G. Willcox .1997. **"L'homme et son environnement au Levant nord entre 30000 et 7500 BP"**. Paléorient 23(2): 51-70.
41. Çilingiroğlu, A., 1993. **Van-Dilkaya Höyüğü Kazıları Kapanış**. XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı-I, pp.469-489.
42. Coon, C. S. 1951. **Cave Exploration in Iran 1949**. Museum Monographs. The University Museum, University of Pennsylvania Philadelphia.
43. Dyson, R. H. Jr. 1956. **"Pennsylvania Survey in Iran"**. Archaeology 9(4). Pp. 284-85.
44. Dyson, R. H. Jr. 1972. **"Excavations at Hasanlu in 1970."** In Pope, Arthur Upham. (ed.). Assisted by P. Ackerman. A Survey of Persian Art 17 (New York: Oxford University Press).pp. 3357-3376.
45. Dyson, R. H., Jr & Young, T. C., Jr. 1960. **"The Solduz Valley, Iran: Pisdeli Tepe"** .Antiquity 40. Pp. 19–27.
46. Esin, Ufuk. 1983. **Zur Datierung der Vorgeschichtlichen Schichten von Değirmentepe bei Malatya in der Ostliche Türkei**. In Beitrage zur Altertumskunde Kleinsasiens, Festschrift für Kurt Bittel , ed. Rainer M. Boehmer and Harald Hauptmann, 175–90. Mainz: Philipp von Zabern.
47. Gülçür, Sevil. 2000. **Norşuntepe: Die Chalkolitische Keramik**. In Chronologies des Pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV–III Millenaires , ed. Catherine Marro and Harald Hauptmann, 375–418. Paris: Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul.
48. Hamlin, C. 1975. **"Dalma Tepe"**. Iran XIII. Pp.111-127.
49. Helwing, B. 2004. **"The late chalcolitic period in the northern Zagros a reappraisal of the current status of research"**. in M. Azarnoush (ed.). Proceedings of International Symposium on Iranian Archaeology, Northwest Region. Tehran. pp.11-23 .
50. Henrickson, E. F., and Vidali, V., 1987. **The Dalma Tradition: Prehistoric interregional cultural integration in the highland of western Iran**. Paléorient 13: 37–46.

51. Jaubert Jacques, Fereidoun Biglari, Jean-Guillaume Bordes, Laurent Bruxelles, Vincent Mourre, Sonia Shidrang, Rahmat Naderi and Simko Alipour, 2006. **New Research on Paleolithic of Iran: Preliminary Report of 200 Iranian-French Joint Mission**, Archaeological Reports 4, pp. 17-26, Iranian Center for Archaeological Research, Tehran. (In English, with an Farsi abstract)
52. Kargar, Bahman. & A. Binandeh. 2009. **"A preliminary report of excavations at Rabat tepe (NW-Iran)"**. Iranica Antiqua XLIV. pp 113-129.
53. Kearton R. R. B. 1969. Survey in Azerbaijan. In Survey of excavations in Iran, 1967-8. Iran 7: 186-187. 1970. **A Study of Settlement in the Salmas Valley, West Azerbaijan, Iran**. Manuscript in the files of the Hasanli Project. University of Pennsylvania. Philadelphia.
54. Khatib-shahidi, Hamid. 2006. **"Recent Investigations at Hasanlu and Reconsideration of its Upper Strata"**. International Journal of Humanities 13. pp. 17-28.
55. Kiguradze, Tamaz and Antonio Sagona. 2003. **On the Origins of the Kura-Araks Cultural Complex**. In Archaeology in the Borderlands: Investigations in Caucasia and Beyond, ed. Adam Smith and Karen S. Rubinson, 38-94. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.
56. Kliess, W. 1976. **"Urartaische Platze Im Iran (Stand Der Forschung Herbst 1975)"**. AMI. PP: 33.
57. Korfmann, Manfred. 1982. **Tilkitepe**. Tübingen: Verlag Ernst Wasmuth.
58. Kozbe, G. (2004) **Activity areas and social organization within Early Trans-Caucasian houses at Karagündüz Höyük, Van**, in A. Sagona (ed.) A View from The Highlands: Archaeological Studies in Honour of Charles Burney (Ancient Near Eastern Studies Supplement Series 12). Peeters: Louvain.
59. Kroll, S. 2005. **"The Southern Urmia Basin in The Early Iron Age"**. Iranica Antiqua XL. Pp. 65-85.

- 60.Kroll, S. 2005. **Prehistoric Sttlement Patterns in the Maku and Khoy:Regions of Iranian Western Azarbaijan**, in: Azarnoush, M. (ed.), Proceedings of International Symposium on Iranian Archaeology:Nortwest Region.Tehran: Iranian Center for Archaeological Reserch :46-53.
- 61.Kroll. S. 2016. **Neolithisation in North-Western Iran**, Anatolian Metal VII, Anatolien und seine Nachbarn vor 10.000 Jahren, Anatolia and neighbours 10.000 years ago, Ünsal Yalçın (ed.) Bochum 2016, 167-171 (179-183 in printed version.)
- 62.Kromer, K. & A. Lippert. 1976. “**Die Sterreichischen Ausgrabungen am Kordlar Tepe in Aserbaidshan**”. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 106. Pp. 65–82.
- 63.Levine, L. D. and Young, T. C. (1986) **A summary of the ceramic assemblages of the Central Western Zagros from the Middle Neolithic to the Late Third Millenium B.C.** In Colloques Internationaux CNRS, pari, 15-53.
- 64.Lloyd, Seton , Fuad Safar and Robert J. Braidwood.(1945). **Tell Hassuna Excavations by the Iraq Government Directorate General of Antiquities in 1943 and 1944.** Journal of Near Eastern Studies, vol. 4, no. 4, pp. 255-289, 1945
- 65.Matthews Roger, Wendy Matthews and Kamal Rasheed Raheem. (2016). **Current Investigations into the Early Neolithic of the Zagros Foothills of Iraqi Kurdistan**, in Konstantinos Kopanias and John MacGinnis(eds.) The Archaeology of the Kurdistan Regionof Iraq and Adjacent Regions. 219-228.
- 66.Maziar S. 2010. **Excavations at Kohne Pasgah Tepesi, the Araxes Valley, Northwest Iran: First Preliminary Report.** Ancient Near Eastern Studies 47: 165–193.
- 67.Mellart, J. 1966. **The Chalcolithic and Early Bronze Age in the Near East and Anatolia**, Beirut: Khayats.

68. Moore, Andrew M.T., Gordon Hillman, and Anthony Legge. 2000. **Village on the Euphrates: From Foraging to Farming at Abu Hureyra**, Oxford: Oxford University Press.
69. Muscarella, O. W. 1971a . "Sé Girdan". Iran 9. Pp. 169-170 .
70. Muscarella, O. W. 1971b. "Qalatgah: An Urartian Site in Northwestern Iran". Expedition 13(3-4). Pp. 44-49.
71. Muscarella, O. W. 2003. "The Chronology and Culture of Se Gridan: Phase III. Ancient Civilizations from Scythia to Siberia". International journal of Comparative Studies in History and Archaeology 9. Pp. 31-117.
72. Muscarella, O.W. 1968. "Excavation at Dinkha Tepe 1966". Metropolitan Museum of Art Bulletin 27(3). Pp. 96-187.
73. Muscarella, O.W. 1969. "The Tumuli at Se Gridan: A Preliminary Report". Metropolitan Museum Journal 2. Pp. 5-25.
74. Muscarella, O.W. 1973. "Excavation at Agrab Tepe". Metropolitan Museum Journal 8. Pp.47-76.
75. Muscarella, O.W. 1974. "The Iron Age at Dinkha Tepe,Iran". Metropolitan Museum Journal 9. Pp. 35-90.
76. Niknami, K.A., Amirkhiz, A.C. and Glascock, M.D., (2010). **Provenance studies of Chalcolithic obsidian artefacts from near Lake Urumia, Northwestern Iran Using WXRf Analysis**. Archaeometry 52: 19-30
77. Nobari, A. H, A. Binandeh, J. Neyestani, and H. Vahdati Nasab. 2012. "Excavation in Lavin Tepe in Northwest Iran". Ancient Near Eastern Studies Vol 49. Pp. 95-117.
78. Omrani B., Khatib Shahidi H. and Abedi A. 2012. **Early Bronze Age, New Migrants and the Beginning of Township in Azerbaijan, NW Iran**. Iranica Antiqua XLVIII: 1-27.
79. Ozfırat, Aynur. 2006. **Pre-Classical Survey in Eastern Turkey. Fifth Preliminary Report. Van Lake Basin and Mt. Ağrı Region**. Studi Micenei ed Egeo Anatolici 48: 177-207.

80. Palumbi, Giulio. 2007. **A Preliminary Analysis on the Prehistoric Pottery from Aratashen (Armenia)**. In *Les Cultures du Caucase (VIe–IIIe millénaires avant notre ère). Leurs Relations avec le Proche-Orient*, ed. Bertille Lyonnet, 63–72. Paris: CNRS Editions.
81. Pecorella, P. E. & M. Salvini. 1984. **Tra lo Zagros e l'Urmia: ricerche storiche ed archeologiche nell'Azerbaijan iraniano (Incunabula Graeca 78)**. Roma.
82. Sagona, A. 2000. **Sos Höyük and the Erzurum region in late prehistory: A provisional chronology for northeast Anatolia**. In C. Marro and H. Hauptmann (eds), *Chronologies des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV^e–III^e millénaires*, pp 329–373. Paris: de Boccard
83. Sagona, A., Pemberton, E., & McPhee, I. (1993). **Excavations at Büyüktepe Höyük, 1992 Third Preliminary Report**. *Anatolian Studies*, 43, 69-83.
84. Sagona, Antonio. 2000. **Sos Hüyük and the Erzurum Region in Late Prehistory: A Provisional Chronology for Northeast Anatolia**. In *Chronologies des Pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV–III Millénaires*, ed. Catherine Marro and Harald Hauptmann, 329–74. Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, *Varia Anatolica*, vol. 11. Paris: De Boccard.
85. Simone Mühl, Nieuwenhuys Olivier, Berghuijs Koen. 2012. **A Late Neolithic "fishing net" from Kurdistan, Northern Iraq?**. *Paléorient*, vol. 38, n1-2. pp. 141-147;
86. Solecki R. L., Solecki R. S. 1973. **Tepe Sevan: A Dalma period site in the Margavar valley, Azerbaijan, Iran**. *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University* 3: 98–117.
87. Solecki, R. 1999. **"An Archaeological Survey in West Azerbaijan, Iran"**. In Alizadeh, A. & Malek shahmirzadi, S. & Majidzadeh, Y. (eds.), 32 Articles in *Honorer Ezat Olah Negahban* (Tehran). Pp. 28-43
88. Swiney, S. 1975. **"Survey in North-West Iran 1971"**. *East and West* 25. pp. 77-96.

89. Talai, Hasn 1983. **"Pottery Evidence From Ahranjan Tepe, A Neolithic Site in the Salmas Plain (Azerbaijan, Iran) "**. AML., Band 16, pp.7-18.
90. Trufelli, Franca. 1997. **Ceramic Correlations and Cultural Relations in IVth Millennium Eastern Anatolia and Syro-Mesopotamia**. Studi Micenei ed Egeo Anatolici 39.1: 5–33.
91. Voight, M.M. 1983. **Haji Firouz Tepe the Neolithic Settlement**. The University Museum, University of Pennsylvania.
92. Watson, Patty J. 1982. **The Halafian Pottery of Tilkitepe, Seen in the Hittite Museum, Ankara (Citadel)**, 1955. In Tilkitepe , ed. Manfred Korfmann, 203–12. Tübingen: Verlag Ernst Wasmuth.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

نقش‌های معنایی حرف اضافه «از» در زبان فارسی*

دکتر احسان چنگیزی^۱

چکیده

زبان به مانند موجودی زنده در طی زمان، دستخوش تغییر و تحولات می‌گردد و بررسی ویژگی‌های آن در صورت کنونی بدون در نظر گرفتن تغییرات در زمانی، پژوهشی ناقص و نارساست. در این مقاله، نقش‌های معنایی حرف اضافه «از» در زبان‌های اوستایی، فارسی باستان، فارسی میانه، پارسی دری و فارسی امروز، با استفاده از داده‌های دستور این زبان‌ها و نیز واژه‌نامه‌های هر یک بررسی شده‌است. «از» در زبان اوستایی و فارسی باستان به صورت *hača/hačā* آمده و از ریشه *hak-* به معنی «همراهی کردن» است. در فارسی میانه به صورت *az* و در پارسی به صورت *az* باقی‌مانده‌است. در زبان سنسکریت ودایی، این حرف اضافه به صورت *sačā* برای دلالت بر نقش معنایی همراهی به کاررفته‌است، اما در زبان‌های ایرانی دوره باستان، نشانه‌ای از کدگذاری نقش معنایی همراهی با *hača/hačā* در دست نیست. در زبان‌های اوستایی و فارسی باستان *hača/hačā* بر نقش‌های معنایی مختلفی از جمله خاستگاه، جدایی، سبب، روش دلالت داشته‌است. *az* و *az* در فارسی میانه و پارسی نیز این کارکردها را حفظ کرده و افزون بر آن، نقش‌های معنایی دیگری مانند ابزار، جنس، مقایسه، و جزء و کل را کدگذاری کرده‌اند. افزون بر کارکردهای ادوار پیشین، در فارسی دری و فارسی امروز، «از» کدگذاری نقش‌های معنایی دیگری را بر عهده دارد و در کدگذاری برخی از نقش‌های معنایی، مانند ابزار و جنس می‌توان حرف اضافه «با» را جایگزین آن ساخت.

واژه‌های کلیدی: حرف اضافه، از، با، نقش معنایی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۲۴
ehsan.changizi@atu.ac.ir

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۱/۱۸
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار گروه زبان‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی

۱. مقدمه

حروف اضافه (adposition) تکواژهای دستوری (grammatical morpheme) هستند که برای نشان دادن روابط دستوری (grammatical relations) یا نقش‌های معنایی (semantic roles) به کار می‌روند. برخی حروف اضافه در ادوار کهن‌تر زبان‌های ایرانی به کار می‌رفته‌اند و در آن دوره‌ها نیز روابط دستوری یا نقش‌های معنایی متعددی را کدگذاری می‌کرده‌اند. در زبان فارسی معاصر نیز، هر یک از حروف اضافه روابط دستوری یا نقش‌های معنایی گوناگونی را کدگذاری می‌کنند. برخی از این کارکردها از ادوار پیشین زبان جزء کارکردهای این حروف بوده و برخی دیگر در دوره‌های جدیدتر، به کارکردهای پیشین افزوده شده‌است و این تکواژها، ابزاری برای بیان روابط یا نقش‌های دیگر نیز شده‌اند. حرف اضافه «از» یکی از حروف اضافه زبان فارسی معاصر، است که در زبان اوستایی (Avestan (Av.)) و فارسی باستان (Old Persian (OP.)) کاربرد داشته‌است. در این مقاله کارکرد این حرف اضافه، در زبان‌های دوره باستان، زبان‌های ایرانی میانه غربی (Western Middle Iranian)، به‌ویژه فارسی میانه (Middle Persian (MP.))، و فارسی معاصر، بررسی و مشخص خواهد شد که «از» چه تحولاتی را از نظر کارکرد و نقش‌های معنایی پشت‌سر گذاشته‌است.

۱-۱. بیان مسئله

حرف اضافه «از» در فارسی امروز نقش‌های معنایی متعددی را کدگذاری می‌کند که تنها چند نمونه ذکر می‌گردد:

- ۱- خاستگاه (source): از خانه بیرون آمدم (صادقی، ۱۳۴۹: ۴۵۳).
 - ۲- علت (cause): انسان از کار زیاد خسته می‌شود (مشکوةالدینی، ۱۳۷۴: ۲۲۲).
 - ۳- ابزار (instrument): پشت بام را از کاهگل پوشانده بودند (انوری و گیوی، ۱۳۷۵: ۲۵۷). در این کارکرد «با» می‌تواند جایگزین «از» شود.
 - ۴- مسیر/راه (path): از جلوی دانشگاه گذشتیم (ماهوریان، ۱۳۸۷: ۱۶۳).
- با توجه به این نقش‌های متعدد، این پرسش مطرح می‌شود که «از» در ادوار گذشته زبان فارسی چه کارکردهایی داشته و در تحولات زبان چه کارکردهای تازه‌ای یافته‌است؛ چگونه حرف اضافه «از» بر معنی ابزار نیز دلالت کرده‌است و در برخی بافت‌ها، مانند بیان مفهوم ابزار یا جنس می‌تواند با حرف اضافه «با» جایگزین شود.

۲-۱. پیشینه تحقیق

در غالب کتب دستور زبان فارسی، کارکردهای حرف اضافه «از» را برشمرده‌اند. دستورهای سنتی کارکردهای «از» را در متون ادب فارسی (فارسی دری) و فارسی امروز، در هم آمیخته و در کنار یکدیگر ذکر کرده‌اند. نمونه‌های از این تحقیقات، یاسمی و دیگران (۱۳۷۱: ۲۱۵ تا ۲۱۷)، خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۷ تا ۱۵۹) و شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸) است. ذوالنور نیز (۱۳۶۵: ۱۲) به دو کارکرد «از» در متون ادب فارسی (فارسی دری) اشاره کرده است. در میان این تحقیقات، خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۱۵۰ تا ۱۶۱) مثال‌های فراوان از متون ادب فارسی ذکر کرده و ۲۹ کارکرد برای «از» در نظر گرفته‌است.

در میان این تحقیقات، تنها ناتل خانلری (۱۳۷۷: ۳۱۱) و ابوالقاسمی (۱۳۸۷: ۲۹۲) صورت فارسی باستان و اوستایی «از» را ذکر کرده‌اند، اما به نقش‌های معنایی آن در ادوار پیشین زبان اشاره‌ای نکرده‌اند. ناتل خانلری (همان: ۳۱۱ تا ۳۱۷) تنها به نقش‌های معنایی «از» در متون نظم و نثر فارسی توجه داشته و مثال‌هایی برای هر نقش ذکر کرده‌است. ابوالقاسمی (همان) دو کارکرد برای «از» در متون ادب فارسی ذکر کرده‌است: مبدأ زمانی و مکانی، و رابطه مضاف و مضاف‌الیه.

صادقی (۱۳۴۹: ۴۵۳ تا ۴۵۶)، وفائی (۱۳۵۵: ۵۶ تا ۵۷) و مشکوة‌الدینی (۱۳۷۴: ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ ۱۳۸۸: ۱۱۲ تا ۱۱۳) تنها کارکرد «از» را در زبان فارسی امروز مد نظر داشته و هشت کارکرد برشمرده‌اند. انوری و گیوی (۱۳۷۵: ۲۵۷ تا ۲۵۹) نه کارکرد و ماهوتیان (۱۳۸۷: ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۶۳ تا ۱۶۵) سه کارکرد برای «از» در فارسی معاصر ذکر کرده‌اند. ویندفور (Windfuhr, 2010: 441) چهار نقش معنایی برای «از» در فارسی معاصر ذکر کرده‌است.

۳-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

زبان به مانند موجودی زنده در طی زمان، دستخوش تغییر و تحولات می‌گردد و بررسی ویژگی‌های آن در صورت کنونی بدون در نظر گرفتن تغییرات در زمانی، پژوهشی ناقص و نارساست. برای آگاهی از کارکردهای معنایی حرف اضافه «از» در فارسی امروز، باید کارکردهای این حرف اضافه در ادوار پیشین زبان فارسی و سیر تحولات آن را مورد توجه قرار داد. از سوی دیگر، شناخت کارکردهای «از» در زبان فارسی و پیشینه آن، به مطالعه کارکرد آن در سایر زبان‌ها و گویش‌های ایرانی یاری می‌رساند.

۲. بحث و بررسی

در آغاز بحث، شیوه بیان نقش‌های معنایی در زبان‌های اوستایی و فارسی باستان، و نیز فارسی میانه و پارتی معرفی می‌شود و سپس درباره کارکردهای مختلف «از» و صورت‌های کهن آن در این زبان‌ها و نیز زبان فارسی بحث می‌گردد.

۲-۱. زبان‌های اوستایی و فارسی باستان

اوستایی و فارسی باستان همراه با زبان سنسکریت (Sanskrit) شاخه هندی‌ویرانی (Indo-Iranian) زبان‌های هندی‌واروپایی (Indo-European) را شکل می‌دهند. هر سه زبان

زبان‌های تصریفی (inflectional) هستند و برای کدگذاری روابط دستوری و نقش‌های معنایی از حالت‌نشانی (case marking) استفاده کرده‌اند. در دستور زبان‌هایی که برای این سه زبان نوشته شده‌است، برای اسم، صفت و ضمیر هشت حالت (case) در نظر گرفته‌اند: فاعلی (nominative)، مفعولی (accusative)، اضافی (genitive)، برایی (dative)، دری (locative)، ازی (ablative)، بایی (instrumental) و ندایی (vocative). این حالت‌ها روابط دستوری و نقش‌های معنایی را کدگذاری کرده‌اند. گاه برخی از حالت‌های غیرفاعلی با حرف اضافه نیز همراه شده‌اند. یکی از حروف اضافه *hačā/hača* بوده که با حالت ازی یا بایی همراه شده‌است و «از» در زبان فارسی بازمانده آن است.

۲-۲. فارسی میانه و پارتی

جنس و نظام حالت‌نشانی ساختوازی در فارسی میانه و پارتی از میان‌رفته‌است و به جای آن، نظم سازه‌ای (word order) و کاربرد حروف اضافه نقش نحوی یا معنایی واژه‌ها یا گروه

واژه‌ها را نشان می‌داده‌است. حرف اضافه *az* در فارسی میانه و *az* در پارتی بازمانده *hačā/hača* در زبان‌های اوستایی و فارسی باستان است و قبل از متمم خود قرار می‌گرفته‌است. این حرف اضافه در فارسی میانه و پارتی، کارکردهای *hačā/hača* در زبان‌های دوره باستان را برعهده دارد. افزون بر آن، با از میان رفتن نظام حالت‌نشانی، حرف اضافه *az* علاوه بر کارکردهایی که *hačā/hača* در زبان‌های اوستایی و فارسی باستان بر عهده داشته، ابزاری برای کدگذاری نقش‌های معنایی دیگری نیز گشته‌است.

۲-۳. کارکردهای معنایی «از»

در این بخش، کارکردهای معنایی «از» بررسی می‌شود. نقش‌های معنایی که «از» در فارسی امروز کدگذاری می‌کند، از نظر تحوّل بر سه گونه است: نقش‌هایی که در زبان اوستایی و فارسی باستان با *hačā/hača* بازنمایی شده‌اند؛ نقش‌هایی که در فارسی میانه و پارسی با *az* و *až* بازنمایی شده‌اند؛ و نقش‌هایی که در فارسی دری و فارسی امروز با «از» کدگذاری شده‌اند. هر یک از این تحولات، ذیل هر نقش معنایی توضیح داده خواهد شد.

۲-۳-۱. کارکرد آغازین *hačā/hača*

معادل *hačā/hača* در زبان سنسکریت *sačā* بوده و قبل یا بعد از متمم خود به کار رفته است. *sačā* تنها در ریگ‌ودا به کار رفته و بر نقش معنایی همراهی دلالت داشته و با حالت دری همراه بوده است؛ این نکته در غالب کتبی که به دستور زبان سنسکریت پرداخته‌اند، ذکر شده است (Whitney, 1889: § 1126; Macdonell, 1968: § 619):

<i>sačā</i>	<i>sā</i>	<i>vāṃ</i>	<i>sumatir</i>	<i>bhūta</i>	<i>asme.</i>
با	آن	شما	نیک‌اندیشی	باشد	ما
		(مثنی)			loc.proun.1 st .pl

آن نیک‌اندیشی‌تان با ما باشد (Macdonell, 1917: 91).

بنابراین، نخستین کارکرد معنایی این حرف اضافه دلالت بر نقش معنایی همراهی بوده است. *hačā/hača* صورت دستوری شده (grammaticalized) اسم **hačā* از ریشه *sak-/hak-* به معنای «همراهی کردن، دنبال کردن» مشتق بوده است (Kent, 1953: § 212; Bubenik, 2006: 134). کنت (1953: § 212) معنی این حرف اضافه را «از» دانسته است. بارتمه (Bartholomae, 1960: 1174) معانی «از، به وسیله، به سبب، مطابق با، در» را برای آن ذکر کرده است. جکسن (Jackson, 1892: § 735) آنرا به معنی «با، به سبب» دانسته است. این حرف اضافه در زبان‌های اوستایی و فارسی باستان غالباً با حالت ازی یا بایی و گاه با حالت اضافی به کار رفته و نقش‌های معنایی متعددی را کدگذاری کرده است.

۲-۳-۲. ابزار

در فارسی امروز «از» نقش معنایی ابزار را کدگذاری می‌کند و می‌توان «با» را جایگزین آن کرد. در زبان فارسی باستان و اوستایی شواهدی از کدگذاری نقش معنایی همراهی با *hačā/hača* در دست نیست، بلکه نقش معنایی همراهی با حالت بایی کدگذاری شده-

است (Reichelt, 1909: §446-447; Kent, 1953: 252). همان‌گونه که در ۲-۳ گفته شد، *hačā/hača* از ریشه *sak-/hak-* به معنی «همراهی کردن» بوده و *sačā* در زبان سنسکریت بر نقش معنایی همراهی دلالت داشته است. بنابراین، این حرف اضافه هم از منظر ریشه‌شناختی، و هم از منظر کارکرد کهنتر آن در متن ریگ‌ودا، می‌توانسته معنی همراهی را در زبان اوستایی و فارسی باستان کدگذاری کند، اما شواهدی از کاربرد این حرف اضافه برای کدگذاری این نقش در دست نیست، اما در فارسی میانه و پارتی، شواهدی از کاربرد *az* و *až* برای بیان نقش معنایی همراهی وجود دارد. در فارسی میانه *az* همراه با *hammis* که پس از متمم آمده، برای کدگذاری معنای همراهی به کاررفته‌اند (Brunner, 1977: 143):

MP. *xwad az aswārān ... hammis*

با ... سواران با خود

ō gursagīh ud tišnagīh āmad.

شد تشنگی و گرسنگی به

خودش با سواران ... گرسنه و تشنه شد (کارنامه اردشیر بابکان، Brunner, 1977: 143).

در پارهٔ زیر از پارتی، *až* همراه با فعل *padkār-* (مبارزه کردن) برای بیان مفهوم تقابل (contrast) که خود زیرمجموعهٔ همراهی است، به کاررفته است:

Pth. *u=t mā parmāyāh kē až*

با که اندیش/فکر نکن ن - ست - و

tō pad afrasāgīft padkārēnd.

مبارزه کنند تحقیر به تو

و تصور نکن که با تو از سر تحقیر و تنفر جدل کنند (متون مانوی، Boyce, 1975: 50).

همچنین، در متون ادب فارسی - که فارسی دری نامیده می‌شود - شواهدی از کاربرد «از» برای بیان همراهی یافت می‌شود. خطیب‌رهبر این کارکرد را «مصاحبت و معیت» نام‌گذاری کرده است (خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۹۱):

صبر از ایمان همچنانست که سر از تن؛ هر کرا سر نیست تن نیست و هر کرا صبر نیست ایمان نیست

(کیمیای سعادت، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۹۲).

مفهوم «تقابل» و «تعامل» (interaction) نیز گسترش معنی «همراهی» است. خطیب رهبر (۱۳۴۷: ۹۲) این دو کارکرد را «مقایسه و نسبت» نامیده است:

شهری اگر به خون من جمع شوند و متفق
با همه تیغ بر کشم و ز تو سپر بیفکنم

(سعدی، به نقل از خطیب رهبر، ۱۳۴۷: ۹۲)

ای گاو چرا ز شیر نرمی
بندیش که پیش او بیائی

(ناصر خسرو، به نقل از خطیب رهبر، ۱۳۴۷: ۹۱)

اما شرکت حیوان دیگر با مردم اندر گفتار چنان است که مر بیشتر حیوان را هر یک را بانگی است که آن بانگ خاصه مر او راست و آن بانگ ازو بمنزلت نطق است از مردم (زادالمسافرین ناصر خسرو، به نقل از خطیب رهبر، ۱۳۴۷: ۹۲).

در برخی از زبان‌ها و گویش‌های ایرانی مانند گونه بابل‌ی زبان مازندرانی، صورت‌های بازمانده از *hačā/hača* برای بیان مفهوم همراهی به کاررفته است (چنگیزی و هاشمی کمانگر، ۱۳۹۵: ۱۵۳).

در فارسی امروز، «از» تنها برای دلالت بر مفهوم ابزار به کار می‌رود. معنای ابزار و وسیله مشتق از معنای همراهی است و این دو معنا همواره با یکدیگر همراهند (Narrog, 2009: 559). اگر حرف اضافه‌ای که بر معنی همراهی و ملازمت دلالت دارد، با اسم جاننداری همراه شود، بر معنی همراهی و ملازمت دلالت دارد و اگر با اسمی بی‌جان همراه شود، بر معنی ابزار دلالت دارد (Ibid, 595; Luraghi, 2003: 47). در فارسی باستان و اوستایی شواهدی از کاربرد *hačā/hača* برای بیان مفهوم ابزار در دست نیست، اما در فارسی میانه گاه *az* بر مفهوم ابزار دلالت کرده است:

MP. *ēn puhl ... az xīr xwēš framād bastan.*

ساختن فرمود خویش سرمایه از/با ... پل این

فرمود این پل را ... از سرمایه خودش / با سرمایه خودش بسازند (کتیبه فیروزآباد، Brunner, 1977: 147).

MP. *kē hān tan az-i=š dēšid.*

ساخته شده است شس-از/با تن آن که

که آن تن از آن/با آن ساخته شده است (متون مانوی، Brunner, 1977: 146).

وابسته برخی صفات یا اسم‌ها، گروه حرف اضافه‌ای ساخته شده با *az* است که بر نقش معنایی ابزار دلالت کرده است:

۸۲ / نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»

MP. *jāmag ... purr az nān ud*

و نان از پر جام

pēm ... ō driyōšān dahēd.

بدهد درویشان به شیر

جام ... پر از نان و شیر/پر با شیر و نان ... به درویشان بدهد (زادسپرم، فصل ۱۶، بند ۳؛ راشد محصل، ۱۳۸۵: ۶۴، ۲۰۴).

در متون فارسی دری نیز، «از» برای دلالت بر مفهوم ابزار به کار رفته است. خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۷۷) این مفهوم را «استعانت و واسطه»، خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۹) و شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸) آن را «استعانت» و ناتل خانلری (۱۳۷۷: ۳۱۴) «وسیله و واسطه جریان فعل» نامیده‌اند. خطیب‌رهبر برخی از شواهدی را که به بیان مفهوم ابزار مربوط است، ذیل «مصاحبت و معیت» آورده است:

[غلامان] با وی بگفتندی تا وی نکت آن روشن نبستی و عرضه کردی **از دست** خویش بی واسطه
(بیهقی، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۷۷).

این حدیث را خواهی به فرمان ما و خواهی **از دست** خویش فرونشانی (بیهقی، به نقل از خطیب‌رهبر: ۹۵).

هر که یک سال **از نیت** درست بانگ نماز کند ... (ابوالفتح رازی، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۹۱).
گفت پیغمبر عداوت **از خرد** بهتر از مهری که از جاهل رسد

(مولوی، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۹۱)

در فارسی معاصر، «از» برای بیان مفهوم ابزار به کار رفته است و می‌توان به جای «از»، «با» را جایگزین کرد:

پشت بام را از کاهگل پوشانده بودند (انوری و گیوی، ۱۳۷۵: ۲۵۸).

از آهنگری شکم زن و بچه‌اش را سیر می‌کند (فرهنگ سخن، ذیل «از»).

فعل امر از پیوستن شناسه‌های خاص فعل امر به ماده‌های مختلف مضارع ساخته می‌شود (ابوالقاسمی، ۱۳۷۶: ۲۱).

در فارسی معاصر متمم صفت «پر» غالباً با «از» همراه است و معنی ابزار را کدگذاری می‌کند:

پر از آب

به جای «از» گاهی «با» یا کسره اضافه هم می‌تواند ظاهر شود:

پر با آب / پر آب

در برخی از گویش‌های ایرانی نیز، از بازمانده‌های *hačā/hača* برای بیان مفهوم ابزار استفاده می‌شود (ن.ک. چنگیزی و هاشمی کمانگر، ۱۳۹۵: ۱۵۳).

معنی «روش / شیوه (manner)» گسترش معنی همراهی و ابزار است (Narrog, 2010: 242-243) و مفاهیم انتزاعی همراه با حرف اضافه‌ای که بر معنی همراهی و ابزار دلالت دارند، نقش معنایی روش / شیوه را کدگذاری می‌کنند. در پاره‌های زیر، حالت ازی همراه با حرف اضافه *hača* نقش معنایی روش را کدگذاری کرده است:

Av.	<i>yatāra=vā=dim</i>	<i>paurva</i>	<i>frāyazāiti</i>	...
	او را - (حرف) - هر یک	نخست	بستاید	...
	<i>zrazdātōiṭ</i>	<i>aṇuhyat</i>	<i>hača.</i>	
	مطمئن	ذهن	با	
	abl.sg.f.	abl.sg.f.	<i>ahvā-</i>	
	<i>zrazdātī-</i>			

هر یک نخست او را بستاید ... با ذهن مطمئن (یشت ۱۰، بند ۹؛ هادخت نسک ۱، بند ۳).

Av.	<i>nuram</i>	<i>ahmi</i>	<i>yensyasča</i>	...	<i>anuje</i>
	اکنون	هستم	و- ستودنی		برای جهان
	<i>astvaite</i>	<i>ašat</i>	<i>hača</i>	<i>yat</i>	<i>vahištāt.</i>
	مادی	راستی	با	(حرف تعریف)	بهترین
		abl.sh.n.			abl.sg.n.
		<i>aša-</i>			<i>vahišta-</i>

اکنون با بهترین راستی برای جهان مادی ستودنی و ... هستم (یشت ۸، بند ۱۵).

در پاره زیر از زبان پارسی، *až* برای دلالت بر مفهوم روش به کار رفته است:

Pth.	<i>harw</i>	<i>kē</i>	<i>hamwadād</i>	<i>až</i>	<i>pawāg</i>	<i>parmānag.</i>
	هر	کس	ایمان آورد	از/با	پاک	اندیشه

هر که با اندیشه پاک ایمان بیاورد (متون مانوی، Brunner, 1977: 148).

۸۴ / نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»

در فارسی دری، «از» برای بیان مفهوم شیوه/روش به کاررفته و خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۸۳) این کارکرد را «حال» نامیده‌است:

سلام دادم جواب داد از سر نخوت (ابوالخیر، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۹۷).
تهمت بر انگیخت رخس از شتاب پس پشت جنگ آور افراسیاب

(فردوسی، به نقل از خطیب‌رهبر: ۸۳)

یک غریبی خانه می‌جست از شتاب دوستی بردش سوی خانه خراب

(مولوی، به نقل از دهخدا، ذیل «از»)

در زبان فارسی معاصر، حرف اضافه «از» تنها بر نقش ابزار دلالت دارد و ابزار نیز گسترش همراهی است. از سوی دیگر روش یا شیوه نیز گسترش ابزار است. هرچند در فارسی امروز، «از» بر مفهوم همراهی و روش دلالت ندارد، اما در ادوار کهن‌تر زبان این دو نقش معنایی را نیز بازنمایی کرده‌است.

۲-۳-۳. جنس

یکی دیگر از مفاهیمی که می‌توان آن را گسترش معنی ابزار دانست، مفهوم جنس است. این مفهوم را می‌توان با «خاستگاه» نیز مرتبط دانست (ن.ک. ۲-۳-۵). در زبان اوستایی برای بیان مفهوم جنس، از حالت اضافی استفاده شده‌است (Reichert, 1909: §498). در فارسی میانه، برای بیان این مفهوم حرف اضافه *az* به کاررفته‌است:

MP. *xānag ... passāzišn az gil*

گل از ساخت خانه

ud sang ud dār.

چوب و سنگ و

ساخت خانه از/با گل و سنگ و چوب است (زادسپرم، فصل ۲۹، بند ۴۱ راشد، محصل، ۱۳۸۵: ۷۷، ۲۲۱، ۵۰۲). در فارسی دری نیز، شواهدی از کاربرد حرف اضافه «از» برای بیان مفهوم جنس وجود دارد. این نقش معنایی را خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۷۹) «تبیین جنس» و یاسمی و دیگران (۱۳۷۱: ۲۱۵)، شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸) و خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۹) «بیان جنس»، و ناتل خانلری (۱۳۷۷: ۳۱۳) «نوع، جنس و گونه‌های مختلف» نامیده‌است:

آن کوه‌ها از سنگ است (بلعمی، به نقل از ناتل خانلری، ۱۳۷۷: ۳۱۳).

درفش سیاه است و خفتان سیاه ز آهنش ساعد ز آهن کلاه
(فردوسی، به نقل از یاسمی، ۱۳۷۱: ۲۱۵)
ز خاک آفریدت خداوند پاک پس ای بنده افتادگی کن چو خاک
(به نقل از خیام‌پور، ۱۳۸۹: ۱۵۹)

در فارسی معاصر، بیان مفهوم جنس با حرف اضافه «از» نشان داده می‌شود:
سقف خانه از آهن است (فرهنگ سخن، ذیل «از»)
این انگشتر از طلاست (مشکوئه‌الدینی، ۱۳۷۴: ۲۲۲)

۲-۳-۴. سبب و علت

hača در اوستایی برای بیان مفهوم سبب یا علت به کاررفته است (Reichelt, 1909: §483):

Av. *nā taxmō... hača šaētāf... pa'ti.γnīta.*
مرد دلیر ... به سبب ثروت نبرد می‌کند
دلیر به سبب ثروت نبرد می‌کند
abl.sg

مرد دلیر ... به سبب ثروت نبرد می‌کند (یشت ۱۳، بند ۶۷).

در فارسی میانه نیز *az* برای بیان مفهوم سبب به کاررفته است (Brunner, 1977: 145):

MP. *az tab ud dard ud wād awištābīhist.*
رنجور شد باد و درد و تب از

از تب و درد و باد (نفخ) / به سبب تب و درد و باد به رنج آمد (زادسپرم، فصل ۸، بند ۲، راشد محصل، ۱۳۸۵: ۵۶، ۱۹۳، ۴۷۸).

Pth. *až ādur tabag wxarindag burz bramēd gyān widrāy.*

رنجور جان گرید صدای بلند بلعنده سوزان آتش از

جان رنجور از (به سبب) آتش سوزان و بلعنده با صدای بلند گریه کند (متون مانوی، Brunner, 1977: 146).

در فارسی دری، مفهوم سبب با حرف اضافه «از» نشان داده شده است. خطیب‌رهبر (همان: ۸۰)، یاسمی و دیگران (۱۳۷۱: ۲۱۶)، خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۸) و شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸) عنوان «سببیت» را برای بیان این معنی برگزیده‌اند. خانلری (۱۳۷۷: ۳۱۳) هم آنرا «علت و سبب» نامیده است:

دل تنگ همی بود از سخن آن کافران (ترجمه تفسیر طبری، به نقل از ناتل خانلری، ۱۳۷۷: ۳۱۳).

۸۶ / نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»

گر خدا خواهد نگفتند از بطور
پس خدا بنمودشان عجز بشر
(مولوی، به نقل از یاسمی و دیگران: ۱۳۷۱: ۲۱۵)
هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست
(حافظ، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۷۷)

در فارسی معاصر نیز، «از» برای دلالت بر مفهوم سبب به کار می‌رود:

از تب مرد (فرهنگ سخن).

آخرش از زور ناتوانی بستری شدم (هدایت، زنده به گور، به نقل از وفائی، ۱۳۵۵: ۵۶).

۲-۳-۵. خاستگاه

این نقش معنایی از دوره باستان تا معاصر با «از» کدگذاری شده است. در زبان اوستایی و فارسی باستان، *hačā/hača* برای دلالت بر نقش معنایی خاستگاه یا مبدأ به کار رفته است (Reichelt, 1909: § 472-478; Kent, 1953: §253, 271; Skjærø: 2010: 112):

Av. *yaṭ āpō uzbarənte ...*

سرازیر می‌شوند آب‌ها وقتی

zrayayhaṭ hača.

از دریا

abl.sg.n

وقتی آب‌ها ... از دریا سرازیر می‌شوند (یشت ۱۳، بند ۶۵).

در فارسی میانه و پارتی نیز، *az* و *až* برای بیان مفهوم خاستگاه به کار رفته است (Brunner, 1977: 141, 144; ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۸۷):

MP. *kē=š hamāg sardag urwar az-i=š hamē waxšēnd.*

می‌رویند ش-از گیاه نوع همه ش-که

که همه نوع گیاه از آن می‌روید (زادسپریم، فصل ۳، بند ۳۹؛ راشدمحصل، ۱۳۸۵: ۴۶، ۱۷۹، ۴۶۶).

MP. *frāz tarsēd ... mēš az gurg.*

میش از گرگ می ترسد (زادسپرم، فصل ۳۰، بند ۳۲؛ راشد محصل، ۸۴، ۲۳۵، ۵۰۹).

خطیب رهبر (۱۳۴۷: ۷۸ تا ۷۶) برای «از» در فارسی دری، سه کارکرد معنایی با عناوین «ابتدای غایت»، «اختصاص» و «انتساب» ذکر کرده و در ذیل هر یک نمونه‌هایی نقل کرده که همگی به حوزه «خاستگاه» یا «مبدأ و منشأ» مربوطند. یاسمی (۱۳۷۱: ۲۱۶) «آغاز و ابتدا»، خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۷) «ابتدا»، ناتل خانلری (۱۳۷۷: ۳۱۱ تا ۳۱۲) «نقطه آغاز زمانی یا مکانی» و ابوالقاسمی (۱۳۸۷: ۲۹۲) آنرا «نشان دادن مبدأ زمانی و مکانی انجام کار» نامیده‌اند:

این خواجه ... از چهارده سالگی بخدمت این پادشاه پیوست (تاریخ بیهقی، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۷۶).

از کوه‌های طبرستان بکشید تا بر سوی تخارستان (التفهیم لاوائل الصنائه التجیم، به نقل از ناتل-خانلری، ۱۳۷۷: ۳۱۲).

همه قضا و قدر کردگار عالم راست میدان تو نیک و بدی جز ز ایزد دادار

(مسعود سعد سلمان، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۷۸)

در فارسی معاصر، پرکاربردترین کارکرد «از»، دلالت بر مفهوم خاستگاه است:

از صبح راه افتادیم (انوری و گیوی، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

سفیدرود از کوه‌های کردستان سرچشمه می‌گیرد (همو: ۲۵۹).

این شعر از فردوسی است (فرهنگ سخن، ذیل «از»).

۲-۳-۶. جدایی (separation)

مفهوم جدایی از دوره باستان تا معاصر، با «از» نشان داده شده است. در زبان اوستایی *hača* برای بیان این مفهوم به کار رفته است (Reichelt, 1909: §473; Kent, 1953: §271; Skjærvø: 2010: 112):

Av. *x^varənō apanəmata hača yimaṭ xšaētāt.*

جمشید از دور شد فرّه

۸۸ / نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»

فره از جمشید دور شد (یشت ۱۴، بند ۳۵).

در فارسی میانه و پارتی نیز مفهوم جدایی با *az* و *az̄* نشان داده شده است (Brunner, 1977: 141):

MP. *frāsyāb āb az ērān-šahr abāz dāšt.*

داشت باز ایرانشهر از آب افراسیاب

افراسیاب آب را از ایرانشهر بازداشت (زادسپرم، فصل ۴، بند ۴؛ راشد محصل، ۵۲، ۱۸۸، ۴۷۳).

خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۸۶) نمونه‌هایی از این کارکرد معنایی را در متون فارسی دری، ذیل عناوین «عوض و بدل» و «فصل و تمیز» ذکر کرده است. ناتل خانلری نیز این مفهوم را «جدایی چیزی از چیز دیگر» دانسته است:

غلامان دیگر آمدند و موزه از پایش جدا کردند (تاریخ بیهقی، به نقل از ناتل خانلری، ۱۳۷۷: ۳۱۲).

پس این تواند دانست حق را از باطل و نیکو را از زشت و ممکن را از ناممکن (تاریخ بیهقی، به نقل

از

خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۸۶).

در فارسی معاصر نیز، بیان این مفهوم با «از» بسیار پرکاربرد است:

او را از مرگ نجات داد.

دوست از دشمن نمی‌شناسد (فرهنگ سخن، ذیل «از»).

۲-۳-۷. در زبان اوستایی، کننده کار یا «عامل (agent)» در ساخت «مجهول (passive)»، در حالت ازی و با حرف اضافه *hača* همراه بوده است (Bartholomae, 1961: 1750; Kent, 1953: §271). این نقش معنایی را می‌توان خاستگاه نیز به‌شمار آورد (ن.ک).

۲-۳-۶؛ در این کاربرد، وقایع به مانند موجودی متحرک تصور شده‌اند و عامل همچون نقطه‌ای در مکان که وقایع از او نشئت گرفته است (Luraghi, 2003: 31-32):

Av. *dvažibya hača nərəbyō dva nara us.zayeinti.*

زاده شود انسان دو انسان از انسان دو

abl.du abl.du nom.sg nom.sg pass.

از هر دو انسان دو انسان دیگر زاده شود / هر دو انسان، دو انسان دیگر زاینده (وندیداد ۲، بند ۴۱).

در فارسی میانه، *az* برای کدگذاری کننده کار (عامل) به کاررفته است (Brunner, 1977: 146):

MP. *u=tān nimāyēm kē čiyōn*
چگونه که نشان دهم - ستان و
zad bawād dēw az yazdān.
ایزدان با دیو نابود شود

و به شما نشان دهم که چگونه دیو را ایزدان نابود کنند (نوابی، ۱۳۷۴: ۱۱۰، بند ۲۱).

در فارسی دری، در برخی ساخت‌ها، «از» همراه با اسم، نقش معنایی عامل را کدگذاری کرده است. خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۷۷) و شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸) این معنی را «اختصاص»، و خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۹) «وظیفه» نامیده‌اند:

گفتن ز من از تو کار بستن بیکار نمی‌توان نشستن

(نظامی، به نقل از خیام‌پور، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

بنده من، گر زانک عذر خواهی، عذر از تو، عفو از من، جرم از تو، ستر از من، ضعف از تو و بر از

من

(کشف‌الاسرار، به نقل از خطیب‌رهبر: ۷۷).

در فارسی معاصر نیز همچون فارسی دری، گاه متمم برخی اسم‌ها یا فعل‌ها با «از» همراه است و نقش معنایی «عامل» را کدگذاری می‌کند:

از من گفتن است (فرهنگ سخن، ذیل «از»).

در این مفهوم «با» می‌تواند جایگزین «از» شود.

۲-۳-۸. مقایسه (comparison)

در زبان اوستایی، متمم صفت تفضیلی که بر مفهوم مقایسه دلالت داشته در حالت ازی بوده است (Reichelt, 1909: 481). در فارسی میانه و پارتی، بیان این مفهوم با حرف

اضافه *az/āz* نشان داده شده و متمم صفت تفضیلی با این حرف اضافه همراه بوده است:

MP. *kanīzag=ē ... az abārīg kanīzagān āzarmīgtar ud grāmīgtar.*

گرامی‌تر و محترم‌تر کنیزکان دیگر از کنیزی

کنیزی ... محترم‌تر و گرامی‌تر از دیگر کنیزکان (کارنامه اردشیر بابکان، فصل ۲، بند ۱، فره‌وشی، ۱۳۷۴: ۲۳ تا ۲۲).

Pth. *až im čē wuzurgistar.*

۹۰ / نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»

بزرگتر چه این از

بزرگتر از این چیست؟ (متون مانوی، Boyce, 1975:35)

در فارسی دری، متمم صفت تفضیلی با «از» همراه بوده و مفهوم مقایسه را نشان داده- است؛ خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۹۲) کاربرد «از» را با متمم صفت تفضیلی «تعریف» نامیده‌است (۱۳۴۷: ۸۰)؛ (ناتل‌خانلری، ۱۳۷۷: ۳۱۵)؛ شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸) «تفضیل» و خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۹) «واسطه تفضیل» نامیده‌اند:

کیست راستگوی تر از خدای به حدیث (ترجمه تفسیر طبری، به نقل از ناتل‌خانلری، ۱۳۷۷: ۳۱۵).

وصال او ز عمر جاودان به خداوندا مرا آن ده که آن به

(حافظ، به نقل از خیام‌پور، ۱۳۸۹: ۱۵۹)

«از» در فارسی معاصر نیز همراه با متمم صفت تفضیلی نیز، برای بیان معنی مقایسه به کار رفته‌است:

احمد از علی داناتر است (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۷۴: ۲۲۳).

زودتر از همه او دندان‌های مرا شمرده بود (وفایی، ۱۳۵۵: ۵۶).

۲-۹. بیان یک جنبه و بعد از موضوع (respect)

این نقش معنایی بر یک جنبه یا یک بعد از ابعاد مختلف چیزی دلالت دارد و تنها در فارسی دری و معاصر با حرف اضافه «از» به کار رفته‌است. این مفهوم را خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۸۳) «توضیح» نامیده‌است. خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۹) «قید تمیز» به معنی «به اعتبار» و «از حیث» دانسته‌است. شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸) نیز ذیل عنوان «از حیث» نمونه‌ای برای این کارکرد ذکر کرده‌است:

فردوسی در آن دیه، شوکتی تمام داشت، و از عقب [از جهت نسل و نژاد] یک دختر بیش نداشت

(نظامی عروضی، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۸۳).

ماه و ماهی را مانی تو ز روی و اندام ماه دیده‌است کسی نرم‌تر از ماهی شیم؟

(ابوحنیفه اسکافی، به نقل از خیام‌پور، ۱۳۸۹: ۱۵۹)

از شمار دو چشم یک تن کم وز شمار خرد هزاران بیش

(رودکی، به نقل از دبیرسیاقی، ۱۳۷۴: ۳۹)

در فارسی معاصر نیز، «از» این مفهوم را بیان می‌کند:

از زیبایی نظیر ندارد (فرهنگ سخن، ذیل «از»).

نه از بچه شانس داشتم نه از شوهر (همان).

از علم کسی به پای او نمی‌رسد (شریعت، ۱۳۸۴: ۳۱۸).

موضوعی که درباره آن سخن گفته می‌شود، با «از» همراه است و می‌توان آن را ذیل همین مفهوم قرارداد:

از دانشگاه صحبت کنیم.

۲-۳-۱۰. رابطه جزء و کل یا اضافه بخشی/تقسیمی (partitive)

این رابطه در زبان فارسی باستان و اوستایی از طریق حالت‌نشانی بازنمایی شده‌است (Reichelt, 1909: §496; Kent, 1953: §250/D; Skjærvø, 2010: 109). در فارسی میانه، رابطه جزء و کل یا اضافه بخشی با *az* نشان داده شده‌است (Brunner, 1977: 145):

MP. *az frazandān ān mard kas=e* ...

کسی از فرزندان آن مرد

کسی از فرزندان آن مرد ... (کارنامه ارشیر بابکان، فصل ۱، بند ۱۸، فره‌وشی، ۱۳۷۴: ۶).

MP. *ān tis az dām=t ōhrmazd.*

اورمزد -- آفریده از چیز آن

آن چیز از آفریدگان اورمزد (ماتیگان یوشت فریان، Brunner, 1977: 145).

در فارسی دری نیز، بین مضاف و مضاف‌الیهی که رابطه جزء و کل با یکدیگر دارند، «از» آمده‌است. خطیب رهبر (۱۳۴۷: ۷۹)، شریعت (۱۳۸۴: ۳۱۸)، یاسمی و دیگران (۱۳۷۱: ۲۱۵)، و خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۸) این معنی را «تبعیض» نامیده‌اند. ناتل خانلری (۱۳۷۷: ۳۱۲) این معنی را برای بیان «پاره‌ای، قسمتی از گروهی، جزئی از چیزی» ذکر کرده‌است: یکی از ملوک عرب را شنیدم ... (سعدی، به نقل از یاسمی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۱۵).

از این هفت کشور، ایرانشهر بزرگوارتر است به هر هنری (مقدمه شاهنامه ابومنصوری، به نقل از ناتل خانلری، ۱۳۷۷: ۳۱۳).

در فارسی معاصر نیز، رابطه بخشی با «از» نشان داده شده‌است:

برخی از دانشجویان (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

یکی از بچه‌ها صورتش مثل چغندر قرمز بود (آل‌احمد، به نقل از وفائی، ۱۳۵۵: ۶۵).

۹۲ / نقش‌های معنایی حرف اضافه «از»

مفهوم بخش یا تقسیم، برشمردن انواع چیزی یا ذکر اجزاء یک مفهوم کلی را نیز در برمی‌گیرد:

همه آمده بودند از معلمان و اولیای بچه‌ها و ... (فرهنگ سخن، ذیل «از»).

آب ترکیب شده از هیدروژن و اکسیژن (انوری و گیوی، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

۲-۳-۱۱. مسیر

این نقش معنایی بر مسیر، راه یا جریانی که چیزی در آن حرکت می‌کند، دلالت دارد. کدگذاری این مفهوم با حرف اضافه «از» در فارسی دری انجام شده است. خطیب‌رهبر (۱۳۴۷: ۹۰) و خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۸) این کارکرد معنایی را «مجاوزت»^۱ نامیده‌اند.^۲ چون از عرفه دو فرسنگ بگذشتیم، بلب دریا رسیدیم (سفرنامه ناصر خسرو، به نقل از خطیب‌رهبر، ۱۳۴۷: ۹۰). فرمود تا انگشتی بر گنبد عضد کردند تا هر که تیر از حلقه انگشتی بگذراند، خاتم او را باشد (گلستان، به نقل از خطیب‌رهبر: ۹۰).

در فارسی معاصر نیز به همین روش انجام می‌شود:

از جلوی دانشگاه گذشتیم (ماهوتیان، ۱۳۸۷: ۱۶۳، ۱۶۴).

از پله‌ها بالا رفتم (سه قطره خون، به نقل از وفا، ۱۳۵۵: ۵۶).

۳. نتیجه‌گیری

حرف اضافه «از» در زبان فارسی معاصر، نقش‌های معنایی ابزار، جنس، سبب، خاستگاه، جدایی، عامل، مقایسه، جزء و کل، جنبه و مسیر را بازنمایی می‌کند. برخی از این نقش‌ها از آغاز جزء کارکردهای این حرف اضافه بوده‌است و برخی دیگر در فارسی میانه و فارسی دری به کارکردهای آن افزوده شده‌اند. این حرف اضافه بازمانده *sacā* در زبان سنسکریت ودایی، *hačā/hača* در زبان اوستایی و فارسی باستان و *az* در فارسی میانه است. با توجه با صورت کهن این حرف اضافه و ریشه آن، این نتیجه حاصل می‌شود که نقش معنایی همراهی کهن‌ترین کارکرد این حرف اضافه است. *hačā/hača* در زبان اوستایی و فارسی باستان نقش‌های معنایی خاستگاه، جدایی، سبب، و عامل را بازنمایی کرده‌است و این کارکردها را «از» در فارسی امروز نیز بر عهده دارد. در فارسی میانه و پارتی به دلیل از میان رفتن نظام حالت‌نشانی، کارکردهای *az/az̄* افزایش یافته و علاوه بر کارکردهای دوره باستان، کدگذاری نقش‌های معنایی جنس، مقایسه و جزء و کل را نیز بر عهده گرفته‌است که در فارسی امروز نیز با «از» بازنمایی می‌شوند. «از» در فارسی دری و فارسی معاصر برای

دلالت بر نقش‌های معنایی بیان یک جنبه و بُعد از موضوع و مسیر نیز به کاررفته است. آنچه در این میان قابل توجه است، آن است که «از» در فارسی امروز، مفهوم ابزار را کدگذاری می‌کند. این کارکرد معنایی با حرف اضافه «با» نیز کدگذاری می‌شود. مفهوم ابزار گسترش مفهوم همراهی است و کدگذاری مفهوم همراهی کارکرد اولیه این حرف اضافه بوده است. بدین ترتیب، حرف اضافه «از» همانند حرف اضافه «با» می‌تواند برای کدگذاری مفهوم ابزار نیز به کار رود.

یادداشت‌ها

۱- مجاوزت به معنی «از جایی گذشتن» است (فرهنگ معین، ذیل مدخل «مجاوزت»). این مفهوم را یاسمی و دیگران (۱۳۷۱: ۲۱۶) مجاوزت نامیده‌اند که به نظر می‌رسد اشکال چایی باشد. نمونه‌هایی که ذکر کرده‌اند مشتمل بر همین معنی است جز یک نمونه: چاره از دست ما رفت. در این جمله «از» معنی «خاستگاه» را بازنمایی می‌کند.

۲- خیام‌پور (۱۳۸۹: ۱۵۸) در ذیل نقش معنایی «مجاوزت» این بیت از سعدی را نقل کرده‌اس
نبودی به جز آه بیوه زنی اگر بر شدی دودی از روزنی
در این بیت حرف اضافه «از» معنی «خاستگاه» را بازنمایی می‌کند.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۶). **راهنمای زبان‌های باستانی ایران**. تهران: سمت.
۲. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). **دستور تاریخی زبان فارسی**. چاپ هفتم. تهران: سمت.
۳. انوری، حسن و حسن احمدی گیوی. (۱۳۷۵). **دستور زبان فارسی** (جلد دوم). چاپ چهاردهم. ویرایش دوم. تهران: فاطمی.
۴. انوری، حسن (۱۳۸۱). **فرهنگ سخن**. چاپ اول. تهران: سخن.
۵. خطیب‌رهبر، خلیل. (۱۳۴۷). **دستور زبان فارسی: کتاب حروف اضافه و ربط**. تهران: صفی‌علیشاه.
۶. خیام‌پور، عبدالرسول. (۱۳۸۹). **دستور زبان فارسی**. چاپ پانزدهم. تبریز: ستوده.
۷. دبیرسیاقی، محمد. (۱۳۷۴). **پیشاهنگان شعر فارسی**. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۸. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). **لغت‌نامه**. تهران: دانشگاه تهران.

۹. راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۵). **وزیدگیهای زادسپرم**. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شریعت، محمد جواد. (۱۳۸۴). **دستور زبان فارسی**. چاپ هشتم. تهران: اساطیر.
۱۱. فره‌وشی، بهرام. (۱۳۷۸). **کارنامه اردشیر بابکان**. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. لازار، ژیلبر. (۱۳۸۴). **دستور زبان فارسی معاصر**. مترجم: مهستی بحرینی. تهران: هرمس.
۱۳. ماهوتیان، شهرزاد. (۱۳۸۷). **دستور زبان فارسی از دیدگاه رده‌شناسی**. مترجم: مهدی سمائی. چاپ پنجم. تهران: مرکز.
۱۴. مشکوة‌الدینی، مهدی. (۱۳۷۴). **دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری**. چاپ چهارم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۵. _____ . (۱۳۸۸). **دستور زبان فارسی: واژگان و پیوندهای ساختی**. تهران: سمت.
۱۶. معین. محمد. (۱۳۷۷). **فرهنگ معین**. تهران: امیرکبیر.
۱۷. ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۷۷). **تاریخ زبان فارسی**. جلد سوم. تهران: فردوس.
۱۸. یاسمی، رشید و محمدتقی بهار و همکاران. (۱۳۷۱). **دستور زبان فارسی (پنج استاد)**. چاپ دوم. تهران: نگاه، علم.

ب. مقاله‌ها

۱۹. چنگیزی، احسان و هاشمی کمانگر، سمیه‌السادات. (۱۳۹۵). «حرف اضافه /jā/ در گونه بابلی زبان مازندرانی». **مجله زبان و زبانشناسی**. دوره ۱۲. شماره ۲۴. ۱۵۱-۱۶۶.
۲۰. ذوالنور، رحیم. (۱۳۶۵). «رفتارشناسی حروف اضافه». **رشد ادب فارسی**. سال ۲، شماره ۸. ۱۲-۲۳.
۲۱. صادقی، علی اشرف. (۱۳۴۹). «حروف اضافه در فارسی معاصر». **نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز**. دوره ۲۲، شماره ۳-۴، ۴۴۱-۴۷۰.
۲۲. وفائی، سید. (۱۳۵۵). «حروف اضافه در زبان فارسی معاصر: موارد استعمال و خصوصیات نحوی آنها». **نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز**. سال ۲۸ (شماره پیاپی ۱۱۷)، ۴۹-۸۶.

ج. منابع لاتین

23. Anklesaria, T. D. (1913). *Dânâk-u Mainyô-i Khard*. Bombay: Missrs. T.D. Anklesaria.
24. Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: W. De Gruyter.

25. Blake, B.J. (2004). **Case**. Combridge: University Press.
26. Boyce, M. (1975). **A Reader in Manichaeic Middle Persian and Parthian (Acta Iranica 9)**. Leiden: E.J. Brill.
27. Brunner, Ch. j. (1977). **A Syntax of Western Middle Iranian**. Delmar, New York: Caravan Books.
28. Bubenik, V. (2006). "Case and Prepositions in Iranian". From Case to Adposition: The Development of Configurational Syntax in Indo-European Languages. Vol. 280. J. Hewson & V. Bubenik (Eds.). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 131-158.
29. Creissels, D. (2009). "Spatial Cases". **Case: The Oxford Handbook of Case**. Ed. A. Malchukov and A. Spencer, Oxford-New York: Oxford University Press. 609-625.
30. Jackson, A.V.W. (1892). **An Avesta Grammar in Comparison with Sanskrit**. Stuttgart: W. Kohlhammer.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال شانزدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

آتشکده اروخش (بنای امامزاده محمدی) شاهدی دیگر از شهر باستانی الشتر*

مهدی حیدری (نویسنده مسئول)^۱

دکتر عباس مترجم^۲

چکیده

الشتر نام بخش مرکزی دشتی کوچک است که در شمال لرستان جای دارد. چند دهه پیش در ناحیه شمالی دشت الشتر بنایی موسوم به امامزاده محمدی، پس از قرن‌ها مدفون بودن در زیر خاک، شناسایی شد. امامزاده محمدی نامی جدید است که کمتر از نیم سده پیش، از سوی اهالی الشتر به این بنا داده شد. این نام‌گذاری به سبب یافتن سنگ قبریست که از داخل این بنا به دست آمد. براساس یک رسم دیرینه، ایرانیان معمولاً این گونه بناها که هویت صاحب آن نامعلوم بوده، «امامزاده» نام می‌نهادند. بررسی‌های صورت گرفته از بنای امامزاده محمدی، نشان داد که این بنا احتمالاً متعلق به دوره سلجوقیان بوده است. با تأمل بیشتر در این بنا، طرح اولیه آن که نوعی چهارتاقی از دوران پیش از اسلام را نشان می‌داد، مشخص گردید. بر این اساس، این بنا دو دوره آبادانی از دوران پیش و پس از اسلام را نشان می‌دهد. از سویی، گزارش‌های تاریخی و جغرافیایی در متون اسلامی، از شهری آباد با نام «الیشتر» و آتشکده «اروخش» در این ناحیه یاد می‌کنند. به نظر می‌رسد، بین بنای امامزاده محمدی و آتشکده اروخش ارتباطی وجود داشته باشد. مطالعه حول این موضوعات وجه همت نگارندگان در این پژوهش قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: الشتر، بنای امامزاده محمدی، آتشکده اروخش، جغرافیای تاریخی

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۲/۲۴

aazrrnn@gmail.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۷/۰۴

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دانشگاه بوعلی سینای همدان

۲. دانشیار گروه باستان‌شناسی دانشگاه بوعلی سینا

۱. مقدمه

در جای جای پهنه سرزمین ایران امروزی، بناهای متعددی وجود دارد که از ماهیت و کارکردهای اولیه آنها بی اطلاع هستیم. بناهای آرامگاهی از جمله پررمز و رازترین بناها بشمار می آیند. بسیاری از این دست بناها به سبب عدم وجود کتیبه و یا شجره نامه ای از متوفی آن، ناشناخته باقی مانده اند. به نظر می رسد، که صاحبان این گونه آرامگاهها شخصیت های برجسته در زمان خود بوده اند؛ اما اینکه صاحبان قبور از بزرگان دین یا دولت بوده اند، پاسخ روشن و دقیقی در پی نخواهد داشت. با این حال، از آنجا که ایرانیان به اهل بیت ارادتی دیرینه دارند، این گونه بناها را غالباً امامزاده نامیده اند. از سویی دیگر، پیشینه شکل گیری بناهای آرامگاهی در سرزمین های اسلامی، به ویژه در ایران، همواره از سوی محققین مورد بحث بوده است.

یکی از نظریاتی که در شکل گیری بناهای آرامگاهی مطرح است، در مورد تکامل و تغییر ماهیت بناهای چهارتاقی دوره ساسانی است. این ایده به نظر درست می آید؛ تاکنون بناهای متعددی از دوره اسلامی در ایران شناسایی شده که بنای اولیه آنها مربوط به پیش از اسلام و به صورت چهارتاقی بوده است. در این ارتباط، در این پژوهش بنای امامزاده محمدی که به نظر می رسد بنای اولیه آن چهارتاقی از دوره ساسانی بوده، پس از شناسایی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

همانطور که گفته شد، به سبب ارادتی که ایرانیان به اهل بیت دارند، در جای جای ایران بناهای متعددی وجود دارد که با نام امامزاده شهرت یافته اند. در بسیاری از این امامزاده ها هویت واقعی صاحب قبور نامشخص است؛ یکی از این بناها، بنای موسوم به امامزاده محمدی است. این بنا در غرب روستای امیر و یک کیلومتری شمال شهر الشتر جای گرفته است. پژوهش در مورد شاخصه های معماری و سایر یافته های باستان شناسی این بنا، می تواند ادوار ساخت و مرمت این بنا را نشان دهد. با دقت در این بنا می توان دو دوره ساخت مربوط به دوران پیش از اسلام (احتمالاً دوره ساسانی) و پس از اسلام (دوره سلجوقی) را تشخیص داد. بنای دوره پیش از اسلام طرح یک چهارتاقی کوچک را نشان می دهد و بنای دوره سلجوقی با اضافه نمودن دیوارهایی در اطراف بنای اولیه، مقبره ای چهار گوش گنبدداری را شکل داده است.

از سویی، وقتی که منابع و کتب بر جای مانده از مورخان و جغرافی نگاران مسلمان در ارتباط با لرستان و جبال را مطالعه می کنیم، در اغلب موارد به نام الشتر نیز بر می خوریم. در این منابع از الشتر در اشکال گوناگون «لاشتر»، «لیشتر»، «الشدر»، «الیشتر»، «اشتر»، «یشتر» و

... یاد شده است. وجود این مطالب، از اهمیت الشتر در گذشته‌های دور نشانی دارد. در غالب منابع از الشتر با عنوان شهر یاد شده است. متأسفانه، تاکنون به جهت عدم انجام پژوهش‌ها و کاوش‌های باستان‌شناسی در الشتر، از وجود و موقعیت شهر باستانی الشتر در پیش و پس از اسلام، کم‌ترین اطلاعی داریم. از سویی دیگر، در منابع اسلامی از جمله در *نزهة القلوب* حمدالله مستوفی از وجود آتشکده «اروخش» نام برده شده است. به همان دلایل فوق، از وجود این آتشکده در الشتر نیز اطلاع دقیقی نداریم.

بر این اساس، نگارندگان سؤالات زیر را حول این بنا مطرح نموده‌اند و از طریق شواهد باستان‌شناختی سعی در تحلیل آن دارند:

بنای امامزاده محمدی متعلق به چه دوره‌ای است؟

بنای اولیه امامزاده محمدی به چه صورتی بوده است؟

آیا می‌توان بین بنای اولیه آن و آتشکده اروخش که در منابع از آن یاد شده، ارتباطی برقرار نمود؟

بنای امامزاده محمدی چگونه می‌تواند در تحلیل مسائل حول جغرافیای تاریخی الشتر مؤثر واقع گردد؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

در شهرستان الشتر پیش از همه، اورل استاین به مطالعه و بررسی محوطه‌های باستانی آن پرداخت. در طی بررسی ایشان برخی از محوطه‌های عصر مفرغ الشتر شناسایی گردید (Stin:1940.280-300). کلر گاف، در طی بررسی‌های باستان‌شناسی که در شمال لرستان در طی سال‌های ۱۹۶۳-۱۹۶۷م. داشت، از الشتر نیز دیدن نمود (Goff:1968). لویی واندنبرگ به بررسی محوطه‌های باستانی دشت الشتر پرداخت که برخی از محوطه‌های عصر مفرغ دشت الشتر از جمله تپه گریران، تپه بتکی، چغابال و چغاکبود را معرفی نمود (واندنبرگ: ۱۳۷۹، ۹۵).

در سال ۱۳۴۸ ه.ش حمید ایزدپناه با هدف معرفی آثار باستانی لرستان، تعداد قابل توجهی از آثار استان لرستان و شهرستان الشتر را شناسایی کرد و بعدها تحت عنوان کتابی با مضمون *آثار باستانی و تاریخی لرستان* به چاپ رساند. ایزدپناه در این کتاب برای نخستین بار از بنای امامزاده محمدی نام می‌برد (ایزدپناه: ۱۳۷۶). در سال ۱۳۷۶ ه.ش علی سجادی از طرف اداره میراث فرهنگی استان لرستان مأموریت مطالعه و بررسی شهرستان الشتر را یافت. گزارش کار ایشان هم اکنون در اداره میراث فرهنگی استان لرستان نگهداری می‌شود (سجادی: ۱۳۷۶). همچنین در سال‌های ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶ ه.ش داوود داوودی از

طرف اداره میراث فرهنگی استان لرستان در طی دو فصل، به مطالعه آثار باستانی و تاریخی شهرستان الشتر پرداخت. بنای امامزاده محمدی در این فصل از بررسی الشتر ثبت و مستندسازی شد (داوودی: ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶).

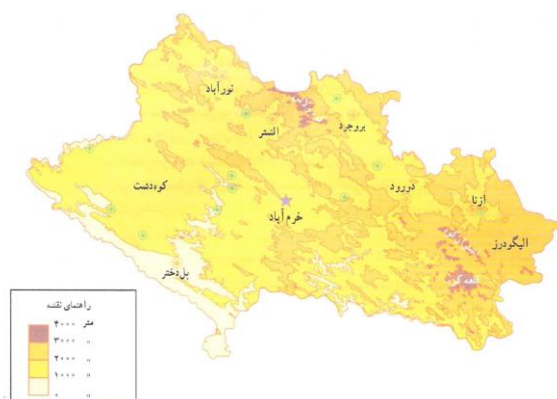
۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

همان‌طور که گفته شد، به نظر می‌رسد بنای امامزاده محمدی دو دوره آبادانی را پشت سر نهاده باشد. تحلیل شاخصه‌های معماری و یافته‌های باستان‌شناختی هر کدام از این دو دوره در این بنا می‌تواند پرده از ادوار ساخت و مرمت این بنا بردارد. روشن شدن این مطلب از دو جهت دارای اهمیت است: نخست، ما می‌توانیم به شناختی دقیق‌تر از بنای امامزاده محمدی دست یابیم. در گام دوم، اگر بتوانیم بپذیریم که بنای اولیه امامزاده محمدی به صورت چهارتاقی از دوران پیش از اسلام بوده، می‌توانیم در تحلیل‌های مربوط به جغرافیای تاریخی الشتر و جایگاه آتشکده اروخش یک گام به جلو برداریم؛ بنابراین، این پژوهش می‌تواند آغاز خوبی برای مطالعات حول جغرافیای تاریخی الشتر باشد.

۲. بحث

۱-۲. موقعیت، وسعت و حدود جغرافیایی الشتر

شهرستان سلسله در شمال استان لرستان و در ۵۰ کیلومتری شمال شهر خرم‌آباد قرار دارد. این شهرستان از شمال به رشته کوه گرین (گری) که از کوه‌های مرتفع زاگرس مرکزی محسوب می‌شود و سراسر شمال لرستان را در بر گرفته و در حد فاصل بین شهرهای نهاوند و الشتر قرار گرفته است، محدود می‌گردد. از سمت جنوب و شرق به شهرستان خرم‌آباد، از شمال شرقی به شهرستان بروجرد و از غرب به شهرستان نورآباد منتهی می‌گردد. دشت الشتر یک دشت کم وسعت است که بخش مرکزی شهرستان سلسله را شامل می‌شود (نقشه ۱). شهرستان سلسله بر اساس آخرین تقسیمات کشوری ۱۷۸۸ کیلومتر مربع وسعت دارد که در بین ۱۰ شهرستان استان، از نظر وسعت رتبه ششم را دارد. این شهرستان دارای دو بخش مرکزی و فیروزآباد است و جمعاً شش دهستان دارد که چهار دهستان دوآب، قلعه مظفری، هنام و یوسفوند در بخش مرکزی و دو دهستان فیروزآباد و قلائی در بخش فیروزآباد قرار دارند (آذری فر، ۱۳۸۸: ۲۲).



نقشه ۱: موقعیت دشت الشتر در استان لرستان (نگارندگان ۱۳۹۶)

۲-۲- مختصری از جغرافیای تاریخی و وجه تسمیه الشتر

در طول هزاره دوم و اوایل هزاره اول شمال لرستان مسکن کاسیان بوده است. به نظر می‌رسد، برخی از اسامی از جمله رودخانه کشکان در الشتر از نام کاسیان گرفته شده باشد. در دوره آشور نو دره‌های جاده خراسان بین کردستان و لرستان برخلاف مانایی و الیپی سازمان سیاسی یکپارچه‌ای نداشته است. در عوض، قلمروهای کوچک بسیاری یافت شده که هر یک تحت کنترل آنچه آشوریان «شهردار» (بل آلی) می‌خوانند، است (لوین، ۱۳۸۲: ۴۵۱). به نظر می‌رسد منطقه الشتر تا ظهور اسلام در ایران، بخشی از امپراتوری‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی بوده است.

در منابع اسلامی در مورد الشتر مطالب زیادی نوشته شده است. اولین کتاب *حدودالعالم من المشرق الی المشرق ال مغرب* است که آن را «لیشر» ثبت نموده و لیشر را منطقه‌ای بندق خیز توصیف کرده است (حدودالعالم من المشرق الی المغرب، ۱۳۶۲: ۱۴۱). یاقوت حموی در «معجم البلدان» (حموی، ۱۹۷۷: ۱۳) و اصطخری در «مسالك و ممالک» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۳) الشتر را به صورت «لاشتر» نوشته‌اند. گاهی اوقات مکان الشتر اشتباه ثبت شده است؛ یاقوت حموی الشتر را میان همدان و نهاوند ذکر کرده است (حموی، ۱۹۷۷: ۱۳). حمدالله مستوفی در مقاله *سوم نزهة القلوب* در باب دهم در ذکر کردستان از «الیشر» نام می‌برد: «الیشر شهری وسط است و جای نزه و درو آتشخانه اروخس نام بوده است» (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۰۷).

علاوه بر موارد فوق ابن حوقل در *صورة الارض* «لاشتر» (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۲)، ظهیرالدین نیشابوری در *سلجوقنامه* «اشتر» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۵۵)، راوندی در *راحة الصدور* «لیشر» (راوندی، ۱۳۸۵: ۲۰۹)، اسکندر بیک ترکمان در *عالم آرای عباسی* «الشتر»

(ترکمان، ۱۳۱۷: ۸۱-۸۶) و ظل السلطان در سرگذشت مسعودی الشتر را «الشدر» ذکر کرده‌اند (ظل السلطان، ۱۳۶۸: ۶۰۶).

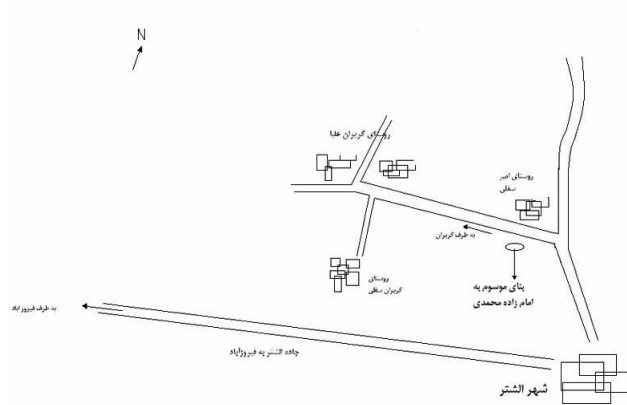
در باب وجه تسمیه الشتر مطلب دقیقی وجود ندارد. کیوان پهلوان بعد از توضیحاتی مفصل در باب «الاشت» در استان مازندران (زادگاه رضاشاه پهلوی)، به ارتباط بین الاشت و الشتر می‌پردازد. به اعتقاد وی ریشه مردمان ساکن در الاشت به الشتر برمی‌گردد. وی خاک، آب و آتش را که برای الاشتی‌ها مقدس است، فصل مشترک بین اعتقادات باستانی مردم الاشت و الشتر می‌داند. کیهان پهلوان به نقل از ایرج افشار سیستانی نقل می‌کند:

وجه مشترک میان «الیشتر» و «شتر» به دلیل رخنه دین زرتشت وجود آتشکده در این محل به چشم می‌خورد... در کتیبه آنوبانی نی پادشاه لولوبی به واژه ایشتر یا الهه ایشتر از خدایان لولوبی یا لولوها که آنها را نیاکان لرها نیز شمرده‌اند، برمی‌خوریم که با واژه الیشتر یا الشتر وجه اشتراک دارد، ولی نمی‌توان واژه الشتر را از همان واژه ایشتر و اشتر بابلی و عشرته سریانی و استر، ستار و ستاره ایرانی دانست که ایرانیان باستان به دلیل دلبستگی به ملیت و نژاد خود، این واژه را گرفته‌اند و با گذشت زمان ایشتر به «اشتر» تبدیل شده‌است. (پهلوان، ۱۳۸۵: ۵۲-۲۷)

حمید ایزدپناه در این ارتباط نقل می‌کند: «شادروان استاد پورداوود عقیده داشت که الیشتر باید مرکز اصلی همان سرزمینی باشد که داریوش در کتیبه‌های خود از آن به نام نیسا نام برده‌است؛ سرزمینی که اسبان و مردان خوب دارد، به‌ویژه آنکه در الیشتر آتشکده‌ای قدیمی موسوم به «اروخش» یا «ارخش» وجود داشته است (ایزدپناه، ۱۳۷۶: ۲۵۷).

۲-۴. بنای موسوم به امامزاده محمدی

بنای موسوم به امامزاده محمدی در یک کیلومتری شمال غربی شهر فعلی الشتر و در ۲۰۰ متری جنوب غربی روستای امیر سفلی قرار گرفته است (نقشه ۲). از نظر وضعیت ظاهری، این اثر بنایی است که پایین‌تر از سطح زمین که تاق گنبد مقداری از سطح زمین بالاتر قرار گرفته است. روی تاق را خاک گرفته که از دور شبیه به تپه‌ای کوچک است (شکل ۱).



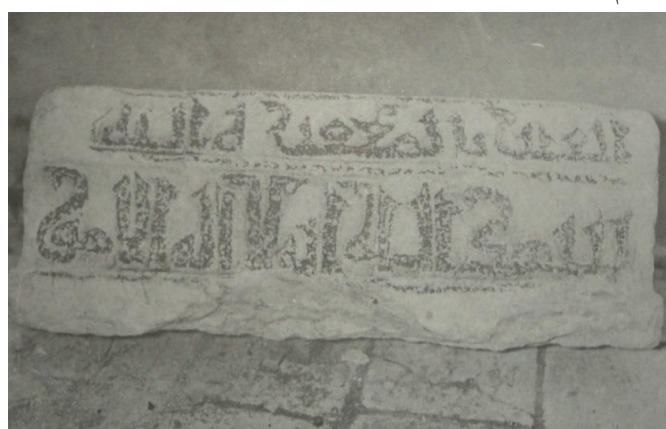
نقشه ۲، کروکی محل قرارگیری بنای امامزاده محمدی (نگارندگان ۱۳۹۶)



شکل ۱: بنای امامزاده محمدی (نگارندگان ۱۳۹۵)

«تا سالها پیش کسی خیال نمی کرد که این تپه کوچک، تاق گنبدی باشد. هنگامی که اطراف آن را شخم می زدند، تصادفا حفره ای پیدا شد که اهالی با خاکبرداری آن قسمت، در مقبره را یافتند و قسمتی از آن از زیر خاک نمایان شد. دریغا که پس از مدتی عده ای غارتگر، به دنبال یافتن گنج و به طمع دست یافتن به ثروت، این قبر را شبانه شکافتند و استخوان های او را بیرون ریختند. در میان آن [بنای امامزاده محمدی]، قبری بوده که شبانه افرادی آن را کنده و اسکلت مدفون را از آن بیرون ریخته اند. سنگ قبری منشوری شکلی

بر روی آن قرار داشته که اینک در موزه اداره کل فرهنگ و هنر لرستان نگهداری می‌شود. روی این سنگ کلماتی بوده، شکسته و از بین رفته است، ولی بر طرفین آن به خط کوفی نوشته شده: «بسم الله الرحمن الرحيم. شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكه و اولو العلم» (شکل ۲). اهالی آن را مقبره شخصی به نام «محمدی» می‌دانند و ادعا می‌کنند که بر سنگ نوشته این نام بوده است. دو طرف سنگ منشوری است» (ایزدپناه، ۱۳۷۶: ۲۷۳).



شکل ۲: سنگ قبر مکشوفه از بنای امامزاده محمدی (ایزد پناه، ۱۳۷۶: ۲۷۳)

این بنا به صورت مربع شکل است که هر ضلع بیرونی آن حدود ۷ متر طول دارد. ورودی بنا رو به شرق و داخل بنا به صورت صلیبی و هر ضلع داخلی آن حدود ۴/۵ متر است. بنا از دو نوع مصالح آجر و سنگ ساخته شده است. در درون هر ضلع داخلی یک تاق‌نما وجود دارد (شکل ۳). بخشی از پایه‌ها و گنبد از آجر و سایر نواحی از سنگ ساخته شده‌اند. ارتفاع بنا با توجه به اینکه در زیر سطح زمین‌های اطراف قرار گرفته، دقیقاً مشخص نیست اما با توجه به ورودی بنا، به نظر می‌رسد حدود ۴ متر کل بنا ارتفاع داشته است. گنبد این بنا بر پایه ۸ ضلعی قرار گرفته است. در ورودی بنا، دو دیواره موازی که از سنگ ساخته شده‌اند، وجود دارد که کاربرد دقیق آنها نامشخص است (شکل ۴ و ۵).



شکل ۳: نمای داخلی بنای امامزاده محمدی (نگارندگان ۱۳۹۵)

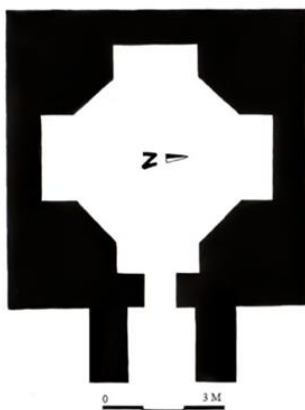
۲-۴-۱. تحلیل و مقایسه گونه شناختی

بنایی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته، با توجه به سنگ قبری که از آن به دست آمده، نخست باید آن را یک بنای آرامگاهی به شمار آوریم. اصولاً در تاریخ معماری آرامگاهی ایرانی، تنها دو گونه اساسی بنای آرامگاهی دیده می‌شود. این دو گونه عبارتند از: برج‌های آرامگاهی و چهارگوش‌های گنبدپوش.

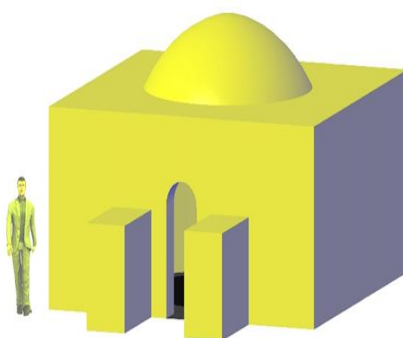
به نظر می‌آید که نخستین بناهای آرامگاهی ایرانی انواعی از چهارگوش‌های گنبددار بوده‌است. با این حال، در طی قرون میانه اسلامی (قرون چهارم تا ششم هجری) جای خود را از نظر محبوبیت به برج مقبرها داده‌اند و در دوره سلجوقی بیش از هر نوع دیگری از بناهای آرامگاهی، از این فرم استفاده شده است (هیلن براند، ۱۳۸۹: ۲۷۹). این مطلب هرگز بدان معنا نیست که از فرم چهارگوش گنبددار استفاده نشده‌است. بناهای متعددی متعلق به این دوره وجود دارد که به شیوه‌ای باشکوه به صورت چهارگوش گنبددار ساخته شده‌اند. آرامگاه سلطان سنجر در مرو (کیانی، ۱۳۸۵: ۱۰۶)، گنبد سرخ مراغه، گنبد علویان همدان، بقعه پیرمسلم در تاجیکستان (حاتم، ۱۳۹۰: ۱۵۶-۱۳۲) از آن دست محسوب می‌گردند.

بنای امامزاده محمدی الشتر جزو بناهای آرامگاهی با فرم چهارگوش گنبدپوش محسوب می‌گردد. به نظر می‌رسد با توجه به شواهد باستان‌شناسی برجای مانده، این بنا متعلق به دوره سلجوقی بوده باشد. اولین نکته در این زمینه، به طرح و پلان بنا بازمی‌گردد. بنای امامزاده محمدی از نظر پلان با بنای میرزبیر سیرجان (بنای از دوره آل مظفر) چه از نظر پلان و چه از نظر شکل ورودی بنا که شامل دو دیوار کوتاه ایوان‌مانند است، کاملاً وجه اشتراک دارد

(دایرةالمعارف بناهای تاریخی ایران در دوره اسلامی، ۱۳۷۸: ۷۷). دو دیوار کوتاه ورودی بنا طرح ایوانی را شکل می دهد که از دوره اشکانیان نمونه هایی از آن را سراغ داریم. در دوره پس از اسلام تا دوره سلجوقی از این شیوه استفاده می گردد. رواج کامل ایوان، بخصوص بناهای چهار ایوانی، از دوره سلجوقیان است. استفاده از ایوان در بناهای آرامگاهی دوره سلجوقی کم و بیش دیده می شود. استفاده از ایوان و یا طرح مشابه ایوان در **بقعه پیر تاکستان، گنبد سرخ مراغه، گنبدعلویان همدان** دیده می شود (همان، ۲۶۲، ۳۲۵ و ۳۳۳). این بناها از نظر پلان و شکل ورودی با امامزاده محمدی قرابت دارند.

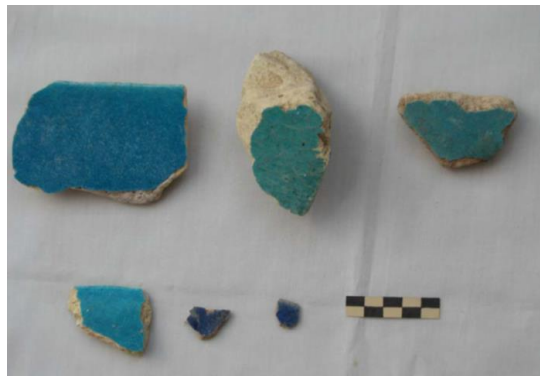


شکل ۴: پلان بنای امامزاده محمدی (نگارندگان ۱۳۹۶)



شکل ۵: نمای بنای امامزاده محمدی (نگارندگان ۱۳۹۶)

دیگر یافته‌های باستان‌شناسی امامزاده محمدی شامل کاشی‌های لعاب آبی انتساب این بنا را به دوره سلجوقی محتمل تر می‌کند (شکل ۶). می‌دانیم در دوره سلجوقی به صورت محدود از تزئین کاشی در کنار آجرکاری استفاده شده‌است. تعداد کم کاشی‌های لعاب آبی به دست آمده از این بنا گویای استفاده محدود از کاشی در این بنا است. این شیوه کار بیش از هر دوره‌ای در دوره سلجوقی رواج دارد. نمونه این نوع تزئین در گنبد سرخ مراغه به عنوان اولین بنایی از دوره سلجوقی که در آن ترکیب تزئین آجر و کاشی به کار برده شده، دیده می‌شود (حاتم، ۱۳۹۰: ۲۴۸).

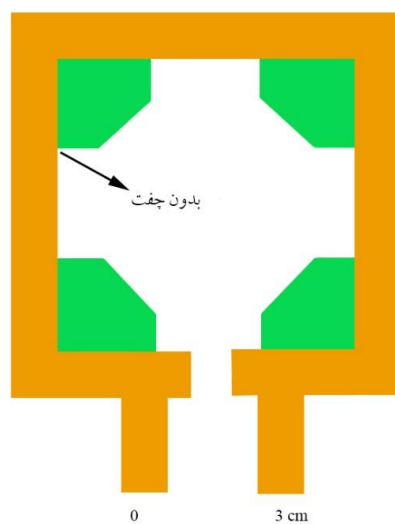


شکل ۶: قطعات کاشی و سفال لعاب‌دار امامزاده محمدی (داوودی، ۱۳۸۵: ۲۱۱)

نکته آخر در این مورد، مربوط به سنگ قبر به دست آمده از این بنا است. مقایسه سنگ قبر امامزاده محمدی با سنگ قبور دوره سلجوقی در ناحیه همدان، از نظر شیوه کار و سبک نوشته‌های آن، هم‌سانی‌هایی را نشان می‌دهد (نظری، ۱۳۸۹؛ کاتلی و هامپی، ۱۳۷۶). وجود قبرستانی از دوره سلجوقی (مربوط به خاندان برسقی‌الشر) در جوار این بنا، صحت این مطلب را تقویت می‌کند. سنگ قبر امامزاده محمدی با سنگ قبور این قبرستان نیز مشابهت دارد (داوودی، ۱۳۸۵: ۱۷۹).

برخی شواهد باستان‌شناختی در بنای امامزاده محمدی موجب گردیده نگارندگان بنای فعلی را بنایی ثانویه دانسته و بنای اولیه آن را نوعی چهارطاقی بدانند. مهم‌ترین شواهد در این زمینه در درجه اول مربوط به شیوه‌های معماری بنای امامزاده محمدی است. نگارندگان با دقت در شیوه دیوارچینی در این بنا، متوجه عدم چفت و بست دیوارها در ناحیه بین پایه‌های گنبد و دیوار بیرونی شدند. عدم اتصال پایه‌های تاق و دیوار بیرونی حکایت از دو

دوره ساخت بنا دارد (شکل ۷). از سویی، گنبد این بنا بر روی پایه گنبدها ساخته شده و دیوار بیرونی در ایستایی بنا تأثیری ندارد و بنا بدون آن دیوار هم پا برجا می ماند.

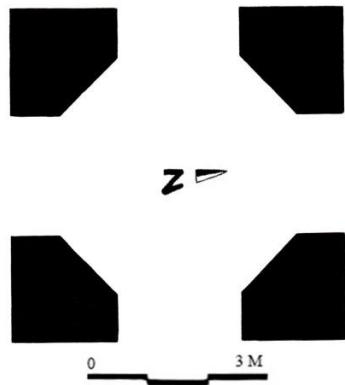


شکل ۷: عدم جفت شدن دیوارها در بنای امامزاده محمدی (نگارندگان ۱۳۹۶)

نکته دیگر، عدم رؤیت کرسی سازی کف بنا است. بناهایی از این دست عموماً دارای کرسی جهت احداث بنا بر روی آن بوده اند. کرسی بناها چون نمایان بوده بر زیبایی بنا تاثیر گذار بوده است؛ به همین سبب، معمولاً از تخته سنگ های بریده، یک اندازه و منظم جهت ساخت آن استفاده می شده است (حاتم، ۱۳۹۰: ۲۵۶).

در بنای امامزاده محمدی این کرسی سازی دیده نمی شود؛ به نظر می رسد، کرسی و یا پایه های بنا در زیر نهشته های قدیمی تر مدفون شده باشد. نکته ای که در این مورد قابل توجه است، پیدا شدن سنگ قبر از کف فعلی بناست. این نکته نشان دهنده آن است که سنگ قبر بر روی نهشته ای قدیمی تر قرار دارد. اگر بنای اولیه امامزاده محمدی با زمان دفن متوفی یکی بود، می توانستیم کرسی و یا پایه های بنا را رؤیت کنیم.

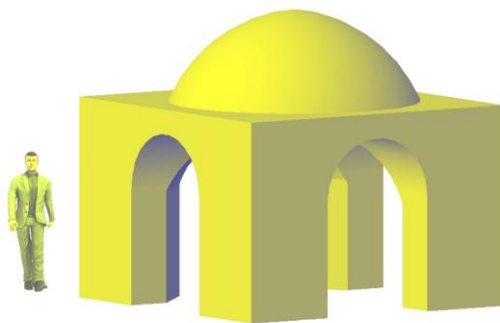
از سویی دیگر، ارتفاع کم کف بنا تا سقف است که حدود ۲/۵ متر است. این ارتفاع با توجه به اضلاع ۷ متری بنا تناسب درستی ایجاد نمی کند. احتمالاً نهشته ای حدود یک متر از کف بنای اولیه تا محل تدفین متوفی در بنای ثانویه، موجب کوتاه شدن ارتفاع بنا شده باشد. اگر طرح چهارطاقی اولیه را بازسازی کنیم خواهیم دید که تناسب ارتفاع و پهنای بنا حالت منطقی تری خواهد داشت (شکل ۱۰-۸).



شکل ۸: پلان بنای چهارتاقی (نگارندگان ۱۳۹۶)



شکل ۹: نمای بنای چهارتاقی (نگارندگان ۱۳۹۶)

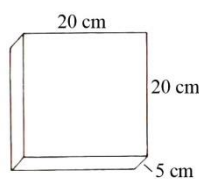


شکل ۱۰: پرسپکتیو بنای چهارتاقی (نگارندگان ۱۳۹۶)

در امامزاده محمدی جهت تبدیل مربع به دایره برای احداث گنبد، با پخ نمودن پایه‌های گنبد و پیش آمدن پایه‌ها نسبت به دیوارهای بیرونی ایجاد فضایی چلیپایی شکل، گنبد را شکل داده‌اند؛ بدین ترتیب، شکل مربع به هشت ضلعی تبدیل و ایجاد گنبد مقدور شده است. این شیوه ساخت گنبد، ابتدایی به نظر می‌رسد و با سبک و سیاق دوران اسلامی چندان قرابتی ندارد. اصولاً در ادوار اسلامی بخصوص در قرون میانی اسلامی، جهت ساخت و پوشش فضای مربع از انواع فیلیپا، سه کنج و گوشواره جهت این منظور استفاده شده است (پیرنیا، ۱۳۸۷؛ گدار و همکاران، ۱۳۶۸). تکنیک سه کنج در بناهای دوره ساسانی نیز دیده می‌شود؛ با این حال، سه کنج‌ها بسیار ساده و در واقع طرحی از آجرکاری جهت ایجاد گنبد هستند.

بنای بازسازی شده چهارتاقی با بناهای چهارتاقی دوره ساسانی شامل نیاسر (ابهام پوپ، بی تا: ۸۷)، کنارصلاح، فراشبند، دره باغ، تنگ چک چک، علی آباد (محمدی فر و امینی، ۱۳۹۴: ۱۳۳) ظهیر شیر (قطب آباد)، ده شیخ (کاظمی، ۱۳۹۳: ۵۶ و ۵۹) تشابه گونه شناختی دارد.

مصالح به کاررفته در اغلب بناهای چهارتاقی ذکر شده، سنگ است. ترکیب آجر و سنگ نیز در بناهای دوره ساسانی دیده می‌شود. در بنای امامزاده محمدی به استثنای گنبد، سایر بخش‌های بنا از سنگ‌های نتراشیده ساخته شده است. آجرهای به کاررفته در این بنا در ابعاد ۲۰×۲۰ هستند (شکل ۱۱). این نوع آجر تقریباً در همه ادوار مورد استفاده بوده است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۵: ۳۸۱).



شکل ۱۱: طرح آجر به کاررفته در بنای امامزاده محمدی

۳. نتیجه گیری

بنابر مستندات و تحلیل‌هایی که در این پژوهش ارائه شد، بنای موسوم به امامزاده محمدی دو دوره ساخت و مرمت را نشان می‌دهد. بنایی که امروزه شاهد آن هستیم، با توجه به سنگ قبری که از آن به دست آمده، بنایی آرامگاهی بوده است. این بنا از نظر فرم و ساختار معماری شامل یک چهارگوش گنبددار با درگاه ورودی به شکل ایوان است که

با گنبد علویان همدان، گنبد سرخ مراغه، بقعه پیر تاکستان (سلجوقی)، بخصوص بنای میر زبیر سیرجان (آل مظفر) قابل مقایسه است؛ بنابراین، بنای امامزاده محمدی از نظر فرم و اجزای ساختاری با سبک معماری بناهای چهارگوش گنبددار ایران در قرون میانی اسلامی همسانی دارد. دیگر یافته‌های باستان‌شناسی شامل سنگ قبر و کاشی‌های لعاب آبی نیز که با سبک و سیاق دوره سلجوقی تشابه دارند، این نظر را تقویت می‌نمایند.

با تأمل بیشتر در این بنا، طرح بنای چهارتاقی به عنوان بنای اولیه تشخیص داده می‌شود. این ایده بیشتر براساس تحلیل‌هایی است که در حول اجزای کالبدی بنا صورت گرفته است. عدم چفت و بست پایه‌های گنبد و دیوارهای بیرونی بنا، عدم رؤیت کرسی و یا فنداسیون بنا، قرارگیری سنگ قبر بنای ثانویه بر روی نهشته‌های قدیمی، استواری بنا بدون دیوارهای بیرونی، این نظر را پشتیبانی می‌کند. طرح بازسازی شده چهارتاقی با بناهای چهارتاقی دوره ساسانی نیاسر، کنارصلاح، فراشبند، دره‌باغ، تنگ چک‌چک، علی‌آباد، ظهیرشیر (قطب‌آباد) و ده‌شیخ تشابه گونه‌شناختی نشان می‌دهد.

از سویی، در منابع جغرافیایی و تاریخ‌نگاری اسلامی از شهر باستانی الشتر و آتشکده اروخش یاد نموده‌اند. با توجه به تحلیل‌های صورت گرفته در این پژوهش، بنای اولیه امامزاده محمدی می‌تواند آتشکده اروخش باشد. محل قرارگیری امامزاده محمدی در شمال دشت الشتر به عنوان یکی از بخش‌های پرتراکم این دشت از نظر تعداد محوطه‌های باستانی و تاریخی، بیشتر ما را به این نظر ترغیب می‌کند. بر این اساس، می‌توانیم امیدوار باشیم شهر باستانی الشتر در جایی پیرامون امامزاده محمدی باشد. بی‌شک بررسی‌ها و پژوهش‌های بیشتر حول این موضوع در این ناحیه می‌تواند پرده از این مسئله بردارد.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. آذری فر، رضا. (۱۳۸۸). *شناسایی و معرفی مناطق ویژه اکولوژیک شهرستان الشتر با تأکید بر اقلیم*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رشته جغرافیا. دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد.
۲. ابن حوقل. (۱۳۶۶). *سفرنامه ابن حوقل (ایران در صورت الارض)*. ترجمه و تصحیح جعفر شعار. چاپ دوم. تهران: چاپخانه سپهر.
۳. ابوالقاسمی، لطیف. (۱۳۸۵). *هنجار شکل‌یابی معماری اسلامی ایران*. گردآورنده: محمد یوسف کیانی. تهران: سمت.

۴. ایهام پوپ، آرتور. (بی تا). *معماری ایران*. ترجمه کرامت الله افسر. تهران: انتشارات فرهنگسرا (یساولی).
۵. اصطخری، ابواسحاق. (۱۳۴۰). *مسالك و ممالک*. به کوشش ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. ایزدپناه، حمید. (۱۳۷۶). *آثار باستانی و تاریخی لرستان* (جلد ۳). چاپ سوم. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. پاتس، دنیل. تی. (۱۳۸۵). *باستان‌شناسی ایلام*. ترجمه زهرا بایستی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. پهلوان، کیوان. (۱۳۸۵). *رضا شاه «از الشتر تا الاشت» نیای لر رضاشاه*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آرون.
۹. ترکمان، اسکندریک. (۱۳۱۷). *عالم‌آرای عباسی*. به تصحیح سهیل خوانساری. تهران: چاپخانه اسلامیه.
۱۰. حموی، یاقوت. (۱۹۷۷). *معجم البلدان* (جلد اول). بیروت: دارصادر.
۱۱. حیدری، حجت الله. (۱۳۷۹). *ایل حسونند*. چاپ اول. خرم‌آباد: انتشارات افلاک.
۱۲. داوودی، داوود. (۱۳۸۵). *بررسی، شناسایی و مستندسازی آثار باستانی شهرستان الشتر* (دهستان‌های فیروزآباد، یوسفوند و قلعه مظفری). سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان لرستان (منتشر نشده).
۱۳. _____ (۱۳۸۶). *بررسی، شناسایی و مستندسازی آثار باستانی شهرستان الشتر* (دهستان دوآب). سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان لرستان (منتشر نشده).
۱۴. راوندی، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *راحة الصدور و آية السرور: در تاریخ آل سلجوق*. به سعی و تصحیح محمد اقبال. تهران: اساطیر.
۱۵. شاخ، رابرت. (۱۳۸۲). *فرهنگ‌های تاریخی اولیه*. در باستان‌شناسی غرب ایران. گردآورنده فرانک هول. ترجمه زهرا بایستی. تهران: سمت.
۱۶. سجادی، علی. (۱۳۷۶). *بررسی و شناسایی آثار فرهنگی تاریخی شهرستان الشتر* (فصل اول). معاونت پژوهش‌های باستان‌شناسی میراث فرهنگی لرستان (منتشر نشده).
۱۷. ظل‌السلطان، مسعود میرزا. (۱۳۶۸). *خاطرات ظل السلطان* (سرگذشت مسعودی). به اهتمام و تصحیح حسین خدیو جم. جلد دوم. تهران: اساطیر.
۱۸. لوین، لوین. (۱۳۸۲). *عصر آهن* (در باستان‌شناسی غرب ایران). گردآورنده فرانک هول. ترجمه زهرا بایستی. تهران: سمت.

۱۹. محمدی فر، یعقوب و فرهاد امینی. (۱۳۹۴). *باستان‌شناسی و هنر ساسانی*. تهران: شاپیکان.
۲۰. نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۹۲). *سلجوق‌نامه ۵*. تصحیح میرزا اسماعیل افشار حمیدالملک و محمدرضا صاحب کلاله خاور. ناشر چاپی: اساطیر. اصفهان: مرکز رایانه‌ای قائمیه.
۲۱. واندنبرگ، لویی. (۱۳۷۹). *باستان‌شناسی ایران باستان*. ترجمه عیسی بهنام. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۲). *نزّهة القلوب*. چاپ اول. تهران: انتشارات دنیای کتاب.

ب. مقاله‌ها

۲۳. حیدری، مهدی؛ خلیل‌الله بیگ‌محمدی و دیگران. (۱۳۹۴). «طبقه‌بندی و تحلیل گونه‌شناختی سفال عصر مفرغ تپه گریران الشتر». *مجله: پژوهش‌های باستان‌شناسی*. دوره ۵. شماره ۱. بهار و تابستان. صص ۲۱-۳۸.
۲۴. کاظمی، یاغش. (۱۳۹۳). «آتشکده‌ها و آتشگاه‌های ایران». *دوفصلنامه تخصصی دانش مرمت و میراث فرهنگی*. دوره جدید. سال دوم. ویژه‌نامه نخست. زمستان. صص ۴۳-۱۰۲.
۲۵. محمدی، مریم و دیگران. (۱۳۹۰). «مطالعه گونه‌شناسی، عناصر و اجزای معماری ایران در دوره ساسانی». *مجله نامه باستان‌شناسی*. شماره ۱. دوره اول. پاییز و زمستان. صص ۸۳-۱۰۴.

ج. منابع لاتین

26. Goff, Clare.L. (1971). *Luristan before the Iron Age*. IRAN. Vol.9. P.P. 131-152.
27. Stine, S.O. (1940). *Old routs in western Iran*. New York. Green Wood Press.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

سیر تطوّر مراسم باران‌خواهی در منطقه دشت خاک زرنده*

دکتر آسیه ذبیح‌نیا عمران (نویسنده مسئول)^۱

فخرالسادات احمدی گوهری^۲

چکیده

دهستان دشت خاک در فاصله ۳۰ کیلومتری از شهرستان زرنده، ۱۰۵ کیلومتری مرکز استان کرمان و در جهت جغرافیایی شمال شرقی آن قرار دارد. یکی از اهم مشکلات منطقه کویری دهستان دشت خاک، خشک‌سالی و بی‌آبی است. مراسم باران‌خواهی که خاستگاه آن مناطق کم‌باران و خشک است، بیانگر نوعی ناتوانی انسان در مقابل قوای طبیعی است. با توجه به این که خشک‌سالی و کم‌بارانی در اکثر مناطق ایران حاکم بوده و مردم در تغییر شرایط موفقیت‌چندانی نداشته‌اند، نمایش‌های آیینی باران‌خواهی پا به عرصه‌های اجتماعی گذاشته، نوعی تسکین روحی و اجتماعی را در جامعه حاکم ساخت. مراسم باران‌خواهی دهستان دشت خاک با تفاوت‌های قابل‌توجه نسبت به مراسم مشابه و سیر تکاملی منحصر به فرد و خاص خود، با تمام رسوم باران‌خواهی در ظاهر متفاوت است، اما در باطن یک هدف و حقیقت را دنبال می‌کند که همانا نزول باران است. مقاله حاضر تلاش دارد تا به شکل توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر ابزار کتابخانه‌ای، به سیر تکاملی مراسم باران‌خواهی و نمادهای مرتبط با آن در منطقه دشت خاک زرنده کرمان بپردازد.

واژه‌های کلیدی: باران‌خواهی، دشت خاک، تالو، نماد، آیین‌های نمایشی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۷
Asieh.zabihnia@gmail.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۰۱
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور

۱. مقدمه

برگزاری نمایش‌های آیینی مربوط به باران‌خواهی در اکثر مناطق ایران به صورت‌های مختلف برگزار می‌گردد. این امر دال بر وقوع خشک‌سالی در اقصا نقاط کشور ایران است. از ویژگی‌های مهم مراسم باران‌خواهی، برآورده شدن نیازهای روحی و استحکام پیوندهای اجتماعی است. خاستگاه این مراسم مربوط به مناطقی است که باران اندک می‌بارد و مردم همیشه چشم به آسمان داشته و به اصطلاح (هواین) بوده‌اند؛ از آنجاکه زمین مهم‌ترین منبع ارتزاق مردم است، جهت دریافت نزولات آسمانی متوسل به آیین نمایشی درخواست باران می‌شوند که نوعی یادآوری اساطیر و نمادهای آب و باران است. «گفته شده است که بخش عمده آیین‌هایی که انسان نخستین و حتی انسان پیشرفته امروز اجرا می‌کنند، برکت‌خواهی است» (بهار، ۱۳۷۷: ۲۹۷).

۱-۲. پیشینه پژوهش

تاکنون درباره مراسم باران‌خواهی و نمادهای مرتبط به آن در منطقه دشت خاک زرنند مقاله‌ای نوشته نشده؛ اما برخی از آثار مرتبط در این زمینه عبارت‌اند از: در سال ۱۳۹۴، بهروزی‌نیا، مقاله‌ای با عنوان «بررسی ردپای جان‌بخشی آناهیتا بر عروسک‌های آیین باران‌خواهی» در فصلنامه تئاتر منتشر کردند. همان‌گونه که از عنوان مقاله پیداست، در اثر مذکور به بررسی و تحلیل جنبه‌های نمایشی عروسک‌های باران پرداخته شده است. در سال ۱۳۷۱، حاتمی، در مقاله‌ای با عنوان «دعای باران در کازرون» در ماهنامه کلک منتشر کردند که مقاله فقط مراسم باران‌خواهی شهر کازرون را شامل می‌شود. در سال ۱۳۹۱، غلامرضا خلعتبری، مقاله‌ای را با عنوان «مطالعه تطبیقی اژدها کشی و باران‌خواهی در ادبیات کهن ایران و هند» در مجله مطالعات ایرانی چاپ کردند.

در سال ۱۳۸۷، مصطفی خلعتبری، کتابی را تحت عنوان آب، آیین‌ها و باورهای مربوط به آن در فرهنگ عامه نوشتند که توسط مرکز تحقیقات صداوسیما منتشر شد. در سال ۱۳۸۷، عاشورپور، مقاله‌ای را با عنوان «نگاهی به مراسم باران‌خواهی چمچه‌خاتون»، در فصلنامه تخصصی تئاتر چاپ کردند. در سال ۱۳۸۱، میرشکرایی، مقاله «کوسه، گشنیز و عروسک‌های باران، سروش پیرمغان» را برای ویژه‌نامه همایش تدوین ساختند که توسط نشر ثریا چاپ شد. در سال ۱۳۹۱، نعمت طاوسی، در مقاله «رمز‌گشایی پاره‌های آیین‌های باران‌خواهی ایران» که در مجله مطالعات ایرانی کرمان چاپ شد، به بررسی و تحلیل کلی نمادها در آیین باران‌خواهی پرداختند. در سال ۱۳۸۵، هاشمی، کتاب بوکه باران را نوشتند که به وسیله پژوهشگاه میراث فرهنگی منتشر شد. در سال ۱۳۸۹، یدالله آقا عباسی، در کتاب

دانشنامه نمایش ایرانی، در فصل «نمایش ایرانی و باران‌خواهی» برخی از آیین‌های این مراسم را برشمردند.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به کم‌باران‌بودن فلات نیم‌خشک ایران، بخش بزرگی از نمایش‌های آیینی مربوط به آب و باران بوده که این مراسم بر غنای فرهنگی این مرزوبوم افزوده است. نکته قابل توجه در مورد این مراسم آیینی، وجود تفاوت‌های برجسته در برگزاری آنهاست که بیانگر تنوع خرده‌فرهنگ‌ها در کشور است. اهمیت و ضرورت این پژوهش را باید در دو امر زیر دانست:

- بررسی سیر تکاملی مراسم آیینی باران‌خواهی در دهستان دشت خاک و تفاوت‌های منحصر به فرد آن با وجود مشترکات فراوان با سایر مناطق استان کرمان.
- معرفی و شناساندن این فرهنگ اصیل به نسل جدید. (با توجه به قرار گرفتن این مراسم در بوته فراموشی.)

۲. بحث و بررسی

۲-۱. مراسم باران‌خواهی در دهستان دشت خاک

در گذشته هنگام بروز خشک‌سالی و نباریدن باران به مدت طولانی، اهالی ده افرادی را جهت تالوگردانی انتخاب می‌کردند. «در روستاهای زرند کرمان این مترسک تالو نام دارد» (خلعتبری، ۱۳۸۷: ۸۶). تالو در واقع همان مترسکی است که با چوب ساخته شده و بر آن لباس پوشانده‌اند. افراد منتخب با استفاده از چند کودک و نوجوان که معمولاً پسر هستند، به صورت یک دسته و گروهی به خانه‌های روستا مراجعه کرده، طلب هدیه می‌کنند و با خواندن اشعاری - که در بحث نغمه‌ها و آوازه‌ها به آن می‌پردازیم - حضور خود را اعلام می‌نمایند.

از ویژگی‌های این مراسم وجود زنگوله‌ای بالای سر مترسک است که صدای آن نوعی اعلام حضور دسته تالوگردان است. بعد از جمع‌آوری هدیه‌ها که گندم و آرد می‌باشند، در خانه یکی از اهالی نان‌ها به صورت گردی کوچک پخت می‌گردند که در اصطلاح محلی «گُلُو» نام دارد. نان کلو به صورت قرص‌های کوچک با ضخامتی بیشتر نسبت به نان‌های دیگر پخت می‌شود. نکته قابل توجه تعبیه مهره در یکی از قرص‌های کوچک نان است. سپس تمام اهالی در یک روز خاص در مسجد ده جمع شده، از نان پخته شده میل می‌نمایند. در حین مصرف نان‌ها همه منتظرند تا ببینند مهره در نان چه کسی پیدا می‌شود؛

وقتی که مهره پیدا شد آن شخص را به‌عنوان کسی که گنه‌کار بوده و مانع باریدن باران است به وسط معرکه آورده، تا با تسمه مجازات کنند «در چهارچوب بینش جادو، بلا به سبب کردار فرد یا افرادی نازل می‌شود که ایشان بایستی به جبران خسروانی که وارد کرده‌اند برآیند. در جوامع بدوی با نزول بلا، شخص یا اشخاص را متهم می‌کنند و آنها را در برابر شواهد و مدارک قرار می‌دهند.» (جاهوا، ۱۳۷۱: ۱۵۹) در این زمان شخص متهم درخواست می‌کند که چند روزی به وی فرصت دهند و ضمانت می‌کند که بعد از چند روز باران خواهد بارید. بدین ترتیب مراسم موقتاً پایان می‌پذیرد.

بعد از پایان مهلت مقرر اگر باران نیارد، همان معرکه برپا گردیده، شخص متهم به‌صورت ظاهری مجازات می‌گردد تا شاید با این مکافات عمل، باران بیارد. در کتاب مقدس زرتشتیان گناه به اقسام مختلفی تقسیم می‌شود. «برخی گناهان با توبه و ضرب تازیانه اثر آنها از بین می‌رود که «آگرفت» نام دارند و بخشیده می‌شوند؛ ولی برخی گناهان دیگر سنگین بوده، با تازیانه اثر آنها محو نمی‌شود» (بهار، ۱۳۷۶: ۳۲۰). در کلیه آیین‌ها و فرهنگ‌ها، کارهای زشت و ناپسند نهی شده است و مجرم باید به‌تناسب گناه خود مجازات شود. در روایات اسلامی نیز به عدم نزول باران به‌واسطه وجود شخص گنه‌کار اشاره شده است.

روایت شده است که بنی‌اسرائیل دچار خشک‌سالی شد و حضرت موسی (ع) چند مرتبه تقاضای باران کرد؛ اما باران نیارید. خداوند متعال وحی کرد که من دعای تو و همراهان تو را مستجاب نمی‌کنم درحالی‌که میان شما سخن‌چینی هست که بر کار خود اصرار دارد. حضرت موسی (ع) عرض کرد: پروردگارا این سخن‌چین کیست تا او را از میان خود بیرون کنیم؟ خطاب شد: ای موسی من شما را از سخن‌چینی بازمی‌دارم، آنگاه خود سخن‌چینی کنم! از این رو همه بنی‌اسرائیل بدون استثنا توبه کردند؛ در نتیجه، باران و رحمت الهی نازل شد. (مجلسی، ۱/ ۱۳۸۱: ۲۹۱)

۲-۲. نگاهی به مراسم باران‌خواهی در استان کرمان

۲-۲-۱. مراسم «الله بارونی» در شهر بابک

در فصل زمستان هنگامی که بارش باران از زمان مناسب تأخیر داشت، عده‌ای از جوانان عشایر اقدام به برگزاری مراسم الله بارونی می‌کردند که طی سه شب انجام می‌شد. در شب اول چند نفر از جوانان باهم در خانه‌ها می‌رفتند و هم‌صدا می‌گفتند: «های آتشی، های آتشی» صاحبخانه مقداری خاکستر که پاره‌هایی از زغال نیم‌سوخته هم در آن بود، به‌طرف ایشان پرت می‌کرد. شب بعد همان گروه به در خانه‌ها می‌رفتند و صدا می‌زدند: «مای اوی، مای اوی» (اُو به معنی آب) که صاحبخانه‌ها بر روی ایشان کاسه‌ای آب می‌پاشیدند. در

شب سوم هم صدا می گفتند: «های آردی، های آردی» چند بار این شعار را می گفتند تا صاحبخانه مقداری آرد به آنها می داد. اگر کسی زفتی می کرد و آرد نمی داد، با صدای بلند می گفتند: «کُتْمَبِه و کُتْمَبِه خونه رویت ب_____تْمَبِه» تا مجبور می شد و آرد می داد. جوانان پس از جمع کردن آردها، خمیری درست می کردند و داخل این خمیر مهره‌ای قرار می دادند، سپس این نان را که داخل اجاق پخته می شد، نزد حاضران تقسیم می کردند. سهم هر یک از حضار به دقت بررسی می شد تا ببینند مهره در تکه نان چه کسی قرار گرفته است. از این مرحله کار جدی می شد به آن فرد می گفتند: چند روز مثلاً یک هفته فرصت داری دعا کنی باران بیارد، اگر در این مدت باران نمی‌بارد آن فرد را کتک می‌زدند تا این که ریش سفید محل یا هر فرد محترم دیگری ضمانت می کرد که مثلاً سه روز دیگر مهلت بدهید، باران می‌بارد. در این شب‌ها اصولاً هم صدا باهم دعا می‌کردند و می‌گفتند: «الله، خدا بارون بده، بارون بی پایون بده. نر مه‌ها (= سبزه‌ها) زیر خاکن، از تشنگی هلاکن» (سالاری، ۱۳۹۳: ۴۴).

۲-۲-۲. باران خواهی در کوهستان پاریز کرمان

در کوهستان پاریز کرمان، به هنگام خشک‌سالی چند تن از دختران زیبای روستا را آرایش می‌کنند و سبویی پر آب به دست‌شان می‌دهند؛ آنها نیز به صورت گروهی بر سر مزاری قدیمی به نام «خاک سید» که در بالای کوه است، می‌روند و آب سبوها را بر خاک آن مزار می‌ریزند. دختران تا آمدن باران، هر هفته، شب‌های جمعه این کار را می‌کنند. (باستانی پاریزی، ۱۳۶۳: ۳۶۲)

۲-۲-۳. باران خواهی در ایل قرایی و عزت‌آباد سیرجان

در ایل قرایی سیرجان، لاک‌پشتی را از درخت آویزان می‌کنند تا باران بیاید؛ حتی به لاک‌پشت می‌گویند: «تا باران نبارد آزادت نمی‌کنیم.» (فرهادی، ۱۳۷۸: ۶۷) در عزت‌آباد سیرجان، سوسکی را زیر کاسه‌ای مسی زندانی می‌کنند، با این نیت که باران بیاید. (همان: ۶۸)

۲-۲-۴. باران خواهی در بافت

در بافت به هنگام خشک‌سالی، کشاورزان فردی را به عنوان «شاه بارون» انتخاب می‌کردند که مسئول اجرای مراسمی با همین عنوان بود. معمولاً کسی را انتخاب می‌کردند که در کودکی در آب افتاده و جان سالم به دربرده بود. شاه بارون نیز وزیری را برای خود برمی‌گزید و سایر کشاورزان سپاهیان او به شمار می‌آمدند. شاه بارون کلاه‌پوستی یا مقوایی بلندی بر سر می‌گذاشت، پوستینی وارونه می‌پوشید، حمایلی از استخوان‌های قاپ گوسفند و استخوان‌های دنده و شاخ گاو و قوچ بر گردن می‌انداخت، غربالی به طرف راست و استخوانی بزرگ و دراز به سمت

چپ خود می‌آویخت و شمشیری به دست می‌گرفت؛ سپس صورت خود را با آرد سفید و گونه‌ها را با دوده سیاه می‌کرد. سپاهیان او را بر تخت روانی می‌نشانند و تخت را بر دوش می‌گرفتند و شب‌هنگام در کوچه‌ها می‌گردانند؛ گروهی نیز با ساز و دهل آنها را همراهی می‌کردند. شاه بارون در طول راه، اشعاری با مضمون باران‌خواهی می‌خواند: *الله خدا بارون بده / بارون بی‌پایون بده / گندم به اربایون بده / جو به خردارون بده*؛ مردم پس از هر مصرع، بر گردان آن را که همان مصرع اول بود، تکرار می‌کردند. شب اول «آبگیران» نام داشت، زیرا شاه بارون و سپاهیان به هر خانه‌ای که می‌رسیدند، اهل خانه روی آنها آب می‌پاشیدند. آنها این کار را دارای شگون و نشانه بارش باران می‌دانستند. شب دوم «همه‌گیران» نام داشت، مردم به سپاهیان شاه‌بارون در هر خانه یک یا دوشاخه هیزم می‌دادند. شب سوم «آردگیران» نامیده می‌شد. در این شب، اهل هر خانه به آن‌ها مقداری آرد یا گندم، پول یا خوراکی می‌دادند.

اگر در مدت این سه شب باران نمی‌آمد، از هدایای مردم کماچ (نوعی نان) می‌پختند و مهره‌ای در آن می‌گذاشتند و کماچ را میان جمعیت تقسیم می‌کردند. مهره در نان هرکس می‌افتاد، او را به‌عنوان گناهکار و مسبب نباریدن باران، به درختی می‌بستند و به‌سختی کتک می‌زدند، تا ریش سفیدی می‌آمد و ضامنش می‌شد و قول می‌داد که به‌زودی باران بیاید. اگر تا روز موعود باران نمی‌آمد، دوباره فرد گناهکار یا ضامنش را به درخت می‌بستند و کتک می‌زدند. (باستانی پاریزی، ۱۳۶۳: ۳۰۹)

۲-۳. تفاوت مراسم باران‌خواهی دهستان دشت خاک با مراسم باران‌خواهی دیگر

مناطق استان کرمان

در برگزاری نمایش آیینی باران‌خواهی در مناطقی که شبیه به دهستان دشت خاک برگزار می‌گردد، (راور کرمان و روستاهای آن) چند تفاوت عمده وجود دارد که آن را در سطح استان منحصربه‌فرد کرده‌است. در مناطق دیگر دسته مترسک‌گردان با مراجعه به درب خانه‌ها در هنگام غروب، علاوه بر آرد و گندم، پول هم طلب می‌کنند. آنها پول را به‌عنوان حق‌الزحمه بین خود تقسیم کرده، از آرد و گندم نان تهیه می‌کنند. نان پخته‌شده را که در آن از قبل سکه‌ای تعبیه‌شده، بین دسته «تالو گردان» تقسیم می‌کنند. سکه، قسمت هرکس شد، او را به میان معرکه آورده، مجازات می‌کنند. در این هنگام یکی از ریش‌سفیدان ضامن وی می‌شود... آنها با این عمل معتقد بودند ظرف چند روز آینده باران خواهد بارید. برخی از این تفاوت‌های اساسی به شرح زیر است:

- در دهستان دشت خاک طلب هدیه فقط به‌صورت آرد و گندم است.

- در این دهستان بالای سر تالو یا مترسک زنگوله‌ای قرار دارد که در مراسم مشابه، به دست مترسک آویخته می‌شود.

- در این دهستان شخص متهم را با پیدا شدن مهره کتک نمی‌زنند، در صورت نباریدن باران بعد از اتمام مهلت، مجازات صورت می‌گیرد.

- در این دهستان نان‌های کوچک به مقدار نیاز پخت می‌شود، ولی در مراسم مشابه یک نان بزرگ پخت شده که بین اعضای تالو تقسیم می‌گردد.

- حرکت دسته تالوگردان در هنگام ظهر است؛ در مراسم مشابه هنگام غروب حرکت می‌کنند.

- اضافه شدن علم با توجه به گذر زمان و حذف تالو.

- اضافه شدن طبل و حذف زنگوله بالای سر تالو

- استفاده از دعاهای مذهبی همراه با نغمه تالو گردانی.

در نعیم آباد زرنده اجرای «تالو گردانی» بدین صورت است: با دو چوب و یک قبا، آدمکی درست می‌کنند، کلاهی بر سرش می‌گذارند و ۵ «دراک» (زنگوله بزرگ) به آن آویزان می‌کنند. یک نفر آن را به دست می‌گیرد و درحالی که تکان می‌دهد، زنگوله‌ها را به صدا درمی‌آورد، شعرهای باران‌خواهی می‌خواند و به در خانه‌ها می‌رود؛ گروه آدمک گردان آرد جمع می‌کنند و کماچ می‌پزند. در راور و در شهرستان بافت، لوک بازی می‌گویند؛ زیرا شخصی که نقش شاه‌بارون را ایفا می‌کند، لوک نامیده می‌شود. در این منطقه، شب دوم به «سوزان‌گیران» معروف است و صاحبان خانه‌ها به لوک و جمعیت همراهش سوزن یا سنجاق‌قفل می‌دهند و کماچ را در حسینیه محل می‌پزند. پس از تقسیم کماچ، فرد گناهکار یعنی کسی که مهره نصیصش شده، به درخت توت یا گردویی که وسط حسینیه است بسته می‌شود و با تازیانه آن‌قدر کتک می‌خورد تا کسی ضامن او شود و قول دهد که تا یک هفته الی ۱۰ روز دیگر باران بیارد.

اگر در این مدت باران نبارید، مردم مجدداً سراغ او می‌روند. در این فاصله، اهل آبادی در موقع نماز برای بارش باران دعا می‌کنند و می‌گویند: خدایا! اگر به ما رحم نمی‌کنی، به این طفل بی‌گناه رحم کن که دوباره کتک نخورد.

در پسوجان سیرجان، به این مراسم «تال متالو» می‌گویند. اهالی روی یک کدوی قلیانی که بالای آن شبیه کله آدم است با دوده یا زغال، اجزای کامل صورت انسان را می‌کشند، آن را بر سر یک چوب می‌گذارند، چوب دیگری را عمود بر چوب اول می‌بندند، قبا یا

بالا‌پوشی بر آن می‌پوشانند، دو زنگوله هم به آن می‌آویزند و به همراه یک دایره‌زن به در خانه‌ها می‌روند و شعرهای باران‌خواهی را می‌خوانند.

در ده‌یادگار سیرجان، اگر قول فرد گناهکار مبنی بر بارش باران تحقق پیدا کند، او را سوار اسبی می‌کنند، لباس سبزرنگی به تنش می‌پوشانند و اسب را هم با پارچه‌ای رنگی زینت می‌دهند؛ آنگاه به در خانه‌ها می‌روند و می‌گویند: «چون راست گفته، مزدش را بدهید». آنها معتقدند که قبلاً به سبب شریربودن او باران نمی‌آمد و اکنون که باران آمده، نشانهٔ پاکی و درستکاری اوست.

تالو در سرآسیاب شیش (بخش مرکزی شهرستان کرمان)، مترسکی است که کاملاً به شکل یک چوپان آرایش‌شده است؛ مردم کلاه نم‌دی بر سرش می‌گذارند و کپنک تنش می‌کنند. در کرمان، بیشتر مراسمی که با عنوان تالو برگزار می‌شود، مانند شاه‌بارون طی سه شب ادامه می‌یابد.

۲-۴. عناصر اصلی مراسم تالو گردانی دهستان دشت خاک

یکی از آیین‌های بسیار رایج باران‌خواهی چنین است که زنان و دختران برای طلب باران، عروسکی را با ظاهری زنانه می‌سازند و در مواردی، خود یا پسر بچه‌ها آن را مانند تالو بر دست گرفته، به در خانه‌ها می‌روند و ضمن خواندن اشعار باران‌خواهی، نیازهایی را از مردم طلب می‌کنند. اهل هر خانه نیز پس از پاشیدن آب روی عروسک، خواستهٔ بچه‌ها را می‌دهند. بچه‌ها این نیازها را که موادی خوراکی مانند آرد، روغن، گندم و یا برنج است، یا برای تشخیص گناهکاری به کار می‌گیرند که فکر می‌کنند باعث نباریدن باران شده است، یا با نیت اینکه باران زودتر بیاید، آنها را میان مستمندان تقسیم می‌کنند. (میرشکرایی، ۱۳۸۰: ۹۹) در ایل راینی سیرجان، دختران عروسکی به نام گل‌گشنیز و درست می‌کنند و آن را به دست پسرها می‌دهند. پسرها نیز عروسک را بر دست گرفته، به در خانه‌ها می‌روند و می‌خوانند: ابر اومد و ابر اومد / از سی کوه خبر اومد / میش بره‌دار اومد / بز کره (بزغاله) دار اومد / اشتر با قطار اومد / هلله میشو؛ در اینجا همهٔ بچه‌ها می‌گویند: «بمع هلله میشو، بمع». صاحب‌خانه ابتدا روی گل‌گشنیز و آب می‌ریزد و سپس مقداری آرد به بچه‌ها می‌دهد. بچه‌ها از آرد گردآوری‌شده، کماچ می‌پزند و مهره‌ای در خمیر آن می‌گذارند. بقیهٔ مراسم مانند رسم‌های کوسه است (فرهادی، ۱۳۷۸: ۶۸). در ایل بچاقچی سیرجان، به این عروسک «گشنیزو» یا «شبارون» می‌گویند (همان: ۷۰).

۲-۴-۱- مترسک یا تالو در دهستان دشت خاک

نمایش‌های آیینی باران‌خواهی ریشه در اساطیر ایرانی دارد. در اکثر این نمایش‌ها از مترسک استفاده می‌شود. «در برخی از مناطق آنچه را که می‌سازند، مترسک می‌نامند که گاه آن را از سر کشتزار برمی‌داشتند و بر آن لباس می‌پوشاندند» (میرنیا، ۱۳۸۱: ۱۸۴). در آیین باران‌خواهی، بی‌گمان باید پیوستگی میان عروسک و ایزد بانویی باشد که می‌تواند نقشی در باران‌سازی داشته باشد؛ از همین رو بسیاری عروسک را در رسم باران‌خواهی ایران نماد آناهیتا می‌دانند که ایزد آب و باروری است (عاشورپور، ۱۳۸۷: ۵۳).

اردویسور آناهیتا (Ardvisura Anahita) که گفته شده است عروسک نماد اوست، یکی از نام‌های ایزد آب است. واژه اردویسور صفت و به معنی توانا، فزاینده و آناهیتا به معنای بی‌عیب و پاک است که به روی هم به معنای آب پاک و بی‌آلایش است. آناهیتا در فارسی به صورت ناهید به کار می‌رود، که هم‌نام ایزد آب است که در کتاب اوستا به صورت دوشیزه‌ای زیبا و خوش‌اندام وصف شده است (برومند سعید، ۱۳۷۷: ۴۳۰).

ایزد دیگر باران، به نام تیشتر یا تشر است. او «ایزد نگهبان باران و فرشته رزق‌وروزی است که از وجود او زمین پاک و از باران‌های به‌موقع برخوردار می‌شود و کشتزاران سیراب می‌گردند» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۶۱). «تیشتر [عطارد] ستاره باران است. صورت اوستایی آن تیشتریه و در فارسی به آن تیر می‌گویند» (بهار، ۱۳۷۷: ۴۷۵).

برای باریدن باران، آناهیتا و تیشتر باید باهم همکاری داشته باشند و تنها تیشتر که خدای باران است موجب نزول باران می‌شود. در واقع نوعی ازدواج بین این دو ایزد موجب سرسبزی و ریزش باران می‌گردد. از سویی، در اساطیر، تیشتر فرشته باران است و این کندوکاو نشان می‌دهد که فرشته باران جهت باریدن باید در نبرد سخت با دیو خشک‌سالی «اپوش» به مبارزه برخیزد و در این مبارزه فرشته باد نیز با اوست این دو می‌خواهند که «جوی آب، روان گردد، گیاهان دل خاک را بشکافند، بوم‌ها سبزی گیرند و بوی خوش گل‌ها و گیاهان، این سرزمین کهن سال را فراگیرد» (بهار، ۱۳۷۷: ۵۵۷).

در این مبارزه سخت بین فرشته باران و دیو خشک‌سالی گرزها به هم می‌خورند و آذرخش تولید می‌گردد و سرانجام سپاه اپوش (دیو خشکی) پیروز شده، فرشته باد را از پای درمی‌آورند و ابرها را پراکنده می‌سازند و به میمنت این پیروزی در آسمان طاقی می‌زنند که همان رنگین‌کمان است «این نبرد پایان‌ناپذیر است؛ همواره دیوان باد را از پای درمی‌آورند و ابرها را از باریدن بازمی‌دارند» (بهار، ۱۳۷۷: ۵۵۷).

۲-۴-۱-۱. زنگوله بالای سرتالو

بر اساس تحقیقات میدانی در دهستان دشت خاک، زنگوله و طبل نماد آگاهی دادن به اهالی روستا جهت انجام مراسم خاص بوده و شکل دیگر این آگاهی‌بخشی، اذان گفتن

۱۲۴ / سیر تطوّر مراسم باران‌خواهی در...

بی‌موقع هنگام وضع حمل زن حامله است. در تفسیری دیگر استفاده از زنگوله و طبل یا کوس، قدمتی طولانی در فرهنگ ایرانیان داشته و نشانهٔ مزده‌بخشی است.

۲-۴-۱-۲. نغمه و آواز تالو

آوازه‌ها و نغمه‌هایی که در حین اجرای نمایش آیینی باران‌خواهی خوانده می‌شود، دارای مضامین تشنگی زمین، گیاهان و مردم است و نماد نوعی نیایش محسوب می‌شود؛ همچنین این نغمه‌ها خطاب به عروسک نیز خوانده می‌شوند که قرار است باران را از چنگال اپوش (دیو خشک‌سالی) نجات داده، بر زمین جاری سازد. در واقع نوعی تحریک و تهییج فرشتهٔ باران است تا باران بر زمین باریده شود و نوعی نیایش همراه با خواهش و التماس جهت دفع و رفع خشک‌سالی است.

تالو تالو من تالو

شالا (انشاءالله) بیاره بارون، یا (وقت گل شفتالو)

تالوی ما عمل داره

بزو سیاه جَمَل (دوقلو) داره

این ترانه که در مراسم دهستان دشت خاک خوانده می‌شود، خطاب به تالو (خدای باران) است. در مصراع دوم و سوم شاهد نوعی اطمینان قلبی هستیم که گروه تالو به خود و دیگران تلقین می‌کنند که باران حتماً خواهد بارید و تالو به وعدهٔ خود عمل می‌کند. در مصراع آخر نوعی نماد دیده می‌شود (بُز) که نشانه باروری، زندگی و در نزد مردم روستا نشانه فراوانی است که آن‌هم دوقلوزایی (جَمَل) بُزها و گوسفندان است. در نزد مردم روستا سالی خوب و بابرکت خواهد بود که در آن باران فراوان بیارد که به تبع آن دشت سرسبز، شیر گوسفندان و بزها زیاد و گوسفندان و بزهای حامله، دوقلو خواهند زایید.

۲-۵. بررسی نمادهای اساطیری در مراسم تالوگردانی دهستان دشت خاک

در اساطیر همیشه در برابر نمادهای خجسته و نیک نمادهای پلید قد برافراشته‌اند و باهم در جنگ و تضاد هستند. در واقع این نمادهای متضاد در عین دوگانگی یکی‌اند مانند سکه‌ای دورویه، که این یکی شدن در عین تضاد و ناهمگونی جهان را می‌سازد. برخی از نمادهای باران‌خواهیدشتخاک به شرح زیر است:

۲-۵-۱. هدیه

گرفتن هدیه در واقع نماد هدیهٔ انسان اساطیری به درگاه خدایان است. از آنجاکه در این دهستان هدیه‌ها محدود به گندم و آرد است. این خود نماد برکت و آرزوی فراوانی

است. «گندم و فرآورده‌های مرتبط با گندم، تنها خوراک برای انسان نیست، نماد برکت هم هست» (ماسه، ۱۳۸۷: ۳۵۹).

۲-۵-۲. علم

در مراسم باران‌خواهی از علم بهره می‌گرفتند. «نخستین علم‌ها از چوب خشک یا صنوبر بلند بوده در برخی اساطیر درخت به‌عنوان جایگاه خداوند و گاه به‌صورت خود خداست؛ همچنین نماد کیهان و حیات جاودان است، چون بریدن درخت به معنای نابودی آن نیست و از جای قطع آن جوانه می‌روید» (ستاری، ۱۳۸۷: ۴۸). در واقع حضور علم به‌جای تالو و مترسک، نشان‌دهنده بلوغ فکری و معنوی مردم از دیدگاه مذهبی است؛ به‌عبارت دیگر علم نشان‌دهنده حضور خداوند به‌عنوان قدرت مطلق است.

۲-۶. سیر تحول و تطور مراسم باران‌خواهی در دشت خاک زرنند

در بررسی افکار و ارزش‌های فرهنگی انسان از گذشته تاکنون با سه مرحله فکری مواجه می‌شویم که انسان با توجه به موقعیت زمانی خویش در یکی از این سه مرحله قرار می‌گیرد: دوره اساطیری قدیمی‌ترین و دیرپایندترین مرحله است. «روندی که از اسطوره آغاز گرفته است با گذشتن از فلسفه به دانش می‌رسد» (کزازی، ۱۳۷۶: ۸). دوره اساطیر را می‌توان دوره درونگرایی بشر نامید، که سیر آن از برون به درون می‌باشد. مرحله دوم (فلسفه) در واقع پیوند زنده اعتقادات بدوی به اعتقادات پیشرفته کنونی است و حرکت تدریجی بینش انسان از درون به برون را نشان می‌دهد. مرحله سوم (دانش) عصر پیشرفت علم و دانش و رنگ باختن اساطیر است که انسان با پیشی برون‌گرا به شناخت پدیده‌ها می‌رود و با علم و دانش به پژوهش می‌پردازد. انسان اساطیری هر آنچه را که در پیرامون خود دیده است به‌صورت درونی و ذهنی از آنها خدایانی مینوی و آسمانی ساخته و سعی کرده است، تا با اوراد جادویی به آن‌سوی این پدیده‌ها پی ببرد و بر آن‌ها چیره گردد.

۲-۷. سیر تکاملی مراسم باران‌خواهی

سیر تکاملی مراسم باران‌خواهی از سه زاویه قابل بررسی است:

۲-۷-۱. انجام مراسم

انجام مراسم تحت تأثیر عقاید بدوی به‌ارث رسیده، انسان اساطیری پدیده‌های طبیعت را دارای روح و قدرت ویژه می‌پنداشته‌است. او خود را با طبیعت و طبیعت را در خود می‌دیده‌است و به علت کمبود امکانات و عدم پیشرفت علم و دانش، سعی داشته مشکلات و موانع خود را با متوسل شدن به طبیعت و خدایانی که از آنها در ذهن می‌ساخته‌است، حل کند؛ در نتیجه به این پدیده‌ها به‌عنوان عناصر ذی‌روح می‌نگریسته و سعی داشته با مراسم

متنوع دعا، قربانی و هدایا آنها را از خودراضی نگاه داشته، قدمی در حل مشکلات خویش بردارد.

کاملاً طبیعی است انسان بدوی که در پایین‌ترین سطح دانش و فناوری قرار دارد در مواجهه با نیروهای طبیعت، چاره‌ای جز تلاش برای راضی نگاه‌داشتن آنان نمی‌بیند؛ بنابراین باعرضه هدایا و قربانی می‌کوشد تا خواسته‌های خویش را نیز از آنان طلب کند. (پیاده کوهسار، ۱۳۸۹: ۲۸)

وجود مترسک به‌عنوان خدای باران، خواندن ترانه خطاب به او، دریافت هدایا و درخواست باران از او، همه نشان‌دهنده تأثیر عقاید بدوی و اولیه به‌ارث‌رسیده در مراسم تالوگردانی دهستان دشت خاک است.

۲-۷-۲. دوره بینابین

در این دوره نوعی عقلانیت در امتزاج اساطیر و مذهب می‌توان دید؛ به‌عبارت‌دیگر افزایش سطح عقلانیت مردم و پیشرفت امکانات زندگی خصوصاً علم و دانش، این دوره را با شرایط خاص خود به وجود آورده‌است. این دوره به‌منزله پلی است که اعتقادات اولیه را به اعتقادات الهی پیوند می‌زند. سیر تکاملی مراسم تالوگردانی دهستان با توجه به خصوصیات این دوره به شرح زیر است.

۲-۷-۲-۱. زنگوله تالو که قبلاً به دست عروسک بسته می‌شد (که نوعی نماد جهت آگاهی بخشی به مردم در مورد انجام مراسم و مزده جهت درخواست باران از تالو محسوب می‌شود)، در این دوره به بالای سر تالو منتقل می‌شود. این تغییر موضع نوعی عقلانیت را به نمایش می‌گذارد. به این صورت که مردم کم‌کم متوجه شده‌اند خدای باران قادر به جاری کردن باران نیست؛ به‌عبارت‌دیگر ضمن درخواست باران از تالو، ذهن مردم متوجه قدرتی برتر و والاتر گردیده‌است؛ نوعی قدرت جاودانه که مافوق قدرت خدای باران است. در این دوره نوعی دوگانگی در عقاید و افکار مردم می‌توان دید.

۲-۷-۲-۲. ترانه تالو. ترانه «تالو تالو من تالو / وقت گل شفتالو» به‌صورت «تالو تالو من تالو / ایشالله بباره بارون» تغییر پیدا کرده‌است. این لفظ (ایشالله) نشان‌دهنده رسوخ مذهب متعالی به اندیشه مردم است.

۲-۷-۳. دوران تکامل اعتقادی

در این دوره پیشرفت علم و دانش و تأثیر آن بر زندگی مردم دید آنها را نسبت به طبیعت و عناصر آن به کلی عوض نموده، متوجه خداوند می‌سازد. «رشد عقلانیت در انسان موجب تحوّل و ترقی مذهب در جوامع شده‌است» (جوانمرد، ۱۳۸۱: ۴۴). مراسم

تالوگردانی دهستان در این دوره کاملاً متحول گردیده و صورت اولیه آن منسوخ می‌شود. در این دوره تغییرات به شرح زیر است:

۲-۷-۳-۱. حذف مترسک و جایگزینی علم. در این دوره مترسک حذف و علم جای گزین آن می‌شود. علم را در مرحله‌ی اول به دشت و صحرا برده، سپس به درب خانه‌ها می‌برند. در این مراسم برخلاف روال قبل، علاوه بر آرد و گندم از مردم گوشت، پول و سایر نذورات دریافت می‌گردد و همه هدایا صرف پختن آش و حلیم نذری در مساجد و تکایا می‌گردد. حذف مترسک بیانگر عدم توجه انسان عصر پیشرفت به طبیعت و عناصر آن به‌عنوان خدایان و توجه به مذهب و خدای یگانه است که این تغییر دیدگاه نشانه بلوغ فکری و مذهبی مردم است.

۲-۷-۳-۲. حذف زنگوله و جایگزینی طبل. این عمل همان نقش آگاهی بخشی را به مردم، بازی می‌کند؛ به عبارت دیگر طبل نمود مذهبی زنگوله است که در سایر مراسم آیینی همچون تعزیه مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۲-۷-۳-۳. حذف ترانه تالو و جایگزینی اذکاری چون صلوات. ارتباط کلامی که در هنگام مراجعه به درب منزل مردم به خواندن ترانه تالو می‌شد، اما در این مراسم ارتباط کلامی گسترش پیدا کرده، به صورت گفتگو نمود پیدا می‌کند.

۲-۷-۳-۴. علم گردانی و نماز باران. در این دوره مراسم پخت نان، گذاشتن مهره در میان نان‌ها، تشخیص شخص گنه‌کار و تنبیه او کاملاً منسوخ شده، علم گردانی و نماز باران جایگزین می‌گردد. در مراسم علم گردانی نوعی کرامت انسانی برجسته می‌شود؛ زیرا در مراسم تالو و پخت نان اگرچه شناسایی شخص گنه‌کار و تنبیه او جنبه نمایشی داشته‌است، اما نوعی نگرش منفی در افکار عمومی نسبت به شخص منتخب ایجاد می‌کرد که در مراسم علم گردانی این نگرش از بین رفته و در صورت نباریدن باران همه به صورت مساوی در نماز باران از گناهان خود توبه نموده و به درگاه خداوند التماس می‌کنند.

رسم باران خواهی به شیوه تالوگردانی تحت تأثیر مذهب و اسلام به شکلی جدید در این دهستان ظهور پیدا کرده‌است، به این صورت که رسم پختن نان و مهره به کلی منسوخ گردیده‌است. افراد باوجود خشک‌سالی به وسیله علم و طبل به درب خانه‌ها مراجعه کرده، نذورات را که شامل پول، گندم و آرد است جمع‌آوری نموده، درنهایت با پختن حلیم یا آش و تقسیم بین اهالی و نیازمندان مراسم پایان می‌پذیرد.

در صورت نباریدن باران با توجه به نذورات انجام شده، مردم همراه با روحانی دهستان به خارج از ده رفته، نماز باران می‌خوانند که خواندن نماز باران در کشور به صورت مراسم

مذهبی، ساری و جاری است. لازم به ذکر است روایات بسیاری در مورد دعا یا نماز باران توسط حضرت رسول اکرم وارد شده است که گاه به صورت نماز خواندن و گاه به صورت دعا بوده است.

این هشام آورده است که مردم مدینه با قحطی مواجه شدند. به نزد پیامبر آمده، شکایت کردند. حضرت با دعا طلب باران کرد. چیزی نگذشت که باران باریدن گرفت. در جای دیگری نقل شده است که پیامبر برای طلب باران به مصلی رفت، روبه‌قبله کرد، ایستاد و عبای خود را برگرداند و دو رکعت نماز بجای آورد. (اسماعیل بخاری، ۱۳۸۷: ۱۵)

۲-۸. تأثیر اسلام بر مراسم تالوگردانی دهستان دشت خاک

با ورود دین مبین اسلام، باورهای ایرانیان نیز سمت‌وسویی تازه پیدا کرد و مردم به این حقیقت پی بردند که تمام هستی در ید قدرت خداوند یگانه است. باران نیز به عنوان یکی از مظاهر طبیعت، در قرآن با تعاریف زیر ذکر شده است: عاملی است که یک‌سوی آن شکر است که از سوی عبد اظهار می‌شود و سوی دیگر آن ازدیاد نعمت که از جانب خداوند انجام می‌پذیرد: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون.» (بقره/۱۵۲) هم‌چنین حضرت خداوند در سوره انفال آثار و برکات باران را برمی‌شمارد: «وَ يَنْزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ كُمْ بِهِ وَ يُدْهَبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَ لِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَ يَثْبُتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (انفال / ۱۱).

الف. خاصیت پاک‌سازی و زداینده‌گی.

ب. خاصیت وسوسه‌زدایی و شیطان‌زدایی. نبود باران باعث کمبود آب، تسلط پلیدان بر منابع آبی، گسسته شدن رشته مودت و تجاوز به حقوق دیگران می‌شود.

ج. باران عامل مؤثر در برقراری پیوند قلب‌هاست.

د. میزان اعتماد به نفس و همسویی با طبیعت افزایش می‌دهد و انسان را در بهره‌گیری از منابع طبیعت و برداشتن موانع ترغیب می‌کند. وجود چنین تعاریفی ناب به انسان می‌فهماند برای بهره‌مندی از این برکت الهی باید فقط به او متوسل شد و از پناه بردن به قدرت کاذب خیالی پرهیز کرد.

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به این که خشک‌سالی و کم‌بارانی در اکثر مناطق ایران حاکم بوده است و مردم در تغییر شرایط موفقیت‌چندانی نداشتند، نمایش‌های آیینی باران‌خواهی پا به عرصه‌های

- اجتماعی گذاشته، نوعی تسکین روحی و استحکام اجتماعی را در جامعه حاکم ساخت که با سیری در مراسم باران‌خواهی نتایج زیر حاصل می‌گردد:
- خاستگاه رسوم باران‌خواهی و نمایش آیینی آن، مناطق کم‌باران و خشک بوده است.
 - تمام رسوم باران‌خواهیدر ظاهر متفاوت اما در باطن یک هدف و حقیقت را دنبال می‌کنند که همانا نزول باران است.
 - انسان اساطیری طبیعت را دارای روح پنداشته، از آنها در ذهن خود خدایانی ساخته است که جهت جلب رضایت آنها به مراسم آیینی همچون باران‌خواهی متوسل می‌شد.
 - وجود نمادهای اساطیری فراوان در این مراسم نشانه غنای فرهنگی این رسوم است، از قبیل فرشته باران، دیو خشک‌سالی، فرشته باد و...
 - علت منسوخ‌شدن رسوم اساطیری، حرکت انسان از مرحله اساطیری به مرحله دانش است.
 - تغییر و تحولات اساسی در رسوم یا منسوخ شدن آنها از دیدگاه مذهبی، نشانه بلوغ فکری و رشد معنوی مردم است.
 - ظهور اسلام سمت و سویی خاص به پندارهای مردم داده است.
- مراسم باران‌خواهی دهستان دشت‌خاک با تفاوت‌های قابل توجه نسبت به مراسم مشابه و سیر تکاملی منحصر به فرد و خاص است. اهم تغییرات در مراسم تالوگردانی دهستان دشت خاک عبارت‌اند از: تبدیل چندخدایی (که از ویژگی‌های اساطیر است) به خدایی واحد ولا مکان؛ ظهور من تاریخی در مراسم اسطوره‌ای باران‌خواهی که وجود علم بیانگر شخصیت تاریخی علمدار کربلاست که در اساطیر این «من تاریخی» وجود ندارد؛ رجعت به درون و خودسازی که در اساطیر طی مراحل بدون توجه به درون است.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. قرآن کریم

۲. آقاعباسی، یدالله. (۱۳۸۹). **دانشنامه نمایش ایرانی**. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
۳. اسدی توسی، علی بن احمد. (۱۳۵۴). **گوشاسب‌نامه**. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: کتابخانه طهوری.
۴. اسماعیل بخاری، محمد. (۱۳۸۷). **صحیح بخاری**. ترجمه عبدالعلی نور احراری. تربت‌جام: نشر شیخ‌الاسلام احمد جام.

۱۳۰ / سیر تطوّر مراسم باران‌خواهی در...

۵. باستانی پاریزی، محمدابراهیم. (۱۳۶۳). **خاتون هفت قلعه**. تهران: نشر علم.
 ۶. برومند سعید، جواد. (۱۳۷۷). **نوروز جمشید**. تهران: توس.
 ۷. بهار، مهرداد. (۱۳۷۷). **اسطوره‌ها، راز و رمزهای کویر**. تهران: نشر چشمه.
 ۹. جاهوا، گوستاو. (۱۳۷۱). **روانشناسی خرافات**. ترجمه محمدتقی براهنی. تهران: البرز.
 ۱۰. خلعتبری لیماکی، مصطفی. (۱۳۸۷). **آب، آیین‌ها و باورهای مربوط به آن در فرهنگ عامه**. تهران: صداوسیما جمهوری اسلامی مرکز تحقیقات.
 ۱۱. سالاری، زهرا. (۱۳۹۳). **فرهنگ واژگان و اصطلاحات عامیانه عشایر شهرستان شهر بابک**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد انار.
 ۱۲. ستّاری، جلال. (۱۳۸۷). **اسطوره و رمز**. تهران: سروش.
 ۱۳. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). **شاهنامه** (نامه باستان). ویرایش و گزارش: جلال‌الدین کزازی. تهران: سمت.
 ۱۴. _____ (۱۳۷۳). **شاهنامه**. به کوشش سعید حمیدیان. تهران، نشر قطره.
 ۱۵. فرهادی، مرتضی. (۱۳۷۸). **موزه‌های بازیافته**. کرمان: نشر مرکز کرمان‌شناسی.
 ۱۶. کزازی، میر جلال‌الدین. (۱۲۷۶). **رؤیا، حماسه، اسطوره**. تهران: نشر مرکز.
 ۱۷. ماسه، هنری. (۱۳۸۷). **معتقدات و آداب ایرانی**. ترجمه مهدی روشنی ضمیر. تهران: انتشارات شفیع.
 ۱۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۱). **بحارالانوار**. تهران: امیرکبیر.
 ۱۹. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۳). **مثنوی معنوی**. به تصحیح رینولد الین نیکلسن. تهران: آفرینه.
 ۲۰. میرنیا، سیدعلی. (۱۳۸۱). **فرهنگ مردم خراسان**. مشهد: سخن گستر.
 ۲۱. میرشکرایبی، محمد. (۱۳۸۱). **کوسه، گشنیز و عروسک‌های باران، سروش پیرمغان**. تهران: ثریا.
 ۲۲. _____ (۱۳۸۰). **انسان و آب در ایران**. تهران: نشر مؤسسه گنجینه ملی آب ایران.
 ۲۳. هاشمی، واریا. (۱۳۸۵). **بوکه باران**. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.
 ۲۴. یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). **فرهنگ اساطیر**. تهران: فرهنگ معاصر.
- ب. مقاله‌ها**
۲۵. آقاعباسی، یدالله. (۱۳۸۶). «باران‌خواهی». **مجله مطالعات ایرانی**. کرمان. س ۶، شماره ۱۲؛ صص ۱-۲۰.

مجله مطالعات ایرانی / ۱۳۱

۲۶. بهروزی نیا، زهره. (۱۳۹۴). «بررسی ردپای جان‌بخشی آناهیتا بر عروسک‌های آیین باران خواهی». فصلنامه تناثر. شماره ۶۱، صص ۱۲-۲۵.
۲۷. پیاده کوهسار، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). «آیین‌های باران‌خواهی در منطقه کاپوش شهرستان شاهرود». نامه انسان‌شناسی. سال هشتم، ش ۱۲، صص ۳۱-۵۳.
۳۸. حاتمی، حسن. (۱۳۷۱). «دعای باران در کازرون». ماهنامه کلک. شماره ۲۹، صص ۱۹۷-۲۰۲.
۳۹. خلعتبری، غلامرضا. (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی اژدهاکشی و باران‌خواهی در ادبیات کهن ایران و هند». مجله مطالعات ایرانی. سال ششم، شماره ۲۴، صص ۱۱۳-۱۲۹.
۴۰. جوانمرد، کمال. (۱۳۸۱). «چشم‌اندازی به نظریه مردم‌شناختی دینی تایلور». فصلنامه علوم اجتماعی. دانشگاه آزاد آشتیان. شماره ۳، صص ۲۸-۵۲.
۴۱. عاشوریو، صادق. (۱۳۸۷). «نگاهی به مراسم باران‌خواهی چمچه‌خاتون». فصلنامه تخصصی تناثر. ش ۴۲، صص ۳۱-۴۸.
۴۲. نعمت طاوسی، مریم. (۱۳۹۱). «رمزگشایی پاره‌های آیین‌های باران‌خواهی ایران». مجله مطالعات ایرانی. سال یازدهم. شماره ۲۱. بهار، صص ۲۷۱-۲۸۵.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

بررسی و تحلیل متون منسوب به جاماسب*

دکتر شاهرخ راعی^۱

چکیده

دو اثر جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی در برگزیده پیش‌گویی‌های منسوب به جاماسب هستند. این دو متن همراه با متن زندبهن‌یسن اصلی‌ترین منابع موجود در زمینه فرجام‌شناسی زرتشتی را تشکیل می‌دهند. متون جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی دارای بخش‌های مختلفی به فارسی میانه، پازند و فارسی بوده و در طول تاریخ دستخوش تغییر و تحولات زیادی شده‌اند. در این مقاله پس از بررسی ساختار کلی و محتوای بخش‌های گوناگون این دو متن، تحلیل‌هایی در راستای شناخت دقیق‌تر و روشن کردن سیر تحولات تاریخی و چگونگی گسترش این متون ارائه خواهد شد. تأثیر آمدن اعراب بر تکوین و شکل‌گیری برخی مطالب موجود در جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی، مقایسه برخی مطالب این دو متن با دیگر متن آخرت‌شناسانه فارسی میانه یعنی زندبهن‌یسن و بررسی برخی مطالب اساطیری و رویدادهای تاریخی موجود در این متون و همچنین احتمال وجود نوعی وزن در جاماسب‌نامه از دیگر مواردی است که در این مقاله به آنها پرداخته خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: فرجام‌شناسی زرتشتی، متون پهلوی، متون رستاخیزی، جاماسب‌نامه، یادگار جاماسبی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۴/۲۳

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۲۲

sraei@uni-goettingen.de

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار پژوهشی دانشگاه جورج آگوست گوتینگن آلمان

۱. مقدمه

جاماسب‌نامه به صورتی که امروزه به دست ما رسیده است متن کوتاهی به خط و زبان پهلوی است. یادگار جاماسبی به احتمال زیاد صورت گسترده‌تر متن جاماسب‌نامه و حاصل تکوین و گسترش این متن در دوره‌های بعدی است و بخش‌هایی از آن به صورت پازند و بخش‌هایی نیز به فارسی به دست ما رسیده‌اند. با توجه به اینکه این دو متن از نظر محتوا مشابه و در واقع در دنباله یکدیگر هستند، معمولاً مجموعه آن دو با هم بررسی می‌شوند. متن پهلوی جاماسب‌نامه گسترده‌تر از متن موجود امروزی بوده است. متأسفانه بخش عمده‌ای از متن پهلوی از بین رفته و آنچه به دست ما رسیده است متن نسبتاً کوتاهی است. متون پازند و نیز فارسی که در یادگار جاماسبی آمده‌اند اگر چه از نظر محتوا بر اساس متن پهلوی شکل گرفته‌اند اما با این حال به مراتب گسترده‌تر از متن پهلوی هستند و در این متون مطالب بسیار زیادی را می‌توان یافت که در متن پهلوی موجود نیست. به نظر می‌رسد که نویسندگان و نسخه‌نویسان تنها به نوشتن این متن به صورت‌های گوناگون اقدام نکرده‌اند، بلکه طی روند نسخه‌نویسی مطالبی را نیز به متن افزوده‌اند. به طوری که خواهیم دید، مطالب افزوده‌شده، متأثر از سایر متون پهلوی به‌ویژه بندهش و نیز متأثر از سنت شفاهی و مطالب روز بوده است. به طوری که شرح آن خواهد آمد روند دگرگونی‌های این متن تا دوره اسلامی نیز دوام یافته و در برخی نسخه‌ها، مطالبی را می‌توان مشاهده کرد که متأخرند و تحت تأثیر فرهنگ اسلامی نوشته شده‌اند.

۱-۱. بیان مسئله

مقایسه دقیق محتوای بخش‌های مختلف پهلوی، پازند و فارسی متون جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی به منظور روشن کردن روند گسترش و تکوین این متون و بازیابی بخش‌های کهن‌تر و اصیل‌تر از اهداف اصلی این مقاله است. در این راستا به شناخت و تحلیل ماهیت ظاهری این متون از جمله وجود و یا عدم وجود نظم و همچنین به بررسی محتوای آنها به عنوان متونی که بر پایه پیش‌گویی بوده و نقش و جایگاهی در ادبیات آخرت‌شناسانه دارند، پرداخته خواهد شد.

مقایسه این متن با مهم‌ترین متن فارسی میانه مربوط به آخرت، یعنی زندبهن یسن و نیز تحلیل جنبه‌هایی از تاریخ اساطیری در این متن نیز از دیگر اهداف این مقاله است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

یکی از قدیمی‌ترین و بهترین ویرایش‌های این متون را جیوانجی جمشیدجی مُدی ارائه کرده است. وی در ویرایش خود این دو متن را بر روی هم با عنوان جاماسبی نام گذاری کرده است (Modi, 1903). مری بویس نیز جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی را از همدیگر

تفکیک نکرده، حتی مجموعه آنها را یک متن تلقی می‌کند (Boyce, 1989: 126-127). در عین حال برخی از دیگر محققین، متن پهلوی‌ای را که به دست ما رسیده، جاماسب‌نامه و بخش‌های پازند و فارسی را یادگار جاماسبی می‌خوانند (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۷۲ تا ۱۷۶ و Tavadia, 1956: 124-126). در مقاله پیش رو نیز این متون به همین شیوه اخیر نام‌گذاری شده‌اند.

مسینا نیز ویرایشی از متن جاماسب‌نامه به زبان ایتالیایی ارائه کرده و تحلیل‌هایی را بر برخی از بخش‌های آن ارائه کرده است (Messina, 1939). وی کوشیده است براساس نسخه پازند و فارسی، بخش فارسی میانه را نیز بازسازی کند.

در بررسی نوع نوشتار و وجود یا عدم وجود نوعی وزن در اصل فارسی میانه این متون هنینگ (Henning) و بیش از او بنونیست (Benveniste) نظرات و تحلیل‌هایی را ارائه کرده‌اند. همچنین در بررسی محتوای این متون و تحلیل برخی رویدادهای تاریخی اساطیری موجود در متن نیز بنونیست، اولسون (Olsson) و نیز سگلدی (Czeglédy) تحلیل‌ها و مطالبی را ارائه کرده‌اند که به آنها به تفصیل پرداخته خواهد شد. در مقایسه متون منسوب به جاماسب با دیگر متن آخرت‌شناسانه، یعنی زندبهن‌یسن، اولسون نیز پدیده دوره‌های زمان در زندبهن‌یسن را مورد توجه قرار داده و به تحلیل و جستجوی ساختاری مشابه در جاماسب‌نامه پرداخته است.

نسخ خطی این دو متن همگی متأخر بوده و در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ نگاشته شده‌اند. از جمله نسخه‌های خطی شناخته شده این متون، نسخه MV1 کتابت شده در ۱۶۶۸ تا ۱۷۳۵ میلادی، نسخه DE نوشته شده در حدود ۱۸۶۱، نسخه بدون تاریخ DP و نسخه‌های دیگری چون MU2 و MU3 تحریر یافته در ۱۷۷۴ و نسخه MU4 و نیز نسخه‌های پازند RJ و DE هستند. قدیمی‌ترین نسخه فارسی نیز در روایات داراب‌هرمز دیار که در سال ۱۶۷۹ نسخه برداری شده، آمده است (ن.ک: تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۷۶ و Tavadia, 1956: 124-126).

شاید بتوان گفت که در میان متون پهلوی، کمتر متنی است که تا بدین حد مورد تحریف و دستبرد و دگرگونی واقع شده باشد و در واقع وجود نسخه‌های گوناگون این متن به صورت‌های پهلوی، پازند و فارسی هم به دلیل رواج زیاد این متن و نسخه‌نگاری‌ها و ترجمه‌های متعدد آن در طول تاریخ بوده است. متون منسوب به جاماسب نزد پارسیان هند از محبوبیت خاصی برخوردار هستند و گویا نسخه‌های خطی بسیاری که هنوز بررسی، ترجمه و تدوین نشده‌اند، نزد آنان وجود دارد.^۱

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

شناخت دقیق متون کهن ایرانی به عنوان منابع اصلی تاریخ فرهنگ، اهمیت ویژه‌ای دارد. دو متن جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی از معدود متونی هستند که در کنار زندبهن‌یسن به موضوع آخرت می‌پردازند؛ از این رو شناخت و بررسی دقیق محتوای این دو متن از اهمیت ویژه‌ای از جمله در شناخت باورهای مربوط به آخرت برخوردار است. با توجه به اینکه این دو متن در طول تاریخ تکوین یافته و تحولاتی را از سر گذرانده‌اند، تحلیل و بررسی لایه‌های گوناگون آنها و سیر تحولاتی که در طول تاریخ داشته‌اند، به‌ویژه بررسی دقیق ویژگی‌های متنی و تحولات پدیده‌های تاریخی اساطیری موجود در آنها اهمیت خاصی داشته، این مقاله به تفصیل به چند مورد از این پدیده‌ها خواهد پرداخت.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. درباره جاماسب

جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی متونی هستند که نامشان را از جاماسب هوو (*Hvōva*) گرفته و به او منسوب هستند. با توجه به اهمیت شخصیت جاماسب در تاریخ دین زرتشتی و محبوبیت او نزد پیروان این دین، در مجموع ما آگاهی‌های خوبی در مورد او در دست داریم. جاماسب هوو همسر سومین دختر زرتشت، پوروچیست و متعلق به خاندان هوو یعنی همان خاندان همسر زرتشت است. از جاماسب در گاهان نیز نام برده شده است.^۲ فروهر او در فروردین‌یشت ستوده می‌شود^۳ و در اوستای متأخر نیز در مواردی از او نام برده شده است.^۴ در فرورانه یسنای ۱۲ بند ۷ فردی که تازه به کیش زرتشت درآمده است در اعترافش به دین باید به پیروی از اندیشه زرتشت و پذیرش آن توسط جاماسب اعتراف کند.

اهمیت جاماسب در سنت زرتشتی به حدی بوده است که بنا بر کتاب هشتم دینکرد بخش‌هایی از دامداد نسک که نوزدهمین نسک از ۲۱ نسک اوستا بوده است به زندگی جاماسب و برادرش فروشتر اختصاص داشته است.^۵ ما همچنین از دینکرد می‌دانیم که او همراه با برادرش فروشتر و نیز زریر و سپندداد (اسفندیار) از اولین هواداران زرتشت بوده و در ترویج دین نیز نقش مهمی داشته‌اند.^۶ در کتاب نهم دینکرد نیز از جاماسب به عنوان یکی از هواداران زرتشت نام رفته است.^۷ در شایست‌نشایست جاماسب در کنار گشتاسب و زرتشت به هنگام مراسم نثار و قربانی، همراه با ایزدان بخشی از قربانی را به خود اختصاص می‌دهد.^۸ بنابر گزیده‌های زادسپرم جاماسب پس از زرتشت موبدان موبد بوده و ۶۴ سال بعد از وحی دین به زرتشت در گذشته است (راشد محصل، ۱۳۶۶: ۳۶).

اهمیت و نقش جاماسب در باورهای زرتشتی سبب شده تا در بیشتر متون پهلوی از او نام برده شود. در متون پهلوی او یار باوفای زرتشت و خویشاوند نزدیک او و از اولین گروندگان به اوست. وی همچنین وزیر و مشاور آگاه برای گشتاسب، پادشاه مقارن با زرتشت، و از دانش بیکرانه و آگاهی به رموز عالم برخوردار بوده است. از میان ویژگی‌هایی که سنت زرتشتی به جاماسب نسبت می‌دهد دو ویژگی بسیار بارز است:

یکی اینکه این باور وجود دارد که بسیاری از نوشته‌های اولیه مربوط به دین زرتشت توسط جاماسب نوشته شده و بسیاری از دانسته‌های دینی به واسطه او و برادرش فرسوستر نگاشته و انتقال یافته‌اند. دینکرد به این مطلب که جاماسب و برادرش فرسوستر اقدام به نوشتن کتاب‌های دینی کرده بودند و پیام اورمزد به واسطه زرتشت و از زبان آن دو اعلام شده است، اشاره دارد (Madan, 1911: 9)^۹.

در پرسش ۴۳ در دادستان دینی و نیز در وجرکرددینی از او با عنوان دستور یاد می‌شود^{۱۰}. ویژگی مهم دیگر که پدیدآورندگان متون پهلوی به وجود آن در جاماسب معتقدند، قدرت پیش‌گویی رویدادهای آینده تا رستاخیز است (Madan, 1911: 437)^{۱۱}. پیش‌گویی‌های جاماسب تنها محدود به آینده‌های دور و چگونگی داستان آخرت نبوده است، بلکه برای مثال در متن پهلوی یادگار زیران در نبرد که ارجاسب با گشتاسب به دلیل دین آوردن گشتاسب ترتیب می‌دهد (و اشاره‌ای به این نبرد در آبان‌یشت بند ۶۸ نیز شده است) جاماسب نیز شرکت داشته و بنابر این متن او با توانایی خاص خود، سرنوشت نبرد را پیش‌گویی می‌کند^{۱۲}.

درواقع جاماسب دانش گسترده و توان پیش‌گویی را از زرتشت دریافت کرده بود. در یادگار جاماسبی نیز به این مطلب اشاره شده است که جاماسب دانش خود را به خاطر سال‌ها شاگردی زرتشت به دست آورده بود^{۱۳}. در برخی از دیگر متون حکایاتی درباره چگونگی دریافت قدرت پیش‌گویی توسط جاماسب از زرتشت آمده است. در رساله وجرکرددینی از یشت درون که توسط زرتشت صورت گرفته و سپس دریافت گل توسط جاماسب و بدین وسیله دریافت قدرت پیش‌گویی توسط او چنین آمده است:

... *gul pad öy ī dastwar Jāmāsp dād kē az ast ud būd ud bawēd hamāg*
stāragān āgāhēnēd^{۱۴}.

... (زرتشت) گل را به جاماسب دستور داد تا او را از (وقایع) گذشته، حال و آینده همه ستارگان بی‌آگاهاند.

همین حکایت به گونه‌ای دیگر در زراتشت‌نامه تکرار شده‌است. بر اساس آن جاماسب در یشت درون با دریافت بوی از دست زرتشت موفق به دریافت همه دانش‌ها و آگاهی از رویدادهای آینده تا رستاخیز می‌شود:

به جاماسب دادش از آن یشته بوی همه علم‌ها گشت روشن بدوی
بدانست چیزی که باید بُدن و تا رستاخیز آنچه خواهد شدن^{۱۰}

به نظر می‌رسد که در سنت زرتشتی شرح رویدادهای مربوط به آخرت نخست به زرتشت و پس از او به جاماسب منسوب است. در واقع دو متن زندبهن‌یسن و جاماسب‌نامه نیز با توجه به نقش این دو تن شکل گرفته‌اند. شهرت جاماسب در پیشگویی تا به حدی است که او را دانیال ایرانی خوانده‌اند (Modi, 1903: XXXVI). ظاهراً قائل شدن این ویژگی و نقش برای جاماسب محدود به زمان خاصی نبوده و در دوران‌های گوناگون مطالب بسیاری تحت عنوان گفته‌های جاماسب تقدس و اهمیت ویژه‌ای یافته‌اند.

۲-۲. بررسی ساختار کلی و محتوای جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی

۲-۲-۱. متن پهلوی

متن پهلوی که در واقع مادر این مجموعه متون است و سایر بخش‌ها از تفسیر و گسترش بعدی آن حاصل شده‌اند، دربرگیرنده سه فصل اصلی است و هر فصل دربرگیرنده یکی از پرسش‌های گشتاسب و سپس پاسخ جاماسب به آن پرسش است.

فصل اول با پرسش گشتاسب درباره اینکه دین چند سال رواج داشته و پس از آن چه زمانه‌ای می‌رسد، آغاز می‌شود. در پاسخ به این پرسش، جاماسب با اشاره به رواج هزارساله دین، رویدادهایی را که در آخر هزاره اتفاق می‌افتد شرح می‌دهد. در واقع جاماسب به غلبه تازیان اشاره می‌کند، سپس شرحی از پلیدی‌های آخر هزاره و رویدادهای پیش از ظهور می‌آید. نکته مهم در جاماسب‌نامه این است که در این متن تمامی این دشواری‌ها و رویدادهای اجتماعی ناگوار و سختی‌های موجود در اواخر هزاره زرتشت و قبل از آمدن موعود، با آمدن اعراب مرتبط می‌گردد و شرح پلیدی‌ها و نابسامانی‌های پایان هزاره که عمده مطالب این فصل را تشکیل می‌دهد، همگی ناشی از غلبه تازیان قلمداد گردیده‌است. از این نظر این متن کمی با سایر متون متفاوت است.

فصل دوم قسمت بسیار کوتاهی است که به اختصار درباره تعداد دفعات سختی‌ها و دشواری‌ها و تعداد رویدادها و پدیده‌های غریب طبیعی که اتفاق می‌افتند، توضیح می‌دهد.

این فصل در متن فارسی تکرار می‌شود اما در آنجا تفاوت‌هایی دارد. به برخی از این تفاوت‌ها در توصیف فصل چهارم از متن فارسی اشاره شده‌است.

فصل سوم به رستاخیز و تن‌پسین می‌پردازد. این فصل به وضوح و بیش از سایر بخش‌های این متون به بندهش شباهت دارد و می‌توان گفت تقریباً مطالب آن شباهت تام به مطالب فصل ۳۴ بندهش دارد (ن.ک: بهار، ۱۳۶۹: ۱۴۵-۱۴۸ و Pakzad, 2005: 374-388). این دو بخش از این دو کتاب در موارد بسیار زیادی حتی به صورت واژه به واژه با هم تطابق دارند.

پس از پایان فصل سوم قسمت کوچکی تحت عنوان فصل چهارم می‌آید که با مطالب قبلی کمی متفاوت به نظر می‌رسد و به احتمال بسیار زیاد بعداً به متن اضافه شده‌است. این قسمت که ناقص بوده و بسیار کوتاه است، در واقع پرسش و پاسخی میان زرتشت و اورمزد است که در آن زرتشت از سرشت روان پاک در گذشتگان می‌پرسد.

در انتهای متن پهلوی نیز سه قطعه الحاقی آمده‌است. در قطعه اول جاماسب در پاسخ پرسش گشتاسب، به توصیف نشانه‌های آمدن اوشیدر می‌پردازد. این بخش در متن پازند به صورت کامل‌تری ارائه شده‌است. در دو قطعه دیگر که به شدت ناقص است، جاماسب درباره انجام دادن کارهای نیک توصیه‌هایی می‌کند.

۲-۲-۲. متن پازند

متن پازند در ده فصل آمده و از نظر حجم از سایر بخش‌های جاماسب‌نامه گسترده‌تر است. مطالب بخش پازند توصیف مسائل کلی مربوط به جامعه زرتشتی بوده و این مطالب منحصر به ذکر رویدادهای پایان دوران و آمدن موعودها نمی‌شود. در این بخش مطالب مربوط به آخرت در کنار بسیاری از مطالب دیگر آمده‌اند. مطالب آمده در این متن به صورت یک روایت دنباله‌دار و با سادگی و روشنی خاصی ذکر شده‌اند. ترتیب زمانی رویدادها و ذکر پدیده‌ها نیز منطقی‌تر از متن فارسی است.

فصل اول درباره شخص جاماسب، توصیف زمان او، نقش و اهمیت او در سنت زرتشتی و اشاره به دانش بی‌کرانه او است.

در فصل دوم جاماسب به جاودانگی اورمزد و امشاسپندان و آمیختگی خیر و شر و حضور اهریمن و آفریده‌های اهریمنی در خلقت می‌پردازد.

فصل سوم با پرسش گشتاسب در مورد آفریده‌هایی که اورمزد خلق کرده، آغاز می‌شود و در پاسخ به این پرسش، شرحی بر چگونگی آفرینش داده شده‌است. ابتدا چگونگی

آفرینش بهمن از اورمزد، سپس آفرینش سایر امشاسپندان می‌آید و در نهایت آفرینش موجودات و پدیده‌های گیتی شرح داده می‌شود.

در فصل چهارم که فصل بزرگ و گسترده‌ای است، گشتاسب از شاهان اولیه و دین آنها می‌پرسد. در پاسخ به این پرسش از زبان جاماسب، شرح پادشاهی کیومرث، آفرینش انسان، پادشاهی پیشدادیان، فرمانروایی ضحاک، حکایت فریدون و فرزندان او سلم و تور و ایرج و پادشاهی کیانیان تا آمدن کی گشتاسب که در واقع پرسش‌کننده این سئوالات است، می‌آید.

فصل‌های اول تا چهارم همگی به رویدادهای گذشته مربوط هستند. اما در فصل پنجم گشتاسب با توجه به آگاهی از قدرت پیشگویی جاماسب، در ادامه شرح درباره شاهانی که قبل از او بوده‌اند، از او در مورد شاهانی که پس از او خواهند آمد و نیز مدت رواج دین می‌پرسد. در پاسخ به این پرسش، فهرستی از نام پادشاهان ایران از کی گشتاسب تا آمدن اعراب می‌آید. در این میان به غلبه اسکندر و فرمانروایی او نیز اشاره می‌شود. از اعراب نیز در اینجا مانند بخش فارسی با صفت هاشم تخمه یا از نژاد هاشم یاد می‌شود و این متن مدت زمان حکومت آنان را ۱۰۸۲ سال و نه ماه و هفت روز و چهار ساعت می‌داند. البته نسخه DE و RJ در تحریر، اختلاف مختصری دارند؛ به همین دلیل تاوادی این تاریخ را ۳۸۲ سال و نه ماه و هفت روز و چهار ساعت می‌داند (ن.ک: 126: Tavadia, 1956 و 117: Modi, 1903). ذکر چنین تاریخ دقیقی ممکن است که مبتنی بر نوعی محاسبه نجومی بوده‌است که متن اطلاع بیشتری در مورد آن نمی‌دهد.

در فصل ششم، مطالب شباهت بیشتری با مطالب نسخه پهلوی دارد و محتوای آن مشابه آغاز متن پهلوی است. در این فصل گشتاسب با آگاهی و نام‌بردن از اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس در مورد چگونگی هزاره‌های آنها می‌پرسد. در این قسمت به اغلب رویدادهای هزاره اوشیدر و رستاخیز و از جمله زمستان ملکوس، ورجمکرد و حکایت اژدهاک اشاره بسیار مختصری می‌شود. بخش اصلی متن پازند به نظر می‌رسد که با پایان فصل ششم و در واقع با ذکر رویدادهای هزاره سوشیانس و بازگشت دوباره پاکی به گیتی و نابودی اهریمن به پایان می‌رسد. در آخر این فصل هم انجامه‌ای آمده‌است که دلیل بر پایان متن است. بنابراین فصل‌های بعدی اضافات پراکنده و متأخرتری هستند که در ویرایش‌های بعدی به صورت فصل‌هایی در ادامه قسمت اصلی آمده‌اند.

همان‌طور که گفته شد، فصل هفتم احتمالاً بعداً به متن اضافه شده‌است. در پاسخ جاماسب به پرسش گشتاسب، سرنوشت مردمان سرزمین‌هایی که معتقد به دین به نیستند

مانند هندوان، چینیان، اعراب و ترک‌ها، تشریح می‌شود. شاید در دوره‌هایی این پرسش در جامعه زرتشتی مطرح شده و روحانیون زرتشتی در این بخش الحاقی سعی در پاسخگویی به آن داشته‌اند.

بعد از فصل هشتم که فصل الحاقی کوچکی است، در فصل نهم نشانه‌های ظهور و آمدن اوشیدر تشریح می‌شود. پس از آن هم تنها چند سطر دیگر با عنوان فصل دهم می‌آید. جاماسب‌نامه و به‌ویژه بخش پازند، به تاریخ زرتشتی از آغاز تا انجام نگاهی کلی دارد. مشترکات اصلی بخش پازند با متن پهلوی که قدیمی‌تر است، در مطالبی است که به آخرت مربوط هستند. ممکن است سایر مطالبی که امروزه در متن پازند موجود است نیز پیش از این در بخش‌هایی از متن پهلوی که امروزه از دست رفته، موجود بوده‌است. البته شباهت محتوا و الگوی کلی متن پازند یادگار جاماسبی با بندهش این فرض را نیز ایجاد می‌کند که به هنگام نگارش متن پازند، نویسندگان آن متن علاوه بر متن پهلوی موجود از جاماسب‌نامه، مطالب بندهش را نیز مد نظر داشته‌اند؛ به طوری که الگوی کلی متن پازند شباهت زیادی به متن بندهش یافته‌است.

۲-۲-۳. متن فارسی

نسخه‌ای از متن فارسی که مودی در کتاب خود آورده‌است، عیناً در جلد دوم روایات داراب‌هرمز دیار صفحات ۱۰۱ تا ۱۰۹ آمده و در واقع به تاریخ ۱۶۷۹ میلادی استنساخ شده‌است. همانطور که گفته شد این متن در شش فصل و براساس متن پهلوی نگاشته شده و دارای همان الگوی کلی پرسش و پاسخ است. البته مطالب با انشای بسیار متأخر و با شرح و تفصیلاتی آمده‌است که در واقع در متون متأخرتر فارسی، معمول بوده و گفتگوی میان گشتاسب و جاماسب را به شیوه‌ای دوستانه روایت می‌کند.

مطالب فصل اول در نسخه پهلوی وجود ندارد. در این فصل گشتاسب به دلایل دانایی جاماسب و چگونگی کسب آن توسط او می‌پردازد. در اینجا جاماسب به این نکته اشاره دارد که شاگرد زرتشت بوده و دانش او بهره‌ای است که از دانش زرتشت برده‌است. فصل دوم درباره شاهانی است که پس از گشتاسب به تاج و تخت می‌رسند. در اینجا جاماسب شاهان زیادی را نام می‌برد و در پایان به این نکته اشاره دارد که پس از آنها پادشاهی به دست تازیان و ترکان و رومیان می‌افتد.

فصل سوم به آمدن ترکان و اعراب، سپس شرح مفصل رویدادهای پایان هزاره زرتشت می‌پردازد. این فصل بسیار گسترده است و تاحدی شباهت به فصل اول متن پهلوی دارد. عمده مطالب این فصل را شرح تفصیلی پلیدی‌های پایان زمان تشکیل می‌دهد.

در فصل چهارم مانند فصل دوم در نسخه پهلوی، جاماسب در پاسخ گشتاسب به شرح رویدادهای طبیعی و تعداد دفعاتی که این رویدادها رخ می‌دهند می‌پردازد. تفاوتی که نسخه فارسی با نسخه پهلوی دارد، این است که در نسخه فارسی تعداد دفعات گفته شده برای سختی‌ها و نیازها اندکی تغییر کرده و ترتیب آنها نیز کمی متفاوت شده است. این تفاوت‌ها می‌تواند همچنین میزان آزادی عمل و دگرگونی‌هایی را که احتمالاً نسخه‌نویسان نیز در ایجاد آن نقش داشته‌اند نشان دهد.^{۱۶}

مطالب فصل پنجم در متن پهلوی وجود ندارد. در این فصل گشتاسب از شاهانی که پیش از او بوده‌اند پرسش می‌کند. در بین پرسش‌های مطرح شده، این اولین پرسشی است که به زمان گذشته برمی‌گردد و برخلاف سایر پرسش‌ها به پیشگویی آینده مربوط نیست. در پاسخ به این پرسش، جاماسب پادشاهی را از کیومرث تا کی گشتاسب شرح می‌دهد. در آخرین فصل متن فارسی، به آمدن ترک و تازی و رومی و پلیدی‌ها و دشواری‌هایی که پدید می‌آید، اشاره شده، سپس آمدن پشوتن و بهرام ورجاوند و درنهایت آمدن موعودان و از بین رفتن پلیدی‌ها شرح داده شده است.

۲-۳. فتح اعراب و جاماسب‌نامه

به‌طور کلی در جاماسب‌نامه پهلوی، هویت ایرانی در برابر هویت غیر ایرانی قرار می‌گیرد. در این متن، پدیده زوال و دشواری‌هایی که در آخرالزمان وجود دارد و معمولاً در متون مربوط به آخرت بخش گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهند، با ورود اقوام بیگانه و به‌طور خاص اعراب مرتبط می‌شوند. توصیف به هم ریختگی اجتماع و در هم آمیزی ایرانی و غیر ایرانی و از بین رفتن نظام طبقاتی جامعه و آمیزش آزادگان و غیرآزادگان مواردی از پلیدی‌ها و دشواری‌های دوران قبل از ظهور است که همگی این موارد تعبیری مرتبط با استیلای اعراب دارند؛ اگر چه در مواردی از دیگر اقوام بیگانه یعنی ترک و رومی نیز نام رفته است.^{۱۷}

در بخش‌های پازند و فارسی در پاسخ پرسش گشتاسب، نام شاهانی که پس از گشتاسب خواهند آمد، ذکر شده است. در واقع نام این شاهان از خود گشتاسب آغاز شده و با بردن نام شاهان مختلف ادامه یافته، تا درنهایت به فتح اعراب ختم می‌شود.^{۱۸}

نکته مهم در متن پازند و فارسی این است که در این دو متن اشاره به قوت گرفتن عرب و پدیدار شدن هاشم‌تخمه یعنی از نژاد هاشم شده است. در اوستا به نقش و ارتباط خشم و نبرد با مهر در ارتباط با آخرت اشاراتی شده است (Raei, 2010: 19-41). در متون پهلوی نیز برای مثال در زندبهمن‌یسن بارها به خشم و پدیده‌های از نژاد خشم (*xēšm tōhmag*) اشاره

شده است^{۱۹}. به نظر می‌رسد صورت پهلوی واژه *xēšm tōhmag* که معمولاً به عنوان صفتی برای دیوان، دشمنان و ناپاکان به کار می‌رود، توسط نویسندگان نسخه پازند و فارسی یادگار جاماسبی سهواً و یا عمدتاً با اندکی اغماض به صورت هاشم تخمه قرائت شده است. در متن پازند یادگار جاماسبی آمده است که: تازیانی از خاندان هاشم بیایند و به اندک نیرویی ایران شهر را فراز گیرند^{۲۰}.

همین نکته در جاماسب‌نامه فارسی به این صورت آمده است: از ترکان لشکرها آیند و عرب قوت گیرد و دوده هاشم پدیدار آید ...^{۲۱} به احتمال قریب به یقین در این تحریف یا اشتباه در قرائت، نسخه‌نویسان نظر به بنی‌هاشم داشته‌اند.

- از جمله دیگر نکاتی که به نگارش و گسترش بخش‌هایی از جاماسب‌نامه در دوره اسلامی اشاره دارد، برابر دانستن کیومرث و حضرت آدم است: ... اول پادشاهی به کیومرث رسید؛ یعنی آدم بود، او سی سال پادشاهی کرد...^{۲۲}

- نکته دیگر که تحت تأثیر باورهای اسلامی به نسخه فارسی راه یافته است، این است که از ضحاک به عنوان حاکمی عربی یاد شده و او با دجال برابر دانسته شده است^{۲۳}.

- علاوه بر اینها در توضیح دلیل باریدن تگرگ سرخ قبل از ظهور اوشیدر، به خون مردمانی که در آب فرات جاری شده، اشاره گردیده است. به نظر می‌رسد که این امر متأثر از فرهنگ اسلامی بیان شده باشد.

۴-۲. مقایسه جاماسب‌نامه و زندبهن یسن

در زندبهن یسن که در واقع مهم‌ترین متن در باب آخرت‌شناسی ایرانی است، نامی از جاماسب به میان نمی‌آید و دانسته‌های کتاب ربطی به پیشگویی‌های او ندارد. شاید بهتر است بگوییم که اصولاً مطالب زندبهن یسن با سنت پیشگویی ارتباطی ندارد و دانسته‌های آن بر اساس مکاشفه و کشف و شهود زرتشت و توصیف اورمزد از دیده‌های زرتشت و در پاسخ به پرسش‌های او بیان گردیده است.

در هر دو متن، الگوی کلی پرسش و پاسخ وجود دارد. در جاماسب‌نامه گشتاسب پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و جاماسب وزیر دانای او به آنها پاسخ می‌دهد. دانسته‌های جاماسب نیز بر مبنای دانش بی‌کرانه و قدرت پیشگویی اوست. در زندبهن یسن پرسش‌ها را زرتشت مطرح کرده، اورمزد به آنها پاسخ می‌دهد. براساس این متن، زرتشت آبی را از اورمزد دریافت می‌کند و می‌نوشد و با نوشیدن آن آب، به مدت هفت شبانه‌روز صاحب خرد و همه‌آگاهی شده، موفق به دیدن پدیده‌های بسیاری می‌گردد؛ سپس وی برای درک آن پدیده‌ها، پرسش‌های خود را مطرح می‌کند و اورمزد به آنها پاسخ می‌گوید.

حکایت کلی آخرت در این دو متن با هم در تناقض نیست، اما کیفیت، نحوه بیان، تقسیم‌بندی مطالب و تکرار آنها در جاماسب‌نامه به مطالب پراکنده مربوط به آخرت که در دیگر متون پهلوی مانند روایت پهلوی، بندهش، دینکرد و ... آمده، نزدیک‌تر است و رنگ اسلامی دارد.

نکته مهم دیگر در مقایسه زندبهن‌یسن و جاماسب‌نامه به عنوان دو متن اصلی آخرت‌شناسی ایرانی، این است که در جاماسب‌نامه به پدیده مهم تقسیم زمان به دوره‌های گوناگون مرتبط با فلزات متفاوت هیچ اشاره‌ای نشده و به‌طور کلی در این متن مطلبی دال بر قائل‌شدن ساختاری دوره‌ای برای زمان دیده نمی‌شود. اگر چه در طول تاریخ مطالب زیادی به مجموعه متون منسوب به جاماسب اضافه شده‌است، اما با این حال پدیده دوره‌های زمان در این متن جایی نیافته‌است.

تورد اولسون به جهت‌های جغرافیایی مختلفی که بنابر جاماسب‌نامه، دشمنان ایران از آن جهت می‌آیند، اشاره کرده و معتقد است این جهات ساختاری را می‌سازند که در جاماسب‌نامه جانشین ساختار دوره‌ای زمان شده‌است (Olsson, 1983: 36-37). بنابر جاماسب‌نامه در واقع مدعیانی ناشناخته و مبهم از سرزمین خراسان در شرق، دسته‌ای دیگر از سمت جنوب (*kust ī Nēmrōz*) و دسته‌ای دیگر از پدشخوارگر می‌آیند^{۲۴}. با برابردانستن پدشخوارگر با شمال و با در نظر گرفتن این نکته که بنا بر سایر منابع تاریخی، اعراب از جنوب غربی و غرب آمده‌اند، اولسون می‌کوشد ذکر این چهار جهت جغرافیایی را دلیلی بر وجود ساختاری مکانی در این متن قلمداد کند (همان ۳۶-۳۷).

باید گفت با نگاهی دقیق به تمامی متن جاماسب‌نامه، درمی‌یابیم که مطالب مربوط به ورود این مدعیان در جاهای مختلفی از این متن آمده و به صورتی نظام یافته و هدفمند نیست؛ بنابراین بعید به نظر می‌رسد که منظور از ذکر این جهات مطابقت آنها با ساختار خاصی بوده‌باشد. با توجه به وسعت سرزمین ایران و تهدیدهایی که از نواحی مجاور این سرزمین وجود داشته‌است، به نظر می‌رسد که ذکر تهدیدهای موجود از هر ناحیه با هدف خاصی صورت نگرفته‌است و مطابقت این جهات با ساختار جغرافیایی خاصی و مقایسه آن با ساختار تقسیم‌بندی دوره‌ای زمان به گونه‌ای که اولسون توصیه می‌کند، امری غیر ضروری و ناصحیح است.

۲-۵. وزن در جاماسب‌نامه

در مورد ساختار متن جاماسب‌نامه بنویسند معتقد به وجود ساختاری منظوم برای این متن بوده و معتقد است که این متن به صورت شعر هجایی هشت سیلابی نوشته شده‌است

(Benvenist, 1932: 337-379). او صورت منظوم بخش‌هایی از این متن را بازسازی کرده و البته برای نشان دادن صورت شعری این متن، ناگزیر به تغییرات زیادی در متن شده است^{۲۵}؛ در حالی که اوتاس به پیروی از هنینگ با دیدگاهی مبتنی بر وجود نظم ضربی، به تجزیه و تحلیل این متن پرداخته و شباهت‌هایی را میان یادگار زیران و یادگار جاماسبی یافته است. وی معتقد است که در جاماسب‌نامه هر سطر متشکل از چهار هجای تکیه‌دار است که دو هجای تکیه‌دار در بخش اول و دو هجا در بخش دوم هر سطر واقع شده است (Utas, 1975: 399-418).

آنچه که در بررسی جاماسب‌نامه اهمیت دارد و تحلیل وزن در این متن نیز آن را قوت می‌بخشد، این است که متن جاماسب‌نامه متن یک‌دستی نیست و در طول زمان مطالب گوناگونی به آن اضافه و بخش‌هایی از آن حذف شده است؛ از این رو وجود یا عدم وجود نوعی نظم در این متن را نیز همچون بسیاری از دیگر پدیده‌ها نمی‌توان به تمامی متن عمومیت داد. نه تنها بخش‌های پازند و فارسی حاصل گسترش بعدی و متأخرتر متن پهلوی است، بلکه خود متن پهلوی نیز با وجود کوتاهی، دارای قسمت‌های متفاوتی است. به نظر می‌رسد که فصل اول جاماسب‌نامه هسته اصلی متن پهلوی را تشکیل می‌دهد و کهن‌تر از بخش‌های دیگر است. بقیه قسمت‌ها افزوده‌های بعدی است؛ به‌ویژه فصل سوم که با بخش‌هایی از بندهش مطابقت واژه به واژه دارد و احتمالاً توسط نسخه‌نویسان و تحت تأثیر بندهش به متن اضافه شده است؛ بنابراین بخشی از دشواری‌های موجود در توصیف ویژگی‌های شعری متن، چه توصیف آن به صورت شعری هجایی و چه به صورت شعری منظوم به نظم ضربی ناشی از همین یک‌دست‌نبودن متن است، به طوری که یافتن و تحلیل وزن در متن امروزی بسیار دشوار است.

اما نکته‌ای که صرف نظر از نوع وزن و چگونگی تحلیل وزن در جاماسب‌نامه وجود دارد نتیجه‌گیری‌ای است که از وجود نظم در این متن شده است. بنویست با قائل شدن صورت منظوم برای متن جاماسب‌نامه، نظم موجود در آن را به دلیل اقتباس از اوستا دانسته و در نهایت معتقد است که نظم موجود در جاماسب‌نامه و ساختار هشت هجایی - که او معتقد به وجود آن در جاماسب‌نامه است - بازمانده نظم هجایی موجود در بهمن‌یشت اوستایی است. به این ترتیب او جاماسب‌نامه را نسخه پهلوی بخش‌هایی از بهمن‌یشت اوستایی می‌داند که امروزه دیگر موجود نیست. بنا به نظر او زنده‌یمن‌یسن و جاماسب‌نامه هر دو بیانگر بخش‌هایی از این یشت از دست‌رفته هستند و جاماسب‌نامه بخش‌هایی از بهمن‌یشت اوستایی را بازگو می‌کند که در زنده‌یمن‌یسن نیامده است. وی می‌نویسد:

«... به سختی می‌توان پذیرفت که انتخاب ساختار هشت هجایی در جاماسب‌نامه انگیزه‌ای تصادفی داشته باشد. به احتمال زیاد این ساختار در واقع وزن وام‌گرفته از یشت‌ها است که نویسنده جاماسب‌نامه تحت تأثیر بهمن‌یشت اوستایی به کار برده است؛ بنابراین متنی که به دست ما رسیده است، در واقع باید بخشی از متنی باشد که بسیار مورد دخل و تصرف واقع شده و در نهایت به صورت یک متن منظوم فرجام‌شناسی پهلوی با موضوع و وزنی بسیار شبیه به بهمن‌یشت از دست رفته، باقی مانده است» (Benvenist, 1932: 366).

باید توجه داشت که وجود نوعی وزن در متون پهلوی، مشابه با وزنی که به نظر برخی پژوهشگران در یشت‌ها نیز وجود دارد، دلیل قانع‌کننده و کافی بر ارتباط مستقیم آن متن پهلوی با یک متن اوستایی نیست. ضمن اینکه اصولاً وجود ساختار هشت‌هجایی را که بنونیست ذکر می‌کند، نمی‌توان به همه متن جاماسب‌نامه تعمیم داد.^{۲۶}

البته به طوری که شرح آن خواهد آمد، در فصل اول از بخش پهلوی جاماسب‌نامه - همان‌طور که گفته شد- کهن‌تر از سایر فصل‌هاست و به مطالب اساطیری خاصی به اختصار اشاره شده است که نشان از این دارد که مطالب آمده در این بخش‌ها برگرفته از منابع کتبی و شفاهی کهن‌تر بوده و مطالبی هستند که در اوستا نیز پیشینه داشته‌اند، اما این نیز دلیل کافی برای پذیرش اقتباس این متن از یک متن خاص اوستایی نیست؛ به‌ویژه برای نسبت دادن این متن به طور خاص به بهمن‌یشت اوستایی که امروزه در دست نیست و وجود یا عدم وجود آن در گذشته نیز در ابهام است، دلایل کافی وجود ندارد. بنونیست هم که به ارتباط زندبهمن‌یسن و نیز جاماسب‌نامه با بهمن‌یشت اوستایی اعتقاد دارد، شباهت زیادی بین زندبهمن‌یسن و جاماسب‌نامه نیافته و در نهایت معتقد است که جاماسب‌نامه بازمانده بخش‌هایی از بهمن‌یشت است که در زندبهمن‌یسن پهلوی نیامده است (Benvenist, 1932: 366-372).

در فصل اول جاماسب‌نامه که به نظر کهن‌تر از سایر فصل‌ها و محتوای آن مستقل از سایر متون پهلوی به نظر می‌رسد و مطالب آن نیز بر خلاف دیگر بخش‌های این متن، به بند هشت شباهت مستقیمی ندارد، به پدیده‌های اساطیری و رویدادهای تاریخی خاصی اشاره شده است.^{۲۷} این مطالب بسیار به اختصار و فهرست‌وار بیان شده‌اند. اختصار بیش از حد مطالب در این قسمت به احتمال زیاد به دلیل اقتباس متن جاماسب‌نامه از متونی کهن‌تر است و به هنگام اقتباس، از ذکر همه جزئیات رویدادها خودداری شده و رویدادها و پدیده‌ها به صورت فهرست‌وار آمده‌اند. از جمله این موارد بند ۱۶ است که به نبرد مهر و خشم، به اختصار اشاره می‌شود. با توجه به اینکه بر اساس متون فارسی میانه، مهر یکی از

سه ایزدی است که در داوری جهانیان شرکت دارد، طبیعی است که در متون مربوط به رستاخیز ذکری از او بیاید.

در جاماسب‌نامه تنها به نبرد مهر و خشم اشاره‌ای می‌شود و به نظر می‌رسد که نبرد این دو در واقع به صورتی نمادین نبرد اقوام ایرانی با اقوام غیرایرانی یا به عبارت بهتر با ترکان، تازیان و رومیان را تصویر می‌کند.^{۲۸} در زندبهنم‌یسن نیز از مهر یاد شده و به نقش او در رویدادهای رستاخیز اشاره می‌شود.^{۲۹} آنچه که در باره نقش مهر در زندبهنم‌یسن آمده‌است، به مراتب گسترده‌تر از جاماسب‌نامه است.

رویداد دیگری که در اواخر فصل اول جاماسب‌نامه بندهای ۱۸ تا ۲۱ به آن اشاره می‌شود، حکایت مردی از پدشخوارگر است که با مهر دیدار می‌کند. مهر به او رازهای نهانی بسیاری را می‌گوید و به شاه پدشخوارگر پیام می‌فرستد که تو نیز باید چون پدران و نیاکان پادشاهی کنی. شاه پدشخوارگر در پاسخ می‌گوید که او چنان سپاه و ثروتی که نیاکان او در اختیار داشتند در اختیار ندارد. آن مرد در پاسخ می‌گوید که بیا تا آنچه که نیاکان تو داشتند به تو بسپارم و به او گنج افراسیاب را نشان می‌دهد و او آن گنج را به دست می‌آورد. دشمنان یعنی ترک و تازی و رومی گرد هم می‌آیند و می‌خواهند آن گنج را از او بگیرند؛ پس آن مرد با سپاه فراوان به میان ایرانشهر می‌آید و نبرد می‌کند. در این حکایت نامی از شاه پدشخوارگر نمی‌آید اما به خاطر شباهت این حکایت با حکایت نبرد منوچهر و افراسیاب، بنویسند این مطلب را برداشتی و نسخه‌ای از حکایت نبرد منوچهر و افراسیاب می‌داند. وی معتقد است که سنت رستاخیز در این مورد حکایت کهن مربوط به پیکار میان منوچهر و افراسیاب را بیان می‌کند. البته نسخه‌ای از آن را که در دیگر متون پهلوی نیامده‌است. وی می‌نویسد:

... اما جاماسب‌نامه روایت متفاوتی از رویدادها را ارائه می‌کند. در سنت پذیرفته‌شده توسط بسیاری از متون پهلوی، در نتیجه یک معاهده مهر و موم شده، تحت نظارت سپندارمذ است که منوچهر به شهریارش مجدداً دست می‌یابد. در اینجا فرستاده‌ای از طرف اهورامزدا به او پشتگرمی می‌دهد و به واسطه حمایت مثبت خود مقرر می‌دارد تا او اقدام به نبرد کند. (Benvenist, 1932: 369)

این نظر بنویسند بعدها مورد انتقاد مسینا و نیز سگلدی واقع گردید (Messina, 1939: 21-43 & Czeglédy, 1958: 116 n.2). به طور خلاصه انتقاد مسینا و سگلدی بر این اساس است که اصولاً متن جاماسب‌نامه رویدادهای هزاره زرتشت را توصیف می‌کند و پیکار منوچهر و افراسیاب مربوط به هزاره سوم یعنی هزاره قبل از زرتشت است و مطلب آمده در

بندهای ۱۸ تا ۲۱ فصل اول جاماسب‌نامه نمی‌تواند ارتباطی با حکایت منوچهر و افراسیاب داشته باشد.

به نظر می‌رسد که نظر بنویسند در مورد تطابق این دو حکایت درست باشد و آنچه که اجمالاً در جاماسب‌نامه دربارهٔ مردی از پدشخوارگر و شاه پدشخوارگر آمده است، بی‌ارتباط با حکایت منوچهر پادشاه و افراسیاب نباشد. باید توجه داشت که به هنگام ذکر پدیده‌های مربوط به آینده و در ارتباط با آخرت، بسیاری از رویدادهای تاریخی و تاریخ اساطیری به شکلی تازه و در ارتباط با آنچه که در آینده رخ خواهد داد، تکرار می‌شوند و عدم تطابق زمانی این پدیده‌ها با هم نمی‌تواند دلیل بر عدم ارتباط آنها با یکدیگر باشد. در فصل دوم از متن جاماسب‌نامه نیز که فصل کوتاهی است از افراسیاب و منوچهر نام رفته است. برخی از دشواری‌های دوران نیز در زمان آنها روی می‌دهد^{۳۰} و همین امر می‌تواند ارتباط این مطلب را با این شخصیت‌ها روشن‌تر کند. اولسون نیز مجدداً با ستایش نظر بنویسند به مقایسهٔ بخش‌هایی از جاماسب‌نامه و بندهش و به طرد نظر مسینا و سگلدی می‌پردازد. وی می‌نویسد:

این قسمت از متن بخشی از گفتمان آخرالزمانی است و باید با آن برخوردی بر همین اساس داشت. نه اینکه آن را به عنوان روایت دیگری از این افسانه دید؛ بنابراین چنین انتقادی کاملاً گمراه کننده است، زیرا ما در اینجا با مسئله انتقال درست و اصالت تاریخی و یا انسجام منطقی تاریخ افسانه‌ای مواجه نیستیم، بلکه با یک فرآیند آفرینش ادبی سر و کار داریم که در متون آخرالزمانی پدیده‌ای معمول است. (Olsson, 1983: 40)

۳. نتیجه‌گیری

هستهٔ اصلی متون منسوب به جاماسب به زبان فارسی میانه بوده و نسخه‌های پازند و فارسی حاصل گسترش و تدوین‌های بعدی این متن است. در سنت زرتشتی شرح رویدادهای مربوط به آخرت نخست به زرتشت و پس از او به جاماسب نسبت داده شده‌اند. با بررسی سیر تحولات تاریخی این متون می‌توان چنین استنباط کرد که به احتمال قریب به یقین، اصل این متن به پهلوی بوده و در دوره‌های بعدی به منظور ارائهٔ بهتر و فراگیرتر، اقدام به نگاشتن آن به صورت‌های پازند و فارسی کرده‌اند؛ به عبارت دیگر جاماسب‌نامه کهن‌تر و یادگار جاماسبی متأخرتر است.

متون مبتنی بر پیشگویی، جایگاه خاصی در ادبیات مربوط به آخرت دارند. در سنت زرتشتی نیز ویژگی‌های منسوب به جاماسب و تصور موجود از شخصیت او، سبب

شده است تا آن بخش از دیدگاه‌های مربوط به آخرت که مرتبط با سنت پیشگویی هستند، به طور خاص به جاماسب منسوب شوند.

در جاماسب‌نامه برای برخی پدیده‌های کهنی که متعلق به تاریخ اساطیری هستند مانند نبرد مهر و خشم و یا حکایت مربوط به افراسیاب و ... از آنها در بندهای ۱۶ تا ۲۱ از فصل اول این متن یاد شده است تعبیری در ارتباط با آخرت ارائه شده‌اند.

مباحث مربوط به آخرت در جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی در حقیقت به شکل به اصطلاح پیشگویی پس از رخداد (*vaticinum ex eventu*) نوشته شده و فتح اعراب در این متون جایگاه خاصی یافته است. با توجه به اینکه شکل‌گیری، تکوین و گسترش متون مربوط به آخرت معمولاً مقارن و یا اندک زمانی پس از بروز یک رویداد بزرگ اجتماعی صورت می‌گرفته، قرآینی در متن جاماسب‌نامه وجود دارد که بر زمان تکوین این متن در دورانی که خاطره استیلای اعراب و تغییرات به وجود آمده در نظام اجتماعی و دینی بسیار پررنگ بوده است، دلالت دارد و این متن می‌کوشد پایان نیکویی برای این رویدادها پیش‌بینی کند.

یادداشت‌ها

۱. دستور دکتر فیروز کوتوال در سفر به گوتینگن در سال ۲۰۰۳ نسخه مبسوط ترجمه‌نشده‌ای را از جاماسب‌نامه به پازند همراه داشت. امید که آن نسخه و بسیاری از نسخ دیگر در دسترس اهل تحقیق قرار گیرد.
۲. در چند جای گاهان از جمله در در یسنای ۴۶ بند ۱۷ و در یسنای ۵۱ بند ۱۸ و نیز در یسنای ۴۹ بند ۹ از جاماسب نام رفته است.
۳. فروردین‌یشت بند ۱۰۳.
۴. یشت پنجم بند ۶۸، یشت بیست و سه بند ۲، یشت بیست و چهار بند ۳ و ۱۱.
۵. دینکرد کتاب هشتم بندهای فصل ۳۸ بند ۶۸.
۶. دینکرد کتاب پنجم فصل ۲ بند ۳ و کتاب نهم فصل ۲۴ بند ۱۷.
۷. دینکرد کتاب نهم فصل ۲۴ بند ۱۷.
۸. شایست نشاست بند ۱۱.
۹. دینکرد کتاب سوم پرسش ۹.
۱۰. وجر کرددینی بند ۱۹.
۱۱. دینکرد کتاب پنجم فصل ۲ بند ۳.
۱۲. یادگار زریران بندهای ۳۵، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۵۳، ۶۳.

۱۳. یادگار جاماسبی فصل ۱ بند ۲.
۱۴. وجرکرددینی بند ۱۹.
۱۵. زراتشت‌نامه بند ۷۷.
۱۶. برای مثال در متن پهلوی گفته شده است که سختی گران سه بار روی می‌دهد و آن سه بار در زمان ضحاک، افراسیاب تورانی و یک بار هم در هزاره زردشت است. همین پدیده در متن فارسی چهار بار آمده است. در دوره‌های ضحاک، شاپور نرسی، بهرام هماوند و بالاخره نزدیک اوشیدر آخری که قیامت خواهد بود. یا به همین ترتیب تعداد دفعات قحطی و نیاز در متن پهلوی چهار بار یعنی در دوره‌های افراسیاب تورانی، اشکانیان، فیروزیزدگردان و در سر هزاره زردشت خواهد بود. همین رویداد در متن فارسی به گونه‌ای دیگر و در سه دوره افراسیاب ترک، فیروزین اردشیر و هزاره اوشیدر آمده است.
۱۷. جاماسب‌نامه فصل ۱ بندهای ۲ و ۳.
۱۸. یادگار جاماسبی بخش یازند بند ۵ و بخش فارسی فصل ۲ بند ۳.
۱۹. زندبهمن یسن فصل ۱ بند ۱۱، فصل ۳ بند ۲۹، فصل ۴ بندهای ۳ و ۵ و ۲۶، فصل ۶ بندهای ۱ و ۳ و ۶ و ۱۰، فصل ۷ بندهای ۲ و ۱۱ و ۱۸.
۲۰. یادگار جاماسبی متن یازند بند ۵.
۲۱. یادگار جاماسبی متن فارسی فصل ۳ بند ۲.
۲۲. یادگار جاماسبی متن فارسی فصل ۵ بند ۲.
۲۳. یادگار جاماسبی متن فارسی فصل ۵ بند ۶.
۲۴. جاماسب‌نامه فصل ۱ بندهای ۱۰ و ۱۷ و ۱۸.
۲۵. اصولاً وجود نظم هجایی در متون پهلوی نظری است که توسط بنونیست مطرح شده و او کوشیده است این گونه نظم را در برخی از متون پهلوی از جمله یادگار زریران و جاماسب‌نامه پیدا و بازسازی کند. هنینگ بر خلاف بنونیست معتقد است که قالب شعری در متون پهلوی بر اساس تعداد یکسان هجاها نیست و عوامل دیگری در شکل‌دادن نظم در متون پهلوی نقش دارند. او متون پهلوی را منظوم به نظم ضربی می‌داند (Henning, 1942: 52-56 و Henning, 1977: 151-167, 349-356). نظر هنینگ مورد تأیید محققان دیگری همچون بویس، لازار و اوتاس واقع گردیده است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۴: ۶۴). در مورد جاماسب‌نامه نیز بنونیست با تغییراتی در متن سعی در بازسازی نظم هجایی این متن دارد.
۲۶. هنینگ که یشت‌ها را دارای نظم ضربی می‌داند، معتقد است که نظم موجود و مرسوم در بیشتر بخش‌های یشت‌ها را بعدها نویسندگان دوره اشکانی و ساسانی مجدداً در نوشته‌های خود به کار برده‌اند (Henning, 1977: 151-167 & 349-356).
۲۷. به ویژه بندهای ۱۰ و ۱۱ و ۱۶ تا ۲۱.

۲۸. جاماسب‌نامه فصل ۱ بندهای ۱۵ و ۱۶.

۲۹. زندبهنم یسن فصل ۷ بندهای ۲۷ و ۳۶ و بویژه فصل ۷ بند ۳۴.

۳۰. جاماسب‌نامه فصل ۲ بندهای ۲ و ۴.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۴). *شعر در ایران پیش از اسلام*. تهران. بنیاد اندیشه اسلامی.
۲. بهار، مهرداد. (۱۳۶۹). *بندهش*. تهران. توس.
۳. بهرام پژدو، زرتشت. (۱۳۳۸). *زراتشت‌نامه*. تهران. کتابخانه طهوری.
۴. تفضلی، احمد. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران. سخن.
۵. راشد محصل، محمد تقی. (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسپرم*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. _____ (۱۳۷۰). *زندبهنم یسن*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲). *فروردین‌یشت*. تبریز. دانشگاه تبریز.

ب. منابع لاتین

8. Amouzgar, J./Tafazzoli, A. (2000). *Le cinquième livre du Dēnkard*. Paris.
9. Anklesaria, B.T. (ed.) (1956). *Zand-Ākāsīh Iranian or greater Bundahišn*. Bombay.
10. _____ (1957). *Zand ī Vahūman Yasn*. Bombay.
11. _____ (1964). *Vichitakiha i Zatsparam*. Bombay.
12. Antia, E.K. (1909). *Pāzend Texts*. Bombay.
13. Bailey, H.W. (1981). „To the Zamap-Namak I, II” In: *Opera Minora*. ed. Navabi, M. Vol. 1. Shiraz. pp 25–76.
14. Benveniste, E. (1932). „Une apocalypse pehlevi, le Žāmāsp-Nāmak” In: *Revue de l’Histoire des Religions* 106. Paris. pp 337-380.
15. Boyce, M. (1968). „Middle Persian Literatur” In: *Handbuch der Orientalistik*. First part ed. Spuler, B. Leiden/Köln. Pp 31-66.
16. _____ (1984). „On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic” In: *Bulletin of the school of Oriental and African studies* 47. London. pp 57-75.

17. _____ (1989). „**Ayādgār ī Jāmāspīg**“ In: *Encyclopedia Iranica*. Vol. III ed. Yarshater, E. London/New York. pp 126–127.
18. Cereti, G.C. (ed.) (1995). **The Zand ī Wahman Yasn**. Roma.
19. Czeglédy, K. (1958). „**Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature**“ In: *Acta Orientalia Hungarica* 8, pp 21–43.
20. De Menasce, J.P. (1958). **Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkart**. Paris.
21. Gheibi, B. (ed.) (1999). **Ayādgār ī Zarērān**. Bielefeld.
22. Gignoux, Ph. (1994). „**Dēnkard**“ In: *Encyclopedia Iranica*. Vol. VII ed. Yarshater, E. London/New York. pp 284–289.
23. Henning, W.B. (1942). „**The disintegration of the Avestic studies**“ In: *Transaction of the Philological Society*. pp 40-56.
24. _____. (1977). „**A Pahlavi Poem**“ In: *Acta Iranica*. 15. Tehran-Liège. pp 349– 648.
25. MacKenzie, D.N. (1989). „**Bundahišn**“ In: *Encyclopedia Iranica*. Vol. IV ed. Yarshater, E. London/New York. pp 547–551.
26. Madan, D.M. (1911). **The complete text of the pahlavi Dinkard**. Part II. Bombay.
27. Messina, G. (1939). **Libro Apocalittico persiano Ayātkār ī Zāmāspīk**. Roma.
28. Modi, J.J. (1903). **Jāmāspī, Pahlavī, Pāzend and Persian Texts**. Education Society's Press. Bombay.
29. Olsson, T. (1983). „**The apocalyptic activity. The case of Jāmāsp Nāmag**“ In: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. ed. Hellholm, D. Tübingen. pp 21–49.
30. Pakzad, F. (2005). **Bundahišn Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie**. Band I. Tehran.
31. Raei, S. (2010). **Die Endzeitvorstellungen der Zoroastrier in iranischen Quellen**. Wiesbaden.
32. Rosenberg, F. (1959). **Zarātusht Nāma**. Tehran.
33. Sanjana, P.B. (1984). **The Dinkard. Vol. 7**. Bombay.

مجله مطالعات ایرانی / ۱۵۳

34. — (1926). **The Dinkard. Vol. 18.** Bombay.
35. Tavadia, J. (1956). **Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier.** Leipzig.
36. Unvala, M.R. & Modi, J.J. (1922). **Dārāb Hormazyār's Riwāyat.** Vol. 2
Bombay.
37. Utas, B. (1975). „On the composition of the Ayātkār ī Zarērān“ In: *Acta Iranica*. 5. Tehran- Liège. pp 399–418.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

بررسی و تحلیل عناصر قدرت شهری در دوره‌های تاریخی و معاصر*

دکتر محمد رحیمی^۱

چکیده

شهر را باید آینه تمام‌نمایی دانست که هر نوع تغییرات در آن ارتباط بسیار نزدیکی با نظامهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جوامع مختلف دارد. در واقع اداره شهر در هر دوره‌ای نشان‌دهنده مناسبات و روابط نظامهای مختلف حاکم بر شهر است. برای بررسی این تغییرات نیازمند مطالعه روابط و مناسبات حاکم بر جوامع شهری هستیم. آنچه در این بین شهر را بیشتر تحت تأثیر قرارداد است ساخت قدرت در شهر است که در حقیقت ساخت قدرت و نظام حکومتی مبنای تئوری از کل روابط جامع هستند که در ارتباط نزدیکی با ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی قرار دارند. مسئله اساسی این است که شهرها به شدت از قدرت و عناصر آن تأثیر می‌پذیرند و چگونگی تأثیرپذیری مورد مطالعه برای این مقاله است. هدف تحقیق شناسایی عناصر قدرت و چگونگی تأثیرگذاری آنها بر شهرهای ایران در ادوار مختلف تاریخی می‌باشد. از این رو برای شناخت ویژگی‌های عمومی چگونگی اداره شهرها در ایران، بررسی خصوصیات و ساختار عمده سیاسی، اجتماعی ایران در ادوار تاریخی ضروری است. در این مقاله با روش توصیفی و اسنادی به بررسی و تحلیل نوع الگوی حاکم بر شهرهای کشور ایران در دوره-های تاریخی مختلف پرداخته شده است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد با بررسی عناصر قدرت شهری در ادوار گذشته و حال، هر چه به جلو قدم می‌گذاریم شهر و عناصر قدرت شهری دچار یک‌سری تغییر و تحولات می‌گردد که در مواقعی این تحولات به نفع شهر بوده و در مواقعی نیز شهر دچار یک نوع سردرگمی و بحران گردیده است.

واژه‌های کلیدی: عناصر قدرت شهری، حاکمیت شهری، ساختار شهری، ادوار تاریخی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

mrahimi@uk.ac.ir

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۲/۰۲

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. استادیار گروه جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری دانشگاه شهید باهنر کرمان

۱. مقدمه

نظام اداره شهرها تحت تأثیر شدید نظام سیاسی، اجتماعی حاکم است و اساساً جزئی از آن محسوب می‌شود؛ به همین دلیل نمی‌توان نظام اداره امور شهری را فارغ از ویژگی‌های اصلی و عمومی نظام حاکم تلقی کرد و هرگونه تحلیلی از رابطه دولت و ملت در عرصه شهر، باید مبتنی بر شناخت این رابطه در مقیاس ملی باشد. شهر را باید آینه تمام‌نمایی دانست که هر نوع تغییرات در آن ارتباط بسیار نزدیکی با نظام‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جوامع مختلف دارد. در واقع اداره شهر در هر دوره‌ای نشان‌دهنده مناسبات و روابط نظام‌های مختلف حاکم بر شهر است. برای بررسی این تغییرات نیازمند مطالعه روابط و مناسبات حاکم بر جوامع شهری هستیم. اما آنچه در این بین شهر را بیشتر تحت تأثیر قرار داده است می‌باید بر ساخت قدرت در شهر اشاره کرد. درحقیقت ساخت قدرت و نظام حکومتی، مینیاتوری از کل روابط جامع است که در ارتباط نزدیکی با ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی قرار دارد.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

با نگاهی به تاریخ تغییرات شهر درمی‌یابیم که به‌طورنسبی تغییرات شهری، همزاد با تغییرات ساخت قدرت در شهر است. شاید به همین علت است که در بررسی‌های تاریخی به‌ویژه در تاریخ برنامه‌ریزی شهری ایران، از روش طبقه‌بندی دوره‌های شهرنشینی و شهرسازی براساس سلسله‌های حکومتی و بررسی نظام سیاسی حاکم بر شهر استفاده می‌کنند. این روش اگرچه نمی‌تواند به طور کامل پاسخگوی تحولات برنامه‌ریزی شهری کشور در دوره مختلف باشد، بلکه می‌باید بر عوامل دیگری نیز تأکید کرد، ولی همین امر از تأثیر نظام‌های حکومتی، ساختهای متفاوت قدرت و عناصر قدرت شهری بر دوره‌های مختلف برنامه‌ریزی شهری کشور نشانی دارد. شهر فضای تعامل قدرت‌های مختلف است؛ جایی که در آن تمرکز قدرتها و فرهنگ‌ها متبلور است (محمدی، ۱۳۷۴: ۳).

از این رو برای شناخت ویژگی‌های عمومی، چگونگی اداره شهرها در ایران، بررسی خصوصیات و ساختار عمده سیاسی، اجتماعی ایران در ادوار تاریخی ضروری است. عناصر یا کنشگران قدرت شهری را می‌توان عبارت از هر فرد، گروه و یا سازمانی دانست که با استفاده از منابع در اختیار خود و از طریق تنظیم کنش و رفتار خود می‌توانند تأثیری هرچند اندک در تصمیم‌سازی‌ها، سیاست‌گذاری‌ها، اقدامات و رفتار سایر کنشگران شهری داشته باشد. این عناصر یا کنشگران ممکن است در درون شهر یا منطقه شهری یا خارج از آن مستقر باشند (کاظمیان، ۱۳۸۳: ۸۶).

سؤالاتی که در اینجا مطرح می‌شود این است که روند شکل‌گیری عناصر قدرت شهری در دوران تاریخی چگونه بوده است؟

تفاوت‌های عناصر قدرت شهری کنونی و عناصر قدرت شهری گذشته چیست؟ در این مبحث ابتدا به نوع الگوی حاکم بر کشور ایران در دوره‌های مختلف تاریخی می‌پردازیم؛ چراکه اداره امور شهر به واسطه نفوذ عناصر قدرت شهر، تحت سیطره نظام سیاسی حاکم صورت می‌گیرد و شناخت عناصر قدرت شهر و عملکرد آنها به نوع حکومت سیاسی حاکم ارتباط دارد.

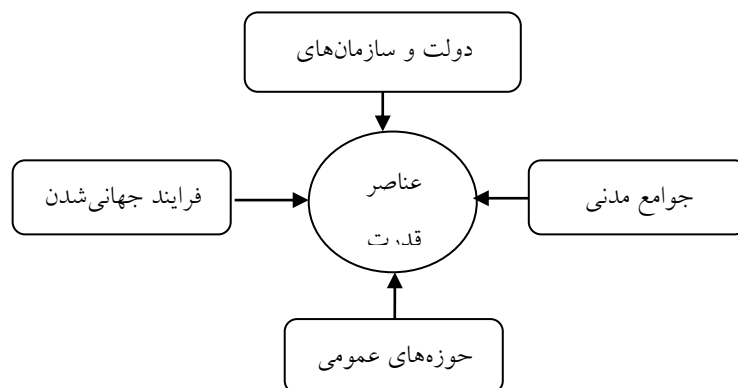
درباره چگونگی عناصر قدرت شهری در گذشته ایران، به‌ویژه در دوران پیش از اسلام، اطلاعات دقیقی و بسنده‌ای در اختیار نیست. با این حال، آگاهی ما از گستردگی و عظمت شهرهای باستانی ایران مانند هگمتانه، شوش، ایلام، سیلک و شهر سوخته این موضوع را روشن می‌سازد که زندگی در آن شهرها بدون وجود دستگاه منظم اداره‌کننده شهر، امکان‌پذیر نبوده‌است؛ از این رو در این بخش سعی می‌شود ویژگی‌های اساسی نظام قدرت شهری بیان شود تا در پرتو آن بتوان برخی عناصر قدرت اصلی در مدیریت شهر آن روزگار و امروز را بیان کرد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

ماکس وبر تأکید می‌کرد که **قدرت** توانایی محقق کردن قدرت، مهم‌تر از واقعیت تحقق آن است. او قدرت را چنین تعریف می‌کرد: «احتمال اینکه کنشگری در رابطه‌ای اجتماعی در موقعیتی باشد که اراده خود را به رغم مقاومت به انجام برساند، صرف نظر از اینکه مبنایی که این واقعیت بر آن قرار دارد چه باشد» (weber, 1987:53).

عناصر یا کنشگران قدرت شهری را می‌توان عبارت از هر فرد، گروه و یا سازمانی دانست که با استفاده از منابع در اختیار خود و از طریق تنظیم کنش و رفتار خود می‌توانند تأثیری هرچند اندک در تصمیم‌سازی‌ها، سیاست‌گذاری‌ها، اقدامات و رفتار سایر کنشگران شهری داشته باشد این عناصر یا کنشگران ممکن است در درون شهر یا منطقه شهری یا خارج از آن مستقر باشند (کاظمیان، ۱۳۸۳: ۸۶).

عوامل کلیدی تأثیرگذار بر عناصر قدرت شهری



(لطیفی، ۱۳۸۷)

تفاوت حکومت و حکمرانی در اینست که حکومت مبانی رسمی سازمانی را تهیه می‌کند در حالی که حکمرانی تدارک و روند آزمون مشارکت در اعمال قدرت عمومی است (پلر و پیترز، ۱۳۸۶، ۴۶). حکومت مجموعه‌ای از نهادهای رسمی و حقوقی با قدرت قانونی است، اما «حکمرانی» نوعی فرایند است. این فرایند متضمن نظام به‌هم‌پیوسته‌ای است که هم حکومت و هم اجتماع را دربرمی‌گیرد. کل‌نگری و فراگیری همه ابعاد کنشگران و فرایندهای مؤثر بر حیات و توسعه شهری را می‌توان خصلت غالب در تلاش‌ها و تحولات نظری مدیریت شهری دانست. این تحولات را در خلاصه‌ترین شکل ممکن می‌توان به صورت حرکت از الگوی پایه و قدیمی حکومت شهری به الگوی حکمرانی شهری تبیین و تعریف کرد (کاظمیان، ۱۳۸۶: ۵)؛ بنابراین دو مفهوم حکومت شهری و حکمرانی شهری، را می‌توان دو سر یک طیف تصور کرد که مبین نگرش‌ها و الگوهای بسیار متفاوت و متمایزی هستند که هر یک شکل و فرایند متفاوتی از مدیریت شهری پدید می‌آورند (همان: ۵).

استفاده از واژه حاکمیت شهری به جای مفهوم حکومت بر این مسئله دلالت دارد که مدیریت شهری تنها وظیفه سازمان‌های بخش عمومی نیست، بلکه ارتباطات بین عاملان حکومتی و غیرحکومتی را نیز دربرمی‌گیرد که با الگوی حکومت متفاوت است (Rakodi, 2003:86).

حاکمیت شهری، در انجام وظایف محلی باید دارای قدرت و اختیارات کافی باشند. معمولاً این قدرت ناشی از اجازه قانونی است که به وسیله ارگانهای صلاحیت‌دار حکومت مرکزی به آنها واگذار می‌شود. اختیار حاکمیت شهری انتخابی به‌وسیله انجمن‌ها و یا شوراها که اعضای آنها توسط مردم انتخاب می‌شوند، واگذار می‌گردد. میزان قدرت و اختیارات حاکمیت شهری بستگی به منشأ قدرت آنها دارد، معمولاً حاکمیت شهری قدرت و اختیار خود را از سه منبع به شرح زیر به دست می‌آورند:

- قانون اساسی

- قوانین عادی

- تصویب نامه‌ها و آیین‌نامه‌های قوه مجریه

قدرت به مثابه «نهاد» و حاکمیت به مثابه «ساختار» تلقی شده و رابطه آنها با یکدیگر براساس این دو مفهوم تعیین شده است. فرم و محتوای نهاد قدرت با اتکا بر ضرورت و نیاز دولت خواهی نیروهای فردی و اجتماعی و به واسطه قانون در ساختار حاکمیت متجلی شده، به اقتدار تبدیل می شود؛ بنابراین میان نهاد قدرت و ساختار حاکمیت میتوان نوعی رابطه علی و یا به بیان دقیق تر علیت متقابل، قائل شد. این رابطه علی به تبعیت از فرم و قواعد بازی و رابط قدرت، اعمال شدنی یا اعمال شده و نظام حاصل از آن می تواند به دو الگوی اصلی حاکمیت منجر شود؛ یعنی حکومت و حکمروایی. (کاظمیان، ۸۳: ۹۸).

جان ماینکوف (Molenkopf) در مقاله خود تحت عنوان «چگونگی مطالعه قدرت سیاسی شهری» در سال ۱۹۹۲ و در تلاش برای ارائه یک چارچوب تئوریک تلفیقی برای این منظور، با استناد به مطالعه موردی شهر نیویورک، نتیجه می گیرد که مطالعه قدرت شهری باید بر حسب سه مجموعه از عوامل مختلف انجام گردد. با اتکاء به ارائه ساختارگرایان، باید فهمید که چگونه تعامل سیستم سیاسی محلی با منافع خصوصی باعث ایجاد محدودیت ها و الزاماتی برای دولت محلی می شود، اما درعین حال فرصت هایی را هم ایجاد می کند که کارآفرینان یا مقام های سیاسی زیرک آنها را به نفع خود مصادره می کنند؛ ثانیاً باید از ساختارگرایان فراتر رفت و تشخیص داد که چگونه مؤسسات عمومی مردمی سازماندهی شده در عرصه انتخابی و سیاسی شهر، از قدرت تأثیر مساوی بر راهبردهای مورد نظر سازندگان ائتلاف سیاسی برخوردار هستند. بالاخره یک نظریه قدرتمند باید نسبت به چگونگی سازماندهی منافع در درون بخش عمومی حساسیت داشته باشد، سازماندهی که در اقدامات سیاسی مراجع رسمی اقتدار متجلی شد و نیز بر انتخاب ها و اقدامات آنها نافذ است.

برک پور (۱۳۸۱) در رساله دکتری خود با عنوان *گذار از حکومت شهری به حاکمیت شهری در ایران*، چنین عنوان می کند: حکومت شهری، مجموعه سازمان های مسئول اداره شهر را دربرمی گیرد و متکی بر نهادهای رسمی است، اما حاکمیت شهری، فرایندی است که براساس کنش متقابل میان سازمانها و نهادهای رسمی کنترل و هدایت توسعه شهر از یک طرف و سازمان های غیر دولتی جامعه مدنی یا عرصه عمومی از طرف دیگر شکل می گیرد. وی تأکید می کند که: نظام تصمیم گیری و اداره امور شهری در ایران تاکنون اقتدارگرا و آمرانه بوده و هنوز به فرایند مردم سالار و مشارکتی تبدیل نشده است (همان).

همچنین غلامرضا کاظمیان (۱۳۸۳) در رساله دوره دکتری خود با عنوان *تبیین رابطه ساختار حاکمیت و قدرت شهری با سازمان یابی فضا در کلانشهر تهران* به این نتایج رسیده که در

سه دهه اخیر اقتدار، نفوذ و مقبولیت دولت در سازماندهی فضایی منطقه کلانشهری تهران کاسته شده و متقابلاً بر توان کنشگران بخش خصوصی برای نفوذ در این عرصه افزوده شده است و در نهایت برآیند تحولات در نهادها و روابط قدرت را در قالب سه عنصر زیر و در مجموع به عنوان ساختاری متفرق و مغشوش تبیین کرد: الف: قدرت رسمی و سازمانی تمرکزطلب، تضعیف شده و به شدت نفوذپذیر؛ ب: قدرت شهروندی غیرمتشکل و مقطعی؛ ج: قدرت اقتصادی نیمه متشکل و پرنفوذ.

۱-۳. روش و شیوه انجام تحقیق

داشتن روش برای رسیدن به هدف یکی از ضروریات هر تحقیق علمی است. روش به کار گرفته شده برای انجام تحقیق، شبیه نوعی پیمایش (جمع آوری اطلاعات در مورد یک پدیده) خواهد بود و مطالعات اسناد و مدارک به عنوان تکنیک اصلی جمع آوری اطلاعات مدنظر است؛ منابعی تاریخی موثقی که بیشتر بر شهر تأکید دارند و در منابع تحقیق به صورت کامل به آنها اشاره شده است.

تحقیق حاضر از حیث هدف آن، یک تحقیق کاربردی و از حیث نحوه گردآوری داده-ها از نوع تحقیقات توصیفی (غیرآزمایشی) به شمار می آید و از حیث ارتباط بین متغیرهای تحقیق، از نوع تحلیلی و علی است. روش گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای، پیمایشی و اسنادی بوده است و شیوه اصلی انجام تحقیق توصیفی-تحلیلی است.

۲. بحث و بررسی

۱-۲. عناصر قدرت شهری در دوران باستان

در ایران باستان به دلایلی همچون وسعت سرزمین، هجوم همسایگان و اهمیت امنیت کشور، همواره زمینه و میل به ایجاد دولت‌های متمرکز، اقتدارگرا و استبدادی وجود داشته است. در آن دوره و به ویژه در زمان هخامنشیان، سرزمینهای وسیعی تحت نفوذ و قلمرو ایران درآمد و این کشور به یکی از امپراتوری‌های بزرگ دنیا تبدیل شد. بنابراین اداره این سرزمین پهناور و تامین نیازهای مردم دیگر به شکل قبیله ای و توسط قدرت‌های کوچک محلی ممکن نبود.

به همین دلیل، یکی از دلایل پیدایش دولت را در ایران، ضرورت رسیدگی به کارهای عمومی و تأمین زیرساخت‌های مورد نیاز دانسته‌اند. علاوه بر این، موقعیت جغرافیایی ایران و واقع بودن آن در حد فاصل بین آسیای میانه، هند و آسیای صغیر، همواره این سرزمین را در معرض هجوم اقوام و قبایل همسایه قرار می داده است، اما نیروهای پراکنده محلی توان

دفاع و مقابله با این غارت‌ها را نداشته‌اند. از این‌رو، هم گسترده‌گی سرزمین و هم وضعیت منطقه‌ای کشور، شکل‌گیری قدرت‌ها و دولت‌های متمرکز را ایجاب می‌کرده‌است (سلطان‌زاده، ۱۳۶۷: ۴۱-۴۸).

در دوران مادها، شهرها بیشتر کارکرد نظامی و سیاسی داشتند. در آن دوران ساختار اقتصادی- اجتماعی کشور چندان تکامل پیدا نکرده بود تا رونق بازرگانی و تولید صنایع دستی را که به هر نوع به زندگی شهری شکل می‌دهند سبب گردد. درباره جزئیات شیوه اداره شهرها در دوران سلوکیان، اطلاعات زیادی در دست نیست. پیگولوسکایا در این زمینه می‌نویسد: «از اداره پولیسی شهرهای ایران در مقیاس وسیع نمی‌توان سخن گفت. آگاهی از پیرامون مراکز هلنیستی این کشور به قدری ناچیز است که گاه جز نام، چیزی دیگر از آن برجانمانده است» (پیگولوسکایا، ۱۳۷۷: ۱۱۸).

از اندک آگاهی‌های موجود در این زمینه می‌توان به اطلاعات موجود درباره شهر سلوکیه اشاره کرد. این شهر را مجلس سنای شهر اداره می‌کرد که در آن صدنفر بر پایه ثروت و خرد انتخاب می‌شدند. تاسیتوس مورخ یونانی عقیده داشت که اینان، مظهر نیروی مردم و ضامن آن بودند. البته روشن است که این عده اشراف و بزرگان بودند که اداره امور شهر را برعهده داشتند. در روزگار پارتیان، سیاست اداره شهرها بر تابعیت از پادشاه قرار داشت. شهرهایی که به شیوه پولیسی اداره می‌شدند، گرفتار تضادهای درونی و مبارزه شدید طبقاتی بودند که بیشتر با متوسل شدن و مراجعه به شاه، اختلافشان را حل و فصل می‌کردند.

در روزگار ساسانیان همه شهرها زیر فرمان و قدرت شاهان قرار داشتند. این نکته که شهرها رفته رفته به تابعیت شاهان درآمدند و زمینه برای مداخله شاهان در امور شهرها فراهم آمد، خود واقعیتی است. در آغاز پادشاهی ساسانیان- خاصه در قرن ششم میلادی- شهرهای بسیاری پدید آمد. شهرهای کهن نیز گسترش و رونق فراوان یافتند. در واقع رونق بازرگانی و صنعت، گسترش شاهراه‌های دادوستد و بازرگانی و رشد شهرهای وابسته به دستگاه اداری پادشاهی، از میان رفتن نهادهای یونانی شهر، افزایش دخالت دستگاه اداری در زندگی شهری و امور اصناف و بازرگانان و فعالیت‌های اقتصادی آنان، از مهمترین ویژگی‌های دوره ساسانیان است (اشرف، ۱۳۵۴: ۷۶).

بسیاری از این شهرها به شهرهای شاهی بدل شدند. شهرهای شاهی از سوی شاهنشاه بنیان می‌یافتند و وابسته به او بودند. در بیشتر شهرهای شاهی، کاخها و اقامتگاه‌های شاه و اعضای خانواده وی قرار داشتند (پیگولوسکایا، ۱۳۷۷: ۲۱۸).

باتوجه به آنچه گذشت، اگر شهرنشینی در دوره باستان مرحله‌بندی شود، مراحل زیر بدست خواهد آمد:

نخست: دوره پیدایش شهر و رشد آرام شهرنشینی در زمان امپراطوری ماد و هخامنشی.
دوم: دوره تجربه بزرگ تاریخی و بنیان‌گذاری شهرهای خود به سبک شهرهای یونانی به دست فرمانروایان سلوکی و رشد شتابان شهرنشینی در عهد سلوکی و پارتیان.
سوم: دوره به‌زیرفرمان‌درآوردن شهرهای یونانی‌وار توسط دولت مرکزی در دوره ساسانی (اشرف، ۱۳۵۸: ۵).

روشن است که ویژگی‌های بنیادی ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه در هر یک از این مراحل بر تعیین عناصر قدرت در شهرهای آن دوران تأثیر بسیاری داشته است.

۲-۲. عناصر قدرت شهری در دوران پس از باستان تا مشروطیت

با فروپاشی تشکیلات سیاسی ساسانیان، شیوه اداره شهرهای کشور نیز دست‌خوش تغییرات بسیاری گردید و قوانین اسلامی وارد زندگی شهری ایران شد. با نفوذ اسلام در ایران، نظام طبقاتی کهن که در دوره ساسانیان به اوج خود رسیده بود، در هم شکست و امتیازات اشرافی و طبقاتی از بین رفت، اما حکومت‌هایی که در دوران امپراتوری اسلامی در ایران تشکیل شدند، همان رابطه اقتدارگرایی دیرین را به شکلی دیگر احیا کردند. حکومت‌های اموی و عباسی و در ادامه آن‌ها غزنویان و سلجوقیان، در واقع نوعی حکومت سلطنتی با پوشش مذهبی بودند. آثار ادبی و تاریخی به‌جای‌مانده از آن دوران را می‌توان آینه تمام‌نمای خصوصیات و باورهای آن زمان دانست. در این آثار، در مواردی حتی فنون اداره امور کشور به طور دقیق منعکس شده است.

در مجموع بارزترین ویژگی جامعه ایران باستان از نظر ساختار سیاسی و نحوه اداره امور ملی و شهری، شکل‌گیری، تقویت و تداوم نظام اقتدارگرایی است که در ساختار سلسله‌مراتبی قدرت آنها، مردم نقش و جایگاهی نداشته‌اند. حتی در دوره‌هایی مانند قرن‌های سوم و چهارم هجری که قدرت مرکزی واحدی وجود نداشت و کشور به صورت ملوک‌الطوایفی اداره می‌شد، همان ساختار اقتدارگرا در واحدهای کوچک‌تر و به صورت پراکنده حاکم بود. در واقع چه در دوران دولت‌های مقتدر و متمرکز و چه در دوران حکومت‌های پراکنده ملوک‌الطوایفی، جامعه دارای نقشی تأثیرگذار در تصمیم‌گیری‌ها و اداره امور ملی و محلی نداشته است (برک پور، ۱۳۸۱: ۵۳).

در این دوران عده‌ای از مأموران محلی و دولتی امور اجتماعی، اقتصادی و انتظامی هر شهر را اداره می‌کردند و هر یک از آنها وظایف، تکالیف و مسئولیت‌های ویژه‌ای داشتند.

تشکیلات مدیریت شهرها و تعداد مسئولان و تکالیف هر یک از آنها در همه دوره‌ها یکسان نبود و در هر دوره، حتی در مناطق گوناگون با یکدیگر تفاوت داشت. در این دوران مقام و موقعیت حاکم شهر را حکومت مرکزی معین می‌کرد. در مرکز ایالات، والی و حکام حکومت می‌کردند و در شهرهای کوچک‌تر که مرکز اداری ولایات و نواحی و بخش‌های کوچک‌تر بودند، حکومت‌های ایلاتی حاکمانی بر آنها می‌گماردند (سلطان‌زاده، ۱۳۶۵: ۲۸)

در مجموع، تشکیلات نظام قدرت شهری را در این دوران می‌توان به چهار گروه زیر تقسیم کرد:

الف) امور اداری، سیاسی و امنیتی شهر و منطقه تحت نفوذ آن که بر عهده حاکم یا امیر شهر بود.

ب) امور اجتماعی، اقتصادی و خدماتی که بر عهده رئیس شهر، کلانتر و کدخدایان محله‌ها بود.

ج) امور انتظامی شهر که به عهده عسس و داروغه بود.

د) امور قضایی که مسئولیت آن با قضات بود.

از دیگر عناصر مؤثر قدرت در مدیریت شهری آن روزگار، باید به روحانیان، نظامیان، شاهزادگان و وابستگان به شخص حاکم و شاه اشاره کرد. اینان می‌توانستند در مواردی تصمیمات اداری را به سود خود تغییر دهند. این بررسی مختصر، نشان می‌دهد که تا زمان مشروطیت، شهروندان هیچ جایگاهی در مدیریت و اداره شهر نداشتند و همه تصمیم‌گیری‌ها بدون اعتنا به خواست آنان گرفته می‌شد.

۳-۲. عناصر قدرت شهری پس از مشروطیت

به طور کلی تا انقلاب مشروطه حاکمیت شهری در ایران مشخصات و ماهیت اجرایی یکسانی داشته‌اند. اگرچه در هر دوره‌ای با توجه به عوامل و متغیرهای سیاسی و اجتماعی و همچنین اهداف حکومتی، عناوین و چارچوب‌های سازمانی متفاوتی داشته‌اند ولی علی‌رغم این تفاوت‌های ظاهری که در فرم و عنوان تشکیلاتی آنها وجود داشت، معهداً از نظر محتوا، هدف و کیفیت وظایف مشابه بوده‌اند. در نهایت نظام حاکمیت شهری ایران تا انقلاب مشروطیت کلاً و در تمام وجوه با بهره‌گیری از امکانات جامعه، عوامل سازمانی و اداری را در جهت حفظ حکومت و حراست از موقعیت آن به کار می‌گرفتند و به مقتضای شرایط و زمان پیش‌برنده سلاطین حکام و سلاطین بوده‌اند؛ به گونه‌ای که نظام حاکمیت

شهری ایران تا قبل از انقلاب مشروطیت را می‌توان در زمره حکومت‌های "ژاندارم" و یا "انتظامی" که هدف عمده آنها، حفظ وضع موجود بود، جای داد (محمدی، ۱۳۷۴: ۶۰۷). از حدود یک‌صد سال پیش، جامعه ایران تحت تأثیر تحولات جهانی از یک سو و تغییرات درونی از سوی دیگر، دورانی جدید را آغاز کرد. هم‌زمان با مبادلات فرهنگی میان ایران و غرب، بازگشت نخستین تحصیل‌کردگان از اروپا، انتشار روزنامه‌ها و گسترش آگاهی‌های عمومی، موجی در کشور پدید آمد که خواهان تعریفی تازه از رابطه دولت و ملت بود.

با ظهور انقلاب مشروطیت و تشکیل مجلس شورای ملی، زمینه فروپاشی قدرت مطلق دیرینه و گسستن رابطه اقتدارگرا و یک‌سویه میان نظام‌های سیاسی حاکم و مردم فراهم شد. ایرانیان که از دیر باز و برای قرن‌های متمادی با خودکامگی فرمانروایان و حاکمان خو گرفته بودند، اینک خواسته‌ها و انتظاراتی دیگر از آنان می‌طلبدند؛ خواسته‌هایی که برخی از آنها پس از گذشت یک قرن به شدت تازه و امروزی به نظر می‌رسند.

مسئول‌بودن و پاسخگویی وزیران از جمله خواسته‌های اساسی مشروطه‌خواهان به منظور تحقق مشروطه واقعی در آن زمان بود. این درخواست برای توده مردمی که تا آن هنگام، رابطه آنان با زمامداران و مسئولان از جنس رابطه ارباب - رعیتی بود، بسیار پیشگامانه و جسورانه می‌نمود، اما در میان این درخواست‌ها، موضوع دیگری نیز گنجانده شده بود که از حد یک تقاضای عمومی فراتر می‌رفت و چارچوب نوینی را برای اداره امور محلی و شهری پیشنهاد می‌کرد. هدف درخواست تشکیل انجمن محلی در هر ایالت و ولایت بود تا در همه شهرها رشته کار در دست خود مردم باشد و از خودسری حکمرانان جلوگیری شود (کسروی، ۱۳۵۹: ۲۱۴-۲۱۵).

قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی، اختیارات گسترده به نهادهای محلی می‌بخشید و از طریق کاهش قدرت حکومت مرکزی، زمینه قانونی مشارکت مردم در اداره امور محلی را فراهم می‌کرد. طبق قانون، وظایف این انجمن‌ها شامل وظایف حقوقی، مالی و خدمات عمومی می‌گردید.

از نظر حقوقی، رسیدگی به کلیه شکایاتی که از حکام ایالات و ولایات در صورت مشاهده رفتار خلاف قانون آنان دریافت می‌شد، بر عهده انجمن‌ها بود؛ همچنین در جهت بهبود زندگی مردم، انجمن‌ها قادر به انعقاد قرار دادهای لازم در حدود مقرر در قانون بودند. از نظر خدمات عمومی نیز در این قانون دیدی جامع به همه مسائل اجتماعی وجود داشت؛ تاجایی که رسیدگی به محاسبات مریض‌خانه‌های ایالتی، قرارداد با مریض‌خانه‌های

متفرقه، اداره دارالایتام، تأسیس و اداره دارالعجز، کمک به ایجاد مدارس و مرمت آنها را نیز مد نظر قرار داده بود (حسینی، ۱۳۷۸: ۳۴).

در مجموع دوران پانزده ساله مشروطه، فرصتی مناسب بود که می‌توانست پایه‌های مردم سالاری را در جامعه ایران ایجاد کند و از آن طریق نظم جدیدی را در اداره امور ملی و شهری برقرار سازد. تدوین قانون اساسی جدید، تشکیل انجمن‌های محلی فعال و پویا، ترویج گفتمان آزادی خواهانه، استقبال مردم از قانونمندی، ایجاد مؤسسات و مظاهر دنیای جدید نظیر مدارس و روزنامه‌ها، از جمله عوامل سازنده این موقعیت بی‌نظیر در تاریخ کشور بودند. اما عواملی مانند آشنایی بسیار محدود و اندک مردم و حتی برخی از پیشگامان مشروطه از مفهوم واقعی آن، اختلاف نظر فراوان میان رهبران، ناهمدلی حاکمان قاجار با خواست مردم و دخالت بیگانگان به ویژه انگلیس، زمینه‌های شکست این جنبش را فراهم کرد.

۴-۲. عناصر قدرت شهری در دوره پهلوی

یکی از دوره‌های با اهمیت در برنامه‌ریزی شهری ایران، دوره‌ای است که مصادف با تغییر حکومت قاجار و به قدرت رسیدن رضاخان پهلوی است. با آغاز قرن جدید، شهر ایرانی به دوره‌ای جدید وارد می‌شود که با گذشت زمان و روشن تر شدن وجوه عمده آن حتی می‌توان از آن به عنوان دوران جدید نام برد. آغاز قرن جدید دوران جدیدی در برنامه‌ریزی شهری ایران پدید آمد که اگرچه زمینه‌های آن از سالهای قبل با اقدامات میرزاتقی‌خان امیرکبیر و همچنین انقلاب مشروطیت آغاز شده بود، ولی با به قدرت رسیدن رضاخان و متمرکز شدن «ساخت قدرت» حالت قطعی و مشخص پیدا کرد. برنامه‌ریزی شهری و منطقه‌ای بنا به سرشت خود، نوعی انضباط هنجاری است. این برنامه‌ریزی با بسیج مکان و معماری سروکار دارد (محمدی، ۱۳۷۴: ۶۰۶).

دوران حکومت پهلوی نقطه عطف مهمی در تاریخ تحولات اجتماعی ایران به شمار می‌آید. این دوره را از نظر تحوّل در روابط تولیدی می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دوره اول ۱۳۴۱-۱۳۰۴، مرحله گذار از روابط ارباب‌رعیتی به روابط سرمایه‌داری و دوره دوم ۱۳۵۷-۱۳۴۲، مرحله رشد و گسترش روابط سرمایه‌داری و تبدیل آن به روابط مسلط تولیدی (سوداگر ۱۳۶۹: ۱۱۲).

دوره ۱۳۲۰ - ۱۳۰۰ که با ظهور رضاشاه آغاز و با سقوط او به پایان می‌رسد، نخستین مرحله از چرخه درازمدت احیای استبداد و ترکیب آن با روش‌ها و آرمان‌های شبه مدرنیستی و شبه ناسیونالیستی^۱ است (کاتوزیان ۱۳۷۲: ۴۴). در این نظام مدیریت شهری به تبع

ساختار کلان سیاسی کشور، دولتی و متمرکز بود و شهرداری نقش کارگزار دولت را در خدمات رسانی شهری ایفا می کرد (مدنی پور، ۱۳۸۱:۱۱۳). الگوهای برنامه ریزی شهری بر اساس تمایلات تجددگرایانه و مدرنیستی حاکمان دولت به نظام مدیریت شهری تحمیل شد. وقوع انقلاب اسلامی و تشکیل شوراهای اسلامی نیز در عمل، تغییر اساسی در نظام مدیریت شهری کشور به وجود نیاورده اند.

عناصر قدرت شهری در دوره پهلوی و بعد از آن

عناصر قدرت شهری	دوره های تاریخی
انجمن بلدیة	۱۲۸۶-۱۳۰۹ ه.ش
هیأت اجرایی بلدیة	
کلاتر	
انجمن بلدیة	۱۳۰۹-۱۳۲۸ ه.ش
رئیس اداره بلدیة	
انجمن شهر	۱۳۲۸-۱۳۷۵
شهردار (مدیر شهر)	
معاون شهردار	
شورای شهر	۱۳۷۵ به بعد
شهردار (مدیر شهر)	

منبع: بررسی نگارنده

در آغاز به قدرت رسیدن دولت پهلوی، دلایل متعددی برای گسترش تمرکز گرایی وجود داشت. نخست، شرایط ناپایدار سیاسی و اجتماعی ایران در دوره مشروطیت، ضعف دولت قاجار و گسترش هرج و مرج و ناامنی در نقاط مختلف کشور بود. بنابراین استقرار امنیت و گسترش اقتدار دولت به سراسر سرزمین تنها از طریق ایجاد دولتی متمرکز و مقتدر امکان پذیر بود. علاوه بر این، روحیه نظامی گری دولت و به قدرت رسیدن آن با اتکا به نیروی نظامی، می توانست میل به تمرکز در تصمیم گیری را افزایش دهد.

اما در ورای اینها و از همه مهم تر، آغاز روندی نوگرایی در ایران و هم گامی دولت با تحولات پس از جنگ جهانی اول بود. این روند، ایجاد بازار یکپارچه و سراسری داخلی به

منظور ادغام آن در بازار جهانی سرمایه‌داری را ایجاب می‌کرد. بنابراین دولت جدید به سرکوب قدرت‌های منطقه‌ای و ایجاد بازار ملی یکپارچه اقدام کرد. پیامد این کار، ایجاد نظام اداری جدید بر مبنای انتصاب مسئولان مناطق مختلف کشور (استان‌ها) توسط مرکز، تکیه بر سازمان‌های بخشی به جای منطقه‌ای و نظم سلسله‌مراتبی به جای همتایی بود (صرافی، ۱۳۷۷: ۷۱، به نقل از Amirahmadi, 1986).

دوران حکومت رضا شاه از جهات بسیاری پایه‌گذار تغییراتی چند در ساختار اجتماعی ایران گردید. ایجاد نظام نو در آموزش رسمی، برپایی ادارات جدید به سبک اروپایی، ایجاد نخستین کارخانه‌های صنعتی، احداث راه آهن سراسری، تدوین و اجرای قانون نظام وظیفه و... به همراه تمرکز شدید اداری - سیاسی از جمله تحولاتی بود که در این دوران اتفاق افتاد.

گسترش تمرکزگرایی در نظام اداره امور ملی و شهری، کنترل دولت مرکزی بر امور محلی و کنار گذاشتن مردم از تصمیم‌گیری‌ها، از عوامل مؤثری بود که می‌توانست میان دولت و ملت بدبینی و بی‌اعتمادی ایجاد کند، اما آن چه موجب افزایش بی‌اعتمادی و گسترش شکاف بین این دو شد، اتکای روزافزون دولت به درآمدهای نفتی بود. پس از سالهای ۱۳۳۲-۱۳۲۰ افزایش درآمدهای نفتی دولت، نه تنها آن را از وابستگی مالی به تولید جامعه رها کرد، بلکه به تدریج بر حالت قیم‌مآبی دولت و وابستگی جامعه به آن افزود^۲ (حبیبی ۱۳۷۵: ۱۴۹).

در این دوره قوانین زیر در زمینه اداره امور محلی به تصویب رسید (حسینی، ۱۳۷۸: ۳۵۹)

-قانون شهرداری‌ها مصوب ۱۳۳۴ و اصلاحیه بعدی آن ۱۳۴۵

-آیین‌نامه تشکیلات انجمن‌های ده و اصلاح امور اجتماعی و عمران دهات مصوب ۱۳۴۲

-قانون تشکیل انجمن‌های شهرستان و استان در سال ۱۳۴۹

قوانین فوق اگرچه در ظاهر نشان‌دهنده ایجاد زمینه‌های قانونی برای مشارکت نهادها و سازمان‌های محلی برای مشارکت در تصمیم‌گیری بود، اما به دلایل مختلف این قوانین باعث دگرگونی اساسی در ساختار نظام اداره امور محلی نشد. تداوم میل به تمرکزگرایی و کنترل دولت مرکزی بر نهادهای محلی، قطب‌گرایی قدرت، درون‌زانبودن روند نوگرایی و ایجاد نهادهای مردمی، سطحی بودن گسترش مردم‌سالاری و نبود عزم اساسی در واگذاری امور به مردم از جمله مهمترین این دلایل بودند^۳. به تدریج گسترش شکاف میان دولت و جامعه به بحران مشروعیت سیاسی، اجتماعی دولت و نهایتاً به فروپاشی آن در سال ۱۳۵۷ انجامید. قوانین فوق اگرچه در ظاهر نشان‌دهنده ایجاد زمینه‌های قانونی برای

مشارکت نهادها و سازمان‌های محلی برای مشارکت در تصمیم‌گیری بود، اما به دلایل مختلف این قوانین باعث دگرگونی اساسی در ساختار نظام اداره امور محلی نشد.

۲-۵. عناصر قدرت شهری پس از پیروزی انقلاب اسلامی

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ و تغییر بنیادین نظام سیاسی کشور، قانون اساسی جدید بر اداره شورایی کشور در سطح کشوری، استانی، شهری و روستایی تأکید ورزید؛ چنانکه یک فصل از قانون اساسی به شوراها اختصاص یافته است و مطابق اصل ۱۰۰ قانون اساسی برای پیشبرد سریع برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی، بهداشتی، فرهنگی، آموزشی و سایر امور رفاهی از طریق همکاری مردم، با توجه به مقتضیات محلی، اداره امور هر روستا، بخش، شهر، شهرستان یا استان با نظارت شورایی به نام شورای ده، بخش، شهر، شهرستان یا استان صورت می‌گیرد که اعضای آن را مردم همان محل انتخاب می‌کنند. در سطح شهرها، شورای اسلامی شهر جایگزین انجمن شهر شد و وظایفی که برعهده این انجمن بود برعهده شورای اسلامی شهر گذاشته شد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰: ۵۱).

بر اساس لایحه تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخاب شهرداران، انتخاب شهردار برعهده شورای اسلامی شهر و صدور حکم آن در شهرهای با جمعیت کمتر از ۲۰۰ هزار نفر برعهده استاندار و در شهرهای بزرگتر برعهده وزیر کشور گذاشته شد. مسائل و مشکلات ناشی از جنگ تحمیلی ۸ ساله، مانع برگزاری انتخابات شوراهای اسلامی شهر گردید، اما خوشبختانه در سال ۱۳۷۵ قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخاب شهرداران در جلسه روز شنبه اول خرداد به تصویب مجلس شورای اسلامی و سپس به تأیید شورای نگهبان رسید و در تاریخ ۱۳۷۵/۴/۱۱ از طرف رئیس جمهوری برای اجرا به وزارت کشور ابلاغ شد. با این حال، این شوراها پا نگرفتند تا اینکه پس از انتخاب سید محمد خاتمی به عنوان رئیس جمهوری، وزارت کشور با تصمیمی قاطعانه و به‌رغم مشکلات بسیاری که فرا روی داشت، انتخابات شوراهای اسلامی شهر و روستا را در هفتم اسفند ماه سال ۱۳۷۷ برگزار کرد و اولین نمایندگان شوراها در این زمان آغاز به کار کردند.

در مجموع، در فاصله سالهای ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۵ با وجود جنگ تحمیلی و مشکلات اقتصادی تعداد ۱۶۷ شهرداری جدید در کشور تأسیس شد. در سال ۱۳۷۵ تعداد شهرداری‌های کشور به ۶۵۰ شهرداری رسید و از تحولات مهم این دوره، کاسته شدن حمایت‌های مالی

دولت از شهرداری‌ها است و شهرداری‌ها مجبور شدند به منابع داخلی خود متکی شوند. پس از انقلاب اسلامی به‌رغم استقرار یک حکومت جمهوری در ایران، تغییر اساسی در ساختار مدیریت شهری به وجود نیامده بود. تشکیل شوراهای شهر اولین و مهم‌ترین گام در راه رفع موانع مذکور و مشروعیت‌دادن به نظام مدیریت شهری در ایران بوده است. با وجود این «مدیریت امور شهری در کشور، علی‌رغم وجود محمل قانونی و سیاست‌های پیش‌بینی‌شده (و تشکیل شوراهای اسلامی شهرها)، به دلیل عدم [وجود] مکانیسم‌های کارآمد برای جلب مشارکت مردم، همچنان به صورت مدیریت متکی و معطوف به مرکز باقی مانده است» (سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۸: ۲۶۵).

در اصل سوم قانون اساسی به دولت توصیه شده است برای نیل به اهداف، همه امکانات خود را برای اموری به کار برد که یکی از آنها «مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» خویش است. در اصل هفتم قانون، انواع شوراهای استان، شهرستان، شهر، محل بخش و روستا از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشور محسوب شده‌اند.

در اصل یک‌صد، هدف از تشکیل شوراها «... پیشبرد سریع برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی، بهداشتی، فرهنگی، آموزشی و سایر امور رفاهی از طریق همکاری مردم...» قید شده است. براساس اصل یک‌صد و چهارم «به منظور تأمین قسط اسلامی و همکاری در تهیه برنامه‌ها و ایجاد هماهنگی در پیشرفت امور در واحدهای تولیدی، صنعتی و کشاورزی، اداری، خدماتی و مانند اینها شوراهای مرکب از نمایندگان اعضای این واحدها تشکیل می‌شود...»

آنچه از محتوای این اصول برمی‌آید اهمیت نسبتاً زیاد شوراهای در ساختار مدیریت و تصمیم‌گیری‌ها است، اما ساختار تک‌بافت و بسیط کشور و همچنین اصل یک‌صد قانون اساسی نشان می‌دهد که شوراهای فاقد صلاحیت رسمی برای اعمال قدرت قانون‌گذاری و سیاسی هستند در واقع قانون اساسی هیچ‌گونه اقتدار سیاسی برای شوراهای قائل نشده است. طبق این قانون فعالیت شوراهای اصولاً غیر سیاسی است و به طوری که امور اقتصادی، اجتماعی، بهداشتی، فرهنگی و رفاهی را در برمی‌گیرد. در عین حال با توجه به در هم تنیدگی فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی با فعالیت‌های سیاسی و تأثیرپذیری آنها از یکدیگر، نقش شوراهای در تقویت و برانگیختن حس مشارکت شهروندان، تمرین مردم‌سالاری و جامعه‌پذیری را نمی‌توان نادیده گرفت (گرگی، ۱۳۷۷: ۹۸).

در سال ۱۳۷۵ «قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخاب شهرداران» پس از چند بار بازنگری به تصویب رسید و در سال ۱۳۷۸ نخستین دوره فعالیت شوراهای شهر آغاز شد. بنابراین پس از انقلاب با وجود تغییر دولت و ایجاد تحولات گسترده در نظام سیاسی کشور، تغییری در نظام تصمیم‌گیری و اداره امور شهری ایجاد نشد و این بخش از نظام حکومتی فاقد مشروعیت و پذیرش اجتماعی باقی ماند (کامروا، ۱۳۷۷: ۸).

در این قانون در تنظیم وظایف و اختیارات شوراهای شهر احتیاط فراوان به کار رفته است، به طوری که بیشتر اختیارات شوراها با قید و شرط همراه شده است. این قید و شرطها عمدتاً شامل ضرورت هماهنگی و همکاری شوراها با مسئولان و دستگاه‌های اجرایی و همچنین نظارت و کنترل دستگاه‌های اجرایی بر شوراهاست. بدین ترتیب طبق این قانون، شوراها عملاً به دستگاه‌ها و مراجع اداری و دولتی وابسته شده‌اند. با این وصف نمی‌توان انتظار داشت روش‌های غیر مستقلی همچون هماهنگی، همکاری، موافقت، پی‌گیری و نظایر آن به استقلال، آزادی اراده، ابتکار و آفرینش‌گری شوراها منجر شود. در واقع قانون موجود بیشتر بر جنبه‌های شکلی و کم‌اهمیت تمرکززدایی تأکید کرده است (گرچی، ۱۳۷۷: ۹۹).

عناصر قدرت شهری بعد از انقلاب

عناصر قدرت	سطوح قدرت
وزارت کشور	سطح ملی
وزارت مسکن و شهرسازی	
شورای عالی شهرسازی و معماری	
سازمان شهرداری‌های کشور	
استانداری	سطح استانی
دفترهای مهندسی (فنی) استانداری‌ها	
شوراهای اداری برنامه‌ریزی و شهرسازی استان	
کمیسیون ماده پنج قانون تأسیس شورای عالی شهرسازی و معماری ایران	
شورای تأمین استان و شوراهایی مانند شورای	

ترافیک، کمیسیون نظارت	
فرمانداری	سطح شهری (محلی)
مدیران شهرداری و شوراهای شهر و محلی	

منبع: بررسی نگارنده

به همین دلیل، شوراهای طبق قانون موجود و با این سطح از وظایف و اختیارات نظارتی، بیشتر شورای شهرداری محسوب می‌شوند تا شورای شهر. علت این امر به ساختار سیاسی حاکم و به رسمیت نشناختن سطح محلی به عنوان شعبه یا شاخه‌ای از سطح ملی حکومت برمی‌گردد، در نتیجه شوراهای نیز به عنوان یک سطح تصمیم‌گیری به رسمیت شناخته نشده‌اند (کاظمیان، ۱۳۷۹: ۱۶).

در مجموع، بررسی سیر تحول جایگاه شوراهای از زمان تصویب قانون اساسی ۱۳۵۸ و پس از آن تصویب قانون اجرایی در سال ۱۳۶۱ و سپس بازنگری‌های مختلف آن تا تصویب قانون اجرایی ۱۳۷۵ حاکی از افزایش احتیاط و ابهام و کاستن از اقتدار و اختیار شوراهای است. شوراهای اسلامی شهر و روستا عامل توزیع قدرت در همه نقاط کشور است و یک فرصت است که قدرت متمرکز و از بالا به پایین به یک قدرت غیرمتمرکز و از پایین به بالا تبدیل شود. اوج مردم‌سالاری اجتماعی در شورا نهفته است. قطعاً دو دوره گذشته شوراهای و تجارب اندوخته شده، چراغ روشنگری است که مسیر آینده این تشکل قانونی را روشن می‌کند.

به‌طور کلی نهادها و کنش‌گران مؤثر شهری با توجه به حیطة مسئولیت، اهداف و ماهیت آنها، به پنج دسته نهادهای حکومتی - دولتی، نهادهای حکومتی - عمومی، نهادهای غیر دولتی، نهادهای بخش خصوصی و نهادهای بین‌المللی قابل تقسیم هستند.

الف - نهادهای حکومتی - دولتی اشاره به نهادهایی دارند که وظیفه اعمال حاکمیت را در کشور در پهنه‌های مختلف در سه عرصه سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و اجرا برعهده دارند. این نهادها به سه قوه مجریه، مقننه و قضائیه تقسیم می‌شوند.

ب - نهادهای حکومتی - عمومی نهادهایی را دربرمی‌گیرند که حیطة قدرت آنها محدود به قلمرو مشخصی از پهنه سرزمین است و عناصری از آنها بر اساس رویه دمکراتیک انتخاب می‌شوند. برای نمونه شهرداری‌ها در کشور ایران از زمره سازمان‌های حکومتی - عمومی محسوب می‌شوند.

ج - نهادهای غیر دولتی، سازمان‌ها و تشکلهایی را شامل می‌شوند که بدون دخالت کنشگران دولتی، برخی از اهداف عمومی مانند تأمین رفاه، تأثیر بر سیاست‌گذاری یا ارائه

خدمات غیر انتفاعی را دنبال می‌کنند. به‌طور معمول کار کردن در این سازمان‌ها داوطلبانه و بدون دریافت دستمزد صورت می‌گیرد.

د- نهادهای بخش خصوصی، سازمان‌هایی هستند که براساس قوانین و مقررات مربوط به کسب و کار مانند قانون تجارت شکل گرفته‌اند و هدف اصلی آنها کسب سود است. آنها به دو دسته اصلی تولیدی و خدماتی تقسیم می‌شوند.

ه- نهادهای بین‌المللی نیز سازمان‌هایی هستند که براساس توافقات میان دولت یک کشور با دولت یا دولت‌های کشورهای دیگر یا سازمان‌های بین‌المللی مانند «سازمان ملل متحد»، در خاک یک کشور فعالیت دارند (آخوندی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

۲-۶. تحلیل و جمع‌بندی

به‌طور کلی تا انقلاب مشروطه حاکمیت شهری در ایران مشخصات و ماهیت اجرایی یکسانی داشته‌اند. اگرچه در هر دوره‌ای با توجه به عوامل و متغیرهای سیاسی و اجتماعی و همچنین اهداف حکومتی، عناوین و چارچوب‌های سازمانی متفاوتی داشته‌اند، ولی علی‌رغم این تفاوت‌های ظاهری که در فرم و عنوان تشکیلاتی آنها وجود داشت، معهداً از نظر محتوا، هدف و کیفیت وظایف، مشابه بوده‌اند. در نهایت نظام حاکمیت شهری ایران تا انقلاب مشروطیت کلاً و در تمام وجوه با بهره‌گیری از امکانات جامعه، عوامل سازمانی و اداری را در جهت حفظ حکومت و حراست از موقعیت آن به‌کار می‌گرفتند و به مقتضای شرایط و زمان پیشبرنده سلاطین حکام و سلاطین بوده‌اند، به‌گونه‌ای که نظام حاکمیت شهری ایران تا قبل از انقلاب مشروطیت را می‌توان در زمره حکومت‌های «ژاندارم» و یا «انتظامی» که هدف عمده آنها، حفظ وضع موجود بود، جای داد. با انقلاب مشروطه و شمول قانونگذاری بر اداره امور کشور، نظام حکومتی به تدریج از مرحله دولت‌های انتظامی یا دولت‌های حفظ وضع موجود به سوی دولت‌های برنامه‌ای تغییر یافت و به تبع این تحوّل نقش سازمان‌های دولتی که بیانگر تبلور قدرت سیاسی دولت بود، به مدیر اجرای برنامه‌های تغییر یافت.

با تحلیل مفاهیم قدرت به این نکته پی می‌بریم که واکنش‌های قدرت «نابرابرخواهانه و تغییرپذیرنده» و اینکه قدرت پیش از اینکه کالایی باشد که هم از بالا به پایین و هم از پایین به بالا حرکت می‌کند فرایندی مناسبی است. حکایت پیوند مابین قدرت و مدیریت در شهرها با توجه به بررسی ادبیات مربوطه، نشان از این دارد که ساختار تک محوری قدرت در دوره‌های گذشته به تکثرگرایی قدرت در دوره معاصر انجامیده‌است. مدیریت شهری نیز با تأسی از این ساختار همواره خود را تجدید ساختار نموده‌است. این تجدید ساختار

اگرچه در کشور ما با کمی تأخیر از دورهٔ مشروطیت به بعد رخ داده و خلل و توقف‌هایی نیز در آن ایجاد شده اما راه خود را پیوسته ادامه داده‌است. بر این اساس علم مدیریت شهر در سدهٔ اخیر به عنوان متولی ادارهٔ شهرها به سمت استفاده از تمامی توان گروه‌های ذی‌نفع در شهرها پیش رفته‌است. این گروه‌ها از ساختار تک‌هسته‌ای قدرت حاکمیت و دولت به ساختار متکثر مردم و جامعهٔ مدنی، بخش خصوصی، گروه‌های حاشیه‌ای شهری تبدیل شده‌اند. نگاهی به تغییرات ایجادشده در ارتباطات جهانی و شبکهٔ گستردهٔ جهانی نشان از این دارد که شهرها به عنوان مرکز فرماندهی تجارت و ارتباط جهانی بایستی علاوه بر تأمین نیازهای محلی، توان عرضهٔ خود را در رقابت جهانی بر سر جذب سرمایه نیز داشته‌باشند؛ بنابراین شهرها و مدیریت کلان‌شهرها به طور خاص بایستی هم‌تأمین‌کننده نیازهای محلی باشند، هم نیازهای رقابتی جهانی را مرتفع سازند، هم به‌نوعی رابطه و پیوندی منطقی بین ساختارهای محلی و جهانی ایجاد نمایند.

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی عناصر قدرت شهری در ادوار گذشته و حال، مشاهده می‌کنیم که هرچه به جلو قدم می‌گذاریم، شهر و عناصر قدرت شهری دچار یکسری تغییر و تحولات می‌گردد که در مواقعی این تحولات به نفع شهر بوده و در مواقعی نیز شهر دچار یک نوع سردرگمی و بحران گردیده‌است. نظام برنامه‌ریزی شهری و تهیهٔ طرح‌های توسعهٔ شهری در ایران متأثر از نظام کلان برنامه‌ریزی متمرکز دولتی - دیوان‌سالارانه و به نوعی متأثر از نظام رانتی است؛ بنابراین عناصر قدرت شهری در مدیریت امور شهری کشور، علی‌رغم وجود محمل قانونی و سیاست‌های پیش‌بینی‌شده و تشکیل شوراهای اسلامی شهرها، به دلیل عدم وجود مکانیسم‌های کارآمد برای جلب مشارکت مردم، همچنان به صورت مدیریت متکی و معطوف به عناصر قدرت مرکز باقی مانده‌است. عناصر قدرت در ساختار مدیریت شهری کشور نیز دارای همان ویژگی‌های ساختاری مدیریت کلان توسعه کشور، یعنی تمرکز دولتی، گستردگی و بوروکراتیک ناشی از ماهیت شبه‌مدرنیستی است. برای تغییر این روند نیاز به تجدید ساختار دولت می‌باشد. در این ساختار نه تنها امکان مدیریت واحد محلی و مشارکتی و تحقق برنامه‌ها و توسعه شهری میسر نیست، بلکه در آن برنامه‌های خرد و کلان متعددی در سلسله مراتب بالا به پائین فرآیند مدیریت و برنامه‌ریزی شهری وجود دارند که به جای ایجاد انتظام در مدیریت و توسعه شهری کشور، ابزار کنترل و اعمال منویات دولت مرکزی هستند. بر این اساس، عوامل نهادی و غیرنهادی (رسمی و

غیررسمی) دولتی و بخش خصوصی ذی نفوذ در حاکمیت، به طور مستقیم و غیرمستقیم در سرتاسر فرآیند مدیریت شهری بیشترین نقش و تأثیر را دارند. در این فرآیند اراده و حاکمیت فراقانونی، تغییر مستمر و تدریجی و گاه یکبار یا کنار گذاشتگی و بی اعتباری کل نتیجه و تولید برنامه ریزی، یعنی برنامه های توسعه شهری را موجب می شود. نهایتاً فقدان جایگاه مشخص مدیران و عناصر شهری در سلسله مراتب قدرت موجب عدم استقلال مدیریت شهری گردیده و در سه سطح ملی، منطقه‌ای و محلی موجب شده اداره شهر تحت تأثیر فرایندهای قدرت بیرونی قرار گیرند و توسعه شهر با مشکلات عدیده مدیریتی مواجه شود این در حالیست که این روند در دوره معاصر روند افزایشی داشته و شهرها با چالشهای فراوانی روبرو شده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. روند تحول نظام اجتماعی - سیاسی ایران به سمت نظام سرمایه داری که از دوره صفویه، خصوصاً قاجاریه آغاز شده بود، در زمان پهلوی تشدید شد. نظام سنتی ایران با تلفیقی از مؤلفه های مدرنیسم (سرمایه داری) در دوره پهلوی، منتهی به نظام جدید شبه مدرنیستی دولتی با تحکیم استبداد سنتی بر پایه های درآمدهای عظیم نفتی، ارتش مدرن و دستگاه دیوانسالاری گسترده گردید. به طور کلی، عدم پایگاه (مشروعیت) مردمی، استبداد سلطنتی نوگرا، گسترش سرطانی نهادهای سرکوب گر دولتی، سرمایه داری دولتی و وابستگی به امپریالیسم از ویژگی های سرمایه داری ایران در این دوره است (سوداگر ۱۳۶۹: ۱۱۴-۱۱۷).

۲. نکته ای که پدیده دهه ۱۳۴۰ و بعد از آن محسوب می شود طلبکار شدن مردم از دولت به ویژه در روستاها است... تا قبل از اصلاحات ارضی هر کس به ده می رفت از نظر روستاییان آمده بود چیزی از آنان بگیرد. از اصلاحات ارضی به بعد هر کس به ده می رفت تعبیر این بود که آمده است چیزی بدهد... همان روستایی یا فرزند وی، این سیاست را در شهر دنبال کرد (طالب، ۱۳۷۸: ۱۰).

۳. به قول یکی از استادان دانشگاه سوربن فرانسه، شاه ایران را به قبرستانی از تعاونی ها و سازمان های مشارکتی تبدیل کرده بود. زیرا ظاهراً همه مردم عضو حزب بودند و در فعالیت های سیاسی شرکت داشتند، همه عضو تعاونی های مختلف بودند، همه خانه انصاف داشتند، همه شهرها دارای شورای شهر بودند و ... اما در هیچ یک از این موسسات، مشارکت واقعی مردم وجود نداشت (طالب، ۱۳۷۸: ۹۹).

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. برک پور، ناصر و ایرج اسدی. (۱۳۸۸). **مدیریت و حکمرانی شهری**. تهران: دانشگاه هنر. معاونت پژوهشی.
 ۲. جلالی، یاسر. (۱۳۸۵). **نخبگان قدرت در شهر تهران نقش تصمیم‌گیران در مسائل اجتماعی**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛ دانشگاه تهران. دانشکده علوم اجتماعی. گروه جامعه‌شناسی.
 ۳. حبیبی، سید محسن. (۱۳۷۵). **تضاد- مقایسه- تشابه در شهرسازی تهران و استانبول، شورای تخصصی شهر تهران**. سازمان مشاور فنی و مهندسی شهر تهران.
 ۴. سلطانزاده، حسین. (۱۳۶۷). **مقدمه‌ای بر تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران**. تهران: انتشارات امیرکبیر.
 ۵. شرکت خدمات مدیریت ایرانیان. (۱۳۸۴). **طرح بازنگری ساختاری نظام مدیریت و مالیه شهری کلانشهر تهران**، گزارش مبانی نظری.
 ۶. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۵۸ و متمم آن مصوب ۱۳۶۸**.
 ۷. کاظمیان، غلامرضا. (۱۳۸۳). **تبیین رابطه ساختار حاکمیت و قدرت شهری با سازمان‌یابی فضایی**. پایان‌نامه دکتری جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشگاه تربیت مدرس.
 ۸. کاظمیان و سعیدی رضوانی. (۱۳۸۳). **امکان‌سنجی واگذاری وظایف جدید به شهرداری‌ها بررسی و تحلیل وظایف شهرداری‌ها (ج دوم)**. تهران: سازمان شهرداری‌های کشور.
 ۹. لوسکایا، پیگو. (۱۳۷۷). **شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان**. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۰. مدنی‌پور، علی. (۱۳۸۱). **تهران ظهور یک کلانشهر**. ترجمه حمید زرآزوند. تهران: انتشارات شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
 ۱۱. معاونت امور هماهنگی و عمرانی وزارت کشور. (۱۳۷۲). **تحلیلی بر ساختار شهرداری‌ها در ایران**.
 ۱۲. هیلیر، جین. (۱۳۸۸). **سایه‌های قدرت، حکایت دوراندیشی برنامه‌ریزی کاربری اراضی**. ترجمه کمال پولادی. جامعه مهندسان مشاور ایران.
- ### ب. مقاله‌ها
۱۳. اشرف، احمد. (۱۳۵۴). «ویژگیهای تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی». **فصلنامه علوم اجتماعی**. دوره ۱. شماره ۴، صص ۷-۴۹.

۱۴. برک پور، ناصر. (۱۳۸۲). «گذار از حکومت شهری به حاکمیت شهری» (مورد پژوهی: همدان - اسلامشهر). **ماهنامه شهرداریها**. سال پنجم. خرداد. شماره ۴۹.
۱۵. پلر، جی و جی پیترز. (۱۳۸۶). «دربار دولت و حکمرانی». ترجمه محمد حسین جهانشاهی. **فصلنامه جستارهای شهرسازی**. شماره ۲۰-۱۹. بهار.
۱۶. صراف، مظفر و تورانیان، فضیلت. (۱۳۸۳). «مروری بر دیدگاه‌های نظری مدیریت کلان‌شهری: با تأکید بر جنبه‌های نهادی». **فصلنامه مدیریت شهری**. سال پنجم. شماره ۱۷.
۱۷. کامروا، محمد علی. (۱۳۷۷). «شورای شهر و بحران مشروعیت در مدیریت شهری». **فصلنامه پژوهش**. شماره دوم. زمستان.
۱۸. کاظمیان، غلامرضا. (۱۳۸۶). «درآمدی بر الگوی حکمرانی شهری». **فصلنامه جستارهای شهرسازی**. شماره ۲۰-۱۹. بهار.
۱۹. محمدی، محمود. (۱۳۷۴). «تغییر ساختار قدرت در ایران و تغییر شکل شهر». **مجموعه مقالات کنکره: تاریخ معماری و شهرسازی ایران** (جلد دوم). سازمان میراث فرهنگی کشور.

ج. منابع لاتین

20. Rakodi, C. (2001), "Forget Planning, put politics first? Priorities for urban management in developing countries" *Journal of JAG* 1 Vol.3.
21. Weber, m. (1978) *economy and society* (trans. G. Roth and C. Wittich) Berkeley: university of California press

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

بررسی تحلیلی رقابت‌های سیاسی و اقتصادی انگلستان و روسیه در خلیج فارس (۱۸۲۰-۱۹۰۷م)*

دکتر بهمن زینلی (نویسنده مسئول)^۱

دکتر علی اکبر جعفری^۲

طیبه رستمی^۳

چکیده

خلیج فارس در طول تاریخ پرفرازونشیب خود همواره به‌عنوان یکی از مناطق مهم و استراتژیک مورد توجه کشورهای منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای قرار داشته است. این کشورها همواره سعی داشته‌اند جایگاه سیاسی و اقتصادی خویش را در این منطقه ارتقاء بخشند. در سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۷ م، خلیج فارس صحنه رقابت بین‌المللی گردید. رقابت انگلستان و روسیه به‌عنوان دو قدرت جهانی در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم در خلیج فارس بخش مهمی از تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این منطقه است. هدف این پژوهش پرداختن به این مسئله است که چه عواملی سبب شد خلیج فارس در طی سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۷ م. صحنه رقابت سیاسی و اقتصادی انگلستان و روسیه گردد. در راستای پاسخ به این سؤال تلاش می‌شود که با استناد به منابع اصلی و پژوهشی و به شیوه توصیفی و تحلیلی موضوع مورد بررسی قرار گیرد و به نظر می‌رسد که با توجه به موقعیت ژئوپلیتیک خلیج فارس و نزدیکی آن به هند، باعث گردید که انگلستان در راستای حفظ منافع سیاسی و نظامی خود در این منطقه و روس‌ها در راستای دستیابی به منافع جدید، به رقابت جدی پرداخته، که نهایتاً با تسلط کامل انگلیس بر این منطقه و خروج روس‌ها از آن در سال ۱۹۰۷ م به پایان آمد.

واژه‌های کلیدی: رقابت، استعمار انگلیس، روسیه، خلیج فارس.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۶/۱۲
bahmanzeinali@gmail.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۱/۲۴
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

۳. کارشناسی ارشد مطالعات خلیج فارس از دانشگاه اصفهان

۱. مقدمه

خلیج فارس یکی از مهم‌ترین آبراه‌های جهان و از زیباترین، جذاب‌ترین مناطق آسیا، به‌ویژه غرب آسیا می‌باشد. خلیج فارس به‌عنوان مهم‌ترین و اساسی‌ترین منبع اقتصادی و سرچشمه اصلی رفاه و آسایش میلیون‌ها انسان و چندین کشور مهم منطقه شناخته شده است؛ بخصوص بعد از کشف و استخراج و فروش نفت، چندین کشور از نظر اقتصادی و حیات اجتماعی و... فقط وابسته به این محصول گردیده‌اند. شاید وجود همین منابع و ثروت‌های خدادادی، منابع سرشار دریایی و موقعیت استراتژیک خلیج فارس باعث شده که در طول تاریخ ابرقدرت‌ها و کشورهای امپریالیستی و استعماری فرمانطقه و قدرت‌های منطقه چشم طمع به این آبراه تاریخی بی‌نظیر دوخته و همواره برای کشورهای ساحل خلیج فارس، سختی‌ها و دشواری‌هایی را خلق نمایند. کشورهای امپریالیستی و استعماری تنها هدف اقتصادی در این منطقه را تعقیب نمی‌کرده‌اند، بلکه به دنبال اهداف فرا اقتصادی، چون ایدئولوژیکی، نظامی، مذهبی، فرهنگی و سیاسی بوده‌اند.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

سابقه حضور استعماری انگلیس و روسیه در جنوب غربی آسیا و خلیج فارس به اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد. در سال‌های ۱۸۲۰ م در بحبوحه جنگ‌های ایران با روسیه، دولت انگلستان به بهانه مبارزه با دزدان دریایی سواحل جنوبی خلیج فارس را اشغال نموده، با حکام محلی قرارداد تحت‌الحمایگی امضا کرد. اگرچه در دوران گذشته از جمله دوره صفویه، انگلیسی‌ها در ایران حضور داشتند اما در آن زمان به علت اقتدار دولت مرکزی فقط به کار تجارت اشتغال داشتند. در زمان قاجاریه و تضعیف ایران به خاطر جنگ با روسیه، انگلستان از فرصت پیش‌آمده، جهت اشغال نظامی برخی مناطق خلیج فارس که تحت نفوذ ایران بودند، استفاده کرد.

در نیمه دوم قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم هجری، انگلستان حضور روسیه را در ایران به‌ویژه در خلیج فارس با دقت و وسواس خاصی دنبال می‌کرد. روس‌ها نیز برای دسترسی به آب‌های گرم و آزاد جهان و هندوستان تمام تلاششان این بود که از راه ایران و عثمانی به خلیج فارس راه یابند و با توجه به اوضاع سیاسی ایران و انعقاد معاهده ترکمن‌چای که نفوذ روسیه را در ایران دوچندان کرده بود، تحقق این امر دور از دسترس نبود؛ اما انگلستان درصدد بود به هر قیمتی که شده، خلیج فارس و دسترسی به آن را برای سایر دولت‌ها از جمله روسیه و بعدها آلمان محدود کند و همچنان آن را به‌عنوان دریای تحت نفوذ خود در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم نگه دارد. با این وجود انگلستان برای فعالیت تجاری سایر کشورهای اروپایی محدودیتی قائل نبود اما فعالیت‌های سیاسی و

نظامی قدرت‌های اروپایی، به‌ویژه آلمان و روسیه همواره با واکنش جدی دولت‌مردان انگلیس در هند و لندن مواجه می‌شد. انگلیسی‌ها حتی برای جلوگیری از فعالیت‌های سیاسی و نظامی سایر دول در خلیج فارس از جنگ ابایی نداشتند. اواخر قرن نوزدهم نفوذ روس‌ها در ایران به حدی موجب نگرانی دولتمردان بریتانیا شده بود که مسئله ایران و توسعه نفوذ روسیه در خلیج فارس بارها در مجلس عوام انگلستان مطرح گردید. این منطقه در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به‌عنوان سپر دفاعی هندوستان، کانون ارتباطات و منابع نفت و برخی مسائل راهبردی دیگر، برای بریتانیا اهمیت حیاتی داشت و همین امر زمینه رقابت دولت انگلیس با روسیه در خلیج فارس گردید؛ رقابتی که نهایتاً با تسلط کامل انگلیس بر این منطقه و خروج روس‌ها از آن در سال ۱۹۰۷ م به پایان آمد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیقات و پژوهش‌های زیادی در زمینه نقش انگلیس در خلیج فارس صورت گرفته است ولی باوجود نقش زیادی که روسیه در رقابت‌های سیاسی و اقتصادی با انگلیس در سده نوزدهم و ابتدای سده بیستم در تحولات خلیج فارس داشته‌است، در این زمینه تحقیق مستقلی صورت نگرفته‌است. از طرفی پیرامون رقابت‌های روسیه و انگلستان در ایران و خلیج فارس نیز پژوهش‌های متعددی صورت گرفته‌است اما پژوهشی که روند رقابت این دو قدرت را از سال ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۵ م را بررسی کرده‌باشد، انجام نشده‌است. بااین‌وجود در موضوع خلیج فارس و رقابت‌های این دو دولت، پژوهش‌های مستقلی در قالب مقاله و یا بخش‌های از کتاب‌ها در دست است.

ازجمله این آثار مقاله «رقابت روسیه و انگلستان در خلیج فارس؛ تلاش برای ایجاد پایگاه دریایی (۱۸۹۰-۱۹۰۷م)» نوشته فرج‌الله احمدی است که نویسنده با متمرکز شدن بر تلاش این دو کشور برای ایجاد پایگاه دریایی، به رقابت‌های آن‌ها در بازه زمانی ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۷ می‌پردازد و از پرداختن به زمینه‌ها و روند رقابت سیاسی و اقتصادی دو کشور در خلیج فارس به‌سرعت عبور می‌کند. مقاله دیگر با عنوان «رقابت استعمار روس و انگلیس برای اشغال جزایر خلیج فارس» است که توسط پیروز مجتهدزاده تدوین شده و نویسنده در این مقاله با استناد به بخشی از اسناد منتشرشده، عمدتاً به تلاش انگلستان برای اشغال خلیج فارس پرداخته و برخلاف عنوان مقاله اشاره‌ای به رقابت روس‌ها نشده‌است. مقاله دیگر با عنوان «خلیج فارس در رقابت‌های روس و انگلیس در اوایل سده بیستم»، نوشته محمدحسن نیا است که نویسنده در مقاله‌اش عمدتاً به تحولات سال‌های دهه نخست قرن بیستم پرداخته

و به زمینه‌های شکل‌گیری رقابت روس و انگلیس در خلیج فارس در نیمه اول قرن نوزدهم اشاره نکرده‌است.

با وجود این نمونه از پژوهش‌ها، تاکنون پژوهش مستقلی، با محوریت و کلیدواژه «رقابت» بین آن‌ها در بازه زمانی ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۷ صورت نپذیرفته است و مقاله حاضر تلاش دارد تا به بررسی اهداف انگلستان و روسیه در جنوب غربی آسیا، به‌ویژه خلیج فارس از تاریخ ۱۸۲۰ م که شروع جنگ‌های ایران و روس است تا ۱۹۰۵ که پایان حضور روس‌ها در خلیج فارس است با استناد به منابع اصلی و به شیوه توصیفی و تحلیلی پردازد. اهمیت این مقاله در مقایسه با تحقیقات پیشین در این است که به‌صورت ویژه رقابت سیاسی و اقتصادی روس و انگلیس در فاصله سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۷ م را در خلیج فارس را با تأکید تأثیر جنگ‌های ایران و روس و تحولات خلیج فارس مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به اهمیت منطقه راهبردی خلیج فارس در عصر حاضر، جغرافیای سیاسی آن و تأثیر قدرت‌های خارجی در تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن، پرداختن به زمان حضور و تعامل قدرت‌های خارجی به‌ویژه انگلستان و روسیه در خلیج فارس امکان تحلیل درست تحولات امروز این منطقه، به‌ویژه تأثیر سیاست قدرت‌های خارجی را فراهم می‌نماید؛ بنابراین تحلیل علمی تعامل رقابتی انگلستان و روسیه در فاصله سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۷ م که یکی از ادوار رقابت قدرت‌های خارجی در خلیج فارس بوده است، می‌تواند ریشه‌های تحولات بعدی، از جمله ساختار قدرت‌های محلی را در این منطقه آشکار نماید. پژوهش حاضر، کوششی است برای بررسی و تحلیل رقابت سیاسی و اقتصادی روسیه و انگلیس در خلیج فارس در عصر قاجار و پیامدهای این رقابت بر ساختار اقتصادی و سیاسی دو کشور مزبور، به‌ویژه منطقه خلیج فارس. اساس این پژوهش بر طرح پرسش زیر قرار دارد: چه عواملی سبب شد تا خلیج فارس در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم صحنه رقابت و چالش بین انگلستان و روسیه گردد؟ فرضیه پیشنهادی که بتوان بر مبنای آن‌ها روند پژوهش را ادامه داد و پاسخ مناسبی برای این پرسش ارائه کرد از این قرار است: کسب منافع سیاسی و اقتصادی عمده‌ترین عاملی بود که باعث شد خلیج فارس صحنه رقابت قدرت‌های اروپایی به‌ویژه روسیه و انگلیس گردد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. نفوذ انگلستان در خلیج فارس

سابقه حضور استعماری انگلیس در جنوب غربی آسیا و خلیج فارس به اوایل قرن نوزدهم بازمی‌گردد. دولت انگلستان به بهانه مبارزه با دزدان دریایی سواحل جنوبی خلیج فارس را اشغال نموده، با حکام محلی قرارداد تحت‌الحمایگی امضاء کرد. اگرچه در دوران گذشته از جمله صفویه انگلیسی‌ها در ایران نفوذ داشتند اما در آن زمان به علت اقتدار دولت مرکزی فقط به کار تجارت اشتغال داشتند. در زمان قاجاریه و تضعیف ایران به خاطر جنگ با روسیه انگلستان از فرصت پیش‌آمده جهت اشغال نظامی برخی مناطق خلیج فارس که تحت نفوذ ایران بودند، استفاده کرد. انگلستان در راه سلطه کامل خود در منطقه در سال‌های آخر قرن نوزدهم، ضمن سایر اقدامات، از سیاست تفرقه استفاده می‌کرد و با تشدید اختلافات مرزی بین شیخ‌نشین‌ها باعث تضعیف هرچه بیشتر آن‌ها می‌شد و اوضاع منطقه را متشنج می‌کرد. این کشور بعد از تثبیت موقعیت خود در بین شیخ‌نشین‌های خلیج فارس، کوشش بیشتری در جهت تضعیف دولت ایران و عثمانی به عمل آورد و با تحمیل جنگ‌های متعدد به این دولت‌ها و انتزاع سرزمین‌های مختلف از آنها، توانست سلطه و نفوذ خود را هر چه بیشتر در این دو کشور گسترش دهد.

بریتانیا برای جلوگیری از حفظ امنیت آبراهه خلیج فارس، پس از سرکوبی دزدان در سال ۱۸۱۹، قراردادی با شیوخ سواحل جنوبی خلیج فارس بست. این معاهده در سال‌های بعد، یعنی سال‌های ۱۸۳۸، ۱۸۴۸، ۱۸۵۳، ۱۸۶۸ و ۱۸۷۳ م دوباره تجدید شد (ن.ک: مجتهد زاده، ۱۳۴۹: ۶۴). بریتانیا برای حفظ موقعیت و نفوذ خود در منطقه، گاهی شیوخ را به عصیان وامی‌داشت و گاهی آنان را به طمع استقلال می‌شوراند و چون دولت‌های بزرگ منطقه مانند ایران، قادر به تسلط بر آنان نبودند، خود وارد میدان می‌شد و اداره آنجا در دست می‌گرفت (ن.ک: مروار، ۱۳۸۰: ۲۲ - ۲۳). انگلیس با آنکه در خلیج فارس قدرت برتر محسوب می‌شد، ولی از دیگر رقبایش مشکلات بیشتری داشت. این مشکلات از دل‌نگرانی بریتانیا از اقدامات رقبایش در منطقه سرچشمه می‌گرفت. بریتانیا هم باید مراقب اقدامات ترکان و آلمان‌ها در مورد کویت و راه آهن برلین - بغداد می‌بود و هم نگران دخالت روس‌ها در ایران.

به نظر لرد کرزن (Lord Curzon)، روسیه قصد تسخیر هند را نداشت، متن اقدامات بریتانیا و روسیه در آسیا، ارتباط جدایی‌ناپذیری با موازنه قدرت در اروپا بود. به‌طور خلاصه، هدف روس‌ها، ساکت نگه‌داشتن بریتانیا در اروپا از طریق مشغول نگه‌داشتن آنها

در آسیا بود. لرد کرزن مدافع سیاست پیشگیری برای دفع از هند بود که این عقیده، مستلزم تحت کنترل قرار دادن افغانستان و تحکیم منافع تجاری و سیاسی بریتانیا در جنوب ایران بود (ن.ک: صباحی، ۱۳۷۹: ۱۰۲؛ کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۴۰۶).

۲-۲. نفوذ روسیه در خلیج فارس

روس‌ها از زمان امپراتوری پتر کبیر در اندیشه دست‌یابی به آب‌های گرم و آزاد خلیج فارس بودند تا از این طریق بتوانند به یکی از قدرت‌های بزرگ جهان تبدیل شوند. پتر کبیر قبل از مرگ خود وصیت‌نامه‌ای از خود به‌جا گذاشت که تا پایان دوره امپراتوری تزارها دستورالعمل سیاست روسی به شمار می‌رفت (ن.ک: مهدوی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). روس‌ها بعد از استحکام موقعیت خود در ایران توجه خود را به سوی خلیج فارس معطوف داشتند. هرات که به‌منزله کلید دست‌یابی روسیه به هندوستان اهمیت خود را از دست داد و در عوض رهبران روسیه متوجه خلیج فارس شده، آرزوی دسترسی به اقیانوس هند را داشتند (ن.ک: ناظم، ۱۳۸۰: ۲۱). در دوره حکومت تزارها و در دوره کمونیست‌ها، دسترسی به اقیانوس هند برای روسیه به هدفی آرمانی تبدیل شده بود. در واقع، تمایل به رسیدن به آب‌های گرم و خروج از انزوای جغرافیایی از اهداف روسیه بود (ن.ک: حافظ‌نیا و ربیعی، ۱۳۹۲: ۱۷۸). ایران در دهه نخست قرن نوزدهم، عرصه کشمکش‌های دول اروپایی روس و انگلیس و فرانسه بود. دلایل اهمیت خلیج فارس در نیمه دوم قرن نوزدهم عبارت بودند از: تثبیت قدرت آلمان در اروپا و شکل‌گیری یک امپراتوری قدرتمند که در تضاد با انگلستان و روسیه قرار داشت؛ تضعیف دولت عثمانی در اثر رقابت نیروهای قدرتمند اروپایی، از جمله روسیه و انگلستان و آلمان برای نفوذ در مستملکات این امپراتوری و طرح راه‌آهن بغداد توسط انگلیسی‌ها که موجب نزدیک‌تر شدن ارتباط میان هندوستان و اروپا می‌شد (ن.ک: وثوقی، ۱۳۸۴: ۴۶۶-۴۶۸).

در سال‌های آخر سده نوزدهم میلادی / سیزدهم هجری قمری، روس‌ها در سیاست خود تغییرات اساسی داده، به فعالیت و تحریکات بیشتری در منطقه خلیج فارس دست زدند. در این دوره هدف عمده روس‌ها این بود که بتوانند در خلیج فارس پایگاه دریایی و نیروی کافی مستقر گردانند و یک خط آهن سراسر احداث کنند که بتوانند در مواقع لازم قوای جنگی را از روسیه تزاری به این منطقه منتقل کرده، پایگاه‌های خود را تقویت نمایند (ن.ک: مشایخی، ۱۳۸۶: ۲۱۵). اولین قدم اساسی روس‌ها برای توسعه و گسترش نفوذ در خلیج فارس، تأسیس کنسولگری خود در سال ۱۲۹۹ هـ/ ۱۸۸۱ م. تا ۱۳۰۶ هـ/ ۱۸۸۸ م. بود (ن.ک: جناب، ۱۳۴۹: ۱۱۱). روس‌ها با تأسیس کنسولگری خود در سال ۱۸۸۱ م/ ۱۲۹۹ ق

در بصره، اولین قدم اساسی را برای توسعه و گسترش نفوذ خود در خلیج فارس برداشتند. کمی بعد، یعنی در فاصله سال‌های ۱۳۰۲ - ۱۳۰۴ ق فعالیت روس‌ها در خلیج فارس افزایش یافت و آنها در این منطقه آشکارا اقداماتی را آغاز کردند و این نشان از برتری سیاسی و اقتصادی روس‌ها در خلیج فارس بود.

همین امر فرصت مناسبی را برای نفوذ هر چه بیشتر روس‌ها در خلیج فارس فراهم ساخت؛ به طوری که اوج نفوذ روسیه در ایران در اواخر دوره ناصری و دهه‌های ۱۲۹۹ هـ ق/ ۱۸۸۰ م و ۱۳۰۸ هـ ق / ۱۸۹۰ م بود (ن.ک: فوران، ۱۳۸۵: ۱۷۴). در نیمه دوم سده سیزدهم ق روس‌ها استقرار و گسترش خود در خلیج فارس را در دستور کار دیپلماسی خود قرار دادند و طرح‌های خود را برای توسعه قدرت در خلیج فارس به اجرا درآوردند. پس از آن برخی از افسران بلند پایه روسی برای بازدید از اصفهان، شیراز و بوشهر و بررسی وضعیت عمومی منطقه اعزام شدند.

در سال ۱۳۰۶ هـ / ۱۸۸۸ م. روس‌ها توسط گروهی از بازرگانان و تولیدکنندگان خود طرح احداث خط آهن بین دریای خزر و خلیج فارس را مطرح کردند و قرارداد مقدماتی آن با تهیه سیصد میلیون فرانک از یک بانک فرانسوی تأمین گردید؛ این طرح با مخالفت شدید انگلیسی‌ها روبه‌رو گردید و عقیم ماند.

در سال ۱۳۱۳ هـ / ۱۸۹۵ م. یک مهندس روسی از طریق کرمان عازم بندرعباس شد و در بهار همان سال به جزیره هرمز رفت و گزارش جامعی از وضعیت خلیج فارس تهیه کرد و به مسکو ارسال نمود (ن.ک: ویلسن، ۱۳۶۶: ۲۹۸). در سال ۱۳۱۹ هـ / ۱۹۰۱ م. روسیه درصدد افتتاح کنسولگری در بوشهر برآمد و او سنیکو (O Snykv) معاون کنسولگری بغداد را به کفالت کنسولگری بوشهر، به آن بندر اعزام نمود. چهار سال بعد کنسولگری روسیه در بندرعباس نیز آغاز به کار کرد (ن.ک: کبابی (سدید السلطنه)، ۱۳۶۸: ۶۵۲).

در سال ۱۸۹۹ م. ۱۳۱۷ هـ ق روس‌ها حق ویژه تدارک و مطالعه طرح احداث راه آهن ایران را به مدت پنج سال از ناصرالدین شاه گرفتند. نتیجه مطالعات سرمایه‌داران روسی که امتیاز کشیدن خط آهن سراسر از رشت تا سواحل جنوب ایران از دولت و شخص شاه اخذ گردید؛ اما این امر با مخالفت شدید بریتانیا روبه‌رو شد و به سرانجام نرسید (ن.ک: ویلسن، ۱۳۶۶: ۲۹۸).

۲-۳. رقابت روسیه و انگلیس

۱-۳-۲. رقابت سیاسی

در سال‌های پایانی قرن نوزدهم تا ۱۹۰۷ م، خلیج فارس صحنه رقابت بین‌المللی گردید و انگلستان نیز به‌عنوان قدرت برتر اقتصادی سیاسی در مقابل سایر رقبای اروپایی ظاهر شد و برای حفظ آن کوشید؛ این درحالی بود که برای روسیه، خلیج فارس پایگاه مهمی بود که می‌توانست سیاست‌های اقتصادی و سیاسی خود را در آنجا گسترش دهد و هند را مورد تهدید قرار دهد. بدین سبب هر دو رقیب درصدد ایجاد پایگاه دریایی در منطقه برآمدند. پس از سرکوب شورش هند احداث خطوط تلگراف دریایی بین لندن و هند، سبب تحکیم بیش‌ازپیش موقعیت انگلستان در خلیج فارس گردید پس از وقوع ناآرامی گسترده در هند و مشکل اطلاع‌رسانی، این امر مدنظر کارگزاران انگلیسی واقع شد. در این راستا راهی که انگلیسی‌ها انتخاب کرده بودند:

۱. هند را از مسیر عثمانی و روسیه به لندن وصل کرد.

۲. افتتاح کانال سوئز بود که با باز شدن آن با استفاده از کشتی بخار، تأثیر زیادی بر تجارت بنادر خلیج فارس گذاشت.

نخستین کشتی بخار در سال ۱۸۷۰ م. از آبراه سوئز در سواحل بوشهر پهلو گرفت و از آن‌پس میزان تجارت بین هند و ایران دو برابر شد و تجارت بین لندن و بنادر خلیج فارس نیز رونق چشمگیری گرفت (ن.ک: احمدی، ۱۳۸۶: ۲۵).

حضور کشتی‌های روس در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیست در خلیج فارس با باز شدن کانال سوئز عملی گردید. نخستین کشتی روس که به‌منظور نشان دادن پرچم روس در خلیج فارس وارد شد، ناوچه‌ای توپ‌دار بود به نام گیلیاک (Gilyak) و نخستین بندری که این کشتی در آن پهلو گرفت بندرعباس بود (همان: ۲۷). قبل از رسیدن گیلیاک به بندرعباس، فرماندهی نیروی دریایی انگلیس دستور یافته بود که فعالیت‌های کشتی‌های روسی را زیر نظر داشته باشد. مسئله مهم برای نیروی دریایی انگلستان این بود که در صورت کنترل بندرعباس توسط کشتی روسی، چه واکنش مناسبی از خود نشان دهد. نهایتاً وزارت خارجه انگلیس تصمیم گرفت که اگر گیلیاک ناوچه توپ‌دار روسی پرچم خود را در بندرعباس برافراشت، پومونی (Pneumonia) کشتی انگلیسی اعتراض کند و اگر پاسخی دریافت نکرد، پرچم انگلیس را در جزایر هنگام به اهتزاز درآورد (همان: ۲۷).

نمایه ترتیب زمانی ورود کشتی‌های روسی به خلیج فارس

سال ورود	نام کشتی	تعداد اعضای این کشتی	مأموریت عمده
۱۸۷۰	گیلیاک	تعداد زیادی	نظامی
۱۹۰۱	کورنیلو (Kornilov)	تعداد زیادی	باری
۱۹۰۲	اسکولد (Askvld)	تعداد زیادی	باری
۱۹۰۳	بویارین (Bvyaryn)	تعداد زیادی	باری

در سال ۱۹۰۳ م خط دریایی سه‌ماهه شرکت بازرگانی و کشتیرانی «ادسا» در خلیج فارس افتتاح شد و تا بسته شدن تنگه داردانل در ۱۹۱۴ م به فعالیت خود ادامه داد؛ همچنین روس‌ها در سال‌های اولیه قرن بیستم در شهرهای بندرعباس، اهواز، شیراز به تأسیس کنسولگری اقدام نمودند (ن.ک: ر. وادالا، ۱۳۵۶: ۵۳-۵۴).

هدف روس‌ها از فرستادن کشتی به خلیج فارس، تنها رقابت سیاسی و نظامی نبود بلکه بسط تجارت خود در منطقه نیز بود. دولت انگلیس توجه بیشتر خود را به بندرعباس و جزایر اطراف آن، قشم، هرمز و هنگام معطوف کرد. بندرعباس و جزایر سه‌گانه به دلیل قرار گرفتن در سواحل شمالی و مدخل خلیج فارس و نزدیکی آنها به سواحل عمان برای قدرت‌های رقیب، حائز اهمیت استراتژیک گردید؛ از این رو برای مقامات انگلستان در صورتی که بندرعباس به تصرف روس‌ها درمی‌آمد، متقابلاً تصرف هرمز، هنگام و قشم از سوی آن‌ها عملی می‌شد.

در واکنش به تهدیدات روسیه و ایجاد یک پایگاه دریایی در مدخل خلیج فارس، حکومت هندوستان به وزارت هندوستان انگلیس در مه ۱۹۰۱ م. نوشت که در صورت اشغال بندرعباس، یا هر کدام از بندرهای ایران توسط روس‌ها یا کسب توقف سیاسی و دریایی در آنجا، افسر نیروی دریایی ما در خلیج فارس می‌بایست بی‌درنگ دستورهای

صادره را اجرا کرده و پرچم انگلیس را بر سه جزیره هرمز، هنگام و قشم بر افراشته باشد (ن.ک: احمدی، ۱۳۸۶: ۳۱).

با توجه به تهدید روسیه و تصرف بندرعباس توسط آن کشور، حکومت هند به وزارت هندوستان انگلیس پیشنهاد کرد که به بندرعباس سیم تلگرافی خلیج فارس وصل شود. بدین طریق دستگاه تلگراف از سال ۱۸۶۹ م. تا ۱۸۸۱ م. فعال بود و خطوط تلگرافی کراچی در سواحل عمان، که جاسک را مستقیم با کابل دریایی به بوشهر متصل می‌کرد مجدداً راه‌اندازی شد؛ اما این بار اتصال ایستگاه جاسک به بوشهر از طریق هنگام، قشم و بندرعباس در دستور کار قرار گرفت. کرزن در نامه‌ای به هامیلتون، اول جولای ۱۹۰۳ م. از جمله مزایای این طرح را علاوه بر دسترسی دوباره به هنگام، آن را در جهت یافتن دومین جای پای در آن ناحیه در قشم دانست. این نقشه در سال ۱۹۰۵ م عملی گردید. امنیت خلیج فارس در این زمان برای انگلیس بسیار مهم بود بنابراین، مقاومت در برابر هرگونه کوششی از سوی قدرت‌های رقیب برای ایجاد پایگاهی در منطقه اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

در سراسر قرن نوزدهم، سیاست دفاعی انگلستان در مقابله با توسعه‌طلبی روسیه به سوی هند یا خلیج فارس چنین بود تا ایران و به نسبتی بیشتر افغانستان به عنوان دولت‌های حائل یا کشورهای میانگین عمل کند. در همین حال موضوع صلح و پایان‌بخشیدن به اختلاف‌ها در قرن نوزدهم در آسیا مورد توجه لندن و سن‌پترزبورگ نیز بود. سابقه طرح صلح میان روسیه و انگلیس به سال‌های ۱۸۳۸ م. تا ۱۸۴۰ م. برمی‌گردد. سیاست انگلیس این بود که به تحکیم موقعیت برتر خود در منطقه خلیج فارس و دریای عمان پرداخت و کوشید تا با تضعیف ابزارهای ایران در این حوزه استراتژیکی، استیلای خود را توسعه بخشد. سیاست انگلستان در برابر ایران عصر قاجاریه حفظ استقلال آن بود تا از حملات خودسرانه روسیه تزاری بکاهد که همواره خطری دائمی برای سرحدات هندوستان بود و همچنین در پی تضعیف هر چه بیشتر موقعیت سیاسی، نظامی و اقتصادی تهران بود.

انگلستان حضور رقیب خود روسیه را در ایران در نیمه دوم قرن سیزده و اوایل قرن چهاردهم هجری با دقت و وسواس خاصی دنبال می‌کرد. تلاش این دو قدرت بزرگ برای نفوذ در ایران و خلیج فارس با توجه به حساسیت منطقه بیشتر گردید و این رقابت به دیگر مناطق خلیج فارس نیز کشیده شد. روس‌ها در سال ۱۳۱۷ هـ/ ۱۸۹۹ م. بسیاری از ارمنیان را از طریق بغداد به کویت کوچ دادند و پس از آن نماینده ویژه‌ای برای مذاکره با شیخ کویت و ایجاد روابط اقتصادی و سیاسی اعزام نمودند.

از آنجا که شیخ کویت بر طبق قرارداد با انگلیسی‌ها حق عقد قرارداد با دیگر دولت‌ها را داشت پیشنهاد روسیه را نپذیرفت و تلاش روس‌ها برای ایجاد پایگاهی در خلیج فارس بی‌نتیجه ماند، اما روند مقابله با انگلستان همچنان ادامه یافت در سال‌های پیش از جنگ جهانی اول و اتحاد ناگزیر انگلیس و روسیه برای رفع خطر آلمان این روابط شکل جدیدی به خود گرفت و منجر به عقد قرارداد ۱۹۰۷ م. شد (ن.ک: وثوقی، ۱۳۸۴: ۴۶۸).

استراتژی سیاست خارجی روس‌ها در خلال سال‌های ۱۸۹۵ م. تا ۱۹۰۰ م. این بود که با تأسیس پایگاه دریایی در خلیج فارس و استقرار نیروی نظامی در آن و نیز ایجاد یک خط آهن سراسر شمال - جنوب در ایران و اتصال آن به راه آهن روسیه، ترتیبی دهد که در مواقع لزوم، نیروهای نظامی روس به منطقه اعزام‌شده، به هدف‌های خود جامع عمل بپوشاند.

در راستای استراتژی یادشده، کنسول روسیه در پایان قرن نوزدهم به‌منظور اجرای طرح ایجاد یک پایگاه دریایی در خلیج فارس با نمایندگان دولت عثمانی وارد مذاکره شد و خواستار اعطای امتیاز خط آهن طرابلس - کویت به دولت روسیه تزاری شد؛ اما هر دو طرح با کارشکنی‌های انگلیس با شکست مواجه شد (ن.ک: اسدی، ۱۳۸۱: ۸۰). کرزن سیاست‌مدار برجسته انگلیسی درباره احداث بندر و پایگاه دریایی روس‌ها در خلیج فارس می‌نویسد: «از دیرزمانی جزء آمال و آرزوهای روس‌ها بوده، هرگاه صورت عمل به خود گیرد و آرامش و انتظامی که با صرف آن همه مساعی و مجاهدت در خلیج فارس برقرار گردیده، مختل خواهد شد و هر دولتی اجازه احداث بندری را در خلیج فارس به روس‌ها بدهد به عظمت انگلستان توهین آورده است» (نوری زاده بوشهری، ۱۳۲۳: ۱۱۶)؛ بنابراین وجهه اشتراکات دو کشور استعمارگر انگلیس و روسیه در حوزه خلیج فارس در قرن نوزدهم تا سال ۱۹۰۷ م؛ که صحنه رقابت بین‌المللی این دو کشور بود و برای حفظ آن می‌کوشیدند، ایجاد پایگاه‌های دریایی مهمی بود که می‌توانست سیاست‌های اقتصادی و سیاسی خود را در آن گسترش دهند.

بدین سبب هر دو رقیب درصدد ایجاد پایگاه دریایی در منطقه برآمدند. راهی که انگلیسی‌ها انتخاب کرده بودند، هند را از مسیر عثمانی و روسیه به لندن وصل کرد و دیگری افتتاح کانال سوئز بود که با باز شدن آن تأثیر زیادی بر تجارت بندرها خلیج فارس گذاشت و حضور کشتی‌های روسیه در خلیج فارس با باز شدن کانال سوئز عملی گردید. از دیگر اهداف مشترک بین دو کشور تنها به رقابت سیاسی و نظامی محدود نمی‌شد بلکه بسط تجارت خود در منطقه نیز بود. برای دو دولت مذکور بندرعباس و جزایر اطراف

آن، قشم، هرمز و هنگام به دلیل قرار گرفتن در سواحل شمالی و مدخل خلیج فارس و نزدیکی آن به سواحل عمان، حائز اهمیت استراتژیکی بود. سرانجام انگلیسی‌ها در سال‌های آغازین قرن بیستم به دلیل اهمیت ایران بر آن شدند تا با روس‌ها به تفاهم برسند. این سیاست هم خطری بزرگ‌تری به نام آلمان بود؛ که منافع استعماری بریتانیا را تهدید می‌کرد. بدین ترتیب زمینه‌های قرارداد ۱۹۰۷ م. فراهم شد. پس می‌توان گفت که قرارداد گمرکی، مانند نقطه عطفی بود که بعد از آن دو قدرت استعماری به جای رقابت با هم، سیاست رفاقت و همکاری را برای سلطه هرچه بیشتر در ایران در پیش گرفتند.

از اقدامات دولت انگلیس برای تحکیم موقعیت خود در منطقه و جلوگیری از فعالیت رقیب خود در خلیج فارس از جهت حضور آن در همسایگی شبه‌قاره هند، شیوخ منطقه را با اهرم فشار تحت‌الحمايه خود قراردادند؛ درحالی که روسیه برای سلطه هر چه بیشتر خود در خلیج فارس، قدرت خود را در شمال چین گسترش داد و بندر ولادی وستک (Vladivostok) را در کرانه‌های دریای ژاپن ایجاد کرد و به دنبال سلطه بر دولت‌های کوچک آسیای میانه تا پشت مرزهای افغانستان برآمد تا به مرزهای شرقی هندوستان دسترسی پیدا کند.

اگرچه نظر لرد کرزن در این زمینه این است که روسیه قصد تسخیر هند را نداشت بلکه به‌طور خلاصه، هدف روس‌ها، ساکت نگاه‌داشتن بریتانیا در اروپا از طریق مشغول نگه‌داشتن آن‌ها در آسیا بود. اقدامات و طرح‌هایی که انگلیسی‌ها در خلیج فارس اجرا کردند به مراتب بیشتر از برنامه‌هایی بود که روس‌ها در خلیج فارس دنبال می‌کردند. بریتانیا با احداث خطوط تلگراف دریایی که باعث سهولت در تبادل اخبار می‌شد، به تثبیت قدرت او کمک می‌کرد و همین مسئله باعث شد که هشتاد درصد کشتی‌های بخار و کالاهای حمل شده متعلق به کمپانی‌های انگلیس باشد. از سوی دیگر آنچه باعث قدرت بیش‌ازپیش انگلیس در برابر دیگر رقبایش از جمله روسیه شده بود وجود سیاستمداران کاردانی چون لرد کرزن، کاکس و ... بود.

دوران فتحعلی‌شاه، عصر رقابت‌های استعماری بین اروپایی‌ها بخصوص انگلیس و روسیه و فرانسه محسوب می‌شد. در این زمان، مناسبات بین‌المللی، کاملاً دگرگون شده بود. روابط غرب با شرق وارد مرحله جدیدی شد که بر مبنای آن قدرت‌های بزرگ هدفی جز تأمین اهداف استعماری خود نداشتند و رقابت بین آنان بر سر کسب منافع، آزادی و آبادانی ملل شرق را دچار آسیب کرده بود. کشور ایران نیز به دلایل جغرافیایی، اقتصادی

و سیاسی مورد توجه استعمارگران قرار گرفت. پادشاهان قاجار از مناسبات جدید بین‌المللی بی‌اطلاع بودند. آنان پدیده‌ای استعمار را نمی‌شناختند و با اهداف استعماری آشنا نبودند. نگاه آنان به استعمار، همچون نگاه آنان به یک کشور خارجی بود. بی‌اطلاعی زمامداران از اوضاع حاکم بر جهان، عواقب جبران‌ناپذیری برای استقلال ایران داشت. هرچند استعمارگران، نتوانستند ایران را مانند بسیاری از کشورهای دیگر جهان، مستقیم به صورت مستعمره خود در آورند، اما بانفوذ در هیئت حاکمه ایران موفق شدند، حاکمان سیاسی ایران را به حامیانی برای منافع خود مبدل سازند.

ضعف دولت مرکزی ایران و رقابت روسیه و انگلستان در صحنه سیاسی ایران در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در چهارچوب تئوری تعادل مثبت نقش اساسی در جدایی جزایر از ایران داشته است. شکست بریتانیا در صحنه سیاست خارجی ایران از روسیه پس از لغو امتیاز توتون و تنباکو و تلاش‌های دولت بریتانیا برای جبران شکست خود از طریق رهیافت جنوب‌گرایی، سبب جدایی جزایر از ایران گردید. ضمن آنکه دولت ایران نیز به دلیل درگیر بودن در حوادث منتهی به مشروطیت قادر به عکس‌العملی بیش از اعتراض لفظی نبود. چنان‌که دیدیم سال‌های ۱۸۸۷ م و ۱۸۸۸ م شاهد تلاش جدی دولت ایران برای گرفتن جایی در سیاست‌های خلیج فارس بود که به نظر می‌رسد نخستین گام در این راه از طرف مأمور مورد علاقه شاه، امین‌السلطان، برداشته شد. وی مأمور ایالت بندرهای خلیج فارس بود. در نحوه اداره استان تحت حکومت وی در روابط خارجی‌اش، به‌زودی نشانه‌هایی از آمال محدودساختن نفوذ خارجی پدید آمد. در ۱۸۸۸ م / ۱۳۰۴ هـ. ق. نیروهای ایرانی در جزیره سیری پیاده و مستقر شدند.

دولت ایران در خصوص جزایر تنب و ابوموسی نیز ادعای حاکمیت می‌کرد اما اقدامی بیش از این انجام نمی‌داد. در همین حال دولت بریتانیا و مأموران انگلیسی مستقر در هند واکنشی در قبال آن نشان ندادند، اما به یک‌باره در سال ۱۹۰۲ م / ۱۳۱۹ هـ. ق. دولت بریتانیا مدعی شد که قاسمی‌های مستقر در بندرلنگه نه به‌عنوان مأموران دولت ایران بلکه به‌عنوان نماینده طوایف قاسمی بخش عرب‌نشین خلیج فارس بوده‌اند (ن.ک: زرگر، ۱۳۷۲: ۲۵۶). یک سال بعد، در ۱۹۰۳ م / ۱۳۲۰ هـ. ق. رأس‌الخیمه پرچم خود را ابتدا در ابوموسی، سپس در جزایر تنب به اهتزاز درآورد. این نقطه آغازین جدایی جزایر از ایران بود. بدین ترتیب از ۱۹۰۳ م. / ۱۲۶۸ ش علی‌رغم اعتراض دولت ایران، چهار جزیره ایرانی تنب بزرگ و کوچک، ابوموسی و سیری به‌طور موقت از حاکمیت ایران خارج گردید. به نظر می‌رسد علت این اقدام را باید در تحولات سیاست خارجی انگلستان در

قبال ایران جستجو کرد. موضوعی که تبیین و درک آن تنها از طریق تحلیل سیاست خارجی بریتانیا در ایران در طول قرن نوزدهم و سال‌های آغازین قرن بیستم بر اساس رقابت با روسیه در چهارچوب تئوری تعادل مثبت امکان‌پذیر است.

۲-۳-۲. رقابت تجاری

در دوره اول سلطنت قاجاریه، یعنی از سال ۱۲۱۰ تا ۱۲۵۰ هجری قمری حکومت قاجاریه با یک سلسله جنگ‌های دفاعی در برابر روسیه و عثمانی مواجه گردید. انگلستان پس از راندن رقیب خود یعنی فرانسه، برای بسط نفوذ سیاسی خویش در کشور ما به فعالیت پرداخت و رقابت اقتصادی و سیاسی روسیه و انگلیس با مظاهر زشت و ناگوار خود به نحو بارزی در ایران تجلی پیدا کرد. این رقابت در درجه اول برای رخنه در امور مالی و اقتصادی ایران و کسب امتیازات اقتصادی و معافیت‌های گمرکی و عقد قراردادهای تجاری پرسود برای آن دو کشور آغاز گردید و روزه‌روز شدت یافت و هر دو رقیب برای پیشرفت مقاصد خود از هیچ اقدام و عمل سیاسی و اقتصادی خودداری نکردند. بدین ترتیب بازرگانی خارجی ایران به مرور زمان در انحصار دو دولت زورمند روس و انگلیس قرار گرفت و امور مالی و سایر شئون اقتصادی ایران استقلال خود را از دست داد.

سیاست‌هایی که انگلیس در منطقه خلیج فارس برای دور کردن رقبایش در پیش گرفته بود، از موقعیت جغرافیایی آن سرزمین نشئت می‌گرفت. ویژگی جزیره‌ای این کشور سبب شده بود، قرن‌ها از تهاجم سایر ملل اروپایی دور باشد و به کمک نیروی دریایی قدرتمند خویش به توسعه ارضی به سایر سرزمین‌ها بپردازد؛ از این رو، بریتانیا به کشوری تبدیل شد به قولی تصمیم سیاسی آن در دفاتر تجاری گرفته می‌شد و جنگ و صلح آن تابع افزایش یا کاهش گمرک‌ها بود. به گفته آلبرماله «شرکت هند شرقی، نمونه بارز سیاست جهانی دولت مطبوع خویش بود و هرگونه رقابت خارجی با این شرکت مانند رویارویی با سیاست و حکومت بریتانیا محسوب می‌شد» (آلبرماله، ۱۳۷۷: ۳۶).

مقررات گمرکی نیز درباره تجارت ایران با روسیه و انگلیس تابع مقررات کشورهای کامله‌الوداد و در حداقل تعیین شده بود و بازرگانان انگلیسی و روسی چه از لحاظ خرید کالا در داخل کشور ما و چه از لحاظ واردکردن کالاهای خود به کشور سود فراوان می‌بردند. روس‌ها با قرارداد گمرکی ۱۳۲۱ هـ. ق. / ۱۹۰۳ م. ایران را از لحاظ اقتصادی به کشوری کاملاً ورشکسته و وابسته تبدیل کردند. ایران به تولیدکننده مواد خام و اولیه موردنیاز روس‌ها تبدیل شد و در عوض واردکننده کالاهای مصرفی و تولیدات صنعتی روسیه بود.

بعد از انعقاد این قرارداد نزدیک به دوسوم از تجارت خارجی ایران به انحصار روس‌ها درآمد. روسیه تزاری قصد داشت با نابود کردن اقتصاد ایران، هرچه بیشتر این کشور را از لحاظ اقتصادی به خود وابسته سازد و به دنبال آن از لحاظ سیاسی نیز ایران به صورت تحت‌الحمایه روسیه درمی‌آمد. انتخاب این روش نیز به این دلیل بود که روس‌ها با کنار گذاشتن شیوه خشونت‌آمیز گذشته خود یا دست کم کاهش آن، از احساس تنفر و کینه ایرانیان نسبت به خود می‌کاستند و از سوی دیگر خطر رویارویی با انگلستان را نیز از میان برمی‌داشتند.

انگلستان با استفاده از قدرت نظامی در رسیدن به هدف‌های دیپلماتیک و استراتژیکی خویش، در نیمه سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ ش) تفوق تجاری خود را در ایران هم تثبیت نمود. دادوستد بریتانیا با ایران در نیمه نخست سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ ش) با تحولاتی که در اروپا اتفاق افتاد، تجارت خلیج فارس مورد توجه اروپاییان قرار گرفت. از آنجاکه در این زمان سرمایه‌داری به صورت یک نظام غالب بین‌المللی درآمده بود، تجارت جهانی گسترش یافته، رقابت کشورها برای به دست آوردن بازارهای جدید و تهیه مواد اولیه، رشد مضاعفی یافته بود؛ در نتیجه ایران نیز مورد توجه قدرت‌های جهانی قرار گرفت و روابط آن با کشورهای خارجی، بخصوص اروپا، گسترش یافت. در گزارشی از «ژرژ هامیلتون» (George Hamilton) وزیر امور خارجه انگلستان تأکید شده است:

ما در خلیج فارس علایق تجاری زیادی داریم. ما با ایران دارای مجاورت سرحدی هستیم که از انتهای ایلات کلات تا سواحل دریا ممتد می‌شود. ما با رؤسای خلیج فارس دارای قراردادهایی هستیم و آنها ما را به منزله حامی می‌دانند. دولت اعلاحضرت پادشاه انگلستان، دولت ایران را هوشیار کرده است که غفلت از مصالح مشروع بریتانیای کبیر و هندوستان در بندرهای خلیج فارس و ایران جنوبی منجر به نتایج وخیم خواهد شد. (سلیمی، ۱۳۱۱: ۱۶)

به تبعیت از این شرایط جهانی، در دوره قاجار تغییراتی در امور اقتصادی و تجارت خارجی ایران پدید آمد، بدین صورت که دولت ایران تا دوران قاجار و حتی تا عصر ناصری نتوانسته بود روابط مستمر با دیگر کشورها برقرار نماید و بیشتر دارای روابط تجاری و دیپلماتیک یک‌طرفه یا یک‌جانبه بود و تشکیلات گسترده و قدرتمندی نیز نداشت، ولی از دوره ناصرالدین شاه با توجه به اینکه معادلات بین‌المللی حالت دوجانبه پیدا کرد، حکومت ایران مجبور شد امور تجاری خود را انتظام‌بخشیده، نهادهای اقتصادی خاصی را برای سروسامان دادن به تجارت داخلی و خارجی دایر نماید.

در تجارت خارجی ایران، روس و انگلیس و هندوستان به ترتیب مقام اول و دوم و سوم را داشتند و مدت‌ها روسیه مقام اول را در تجارت خارجی ایران برای خود حفظ کرده بود؛ به طوری که قریب به ۴۵ درصد از معاملات خارجی ایران با روسیه انجام می‌گرفت و انگلیس و هند نیز ۲۵ تا ۳۰ درصد دادوستد خارجی ایران را داشتند و ۳۰ تا ۲۵ درصد بقیه واردات و صادرات ایران با کشورهای دیگر جهان صورت می‌گرفت. ارزش واردات ایران از روسیه غالباً یک‌ونیم برابر ارزش صادرات و از انگلستان و هند (مستعمره انگلستان) پنج‌ونیم برابر بهای صادرات ایران به آن دو کشور و بهای صادرات ایران به عثمانی بیش از ارزش واردات از آن کشور بوده است؛ بدین ترتیب عثمانی از لحاظ خرید کالای ایران در مقام اول و روسیه در مقام دوم بوده است.

۳. نتیجه‌گیری

خلیج فارس برای دو رقیب روس و انگلیس به‌عنوان پایگاه مهمی بود که آنها می‌توانستند سیاست‌های اقتصادی و سیاسی خود را در آنجا گسترش دهند. روسیه، رقیب انگلستان، در سراسر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با پیشروی به سوی آسیای مرکزی، هند را مورد توجه قرار داد؛ بدین جهت انگلستان حضور رقیب خود روسیه را با دقت و وسواس خاصی دنبال می‌کرد. تلاش این دو قدرت بزرگ برای نفوذ در ایران و خلیج فارس با توجه به حساسیت منطقه بیشتر گردید. یکی از عواملی که باعث تحکیم موقعیت انگلیس در منطقه شد، این بود که با اهرم فشار شیوخ منطقه را تحت‌الحمايه خود قرارداد. مهم‌ترین برنامه بریتانیا پس از عقد قرارداد خود با شیوخ منطقه عبارت از: ممانعت از دزدی دریایی، جلوگیری از نفوذ رقبای اروپایی در منطقه و حفظ وضع موجود در بین حکام و شیوخ بود. در سراسر قرن نوزدهم، سیاست دفاعی انگلستان در مقابله با توسعه‌طلبی روسیه به سوی هند یا خلیج فارس چنین بود تا ایران و به نسبتی بیشتر، افغانستان به‌عنوان دولت‌های حائل یا کشورهای میانگین عمل کنند. در همین حال موضوع صلح و پایان‌بخشیدن به اختلاف‌ها در قرن نوزدهم در آسیا مورد توجه لندن و سن‌پترزبورگ نیز بود.

رقابت روس و انگلیس در خلیج فارس در طی بازه زمانی این تحقیق، یعنی از سال ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۵ م در عرصه‌های مختلفی صورت گرفت؛ به‌ویژه در عرصه سیاسی و نظامی و تجاری. در عرصه سیاسی با توجه به سیاست‌های دول اروپایی در نیمه دوم قرن نوزدهم، تلاش دو دولت انگلستان و روسیه تسلط بر این منطقه و تأسیس پایگاه دریایی در خلیج فارس و کنترل بر شیخ‌نشین‌های این منطقه بود. دولت انگلستان در راستای کنترل راه‌های

منتهی به هند تلاش می‌کرد که با تأسیس پایگاه‌های دریایی و تأسیس کنسول‌گری در حاشیه‌های شمالی و جنوبی خلیج فارس، از نفوذ سایر دولت‌های اروپایی به‌ویژه روسیه، فرانسه و آلمان در این منطقه و به تبع آن از نفوذ آنها به هند ممانعت نماید. در نقطه مقابل سایر دولت‌های اروپایی به‌ویژه روسیه در راستای توسعه دامنه نفوذ خود و تلاش برای رسیدن به هند، عمده تلاششان نفوذ در خلیج فارس و مناطق اطراف آن به‌ویژه ایران و جزایر جنوبی خلیج فارس بود. روسیه نیز همانند انگلستان تلاش می‌کرد تا نفوذ خود را از طریق تأسیس پایگاه‌های دریایی و کنسولگری‌های سیاسی تحکیم نماید. در عرصه اقتصادی نیز انگلستان و روسیه در خلیج فارس درگیر یک رقابت تمام‌عیار بودند، هرچند انگلستان به دلیل برتری سیاسی و نظامی در خلیج فارس و نفوذ گسترده در بین شیوخ منطقه از توانایی بالاتری در رقابت اقتصادی با روسیه برخوردار بود. با توجه به مباحث مطرح‌شده در فوق و در چهارچوب پاسخ به سؤال این تحقیق که علت اصلی رقابت این دو کشور در خلیج فارس چه بوده، این فرضیه بیشتر مطرح‌شده که اصلی‌ترین دلیل رقابت دو دولت در خلیج فارس متأثر از اهمیت هند بود که انگلستان در راستای حراست از آن و روسیه در راستای نفوذ بدان، خلیج فارس را مطمع نظر خود قرار داده، در دو عرصه سیاسی و اقتصادی به رقابت پرداختند. نکته مهم و قابل تأمل اینکه انگلستان تحمل بیشتری در خصوص حضور اقتصادی روس‌ها در خلیج فارس نمود اما در عرصه سیاسی و نظامی لحظه‌ای از رقابت با روسیه از پای ننشست و نهایتاً موفق شد که بر اساس قرارداد ۱۹۰۷ روسیه را از منطقه خلیج فارس دور نماید.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. آلبرماله. (۱۳۷۷). **ژول ایزاک**. ترجمه رشید یاسمی (ج ۲). تهران: پروین.
۲. اسدی، بیژن. (۱۳۸۱). **خلیج فارس و مسائل آن**. تهران: سمت.
۳. حافظ‌نیا، محمدرضا و حسین ربیعی. (۱۳۹۲). **مطالعات منطقه‌ای خلیج فارس**. تهران: انتشارات سمت.
۴. جناب، محمدعلی. (۱۳۴۹). **خلیج فارس، نفوذ بیگانگان و رویدادهای سیاسی، ۱۹۰۰ - ۱۸۷۵**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۵. زرگر، علی‌اصغر. (۱۳۷۲). **تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه**. مترجم: کاوه بیات. تهران: انتشارات معین و پروانه.

۶. سلیمی، علی‌اکبر. (۱۳۱۱). **اسناد محرمانه سیاسی انگلیس و روس در ایران قبل از جنگ**. تهران: پخش‌کننده و غیره.
۷. صباحی، هوشنگ. (۱۳۷۹). **سیاست انگلیس و پادشاهی رضاشاه**. ترجمه پروانه ستاری. تهران: گفتار.
۸. فوران، جان. (۱۳۵۸). **مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران (از سال ۱۵۰۰ م. مطابق با ۸۷۹ ش. تا انقلاب اسلامی)**. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
۹. کاظم‌زاده، فیروز. (۱۳۷۱). **روس و انگلیس در ایران (۱۹۱۴-۱۸۶۴)**. ترجمه منوچهر امیری (ج ۲). تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۱۰. کبابی، سدیدالسلطنه (محمدعلی). (۱۳۶۸). **بندرعباس و خلیج فارس**. تصحیح احمد اقتداری. تهران: دنیای کتاب.
۱۱. مجتهد زاده، پیروز. (۱۳۴۹). **شیخ‌نشین‌های خلیج فارس**. تهران: عطایی.
- مشایخی، عبدالکریم. (۱۳۸۶). **خلیج فارس و بوشهر**. بوشهر: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و بنیاد ایران‌شناسی شعبه استان بوشهر.
۱۲. مهدوی، عبدالرضا (هوشنگ). (۱۳۸۵). **تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوره صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم**. تهران: امیرکبیر.
۱۳. نوری‌زاده بوشهری، اسماعیل. (۱۳۲۳). **نظری به ایران و خلیج فارس**. بی‌جا.
۱۴. وثوقی، محمدباقر. (۱۳۸۴). **تاریخ خلیج فارس و ممالک هم‌جوار**. تهران: سمت.
۱۵. ویلسن، سر آرنولد. (۱۳۶۶). **خلیج فارس**. ترجمه محمد سعیدی، تهران: علمی فرهنگی.
۱۶. وادلا، ر. (۱۳۵۶). **خلیج فارس در عصر استعمار**. ترجمه شفیق جوادی. تهران: صحاب کتاب.

ب. مقاله‌ها

۱۷. احمدی، فرج‌الله (۱۳۸۶). «رقابت روسیه و انگلستان در خلیج فارس؛ تلاش برای ایجاد پایگاه دریایی (۱۸۹۰ م-۱۹۰۷)». **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران**. شماره ۱۸۲. ۲۳-۳۸.
۱۸. سریع‌القلم، محمود. (۱۳۷۷). «مبانی عشیره‌ای فرهنگ سیاسی ایران». **مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی**، سال سیزدهم، شماره ۱۳۶ و ۱۳۵. ۳۴-۴۳.
۱۸. میری، سید احمد. (۱۳۷۸). «تأثیر ساختار نظام سیاسی بر فرهنگ سیاسی مردم ایران با تکیه بر سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۳۲». **مجله اطلاعات سیاسی، اقتصادی**، سال سیزدهم، شماره ۷ و ۸. ۷۶

ج. پایان نامه ها

مروار، محمد (۱۳۸۰). *سیاست های بریتانیا از نیمه دوم قرن نوزدهم تا جنگ جهانی*

اول. رساله تحصیلی فوق لیسانس. دانشگاه شیراز

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

بررسی شیوه‌های عملکرد عیاران در متن‌های حماسی و عیاری*

دکتر فاطمه غلامی (نویسنده مسئول)^۱

افسون حمیدی^۲

چکیده

بخش قابل توجهی از متون حماسی و داستان‌های قهرمانی، آکنده از شیوه‌ها و شگردهای عیاری است. عیاران شخصیت‌هایی والا هستند که هنگام ناکارآمدی جنگ و ستیز وارد داستان شده، با روش‌های ویژه خود بر کتفش داستان می‌افزایند. در این جستار، شیوه‌های عملکرد عیاران در چند متن حماسی و عیاری بررسی شده است. این پژوهش با هدف تبیین دقیق‌تر کارویژه‌ها و تحلیل ساز و کارهایی صورت یافته است که در بسیاری از داستان‌ها موجب گره‌افکنی و یا برون رفت از بحران می‌شود. بدین منظور پس از عنوان هر شگرد، نمونه‌هایی به دست داده می‌شود. متن‌های بررسی شده عبارتند از: شاهنامه فردوسی، سمک عیار، داراب‌نامه ترسوسی، داراب‌نامه بیغمی، برون‌نامه و اسکندرنامه. پژوهش به روش تحلیل محتوا بر پایه منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است. براساس نتایج، روش‌هایی که عیاران بدان وسیله به مقصود خود می‌رسند بدین شرح است: تعویض لباس، تغییر دادن چهره، آراستن خود به شیوه‌های مختلف، استفاده از داروی بی‌هوشانه، انگشتر، کمند، صندوق، پنهان کردن وسیله دفاعی در ساق موزه، ناشناس رفتن به سپاه دشمن، شناسایی مکان با بویدن خاک و سخن گفتن به زبان‌های دیگر. این شیوه‌ها نشان می‌دهد چگونه در داستان‌های حماسی - عیاری یک‌نواختی ماجراها بر هم می‌خورد و توجه خواننده به عناصر تأثیرگذار و مهمی که گاه فراتر از جنگ و ستیز هستند، جلب می‌شود.

واژه‌های کلیدی: متون حماسی، متون عیاری، عملکرد عیاران.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۷
gholami_113@yahoo.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۱۸
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

۱. مقدمه

واژه عیار با مفاهیم یار، یاری، عهد و پیمان بستن، به کمک یکدیگر کارهای بزرگ را پیش‌بردن، مدعا و مرام و هدف مشترک داشتن متناسب است. معانی این واژه در فرهنگ‌ها چنین آمده است: ۱- ولگرد؛ ۲- تندرو، چالاک؛ ۳- دزد، طرار؛ ۴- جوانمرد (معین، ۱۳۵۰، ذیل واژه). مرحوم بهار ریشه این کلمه را «یار» فارسی دانسته که در تلفظ عربی، «ایار» به عیار تغییر یافته است (محجوب، ۱۳۸۲: ۹۵۷ پاورقی).

به لحاظ اجتماعی و فرهنگی عیاران در شمار رسته‌ای از طبقات عامه بودند که «در قرون نهم - دوازدهم میلادی (از اواخر قرن دوم) در عراق، ایران و ماوراءالنهر، ترتیب و آداب و رسوم و تشکیلاتی خاص داشته‌اند و در وقایعی که در شهرها روی می‌داده و نیز در جنگ‌ها به یاری امرا و یا برخلاف آنان شرکت می‌جستند» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۱: ۳۷۶ تعلیقات). گویا از اواخر عهد امویان پس از آن که این شیوه با تصوف درمی‌آمیزد، «فتوت» نام می‌گیرد (ن.ک. کاشفی، ۱۳۵۰، مقدمه: هفده - بیست). خانلری در مقاله سودمند خود در باب عیاری، ضمن به دست دادن اطلاعاتی از این آیین، سرچشمه‌های آن را به ایران باستان بازمی‌رساند (کرین، ۱۳۸۳: ۱۶۹). به گمان لویی ماسینیون نیز سرآغاز عیاری «تشکیلات صنفی شهر مداین، پایتخت ساسانیان» است (همان: ۱۳۸).

بررسی متون از کهن‌ترین تا جدیدترین متن با ترتیب زیر انجام شده است: شاهنامه فردوسی، سمک عیار، داراب‌نامه ترسوسی، داراب‌نامه بیغمی، برزنامه و اسکندرنامه هفت جلدی. در بیشتر داستان‌های حماسی و نیز عامیانه می‌توان نمونه‌هایی از این عملکردها را در سطوح محدود یا گسترده یافت؛ اما پژوهش حاضر تنها با تکیه بر منابع یادشده سامان یافته است.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

دنیای حماسه دنیایی آکنده از شادی و اندوه، رزم و بزم، شکست و پیروزی، ناکامی و کام‌یابی و بسیاری تضادهای دیگر است. قهرمان داستان حماسی اغلب با جنگ و مبارزه به هدف خود دست می‌یازد و همواره با شجاعت خویش پای در ورطه بلا می‌نهد. او معمولاً انسانی والا است که به یاری خداوند به مقصود دست می‌یابد؛ اما گاهی شرایط به گونه‌ای است که قهرمان داستان با قدرت و نیروی جسمانی خود نمی‌تواند با مشکلات مقابله کند و نیاز است از روش‌های دیگر بهره‌گیری که مهم‌ترین آنها شیوه‌های عیاری است که هر ناممکنی را برای پهلوان ممکن می‌کند. گفتنی است که این شیوه‌ها همه به فریب و نیرنگ آمیخته شده‌اند.

۱-۲. پیشینه پژوهش

درباره خاستگاه عیاران و تشکیلات آن‌ها پژوهش‌های متعددی در قالب مقاله و کتاب انجام یافته است که هر یک با دیدگاهی این پدیده را کاویده‌اند. از آن میان می‌توان به آثاری مثل (خانلری، ۱۳۶۴)، (حاکمی، ۱۳۸۲)، (گیار، ۱۳۸۹) و پیش‌تر از این موارد مقاله‌های محبوب (۱۳۸۲: ۹۵۳-۱۰۱۸)، اشاره کرد. محبوب در نوشته یادشده با محوریت شاهنامه فردوسی به معرفی روش‌های عیاری و کردار عیاران در شاهنامه پرداخته و برای هر مورد شاهی از داستان‌های شاهنامه آورده‌است. در مقاله «بررسی حیل‌ها و ترفندهای قدیمی در سمک عیار» (جلالی پندری و حسینی، ۱۳۹۱) نیز انواعی از حیل‌های جنگی و غیر جنگی آمده‌است. در پژوهش حاضر افزون بر شگردهای عیارانه‌ای که محبوب (۱۳۸۲) آورده، گونه‌های تازه‌تری نیز افزوده شده که با توجه به تفاوت متن‌های بررسی شده (جامعه پژوهش)، برای موارد مشترک نیز نمونه‌های تازه‌تری یافت شده‌است.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

عیاران گروهی تاثیرگذار در تاریخ، فرهنگ و ادب ایران بوده‌اند. در این جستار شگردها و شیوه‌های کنش عیاران (با تکیه بر منابع یادشده) به عنوان یکی از ارکان مهم در مطالعه این طبقه، واکاوی شده‌است. شناسایی این شیوه‌ها افزون بر شناخت بهتر سیره و آداب این گروه، در مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی نیز اهمیت دارد. ردپای بسیاری از این ویژگی‌ها را در متون دیگر نیز می‌توان بازجست و گاه گره‌های معنایی آن را گشود.

۲. بحث و بررسی

شیوه‌های عیاری معمولاً در متون حماسی به این گونه است: الف- اشخاصی با عنوان عیار در سپاه حضور دارند که ضمن برعهده‌داشتن وظایفی، با روش‌های خود به شاه و سپاهش خدمت می‌کنند و دستمزد می‌گیرند (البته بعدها عیاران به صورت قشری مستقل در جامعه زندگی می‌کنند و به حکومت وابستگی ندارند). ب- گاه عیاری و شیوه‌های آن، چنان در متن و بطن داستان می‌نشیند و با روح داستان درمی‌آمیزد که پهلوان و قهرمان، خود به اعمال عیاری روی می‌آورد.

عیاران گاهی برای اهداف مختلف شیوه‌هایی مشابه به کار می‌گیرند که تنها دست‌یابی به مقصود مهم بوده‌است و شیوه عملکرد اهمیت چندانی ندارد. هدف اصلی عیاران تنها کسب نام نیکو و بلندآوازی است و همه موانع سر راهشان را بی‌درنگ برمی‌دارند. از این رو کشتن و از بین بردن شخصیت‌ها در ادبیات حماسی اتفاقی قطعی و طبیعی است. این

گروه آن‌هنگام که از حيله و مکر برای رد کردن خطر و پیش‌برد اهداف‌شان بهره می‌جویند تا اندازه‌ای به انسان‌های واقعی نزدیک می‌شوند. گاهی در این متون شاهد ترکیب چند کنش هستیم؛ مثلاً هنگام استفاده از انگشتر یا صندوق به‌یقین، تعویض لباس و تغییر چهره را نیز می‌بینیم. در ادامه مهم‌ترین روش‌های عیاران در متن‌های مورد نظر، بررسی شده‌است.

۲-۱. تبدیل لباس و تغییر چهره

یکی از شگردهای رایج عیاران در دست‌یابی به مقصود، تغییر چهره و لباس است که به شیوه‌های گوناگون انجام می‌شود؛ اگر پوشش طبیعی شخصی، پوششی خاص بوده، می‌کوشیده‌است از پوششی متفاوت استفاده کند تا با ایجاد تضاد در نوع لباس خود، دیگران او را نشناسند؛ همچنین اگر شخصیت داستان از سرزمین یا منطقه‌ای دیگر باشد و نخواهد خود را به دیگران معرفی کند، می‌کوشد خود را به‌صورت مردم بومی آن منطقه بیاراید تا توجه و شک دیگران را برانگیخته نسازد. عیار بر آن بوده تا چهره خود را با ابزارهای مختلف به‌گونه‌ای تغییر دهد که اگر مرد است به چهره زنان درآید، اگر جنگجو است به کسوت بازرگانان و اگر جاسوس است به‌صورت درویشی بیابان‌نشین بنماید.

تغییر لباس و چهره به چند منظور انجام می‌شده: ۱- ورود به سپاه دشمن که یا به‌منظور جاسوسی و خبرگرفتن بوده و یا نجات اسیران؛ ۲- فریب‌دادن دشمن؛ ۳- پرهیز از شناخته‌شدن.

در داستان سمک عیار، سمک برای به‌دام انداختن پسر کانون خود را به شیوه زنان می‌آراید. این تغییر هم در آرایش صورت و هم در پوشش است:

سمک دلارام را گفت مرا به زنی نیکو بی‌آرای. دلارام سمک را بیاراست چنان‌که صفت نتوان کرد و بسیار عطر و بوی خوش و بخور در وی به کار برد. موضع در پای کرد و چادر به سر در کشید و نقاب بر بست و با کرشمه و رعنائی از خانه بیرون آمد و... « (کاتب ارجانی/۱، ۱۳۴۷: ۲۲۲)

در دارب‌نامه ترسوسی هنگامی که زن کلیسا از هویت طمروسیه آگاه می‌شود دستور می‌دهد او را به دریا بیندازند و خدمتکارانش چنین می‌کنند. ملّاح آن کشتی که در پی کشتی زن کلیسا در حرکت است با تصور این‌که طمروسیه در حالت مستی از کشتی بیرون افتاده، او را از آب می‌گیرد. چون او به هوش می‌آید، جریان را برای ملّاح شرح می‌دهد و ملّاح نیز پیشنهاد می‌کند که طمروسیه تغییر لباس دهد و به هیئت مردان درآید تا خدمتکاران زن کلیسا او را نشناسند و جانش در امان بماند. او نیز چنین می‌کند (ترسوسی/۱، ۱۳۷۴: ۱۹۹).

در داراب نامه بیغمی نیز شبرنگ عیار که برای خبر گرفتن از سپاه یمن به لشکرگاه یمنیان رفته است، لباس درویشان بر تن می کند و به هیئت ایشان درمی آید. او هنگام بازگشت با هلال عیار مواجه می شود که برای نجات شاه شجاع به سپاه ملک داراب رفته بود (بیغمی/ ۱، ۱۳۸۱: ۴۱۶ - ۴۱۷).

در برزنامه هنگامی که قهرمان (برزو) در دست ایرانیان اسیر می شود او را نزد کیخسرو می برند، اما رستم از شاه می خواهد جان برزو را بر وی ببخشد و خود، او را به فرزندش فرامرز و تعدادی مرد زابلی می سپارد تا به زابلستان ببرند و در ارگ به زنجیر کشند. برابر این فرمان او را به زابلستان می برند. «شهر» مادر برزو در پی فرزند زاری کنان نزد افراسیاب می رود و از «پیران» می شنود که فرزندش زنده است، اما در شهر سیستان در بند است. پس برای نجات فرزند به سیستان می رود و خود را بازرگان معرفی و با حيله گری بازرگانی می کند تا از فرزندش خبری به دست آورد. شهر از هرگونه کالایی گردآوری می کند و پول و جواهر بسیار با خود برمی دارد و با دقت و آگاهی همه امور را بررسی می کند. ایامی چند در ایران می ماند تا با نیک و بد امور آشنا شود و همگان را از جمله، شاه و پهلوانان و مردم را بشناسد؛ اما کسی نامی از برزو بر زبان نمی آورد. سپس با مال و زر و جواهر فراوان به سمت سیستان حرکت می کند (کوسج، ۱۳۸۷: ۹۷ و ۹۸ / ۱۴۲۹ - ۱۴۴۵ و ۱۴۵۹ - ۱۵۱۵).

در ادامه همین ماجرا و در جایی دیگر شهر و ناآگاهانه از نشانه ای برای یافتن برزو بهره می گیرد که در بخش انگشتر بدان می پردازیم.

در اسکندرنامه، نسیم، پسر مهتر نعیم عیار، که بسیار جلد و چابک است خود را به صورت خارفروشی درمی آورد و به دگان نانوايي می رود و دخل او را می دزدد. او پس از آن نیز به صورت بازرگان یا شخصی ثروتمند به دگان جواهرفروشی رفته، با حيله چند در می رباید (حکیم منوچهرخان، ۱۳۲۷: ۲۲ و ۲۳).

۲-۲. داروی بی هوشانه

داروی بی هوشانه از جمله ابزارهای بسیار مهم و پرکاربرد است که عیاران از آن بهره می جستند تا در شرایط مختلف دشمن را مغلوب سازند. بدین ترتیب از آن به گونه ها و در موقعیت های گوناگون استفاده می کردند: ۱- گاهی آن را بر آتش شمع می ریختند و دود می کردند؛ بوی دارو به بینی هر که می رسید بی درنگ وی را بی هوش می کرد. ۲- گاهی به وسیله شپیرک عیاری بوی آن را به مشام شخص مد نظر می رسانیدند. بی هوشانه را در شپیرک می ریختند و آن را مانند بادکنک به سمت دشمن می فرستادند؛ وقتی بادکنک

می‌ترکید بوی دارو به مشام دشمن می‌رسید و شخص را بی‌هوش می‌کرد. ۳- دارو را در حقه طلا می‌ریختند و وانمود می‌کردند که چیزی گران‌بهاست و بدین طریق دشمن را تحریک می‌کردند تا بداند درون حقه چیست. به محض این که دشمن در حقه را می‌گشود گرد بی‌هوشانه از آن بیرون می‌آمد و او را بی‌هوش می‌کرد. عیاران این روش را هنگام اسارت در دست دشمن به کار می‌بردند. ۴- معمول‌ترین شیوه آن بود که دارو را در غذا یا شراب می‌ریختند و کاربردهای دیگر در زمان‌های خاص به کار می‌رفت (ر.ک. محبوب، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۰۱). برای به کارگیری بی‌هوشانه، عیار چهره خود را تغییر می‌داد تا بتواند دشمن را فریب دهد و او را به خوردن یا بوییدن دارو وادارد.

در شاهنامه فردوسی، بیژن و منیژه زمانی به بزم و می‌گساری می‌پردازند و شادمانی می‌کنند، تا سه روز سپری شده، هنگام رفتن بیژن فرامی‌رسد. منیژه که می‌خواهد آیام وصال را طولانی کند و با محبوب بماند، حیلت می‌سازد و داروی بی‌هوشانه با می‌آمیخته، به بیژن می‌خوراند. چون دارو در بیژن اثر می‌کند، منیژه همراه با وی عزم رفتن می‌کند و پنهانی به شهر و کاخ خویش بازمی‌گردد. هنگامی که بیژن به هوش می‌آید و خود را نزد منیژه می‌یابد، اندوهگین می‌شود که به دام افتاده‌است (ن.ک. فردوسی، ۱۳۷۴: ۴۳۹-۴۴۰/۲۲۶-۲۴۳).

این شگرد در داستان سمک عیار نیز به کار می‌رود. خورشیدشاه برای نزدیک شدن به محبوب، در هیئت کنیزکی به بزم او می‌رود و با هنرنمایی از همگان دل‌ربایی می‌کند و با شراب آمیخته به دارو دختر و دایه را بی‌هوش می‌کند (کاتب ارجانی/۱، ۱۳۴۷: ۵۰). در داراب‌نامه نیز همای بنت اردشیر، هنگامی که با داراب به بزم و می‌گساری نشسته، در جام او بی‌هوشانه می‌ریزد و داراب بی‌آنکه بداند شراب را می‌نوشد و بی‌هوش می‌شود (ترسوسی/۱، ۱۳۷۴: ۴۹).

در جایی دیگر فیروزشاه و فرخ‌زاد وقتی به کاروانی رسیدند، از کاروانیان مسیر حرکتشان را پرسیدند و تقاضا کردند با ایشان همراه شوند. بزرگ کاروان که شخصی دانا بود و کاروانیان طبق فرمان او عمل می‌کردند، گفت این دو نفر از محتشمان هستند و به یقین کسانی به دنبالشان خواهند آمد. از همین رو پیشنهاد می‌کند در غذایشان بی‌هوشانه بریزند. «پس قدری داروی بی‌هوشانه از افیون مصری و از خربنگ و تفت یزدی و بیخ در طعام کرد و به ایشان داد» (ن.ک. بیغمی/۱، ۱۳۸۱: ۲۷).

در برزنامه نیز زمانی که افراسیاب خیر خویشاوندی برزو را با رستم شنید، بسیار اندوهگین شد. در همین زمان، سوسن رامشگر که نزد افراسیاب بود، به شاه گفت: من به

ایران می‌روم و پهلوانان ایران را دست‌بسته نزد تو می‌آورم. سپس به ایران رفت و بر سر چشمه‌ای که در راه رستم و پهلوانان بود، خیمه‌ای آراسته و نیکو، درخور پهلوانان برپا کرد. از آن سو، همه گردان ایران به کاخ رستم رسیدند. هنگامی که پهلوانان خودستایی مستانه آغاز کرده بودند، طوس سخن را از حد گذرانید و خود را از همگان برتر خواند. بحث میان پهلوانان در گرفت و طوس با اندوه ایشان را ترک کرد. سپس خشمگین از کاخ رستم رفت و در پی گورخری می‌تاخت تا اینکه اسب، او را بر زمین زد و در همان جا خوابید. نیمی از شب گذشته بود که طوس بیدار شد و پشیمان از کردار به سمت ایران زمین رفت. در راه آتشی افروخته دید. به امید راهنمایی بدان سو رفت. خیمه‌ای از دیبای فیروزه دید که بسیار نیکو و آراسته بود. چون وارد خیمه سوسن رامشگر شد، احوال او را پرسید. سوسن گفت که رامشگر افراسیاب بوده؛ اما به سبب بدگویی دیگران شاه بر او بدگمان شده و آهنگ هلاک او کرده است. سوسن نیز از نزد او گریخته، به ایران زمین نزد کیخسرو می‌رود. طوس شادمان شد و از وی غذا خواست. زن حيله گر داروی بی‌هوشانه در شراب افکند و به دست طوس داد. طوس شراب را نوشید و بی‌هوش شد. به همین ترتیب گودرز و گیو و رستم را نیز با می آمیخته به بی‌هوش داروی بی‌خویش کرد؛ اما بیژن از حیلت او آگاه شد. (کوسج، ۱۳۸۷: ۱۷۷-۱۸۲ / ۲۶۰-۳۲۸)

در اسکندرنامه، فتنه، زنی عیاریشه که در خدمت نازک اندام بود، شرط کرده بود که اگر او بتواند مهتر نعیم را بسته به نزد اسکندر آورد، یک گوش او را خواهد برید و اگر مهتر نعیم او را بسته نزد اسکندر آورد، با او ازدواج می‌کند. فتنه کنیزی را با خود برد و در پای درختی نشست. مهتر نعیم آمد. فتنه به کنیز گفت حقه‌ای را که برای ملکه خریده‌ام بیاور. چنان تظاهر می‌کرد که می‌خواهد حقه را به مهتر نعیم نشان دهد. نعیم برای باز کردن در حقه با دندان آن را می‌چرخاند و گرد برآمده از درون حقه وی را بی‌هوش می‌کند. (حکیم منوچهرخان، ۱۳۲۷: ۱۶)

۲-۳. استفاده از کمند

کمند از جمله ابزارهای عیاری بود که همه عیاران بایست در انداختن آن بر دیوارهای بلند مهارت می‌داشتند و هر که بر این کار تواناتر، در کار عیاری استادتر بود. عیاران کمند را برای بالارفتن از دیوارهای بلند، در میدان جنگ و رویارویی با هم‌اورد خود به کار می‌گرفتند. هنگامی که حریف می‌گریخت، جنگجوی چیره، او را با کمند گرفتار می‌کرد؛ همان‌گونه که در رزم سهراب و گردآفرید می‌بینیم. وقتی عیاران می‌خواستند کسی را با کمند به دام آورند، در گوشه‌ای پنهان می‌شدند و کمند را بر سر راه شخص خاک

می‌کردند، سپس لحظه‌ای حواس او را از رفتن بازمی‌داشتند و توجه او را به خود جلب می‌کردند. گاهی از خود صدای حیوانی درمی‌آوردند، دشمن به عقب برمی‌گشت تا صدا را جست‌وجو کند، عیار کمند را می‌کشید و او گرفتار می‌شد.

در شاهنامه، زال برای دیدار معشوقش رودابه ازین ترفند بهره‌می‌برد. هنگامی که شب فرا می‌رسد، مقدمات دیدار فراهم می‌شود. رودابه که برای دیدن زال بر بام کاخ رفته، بر او سلام می‌کند و گیسوان چون کمند خود را می‌گشاید تا زال بالا رود. زال می‌گوید هرگز این روز مباد که من جان خود بیزارم و کمندی از خدمتکارش گرفته، به بالای بام می‌رود. (ن. ک. فردوسی، ۱۳۷۴: ۷۰-۶۹ / ۴۹۰ - ۴۹۹ و نیز ۵۳۶ - ۵۶۳)

در داستان سمک عیار، سمک نگران از حیلۀ مهران وزیر، تصمیم می‌گیرد با کمند دختر را از خانۀ شاه برآید:

پس در گوشه‌ای رفت و کمند در دست گرفت و بینداخت چون در روی هوا رفت همچنان که دست عاشق و معشوق در گردن یکدیگر افکنند در سر دختر شاه افکند. سمک عیار کمند در کشید استوار کرد، پس دست در کمند زد و بالا برآمد به راه راست به حجرۀ دختر شاه رفت. (کاتب ارجانی، ۱/ ۱۳۴۷: ۷۴)

در داراب‌نامه، مهنکوی، همسر خواربوق، چون داراب را دید، شیفته او شد و شب‌هنگام کمندی برداشت و به محلّ خواب داراب رفت (ن. ک. ترسوسی، ۱/ ۱۳۷۴: ۱۲۶). در جایی دیگر، سیاوش که برای کارسازی فیروزشاه به یمن آمده‌است، نقشه‌می‌کشد که تصویری از او چنان‌که از دختر دل‌ربایی کند ترسیم نماید. سپس برای دیدن دختر به وسیلۀ کمند به باغ او وارد می‌شود (ن. ک. بیغمی، ۱/ ۱۳۸۱: ۴۰ - ۴۱). در اسکندرنامه نیز، نسیم برای نجات نوفل به خانۀ شاپور رفته، بر پشت بام خانۀ او کمند می‌افکند و آن را محکم کرده، بالا می‌رود (حکیم منوچهرخان، ۱۳۲۷: ۸۹).

۲-۴. ناشناس رفتن به سپاه دشمن

عیار به منظور ناشناس ماندن یا تغییر چهره می‌داد و یا می‌کوشید در سپاه دشمن کسی وی را نبیند. اگر کسی عیار را می‌دید، یا باید کشته می‌شد یا عیار با تغییر چهره و حیلۀ خود را شخصی از همان سپاه معرفی می‌کرد. بدین‌وسیلۀ یا اخباری از سپاه می‌یافت تا شبیخون بزند، یا موضوع مهمی را در سپاه دشمن درمی‌یافت، چیزی پنهانی را می‌جست و یا شخصی از سپاه را پنهانی اسیر می‌کرد و با خود می‌برد.

در شاهنامه و داستان سهراب، زمانی که رستم به دستور شاه به لشکرگاه آمد از کیکاووس اجازه گرفت تا شب‌هنگام به لشکرگاه دشمن رود تا بتواند آن پهلوان دلاور را

که از توران زمین آمده بود، ببیند. رستم لباس ترکان بر تن کرد و به صورت ناشناس به قلعه دشمن رفت و سهراب را در بزم دید. زندرزم که پهلوانی مانند او در لشکر ترکان ندیده بود، نزد رستم رفت و نام او را پرسید. رستم در تاریکی مثنی بر گردن زندرزم زد و او را از پای درآورد. (ن. ک. فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۸۵ و ۴۷۸/۱۸۶-۴۹۸)

در جای دیگر سمک برای کمک به عیاران و ممانعت از بردن دختر شاه به نزد قزل‌ملک، باید اسب و سلاح فراهم کند. او برای این کار ناشناس عمل نموده، وانمود می‌کند شاه او را مأمور کرده‌است:

سمک به ناشناخت بیامد و سر راه بگرفت و نگاه می‌داشت... از قضای ایزدی اسب گله شاه به شهر می‌بردند و سمک پیش ایشان باز رفت و بانگ بر ایشان زد که کجا می‌روید؟ گله‌بانان گفتند اسب، شاه خواسته است مگر داغ خواهد نهادن. سمک گفت: از دیرباز مرا فرستاده است که سر راه نگاه دارم تا شما اسبان نیارید که شاه این وقت فراغت ندارد که به تدبیر دختر مشغول است که به قزل‌ملک فرستد. اکنون شما اسبان این جایگه بازدارید تا من بروم و شاه را بگویم تا چه فرماید که پادشاهان هر لحظه به لونی باشند. در آن نزدیکی میدانی بود. چوپانان اسبان در میدان بازداشتند. (کاتب ارجانی، ۱/ ۱۳۴۷: ۱۳۳)

۲-۵. استفاده از انگشتر

در گذشته انگشتر افزون بر زینت، کاربردهای دیگری نیز داشته‌است. سازنده در هنگام ساخت انگشتر نام صاحبش را بر آن حک می‌کرد، پس انگشتر هویتی متناسب با صاحبش می‌یافت و به عنوان مهر نیز استفاده می‌شد؛ همچنین کسی که انگشتر شخصی دیگر را به همراه داشت، مورد تأیید و اعتماد صاحب انگشتر بود. گاه انگشتر برای خبر کردن اشخاص دربند و یا فریب دادن دشمنان استفاده می‌شد. با این نشانه عیاران به قلعه‌ها می‌رفتند و جایی را که شاید سپاهی عظیم از عهده برنمی‌آمد، به تنهایی یا با تعداد اندکی از یاران می‌گشودند. با نشان دادن مهر پادشاه که همان انگشتر او بود، وارد قلعه‌ها می‌شدند و با ترفندهای دیگر قلعه را می‌گرفتند. گاه نیز پیک پادشاه را می‌ربودند و به جای او وارد قلعه می‌شدند.

در شاهنامه هنگامی که رستم از گرفتار شدن بیژن آگاه شد در لباس بازرگانان و به کردار آنان به توران رفت. منیژه به محض این که شنید بازرگانی از ایران به توران آمده، نزد او رفت به امید این که راه نجاتی برای رهایی بیژن بیابد؛ اما رستم هویت خود را فاش نکرد. او انگشتری خود را در ظرف غذا پنهان کرد و به دست منیژه داد تا نزد بیژن برسد. بیژن هنگام

خوردن، یک‌باره آن انگشتی را دید (ن. ک. فردوسی، ۱۳۷۴: ۵۶۳ - ۵۶۴ / ۹۸۹ - ۱۰۰۹).

سمک عیار از انگشت به شیوه‌های مختلف برای نیل به اهداف خود بهره‌می‌برد. سمک زمانی که قصد قلعه شاهک می‌کند انگشتی ارغون را می‌خواهد و می‌گوید انگشتی که مهر و نشان تو بر آن است به من ده که کاری دارم. ارغون انگشتی خود را به او می‌دهد و سمک با آن به قلعه مقوقر وارد می‌شود (ن. ک. کاتب ارجانی، ۱/ ۱۳۴۷: ۱۸۱).

در داراب‌نامه عین‌الحیات، دختر شاه سرور یمنی به قلعه از میر فرستاده شده تا آسوده‌خاطر از شر عیاران ایران در وقت مناسبی دختر را به شاهنوش پسر قیصر روم درآید. شاهنوش که از عشق عین‌الحیات بی‌تاب است، از پدر می‌خواهد که زودتر عروسی‌اش را برپا کند. بدین ترتیب شاهنوش انگشت پدر را که مهر شاهی‌اش نیز بر آن است، می‌گیرد و برای آوردن عین‌الحیات به قلعه از میر می‌رود. عیاران ایران نیز در پی شاهنوش می‌روند و همواره در کمین‌اند. بهروز عیار با خود می‌اندیشد که شاهنوش را پیش از ورود به قلعه بکشد و انگشترش را برای ورود به قلعه و تصرف آن‌جا برآید و عین‌الحیات را با خود نزد ایرانیان ببرد. شب‌هنگام به خیمه شاهنوش می‌رود و سر او را از تن جدا کرده، انگشتر را از او می‌رباید. (ن. ک. بیغمی، ۲/ ۱۳۸۱: ۲۱۳ - ۲۱۴)

در برزنامه نیز برزو مادرش «شهر» را که در خانه بهرام گوهر فروش در کسوت بازرگانان درآمده، با انگشتی که به کنیز و رامشگر برزو داده، می‌شناسد (کوسج شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۷: ۱۰۴ - ۱۰۶ / ۱۵۲۷ - ۱۵۶۵).

۲-۶. نقم زدن

نقب یا نقم‌زدن برای ورود به قلعه‌ها، نجات زندانیان از زندان و رفتن به منطقه‌ای خاص از سپاه دشمن و... انجام می‌شده‌است. این کار با کندن زمین و به تعبیر امروزی تونل‌زدن عملی می‌شد که انجام‌دادن آن نیز بسیار دشوار و به مهارت زیادی نیازمند بود. عیاری که قادر بود نقم‌های بسیاری بزند و این کار را در زمانی کوتاه انجام‌دهد، بسیار ماهر بود (در متون مختلف این اصطلاح را به شکل‌های گوناگون می‌بینیم، از جمله: نقم‌زدن و نقم‌بریدن). در هر یک از این روش‌ها، عیاری خاص مهارت داشته و روش ویژه هر شخص برای عیاری در جایی کارآمد و موجب رهایی بوده‌است. فردی که در چند شیوه توانمند بوده در عیاری کمال استادی را داشته‌است.

وقتی سمک عیار شنید که فقفور شاه اسیر شده است، خواست او را نجات دهد. از یاران خود خواست کدام یک می‌توانند چاره‌ای درین باره بیندیشند. گاوسیه نامی بر پای ایستاد که هیچ کس در کار نقب زدن به استادی او نبود:

«چون شب درآمد به نقم بریدن بنشست و سخت استاد بود چنانکه به یک شب چندان ببردی که به ده کس نتوانستی بریدن. چون بر آن کار مشغول شد تا نیمه شب بگذشت هر ساعتی توبره- ای آوردی بریختی و ستاره نگاه کردی و رخنه بدیدی که چگونه می‌باید بریدن...» (کاتب ارجانی، ۱۳۴۷: ۱۹۸)

وقتی فیروز شاه اسکندر را به خاطر مکر حکیمان به زندان انداخت، پیرزنی که او را بزرگ کرده بود، همواره برای نجاتش به درگاه شاه می‌رفت تا این که با ناهید، مادر حقیقی اسکندر، هم صحبت شد و تصمیم گرفتند از طریق نقم زدن او را از زندان خارج کنند (ترسوسی/ ۱، ۱۳۷۴: ۴۱۵-۴۱۶).

در جایی دیگر از داستان داراب‌نامه، هلال عیار با سرور یمنی عهد می‌کند که به مصر برود و عین‌الحیات و شاه ولید را نزد او بیاورد. چون به مصر رسید، نزد نیک‌اندیش وزیر می‌رود و به او می‌گوید که از مدت‌ها پیش در پی یافتن راهی برای ورود به آن زندان بوده و از آن چاه آگاه شده، برای نجات شاه ولید از طریق نقم خود را به چاه زیر زندان می‌رساند (ن. ک. بیغمی/ ۱، ۱۳۸۱: ۷۸۰).

در اسکندرنامه نیز وقتی نسیم عیار و پدرش به بند مهتر ریحان گرفتار شدند، مهتر قران و چالاک قصد نجات ایشان را کردند و با نقب زدن ایشان را از بند رها کردند (ن. ک. حکیم منوچهرخان، ۱۳۲۷: ۱۹۴).

۲-۷. آشنایی با زبان‌های مختلف و زبان دشمنان

از گذشته دانستن و آموختن زبان‌های مختلف مورد توجه بوده و از فضایل به‌شمار می‌رفته است. گاهی عیاران برای ورود به سپاه دشمن یا فریب دادن آنان، به زبان دشمنان یا به زبان‌های دیگر سخن می‌گفتند تا هویت ایشان آشکار نشود. این که در کجا از چه زبانی استفاده کنند به اوضاعی که در آن قرار داشتند بسته بود. هنگام رفتن به سپاه دشمن، می‌کوشیدند به زبان آنان سخن بگویند یا اگر دشمنی راه بر ایشان می‌گرفت و امکان دفاع از خود نداشتند، به زبان‌های بیگانه سخن می‌گفتند تا دشمن به اشتباه افتد. دانستن زبان دیگر، برای عیاران هنر و وسیله حفاظت از جان محسوب می‌شده و بسیار ضروری بوده است.

سمک عیار برای فریب‌دادن قدر کوهی و رهانیدن روزافزون و شغال پیل‌زور به زبانی بیگانه لب‌می‌گشاید. زبانی که از آن به زبان مردم بیابان جوزجان تعبیر می‌شود (کاتب ارجانی، ۱۳۴۷: ۳۷).

بوران‌دخت هم برای فریب‌دادن اسکندر این‌گونه می‌نماید که کنیزک مخصوص بوران‌دخت است و برای اثبات سخنش با اسکندر به ترکی سخن می‌گوید:

از صف اسکندر آواز دادند که نام تو چیست؟ [بوران‌دخت] زبان برگشاد به ترکی و مبارز خواست از روم و انطوطیه را پیش‌خواند و گفت منم التون، کنیزک بوران‌دخت. از ما دوهزار کنیزک بوده‌اند همه پراکنده شدیم و تنها ما ماندیم. (ترسوسی/۲، ۱۳۷۴: ۵۴-۵۵)

این شگرد را در بخشی از داراب‌نامه نیز می‌بینیم. ملک‌بهمن که تمایل دارد بارگاه کدریس‌شاه را ببیند، از بهروز و عیاران می‌خواهد تا او و اردوان را به آن لشکرگاه ببرند. سرانجام با تغییر چهره شاه‌زاده و پهلوان‌زاده آنان را به‌صورت هندوان می‌آراید و به‌عنوان پیلبان به لشکرگاه می‌رود و آن دو جوان را فرزندان خود معرفی می‌کند. او هم چنین وانمود می‌کند برای فروش پیل به شاه آمده و البته به زبان هندوان نیز سخن می‌گوید و بدین ترتیب به مقصود می‌رسد (بیغمی/۳، ۱۳۸۱: ۵۵۴ و ۵۵۵).

در اسکندرنامه طیفور برای نجات پدرش قصد دارد به شهر وارد شود، بدین‌منظور خود را به‌صورت درویشان درمی‌آورد و بر دروازه می‌رود. شرار، یکی از عیاران مزدک، به یارانش می‌گوید با او به هندی سخن بگویند؛ اگر بتواند پاسخ دهد نشان می‌دهد که او درویش است (حکیم منوچهرخان، ۱۳۲۷: ۲۷۸).

۲-۸. بوییدن خاک و شناسایی مکان

عیاران بر این باور بوده‌اند که باید از همه دانش‌ها بهره‌مند باشند و همواره به فراگیری دانش پردازند؛ چراکه درنهایت روزی بدان نیازمند می‌شوند و ممکن است هر علم در جایی گرهی از کارشان بگشاید. از جمله آن بوده که عیار با بوییدن خاک بدانند در کدام منطقه قرار دارد. واضح است این شیوه، افسانه‌ای و تنها زائیده تخیل داستان‌پرداز است.

در سمک عیار خود سمک دارای این ویژگی است و از آن چنین بهره می‌جوید:

آن دو عیار غدار آلات و اسباب برگرفتند و به راه افتادند تا به سرای شاه آمدند و اطراف آن بگشتند. گوشه‌ای پیدا کردند و با کمند بالا رفتند. هیچ پاسبان ندیدند که از او خبر بگیرند. مگر سمک را یکی از جمله کمالات این بود که مشتی خاک از هر بامی برمی‌داشت و بو می‌کرد و می‌دانست که داخل آن [بام] چیست. پس خاک یکی دو بام بو کرد. آخر خزانه را بیافت. (کاتب ارجانی، ۱۳۴۷: ۲۵۵)

در داراب‌نامه نیز حکیمی به نام همارپال ازین ویژگی بهره‌مند است و چون بوران‌دخت قصد می‌کند پیش از رسیدن اسکندر و سپاه، از رود گنگ عبور کند، او را یاری می‌دهد: همارپال مر بوران‌دخت را گفت که از آن خاک لب آب پاره‌یی برگیر و به من بده... همارپال آن خاک را بویید و گفت: یک فرسنگ دیگر بیاید رفتن تا من بگویم که چه می‌باید کردن. بوران‌دخت از آن به تعجب ماند و گفت از بوی خاک چه معلوم شود؟ هم از آن خاک پاره‌ای در دست گرفت و گفت تا بنگرم او شناسد یا نی. همارپال گفت اکنون از اینجا که ما رویم چنان باید که دوازده هزار گام بشمری و آن‌گاه پاره‌ای خاک مرا ده... چندان‌ی که بوران‌دخت دوازده هزار گام بشمرد، آن‌گاه گفت: ای معلّم، دوازده هزار گام بشمردم. همارپال گفت اکنون بر جای قرار گیر و از این لب آب خاک بردار و به من ده. بوران‌دخت از بهر آزمایش را از آن خاک فرسنگ پیشین بدو داد. او بگرفت و بویید و بیرون انداخت و گفت که ای یارِ بد‌کردار! اکنون مرا می‌بیازمایی؟ (ترسوسی/ ۲، ۱۳۷۴: ۱۵۴ - ۱۵۵)

۲-۹. صندوق

استفاده از صندوق یا هر چیز شبیه به آن از شیوه‌های رایج جنگی در قدیم بوده‌است. هنگام ناکارآمدی جنگ تن‌به‌تن برای تصرف شهرها و قلعه‌ها، جنگجویانی درون صندوق پنهان می‌شدند و شخصی به بهانه بازرگانی وارد شهر می‌شد، صندوق‌ها را با خود می‌برد و جنگجویان در شهر از صندوق‌ها بیرون می‌آمدند. گاه نیز پهلوانان یا افرادی که قصد داشتند طلسمی را بشکنند با ابزار آلات جنگی در صندوق می‌رفتند و وارد طلسم می‌شدند؛ همچنین وقتی عیاری قصد داشت شخصی را از سپاه دشمن اسیر کند یا اگر می‌خواست فرد خاصی چون پهلوان یا شاهزاده‌ای را از جایگاهی ویژه، پنهانی عبور دهد از صندوق استفاده می‌کرد. این روش در نبرد مشهور اتللو نیز به کار رفته‌است.

در شاهنامه، اسفندیار برای فتح قلعه روین‌دز تصمیم می‌گیرد حیلت کند و خود را به شکل بازرگانان بیاراید. او به پشوتن نیز سفارش می‌کند که دیده‌بان بگمارد و شب‌هنگام چون دیده‌بان از سوی قلعه دود ببیند، دریابد این دود کارکرد اسفندیار است و سپاه باید آماده جنگ باشد؛ همچنین پشوتن وانمود کند که خود اسفندیار است. سپس ساریان را فرامی‌خواند و دستور می‌دهد صد شتر سرخ‌موی همراه بار برای بازرگان آماده سازد و صدوشصت صندوق تعبیه کند، صدوشصت پهلوان دلیر در صندوق‌ها پنهان و بیست تن از پهلوانان نامی سپاه را با خود به‌عنوان ساریان همراه کند (ن.ک. فردوسی، ۱۳۷۴: ۷۰۱ تا ۷۰۳ / ۷۰۳ تا ۵۳۴).

سمک نیز برای این که بتواند شاهان را از لشکرگاه قاتوش ببرد، او را در صندوق می‌گذارد و با ترفندی، خود به پوشش بازرگانان درمی‌آید:

ناگاه صد خروار بار دید که می‌بردند. پیش آمد و پرسید کیستید و این بارها از آن کیست؟ گفتند از پیش قاتوش می‌آییم و به دره قورکوهی می‌رویم. سمک گفت هیچ شراب بهایی دارید؟ گفتند داریم. گفت دو خیک به من دهید و آن دو خیک با آب آمیخته کنید. پس دست در میان کرد و بیست دینار زر به‌درآورد و به ایشان داد. بهای چهار خروار گرفتند خربندگان کم بار داشتند و بار وی بر سر نهادند... سمک خود را در میان ایشان تعبیه کرد. (کاتب ارجانی، ۱۳۴۷: ۵۷۹)

چون بوران دخت سپه‌سالار هندوان را هزیمت می‌کند و ایشان از جنگ با او درمانده می‌شوند، جیاوه دختر فورشاه پیشنهاد می‌دهد که طلسمی سازند و هندوان با سلاح‌های جنگی به درون صندوق روند و صندوق را در گردونه‌ای بنهند و بوران دخت را غافل‌گیر کنند (ترسوسی/۲، ۱۳۷۴: ۲۰۲ - ۲۰۳).

در اسکندرنامه، عبدالحمید که از تصرف شهر ناگزیر شده و سپاه نیز بی‌آذوقه مانده‌است، تنها بر مرکب سوار شده، نزد امان‌شاه می‌رود و از او آذوقه می‌طلبد. او نیز می‌پذیرد؛ اما امان‌شاه به‌جای غذا، خود به همراه دلاوران مسلح درون صندوق‌ها می‌نشیند: «یک دفعه حملان سر صندوق‌ها را گشودند که زر را تحویل دهند که شاهزاده با سالاران بیرون آمدند دست بر قبضه شمشیر نموده» (ن.ک. حکیم منوچهرخان، ۱۳۲۷: ۶۷).

۲-۱۰. پنهان کردن خنجر یا دشنه و دیگر ابزارهای تیز در ساق موزه

گاهی برای حفاظت از جان، خنجر یا شمشیر یا دشنه را در ساق موزه پنهان می‌کردند و زمانی که به آنان حمله می‌شد یا برای غافل‌گیری دشمن به‌سرعت خنجر یا دشنه را از ساق موزه بیرون می‌کشیدند. گاهی نیز سوهان را در ساق موزه پنهان می‌کردند (سوهان را برای گشودن بندهای محکم به کار می‌بردند؛ اگر زندانی می‌شدند و راه خروجی برای گریز از زندان می‌یافتند، با سوهان، بند را از دست و پای خود باز می‌کردند).

در داراب‌نامه «کمز» که شخصی دانشمند و شاگرد افلاطون بوده و فرّه شاهی را در چهره داراب می‌دیده‌است، مانع می‌شود که برادرش داراب را بکشد، از این‌رو با برادرش درگیر می‌شود. چون برادر قصد جان او می‌کند، کمز نیز دشنه‌ای از ساق موزه بیرون می‌آورد و او را می‌کشد (ن.ک. ترسوسی/۱، ۱۳۷۴: ۹۸).

در جایی دیگر شفاع‌الملک که بر خورشیدشاه عاشق شده، شب‌هنگام با دایه خود به محلی می‌رود که او و سایر بندیان در آنجا زندانی‌اند. در آنجا اتفاقی با بهروز عیار روبه‌رو

می‌شود که او نیز برای رهایی‌بخش بندگان به آنجا آمده است. چون هر دو از نیت یکدیگر آگاه می‌شوند، در این کار هم‌پشتی می‌کنند. بهروز با سوهانی بند از پای بندگان باز می‌کند. عین‌الحیات نیز سوهانی تیز از موزه درآورده، بند از پای محبوب خود، خورشیدشاه می‌گشاید (ن.ک. بیغمی/۱، ۱۳۸۱: ۴۹۳).

۳. نتیجه‌گیری

عیاران در تاریخ، فرهنگ و ادبیات این سرزمین گروهی اثرگذار بوده‌اند تا آنجا که جهان داستان‌های حماسی و نیز عامیانه سرشار از فنون و اعمال عیاری است. این شگردها که بیشتر به فریب و نیرنگ آمیخته‌اند، فضای داستان را پرهیجان و چهره‌قهرمان را پویا و فعال می‌نمایند.

دست‌آورد این پژوهش تبیین و بازنمایی کنش‌های عیارانه‌ای است که در متن‌های حماسی-عیاری به سبب تنیده‌شدن در تاروپود داستان چندان به چشم نمی‌آیند. این ویژگی‌ها موجب تنوع و کشش در داستان است و شور و هیجانی متفاوت و فارغ از هیجان برخاسته از مبارزه‌ها، در مخاطب پدیدار می‌کند؛ همچنین یکنواختی و سکون داستان را برهم می‌زند. شگردهایی که با تحلیل متن‌های شاهنامه فردوسی، سمک عیار، داراب‌نامه ترسوسی، داراب‌نامه بیغمی، برزنامه و اسکندرنامه به آن دست یافته شد بدین قرارند: ۱. تبدیل لباس و تغییر چهره؛ ۲. نقب زدن؛ ۳. استفاده از صندوق؛ ۴. کمنده؛ ۵. انگشتر؛ ۶. زبان‌های بیگانه؛ ۷. به‌کارگرفتن داروی بی‌هوشانه؛ ۸. شناسایی مکان با بوییدن خاک؛ ۹. ناشناس‌رفتن به سپاه دشمن؛ ۱۰. پنهان‌کردن وسیله دفاعی در ساق موزه و بسیاری ترفندهای ریز و درشت دیگر که در این متن‌ها به چشم می‌خورد.

از آنجا که اعمال عیاران و داستان‌های ایشان بهترین نمونه از ادبیات عامیانه گذشته است، بسیاری از این شیوه‌ها راه خود را به مرور در داستان‌های جدید نیز گشوده‌اند و متناسب با دوران جدید، رشد و گسترش یافته‌اند. امروزه در بسیاری از فیلم‌نامه‌های طنز بخش‌هایی به تغییر چهره یا سخن‌گفتن به زبان‌های دیگر مربوط می‌شود و گاه نیز از اشیایی به‌عنوان نشانه استفاده می‌شود. این شگردها فیلم را پرکشش و گاه نیز طنزآمیز می‌کند. در رمان‌ها و داستان‌های کوتاه معاصر نیز بن‌مایه این شیوه‌ها نمود دارد؛ بعضی از داستان‌ها تنها با یافتن نشانه یا نشان‌دادن وسیله‌ای خاص پایان می‌پذیرد یا راز آن گشوده می‌شود؛ همچنین تغییر چهره را می‌توان در بعضی داستان‌های بلند معاصر از جمله درخت انجیر معابد اثر احمد محمود مشاهده کرد.

بیشتر شیوه‌های عملکرد عیاران در متن زندگی وجود دارند، از این رو می‌توان آنها را با اندکی تغییر در قصه‌های کودکانه امروزی نیز دید. حضور این شیوه‌ها در داستان‌های کودکان نمونه‌های بسیار دارد که با دگرگونی زمان و مخاطب، دست‌خوش تغییر شده‌اند. افزون بر این که نتایج ذکر شده می‌تواند از دیدگاه مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی محلّ تأمل و اندیشه‌ورزی باشد، تحلیل دگرگونی این کنش‌ها یا «کارویژه»ها در مطالعه دیگر آثار ادبی و شناخت ارتباط بینامتنی آنها نیز کارآمد خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱. کتاب فیروزشاه‌نامه دنباله کتاب داراب‌نامه بیغمی است که به کوشش آقایان ایرج افشار و مهران افشاری به چاپ رسیده است. در ارجاع از این اثر با عنوان ج ۳ داراب‌نامه یاد شده است.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. بیغمی، محمدبن‌احمد. (۱۳۸۱). **داراب‌نامه**. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ذبیح‌الله صفا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ترسوسی، ابوطاهر محمدبن‌حسن بن علی بن موسی. (۱۳۷۴). **داراب‌نامه**. به کوشش ذبیح‌الله صفا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۲). **آیین فتوت و جوانمردی**. تهران: اساطیر.
۴. حکیم، منوچهرخان. (۱۳۲۷). **اسکندرنامه**. تهران: کتاب‌فروشی و چاپ‌خانه علی‌اکبر علمی.
۵. خانلری، پرویز. (۱۳۶۷). **شهر سمک**. تهران: انتشارات آگاه.
۶. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر. (۱۳۷۱). **قابوس‌نامه**. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چ ششم. تهران: انتشارات علمی.
۶. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). **شاهنامه**. تهران: قطره.
۷. کاتب ارجانی، فرامرزن خداداد. (۱۳۴۷). **سمک عیار**. به کوشش دکتر پرویز ناتل خانلری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۹. کاشفی، مولانا‌حسین. (۱۳۵۰). **فتوت‌نامه سلطانی**. به کوشش محمدجعفر محجوب. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. کرین، هانری. (۱۳۸۳). **آیین جوانمردی**. ترجم احسان نراقی. تهران: سخن

مجله مطالعات ایرانی / ۲۱۳

۱۱. کوسج، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). **برزونامه** (بخش کهن). تصحیح اکبر نحوی. تهران: میراث مکتوب.

۱۲. محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۲). **ادبیات عامیانه ایران**. به کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.

۱۳. محمود، احمد. (۱۳۷۹). **درخت انجیر معابد**. تهران: معین.

۱۴. گیار، مارینا. (۱۳۸۹). **جامعه آرمانی مبتنی بر جوانمردی**. ترجمه ع. روح‌بخشیان. تهران: کتاب روشن.

۱۵. معین، محمد. (۱۳۵۰). **فرهنگ فارسی**. تهران: امیرکبیر.

ب. مقاله‌ها

۱. جلالی پندری، یدالله، حسینی، رقیه. (۱۳۹۱). «بررسی حیل‌ها و ترفندهای قدیمی در سمک عیار». **جستارهای ادبی**. ش دوم، صص ۱۰۳-۱۳۲.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

بررسی ساختار آیینی و اساطیری قدمگاه در جیرفت*

یوسف فاریابی (نویسنده مسئول)^۱

معصومه برسم^۲

محبوبه امیرانی پور^۳

چکیده

در جهان اسلام قدمگاه‌های زیادی با عناوین مختلف وجود دارد که همواره مورد احترام عامه مردم هستند و معمولاً جهت نیایش، حاجت‌خواهی و یا تدفین مردگان به این اماکن می‌روند. قدمگاه‌ها در باورهای اعتقادی و اساطیری ساکنان حوزه جیرفت جایگاه ویژه‌ای دارند. پلان قدمگاه‌ها به شکل مربع یا دایره و سقف آنها گنبدی و درب ورودی آنها کوتاه و رو به آفتاب است. هدف از این مقاله بررسی روند شکل‌گیری قدمگاه‌ها و ریشه‌یابی باورها و عقاید اساطیری در جیرفت است. پرسش اصلی این است که کارکرد اساطیری و آیینی قدمگاه‌ها و زمینه شکل‌گیری آنها در حوزه تمدنی جیرفت چگونه است؟ روش گردآوری اطلاعات «اسنادی و میدانی» و روش پژوهش «توصیفی و تحلیلی» است. این تحقیق نشان می‌دهد که ساختار آیینی و اساطیری قدمگاه‌ها در این حوزه برگرفته از باورهای پرستش و احترام به عناصر طبیعت نظیر آب، آتش و خاک، درخت، سنگ و... است.

واژه‌های کلیدی: قدمگاه، ساختار آیینی و اساطیری، جیرفت.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۸/۰۹
yosof.faryabi@gmail.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۰۶
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی
۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی

۱. مقدمه

جوامع دینی و آیینی به طور معمول، اماکن مقدّسی دارند که دارای نمادها و نشانه‌های اساطیری و مذهبی هستند. این اماکن زیارتی کارکردهای اجتماعی و فرهنگی فراوانی دارند. علل و عوامل بسیاری، افراد را به سمت این اماکن مقدس سوق می‌دهند که شاید انبساط خاطر از فضای معنوی، ایجاد آرامش و پالایش روحی با انجام آداب زیارت، از مهم‌ترین عوامل شمرده می‌شود، اینجاست که مکان مقدس با دین و آیین، ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

قدمگاه از آنچه به ذهن می‌آید، معنایی وسیع‌تر دارد. قدمگاه، به معنای «جای نهادن قدم؛ جایی است که پای پیامبری یا امامی یا ولی به آنجا رسیده باشد. جاهایی که اثر پایی در سنگ و جز آن پدیدار است (خان‌محمدی و مؤذّن، ۱۳۹۴: ۹). در زبان عربی کلمه «مقام»، معادلی برای قدمگاه است. لسان‌العرب، دو معنای «اقامت» و «جای ایستادن» را برای آن آورده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۹۸).

قدمگاه‌ها کارکردهای زیادی در باورهای مردم جیرفت دارند که علاوه بر حاجت‌خواهی، مکانی برای تدفین مردگان و انجام مراسم قربانی هستند. به نظر می‌رسد که معماری قدمگاه‌ها از دیرباز تاکنون سیر تحوّل خاصی خود را داشته‌اند و با توجه به باورهای زرتشتی و اسلامی شکل گرفته‌اند. در این پژوهش تلاش می‌شود با توجه به قدمت تاریخی و فرهنگی حوزه جیرفت، ساختار آیینی و اساطیری قدمگاه‌ها در این منطقه بررسی شود.

شهرستان جیرفت با وسعت حدود ۸۶۰۰ کیلومتر مربع معادل ۴/۶۵ درصد استان کرمان را به خود اختصاص داده است. این شهرستان از شمال به شهرستان کرمان، از جنوب به شهرستان کهنوج و شهرستان فاریاب، از شرق به شهرستان بم و از غرب به شهرستان بافت مشرف است (بنی‌اسدی، ۱۳۹۰: ۲۳).

۱-۲. پیشینه پژوهش

تاکنون اظهارنظرهای مختلفی راجع به قدمگاه، زیارتگاه یا امامزاده‌های مربوط به اهل تشیع ارائه شده است که به دلیل حضور امام رضا (ع) و خاندان او در ایران اغلب این مطالعات مربوط به این مکان‌ها است که محدوده مکانی این قدمگاه‌ها بیشتر مسیر مهاجرت این حضرت از مدینه به مرو و سپس توس را در بر گرفته، سعی در تحلیل هویت این بناها دارد، از طرفی نیز نمونه‌های زیادی از زیارتگاه‌ها با منشأ قدمگاهی در ایران وجود دارند که هویت و پیشینه تاریخی شکل‌گیری آنها به درستی مشخص نیست. نوبان در مقاله‌ای

تحت عنوان «چشمه‌ها، قدمگاه‌ها و درختان نظر کرده» تعدادی قدمگاه و درخت با کاربرد اعتقادی و مذهبی مورد بررسی قرار داده است (رک: نوبان، ۱۳۸۰). در کتاب تاریخ جیرفت و کهنوج به طور خلاصه به اماکن زیارتی جیرفت اشاره شده است (صفا، ۱۳۹۰)؛ اما در هیچ یک از منابع موجود به بررسی ساختار آیینی و اسطوره‌ای قدمگاه‌ها پرداخته نشده است. از این منظر این مقاله جدید و نو است.

۱-۳. ضرورت انجام پژوهش

حوزه تمدنی جیرفت از دیرباز تاکنون بستر فرهنگی آداب و رسوم مختلفی بوده است. در این پژوهش سعی بر این است تا زمینه‌های شکل‌گیری آیین‌ها و باورهای اساطیری مربوط به قدمگاه بررسی شود تا در گذر زمان رو به فراموشی سپرده نشود و از نتایج آن می‌توان در پژوهش‌های مردم‌شناسی و باستان‌شناسی بهره برد.

۲. بحث و بررسی

۱-۲. پیشینه قدمگاه‌ها در ادیان جهان

نمونه بسیاری از زیارتگاه‌ها را با منشأ قدمگاهی، در ادیان مختلف می‌توان دید. در آیین یهود می‌توان از زیارتگاه «سارا بت آشر» در نزدیکی اصفهان نام برد (هرتسفلد، ۱۳۵۴: ۲۷۸). این مکان به عنوان سارا خاتون مورد توجه کلیمیان است و به عنوان قدمگاه زیارت می‌شود.

در میان مسیحیان نیز می‌توان از زیارتگاه مریم مقدس مانند قدمگاه «فاتیما» نام برد. در آیین زرتشت می‌توان از زیارتگاه «پیرهریشت» در نزدیکی اردکان نام برد که هر ساله هجدهم فروردین‌ماه برای زیارت به این محل می‌آیند و در قسمتی از کوه که محل غیبت بوده، همواره آتشی روشن است (افشار، ۱۳۵۴: ۶۲). بسیاری از قدمگاه‌های جهان اسلام نیز به پیامبران بنی‌اسرائیل منسوب و نزد پیروان هر سه دین یهود و مسیحیت و اسلام محترم بوده‌اند.

مقام ابراهیم در مکه نیز به عنوان قدمگاه زیارت می‌شده است. قدمگاه‌های دیگری به متوشالم، اسحاق، یعقوب، ایوب، ادریس، موسی و عیسی علیهم‌السلام در ایران و سوریه و فلسطین منسوب بوده است (مشهدی‌نوش‌آبادی، ۱۳۹۲: ۷۱۹۵). در ایران، برخی قدمگاه‌ها بقایای بازآفرینی‌شده زیارتگاه‌های پیش از اسلام‌اند، چنان‌که زرتشتیان نیز در کنار مسلمانان برخی از آنها را زیارت می‌کنند. برخی از این قدمگاه‌ها مانند قدمگاه مسجد جامع قدیمان نایین و قدمگاه علی در جهرم در اصل آتشکده یا آتشگاه‌های زرتشتی بوده‌اند.

قدمگاه‌های اسلامی در هند نیز بسیار مورد توجه‌اند و غالباً بناهایی که برای نگهداری آنها احداث شده‌است، از بناهای قدمگاهی دیگر مناطق جهان اسلام، مفصل‌تر و مجلل‌تر هستند.

در هند معمولاً باور این است که سنگ‌هایی با این نقش‌ها را از حجاز به هند آورده‌اند. قدم رسول لکهنو و قدم شریف دهلی از قدمگاه‌های مشهور نبوی در هند هستند. قدمگاه‌ها به امامان و اولیای شیعه منسوب‌اند. در بصره سیزده قدمگاه منسوب به حضرت علی وجود داشته‌است. از میان انبوه قدمگاه‌های منسوب به علی علیه‌السلام در ایران در برخی از آنها جای سُم دلدل (اسب آن حضرت) یا جای نیزه یا شمشیر (ذوالفقار) ایشان مورد توجه است و گاهی هیچ نشانه‌ای هم وجود ندارد (مشهدی‌نوش آبادی، ۱۳۹۱: ۷۱۹۵).

۲-۲. پیشینه قدمگاه در ایران

هجرت امام رضا از مدینه به مرو و مهاجرت سادات به نقاط مختلف ایران، خواب و رؤیا و عشق مردم به خاندان پیامبر (ص) از علل ساخت قدمگاه‌ها در ایران است (سعیدی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۱۸). برخی قدمگاه‌های ایران مربوط به اواخر حکومت عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ه.ق) قرن هفتم قمری است اما بیشتر بناهای قدمگاهی مربوط به دوره صفویه است. از این دوره بناهای قدمگاهی در ایران افزایش یافته است، زیرا نگرش صفویه به قدمگاه مقدس بود و از توسعه آن برای ترویج مکتب تشیع استفاده می‌شد (همان، ۲۱۹). بنا به آماري که در سال ۱۳۷۵ منتشر شده، در ایران ۱۱۸۵ قدمگاه و نذرگاه بوده‌است (میرمحمدی، ۱۳۵۸: ۶۳-۷۳) بیشتر این قدمگاه‌ها در استان‌های کرمان، هرمزگان، خوزستان و خراسان قرار دارند (سعیدی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۱۸).

۲-۳. معماری قدمگاه‌ها در جیرفت

ساختار معماری قدمگاه در این منطقه، با توجه به شرایط اقلیمی و جغرافیایی شکل گرفته است و معمولاً از مصالحی چون سنگ، خشت خام، آجر، کاهگل استفاده شده‌است. از نظر شیوه ساخت و کاربرد مصالح دو دسته‌اند:

۲-۳-۱. قدمگاههای سنگی روباز

در مناطق کوهستانی قدمگاه‌ها ساده و اغلب از سنگ به شکل روباز ساخته شده‌اند. در این شیوه سنگ‌ها را بدون ملات بر روی هم به فرم دایره چیده‌اند که ارتفاع آن به یک متر می‌رسد که بدون سقف هستند (تصویر ۱). ورودی آنها به سمت آفتاب است و در سمت قبله پیه‌سوزهایی روی تخت‌گاه سنگی قرار دارد که مخصوص روشن کردن آتش در فضای باز است (تصویر ۲). در دنیای قدیم، در میان انسان‌ها خیال‌پردازی و پرورش

تصورات ذهنی و برقراری رابطه و نسبت میان مجردات و مفاهیم معنوی با عوارض طبیعی و موجودات و اشیای مادی بسیار قوی‌تر و رایج‌تر از امروز بود و ذهن آنان همواره می‌کوشید میان اجرام آسمانی، عناصر طبیعی، گیاهان، جانوران، فلزات، رنگ‌ها و سنگ‌های رنگین و گرانبها وجوه مشابهت و روابطی کشف و برقرار سازد و از این رابطه‌ها برای بیان اعتقادات و ایمان خود مدد گیرد (دادور و برازنده، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

بشر ابتدایی از سنگ‌ها جهت ساختن ابزار یا سرپناه موقت و یا معبد استفاده کرده‌است. سنگ‌ها با راز زنده‌ای که در خود دارند، انسان‌ها را مسحور خود می‌کنند. انسان از همان دوران نخستین سنگ‌ها را جمع‌آوری کرده‌است و پاره‌ای از آنها محتوای نیروی زندگی با تمام رموز و هستند؛ مثلاً ژرمن‌ها بر این باور بودند روح مردگان در سنگ‌های آرامگاه‌شان به زندگی ادامه می‌دهند. شاید رسم گذاشتن سنگ روی گور بیانگر این انگاره نمادین باشد. از مرده چیزی جاودانه بر جای می‌ماند و سنگ می‌تواند بهترین نمود آن باشد، زیرا اگرچه موجود بشری یکپارچه با سنگ تفاوت دارد اما از پاره‌ای جهات در باطن به گونه‌ای حیرت‌بار به آن خویشی دارد.

از این زاویه شاید سنگ نماد ساده‌ترین و ژرف‌ترین تجربه باشد؛ تجربه چیزی ازلی که انسان در لحظاتی که احساس جاودانگی و ماندگاری ابدی می‌کند می‌تواند داشته باشد. سنگی که یعقوب در محل خواب مشهور خود گذاشت و یا سنگ‌هایی که مردم ساده بر روی آرامگاه قدیسین یا قهرمانان محلی می‌گذارند، نشان‌دهنده نیاز بشر به بیان تجربه‌های بیان‌ناشدنی سنگ است. شگفت‌آور نیست اگر در بسیاری از ادیان سنگ از خدا یا محل نیایش نشانی دارد (یونگ، ۱۳۷۸: ۳۱۴).



تصویر ۱. قدمگاه سنگی رویاز: قدمگاه ابوالفضل در اسفندقه جیرفت تصویر ۲. پیه سوزهای قدمگاه (نگارندگان)

۲-۳-۲. قدمگاه‌های گنبدی سرپوشیده

در مناطق روستایی و جلگه‌ای جیرفت، ساختار قدمگاه‌ها یک روند متغیر دارد و پلان اغلب آنها به صورت مربع، دایره یا چلیپا است. عموماً دو تا سه روزنه مثلثی شکل در جهات شمال، جنوب، غرب آنها قرار دارد. زیربنای هر زیارتگاه تقریباً حدود چهار الی شش متر مربع است (تصویر ۳). درب ورودی آنها به سمت طلوع آفتاب قرار گرفته است و مانند ورودی زورخانه ارتفاع آنها بسیار کم است تا زائر غرور و تکبر خود را کنار بگذارد و از ابتدا با خضوع و خشوع وارد شود (تصویر ۴). سقف آنها مسطح نیست و اغلب حالت گنبدی هستند. ساختار معماری قدمگاه‌ها به مهرابه^۱ شباهت دارد و مانند آنها سه روزنه جهت ورود نور دارند (تصویر ۵). ساختار اغلب قدمگاه‌ها ترکیب مربع و دایره است. فرم دایره بر روی مربع نماد اتصال زمین و آسمان است. احداث گنبد بر روی بنای چهارگوش اساس معماری بناهای دینی آتشکده‌ها است. فرم چهارگوش با گنبدی بر فراز آن در بناهای دینی زرتشتی تداعی کننده حضور فرّه ایزدی در این بناها است. شکل بنا تمثیلی از گذر زمین به سوی آسمان است. گنبد نمادی از آسمان و محلی برای نزدیک شدن به جهان مینوی است که جایگاه اهورامزدا و نیروهای مقدس است و شکل چهارگوش یا پایه گنبد که در زیر این فضای مقدس قرار گرفته است نیز بر این باور، تقدس بیشتری داده است (دادور و برازنده، ۱۳۹۲: ۴۱۴).

اگر مربع نماد و معرف زمین، ماده، تجسم و حدود است، دایره نماد آسمان، بیکرانگی، کمال و تمامیت است. در فرهنگ شرقی اتحاد و هم‌نشینی این دو شکل با اصطلاح ماندالا

پیوند دارد. ماندالا اصالتاً لفظی سانسکریت و از نظر لغوی به معنی دایره است. همین اصطلاح در زبان فارسی به مندله یا مندل تبدیل شده است و در این فرهنگ به معنی دایره‌ای است که افسونگر هنگام خواندن دعا به دور خود می‌کشد (بلخاری قهی، ۱۳۹۰: ۲۶۲). طرح ماندالا چه در معماری کلاسیک و در معماری انسان‌های بدوی هرگز تابع ملاحظات اقتصادی و زیباشناسی نبوده است بلکه تبدیل شهر به نمایه‌ای از جهان منظم بوده است. مکانی مقدس که با مرکز خود به جهان دیگر مربوط می‌شده و این طرح با احساسات حیاتی نیازهای بشری مطابقت داشته است.

قدمگاه یا زیارتگاه‌های حوزه تمدنی جیرفت اغلب بر اساس فرم دایره (ماندالا) و یا مربع بدون تزئینات ساخته شده‌اند. هر بنای مذهبی یا غیرمذهبی که بر مبنای طرح ماندالا ساخته شده، فرافکنی تصویر کهن‌الگویی از ناخودآگاه به جهان خارج است، شهر، قلعه و یا معبد، هر کدام نماد وحدت روانی می‌شوند و بدین‌سان بر روی افرادی که وارد آنها می‌شوند و یا در آنها زندگی می‌کنند تأثیری خاص می‌گذارد (یونگ، ۱۳۷۸: ۳۷۱).

فضای زیارتگاه‌های این حوزه معنوی و اثرگذار هستند؛ به گونه‌ای که هر فردی وارد این مکان می‌شود، با ذکر دعا و نیایش به یک وحدت درونی می‌رسد. در اطراف قدمگاه‌ها درختان کهنسال نظیر گُناَر، بنه و غیره وجود دارد که در باورهای عامیانه به دلیل تقدس هیچ‌گاه شاخ و برگ آنها را نمی‌شکنند و یا نمی‌سوزانند. گاهی اوقات از میوه و یا برگ‌های آنها به عنوان عنصر شفابخش بهره می‌گیرند، جهت برآوردن آرزوها و حاجات خود اشیایی نظیر انگشتر، تسبیح، سنجاق، قفل بر شاخه‌های درخت آویزان می‌کنند و یا تکه پارچه‌های رنگی، مانند رنگ سبز بر شاخه‌ها گره می‌زنند که به این عمل دخیل‌بستن می‌گویند (تصویر ۶).

دخیل‌بستن نوعی ارادت به زیارتگاه و طلب مراد و مقصود است. زنان نازا به امید بچه‌دار شدن عروسک کوچکی تحت عنوان «لوپت» در داخل زیارتگاه قرار می‌دهند و یا مقداری از گیسوان خود را جدا کرده، به شاخه‌های درخت کهنسال آویزان می‌کنند و این مسئله به نیروی رازآمیز درختان ارتباط دارد و همواره مردم به نیروی باروری درختان تمسک می‌جویند. درختان قدمگاه از جنس جنگلی یا خودرو کوهی هستند که به باور مردم بریدن شاخه آنها گناه محسوب می‌شود و اعتقاد دارند که چوب این درختان را نباید در منازل بسوزانند و همچنین پرندگان را که بر شاخسار آنها می‌نشینند نباید شکار کرد (مهرالزمان، ۱۳۸۰: ۷۹).

علاوه بر درختان، پنجه فلزی داخل قدمگاه دارای قداست ویژه‌ای است که نخ‌های سفید و سبز برای طلب حاجت بر آن گره می‌زنند. پنجه دست راست در فرهنگ‌ها و ادیان مردم بسیاری از سرزمین‌های جهان، به سبب دربرداشتن پنج‌انگشت همچون عدد پنج نیروی جاودانه و مقدس یافته و مظهر قدرت، شوک، عدالت، پاکی و راستی به شمار رفته است (بلوک‌باشی، ۱۳۵۶: ۱۳). در قدمگاه‌های حوزه جیرفت پنجه فلزی نمادی از پنج تن آل‌عبا و مقدس شناخته می‌شود و به عنوان طلسم به آن دخیل می‌بندند.



تصویر ۴. درب ورودی قدمگاه



تصویر ۳. نمونه‌ای از قدمگاه‌های سرپوشیده در جیرفت



تصویر ۶. دخیل بستن



۵. روزنه قدمگاه (عکس از نگارندگان)

۲-۴. ساختارهای آیینی و اساطیری قدمگاه

باورها و آیین‌های باستانی در بافت اسطوره و تاریخ سرزمین‌ها ریشه دارند. وقتی سخن از بافت فرهنگ کهن می‌آید، بدون تردید ذهن و افکار انسان متوجه ساخت اسطوره‌های آن فرهنگ می‌شود. عقاید و باورهای هر ملتی از چشمه‌های زلال اسطوره‌ها و نمادهای فکری سیراب گردیده و شکل می‌گیرد (معصومی، ۱۳۸۶: ۱۴۷). نمود باورهای آیینی و اساطیری در قدمگاه‌ها و اماکن مقدس دیده می‌شود. مکان‌های مقدس، از دو جنبه تقدس می‌یابند: یا خودشان دارای ارزش وجودی‌اند یا به علت واقعه‌ای خاص مانند حضور انسانی مقدس، اعم از پیامبر، امام، امامزاده یا اولیای الهی، جنبه تقدس گرفته‌اند. در هر دو مورد انسان دیندار آن مکان را نمونه‌ای از تجلی قدسی می‌داند. این اماکن در سراسر جهان تحت عنوان معابد، کلیساها، حرم‌ها و ... نام گرفته‌اند و زیارت آن‌ها امری معمول و پسندیده است (خان‌محمدی؛ مؤذن، ۱۳۹۴: ۸).

احداث بیشتر قدمگاه‌ها مبتنی بر این ادعا بوده که شخصی، یکی از پیامبران و معصومان را به خواب دیده یا به اشاره ایشان یا با تصمیم شخصی خود، آن مکان را قدمگاه خوانده است. عمده این قدمگاه‌ها نیز در کنار چاه، چشمه و درختان قرار گرفته‌اند و خود این منابع طبیعی نیز به زعم باورمندان، محصول لطف و عنایت صاحبان آن جای پاهای مقدس‌اند (ابن بطوطه، ۱۴۰۷ / ۱۹۸۷: ۶۱۱-۶۱۲). بیشتر مکان‌های مقدس در جاهای بلند و مرتفع قرار دارند که دسترسی به آنها مستلزم تحمل سختی و صرف وقت است. این از ویژگی فرهنگ ایرانی است که خدایان را در مکان‌های مرتفع جستجو می‌کردند. در واقع هر چه به آسمان نزدیک‌تر می‌شوند به مظاهر تقدس دسترسی بیشتری دارند (مهرالزمان، ۱۳۸۰: ۷۹).

۲-۴-۱. آداب زیارت

در حوزه جیرفت، آداب زیارت و گرفتن مراد و مطلب از پیر مورد نظر در غروب روزهای پنجشنبه به صورت خانوادگی یا قبیله‌ای طبق آیین‌های خاصی برگزار می‌شود. نظافت جسم، خضوع و سلام‌دادن به قدمگاه، طواف کردن، نماز خواندن، دعا کردن، روشن کردن شمع و برداشتن خاک نذری از حفره زیر محراب از آداب‌های ویژه زیارت کردن در این حوزه است. زیارتگاه‌های متعددی نظیر حضرت امیر، ابوالفضل، پیرچوگان در روستای خاتون‌آباد، پیرصافی روستای شریف‌آباد جیرفت، چهارپیر (بحرآسمان)، بابا خالص در روستای گنارزاغان عنبرآباد، شیخ‌بختیار و امام‌علی در دلفارد، شعیب و امام‌رضا در بهجرد، زیارت قنبر (غلام‌علی) در روستای قلعه کوچک، زیارت مرتضی‌علی روستای حسین‌آباد دهدار جیرفت، بی‌بی‌شهربانو و ده‌ها زیارتگاه‌های دیگر

وجود دارد که مورد توجه و احترام مردم هستند. در تعدادی از آنها مقبره‌ای وجود ندارد مردم بر اساس اعتقادات مذهبی این اماکن را بنا نهاده‌اند (صفا، ۱۳۹۰: ۲۵۵). آداب زیارت در همه آنها یکسان است؛ بجز زیارت بی‌بی‌شهربانو که فقط زنان حق حضور در این مکان دارند.

عمده‌ترین کارکرد این مکان‌ها حاجت‌خواهی است. مردم وقتی از همه‌جا ناامید می‌شوند به این مکان‌ها روی می‌آورند. عمده‌ترین حاجت‌ها، نذر است که نیازخواهان بعد از اینکه حاجت‌شان برآورده‌شد، آنچه را که نذر کرده‌اند در کنار این اماکن انجام می‌دهند؛ بنابراین برای نیازخواهی به زیارت می‌روند، نماز می‌خوانند و دخیل می‌بندند. شمع و چراغ می‌افروزند، قربانی می‌کنند، آش و انواع خوراکی می‌پزند و پخش می‌کنند، سفره نذری می‌اندازند و مجلس روضه برپا می‌کنند (نویان، ۱۳۸۰: ۷۸).

باورمندان، جای پای موجود در قدمگاه‌ها را می‌بوسند و به آن تمسک می‌جویند، از جای پا یا از اجزای طبیعی یا مصنوعی متصل به قدمگاه، چون آب چشمه و چاه یا درختان، حاجت و شفا می‌طلبند. گاه مردگان خود را در محوطه قدمگاه دفن می‌کنند؛ بر قدمگاه، درخت، کاروانسرا، زائرسرا و جز اینها وقف می‌کنند (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۵۱).

مکان مقدس، مکان ارتباط با موجودات الهی است و از این جهت مأوای قدرت الهی به‌شمار می‌رود؛ به طور مثال در بسیاری از ادیان، بین زیارت اماکن مقدس و شفای بیماری‌های روحی و جسمی ارتباط نزدیکی وجود دارد و این نشانگر ارتباط با قدرت الهی در اماکن مقدس است (خان‌محمدی و مؤذن، ۱۳۹۴: ۳۱). قداست در اماکن مقدس، از مکان و صاحب مکان به اشیاء منتقل می‌شود. اشیائی که در قدمگاه هستند نیز به نوعی قداست می‌یابند. در حوزه جیرفت، مردم جهت حاجت‌خواهی، نظیر طلب فرزند، شفای بیماران، یادگیری یک حرفه، طلب خوشبختی برای عروس و داماد، به قدمگاه می‌روند و در صورت حاجت‌روایی، نذر خود را ادا می‌کنند. دیوار قدمگاه‌ها، مملو از عروسک‌ها، قالیچه‌ها و گیسوی زنان است که هر یک نمادی از آمال و آرزوهای مردم در فرهنگ عامه هستند. زنانی که قصد دارند قالی‌بافی یاد بگیرند، با بافتن قالیچه‌ای کوچک از خداوند درخواست می‌کنند که آنها را در این راه یاری کند و زنانی که عروسک یا گیسوی خود را آویزان می‌کنند، از خداوند طلب فرزند دارند (مصاحبه حضوری، اشرف شعبانی، ۱۳۹۵).

۲-۴-۲. اعتقاد به مانا و پرستش توتم

در نزد اقوام کهن همه چیز جاندار بود و جمادات روح پنهانی داشتند که به آنها مانا^۲ می‌گویند. مانا می‌توانست از اشیا به انسان منتقل شود؛ لذا برخی از اشیا چون سنگ‌های مرموز مثلاً شهاب‌سنگ‌ها قداست و احترام داشتند (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۴۵). مانا در موجودات مختلف تجسم می‌یابد و اثرش در قوای فیزیکی و مادی اشیا بروز می‌کند و در عین حال معرف نیرویی غیر از واقعیت موجودات است. آنچه را که در بین اعراب به نام برکت در اشیا موجود است، صوری از اعتقاد به ماناست. قدرت توتمی نیز نوعی اعتقاد مانایی است؛ بدین معنی که در توتم قدرت و نیروی بالاترو ثابت‌ترو مؤثرتر از آنچه در مناسک به آن نسبت می‌دهند، وجود دارد و همین اعتقاد خاصیت مقدس‌بودن را به توتم بودن بخشیده‌است (واحددوست، ۱۳۸۱: ۲۳).

در میان اقوام بدوی هرگونه سنگی از خرد گرفته تا تخته‌سنگ در اماکن مختلف به نحوی مورد ستایش و پرستش قرار می‌گیرد. گاهی یگانه و منفرد، گاهی مجموع، گاهی جنس آن، گاهی شکل آن و گاهی ترکیبی از آن محل توجه است؛ گاهی آن را به دست انسان ساخته و پرداخته‌اند و گاهی آن را به صورت طبیعی می‌پرستند. هم‌اکنون طوایف آفریقا، اقیانوسیه، هند، ژاپن، سرخپوستان امریکا همه آلات و ادوات سنگی خود را محترم شمرده، ستایش می‌کنند (بی‌ناس، ۱۳۷۰: ۱۱).

در قدمگاه‌های حوزه جیرفت، شکل‌های اولیه پرستش و احترام به سنگ‌ها، درختان و عنصر آتش دیده می‌شود. در نقطه مرکزی قدمگاه سکویی مستطیل‌شکل قرار دارد که در اصطلاح عامیانه به آن محراب یا موکب می‌گویند. محراب کانون اصلی تقدس و نیایش زیارتگاه است. در چهار سوی آن چهار عدد سنگ گرد و سوراخ به رنگ‌های سیاه و یا سفید وجود دارد (تصویر ۷)، که زائر هنگام ورود ضمن طواف کردن به دور محراب، سنگ‌ها را می‌بوسد و شمع روشن می‌کند، سپس از حفره زیر محراب اندکی خاک نذری به عنوان تبرک جهت شفا در آب ریخته، سپس می‌نوشند. جهت برآورده شدن حاجات بر یکی از چهارسنگ سوراخ محراب، تکه‌های پارچه یا نخ می‌بندند. به این کار در اصطلاح عامیانه «زهنارستن» می‌گویند (مصاحبه حضوری، شعبانی، ۱۳۹۵)، (تصویر ۸).

بوسیدن سنگ‌ها به مسئله آنمیسم (جان‌پنداری) برمی‌گردد. در نزد اقوام کهن جمادات نظیر سنگ‌ها و آب‌ها دارای روح پنهانی (مانا) بوده که می‌توانستند از این اشیا به انسان منتقل شوند؛ به همین منظور دارای قداست و احترام ویژه بوده‌اند. این مسئله شاید به نوعی تداعی‌گر اجتماعی باشد که این عناصر به خاطر تقدس، قوانین ویژه‌ای می‌یابند. این مسئله

را می‌توان بدین گونه توضیح داد که تقدس، امری مسری است؛ یعنی یک شیء یا مکان مقدس می‌تواند به سبب مجاورت و نزدیکی با شیء دیگر، آن را نیز مقدس کند (یعقوبی، ۱۳۸۹: ۶).

در باورهای عامه مردم جیرفت، افراد ظالم را با آتش مورد لعن و نفرین قرار می‌دهند و یا برای دور کردن حسادت و چشم‌زخم، مقداری نمک پس از طواف دادن به دور افراد روی آتش می‌ریزند تا بلا رفع شود (مصاحبه حضوری، محمد لورگی، ۱۳۹۵) و این مسئله به قدرت مانایی آتش اشاره دارد.



تصویر ۷. محراب یا موبک و چهار سنگ سوراخ (عکس از نگارندگان) تصویر ۸. زهار بستن بر سنگ

۲-۴-۳. قربانی کردن

قربانی کردن به‌طور معمول در اغلب ادیان وجود دارد. قربانی دادن یک عمل مذهبی و مقدس، در حکم هدیه‌ای بود که به خدایان تقدیم می‌شد تا با آنان آشتی کنند و یا عنایت آنها را به خود جلب کند. قربانی دادن در مذبح، قسمت اصلی مناسک مقدس باستانی بوده و در همه مذاهب نقش واحدی داشته‌است. همه چیز گواهی می‌دهد که در روزگاران اولیه قربانی دادن یک عمل اجتماعی و دوستانه میان خدایان و پیروان آنها بوده‌است.

قربانی معمولاً شامل چیزهایی بود که قابل خوردن و آشامیدن بود. انسان چیزی را قربانی خدایان می‌کرد که خود از آن تغذیه می‌نمود و قدیمی‌ترین شکل قربانی همانا حیوانی بود که گوشت و خون آن را خدایان مشترکاً مصرف می‌کردند. غذای قربانی یک خوردن و آشامیدن دسته‌جمعی و نشانه تقویت پیوند اجتماعی بود (زیگموند، ۱۳۹۰: ۲۰۱). در آیین میتراثیسم قربانی کردن چهارپایانی نظیر گاو، گوسفند مرسوم بوده و این قربانی به منظور جاودانگی و حفظ آتش صورت می‌گرفته‌است. بعد از اسلام قربانی کردن منسوخ نشد بلکه شکل و رنگ مذهبی به خود گرفت. در واقع قربانی طی چهار عمل به ترتیب

انجام می‌شود که عبارتند از: عرضه و تقدیم، تقدس و تبرک کردن، طلب استمداد و فراخونی، ذبح یا کشتار (الیاده، ۱۳۹۳: ۳۱۸). قربانی‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند یک نوع را به عنوان قربانی شخصی یا فردی و نوع دیگر را قربانی جمعی یا اشتراکی می‌نامند. این دو اصطلاح نمایانگر اختلاف شکلی یا ظاهری است میان قربانی‌هایی که برای فرد اهدا می‌شود، با قربانی‌هایی که از طرف گروه‌های اجتماعی انجام می‌شود که مقصود و هدف آنها با هم تفاوت دارد؛ یعنی اولی اصولاً به منظور کسب شفاعت یا کفاره‌دادن انجام می‌شود و دومی برای تأیید یا اثبات و استقرار چیزی است. مقصود اصلی قربانی‌های جمعی نیز کارکرد اصلی آنها برای تأیید و تثبیت کردن، برقرار ساختن یا قدرت بخشیدن به تغییری در وضعیت اجتماعی است. در عمل قربانی، بیگک yiegh یا جان و حیات سهم خداوند است. رینگک ring یا گوشت و خون یا به عبارت بهتر آنچه پس از ذبح قربانی باقی می‌ماند، سهم انسان است (همان: ۳۱۴ و ۳۱۸).

در حوزه جیرفت، به منظور برآورده شدن حاجات و رفع بلا، گوسفندی را در کنار قدمگاه قربانی می‌کنند. آن را به مذبح (قربانگاه) می‌برند، قربانگاه در قدمگاه‌های این حوزه، فرم دایره‌ای دارند که یک سنگ سفید به صورت عمودی در وسط آن قرار دارد و شیخ قدمگاه پس از خواندن اوراد مخصوص، با نفس خود به لبه چاقو می‌دمد، سپس به حیوان آب می‌دهند و آن را ذبح می‌کنند. حیوان نذری به سمت قبله به گونه‌ای ذبح می‌کنند که خون آن به سنگ سفید مرکز قربانگاه بریزد. این سنگ در واقع مشخص‌کننده جهت قبله است (مصاحبه حضوری، مراد فاریابی، ۱۳۹۵)، (تصویر ۹).



تصویر ۹. قربانگاه و سنگ مرکزی (عکس از نگارندگان)

۲-۴-۴. چراغ سوزاندن

آتش جزو نخستین عناصری است که انسان پیش از تاریخ به آن اندیشیده و برای شناختش تلاش کرده و حتی به تصویرپردازی این عنصر پرداخته است. خیالپردازی در مورد آتش دو گونه است: هم شامل باورهای قلبی و هم در بردارنده دانش واقعی و عینی است. آتش تنها پدیده‌ای که گردآورنده خیر و شر است هم در بهشت می‌درخشد و هم در دوزخ می‌سوزد؛ از این رو آتش یکی از اصول توجیه و شناخت عالم است؛ چون هم در درون انسان و موجودات وجود دارد و هم در طبیعت و جهان خارج. این گونه خیالپردازی در مورد آتش، بیان‌کننده هنجاری است که در آن امید به زندگی و ترس از مرگ به هم آمیخته‌اند. آنچه فانی است در شعله‌های آتش می‌سوزد اما این نابودی بیانگر اندیشه جاودانگی و بقاست (باشلار، ۱۳۶۴: ۹۰ و ۲۵-۲۶؛ پیربایار، ۱۳۷۶: ۳۹-۴۰).

شکل خاص شعله که می‌کوشد با تکاپو به بالاترین نقطه ممکن برسد، به بشر قدیم تلاش و تکاپو می‌آموخت و پیشرفت و حرکت را گوشزد می‌نمود. آتش از بین‌برنده آلودگی‌هاست به ما می‌آموزد که انسان باید در طول زندگی پلیدی‌ها و بدی‌ها را نابود کند و تا حد توان بکوشد خود را پاک نگه دارد (فروزان کیا و استاجی، ۱۳۸۹: ۸۴۹). آتش از دیرباز تاکنون در باورهای عامه مردم حوزه جیرفت جایگاه خاصی دارد. آیین‌ها و باورهای نظیر، سوگند خوردن، نفرین کردن، تبرک دانستن اجاق، بیرون‌دادن آتش از خانه در روزهای خاص، نریختن آب دهان بر آتش، دود کردن اسپند، ریختن نمک در آتش، زاغ سوزاندن و چراغ سوزاندن در قدمگاه‌ها اشاره کرد.

در قدمگاه‌های این حوزه روزهای آخر هر هفته (بعد از ظهر پنج‌شنبه) فردی سالخورده معروف به شیخ^۳ در طاقچه سمت قبله و یا بیرون قدمگاه آتش روشن می‌کند (تصویر ۱۰). شیخ‌ها علاوه بر روشن کردن آتش، محیط قدمگاه را تمیز می‌کنند. بعد از مرگ هر شیخ به طور موروثی فرزندش کار حفاظت از قدمگاه و روشن کردن آتش را ادامه می‌دهد که به این کار به اصطلاح «چراغ سوزاندن» می‌گویند. روشن نکردن چراغ، تمیز نکردن محیط زیارتگاه، یک امر تابو^۴ محسوب می‌شود و عقیده بر این است که اگر شیخ این اعمال را انجام ندهد، دچار بلا و مصیبت‌های عظیم می‌شود. در آیین‌ها، تابو قلمرو ممنوعه است و شکستن حد آن باعث شوربختی می‌شود (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۴۴).

آتش در تفکر بشر قدیم خصلت روحانی داشته و آن حالت راهنمایی و رهبری است که وسیله اشراق است. این ویژگی آتش در ادیان گوناگون خصلت نورانی، تابناکی و درخشندگی به خود می‌گیرد. تأکید بر کلماتی چون نور، چراغ، روشنایی در ادیان پیشین

از این رهگذر قابل توجه است (فروزان کیا و استاجی، ۱۳۸۹: ۸۵۱). پرستش (سویا) قبله ایرانیان کهن و آریاییان از کهن‌ترین ادوار، رو به سوی نور و روشنایی قرار داشت و هرگاه می‌خواستند مراسم دینی انجام دهند یا نماز بگذارند یا خداوند را عبادت نمایند، داخل معابد به سوی آتش فروزان و خارج از معبد سوی خورشید یا ماه و یا هر روشنی دیگری می‌ایستادند و از همین رهگذر است شائبه آتش پرستی برای ایرانیان پیدا شد و آن را بسیار مقدس و محترم می‌شمردند و تجلی وجود خداوند می‌دانستند (رضی، ۱۳۷۱: ۵۵۱). ایرانیان باستان خاموش شدن آتش را مترادف با مرگ و نیستی می‌دانستند و آتشکده‌های عمومی و اختصاصی در منازل و دهات همیشه مستقل و فروزان بوده، مگر در مرگ شاه که به علامت سوگواری موقتاً خاموش می‌شده است (سامی، ۱۳۸۹: ۳۸).

در باورهای عامه مردم جیرفت افرادی که فرزند ندارند به «اجاق کور» تعبیر می‌شوند و از حضور فرزند در خانه به عنوان نور، روشنایی و برکت یاد می‌شود. نور و روشنایی در دین زرتشت مظهري از نورانیت اهورامزدا، خدای یگانه شمرده می‌شود. زرتشتیان آتش را به عنوان پسر اهورامزدا و برترین و پاک‌ترین عنصر زمینی دانسته، بر مبنای ارتباط هنر و دین در ایران باستان، آتش که نمادی از نور در فرهنگ زرتشتی است، در فرهنگ و هنر ایران نمود و اهمیت زیادی پیدا کرده است (دادور؛ برازنده، ۱۳۹۲: ۴۱۴).

در ایران، برخی قدمگاه‌ها بقایای بازآفرینی شده زیارتگاه‌های پیش از اسلام‌اند؛ چنان‌که زرتشتیان نیز در کنار مسلمانان، برخی از آنها را زیارت می‌کنند. برخی از این قدمگاه‌ها در اصل آتشکده یا آتشگاه‌های زرتشتی بوده‌اند، مانند قدمگاه مسجدجامع قدیمان نایین (عرفان‌منش، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

در اغلب قدمگاه‌های حوزه جیرفت، خادمان برای چراغ‌سوزاندن (روشن کردن آتش) از پیه و چربی حیوانی استفاده می‌کنند (تصویر ۱۱). به نظر می‌رسد این شیوه برگرفته از آتش زوهر است. آتش زوهر در باورهای زرتشتی عبارت است از پیه دُمبه گوسفند که در موارد خاص به آتش مقدس تقدیم می‌کردند (حسینی، ۱۳۸۹: ۷۸). روشن کردن آتش در قدمگاه‌های حوزه جیرفت، بیانگر آن است که شاید این مکان‌ها در گذشته آتشکده بوده‌اند و با آمدن اسلام به محلی برای عبادت و به نام یکی از امامان نام‌گذاری شده‌اند.



تصویر ۱۰. محل روشن کردن آتش: فضای بیرون، قدمگاه ابوالفضل روستای حسین آباد تصویر ۱۱. پیه سوزهای قدمگاه ابوالفضل روستای تنگ سرگز اسفندقه.

۳. نتیجه گیری

فضاهای آیینی در درجه اول مکان‌هایی برای ارتباط با الوهیت هستند؛ مکان‌هایی که مردم برای اجرای مراسم عبادی به آن‌جا می‌روند. این کارکرد اغلب توسط نمادهایی بیان می‌شوند که نشان‌دهنده یک ارتباط بین دنیای انسان‌ها و قلمروهای برتر هستند. چنین نمادهایی ممکن است عناصر عمودی نظیر کوه‌ها، درختان، ستون‌ها و معابد باشند که از زمین رو به آسمان بالا می‌روند که نامیدن آنها به عنوان یک باور آیینی، نشان می‌دهد که ساختار و نمادهای آن بیان‌کننده ارزش‌ها و اصول بنیادین فرهنگی هر جامعه هستند که مردم در آنجا به مراسم عبادی پرداخته‌اند. فضای قدمگاه‌ها را با توجه به ویژگی و کارکردهای آن می‌توان به عنوان یک فضای آیینی و مذهبی در نظر گرفت.

فرم قدمگاه‌های حوزه جیرفت به دو شکل روباز و سرپوشیده و پلان اغلب قدمگاه‌ها، به فرم دایره، مربع، چلیپا است. سقف آنها گنبدی و درب ورودی آنها شبیه زورخانه و معابد مهری کوتاه است تا زائر هر گونه تکبر و غرور را کنار بگذارد و با خضوع و احترام وارد شود. تشرّف به مکان‌های مقدّس در غروب روزهای پنج‌شنبه طبق آیین‌های خاصی به صورت فردی یا خانوادگی انجام می‌شود. نظافت جسم، خضوع، سلام‌دادن، طواف کردن، روشن کردن شمع و... از آداب خاص زیارت در این منطقه است. عمده‌ترین کارکرد قدمگاه در باورهای آیینی مردم این حوزه، حاجت‌خواهی است و آنها برای طلب فرزند، شفای بیماران، طلب خوشبختی عروس و داماد، به قدمگاه می‌روند.

روی هم‌رفته می‌توان گفت قدمگاه‌ها کارکردهای زیادی در باورهای مردم این منطقه دارند که علاوه بر حاجت‌خواهی، مکانی برای تدفین مردگان و انجام مراسم قربانی هستند.

در اغلب قدمگاه‌های حوزه جیرفت، خادمان برای چراغ‌سوزاندن (روشن کردن آتش) از پیه و چربی حیوانی استفاده می‌کنند. روشن کردن آتش در قدمگاه‌های حوزه جیرفت، بیانگر آن است که شاید این مکان‌ها در گذشته آتشکده بوده و با آمدن اسلام به محلی برای عبادت و به نام یکی از امامان نام‌گذاری شده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. مهرابه شامل اتاقکی است با ورودی و سقف کوتاه، که در دل صخره‌ها یا زیر زمین قرار داشته و به گونه‌ای ساخته شده‌بود که فضای درونی آنها تاریک بود و در مواردی نور فضای داخلی فقط از یک یا چند روزن تأمین می‌شده‌است. سقف بیشتر مهرابه‌ها قوسی شکل بوده و روی بعضی از آنها نقش ستارگان تصویر شده‌است. مصالح مورد استفاده در مهرابه‌ها معمولاً از آجر یا سنگ بوده‌است. کف بناها نیز معمولاً از موزاییک یا سنگ‌فرش و در موارد معدود از چوب ساخته شده‌است (سلطان‌زاده و رضایی آشتیانی، ۱۳۹۰: ۷۵).
۲. اصطلاح مانا (mana) از قبایل پلییزی و ملانزی (معروف به مجمع‌الجزایر جنوب در اقیانوسیه گرفته شده‌است. بنا بر عقیده این اقوام، در اشیاء نیروی نامرئی وجود دارد که بر نیروی مادی اشیاء تسلط دارد. این نیرو را «مانا» گویند.
۳. تابو کلمه پلییزی و مراد از آن همان دستورهای مثبت و منفی یا واجب و حرام است که در مناسک و اعمال بدان اشاره شده است (آلسحاق، ۱۳۵۷: ۷۵).
۴. در باورهای عامه مردم حوزه جیرفت، شیخ‌ها، نقالان دوره‌گردی هستند که در کوچه‌ها و محلات مصائب خاندان پیامبر را نقل می‌کنند.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. آل اسحاق، اسماعیل، (۱۳۵۷). **بررسی مذاهب و ادیان**. جلد اول. حوزه علمیه قم.
۲. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
۳. ابن بطوطه (۱۴۰۷ / ۱۹۸۷). **رحله بن بطوطه**. چاپ محمد عبدالمنعم حرّیان و مصطفی تصامی. بیروت.
۴. افشار، ایرج (۱۳۵۴). **یادگارهای یزد**. تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی ایران.
۵. اقتداری، احمد. (۱۳۵۳). **دیوار شهریاران** (آثار و بناهای تاریخی خوزستان). تهران: انجمن آثار ملی.
۶. الیاده، میرچا. (۱۳۹۳). **متون مقدس بنیادین از سراسر جهان**. ترجمه مانی صالحی. تهران: انتشارات فراروان.

۷. باشلار، گاستون. (۱۳۶۴). **روانکاوی آتش**. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر توس.
 ۸. بلخاری قهی، حسن. (۱۳۹۰). **فلسفه هنر اسلامی**. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۹. پیربایار، ژان. (۱۳۷۶). **رمزپردازی آتش**. ترجمه جلال ستاری. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
 ۱۰. دادور، ابوالقاسم و مهتاب برازنده (۱۳۹۲). **همبودی دین و هنر در ایران باستان**. تهران: گستره.
 ۱۱. رضی، هاشم. (۱۳۷۱). **گاهشماری و جشن‌های ایران باستان**. تهران: انتشارات بهجت.
 ۱۲. زیگموند، فروید (۱۳۹۰). **توتم و تابو**. ترجمه ایرج پورباقر. تهران: انتشارات آسیا.
 ۱۳. سامی، علی. (۱۳۸۹). **تمدن ساسانی** (جلد اول). تهران: انتشارات سمت.
 ۱۴. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱). **نقد ادبی**. چاپ سوم، تهران: انتشارات فردوس.
 ۱۵. صفا، عزیزالله. (۱۳۹۰). **تاریخ جبرفت و کهنوج**. کرمان: کرمانشناسی.
 ۱۶. عرفان‌منش، جلیل. (۱۳۷۴). **جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا (ع) از مدینه تا مرو**. مشهد: آستان قدس رضوی.
 ۱۷. **کرمان در یک نگاه**. (۱۳۸۵). ویرایش محمدصادق بصیری. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی
 ۱۸. مشهدی‌نوش آبادی، محمد. (۱۳۹۲). **دانشنامه جهان اسلام (مدخل قدمگاه)**. جلد ۱، تهران: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
 ۱۹. معصومی، غلامرضا. (۱۳۸۶). **اساطیر و آیین‌های باستانی**. چاپ اول، تهران: سوره مهر.
 ۲۰. ناصر خسرو. (۱۳۶۳). **سفرنامه**. به تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: زوآر.
 ۲۱. واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۱). **رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی**. تهران: انتشارات سروش.
 ۲۲. هرتسفلد، ارنست. (۱۳۵۴). **تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی**. مترجم: علی - اصغر حکمت. تهران: انجمن آثار ملی.
 ۲۳. یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۸). **انسان و سمبل‌هایش**. ترجمه محمود سلطانی. تهران: نشر جامی.
- ب. مقالات**
۲۴. بلوکباشی، علی (۱۳۵۶). «مفاهیم و نمادگراها در طریقت قادری». تهران: **مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ایران**. شماره ۳، صص ۲-۲۶.
 ۲۵. بنی‌اسدی، علیرضا. (۱۳۹۰). «ویژگی‌های استان کرمان از دیدگاه تقسیمات کشوری و جمعیتی». **دفتر آمار و اطلاعات استانداری کرمان**، صص ۱-۱۵۳.

۲۶. حسینی، نغمه. (۱۳۸۹). «بررسی جایگاه ایزدبانوی اشی در باورهای ایران باستان». **فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی**. شماره ۱۶. صص ۶۵-۸۰.
۲۷. خان‌محمدی، کریم و معصومه مؤذن. (۱۳۹۴). «انسان‌شناسی قدمگاه». **فرهنگ رضوی**. سال سوم. شماره یازدهم، صص ۷-۳۸.
۲۸. سعیدی‌زاده، رسول. (۱۳۹۱). «قدمگاه‌های منسوب به امام رضا (ع) در ایران». **مجله وقف میراث جاویدان**. شماره ۷۹ و ۸۰. صص ۲۱۷-۲۴۶.
۲۹. فروزان‌کیا، اسماعیل و ابراهیم استاجی. (۱۳۸۹). «تجلی آتش در اساطیر و ادیان». پنجمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی. **پرنیان سخن**. صص ۸۴۶-۸۵۴.
۳۰. مهرالزمان نوبان. (۱۳۸۰). «چشمه‌ها، قدمگاه‌ها و درختان نظر کرده». **کتاب ماه هنر**. ش ۳۱-۳۲، صص ۷۸-۷۹.
۳۲. یعقوبی، عبدالرسول. (۱۳۸۹). «مقدس و نامقدس». **معرفت**. شماره ۳۴، صص ۴۵-۵۶.

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

بررسی درون‌مایه شعرهای کوتاه سهیل محمودی با تکیه بر هایکو و سن‌ریو در سه دفتر: رؤیای درخت، ریشه‌داراست؛ بهار، ادامه پیراهن توست؛ حالا، هردو تنهاییم*

راضیه فولادی سپهر^۱

چکیده

شعر کوتاه در کمترین زمان بیشترین معانی را به مخاطب متفکر و جدی امروز انتقال می‌دهد و به دلیل آزادی از قیود زبانی، زمانی و وزنی، نوعی بی‌پروایی، رهایی و ابراز وجود در برابر قالب و اندیشه‌های کهنه‌گراست. اگرچه شعر کوتاه از میراث‌های اصیل ادبی ماست اما گاه با دو قالب هایکو و سن‌ریو که اصالت ژاپنی دارند نیز قابل ارزیابی است؛ می‌توان گفت که دلیل توجه روزافزون به این نوع شعری، همگامی و هم‌نوایی آن با سرعت جامعه مدرنیته است. شعرهای کوتاه سه دفتر موردنظر، با وجود پابندی به ساختار هایکو و سن‌ریو، در درون‌مایه و محتوا، فراتر رفته، بر مبنای شعر جوششی، فردیت یافته و از قید تکرار و تقلید رها است. ردّ پای فرهنگ ملی، آیینی و سایر شاخصه‌های روزگار و جامعه شاعر در محتوای اشعار او بارز است.

واژه‌های کلیدی: درون‌مایه، سهیل محمودی، هایکو، سن‌ریو.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۷
raziyesepehr@yahoo.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار گروه علوم پایه، واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۱. مقدمه

یکی از مهمترین ارکان شعر، درون‌مایه (Theme) آن است که محتوای اصلی یک سروده را شکل می‌دهد. شعر با توجه به حوادث و اتفاقات زمانش، از درون‌مایه مخصوص به خودش برخوردار است. این مقاله به بررسی سه دفتر شعر با نام‌های «رؤیای درخت ریشه‌دار است»؛ «بهار ادامه پیراهن توست» و «حالا هردو تنه‌ایم» از مجموعه شعرهای کوتاه «سهیل محمودی» - شاعر هم‌روزگار ما - پرداخته که در مجموع ۷۷۵ قطعه است. هایکو و سن‌ریو به شعرهای بسیار کوتاهی گفته می‌شود که مشخصه‌های تعریف‌پذیر و خاصی از منظر قالب و محتوا دارند؛ به همین سبب ما این سه دفتر شعر را انتخاب کردیم؛ چراکه می‌توان در آن نمونه‌هایی از این ویژگی‌ها را یافت. در آمیختن ویژگی‌های شعری هایکو و سن‌ریو در سخن شاعر ایرانی از چه منظری قابل توجه و تبیین است و راه به کجا می‌برد؟ این پرسش نویسنده را بر آن داشت تا درون‌مایه اشعار این سه دفتر را بر مبنای مشخصه‌های هایکو و سن‌ریو ارزیابی کند؛ بنابراین سعی شد تا با استفاده از روش توصیفی، نمونه‌هایی که تم شخصی و فردیت حسی، ذهنی و ظرایف اجتماعی روزگار شاعر را می‌نماید، تبیین شود.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

پرداختن به درون‌مایه شعرهای معاصر می‌تواند موضوع یک تحقیق باشد. از آنجا که این شاعر در قالب شعرهای کوتاه، آثار برجسته‌ای دارد، دفترهای شعر او این قابلیت را دارند که از زاویه دید درون‌مایه و تشابه آن‌ها با قالب‌های فرنگی مورد نظر، سنجیده شوند.

۲-۱. پیشینه پژوهش

درباره آثار متعدد این شاعر، افراد بسیاری تحقیق کرده‌اند؛ آنها غالباً در هنگام بحث از موضوعی کلی، آثار معدودی را از او در کنار سایر شعرای معاصر قرار داده و سنجیده‌اند. مقالاتی همچون: «بررسی کارکرد عناصر موسیقایی شعر انتظار در دوره معاصر» از بهرامیان و همکاران؛ «سیری اجمالی در سه دهه شعر ایران پس از انقلاب اسلامی» از محمد کاظم کاظمی؛ «شور و شعور در آیین پژوهش تأثیر انقلاب اسلامی بر شعر فارسی» از محمود مهرآوران؛ «شعر انتقادی دفاع مقدس و نقش فرامتن تاریخی بر شکل‌گیری آن» از یگانه و پناهی؛ «بررسی ایجاز در زبان طرح» از طایفی و همکاران؛ «جستاری در غزل امروز» از مهدی موسوی و...؛ اما تاکنون به طور خاص، به درون‌مایه شعرهای کوتاه این سه دفتر شعر او، از منظر مطابقت آنها با هایکو و سن‌ریو پرداخته نشده است. بنابراین پژوهش حاضر تازگی دارد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

به نظر می‌رسد اهمیت بارز این پژوهش، نقطه تمایزی است که درون‌مایه شعرهای کوتاه این سه دفتر، علی‌رغم هم‌سویی ساختاری، با هایکو و سن ریو یافته‌است؛ زیرا چنان با ویژگی‌های عصر، اجتماع و بینش شاعر ایرانی آمیخته، که به نوعی تفرّد و توفیق انجامیده و بحث پیرامون دامنه درون‌مایه‌های آن را ضروری ساخته‌است.

۲. بحث و بررسی

۱-۲. معرفی شاعر و سه دفتر شعر

سیدحسن ثابت‌محمودی، مشهور به سهیل‌محمودی (۱۳۳۹، تهران) یکی از شاعران ارزشمند شعر و ادبیات روزگار ماست؛ کلام او مجموعه‌ای از بینش و بصیرت است که گاه به طریق رمز و اشاره و گاه به شفافیت زلال آب، آرام‌بخش و آگاه‌بخش مخاطبان اوست که سراسر مردمان، جانداران و اشیا هستند. در نظرگاه او یکپارچگی عناصر هستی که جهان‌بینی وحدت‌وجود^۱ را تبادر می‌کند، به وضوح مشاهده می‌شود. گویا این نگرش شاعر از دالان‌های حس و تجربه عبور کرده، آگاهانه یا ناخودآگاه درصدد برداشتن قدمی برای توازن‌بخشیدن به جهان پیرامون خود است؛ چنان که می‌گوید: «تنها چیزی که قرار است در نهایت برای نجات بشر در این جهان گامی بردارد، شعر است؛ حتی اگر سینما یا موسیقی یا نقاشی هم باشد، باید به شعر نزدیک شود» (نوریخس، ۱۳۹۴: ۶).

از این شاعر، در قالب‌های سنتی مثل مثنوی، غزل، قطعه و ... نیز اشعار زیادی وجود دارد؛ لیکن مجموعه‌های حاضر، شعر کوتاه هستند. شعر کوتاه، کوتاه‌ترین گونه بیان از هر چیز ارزشمند قابل بیان است که حس یا اندیشه‌ای را تثبیت‌سازد یا مضمون کشف‌شده و بدیعی که شاعر را بر سر ذوق آورد؛ بنابراین سرایش در این قالب شعری، نه تنها بیانگر قصور و ناتوانی شاعر نیست، بلکه پایبندی صادقانه او را به حس و انگیزه‌ای که جرعه آغازین شعر او بوده می‌نمایاند؛ چنان که شاعر خود را موظف می‌بیند تا هر جا که سخنش به پایان رسید، شعر را به آخر برساند.

مجموعه شعرهای این سه دفتر شامل بخش‌های زیر است: دفتر اول، *رؤیای درخت*، *ریشه‌دار* است که دارای شش فصل به نام‌های: «زیرنورماه، در ساحل، تقویم، اشراق، بیراه و در راه» است. دفتر دوم، *بهار، ادامه پیراهن توست*، دارای هفت فصل به نام‌های: «پیراهن روی بند، چند قناری بی‌خبر، روشنایی سیگار، اولین باران بهار، همین نزدیکی‌ها، خواب علف‌ها و طوفان کلمات» است. دفتر سوم، *حالا، هردو تنه‌ایم* دارای شش فصل به نام‌های:

«حریم مقدس رودخانه، بیرون هوا ابری‌ست، در هوش سنگ‌ها، در مسیر ماه، کجا رفته‌اند گنجشک‌ها و دنبال لبخندی می‌گردم» است.

۲-۲. درون‌مایه / هایکو / سن‌ریو

انتخاب قالب و شیوه بیان و مناسبت آن با درون‌مایه، از مهم‌ترین وجوه قابل توجه برای ارائه هرگونه اثر هنری، از جمله شعر است که فقط در صورتی در هدف تأثیرگذاری توفیق می‌یابد که به درستی برگزیده شود. این مهم می‌تواند ما را به شناخت نوع نگاه و زاویه دید و هوشمندی شاعر، تناسب با محتوای سخن، چگونگی فضای زیست شاعر و اقتضائات روزگار او، رهنمون گردد.

در روزگاری که سرعت، مشخصه بارز آن است و مردمان به اختصار و وضوح خو گرفته‌اند، زینده است که هنرمند با درایت نیز به آفرینشی بنابه اقتضا و درخوراعتنا و متناسب با توان درک غالب مخاطبان هم‌عصر خود، پردازد تا هنر او مقبول واقع شود و مجال و قدرت تأثیر یابد. دیگر آن که به نظر می‌رسد، با تکیه و در ادامه پیشینه غنی ادبی گذشتگان ما، عصر حاضر سخنی نو و دیگرگونه را می‌طلبد تا در ظاهر و باطن هنر، از تکرارهای هم‌سان قرون بگریزد و راهی به فراسو جوید؛ نوعی تازگی از جنس هم‌اره و همیشه‌ای که احتمالاً به دلیل حضور همیشگی اش در مقابل دیدگان ما، بی‌توجه مانده یا رها شده است. بنابراین روی آوردن به این گونه بیانی و محتوایی، علاوه بر گوارایی آشنایی ذاتی آن، دلنشینی آشنایی زدایی را نیز به همراه دارد.

* اصطلاح درون‌مایه یا مضمون در شعر، مشتمل بر مفاهیم جزئی محتوای یک سروده است (آجودانی، ۲۰۹: ۱۳۷۱) که «گاهی با موضوع (topic- subject) متفاوت است و گاهی به آن شباهت دارد» (زرقانی، ۱۳۸۴: ۳۴). شاید ارائه تعریف مستقل از درون‌مایه قدری مشکل باشد ولی می‌توان در تعریفی هر چند غیرکامل گفت که: «درون‌مایه، مفهومی زیربنایی و انتزاعی است که از موضوع اثر ادبی به وجود می‌آید و اجزای متعدد و بخش‌ها و موقعیت‌های آن را به یکدیگر پیوند می‌دهد» (انوشه، ۵۷۸: ۱۳۷۶).

* هایکو (hay-co)، یا شعر کوتاه را نظریه پردازان از نظر اختصار در بیان، با قالب شعری سنتی رباعی سنجیده‌اند که شاعر، غالباً در سه مصراع نخستین آن مقدمه‌سازی می‌کند و در مصراع نهایی، اصل سخن خود را می‌گوید. هایکو، پیوند تنگاتنگی با آیین ذن در فرهنگ ژاپن دارد که به یگانگی انسان با کل هستی و طبیعت معتقد است. تفاوت بارز ذن و هایکو در این است که اولی، در خودگیرنده است و دومی، بیرون‌دهنده. هایکو تجربه شهودی حاصل از ذن را به صورتی فشرده، لحظه‌ای و گذرا، در تصویری که به کمک کمترین

واژگان ارائه می‌دهد، متجلی می‌سازد (همان: ۱۴۳۱)؛ بنابراین می‌توان آن را نوعی شکار تصویر یا عکس فوری از طبیعت انگاشت که در پهنه واژگان پدید می‌آید و بنای آن بر ثبت لحظه و آنات ناب است. آناتی که شاید، نه چندان بیگانه و بدیع، بلکه دوست‌داشتنی، قابل تأمل و سزاوار جاودانگی هستند. از همین‌رو است که عمدتاً به زبان حال سروده می‌شود.

بسیاری از هایکوها، نگاره‌ها یا تصویرهای کلامی بی‌بدیلی هستند که چندان به توصیف جزئیات نمی‌پردازند. هایکو از آرایه‌ها و پیرایه‌های زبانی، همچون تشخیص و تعقید، ابهام و جان‌آفرینی، وزن و قافیه و مداخله امکانات گوناگون دستوری و آوایی و مانند آنها بی‌نیاز است، اما بازی‌های واژگانی و انواع جناس، فراوان در آن دیده می‌شود (همان). پس در شیوه بیانی هایکو، زیبایی هدف نیست، بلکه دستاویزی است آینه‌وار که به ما چیزهایی را نشان می‌دهد که خود همواره می‌دانسته‌ایم، بدون اینکه بدانیم که می‌دانیم و ما را بدین حقیقت آشنا می‌کند که تا زندگی می‌کنیم، شاعریم. پس اصالت هنر پیش از هر چیزی در درک ابتدایی هستی و زندگی است و سادگی ذاتی ذن و هایکو باید همیشه به خاطر بماند. این‌که: خورشید می‌تابد، ماه می‌درخشد، درخت شکوفه می‌کند، شب می‌رود و روز فرامی‌رسد؛ همین و همین؛ با فرض بر اینکه ما بسیار اندک بدین حقایق توجه می‌کنیم: شب را/ به اتاقم می‌پاشد/ می‌رود خورشید (محمودی، ۱۳۸۸/ب: ۵۶)

زندگی و زیستن، دریافت معانی بازناگفتنی همین چیزهای ساده و طبیعی است و راه هایکو درک مداوم و وقفه‌ناپذیر این معانی در تمام ساعات بیست و چهارگانه شبانه‌روز است و این خود، سرشار داشتن زندگی است.^۳

* سن‌ریو (senryu)^۴ که خواهرخوانده هایکو محسوب می‌شود نیز اصولاً به‌جای طبیعت در ارتباط با رفتارها، عواطف و محدودیت‌های انسانی، حالات فردی و اجتماعی و نقد آنها است. سن‌ریو قیود هایکو را ندارد. اغلب از زبان ساده و محاوره بهره‌می‌برد و از ژرفای هایکو نیز برخوردار نیست. سن‌ریو برخلاف هایکو که با شهود و حقیقت پیوند دارد، توأم با منطق است.

۳-۲ درون‌مایه سه دفتر براساس هایکو

در نگاه شاعر هایکوسرا، همه پدیده‌ی پیرامون و حتی چیزهای به‌ظاهر بی‌اهمیت و کوچک، مهم و احترام‌برانگیز است. همه اجزای کائنات در یکپارچگی و وحدت، درخور درک و توجه هستند و این بازگشت به طبیعت ناب و رسیدن به یگانگی، یادآور نظریه وحدت‌وجود در عرفان اسلامی است (همان، ۱۳۸۹: ۱۲۹). گاهی نیز برخلاف معمول، شاعر

به مصداق «به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست» آن‌ها را دوست می‌دارد و بدان‌ها عشق می‌ورزد. شاعر، حرکت مارمولک را نشانی از زندگی می‌انگارد، تنبلی لاک‌پشت را می‌بیند، خستگی سایه‌ها را می‌فهمد، رؤیای درخت، صبوری جنگل، معاشقه گیلاس‌ها، رقص ساقه‌های برنج، پیشگویی شقایق‌ها، رسیدن باران و... را می‌بیند و می‌فهمد. شاعر دل آن را ندارد تا رؤیای سنگ‌ها بیاشوبد؛ هم‌زبان شبانه ماه و هم‌کلام نسیم و آفتاب و چلچله‌هاست و هر دمی به هر شکلی با گونه‌ای از ارکان طبیعت در گفت‌وگو و معاشقه و معاشقه و تقدیس و تسبیح است؛ حریم آن‌ها را پاس می‌دارد؛ چراکه خود را جزئی از آنها در قلمروی هستی می‌شمارد.

او در نگرشی جامع، به تبع اندیشه عرفان و ذن، از کثرت به وحدت خیز برمی‌دارد و حقیقت و طبیعت ناب پیشین و اصیل خود را می‌جوید. بنابراین در نظرگاه او اشیا همگی زنده‌اند بدون آن که بخواهد به مدد تفنن‌های شاعرانه و به وجهی تصنعی، استعاره مکینیه بسازد و از سوی خود بدان‌ها جان بخشد: پنجره، همه شب / آرام نخوایید / زیر بال یا کریم زخمی (محمودی، ۱۳۸۸/الف: ۵۸ و ۷۰)

جهان و اجزای آن، در دیدگاه شاعر گاهی جاری و گاهی ساکن است. سکون، وقتی است که همه چیز در لحظه می‌ایستد تا فقط وجهی از هزاران وجوه عالم را به تصویر کشد که در آن‌دم، صاحب برترین و تنهاترین اهمیت است و جزئی نماینده کل: در هوش سنگ‌ها/چیزی به‌جا نماند / مگر رد آوازه‌های من (محمودی، ۱۳۸۹: ۸۷؛ نیز: ۸۸) و جاری، وقتی است که تعامل هر رکنی از عناصر و موجودات در مقابل رکنی دیگر، مجموعه مفاهیمی را می‌سازد که بدان زندگی می‌گوییم: باد / با غنچه چه گفت / که به لبخند شکفت؟ (همان: ۵۰).

شاملو می‌گوید: «هایکو از راه‌های گوناگون منش ژاپنی^۵ را منعکس می‌کند». شاعر در عین حال راوی خود است و گاهی خود را از دید سوم شخص می‌نگرد؛ روایتگری منفعل و بی‌گزینش که تنها تماشاگرانه، حوادث یا غم‌های خود یا دیگران را می‌بیند و بی‌هیچ قضاوتی، زشت یا زیبا، مهم یا نامهم، معقول یا غیرمعقول، متعارف یا غیرمتعارف سخن می‌گوید، سپس از کنار آن می‌گذرد؛ بدین‌سان تضاد و تعارضی در نگرش وحدت وجودی عارفی که معتقدست: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست» نمی‌گنجد: شبنمی را / به دام انداخته بود / عنکبوت تنیده بر درخت (محمودی، ۱۳۸۹: ۴۸؛ نیز: ۸۴، ۱۳۹، ۱۴۱ و ۱۴۷ و...)

او شعر نمی گوید تا شعر بگوید، بلکه تا زندگی کند؛ با انگشت اشاره ای کند و بگذرد؛ بنابراین در شعرهای کوتاه مورد بحث، شاهد نوعی روشن شدگی و اشراق هستیم، اشراقی که به حیات اشیا می نگرند و پی به معنای چیزی می برد که کاملاً معمولی اما حقیقی است. بدیهیاتی که «ورای حدّ تقریرند»؛ جالب توجه این که «اشراق» نام یک فصل مجزا در دفتر اول اوست.

(*امور ساده و عادی*): شعرهای کوتاه این سه دفتر جمیع حواس آدمی را در بر می گیرد. تجسم می بخشد؛ تصاویر آن رنگ و عطر و بو دارد؛ ذوق و لامسه و آوا دارد. ساده انگاری ناب، رجوعی به صداقت بینش و توجیه های کودکانه، انگاره ای که واقعیات را نه چنان که طبق تعریف معقول، پذیرفته و در ذهن جای گرفته اند، بلکه آن گونه که از صافی ضمیر فردی نابالغ می گذرد، بیان می سازد. تجاهل العارفی خواستنی، بدون اصرار ورزیدن به بهره گیری از شگردهای ادبی، به گونه ای که حاصل رهیدگی از قیود علم و آگاهی است: چه کسی / این همه ملافه سپید را / به آسمان پرتاب کرده؟ (محمودی، ۱۳۸۸/الف: ۷؛ نیز: ۲۱، ۷۱، ۲۰ و...)

قائل شدن ویژگی سهل و ممتنع، در مورد اشعار کوتاه او ادعای باطلی نیست؛ چرا که در مواجهه با آن‌ها لحظات و تصاویری را شاهدیم که هر روزه برای هر یک از ما پیش می آید یا با گفت و گویی روبه رو می شویم که بسیار وقت‌ها با خود یا دیگران داشته ایم اما هرگز جامه شعر بر تن آن‌ها ندوخته ایم. سهل است، آن گونه که همه قادر به درک و تجربه آن هستیم و بسا چون او یافته و دیده ایم؛ ممتنع است، چنان که تاکنون نظیری چون او نیافته و ندیده ایم. بی هیچ حرفی / برای گفتن / فقط راه می رویم (همان، ۱۳۸۸/ب: ۴۹؛ نیز: ۶۸) شعری که تمام حواس ما را در بر می گیرد، شعری که عطر و بوی مأنوس دارد: در هوای پاییزی / کوچه را معطر می کند / روسری مادرم (همان: ۱۳)؛ شعری که تجربه ای آشنا و ملموس است: غوطه ورم هنوز / در دریای آغوشش / مادرم، مادرم (همان: ۱۱)؛ تجسم و تصویر متداول، متداوم و قریب هر روزه ما و یادآور تجارب عمومی است: حیرت‌مان / از این همه شباهت است! / من و آینه هر دو می خندیم (همان: ۱۶)؛ صدا دارد: کافی ست / برای خواب اتاق / لالایی ثانیه شمار (همان: ۴۵) و حتی برای ذائقه ما یادآور طعمی آشناست: سفره گوارای توت / مسافران غریب / سایه ساری خلوت (همان، ۱۳۸۹: ۱۴) و چه بسا که حواسی انتزاعی یا تجربه ناپذیر را در می نوردد: شب با نگرانی / بیدارم می کند و / می رود (همان، ۱۳۸۸/ب: ۱۴۵).

در هایکو یا مطلقاً عنصر هوشی و عقلی وجود ندارد، یا به هر حال چنان با عنصر شهودی- شاعرانه در آمیخته است که با هیچ‌گونه تحلیل و تفسیری نمی‌توان از یکدیگر تفکیک‌شان کرد (شاملو و پاشایی، ۲۰: ۱۳۸۴).

(تبلور طبیعت) غالب‌ترین عناصر محتوایی در شعرهای کوتاه این سه دفتر که منطبق با درون‌مایه هایکو سروده شده‌است، ماهتاب، شب و روز، گل، کبوتر، کوه، دریا، فصول چهارگانه و خلاصه طبیعت و همه اجزای آن است؛ مثلاً در نمود اجرام آسمانی، همین بس که در دفتر نخست بخشی شامل ۶۸ قطعه شعر کوتاه، با عنوان «زیر نور ماه» و در دفتر سوم ۲۷ قطعه با عنوان «در مسیر ماه» بدان اختصاص یافته‌است. علاوه بر آن ذکر ستاره، مهتاب، شهاب، شب، غروب و... را در بسامدها بر شمرده‌ایم که فراوانی آن با وجود در آمیختگی با محتوای هر فصل قابل توجه است؛ لیکن این آمیختگی و فراوانی، مجال شمارش دقیق هر عنصر را نمی‌دهد و البته دلیل مفیدی نیز در پی ندارد. لیکن از تنوع عناصر و پدیده‌ها و واژه‌های گوناگون یک مفهوم، یادداشت‌برداری شده و شمارشی به شرح زیر صورت گرفته‌است که ما را به ادعای پیشین در مورد برجستگی عناصر طبیعت در کلام شاعر و اهمیت قائل شدن او در بینش اشراقی به همه اجزای کائنات، واقف می‌سازد. تلاش کرده‌ایم که این چیدمان به ترتیب الفبایی باشد؛ لیکن عناصر مرتبط، در کنار هم قرار داده شده‌اند و عدد مقابل آن‌ها، دفعات تکرار آن واژه در سه دفتر مورد بحث را می‌نمایاند:

آب: ۱۱، آبشار // آتش // آسمان: ۱۹، آفتاب: ۱۸، خورشید: ۱۲ // ابر: ۲۴، باد / نسیم: ۴۵، باران: ۵۸، رنگین کمان // مه: ۹ // برف: ۱۹ // باغ / باغچه: ۳، برگ: ۲۳، جنگل: ۱۱، حیوانات و پرندگان شامل: آهو، اردک: ۳، اسب: ۵، ببر، بره، بوتیمار، پرستو، پرنده: ۲۲، پروانه: ۳، پشه: ۲، پلنگ: ۲، جغد، جوجه، جیرجیرک / سیرسیرک: ۹، چکاوک: ۲، چلچله: ۲، حلزون: ۲، خرس، خرگوش، خروس: ۷، خفاش، خوک، دارکوب: ۲، درنا: ۲، روباه، زنبور عسل: ۵، زنجره، سگ، سنجاب، سنجاقک، سنگ پشت / لاک پشت: ۶، سوسمار، شاپرک: ۴، شبتاب / شب‌پره: ۲، شغال، عنکبوت: ۴، غاز: ۳، قمری، قناری: ۲، قوچ، قورباغه / غوک: ۳، کبک، کبوتر: ۴، کرم ابریشم، کفترچاهی / یا کریم: ۳، کلاغ: ۷، کوکو، گربه: ۳، گرگ، گنجشک: ۹، گوزن، گوش ماهی، لک لک، مارمولک، ماکیان، ماهی: ۸، مرغابی: ۳، مرغ شباهنگ / مرغ عشق: ۱۰، مرغ ماهی‌خوار، مگس، موش صحرائی، موریانه، نهنگ، وزغ // برکه: ۳، جویبار: ۵، چشمه: ۵، دریاچه / رودخانه: ۱۶، مرداب، نهر: ۲ // بهار: ۱۸، پاییز: ۱۸، تابستان: ۲، زمستان: ۹ // توفان: ۵، تندر، رگبار: ۳ // خاک: ۱۳ // انواع درخت‌ها: ۵۳، درخت افرا، بید / بیدمجنون، بلوط، تاک، چنار، زیتون، سپیدار، کاج، گردو،

هلو // دریا: ۱۴، اقیانوس، خزه، ساحل: ۱۶، صدف، ماسه، موج: ۱۸ // شالی زار: ۴، چمنزار، دشت: ۴، دره، ساقه‌های برنج: ۱، شبدر: ۲، صحرا، گندم زار: ۴، گندم، مرتع، مزرعه: ۳، علف: ۲ // صبح / سحر: ۳۴، افق، سپیده: ۴، روز: ۸، طلوع // شب: ۵۲، غروب: ۴، ماه: ۱۱۵، ستاره: ۲۹ // کوه / کوهستان: ۱۹، تپه: ۳ دماوند: ۲، سنگ: ۴۵، صخره // گل: ۲۸ و انواع آن: بنفشه: ۲، رز، زرد ملیجه، زنبق، سرخ: ۷، شب بو: ۳، شقایق: ۴، شکوفه: ۸، شمعدانی: ۲، شیپوری، غنچه، لاله، میخک، نرگس: ۶، نیلوفر: ۳، یاس: ۳، شبنم: ۳ // خار // انواع میوه‌ها: انار: ۳، انگور: ۲، پرتقال، توت، سیب: ۳، قارچ، گلابی، گیلاس.

از دیگر درون‌مایه‌های سه دفتر که می‌تواند بر مفاهیم هایکو منطبق باشد، عناوین زیر است: نیایش: با همان وجوه همه‌جانبه و تسبیح همه اجزای کائنات، مانند: باران را / به این حوالی فرامی‌خواند / نیایش گندم‌زار (محمودی، ۱۳۸۸/ب: ۱۳۱)؛ جانوران: که در فصول مختلف از هر سه دفتر به دفعات از انواع آن یاد شده است. از جمله: (همان: ۷۳-۹۰) می‌توان گفت شعرهای کوتاه این سه دفتر که با محتوای هایکو منطبق هستند، نه تنها شعر، بلکه دستی اشاره‌کننده، دری نیمه‌باز یا آینه‌ای پاک است. راهی برای بازگشت به طبیعت انسان، طبیعت شکوفه گیلاس، طبیعت برگ، ماه، جویبار و... طبیعت و گوهر بودایی است؛ و شاعر روشن‌ضمیر، پلی است که این عبور را میسر می‌سازد: گله گله نیلوفر... / گله گله نیلوفر... / بودا خوابش برده کنار سنگ‌ها (همان، ۱۳۸۹: ۹۳)

بیراه نیست اگر بگوییم که شعر در نهایت قابل ترجمه نیست؛ یا به گفته منتقدان، بیان دیگر نمی‌پذیرد. آنچه شعر می‌گوید به زبان خود می‌گوید. می‌دانیم که زبان از اندیشه جدا نشدنی است و تأثیر این شعرهای سخت فشرده تا اندازه‌ای نتیجه ساختار تصویرپردازی آنهاست. جهان هایکوی ناتمامی است / من، تو / عش... (همان، ۱۳۸۸/الف: ۲۲)

۴-۲ درون‌مایه سه دفتر شعر بر اساس سن‌ریو

تجلی شعرهای کوتاه سهیل محمودی که به سن‌ریو پهلو می‌زند، در دفتر سوم (بیرون هوا ابری ست) و دفتر دوم او (چندقناری بی‌خبر) و (روشنایی سیگار) مشهودتر است. شعر کوتاه، به ظاهر، بیان ساده مشاهدات شاعر است. برای آن که به انواع دانش‌ها و باورها اشاره می‌کند؛ دست به تعمیم می‌زند و گاه تصاویری از تجارب عمومی می‌سازد تا مطمئن کند که این تجربه، تجربه یگانه‌ای نیست؛ بلکه هر صبح قابل تکرار در گزاره‌هایی متفاوت یا حتی همگون است: بی‌صدا به گرمای خانه / برگشت زن / نوزادی در سردخانه (همان، ۱۳۸۹: ۷۷ و ۸۴) تبلور عشق و روابط انسانی: (همان، ۱۳۸۸/الف: ۸۸، ۸۹، ۹۸) و (همان، ۱۳۸۸/ب: ۷-۳۶ و...) / بیان عواطف شخصی با بهره‌گیری از عناصر طبیعت (همان، ۱۳۸۸/الف: ۱۹، ۱۵) /

مادر(همان: ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۸ و...) / آوای تنهایی: (همان: ۱۹، ۲۷؛ همان، ۱۳۸۸/ب: ۶۶، ۵۳، ۵۲، ۱۴۵ و...) / یأس، ناامیدی و افسردگی: (همان، ۱۳۸۸/الف: ۲۰، ۱۵، ۷۵) / ترس و نگرانی: (همان، ۱۳۸۸/ب: ۱۴۵)؛ به عنوان مثال: جنازه‌های خوابیده در سنگر/ با رؤیای صلح / آرام گرفته‌اند(همان: ۲۹)؛ تبلور انواع پدیده‌های اجتماعی - انسانی: به آشفتگی گیسوان باران / دخترک دستفروش / لابلای ماشین‌ها (همان، ۱۳۸۸/الف: ۹۱؛ نیز: همان، ۱۳۸۹: ۱۵۳-۱۵۲ و...) بیان دردهای فردی - اجتماعی - سیاسی: به باتلاق شبانه خانه / دچار می‌شود / رودخانه‌ام هر روز(همان: ۱۵۳، ۱۴۹، ۱۳۸ و...)؛ عروسک دخترک هم / خوابش نبرده / از گرسنگی امشب(همان، ۱۳۸۸/ب: ۵۱، ۶۶ و... نیز: ۱۳۸۸/الف: ۹۱-۹۴؛ نیز: ۱۳۸۸/ب: ۴۶-۴۷ و ۵۱؛ نیز: ۱۳۸۹: ۱۳۹)؛ هراس سربازان لال است / تیربارها یکسره / حرف می‌زنند... حرف می‌زنند: (همان، ۱۳۸۸/ب: ۳۰ و ۲۵-۳۶ و...) و نیز مسایل زنان: (همان، ۱۳۸۹: ۷۲-۸۴؛ نیز: ۱۷۲؛ همان، ۱۳۸۸/الف: ۱۰۲، ۹۷، ۴۵) مانند: زن، لباس‌های دلتنگی‌اش را / روی طناب انداخت / باد می‌بردشان؟(همان، ۱۳۸۹: ۷۸) یا: زن‌ها شرمگین و بیمناک / گوشه باغ نشسته‌اند / پروانه‌ها - اما - می‌رقصند در باد(همان: ۸۱).

در هر یک از نمونه‌ها سخن صادقانه، بی‌تکلف و صمیمی، زبان جدی و لحن غم‌انگیز و تراژیک سخن، اثرگذار است. نمود اندیشه‌های اجتماعی - فلسفی: آینه را گشودم / هزار و یک صورت باطله / مچاله شده در اعماق (همان، ۱۳۸۸/ب: ۵۵ و ۶۸؛ ۱۳۸۸/الف: ۶۲، ۸۸-۹۲)؛ آمدم - رفتم / در این فاصله فقط / گل‌ها را تماشا کردم (همان، ۱۳۸۹: ۱۷۲)؛ همچنین با مفهوم یادکرد مرگ و کوتاهی عمر: (همان: ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۸-۱۷۲) / و در مفهوم چستی شعر: شعری می‌گویم / گلی تازه / آن سوی جهان می‌روید (همان: ۱۳۸۸/ب: ۱۴۹ و نیز: ۱۳۸۹: ۱۶۵)؛ تفاوت نسل‌ها یا تقابل سنت و مدرنیته: شتاب فرزند، پشت کامپیوتر / سکوت زن، پای اجاق / تنهایی من، لابلای کتاب‌ها (همان: ۱۵۵)؛ نقد حالات فردی و اجتماعی یا اعتراضی: کوه نیست / برج و سیمان است / برسینه‌اش سرمگذار، خورشید(همان، ۱۳۸۸/ب: ۴۴)؛ جلو آسانسور / گفتم (سلام) / فقط نگاه کرد همسایه(همان، ۱۳۸۹: ۱۴۵)؛ همچنین گاهی به ندرت مفاخره گونه‌ای همراه با حُجبی فروتنانه و خفی در بعضی شعرهای کوتاه این سه دفتر مشاهده می‌شود: ناتوان از تلفظ گل‌ها بود / به جهان یاد دادم / در باد گم شدم(همان، ۱۳۸۹: ۱۶۸؛ نیز: ۱۶۳ و ۱۶۸-۱۷۲).

در مجموع، درون‌مایه این بخش از شعرهای کوتاه او گاه طعنه و طنزی ملایم و گاه شرح و وصف غم‌های همیشگی آدمی است. شاعر از سرگشتگی، حسرت، رنج زیستن و مهرورزی یاد می‌کند و شور خود را با رفتارهای اجتماعی گره می‌زند و بر این اساس به نظر

می‌رسد که شاعری برون‌گراست. هرچند آرلینگتون رابینسون (Edwin Arlington Robinson) شاعر امریکایی (۱۸۶۹-۱۹۳۵ م.) می‌گوید: «شعر زبانی است که از راه واکنشی کمابیش عاطفی، به ما چیزی را می‌گوید که نمی‌تواند بیان شود» (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۸۴). گاهی درهم‌تنیدگی محتوای قطعه‌ها، سبب می‌شود که مجزاکردن آن‌ها ذیل یک عنوان مقدور نگردد؛ چنان‌که مثلاً سخن گفتن از طبیعت که در زمره محتوای مأنوس هایکو است، با مسایل انسانی یا اجتماعی که از منظر درون‌مایه ذیل سن‌ریو می‌گنجد، درهم‌آمیخته و توانسته است با توجه به نمادین‌بودن واژه‌های قطعه، از چهارچوب انحصار معنایی بگریزد؛ مانند: خواستم به چشمه / شک نکنم / سراب نگذاشت (محمودی، ۱۳۸۹: ۱۳۲) یا: صدای گل‌وله... / خون پرنده برزمین... / سکوت سنگ‌ها... (همان: ۱۰۵). نماد در هایکو کاربرد فراوانی دارد و معنای پنهانی شعر، هرچند با زبانی ساده بیان شود، اغلب نامحسوس است.

۵-۲ شعر جوششی یا کوششی / درون‌مایه سه‌دفتر با توجه به من ایرانی شاعر

جماعتی از دیرباز به الهه الهام بخش شعر معتقد بوده^۷ و جماعتی دیگر بر باوری نقیض این باورند و شعر را به تمامی زاده کوشش انسان و صنعتی در ردیف سایر صنعت‌های بشری می‌دانند^۸، لیکن در برابر دو نظریه که یکی شعر را جوششی می‌داند و دیگری آن را محصول کوشش بشر قلمداد می‌کند، می‌توان به نظریه‌ای میانی و تلفیقی هم اشاره کرد. براساس این نظریه، هسته بنیادین شعر، به طور ناخودآگاه به ذهن شاعر اعطا می‌شود و شاعر بر اساس فنون و شگردهایی که می‌شناسد و به یاری توان و تجربه‌ای که دارد، این هسته اولیه را توسعه می‌دهد، زوائد آن را می‌پیراید، اجزایی را بر آن می‌افزاید تا به محصولی نهایی دست یابد. بدین‌سان شاعری، بدون ذوق و ذات شاعرانه امکان ندارد؛ اما ذوق شاعرانه هم کافی نیست و تجربه و دانش و احاطه بر فنون شاعری نیز لازم است؛ چنان‌که سجادی می‌گوید: «برای دست‌یازیدن به دامن فرشته الهام یا الهه شعر باید هم شایق بود هم لایق» (سجادی، ۱۳۸۲: ۷۰)^۹ و اخوان ثالث، شعر را حاصل لحظات بی‌تابی انسان می‌داند، در هنگامی که در پرتو شعور نبوت قرار گرفته است (کاخی، ۱۳۷۱: ۲۰۶).

این بی‌تابی انسان و در پرتو شعور نبوت قرار گرفتن شاعر هنگام سرایش، وجه الهامی شعر را به ذهن متبادر می‌کند. به هر حال، آنچه از آن با عنوان «آن» یاد می‌کنیم غالباً محصول برانگیختگی حس و نیز زبان مناسب ارائه این عاطفه است و شاعرانی که توانسته‌اند از این پیوند بهره‌مند شوند، آثاری پدید آورده‌اند که مقبول طبع ذوق‌ها و پسندهای متعادل و متعارف است.

ویژگی‌های بارز درون‌مایه شعرهای کوتاه این سه دفتر که من ایرانی و شخصی شاعر را می‌نمایند، به شرح زیر است:

(نظر به طبیعت ایوان) توصیفات شاعر از مناظر دیدنی طبیعت ایران به طور خاص حکایت از سفرهای بسیار او دارد که گاه از آنها نام برده، مانند: «رامسر» (محمودی، ۱۳۸۸/الف: ۱۶) / «فومنات» (همان: ۱۷) و گاهی معرفی می‌کند؛ چنان‌که معرفی و وصف منطقه بکر «لتر» درخور توجه است. ^۱ بردامن کوه/ لتر لم داده/ به نظاره ماه (همان: ۱۸؛ نیز: ۱۰۴، ۱۸، ۶۴، ۱۸۰...)؛ همچنین یاد کردن از قلّه «دماوند» قابل توجه است. قلّه‌ای که نام آن در کلام اغلب شاعران گذشته و معاصر همواره به گونه‌های نمادین یا آشکار حضور داشته است: فریاد باد/ در آغوشش آرام می‌گیرد: / دماوند خاموش (همان، ۱۳۸۸/ب: ۱۵۱).

(نظر کردن به نام و آثار هنرمندان دیگر) حضور نام هنرمندان معاصر در سایر رشته‌های هنری یا یاد کردن از آثار تأثیرگذار ایشان در کلام شاعر قابل تأمل است. این امر علاوه بر آنکه نمایی از تعلقات عاطفی شاعر را نشان می‌دهد، پلی به سوی مفاهیم تأکیدی آن آثار مورد اشاره می‌زند که گاهی خاطره‌ای یا اعتراضی یا اعتقادی را در خود نهفته است: شب، سکوت/ با درخت‌ها یگانه‌تر است / صدای شجریان زیر نور ماه (محمودی، ۱۳۸۸/الف: ۳۸ و ۱۰)؛ در آخر کوچه تاریک/ صبح را پیدا می‌کنیم/ با صدای مؤذن‌زاده اردبیلی (همان، ۱۳۸۸/ب: ۱۵۹؛ نیز: ۱۶۰ و ۱۳۸۸/الف: ۸۱)؛ دست‌های باز و پرنیاز دشت/ شور دلبرانه زهره/ الهه ناز بنان (همان: ۱۰۵) مرغ عشق گوشه قفس! / دیوان سعدی را/ کجا جا گذاشته‌ام؟ (همان، ۱۳۸۹: ۶۰)

(نظر به اعتقادات دینی و آیینی) او درباره ارتباطش با ادبیات می‌گوید: «نسبت من با ادبیات، ادبیات دینی بوده و شاید اصلاً دین موجب شد به ادبیات روی بیاورم» (درفشه، ۱۳۸۰: ۱۰۸). مثلاً در توصیف حضرت ابوالفضل (ع) که از شخصیت‌های برجسته دینی و همواره مورد توجه هنرمندان رشته‌های مختلف بوده است می‌گوید: نسب به دریا می‌رساند/ دستی که آب را/ به روی آب می‌ریزد (محمودی، ۱۳۸۸/الف: ۴۵) یا قطعه‌های بسیاری که در بیان معجزه شق القمر حضرت رسول (ص) سروده است: به تمنای دست آشنا/ آغوش باز می‌کند؛/ دوپاره می‌شود ماه (همان: ۳۵)؛ چه ساده/ به اشاره‌ای/ دو نیمه می‌شود ماه (همان؛ و نیز: ۳۶، ۳۷، ۴۴-۴۵)؛ همچنین نماهایی از نیایش و نماز در سخن او وجود دارد: (همان، ۱۳۸۸/ب: ۱۵۹؛ نیز: ۱۶۰ و ۱۳۸۸/الف: ۸۱)؛ همچنین اشاره به روایات و وقایع مهم تاریخی و دینی مانند بر صلیب کشانیدن حضرت مسیح (ع): غروب

اول ژانویه / کاج‌ها را به صلیب کشیده‌اند / با تاج خاری از برف (همان، ۱۳۸۸/ب: ۵۶)؛ یا اشاره به روایتی از حضرت امیر (ع) که در وصف دنیا فرموده‌اند: «وَاللّٰهُ لَدُنْيَاكُمْ هَذِهِ فِي عَيْنِي أَهْوَنُ مِنْ أَرَاقِ خَنْدِيرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ» (به خدا سوگند که دنیای شما در نزد من پست‌تر از استخوان خوگ در دست شخصی جذامی‌ست): بالاخره استخوان خوگ / برخاک افکنده شد / پایان جذام زندگی (همان، ۱۳۸۸/الف: ۹۰).

خلاصه آنکه سخن او برانگیزاننده است و هر چیزی که حس راستین را برانگیزد و از دالان خلاقیت عبور کند، ارجمند است.

۳. نتیجه‌گیری

شعرهای کوتاه این سه دفتر علی‌رغم وفاداری به ساختار هایکو و سن ریو، در درون‌مایه از قیود تکرار و تقلید رها شده و ماهیت ملی و ایرانی دارد؛ چنان‌که ردپای فرهنگ غنی روزگار معاصر در آنها مشهود است. درون‌مایه اشعار این سه دفتر علاوه بر تنوع فراوان، گاه درهم‌تنیده است؛ چنان‌که مثلاً سخن از طبیعت که در زمره محتوای مأنوس هایکو است با مسایل انسانی یا اجتماعی که از نظر درون‌مایه، ذیل سن‌ریو می‌گنجد، درهم آمیخته و توانسته است با توجه به نمادین بودن واژه‌های قطعه، شمول معنایی یافته، از چهارچوب‌های منحصراً به این قالب‌ها بیرون بزند.

در این مجموعه، حضور طبیعت با همه سرسختی و لطافت، توأمان مفاهیمی آشکارا یا نمادین آفریده که در مجموع لحظه‌های پر اوج و عروجی را بنا نهاده است؛ اجتماعیات او نیز تلنگری به وجدان ساکن یا خفته است و برای افراد مختلف در عرصه‌ها و مراتب و موقعیت‌های گوناگون، تعمقی دوباره می‌طلبد.

یادداشت‌ها

۱. وحدت وجود اساسی‌ترین دیدگاه عرفانی ابن‌عربی است. او معتقد است این نظریه طوری و رای طور عقل است. (کاکایی، ۱۳۷۸) (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: رساله‌التصوف و: المعرفه، دمشق، دارالتکوین للنشر والتوزیع، ۲۰۰۳م. ص ۱۲۸، ۱۷۹؛ فتوحات المکیه ج ۵، ۴، ۳، بیروت دارالفکر، ۱۴۲۳ق. ۲۰۰۲م؛ و نیز: چیتیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران، حکمت، چاپ سوم، ۱۳۸۹)

۲. هایکو شعری است ۱۷ هجایی که در سه سطر نوشته می‌شود، سطر اول و سوم هر کدام ۵ هجا و سطر دوم ۷ هجا دارند. هایکو نه وزن دارد و نه قافیه و آرایه‌های کلامی در آن به‌ندرت به کار می‌رود. حدود دو هزار سال پیش هایکو جزوی از یک فرم شعری ۳۱ هجایی به نام تانکا بود که از دو بخش تشکیل می‌شد و معمولاً آن را شاعران به شیوه

پرسش و پاسخ می‌سرودند. بخش نخست تانکا ۱۷ هجا دارد و بخش دوم آن ۱۴ هجا. تانکا به معنی شعر کوتاه و درمقابل چوکا به معنی شعر بلند است. در قرن شانزدهم میلادی به تدریج بخش ۱۷ هجایی تانکا مستقل شد و آن را هاکایی یا هایکو نامیدند.

۳. هایکوی ژاپنی با ترجمه هایکو (شعر ژاپنی) به همت احمدشاملو و پاشایی وارد ادبیات فارسی شد. تا پیش از انتشار این کتاب جدی و سودمند، جست و گریخته ترجمه‌هایی از شعر ژاپنی به قلم مترجمانی چون سهراب سپهری (۱۳۰۷-۱۳۵۹ ش.) در مجله‌هایی نظیر سخن چاپ و منتشر می‌شد که تأثیر چندانی در شعر ایران نداشت. البته خود سپهری با توجه به تحقیقاتی که درباره ادب خاور دور انجام داده، نیز آشنایی با این نوع شعر، هایکوهایی از خود به یادگار گذاشته است: (مادرم چاقو را / درحوض نشست / ماه زخمی می‌شد) (زن زیبایی آمد لب رود / آب را گل نکیم / روی زیبا دو برابر شده است). با این همه تأثیرپذیری شاعران ایرانی از هایکو را می‌توان در سروده‌های شاعران دهه ۱۳۶۰ ش. به این سو یافت؛ البته با این توضیح که نمایی که شاعران ایرانی از هایکو دیده و شناخته‌اند، بیشتر مربوط به فضای بومی ژاپن و طبیعت‌گرایی محض آن است. بیژن جلالی در مجموعه روزانه‌ها، منصوراوجی در مجموعه‌های کوتاه، مثل آه و شعرهایی به کوتاهی عمر، شمس‌لنگرودی، فرشته ساری و بیش از همه کسرا عنقایی، هریک به نوعی در برخی از سروده‌های خویش، گوشه چشمی به هایکو داشته‌اند. (کودک / برالواری نشسته / و به ابری شبیه کاج می‌نگرد (کسرا عنقایی) (فرهنگ‌نامه ادب فارسی)

۴. گونه‌ای شعر ژاپنی هفده هجایی است که (کارای سن‌ریو) بنیان‌گذار آن بوده است. از لحاظ ساختاری شبیه هایکو است و معمولاً سه خطی نوشته می‌شود.

۵. ژاپنی‌ها به درازگویی خوگر نیستند، استدلالی نیستند و بیشتر شهودی‌اند و چنین می‌پسندند که واقعیت‌ها را چنان‌که هست، بی‌هیچ تفسیر عاطفی یا عقلانی بیان کنند. ایشان به کامی ناگاراتومیچی kaminagara یا kannagara معتقدند. (شاملو و پاشایی، ۱۳۸۴: ۶۹) و این یعنی رها کردن چیزها به خواست خدایان و دخالت نکردن در آنها با تدبیر انسانی و در نهایت بی‌پرسی از چونی و چرایی امور و شاید بتوان این اعتقاد را با تسلیم و رضا در فرهنگ عرفانی یکسان انگاشت (همان: ۶۶).

۶. مانفرد هاوسمان مترجم آلمانی معتقد است که هیچ زبانی غیر از زبان ژاپنی توانایی آن را ندارد که در هفده هجا همان حرفی را بزند که شاعر ژاپنی در قالب هایکو بیان می‌کند.

۷. هومر در ایلیاد سرود دوم: ۴۸۴-۴۹۳؛ مجتبیایی، ۱۳۳۶: ۱۶)؛ (افلاطون، ۱۳۴۳: ۱۳۲؛ ارسطو ۱۳۸۷: ۹۸)؛ اعراب به تابعه و ایرانیان به پری یا سروش قائل بودند: (فضیلت، ۱۳۹۲: ۹۶-۱۰۱)؛ زرین کوب نیز معتقد است حصول جذب در ذهن و شعور هنرمند موجب ظهور الهام می‌گردد (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۸۷).

۸. ارسطو پیوسته در رسایل مختلف شعر را صناعت معرفی می‌کند (زرقانی، ۱۳۹۱: ۲۲۳)؛ تعریف شعر از قول صاحب المعجم (رازی، ۱۳۸۷: ۱۹۶)؛ نیز نظامی عروضی بر این باور است (سجادی، ۱۳۸۲: ۷۰)

۹. نظامی الهام را جلوتر از صنعت می داند اما معتقدست نباید به الهام اکتفا کرد زیرا «سخن بر بدیهه نیاید صواب» (نظامی، ۱۳۸۸: ۲۵۸) بلکه شاعر باید تلاش کند تا آنچه را به او الهام شده، یا به کمال برساند یا بهتر از آن را به دست آورد. (همان: ۴۲) در اقبالنامه هم پس از اشاره به این که سروشی سراینده یاریگر هر شاعر است، بیان می کند به سرودن، و گاهی نیز به ویرایش ابیات پرداخته است. (نظامی، ۱۳۸۹: ۱۱؛ برای اطلاع بیشتر از خاستگاه شعر ر.ک: فضیلت و اسمعیلی)
۱۰. لثر روستایی جنگلی در منطقه ی جنت رودبار از توابع رامسر و نیز در گویش محلی، نام پرنده ای کوچک است و در این سه دفتر بسیار بدان اشاره شده است.

کتابنامه

الف. کتاب ها

۱. آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۷۱). *یا مرگ یا تجدّد*. چاپ اول. تهران: زوار.
۲. ارسطو. (۱۳۸۷). *فن شعر*. ترجمه عبدالحسین زرین کوب، چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
۳. افلاطون. (۱۳۴۳)، *پنج رساله*. ترجمه محمود صناعی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. انوشه، حسن. (۱۳۷۶). *فرهنگ نامه ادبی فارسی* (دانشنامه ادب فارسی ۲). چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۵. زرقانی، سیدمهدی. (۱۳۹۱). *بوطیقای کلاسیک*. چاپ اول. تهران: سخن.
۶. _____ (۱۳۸۴). *چشم انداز شعر معاصر ایران* (ج ۲). تهران: ثالث.
۷. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *آشنایی با نقد ادبی*. چاپ هفتم. تهران: سخن.
۸. شاملو، احمد و ع. پاشایی. (۱۳۸۴)، *هایکو شعر ژاپنی از آغاز تا امروز*. چاپ چهارم. تهران: چشمه.
۹. شمس قیس رازی. (۱۳۸۷). *المعجم فی معاییر اشعارالعجم*. به تصحیح علامه قزوینی و تصحیح مدرس رضوی. چاپ اول. تهران: زوار.
۱۰. کاخی، مرتضی. (۱۳۷۱). *صدای حیرت بیدار* (مجموعه گفتگوهای مهدی اخوان ثالث). چاپ اول. تهران: تهران.
۱۱. مجتبایی، فتح الله. (۱۳۳۶). *هنر شاعری*. تهران: بنگاه نشراندیشه.
۱۲. محمودی، سهیل. (۱۳۸۸/الف). *رؤیای درخت ریشه دار است*. دفتر اول. چاپ اول. تهران: ثالث.
۱۳. _____ (۱۳۸۸/ب). *بهار ادامه پیراهن توست*. دفتر دوم. چاپ اول. تهران: ثالث.
۱۴. _____ (۱۳۸۹). *حالا هر دو تنهاییم*. دفتر سوم. چاپ اول. تهران: ثالث.

۲۵۰ / بررسی درون‌مایه شعرهای کوتاه...

۱۵۰. نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۸/الف) **شرفنامه**. به تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. چاپ دوم. تهران: زوار.

۱۶. _____ (۱۳۸۸/ب). **مخزن الاسرار**. به تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. چاپ دوم. تهران: زوار.

۱۷. _____ (۱۳۸۹). **اقبالنامه**. به تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. چاپ دوم. تهران: زوار.

ب. مقاله‌ها

۱۸. احمدی، حمید. (۱۳۸۳). «هنر شعر». **گوهران**. شماره ۴، صص ۱۸۲-۱۸۹.

۱۹. درفشه، لعیا. (۱۳۸۰). «هنر بزرگ ادبیات دینی فرم‌گرایی براساس قرآن است». **گلستان**

قرآن. شماره ۱۰۸.

۲۰. سجادی، سید محمود. (۱۳۸۲). «شعر جوششی و شعر کوششی». **شعر**. شماره ۳۳، صص ۷۰-۷۳.

۲۱. فضیلت، محمود و یاسین اسماعیلی. (۱۳۹۲). «تأملی در دیدگاه‌های نظامی درباره جوهر و خاستگاه شعر». **ادب فارسی** (دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران). دوره ۳. شماره ۱. پیاپی ۱۱، صص ۹۱-۱۱۰.

۲۱. کاکایی، قاسم. (۱۳۷۸). «نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا». **فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز**. شماره اول. پیاپی ۱. شیراز. صص ۵۵-۷۷.

۲۲. نوریخس، نیما. (۱۳۹۴). «شعر انزار گفت و گوی تمدن‌هاست». **روزنامه قانون**. ۴ شهریورماه. شماره ۵۸۳.

ترجمه چکیده مقالات

