



# مجله‌ی مطالعات ایرانی

دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی

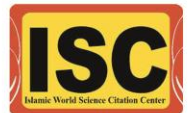
دانشگاه شهید باهنر کرمان



دانشگاه شهید باهنر کرمان



مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری



- جایگاه منجمان در دوره صفویه... / زهرا اسفندیاری مهنی..... ۱  
سکه‌های حکومت محلی فارس... /
- امیر امیری‌نژاد، صلاح‌الدین معروفی، مریم رحمن ..... ۲۷  
بازنمود ریاکاری حافظ شیرازی... / کاووس حسن‌لی ..... ۵۷  
جایگاه شهرها در مناسبات سیاسی-نظامی... / مهدی دهقانی..... ۸۹  
پوشاک، فرهنگ و کارکردهای آن... /
- جهاندوست سبزه‌علی‌پور، حوا عاشوری..... ۱۰۹  
اوزان و واحدهای اندازه‌گیری... / مجید طامه..... ۱۳۷  
نمادپردازی بهشت و ملکوت در... / زهرا عامری، مهین پناهی..... ۱۶۳  
کژخوانی‌های ویلبرفورث کلارک... / مجاهد غلامی، امیرحسین مقدّس..... ۱۸۵  
بازخورد باورهای مانوی در ادبیات «.....» / عباس کریمی، شهریار همتی..... ۲۰۵  
بازتاب حماسه‌ملّی در شاهنامه... /
- هوشنگ محمدی افشار، سیدامیر جهادی، محمدرضا یعقوبی..... ۲۳۱  
گردشگری قاعدهٔ مثلث امنیّت،... / مهدی مرتضوی، فریبا موسی‌پور..... ۲۵۷  
سرزمین ایران در اندیشه و آثار نظامی گنجوی /
- ساسان مؤدّب، احمد فضلی‌نژاد..... ۲۸۵

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](http://www.ricest.ac.ir) و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) نمایه می‌شود.

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان 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 محمدرضا 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 ۷۶۱۷۵-۱۱۱، 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](http://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 چهارم 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، ضمیمه‌ها و 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 چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۴). **شاخه زرين ( پژوهشی در جادو و دين)**. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ چهارم. تهران: آگاه.

**کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:**

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول و نام خانوادگی، نام نویسنده چهارم. (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 چهارم 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](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 زیست‌شناسی، 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 دایره‌المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، 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.

#### - پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها

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

- خامسان، احمد. (۱۳۷۴). بررسی مقایسه‌ای ادراک خود در زمینه تحولی و سلامت روانی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی 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 / زندگی‌نامه خودنوشت به جای زندگی‌نامه‌ی 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»، «طبقه‌بندی» 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 نیم‌فاصله 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 فتحعلی شاه و محمدشاه و اوایل عهد ناصری است. «این شخص مردی فاضل بوده و تنها اثری که از او به جا مانده است، همین ترجمه هزارویک شب است که آن را به فرمان شاهزاده بهمن میرزا، برادر محمدشاه قاجار، ترجمه کرده است.» (پاییز، 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 پرانتز مشخصات منبع بیاید:

اگرچه تنها اثری که از طسوجی به جا مانده، همین ترجمه هزارویک شب است که آن را به فرمان شاهزاده بهمن میرزا ترجمه کرده است» (ن.ک: پاییز، 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» (لوتنه، 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 منجّمان در دوره صفویه... / زهرا اسفندیاری مهنی..... ۱
- سکه‌های حکومت محلی فارس... /
- امیر امیری نژاد، صلاح‌الدین معروفی، مریم رحمن..... ۲۷
- بازنمود ریاکاری حافظ شیرازی... / کاووس حسن‌لی..... ۵۷
- جایگاه شهرها در مناسبات سیاسی-نظامی... / مهدی دهقانی..... ۸۹
- پوشاک، فرهنگ و کارکردهای آن... /
- جهاندوست سبزه‌علی پور، حوا عاشوری..... ۱۰۹
- اوزان و واحدهای اندازه‌گیری... / مجید طامه..... ۱۳۷
- نمادپردازی بهشت و ملکوت در... / زهرا عامری، مهین پناهی..... ۱۶۳
- کژخوانی‌های ویلبرفورث کلارک... / مجاهد غلامی، امیرحسین مقدّس..... ۱۸۵
- بازخورد باورهای مانوی در ادبیات «.....» / عباس کریمی، شهریار همتی..... ۲۰۵
- بازتاب حماسهٔ ملی در شاهدنامه... /
- هوشنگ محمدی افشار، سیدامیر جهادی، محمدرضا یعقوبی..... ۲۳۱
- گردشگری قاعدهٔ مثلث امنیت... / مهدی مرتضوی، فریبا موسی پور..... ۲۵۷
- سرزمین ایران در اندیشه و آثار نظامی گنجوی /
- ساسان مؤدّب، احمد فضل‌نژاد..... ۲۸۵

## به نام خدا

### سخن سردبیر

شکر و سپاس خدای بزرگ را که چراغ توفیق فرا راه ما نهاد که بتوانیم سی و چهارمین شماره مجله مطالعات ایرانی را به کمک هیأت تحریریه محترم و نویسندگان بزرگوار در آستانه نوزدهم آبان ۱۳۹۸ چاپ و نشر سازیم.

«ز کوی یار می آید نسیم باد نوری از این باد ارمدد خواهی چراغ دل برافروزی»

در شش ماه گذشته آنچه در حوزه تاریخ و فرهنگ ایران رخ داد، عبارت است از:

۱. چاپ و نشر جلد دوم تاریخ دانشگاه با نام « کرمان و دانشگاه» که به مناسبت چهلمین سال بنیان گذاری دانشگاه به چاپ رسید؛

۲. رونمایی قدیمی ترین نسخه و نذیراد (به دست آمده از یزد) مربوط به قرن ششم هجری که در مرکز نسخ خطی دانشگاه ترمیم گردیده است؛

۳. رونمایی چاپ جدید نزهة القلوب، اثر حمدالله مستوفی، نوشته شده در تاریخ ۷۴۰ ه.ق با تصحیح میرهاشم محدث.

در این زمان که سال ۱۳۹۷ خورشیدی رو به پایان است، لازم می دانم که از هیأت تحریریه محترم و نویسندگان بزرگوار، به خاطر همراهی و همکاری صمیمانه آنان با این مجله قدردانی کنم و برای همه همکاران مجله مطالعات ایرانی در سال ۱۳۹۸ از درگاه خداوند بزرگ سعادت و کامیابی مسئلت نمایم.

با احترام

سید شمس الدین نجمی



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**The position of astronomers in  
the Safavid dynasty\***

Zahra Esfandiyari Mahni<sup>1</sup>

**1. Introduction**

The formation of the Safavi dynasty in Iran was important in several aspects that the most important was: the restoration of the national unity of Iran and the officialization of the Shiite religion. In fact, the Safavi government may was the first national far-reaching government After-Islam in Iran, that, while established the principles of government based on religion, also emphasized on the territorial integrity of the country. Cultural and civilian approaches were manifested in the refuge of the security and comfort that Safavi kings had established in the territory of Iran. During this period, many arts, crafts, and sciences such as painting, poetry, music, jurisprudence, tradition, philosophy, and theology were considered and grown so fast that in each of them, the special style and the school were created to the extent that the Safavi period can be culturally considered one of the most important periods of Islamic history in Iran. Therefore, Safavi government is also important in Iranian history, in addition to being an indicator of developments in various fields, in the cultural and social contexts. The main pillars of Iranian culture and civilization were consolidated with the formation of national identity during this period and over time.

---

\*Date received: 27/01/2017

Date accepted: 29/09/2018

Email:

esfandiyari\_z@yahoo.com

**1. M.A. student of the history of Iran after Islam, faculty of letters and humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran.**

Accordingly, study about culture and civilization of the Safavi period is so important because in this case, also, the Safavian were inheritors of a rich heritage that had been formed since the time they came to power and, when the Safavian took the power, this rich heritage became richer and stronger.

## **2. Method**

This study assesses the tasks and duties of astronomers position in the Safavi period, using descriptive-analytical method and based on number one historical references, especially European travel books and library tools. The main question of the study is: What position did astronomers have and how much influence did they have on Safavi period on related government? The research findings indicate that astronomer was one of the most important positions in the Safavi government, which was always at the side of the king, and the king never managed to do anything without his advice and his permission, and all the astronomers worked under his sight. This illustrates the credibility and importance of astronomers in the Safavi period.

## **3. Discussion**

Astronomy and knowledge of astronomy Although in the historical periods before the formation of the Safavi, was well-developed and significant and various innovations were presented by Iranian astronomers and scientists. But during the Safavi period, astronomy entered a new stage. It seems that in this period, the empirical and technical sciences, including the astronomy, lacked this luck and did not achieve a high position. Although astronomy in Iran has had a long history and is one of the most important fields of Iranian scientific activities. Some years it has grown to the high level in Iran, especially in the fourth and fifth centuries. Because of the presence of remarkable scholars and astronomers such as Abu Reyhan Biruni and Ibne Sina astronomy has been grown alot. With the formation of the Safavi government, a new era of attention to astronomy began. Astronomy had a significant growth in this period due to its



considerable attention to stars and the fortune. Meanwhile, during this period, the astronomers had important position in the Safavi court, and astronomer was one of the most important positions in Safavi that the king did not do anything without asking his idea and taking his instruction. According to the writings have left from this period, particularly, the reports of foreign travelers, Safavi astronomers owe their position because of the king's ignorance of the reality of this science and its rules. Anyay, in this period we can point out the scientists that, in spite of the lack of resources and facilities, were the author of this science and wrote some great works about this subject. Accordingly, the main question of this study is: What position did astronomers have and how much influence did they have on the Safavi period.

#### **4. Conclusion**

Astronomy and knowledge of astronomy Although in the historical periods before the formation of the Safavi, was well-developed and significant and various innovations were presented by Iranian astronomers and scientists. But during the Safavi period, astronomy entered a new stage. It seems that in this period, the empirical and technical sciences, including the astronomy, lacked this luck and did not achieve a high position. Although astronomy in Iran has had a long history and is one of the most important fields of Iranian scientific activities. Some years it has grown to the high level in Iran, especially in the fourth and fifth centuries. Because of the presence of remarkable scholars and astronomers such as Abu Reyhan Biruni and Ibne Sina astronomy has been grown alot. With the formation of the Safavi government, a new era of attention to astronomy began. Astronomy had a significant growth in this period due to its considerable attention to stars and the fortune. Meanwhile, during this period, the astronomers had important position in the Safavi court, and astronomer was one of the most important positions in Safavi that the king did not do anything without asking his idea and taking his instruction. According to the writings have left from this

period, particularly, the reports of foreign travelers, Safavi astronomers owe their position because of the king's ignorance of the reality of this science and its rules. Anyay, in this period we can point out the scientists that, in spite of the lack of resources and facilities, were the author of this science and wrote some great works about this subject. Accordingly, the main question of this study is: What position did astronomers have and how much influence did they have on the Safavi period.

**Key words:** Safavi, astronomy, astronomers, society, government

**References [In Persian]:**

- Alsarios. (1363). Travel book. translated by Ahmad Behpour. 1st ed. BIJA: Publishing and Culture Organization Press.
- Bahai, M, I, H. (1370). The present of Hatami. retrieved by Abolfazl Nabaie and Taghi Adalati. Mashhad: Astan Quds Razavi. Islamic Studies Foundation.
- Carrie, G. (1348). Work travel book. translated by Abbas Nakhjavani and Abdollah Karang, Tabriz. Department of Art and Culture of Azerbaijan.
- Carrie, G. (1383). Work travel book. translated by Abbas Nakhjovani and Abdolali Karang, Tehran: Scientific and Cultural.
- Delawaleh, P. (1380). Petro Delawaleh's travel book. translated by Mohammad Behfrozzi. 1st vol. 1st ed. BIJA, Ghatreh.
- Delawaleh, P. (1370), Delawaleh's travel book. translated by Shoaedin Shafa. 2nd ed. Tehran: Scientific and cultural.
- Figuroa, D, G,D,S. (1363). Dan Garcia de Cilva Figuroa's travel book. translated by Gholamreza Saeedi. Tehran: now.

- Freer, Ronald ,W. (1384). Selected and descriptions of Shardin's bravel book. translated by Hossein Hazhriyan and Hassan Asadi. Tehran: Farzan Rooz.
- History of Iran ,Cambridge. (1390). Cambridge university research, translated by Teymour Ghaderi.6th vol. 2nd ed. Tehran: Mahtab.
- Kampffer, E. (1360). Kampffer's travel book. translated by Keykavous Jahandari. 2nd ed. Tehran: Kharazmi
- Modarres Tabrizi, A. (1374). Reyhanat al-adab fi tarajeme al-maroofine be- konyata va al-laghab. 2nd, 3rd and 5th eds. Tehran: Khayyam Bookstore.
- Mohaghegh Sabzevari, M, B. (1381). Rozato al-anvar Abbasi (The principles of Political Thought and the manner of the governorship). 1st ed. Qom: Islamic Advertising Office.
- Mosafi, A.(1357). Astronomical terminology dictionary (in associate with Keyvani words in Persian poetry). Tabriz: Institute of Iranian History and Culture.
- Nafisi, S (Beata). Generals of Poems and persian works of Sheikh Bahai. retrieved by Ali Katebi.Tehran: Chakameh Press.
- Nasiri, M ,A. (1372). The titles And dutis of the Safavi Kings. In associate with Yousef Rahim Loo. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Phalsafi,N. (1347). The life of king Abbas I .4th ed. Tehran: Tehran University.
- Poulak,E. (1361). Pollack's travel book.translated by Keykavous Jahandari. 1st ed. Tehran: Kharazmi.
- Samiya,M. (1368). Tazkarat al-Molouk .translated by Masoud Rajabnia. 2nd ed. Tehran: Amir Kabir.

- Samiya,M. (1338). Shardin's travel book. translated by Mohammad Abbasi. 5th vol .1st ed. Tehran: Amir Kabir.
- Sanson. (1346). Sanson's travel book (Imperial of Iran during Safavi king Suleiman era). translated by Taghi Tafazoli. Tehran: Scientific and cultural.
- Sanson. (1377). Sanson's travel book (condition of Iran during the Safavi king Suleiman era), translated by Mohammad Mehryar. 1st ed. Isfahan: Golha Press.
- Tavernie,J,B. (1369). Taureniye travel book. translated by Aboo Torab Nouri. retrieved by Hamid Arbab Shirai. 4th ed. Isfahan: Sanayi - Confirmation.
- Tavernie,J,B. (1383). Taureniye travel book. translated by Hamid Arbab Shirai. 1st ed. Tehran: Niloufar.
- Tusi, N, A-D. (1335). Twenty-two doors Treatise on knowledge of astrolabe. retrieved by Ali Modares Razavi. Tehran: Tehran University.
- Vahid Qazvini, M,T.(1329). Abbas letter or the description of 22 years of the king Abbas's II life. retrieved by Ebrahim Dahgan. Arak Davoudi Bookstore (former Ferdowsi).
- Walser, C, Sch.(1364). Iran in Safavi era from the point of view of European Travel books – Study about Iran's political and economic relations. translated by Gholamreza Varharam. Tehran: Amir Kabir Press.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### جایگاه منجمان در دوره صفویه\*

زهرا اسفندیاری مهنی<sup>۱</sup>

#### چکیده

علم نجوم و ستاره‌شناسی به دلیل کاربردهای مختلفی که در زندگی انسان‌ها داشته، یکی از مهم‌ترین علوم بشری است که در ادوار تاریخی گذشته مورد توجه مردم و صاحبان حکومت قرار گرفته‌است. این مسئله باعث توجه و اهمیت دادن به منجمان و تربیت آن‌ها شده‌است. در دوره صفویه نیز پادشاهان به ستاره‌شناسی و اطلاع از اوضاع و احوال و سرنوشت افلاک، که توسط منجمان و اخترشناسان صورت می‌گرفت، بسیار بیش از آنچه که بود اهمیت می‌دادند. پژوهش پیش رو در چارچوب وظایف و جایگاه منجمان در دوره صفویه و به روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای منابع دست اول تاریخی، بویژه سفرنامه‌های سیاحان اروپایی و ابزار کتابخانه‌ای به بررسی و تحلیل این موضوع می‌پردازد. پرسش اصلی پژوهش این است که: منجمان در صفویه چه جایگاهی و به چه میزان نفوذ و تاثیر، در این دولت داشته‌اند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، منجم‌باشی، از مهم‌ترین مناصب درباری در تشکیلات حکومتی صفویه بوده‌است که، همیشه در کنار شاه حضور داشته و شاه هرگز بدون مشورت و اجازه‌ی او دست به کاری نمی‌زده و تمام منجمان نیز زیر نظر او کار می‌کرده‌اند. این امر نشان‌دهنده اعتبار و اهمیت منجمان در دوره صفویه است.

**واژه‌های کلیدی:** صفویه، نجوم، منجمان، جامعه، حکومت.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۰۸

esfandiari\_z@yahoo.com

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه اصفهان. ایران.

## ۱. مقدمه

تشکیل سلسله صفویه در ایران از چند نظر واجد اهمیت است که مهم‌ترین آنها بازیابی وحدت ملی ایران و رسمی شدن مذهب تشیع بود. در واقع حکومت صفویه را شاید بتوان اولین حکومت فراگیر ملی پس از اسلام در ایران دانست که ضمن پایه‌ریزی اصول حکومت بر اساس مذهب، بر تمامیت ارضی کشور هم تأکید خاص داشت. در پناه امنیت و آسایشی که توسط پادشاهان صفوی در قلمرو ایران برقرار شد، رویکردهای فرهنگی و تمدنی تجلی یافت. در این دوره بسیاری از هنرها، صنایع و علوم مانند نقاشی، شعر، موسیقی، فقه، حدیث، فلسفه و کلام مورد توجه قرار گرفت و به اندازه‌ای رشد کرد که در هر یک از آنها، سبک و مکتب خاص به وجود آمد تا آن اندازه که می‌توان دوره صفویه را از لحاظ فرهنگی، از مهم‌ترین ادوار تاریخ ایران دوره اسلامی دانست؛ بنابراین دولت صفویه علاوه بر شاخص بودن در ایجاد تحولات در زمینه‌های گوناگون، در زمینه فرهنگی و اجتماعی نیز در تاریخ ایران حائز اهمیت است.

شالوده‌های اصلی فرهنگ و تمدن جامعه ایران با شکل‌گیری هویت ملی، در این دوره پایه‌ریزی و با گذشت زمان، مستحکم شد. بر این اساس، تحقیق در حوزه فرهنگ و تمدن دوره صفویه از جمله مواردی است که اهمیت بسیار زیادی دارد؛ زیرا در این حوزه نیز صفویان وارث میراث غنی بودند که از دوران پیش از به قدرت رسیدن آنان شکل گرفته بود و با دستیابی صفویان به قدرت، این میراث، غنی‌تر و مستحکم‌تر گردید.

### ۱-۱. بیان مسئله

علم نجوم و دانش ستاره‌شناسی اگرچه در ادوار تاریخی قبل از تشکیل حکومت صفویه رشد و شکوفایی مناسبی داشت و ستاره‌شناسان و دانشمندان ایرانی نوآوری‌های مهم و گوناگونی را ارائه کرده بودند، اما در دوره صفویه، علم نجوم وارد مرحله جدیدی شد. به نظر می‌رسد در این دوره، علوم تجربی و فنی و از جمله نجوم از این بخت و اقبال بی‌بهره بودند و به جایگاه والایی نرسیدند. با این که علم نجوم در ایران سابقه طولانی داشته و یکی از عرصه‌های مهم فعالیت علمی ایرانیان بوده است، در مقاطعی از تاریخ ایران بویژه قرن چهارم و پنجم هجری قمری با وجود دانشمندان و ستاره‌شناسان برجسته‌ای چون ابوریحان بیرونی و ابن سینا به اوج رشد و شکوفایی خود رسید. با تشکیل دولت صفویه دوره جدیدی از توجه به نجوم آغاز شد. نجوم در این دوره به دلیل توجه زیاد به سعد و

نحس ایام، رشد قابل ملاحظه‌ای داشت. منجمان در این دوره جایگاه والایی در دربار داشتند و منجم‌باشی یکی از مهم‌ترین مناصب درباری در تشکیلات حکومتی صفویه بود که شاه بدون رأی و دستورالعمل او دست به کاری نمی‌زد.

بر اساس نوشته‌های این دوره بویژه گزارش سیاحان خارجی، منجمان صفویه جایگاه خود را مدیون ناآگاهی شاه از واقعیت این علم و قوانین آن بوده‌اند. در عین حال می‌توان در این دوره به عالمانی اشاره کرد که، به رغم کمبود امکانات و منابع درست، در این علم صاحب‌نظر بوده، آثار گران‌قدری در این زمینه نوشته‌اند. بر این اساس، سؤال اصلی این پژوهش این است که، منجمان در دوره صفویه چه جایگاهی و به چه میزان نفوذ و تاثیر داشته‌اند؟

#### ۱-۲. پیشینه پژوهش

پیرامون وضعیت و جایگاه منجمان عصر صفویه، تحقیقاتی به صورت پراکنده و مختصر صورت گرفته‌است. در فصل پنجم، کتابی با عنوان *تاریخ نجوم در ایران اثر حمیدرضا گیاهی یزدی (۱۳۸۸)*، تحولات نجوم جدید در ایران به صورت توصیفی و به اختصار، از دوره صفویه تا زمان حاضر مورد بررسی قرار گرفته‌است. به طور کلی نگارنده در این کتاب سعی کرده‌است گوشه‌هایی از نجوم ایرانی را به زبان ساده بیان کند و به بحث منجمان و احکام نجوم (تنجیم یا ستاره‌بینی) در ایران دوره اسلامی بویژه دوره صفویه، که فعالیت‌های تنجیمی یا ستاره‌بینی منجمان بر فعالیت‌های علمی، علم نجوم برتری داشت، پرداخته نشده است. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه و اهمیت علم نجوم و منجمان اصفهان در دوره صفویه» اثر رضا عبداللهی (۱۳۸۲)، گزارشی مختصر از وضعیت نجوم در ایران و اروپا، در دوره مورد بحث، ارائه شده‌است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «وضعیت نجوم و جایگاه منجمان عصر صفوی از دید سفرنامه‌نویسان اروپایی» اثر مهسا رایگانی و ابراهیم ویسی (۱۳۸۸) صرفاً از نگاه سیاحان، موضوع مورد بررسی قرار گرفته‌است.

پژوهش یادشده، به صورت بسیار مختصر هم به بحث نجوم و هم منجمان تنها بر اساس منابع سفرنامه‌ای پرداخته‌است در صورتی که، در پژوهش حاضر علاوه بر سفرنامه‌ها، به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع تاریخی این دوره، از منابع دست اول داخلی و دیگر کارهای تحقیقاتی نیز استفاده شده‌است. پژوهش‌های صورت گرفته هرچند در جای خود سودمند واقع شده‌اند، اما تفاوتی که پژوهش حاضر با سایر تحقیقات صورت گرفته دارد، این است

که، این پژوهش تنها و به صورت اختصاصی به بررسی و تحلیل جایگاه منجمان در دوره صفویه می‌پردازد؛ زیرا در تحقیقات پیشین، به صورت بسیار کلی هم به نجوم و هم به بحث منجمان با هم پرداخته‌اند و علاوه بر این، از پرداختن به بحث منجمان بزرگ و دستاوردهای آنها در این دوره مانند شیخ بهایی و ملا مظفر گنابادی باز مانده‌اند. این پژوهش به صورت جزئی و مستدل به نقش منجمان در دوره صفویه می‌پردازد.

### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

جامعه امروز، نیازمند بررسی‌ها و پژوهش‌های جدید علمی و مستمر درباره تاریخ پرفرازونشیب ایران‌زمین و فرهنگ و تمدن آن است. این نیازمندی مبتنی بر تعیین جایگاه و موقعیت ایران در نقشه تمدنی و علمی و فرهنگی است. در واقع این امر که در پیدایش و اعتلای علوم و دانش‌های مختلف امروزی، سهم ایرانیان چیست، مستلزم بررسی‌های علمی دقیق و تاریخی است. بررسی موقعیت علم نجوم و جایگاه منجمین در دوره صفویه علاوه بر این که نشان‌دهنده تلاش‌های علمی ایرانیان در عرصه‌های علمی و تمدنی است، نشانگر یک واقعیت دیگری نیز است.

توجه افراطی به احکام نجومی (تنجیم) در دوره صفویه و نقش پررنگ این مسائل در تصمیمات مهم کشوری و لشکری بتدریج موجب رواج خرافات در ایران عصر صفوی شد. این امر، روح عقل‌گرایی، تفکر و اندیشه‌ورزی را به قهقرا برد و حاصل آن، تصمیم‌گیری‌های نادرستی بود که در جریان حمله غلزایی‌های قندهار به کرمان و سپس به اصفهان خود را نشان داد.

این واقعیت تلخ که دولت صفویه به‌رغم همه اعتبار و جایگاهی که در تاریخ ایران دارد، بتدریج با انحطاط فرهنگی و رکود اجتماعی و اقتصادی روبه‌رو شد و سرانجام سقوط نمود، صرف نظر از یک بررسی تاریخی، این تذکر را برای همیشه خواهد داشت که استفاده ابزاری از علم و بی‌توجهی به واقعیت‌ها، انحطاط و رکود به همراه خواهد داشت. اهمیت این پژوهش را بر این اساس، به ضرورت رشد واقع‌گرایی در زندگی امروزمین باید مرتبط دانست. از سوی دیگر، ضرورت صفوی‌پژوهی به عنوان دولتی که هویت و ماهیت امروزی ما وابسته و پیوسته به آن است، کاملاً آشکار است.

اسماعیل صفوی دولت صفویه در سال ۹۰۶ ه.ق / ۱۵۰۱ م توسط تأسیس کرد و در سال ۱۱۳۵ ه.ق / ۱۷۲۲ م با حمله غلزایی‌های قندهار در زمان سلطنت شاه سلطان حسین صفوی



عملاً از بین رفت. صفویان در بیش از دو قرن پادشاهی، سنت سیاسی و فرهنگی کهن ایران را استمرار بخشیدند و به کشور و مردم این سرزمین یک هویت جدید اعطا نمودند؛ هویتی که تا به امروز باقی مانده است. این دوره از تاریخ ایران نه تنها از لحاظ سیاسی و اجتماعی حائز اهمیت است، بلکه از لحاظ علمی و فرهنگی نیز دوره‌ای درخشان در تاریخ این مرز و بوم می‌باشد.

علم نجوم در دوره صفویه همانند دیگر دوره‌های تاریخ ایران، یکی از عرصه‌های مهم فعالیت‌های علمی ایرانیان بوده و از جمله دانش‌هایی که مورد توجه دولتمردان صفویه قرار گرفته و در همه امور، اعم از مسائل کشورداری، سیاسی، اجتماعی و غیره تأثیر داشته و از اهمیت مضاعفی برخوردار بوده است. به طور سنتی در این دوره نیز در دربار شاهان و امرای ایرانی، همواره منجمان وجود داشتند و این امر به رونق پیشه منجمی می‌افزود. البته از مشورت منجمان برای تعیین زمان‌های سعد و نحس استفاده می‌شد؛ اما خود این امر، مستلزم سال‌های متمادی تحصیل و مطالعه بوده است.

در عصر صفویه، دوره جدیدی از توجه به علم نجوم آغاز شد. توضیح این که در این دوره، علم نجوم، از دوره رونق و اعتلای خود در ادوار قبل فاصله پیدا کرد و بیشتر، احکام نجوم مورد توجه قرار گرفت و رصدخانه‌های بزرگ و مشهور از بین رفته دوره مغول و تیموری (رصدخانه مراغه و سمرقند) به فراموشی سپرده شدند و شاهان صفوی هم برای احیا و بازسازی آنها، پی‌گیری و تلاش نکردند و مورد غفلت قرار گرفت. بر این اساس، بررسی جایگاه منجمان و این که به چه میزان در حکومت و جامعه دوره صفویه تأثیر داشته اند، قابل بررسی و تأمل است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. مقام و اهمیت منجم‌باشی در دوره صفویه

منجم‌باشی به عنوان یکی از مقامات مهم دربار صفویه از چنان جایگاهی برخوردار بود که تقریباً تمامی سیاحانی که در این دوره از ایران بازدید داشته‌اند، از او در نوشته‌های خود یاد کنند؛ اگرچه در منابع داخلی به گستردگی سفرنامه‌ها به این مقام و مسائل پیرامونی‌اش پرداخته نشده است. جملی کارری (Gemelli careri)، سیاح ایتالیایی که در سال ۱۱۰۵ ه. ق / ۱۶۹۳ م، مقارن با آخرین سال سلطنت شاه سلیمان صفوی به ایران آمده است در فصل

ششم کتاب خود که مناصب و مشاغل درباری صفوی را شرح می‌دهد، منجم‌باشی را از مهم‌ترین مناصب درباری می‌داند؛ هرچند کارری ترتیب قراردادن یا نام بردن مشاغل را به دقت رعایت نکرده است، اما منجم‌باشی را در رده‌ی پانزدهم و پس از مهماندار باشی و قبل از دیوان‌بیگی یا قاضی بزرگ قرار می‌دهد و به اهمیت شغل او اشاره می‌کند که شاه هرگز بدون اجازه او دست به کاری نمی‌زند و درضمن، تمام منجمان زیر نظر او کار می‌کنند (ن.ک: کارری، ۱۳۴۸:۱۶۵). کمپفر (Kaempfer)، منجمان را برجسته‌ترین کارکنان دربار معرفی نموده که در مجالس، حق نشستن داشتند. کارکنان دربار از نظر درجه و مرتبه پس از صاحبان مشاغل مهم دولتی قرار داشتند (ن.ک: کمپفر، ۱۳۶۳:۹۷). این سیاح آلمانی همچنین می‌نویسد: «ستایش خرافه‌آمیز ایرانیان از علم نجوم با مقام و منزلتی که منجمین در دربار دارند، تطبیق می‌کند. منجمین معمولاً در ملازمت شاه هستند. آنها همواره لوحه ای و فهرستی از ستارگان با خود دارند تا ساعات سعد و نحس را بتوانند در هر لحظه خبر بدهند» (همان: ۱۵۲).

پیتر و دلاواله (Pietro Dellavalle)، سیاح ایتالیایی، که در زمان شاه‌عباس کبیر به ایران سفر کرده، اشاره می‌کند که شاه همیشه یک منجم همراه دارد و بدون مشورت با او، گام بر نمی‌دارد (ن.ک: دلاواله، ۱۳۷۰:۶۱). هرچند دلاواله ترتیب مناصب درباری را ذکر نمی‌کند و نمی‌داند که منجم‌باشی در چه ردیفی از مشاغل درباری بوده است، اما همین اندک گفته او، که منجم همیشه در کنار شاه است و شاه بدون رأی او دست به کاری نمی‌زند، خود گویای حقیقتی در اعتبار و اهمیت شغلی منجمان نزد این پادشاه است. البته، دلاواله بعدها در کنار منجم شخصی شاه‌عباس، درحالی که به دنبال کتاب‌های علمی ایرانی در بازار می‌گردید، با ملا جلال منجم‌باشی رابطه‌ی نزدیکی برقرار نمود، ولی متأسفانه از کار و علم وی سخن به میان نمی‌آورد (همان: ۹۸).

تاورنیه (Tavernier)، سیاح فرانسوی، درباره حرفه منجم می‌گوید: «این شغل دارای اهمیت فراوانی در دربار ایران است و شاه از روی دستورالعمل منجم‌باشی سلطنت می‌کند»؛ همچنین منجم‌باشی را بعد از حکیم‌باشی و قبل از مقام دیوان‌بیگی قرار می‌دهد (ن.ک: تاورنیه، ۱۳۶۹: ۵۷۶). تاورنیه همچنین ضمن شرح چگونگی رسیدنش به حضور شاه در دربار شاه صفی، از شخصی به نام پدر رافائل نام می‌برد که قطب‌نمایی به سبک اسطربلاب ساخته بود و به شاه هدیه داد. شاه چون طریقه کار این وسیله را سؤال می‌کند، پدر رافائل به

اتاق منجم‌باشی (که ظاهراً همیشه نزدیک شاه بود) اشاره می‌کند که باید شیوه کار این وسیله را آن‌جا بیاموزد (همان: ۶۱۵). این مطلب نشان می‌دهد تا چه حد منجمان به پادشاه نزدیک بوده‌اند که حتی اتاق شخصی منجم‌باشی در کنار تخت پادشاه بود و اهمیت منجم و علم او را در تدبیر امور مملکت بیان می‌نماید.

از سمت منجم‌باشی تحت عنوان «مقرب الخاقان» (میرزا سمیعا، ۱۳۶۸: ۲۰). یاد می‌شود که نشان‌دهنده رابطه نزدیک منجم با شخص پادشاه است. وحید قزوینی نیز می‌نویسد: «منجم‌گری یکی از مهم‌ترین و والاترین درجات کارگاه همایونی بوده است و از این رو در دربار نفوذ بسزایی داشته و منصب منجم‌گری، در ردیف مناصب عالیه کشور محسوب می‌شد» (ن.ک: وحید قزوینی، ۱۳۲۹: ۳۳۶). به علاوه، چون منجمان عصر صفوی دارای اعتبار بسیاری در جامعه بودند و پیوسته در دربار شاهی حضور داشتند، مداخله زیادی در امور مملکتی می‌نمودند. یکی از کارهای آنها، پیش‌بینی مسائل سیاسی بود، و این کار برای آنها چندان مشکل نبود، آنان با پیگیری خلق و خو و تمایلات شاه و مقربان وی، عزل و نصب وزرا و درباریان را پیش‌بینی می‌نمودند (ن.ک: فریر، ۱۳۸۴: ۲۷۳). با این حال، در منابع در خصوص اینکه منجمان در عزل و نصب پادشاه دخالت داشته‌اند، اشاره‌ای نشده است.

به گفته شاردن (Chardin)، ستاره‌شناسان و منجمانی که در دربار شاه حرمتشان از دیگر همکارانشان افزون‌تر بود، محتاط‌تر، آهسته‌تر و مصلحت‌اندیش‌تر بودند، و پیشگویی‌هایی نمی‌کردند که خلاف آنها اتفاق افتد و مورد سرزنش قرار گیرند (شاردن/۳، ۱۳۷۴: ۱۰۰۵). این سیاح فرانسوی، که بیش از سایر سیاحان اروپایی به بحث درباره نجوم و منجمان عصر صفوی پرداخته‌است، مخارج سالیانه منجمان دربار صفوی را بیش از چهار میلیون لیور<sup>۱</sup> محاسبه می‌کند و دستمزد منجم‌باشی را سالیانه حدود صد هزار لیور ذکر کرده‌است (ن.ک: فریر، ۱۳۸۴: ۲۷۱).

تعداد منجمینی که در دوره صفویه از شاه مزد می‌گرفتند، بسیار زیاد بود. کمپفر می‌نویسد: «پرداخت‌های سالانه خزانه دربار به اطبا و منجمین در همین اواخر به بیست هزار تومان برآورد شد که با سیصد و چهل هزار تالر<sup>۲</sup> برابر است» (ن.ک: کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۵۲). این‌گونه برآوردها اگر چه دقت لازم را ندارد و کمی نامعقول و بی‌منطق به نظر می‌رسد، با این حال، اگر این مبلغ صحّت داشته باشد، بیانگر توجه دربار به شغل منجم‌باشی است.

آدام التاریوس ( Adam Olearius ) از اعضای هیئت آلمانی اعزام شده به دربار شاه صفی، درباره جایگاه منجمان در دربار پادشاهان صفوی، در جریان یک شکار بیان می کند که منجم باشی یکی از آنان بود و او همیشه همراه شاه است، او تأکید می کند منجم باشی قبلاً شاه را از ساعت سعد و نحس آگاه کرده است (ن.ک: التاریوس، ۱۳۶۳: ۳۱۲-۳۱۰). او در جای دیگر می گوید: «هنگام وارد شدن ما به منطقه شماخی و وارد شدن به تالار پذیرایی، طرف چپ خان، کلاتر، منجم و پزشک مخصوص او نشستند» (همان: ۵۸). این گزارش حاکی از این است، که علاوه بر شاهان صفوی، خوانین محلی نیز به داشتن منجم در دستگاه خود اهمیت می دادند.

محقق سبزواری که فصل ششم کتاب خود را در آداب تدبیر منجمان آورده است، می گوید:

پس بر ملک لازم است که او را منجمان باشد که جهت مهمات امور او اختیار ساعات می کرده باشند و از وقایع آینده به حسب وسع و فهم خود اخبار می نموده باشند و ضبط تواریخ و حساب شب و روز و اخبار، از کسوف و خسوف و امثال آن، که از علوم ریاضیه مستفاد می شود، بر ذمت منجمان پادشاه است و بر پادشاه لازم است که ایشان را تربیت می کرده باشد و بر تعلیم و تعلم علمی که در این امور مدخل دارد، تحریر می نموده باشد و مثنوات حوایج و امر معاش ایشان را بر وجه وسیع متکفل باشد و دقایق اکرام و عنایت و عطوفت نسبت به ایشان مرعی دارد. (سبزواری، ۱۳۸۱: ۶۴۵)

این نگاه به منجم از روزگار پیش از صفویه نیز وجود داشته، به گونه ای که نظامی عروضی هم در کتاب چهارمقاله، منجم را خواص پادشاه شمرده و گوید از وجود او چاره نیست و نظام امور، به منجم حاصل گردد (ن.ک: طوسی، ۱۳۳۵: مقدمه: ج). ولسر، مناصب درباری دوره صفویه را ده تا ذکر می کند (ن.ک: ولسر، ۱۳۶۴: ۲۶-۲۸). منجمان این دوره اگرچه جزء ردیف اول تا دهم مشاغل درباری نبودند، در جایگاه حساسی از دربار صفوی قرار داشتند؛ یعنی هر چه شاه ضعیف تر، گفته های منجمان تأثیر بیشتری و در نتیجه قرب و منزلت آنان بالاتر بود و این مطلب از چرایی دوباره تاج گذاری شاه سلیمان به خوبی آشکار می گردد.

شاه سلیمان صفوی به حکم منجمین دوبار تاج گذاری کرد. در آغاز پادشاهی شاه سلیمان، کشور شاهد قحطی و گرسنگی ها و ویرانگری و شاه به سختی بیمار شد؛ به گونه ای که حال شاه هر روز به وخامت می گرایید، منجمان گمان می کردند این امر به این

دلیل است که تاج‌گذاری در ساعت سعدی صورت نگرفته‌است و شاه باید به گفته منجمان مجدداً تاج‌گذاری کند (ن.ک: کمپفر، ۱۳۶۰: ۵۱-۵۳). همچنین در مورد جایگاه منجمین در ساختار اداری این دوره گفته شده که شغل منجم‌باشی در امور دیوانی و در کنار عناوینی چون دفاتر همایونی قرار داشته‌است (دامادی، ۱۳۸۱: ۲۲).

منجم‌باشی معمولاً در سمت راست پادشاه می‌نشست (نصیری، ۱۳۷۲: ۴۴). نوشته‌های سیاحان مبنی بر اهمیت منجم و همچنین حضور او را در تدبیر امور پادشاه، باید نه به گونه یک حجت، بلکه باید آن را به گونه‌ای تفسیر کرد که شاهان صفوی به سبب حرم‌سراپروری، ترسو یا شاید خرافاتی بار آمده بودند و در نتیجه به شخصی نیاز مبرم داشتند که بتواند این میل را تأیید کند و درعین حال، خاطر پادشاه رنجیده نشود.

منجم دربار صفوی نمی‌توانست بهترین منجم یا عالم علم نجوم زمان خود باشد، بلکه باید توجیه‌کننده خوبی می‌بود تا بتواند در بیشتر اوقات جواب‌گوی ندانم‌کاری پادشاه باشد. دوره صفویه معمولاً منجمین را با القابی مثل، نجابت و رفعت معالی پناه، فضیلت، عزت و کمالات دستگاه، مقرب الخاقانی، بطلمیوس الزمانی و ملک المنجمین می‌خواندند (همان: ۴۴).

## ۲-۲. جایگاه اجتماعی منجمان در جامعه ایران دوره صفوی

در مورد جایگاه منجمان در جامعه و نزد عامه مردم، در دوره صفویه، تاورنیه بر این باور است که ایرانیان به دانستن وقایع آینده علاقه فراوان دارند و در این امر مقید هستند و منجمین را مردمان بزرگی می‌دانند و بدین سبب منجمان نزد مردم جایگاه والایی دارند و با آنان مشورت می‌کنند (ن.ک: تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۱۵). شاردن، نیز دقیقاً نظر تاورنیه را دارد و آورده است که: «عامه ناس طرز تفکر احمقانه‌ای دارند و چنان می‌پندارند که مقدرات هر فردی، هر گونه ادبار و بدبختی در آسمان با خطوط درخشان ستارگان ثبت و ضبط شده است» (شاردن، ۵، ۱۳۳۸: ۱۳۱-۱۳۲).

بنابراین، مردم دوره صفویه به سبب علاقه وافر به دانستن آینده به منجمان رو آورده بودند. هم چنین به علت ناآگاهی مردم، منجمان بیشتر به دنبال بازاری برای کسب در آمد بوده‌اند و به جای مطالعات دقیق علمی به مسائل عوام‌پسند توجه می‌کردند تا مطالعات علمی، لذا با کارهایی از قبیل ساعت سعد و نحس در تمام امور دخالت داشتند. این واقعیت را پیتر و دلاواله، طی یک شب که خسوفی رخ داد و مردم به پشت‌بام‌ها رفتند و با کوبیدن

آلات فلزی به هم دیگر برای رفع خوف تلاش می‌کردند، به زیبایی بیان کرده است. به نظر دلاواله باسوادان مملکت ایران مانند دانشمندان قدیم مصر از تفهیم مطالب به شیوه درست به مردم دریغ می‌کردند و سعی می‌نمودند با توسل به این شیوه‌های عامیانه، حقیقت را از مردم مکتوم بدارند (ن.ک: دلاواله، ۱۳۷۰: ۸۱).

این مطالب به روشنی بیان‌کننده این است که در صورت آگاهی مردم (حتی پادشاه) از حقیقت موضوع، بازار افرادی که خود را منجم می‌خوانده‌اند، رو به کساد می‌رفت. به طور کلی ایرانیان در این دوره روزهای سوم، پنجم، بیست و سوم و پنجم هر ماه را نحس می‌دانستند و در این روزها کارهای مهم را انجام نمی‌دادند (ن.ک: الثاریوس، ۳۱۲: ۱۳۶۳). این مطلب نشان‌دهنده این است که در این دوره، عامه مردم نیز برای ساعات سعد و نحس اهمیت فراوانی قائل بودند.

با عنایت به گرایش محسوس جامعه و دربار صفوی به مسائل نجومی، طبیعی است که در مقابل این احساس نیاز، افراد بسیاری به عنوان منجم مشغول فعالیت شوند. از دوره شاه‌عباس به بعد یک روند رو به رشدی در این زمینه ایجاد شد که با هرچه مهم‌تر شدن مقام منجم، تعداد منجمین نیز رو به افزایش گذاشت. شاردن، در این زمینه می‌نویسد: «در اصفهان، پایتخت ایران، تعداد اخترشماران به شماره اختران آسمان است» (شاردن/۵، ۱۳۳۸: ۱۲۶). این نوشته اگر چه ممکن است اغراق‌آمیز باشد اما کثرت منجمان را در این دوره نشان می‌دهد. اهمیت مقام منجم در این دوره علاوه بر جامعه، در دستگاه اداری و حکومتی نیز محسوس است.

وجود مقامی تحت عنوان منجم‌باشی، در سلسله‌مراتب اداری دوره صفوی نشانگر اهمیت این مقام و وظیفه حساس و خطیر او در دستگاه حکومتی صفویه بود. در دستگاه حکومتی چندین منجم فعالیت می‌کردند. از میان آنها یکی مورد توجه خاص سلطان قرار می‌گرفت و سرپرستی هیئت منجمان دربار صفوی را عهده‌دار بود. منجمان دربار در مسائل مهم تشکیل جلسه می‌داند و به مشورت می‌پرداختند تا نظرهای خود را به پادشاه ابلاغ کنند. نمونه مهم این مشورت‌دهی که نقش آن‌ها را در دولت صفوی نشان می‌دهد، در مسئله تاج‌گذاری مجدد شاه سلیمان و نیز چگونگی دفاع در مقابل هجوم افغان‌ها دیده می‌شود. در واقع یکی از ارکان مهم تصمیم‌گیری در مسائل حکومتی و سیاسی از زمان شاه‌عباس به

بعد منجمان بودند. تحلیل آنها در راه حل‌هایی که ارائه می‌داند و احکام نجومی که از روی رمل و اسطرلاب صادر می‌کردند در حکم نظرهای صائب و قطعی و لازم‌الاجرا بود. بعضی اوقات، پادشاهان صفوی حتی در جزئی‌ترین کارها با ایشان مشورت می‌نمودند؛ از جمله این که آیا می‌توان به گردش رفت؟ آیا می‌شود به اندرون داخل شد؟ آیا می‌توان ناهار خورد؟ منجم در این قبیل مواقع با کمال سرعت، اسطرلاب را بیرون می‌کشید، وضعیت کواکب را ملاحظه می‌کرد و به استعانت جداول تقویم نجومی خویش، احکام لازم را، که همچون معجزات تلقی و تأیید می‌شد، صادر می‌نمود.

با در نظر گرفتن جایگاه منجمان و موقعیت و نفوذ بالای منجم‌باشی، بخش قابل توجهی از خزانه دربار به آنان اختصاص می‌یافت که این امر می‌توانست در اقتصاد، بودجه و هزینه‌های درباری نیز اثرگذار باشد. یکی از کشیشیان فرانسوی که در زمان شاه‌عباس دوم در ایران بوده، اشاره می‌کند که شاه سالیانه مبلغ بیست هزار تومان را به منجمان خود اختصاص می‌داده است (فلسفی/۲، ۱۳۴۴: ۴۰۹-۴۱۰). این رقم بالایی بوده و نشانگر بار مالی زیادی است که از قبل وجود و فعالیت منجم‌باشی و همکاری‌اش بر نظام اقتصادی دوره صفوی وارد می‌شد. نحوه عملکرد منجمین در باب صادر کردن احکام نجومی و ابزارهایی که آنان بدین منظور به کار می‌گرفتند از جمله موضوعات مورد توجه اروپاییانی است که در این دوره به ایران آمده‌اند. منجمان همواره لوح و فهرستی از ستارگان با خود داشتند تا سعد و نحس را بتوانند در هر لحظه خبر دهند (کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۰۲). شاردن می‌نویسد:

منجمان دوره صفویه، مقتدر، متنفد و ثروتمند و عزیزند و مدام به طیبیان، سخت حسادت می‌ورزیدند، برای مثال، پزشکان برای مداوای بیماران بر حسب عوارض بیماری‌ها و خصوصیات مشهود بیماری اقدام می‌کنند و دارو تجویز می‌نمایند. در صورتی که منجمین با این اقدامات مخالفت می‌ورزند و عقیده دارند که گردش چرخ و سیر کواکب را باید نگاه کرد و معلوم کرد که آیا مراجعه به پزشک و مداوا کردن بیمار سعد است یا نحس و اقدام به درمان، محمود و مبارک خواهد داشت یا نه. (شاردن/۵،

۱۳۳۸: ۱۸۲-۱۸۳)

شاردن در جایی دیگر می‌نویسد:

اغلب اوقات، پیش‌گویی‌های منجمین ایرانی راست و درست درمی‌آید، بخصوص احکامی که هنگام آغاز بهار و پایان زمستان، درباره وضعیت محصولات و غلات صدور می‌یابد، چون محیط زندگی ایرانیان به مانند اقلیم اروپاییان چندان متغیر نسبت، به طوری که بدون اشکال و تا اندازه با اطمینان

خاطر می‌توان در خصوص فراوانی محصول و یا عدم محصول آن پیشاپیش سخن گفت. آنگاه منجمین بر حسب وضعیت محصول، راجع به خلق و خوی مردمان و کامیابی ایشان در فنون و صنایع، تجارت، سفر و سیاحت و دیگر پدیده‌های زندگی پیشگویی می‌کنند. (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

### ۲-۳. بررسی و تبیین وظایف منجم‌باشی در دوره صفوی

بر اساس گزارش‌های موجود در متون باقی‌مانده از این دوره، وظایف منجم‌باشی این چنین تعریف می‌شود: «اگر شاه می‌خواست به مسافرت برود و یا دارویی مصرف کند، لباس نو ببرد یا بپوشد، بر شهری وارد شود و یا جنگی تدارک ببیند منجم‌باشی باید ساعت سعدی برای هر یک از این امور تعیین می‌کرد». (فلسفی/۲، ۱۳۴۴: ۴۰۹-۴۱۰). دلاواله وظایف منجمان را این گونه بر شمرده است: تقسیم زمان، تدوین تقویم نجومی، ثبت گردش چرخ و فلک و نام‌گذاری هر سال به نام حیوان یا جانوری که خصوصیات آن جانور یا حیوان بر خصوصیات سال مزبور منطبق باشد (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۱۶).

التاریوس تعیین زمان حلول سال جدید، پیشگویی بر اساس حرکت ستارگان و تعیین ساعت سعد و نحس جهت کلیه امور زندگی اعم از لباس نو پوشیدن، رفتن به حمام، عروسی، مسافرت و شکار را از وظایف منجمان بر شمرده است (التاریوس، ۱۳۶۳: ۳۱۲). تاورنیه به برخی از موارد فوق اشاره می‌کند که اهم آنها تعیین ساعت سعد و نحس جهت اعلام به شاه برای انجام دادن یا انجام ندادن کاری، تدوین تقویم هر سال که شامل طول، عرض اقتران و افتراق کواکب و به علاوه پیش‌بینی جنگ، ناخوشی، قحطی و مانند آنهاست (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۱۵).

شاردن علاوه بر موارد مذکور به پیش‌بینی‌های سیاسی، تدوین تقویم، تعیین ساعت سعد و نحس و همچنین پیش‌بینی در خصوص اقلیم و آب و هوا را نام می‌برد. شاردن پا را از این فراتر گذاشته و مسائل سحر، جادو، استخاره، رمل و تاس‌انداختن را به حوزه نجوم عصر صفوی وارد کرده و بر این نظر است که نزد ایرانیان این مسائل ارتباط نزدیکی با هم دارند، ولی به صراحت آنها را وظیفه منجم یاد نمی‌کند. شاردن ساخت اسطرلاب را نیز از وظایف منجم می‌داند و علت دقیق بودن اسطرلاب‌های ایرانی را چنین ذکر می‌کند که خود منجمان آنها را می‌سازند. او اشاره می‌کند که خود در کنار منجمی به نام محمدامین، ساخت اسطرلاب را یاد گرفته‌است (فریر، ۱۳۸۴: ۲۱۲-۲۱۳). در تذکره‌الملوک در خصوص وظایف منجمان، چنین آمده‌است:



مشارالیه هر روزه به دستور اطبا به در دولتخانه حاضر می‌باشد که اگر پادشاه و مقربان به جهت بنای امری و اختیار سفری، و رخت نو پوشیدن و بریدن، تحقیق ساعت سعد فرمایند، عرض نمایند و در خسوف و کسوف، و در روز مولود سلاطین و جوه تصدقی که قورچی‌باشیان و سایر امرا به نظر آفتاب اثر می‌رسانیده‌اند. (میرزا سمیعا، ۱۳۶۸: ۲۰)

بر این اساس و با توجه به وظایف منجم‌باشی، روشن می‌شود که شاه در بسیاری از موارد حتی در موردی که مربوط به زندگی خصوصی خودش می‌شد، با منجم مشورت می‌کرد و این منجم بود که برای او تصمیم می‌گرفت چه کاری را در چه موقعی باید انجام دهد. به این ترتیب منجم‌باشی بر شاه نفوذ گسترده‌ای داشت. بر اساس گفته‌های شاردن، منجمین آن چنان نفوذ و سلطه بر روی شاه داشتند که تنها در حرمسرای شاهی همراه او نبودند (شاردن، ۵، ۱۳۳۸: ۱۳۰). در کتاب القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه نیز در مورد وظایف منجم‌باشی آمده است:

نیک و بد ساعات را تشخیص و به عرض اقدس رسانیده، هر سال تقویم آن سال را نوشته، به خدمت اشرف فرستد و تقویم ماهیانه را نیز ماه به ماه و خوب و بد ساعات را مشخص نموده، هر ماه به خدمت پادشاه ارسال دارد که استحضار حاصل شده، در ساعت بد مرتکب امری نگردند. (نصیری، ۱۳۷۲: ۴۴)

بر این اساس می‌توان گفت که در خصوص وظایف منجمان بین سیاحان اروپایی و نویسندگان داخلی، اتفاق نظر وجود داشته است.

### ۲-۳-۱. اعتبار علمی منجمان در دوره صفوی

در این دوره، تعریف واحد و کاملی از نجوم و عالم این علم، یعنی منجم، ارائه نشده است تا بتوان به اعتبار خود آنان، معیاری برای این علم و عالم آن در نظر گرفت. سیاحان با در نظر گرفتن وضعیت علم ستاره‌شناسی در ممالک خود به مقایسه ابزار و نحوه رصد اجرام آسمانی و مطالبی از این دست در ایران عصر صفوی پرداخته و از این نظر، اعتبار علمی منجمان عصر مذکور را بررسی کرده‌اند.

فیگوئروا در آغاز سفر خود با کشتی‌ای مواجه می‌شود که در آن، اسطربلابی نبوده‌است، با این حال ناخدای کشتی اسبابی خشن به شکل شانه، که چند ریسمان از دندان‌های آن گذرانده شده‌بود، استفاده می‌کرد. فیگوئرا اضافه می‌کند که از این وسیله برای اندازه‌گیری ارتفاع ستاره قطبی و برخی ستارگان اطراف آن استفاده شده بود. فیگوئرا نام این وسیله را ذکر نمی‌کند و به یاد ندارد که در کشورش از آن استفاده شده‌باشد، اما مطمئن شد که

ناخدای کشتی با استفاده از این اسباب نجومی همواره از مقدار راهی که پیموده بود به یقین می‌دانست که به خشکی دور یا نزدیک است (ن.ک: فیگوئرا، ۱۳۳۸: ۲۱-۲۲). الثاریوس به هنگام اقامت در شماخی، اخترشناسی را ملاقات کرده که از زیر لباس خود اسطرلابی را درمی‌آورد. الثاریوس همچنین منجمان دربار را هنگام تعیین وقت برای حلول سال جدید و اعلام نوروز در حال کار با اسطرلاب ملاحظه کرده‌است و اشاره می‌کند که منجم با استفاده از این وسیله، ارتفاع خورشید و ساعت و لحظه‌ای که خورشید به زاویه بین افق و آسمان می‌رسد، رصد کرد. او همچنین حلول سال نو را اعلام می‌کند. الثاریوس، در ادامه، از کمبود وسایل نجومی و استفاده صرف منجمان درباری از اسطرلاب یاد می‌کند و ادعا می‌کند که برای آموزش و آگاهی از ستاره‌شناسی، ایرانیان فاقد وسیله تعیین مختصات ستاره‌ها و کره هستند. الثاریوس از کره‌ی خوش‌ساختی که به منجمان ایرانی نشان داده بود و سبب حیرت آنان شده بود، صحبت به میان آورده‌است و می‌گوید که منجمان ایرانی ابراز می‌کردند که کره‌ای خوش‌ساخت‌تر از این داشتند که زمان جنگ با عثمانی‌ها در تبریز از بین رفته‌است (ن.ک: الثاریوس، ۱۳۶۳: ۳۱۰-۳۱۱).

شاردن، منجمان ایرانی را تنها مجهز به اسطرلاب و عصای یعقوب معرفی می‌کند و مدعی است که این ابزار نمی‌تواند دقتی در حد ابزار نوین ستاره‌شناسان اروپایی داشته باشد. او اضافه می‌کند که در ملاقات با منجمان درباری، آنها ادعا کردند که تفاوت ناچیز است و محاسبات قدیمی‌شان چنان دقیق است که به هیچ تجدیدنظری احتیاج ندارد (ن.ک: شاردن/۵، ۱۳۳۸: ۱۴۶-۱۴۵). بر این اساس می‌توان گفت که در دوره صفوی منجمان درباری با وسایل اندک و مختصر خود با دقت می‌توانستند سال‌ها و زمان آغاز و پایان هر کدام را به درستی مشخص کنند. فقدان دقت در ابزار ستاره‌شناسی عصر صفوی به سبب عقب افتادن از صنعت رنسانس اروپا امری انکارناپذیر است و از این مکتوبات به راستی حقایقی آشکار می‌شوند که منجمان حتی حاضر به تجدیدنظر در ابزار خود نبودند و این در حالی است که سایر صنایع، از قبیل اسلحه‌سازی، پارچه‌بافی و سفال‌سازی، به سبک مدرن وارد ایران شده بود یا این که حداقل مستشارانی را در این زمینه برای سامان دادن و به روز کردن آنها استخدام کرده بودند. درباره دقت اندک در تقویم‌های نجومی دوره صفوی باید اشاره کرد که احتمالاً این تقویم‌ها را با استفاده از تنها وسیله نجومی

(اسطرلاب) تنظیم می کردند. ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که منابع این دوره بویژه سفرنامه نویسان این مقایسه‌ها را مبنای اعتبار علمی منجمان دربار صفوی دانسته‌اند. به روایت اکثر سیاحان، منجمان از وسایلی چون اسطرلاب، مکعب و عصای یعقوب استفاده می کردند (ن.ک: پولاک، ۱۳۶۱:۱۹۸). درحالی که الثاریوس بساط طالع‌بینان را دیده که چهل صفحه نازک فلزی با طول و عرض ثابت، در مقابل خود گسترانیده بودند. همچنین رمالان دارای شش یا هشت تاس بودند که از میان آن‌ها دو مفتول کوچک مسین گذشته بود و از آینده خبر می دادند. هرچند الثاریوس، ستاره‌شناسی ایران را دارای جنبه‌های جادوگری می داند (ن.ک: الثاریوس، ۱۳۶۳:۳۱۲).

با توجه به این علل به درستی می توان فرق منجم با دیگر حرفه‌های مشابه را در دوره صفوی شناخت و در این مورد می توانیم نتیجه بگیریم که منجم بودن، شغل رسمی و درباری بوده، درحالی که در هیچ منبعی، گزارشی از این که طبقه رمال یا فال‌گیر در میان مناصب و مشاغل درباری بوده‌اند، ارائه نداده است. یکی دانستن منجم، یعنی عالم علم نجوم، با دیگر حرفه‌های مشابه به سبب اشتباهی است که برخی از سیاحان مرتکب شدند.

### ۲-۳-۲. بررسی عملکرد منجمان و دانشمندان عصر صفویه در تألیفات علمی نجومی

در دوره صفویه منجمان بزرگ و دانشمندان زیادی بودند که رسالات علمی نجومی تألیف می کردند؛ از جمله می توان به میرزا قاضی بن کاشف‌الدین محمدیزدی (متوفی در اردیبهشت سال ۱۰۷۵ هـ.ق/۵-۱۶۶۴م)، شیخ‌الاسلام اشاره کرد که، پدرش طیب شاه عباس اول بود. او یک کتاب مبانی عملی در باب نجوم، با عنوان تحفه عباسیه تألیف کرد. یکی از مهاجرین ایرانی به هند، به نام محمدعلی «حزین» لاهیجی (متولد در اصفهان به سال ۱۱۰۳ هـ.ق/۱۶۹۲م) نیز اثری در باب عناصر نجوم به نام رساله در هیأت در اواخر عمرش نوشت (تاریخ ایران کمبریج، ۱۳۸۰:۲۹۳). از دیگر نویسندگان نام آور این بخش از علوم، بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی معروف به شیخ بهایی (متوفی در اصفهان به سال ۱۰۳۱ هجری) بود که کتاب تشریح الافلاک را به زبان عربی درباره نجوم نوشت و شرح‌های فارسی چندی بر آن نگاشته شد. او تألیف کم حجم دیگری به زبان عربی با عنوان الصحیفه داشت که شرحی مستوفی در باب صفحه اسطرلاب بود و کتاب دیگری درباره حساب با عنوان خلاصه الحساب دارد که از تألیفات بسیار مشهور او و به زبان عربی است. براین کتاب، شرح‌های فارسی و هندی چندی نگاشته شده‌است. از جمله

دیگرتألیفات مهم شیخ بهایی در علم نجوم، رساله اسطرلاب فارسی معروف به تحفه حاتمی است که در سال ۱۰۱۳ ه.ق برای میرزا حاتم بیگ اردوبادی، وزیر شاه عباس نوشته شده است (نفیسی، بی تا: ۶۷-۶۹ و بهایی، ۱۳۷۰: ۱۵).

از دیگر آثار شیخ بهایی در زمینه علم نجوم می توان به، رساله ای در تشخیص قبله، که با شماره ۵۴۱۵ در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است، اشاره کرد. از ملا مظفر بن محمد قاسم گنابادی نیز رساله ای به نام: استخراج خط نصف النهار و معرفت سمت قبله با شماره ۵۵۰۵۵ در همین کتابخانه وجود دارد. احتمالاً این دو عالم باید با تشریک مساعی هم این رسالات را تنظیم کرده باشند. رساله در نسبت بزرگی کوهها به قطر زمین این دانشمند، با وجود عدم امکانات امروزی، توانسته است با استفاده از اندیشه و تفکر خویش و با آزمایش های ساده به مسائلی که امروزه در جغرافیا مطرح است پاسخ دهد. همین طور، رساله ای در این که ستارگان نور خود را از خورشید می گیرند، اشاره کرد (ن.ک: نبئی، ۱۳۶۶: ۱۶۸-۱۶۹).

مطالب هر یک از این کتابها و رسالات حاوی مطالب مهم علمی و نشانگر مهارت و اطلاع عمیق و بینش دقیق وی در موضوعات مورد بحث است. این دانشمند تنها به جنبه صوری و تئوری قضایا قناعت نکرده، بلکه عمده این مسائل را در کارهای روزمره به معرض آزمایش و تحقیق قرار داده و از این طریق مسائل را حل و مشکلات را برطرف ساخته است. یک نمونه و مثال بارز، طرح معماری بارگاه ملکوتی مولای متقیان، حضرت علی (ع)، در نجف اشرف است. در وصف آن آمده است: «معروف است، صحن نجف از طراحی شیخ بهائی است و به نحوی قرارداد که در هر فصلی از فصول سال چون آفتاب به زیر دیوار برسد اول ظهر است...» (مدرّس تبریزی/ ۳، ۱۳۷۴: ۳۰۵).

از جمله موضوعات مهم نجومی و هیأت که شیخ بهایی به عنوان یکی از بزرگترین منجمان این دوره، به حل آن نائل گشت، موضوع حل اختلاف انحراف جهت قبله مسجد شاه اصفهان بود. آن طور که در اخبار آمده است در شهر اصفهان، در جهت قبله و انحراف آن بین حضرات علما اختلاف نظر موجود بود تا اینکه با دخالت شیخ بهایی و محاسبه دقیق او از طریق فنی، این موضوع اختلاف برانگیز را عالمانه حل کرد و تا ابد به اختلافات ناشی از آن خط بطلان کشید. در مقدمه سعید نفیسی از قول الفت، از مطلعین معاصر اصفهان نوشته شده:

تعیین سمت قبله مسجد شاه به مقیاس ۴۰ درجه انحراف غربی از نقطه جنوب و خاتمه دادن به یک سلسله اختلاف نظر که مفتیان ابتدای عهد صفوی راجع به تشخیص قبله عراقین در مدت یک قرن و نیم داشته، چندین رساله در مقام رد و ایراد همدیگر نگاشته، عوام و خواص مملکتی را حیران و بلا تکلیف گذاشته بود و گاهی مناقشات مزبور به حوادث ناگواری منتهی می‌گشته، چنان که شرحش در کتب و تراجم آن اثر دیده می‌شود. عاقبت آن همه اختلاف اهل فتوا و حیرانی خلاق به برکت علم و عمل این استاد معظم برطرف و از چهره شاهد مقصود کشف نقاب گردید. (نفیسی، بی تا: ۵۱)

طریقی را که شیخ بهایی در تشخیص سمت قبله و تعیین درجه انحراف دقیق آن ارائه کرده است، آسان‌ترین و در ضمن دقیق‌ترین آن است (ن.ک: نبی، ۱۳۶۶: ۱۷۱). همچنین می‌توان به مظفر بن محمد قاسم، معروف به «مظفر گنابادی» اشاره کرد. وی منجم دربار شاه عباس صفوی، ۹۹۶ تا ۱۰۳۸ ه.ق و از جمله مشهورترین منجمان دوره صفویه بود که تألیفات مهمی از جمله: تنبیهات المنجمین در بیان احکام نجومی، اختیارات النجوم یا اختیارات مظفری، تحفه حاتمیه و شرح بیست باب ملامظفر که شرحی بر بیست باب ملا عبدالعی بیرجندی است، دارد (ن.ک: مدرس تبریزی/ ۵، ۱۳۷۴: ۱۶ و بهایی، ۱۳۷۰: ۱۶-۱۷).

### ۳. نتیجه گیری

علم نجوم و منجمین در تاریخ و تمدن ایران جایگاه و اعتبار ویژه‌ای داشته است. آثار نجومی متعدد، زیج‌های دقیق، تألیفات و ابزار آلات طراحی شده و منجمین نام‌آور ایرانی که نقش مهمی در تاریخ علم داشته‌اند، گواهی بر این ادعاست. با این پیشینه، قاعدتاً در دوره صفویه، که از ادوار مهم و درخشان تاریخ و تمدن ایران اسلامی محسوب می‌شود، نیز باید نجوم و منجمین از جایگاه و اعتبار بالایی برخوردار بوده باشند. بررسی تحلیلی سفرنامه‌های اروپاییان و منابع داخلی دوره صفویه نشان می‌دهد که منجمین در این دوره، هم در دربار و هم بین مردم در سطح جامعه از اعتبار ویژه‌ای برخوردار بودند؛ به گونه‌ای که تقریباً همه امور از مسائل کلان حکومتی، تا مسائل شخصی شاه صفوی تا مسائل جزئی و روزمره مردم به نوعی با نظر منجمین و رأی آنان صورت می‌پذیرفت. به رغم این جایگاه عظیم، اما متأسفانه علم نجوم در این دوره در مقایسه با روزگار قبل از صفویه رشد چشمگیری نداشت. در این زمینه باید دقت نمود اگر چه دانشمندان بزرگی همچون شیخ

بهایی و ملامظفر گنابادی با تألیفات نجومی خود، پاسخی به نیازهای علمی نجومی روزگار خود داده‌اند و اگر چه اقدامات منجمین در تعیین اوقات و مسائل مختلف نجومی از دقت و هماهنگی خوبی برخوردار بوده‌است، لیکن از یک سو، تداوم باور به نظریات قدیمی نجومی بویژه نظریه زمین مرکزی بطلمیوسی و از سوی دیگر عدم تحول در ساخت ابزارهای جدید در علم نجوم و یا تغییر در اسطرلاب‌های از قبل موجود، همچنان علم نجوم در دوره صفویه، تکرار پیش یافته‌های دانشمندان ایرانی پیش از این روزگار بود. علاوه بر این باید به نقش منفی احکام نجومی و گرایش شدید منجمین، شاه و درباریان و مردم به این بخش از مسائل نجومی اشاره کرد که برون داد آن، رواج باورهای خرافی و رشد اوهام و خرافات و خرافه‌گرایی در جامعه ایران عصر صفوی بود. این موضوع موجب شد تا مدیریت جامعه و تصمیم‌گیری‌ها، مبتنی بر نظریاتی باشد که پایه و اساس علمی نداشت، لذا این کارکرد نجوم و فعالیت‌های منجمین در دوره صفویه، از عوامل اصلی انحطاط دولت و جامعه صفویه محسوب می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. هر چهل و پنج لیور معادل با یک تومان پول ایران بوده است (سانسون، ۱۳۴۶: ۴۱). چهار میلیون لیور برابر با چهارصد تومان پول ایران است.
۲. تالر (Thaler) سکه نقره‌ای بود که در اروپا برای حدود چهارصد سال استفاده می‌شد. واحد پول دلار و تولار اسلوونی از نام تالر نشئت گرفته‌است (www.wikipedia.org).
۳. دفتری است که منجمان مطالعات خود را از رصد و زیج درباره پدیده‌های گوناگون کیهانی یا احکام نجومی استخراج و برای اطلاع مردم منتشر می‌ساختند (مصفی، ۱۳۵۷: ۱۳۹).

### کتابنامه

- الثاریوس. (۱۳۶۳). *سفرنامه الثاریوس*. ترجمه احمد بهپور. چاپ اول. بی‌جا: سازمان انتشاراتی و فرهنگ.
- بهایی، محمد بن حسین. (۱۳۷۰). *تحفه حاتمی*. تصحیح و تحشیه: ابوالفضل نبی و تقی عدالتی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

- پولاک، ادوارد. (۱۳۶۱). *سفرنامه پولاک*. ترجمه کیکاووس جهانداری. چاپ اول. تهران: خوارزمی.
- *تاریخ ایران کمبریج*. (۱۳۹۰). پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه تیمور قادری، جلد ششم. چاپ دوم. تهران: مهتاب.
- تاورنیه، ژان باتیست. (۱۳۶۹). *سفرنامه تاورنیه*. ترجمه ابو تراب نوری، تصحیح حمید شیرانی. چاپ چهارم. اصفهان: سنایی - تأیید.
- تاورنیه، ژان باتیست. (۱۳۸۳). *سفرنامه تاورنیه*. ترجمه حمید ارباب شیرانی. چاپ اول. تهران: نیلوفر.
- دلاواله، پیتر. (۱۳۸۰). *سفرنامه پیتر دلاواله*. ترجمه محمد بهفروزی. جلد اول. چاپ اول. بی‌جا: قطره.
- دلاواله، پیتر. (۱۳۷۰). *سفرنامه دلاواله*. ترجمه و شعاع الدین شفا. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- سانسون. (۱۳۴۶). *سفرنامه سانسون* (وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی). ترجمه تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سانسون. (۱۳۷۷). *سفرنامه سانسون* (وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی). ترجمه محمد مهربار. چاپ اول. اصفهان: انتشارات گل‌ها.
- سمیعا، میرزا. (۱۳۶۸). *تذکره الملوک*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- سمیعا، میرزا. (۱۳۳۸). *سیاحتنامه شاردن*. ترجمه محمد عباسی. جلد پنجم. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۳۵). *رساله بیست باب در معرفت اسطرلاب*. تصحیح علی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- فریر، رانلد دبلیو. (۱۳۸۴). *برگزیده و شرح سفرنامه شاردن*. ترجمه حسین هژبریان و حسن اسدی. تهران: فرزانه روز.
- فلسفی، نصرالله. (۱۳۴۷). *زندگانی شاه‌عباس اول*. چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.
- فیگوئروا، دن گارسیا دیسلوا. (۱۳۶۳). *سفرنامه دن گارسیا دیسلوا فیگوئروا*. ترجمه غلامرضا سعیدی. تهران: نو.

۲۶ / جایگاه منجمان در دوره صفویه

- کارری، جملی. (۱۳۴۸). *سفرنامه کارری*. ترجمه عباس نخجوانی و عبدالله کارنگ، تبریز. اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان.
- کارری، جملی. (۱۳۸۳). *سفرنامه کارری*. ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران: علمی و فرهنگی.
- کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۰). *سفرنامه کمپفر*. ترجمه کیکاووس جهاننداری. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- مدرس تبریزی، علی. (۱۳۷۴). *ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه و اللقب*. جلد دوم، سوم و پنجم. تهران: کتاب فروشی خیام.
- محقق سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۱). *روضه الانوار عباسی* (مبانی اندیشه سیاسی و آیین مملکت‌داری). چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مصفی، ابوالفضل. (۱۳۵۷). *فرهنگ اصطلاحات نجومی* (همراه با واژه‌های کیوانی در شعر فارسی). تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- نصیری، میرزاعلی. (۱۳۷۲). *القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه*. به کوشش یوسف رحیم لو. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- نفیسی، سعید. (بی‌تا). *کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهایی*. تصحیح علی کاتبی. تهران: نشر چکامه.
- والسر، سیبلا شوستر. (۱۳۶۴). *ایران عصر صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپاییان* (پژوهشی در روابط سیاسی و اقتصادی ایران). ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- وحید قزوینی، محمد طاهر. (۱۳۲۹). *عباس‌نامه یا شرح زندگانی ۲۲ ساله شاه‌عباس ثانی*. تصحیح و تحشیه ابراهیم دهگان. اراک. کتابفروشی داوودی اراک (فردوسی سابق).



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**Pars local dynasty (Fratataka) coins \***

Amir Amirinezhad<sup>(Corresponding author)</sup><sup>1</sup>

Maryam Rahmansetyesh<sup>2</sup>

Salah Al-din Marofi<sup>3</sup>

**1. Introduction**

The history of Persis (local Persian kings) during Seleucid and Parthian dynasties has reconstructed more likely on classification and study of their left over coins. As Achaemeniad Empire fell down and Seleucid and Parthian dynasties rose, Fars State announced its autonomy for a while, and the rulers were local governors. Pre-Sassanid coins are the most important documents of the era which could give a better understanding of the region. As for the classification of coins, the first group introduces four kings who have called themselves “Fratataka”. These coins are similar to the Achaemeniad coins indicating the affiliation of Fratataka to that big dynasty. There are also signs of typical Seleucid styles and coins.

**2. Methodology**

With a documentary study of Fratataka coins, the present article aimed to examine lines and motifs depicted on these coins and accordingly find an answer to the question over the lines and motifs of Fratataka coins. The present article has carried out as a field and library study in order to discuss the question with a correct theory. The theory says the lines and motifs of coins resulted by the recreation

---

\*Date received: 30/05/2017

Date accepted: 29/09/2018

Email:

amiramiri12@yahoo.com

**1. M.A. in archaeology, the department of archaeology, faculty of literature and humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran**

(Corresponding author).

**2. M.A. in archaeology, the department of archaeology, faculty of literature and humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.**

**3. M.A. in archaeology, the department of archaeology, faculty of literature and humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.**

of historical memory of Frataraka toward the bright past of Achaemeniad dynasty.

### 3. Discussion

According to the historical documents, Alexander of Macedon, in his attack on Iran and its capture, implied the most severe blows to the Persian body and suppressed any opposition and riot against him in the area (Plutarch, 1990, 7-456; Olmstead, 1993, 2-721; Wilken, 1997, 4-193). After the death of Alexander about 323 B.C., his commanders started fighting each other well known as Diadochoi. There was a fight between two famous commanders of Alexander (Eumenes and one-eyed Antigone) in Susiana and Media in which Antigone won and minted coins in Susa in 316-318 B.C. (Bellinger, 1950: 45). Peucestas, one of famous Alexander commander, was the Persis ruler back then who adopted soft policy towards the natives, with the Persis background. He empowered Persis authorities and shared his power with them (Bevan, 1902: 42). Strabo suggests that Persia was tributary to Macedonia (Edson, 1958: 158). Seleucus, in the Western parts of the empire, conquered Mesopotamia in 312 B.C. and fought against Antigone in Ipsos battle in 304 B.C. and he managed to win the battle, conquered Persia, and established Seleucid dynasty. He minted coins in 300 B.C. in Susa and Pasargadae (Jenkins, 1978: 198). These events reflect the removal of Peucestas in Persis. Though it is not clear when exactly Persis tried to revive its power, there is little information available on relationships between Seleucus and Antiochus I with Persis. It can be said that, because of the marriage between Seleucus and Apameh, daughter of Spitamenes, the relationships can be considered good, it could put the Seleucus legitimacy among the people in danger as there was no Persian race sensitivity (Wiesmehöfer, 2009, 37). Seleucus in 281 B.C. put his son Antiochus as the ruler of Asia and he went to Macedonia. Antiochus set up so many cities and colonies and the remains of Hellenistic pottery in Takht Hill and Pasargadae and Zahak Hill enclosure in South West of Shiraz show that the Seleucids established colonies in the region (Mohamadifar, 2015: 151). Antiochus I was killed in 261 B.C. in Sardis while suppressing a local riot (Rajabi, 2002: 34). Antiochus II also known as Theus (God) sat on the throne as his father successor. He then was poisoned to death by his wife Laodice to make Seleucus II, also known as Callinicos (lustrous conqueror), sat on the throne.

What Herzfeld wrote about the history of Persis shows that the Persis kings established the Frataraka government in 300 B.C. But Herzfeld was not sure about the exact date, as he mentioned the date to be 150 B.C. Based on the discovered Frataraka coins by Herzfeld, Newell suggests the relative independence date to be 280 B.C. He adds the successors of Alexander went into war to seize power and the Frataraka seized the opportunity to mint coins and could keep its semi-independence rule before the Molon uprising. Hill suggests the first Frataraka that is Bagadat coin minted in 250 B.C. (Hill, 1967, 397-405). However, Koch believes that Bagadat has carried out his nationalist movement in the half of third century B.C. (Koch, 1988, 89-95). Nevertheless, he does not regard it as a complete independence. DeMorgan and Stiehl, based on the coins from the Frataraka, suggest it to be 220 B.C. (Stiehl, 1959, 375-379). Therefore, he has considered the Persian massacre coincided with the emergence of Bagadat and it was after Antiochus that he has minted coins. Concluding the theories discussed, it was not possible for the nationalism of Frataraka to be occurred before the time of Seleucus I, as the historical books suggest there were the Macedonian rulers of Persis before 312 B.C. Schmitt believes that Persis has been ruled by the great Antiochus' supporters but he reveals no new evidence for confirmation (Schmitt, 1964, 50).

The present research, with the historical events in this period, suggests that Bagadat could not mint the first Persis coins before the killing of Antiochus I in 261 B.C., on the other hand, during the post-Antiochus I that the Persian natives had military and royal positions (it was common to empower the Persian natives since Peucestas) seized the opportunity and controlled the region during the reign of Antiochus II and they announced independency and minted coins due to the weakness of the Seleucid kings and civil wars during the reign of Seleucus II and III (246 B.C – 223 B.C.). Historical events especially the Ptolemy III's attack to Persis, Media and Susa and weakness of Seleucid government and Parthian revolt in East indicate that there was local government in Persis. In other words, just saying that Bagadat minted coins in 220 B.C. could not have historical support as the historical books mention Iskandar, he was the ruler of Persis who led a riot against Antiochus III helped by his brother and ruler of Median ruler Molon.

The king of Egypt, Ptolemy III (238 B.C.) fought against the Seleucus II, passed the Euphrates and conquered Mesopotamia, Babylon, Susa, Persepolis (Pars) and Media. Arsaces seized the opportunity to defeat Andragoras and claimed the throne. Seleucus managed to compromise with Ptolemy and went eastward about 238-9 B.C. and could not do much deal and Tiridates established Parthian dynasty building the city of Dara or Darium (Gotschmidt, 2009: 54-57). Antiochus III, also known as the Great Antiochus, rose to power in 223 B.C. In his reign, Molon, the Median ruler helped by his brother Iskandar, the Persis ruler, run riot and took the throne. Wiesehofer recalled the riot to be in 205 B.C. (Wiesehofer, 2007:40). He easily conquered Babylon, Eritrea Sea bank (Persian Gulf and Oman Sea), Susa (excepting Susa enclosure) and nearly Mesopotamia. The king alerted and he personally intervened to suppress Molon and managed to defeat him near the city of Apolloniatis. The uprising shows that the Seleucids have controlled Persis years before 220 B.C. Afterwards, Antiochus went eastward and convinced Arsaces to surrender and made them tributary to himself. However, war against the Romans warned the end of Antiochus power. In a war about 190 B.C. in Magnesia (Anatoly), Antiochus defeated by the Romans and accepted the heavy terms of Apame peace treaty (188 B.C.). To pay the tribute to the Romans, Antiochus marched out to Susa and Persis in 187 B.C. He intended to loot the Bell Temple in Elymais (Holleaux, 1942 : 254). However, he confronted with the resistance of Susan natives. It predisposed the riots of Susa and Ajapir (Izeh) which ultimately Elymaian established a local government in 147 B.C. led by Kamnaskires.

The weakness of Antiochus III since 190 B.C. until his attack in 187 B.C. and the start of civil revolts in Susa made a proper ground for Artaxerxes I to mint coins in Persis. According to the historical events, his coins could not have been minted during the authority of Antiochus III (before 190 B.C.). At the other hand, years after 175 B.C. are the authority of the Antiochus IV that the historical books show he conquered Armenia, Media and the Persian Gulf shores. This charge of Antiochus IV occurred before 162 B.C. Then with the historical events the minting date of Artaxerxes I coins can be considered about 190 B.C. to 175 B.C. (Amirinezhad et al. 2015: 14). Antiochus IV (Epiphanies) who was a competent king sat on the throne in 175 B.C. He organized the ruling financial affairs; then charged his army across the Euphrates to raise the taxes. He first came

to Armenia, though they apparently were belong to the new king of Seleucid dynasty but actually refused to obey the king's orders. Antiochus charged to the Persian Gulf shores to lead Persis once he conquered Armenia and Media. This charge of Seleucid king indicates that the Seleucids had not ruled Persis during 187 B.C. to 175 B.C. Antiochus IV attacked the Temple of Nanaya in Elymais about 162 B.C. but his charge did not work and the settlers took up guns and prevented the desecration to the temple. Therefore, the Seleucid king forced to withdraw empty handed and went to Persis. He got sick along the way and passed away in the city of Gabiana. As Polybius, Diodorus and Appiano quoted, Antiochus passed away due to a deadly disease reveled by the heaven (Kennedy Eddie, 2002: 184). Death of Antiochus started the fall of Seleucids so that civil wars and royal disagreements were at their peak with Antiochus V sat on the throne, it coincided with the minting of first Elymais local government coins in Ayapir and Susa.

The historical books illustrate the years after 162 B.C. full of chaos and massacre in territories ruled by the Seleucids. Demetrius killed Antiochus IV brutally, and Alexander Ballas killed Demetrius in Syria in 150 B.C. This period (162 B.C – 150 B.C.) is the most logical time for minting the Vahuburze coins due to the excessive weakness of Seleucid kings and their attention to the western lands, as they could not mint coins before 162 B.C. due to the authority of Antiochus IV. At the other hand, in the years after 150 B.C., Alexander Ballas' attack to Susa and Persis has been mentioned in the historical books and then he conquered Persis and Elymais. Therefore, it is more likely that Vahuburze coins were minted during 162 B.C. – 150 B.C.

Polianus quoted in the *Seventh* book that the Macedoniam ruler of Persis thought of killing 3000 Persians. He gathered and lured them with some excuses rounded by an army of 300 cavalries and 3000 heavy infantries and massacred them. Polianus added Vahuburze scattered 3000 Greek soldiers among the Persian people and put them in the Persian houses and ordered to massacre them overnight (Wiesehöfer, 2009, 73-74).

The present research believes that this massacre by the Seleucids could only happen during Alexander Ballas reign as the historical books and minted coins by the king in Susa indicate that Alexander Ballas conquered Susa once again and subjugated the Elymais. It occurred during 150 B.C. – 147 B.C. as Demetrius II helped by the

Egyptian king (Ptolemy Moheb al-Om) started a long battle against Alexander Ballas around Western parts of Seleucid empire in 147 B.C. Departure of Alexander Ballas to the West parts put the East parts in turmoil. In these days, Elymais established a local government in which Kamnaskires minted coins as the leader. Mehrdad charged his army to the North and West parts of Iran and Autophradates I become the Persis ruler and his coins could be minted from 147 B.C. to 129 B.C. onward as before these days the dominance of Alexander Ballas on East and North parts of Persian Gulf is final.

The Parthian Mehrdad marched to the Media in 147-8 B.C. and he conquered it about 144 B.C. and seized the Seleucid with an attack on Babylon in 141 B.C., so that the dated coins of Mehrdad minted in 138-139 B.C. and 139-140 B.C. in Seleucid confirmed the event. Mehrdad returned to Hirkani after the battle ended. About 140 B.C. due to the requests by Macedonians and Greeks settled at the Upper Satrap such as Babylon for Demetrius II in Syria and, at the other hand, disaffection of Demetrius to stay in Syria led him to think to retake the lost lands. Demetrius charged to the East and entering Mesopotamia passed Babylon. He won battles against the Parthian. The Persian led by Autophradates I hoped to gain its full independency and rejecting tribute to the new rulers, the Iranian Najd (Parthian) came to help Demetrius II to battle the Parthian. However, he was unlucky in the decisive and final battle about 131 B.C. The Parthian general charged at him with some tricks, routed his troops and captured the Seleucid king. Then he wandered the king around the Parthian cities and sent him to Hirkani with Mehrdad. Mehrdad treated Demetrius well, engaged his daughter Roodgooneh to him and sent him to Gorgan. Mehrdad attacked the local governments due to their collaboration with Demetrius II and the Khong-e-Noroozi stone in Malmir plain recorded the victory of Mehrdad over Elymais as it says "Mehrdad the King of Kings" (Saraf, 1993:59). At the other hand, his minted coins have found in Susa but the Parthian king kept the local rulers in their local governments (Kawami, 1987:6; Colledge, 1977:10).

Antiochus VII Sidetes in 129-130 B.C. went into war with the Parthian outreaching them under the pretext of freeing his brother (Meyer, 1969:64). Houghton (1983: 101) believes that the Parthian controlled Susa until 130 B.C. but Antiochus VII conquered it for one year. During his war with the Parthian, the Seleucid army ordered by

Antiochus deployed at Media and Persis for winter. The deployment and food shortage led the Seleucid army to suppress the Median and Persian natives. If we refer to the Ploianus report once again, it would justify the massacre of Seleucid army carried out to revenge the killings of 3000 Persian army and it is more likely done in Autophradates I, as the historical books and events suggest the revenge carried out by the Whwbrz successors (e.g. Autophradates). The Seleucid army defeated in 129 B.C. and Antiochus committed suicide because he did not bear the defeat. Once Farhad II defeated Antiochus, we witnessed coins under the name of Farhad II in Susa and Elymais. It was after the war that the Scythians battle with the Parthian in the West area and the Parthian king forced to confront them at that area. The Parthian army failed to do anything against the Scythians and the Parthian king killed in the battle. Autophradates announced full independence with the weak Parthian government and lack of Seleucid power in the region, so that Fravahr symbol as monarchy on Autophradates coins confirms the event.

Therefore, it is more likely to believe that the first three kings of Frataraka (Bagadat, Artaxerxes and Whwbrz) had semi-independent government. Struggling for independence paid for during Autophradates I and the full independence was in place until the end of Autophradates government. Starting the second period of Persis kings during the Autophradates II, Persis kept running as semi-independent state under the Parthian rulers (Sellwood, 1994, 406). At this time, the new rulers took power in Persis who chose the title of Melaka on their coins that were essentially different with the previous coins and it perhaps represents the new dynasty other than the Frataraka (Kennedy Eddie, 2002, 97-98).

#### **4. Conclusion**

The Frataraka were the local kings of Persis, which preserved with full awareness of traditions and political and religious symbols used in Achaemenid Empire and transferred them to the next generation (Sassanid) in more evolved formation to introduce the religious political system in new harmony mould in Sassanid world leadership system. The political religious symbols used in the Frataraka coins are similar in meaning and concept. The Bagadat coins were the first Persis coins. They minted in two sets. The throne symbols with lotus in king's hand like the motif of Great Darius in Persepolis, as it seems

the Persis king (Bagadat) wants to remind his power to the foreigners with this image and as the holy structure, flag and his motif as a worshiper tries to present his legitimation among the people with his originality and also introduce himself with the flag as a follower of powerful Achaemenid Empire army and as a follower of past religion with the holy structure and worshiper. These motifs are clearly depicted in Ghizghapan, Dukkan-e-Daud and Eshaghvand catacombs. Therefore, the king presented himself to the foreigners and remind his legitimation to the natives. Artaxerxes became the king after Bagadat and his coins are similar to the second set of Bagadat coins. These two kings could establish a semi-independence government in Persis. The third king who called himself a Frataraka king was Vahbarz and as it is said, the most researchers suggest that in his reign Persis ruled completely independent. It is not acceptable according to the historical stories and the wars between Seleucid and Parthian kings. His successor was Autophradates I and based on the mentioned references and evidences in the paper, Persis had achieved a full independence during his reign and the Persis independence was all gone when his reign was over and the local government administered as semi-independence until Artaxerxes IV (the Sassanid Artaxerxes I) sat on the throne. We see new motifs on the Autophradates coins, which originated from xenophobia and independence thoughts. These motifs included the bow and Farvahr. As for the bow, the king presents himself as the absolute power of Persis and, as Achaemenid kings, he is capable of confronting enemy and preserve the holy land of Persepolis. For the Farvahr symbol, the king clearly manifests his power from neither people nor foreigners but Ahura Mazda as the powerful Achaemenid kings he also chosen by the Gods. The present study suggests that with the independence of Persis in Autophradates reign, new symbols and motifs reminding the absolute power of Achaemenid kings minted on coins and it was not possible unless there were no foreign power in control in Persis kingdom.

**Key words:** Coin, Frataraka, Achaemeniad.

**Referenc[ In Persian]:**

- AmiriNezhad, A., Marofi, S., RahmanSetayesh, M., (2015). Study on the Elymais and Fartaraka Coinage, Tehran.



- Wiesehofer, J., (2007). Die dunklenjahrhunderte der persis, translated by H. Sadeghi, Tehran.
- Shojapour, Z., (2013). Introducing and classification of the coins collections of historical era belong to Astane Quds Razavi Museum, Sistan and Baluchestan.
- Ibn- e Balkhi. (1996), *Fars Nameh*, G. Le Strange translated by Mansor, R., Shiraz.
- Christensen, A.E., (1990). *Sassanid Persia in the period*, translated by Golamreza, R.Y., Tehran.
- Ibn Khaldun, (2012) *The Muqaddimah, An Introduction to History*, , translated by Parvin, G.,Tehran.

**References [In English]:**

- Aram, M. (1986). Iranisches Personennamenbuch: Nomina Propria Iranica in Nummis. Wien: OeAW.
- Aram, M. (1982). Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Miinzen (Acharnenidische Satrapen; Persis; Sakas und Pahlavas). *Phi! Diss. (mschr.). Wien.*
- Calmeyer, P. (1973). »Zur Genese altiranischer Motive«. *AMI. N.E 6, P135-152.*
- DeMorgan, J. (1923). Manuel de Numismatique Orientale de L'Antiquite et du Moyen Age. Paris: P. Geuthner.
- Erdmann, K. (1941). Das iranische Feuerheiligtum (II. Sendschrift del' Deutschen Orient-Gesell-schaft). Leipzig.
- Göbl, R. (1983). Pars Pro Toto? Zur Frage Der Notwendigen Bandbreite Von Untersuchungen Mit Numismatischer Basis. *Litterae Numismaticae Vindobonenses 2. Wien: Osterreichischen Akademie Der Wissenschaften.*
- Gropp, G. (1970). »Bericht iiber eine Reise in West- und Siidiran«. *AMI. N.F.3, P 173-230.*
- Haranack, D. (1970). »Parthische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra, Ein Beitrag zur Kenntnis des parthischen Staates«. *F. Altheim – R. Stichel, Geschichte Mittelasiens im Altertum, Berlin: P 492-549.*
- Hill, G. F. (1922). Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia, and Persia. London: British Museum.
- Hill, G. F. (1922). Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia, and Persia. London: British Museum.

- Hinz, W. (1976-1979). Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte der Achameniden. Berlin: Baden.
- Hoover, O.D. (2008). Appendix 5: Overstruck Seleucid Coins. in: A. Houghton, C. Lorber and O. Hoover (eds.), Seleucid Coins. A Comprehensive Catalogue Part 2: Seleucus IV through Antiochus XIII. New York and Lancaster: PA., P 209–230.
- Houghton, A. (1980). Notes on the Early Seleucid Victory Coinage of Persepolis. Wien: Schweizerische Numismatische Rundschau.
- Ito, G. (1976). Gathica XIV-XV. Orient. P 47-66.
- Kraay, C. M., Thompson, M., and Markholm, O. (1973). an Inventory of Greek Coin Hoards. New York: NY: American Numismatic Society, p 256-259.
- Miles, G. c. (1957). »A Brief Report on the Coins Found in the Excavations at Istakhr 1935 and 1937«. Acres du Congres International de Numismatique. Paris, 6-11 juillet, 1953, P 491-496.
- Mitchiner, M. (1978). Oriental Coins. London: Hawkins Publications.
- Morkholm, O. (1991). Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B. C.). ed. Ph. Grierson - U. Westermark: Cambridge.
- Naster, P. (1968). »Note d'epigraphie monetaire de Persis: fratakara, frataraka ou frataraka?«. Iranica Antiqua. 8, p74-80.
- Naster, P. (1970). »Fire-Altar or Fire-Tower on the Coins of Persis«. OIP, 1, P125-129.
- Newell, E.T. (1938). The Coinage of the Eastern Seleucid Mints from Seleucus I to Antiochus III. New York: Numismatic Studies I.
- Potts, D. T. (2007). »Foundation houses, fire altars and Frataraka, interpreting the iconography of some post-Achaemenid Persian Coins«. Iranica Antiqua. 42, P271-300.
- Rezakhani, K. (2010). »The 'Unbekannter König III' and the Coinage of Hellenistic and Arsacid Persis«. International Journal of Iranian Studies (NIB) 15.
- Roaf, M. (1983). Sculptures and Sculptors at Persepolis (Iran, 21). London.
- Sarkhosh C.V. (2010). »The Frataraka Coins of Persis: Bridging the Gap between Achaemenid and Sasanian Persia«. in: J. Curtis and St. J. Simpson (eds.). World of Achaemenid Persia, London: I. B. Tauris, P 379-396.

- Schippmann, K. (1971). Die iranischen Feuerheiligtümer (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten). *New York*.
- Schmidt, E. (1939). The treasury of Persepolis and other discoveries in the homeland of the Achaemenians. *Chicago*.
- Sellwood, D. (1983). »Numismatics, Minor States in Southern Iran.« *The Cambridge History of Iran, Volume 3/1, London: Cambridge University*.
- Shahbazi, A. Sh. (1977). »From Parsa to Taxt-e jamsid«. *AMI. N.E 10, P197-207*.
- Shahbazi, A. Sh. (1980). »An Achaemenid Symbol, II. Farnah,(God Given) Fortune' Symbolised«. *AMI. N.E 13, P119-147*.
- Stronach, D. (1966). »The Kuh-i Shahrak Fire Altar«. *NES. 25, P217-217 (=Fire Altar)*.
- Tilia, A. B. (1969). »Reconstruction of the Parapet on the Terrace Wall at Persepolis South and West of Palace H«. *East & West. N.S, 19, P 9-43*.
- Von Gall, H. (1972). »Persische und medische Sterne«. *AMI. N.F, 5, P261-283*. Von Gall, H., 1974. »Neue Beobachtungen zu den sog. medischen Felsgrabern«. *Proceedings of the 2nd Annual Symposium on Archaeological Research in Iran (29th October - rst November, 1973), ed.F. Bagherzadeh, Tehran: P139-154*.
- Wertime, Th. A. (1983). »The Furnace Versus the Goat: The Pyrotechnology Industries and Mediterranean Deforestation in Antiquity«. *JFA, 10, P445-452*.
- Wiesehöfer, J. (1994). Die ‚dunklen Jahrhunderte‘ der Persis: Untersuchungen Zu Geschichte und Kultur von Fārs in frühhellenistischer Zeit (330–140 v.Chr.). *Munich*.
- Wiesehöfer, J. (2007). »Fars under Seleucid and Parthian rule«. *V.S. Curtis and S. Stewart (eds.). London: the age of the Parthians. P 37-49*.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### سکه‌های حکومت محلی پارس (فرترکه)\*

امیر امیری نژاد (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

صلاح‌الدین معروفی<sup>۲</sup>

مویم رحمن ستایش<sup>۳</sup>

#### چکیده

تاریخ شاهان محلی پارس در زمان سلوکی و اشکانی بیشتر از طبقه‌بندی و مطالعه سکه‌هایی که از آنان به جای مانده، بازسازی شده است. با سقوط امپراتوری هخامنشی و روی کار آمدن سلوکی‌ها و اشکانیان، ایالت فارس برای مدتی از استقلال داخلی برخوردار شد و والیان این ایالت از حکام محلی منطقه بودند. سکه‌های ماقبل ساسانی مهم‌ترین اسناد این دوران هستند که می‌توانند شناخت بهتری از این منطقه به ما ارائه کنند. در طبقه‌بندی سکه‌های این ناحیه، گروه نخست معرف چهار پادشاه است که خود را فرترکه (Frataraka) خوانده‌اند. ویژگی این سکه‌ها همانند سکه‌های هخامنشی است که نشان‌دهنده وابستگی حاکمان محلی پارس به این سلسله بزرگ است. در کنار این ویژگی، نشانه‌هایی از سبک و نوع سکه‌های سلوکی نیز در آن‌ها دیده می‌شود. مقاله حاضر سعی دارد تا با مطالعه اسنادی سکه‌های فرترکه، خطوط و نقوش روی این سکه‌ها را بررسی کرده، تا بر این اساس بتواند به این سؤال پاسخ دهد که خط و نقوش سکه‌های فرترکه بیانگر چیست. مقاله پیش‌رو به صورت میدانی و کتابخانه‌ای انجام گرفته تا بتواند سؤال مندرج در مقاله را با فرضیه درست مورد کندوکاو قرار دهد. این فرضیه عبارت است از: خطوط و نقوش سکه‌ها، محصول بازآفرینی حافظه تاریخی فرترکه‌ها نسبت به گذشته درخشان سلسله هخامنشی بوده است.

واژه‌های کلیدی: سکه، فرترکه، اشکانی.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

amiramiri12@yahoo.com

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران.

۲. کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران.

۳. کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران.

## ۱. مقدمه

از آنجا که سکه یکی از مهم‌ترین یافته‌های فرهنگی است که به لحاظ گاهنگاری مطلق (به دلیل دارا بودن کتیبه، تاریخ ضرب، تصویر شاهان و یافتن توالی شاهان) و به لحاظ هنری، فرهنگی و اعتقادی (با توجه به نقوش حکاکی شده بر روی آن)، از لحاظ اقتصادی (با توجه به جنس و اندازه سکه) و به لحاظ سبک سکه (ارتباطات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای) اطلاعات ارزنده‌ای در بر دارد، از این رو پژوهشگران را ملزم می‌کند تا در مطالعه دوره‌های تاریخی به بازنگری سکه‌های آن دوره بپردازند. با مطالعه سکه‌های به دست آمده از حکومت محلی فارس و شناخت ویژگی‌های ظاهری و نمادهای استفاده شده در پشت و رو این سکه‌ها می‌توان اطلاعات در خور توجه از این حکومت محلی به دست آورد.

ناگفته پیداست که با به قدرت رسیدن سلوکیان در ایران، حکومت‌های مستقل و نیمه-مستقل نیز در گوشه و کنار ایران روی کار آمدند که تا پایان دوره اشکانی به حیات سیاسی خود ادامه دادند. یکی از مهم‌ترین حکومت‌های نیمه مستقل در این برهه زمانی، حکومت شاهان پارس بود. این حکومت محلی از سه گروه تشکیل شده که گروه نخست آنان فرترکه نام داشت و از چهار پادشاه تشکیل می‌شد. بگدات (بغداد) نخستین شاه این گروه بود که در سده سوم قبل از میلاد اقدام به ضرب سکه کرد، این سکه‌ها در وزن‌های چهاردرهمی و درهم ضرب می‌شد، آخرین شاه از این گروه وادفرداد اول بود. در این مقاله تلاش می‌شود مجموعه سکه‌های فرترکه به صورت دقیق مورد مطالعه قرار گیرد تا بتوان به سؤال مندرج در چکیده پژوهش مذکور به صورت علمی و مستند پاسخ داد.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

در این مقاله چنانکه گفته شد، هدف پاسخ به این سؤال است که خط و نقوش سکه‌های فرترکه بیانگر چیست؟ در جهت پاسخ علمی و صریح به پرسش فوق، این فرضیه به عنوان خطوط و نقوش سکه‌ها، محصول بازآفرینی حافظه تاریخی فرترکه‌ها نسبت به گذشته درخشان سلسله هخامنشی بوده است؛ مطرح گردید.

برای نیل به پاسخ مطابق با واقعیت به این پرسش ابتدا با روش میدانی به گردآوری سکه‌های فرترکه از موزه‌های ایران باستان، «تماشگه پول» و موزه بانک سپه پرداخته شد.<sup>۲</sup>

با توجه به موضوع مقاله پژوهشگر خود را ملزم می‌داند که ابتدای تصویری از جغرافیای تاریخی منطقه مورد مطالعه برای خواننده بیان کند تا خواننده را با گذشته تاریخی منطقه شده آشنا سازد و بتواند دیدی جامع نسبت به شاهان فرترکه داشته باشد، سپس واژه فرترکه در در چارچوبی علمی بیان می‌کند که این واژه در چه برهه زمانی کاربرد داشته و به چه معانی است؛ با بیان جغرافیای تاریخی و واژه فرترکه زمینه کار اصلی مقاله که همان بررسی سکه‌هاست آغاز می‌شود. خط و نقوش سکه‌های شاهان محلی پارس به تفکیک شاهان آن

#### ۴۰/ سکه‌های حکومت محلی پارس (فرترکه)

مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در این میان از سکه‌های موجود در موزه بانک سپه استفاده می‌شود؛ چراکه سکه‌های این دوره به صورت کامل در مجموعه سکه‌های بانک سپه موجود است.

#### ۱-۲. پیشینه پژوهش

کشف سکه‌های پارس به حفاری‌های باستان‌شناسی سده نوزدهم و اوایل سده بیستم باز می‌گردد که طی آن، سکه‌های متنوعی در خوزستان و حومه تخت جمشید و استخر در پارس کشف شد (Rezakhani, 2010: 29-30). نخستین سکه‌های پارس را دانشمند فرانسوی ژوزف پلرن (Joseph Pellerin) در سال ۱۷۶۷ منتشر ساخت (محمدی فر، ۱۳۹۳: ۱۵۰) که به دلیل داشتن کتیبه آرامی به ساسانیان نسبت داده شد (Potts, 2007: 273). این درحالی است که نخستین تلاش در دسته‌بندی سکه‌های پارس توسط الوت دلافوی (Allotte de la Fuye) در سال ۱۹۰۶ انجام گرفت، اولین کاتالوگ در این زمینه توسط جرج هیل در سال ۱۹۲۲ منتشر شد (Hill, 1922). هیل سکه‌های پارس را در چهار گروه معرفی می‌کند و دوره نخست را به نام سکه‌های فرترکه معرفی می‌کند، که از بگدات تا وادفردات اول می‌داند، او دوره دوم را هم‌زمان با تغییر کلمه فرترکه به ملکا تعیین می‌کند. هم‌زمان با کار تحقیقی هیل، ژاک دمرگان کتابی در مورد سکه‌های منطقه خاورمیانه منتشر می‌کند که تعدادی از سکه‌های پارس در این کاتالوگ به چشم می‌خورد (DeMorgan, 1923). این روش در بررسی سکه‌شناسی پارس مسکوت ماند تا سال ۱۹۳۷ که کاتالوگ محدودی از سکه‌های پارس منتشر شد (Kraay and Markholm, 1937).

میتچینر مجموعه‌ای از سکه‌های پارس را در سال ۱۹۷۸ منتشر کرد (Mitchiner, 1978) که زمینه‌ساز یادداشت‌های معروف روبرت گوبل شد که در سال ۱۹۸۳ به چاپ رساند (Göbl, 1983). دیوید سلوود انگلیسی نیز همکار این تحقیقات بود که در سال ۱۹۸۳ در مجموعه تاریخ ایران کمبریج نوشته‌های در مورد سکه‌های پارس عرضه کرد (Sellwood, 1983). دکتر میثائل آرام استاد دانشگاه وین در سال ۱۹۸۶ پا را فراتر از تحقیقات پژوهشگران پیشین نهاد و تا اکنون بیشتر تحقیقات سکه‌شناسی پارس بر پایه تحقیقات ایشان انجام می‌شود، آرام در کتاب جدید خود که حاصل دسته‌بندی دقیق سکه‌های پارس بر مبنای شاخصه‌های هنری بود (Aram, 1986) طبقه‌بندی جدیدی نسبت به کارهای هیل و دمرگان ارائه می‌دهد. این اقدام زمینه‌ساز شدی که شاهکار ویسهوفر به نام *قرون تاریک تاریخ پارس* نوشته شود. در این کتاب ویسهوفر سعی بر آن دارد تا دیدی تاریخی از این منطقه در این برهه زمانی داشته‌باشد (Wiesehöfer, 1994). این کتاب در سال ۱۳۸۸ توسط هوشنگ صادقی به فارسی ترجمه شد (ویسهوفر، ۱۳۸۸). در سال ۲۰۰۸

با مطالعات گسترده‌تر در سکه‌های پارس نظریات جدیدی در این حوزه شکل می‌گیرد، از جمله اولیور هوور بر مبنای تحقیقاتش بگدات را نه اولین فرترکه بلکه او را سومین فرترکه پارس می‌خواند و معتقد است اردشیر اولین فرترکه بوده است (Hoover, 2008)، اما در سال ۲۰۱۰ وستا سرخوش این فرض را مطرح می‌کند که وهوبرز و بگدات شاهانی بودند که رقیب هم بوده و سکه‌های سورشارژ شده آنها را دال بر این ادعا می‌داند (Sarkhosh, 2010). از سال ۲۰۱۰ به بعد متاسفانه تحقیق جامعی مانند آنچه آلام، هوور و وستا سرخوش انجام دادند تا اکنون منتشر نشده است.

### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

دوره نخست شاهان محلی فارس که تحت عنوان فرترکه از آن یاد می‌شود نقطه عطفی است در حوادث تاریخی بعد از زمامداری اشکانیان و روی کار آمدن حکومت قدرتمند ساسانیان، برای درک این تحولات ناگزیر باید از نیاکان ساسانیان یاد کرد. فرترکه به عنوان این نقطه عطف حائز اهمیت است و بهترین منبع برای شناخت توالی شاهان فرترکه، چگونگی انتساب خود به دوره درخشان هخامنشی و استفاده از نمادهای مذهبی و سیاسی توسط فرترکه، سکه‌ها هستند. از این رو پژوهش مذکور تلاش دارد تا این مهم را محقق کند.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. جغرافیای تاریخی فارس

در این بخش تلاش بر آن است تا به بررسی جغرافیای تاریخی سرزمین پارس پرداخته و نوبت زمانی حاکمیت شاهان پارس به صورت مختصر بیان شود. پارس، میهن و زادگاه پادشاهان هخامنشی بود. آنان امپراتوری خود را در اینجا بنیان نهادند؛ مورخانی که همراه اسکندر مقدونی به ایران آمده بودند، به طبیعت زیبای این منطقه و پوشش گیاهی و جنگلی آن اشاره می‌کنند (Wertime, 1983: 445-452). در این زمینه الواح گلی تخت جمشید و پژوهش‌های جدید جای هیچ شک و شبهه‌ای را در حاصل خیزی و تراکم استقرار این خطه نمی‌گذارد، از این رو به جغرافیای تاریخی منطقه نگاهی گذرا خواهیم انداخت. استخر مهم‌ترین ناحیه از این خطه است که ابن بلخی در مورد این شهر می‌گوید: «در ایام ملوک فارس این شهر دارالملک ایشان بود» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۲۹۵). اشمیت، به عنوان یکی از باستان‌شناسان معروف در زمینه مطالعه تاریخ پارس، قدمت شهر را اوائل هزاره چهارم معرفی می‌کند (Schmidt, 1939: 105). هرتسفلد معتقد است این شهر بعد از نابودی تخت جمشید دارای اهمیت زیادی بوده است؛ چرا که سرداران اسکندر برای جمع‌شدن و تصمیم‌گیری در این شهر گردهم می‌آمدند (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۲۸۲). در دوره

#### ۴۲/ سکه‌های حکومت محلی پارس (فرترکه)

پساحخامنشی و فرمانروایی فرترکه در منطقه، این شهر از نظر لوکونین پایتخت فرترکه و شاهان بعدی پارس است (ن.ک: لوکونین، ۱۳۷۲: ۳۹). کریستن سن درباره این شهر می‌نویسد: «در استخر ضرابخانه مهم شاهان پارس قرار داشت» (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۱۴). در نگاه کلی این شهر جانشین تخت جمشید در دوره‌های قبل بود. در سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۳۷ مجموعاً ۱۹ عدد سکه مربوط به دوره مورد نظر کشف شد که شامل یک عدد سکه برنزی سلوکوس اول و ۱۵ عدد سکه حاکمان پارس و ۳ عدد سکه الیمایی بود (Miles, 1957: 491-496). در منطقه میان نقش رستم و حاجی آباد، نقش برجسته‌ای با تصویر کوچک نیایشگر کشف شد (Gropp, 1970: 98) که آن را کالمی‌یر، فراهخامنشی معرفی می‌کند (Calmeyer, 1973: 148).

از دیگر مناطق مهم نقش رستم است در مورد سازه‌های مهم این محوطه می‌توان به کعبه زرتشت اشاره کرد. نظریات مختلفی پیرامون این سازه مطرح است (Schippmann, 1971: 185-199) از جمله اردمان این سازه را با نمونه‌های نقش شده در سکه‌های فرترکه یکی می‌داند (Erdmann, 1941: 32)؛ اما استروناخ این سازه در سکه‌های فرترکه را به منزله نمونه پساحخامنشی آتشگاه‌های هخامنشیان توضیح می‌دهد (Stronach, 1966: 220-221). این در حالی است که شهبازی این سازه را آتشگاه صفه تخت جمشید تعبیر می‌کند (Shahbazi, 1977: 200).

از دیگر مناطق حائز اهمیت تخت جمشید است که به‌طور حتم در دوره پساحخامنشی نیز مورد استفاده بود؛ چراکه از پرستشگاه فرترکه در شمال غربی صفه تخت جمشید اطلاع داریم، از طرفی تیلیا معتقد است که فرترکه در تخت جمشید به ساخت و ساز پرداخته‌اند (Tilia, 1969: 10). روف در ادامه تحقیقات تیلیا حدس می‌زند مجتمع ساختمانی پساحخامنشی در گوشه جنوبی صفه تخت جمشید، تختگاه یک حاکم فرترکه بوده است (Roaf, 1983: 150-159).

چنانکه معلوم است در ۳۰۰ متری شمال غربی صفه تخت جمشید پرستشگاه فرترکه قرار داشته که هیچگاه به‌صورت منظم کاوش نشده است. سکه‌های بدست آمده در سال ۱۹۳۴-۱۹۳۵ در این مکان به‌طور قطع در سالیابی پادشاهان فرترکه حائز اهمیت است (Newell, 1983: 159-161). نیوئل اولین کسی بود که بیان می‌کند سکه‌ی بگدات بلافاصله بعد از سکه‌ی سلوکوس ضرب شده است (Newell, 1983: 160). او این توالی را در نتیجه وضعیّت ماندگاری سکه‌های سلوکوس و فرترکه تنظیم کرده بود، که گوبل نیز آن را تایید می‌کند (امیری نژاد و همکاران، ۱۳۹۴: ۵۵). نیوئل تاریخ ۲۸۰ قبل از میلاد را برای آغاز سکه‌زنی فرترکه و خودمختاری آنان در نظر می‌گیرد (Newell, 1983: 161) که مورکهلیم این تاریخ را به سال ۲۹۰-۲۸۵ به عقب می‌کشاند اما در نوشته‌های خود استدلال



جدیدی مطرح نمی‌کند ( Morkholm, 1991: 73). در نهایت هدلی در سال ۱۹۷۴ و هوگتون در سال ۱۹۸۰ این تاریخ گذاری را به سال ۳۰۵ قبل از میلاد نسبت می‌دهند (Houghton, 1980: 5-9).

## ۲-۲. واژه فرترکه

ناستر در مورد واژه آرامی فرترکه در سکه‌های بغداد پژوهش‌های در خور توجه انجام داده است (Naster, 1968: 74-80) او واژه، فرت کر (Fratakara)، فرت دار (Fratadara)، فرترکه (Frataraka) را مورد تحلیل انتقادی جامعی قرار داده که واژه فرت کر را «آنکه آتش بر می‌افروزد»، فرت دار «آنکه از آتش نگهبانی، یعنی حمل می‌کند» و واژه فرترکه را «فرمانده یا فرماندار» معرفی می‌کند. او معتقد است، دو واژه اول به دلیل تعلق بیش از حد به حوزه مذهبی نمی‌تواند صحیح باشد و به منزله لقب حاکمان به کار رود، اما در مورد واژه سوم معتقد است، این واژه در متن پاپیروسی از عصر هخامنشیان در مصر به کار رفته که برای معرفی حاکم فارسی منطقه این لقب ذکر شده است. ویسهوفر نیز این گفته را تصدیق می‌کند (Wiesehofer, 2007: 43).

ایتو بر پایه مطالعات ناستر، اسناد پاپیروس‌های حاوی لقب فرترکه را به طور جامع مطالعه کرده است (Ito, 1976: 49-51) او دارنده این سمت را در مصر «پیشرو فرماندار، قائم مقام، نماینده و...» تعبیر می‌کند. پیرو این تحقیقات هنینگ و هینتس، فرترکه را شهرب جزء یعنی فرماندار معنی کرده‌اند و آن را به عنوان اصطلاح سلطنتی رد می‌کنند و بیشتر به عنوان «واسال» از این واژه یاد می‌کنند (Hinz, 1979: 112). از طرفی فرترکه‌ها بر پیوندهای نزدیکشان با هخامنشیان تاکید داشته‌اند اما هیچگاه خود را مغ معرفی نکرده و خود را هخامنشی و از شاهان بزرگ بحساب نیاورده‌اند، فرترکه هیچگاه این عنوان را قبول نکرده که تجسم پادشاهی بزرگ باشند.



تصویر ۱. پاپیروس الفانتین (Nsster, 1968: 78)

متن پاپیروس را ناستر این چنین بیان می‌کند:

L. 4. kcnc bdk ydnyh wknwth kn `mrn byrh tmwz šnt -/// drywhwš mlk`  
kzy `ršm

L. 5. npq w`zl cl mlk` kmry` zy `hl `hnwb zy byb byrt` hmwnyt cm wydrng  
zy prtrk tnh

L. 6. hwh lm `gwr` zy yhw `lh zy byb byrt` yhcdw mn tmh `hr wydrng zk

L. 7. lhy` `grt šlh cl npyn brh zy rbhyl hwn bswn byrt` l`mr `gwr` zy byb

«... اکنون بنده (bdk) تو «یداینا» (ydnyh) و همراهانش چنین گواهی می‌دهند: در ماه تموز (tmwz) در چهاردهمین سال داریوش پادشاه (drywhwš mlk) هنگامیکه ارشام (ršm) نزد پادشاه رفت، کاهنان خدای «خنوب» (hnwb) که در دژ «یب» (yb) هستند با ویدرننگ (wydrng) که (prtrk) آنجا بود برای ویرانی پرستشگاه «یهو» (yhw) در دژ یب همداستان شدند. پس آن ویدرننگ نابکار این فرمان را برای پسرش «نفین» (npyn) که در فرمان پادگان دژی در «ساین» (swn) بود فرستاد...» (بخشی از متن پایپروس). بنا بر مطالب فوق واژه فرترکه که به وضوح در سکه‌های فرترکه درج شده است. معنی و مفهوم فرماندار را برای سرزمین‌های تحت سلطه هخامنشیان بیان می‌کند که در دوره پسا هخامنشی این فرمانداران در منطقه پارس قدرت را در دست می‌گیرند و به نام خود سکه ضرب می‌کنند.

#### ۲-۴. سکه‌های فرترکه

سکه‌های متعلق به شاهان پارس در سه دوره بررسی و تفسیر می‌شود که در دوره اول، این شاهان خود را فرترکه می‌نامند. در دوره دوم که با قدرت‌یابی تدریجی اشکانیان مصادف است، گروه جدید، در روی سکه‌هایشان، خود را ملکا معرفی می‌نمایند. دوره سوم، ادامه سکه‌ها دوره دوم است اما از نظر زیباشناسی و جنس، سکه‌ها رو به ضعیف می‌رود. آنچه در این مقاله مد نظر است حاکمیت دوره نخست شاهان پارس بنام فرترکه می‌باشد.

#### ۲-۴-۱. بگدات (Baydad / Bgdt (about c. 220-200 B.C.)

سکه‌های این پادشاه به دو سری تقسیم می‌شود: در سری نخست به نحو چشم‌گیری در نوع و طرح تزئین از سایر مسکوکات فرترکه (شاهان اولیه پارس) متمایز است و به دلیل سبکی به سکه‌های سلوکی بسیار نزدیک می‌باشد. در موزه بانک سپه سکه‌های نوع دوم این پادشاه در معرض دید قرار دارد.

در این نوع از سکه‌ها صورت شاه با ریش و سبیل کوتاه و به صورت نیم‌رخ به راست در روی سکه‌ها نقر شده است. کلاهی که شاه در روی سکه‌ها استفاده می‌کند کلاه شاهی نوک‌تیز شناخته شده که نمونه آن در تابوت شهرب صیدون نقر شده است (Von Gall, 1972: 278). در پشت سکه‌ها کلاه استفاده شده به صورت کلاه جلو زده‌ی است که بعداً معرف همه حاکمان فرترکه است. شاه برخلاف سکه‌های پیشین خود ایستاده در مقابل سازه‌ای احتمالاً کعبه زرتشت یا نمونه مشابه آن در حال نیایش است که روی این سازه سه

شیء نمود دارد. ناستر این سازه را بسیار زیبا توصیف می‌کند (Naster, 1970: 126-127) و درفش یا پرچم در پشت این سازه نقر شده است. آلرام معتقد است این نوع سکه جدیدتر از سکه‌هایی است که شاه بر تخت نشسته (نوع اول) است (Alram, 1982: 91).



تصویر ۲. سکه شماره ۱ (امیری نژاد، ۱۳۹۴: ۷۷)؛ سکه شماره ۲. موزه بانک سپه ۱۰۸۷۳، سکه نقره به وزن ۴,۱۷ گرم و قطر ۱۹ میلی‌متر، ضرب قرن سوم ق.م؛ خط آرامی ۳ "bgdt prtrk' ZY' LHY' BR bgwrt" در پشت سکه شاه را این‌گونه معرفی می‌کند: « بگدات، فرترکه خدایان، پسر بگورت»

۲-۴. اردشیر اول (Ardaxsir I. / rhštr (about c. 200-175 B.C.)

در سکه‌های این پادشاه، شاه در روی سکه با کلاه جلوزده یعنی همان سرپوشی از جنس نمد و از پیشانی بیرون‌زده با حفاظ کردن و گونه که تمام قسمت پایین صورت را می‌پوشاند، این حفاظ باعث می‌شود تا نفس آدمی آتش مقدس را نیالاید، لبه‌های این کلاه مخصوص، چانه را نیز می‌پوشاند اما دهان آزاد می‌ماند و تنها در هنگام مراسم مذهبی اندکی بالا کشیده می‌شود، که در عین حال همه قسمت‌های این کلاه به صورت یک پارچه است. در پشت سکه، مشابه سکه‌های سری دوم بغداد است که شاه را در مقابل سازه در حال نیایش نقر شده می‌بینیم. این سکه‌ها حالت بشقابی دارند، یعنی رویشان گود است و پشت سکه کوژ دارد (Hill, 1922: 199). سکه‌های اردشیر همانند سکه‌های بغداد وزن یکسانی با سکه‌های سلوکی دارد.



تصویر ۳. سکه شماره ۱۰۸۷۴ موزه بانک سپه، سکه نقره به وزن ۱۶,۹۶ گرم و قطر ۳۰ میلی‌متر، ضرب ۱۷۵-۲۰۰ قبل از میلاد؛ خط آرامی "rhštr(y) / prtrk' ZY' LHY' / br

۴۶/ سکه‌های حکومت محلی پارس (فرترکه)

”(prs)⁵/ در پشت سکه شاه را این‌گونه معرفی می‌کند: «اردشیر، فرترکه خدایان (پسر پارسی یا فرترکه پارس؟)»

۲-۴-۳. وهوبرز (about c. 175-150 B.C.) / Oborzoz / Vahbarz

این پادشاه همان‌طور که پلی‌یانوس نقل می‌کنند سه هزار سپاه مزدور را به دلیل انتقام یا اعلام استقلال کامل به قتل رساند؛ پارس با این پادشاه به استقلال کامل می‌رسد که تنها جانشین او توانست این مقام را در منطقه حفظ کند و بعد از او تا دوران سلطنت اردشیر پنجم (اردشیر اول ساسانی) شاهان پارس به صورت نیمه‌مستقل اداره مملکت را در دست داشته‌اند؛ پس جای تردید نیست که وهوبرز مهم‌ترین و مقتدرترین شاه فارس و فرترکه بوده است (ویسپوف، ۱۳۸۸: ۷۳-۷۴).

سکه‌های این پادشاه همانند سکه‌های اردشیر اول است که در روی سکه تصویر شاه با کلاه مخصوص و در پشت سکه شاه را در حالت ایستاده در مقابل سازه‌ی مورد بحث به نایش می‌پردازد که با خط آرامی "whwbrz / prtrk' ZY 'LHY' / br / (prs)" شاه را این‌گونه معرفی می‌کند: « وهوبرز، فرترکه خدایان (پسر پارسی یا فرترکه پارس؟)». در روی سکه صورت فرترکه از نیم‌رخ راست و با کلاه ایرانی معروف به تیارا (تیار) آراسته به نوار دیهیم نقر شده‌است، در پشت سکه سازه یا عبادتگاه قرار دارد، که دارای درب دولنگه و فرسپ‌هایی (تیرهای کلان سقف‌پوش) آن نمایان است (مانند بنای کعبه زرتشت در نقش‌رستم). بر فراز عبادتگاه سه آتشدان با شعله‌های فروزان‌اند، شاید این سه آتش مظهر سه آتش طبقاتی ایرانیان (پیشوایان، جنگاوران، پیشه‌وران) باشد.



تصویر ۴. سکه‌های چهاردرهمی وهوبرز، موزه تماشگه پول

۲-۴-۱. وادفردات اول (about c. 150-140 B.C.)  
Autophradates I / wtrpdt / Vadfrdad

این شاه آخرین پادشاه از گروه نخست حاکمان پارس است. در روی سکه‌های این پادشاه تغییر چندانی رخ نداده و تصویر شاه را نشان می‌دهد که کلاه مخصوص شاهان فرترا که بر سر دارد. در پشت سکه تغییرات محسوسی رخ داده است، تصویر شاه را نشان می‌دهد که دست راست خود را به سوی سازه بلند کرده‌است و در دست چپ کمانی به دست دارد که این کمان حالت مقوس دوگانه‌ای دارد که یک سر کمان با زمین تلاقی می‌کند، مشابه این کمان در نقش برجسته گور دخمه قیزقاپان در کردستان عراق نمود دارد. کمان در پشت این سکه با کمان متداول شاهان هخامنشی که به نشان فرمانروایی در دست دارند، متفاوت است. گیرشمن و گال کمان موجود در گور قیزقاپان را معرف فرمانروای دنیوی تعبیر کرده‌اند (Von Gall, 1974: 142). از طرفی مرد بالدار در بالای سازه نقر شده است، در مورد این مرد بالدار نظریاتی مطرح است که برخی پژوهشگران معتقدند این نقش، تجسم خاورانه‌ی اهورامزدا از عهد هخامنشی بوده است که وادفردات با آن آشنایی کامل داشته است، دکتر شهبازی آن را به منزله فره‌مندی تعبیر کرده است (Shahbazi, 1947-1980). تصویر پشت سکه‌های وادفردات اول بازنمود نمای مقبره داریوش اول در نقش رستم است که در آنجا تثلیث شاه، محراب آتش و مرد بالدار نموده شده است (Naster, 1970: 127).



تصویر ۵. سکه شماره ۱۰۸۷۵ موزه بانک سپه، سکه نقره به وزن ۱۵,۳۳ گرم و قطر ۳۰ میلی-متر، ضرب قرن دوم قبل از میلاد؛ خط آرامی "wtrpdt / prtrk' ZY 'LHY' / br" در پشت سکه شاه را این گونه معرفی می‌کند: « وادفردات، فرترا که خدایان (br) »

۴۸/ سکه‌های حکومت محلی پارس (فرترکه)



تصویر ۶. سکه شماره ۱۰۸۷۷ موزه بانک سپه، سکه نقره به وزن ۴ گرم و قطر ۱۹ میلی‌متر، ضرب قرن دوم قبل از میلاد؛ خط آرامی در پشت سکه شاه را این گونه معرفی می‌کند: « وادفردات، فرترکه خدایان »

در تصویر شماره ۷ نگارنده تلاش دارد تا نقوش و نمادهای روی سکه‌های پارس در گروه دوم معروف به ملکا و گروه سوم را به صورت کلی در مقابل دیده خواننده قرار دهد تا به موارد گفته شده از جمله اختلاف در نقوش روی سکه‌ها، خط، تصاویر و نمادهای جدیدی که در سکه‌ها ظاهر می‌شود، بتواند دیدی بهتر نسبت به مطالب درج شده در مقاله حاضر داشته باشد.

تصویر ۷. تعدادی از سکه‌های شاهان گروه دوم و سوم پارس « موزه بانک سپه »



جدول ۱. توالی شاهان فرترکه

نام شاه	زمان حکومت	ویژگی نقوش سکه‌ها
بگدات (بغداد، بغداد)	حدود ۲۲۰-۲۰۰ قبل از میلاد	<p>نوع اول: تصویر نیمرخ شاه با کلاه مخصوص روبه سمت راست. پشت سکه: تصویر شاه نشسته روی تخت با نیزه یا عصا و گل لوتوس در مقابل درفش</p> <p>نوع دوم: تصویر نیمرخ شاه با کلاه مخصوص روبه سمت راست. پشت سکه: تصویر سازه در حالیکه شاه در سمت چپ به صورت ایستاده با دست بالا در مقابل پرچم که در سمت راست است، قرار دارد. نوشته‌ای آرامی متن را محاط کرده است.</p>
اردشیر اول	حدود ۲۰۰-۱۷۵ قبل از میلاد	<p>روی سکه: تصویر نیمرخ شاه با کلاه مخصوص رو به سمت راست. پشت سکه: تصویر سازه در حالی که شاه در سمت چپ به صورت ایستاده با دست بالا در مقابل پرچم که در سمت راست است قرار دارد. نوشته‌ای در زیر قرار به خط آرامی نقر شده است</p>
وهوبرز (وهوبورز)	حدود ۱۷۵-۱۵۰ قبل از میلاد	<p>روی سکه: تصویر نیمرخ شاه با کلاه مخصوص رو به سمت</p>

۵۰/سکه‌های حکومت محلی پارس (فرترکه)

<p>راست. پشت سکه: تصویر سازه در حالیکه شاه در سمت چپ بصورت ایستاده با دست بالا در مقابل پرچم که در سمت راست است قرار دارد.</p>	<p>از میلاد</p>	
<p>روی سکه: تصویر نیمرخ شاه با کلاه مخصوص رو به سمت راست. پشت سکه: تصویر سازه در حالی که شاه در سمت چپ به صورت ایستاده با دست بالا در مقابل پرچم که در سمت راست است قرار دارد و نقش فروهر به طور ناقص در بالا قرار دارد، نوشته‌ای به خط آرامی در سمت راست نقر شده است، متن و تصویر توسط نقاط زنجیره‌ای توپر محاط گردیده است.</p>	<p>حدود ۱۴۰-۱۵۰ قبل از میلاد</p>	<p>وادفردات اول</p>

### ۳. نتیجه گیری

در بررسی سکه‌های فرترکه نقوش سازه مقدس (احتمالاً کعبه زرتشت)، مرد بالدار یا فروهر، بیرق یا پرچم، فرد نیایشگر در مقابل سازه و تزئینات شاه بر رو و پشت سکه‌ها بیانگر نمادها و نقوش موجود در منطقه است؛ به طوری که می‌توان در نقش برجسته‌های هخامنشی (داریوش اول در نقش رستم که در آنجا تثلیث شاه در حال نیایش که کمان در دست دارد، محراب آتش و مرد بالدار نموده شده است) و گوردخمه‌ها (نقوش پشت سکه‌های وادفرداد اول، مشابه نقش برجسته، گوردخمه قیزقاپان در کردستان عراق، دکان داود، اسحاق‌وند) و سکه‌ها از دوران قبل بالأخص هخامنشی مشاهده کرد.



توالی شاهان فرترکه با بگدات آغاز می‌شود که بعد از او اردشیر اول، وهوبرز و وادفردات اول فرامانروایی را در اختیار داشتند، بعد از وادفرداد وقفه کوتاه ایجاد می‌شود و در نهایت گروه جدیدی در منطقه با لقب ملکا در سکه‌ها به عنوان جانشین فرترکه و شاهان جدید در پارس حکمرانی می‌کنند. از جنس، خلوص و وزن سکه‌ها فرترکه می‌توان به صورت نسبتاً دقیق ادعا کرد که این شاهان به عنوان شاهان محلی دارای قدرت سیاسی منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای قابل توجه بودند که داشتن قدرت اقتصادی در نتیجه تجارت با الیمایی‌ها و سلوکیان این قدرت سیاسی را ثبات می‌بخشید.

در این دوره خط آرامی تنها خطی است که در سکه‌ها استفاده شده است که با مطالعه دقیق سکه‌ها و تشخیص تاریخ تقریبی ضرب آنها و ترجمه خطوط پشت سکه‌ها، توانستیم به طور نسبتاً دقیق توالی شاهان فرترکه را مشخص و میزان قدرت اقتصادی و سیاسی آنان را در منطقه نسبت به قدرت‌های فرمانطقه‌ای از جمله سلوکی مشخص نماییم و در نهایت نگارنده با توجه به یافته‌های پژوهش معتقد است که حکومت محلی پارس برای اعلام وجود، نیاز داشت تا هویت خود را وابسته و در سایه حمایت گذشته، زنده نگه دارد و خود را وارث میراث هخامنشی پندارند؛ با این اقدامات مشروعیت آنها در تعامل با گذشته و در قالب نمادهای ملموس و نهادینه شده مورد پذیرش بومیان منطقه و قدرت‌های فرمانطقه‌ای قرار گرفت.

## یادداشت‌ها

۱. این نظام وزنی به نام نظام آتیک معروف است که نظام پولی سلوکیان را تشکیل می‌داد، و مبنای آن اوزان چهاردرهمی به وزن تقریباً ۱۷ گرم و درهم به وزن تقریبی ۴ گرم (شجاع‌پور، ۱۳۹۱: ۱۸)
۲. بنگرید به «پژوهشی بر سکه‌های الیمایی و فرترکه» از امیر امیری نژاد و همکاران، ۱۳۹۴
۳. بنگرید به (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۷۶)
۴. تحقیقات آلام نشان می‌دهد که دیدگاه سابق دلال بر جانشین وهوبرز بعد از بگدات نمی‌تواند صحیح باشد، بنگرید به (Alarm, 1982: 166؛ ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۸۰)
۵. گروه حروف br prs برای نخستین بار در سجع پشت سکه اردشیر نمود دارد که دارای تعبیر مختلفی است؛ هارناک و آلتهایم-اشتیل (Haranack, 1970: 504) آن را pr(s) br (t) (دژ پارس) تعبیر می‌کنند، ایتو (Ito, 1976: 47-66) آنرا pars(a) pus (پسر پارسی) و بویس و ژرنه آنرا (فرترکه پارس) تعبیر می‌کند.

## کتابنامه

### الف. منابع فارسی

- ابن بلخی. (۱۳۷۴). *فارس‌نامه*. براساس متون مصحح لسترنج و نیکلسون، تصحیح منصور رستگاری فسایی. شیراز: انتشارات بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۹۰). *مقدمه ابن خلدون*، جلد اول. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: نشر الکترونیک.
- امام شوشتری، محمدعلی. (بی‌تا). *تاریخ مقیاسات و نقود در حکومت اسلامی*. تهران: چاپخانه دانشسرای عالی.
- امیری‌نژاد، امیر؛ صلاح‌الدین معروفی و مریم رحمن ستایش. (۱۳۹۴). *پژوهشی بر سکه‌های ایلمایی و فرترکه*. تهران: ناشر مؤلف.
- شجاع‌پور، زهره. (۱۳۹۱). «طبقه‌بندی و تاریخ‌گذاری مجموعه سکه‌های پیش از اسلام موزه آستان قدس رضوی مشهد». به راهنمایی محمدمهدی توسلی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده ادبیات، گروه باستان‌شناسی.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- لوکونین، ولادیمیر گریگوریوویچ. (۱۳۷۲). *تمدن ایران ساسانی*. ترجمه رضا عنایت‌الله. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هرتسفلد، ارنست. (۱۳۸۱). *ایران در شرق باستان*. همایون صنعتی زاده. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ویسهوفر، ژوزف. (۱۳۸۸). *تاریخ پارس از اسکندر مقدونی تا مهرداد اشکانی*. هوشنگ صادقی. تهران: نشر فرزانه روز.

### ب. منابع لاتین

- Alram, M. (1986). **Iranisches Personennamenbuch: Nomina Propria Iranica in Nummis**. Wien: OeAW.
- Alram, M. (1982). **Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Münzen** (Achaemenidische Satrapen; Persis; Sakas und Pahlavas). Phi! Diss. (mschr.). Wien.
- Calmeyer, P. (1973). «Zur Genese altiranischer Motive». AMI. N.E 6, P135-152.

- DeMorgan, J. (1923). **Manuel de Numismatique Orientale de L'Antiquite et du Moyen Age**. Paris: P. Geuthner.
- Erdmann, K. (1941). **Das iranische Feuerheiligtum** (II. Sendschrift del' Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig.
- Göbl, R. (1983). **Pars Pro Toto? Zur Frage Der Notwendigen Bandbreite Von Untersuchungen Mit Numismatischer Basis**. Litterae Numismaticae Vindobonenses 2. Wien: Osterreichischen Akademie Der Wissenschaften.
- Gropp, G. (1970). «Bericht iiber eine Reise in West- und Siidiran». AMI. N.F.3, P 173-230.
- Haranack, D. (1970). «Parthische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra, Ein Beitrag zur Kenntnis des parthischen Staates». F. Altheim – R. Stichel, Geschichte Mittelasiens im Altertum, Berlin: P 492-549.
- Hill, G. F. (1922). **Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia, and Persia**. London: British Museum.
- Hill, G. F. (1922). **Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia, and Persia**. London: British Museum.
- Hinz, W. (1976-1979). **Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte der Achameniden**. Berlin: Baden.
- Hoover, O.D. (2008). **Appendix 5: Overstruck Seleucid Coins**. in:A. Houghton, C. Lorber and O. Hoover (eds.), **Seleucid Coins. A Comprehensive Catalogue Part 2: Seleucus IV through Antiochus XIII**. New York and Lancaster: PA., P 209–230.
- Houghton, A. (1980). **Notes on the Early Seleucid Victory Coinage of .Persepolis**. Wien: Schweizerische Numismatische Rundschau.
- Ito, G. (1976). **Gathica XIV-XV**. Orient. P 47-66.
- Kraay, C. M., Thompson, M., and Markholm, O. (1973). **an Inventory of Greek Coin Hoards**. New York: NY: American Numismatic Society, p 256-259.

- Miles, G. c. (1957). «A Brief Report on the Coins Found in the Excavations at Istakhr 1935 and 1937». *Acres du Congres International de Numismatique*. Paris, 6-11 juillet, 1953, P 491-496.
- Mitchiner, M. (1978). **Oriental Coins**. London: Hawkins Publications.
- Morkholm, O. (1991). **Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B. C.)**. ed. Ph. Grierson - U. Westermark: Cambridge.
- Naster, P. (1968). «Note d'epigraphie monetaire de Persona: frataraka, frataraka ou fratadara?». *Iranica Antiqua*. 8, p74-80.
- Naster, P. (1970). «Fire-Altar or Fire-Tower on the Coins of Persis». *OIP*, 1, P125-129.
- Newell, E.T. (1938). **The Coinage of the Eastern Seleucid Mints from Seleucus I to Antiochus III**. New York: Numismatic Studies 1.
- Potts, D. T. (2007). «Foundation houses, fire altars and Frataraka, interpreting the iconography of some post-Achaemenid Persian Coin». *Iranica antiqua*. 42, P271-300.
- Rezakhani, K. (2010). «The 'Unbekannter König III' and the Coinage of Hellenistic and Arsacid Persis». *International Journal of Iranian Studies (NIB)* 15.
- Roaf, M. (1983). **Sculptures and Sculptors at Persepolis** (Iran, 2I). London.
- Sarkhosh C.V. (2010). «The Frataraka Coins of Persis: Bridging the Gap between Achaemenid and Sasanian Persia». in: J. Curtis and St. J. Simpson (eds.). **World of Achaemenid Persia**, London: I. B. Tauris, P 379-396.
- Schippmann, K. (1971). **Die iranischen Feuerheiligtümer (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten)**. New York.
- Schmidt, E. (1939). **The treasury of Persepolis and other discoveries in the homeland of the Achaemenians**. Chicago.
- Sellwood, D. (1983). «Numismatics, Minor States in Southern Iran». *The Cambridge History of Iran, Volume 3/1*, London: Cambridge University.

Shahbazi, A. Sh. (1977). «From Parsa to Taxt-e jamsid». AMI. N.E 10, P197-207.

-Shahbazi, A. Sh. (1980). «An Achaemenid Symbol, II. Farnah,(God Given) Fortune' Symbolised». AMI. N.E 13, P119-147.

Stronach, D. (1966). «The Kuh-i Shahrak Fire Altar». NES. 25, P217-217 (=Fire Altar).

-Tilia, A. B. (1969). «Reconstruction of the Parapet on the Terrace Wall at Persepolis South and West of Palace H». East & West. N.S, 19, P 9-43.

-Von Gall, H. (1972). «Persische und medische Sterne». AMI. N.F, 5, P261-283. Von Gall, H., 1974. «Neue Beobachtungen zu den sog. medischen Felsgrabern». Proceedings of the 2nd Annual Symposium on Archaeological Research in Iran (29th October - 1st November, 1973), ed.F. Bagherzadeh, Tehran: P139-154.

-Wertime, Th. A. (1983). «The Furnace Versus the Goat: The Pyrotechnology Industries and Mediterranean Deforestation in Antiquity». JFA, 10, P445-452.

-Wiesehöfer, J. (1994). **Die ‚dunklen Jahrhunderte‘ der Persis: Untersuchungen Zu Geschichte und Kultur von Färs in frühhellenistischer Zeit (330–140 v.Chr.)**. Munich.

-Wiesehöfer, J. (2007). «Fars under Seleucid and Parthian rule». V.S. Curtis and S. Stewart (eds.). London: the age of the Parthians. P 37-49.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**The Wet Fire:  
Representation of Hafez's Hypocrisy  
in Statements with Two Opposing Meanings\***

**Kavoos Hassanli<sup>1</sup>**

**1. Introduction**

In terms of the architecture of words and aesthetics of language use, Hafez Shirazi is the best orator and craftsman in Persian language. One of the most prominent features of the use of language in Hafez's poetry is the density of various meanings in as few words as possible. This is mostly achieved by means of his frequent use of ambiguity in poetry. While previous studies have examined artistic techniques, aesthetic devices, and poetic ambiguity in Hafez, the issue of ambiguity produced through the use of statements with two opposing meanings remains to be further investigated. In Persian rhetoric, this is known as *muhtamel alzeidin*. This essay does not examine ambiguity in words with multiple meanings; rather, it is concerned with the representation of statements which contain two opposing meanings. The reason why this device is used in Hafez's poetry can be put down to the fact of a repressive society. However, some of the examples discussed in this essay show that while such poetic device may have been used for social criticism, it has gradually come to constitute one aspect of Hafez's own language and mind. Even though Hafez constantly criticizes hypocrisy and pretense, he himself becomes a hypocrite under the pressures of society.

---

\*Date received: 11/04/2018

Date accepted: 25/09/2018

Email:

kavooshassanli@gmail.com

1. Professor of Persian language and literature, Shiraz University, Iran.

## 2. Methodology

The method used in this study is descriptive and based on content analysis. Accordingly, certain lines in *Divan-e Hafez* which represent the use of statements with two opposing meanings are selected. Then, in light of their theme they are categorized into two groups: social and romantic themes. Finally, analyzing the stylistic techniques of such statements, the roots, reasons, and effects of Hafez's views are studied.

## 3. Discussion

Hypocrisy is one of most unpleasant moral vices. In a society fraught with pretense and hypocrisy, the first moral virtue that is damaged is trust. This destructive vice, when it becomes so pervasive in a society, manifests itself in various forms to remain unnoticed. In repressive societies, when the power apparatus is more oppressive, people adopt more complicated ways of hypocrisy and pretense. Hypocrisy has always existed in human life. As soon as social life began on earth, people had to hide those aspects of their behavior which could have hurt their coexistence with others. This helped them become like others. Rooted in social and political causes, the 14<sup>th</sup> century when Hafez lived was a society driven by hypocrisy and insincerity. This is why Hafez decided in his poems to criticize this vilest of moral deficiencies. As a committed poet, he was never indifferent to what went on his own society. However, in his own poems one could see examples of Hafez's own hypocrisy. Some of these are so poetically ambiguous that their affective dimension overrides the social critical dimension. Hence, the question is if the use of statements with two opposing meanings is only a poetic device or a tool for social criticism.

## 3. Conclusion

To conclude the issues discussed in this essay we should note the following points about Hafez and his poetry: first, masterful poetic ability; second, committed spirituality and social engagement; third, historical context; and fourth, hypocrisy and its function. On the one hand, Hafez is the poet *par excellence* in creating ambiguous and



layered opposing statements among the Persian poets. On the other, he constantly criticizes insincerity, pretense, and hypocrisy.

Hafez's poems should be primarily looked at as literary text. Thus his poems cannot be reduced to logical statements. However, a close reading of his poetic structures may help us gain sociological perspectives on the era he lived in. Poetry is a tool used by poets. In a time when pretense and hypocrisy have pervaded all aspects of a society, Hafez uses poetry to level a social critique against such a condition. However, the pervasiveness of pretense and hypocrisy makes everyone a hypocrite. While he is always at the forefront of criticizing pretense and hypocrisy, he sometimes yields to these vices himself. In one of his poems, he says, "Be honest and see the sun comes out of thy breath / At the outset, the liar was disgraced." Elsewhere, he says, "Not from exceeding religiousness, is my inducing of the robe / Over the head of a hundred secret sins, a veil the robe I place." He also openly says, "Hafez! hypocrisy and dissimulation give not purity of heart: / Choice of the path of profligacy and of love, I will make." In such an oppressive society, not only does he practice hypocrisy himself, but also invites others to do so: "Conceal the cup in the sleeve of the tattered garment; / For, like the wine-flagon's eye, time is blood-shedding." Some of these differences are because of the poet's own personal experiences while some other are due to the social context of the 14<sup>th</sup> century and especially the oppressive rulers of the time.

In the course of history, people have always used ambiguity as a tool for social protest. Equivocation and amphibology have emancipatory values in socially repressive regimes. However, ambiguity could gradually turn into one's worldview and hence run through one's mind and language. In Hafez's poetry, there are examples of statements with two opposing meanings which can be read as signs of resistance against the tyranny of the era he live in. However, as the examples discussed in this essay show, the use of statements with two opposing meanings are not always meant for social criticism; rather, this device has become an aesthetic technique in Hafez's mind and language in creating poetry because not only does he use the device in representing hypocrisy and religious pretense, but he also uses it in describing his beloved, where one expects genuine sincerity and trust.

**Key words:** Hafez's Hypocrisy, Ambiguity, Amphibology, Aesthetics

**References** [In Persian]:

- Davari, N. (2000). The various connotations of ambiguity and allusion in Persian language. *Nameye Farhangestan* 8.
- Estelami, M. (2007). *The lesson of Hafez*. Tehran: Sokhan.
- Farshidvard, Kh. (1984). *On literature and literary criticism*. Vol. 2. Tehran: Amirkabir.
- Feyz-Kashani, M. (2005). *Mohja albeiza fi tahzib al-ahya*. Ed. Ghafari A. Qom: Hasanein.
- Fotouhi, M. (2008). The literary value of ambiguity: from double meanings to layered meanings. *Language and Literature at Tarbiat Moallam University* 16.
- Hassanli, K. (2006). *The source of the sun*. Tehran: ISESCO/Nawid.
- Khajat, B. (2008). The causes of ambiguity in Persian poetry. *Mystical Literature and Mythology* 4 (11).
- Khoramshahi, B. (1988). *Reading Hafez*. Vol. 2. Tehran: Elmi Farhangi/Soroush.
- Madani, M. (2008). A study of the types of ambiguity in Persian language. *Linguistics* 13 (1).
- Sadatparvar, A. (2003). *The beauty of the sun*. Vol. 10. Tehran: Ehyaye Ketab.
- Safavi, K. (2004). *An Introduction to semantics*. Second edition. Tehran: Sureye Mehr.
- Shiri, Gh. (2011). The significance and typology of ambiguity in previous studies. *Literary Techniques* 3 (2).

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### آتش تر

## بازنمود ریاکاری حافظ شیرازی در شگردی

### متفاوت (یک سخن با دو معنای متضاد)\*

دکتر کاووس حسن‌لی<sup>۱</sup>

#### چکیده

در معماری واژگان و پیوند هنری کلام، حافظ شیرازی سرآمد سخن‌سرایان زبان فارسی است. یکی از آشکارترین ویژگی‌های سخن حافظ، تراکم معانی گوناگون در کمترین واژه‌هاست؛ که معمولاً از رهگذر شناخته‌شده‌ترین آرایه سخن او، یعنی ایهام پدید می‌آید. در باره رفتارهای هنری و شگردهای زیبایی‌شناسانه حافظ و نیز ایهام‌های شعر او تا کنون بسیار سخن گفته شده‌است، اما آنچه در این مقاله در کانون توجه قرار گرفته، گونه‌ای از ایهام هنری است که از سخنی دوپهلوی با معنای ناساز پدید می‌آید که در کتاب‌های بلاغی گذشته محتمل‌الضدین، توجیه یا ذووجهین نامیده‌اند. مقصود این نوشته، واکاوی واژه‌های ایهامی با معانی چندگانه نیست، بلکه بازنمایی آن ویژگی از سخن حافظ است که در آن، کلام به گونه‌ای سامان یافته که می‌تواند دو معنای کاملاً متضاد را از آن دریافت. روی‌آوری به این شیوه از بیان، می‌تواند برآمده از کارکردهای یک جامعه‌ی استبدادزده باشد. سخنور با این شیوه بیانی تلاش می‌کند از بستن گریزگاه‌های خود در چنین جامعه‌ای پیشگیری کند تا شاید راهی به رهایی داشته‌باشد. اما نمونه‌های سخن حافظ در این مقاله، نشان می‌دهد که اگر این گونه از بیان با انگیزه اجتماعی هم تولید شده‌باشد، در ذهن و زبان حافظ کم‌کم به یک عادت فراگیر تبدیل شده‌است. سخن دیگر این مقاله، آن است که حافظ هرچند خود همواره با ریا می‌ستیزد و پنهان‌کاری را می‌نکوهد، اما خود او نیز زیر فشارهای اجتماعی ناگزیر می‌شود پنهان‌کاری کند و ریا بورزد.

**واژه‌های کلیدی:** حافظ، ریاکاری حافظ، سخن دوپهلوی، ایهام، محتمل‌الضدین،

توجیه، ایهام، زیبایی‌شناسی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۷/۰۷/۰۳  
kavooshasanli@gmail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۱/۲۲  
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

## ۱. مقدمه

ریا از پلشت‌ترین رذیلت‌های اخلاقی است. دربارهٔ نکوهش ریا در منابع گوناگون دینی و اخلاقی بسیار سخن رفته است؛ از آن جمله حدیثی است که از قول پیامبر اکرم (ص) آورده شده است:

«أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ الرِّيَا وَالشَّهْوَةَ الْخَفِيَّةَ: خطرناک‌ترین چیزی که از آن بر شما می‌ترسم ریاکاری و شهوت پنهانی است» (فیض کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۴۷).

ریاکاری بیماری بسیار بدخیم و خطرناکی است. در جامعه‌ای که این تودهٔ سرطانی پدید می‌آید، به‌زودی می‌تواند رشد کند، ریشه بدواند و سراسر وجود جامعه را فرا بگیرد و آن جامعه را دچار پریشانی و اختلال کند. ریا همچون موریانه‌ای مرموز است که بیش از هر چیز ریشه‌های اعتماد را می‌جود و پایه‌های اعتقاد را سست می‌کند. ریاکار خود را در قالبی وانمود می‌کند، که به‌راستی آن‌گونه نیست. در جامعه‌ای که دوروییگی و ریاکاری به‌گونهٔ گسترده‌ای فراگیر می‌شود، نخستین فضیلتی که آسیب می‌بیند اعتماد است.

این آفت خطرناک هنگامی که در همهٔ ارکان جامعه نفوذ کرد، برای آن‌که خود را از دید همگان پنهان کند، به شیوه‌های گوناگون پیکرگردانی می‌کند و گاهی آن‌گونه زیرک و ظریف تغییر چهره می‌دهد که از دیدرس تیزبین‌ترین انسان‌ها هم بیرون می‌رود. هنگامی که بیماری ریا و تظاهر به‌گونه‌ای مزمن، جامعه‌ای را آلوده و زمانی طولانی در پیکرهٔ جامعه‌ای خانه کرده‌باشد، توانایی شگفتی نیز برای پنهان‌کاری می‌یابد و برای آن‌که کمتر شناخته‌شود، هر روز خود را به شیوه‌ای دیگر می‌آراید و به‌گونه‌ای پیچیده‌تر عمل می‌کند. از همین رو است که در چنین جامعه‌ای شناخت و درک بسیاری از رفتارهای ریاکارانه به آسانی امکان‌پذیر نیست.

در جامعه‌ای که بازار ریاکاری گرم باشد و فرآورده‌های تقلبی ریا به سادگی خریداری شود، مردم کم‌کم به آن خوی‌گر می‌شوند و زشتی آن را از یاد می‌برند. حتی کسانی که کم‌کم به مبارزه با این بیماری بسته‌اند، چه‌بسا خود نیز خواسته یا ناخواسته دچار همان بیماری شوند و رسالت خود را از یاد ببرند. در بسیاری از جوامعی که دچار این بیماری واگیردار شده‌اند، دیده می‌شود حتی عواملی که مسئولیت درمان این بیماری و مبارزه با آن را داشته‌اند، خود کم‌کم گرفتار همین بیماری می‌شوند.

خطرناک‌ترین گونهٔ ریاکاری هنگامی است که شخص، نه تنها به عملی که بدان تظاهر می‌کند پایبند نیست، بلکه رفتاری خلاف آن را انجام می‌دهد. برای نمونه اگر فردی عادی و معمولی، مواد مخدر، خرید و فروش کند بسیار متفاوت است با آن‌که او خود در جایگاه مأمور مبارزه با مواد مخدر باشد، یا وقتی قاضی‌ای که مسئول تنبیه دزد و خلافکار است،

خود دزد و خلافکار باشد، بسیار خطرناک تر خواهد بود. یا همچنان که حافظ گفته «قلاب شهر صراف» باشد:

خموش حافظ و این نکته‌های چون زر سرخ نگاه دار که قلاب شهر صراف است

(حافظ، نقل از: استعلامی، ۱۳۷۶/ج ۱: ۱۸۳)

در جوامع استبدادی هرچه فشار دستگاه‌های قدرت بیشتر باشد، این دو رویگی و ریاکاری هم پیچیده‌تر عمل می‌کند و هم توجه‌پذیرتر می‌شود. در برخی جوامع از گذشته‌های دور دیوارهای بلندی میان اندرون خانه و بیرون خانه بوده و این فاصله‌گذاری، پذیرشی فراگیر می‌یافته است. از همین رو بسیاری از رفتارهایی که در کوچه و خیابان ناپسند بوده، در خانه ناپسند شمرده نمی‌شده است. نه تنها لباس و پوشش اندرونی با پوشش بیرونی متفاوت بوده، که اخلاق و رفتار بسیاری از مردم، داخل خانه و بیرون از خانه متفاوت بوده است. این رفتارهای دوگانه اندرونی و بیرونی متأسفانه آرام آرام به گونه‌ای از دوگانگی ظاهر و باطن و بیماری دورویگی تبدیل می‌شده است و این پدیده ناشایست وقتی به عادت می‌تبدیل شود، بسیار گزنده‌تر و تلخ‌تر خود را نشان می‌دهد.

پنهان‌کاری در همه دوره‌های حیات بشری وجود داشته است. همین که آدمی به زندگی اجتماعی روی آورده، برای ماندگاری در جمع و نگهداری زیست اجتماعی، ناگزیر بخشی از کردارهای شخصی خود را که به همزیستی‌اش با دیگران آسیب می‌زند، کم‌کم وانهاد و تمرین هم‌رنگ‌سازی خود را با دیگران آغاز کرده است. اما آیا این هم‌رنگی با جماعت تا کجا شایسته است؟

چنانچه در جامعه‌ای بینش‌های گوناگون و نگرش‌های متفاوت به رسمیت شناخته شوند، به همان میزان از تظاهر، نفاق و ریا کاسته خواهد شد؛ اما جامعه‌ای که صداهای گوناگون را بر نمی‌تابد و در پی همسان‌سازی همه افراد جامعه است، به ریاکاری دامن می‌زند و نفاق را افزایش می‌دهد. هرچه بر همسان‌سازی افراد جامعه پافشاری بیشتری شود، به همان میزان احتمال ریاکاری افزایش می‌یابد. در چنین فضایی است که افراد ناهمسان به نقاب‌های گوناگون روی می‌آورند تا همسان نشان داده شوند.

قدرت‌های خودکامه از شنیده شدن صداهای گوناگون می‌هراسند. در نتیجه همواره به دنبال یکسان‌سازی صداها و همسان‌سازی آن صداها با صدای خویش هستند. برخی از روشن‌اندیشان هوشمند که از هم‌صدایی با چنین قدرت‌های خودکامه بیزارند، برای کاهش فشار استبداد، به زبانی رمزآلود، دوپهلوی و لغزان روی می‌آورند. از همین رو است که یکی از بی‌آمدهای جوامع استبدادی، پیچیده شدن زبان و مبهم شدن بیان است.

یکی از دوره‌هایی که فشار برخی از نهادهای اجتماعی سیاسی، جامعه را بیش از همیشه دچار بداخلاقی ریا و نفاق کرده بود، دوره حافظ، یعنی سده هشتم هجری است و از همین رو است که «لبه تیز تیغ انتقادی حافظ به طرف همین زشت‌ترین و پلشت‌ترین ویژگی اخلاقی سوگیری شده است. شاید در شعر هیچ‌کدام از سخن‌سرایان زبان فارسی، به اندازه دیوان حافظ (به نسبت میزان سروده‌ها) ریا و نفاق و تزویر نکوهیده نشده باشد و هیچ‌یک از سخن‌سرایان ایرانی، به شیوایی و دلربایی حافظ، حساب این جماعت دغل‌کار دروغ‌پرداز را نرسیده است.» (حسن‌لی، ۱۳۸۵: ۱۹۷).

حافظ شیرازی در جایگاه یک هنرمند حساس و هوشیار، هرگز از رخدادهای رنگارنگ زمان خویش غافل نبوده و این رویدادها به شیوه‌های گوناگون، در سروده‌های او بازتابیده است. همچون روز روشن است که بنیادی‌ترین و گسترده‌ترین مبارزه‌ی بیانی حافظ با ریا و تزویر و نفاق بوده است. از دید حافظ «آتش زرق و ریا خرمن دین خواهد سوخت» و واعظ شهر «تاریا ورزد و سالوس مسلمان نشود» و حتی آشکارا می‌گوید:

می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب      بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

(همان: ۵۳۶)

اما در همین دیوان حافظ نیز نمونه‌هایی دیده می‌شود که خود نشانگر نوعی از ریاکاری است و برخی از آن‌ها آن‌قدر زیبا و فریبا پرداخته شده‌اند که وجه زیبایی‌شناسانه آنها روی وجوه اجتماعی پرده انداخته یا سایه افکنده است. یادآوری این نکته همین‌جا لازم است که همه‌ی نیرنگ‌ها و فریب‌ها همواره از «رذایل اخلاقی» شمرده نمی‌شوند و درست برعکس، گاهی رفتاری پسندیده و ستودنی به شمار می‌آیند. برای نمونه بخش اعظم زیبایی بازی فوتبال در نیرنگ‌سازی و فریب‌کاری است. و روشن‌ترین نمونه‌ی آن «دریل» است که هرچه فرینده‌تر باشد، زیباتر و ستودنی‌تر است؛ یا در آرایه‌های ادبی، ایهام یا ایهام تناسب خود نوعی فریب‌کاری است. سخنور با ترفندی هنری، خواننده خود را می‌فریبد؛ یا اغراق خود نوعی دروغ‌گویی و گزافه‌پردازی است، اما چنانچه پردازشی هنری یافته باشد، نه تنها نکوهیده نیست، که آرایه‌ای ستودنی به شمار می‌آید. تقیه، نیز که یک اصطلاح فقهی است در پنهان‌کاری با نفاق شباهت دارد، اما تفاوت اصلی این دو در آن است که در تقیه، بر خلاف نفاق، شخص، برای پیشگیری از زیان به خویش یا دیگری ایمانش را پنهان می‌کند، در صورتی که در ریا و نفاق تظاهر به ایمان می‌شود.

حال باید دید آیا نمونه‌هایی از سخن حافظ که دو معنای ناساز را همزمان در خود فروفشرده‌اند، برآمده از یک رفتار هنری‌اند یا یک ترفند اجتماعی؟ می‌دانیم که رندی

ستوده‌ترین و عالی‌ترین صفت اخلاقی است که به گستردگی بارها و بارها (بیش از هشتاد بار) در دیوان حافظ بر آن پای فشرده شده است. او در بلندی جایگاه و توانایی معنوی این زندان می‌گوید:

بر در می‌کده زندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

(همان، ج ۲: ۱۲۳۰).

از سوی دیگر در همین دیوان حافظ «محتسب» از شخصیت‌های منفوریست که حافظ بارها او را نکوهیده و در حق او گفته: «مست ریاست محتسب، باده بنوش و لاتخف». اما شگفت این جاست که حافظ پنهان‌کاری و نفاق پیچیده‌ی محتسب را در جایی، نوعی رندی می‌خواند و توصیه می‌کند «طریق رندی» را از او بیاموزند:

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز مست است و در حق او کس این گمان ندارد

(همان، ج ۱: ۳۷۶).

محتسب ریاکار است؛ زیرا اهل شراب و مستیست؛ اما آن‌گونه پنهان‌کاری می‌کند که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را بفهمد. حافظ این رفتار ریاکارانه‌ی محتسب را نوعی «رندی» خوانده است و این رفتار بیانی برآیند اخلاق اجتماعی در همان جامعه استبدادزده و ریاکار شده است.

یادآوری این نکته شایسته است که در کتاب‌های بلاغی گذشته، عموماً ابهام را در تعبیراتی چون: تعقید لفظی و معنوی یا اغلاق، وجهی ناپسند از کلام می‌شمردند و کمتر به ارزش ادبی ابهام توجه نشان می‌دادند. هرچند کسانی چون: ابن رشیق، المصری، ابن اثیر و... به ارزش وجه تأویل‌پذیری کلام توجه کرده‌اند (رک. فتوحی، ۱۳۸۷: ۲۲ - ۲۳). در همین جاست که باید به تفاوت نقش زبان رسمی و زبان ادبی توجه کرد. «ادبیات گوهر ذاتی خویش را در پنهان‌سازی معنا و به تأخیر انداختن ادراک آن می‌جوید؛ حال آن‌که زبان به عنوان یک رسانه‌ی ارتباطی، ضرورتاً باید روشن و شفاف و عینیت‌پذیر باشد» (همان: ۳۰). در متون ادبی انواع ابهام وجود دارد (برای آگاهی بیشتر، رک. معدنی: ۱۳۷۵: ۹۲ - ۱۰۴؛ داوری، ۱۳۷۹: ۳۴ - ۵۴؛ فتوحی، ۱۳۸۷: ۱۸-۳۱؛ خواجهات، ۱۳۸۷: ۷۵-۹۷؛ شیری، ۱۳۹۰: ۱۵-۳۶ و نیز: فرشیدورد، ۱۳۶۳ و صفوی، ۱۳۸۳). روشن است که ابهام هنری و ستودنی ابهامیست که در متن ادبی، موجب درنگ بیشتر خواننده برای دریافت معنا و مشارکت فعال او در کشف لایه‌های سخن باشد.

اینک با توجه به آنچه گفته شد، نمونه‌هایی را از سخن حافظ در این نوشته باز کاوی می‌کنیم که تن به معانی متضاد می‌دهند و از بیت‌هایی آغاز می‌کنیم که بیشتر مفاهیم اجتماعی را بازتاب می‌دهند.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. باز نمود نمونه‌ها (یک سخن با دو معنای متضاد)

#### ۲-۱-۱. مفاهیم اجتماعی

\*بیا که رونق این کارخانه کم نشود      به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی

(همان، ج ۲: ۱۲۰۳)

این بیت با توجه به معنای دوگانهٔ مصراع دوم، دو معنی را باز می‌تابد: تعبیر نخست: تو زاهدی و من فاسق؛ اما دستگاه آفرینش عظیم‌تر از آن است که زهد تو و فسق من چیزی بر آن بیفزاید یا چیزی از آن بکاهد. شاعر زهد زاهد و فسق خود را انکار نمی‌کند؛ اما آنها را در برابر دستگاه آفرینش بی‌مقدار می‌شمارد.

تعبیر دوم: در این تعبیر طنزی ظریف و گزنده نهفته است. شاعر در مصراع دوم گمان زاهد را که ارزشی برای زهد خود قائل است و شاعر را به فسق متهم می‌کند، به گونه‌ای تمسخرآمیز به بازی می‌گیرد و می‌گوید: زهد دروغین زاهدی همچون تو و آنچه به گمان تو، فسق کسی چون من است، غیر واقعی‌تر از آن است که تأثیری در کارگاه هستی و دستگاه آفرینش داشته باشد. در این تعبیر شاعر نه زهد زاهد را می‌پذیرد و نه اتهام فسق خود را. همان گونه که در بیت زیر نیز از وجهی دیگر، همین رفتار طنزآمیز را دارد:

کردار اهل صومعه‌ام کرد می‌پرست      این دود بین که نامهٔ من شد سیاه از او

(همان: ۱۵۰۴)

حافظ در مصراع دوم، می‌پرستی را نامه‌سیاهی خوانده و گفته است: این که من گرفتار چنین سرنوشتی شدم و نامهٔ اعمالم سیاه شد، تقصیر اهل صومعه است. کردار آنها مرا به گناه واداشت و نامهٔ اعمالم را سیاه کرد. اما با توجه به سبک اندیشگانی و بیانی حافظ، روشن است که او در این بیت نیز طنزپردازی می‌کند، زیرا می‌پرستی از دیدگاه او نمی‌تواند موجب نامه‌سیاهی باشد. حافظ کسی است که بارها و بارها، آشکارا گرایش خود را به می و می‌پرستی بیان کرده است:

می‌بده تا دهمت آگهی از سرّ قضا (همان، ج ۱: ۱۳۲)

به می عمارت دل کن که این جهان خراب... (همان: ۲۶۷)

چاره آن است که سجاده به می بفروشیم (همان، ج ۲: ۹۷۶)



حافظ مرید جام می است ای صبا برو (همان، ج ۱: ۸۵)  
می نوش و ترک زرق ز بهر خدا بگو (همان، ج ۲: ۱۰۵۹)  
البته حافظ در بیتی دیگر عامل می خواری خود را به عشق مغیجگان باز بسته است:  
من از ورع می و مطرب ندیدی زین پیش      هوای مغیجگانم در این و آن انداخت

(همان، ج ۱: ۱۱۱)

**\*بگیر طره مه چهره‌ای و قصه مخوان که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحل است**

(همان، ج ۱: ۱۸۶)

در این بیت حرف «که» در آغاز مصراع نخست، دارای ایهامی ست (تعلیلی و توضیحی) که امکان می‌دهد مصراع دوم را بتوان در دو معنی متضاد تعبیر کرد.

معنی نخست: طره مه چهره‌ای را بگیر (با زیارویی خوش باش ...) و قصه مخوان (این افسانه‌ی بی پایه را مخوان) و نگو که خوشبختی و بدبختی ما به تأثیر ستارگان و صور فلکی باز بسته است. در این تعبیر، معنی نهایی بیت این است که خوشبختی و بدبختی هر کس به رفتار او بستگی دارد نه به تأثیر زهره و زحل.

معنی دوم: طره مه چهره‌ای را بگیر (با زیارویی خوش باش و زندگی را به شادی گذران) و قصه مخوان (ذهنت را با افسانه‌ها و نگرانی‌های بی پایه مشغول مکن)، زیرا که خوشبختی و بدبختی از تأثیر زهره و زحل حاصل می‌شود. پس اکنون که سعد و نحس امور به دست من و تو نیست، بهتر است دم را غنیمت شمری و خوش باشی. در این تعبیر بر خلاف تعبیر نخست، خوشبختی و بدبختی هر کس به تأثیر زهره و زحل (فلک) باز بسته است نه به اراده او.

**\*تو دم فقر ندانی زدن از دست مده مسند خواجگی و مجلس توران شاهی**

(همان، ج ۲: ۱۲۳۰)

تعبیر نخست: تو کسی نیستی که بتوانی لاف از فقر و تجرد بزنی. این مقامی است که نصیب هر کس نمی‌شود. در مصراع دوم با لحنی ریشخندآمیز می‌گوید: تو بهتر است مجالست صاحبان قدرت و حضور در مجلس بزرگانی چون خواجه تورانشاه را از دست ندهی. تو را چه به فقر؟ یادآوری می‌شود که حافظ همواره فقر معنوی را ستوده و آن را بهترین دولت و سلطنت خوانده است؛ از جمله در همین غزل و پیش از همین بیت فرموده:

اگر سلطنت فقر ببخشند ای دل      کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی

(همان)

و در جایی دیگر دولت فقر را آرزو کرده است:  
دولت فقر خدایا به من ارزانی دار کاین کرامت سبب حشمت و تمکین من است

(همان، ج ۱: ۲۰۴)

اما واژه فقر در دیوان حافظ در معنای معمولی آن نیز بارها به کار رفته است؛ از جمله:  
گر چه گردآلود فقرم شرم باد از همتم گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم

(همان، ج ۲: ۸۸۸)

یا:  
حافظ از فقر مکن ناله که گر شعر این است هیچ خوشدل نپسندد که تو محزون باشی

(همان: ۱۱۵۹)

از همین رو بیت مورد نظر (تو دم از فقر ندانی زدن....) را می توان در تعبیری دیگر هم دریافت:  
تعبیر دوم: تو انسان بزرگ و شریفی هستی و نمی توانی در سلک فقرا باشی و دم از فقر و فاقه بزنی؛ پس بهتر است در همان جایگاه شریف خود، که تخت وزارت و مجلس تورانشاهی است، باقی بمانی. به یاد داشته باشیم که حافظ بارها از توران شاه (وزیرمدبّر شاه شجاع) به نیکی یاد کرده و او را ستوده است؛ برای نمونه در بیت زیر او را خجسته خوانده و گردن خود را زیر بار منت او احساس کرده است:

تورانشه خجسته که در من یزید فضل شد منت مواهب او طوق گردنم

(همان: ۸۸۰)

\*سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست

(همان، ج ۱: ۲۳۲)

تعبیر نخست: اگر اشتباه و گناه بندگان به دست آنها نباشد و پیش خداوند اعتباری نداشته باشد و به حساب نیاید، پس معنی بخشایش خداوند چیست؟ یعنی گناه و اشتباه ما اعتبار دارد و قابل محاسبه است و امکان بخشایش دارد.

تعبیر دوم: اشتباه و خطای بندگان پیش لطف و رحمت ایزدی اصلاً به حساب نمی آید و اعتباری ندارد. بخشش خداوند بسیار بیش از گناه ماست، اگر غیر از این بود بخشش الهی بی معنی بود. حافظ در جایی دیگر فرموده است:

لطف خدا بیشتر از جرم ماست      نکته سربسته چه دانی خموش

(همان، ج ۲: ۷۴۱)

در برخی نسخه‌ها - از جمله تصحیح شادروان خانلری - ضبط مصراع نخست، این گونه است: سهو و خطای بنده گرش هست اعتبار... این ضبط با تعبیر دوم ما هماهنگی دارد.

\*اگر امام جماعت طلب کند امروز      خبر دهید که حافظ به می طهارت کرد

(همان، ج ۱: ۳۹۰)

تعبیر نخست: اگر مردم امروز امام درخواست کنند و جماعت مردم امام بخواهند، به آن‌ها مژده دهید که حافظ با می طهارت کرده و آماده است که امامت آن‌ها را بپذیرد. همچنین می‌توان فاعل مصراع اول را «امام» دانست و گفت: اگر امام، درخواست تشکیل جماعت داشته باشد، بگویید که حافظ با طهارت کردن در می، آماده حضور در جماعت است.

تعبیر دوم: اگر مردم، امروز امام درخواست کنند؛ یعنی اگر مردم برای جماعتشان امام بخواهند و برای چنین مسئولیتی دنبال حافظ بگردند، بگویید که حافظ معذور است؛ زیرا به می (که در نظر شما پاک نیست) خود را شست و شو داده است؛ همچنین می‌توان واژه «امام» را فاعل (درخواست کننده) دانست و «جماعت» را مفعول (درخواست شونده)؛ یعنی اگر برای گزاردن نماز، امام درخواست تشکیل جماعت بکند، بگویید که حافظ به می آلوده و از حضور در نماز معذور است. البته می‌توان واژه امام را با کسره خواند و آن را فاعل مصراع نخست دانست. در آن صورت معنای بیت این چنین می‌شود: اگر امام جماعت حافظ را طلب کند، به او بگویید که حافظ با می طهارت کرده است.

\*صلاح کار کجا و من خراب کجا؟      بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

(همان، ج ۱: ۷۰)

راه مصلحت‌اندیش (صلاح کار) یا مصلحت‌اندیشی (صلاح کار) با من مست بسیار متفاوت است. ما دو راه به کلی جدای از هم داریم. آن کجا و من کجا؟ شاعر در این بیت روشن نمی‌کند که راه کدام یک درست و راه کدام یک نادرست است. اگر شاعر بازخواست شود که: تو چگونه راه خود را درست و راه طرف مقابلت را نادرست معرفی می‌کنی؟ می‌تواند بگوید: من چنین ادعایی نکرده‌ام، بلکه درست برعکس؛ گفته‌ام: من مست و خراب نمی‌توانم همچون آن عاقل مصلحت‌بین راه درست خود را تشخیص بدهم؛ راه من کجا، راه او کجا؟ یک بار دیگر یادآوری می‌شود که

این بیت‌ها بدون توجه به بافت غزل و جهان‌نگری کلی شاعر بررسی می‌شود و گرنه ساختار ذهنی حافظ به روشنی معنای مورد نظر او را در چنین سروده‌هایی باز نمی‌تابد. شاعر می‌گوید: تفاوت بسیاری میان صلاح‌کار (یا صلاح‌کار) و من‌خراب وجود دارد. بیتی دیگر در همین غزل با بیت پیش‌گفته همسانی دارد:

چه نسبت است به رندی صلاح و تقوا را؟      سماع و عظم کجا، نغمه رباب کجا؟

(همان)

باز هم شاعر در بیت روشن نمی‌کند که صلاح و تقوا درست است یا رندی و گوش دادن به صدای و عظم درست است یا گوش دادن به نغمه رباب؟ در بیت زیر نیز حافظ همین ترفند را به کار بسته است:

### \* تو و طوبا و ما و قامت یار      فکر هر کس به قدر همت اوست

(همان، ج ۱: ۲۱۳)

شاعر می‌گوید: تو با طوبای بهشتی باش (سزاوار آنی) و من با قامت یار؛ زیرا خواست و اشتغال فکری هر کس به اندازه همت او است. ساختار فکری حافظ نشان می‌دهد که شاعر می‌گوید: همت من که به نعمت‌های بهشتی نمی‌اندیشم، بسیار بالاتر است. اما اگر کسی شاعر را به دلیل چنین سخنی بازخواست کند، می‌تواند گفت: تو همت والایی داری و به بهشت جاودانی می‌اندیشی، اما من به دلیل کم‌همتی‌ام تنها به یار خویش اشتغال دارم. همین رفتار بیانی حافظ را در بیت‌های زیر نیز می‌توان دید:

ما و می و زاهدان و تقوا      تا یار سر کدام دارد

(همان، ج ۱: ۳۵۴)

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز      تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد

(همان، ج ۱: ۴۵۱)

صالح و طالح مطاع خویش نمودند      تا که قبول افتد و که در نظر آید

(همان، ج ۱: ۶۱۶)

\* چنین که صومعه آلوده شد به خون دلم      گرم به باده بشوید حق به دست شماست

(همان، ج ۱: ۱۲۷)

تعبیر نخست: من با خون دلم صومعه شما را آلوده‌ام، شما حق دارید که مرا بشوید. طنز رندانه حافظ این جاست که می‌گوید مرا با باده بشوید!

تعبیر دوم: من با خون دلم صومعه شما را آلوده‌ام و اگر شما مرا با باده بشوید، می‌بینید که حق در دست‌های شماست، حق با من است نه شما. چیزی که حق است منم که در دست شما هستم. همچنین می‌توان به ایهام موجود در این تعبیر اشاره کرد: باده‌ای که مرا با آن می‌شوید و در دست‌های شماست، حق است.

\*در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود کاین شاهد بازاری و آن پرده نشین باشد

(همان، ج ۱: ۴۵۷)

مصراع دوم این بیت دو معنی متفاوت را برمی‌تابد: تعبیر نخست: این (گلاب که به بازار عطر و گلاب عرضه می‌شود) شاهد بازاری و آن (گل که در کاسبرگ‌ها نشسته است) پرده‌نشین باشد. تعبیر دوم این (گل که برای فروش به گل‌فروشی‌ها به بازار آورده می‌شود) شاهد بازاری و آن (گلاب که در شیشه در بسته نهاده شده است) پرده‌نشین باشد.

\*من ارچه عاشقم و رند و مست و نامه‌سیاه هزار شکر که یاران شهر بی‌گنهند

(همان، ج ۱: ۵۴۸)

تعبیر نخست: درست است که من از نظر شما خلاف کار (نامه‌سیاه) و شرابخوار (مست) و عاشق و رند هستم، اما باز هم جای شکر آن وجود دارد. زیرا بقیه‌ی مردم (یاران شهر) درست کارند و اهل گناه نیستند.

اما چنانچه مصراع دوم را و نیز ترکیب «نامه‌سیاه» را طنزی وارونه یا همان استعاره تهکمه تصور کنیم که کاملاً با سبک سخن حافظ سازگار است، در این صورت شاعر کسانی را که غرق گناهند، برای تأکید بر خلاف‌کاری و گناه‌کاری آن‌ها به تمسخر «بی‌گنه» خوانده است. همچنان که خواجه در جایی دیگر رندی و بدنامی را سرنوشت دیوانِ قسمت و عشق را موهبتی از «میراث فطرت» دانسته است:

عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم

(همان، ج ۲: ۸۰۶)

و نیز:

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرتم

(همان)

\*حافظ به خود نوشید این خرقه می آلود ای شیخ پاکدامن معذور دار ما را

(همان، ج ۱: ۷۹)

چنانچه ترکیب «شیخ پاکدامن» را طنزی وارونه بینداریم، شاعر پاکدامنی شیخ را نمی پذیرد و آن را مسخره می کند، اما در تعبیری دیگر می توان گفت: ای شیخ پاکدامن که به گناه آلوده نیستی، راست آن است که همه چیز وابسته به تقدیر است، من نیز این خرقه آلوده به می را به اختیار خود نوشیده ام؛ بلکه «نصیبه‌ی ازلی» من بوده است؛ از همین رو معذورم و تو هم عذر مرا بپذیر.

اگر فقیه نصیحت کند که عشق مباز پیاله‌ای بدهش گو دماغ را تر کن

(همان، ج ۲: ۱۰۱۵)

در تعبیر نخست می گوید: اگر فقیه تو را نصیحت کند و بگوید: [عشق هزار مشکل ایجاد می کند]، پس تو گرفتار عشق مشو و عشق مباز. به او آفرین بگو و برای پاداش با پیاله‌ای دماغش را تر کن؛ زیرا: «طریق عشق طریقی عجب خطرناک است / نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبی» و «چو عاشق می شدم گفتم که بردم گوهر مقصود / ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد» (همان، ج ۱: ۳۵۹).

اما در تعبیر دوم می گوید: فقیه ناصح نمی فهمد که چه می گوید. اگر به تو گفت عشق مباز، پیاله‌ای شراب به او بده تا بنوشد و بفهمد چه اشتباهی کرده است.

ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق / گفتم ای خواجه‌ی عاقل هنری بهتر از این؟

(همان، ج ۲: ۱۰۳۲)

شکرانه را که چشم تو روی بتان ندید ما را به عفو و لطف خداوندگار بخش

(همان: ۷۵۲)

\*بر آن سرم که نوشم می و گنه نکنم اگر موافق تدبیر من شود تقدیر

(همان: ۶۷۸)

در صورت ظاهر بیت، شاعر می گوید: تصمیم گرفته‌ام که - اگر خدا بخواهد- (اگر موافق تدبیر من شود تقدیر) دیگر شراب نوشم و گناه نکنم.

اما پیداست که از نظر حافظ تقدیر الهی تغییرناپذیر است (نصیبۀ ازل از خود نمی‌توان انداخت)؛ پس مصراع نخست شوخی‌ای بیش نیست. در واقع شاعر، بر خلاف تعبیر نخست، زاهد مقابل خود را تمسخر می‌کند و هیچ تصمیمی برای ترک شراب و گناه ندارد.

### \*ز کوی میکده برگشته‌ام ز راه خطا مرا دگر ز کرم در ره صواب انداز

(همان: ۶۹۵)

تعبیر نخست: از راه میکده که راه خطا بوده، روی برگردانده‌ام (در این تعبیر «ز راه خطا» بدل «ز کوی میکده» است) خدایا به لطف خود مرا یک بار دیگر به راه راست هدایت بفرما.  
تعبیر دوم: به اشتباه (از راه خطا) کوی میکده را ترک کرده‌ام. خدایا با لطف خود، مرا یک بار دیگر به راه درست (کوی میکده) برگردان.

یاد باد آن که خرابات نشین بودم و مست و آنچه در مسجدم امروز کم است آنجا بود

(همان، ج ۱: ۵۵۵).

\* به کوی میکده گریان و سرفکنده روم چرا که شرم همی آیدم ز حاصل خویش

(همان، ج ۲: ۷۵۴)

تعبیر نخست: به سوی میکده می‌روم؛ اما از این کار خود گریان و سرافکنده هستم؛ زیرا از این عمل خود و نتیجه آن شرمنده هستم.  
تعبیر دوم: به کوی میکده می‌روم در حالی که گریان و سرافکنده هستم؛ چراکه از گذشته خود (که در کوی میکده نبوده‌ام و دیر به این‌جا آمده‌ام) و حاصل چنین اعمالی شرمنده هستم. حافظ در جایی دیگر گفته است:

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد

(همان، ج ۱: ۴۸۸)

\*دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

(همان، ج ۱: ۹۳)

شاعر می‌گوید: پیر ما هم اهل مسجد بوده است (یعنی ما هم از مسجدیان بوده‌ایم)، اما دوش پیرمان مسجد را ترک کرد و به میخانه آمد. ای یاران طریقت! تکلیف ما چیست؟ آیا ما هم به پیروی از پیر، مسجد را ترک کنیم و به میخانه برویم یا نه؟ شاعر پاسخ روشنی نداده است. در یک

معنی شاعر می گوید: یاران طریقت راه دیگری چز پیروی از پیر وجود ندارد. اما در یک معنای دیگر هم می تواند عکس آن تصور شود: حال که آن پیر مسیرش را عوض کرده است، ما باید فکری به حال خودمان بکنیم؛ مثلاً به فکر پیر دیگری باشیم. یا...

**\*اگر شراب خوری جرعه ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک**

(همان، ج ۲: ۷۷۵)

**تعبیر نخست:** اگر شراب می خوری، جرعه ای هم بر خاک بریز تا نصیب کسانی شود که در خاک خفته اند. شراب خوردن تو گناه است، اما چون با ریختن آن نفعی به دیگران می رسد، نگرانش نباش.

**تعبیر دوم:** اگر شراب می خوری، جرعه ای هم بر خاک بریز تا نصیب کسانی شود که در خاک خفته اند. این که تو شراب را بر خاک می ریزی (بی حرمتی می کنی به شراب) گناه می کنی؛ اما چون در این رفتار تو نفعی به دیگران می رسد، از بابت این گناه (ریختن شراب) نگران نباش. در این تعبیر شراب خوردن گناه نیست؛ بلکه به زمین ریختن آن گناه است.

**\*میی دارم چو جان صافی و صوفی می کند عیبش خدایا هیچ عاقل را مبادا بخت بدروزی**

(همان، ج ۲: ۱۱۴۸)

ساختار این بیت به گونه ای است که مصراع دوم می تواند دعایی برای خود شاعر یا دعایی در حق دشمن او یعنی صوفی باشد. **تعبیر نخست:** شرابی ناب و صاف دارم، اما صوفی آن را عیب می انگارد و از خوردنش مانع می شود. خدایا این صوفی کج فهم چقدر بدبخت و نادان است. الهی هیچ عاقلی به چنین بدبختی ای دچار نشود. یا به قول عامه ای مردم: «این بدبختی نصیب هیچ گرگ بیابانی نشود». **تعبیر دوم:** شرابی ناب و پاک دارم، اما صوفی آن را عیب می انگارد و از خوردنش مانع می شود. خدایا هیچ کسی همچون من دچار چنین سرنوشت بدی نشود.

**\*گفتی از حافظ ما بوی ریا می آید آفرین بر نفست باد که خوش بردی بوی**

(همان، ج ۲: ۱۲۲۲)

یکی از واژه هایی که امکان دو تعبیر متضاد را در برخی ابیات دیوان حافظ فراهم می آورد، همین تخلص اوست. واژه «حافظ» به جز این که اشاره به خود شاعر است، گاهی نیز در معنای «حافظ قرآن و حدیث» و هم ردیف شخصیت هایی چون: شیخ و زاهد و واعظ به کار رفته است؛ همچون بیت



زیر:

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می کنند

(همان، ج ۱: ۵۴۵)

یا وقتی می گوید:

حافظم گفت که خاک در میخانه مبوی گو مکن عیب که من مشک ختن می بویم

(همان، ج ۲: ۹۷۷)

پیداست که حافظ در معنایی معادل واعظ و زاهد به کار رفته است که مخالف رفتن شاعر به میخانه هستند و شاعر با آنها سر ستیز دارد. شاعر در مصراع دوم پاسخ آنها را می دهد و رفتار خود را توجیه می کند. اگر بیت در جایگاه تخلص غزل نبود، چه بسا می گفت: واعظم گفت که خاک در میخانه مبوی...

در چنین ابیاتی معنای واژه حافظ روشن است و نیز در ابیاتی همچون بیت زیر که به روشنی پیداست مقصود از «حافظ» خود شاعر است:  
غزل گفتمی و دُر سفتی بیا و خوش بخوان حافظ که بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را

(همان، ج ۱: ۷۳)

یا

شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش

(همان، ج ۲: ۷۳۵)

با توجه به این که شخصیت هایی چون: واعظ، زاهد و گاهی حافظ (به دلیل شرایط اجتماعی زمان حافظ) در دیوان او همواره نکوهیده می شوند و شخصیت هایی مقابل شاعر به شمار می روند... هنگامی که شاعر می گوید:

گفتمی از حافظ ما بوی ریا می آید آفرین بر نفس باد که خوش بردی بوی

همین دوگانگی معنا در کاربرد واژه «حافظ» رخ می نماید و امکان دریافت دو معنای مقابل هم را پدید می آورد. چنانچه در این بیت «حافظ» را معادل واعظ و زاهد تصور کنیم، معنای بیت این است: گفتمی حافظ (زاهد) ریاکار است و از وجود او بوی ریا می آید. آفرین بر تو که بسیار درست تشخیص دادی. اما چنانچه مقصود از «حافظ» را خود شاعر بدانیم، طنزی استهزا آمیز و ظریف (از طریق استعاره ی تهگمیه) در مصراع دوم رخ می نماید: گفتمی از حافظ (شاعر/ من) بوی ریا می آید، آفرین بر تو! که درست تشخیص دادی! (یعنی مسلما فهم درستی نداری!) طنز وارونه یکی از علایق هنری حافظ است. بارها در دیوان او تکرار شده است؛ برای نمونه «ای خواجه ی عاقل» در بیت زیر

ریشخند آمیز است؛ یعنی «ای آدم نادان»: ناصحم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق برو ای خواجه‌ی عاقل هنری بهتر از این!

(همان، ج ۲: ۱۰۳۲)

و «ای زاهد پاکیزه سرشت» در بیت زیر، به استهزا یعنی «ای زاهدی که اصل و اساس ناپاکی ست»: عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت

(همان، ج ۱: ۲۶۹)

محمد استعلامی که واژه «حافظ» را در بیت «گفتی از حافظ ما بوی ریا می آید...» در معنای خود شاعر گرفته، در شرح این بیت نوشته است: «مکرر دیده‌ایم که حافظ از ریاکاری زاهد و صوفی و شیخ و مفتی و واعظ و قاضی و محتسب سخن می گوید... اما خود را هم از این عیب پاک نمی بیند». (همان، ج ۲: ۱۲۲۳). همچنین است معنایی که برای بیت «می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب...» نوشته اند: «این بیت مدعیان زهد و پرهیز را در کنار هم آورده و حافظ خود را هم در صف آن‌ها قرار داده که چون نیک بنگری همه تزویر می کنند. حافظ که در تمام غزل‌های رندانه اش با مدعیان و اهل ظاهر در افتاده، خود را هم بی گناه نمی داند...». (همان، ج ۱: ۵۴۷).

همین دو گانگی معنی «حافظ» در بیت زیر نیز کار آیی دارد:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد آه اگر از پی امروز بود فردایی

(همان، ج ۲: ۱۲۳۷)

در معنای نخست شاعر مسلمانی حافظ را (همچون: زاهد و واعظ) پاک و خالص نمی داند و با زبان هنری برای او در حسابرسی روز جزا، سرنوشتی ناگوار پیش بینی می کند. و در بیت پیش از آن نیز این پیش بینی را در قالب «حدیثی» بر زبان «ترسایی» گذاشته که «بر در میکده‌ای» آن را باز گفته و شاعر را از این گفته راستین او بسیار خوش آمده است. (این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می گفت / بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی). در معنای دوم حافظ فروتنانه در کمال مسلمانی خود تردید کرده و خود را از حسابرسی فردای محتمل بیمناک نشان داده است.

**\* حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد**

(همان، ج ۱: ۳۸۷)

در مصراع نخست این بیت روشن است که حافظ شاعر (که خبر از عشق دارد) خود را در برابر واعظ نهاده است. اما تألیف سخن در مصراع دوم به گونه‌ای است که امکان دریافت دو معنای متفاوت از آن فراهم است: وجه نخست: واعظ اگرچه خیلی ظاهر سازی و حيله گری کرد [تا سخن

دروغ خود را راست بنمایاند] با این حال تو خبر عشق را از حافظ دریافت کن. خواجه «صنعت کردن» را در معنای نیرنگ‌بازی و حيله‌گری در بیت‌های دیگر هم به کار برده است:  
صنعت مکن که هر که مَحبت نه راست باخت عشقش به روی دل در معنی فراز کرد

(همان، ج ۱: ۳۹۲)

یا حافظم در مجلسی دُردی کشم در محفلی بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم

(همان، ج ۲: ۹۰۲)

**وجه دوم:** فاعل در مصراع دوم می‌تواند خود شاعر هم باشد که این همه «صنعت» (صنایع ادبی) در «عبارت» (شعر) فراهم آورده است. یعنی هر چند ظاهر شعر حافظ پر از صنایع ادبی است، اما حقیقت آن، بیانگر عشق است.

## ۲-۲. مفاهیم عاشقانه

همان‌گونه که در بخش آغازین این جستار گفته شد، تنها مفاهیم اجتماعی نیستند که در برخی از بیت‌های حافظ دو معنای متضاد را بازمی‌تابند. هنر بی‌همانند حافظ و ذهن ایهام‌گرای او مفاهیم عاشقانه را نیز در بسیاری از ابیات با ساختاری دورویه سامان‌دهی می‌کند. بیت‌های زیر نمونه‌هایی از این رفتار هنری‌اند:

**مژده سیاهت ار کرد به خون ما اشارت ز فریب او بیندیش و غلط مکن نگارا**

(همان، ج ۱: ۸۳)

دو تعبیر عاشقانه‌ی متضاد را می‌توان از مصرع دوم این بیت دریافت:  
تعبیر نخست: مواظب او و فریبش باش؛ نکند اشتباه کنی و او فریبت بدهد و خون ما را نریزد. همچنان که در بیتی دیگر فرموده است:  
غمزه شوخ تو خونم به خطا می‌ریزد فرصتش باد که خوش فکر صوابی دارد  
تعبیر دوم: مواظب باش نکند با همین فریب خون ما را بریزد؛ همچنان که در بیتی دیگر گفته است:  
دوش می‌گفت به مژگان سیاهت بکشم یارب از خاطرش اندیشه بیسداد بیس

(همان، ج ۱: ۶۵۹)

**\*چه قیامت است جانا که به عاشقان نمودی دل و جان فدای رویت بنما عذار ما را**

(همان، ج ۱: ۸۳)

**تعبیر نخست:** در این تعبیر، قیامت عبارت است از روی یا قامت معشوق. این که روی معشوق یا قامت او را قیامت انگاشته باشند، پیش از حافظ نیز کاربرد داشته است؛ برای نمونه سعدی روی معشوق را این گونه قیامت دیده است:

وین چنین روی دلستان که تو راست      خود قیامت بود که بنمایی  
روز رویش چو برانداخت نقاب شب زلف      گفתי از روز قیامت شب یلدا برخاست

سعدی همچنین قامت معشوق را این گونه قیامت خوانده است:

این که تو داری قیامت است نه قامت      وین نه تبسم که معجزست و کرامت  
آن قامت است نی به حقیقت قیامت است      زیرا که رستخیز من اندر قیام اوست

حال با توجه به مطالب پیش گفته، در تعبیر نخست شاعر می گوید: روی تو (یا قامت تو) قیامت است، و این چه قیامتی است که به عاشقان (دیگران) نمودی؟! [و به من نمودی] الهی دل و جان ما فدای روی تو شود، چهره‌ی خود را به ما نیز نشان بده!

**تعبیر دوم:** در تعبیر دوم قیامت عبارت است از هجرا و جدایی؛ همچنان که خواجه در جایی دیگر نیز هجرا را این گونه قیامت خوانده است:

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر      کنایتی ست که از روزگار هجرا گفت

در این تعبیر می گوید: هجرا تو خود قیامتی ست! و این فراق چه قیامتی ست که تو نصیب عاشقان خود [همچون ما] کرده‌ای! دل و جان همه‌ی عاشقان فدای تو باد، با نشان دادن صورت خودت به این فراق پایان بده. همان گونه که دیده می شود، در تعبیر نخست معشوق حاضر و در تعبیر دوم غایب است.

گرد دیوانگان عشق مگرد      که به عقل عقيله مشهوری

(همان، ج ۲: ۱۱۴۷)

در **تعبیر نخست:** تو که آدم عاقلی هستی، هرگز خطا نکن و به دیوانگان عشق نزدیک نشو (دیوانگان عشق در این تعبیر نکوهیده‌اند). اما در **تعبیر دوم** که با ذهن و زبان حافظ سازگارتر است، می گوید: عقل را با عشق کاری نیست و تو که به عاقلی شهرت داری [فهمی از عشق نصیبت نشده است]، بهتر است به دیوانگان عشق کاری نداشته باشی و به آنها نزدیک نشوی و گرد آنها نگردی (دیوانگان عشق در این تعبیر پسندیده‌اند).

حافظ در جایی دیگر می گوید:

صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست      باز به یک جرعه می، عاقل و فرزانه شد

(همان، ج ۱: ۴۷۷)

**\*عجب از لطف تو ای گل که نشستی با خار      ظاهراً مصلحت وقت در آن می‌بینی**

(همان، ج ۲: ۱۲۱۹)

در این بیت ویژگی معنایی قید «ظاهراً» امکان دو گونه تعبیر متضاد را در مصراع دوم پدید آورده است: «ظاهراً» می‌تواند معنایی در برابر «باطناً» داشته باشد. در این صورت یعنی از تو، با وجود این لطفی که داری، شگفت و بعید است که هم‌نشین خار شوی! تو واقعاً مصلحت وقت را در این نمی‌بینی؛ ولی به ظاهر چنین وانمود می‌کنی که می‌بینی. اما «ظاهراً» می‌تواند در معنای «گویا» یا «چنین به نظر می‌رسد» نیز باشد. در این صورت معنی مصراع دوم چنین می‌شود: این گونه که به نظر می‌رسد، تو مصلحت وقت را در این می‌بینی و به این نتیجه رسیده‌ای که با خار هم‌نشین باشی.

**\*دل به رغبت می‌سپارد جان به چشم مست یار      گرچه هشیاران ندادند اختیار خود به کس**

(همان، ج ۲: ۷۰۳)

در مصراع نخست این بیت نیز بسته به این که فاعل را کدام واژه بدانیم، دو تعبیر متفاوت پدید می‌آید؛ در وجه نخست: دل با میل و رغبت در برابر چشم مست یار جان می‌سپارد (دل فاعل است). و در وجه دوم: جان با میل و رغبت به چشم مست یار دل می‌سپارد (جان فاعل است). همین شگرد بیانی در بیت زیر هم دیده می‌شود:

**\*روزها رفت که دست من مسکین نگرفت      زلف شمشادقدی ساعد سیم‌اندامی**

(همان، ج ۲: ۱۱۷۷)

تعبیر نخست: مدت درازی است که دست من مسکین به زلف شمشادقدی و به ساعد سیم‌اندامی نرسید و من محروم ماندم (دست من: فاعل).  
تعبیر دوم: مدت درازی است که زلف شمشادقدی و ساعد سیم‌اندامی دست مرا نگرفته است (دست من: مفعول).  
همان‌گونه که دیده می‌شود، در این بیت مشخص نیست فاعل کیست: دست من مسکین زلف شمشادقدی را و ساعد سیم‌اندامی را نگرفت یا برعکس، زلف شمشادقدی و ساعد سیم‌اندامی دست مرا نگرفت.

\*ساقیا سایه ابر است و بهار و لب جوی      من نگویم چه کن ار اهل دلی خود تو بگوی

(همان، ج ۲: ۱۲۲۲)

بهار فصل دلخواه حافظ است. سفارش‌های پی‌درپی حافظ به بهره‌گیری از فصل بهار در سراسر دیوان گسترده است. او بارها به روشنی گفته است که در بهار چه چیزی بایسته است: به دور گل منشین بی‌شراب و شاهد و چنگ که همچو روز بقا هفته‌ای بود محدود

(همان، ج ۱: ۵۹۰)

کنون که می‌دمد از بوستان نسیم بهشت      من و شراب فرح‌بخش و یار حورسرسشت

(همان: ۲۶۷)

خوش آمد گل وز آن خوش تر نباشد      که در دست بجز ساغر نباشد

(همان: ۱۳۲)

حاشا که من به موسم گل ترک می‌کنم      من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم

(همان، ج ۲: ۹۰۰)

اما در بیت مورد نظر (ساقیا سایه ابر است و...) چنین تصریحی وجود ندارد. در مصراع نخست توصیفی از زمان و مکان بهاری می‌شود، اما در مصراع دوم به روشنی مشخص نشده که مخاطب باید چه بکند. روشن است که بسیاری از این ابیات متناقض‌نما هنگامی که در بافت کلی غزل‌ها و جهان‌نگری حافظ بازخوانی شوند، معنای مقصود را بازمی‌نمایند. اما چنانچه این بیت مستقل انگاشته شود، در مصراع دوم مقاصد متفاوتی را می‌توان تصور کرد؛ مثلاً اگر کسی گمان کند که حافظ می‌گوید: الان که در بهاری به این زیبایی بر لب جوی و زیر سایه‌ی بید نشست‌ای، خداوند رابه پاس این همه لطف سپاس‌گوی و شکر به جای آرا! چه مانعی در بیت برای چنین تصویری وجود دارد؟

همین ابهام هنری موجب شده است تا علی‌سعدت‌پرور که از شاگردان علامه محمدحسین طباطبایی بوده، با تأثیرپذیری از ایشان بیت را این‌گونه شرح کنند: «ای خواجه و یا ای سالک طریق! حال که وسایل مراقبه و ذکر و صفادادن دلت از هر جهت فراهم است و نفحات الهی وزیدن گرفته و بهار زندگی و جوانی‌ات در دست است، اگر حضرت دوست را می‌طلبی و اهل دلی، توشه‌ای از طراوت و نشاط را بردار». (سعدت‌پرور، ج ۱۰، ۱۳۸۲: ۲۲۹)؛ درحالی‌که بهاء‌الدین خرمشاهی در توضیح همین بیت نوشته‌اند: «در این جا به الکنایه ابلغ من التصریح رفتار کرده است؛ یعنی اگر زیرک و عاقل باشی، پی‌می‌بری که مرادم این است که با صنمی دلبند و رفیقی شفیق بنشین و باده بنوشی» (خرمشاهی، ۱۳۶۷: ۱۱۹۵).

جالب این جاست که در پایان همین غزل است که می‌گوید:  
گفتی از حافظ ما بوی ریا می‌آید آفرین بر نفست باد که خوش بردی بوی

انگار شاعر حدس می‌زده روزی این شیوه‌ی دوپهلوسخن گفتنش را گونه‌ای از ریاکاری خواهند دانست! از همین رو، پیشاپیش خود بر آگاهی‌اش از این ترفند زیرکانه اشاره کرده است.

حافظ در غزلی دیگر همین ابهام را به کار گرفته است:  
نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی که بسی گل بدمد باز و تو در گل باشی  
من نگویم که کنون با که نشین و چه بنوش که تو خود دانی اگر زیرک و عاقل باشی...

(همان، ج ۲: ۱۱۵۵)

سعادت پرور در شرح بیت دوم نوشته است: «آنان که عاقل و فطن و زیرک می‌باشند، دنیا را به عقبا و دوست را به غیر او معامله نمی‌کنند. کاری را اختیار می‌نمایند که حیات ابدی و خوشدلی و آرامش دو جهان به آن‌ها بدهد که «يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد / ۲۷ و ۲۸)» (و خداوند هر کس را که [با تمام وجود به او] رجوع کند، به سوی خود رهنمون می‌شود. آنان که ایمان آورده و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد، آگاه باشید که دل‌هایتان تنها به یاد خدا آرام می‌گیرد». (سعادت پرور، همان: ۴۱۱)

### \*گویند رمز عشق مگویند و مشنوید مشکل حکایتی ست که تقریر می‌کنند

(همان، ج ۱: ۵۴۵)

تعبیر نخست: به ما می‌گویند: «درباره عشق و رمز آن نه سخنی بگویند و نه سخنی بشنوید». حرف نادرستی می‌زنند، زیرا این حکایتی را که می‌گویند و دستوری را که می‌دهند، عمل به آن بسیار مشکل است! شاملو گفته است: دهانت را می‌بویند، مبادا که گفته باشی دوستت دارم.

تعبیر دوم: به ما می‌گویند در باره رمز و راز و معمای عشق چیزی نگویند و نشنوید. [راست می‌گویند] زیرا راز و رمز عشق در واقع حکایت مشکلی است و کسی از آن سر در نمی‌آورد.

### \*وصل تو اجل را ز سرم دورهمی داشت از دولت هجر تو کنون دور نمانده ست

(همان، ج ۱: ۱۶۹)

تعبیر نخست: در مصراع دوم شاعر می‌گوید: از «دولت هجر» تو (طنز وارونه)، اجل از من دور نیست و هر لحظه بیم نیستی من می‌رود. و در تعبیر دوم: وصل تو از من دور نیست و هجر تو یا تحمل هجر تو باعث شده که کم کم زمان وصل نزدیک شود.

حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد      یعنی از وصل تو اش نیست بجز باد به دست

(همان، ج ۱: ۱۳۲)

بخت حافظ گر از این گونه مدد خواهد کرد      زلف معشوق به دست دگران خواهد بود

(همان، ج ۱: ۵۵۷)

**\*دیشب گله زلفش با باد همی گفتم      گفتم غلطی بگذر زین فکرت سودایی**

(همان، ج ۲: ۱۲۴۶)

با توجه به واژه‌ی «سودایی» و ارتباط آن با زلف دو تعبیر برای این بیت می‌توان تصور کرد:  
تعبیر نخست: از فکرت سودایی (از این دیوانه‌بازی: گله کردن از یار) دست بردار، [زیرا در راه عشق که معشوق نباید گله و شکایت داشته‌باشد].  
تعبیر دوم: از این فکرت سودایی، یعنی عشق بگذر. عشق را رها کن که جز فکرت سودایی و خیال خام نیست. در هر دو تعبیر «سودایی» به زلف نیز بازسته است.

**\*سوز دل، اشک روان، آه سحر، ناله شب      این همه از نظر لطف شما می‌بینم**

(همان: ۹۱۵)

در تعبیر نخست، شاعر از این که دچار سوز دل و اشک روان شده است و آه سحر و ناله‌ی شب دارد، خرسند است و آنها را لطف معشوق می‌پندارد؛ همان‌گونه که در جاهای دیگر هم گفته است:

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند      نیاز نیم‌شبی دفع صد بلا بکند

(همان، ج ۱: ۵۱۶)

در تعبیر دوم شاعر به طنز می‌گوید: من از لطف شما جز سوز دل و اشک روان و آه و ناله‌ی شبانگه‌ای چیزی نصیبم نشد. همچنان که در بیتی دیگر نیز همین طنز را دارد:  
حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد      یعنی از وصل تو اش نیست بجز باد به دست

(همان، ج ۱: ۱۳۲)

**\*چشم به غمزه خانه مردم خراب کرد      مخموری‌ات مباد که خوش مست می‌روی**

(همان، ج ۲: ۱۲۲۴)

تعبیر نخست: غمزه چشمان تو همه را خانه‌خراب کرد (یا به ایهام: غمزه چشمت، خانه مردم یعنی مردمک تو را مست نمود)، الهی هرگز دچار خمارآلودگی نشوی: مخمور و بی‌حال نشوی و به



همین کار زیبایت ادامه بدهی. همچنان به این کارت ادامه بده. **تعبیر دوم:** چون تو با مخموری و غمزه‌ی چشمانت همه را خانه خراب و بیچاره می‌کنی؛ الهی مخمور نشوی که مردم دچار آن بیچارگی و خانه‌خرابی نشوند.

### می ده که نوعروس چمن حد حسن یافت کار این زمان ز صنعت دلاله می‌رود

(همان، ج ۱: ۶۰۱)

**تعبیر نخست:** چمن (طبیعت) همچون نوعروسی شده که به کمال حسن خود رسیده‌است. در چنین شرایطی هنرنمایی دلاله، کاری از پیش نمی‌برد. از او کاری ساخته نیست. نیازی به مشاطه‌گری او نیست. در جایی دیگر نیز حافظ آشکارا همین مضمون را بازگفته است: تو را که حسن خداداده هست و حجله بخت چه حاجت است که مشاطات بیاراید؟

(همان، ج ۱: ۶۱۲)

**تعبیر دوم:** در تعبیر دوم، با توجه به مصراع دوم بیت پیشین (وین بحث با ثلاثه‌ی غساله می‌رود) و آغاز همین بیت (می ده)، دلاله در واقع کنایه‌ای است از همان می که در طبیعتی این چنین، حال شاعر را خوش می‌کند. کار از صنعت دلاله می‌رود، یعنی او می‌تواند کار را درست کند. کار از تو می‌رود مددی ای دلیل راه کانصاف می‌دهیم و زکار اوفتاده‌ایم

(همان، ج ۲: ۹۳۵)

زاهد چو از نماز تو کاری نمی‌رود هم مستی شبانه و راز و نیاز من

(همان: ۱۰۲۲)

### ۳. نتیجه‌گیری

برای جمع‌بندی مطالب پیش گفته باید چهار موضوع مهم را در یک باهم‌نگری در کانون توجه قرار داد و به یاد داشت: نخست، توانایی شگفت و شگرف حافظ؛ دوم، معنویت مسؤلیت‌آور حافظ و هوشیاری و دردمندی اجتماعی او؛ سوم، چگونگی زمانه حافظ؛ چهارم، ویژگی‌های ریا و کارکرد ریاکاری.

حافظ شیرازی از سخن‌سرایان نام‌دار ایرانی است که توانایی‌های بی‌همانند او در معماری واژگان زبانزد همه اهل فن است. او در آفرینش سخنان لایه‌لایه و تودرتو و نیز در تراکم کردن معانی گوناگون در واژه‌های اندک، سرآمد سخن‌سرایان زبان فارسی است. حافظ به ابهام، ابهام و سخنان دوپهلوی و چندپهلوی بیش از شگردهای دیگر بیانی علاقه نشان داده؛

همچنین نام او همواره با ریاستیزی گره خورده است. ستیز با دروغ، نفاق، تزویر و ریا در سرتاسر دیوان حافظ گسترده شده است.

از سوی دیگر ریاکاری مستبدانه از فراگیرترین رذیلت‌های اخلاقی در دورهٔ پراشوب حافظ است؛ از همین رو است که به دلیل اعتراضات آشکار حافظ، می‌توان او را چونان نماینده‌ای شایسته برای بیان دردها و رنج‌های فراگیر مردم خود دانست.

شعر حافظ یک اثر ادبی است. آن را نمی‌توان در چارچوب گفتمان‌های منطقی به بند کشید. شعر البته منطق ویژهٔ خود را دارد، اما می‌توان از لابه‌لای همین متن‌های هنری و با درنگ شایسته در اجزای ساختمان آن به دریافت‌های جامعه‌شناسانه نیز دست یافت. شعر ابزار دستِ شاعر است. در دوره‌ای که تزویر و ریا همهٔ ارکان جامعه را آلوده است، حافظ با همین ابزار بیانی با آن به ستیز می‌پردازد، اما حاکمیت گستردهٔ ریا و تظاهر، راه‌های پنهان‌کاری را به همگان می‌آموزد. حافظ نیز با آن که همواره خود را در صف مبارزان ریاورزی و پنهان‌کاری قرار داده است، گاهی به‌ناگزیر خود دچار پنهان‌کاری می‌شود و ریا می‌ورزد. او که به روشنی در جایی گفته است: «به صدق کوش که خورشید زاید از نفست / که از دروغ سیه‌روی گشت صبح نخست» (همان، ج ۱: ۱۴۲). در جایی دیگر می‌گوید: «خرقه‌پوشی من از غایت دین‌داری نیست / پرده‌ای بر سر صد عیب نمان می‌پوشم» (همان، ج ۲: ۸۷۲). او که به روشنی گفته است: «نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ / طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد» (همان، ج ۱: ۳۹۷)، زمانهٔ خونریز او را وامی‌دارد تا نه تنها خود پنهان‌کاری کند، دیگران را هم هشدار دهد و به پنهان‌کاری فراخواند: «در آستین مرقع پیاله پنهان کن / که همچو چشم صراحی زمانه خونریز است» (همان، ج ۱: ۱۳۲). از یک سو می‌گوید: «عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش / تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام» (همان، ج ۲: ۸۰۲) و از سوی دیگر می‌گوید: «دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند؟ / پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند» (همان، ج ۱: ۵۴۵). و آشکارترین گونهٔ پنهان‌کاری وقتی است که به روشنی می‌گوید: «داشتم دل‌قی و صد عیب مرا می‌پوشید / خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند» (همان: ۴۹۵) و البته تفاوتی نمی‌کند که گویندهٔ این سخن، حافظ

شاعر باشد یا واعظ ریاکار. حافظ نمی‌تواند از این رفتار ریاکارانه خود خوشنود باشد و در شگفت می‌ماند که آتش این زرق و نفاق دفترش را نمی‌سوزاند: «صراحی می‌کشم پنهان و مردم دفتر انگارند / عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد». (همان: ۴۲۹) و نیز فریاد برمی‌آورد که: «حافظ به حق قرآن کز شید و زرق باز آی / باشد که گوی عیشی در این جهان توان زد» (همان: ۴۴۳).

بخشی از این تفاوت‌های آشکار مربوط به حالات مختلف شاعر و شرایط متفاوت روحی او و برخی دیگر مربوط به دگرگونی‌های اجتماعی سده هشتم هجری و نوع ارتباط حافظ با حاکمان زمانه اوست. حافظ این سروده‌ها را در زمان‌های مختلف آفریده است. شرایط استبدادی دوره امیرمبارزالدین با دوره شیخ ابواسحاق و شاه شجاع بسیار متفاوت بوده است؛ برای نمونه حافظ در غزل زیر آشکارا تفاوت دو دوره حکومتی امیرمبارزالدین و شاه شجاع را باز می‌گوید. همان‌گونه که در این غزل دیده می‌شود، حافظ می‌گوید: در دوره حکومت پیشین با آن که هزارگونه سخن در دهان مان بود، زبان مان خاموش بود و بسیار حکایت‌های گفتنی داشتیم که از ترس استبداد در سینه پنهان کرده بودیم، اما اینک در دوره شاه شجاع می‌توانیم بی‌ترس و واهمه شراب بنوشیم؛ همان شراب‌هایی را که از ترس محتسب در کنج خانه مخفی کرده بودیم.

سحر ز هاتف غییم رسید مژده به گوش	که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش
شد آن که اهل نظر بر کناره می‌رفتند	هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش
به بانگ چنگ بگویم آن حکایت‌ها	که از نهفتن آن دیگ سینه می‌زد جوش
شراب خانگی ترس محتسب‌خورده	به روی یار بنوشیم و بانگ نوشانوش...

(همان، ج ۲: ۷۳۹)

با توجه به این نشانه‌های روشن، می‌توان دلیل تفاوت بیان حافظ را در برخی از شعرهایی که پیش‌تر بدان اشاره شد، فهمید و پرهیز او را از صراحت بیان و روی‌آوری به ابهامی هنری در این گونه از سروده‌ها باز یافت.

یکی از شگردهای مبارزان هوشمند در درازنای تاریخ، سخنان دوپهلوی است. سخنان دوپهلوی گاهی در تنگناهای دشوار اجتماعی می‌تواند گریزگاهی برای رهایی باشد، اما

همین ترفند اجتماعی گاهی کم کم به عادت‌های اخلاقی پیکرگردانی می‌کند و با سرشت آدمی درمی‌آمیزد. در دیوان حافظ نمونه‌هایی از سخن دوپهلوی دیده می‌شود که می‌توان آن‌ها را نمودی از برآیند استبداد حاکم بر زمانه او دانست، اما برخی از همین نمونه‌ها که در این مقاله بدان‌ها پرداخته‌شد، نشان می‌دهد که آفرینش سخنی دوپهلوی با معانی متضاد در دیوان حافظ، نمی‌تواند تنها انگیزه اجتماعی داشته‌باشد، بلکه این ترفند در ذهن و زبان حافظ به شگردی زیبایی‌شناسانه برای آفرینش سخنی دیگرگونه تبدیل شده‌است؛ زیرا حافظ تنها در گفت‌وگو با زاهدان و صوفیان ریایی از این شگرد بیانی بهره نمی‌جوید که با دیگران، از جمله معشوق خود که باید با او یکرنگ باشد، نیز گاهی همین گونه سخن می‌گوید.

### کتابنامه

- استعلامی، محمد (۱۳۸۶). *درس حافظ* (نقد و شرح غزلیات خواجه شمس‌الدین حافظ). تهران: سخن.
- حسن‌لی، کاووس. (۱۳۸۵). *چشمه خورشید*. شیراز: سازمان آیسکو و نوید.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۷). *حافظ‌نامه*. ج ۲. تهران: علمی فرهنگی و سروش.
- خواجهات، بهزاد. (۱۳۸۷). «عوامل ایجاد ابهام در شعر فارسی». *مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. سال ۴. شماره ۱۱، تابستان.
- داوری، نگار. (۱۳۷۹). «دلالت‌های چندگانه ابهام و ابهام در زبان فارسی». *نامه فرهنگستان*، شماره ۸.
- شیرینی، قهرمان. (۱۳۹۰). «اهمیت و انواع ابهام در پژوهش‌ها». *فنون ادبی اصفهان*، سال سوم. شماره ۲، پاییز و تابستان.
- سعادت‌پرور، علی. (۱۳۸۲). *جمال آفتاب*. ج ۱۰. تهران: احیای کتاب.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۳). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. ج دوم. تهران: سوره مهر.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۷). «ارزش ادبی ابهام از دو معنی تا چند لایگی معنا». *مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم*. شماره ۱۶.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۶۳). *درباره ادبیات و نقد ادبی*. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۴). *محجّة‌البیضاء فی تهذیب‌الاحیاء*. تصحیح علی‌اکبر

غفاری. قم: انتشارات حسنین.  
- معدنی، میترا. (۱۳۸۷). «بررسی گونه‌های ابهام در زبان فارسی». *زبان‌شناسی*. سال سیزدهم.  
شماره اول و دوم (پیاپی ۲۵ و ۲۶).



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**The position of cities in political–military  
relations with the claimants succeeding  
Karim Khan Zand(1209-1193)\***

**Dr Mehdi deghani<sup>1</sup>**

**1. Introduction**

With the death of Karim Khan and the lack of strong succession, the number of his relatives especially the brothers and cousins were campaigns destroyed for access to government. These events consist of the wide range of historical sources in the end of twelve century. With careful study on the historical texts, we can be follow up the various ranges of civic society for protecting the citizen lives and properties and also for access to gain the financial - political interests personally or a special group.

**2. Methodology**

This research by using the methods of historical research and techniques of library data collection from original historical references after description and classification of the political – military functional of various ranges of civic society specifications of related cities in that specific times deals to analyses and interpretations of these features and their impacts on cities relations with the various claimants succeed of Karim Khan.

---

\*Date received: 04/09/2017  
Email:

Date accepted: 19/05/2018  
mehdi.dh82@yahoo.com

1. Assistant professor of history, department of history, faculty of letters and humanities, University of Jiroft, Iran.

### 3. Discussion

In the Zand period, the political-military structure of many cities consisted of three layers of people, elders and ruler. The support and following of the cities and the adjacent areas of their elders had a great influence on the rise and fall of Karim Khan Zand's successors. The people who were the lowest social category of cities were subordinate to their leader's authorities in obedience or disobedience to the rulers. The pursuit of the people led to the social-financial capability of the elders to carry out effective political-military activities. In the sources of this period, the general loyalty of the society lower classes of Haji Ibrahim Khan has been mentioned by the general and obscure word "ahali". This is in the first First Look of the collective will of the this classes, but by examining more precisely the historical texts, we find that the interests and efforts of the heads of the guilds and districts in the political-military organization of the ordinary people of the community provide an effective political-military role of the elders, such as Haji Ibrahim Khan kalantar. The complete resident's follow-up of the elder's actions led to their displacement by the victorious commanders. The rulers, at the beginning of the rule, tried to prevent the expression of the political-military elder's power by the exaltation of them and some of their loyal people from indigenous areas with extensive social protection to areas directly under their control. In this regard, any support from the survivor's elders and residents of the rest of the monarchy's claimants exposed the captives to torture and execution. The tribal families, who had been living in the cities by Karim Khan in particular in Shiraz and Esfahan, formed the core of tribal forces of Karim Khan's successors. Contrary to the native inhabitants of these cities, whose security was their most important concern, the tribesmen wanted to obtain financial revenues from the treasury and the spoils of war; thus, by joining the various armies, persisted the struggles of the kingdom's conquerors. Despite this tribesmen, were ready to betray their commanders and join the victorious forces if they fail in the battle for the more benefits. Despite of the tribesmen political instability, they were tendency to Continuation the Zand's rule because most of them had a lot of tribal-cultural ties. This led to the deportation of the this tribes to the areas under the direct control of the Qajar government when the Aqa



Muhammad Khan captured the Isfahan and Fars, in order to prevent the thier supporting from the survivors of Zand clan.

#### 4. Conclusion

In the second half of the twenty century, the political-military structure of the cities consisted of three groups of inhabitants, elders and ruler. The following of the native peoples led to the social-financial capability of the elders to carry out effective political-military Abilities. Mentioned Following, the victorious commanders prevented the expression of their political-military power by the elders and some of the people by the exile of them. The compulsory migration, in addition to depriving the victor's enemy of the acquaintance of the elders for city administration, was a security guarantee to obey the insurgent cities. The relationship between the native and tribal households in the cities was based on suspicion due to a different social structure. The suspicion that occurred during the confrontation of Fars elders with Lotf Ali Khan Zand became apparently a mutual hostility. Nevertheless, the main weakness point of the tribal citizen were their families Residence, which made the rulers of the cities absorb or reject them according to their policy, but the mistreatment of them led to their separation and joining the rival competing camps.

The elders were the intermediaries to reflect the socioeconomic demands of the lower classes of the society to the ruler, as well as to the tax collector and the warriors who usually continued their positions in a kinship manner. During this period, the city's representative for the political talks with the victorious commanders was the Shikh al-Islam or Judge, but when they failed in the negotiations, other ulama were sent to ask for intercession. The ulama of the city had a great influence on the people, so they reacted in the face of the siege or tyranny of the ruler. The coherence actions of the elders, in the internal disputes events by group or personal interests, would have resulted in their plotting or rebellion against the ruler to fail. Nonetheless, the coherence actions of the fars Elders led to the defense of each other's interests in crisis times. One of the main reasons for this could be the effective political-military ties between Fars elders and the bureaucracy of the Zand government, including their unity in a separate group in the army. During the period of the weakness of Zand's rule, the elders had a lot of power in applying their

policies, because the divisions between the civilian tribes and their annexation to the camp of various claimants, while reducing their military significance, increased the military role of the civil gunmen. Initially, the political style of Fars elders was united with the some insurgent tribal elders to create state changes. This policy was successful with the period of Jafar Khan, Seyyed morad khan and then Lotf Ali Khan. Due to this giving crown of the elders, Haji Ibrahim Khan insisted on the acquittal of the elders who had united in the killing of Ja'far Khan Zand. The event ultimately led to the displacement of Lotf Ali Khan and the expulsion of urban tribes. However, the Level power of the rulers had a direct impact on the elites' political-military behavior. Therefore, despite of the relative weakness of Ja'far Khan and Lotf Ali Khan Zand, the Fars elders were completely submissive to the military power of the Qajar dynasty.

**Key words:** city, citizens, Nobels, the political-military function of cities, claimants succeed of Karim Khan.

**References** [In Persian]:

- Etemad alsaltaneh, M. (1979). *Sadr altavarikh*. Tehran: rouzbahan Press.
- Olivier, A. (1992). Olivier journey. *Tehran: etelaat press*.
- Harford, J. (1975). *The last days of lotfali khan*. Tehran: Amir kabir Press.
- Rostam alhokama, M. (2003). *Rostam altavarikh*. Tehran: donyaye ketab Press.
- Saravi, M. (1992). *Ahsan altavarikh*. Tehran: amir kabir Press.
- Sanandaji, M. (1992). *Tohfeh naseri*. Tehran: amir kabir Press.
- Shirazi, A. (1986). *Zand history*. Tehrangostereh Press.
- Ghafari, A. (1990). *Golshan morad*. Tehran: zarin Press.
- Fasaei, H. (2003). *Fars nameh*. Tehran: amir kabir Press.
- Ghazi, M. (2000). *Zobdeh altavarikh sanandaji in kordish history*. Tehran: tavakoli Press.
- Kalantar, M. (1973). *rouz nameh*. Tehran: sahami co Press.
- Curzon, G. (2001). *Iran and the case of Iran*. Tehran: science & cultural Press.
- Golestaneh, A. (1965). *Mojmal altavarikh*. Tehran: ebne sina Press.

- Malcom, j. (2001) total Iran history. Tehran: afsoon Press.
- Mousavi, M. (1984). Giti gosha history. Tehran: eghbal Press.
- Naeini, M. (1973). Jameh jafari. Tehran: anjoman asar meli Press.
- Vaziri, A. (1973). Kerman history. Tehran: ebne sina Press.
- Hedayat, R. (1994). Fehres altavarikh. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies Press.
- Vaziri, A. (1973). Kerman history. Tehran: ebne sina Press.
- Dehghani, M., shabani, R. (2015). *The structure and political-military performance of cities during the power of Karim Khan. The History of Islam & Iran, 25(115), 57-81.*
- Motevali, A. (2012). Urban foundations and power relations from the fall of Afshar to the death of Karim Khan. *Historical Sciences Research, 2 (6), 63-84.*

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### جایگاه شهرها در مناسبات سیاسی - نظامی با مدعیان

جانشینی کریم خان زند (۱۲۰۹-۱۱۹۳ ق) \*

دکتر مهدی دهقانی<sup>۱</sup>

#### چکیده

با مرگ کریم خان زند و فقدان جانشینی نیرومند، تعداد بی‌شماری از بستگان وی، بویژه برادران و عموزادگانش برای دستیابی به حکومت به نبردهای ویرانگری مشغول شدند که شرح آن رویدادها، حجم وسیعی از منابع تاریخی اواخر سده دوازدهم هجری را به خود اختصاص داده است. در این میان، با غور و بررسی دقیق متون تاریخی، می‌توان نقش فعال قشرهای مختلف جامعه شهری را برای صیانت از جان و مال شهرنشینان و یا به منظور دستیابی به منافع مالی، سیاسی، شخصی و گروهی پیگیری نمود. در این پژوهش از رهگذر این مسئله، درصدد پاسخ به این پرسش هستیم: اقشار جامعه شهری در مناسبات سیاسی - نظامی با مدعیان جانشینی کریم خان زند چگونه عمل می‌کردند و در کدام زمینه‌ها موجب فروپاشی حکومت زند و برآمدن حکومت قاجار شدند؟ برای شناسایی جایگاه شهرها در دوره مورد نظر، با استفاده از روش تحقیق تاریخی و شیوه جمع‌آوری داده‌های کتابخانه‌ای از منابع دست‌اول تاریخی، ابتدا به توصیف و طبقه‌بندی ویژگی‌های سیاسی - نظامی اقشار مختلف جامعه شهری و سپس به تحلیل و تفسیر این ویژگی‌ها و تأثیرات آن بر مناسبات شهرها با مدعیان گوناگون جانشینی می‌پردازیم. در این راستا، اشتراک منافع اهالی و بزرگان برای تأمین امنیت شهرها، بتدریج موجب همکاری متقابل سیاسی - نظامی بزرگان با آغامحمدخان قاجار، برای واگذاری حاکمیت شهرها و شکست نهایی جانشینان کریم خان زند را فراهم آورد.

**واژه‌های کلیدی:** شهر، بزرگان، عملکرد سیاسی - نظامی، جانشینان کریم خان.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۲/۲۹  
mehdi.dh82@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۶/۱۳  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه جیرفت، ایران.

## ۱. مقدمه

در دوره‌های مختلف تاریخی، شهرها نقش پویایی در مناسبات سیاسی- نظامی با مدعیان گوناگون سلطنت داشتند. در این زمینه، شناسایی ساختار سیاسی- نظامی درونی شهرها، به منظور تحلیل مناسب‌تر حائز اهمیت است.

در پژوهش حاضر به منظور شناخت عملکرد سیاسی- نظامی شهرها به توصیف و تحلیل اقشار مختلف جامعه شهری در دوره جانشینان کریم‌خان زند پرداخته‌ایم تا از رهگذر این شناسایی، مشخص شود که شهرها در روابط سیاسی- نظامی با جانشینان کریم‌خان چه جایگاهی داشتند و همچنین چه نقشی در فروپاشی نهایی حکومت زند و قدرت‌گیری آغامحمدخان قاجار ایفا نمودند.

در باره مناسبات سیاسی- نظامی شهرها با مدعیان قدرت ایلی در دوره بعد از مرگ نادرشاه تا حکومت کریم‌خان زند تاکنون چندین آثار پژوهشی منتشر شده است، ولی پژوهش مستقلی به ساختار و عملکرد سیاسی- نظامی شهرها در دوره جانشینان کریم‌خان زند نپرداخته است. مقاله «شالوده‌های شهری و مناسبات قدرت از فروپاشی افشاریه تا مرگ کریم‌خان زند» از عبدالله موحد، پژوهشی است که رابطه سلطه‌گرانه ایلی‌ها و درعین حال منفعلانه شهرها را ناشی از ضعف ساختار سیاسی- نظامی شهرنشینان دانسته است؛ لذا هویت سیاسی- نظامی مستقلی برای شهرهای این دوره قائل نیست. این پژوهش، بیشتر به موضوعاتی مانند رابطه سلطه‌گرانه ایلی‌ها از جمله بهره‌برداری از منابع مالی و استفاده از موقعیت سوق‌الجیشی شهرها در جهت مقابله با سایر مدعیان قدرت پرداخته است (متولی، ۱۳۹۱: ۶۴، ۶۷-۶۸). مقاله «ساختار و عملکرد سیاسی- نظامی شهرها در دوره قدرت‌گیری کریم‌خان زند (۱۱۷۹-۱۱۶۰ ق)» از مهدی دهقانی و رضا شعبانی، نقش سیاسی- نظامی شهرها را در کشاکش قدرت مدعیان جانشینی نادرشاه، بویژه قدرت‌گیری کریم‌خان زند برجسته می‌داند. مقاله مذکور ساختار شهرها را به سه دسته اهالی، بزرگان و حاکم تقسیم کرده است تا از این رهگذر به توصیف و تحلیل عملکرد سیاسی- نظامی شهرها نائل آید. (دهقانی و شعبانی، ۱۳۹۴: ۵۹، ۶۷ و ۷۸)

در مقاله حاضر نیز با توجه به ساختار پژوهش نامبرده، تلاش کرده‌ایم جایگاه و عملکرد سیاسی- نظامی شهرها و مناسبات آنان با مدعیان مختلف سلطنت را در دوره جانشینان کریم‌خان زند مورد بررسی قرار دهیم. از این رو، در راستای پاسخ به مسئله ذکر شده، این فرضیه را به آزمون می‌گذاریم که: اشتراک منافع اهالی و بزرگان برای تأمین امنیت شهرها، موجب همکاری آنان با مدعیان نیرومندتر در مقابله با حاکمان ضعیف و چپاولگر می‌گردد. همکاری متقابل سیاسی- نظامی مذکور بتدریج زمینه واگذاری حاکمیت شهرها به آغامحمدخان قاجار، بویژه در منطقه فارس و شکست نهایی جانشینان کریم‌خان زند را فراهم آورد.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. عملکرد سیاسی - نظامی اهالی و بزرگان شهرها

در دوره زندگی، ساختار سیاسی - نظامی بسیاری از شهرها از سه قشر اهالی، بزرگان و حاکم تشکیل می‌شد. در این رابطه، در ابتدا به عملکرد سیاسی - نظامی قشر اهالی (شامل اهالی بومی و ایل‌های شهرنشین) پرداخته می‌شود.

#### ۲-۱-۱. اهالی بومی شهرها

حمایت و تابعیت اهالی<sup>۱</sup> شهرها و نواحی مجاور از بزرگان<sup>۲</sup> خود، تأثیر فراوانی در برآمدن و برافزادن حکومت جانشینان کریم‌خان زند داشت. اهالی که پایین‌ترین دسته اجتماعی شهرها محسوب می‌شدند، در اطاعت یا سرپیچی از حاکم، تابع رؤسای اصناف، کدخدای محلات و عده‌ای از مقامات دیوانی - مذهبی بودند. دنباله‌روی اهالی، موجبات توانایی اجتماعی - مالی بزرگان برای انجام اقدامات مؤثر سیاسی - نظامی می‌شد؛ به‌عنوان مثال حاجی ابراهیم‌خان کلانتر و برادرانش از یک‌طرف به واسطه حمایت اهالی شیراز توانستند قدرت خودشان را با تصرف چندباره شهر به ترتیب برای جعفرخان و لطفعلی‌خان استحکام بخشند و از طرف دیگر، با حمایت بازاریان شیراز از شورش حاجی ابراهیم کلانتر و تفنگچیان تحت فرماندهی عبدالرحیم‌خان<sup>۳</sup> و محمدعلی‌خان برادران وی، سرآغاز فروپاشی و پراکندگی دسته‌های مختلف لشکر لطفعلی‌خان زند گردید (شیرازی، ۱۳۶۵: ۵۳ و ۷۹).

در منابع این دوره، وفاداری عموم طبقات پایین جامعه از حاجی ابراهیم‌خان کلانتر با واژه کلی و پر ابهام «اهالی» ذکر شده است. این امر در استنباط نخست اراده جمعی اقشار مذکور قلمداد می‌شود اما با بررسی دقیق‌تر متون تاریخی، درمی‌یابیم که منافع و تلاش روسای اصناف و کدخداهای محلات در سازمان‌دهی سیاسی - نظامی افراد عادی جامعه موجب نقش‌آفرینی مؤثر سیاسی - نظامی بزرگان دیوانی همچون حاجی ابراهیم‌خان کلانتر را فراهم می‌آورد؛ برای نمونه بعد از بی‌اعتمادی دوجانبه حاجی ابراهیم کلانتر و لطفعلی‌خان، خان زند، هرگونه اقدام برای قتل حاجی ابراهیم را موجب هلاکت خود می‌دانست؛ چون از نفوذ اجتماعی وی در میان اقشار گوناگون اهالی شیراز مطلع بود (فسایی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۴۴؛ ملکم، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۶-۶۷).

نمونه مشابه دیگر، وفاداری و حمایت کامل کدخدایان و رؤسای اصناف کازرون از شخصیت دیوانی برجسته شهر، یعنی حاجی علی‌قلی‌خان کازرونی بود. در این زمینه، لشکر سه‌هزار نفری وی از کشاورزان و پیشه‌وران کازرونی تشکیل می‌شد. توانمندی و کارآمدگی جنگی اهالی کازرون را از یک‌طرف می‌توان در شکست عبدالمطلب‌خان عرب لالوئی، از سرداران میر محمدخان طوسی در نزدیکی اصفهان<sup>۴</sup> ذکر کرد. از طرف دیگر نیز، شورش حاجی علی‌قلی‌خان به پشتیبانی تفنگچیان کازرونی و گرمسیری سرآغاز

تضعیف و درنهایت فروپاشی حکومت جعفرخان زند را فراهم آورد (ساروی، ۱۳۷۱: ۱۵۶؛ رستم الحکما، ۱۳۸۲: ۴۶۴؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۵۹).

نارضایتی و مخالفت اهالی که تحت عنوان تفنگچی توسط روسای اصناف و کدخدایان محلات سازمان‌دهی می‌شد، علاوه بر منطقه فارس در مناطق دیگری همانند کرمان نیز شکل می‌گرفت. برای نمونه به سبب محاصره چهارماهه کرمان توسط لشکر قاجار و کمبود آذوقه، قحطی در شهر گسترش یافت. از این رو، تفنگچیان ماهانی و جوباری که اهالی دو ناحیه از کرمان و محافظت دروازه‌ای را برعهده داشتند، قلعه شهر را به تصرف لشکریان قاجار دادند (فسایی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۵۷؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۱۱۲).

پیروی کامل اهالی از اقدامات بزرگان، سیاست جابجایی آنان توسط فرماندهان پیروز را به دنبال داشت. حاکمان، در آغاز فرمانروایی تلاش می‌کردند با تبعید بزرگان و عده‌ای از اهالی وفادار آنان، از نواحی بومی و دارای زمین‌های گسترده حمایت اجتماعی، به مناطقی که مستقیماً تحت نظارت شان بود، مانع ابراز قدرت سیاسی - نظامی بزرگان شوند. در این زمینه، حکامی مانند زکی‌خان و علی‌مرادخان<sup>۵</sup> در ابتدای قدرت گیری اقدام به جابجایی بزرگان و اهالی شیراز می‌گرفتند. برای نمونه زکی‌خان هنگام ترک شیراز برای جلوگیری از اطاعت اهالی از رقیبش صادق‌خان زند، آنان را همراه لشکریان خود کوچ داد (غفاری، ۱۳۶۹: ۴۷۷-۴۷۸).

کوچ اجباری، بویژه هنگامی که فقط به بزرگان شهرها منحصر بود، دشمن پیروز را از آشنایی بزرگان برای اداره شهر و همین‌طور نفوذ مردمی و ثروت آنان محروم می‌کرد. نمونه‌های تاریخی فراوانی در این رابطه در منابع تاریخی وجود دارد؛ به‌عنوان مثال جعفرخان زند سردار عراق از جانب صادق‌خان هنگام عقب‌نشینی از اصفهان، برای کاهش نفوذ اجتماعی علی‌مرادخان زند «چند نفر از روسا و اعیان» را به شیراز اعزام کرد (همان: ۴۹۸؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۴۰).

با فروپاشی حکومت زندیه، آغامحمدخان قاجار برای سرکوب هواداران زندیه و سایر اقدامات جدایی‌طلبانه بزرگان محلی، سنت تبعید اهالی و بزرگان شهرها و نواحی مجاور را به شهرها و نواحی تحت نظارت مستقیم ادامه داد؛ برای مثال در سال ۱۲۰۷ ه. ق، فتحعلی‌خان سردار قاجار با استقبال بزرگان کرمان وارد شهر شد و بعضی از بزرگان طرفدار زندیه را محبوس کرد. فتحعلی‌خان به دستور آغامحمدخان قاجار کدخدایان و اعیان کرمان را به بهانه سامان دادن امور آن حدود به همراه مالیات دیوانی به نزد وی گسیل داشت<sup>۶</sup> (ساروی، ۱۳۷۱: ۲۲۷-۲۲۸؛ وزیری، ۱۳۵۲: ۵۶۶).

اسارت بزرگان شهری و نواحی مجاور، تضمینی امنیتی برای اطاعت شهرهای ناراضی و بالقوه شورشی بود. در این زمینه، هرگونه حمایت اهالی و بزرگان باقی‌مانده از سایر مدعیان سلطنت، بزرگان اسیر را در معرض شکنجه و اعدام قرار می‌داد. در این زمینه:

آغامحمدخان قاجار به جهت حمایت اهالی کرمان از لطفعلی خان زند، بزرگان کرمانی گروگان را در تهران به قتل رسانید<sup>۷</sup> (وزیری، ۱۳۵۲: ۵۷۶).  
به سبب شرایط نابهنجار زندگی گروگان‌ها، هیچ کدام از بزرگان مناطق مختلف مایل به اسارت پیروان و خویشاوندان خود نبودند. در این زمینه، در سال ۱۲۰۵ ق، حاجی ابراهیم خان حاکم فارس بعد از مشورت با بزرگان منطقه از آغامحمدخان قاجار خواست تا در عوض ارسال خاندان اسیر زند و اهدای پیشکش، دستور جابجایی و تبعید بزرگان و اهالی فارس را صادر ننماید. باین وجود، در سال ۱۲۰۷ ق با استحکام قدرت خاندان قاجار، آغامحمدخان، حاجی ابراهیم خان را با «اعاظم و اعیان و عمال آن سامان» به اردوی خود فراخواند و آقا اسدالله فرزند حاجی ابراهیم خان را به همراه یکی از همسران وی به عنوان گروگان به قزوین فرستاد (موسوی، ۱۳۶۳، ۳۵۱-۳۵۲ و ۳۷۶-۳۷۷).

## ۲-۱-۲. ایل‌های شهرنشین

خانوارهای ایلی که از دوره کریم خان در شهرها بویژه در شیراز و اصفهان سکونت گزیده بودند، هسته اصلی نفرهای ایلی قشون جانشینان کریم خان را تشکیل می دادند. برخلاف اهالی بومی شهرهای مذکور که امنیت مهم ترین دغدغه شان محسوب می شد، نفرهای ایلی خواستار کسب منفعت مالی از خزانه و غنایم جنگی بودند؛ از این رو، با پیوستن به جناح های مختلف مدعیان قدرت موجب تداوم نبردهای داخلی مدعیان سلطنت می شدند؛ برای نمونه با مرگ علی مرادخان زند، باقرخان خراسکانی حاکم اصفهان با بخشش منابع مالی خزانه به ایل های لر ساکن اصفهان (مافی، زند، باجلان و غیره) و تفنگچیان نواحی مختلف، لشکری شش هزارنفره را توسط برادرش علی خان برای مقابله با جعفرخان زند گسیل داشت<sup>۸</sup> (غفاری، ۱۳۶۹: ۶۸۸-۶۹۰).

باین وجود نفرهای ایلی حاضر بودند در صورت شکست در نبرد، برای کسب منفعت و غنیمت بیشتر به فرماندهان خود خیانت کنند و به لشکر پیروز بپیوندند؛ برای نمونه با شکست علی خان از جعفرخان زند، ایل های لر به خان زند پیوستند. دیگر آنکه، با حمله آغامحمدخان قاجار به اصفهان و تلاش جعفرخان زند برای عقب نشینی، ایل های ساکن اصفهان (برکشاطی، بغایری، لر، افشار و کرد خراسانی) سعی کردند تا اموال خان زند را چپاول نمایند. (موسوی، ۱۳۶۳، ۲۶۷-۲۶۸؛ غفاری، ۱۳۶۹: ۷۰۱؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۵۱).

با وجود بی ثباتی سیاسی - نظامی برآمده از اتکا به نفرهای ایلی، نقطه ضعف اصلی ایل های شهری، یکجانشین بودن خانوارهای آنها، بویژه در شیراز بود. به سبب سکونت دائم، حکام شهرها می توانستند نفرهای ایلی را مطابق با سیاست شان جذب یا طرد نمایند. مهم ترین اقدام برای جلب ایل ها که بارها در این دوره توسط مدعیانی مانند زکی خان و صیدمرادخان زند انجام پذیرفت، تهدید جانی و مالی خانوارهای نفرهای ایلی اردوی سایر مدعیان سلطنت بود. تهدید مذکور معمولاً تأثیر مستقیمی بر جدایی نفرهای ایلی و درنهایت فروپاشی اردوی دشمنان داشت؛ برای نمونه زکی خان زند با گروگان گرفتن خانوارهای ایلی ساکن



شیراز، موجبات جدایی لشکریان صادق خان زند و عقب‌نشینی وی به کرمان را فراهم آورد<sup>۹</sup> (غفاری، ۱۳۶۹: ۴۷۰؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۳۶؛ گلستانه، ۱۳۴۴: ۳۴۳).

باوجود تأثیر فراوان سیاسی- نظامی خانوارهای ایلی در نبردهای جانشینی، گاهی محاسبات اشتباه حکام در نحوه جلب یا طرد خانوارهای ایلی نتیجه معکوس و زیان‌آوری به همراه داشت. در این زمینه، صادق خان زند به‌جای اخراج خانوارهای ایلی از شیراز برای پراکندگی دسته‌های ایلی علی‌مرادخان، به شکنجه و مصادره اموال خانواده‌هایشان پرداخت؛ در نتیجه، این امر موجب وفاداری بیشتر نفرهای ایلی را به علی‌مرادخان زند، فراهم آورد (فسایی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۲۴).

بدرفتاری حاکمان با نفرهای ایلی، تأثیر مستقیمی در برآمدن یا برافتادن حکومت مدعیان سلطنت داشت چون موجب مخالفت، جدایی و پیوستن نفرهای ایلی به اردوی مدعیان رقیب می‌شد. در این زمینه بدرفتاری علی‌نقی‌خان زند، فرزند صادق‌خان با نفرهای ایلی موجب پیوستن آنان به علی‌مرادخان زند و در نتیجه شکست و عقب‌نشینی علی‌نقی‌خان گردید. دیگر آنکه، بدرفتاری و عدم پرداخت دستمزد لشکریان توسط صیدمرادخان زند، بیگ‌بریگی، منصوب علی‌مرادخان در ایالت فارس، سبب پیوستن نفرهای ایلی به جعفرخان زند و در نهایت برافتادن حکومتش شد<sup>۱۰</sup> (شیرازی، ۱۳۶۵: ۴۲؛ موسوی، ۱۳۶۳: ۲۶۸).

باوجود بی‌ثباتی سیاسی- نظامی نفرهای ایلی، بدان دلیل که بیشتر آنان از ایل‌های وند و دارای پیوندهای قومی- فرهنگی فراوان با خاندان زند بودند، بنابراین تمایلی برای برافتادن حکومت زندیه نداشتند. همین امر موجب شد تا هنگامی که آغامحمدخان مناطق اصفهان و فارس را تصرف نمود، برای جلوگیری از حمایت نفرهای ایلی، از اعضای باقی‌مانده خاندان زندیه، ایل‌های مذکور را به نواحی تحت نظارت مستقیم حکومت قاجار تبعید نماید. در این زمینه، خان قاجار خانوارهای ایلی ترک‌زبان اصفهان از جمله افشار و خانوارهای ایلی زند، مافی، باجلان و چاردولی را از شیراز روانه مازندران کرد. بعضی ایل‌ها نیز دو روز قبل از ورود آغامحمدخان به شیراز به وطن اصلی خود کوچ کردند (شیرازی، ۱۳۶۵: ۱۰۰؛ موسوی، ۱۳۶۳: ۲۷۰).

## ۲-۱-۳. روابط اهالی بومی با ایل‌های شهرنشین

کریم‌خان بسیاری از خانوارهای ایلی هوادار خود را برای جلب حمایت دائمی و همچنین خانوارهای ایلی شورشی را برای ایجاد نظارت مؤثر بر آنها در شیراز، اصفهان و نواحی مجاور اسکان داد. خانوارهای مذکور از ساختار ایلی پیروی می‌کردند و تحت نظارت بزرگان خود قرار داشتند. به جهت ساختار متفاوت اجتماعی، رابطه دوجانبه سیاسی- نظامی اهالی بومی با خانوارهای ایلی بر بدگمانی و بیزاری مبتنی بود. از این رو در مواقع بی‌ثباتی اجتماعی- سیاسی، نفرهای ایلی برای کسب منفعت به چپاول و حتی کشتار اهالی بومی می‌پرداختند؛ برای نمونه با مرگ علی‌مرادخان زند دسته‌های ایلی به چپاول

شهر اصفهان پرداختند که تنها با برقراری حکومت جعفرخان زند اقدامات خود را متوقف نمودند<sup>۱۱</sup> (گلستانه، ۱۳۴۴: ۳۴۹).

بدگمانی مذکور در هنگام رویارویی بزرگان فارس با لطفعلی خان زند آشکارا به دشمنی دوجانبه ایل‌ها با اهالی پیشه‌ور و کشاورز تبدیل می‌شد. در این مورد، در نبرد لطفعلی خان با رضا قلی خان کازرونی، ایل‌ها همراه رضاقلی خان به اردوی خان زند ملحق شدند و در مقابل، تفنگچیان دسته رئیس قاسم خان و لطفعلی خان فیروزآبادی به رضاقلی خان پیوستند (شیرازی، ۱۳۶۵: ۸۸).

تحوّل مذکور، نشان‌دهنده همراهی منسجم تمامی اهالی بومی شهرها و نواحی مختلف منطقه فارس در مخالفت حاجی ابراهیم خان علیه لطفعلی خان زند بود. یکی از دلایل مهم این امر را می‌توان پیوندهای سیاسی - نظامی مؤثر بزرگان فارس در چارچوب دیوان‌سالاری حکومت زند، از جمله یکپارچگی آنان در دسته مجزایی از قشون دانست. همان‌گونه که در منابع این دوره ملاحظه می‌شود، روند نقش‌آفرینی نظامی اهالی بومی فارس در نبردهای جانشینی مدعیان کریم خان، پیوسته تداوم داشت؛ به طوری که اهالی تفنگچی شهرها و نواحی مختلف همواره دسته مجزایی از لشکریان حکمران زند را تشکیل می‌دادند که تحت فرماندهی یکی از بزرگان فارس قرار می‌گرفت؛ برای مثال آقا زال فرزند رستم سلطان خشتی، فرمانده تفنگچیان فارسی لشکر صادق خان زند بود (غفاری، ۱۳۶۹: ۵۹۹).

خانوارهای ایلی ساکن فارس قدرت و ثروت خود را وامدار حکومت زندیه بودند؛ بنابراین حاجی ابراهیم خان کلانتر پس از اعلام دشمنی نسبت به لطفعلی خان زند، تلاش داشت با اخراج خانوارهای ایلی از شهر شیراز، نیروهای هوادار خود را از میان اهالی بومی به جای آنها سکنی دهد. با این همه، کلانتر فارس پس از مدتی به واسطه کشف توطئه‌ای برای برکناریش و همچنین محاصره شیراز توسط لطفعلی خان زند، ناگزیر شد از آغامحمدخان قاجار اطاعت نماید. در این زمینه حاجی ابراهیم خان با خلع سلاح خانوارهای ایلی توسط اهالی بومی، آنان را از شیراز اخراج کرد که موجب پیوستن آنان به لطفعلی خان زند شد. در اقدامی مشابه، کلانتر فارس با آگاهی از توطئه دسته‌های ایلی مافی و نانکلی برای قتل وی، آنان را از شهر بیرون راند که بلافاصله به اردوی خان زند ملحق شدند (موسوی، ۱۳۶۳: ۳۴۷؛ فسایی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۵۰ و ۶۵۲).

#### ۲-۱-۴. روابط داخلی بزرگان شهرها

بزرگان در میان ساختار سه‌گانه سیاسی - نظامی شهرها متشکل از اهالی، بزرگان و حاکم فعال‌ترین قشر بودند. بدین سبب که آنان واسطه‌ای برای بازتاب خواسته‌های اجتماعی - اقتصادی طبقات پایین جامعه به حاکم و همچنین مسئول گردآوری مالیات و نفرهای جنگی بودند. در این مورد، همان‌گونه که عده‌ای از مورخین درباره وظایف کدخدا در شهرهای مختلف می‌نگارند، مشخص می‌شود که منصب کدخدا همچون سایر مناصب

بزرگان، واسطه‌ای میان حاکم و اهالی شهرها بود. در این مورد، کدخدا برای تنظیم امور مهمی از قبیل رسیدگی به مشکلات مردم و برقراری امنیت، می‌بایست تعاملی درخور با سایر بزرگان، حاکم شهر و در مواقع بحرانی با فرمانده قشون مهاجم می‌داشت (موسوی، ۱۳۶۳: ۳۲۶؛ رستم الحکما، ۱۳۸۲: ۴۴۲؛ کلانتر، ۱۳۵۲: ۹۱؛ فسایی، ۱۳۸۲: ۸۰۰؛ ملکم، ج ۲، ۱۳۸۰: ۵۵۲).

از دیگر وظایف کدخدا در مواقع بحرانی، محافظت از محله‌های شهر در برابر لشکر محاصره‌گر بود؛ هرچند در منابع بندرت به این مورد اشاره شده است. در این رابطه، نائینی در مورد محاصره شهر یزد توسط جعفرخان زند می‌نگارد: «محمدتقی خان حاکم یزد دستور داد علاوه بر آنکه خان‌زادگان با ده نفر از تفنگچیان شهری و بلوکی و ده نفر چوب‌بدست در هر یک از برج‌های نودگانه شهر نگهبانی دهند، مسئولیت نظارت بر اعمال نگهبانان مذکور را به کدخدای محلات واگذارد تا از محافظت برج‌ها غفلت نمایند. (نائینی، ۱۳۵۲: ۴۴۳).

در صورت وجود خویشاوندی لایق، سنت مرسوم واکذارى مناصب بزرگان در گذشته شهر همچون کلانتر، شیخ‌الاسلام، قاضی و کدخدا در اعضای خاندان صاحب‌منصب تداوم می‌یافت. برای جانشینی ویژگی‌های شخصیتی عام‌پسندی مانند «طبیعت مردانه، ملایمت مزاج، کیاست، ثبات و تمکین فوق‌العاده» موجب پیشرفت صاحبان مناصب مذکور را فراهم می‌آورد؛ برای نمونه بعد از حاجی هاشم شیرازی، فرزندش حاجی ابراهیم در دوره کریم‌خان به کدخدائی یکی از محلات شیراز منصوب گشت. علی‌مراد خان نیز کدخدائی محلات حیدری خانه را به وی بخشید. با خدمات شایسته حاجی ابراهیم برای جلب حمایت اهالی شیراز برای حاکمیت جعفرخان زند، وی به مقام کلانتری فارس منصوب شد (کرزن ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۵۶).

در این دوره همانند دوره قدرت‌گیری کریم‌خان، معمولاً نماینده اهالی و بزرگان شهر برای مذاکرات سیاسی با فرماندهان لشکر پیروز برعهده شیخ‌الاسلام یا قاضی شهر بود که مورد تایید تمامی طبقات جامعه بودند. در این رابطه: محمدتقی خان حاکم یزد، میرزا محمدعلی قاضی و میرزا محمد مالمیری را با پیشکش نزد جعفرخان زند به شیراز فرستاد که توانستند رضایت جعفرخان را جلب نمایند (نائینی، ۱۳۵۲: ۴۴۱).

مقامات شیخ‌الاسلام و قاضی شهر همواره در مذاکرات سیاسی نتیجه مطلوبی کسب نمی‌کردند. برای نمونه، اهالی کرمان برای رفع محاصره جعفرخان زند، مقامات مذکور را برای وساطت اعزام و درخواست نمودند، در صورت ترک محاصره، مبلغی را پیشکش نمایند، ولی جعفرخان خواستار حضور میرزا ابوالحسن بیگلربیگی، مقامات دیوانی و کدخدایان شهر شد<sup>۱۲</sup>. باین‌وجود، چانه‌زنی و درخواست بی‌سابقه بزرگان کرمان برای رفع محاصره و اعطای پیشکش، نشان‌دهنده کاهش تدریجی قدرت سیاسی- نظامی حکومت

زنده با آغاز حکومت جعفرخان زند است که مانع تسلط و حضور مؤثر حکومت زند در مناطق دورافتاده‌تر می‌شد (موسوی، ۱۳۶۳: ۳۲۷).

هنگامی که شیخ‌الاسلام و قاضی شهر در مذاکرات سیاسی شکست می‌خوردند، سایر علما برای درخواست شفاعت و اعطای پیشکش فرستاده می‌شدند. علمای شهر نفوذ فراوانی بر اهالی داشتند، بنابراین در مواقع محاصره یا ظلم و ستم حاکم واکنش نشان می‌دادند؛ برای نمونه جعفرخان به سبب بی‌اعتنایی محمدتقی‌خان، حاکم یزد، به آنجا لشکر کشید. حاکم یزد بعد از ناکامی میرزا محمدعلی قاضی در مذاکرات سیاسی، میرزا محسن نواب‌صدر و ملا محمد انچه‌ای مجتهد را با چند نفر از علما، سادات و بزرگان با پیشکشی لایق به نزد جعفرخان اعزام کرد؛ هرچند خان زند در محاسبه‌ای اشتباه از توان نظامی لشکر زند، درخواست آنان را نپذیرفت<sup>۱۳</sup> (غفاری، ۱۳۶۹: ۷۳۸؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۶۱).

نارضایتی علما از حاکم شهر گاهی به‌جای حمایت از اقدامات وی موجب اتحاد علما با فرماندهان لشکر محاصره‌گر و در نتیجه برافتادن حاکم شهر می‌شد؛ بویژه در صورتی که حاکم موقعیت داخلی ضعیفی برای پیشبرد اهداف فرا منطقه‌ای خود داشت؛ برای نمونه: اختلاف و دشمنی معصوم‌خان حاکم همدان با سید عبدالباقی خان حسینی و چند نفر از رؤسای شهر، موجب شد تا بزرگان ناراضی برای اسارت حاکم و تصاحب حکومت شهر با علی‌مرادخان زند رابطه برقرار نمایند. معصوم خان به سبب نفوذ فراوان سید عبدالباقی حسینی بر اهالی شهر بعد از اطلاع از توطئه مذکور، مخفیانه به اردوی خان زند شتافت. باین وجود، عده‌ای از لشکریان زند که شهر را محاصره کرده بودند او را به قتل رساندند<sup>۱۴</sup>. (غفاری، ۱۳۶۹: ۵۳۸-۵۴۳).

علی‌رغم انسجام عمل مذکور، گاهی در صورت وجود اختلاف داخلی به‌واسطه کسب منافع گروهی و شخصی، توطئه یا شورش موفقیت‌آمیز بزرگان و اهالی علیه حاکم با شکست و سرکوب خاتمه می‌یافت. در این زمینه، به سبب تجاوز لشکریان ذوالفقارخان ایرلوی افشار، اهالی قزوین با شورش عمومی بسیاری از لشکریان وی را به قتل رساندند. باین وجود، خیانت عده‌ای از بزرگان منفع‌طلب از جمله میرزای قزوینی برای جلب توجه و خشنودی ذوالفقارخان موجب شد تا خان افشار بتواند سنگرهای شهر را تصرف و بسیاری از اهالی را سرکوب و چپاول نماید (همان: ۴۸۸-۴۸۹).

بزرگان شهرهای دارای برج و باروی مستحکم می‌توانستند در برابر محاصره لشکر بیگانه با موفقیت ایستادگی نمایند، ولی اهالی و بزرگان شهرهای مرکزی کشور از قبیل اصفهان که برج و باروی مناسبی نداشتند، به سبب موقعیت منحصر به فرد جغرافیایی که توان نظارت مؤثری بر مناطق مختلف کشور را به مدعیان سلطنت می‌داد، دائماً مورد هجوم قرار می‌گرفتند. از این رو، بزرگان و اهالی چنین شهرهایی در صورت نبود حاکمی نیرومند، برای جلوگیری از چپاول لشکریان بیگانه به استقبال فرماندهان مهاجم می‌رفتند؛ برای نمونه، جعفرخان زند پس از عقب‌نشینی علی‌قلی خان قاجار از اصفهان با استقبال اهالی و بزرگان،

وارد شهر شد. از طرف دیگر، آقا محمدخان قاجار پس از شکست و عقب‌نشینی جعفرخان با استقبال اهالی و «علما و سادات و اعظام» اصفهان وارد شهر گردید (غفاری، ۱۳۶۹: ۷۵۳؛ هدایت، ۱۳۷۳: ۲۹۸).

شهرهای اصفهان، قم، تهران و کاشان به‌واسطه موقعیت مرکزی و منحصربه‌فرد جغرافیایی، در صورت مقاومت اهالی و بزرگان، چندین بار توسط قشون مهاجم مورد چپاول و کشتار عمومی قرار می‌گرفتند. از جمله، شهر قم بعد از مرگ کریم‌خان، بارها توسط آغامحمدخان، علی مرادخان و جعفرخان تصرف و چپاول شد. به‌طوری‌که اولیویه در اوایل تأسیس حکومت قاجار جمعیت شهر را سیصد نفر ذکر کرده است. (اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۰۶)

#### ۲-۱-۵. پیوندهای منطقه‌ای بزرگان شهرهای فارس

در این دوره، بزرگان فارس به محوریت بزرگان شیراز گروه منسجمی را تشکیل می‌دادند که از منافع یکدیگر در مواقع بحرانی یا هنگام مقابله با حکام زند دفاع می‌کردند. بزرگان شیراز بویژه در دوره ضعف حکومت زندیه، با آغاز حکمرانی جعفرخان زند قدرت بسیاری در اعمال دیدگاه‌های خود داشتند. در منابع تاریخی، بحث چندانی پیرامون بزرگان فارس تا زمان مرگ علی‌مرادخان زند مطرح نیست؛ بدین دلیل که به سبب قدرت حکام زند و ایل‌های وند، بزرگان بومی قادر نبودند نقش سیاسی - نظامی مهمی ایفا نمایند. در این مورد، مهم‌ترین و اولین قدرت‌نمایی بزرگان بومی راجع به توطئه نافرجام بزرگان شیراز علیه صادق‌خان زند آن‌هم در دوره ضعف و فروپاشی قدرت وی هست. به سبب قدرت حکام زند، سرکوب دست‌اندرکاران توطئه مذکور تأثیر فراوانی در بازتاب اندک ابراز نارضایتی بزرگان شهری در منابع تاریخی به همراه داشت. در این توطئه، عده‌ای مانند میرزا جانی، آصفی میرزا محمد ربیع وزیر دیوان، میرزا شفیع افشار و چند نفر دیگر از بزرگان فارس با همراهی شاهزاده حیدر میرزا<sup>۱۵</sup> از طریق نامه‌نگاری با علی مرادخان تلاش داشتند تا در فرصت مناسب دروازه‌ای را که دسته‌ای از اهالی فارس از آن محافظت می‌کردند، بگشایند. علی‌مرادخان به وعده پاداش آنان را تشویق کرد ولی به سبب بی‌احتیاطی میرزا ربیع و دیدن نامه توطئه، صادق‌خان تمامی آنها را به قتل رسانید (غفاری، ۱۳۶۹: ۵۹۰-۵۹۱).

با دودستگی به وجود آمده میان ایل‌های لشکری و پیوستن آنها به اردوی مدعیان مختلف زند از اهمیت نظامی آنان در منطقه فارس تا حدود زیادی کاسته شد؛ دلیل این امر حضور ثابت دسته‌های تفنگچی نواحی مختلف فارس در قشون مدعیانی بود که در منطقه فارس حکومت می‌کردند<sup>۱۶</sup>. از این رو، می‌توان گفت قدرت بزرگان فارس در ابتدا جنبه نظامی داشت؛ به‌طوری‌که عده‌ای از بزرگان شهرهای فارس به‌واسطه کارآمدی و پیشینه نظامی‌شان شناخته می‌شدند. در این مورد، افزون بر برادران حاجی ابراهیم‌خان که دسته‌های تفنگچی شیرازی را فرماندهی می‌کردند، مهم‌ترین چهره نظامی منطقه فارس، حاجی

علی‌قلی خان کازرونی بود که در زمان حکومت جانشینان کریم‌خان بتدریج مناصب نظامی مهمی را کسب نمود. وی در ابتدا به توصیه علی‌مرادخان، مشاور برادرزاده‌اش صیدمرادخان بیگلربیگی فارس گردید. در دوره حکومت جعفرخان، حاجی علی‌قلی خان کازرونی برای سامان‌دادن به امور عراق سردار قشون زندیه شد (گلستانه، ۱۳۴۴: ۳۴۸-۳۴۹).

با قتل جعفرخان، حکومت فارس همانند دوره حکومت وی و صیدمرادخان توسط بزرگان فارس مانند حاجی ابراهیم‌خان کلانتر که پایگاه اجتماعی قدرتمندی در تمامی محلات شیراز، بخصوص محلات حیدری‌خانه شیراز داشت، به لطفعلی‌خان زند واگذار گردید. بدین ترتیب بزرگان فارس علاوه بر قدرت نظامی با انجام اقداماتی که به برافزاندن صیدمرادخان و برآمدن لطفعلی‌خان زند منتهی شد، قدرت سیاسی خود را آشکار نمودند. در ابتدا، شیوه سیاسی بزرگان فارس برای ایجاد تغییرات سیاسی - نظامی در حکومت زندیه همانا اتحاد با عده‌ای از بزرگان ایلی ناراضی بود. سیاست مذکور با برآمدن جعفرخان، صیدمرادخان و سپس لطفعلی‌خان موفقیت خود را نشان داد. در این مورد، «میرزا محمدحسین، وزیر اعظم و اعظم اعیان شیراز» به پشتیبانی نفرهای ایلی توانستند حکومت فارس را به لطفعلی‌خان زند واگذار نمایند (موسوی، ۱۳۶۳: ۳۱۸؛ ملکم، ج ۲، ۱۳۸۰: ۵۵۶).

به سبب همین تاج‌بخشی بزرگان فارس بود که حاجی ابراهیم‌خان کلانتر با موفقیت توانست بزرگانی از جمله حاجی علی‌قلی خان کازرونی و میرزا مهدی لشکرنویس را که در قتل جعفرخان زند اتحاد داشتند، شفاعت نماید ولی لطفعلی‌خان پس از مدتی با اعدام میرزا مهدی، روابط خود با بزرگان فارس را دچار تنش نمود. همین بی‌اعتمادی متقابل موجب شد تا خان زند، میرزا محمد، پسر بزرگ‌تر حاجی ابراهیم را تحت عنوان ملترم رکاب و در واقع به‌عنوان گروگان در اردوی جنگی خود حفظ نماید. این امر موجب آغاز بدگمانی دوجانبه میان بزرگان فارس و خان زند گردید که در نتیجه به سازش حاجی ابراهیم‌خان کلانتر با بزرگان شهری و نواحی مجاور علیه لطفعلی‌خان زند منتهی شد (رستم الحکما، ۱۳۸۲: ۴۶۷؛ جونز، ۱۳۵۳: ۹؛ فسایی، ج ۱، ۱۳۸۲: ۶۴۶؛ ملکم، ج ۲، ۱۳۸۰: ۵۵۹ - ۵۶۰؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۸۱).

میزان اعمال قدرت حکام، تأثیر مستقیمی در رفتار سیاسی - نظامی بزرگان بومی به همراه داشت. به همین دلیل بود که علی‌رغم ضعف نسبی جعفرخان و لطفعلی‌خان زند، بزرگان فارس در برابر قدرت نظامی آغامحمدخان قاجار کاملاً مطیع بودند؛ به طوری که در سال ۱۲۰۶ ق، حاجی ابراهیم‌خان از ترس آغامحمدخان تصمیم داشت به کشور هند بگریزد ولی عده‌ای از بزرگان فارس از جمله میرزا جانی فسایی از ترس مجازات خان قاجار، به جلوگیری از فرار وی تصمیم گرفتند. آنان با سه هزار نفر تفنگچی محمدحسین‌خان، برادر حاجی ابراهیم‌خان، مانع حرکت کلانتر فارس به طرف بندر بوشهر گردیدند. در نهایت،

کلانتر فارس ناگزیر به معذرت‌خواهی از بزرگان فارس شد<sup>۱۷</sup>. (موسوی، ۱۳۶۳: ۳۷۴-۳۷۵).

### ۳. نتیجه‌گیری

در نیمه دوم سده دوازده قمری، ساختار سیاسی- نظامی شهرها از سه دسته اهالی، بزرگان و حاکم تشکیل می‌شد. تابعیت اهالی بومی شهرها، موجبات توانایی اجتماعی- مالی بزرگان برای انجام اقدامات مؤثر سیاسی- نظامی می‌شد. پیروی مذکور، موجب می‌شد فرماندهان پیروز با تبعید بزرگان و عده‌ای از اهالی، مانع ابراز قدرت سیاسی- نظامی‌شان شوند. کوچ اجباری، افزون بر آنکه، دشمن پیروز را از آشنایی بزرگان برای اداره شهر محروم می‌کرد، تضمینی امنیتی برای اطاعت شهرهای ناراضی بود. رابطه اهالی بومی با خانوارهای ایلی ساکن در شهرها، به جهت ساختار متفاوت اجتماعی، بر بدگمانی مبتنی بود. بدگمانی مذکور در هنگام رویارویی بزرگان فارس با لطفعلی‌خان زند آشکارا به دشمنی دو جانبه تبدیل شد. با این وجود، ضعف اصلی ایل‌های شهری، یکجانشین بودن خانوارهای آنها بود که موجب می‌شد حکام شهرها آنها را مطابق با سیاست‌شان جذب یا طرد نمایند، ولی بدرفتاری حاکمان با نفرهای ایلی، سبب جدایی و پیوستن آنها به اردوی مدعیان رقیب را فراهم می‌کرد.

بزرگان واسطه‌ای برای بازتاب خواسته‌های اجتماعی- اقتصادی طبقات پایین جامعه به حاکم و همچنین مسئول گردآوری مالیات و نفرهای جنگی بودند که معمولاً مناصب خود را به صورت خویشاوندی تداوم می‌دادند. در این دوره، نماینده شهر برای مذاکرات سیاسی با فرماندهان لشکر پیروز شیخ‌الاسلام یا قاضی شهر بود ولی هنگامی که آنها در مذاکرات شکست می‌خوردند، سایر علما برای درخواست شفاعت فرستاده می‌شدند. علمای شهر نفوذ فراوانی بر اهالی داشتند، بنابراین در مواقع محاصره یا ظلم و ستم حاکم واکنش نشان می‌دادند. انسجام عمل بزرگان، در صورت وجود اختلاف داخلی به واسطه کسب منافع گروهی یا شخصی، موجب می‌شد توطئه یا شورش موفقیت‌آمیز آنها علیه حاکم با شکست خاتمه یابد. با این همه، انسجام عمل بزرگان فارس موجب شد تا از منافع یکدیگر در مواقع بحرانی دفاع نمایند. یکی از دلایل مهم این امر را می‌توان پیوندهای سیاسی- نظامی مؤثر بزرگان فارس در چارچوب دیوان‌سالاری حکومت زند از جمله یکپارچگی آنان در دسته مجزایی از قشون دانست.

بزرگان در دوره ضعف حکومت زندیه، قدرت بسیاری در اعمال دیدگاه‌های خود داشتند؛ چراکه دودستگی به وجود آمده میان ایل‌های لشکری و پیوستن آنها به اردوی مدعیان مختلف، ضمن کاهش اهمیت نظامی آنان، موجب برجسته‌تر شدن نقش نظامی دسته‌های تفنگچی شد. در ابتدا، شیوه سیاسی بزرگان فارس برای ایجاد تغییرات حکومتی، اتحاد با عده‌ای از بزرگان ایلی ناراضی بود. سیاست مذکور با برآمدن جعفرخان،

صیدمرادخان و سپس لطفعلی خان موفقیت خود را نشان داد. به سبب همین تاج‌بخشی بزرگان بود که حاجی ابراهیم خان کلانتر اصرار در تبرئه بزرگانی داشت که در قتل جعفرخان زند اتحاد داشتند. رویدادی که در نهایت، به آوارگی لطفعلی خان زند و اخراج ایل‌های شهری انجامید. با این‌همه، میزان اعمال قدرت حکام، تأثیر مستقیمی در رفتار سیاسی - نظامی بزرگان به همراه داشت. به همین دلیل بود که علی‌رغم ضعف نسبی جعفرخان و لطفعلی خان زند، بزرگان فارس در برابر قدرت نظامی آغامحمدخان قاجار کاملاً مطیع بودند.

### یادداشت‌ها

۱. اصطلاح اهالی در پژوهش حاضر مفهومی برساخته است که اشاره به افراد عادی جامعه شهری دارد که علاوه بر آنکه مشاغل در اصناف مختلف برعهده داشتند، در چارچوب محلات مختلف شهر نیز دسته‌بندی شده بودند. وجه اشتراک آنان، پیروی سیاسی - نظامی از بزرگان شهر مانند رؤسای اصناف و کدخدای محلات بود که در عوض موجب حمایت سیاسی - نظامی بزرگان مذکور از آنان می‌شد. پیروی سیاسی - نظامی مذکور، مانع تأثیرگذاری مستقل سیاسی - نظامی اهالی بود.

۲. اصطلاح بزرگان در پژوهش حاضر مفهومی برساخته است که اشاره به اشخاص برجسته‌ای دارد که با برعهده داشتن مناصب حکومتی، حضور در دسته‌بندی‌های مختلف سیاسی - نظامی شهری و حتی منطقه‌ای و نیز دارا بودن پایگاه اجتماعی در میان لایه‌های مختلف جامعه شهری، نفوذ و تأثیرگذاری سیاسی - نظامی داشتند.

۳. عبدالرحیم خان، برادر حاجی ابراهیم خان، در نبردهای جانشینی کریم خان پیوسته فرمانده تفنگچیان شیرازی بود (غفاری، ۱۳۶۹: ۴۷۶).

۴. لطفعلی خان در تحلیلی اشتباه: اهالی بازاری و شهری را لشکریان لایقی نمی‌دانست (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۹).

۵. در این مورد: علی مراد خان عده بسیاری از بزرگان و اهالی شیراز را به مرکز حکومت جدید خود یعنی شهر اصفهان کوچ داد. کوچ بزرگان فارس و دوری آنان از مراکز قدرتشان توسط علی‌مرادخان آنان را از لحاظ قدرت سیاسی - نظامی بسیار محدود کرد (موسوی، ۱۳۶۳، ۲۶۶؛ کلانتر، ۱۳۵۲: ۸۷).

۶. نمونه مشابه: آغامحمدخان قاجار پس از تصرف شهر کرمان، سادات شهر بابک را به قم و ۷۰۰ خانوار عطااللهی آنجا را به ری تبعید کرد (ساروی، ۱۳۷۱: ۲۵۴).

۷. وفاداری و تابعیت محض اهالی هنگام اشتباهات سیاسی - نظامی بزرگان، گاهی موجب قتل و چپاول عمومی شهرها می‌شد؛ به‌عنوان نمونه: آغامحمدخان بعد از چند ماه محاصره کرمان علی‌رغم تبعیت اهالی، شهر را برای چپاول و کشتار به سربازان خود واگذاشت (کرزن، ج ۲، ۱۳۸۰: ۲۹۷).

۸. نمونه مشابه: بعد از قتل جعفرخان زند، صید مرادخان زند تنها پس از دادن خزانه دیوان‌خانه‌ی شاهی به ایل‌ها، توانست برای مدت کوتاهی وفاداری آنان را جلب نماید. (غفاری، ۱۳۶۹: ۷۵۹).

۹. مورد مشابه: با قتل جعفرخان زند، صید مرادخان، حاکم جدید به سبب حضور خانوارهای ایل‌ی در شهر شیراز، توانست با ارسال نامه‌هایی برای فرماندهان لشکر لطفعلی خان زند، موجب بازگشت بسیاری از لشکریان وی به شهر شیراز را فراهم آورد. تنها «پنج شش نفر از خواص» به لطفعلی خان وفادار ماندند (شیرازی، ۱۳۶۵: ۶۸-۶۹).



۱۰. در این مورد: زکی خان به سبب قدرت فراوان سیاسی- نظامی ایل‌های ساکن شیراز از جمله در هنگام محاصره و قتل نظرعلی خان زند، در نظر داشت در هنگام رفع احتیاج، آنان را به قتل برساند. بزرگان ایلی از جمله خانعلی مافی به همراه رضاخان پیشدستی کرده، زکی خان را در ناحیه ایزدخواست اصفهان به قتل رساندند (غفاری، ۱۳۶۹: ۴۸۰-۴۸۱).

۱۱. نمونه مشابه: به واسطه سنت چپاول ایلی بود که علی‌رغم توطئه مشترک بزرگان بومی و ایلی فارس (حاجی علی‌قلی خان کازرونی با صیدمرادخان زند و برادرانش) در قتل جعفرخان زند، اهالی شیراز خانه‌های خود را برای مقابله با چپاولگران سنگربندی نمودند (غفاری، ۱۳۶۹: ۷۵۸؛ شیرازی، ۱۳۶۵: ۶۹).

۱۲. مورد مشابه: در سال ۱۲۰۵ ق، اهالی کرمان بعد از محاصره شهر توسط لطفعلی خان زند، مقامات قاضی و شیخ‌الاسلام را برای درخواست رفع محاصره شهر و پرداخت پیشکش اعزام کردند (شیرازی، ۱۳۶۵: ۷۵ و ۷۷؛ فسایی، ج ۱، ۱۳۸۲: ۶۴۴).

۱۳. نمونه مشابه دیگر از نفوذ گسترده علما هنگامی بود که در سال ۱۱۹۹ ق: پس از شکست احمدخان فرمانده لشکر زند در کاشان، علمای شهر در تقاضایی موفقیت‌آمیز از آغامحمدخان قاجار بخشش اهالی را طلب نمودند. (غفاری، ۱۳۶۹: ۶۹۹).

۱۴. نارضایتی و اختلاف بزرگان و اهالی شهر از اقدامات حاکم گاهی به فرار وی و استقبال از حاکم جدید می‌انجامید. در این زمینه در منابع تاریخی نمونه‌های فراوانی در رابطه با ظلم و ستم یا عدم توانایی حاکم در رفع محاصره ذکر شده است. از جمله: اهالی و بزرگان کرمان به سبب شدت محاصره و افزایش نارضایتی، طی توطئه مشترکی با نجف‌قلی‌خان، فرمانده و محافظ قلعه با لشکر قاجار سازش کردند. در نتیجه، تصرف کرمان توسط لشکر قاجار موجب فرار لطفعلی خان زند گردید (شیرازی، ۱۳۶۵: ۱۱۳؛ نائینی، ۱۳۵۲: ۵۳).

۱۵. وی فرزند شاه اسماعیل سوم، پادشاه دست‌نشانده کریم خان زند بود.

۱۶. اتحاد بزرگان منطقه فارس نقش مهمی در برقراری قدرت جانشینان کریم خان و تحقق اهداف سیاسی- نظامی آنان داشت؛ به طوری که: جعفرخان بعد از اطاعت نواحی مختلف فارس، عهدنامه‌ای مبنی بر اطاعت از بزرگان فارس، شیوخ بنادر خلیج فارس، خوزستان و عمان گرفت و سپس به اصفهان لشکر کشی کرد (غفاری، ۱۳۶۹: ۷۰۳).

۱۷. نمونه مشابه: به واسطه آنکه خسروخان حاکم کردستان در دوره حکومت علی مرادخان زند با مخالفت عده‌ای از بزرگان کردستان، بویژه محمدرشید بیگ و کیل، چندبار توسط خان زند عزل شده بود، لذا همواره تلاش داشت قبل از مواجهه با لشکر مهاجم نظر بزرگان ولایت را درباره شیوه واکنش سیاسی- نظامی جویا شود. با جلب همکاری بزرگان، حاکم کردستان توانست از یک طرف، لشکریان زند را شکست دهد و از طرف دیگر، در ۱۲۰۴ ق، پس از مشورت و کسب موافقت بزرگان، برادرش لطفعلی خان، پسرش امان‌الله خان و میرزا احمد وزیر را برای ابراز اطاعت به نزد آغامحمدخان قاجار به تهران اعزام دارد (سنندجی، ۱۳۶۱: ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۸ و ۱۷۲؛ قاضی، ۱۳۷۹: ۸۳).

## کتابنامه

- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۵۷). *صدرالتواریخ*. چ دوم. تهران: روزبهان  
- اولیویه، ا. (۱۳۷۱). *سفرنامه اولیویه*. ترجمه محمد طاهر میرزا. چ اول. تهران: انتشارات اطلاعات.

۱۰۸ / جایگاه شهرها در مناسبات سیاسی - نظامی با...

- جونز، سر هارفورد. (۱۳۵۳). *آخرین روزهای لطفعلی خان زند*. ترجمه هما ناطق. جان گرنی. چ اول. تهران: امیرکبیر.
- دهقانی، مهدی و شعبانی، رضا. (۱۳۹۴). «ساختار و عملکرد سیاسی - نظامی شهرها در دوره قدرت گیری کریم خان زند (۱۱۷۹-۱۱۶۰ ق)». *مجله تاریخ اسلام و ایران*. ش ۲۵. (۱۱۵)، صص ۵۷-۸۱
- رستم الحکما، محمد هاشم آصف. (۱۳۸۲). *رستم التواریخ*. چ اول. تهران: دنیای کتاب.
- ساروی، محمد فتح الله بن محمد تقی. (۱۳۷۱). *احسن التواریخ*. به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد. چ اول. تهران: امیرکبیر.
- سنندجی، میرزا شکرالله. (۱۳۶۱). *تحفه ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان*. تصحیح حشمت الله طیبی. تهران: امیرکبیر
- شیرازی، عبدالکریم بن علی الرضا. (۱۳۶۵). *تاریخ زندیه* (جانشینان کریم خان زند). مصحح: ارنست بیبر. چ اول. تهران: گستره.
- غفاری، ابوالحسن. (۱۳۶۹). *گلشن مراد*. به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد. چ اول. تهران: زرین.
- فسایی، حاج میرزا حسن حسینی. (۱۳۸۲). *فارسنامه ناصری*. چ سوم. تهران: امیرکبیر.
- قاضی، ملامحمد شریف. (۱۳۷۹). *زبدۀ التواریخ سنندجی در تاریخ کردستان*. به کوشش محمد رئوف توکلی. تهران: انتشارات توکلی.
- کلانتر، میرزا محمد. (۱۳۵۲). *روزنامه*. به اهتمام عباس اقبال. چ اول. تهران: شرکت سهامی چاپ.
- کرزن، جورج ناتانیل. (۱۳۸۰). *ایران و قضیه ایران*. ترجمه غلام علی وحید مازندرانی. چ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین. (۱۳۴۴). *مجموع التواریخ*. به اهتمام مدرس رضوی. چ اول. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- متولی، عبدالله. (۱۳۹۱). «شالوده های شهری و مناسبات قدرت از فروپاشی افشاریه تا مرگ کریم خان زند». *مجله پژوهش های علوم تاریخی*. ش ۲، (۶)، صص ۶۳-۸۴
- ملکم، سر جان. (۱۳۸۰). *تاریخ کامل ایران*. ترجمه میرزا اسماعیل حیرت. تهران: افسون
- موسوی، محمدصادق. (۱۳۶۳). *تاریخ گیتی گشا در تاریخ زندیه*. چ دوم. تهران: اقبال
- نائینی، محمدجعفر بن محمد حسین. (۱۳۵۲). *جامع جعفری*. چ اول. تهران: انجمن آثار ملی
- وزیری، احمدعلی خان. (۱۳۵۲). *تاریخ کرمان*. به کوشش دکتر ابراهیم باستانی پاریزی. چ اول. تهران: انتشارات ابن سینا
- هدایت، رضاقلی خان. (۱۳۷۳). *فهرس التواریخ*. چ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**Clothes, culture and their functions in the Ghaznavid  
Dynasty based on Tarikh E Beyhaghi\***

**Jahandoost Sabzalipour<sup>1</sup>**  
**Havva Ashuri Shahrestani<sup>2</sup>**

**1. Introduction**

Clothes is one of the elements that its recognition, conduce to recognizes the culture, civilization and identity of a nation. Getting familiar with the clothing and the history of the clothing of a nation, gives us a lot of information about the people of that territory. How was the coverage of different social classes? How did people come into the community with what shape and appearance? What role did Clothes play in their lives? What is the role of Clothes in religious beliefs? What is the purpose of Beyhaqi to mention all these details of Clothes? There are some cases that can be answered to parts of them in this research. The main question of this research is that what was the Clothes functions and formalities in Ghaznavids dynasty? The research hypothesis is that, with due attention to the widespread and

---

\*Date received: 10/10/2017  
Email:

Date accepted: 06/10/2018  
sabzalipor@gmail.com

**1. Associate professor of Persian language and literature, Faculty of letters and humanities, Islamic Azad University, Rasht, Iran (Corresponding author).**

**2. M.A. in Persian language and literature, faculty of letters and humanities, Islamic Azad University, Rasht, Iran.**

prolonged of Ghaznavian administration, Clothes, like other courts, have special formalities, and Clothes were used symbolically in many cases, one of which is to use the form of khalaat (خلعت) (A special clothes for gift).

## **2. Methodology**

Tarikh E Beyhaghi or A History book That Aboolfazl.e Beyhaghi has written it, is one of the sources that many studies have been done about it, and its historical and literary aspects have been studied more than other aspects. This book is one of the most useful books on the history of Ghaznavids in Iran. It gives us a lot of information about court`s Clothes. This research has been carried out using the documentary methodology and all the examples and first evidence have been extracted from history of Beyhaqi book. Then was discussed with using other Beyhaghi contemporary texts and other historical texts about Clothes of Ghaznavian dynasty. In general, a large part of the data of this work is from the text of history of Beyhaghi and to analyze them, other valued texts has been used. In this article, the text of history of Beyhaghi which is corrected by Mohammad Jafar Yaghaghi and Mehdi Seyedi, was used.

## **3. Discussion**

The Clothes in Ghaznavids period were of great importance as in other periods, so that the cost of clothes was not less than gold and money, and in all the khalaats and gifts that they were given to different people; Clothes played a significant role. Beyhaqi's goal to mention the details of clothes, is sometimes mentioning things that are not related to clothes, but he is looking for another point that some examples are came bellow. At a royal mournful ceremony, the white dress was worn, when Sultan Mahmud

Ghaznavi died; for his father's mourning ceremony, Emir Massoud announced three days of public mourning and he and his followers participated in the ceremony with a white turban and a *ghaba* (قبا) or Special clothes that People wear it on the rest of the clothes.

for mourning, in our country, this tradition is still alive in some places. "And the next day the Emir permitted to ingress in a white *ghaba* and turban, and all the lords and elders and servants of the army came to serve, whites were worn and plaint was a lot. As a tradition, three days passed by royal condolence, so that everyone would like it "(ibid., 12). In addition to wearing white dress, they also took off their turbans. When al-Qadir Billal, (A powerful Abbasi caliph, who was born in 336 AH and came to the caliph in 381 AH.) died, Massoud Ghaznavi took his turban off from his head and wore a white Clothes (Shabankari, 1363: 79).

During illness, a necklace of camphor was thrown on the sick people neck. When the ship of Sultan Mas'ud was broken in the Hirmand River, the Sultan fell into the water and the slaves saved him, He affected by a high fever, as Beyhaghi quoted, in order to relieve the fever and illness of Sultan Mas'ud, he was confined in a dark room with linen curtains and a necklace of camphor hang on his neck. When one of the servants of the sultan, Aghache, called Abolfazl Bayhaqi in the presence of the Sultan, sees Beyhaghi the Sultan like this. I went and saw they made the house dark and hanged linen curtains..., I found Emir there sitting on the throne, worn thin cool Clothes and necklace full of camphor, I saw doctor Bolala sitting under the bed, "(Beyhaghi: 509). If a person betrayed to the sultan, sultan to punish him and others and put scarf on his head. As Sultan Mohammad Kharazmshah defeated and escaped in the battle

against the Mughals in Isfahan through the betrayal of his brother, Ghiath al-Din, after the Mughal exit from Isfahan and of Sultan Muhammad return, he ordered to put on scarf on traitors` head. He took someone who were unfaithful and poor-spirited and put scarf on their head" (ibid., 145). One of the customs of Ghaznavids court, was giving khalaat that amply mentioned in history of Beyhaghi. Although the custom of khalaat and giving khalaat is not the case of the argument of this research, but since the khalaat included most types of Clothes and clothing, some cases about custom of wearing khalaat and its variety are listed below (for custom of wearing khalaat in the history of Beyhaghi.see Sabzalipour, 2004).

Clothes had possessed a great importance during Beyhaghi`s epoch. Beyhaghi has expressed this matter in many cases in some way. To the importance of the Clothes is is enough to know that the Clothes was authority of treasurer (ibid., 136). Having a house of Clothes is another proof of the importance of Clothes in that epoch. The house of Clothes which have placed ready-made and unready-made Clothess there. Every time a person was appointed to a position or should be given a gift, he was taken to a house of Clothes and responsible of that job, it means *Jamedar* (A man who cares about clothes), gave him the proper khalaat. It is evident from all of this evidence that sultan`s Clothes keeping tribunal was an important tribunal. An a *Jamedar* job, which was usually for the slave, was a heavy duty. The loss of house of Clothes in the battlefield was very serious, along with this job, there were some other important jobs. The slaves which were more under the sultan`s favor, might achieved that, such as *Salahdar* (One who protects the king with weapons) and *Catrdar* (who keeps umbrella for Emir) (Besourth, 102: 2536). Those who deal with the job of preparing garment and

clothes, usually, threw out the name of the king on the edge of clothes, cordon and ornaments of clothes and decorated; It seems that this task strengthened the rule of the sultan over the people of his land. As they were counted gold, money, jewels and coins in the court, they also listed the Clothes (Beyhaghi, 2009: 258). When the property was seized, they also seized clothes. Because it has a lot of value and price (Ibnathur, 1351 C 15: 226).

#### 4. Conclusion

As Beyhaghi reported the role of Clothes in the Ghaznavids court is very impressive, and has a lot of symbolic role and function. The deformation and color of the Clothes in the view of the caliph was the abandonment of the law and the sinner was punished. The value and respect that they attached to the *Jamedar* at that time is a testimony to these words. There was a tribunal in the name of the sultan's tribunal whose head was not given to anyone. According to *Tarikh e Behaghi*, the Clothes was part of the treasury of the court, and the loss of the house of Clothes in the wars had a devastating impact on the army and country.

From the above mentioned matters, it is deduced that the function of clothing at any time is influenced by the political, religious and cultural transition of that period; what determines the Clothes's function, is not only society's need, but also the cultural or religious conditions and circumstances of each period are.

**Keywords:** Clothes, Ghaznavi, History of Beyhaqi. Beyhaqi Abolfazl

**References [In Persian]:**

- Ibn. e Asir, A. (1973). *great history of islam and iran*. Tehran: Kotob e Iran Press.
- Beyhaghi, A. (2010). *the history of ghaznavids*. (M. J. Yahaghi and M. Seyyidi Edit.). Tehran: Sokhan press.
- Jozjani. M. S. (1964). *tabaghat e naseri*. (A. H. Habibi. Edit.). Kabol. Anjoman e Tarikh e Afghanistan press.
- Chitsaz. M. R. (2013). *iranian clothes history*. Tehran: SAMT press. Center for Human Sciences Research and Development; Islamic Republic of Iran.
- Hafez. Sh. M. (1988). *divan* (poetry notebook). (M. Ghazvini, Gh. Ghani. Edit.). Tehran: Eghbal press.
- Rahimi. P. (2007). *iranian clothes history*. Attitudes toward Persian clothing from the 5th millennium BC to the late Achaemenid period). Tehran: University of Art Press
- Sabzalipour. J. (2005). *customs of cort and folk beliefs in tarikh e behaghi*. (MA of persian language and litrature). Tabriz University.
- Shabankareyi. M. (1985). *majma ol ansan*. (M. Mohaddes. Edit.). Tehran: Sepah p
- Shahshahani. S. (1996). *history of head's cover in iran*. Thran: Modabber press.
- Gheybi. M. (2009). *the history of clothes in 8000 years old iranian*. Tehran: Hirmand press.
- Mostowfi. H. (1984). *tarikh e gozideh* (Summarized History). (A Navayi. Edit.). Tehran: Amirkabir press,
- Ziyapour J. (1971). *iranian clothing from fourteen centuries ago to the beginning of the pahlavi empire*. Tehran: Vezerat e Farhang (Ministry of culture) press.
- Monavvar. M. (1989). *asrar ol towhoid fi maghamat e sheykh abi saeed* (The Secrets of Monotheism in status of Abi saeed). (M. R. Shafiyi. Edit.). Tehran: Agah. Press.
- Nazokkâr. Zh. (2004). *rituals and customs in the history of baygahi* (and in Ghaznavids age). Tehran: Tarfand press.
- Nishaburi, Z. (1954) *saljughname*. Kolâle ye Khavar press.
- Sabzalipour. J (2007). *the robe and giving robe in history*. Roshd e Amuzesh Zaban e Fasi: 77, 26- 28.

**References [In English]:**

- Basort. E. K. (1938). *ghaznadis history*. (Anooshah. H. Trans.). Tehran, Amirkabir Press.
- Dezi. R. (1981). *muslim clothing culture*. (H. Heravi, trans.). Tehran: Tarjome va Nahr E Ketab press.

**References [In Arabic]:**

- Ibn.E jowzi, A. (2003). *the devil's lies [faslbis e eblis]*. (A. Zakavati. Trans.). Tehran: Nashre Danashghai Press.



-Sabi, H. (1968). *the customs of capital*. (M. Avvad. Edit.), (M. Sh. K. Trans.). Tehran: Bonyad E Farhang E iran Press.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### پوشاک، فرهنگ و کارکردهای آن در عصر غزنویان بر مبنای تاریخ بیهقی\*

جهان دوست سبزعلیپور (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

حوا عاشوری شهرستانی<sup>۲</sup>

#### چکیده

آشنایی با فرهنگ هر جامعه، نیازمند مطالعه و بررسی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی آن جامعه است. پوشاک یکی از مهم‌ترین آن پدیده‌های فرهنگی است و از زوایای مختلف اجتماعی، هنری، فرهنگی، مذهبی و ... قابل بررسی است. منظور از پوشاک مجموعه جامه‌ها و وسایلی است که انسان به خود می‌پوشاند تا نیازهای مختلفش را در مقابل عوامل طبیعی و اقلیمی با آن برطرف کند. پوشاک در اصل تن‌پوشی در مقابل آسیب‌های طبیعی بوده، اما در طی زمان، وسیله‌ای برای ابراز سلیقه و تشریفات دیگر شده است. این مقاله به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که پوشاک، چه نقش و کارکردهایی در تاریخ بیهقی داشته است؟ با توجه به این که عصر غزنویان، یکی از دوره‌های مهم تاریخ ایران است، با بررسی فرهنگ پوشاک این دوره می‌توان به بسیاری از باورهای فرهنگی آن پی برد. برای این پژوهش از متن تاریخ بیهقی و برای تحلیل، از متون تاریخی دیگر نیز، کمک گرفته شده است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد پوشاک، در آن دوران، بسیار حائز اهمیت بوده و بیهقی از پوشاک و توصیفات آن به عنوان ابزاری برای بیان گفته‌های خود استفاده می‌کند، پوشاک کارکردهای بسیاری از جمله سیاسی، مذهبی، اجتماعی و فرهنگی داشته است.

**واژه‌های کلیدی:** پوشاک، غزنویان، تاریخ بیهقی، ابوالفضل بیهقی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۱۴  
sabzalipor@gmail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۷/۱۸  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت، ایران.

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت، ایران.

## ۱. مقدمه

پوشاک، یکی از عناصری است که شناخت آن، به شناخت فرهنگ، تمدن و هویت یک قوم، منجر می‌شود. آشنایی با پوشاک و تاریخچه لباس یک قوم، اطلاعات زیادی در مورد مردم آن سرزمین، به ما می‌دهد. این که پوشش طبقات مختلف اجتماعی چگونه بوده‌است؟ افراد با چه شکل و ظاهری وارد اجتماع می‌شدند؟ پوشاک چه نقشی در زندگی آن‌ها ایفا می‌کرد؟ نقش پوشاک در اعتقادات دینی چیست؟ هدف بیهقی از ذکر این همه جزئیات لباس چیست؟ مواردی است که در این تحقیق، می‌توان به گوشه‌هایی از آن پاسخ داد.

پرسش اصلی این تحقیق آن است که پوشاک در دوره غزنویان چه آداب و کارکردهایی داشته‌است؟ فرضیه تحقیق آن است که با توجه به عریض و طویل بودن دستگاه حکومتی غزنویان، پوشاک همانند سایر دربارها، آداب خاصی داشته و به طور نمادین در بسیاری از موارد به کار می‌رفته که یکی از این کارکردهای متفاوت، استفاده به شکل خلعت است.

بخش اعظم داده‌های این اثر، از متن تاریخ بیهقی است و برای تحلیل آن‌ها از متون با ارزش دیگر، استفاده شده‌است. در این مقاله، از متن تاریخ بیهقی به تصحیح محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی استفاده شده‌است.

## ۱-۱. شرح و بیان مسئله

تاریخ بیهقی، از منابعی است که تحقیقات فراوانی در مورد آن انجام شده‌است و جنبه‌های تاریخی و ادبی آن بیش از دیگر جنبه‌هایش، بررسی شده‌است. این کتاب، در مورد پوشاک دربار، اطلاعات بسیاری به دست ما می‌دهد، و با دقت در آن می‌توان به حقایق بسیاری از فرهنگ مردم این سرزمین، دست یافت. درباره پوشاک، در تاریخ بیهقی، پژوهش زیادی انجام نگرفته؛ این در حالی است که مورخ، در جای جای کتاب خود، به انواع و اقسام پوشاک، نحوه پوشیدن و کاربرد آن‌ها، با اهداف خاصی اشاره کرده‌است و با بررسی و تحقیق در این زمینه و به واسطه اطلاعات مفیدی که نگارنده‌ی این کتاب، می‌دهد، می‌توان به مطالب با ارزشی درباره دوره غزنویان دست یافت.

در مقوله پوشاک، شکل، فرم لباس، طرز دوخت، رنگ و جنس آنان با ارزش‌ها، معیارهای فرهنگی، معنوی و اخلاقی جامعه از جمله وقار، اهمیت و اعتبار اجتماعی در هم آمیخته‌اند. در این جاست که تحقیق و پژوهش، پوشاک اقوام مختلف کشور و جهان، یکی از پژوهش‌های مردم‌شناسی با اهمیت به شمار می‌رود و این نکته حائز اهمیت است که پوشاک اقوام گذشته، صرفاً برای پوشش بدن نبوده‌است؛ بلکه نقش و عملکردهای دیگری

نیز داشته‌است. منظور از پوشاک در این مقاله لباس و متعلقات آن مانند کفش، کلاه، کمر، انگشتری و نظایر آن است.

برای پژوهش در زمینه پوشاک محققان، اغلب، از آثار باستانی بدست آمده، استفاده کرده‌اند چون به کمک آن می‌توان، سیر تغییر و تحول پوشاک و شکل آن را پیدا کرد. کشفیات به دست آمده آنها، بیشتر از موزه‌ها، سنگ تراش‌ها و کاخ‌های موجود است؛ یعنی کمتر از متون تاریخی استفاده کرده‌اند، در این مقاله، سعی بر آن داشته‌ایم که تا حد امکان، از متون تاریخی استفاده شود.

### ۱-۲. پیشینه تحقیق

غیبی (۱۳۸۷) در تاریخ هشت‌هزارساله پوشاک اقوام ایرانی، ضمن شرح تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هشت‌هزار ساله اقوام مختلف ماد، پارس و قزلباش و قاجار و غیره، هر یک از عناصر پوشاک زنان و مردان آنها را به طور مشروح آورده‌است. چیت‌ساز (۱۳۷۹) در «تاریخ پوشاک ایرانیان از ابتدای اسلام تا حمله مغول» به معرفی پوشاک ایرانیان از ابتدای ورود اسلام به ایران تا حمله مغول پرداخته‌است. رحیمی (۱۳۸۵) در کتاب تاریخ پوشاک ایرانیان، تحولات پوشاک سرزمین ایران از هزاره پنجم تا آغاز هزاره اول پیش از میلاد و تا مادها و هخامنشیان را بررسی کرده‌است. دُزی (۱۳۵۹) در «فرهنگ البسه مسلمان در دوره اسلامی» به پوشاک ایرانیان مسلمان در دوره اسلامی پرداخته‌است؛ ضیایپور (۱۳۴۹) در پژوهش خود پوشاک ایرانیان از چهارده قرن پیش تا آغاز دوره شاهنشاهی پهلوی را بررسی کرده‌است. سبزه‌علیپور (۱۳۸۵) به بررسی خلعت و خلعت‌بخشی در تاریخ بیهقی پرداخته و فیضی (۱۳۷۵) در «نگاهی به تاریخ پوشاک مردم ایران» به بررسی تاریخ پوشاک ایرانیان پرداخته‌است؛ اما تا حال، برای پوشاک و کارکردهای آن در تاریخ بیهقی، تحقیق مستقلی صورت نگرفته‌است.

### ۱-۳. ضرورت انجام تحقیق

بخشی از شناخت هر قوم و ملتی از طریق شناخت تاریخ آن ممکن خواهد شد و تاریخ مجموعه‌ای است از فرهنگ، زبان، آیین‌ها و... پوشاک در ادوار گذشته همواره در حال تغییر بوده و متناسب با نیازهای جامعه به پیش رفته‌است. در دستگاه عریض و طویل غزنویان آن گونه که از تاریخ‌هایی شبیه تاریخ بیهقی برمی‌آید، پوشاک از اهمیت خاصی برخوردار بوده؛ به طوری که بیهقی بارها در تاریخ خود با تأکیدها و تکرارای خاصی به این نکته اشاره کرده‌است. تحقیق پیرامون پوشاک در یک دوره تاریخی ما را نه تنها با فرهنگ

آن جامعه آشنا می‌کند، بلکه دگرذیسی و تحولات پوشاک و کارکردهای مختلف آن را نیز در طول زمان به ما نشان می‌دهد.

## ۲. بحث و بررسی

در تاریخ بیهقی به موارد زیادی از پوشاک برمی‌خوریم که بیهقی، مانند یک طراح پوشاک، به جزئیات آن پرداخته و اغلب پوشاک مورد استفاده آن دوره را شرح داده‌است. پوشاک در دوره غزنویان، به مانند سایر دوره‌ها، از اهمیت بالایی برخوردار بود؛ به طوری که بهای جامه، کمتر از زر و سیم نبوده‌است و در تمامی خلعت‌ها و هدایایی که به افراد مختلف می‌دادند، جامه نقش بسزایی را ایفا می‌کرد. هدف بیهقی، از ذکر جزئیات پوشاک، گاه ذکر مواردی است که ربطی به پوشاک ندارد، بلکه دنبال ذکر نکته دیگری است که در ادامه نمونه‌هایی از آن آمده‌است.

### ۲-۱. مناسبت‌ها و پوشاک

در تاریخ بیهقی، مناسبت‌های مختلفی آمده‌است که پوشاک، در آن نقش مهمی ایفا می‌کرد. در ذیل، تعدادی از آن مناسبت‌ها با تأکید بر پوشاک هر قسمت، شرح داده شده‌است:

#### ۲-۱-۱. عروسی و پوشاک

مطابق متن تاریخ بیهقی، غزنویان قبا و جامه سیاه، به داماد می‌پوشاندند و کلاه داماد نیز، چهار پر زر و آراسته شده به جواهرات و مروارید بود؛ چنان‌که در باب ازدواج امیر مردانشاه با دختر بگتغدی، آمده‌است:

و امیر مردانشاه را به کوشک سالار بگتغدی آوردند و عقد نکاح آنجا کردند و دینار و درهم روانه شد سوی هر کسی و امیر مردانشاه را قبای دیبای سیاه پوشانیدند موشح به مروارید و کلاهی چهار پر زر بر سرش نهاد، مرصع به جواهر و کمر بر میان او بست همه مکمل به جواهر، و اسبی بود سخت قیمتی، نعل زر زده و زین در زر گرفته و استام به جواهر و ده غلام ترک با اسب و ساز و خادمی و ده هزار دینار و صد پاره جامه قیمتی از هر رنگی. (بیهقی ۱۳۸۸: ۵۲۵)

بعد از عقد نیز، هدایایی از طرف پدر عروس، به داماد، داده می‌شد که به جامه دامادی، معروف بوده‌است. در تاریخ بیهقی از جامه دامادی خداوندزاده صحبت به میان آمده‌است. زمانی که امیر مردان‌شاه - فرزند سلطان مسعود، با دختر حاجب بزرگ - بگتغدی، ازدواج کرد، جامه دامادی، به او اهدا گردید (همان: ۵۲۵). شاید دلیل اینکه درباره لباس عروس و

به طور کلی لباس زبان اطلاعات کمتری در تاریخ بیهقی آمده، فرهنگ ایرانیان باشد که زن را اندرونی و توجه به پوشاکش را هم طبق عرف چندان جایز نمی دانستند.

#### ۲-۱-۲. عزاداری و پوشاک

در مراسم تعزیت ملکانه، قبا، ردا و دستار سپید، می پوشیدند. زمانی که سلطان محمود غزنوی، از دنیا رفت، امیرمسعود برای مراسم عزاداری پدرش، سه روز عزای عمومی اعلام کرد و خود و اطرافیانش با عمامه و قبای سفید به نشانه عزاء، در این مراسم شرکت کردند. در کشور ما نیز هنوز این رسم در بعضی از نقاط پا بر جاست. «و امیر دیگر روز بار داد با قبا و ردائی و دستاری سپید، و همه اعیان و مقدّمان و اصناف لشکر به خدمت آمدند، سپیدها پوشیده و بسیار جزع بود. سه روز تعزیتی ملکانه به رسم داشته آمد، چنانکه همگان بپسندیدند (همان: ۱۲).

علاوه بر پوشیدن لباس سفید، دستار را نیز از سر بر می داشتند. وقتی که «القادر بالله»، خلیفه عباسی، فوت کرد، مسعود غزنوی دستار خود را از سرش برداشت و جامه سفید پوشید (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۷۹).

#### ۲-۱-۳. بیماری و پوشاک

هنگام بیماری، گردن‌بندی از کافور، بر گردن بیمار می انداختند. زمانی که کشتی سلطان مسعود در رود هیرمند، شکسته شد، سلطان در داخل آب افتاد و غلامان، او را نجات دادند. او به تب بالایی دچار شد، همان‌طور که بیهقی نقل کرده‌است، جهت برطرف کردن تب و بیماری سلطان مسعود، او را در اطافی تاریک، با پرده‌های کتانی، بستری کردند و گردن‌بندی از کافور، بر گردن او آویختند. هنگامی که یکی از خادمان سلطان به نام آغاچی، ابوالفضل بیهقی را به حضور سلطان دعوت کرد، بیهقی سلطان را چنین می بیند. «پیش رفتم یافتم خانه تاریک کرده و پرده‌های کتان آویخته و..... امیر را یافتم آنجا بر تخت نشسته، پیراهن توزی و مَحَنَقَه در گردن، عَقَدی همه کافور، بوالعلاء طیب آنجا زیر تخت نشسته دیدم» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۵۰۹).

#### ۲-۱-۴. مجازات و پوشاک

زمانی که قصد داشتند، مجرمی را بر دار کنند؛ نخست دستور می دادند تا لباس‌هایش را از تن بیرون آورد، همان‌طور که حسنک وزیر را بردار کردند (همان: ۱۷۶). از دیگر موارد، برهنه کردن تن و از پای درآوردن کفش، متهّم بود. هنگامی که اریاق را دستگیر کردند، ابتدا موزه او را در آوردند و سپس قبایش را باز نمودند (همان: ۲۲۴ و ۲۲۳). مظفرین طاهر که عامل فوشنج، یکی از شهرهای خوارزم بود، ظلمی را مرتکب شد، به همین خاطر،

سلطان محمود، دستور داد تا «دستارش در گردن کند و سر و پای برهنه تا به غزنین پیاده بیاورد» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۶۱ و ۶۲).

اگر فردی خیانتی نسبت به سلطان انجام می‌داد، سلطان برای تنبیه او و عبرت دیگران، مقنعه بر سر آن می‌بست؛ چنان که سلطان محمدخوارزمشاه در جنگ با مغولان در اصفهان به واسطه خیانت برادر خود «غیاث الدین» شکست خورد و گریخت، پس از خروج مغولان از اصفهان و بازگشت سلطان محمد، او دستور داد تا بر سر خیانت‌کاران مقنعه گذاشتند. «کسانی را که در آن جنگ نامردی و غدر کرده بودند بگرفت و مقنعه بر سر کرد» (همان، ۱۴۵).

برداشتن دستار از سر، نیز، مانند دیگر تنبیه‌ها، استفاده می‌شد. بیهقی در ذکر «بر دار کردن حسنک وزیر»، آورده است: «و ازاربند استوار کرد و پایچه‌های ازار را بیست و جبه و پیراهن بکشید و دور انداخت با دستار» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۶). عقابین بستن به دست، پا و گردن افراد، موقع شلاق زدن نیز مرسوم بود (همان: ۱۵۳). شاهان سلجوقی، وقتی فردی را به اسارت در می‌آوردند، حلقه بندگی در گوش اسیر می‌کردند، ولی سلطان آلب ارسلان، به جای حلقه، نعل اسب در گوش یکی از امرای خود، به نام بیشکین کرد. «از ایشان یکی بیشکین بود، بجای حلقه بندگی نعل اسب در گوش او کرد» (مستوفی، ۱۳۶۲: ۴۳۲).

#### ۲-۱-۵. هدیه و پوشاک

از میان هدایای که در تاریخ بیهقی، ذکر شده است، پوشاک، نقش مهمی را ایفا می‌کند. به طور کلی، در هر هدیه یا خلعتی که به کسی داده می‌شد، حرفی از لباس و جامه و کمر و... به میان آمده است. هنگامی که خلیفه، رسولی را برای بیعت گرفتن، نزد سلطان مسعود فرستاد، سلطان مسعود، زمان بازگشت رسول، هدایای ارزشمندی را برای خود رسول و خلیفه ترتیب داد: «امیر گفت، خلیفه را چه باید فرستاد؟ احمد گفت: بیست هزار من نیل رسم رفته است، خاصه را و پنج هزار من حاشیت درگاه را، و... خداوند زیادت دیگر چه فرماید از جامه و جواهر و عطر؟... امیر گفت: سخت صواب آمد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۲۹۲-۲۹۳).

دستارها و انواع دیباهای گران‌قیمت، جزئی از هدایا بودند. هر سال، خاتون ارسلان از ترکستان هدیه‌ای برای امیر محمود می‌فرستاد و امیر محمود نیز با هدایای گران‌بها از او تشکر می‌کرد. (همان: ۲۵۱). این گونه مرسوم بوده است که انعام و هدیه را پس از آوردن در مجلس، برمی‌داشتند و به خانه کسی که انعام را می‌گرفت، می‌بردند. «خزینہ‌دارش بیامد و پنج تا جامه مرتفع قیمتی پیش من نهادند و کیسه‌ای پنج هزار درهم و پس برداشتند»

(همان: ۱۳۶). گویا در عصر غوریان امیران رسم داشتند برای هدیه دادن از یک دستوانه زر و مرصع به جواهر استفاده کنند و بعدها این دستوانه تبدیل به کمر شد (جوزجانی ۱/، ۱۳۴۳: ۳۵)

علی مانک، یکی از کدخدایان غزنین بوده و او عادت داشت که هر ساله، آچارها و کامه‌های نیکویی برای امیر محمود رحمه‌الله علیه بفرستد. زمانی که امیرمسعود به غزنین آمد و به ملک پدر دست یافت، علی مانک برای او هدیه‌هایی فرستاد «چون تخت ملک به امیر مسعود رسید، از بلخ به غزنین آمد، مانک آچار بسیار و کرباسها از دست‌رشت پارسازنان پیش آورد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۱۸). لازم به ذکر است که این نوع رسوم تحت تأثیر روابط سیاسی و نشانه پیوستگی و همبستگی میان خلیفه و سلطان و نیز میان سلطان با امرای محلی بود.

#### ۲-۱-۶. خلعت و پوشاک

یکی از رسوم درباری غزنویان، خلعت دادن بوده است که به‌وفور، در تاریخ بیهقی، ذکر شده است. گرچه رسم خلعت و خلعت‌بخشی مورد بحث این پژوهش نیست، اما چون خلعت، بیشتر، شامل انواع جامه‌ها و پوشاک بوده است، مواردی از آداب خلعت‌پوشی و انواع آن در ذیل، ذکر می‌شود (برای رسم خلعت‌پوشی در تاریخ بیهقی نک. سبزعلیپور، ۱۳۸۳).

#### ۲-۱-۶-۱. آداب خلعت‌پوشی

در آن زمان خلعت‌پوشی، آدابی داشت که با بررسی این آداب، به ارزش و احترامی که برای پوشاک، قایل بودند، پی می‌بریم. گرچه خلعت به شکل خاصی از لباس یا جامه اطلاق می‌شد، اما خلعت تنها از نظر پوشاک اهمیت نداشت، بلکه شامل موارد سیاسی و حکومتی هم می‌شد. در ذیل به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

#### ۲-۱-۶-۱-۱. انتخاب وقت مناسب برای پوشیدن خلعت

انتخاب وقت مناسب یکی از آداب خلعت پوشیدن بود. در خلعت‌پوشی خواجه احمد، بیهقی آورده است که «امیر اشارت کرد سوی حاجب بلکاتگین که مقدم حاجبان بود تا خواجه را به جامه‌خانه برَد. وی پیشتر آمد و بازوی خواجه گرفت و خواجه برخاست و به جامه‌خانه رفت و تا نزدیک چاشتگاه همی ماند که طالعی نهاده بود جاسوس منجم فلک خلعت پوشانیدن را» (بیهقی: ۱۳۸۸: ۴۴).



#### ۲-۱-۶-۱-۱. استحمام قبل از خلعت پوشی

شخصی که می‌خواست، خلعت بپوشد، ابتدا باید به گرمابه رفته، استحمام می‌کرد و سپس به جامه‌خانه می‌رفت و خلعت می‌پوشید. سلطان مسعود، زمانی که می‌خواست، خلعتی را بپوشد که از طرف رسول خلیفه، برای او فرستاده بودند، ابتدا به گرمابه رفت و سپس خلعت پوشید. «سلطان برخاست و به گرمابه رفت و جامه بگردانید» (همان: ۴۱).

#### ۲-۱-۶-۱-۳. بر روی مصلی قرار گرفتن و رو به قبله ایستادن در موقع خلعت پوشی

سلطان مسعود، موقع خلعت پوشی ابتدا رو به قبله می‌ایستاد و دو رکعت نماز می‌گذارد. «امیر از تخت به زیر آمد و مصلی باز افکندند... امیر مسعود خلعت پوشید و دو رکعت نماز کرد» (همان: ۴۰).

#### ۲-۱-۶-۲. انواع خلعت

در دوره غزنویان با توجه به متن تاریخ بیهقی، خلعت‌های مختلفی وجود داشته‌است، از جمله: قبای خاص سلطان (همان: ۴۹۴)، خلعت وزارت (همان: ۳۵۶)، خلعت رسول (همان: ۴۱). خلعت حاجبی (همان: ۴۳ و ۱۴۵)، خلعت حاجب بزرگ (همان: ۴۹۴)، خلعت وزارت (همان: ۱۴۵)، خلعت سالاری سپاه (همان: ۲۶۴)، خلعت شاهانه (همان: ۲۴۷)، خلعت شحنگی (همان: ۲۰)، خلعت ریاست (همان: ۶۳۲)، خلعت کدخدایی (همان: ۳۸۲)، خلعت عارضی (همان: ۳۲۱) و خلعت مُنادمه (صابی، ۱۳۴۶: ۷۳).

#### ۲-۲. انواع و جنس پوشاک

بیهقی انواع گوناگونی از پوشاک در تاریخ خود آورده‌است و اغلب، جنس آنها را همراه با نوع آن ذکر می‌کند. در ذیل، تعدادی از مهم‌ترین انواع پوشاک به اختصار، آمده‌است.

#### ۲-۲-۱. قبا

پوشیدن قباهای رنگین و مخطط و گشاد، در آن دوره بسیار رایج بوده‌است. گویا به قباهای گشاد «دواج» می‌گفتند «می‌نویسند قادر خلیفه عباسی (۳۸۱-۴۲۲هـ) برای مسعود غزنوی هفت قبای گشاد که به آنها دواج می‌گفتند فرستاد، که یکی از آنها سیاه‌رنگ بود (رنگ و نشانه خلافت عباسی) و بقیه از جنس دبیقه‌های کمیاب بغدادی تهیه شده بود» (چیت‌ساز، ۱۳۹۱: ۲۵۱).

از اشکالی که طرح نقاشی دیواره کاخ سلطان محمود غزنوی را نشان می‌دهند و منتسب به سده ششم هجری هستند، چنین به دست می‌آید که تمام افرادی که در آن نقاشی‌ها ایستاده‌اند، قبایی از نوع جلو باز پوشیده‌اند و روی آستین آنها، نقش یک بازوبندی حک

شده است (ضیاءپور، ۱۳۴۹: ۲۳۰). قباها نیز دارای انواعی بودند: قباى سقلاطون بغدادى (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۴۵)، قباى سیاه (همان: ۱۴۹)، قباى لعل (همان: ۲۷۰)، قباى دیبای شوشتری (همان: ۲۸۷)، قباى روباه سرخ (همان: ۴۴۴)، قباى دیبای تستری (همان: ۴۵۲)، قباى زرین (همان: ۷۰۲) و قباى عتابی (همان: ۱۹۹).

### ۲-۲-۲. دستار و کمر بند

داشتن دستار در جامعه قدیم، نشان مردانگی و بزرگی بود و بزرگان معمولاً دستار می‌بستند. سه نوع آن در متن بیهقی آمده است: دستار نیشابوری یا قاینی (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۴۶). دستار خز (همان: ۱۹۹ و ۲۰۰) و دستار قصب (همان: ۷۰۲). کمر بند که معمولاً شالی نسبتاً پهن و بلند بوده، روی قبا به کمر می‌بستند و در تاریخ بیهقی، به انواع آنها برمی‌خوریم؛ از جمله، کمرهایی که به وسیله‌ی طلا، نقره و فیروزه مزین شده‌اند. این طور نبوده که هر کسی بتواند از انواع کمرها، به دور کمر خود ببندد، بلکه معیاری برای آن وجود داشته است. کمر بند هم، مانند دیگر اقسام پوشاک انواعی دارد: کمر هزارمقالی طلا یا پیروزه (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۴۵)، کمر زر هفتصدگانی (همان: ۱۴۸)، کمرهای مرصع به جواهر (همان: ۲۸۸)، سیمین و زرین کمر (همان)، کمرشکاری (همان: ۱۳۳) و کمر ده‌معالیق (همان: ۲۸۷).

### ۲-۲-۳. عمامه و تاج

استفاده از عمامه، در گذشته، بسیار مرسوم بود. محمد، پسر محمود، عم خود - یوسف بن سبکتگین را به فرماندهی سپاه، تعیین نمود و همین که او خواست، در سرای خود، در غزنه، سوار شود، عمامه‌اش از سر بیفتاد، و مردم آن را به فال بد بگرفتند (ابن اثیر، ۱۳۵۱ ج ۱۶: ۱۱۳). آلب ارسلان یک عمامه دایره‌ای شکل و بزرگ بر سر می‌گذاشت، که در قسمت جلوی آن نگینی به شکل گل، تعبیه شده بود. در قسمت انتهایی نیز جقه‌ای قرار داشت که پرهایی به آن متصل بود (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۸۴). زمانی که به خدمت بزرگی می‌رسیدند یا به سرای مهمی، وارد می‌شدند، داشتن عمامه، یک ضرورت به حساب می‌آمد (صابی، ۱۳۴۶: ۵۶).

مهم‌ترین سرپوش شاهان این دوره، تاج بوده که بیشتر از جنس طلا می‌بود و با جواهرات گوناگون، تزیین می‌شد. تاج سلطان مسعود غزنوی، آن قدر بلند بوده که با سلسله‌ها و عمودهایی استوار می‌شده است و این تاج را روی کلاه خود قرار می‌داد. گذاشتن تاج بر بالای کلاه امیران، متداول بوده است. «از تاج بر سر رنجی نبود که سلسله‌ها و عمودها آن را استوار می‌داشت و بر زیر کلاه پادشاه بود» (بیهقی، ۱۳۸۸، ۵۴۳). گویا عمامه را نیز پس

از تاج، بر سر می کردند؛ چنان که در باب خلعت پوشی امیر مسعود آمده است: «این عمامه که پیش آوردند و شمشیر، عمامه دست بسته ماست، تا برین طی به دست ناصر دین آید و وی بر سر نهد پس از تاج» (همان: ۳۵۵).

در مراسم تاج گذاری سلطان مسعود، زمانی که ساخت عمارت کوشک نو به پایان رسید، گویا یک تخت زرینی برایش ساخته بودند که آراسته به جواهرات بود و بعد از آن که تخت را وارد کوشک نو کردند، یک تاج زرین هفتاد منی را نیز به واسطه زنجیرهایی از طلا بر بالای آن تخت آویختند و زمانی که سلطان مسعود، بر روی تخت خود نشست، آن تاج را نیز، روی سر گذاشت؛ تاجی که از هفتاد من طلای خالص، تشکیل شده بود (گردیزی، ۱۳۸۱: ۷۱). در جهیزیه عروس، همراه سایر وسایل، تاج نیز می دادند. بیهقی، پس از مرگ امیر مسعود و امیر مردانشاه، لیست جهیزیه دختر بگتغدی، با امیر مردانشاه را می بیند و می آورد: «آن نسخت دیدم به تعجب بماندم که خود کسی آن تواند ساخت. یک دو چیز بگویم: چهار تاج زرین مرصع به جواهر و بیست طبق زرین میوه» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۵۲۶). مرسوم بوده است که سلطان پس از تاج گذاری، می بایست دستار یا عمامه ای را بر سر می گذاشت که به دست خلیفه بسته می شد (بیهقی، ۱۳۸۸: ۳۵۵).

#### ۲-۲-۴. کلاه

در این دوره شاهان برای سرپوش خود علاوه بر تاج و عمامه، از کلاه نیز، استفاده می کردند «در کلیله و دمنه ای که از دوره غزنوی باقی مانده، چنین روایت شده که: دور کلاه شاه یا شاهزاده از پوست بوده و بر میان آن قبه بزرگی قرار داشته است و بر دور کلاه ندیمان نیز پوست دوخته شده بود و خطوطی از محیط به مرکز آن رسم کرده بودند» (شهشانی، ۱۳۷۴: ۷۰). آن گونه که از کتاب کلیله و دمنه برمی آید، از پوست، در پوشاک آن دوره، مخصوصاً کلاه استفاده می شد؛ اما چیت ساز گویا متوجه این نکته نشده و در کتاب تاریخ پوشاک ایرانیان آورده است: «در دربار غزنویان ما با پوست های پلنگ و ببر روبرو می شویم، اما نشانه ای از به کاربردن این پوستها در تهیه لباس نمی یابیم و ظاهراً این پوستها را بیشتر برای گستراندن یا آویختن در کف تالارها به کار می برند» (چیت ساز، ۱۳۷۹: ۲۵۱). کلاه انواع گوناگونی داشت: کلاه دوشاخ (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۴۹)، کلاه چهارپر (همان: ۵۴۴)، کلاه ساده (همان: ۶۴)، کلاه زرین (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۲۶)، کلاه جوار (جوزجانی، ۱۳۴۲ ج ۱: ۲۸۱) و کلاه ترکمانی کژ (همان: ۲۴۶).

## ۲-۲-۵. جبّه

کسانی که نزد خلیفه می‌رفتند و می‌خواستند آیین خدمت، را به جا آورند، می‌بایستی با جامه‌های پاکیزه، وارد می‌شدند و لباس‌هایشان، بوی خوشی می‌داشت و در هوای سرد و هوای گرم به هیچ وجه، عرق، روی لباس‌هایشان، ظاهر نبود؛ به همین دلیل، پنبه میان جبّه قرار می‌دادند (صابی، ۱۳۴۶: ۲۳). جبّه انواعی دارد: جبّه زرد مرغزی (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۶۰)، جبّه بُنداری (همان)، جبّه خیری رنگ (همان: ۱۷۳) و جبّه عتابی سبز (همان: ۱۹۹ و ۲۰۰).

## ۲-۲-۶. طیلسان

«پردۀ ساده‌ای که روی سرو شانه‌ها می‌اندازند و بعضی اوقات فقط روی شانه‌ها. طیلسان لباس اهل فقر یا استادان فقه و علوم الهی است (دزی، ۱۳۵۹: ۲۶۳). طیلسان را معمولاً از پارچه‌های زربافت تهیه می‌کردند که در شب درخشان بوده‌است. «من اسب تاختن گرفتم چنان که ندانستم که بر زمینم یا در آسمان، طیلسان از من جدا شده و من آگاه نه» (بیهقی، ۱۶۳). در دوران خلافت عباسی هر کسی اجازه پوشیدن طیلسان را نداشت: «اما مرتبه‌داران عباسی... تنها اگر کسی از میان ایشان برای کار قضا و داوری تعیین شده باشد، حق دارد طیلسان بپوشد» (صابی، ۱۳۴۶: ۶۹).

## ۲-۲-۷. انگشتری

در قدیم معمولاً نام، لقب یا کلمه مقدسی را روی انگشتری حک می‌کردند و با آن روی نامه‌ها و فرمان‌های دولتی و حکومتی مهر می‌زدند. دو نوع انگشتری در تاریخ بیهقی، وجود دارد که مانند سایر اقسام پوشاک، کاربردهایی داشته‌است: یکی انگشتری ملک و دیگر انگشتری زنهار. انگشتری ملک، همان چیزی است که فرمان‌ها را با آن، مهر می‌کردند و نام سلطان روی آن حک شده و نامه‌ای که با انگشتری ملک، مهر شده بود در حکم فرمان سلطان بوده‌است. در خلعت پوشی بوسهل حمدوی آمده‌است. «امیر گفت «مبارک باد» و انگشتری‌ای نام سلطان بر وی نبشته، به بوسهل داد و گفت این انگشتری مملکت عراق است... و پس از فرمان‌ها بر مثال تو کار باید» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۳۸۳). انگشتری زنهار چنان بود که اگر کسی انگشتر امیر را در دست داشت، از آزار و اذیت دیگران، در امان بوده و انگشتری امان، یک نوع مجوز عبور بوده‌است. «سلطان مشغول دل درین میانه عبدوس را بخواند و انگشتری خویش بدو داد و امانی به خط خود نبشت و پیغام داد» (همان: ۲۲۹). حافظ در این شعر خود به کاربرد هر دو نوع انگشتر، اشاره کرده‌است:

از لعل تو گر یابم انگشتری زنهار      صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد

(حافظ، ۱۳۶۶: ۱۰۰).

انگشتوانه نیز معمولاً برای محافظت از انگشت، در مقابل سوزن خیاطی استفاده می‌شد و گاه هنگام تیراندازی، آن را در انگشت می‌گذاشتند تا انگشت، آسیب نبیند. در قدیم وقتی می‌خواستند برای کسی پیغامی بفرستند، چیزهایی از پیغام‌دهنده به همراه پیام‌رسان می‌فرستادند تا صحت و درستی پیام اثبات گردد. در مثال زیر، امیر از محل جنگ، انگشتوانه خود را می‌فرستد تا درباریان مطمئن شوند که خبر فتح، درست می‌باشد. «روز سه‌شنبه چاشتگاه ده روز گذشته از جمادی‌الاولی سه غلام سرایی رسیدند به بشارت فتح، انگشتوانه امیر به نشان بیاوردند که از جنگ جای فرستاده بود... انگشتوانه را به سالار غلامان سرایی، حاجب بگتغدی دادند، بستند و بوسه داد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۴۵۳).

### ۳-۲. اهمیت پوشاک در دوره غزنویان

پوشاک در روزگار بیهقی، اهمیت بالایی داشته‌است. بیهقی در بسیاری از موارد، این موضوع را به نحوی بیان کرده‌است. در اهمیت پوشاک همین بس که پوشاک و جامه، در دست خزینه‌دار بوده‌است (همان: ۱۳۶). داشتن جامه‌خانه، گواه دیگری بر اهمیت جامه در آن دوران است. جامه‌خانه‌ای که در آن، جامه‌های دوخته و ندوخته را قرار می‌دادند. هر زمان فردی، به مقام و منصبی می‌رسید و یا انعامی را باید می‌گرفت، او را به جامه‌خانه می‌بردند و مسئول آن کار، یعنی جامه‌دار، خلعت مناسب را به او عطا می‌کرد.

از تمام این شواهد پیداست که دیوان جامه‌داری سلطانی دیوانی پر اهمیت بود. و شغل جامه‌دار که معمولاً به عهده غلامی بود، وظیفه‌ای سنگین بود. از دست دادن جامه‌خانه در میدان نبرد را بسیار جدی می‌گرفتند در کنار این شغل برخی مشاغل مهم دیگر نیز وجود داشت. غلامانی که بیشتر مورد التفات سلطان بودند ممکن بود بدان نایل شوند، نظیر سلاح‌دار سلطان و چتردار که چتر تشریفاتی سلطان را حمل می‌کرد. (باسورث، ۲۵۳۶: ۱۰۲)

کسانی که با شغل تهیه جامه و پوشاک سروکاری داشتند، معمولاً نام سلطان را روی حاشیه لباس‌ها، یراق و تزئینات جامه‌ها، می‌انداختند و تزئین می‌کردند؛ گویا این کار، حکمرانی سلطان را بر مردم سرزمینش، محکم‌تر می‌نمود. همان‌طور که در دربار از زر، سیم، جواهرات و سکه‌ها صورت‌برداری می‌کردند، از جامه نیز، لیست‌برداری می‌کردند (بیهقی، ۱۳۸۸: ۲۵۸). موقع مصادره اموال، جامه را نیز، مصادره می‌کردند. چون ارزش و بهای بسیاری داشت (ابن اثیر، ۱۳۵۱ ج ۱۵: ۲۲۶).

## ۴-۲. رزم و پوشاک

معمولاً در جنگ‌ها، قبای مُلحم، عمامه توزی، موزه نمدی، گرز، کمان، شمشیر، قلاجور (شمشیر بلند خمیده) و... استفاده می‌کردند. سربازان غزنوی «نیمتنه زرهی به تن می‌کردند و سپرهایی که روکش پوستی یا فلزی داشت، بدست می‌گرفتند و به تعبیر فخر مدبر می‌توانستند «چون حصاری» تشکیل خطی استوار دهند سواره نظام سپاه، مسلح به کمان، تبرزین، گرز، نیزه، شمشیر و قلاجور بودند... نقوش دیوارهای لشکری بازار به نظر می‌رسد که غلامان شاهی غزنوی را نشان می‌دهند که گرز بر شانه دارند» (باسورث، ۲۵۳۶: ۱۱۹). گویا هر کدام از سلاطین غزنوی در استفاده از سلاح خاصی، تبحر داشتند و از انواع ابزار جنگی استفاده می‌کردند. «سبکتگین با شمشیر، کمان و قلاجور می‌جنگید. محمود در به کاربردن کمان و شمشیر سرآمد دیگران بود، محمد شمشیر بکار می‌برد و مسعود گرز... مودود، تیراندازی چابک بود و می‌گویند پیکانی نو اختراع کرده بود، فرخزاد در تبرزین مهارت داشت. و ابراهیم در شمشیر و کمان...» (همان). کمان و کماند نیز استفاده می‌شد. «می‌بینیم که سپاهیان محمود در جنگ با هندیان و لشکریان مسعود، در نبرد با ترکمنان در خراسان کماند به کار می‌برند» (همان: ۱۲۰).

## ۵-۲. مشاغل و پوشاک

مشاغل مختلف، پوشاک متفاوتی داشتند. افراد هر پوشاکی را مطابق میل و سلیقه خود نمی‌توانستند بپوشند. در این بخش، به پوشاک تعدادی از مشاغل دوره غزنویان که حائز اهمیت است و در قسمت‌های دیگر، به آن اشاره نشده است، می‌پردازیم. یکی از آنها پوشاک بازرگانان است. بر طبق متن تاریخ بیهقی، بازرگانان، جامه مخصوصی داشتند که به وسیله آن شناخته می‌شدند. «فضل گفت صواب آمد، چه فرماید؟ گفت بازگرد و دو خَرِ مصری راست کن و دو کیسه در هر یکی هزار دینار زر، و جامه بازرگانان پوش و نمازِ خفتن نزدیک من باش تا بگویم چه باید کرد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۵۱۲).

از مشاغلی دیگر که ذکرشان رفته، پیکان یا پیک‌ها هستند. پیک‌ها، جامه مخصوصی می‌پوشیدند، که به وسیله آن، شناخته می‌شدند و کسی که آنها را می‌دید، متوجه می‌شد که پیک هستند: «دو مرد پیک راست کردند با جامه پیکان که از بغداد آمده‌اند و نامه خلیفه آورده که حسنک قرمطی را بردار باید کرد و به سنگ بیاید کشت» (همان: ۱۷۶). امیران و بزرگان نیز پوشاک خاصی داشتند. «امیر مردانشاه را قبای دیبای سیاه پوشانیدند، موشح به مروارید و کلاهی چهار پر زر بر سرش نهاد. مرصع به جواهر و کمر بر میان او بست، همه مکمل به جواهر» (همان: ۵۲۵). در دربار غزنوی، غلامان نیز پوشاک خاصی

دارند. آرایش نظامی غلامان دربار سلطان محمود، گواه این ادعا است. آرایش نظامی که در آن، دو هزار غلام با کلاه چهارپیر و با گرز زرین در یک طرف و در طرف دیگر دوهزار غلام دیگر با کلاه دوپیر و با گرزهای سیمین بودند (جوزجانی، ۱۳۴۲ ج ۱: ۲۳۰).

## ۲-۶. آیین‌ها و پوشاک

نقش پوشاک، در آیین‌های دینی و اجتماعی آن دوران، بسیار، پررنگ بوده است. آیین‌های زیادی در مورد پوشاک، در دوره غزنوی وجود دارد که در ادامه، برای جلوگیری از اطناب، به ذکر چند مورد از آنها بسنده شده است:

سیاه‌پوشی برای صاحب منصبان: مقام‌های بالادست، لباس و کفش سیاه می‌پوشیدند و در بستن کمر بند و شمشیر، آدابی داشتند و هرکسی که خلاف این کار را انجام می‌داد و مجازات می‌شد. قبای سیاه حاجبان بسیار معروف بوده؛ به طوری که بیهقی در موارد زیادی، از حاجبان به عنوان «سیاه‌داران» یاد می‌کند. «سیاه‌داران پنج تن را به جامه‌خانه بردند، خلعت‌ها پوشانیدند» (بیهقی، ۱۹). «سیاه‌داران اسب سپاه‌سالار خواستند و برنشانند» (همان: ۳۱). در جایی دیگر بیهقی از قبای دیبای سیاه امیر مردان‌شاه صحبت کرده است:

و امیر مردانشاه را به کوشک سالار بگنجدی آوردند و عقد نکاح آنجا کردند و دینار و درهم روانه شد سوی هرکسی و امیر مردانشاه را قبای دیبای سیاه پوشانیدند، موشح به مروارید و کلاهی چهار پر زر بر سرش نهاد. مرصع به جواهر و کمر بر میان او بست همه مکمل به جواهر و اسبی بود سخت قیمتی، نعل زر زده و زین در زر گرفته و استام به جواهر، و ده غلام ترک با اسب و ساز و خادمی و ده هزار دینار و صد پاره جامه قیمتی از هر رنگی. (بیهقی ۱۳۸۸: ۵۲۵)

نمازخواندن موقع مُرَقَع‌پوشی و مراسم توبه‌کردن: پوشیدن مرقع آن قدر، مبارک بوده است که قبل از پوشیدن آن، اول نماز می‌خواندند، سپس جامه را می‌پوشیدند. «از جمله سنت‌های ویژه صوفیان، دو رکعت نماز است که موقع پوشیدن مرقع و مراسم توبه می‌خوانند» (ابن جوزی، ۱۳۸۱: ۱۴۴). «امیر از تخت به زیر آمد و مصلی باز افگندند که یعقوب لیث بر این جمله کرده بود. امیرمسعود خلعت پوشید و دو رکعت نماز کرد و بوسهل زوزنی گفته بود امیر را چنان باید کرد چون خلعت‌ها بیوشید بر جملگی ولایت پدر از دست خلیفه» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۴۰).

مرصع‌پوشی برای سلطنت: اجازه پوشیدن قبای مرصع به هرکسی داده نمی‌شد. زمانی که محمود پسر سلطان محمد، در عراق فردی معتبر بود، سلطان سنجر وارد عراق شد و محمود به جنگ با عمویش رفت و شکست خورد و کارش به پوزش طلبی از عمویش منجر شد، سپس سلطان سنجر او را عفو کرد و سلطنت عراق را به او بخشید و همه چیز به او اهداء

کرد، جز پوشیدن قبای مرصع «سلطان سلطنت عراق به وی ارزانی داشت به نیابت خود و هرچه آیین سلطنت بود همه اجازت داد که محمود در عراق بکند به غیر از مرصع که پیوشد» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۱۱۰).

موارد دیگر عبارتند از: دستار برداشتن در مراسم عزاداری (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۷۹)، سپیدپوشیدن در مراسم عزاداری (همان: ۱۲)، دادن هدایا به بستگان عروس (بیهقی، ۱۳۸۸: ۲۱۴ و ۲۱۳)، جامه سیاه دامادی (نازک کار، ۱۳۸۲: ۴۸ و ۴۹) و برهنه کردن مجرم هنگام بر دار کردن (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۶).

## ۲-۷. کارکرد های پوشاک

پوشاک، در این دوران، غیر از کارکرد حیاتی که همان تن پوشی است، کارکردهای مهم دیگری نیز داشته، یکی از آنها کارکرد اقتصادی بود. همان طور که در بخش اهمیت جامه گذشت، نقش پوشاک در آن دوره، بسیار پررنگ بوده و به اندازه زر و سکه ارزش اقتصادی داشته است. اگر فردی پولی نداشت با فروش پوشاک خود می توانست رفع نیاز کند. در جنگ سلطان محمود با جیپال که شاه هند بود، محمود پیروز شد و جیپال را اسیر کردند. زمانی که جیپال دستگیر شد، گردن بندی از طلا، که خیلی قیمتی بود، برگردن داشت که از او گرفتند و به پیش امیر بردند و غنایم بسیاری از او گرفتند و جانش را به او بخشیدند. «عقدی گوهر برگردن جیپال بود، قیمت آن دوست هزار دینار زر سرخ» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۴۸).

کارکرد دیگر پوشاک مذهبی است، یعنی صوفیان توسط جامه، به تبلیغ دین خود می پرداختند. شیخ ابوسعید لباچه سبز خودش را به شیخ بونصر داده و از او خواسته بود که لباسش را به ولایت خودش ببرد و به وسیله لباس، تبلیغ دین کنند (منور، ۱۳۶۷: ۲: ۱۳۴). پوشاک در اعتقادات مذهبی آن دوران، نقش بسزایی ایفا می کند. در مراسم یا جشن های مذهبی پوشاک مخصوص همان مجلس، پوشیده می شد. علاوه بر موارد فوق، پوشاک کارکردهای اجتماعی هم داشته است، یعنی هر قشری نمی توانست از انواع پوشاک و با هر کیفیتی بهره مند شود. لباس مردم عادی، با لباس امیران یا غلامان و والیان، متفاوت بوده است. در قسمت خلعت ها، این موضوع کاملاً مشهود است و خلعت های افراد، با هم فرق دارد. به وسیله پوشیدن پوشاک های مختلف، مرتبه اجتماعی افراد مشخص می گردید. لباسی که از دارالخلافه مشخص می شد، پوشیدن آن اجباری بوده و اگر کسی خلاف آن می پوشید مجازات می شد. در استعمال پوشاک آدابی داشتند که اگر رعایت نمی شد



نمی‌توانستند در دربار، باقی بمانند، مثل داستان حسنک وزیر که قبول خلعت فاطمی، او را بر دار کشید.

«گفت امیر پرسید مرا از حدیث حسنک، پس از آن از حدیث خلیفه، و آنچه چه گویی در دین و اعتقاد این مرد و خلعت سندن از مصریان، من در ایستادم و حال حسنک و رفتن به حج تا آنگاه که از مدینه به وادی القری بازگشت بر راه شام و خلعت مصری بگرفت» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۲). «و آخر پس از آن آمد شد بسیار، بر آن قرار گرفت که آن خلعت که حسنک استده بود و آن طرایف که نزدیک امیر محمود فرستاده بودند آن مصریان، با رسول به بغداد فرستد تا بسوزند» (همان).

در کنار اینها یک کارکرد سیاسی هم می‌توان برای پوشاک در تاریخ بیهقی ذکر کرد و آن نوشتن نام پادشاه یا سلطان بر طراز جامعه است. پس از مرگ سلطان محمود، پسرش مسعود از برادر خود می‌خواهد که بر روی طراز جامعه‌های متداول آن عصر، نام او را حک کنند. در اینجا به ارزش و کارکرد سیاسی پوشاک در آن دوره، دست خواهیم یافت. «برادر خلیفت ما باشد چنان که نخست بر منابر نام ما برند به شهرها و خطبه به نام ما کنند و آنگاه نام وی، و بر سکه و درم و دینار و طراز جامعه نخست نام ما نویسند، آنگاه نام وی» (همان: ۶۹). از این عبارت بیهقی که از زبان مسعود غزنوی بیان شده‌است بر می‌آید که نوشتن نام بر طراز جامعه همانند بردن نام بر منابر و زدن سکه‌است.

## ۲-۸. استفاده ابزاری بیهقی از پوشاک

بیهقی نویسنده ماهر و توانمند تاریخ بیهقی در بسیاری موارد، از پوشاک، به عنوان ابزار بیان مفهوم و منظور سخن خود، بهره برده و مفاهیم زیادی را در قالب چند سطر با استفاده از توصیف پوشاک بیان کرده‌است. در داستان «بردار کردن حسنک وزیر»، زمانی که او را به دیوان می‌آوردند، آمده‌است: «حسنک پیدا آمد بی‌بند، جبه‌ای داشت خیری‌رنگ با سیاه می‌زد، خلّق‌گونه، و دُرّاعه و ردایی سخت پاکیزه» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۳). جبه‌ای داشت خیری‌رنگ و با سیاه می‌زد: خیری‌رنگ به معنای خاکستری رنگ بوده‌است و در ادامه آمده‌است: با سیاه می‌زد. منظور بیهقی این بود که لباس خاکستری رنگ حسنک در اثر شکنجه و رنج زیادی که به او وارد کرده بودند، به رنگ سیاه، مبدل شده بود و هدف بیهقی، ذکر نوع پوشش حسنک نبوده‌است، بلکه هدف والاتری برای بیان نوع، رنگ و جنس پوشاک داشته‌است. عبارت «خلّق‌گونه» که کهنه بودن لباس حسنک را می‌رساند، نیز تحلیل فوق را تأیید می‌نماید. در عبارت «دراعه و ردایی سخت پاکیزه و موزه میکابیلی نو در پای» نیز نکته‌ای ظریف نهفته‌است، ردا، پوششی است که معمولاً بر روی جبه و

لباس‌های دیگر می‌پوشیدند، توصیف بیهقی از پوشاک حسنک بسیار زیرکانه و مقتدرانه بوده است. هنگام آوردن حسنک برای محاکمه، بر روی لباس‌های کثیف او ردایی پاکیزه قرار می‌دهند تا عذابی که بر حسنک وارد شده است پنهان بماند و همین‌طور، کفش نویی که در پای او بوده، گواه همین مطلب است.

استفاده ابزاری که بیهقی، از پوشاک، برای بیان گفته‌های خود در تاریخش، نموده است بسیار با ارزش است و با استفاده از تحلیل آنها می‌توان به خیلی مباحث مبهم در کتاب او پی برد. در ماجرای افشین و بودلف و خلاص یافتن بودلف، از دست افشین، بیهقی دوباره هنرنمایی می‌کند و باز هم برای ادای مطلب از پوشاک بهره جسته است. «افشین را دیدم که از در درآمد با کمر و کلاه من بفسردم و سخن را بیریدم» (همان: ۱۶۶) قصد بیهقی از ذکر کمر و کلاه افشین، حق‌به‌جانب بودن او بود؛ چون امیرالمومنین در شب قبل به افشین اجازه داده بود که می‌تواند بودلف را به خاطر اشتباهش بکشد سپس، پشیمان گشته و احمدبن ابی‌دواد را واسطه کرده و فرستاده بود تا هر چه زودتر جلوی افشین را بگیرد و او را از کشتن بودلف منع کند و احمد نیز موفق به این کار شده و افشین هم از تغییر نظر امیر معترض بود و با قیافه‌ای حق‌به‌جانب نزد امیر آمده بود. بیهقی، این وضع و حالت روحی افشین را با این کلمات بسیار زیبا به تصویر کشیده است.

بعد از فوت امیر المؤمنین قادر بالله و بر تخت نشستن امیرالمؤمنین ابوجعفر عبدالله قائم، رسولی از بغداد نزد امیر مسعود فرستادند و موقع آمدن رسول پیش سلطان مسعود، تشریفات زیادی صورت پذیرفته بود:

چون صبح بدمید چهار هزار غلام سرایی در دو طرفِ سرایِ امارت به چند رسته بایستادند؛ دو هزار با کلاه و کمرهای گران‌ده معالقی بودند و با هر غلامی عمودی سیمین و دو هزار با کلاه چهار پر بودند و کیش و شمشیر و شغا، نیم‌لنگ بر میان بسته و هر غلامی کمانی و سه چوبه تیر بر دست و همگنان با قباهای دیبای شوشتری بودند و غلامی سیصد از خاصگان در رسته‌های صفه نزدیک امیر بایستادند با جامه‌های فاخرتر و کلاه‌های دو شاخ و کمرهای به زر و عمودهای زرین و چند تن بودند با کمرهای مرصع به جواهر، و سپری پنجاه شصت به در بداشتند در میان سرای، دیلمان و همه بزرگان درگاه و ولایت‌داران و حُجَّاب با کلاه‌های دو شاخ و کمر زر بودند، و بیرون سرای مرتبه داران بایستادند و بسیار پیلان بداشتند و لشکر بر سلاح و برگستوان و جامه‌های دیبای گوناگون با عماري‌ها و سلاحها به دو رویه بایستادند با علامت‌ها، تا رسول را در میان ایشان گذرانیده آید.

هدف بیهقی از ذکر انواع کمر، کلاه و لباس تنها به تصویر کشیدن، قدرت امیر مسعود، نزد رسول بغداد بود، و این موضوع، برای سلطنت امیر مسعود، بسیار حایز اهمیت بوده است و بیهقی نیز به این امر واقف بوده و این صحنه را مثل یک فیلم برای مخاطب به تصویر کشیده است.

در گذشته کلاه، نماد سروری، قدرت و جامه بزرگان بود و قبا نیز جامه تنگی بود که پادشاهان و معشوقان بر تن می کردند و برای هتک حرمت کسی، ابتدا جامه او را از تنش جدا می کردند در فروگیری علی قریب آمده است: اینک حاجب بزرگ در صُفّه است، چون به صُفّه رسید، سی غلام اندر آمدند و او را بگرفتند و قبا و کلاه و موزه از وی جدا کردند، چنان که از آن برادرش کرده بودند و در خانه‌ای بردند که در پهلوی آن صُفّه بود» (همان: ۵۱). در اینجا جدا کردن کلاه، قبا و موزه، معنای ثانویه‌اش، همان، خلع سمت علی قریب بود و گویا با برادر او هم همین کار را کرده بودند. بیهقی، در فرار از دندانقان و ورود به غور، توصیفی از پوشاک خودش می کند و می گوید: «و نماز دیگر من پیش رفتم با موزه تنگ ساق و قبای کهن و زمین بوسه دادم» (همان: ۶۵۳). منظور از موزه تنگ ساق، چکمه جنگی بود و قبای کهن هم، جامه‌ای که چند وقت، عوض نشده بود. بیهقی در مواردی با کمک گرفتن از پوشاک و ظاهر افراد به شرح درون، خلیقات و آداب و رسوم پرداخته است. در توصیف شرح حال مردم آمل، هنگام ورود امیر به آنجا، آورده است: «امیر به شتاب براند و به آمل رسید روز آدینه ششم جمادی‌الاولی و افزون پانصد ششصد هزار مرد بیرون آمده بودند، مردمان پاکیزه روی و نیکوتر و هیچ کدام را ندیدم بی‌طیلسان شطوی یا تیزی یا تستری» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۴۵۲). منظور او در اینجا فقط التزام آنها به رعایت رسم و یا شرح اخلاق مردمان آن ناحیه بوده است. این موارد، تنها شمه‌ای از توصیف بیهقی، از پوشاک، در کتابش، بوده است

### ۳. نتیجه گیری

نقش پوشاک در دربار غزنویان آنچنان که بیهقی گزارش می کند، بسیار چشم گیر است و نقش و کارکرد نمادین فراوانی دارد. تغییر شکل و رنگ پوشاک در نظر خلیفه، ترک قانون بوده و شخص خاطی مجازات می شد. ارزش و احترامی که برای شغل جامه‌داری در آن دوران قائل بودند، گواهی بر این گفته‌هاست. دیوانی به نام دیوان جامه‌داری سلطانی وجود داشت که ریاستش به هر کسی اعطا نمی شد. مطابق تاریخ بیهقی،

۱۳۴ / پوشاک، فرهنگ و کارکردهای آن...

جامه جزء خزاین دربار به شمار می‌رفت و از دست دادن جامه‌خانه در جنگ‌ها، ضربه ناگواری به لشکر و کشور وارد می‌کرد. از برآیند مطالب ذکر شده، چنین استنباط می‌شود که، کارکرد پوشاک در هر دوران، تحت تأثیر تحولات سیاسی، مذهبی و فرهنگی آن دوران قرار دارد؛ آنچه کارکرد پوشاک را مشخص می‌کند، نه نیاز جامعه، بلکه تحولات و یا شرایط فرهنگی، دینی و سیاسی هر دوره‌است.

### کتابنامه

- ابن‌اثیر، عزالدین علی. (۱۳۵۱). *تاریخ بزرگ اسلام و ایران*. تهران: انتشارات کتب ایران.
- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۸۱). *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باسورث، ادmond کلیفورد. (۲۵۳۶). *تاریخ غزنویان*. تهران: امیرکبیر.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۸). *تاریخ بیهقی*. به تصحیح محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی. تهران: سخن.
- جوزجانی، منہاج سراج. (۱۳۴۲). *طبقات ناصری*. تصحیح عبدالحی حبیبی. کابل: انجمن تاریخ افغانستان.
- چیت‌ساز، محمدرضا. (۱۳۹۱). *تاریخ پوشاک ایرانیان*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ مرکز تحقیقات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۶). *دیوان حافظ*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: اقبال.
- دزی، رینهارت. (۱۳۵۹). *فرهنگ البسه مسلمانان*. ترجمه حسین علی هروی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رحیمی، پرچهر. (۱۳۸۵). *تاریخ پوشاک ایرانیان (نگرشی بر پوشاک ایرانیان از هزاره پنجم پیش از میلاد تا اواخر دوره هخامنشیان)*. تهران: دانشگاه هنر.
- سبزعلیپور، جهان‌دوست. (۱۳۸۳). *آداب درباری و عقاید عامیانه در تاریخ بیهقی*. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. دانشگاه تبریز.
- سبزعلیپور، جهان‌دوست. (۱۳۸۵). «خلعت و خلعت بخشی (نگاهی به خلعت و خلعت بخشی در تاریخ)». *رشد آموزش زبان و ادب فارسی*. شماره ۷۷، صص ۲۶ تا ۲۸.

- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد. (۱۳۶۳). *مجمع الأنساب*. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: سپه.
- شهشهبانی، سهیلا. (۱۳۷۴). *تاریخچه پوشش سر در ایران*. تهران: مدبر.
- صابی، هلال بن محسن بن ابراهیم. (۱۳۴۶). *رسوم دار الخلافه*. تصحیح میخائیل عواد. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ضیاءپور، جلیل. (۱۳۴۹). *پوشاک ایرانیان از چهارده قرن پیش تا آغاز دوره شاهنشاهی پهلوی*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- غیبی، مهر آسا. (۱۳۸۷). *تاریخ هشت هزارساله پوشاک اقوام ایرانی*. تهران: هیرمند.
- مستوفی، حمداله. (۱۳۶۲). *تاریخ گزیده*. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
- منور، محمد (۱۳۶۷). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نازک کار، ژینوس. (۱۳۸۲). *آئین و رسوم رایج در تاریخ بیستی*. تهران: ترفند.
- نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۳۲). *سلجوقنامه*. [بی جا]: نشر کلاله خاور.



**Weights and measurement units in Khotanese language\***

**Majid Tameh<sup>1</sup>**

**1. Introduction**

There is not much information about the weights and measurement units that were used by Iranian people in ancient Iran. In the surviving texts of ancient Iranian languages, we do not find a lot of words that refer to weighing and measuring, the main reason for this is the fact that economic texts and documents of that period are sparse. Nevertheless, we have evidences for weights and measurements from Avestan language (in the Avesta and the Avestan scattered fragments) and the Old Persian language that are found in the original texts (Old Persian inscriptions) or in überlieferung texts that are found in other languages such as Elamite and Aramaic (Elamite tablets found in Persepolis and Aramaic records in Egypt) and ... . Among these words in original Old Persian's sources, one can mention the length unit: *arašni*- 'cubit' (Schmitt, 2014: p. 134) and in überlieferung sources *\*grīva*- 'capacity', *bamaš* 'a measure' and *išbamia* 'a liquid measure' (Tavernier, 2007, p. 488, 504, 506). In the Avestan texts, there are also terms that are mainly used to measure length and time; among these words one can mention *ayarə.drājah*- 'to the length of a day' *zānu.drājah*- 'to the length of a chin' *hizu.drājah*- 'to the length of the tongue' (Bartholomae, 1904, p. 158, 1689, 1815).

Given the fact that more texts remain from the middle period of Iranian languages, our information is a bit more about this. Among the terms used in the Middle Persian for weighing and measuring, we can point to these words

---

\*Date received: 19/02/2017

Date accepted: 28/11/2017

Email:

majidtameh@gmail.com

1. **Researcher at the Academy of Persian Language and Literature, Tehran, Iran.**

*grīw* ‘a grain measure’, *hās<sup>a</sup>r* ‘a measure of length and time’, *kabīz* ‘a grain measure’ (MacKenzie, 1986). Since there are more texts remain from Eastern Middle Iranian languages, the number of words of measurement and weighing is also greater. Of these words can be alluded in Sogdian: *’r’ync* ‘cubit’, *δρῡμδnk* ‘a unit of weight’, *kpc*, *kpc’kk* ‘a unit of capacity’, *ywen* ‘a unit of length’ (Gharib, 1995) and in Chorasmian: *wck* ‘a unit of length’, *kpcyk* ‘a grain measure’ (Benzing, 1983) and in Bactrian: *αγρηοι*, *αγρηαοι*, *αρηοι* all three mean ‘a grain measure’, *γωνζο*, *γονζ* both mean ‘a measure of straw’ (Sims-Williams, 2007). Another Eastern Middle Iranian Language is Khotanese that many texts remain from that and in these texts there are many words that have been used to measure and to weigh.

## 2. Methodology

Contrary to other Middle Iranian languages, especially the Middle Persian, that scholars have more information about the words related to measurement and weights in them, there is no a complete and independent source for Khotanese language about this matter, and even a complete dictionary for this language has not yet been written. Therefore, the collecting and examining of these words related to the weights and capacity that have been neglected so far, in addition to examining the economic documents that have come out of this language are useful, to clarify the different sides of cultural and economic cultural life of Iranian beyond the borders of Iran, in Central Asia, is beneficial too. It can also be useful and helped to clarify the cultural and economic role of the Iranian people living in Central Asia and their interaction with other peoples in this region. To do this, in addition to *Dictionary of Khotan Saka* data (Bailey 1979), the data of other closed texts that have been studied so far, but they were not been studied by Bailey, have been investigated. Therefore, the data of this research is based on texts that have been read and translated so far.

## 3. Discussion

Khotanese language is one of the Scythian dialects; Sakas were Iranian tribes who lived, during two thousand years (1st century BC and 1st AD), on a vast territory from the Black Sea coast in the West to the frontiers of China in the East. The only remainders of the Old Scythian language are a few numbers of proper nouns, and the names of tribes and places, which were mentioned in the Old Persian inscriptions and literary works of Greek historians (Rezai Baghbidi 2009, p. 36; Oranskij, 2007, p. 93). Khotanese is one of the Middle Scythian languages and it is considered one of the Eastern Middle Iranian



languages. It is more closely related to other Eastern Middle Iranian class, such as Sogdian and Chorasmian than to the Western Middle Iranian languages. It can not be precisely said how and when this language was used in the territory of the Khotan kingdom, but it is likely that has been common used from the third century CE in Khotan kingdom (Emmerick, 2009, p. 377). There is nothing definite about the time when this language is extinct, except that it would probably coincide with the conquest of the Khotan kingdom by the Muslims in the early 11th century CE (Ibid, p. 411).

Before going into the topic of discussion, it is necessary to mention the fact that the meaning of 'size, measurement' is expressed by two words: *pamākā-* and *mārā-* both of the root *mā-* 'to measure' (Bailey, 1979, p. 213, 329). To better clarify these words that used for measuring in Khotanese, they can be divided into two general categories: The first is the words that refer to weighing and capacity, the second is the words that are pertained to the distance: length and width. Here we look at these two categories and related words.

Words that are used to weigh different items are larger than words that used to the measure length and width. Some of these units have been used solely for the measurement of a particular substance, but others have been used to measure any type of solid or liquid matter. Some of these units are only found in later Khotanese texts, sometimes even in just one text. In this paper, we categorize units according to whether they are used for solids, liquids or other items.

The units have used to measure solids include a wide range of materials, such as cereals, eating, plants and herbal medicines, natural substances, and the like. In this article, we will examine these units, their use and, if it would be possible to mention their equivalent in other languages, such as Sanskrit, Tibetan, and so on.

In addition to solid-weighing units that have been used to measure liquids, several specific units have been exclusively used for measuring liquids. The liquids here are in addition to water any other liquid such as milk, syrup, nectar, extract, etc., mainly used in medical texts.

In spite of the fact that there are many words for weighing in Khotanese texts, it has not been used many words in these texts to measure length and width. These units cover a range of the oldest units of measurement, that is the human parts of the human body, to loanwords from other languages.

Most of these units actually have the meaning of "expanse" and "breadth", and then they have used to measure levels, length, width, height, and depth.

#### 4. Conclusion

Of the words have examined in this paper, it is clear that the words have used in the weighing of materials was more than the units used to measure distance. Indigenous terms used for weighing in principle have another meaning and due to semantic development have been used for measurement. Despite the fact that in the collection of religious and secular texts, the major part of the loanwords is from Sanskrit and Prakrit, in weighing and measuring borrowing of Indian languages is very small and Chinese loanwords overcome in this issue. Also, in terms used to measure width and length, there is not even an Indian loanword, and even in the translation of the Indian word *yojana*-, which is a distance unit and used in other Iranian languages ( such as Sogdian), has been always used an indigenous word.

**Keywords:** Iranian languages, Khotanese, Weighing, Units of length, Units of Width and distance

#### References [In Persian]:

- Gharib, B. (1995). *Sogdian Dictionary*. Tehran: Farhangan.
- Goshtasb, F. (2015). 'Avestan Units of Length Measurement' *Language Studies (Zabanshenakht)*. vol. 5. pp. 103-118.
- Oranskij, I.M. (2007). *Les langues iraniennes*. tr. to Persian by A.A Sadeghi. Tehran: Soxan Publication.
- Rezai Baghbidi, H. (2009). *History of Iranian Languages*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia.

#### References [In English]:

- Bailey, H. W. (1961). *Kotanes Texts IV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailey, H. W (1963). [Reprinted with corrections 1980]. *Khotanese Texts*. vol. 5. London: Cambridge University Press.
- Bailey, H. W (1968). *Saka Documents: Text Volume* (=Corpus Inscriptionum Iranicarum, part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian

Periods and of Eastern Iran and Central Asia, vol. V: Saka). London: Percy Lund, Humphries & Co, Ltd.

-Bailey, H. W (1969). **Kotanes Texts I-III**. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

-Bailey, H. W (1979). **Dictionary of Khotan Saka**. Cambridge: Cambridge University Press.

-Bartholomae, Ch. (1904). **Altiranisches Wörterbuch**. Strassburg: Karl J. Trübner.

-Benzing, J. (1983). **Chwaresmischer Wortindex**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

-De Chiara, M. (2013). **The Khotanese Sudhanāvādān**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

-Emmerick, R. E. (1968). **The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism**. London: Oxford University Press.

- Emmerick, R. E (1982). **The Siddhasāra of Ravigupta. vol. 2: The Tibetan Version with Facing English Translation**. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

-Emmerick, R. E (1992). **A Guide to the Literature of Khotan**. Second Edition, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

-Emmerick, R. E. and Skjærvø, P. O (1997). **Studies in the Vocabulary of Khotanese** . vol. III. Wien: Der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

-Emmerick, R. E. and Vorob'ëva-Desjatovskaja, M. I. (1995). **Saka Documents: Text Volume III: The St. Petersburg Collection** (=Corpus Inscriptionum Iranicarum, part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia, vol. V: Saka. Texts III). London: School of Oriental and African Studies.

- Emmerick, R. E. (1979). "Contributions to the Study of the "Jīvaka-Pustaka"”. in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 42. no. 2. pp. 235-243.
- Emmerick, R. E (1985). "Tibetan Loanwords in Khotanese and Khotanese Loanwords in Tibetan”. in *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*. ed. G. Gnoli and L. Lanciotti. pp. 301-317. Rome: Serie orientale.
- Emmerick, R. E (1989). "Khotanese and Tumshuqese”. in *Compendium Linguarum Iranicarum*. ed. R. Schmitt. pp. 204-229. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Emmerick, R. E (2009). "Khotanese and Tumshuqese”. in *The Iranian Languages*. ed. G. Windfuhr. pp. 377-415. London and New York: Routledge.
- Hoernle, A. F. R. (1917). "An Ancient Medical Manuscript from Eastern Turkestan”. in *Commemorative Essays Presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar*. pp. 415-432. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute,
- Konow, S. (1941). **A Medical Text in Khotanese: Ch. II 003 of the India Office Library with Translation and Vocabulary**. Oslo: Kommissjon Hos Jacob Dybwad.
- Kumamoto, H. (1982) **Khotanese Official Documents in the Tenth Century A. D.** Ph.D Dissertation. University of Pennsylvania.
- MacKenzie, D. N. (1986). **A Concise Pahlavi Dictionary**. London: Oxford University Press.
- Maggi, M., (2009). "Khotanese Literature”. in *A History of Persian Literature: The Literature of Pre-Islamic Iran*, ed. R. E. Emmerick and M. Macuch pp. 330-417. London: I.B. Tauris.
- Monier-Williams, M. (1899). **A Sanskrit-English Dictionary**. Oxford: oxford.

- Schmitt, R. (2014). **Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften**. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Sims-Williams, N. (2007). **Bactrian Documents from Northern Afghanistan II: Letters and Buddhist Texts**. London: The Nour Foundation.
- Skjærvø, P. O. (2004). **This Most Excellent Shine of Gold, King of Kings of Sutras: The Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra**. 2 vols. Harvard: Harvard University.
- Tavernier, J. (2007). **Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)**. Leuven: Peeters Publishers.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### اوزان و واحدهای اندازه‌گیری در زبان ختنی\*

دکتر مجید طامه<sup>۱</sup>

#### چکیده

به سبب کم بودن متون بازمانده از زبان‌های ایرانی باستان و میانه، دانش ما درباره واژه‌هایی که برای اندازه‌گیری اوزان و واحدهای طول و عرض به کار می‌رفته، بسیار اندک است؛ اما در مقایسه با زبان‌های ایرانی میانه غربی، در متون دینی و غیردینی به‌جامانده از زبان ختنی که یکی از زبان‌های ایرانی میانه شرقی است، واژه‌های نسبتاً زیادی در اشاره به اوزان و واحدهای اندازه‌گیری وجود دارد. این اوزان گاه صرفاً برای اندازه‌گیری ماده‌ای خاص به کار رفته و گاه برای توزین مواد گوناگون استفاده شده است. برخی از این واژه‌ها بومی و دارای اصل و تبار ایرانی هستند و برخی از آنها وام‌واژه‌هایی از زبان‌های دیگر به‌شمار می‌آیند. در این نوشتار به بررسی و طبقه‌بندی این واژه‌های ختنی بنابر نوع موادی که در توزین آنها به کار رفته‌اند، می‌پردازیم و در موارد ممکن به اصل و تبار و معادل‌های آنها در دیگر زبان‌های رایج منطقه ترکستان چین و زبان‌های ایرانی اشاره می‌کنیم.

**واژه‌های کلیدی:** زبان‌های ایرانی، ختنی، توزین، واحدهای اندازه‌گیری حجم، طول و عرض، مسافت.

---

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

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

۱. پژوهشگر فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ایران.

## ۱. مقدمه

دربارهٔ اوزان و واحدهای اندازه‌گیری که پیش از اسلام در میان اقوام ایرانی رایج بوده اطلاعات چندانی در دست نیست. در متون بازمانده از زبان‌های ایرانی باستان واژه‌های زیادی را نمی‌یابیم که به توزین و اندازه‌گیری اشاره داشته باشند، علت اصلی این امر را می‌توان باقی‌نماندن متون و اسناد اقتصادی از آن دوران دانست. با وجود این، از زبان‌های اوستایی و فارسی باستان، در متون دست اول یا در متون جنبی که به زبان‌های دیگر مانند ایلامی نوشته شده، شاهدهایی برای اوزان و اندازه‌گیری در اختیار داریم. از جمله این واژه‌ها در منابع دست‌اول فارسی باستان می‌توان به واحد طول -arašni- «ارش، ذراع» (نک: Schmitt, 2014: 134) و در منابع جنبی به -grīva\* «واحد اندازه‌گیری گنجایش»، bamaš «یک واحد وزن» و išbamia «واحد وزن مایعات» (نک: Tavernier, 2007: 488, 504) اشاره کرد. در متون اوستایی نیز واژه‌هایی وجود دارد که عمدتاً برای اندازه‌گیری یکای طول و زمان به کار می‌رفته‌اند؛ از جمله این واژه‌ها می‌توان به -ayarə.drājah- «به اندازهٔ درازای روز»، -zānu.drājah- «به اندازهٔ درازای زرخدان»، -hizu.drājah- «به اندازهٔ درازای زبان» و... اشاره کرد (نک: Bartholomae, 1904, 158, 1689, 1815)؛ برای آگاهی از واحدهای طول در فرهنگ اوستایی/اویم/یوک، نک: گشتاسب (۱۳۹۳).

با توجه به آنکه از دورهٔ میانهٔ زبان‌های ایرانی، نسبتاً، متون بیشتری به‌جا مانده‌است، اطلاعات ما در این باره کمی بیشتر است. از جمله واژه‌هایی که در فارسی میانه برای توزین و اندازه‌گیری به کار رفته‌اند به این موارد می‌توان اشاره کرد: grīw «واحد اندازه‌گیری سطح: جریب؛ واحد اندازه‌گیری غلات»، hāsar «واحد اندازه‌گیری طول؛ واحد اندازه‌گیری زمان» و kabīz «واحد اندازه‌گیری غلات: کویز» (نک: MacKenzie, 1986: 37, 43, 47). از آنجا که از زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی متون بیشتری به‌جا مانده، تعداد واژه‌های ناظر بر اندازه‌گیری و سنجش نیز بیشتر است. از جمله این واژه‌ها در سغدی می‌توان به r'ync' «واحد طول: ارش، ذراع»، δrymōnk «واحد وزن: درم‌سنگ»، kpc, kpc'kk «واحد حجم» و ywcn «واحد طول: یوجنه» (نک: قریب ۱۳۷۴: ۱۰، ۱۴۱، ۱۹۱، ۱۹۲، ۴۴۹) و در خوارزمی به wck' «واحد طول: وَجَب»، kpcyk «واحد اندازه‌گیری غلات: کویز» (نک: Benzing, 1983: 104, 359) و در بلخی به αργηοι, αργηαοι هر سه «واحد اندازه‌گیری غلات»، γωνζο, γονζ هر دو به معنی «گونی: واحد اندازه‌گیری کاه»، καβιζο «واحد اندازه‌گیری غلات: کویز»، σαγο «واحد اندازه‌گیری شراب» (نک: Sims-Williams, 2007: 187, 207, 219, 261) اشاره کرد. یکی دیگر از

زبان‌های ایرانی میانه شرقی ختنی است که متون معتابهی از آن به‌جا مانده و واژه‌های زیادی مربوط به اندازه‌گیری و توزین در آنها به‌کار رفته است.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

زبان ختنی یکی از گویش‌های سکایی است. سکاهای قبایلی ایرانی تبار بودند که در طول دو هزار سال (هزاره اول ق.م و هزاره اول میلادی) در قلمرو وسیعی از سواحل دریای سیاه در غرب تا مرزهای چین در شرق زندگی می‌کردند. تنها آثار بازممانده از زبان سکایی باستان تعداد محدودی اسامی اشخاص، قبایل و مکان‌ها است که در کتیبه‌های فارسی باستان و آثار مورخان یونانی آمده است (رضائی باغبیدی ۱۳۸۸: ۳۶؛ اُرانسکی ۱۳۸۶: ۹۳). ختنی از جمله زبان‌های سکایی میانه و در زمره زبان‌های ایرانی میانه شرقی است و از همین رو با دیگر زبان‌های ایرانی میانه شرقی مانند سغدی و خوارزمی، قرابت بیشتری دارد تا زبان‌های ایرانی میانه غربی. به‌طور دقیق نمی‌توان گفت که این زبان از چه زمانی در سرزمین ختن رواج یافته، اما به احتمال زیاد از سده سوم میلادی زبانی رایج در ختن بوده است (Emmerick, 2009: 337). درباره زمان منسوخ شدن این زبان نیز به قطعیت چیزی نمی‌توان گفت جز اینکه احتمالاً مقارن با فتح این سرزمین به دست مسلمانان در اوایل سده یازده میلادی بوده است (ibid: 411).

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در سرزمین ختن و غارهای هزاربودا، متونی کشف شد که در پی تحقیقات بعدی مشخص گردید زبان به‌کاررفته در آنها زبانی ایرانی است. با توجه به آنکه در این متون این قوم خود را hvatana- و زبان خود را hvatanau خوانده‌اند، دانشمندان، نام «ختنی» را برای این زبان برگزیدند. این متون به خط براهمی (brāhmi) و غالباً بر روی کاغذهای پوتی (pothi) یا بر طومارهای چینی نوشته شده‌اند. تاریخ این مجموعه متون به سده پنجم تا دهم میلادی بازمی‌گردد. به‌طور کلی این متون را از نظر زبانی می‌توان به دو گروه قدیم و متأخر، و از لحاظ سبک و شیوه به دو گروه ادبی و غیرادبی تقسیم کرد. بخش عمده متون ادبی که در واقع باید آنها را متون دینی نامید، آثار بودایی هستند که از سنسکریت به ختنی برگردانده شده‌اند. آثار غیردینی طیف وسیعی از اشعار غنایی، مکاتبه، مطایبه، مدیحه، جغرافیا، پزشکی و چندین متن دوزبانه را شامل می‌شود (ن.ک: Emmerick, 1992; Maggi, 2009). علاوه بر این متون، اسناد اقتصادی قابل توجه‌ای نیز از دوران متأخر این زبان در دست است که در آنها واژه‌هایی به‌کار رفته که به زندگی روزمره و اقتصادی ساکنان ختن اشاره دارد و می‌تواند منبعی غنی برای



مطالعات سیاسی و اقتصادی ختن در آن روزگار باشد (برای این متون، ن.ک: Bailey, 1968; Kumamoto, 1982; Emmerick and Vorob'ëva-Desjatovskaja, 1995).

### ۲-۱. پیشینه پژوهش

در باره بررسی اوزان و واحدهای اندازه گیری در ختنی تحقیق جامع و مستقلی وجود ندارد و صرفاً دانشمندان این حوزه گاه گاه در خلال نوشته های خود به برخی از این واژه ها و کاربردهای آنها اشاره کرده اند؛ از جمله این موارد می توان به دو مقاله امریک اشاره کرد. او در مقاله ای درباره جیوکه پوستانکه (Jīvaka-pustaka) به اوزانی که در این متن پزشکی آمده، اشاره کرده و برخی از برابری های هندی آنها را مشخص کرده است (نک: Emmerick, 1979) و در مقاله دیگری که در آن وام واژه های تبتی در ختنی و وام واژه های ختنی را در تبتی بررسی کرده، به چند واحد توزین دخیل از تبتی اشاره کرده است (نک: idem, 1985). شروو نیز در بررسی مدخل hālaa «نیم» در جلد سوم مطالعاتی در واژگان ختنی به چند واحد اندازه گیری و کاربردهای آنها اشاره کرده است (نک: Emmerick and Skjærvø, 1997: 170).

### ۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

برخلاف دیگر زبان های ایرانی میانه، بویژه فارسی میانه که دانشمندان اطلاعات بیشتری درباره واژه های مربوط به اندازه گیری و اوزان آن در اختیار دارند، درباره زبان ختنی هیچ منبع مستقل و کاملی در این خصوص وجود ندارد و حتی هنوز یک واژه نامه کامل برای این زبان نوشته نشده است؛ از این رو گردآوری و بررسی یکجای واژه های مربوط به اوزان و مقادیر که تاکنون مغفول مانده، علاوه بر آنکه در بررسی متون و اسناد اقتصادی به جامانده از این زبان ره گشا است، در روشن ساختن زوایای حیات فرهنگی و اقتصادی قومی ایرانی که خارج از مرزهای ایران، در منطقه آسیای میانه و در جوار جاده ابریشم، ساکن بوده نیز می تواند مفید باشد و نقش فرهنگی و اقتصادی اقوام ایرانی ساکن در آسیای میانه و تعامل آنها را با دیگر اقوام ساکن در این منطقه روشن سازد.

### ۲. بحث و بررسی

#### ۲-۱. اوزان و مقادیر در ختنی

پیش از ورود به بررسی اوزان ذکر این نکته لازم است که در زبان ختنی معنی «پیمانانه، اندازه، سنجش» با دو واژه -pamākā و -mārā، هر دو از ریشه mā- «سنجیدن»، بیان می شده است (نک: Bailey, 1979: 213, 329). برای بررسی روشن تر واژه هایی که برای اندازه گیری در ختنی به کار رفته اند، آنها را به دو گروه کلی می توان تقسیم کرد: دسته

نخست، واژه‌هایی هستند که به توزین و حجم اشاره دارند، دسته دوم واژه‌هایی هستند که به مسافت و یکای طول و عرض اختصاص دارند. در اینجا به بررسی این دو دسته و واژه‌های مربوط به آنها می‌پردازیم.

## ۲-۲. واحدهای توزین و حجم

واژه‌هایی که برای توزین ارقام گوناگون به کار رفته‌اند، نسبت به واژه‌های مربوط به یکای طول و عرض بیشتر هستند. برخی از این واحدها صرفاً برای اندازه‌گیری ماده‌ای خاص به کار رفته‌اند، اما برخی دیگر برای اندازه‌گیری هر نوع ماده‌ای اعم از جامد یا مایع کاربرد داشته‌اند. برخی از این واحدها فقط در متون ختّی متأخر و گاه حتی فقط در یک متن دیده شده‌اند. در این نوشتار، واحدها را برحسب اینکه برای جامدات، مایعات یا سایر موارد به کار رفته باشند طبقه‌بندی می‌کنیم.

### ۲-۲-۱. واحدهای اندازه‌گیری جامدات

واحدهایی که برای اندازه‌گیری جامدات به کار رفته، طیف وسیعی از مواد مانند غلات، خوردنی‌ها، گیاهان و داروهای گیاهی، مواد طبیعی و... را شامل می‌شود. در ادامه به بررسی این واحدها، کاربردها و در صورت امکان ذکر معادلشان در دیگر زبان‌ها مانند سنسکریت، تبتی و... می‌پردازیم.

### ۲-۲-۱-۱. واحدهای اندازه‌گیری غلات و دانه‌های خوراکی

برای اندازه‌گیری غلات و دانه‌های خوراکی از واحدهای بسیار زیادی استفاده شده که ما در اینجا بنابر ترتیب الفبایی مرسوم برای زبان ختّی آنها را می‌آوریم و در موارد ممکن کلمه‌های هم‌ریشه با آنها را در دیگر زبان‌های ایرانی که به عنوان واحد توزین به کار رفته، نقل کرده، در پایان برای هر مورد شاهد یا مثال‌هایی را ذکر می‌کنیم.

**kūsa-** این واژه در اصل به معنی «کوس؛ ظرف» است، اما به‌عنوان واحدی برای اندازه‌گیری غلات، دانه‌های خوراکی و ارقام دیگر نیز به کار رفته است. واژه بلوچی **patkōs** «پیمانۀ خرما، واحدی برای اندازه‌گیری خرما» نیز به لحاظ ریشه‌شناختی مرتبط با همین واژه است (Bailey, 1979: 64). **gau'si kūsa 13 ... ganam kūsa 13** «گندم ۱۳ کوسه (kūsa) ... گاؤرس ۱۳ کوسه (kūsa)» (idem, 1961: 38; 1963: 181) کنجد (نک: idem, 1961: 38; 1963: 181)

**Kha-** این کلمه برای اندازه‌گیری غلات و برخی از گیاهان دارویی به کار رفته است. بیلی این واژه را دارای اصل ایرانی و هم‌ریشه با واژه‌های سنسکریت **khāra-**، **khārī-** که هر دو واحد وزن هستند، می‌داند و احتمال می‌دهد این واژه در اصل به معنی «ظرف» و

شکل کوتاه‌شده khara- است (idem, 1979: 70). امریک معتقد است درباره ایرانی یا هندی‌الاصل بودن این واژه نمی‌توان به قطع چیزی گفت و اینکه kha صورت کوتاه‌شده khara- باشد، نیز بعید است. روی هم رفته، او احتمال می‌دهد که kha ختنی با واژه تبتی kha «بهر، بخش» مرتبط است (Emmerik, 1985: 302).  $\text{p\bar{i}ha\ \text{hau}d\ \text{ā}}^8$  «ویژه کانت بهای ۶ کهه (kha) گندم را داد»،  $\text{ā}^8\ \text{y}sa\text{ṃ}\ \text{kha}$  «ارزن ۸ کهه (kha)» (Bailey, 1963: 126, 211). نک:

**thamga-** این واژه علاوه بر معنی «مالیات» در توزین دانه‌های خوراکی و داروهای گیاهی به کار رفته است. از جمله دانه‌های خوراکی‌ای که این واحد وزن برای توزین آنها به کار رفته «شاهدانه» و «کتان» هستند. این واژه از ریشه  $\text{θ}anj-$  «کشیدن» است.  $\text{h}vad\ \text{ā}^8\ \text{y}e$   $\text{kapāysā}\ 1\ \text{tham}\ \text{ā}^8\ \text{gā}\ u\ \text{kāhye}\ \text{śe}\ \text{h}vad\ \text{ā}^8\ \text{y}e\ 1$  «برای هر شخص کتان یک تنگه (thamga) و برای هر شخص شاهدانه یک [تنگه (thamga)]» (idem, 1961: 45).

**pila** این واژه بسیار کم کاربرد است و فقط در توزین غلات به کار رفته است. بیلی این واژه را در اصل به معنی «کیسه»، «گونی» و هم‌ریشه با بلوچی  $\text{pēlay}$ ,  $\text{pēlag}$  هر دو به معنی «کیسه» و فارسی «پيله» می‌داند (idem, 1979: 240).  $\text{tti}\ \text{jsārā}\ \text{drrai}\ \text{pila}\ \text{haurīdā}$ . «آنها سه پيله (pila) غله می‌دهند» (ibid).

**sāmsamga-** این واژه در توزین غلات و اقلام دیگر کاربرد داشته است. بیلی این واژه را از ماده فعلی  $\text{sāmsamg-}$  «وزن کردن، کشیدن» و از ریشه ایرانی  $\text{θ}anj-$  «کشیدن» و هم‌ریشه با واژه‌های فارسی «سنگ»، «سنگ» هر دو در معنی «سنجیدن» و «واحد وزن» می‌داند (ibid, 406). بنابر تحریر ختنی جیوکه پوستکه هر  $\text{sāmsamga}$  برابر با چهار  $\text{prastha-}$  یا یک  $\text{ād}\ \text{haka-}$  در زبان سنسکریت است. هر  $\text{ād}\ \text{haka-}$  در سنسکریت برابر با چهار  $\text{prastha-}$  است که هر دو برای توزین غلات به کار رفته‌اند (نک: Monier-Williams, 1899: 134, 699).  $\text{4}\ \text{sāmsamga}\ \text{rrusa}$  «چهار سنگه (sāmsamga) جو»؛  $\text{rrusa}\ \text{nāte}\ \text{<paṃ>jsūsa}\ \text{sāmsamga}\ \text{hau}'\ \text{nau}\ \text{sāmsamga}$  «پانزده سنگه (sāmsamga) جو، نه سنگه (sāmsamga) جو دوسر گرفت» (Bailey, 1963: 386; 1969: 2/ 15). نک:

**hādā** این کلمه کم کاربرد است و برای توزین غلات و گیاهان دارویی به کار رفته است. بیلی این واژه را از ستاک  $\text{(h)art(v)ā-}$  و مرتبط با «آرد» که واحد توزینی است می‌داند (idem, 1979: 477). این واژه در منابع جنبی فارسی باستان به صورت  $\text{*ṛdva-}$  «آرد» به کار رفته است (Tavernier, 2007: 450).  $\text{kumj}sa\ \text{kumbā}\ \text{śā}\ \text{śā}\ \text{hād}\ \text{ā}$ .

idem, 1979: ( ) nauka ārāñā «کنجد، کتان هر کدام یک هاده (hād□a) نرم کوبیدنی‌اند» (477).

## ۲-۱-۲. واحدهای اندازه‌گیری گیاهان و داروهای گیاهی

واحدهای توزینی که در اندازه‌گیری گیاهان و داروهای گیاهی به کار رفته‌اند، غالباً در توزین غلات نیز کاربرد داشته‌اند؛ با این حال برخی از این واحدها صرفاً در توزین گیاهان دارویی به کار رفته‌اند.

**kaba-** این واحد وزن علاوه بر آنکه در توزین گیاهان دارویی کاربرد داشته برای اندازه‌گیری مایعات نیز به کار می‌رفته است. گُنو این واحد وزن را از واژهٔ چینی kâp و معادل یک‌دهم لیتر می‌داند (Konow, 1941: 87). بیلی با تردید برای این واحد وزن قائل به اصلی ایرانی شده و آن را مشتق از صورت \*kapa- «محفظه، ظرف» و مرتبط با فارسی باستان \*kapiθe، فارسی میانه kapīč، فارسی نو «کفچه (= قاشق)» می‌داند. (Bailey, 1979: 52) šau kabā sperka js□ā'ñāñā. «یک کبه (kaba-) [گیاه] سپریگا (sprkkā-) را باید جوشانند» (idem, 1969: 3/ 92)

**Kha-** این واحد اندازه‌گیری علاوه بر غلات در توزین گیاهان دارویی از جمله «انگور» به کار رفته‌است. ā'ysam kha 8, gūra kha 7 «ارزن ۸ کبه (kha)، انگور ۷ کبه (kha)» (idem, 1968: 93).

thamga- این واحد علاوه بر توزین دانه‌های خوراکی برای اندازه‌گیری گیاهان دارویی و داروهای گیاهی نیز به کار رفته‌است؛ از جمله در توزین «تریچه» و «شکر». hauškyi ttrahi «شکر» šau thamga «تریچهٔ خشک یک تنگه (thamga)»، «شکر یک تنگه (thamga)» (Konow, 1941: 62-63, 70-71).

**damdā-** بنا بر متون موجود، این واحد وزن فقط در متن پزشکی جیوکه‌پوستکه آمده و صرفاً در توزین گیاه «پیاز» به کار رفته‌است. گُنو این واژه را برگرفته از کلمهٔ سنسکریت dantaka- و در معنی «دندان؛ دانه؟» آورده و در ترجمهٔ تحریر ختئی جیوکه‌پوستکه از کلمهٔ سنسکریت فوق در برگردان آن استفاده کرده است (Konow, 1941: 23, 92). بیلی این کلمه را «واحد وزن» می‌داند، و احتمال داده در اصل به معنی «لایه» و از ریشهٔ ایرانی باستان \*dam- «ساختن» باشد و در ذیل این مدخل به ذکر تنها یک شاهد اکتفا کرده‌است (Bailey, 1979: 151). امریک (1979) در یادداشتی که دربارهٔ اوزان ختئی در جیوکه‌پوستکه نوشته، هیچ اشاره‌ای به این واحد وزن یا معادل سنسکریت آن نکرده‌است. این واژه علاوه بر دستورالعمل شمارهٔ ۱۰ جیوکه‌پوستکه یک‌بار دیگر در دستورالعمل ۲۳ نیز به کار رفته است؛ در هیچ‌یک از این دو مورد در متن سنسکریت معادلی برای آن

وجود ندارد، و در هر دو مورد مقدار آن ۲۰ واحد تعیین شده است؛ بنابراین، تعیین میزان دقیق این واحد وزن ممکن نیست. «پیاز سفید بیست دندا (damdā)» (Konow, 1941: 22-23, 34-35).

**Pārak-** این واژه و صورت کوتاه شده آن pāra برای اندازه گیری -gula «شکر قهوه‌ای؛ ملاس» به کار رفته‌اند. همچنین این واحد در کنار واژه -khara که مختص توزین غلات است و -sṣaṃga در توزین داروهای گیاهی نیز کاربرد داشته است. ظاهراً این واژه هم‌ریشه با کلمه سنسکریت -pāla «ظرف آب؟؛ واحد حجم» و مرتبط با واژه سغدی p'r «واحد حجم مایعات» است (نک: Bailey, 1979: 231؛ قریب ۱۳۷۴: ۲۵۸). ttaurai jsā. «دندانهای شکر» [آنکه] دهانش درد می‌کند پس نه پاره (pāra) شکر قهوه‌ای (-gaula: gud-a) بخوردی، «drai sṣaṃga hālā pāraka gulā» «سه شنگه و نیم پار که (pāraka) شکر قهوه‌ای» (Bailey, 1969: 2/ 71, 130).

-mācāṃga این واحد وزن عمدتاً در توزین گیاهان یا داروهای گیاهی به کار رفته است. بنابر نظر بیلی این واحد وزن، برابر با یک دهم اونس است (idem, 1979: 327). از آنجاکه هر اونس برابر با ۲۸/۳۵ گرم است، هر -mācāṃga، تقریباً، معادل ۲/۸ گرم می‌شود. این واژه در برگردان واژه‌های سنسکریت -karṣa و -kāṣika به کار رفته است. -karṣa در اصل واحد وزنی برای طلا و نقره است و خود این واژه نیز برابر با واحد وزنی دیگر به نام pala- است (نک: Monier-Williams, 1899, 259, 276). هورنله -mācāṃga را برابر با یک -tolaka یا نیم -karṣa می‌داند (Hoernle, 1917: 432, footnote 3). گنو آن را برابر با یک -karṣa دانسته است (Konow, 1941: 97). این واژه در متون دیگر ختنی نظیر سیاه‌ساره که دارای برگردان تبتی نیز است، در برگردان واژه تبتی Ḍo «اونس» به کار رفته است (Emmerick, 1982: 56). امریک بنابر بند ۱۸ جیوکه پوستکه معتقد است هر ۲ (دو و نیم) -mācāṃga برابر با یک -karsa است (idem, 1979: 239). اما همان‌طور که وی خود نیز اذعان دارد در تحریر ختنی جیوکه پوستکه اوزان با دقت و درستی کامل به کار نرفته‌اند؛ مثلاً در بند ۸۷ این متن یک -mācāṃga برابر یک -karṣa و در بندهای ۳۲ و ۳۳ هر سه -mācāṃga برابر با یک -karṣa است. بنابراین بهتر آن است که مطابق سیاه‌ساره هر -mācāṃga را برابر با یک -karṣa تبتی و یک -karṣa سنسکریت بدانیم. این واژه، احتمالاً، از ریشه -kan «پوشاندن؛ گرفتن» با دو پیشوند -ā, -ham مشتق شده و می‌توان صورتی مانند -ham-ā-čānaka\* را برای آن بازسازی کرد (نک: Bailey, 1979: 327). śakara kṛaiṣṇāgarā hālā hālā.

mācāṃga nāka āraṇa «شکر، صبر سیاه هر کدام نیم ماچانگه (mācāṃga) نرم باید آسیاب کرد»، kalyarūha'na būhani ttrāyimauṇḍa dūrālabha tta arrvi dvī dvī mācāṃga hālai «خریق، اویارسلام، انجیر، ترنجبین، این داروها هر کدام دو و نیم ماچانگه (mācāṃga) [لازم است]» (Konow, 1941: 20-21, 46-47).

**śiṃga-** این واحد وزن عمدتاً در توزین مایعات کاربرد داشته، اما در چند مورد برای اندازه گیری داروهای گیاهی ای مانند انگور خشک (کشمش)، برنج و عناب نیز به کار رفته است. دربارهٔ میزان دقیق این واحد میان دانشمندان اختلاف نظر است. هورنله این واحد وزن را برابر با یک **prastha-** در سنسکریت می داند (Hoernle, 1917: 432, footnote) (3)، کنو آن را برابر با نیم **prastha-** در سنسکریت می داند (Konow, 1941: 101)، بیلی این واحد وزن ختَنی را برابر با شنگه (**s□s□aṃga-**) در ختَنی می داند. چنانکه گذشت هر شنگه (**s□s□aṃga-**) برابر با چهار **prastha-** در سنسکریت است (Bailey, 1979: 399, 406). امریک احتمال می دهد که هر **śiṃga-** برابر با شنگه (**s□s□aṃga-**) در ختَنی و بنابراین برابر با نیم **prastha-** در سنسکریت است (Emmerick, 1979: 240). این واژه برگرفته از واژهٔ چینی **śiāng** «واحد وزن مایعات» است (Bailey, 1979: 399). **drai śiṃga hus□ka kūra** «سه شینگه (**śiṃga**) انگور خشک» (همو ۱۹۶۹: ۷۱ / ۲)، **hauska gūra hāle śaiga** «انگور خشک نیم شینگه (**śiṃga**)»، **bara śiji śau śiṃga rīysū** «عناّب یک شینگه (**śiṃga**)، برنج نیم شینگه (**śiṃga**)» (Konow, 1941: 30-31, 36-37).

**satīra-, sera-** این واحد وزن که به دو صورت مذکور در منابع ذکر شده در اصل دخیل از یونانی **στατήρ** است که در زبانهای دیگر نیز با صورتی کمابیش مشابه به کار رفته است، فارسی میانه **[\*satēr]** **styr**، سغدی **st'yr**، فارسی «سیر، استیر»، ترکی اویغوری **sitir**، تُخاری **satera** (نک: Bailey, 1979: 418). این واحد وزن در متون ختَنی، عمدتاً، در توزین گیاهان و داروهای گیاهی به کار رفته است، اما علاوه بر جامدات گاه در توزین مایعات نیز استفاده شده است. این واحد وزن در متون دوزبانه عمدتاً معادل واحد وزن **palapala drrāma tīma** در سنسکریت است که علاوه بر جامدات برای توزین مایعات و تقسیم بندی زمان نیز کاربرد داشته است (نک: Monier-Williams, 1899: 609). **hūṣki gūra ttūgare śau śau sera** «دارفلفل، دانهٔ انار، انگور خشک هر کدام یک سیره (sera-)»، **bīdāra dva sera āmalai dva sira aikṣa ā vā gaula dva serā** «سیب زمینی

شیرین دو سیره (sera-)، آمله دو سیره (sera-)، نیشکر یا شکر قهوه‌ای دو سیره (sera-)» (نک: (Konow, 1941: 22-23, 30-31).

**hād□a** چنان که گذشت این واحد وزن برای توزین غلات و گیاهان دارویی به کار رفته و بسیار کم کاربرد است.  $u\ tt\ i\ ys\ i\ d\ \square\ \bar{a}\text{-}spye\ \bar{s}\bar{a}\ h\bar{a}d\ \square\ e\ nauka\ kut\ \square\ \bar{a}\bar{n}\bar{a}$  «و پس یک هاده (hād□e) گل زرد را نرم باید کوبید» (نک: (Bailey, 1969: 3/ 84).

### ۲-۱-۳. واحدهای اندازه‌گیری خوراکی‌ها

برخی از اوزان که در بالا ذکر شد، در توزین برخی از اقلام خوراکی نیز به کار رفته است؛ هرچند این اقلام نوعی دارو به شمار می‌آیند، در اینجا مجزا از داروهای گیاهی فهرست می‌شوند.

**kūsa-** این واحد وزن که عمدتاً در توزین غلات به کار رفته برای اندازه‌گیری برخی از اقلام خوراکی نیز کاربرد داشته است؛ از جمله این اقلام می‌توان به «آرد» اشاره کرد.  $tcahou\ k\bar{u}s\bar{a}\ rru\bar{u}s\bar{a}\ jsa\ \bar{a}d\ \square\ \bar{a}$  «چهار کوسه (kūsa) از آرد جو» (ibid, 2/ 18).

**khamūd□a-** این واحد وزن که در اصل به معنی «ظرف» است بسیار کم کاربرد است و برای اندازه‌گیری «آرد» به کار رفته است. بیلی این واژه را از  $*kam\bar{r}ta$  از ریشه  $kham-$ ،  $kam-$  و قابل مقایسه با ریشه  $kap-$  «شامل بودن، نگهداشتن» می‌داند.  $tsue\ r\bar{u}paiysj\bar{a}$  (khamūd□a) «نه کهموده (khamūd□a) آرد برای روپیزجه (Rūpaizja)» (idem, ) (1979, 71).

**satīre-, sera-** این واحد وزن علاوه بر داروهای گیاهی در توزین اقلام خوراکی مانند گوشت نیز به کار رفته است.  $pya\ haura\ 10\ saira\ u\ h\bar{a}lai$  «گوشت ۱۰ سیره (sera-) و نیم بده» (ibid, 196).

**kin□a, ken□a** این واحد وزن که عمدتاً در توزین مواد غیرخوراکی (برای توضیحات، نک: (۴-۱-۱-۳) به کار می‌رفته گاه در توزین مواد خوراکی مانند «گوشت» نیز استفاده شده است.  $pya\ 1\ kin\ \square\ \bar{a}$  «گوشت ۱ کین (kin)» (ibid).

### ۲-۱-۴. واحدهای اندازه‌گیری اقلام غیرخوراکی

همان واحدهای وزنی که در توزین جامدات خوراکی به کار رفته است برای اقلام غیرخوراکی نیز کاربرد داشته است. در اینجا به چند مورد از این اقلام و واحدهای مرتبط با آنها اشاره می‌کنیم.

**kin□a, ken□a-** این واحد وزن که وام‌واژه‌ای از صورت چینی  $\text{斤}$  (chin) و تقریباً برابر با کمی بیش از نیم کیلو است (نک: (Emmerick, 1989: 229). این واحد در توزین

اقلامی مانند گِل، سنگ قیمتی (یشم)، مس، آهن و منسوجات به کار رفته است. «s□s□ema 1 kin□a» «گِل ۱ کین (kin)»، «ks□i'sse kin□a vā īrā» «ششصد کین (kin)» یشم، «hīśam šā ... dvī hvad□ā 1 kin□a» «آهن، مس ... برای دو مرد، ۱ کین (kin)»، «sau kin□ā hīśam□» «آهن یک کین (kin)» (Bailey, 1961: 50, 159, 49, 47)، «sīd□akü phema jsausīya be'ma haud□ā kin□a» «سیدکه (Sīd□aka) به پهمه (Phema) رسید [و] ده کین (kin) پارچه (؟) داد» (نک: Emmerick and Vorob'ëva-Desjatovskaja, 1995: 146)

**kūsa-** این واحد علاوه بر غلات در توزین مواد غیرخوراکی نیز کاربرد داشته است. از جمله در توزین «خاک» و «گِل» به کار رفته است. «grrai 12 kūsa» «گِل ۱۲ کوسه (kūsa-)» (Bailey 1979: 93).

**satīra-, sera-** از جمله اقلام غیرخوراکی ای که برای توزین آنها از این واحد وزن استفاده شده، به این موارد می توان اشاره کرد: پشم، طلا و نوعی جامه (کلاه؟) که در مورد اخیر ارزش و بهای آن را مشخص می کرده است. «khauca dirsa saira» «پوششی (کلاهی؟) [به بهای] سی سیره (sera)»، «namavīña thavalakaña khauca haudūsā» «در کیسه ای نمادی، پوششی (کلاهی؟) [به بهای] هفده سیره (sera)» (نک: idem, 1963, 125; 1969: 2/ 60) «ysīrrā hed□ä dasau saira» «ده سیر طلا می دهد» (نک: Emmerick and Vorob'ëva-Desjatovskaja, 1995: 98).

## ۲-۲-۲. واحدهای اندازه گیری مایعات

برای اندازه گیری مایعات علاوه بر آنکه واحدهای توزین جامدات کاربرد داشته، چند واحد خاص نیز صرفاً برای مایعات به کار رفته است. منظور از مایعات در اینجا علاوه بر آب هر نوع مایعی دیگری از جمله شیر، شربت، شهد، عصاره و... است که عمدتاً در متون پزشکی به کار رفته اند.

**kanaā-** این واژه و صورت متأخر آن **kanakā-** در اصل به معنی «قطره» است و برای اندازه گیری مایعاتی مانند آب و روغن و... به کار رفته است. بیلی این واژه را ایرانی الاصل و از ستاک **\*kan-** «کم/ اندک؛ جوان» می داند (نک: Bailey, 1979: 51)؛ اما چنانکه شروو پیشنهاد داده، به نظر می رسد این واژه مرتبط با واژه سنسکریت **kan□ā-** است که احتمالاً از طریق صورتی پراکریت وارد زبان ختنی شده است (Skjærvø, 2004: 2/ 252). «rūm pāchīm paṭīśā hauda kani hauda kani gvaña pašāña» «این روغن را باید بخت، عصرگاه هر بار هفت قطره در گوش باید ریخت» (نک: Konow, 1941: 62-63).



«مانند» mahāsamudrā śśo kanā ūtca baña یک قطره آب در برابر اقیانوس بزرگ» (نک: Emmerick, 1968: 30-31) khu mahāsamudra āna śā kanaka ūska «چنان که از اقیانوس بزرگ یک قطره [آب] برکشدی» (نک: Bailey, 1979: 51).

**kaba-** این واحد وزن علاوه بر آنکه در توزین گیاهان دارویی کاربرد داشته، برای اندازه گیری روغن های گیاهی و حیوانی نیز به کار می رفته است. kumjsavīniṃ rūṃ dva «روغن کنجد دو کبه (kaba) روغن گاو دو کبه (kaba)» (Konow, 1941: 62-63).

cāśa این واژه برای اندازه گیری «آب» به کار رفته است. بیلی این کلمه را از ستاک caś- «نوشیدن» می داند و معتقد است در اصل واژه فوق به معنی «ظرف نوشیدن» بوده و قابل مقایسه با واژه سنسکریت pātra- «کاسه» از ریشه pā- «نوشیدن» است. arvām jsa kasā' padimāñā ... u ksāsa cāśa utca niśāñā «از داروها باید جوشانده ای ساخت ... و شانزده چاشه (cāśa) آب باید ریخت» (Bailey 1979: 101).

**prūyā-** این کلمه در متون ختنی در توزین مایعاتی مانند روغن های دارویی و نوشدارو به کار رفته است. بیلی این واژه را از ستاک pati-raugā- \* و مشتق از ریشه هندواروپایی \*leug- «شکستن» و قابل مقایسه با کلمه اوستایی uruxti- «شکستن» می داند (ibid, 255). مقدار این واحد به طور دقیق مشخص نیست و حتی در متون ختنی نیز در برخی از موارد مقدار آن برای روغن های دارویی به صورت تقریبی بیان شده است؛ مانند سه چهار پرویا، دو سه پرویا. prūyā- «نوشید» (نک: Konow, 1941: 68-69) pašta u śā prūyē hvīdā «نوشدارویی می پزد و یک پرویا (prūyā-) می خورد» (نک: De Chiara, 2013: 128-129).

**vasia-** این واژه در اصل به معنی «ظرف» است و بنابر متون موجود صرفاً در توزین مایعات به کار رفته است. بیلی احتمال می دهد این واژه از ستاک vas- و هم ریشه با واژه های لاتینی uās, uāsis هر دو به معنی «ظرف» باشد (بیلی ۱۹۷۹: ۳۸۰). tta ... kśasā «اینها ... با شش شینگه آب جوشاندنی اند تا چنانکه چهار وسی (vasī) باقی ماند» (گنو ۱۹۴۱: ۱۶-۱۷)، drai vasīya «با سه وسی (vasī) آب جوشاندنی است تا که یک وسی (vasī) باقی ماند» (بیلی ۱۹۶۹: ۳/۸۴).

**śiṃga-** این واحد عمدتاً برای توزین مایعاتی مانند آب، روغن حیوانی یا گیاهی، شیر، عصاره‌های گیاهی و ادرار حیوانات که مصارف دارویی داشته به کار رفته‌است. *kṣasā śiṃga utca tceirā drrim śiṃga thamjāña kuṃjsavīniṃ rūṃ śau śiṃga gvīhā' rūṃ śau śiṃga s□vīda 8 śiṃga*، «برداشت، روغن کنجد یک شینگه (śiṃga)، روغن گاوی یک شینگه (śiṃga)، شیر هشت شینگه (śiṃga) [لازم است]»، *gvīha' saṃna hīvī raysa dva śiṃga gvīha' bīysmä dva śiṃgā* «شیره سرگین گاو دو شینگه، ادرار گاو دو شینگه» (Konow, 1941: 36-37, 54-55, 60-61).

**s□s□aṃga-** این واحد علاوه بر غلات برای توزین مایعاتی مانند آب، روغن حیوانی یا گیاهی و شیر نیز به کار می‌رفته است. *ks□a śaṃga utca tcerā śau śaṃga thamjāña* «باید شش شینگه (s□aṃga) برداشت»، *śau śaṃga gvīha' rūṃ pāchai* «باید یک شینگه (s□aṃga) روغن گاوی پخت»، *dva śiṃga hālai hā gvīha' rūṃ tcerā u śau śaṃga* «باید دو شینگه (śiṃga) و نیم روغن گاوی و یک شینگه (s□aṃga) شیر افزود» (نک: *ibid*, 14-15, 32-33).

**satīra-, sera-** این واحد که در توزین جامدات و عمدتاً داروهای گیاهی به کار رفته به‌طور پراکنده در توزین مایعات نیز استفاده شده‌است. از جمله مایعاتی که در متون پزشکی برای اندازه‌گیری آنها از این واحد استفاده شده آب و عصاره لیمو (= آب لیمو) است. *dva sira vālaiga-raysā* «دو سیره (sera) عصاره لیمو (= آب لیمو)»، *kṣa sira uca jsa jṣāñāña khu ra va śau śiga haršta* «با آب [به اندازه] شش سیره (sera) باید جوشاند تا که یک شینگه (śiṃga) باقی ماند» (نک: *ibid*, 40-41, 62-63). این واحد در اندازه‌گیری مایعات کاربرد چندانی ندارد و برای توزین دو مایع فوق هم، در متون ختَنی غالباً واحدهای **śiṃga-** و **s□aṃga-** به کار می‌رود.

### ۲-۳. واحدهای یکای طول، عرض و مسافت

برخلاف آنکه برای اوزان واژه‌های نسبتاً زیادی در متون ختَنی وجود دارد، برای اندازه‌گیری طول و عرض واژه‌های چندانی در متون به کار نرفته‌است. این واحدها طیفی را از قدیمی‌ترین واحدهای اندازه‌گیری یعنی اعضای بدن انسان تا وام‌واژه‌هایی از زبان‌های دیگر را در بر می‌گیرد. غالب این واحدها در اصل معنی «گستره» و «وسعت»، داشته و بعد با توسع معنایی برای اندازه‌گیری سطوح یعنی طول، عرض، ارتفاع و عمق به کار رفته‌اند.

**ggampha-, gapha-** این واژه در اصل به معنی «گستره»، «پهنه» و «دشت» است. علاوه بر این معانی، این واژه در متون ختنی در ترجمه کلمه سنسکریت *yojana*- «واحد اندازه گیری مسافت» هم به کار رفته و به همین اعتبار واحد اندازه گیری سطح هم است. اندازه هر یوجنه (*yojana*) در منابع گوناگون متفاوت ذکر شده و از ۲ تا ۹ مایل تا ۹ مایل متغیر است (نک: Monier-Williams, 1899: 858). بیلی این واژه را از ریشه *gamb(h)-*\* و مرتبط با واژه‌های اوستایی *jafra-, jāfnu-* هر دو به معنی «ژرف»، می‌داند (بیلی 1979: 79)؛ بنابراین می‌توان ستاک باستانی *gamfa*-\* (نک: Skjærvø, 2004: 2/ 259) را برای آن بازسازی کرد. ... *śā māstä śandā hauda ysāre ggampha* ... این زمین بزرگ هفت هزار گمپه (*ggampha*) ... [است] (ibid, 1/ 212) *sāte* *jambutīvā bihīysde drrai ysārā ggampha kho vaysña* «این جمبودیپه (Jambudvīpa) گسترش خواهد یافت سه هزار گمپه (*ggampha*) بیشتر از اکنون» (نک: Emmerick, 1968: 304) *sāi' hauda ysāra gapha jabvī patsā* «این جمبودیپه را [به فاصله] هفت هزار گپه (*gapha-*) باید ترک کرد» (De Chiara, 2013: 117-118). *cūdāṃ* این واژه برای اندازه گیری طول و مسافت به کار رفته است. بیلی آن را از ریشه *car-*\* «رفتن، حرکت کردن» و از ستاک *cudāna*-\* و قابل مقایسه با اوستایی *car-* «واحد طول» می‌داند. *drai cūdāṃ nāsā khu jsā āvū ttājā* «[به فاصله] سه چودانه (*cudāna*\*) تا آنکه به رود رسیدم»، *rrai tsvai śau bvaiysā aspaurā* «به دشتی دراز، به کاملی ۲۵ چودانه (*cudāna*\*) رفتم» (Bailey, 1979: 104).

**Chā-** این واژه برای اندازه گیری یکای طول و ارتفاع به کار رفته است. این واژه در اسناد ختنی معادل واحد چینی *ts'ī* برابر با ده اینچ است و غالباً برای اندازه گیری منسوجات به کار رفته است (نک: idem, 1961: 53). این واژه در کتاب *رَمبسته* در توصیف ارتفاع چرخ به کار رفته است. برای توصیف اندازه این چرخ در متون سنسکریت بودایی از واژه *tāla-* استفاده کرده‌اند. بنابراین هر *chā* ختنی می‌تواند برابر با یک *tāla*- «واحد سنجش ارتفاع» در سنسکریت باشد. *hauda chā māstä... cakṛ gyastūñi...* «چرخ خدایی ... ارتفاع هفت *chā* (چها: *tāla*) است» (نک: Emmerick, 1968: 310) *pe'mīnai thau* «جامه‌ای پشمی نه چها (*chā*)» (نک: Bailey, 1979: 249)؛ همچنین، این واژه برای اندازه گیری طول ماری افسانه‌ای نیز به کار رفته است: *byūrā chā tti śaysdā* «ماری به اندازه ده هزار چها (*chā*)» (نک: ibid, 107).

**tsūna-** این واحد اندازه گیری طول دخیل از واژه چینی 寸 (ts'un) و برابر با یک اینچ است (نک: Emmerick, 1989: 229). این واژه در اسناد ختنی بیشتر برای اندازه گیری جامه و منسوجات و غالباً همراه با واحد اندازه گیری chā به کار رفته است. maršä'kā thau 9 chā 6 tsuna «مرژکه (Maršä'ka) جامه ای [به اندازه] ۹ چها (chā) [و به درازای] ۶ تسونه (tsuna: اینچ) [داد]» (نک: Emmerick, and Vorob'eva-Desjatovskaja, 1995: 147)، hulyega 30 chā pañjsa tsūna u hvāhā:tte 17 tsūna «هولیگه (hulyega: نوعی جامه) [به اندازه] ۳۰ چها (chā) [به درازای] پنج تسونه (tsūna) و به پهنای ۱۷ تسونه (tsūna)» (Bailey, 1969: 2/ 72).

**puka-** این واژه که در اصل وام واژه ای از تخاری الف poke «بازو» است (Emmerick, 1989: 229)، در متون ختنی برای اندازه گیری یکای عرض و ارتفاع به کار رفته و می توان گفت به لحاظ معنایی معادل «آرش» در دیگر زبان های ایرانی است. kšasu puke hvāha ... ysāru bulysa «شانزده پوکه (puka: آرش) پهنای [و] هزار بلندایش است»، dvāsu puke śśāmaña hvāha «دوازده پوکه (puka: آرش) پهنای صورتش است» (نک: idem, 1968: 312-315).

این واژه برای اندازه گیری مسافت به کار رفته و بنابر متون موجود واژه ای pad□yehä کم کاربرد است و ریشه و اصل آن دقیقاً مشخص نیست. s□a' ttamdī dva pad□yehä «او می توانست دو پدیه (pad□yehä) در یک روز برود» (نک: Bailey, 1961: 108-110).

**ho'sa'-, hau'sa'-** این واژه که در متون ختنی در اصل به معنی «انگشت» است برای اندازه گیری طول و عرض نیز به کار رفته است. بنابر نظر بیلی (1979: 501) این واژه از ستاک \*fra-vašya- از ریشه vaxš- «نشان دادن، اشاره کردن» است. pāri vī āna dvāša hau'sa' uskyāštā pimāñā «باید از پاشنه به بالا دوازده انگشت اندازه گرفت»، ttori vī hvāha:tte tcau ho'sä' u bušde' pajsā ho'sä' انگشت و در طول پنج انگشت باشد» (idem, 1969: 1/ 80, 38).

### ۳. نتیجه گیری

از مجموع واژه های بررسی شده در این نوشتار مشخص می شود که در زبان ختنی واژه هایی که برای توزین مواد به کار می رفته اند، بیشتر از واحدهایی بوده که برای اندازه گیری مسافت کاربرد داشته است. واژه های بومی ای که برای توزین به کار رفته در

اصل معنی دیگری داشته و در پی توسعه معنایی برای اندازه گیری نیز به کار رفته‌اند. علی‌رغم آنکه در مجموعه متون دینی و غیردینی خنتی بخش عمده وام‌واژه‌ها از سنسکریت و پراکریت است، در توزین و اندازه گیری وام‌گیری از این زبان‌های هندی بسیار ناچیز بوده و در این موضوع غلبه با وام‌واژه‌های چینی است؛ همچنین در واژه‌هایی که برای اندازه‌گیری طول و عرض به کار رفته‌اند، یک مورد وام‌واژه از زبان‌های هندی دیده نمی‌شود و حتی در ترجمه کلمه هندی -yojana که واحد مسافت بوده و در دیگر زبان‌های ایرانی (قس. سغدی) به کار رفته‌است، همواره از معادلی خنتی که واژه‌ای اصیل بوده، استفاده شده‌است.

### کتابنامه

#### الف. منابع فارسی

- آرانسکی، یوسف میخائیلوویچ (۱۳۸۶). *زبان‌های ایرانی*. ترجمه علی‌اشرف صادقی. تهران: سخن.
- رضائی باغبیدی، حسن (۱۳۸۸). *تاریخ زبان‌های ایرانی*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قریب، بدالزمان (۱۳۷۴). *فرهنگ سغدی (سغدی-فارسی-انگلیسی)*. تهران: فرهنگان.
- گشتاسب، فرزانه (۱۳۹۳). «واحد‌های سنجش طول در اوستا». *زبان‌شناخت*. س ۵، ش ۲، ص ۱۰۳-۱۱۸.

#### ب. منابع لاتینی

- Bailey, H. W. (1961). *Kotanes Texts IV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailey, H. W (1963). [Reprinted with corrections 1980]. *Khotanes Texts*. vol. 5. London: Cambridge University Press.
- Bailey, H. W (1968). *Saka Documents: Text Volume (=Corpus Inscriptionum Iranicarum, part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia, vol. V: Saka)*. London: Percy Lund, Humphries & Co, Ltd.
- Bailey, H. W (1969). *Kotanes Texts I-III*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bailey, H. W (1979). **Dictionary of Khotan Saka**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartholomae, Ch. (1904). **Altiranisches Wörterbuch**. Strassburg: Karl J. Trübner.
- Benzing, J. (1983). **Chwaresmischer Wortindex**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- De Chiara, M. (2013). **The Khotanese Sudhanāvadān**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Emmerick, R. E. (1968). **The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism**. London: Oxford University Press.
- Emmerick, R. E (1982). **The Siddhasāra of Ravigupta. vol. 2: The Tibetan Version with Facing English Translation**. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Emmerick, R. E (1992). **A Guide to the Literature of Khotan**. Second Edition, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Emmerick, R. E. and Skjærvø, P. O (1997). **Studies in the Vocabulary of Khotanese** . vol. III. Wien: Der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Emmerick, R. E. and Vorob'ëva-Desjatovskaja, M. I. (1995). **Saka Documents: Text Volume III: The St. Petersburg Collection** (=Corpus Inscriptionum Iranicarum, part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia, vol. V: Saka. Texts III). London: School of Oriental and African Studies.
- Emmerick, R. E. (1979). "Contributions to the Study of the "Jīvaka-Pustaka"". in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 42. no. 2. pp. 235-243.
- Emmerick, R. E (1985). "Tibetan Loanwords in Khotanese and Khotanese Loanwords in Tibetan". in *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*. ed. G. Gnoli and L. Lanciotti. pp. 301-317. Rome: Serie orientale.

- Emmerick, R. E (1989). “Khotanese and Tumshuqese”. in *Compendium Linguarum Iranicarum*. ed. R. Schmitt. pp. 204-229. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Emmerick, R. E (2009). “Khotanese and Tumshuqese”. in *The Iranian Languages*. ed. G. Windfuhr. pp. 377-415. London and New York: Routledge.
- Hoernle, A. F. R. (1917). “An Ancient Medical Manuscript from Eastern Turkestan”. in *Commemorative Essays Presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar*. pp. 415-432. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute,
- Konow, S. (1941). **A Medical Text in Khotanese: Ch. II 003 of the India Office Library with Translation and Vocabulary**. Oslo: Kommissjon Hos Jacob Dybwad.
- Kumamoto, H. (1982) **Khotanese Official Documents in the Tenth Century A. D.** Ph.D Dissertation. University of Pennsylvania.
- MacKenzie, D. N. (1986). **A Concise Pahlavi Dictionary**. London: Oxford University Press.
- Maggi, M., (2009). “Khotanese Literature”. in *A History of Persian Literature: The Literature of Pre-Islamic Iran*, ed. R. E. Emmerick and M. Macuch pp. 330-417. London: I.B. Tauris.
- Monier-Williams, M. (1899). **A Sanskrit-English Dictionary**. Oxford: oxford.
- Schmitt, R. (2014). **Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften**. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Sims-Williams, N. (2007). **Bactrian Documents from Northern Afghanistan II: Letters and Buddhist Texts**. London: The Nour Foundation.

۱۶۲ / اوزان و واحدهای اندازه گیری در زبان خُتئی

- Skjærvø, P. O. (2004). **This Most Excellent Shine of Gold, King of Kings of Sutras: The Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra**. 2 vols. Harvard: Harvard University.
- Tavernier, J. (2007). **Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)**. Leuven: Peeters Publishers.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**The symbolization of heaven and paradise  
in Persian works of Suhrawardi\***

**Zahra Ameri<sup>1</sup>**  
**Mahin Panahi<sup>2</sup>**

**1. Introduction**

The world after death is among the key images described in different religious texts. The religious and literary functions of this world have created a twofold image which tries to receive the primary, fundamental religious descriptions on the one hand, and to take a fantastic form by entering the realm in the literature which has "imagination" as its main branch. By transducing this superficial layer and making use of different symbols, the mystics have also provided different interpretations. As such, symbols would be a special means for them with its huge semantic repertoires and the ability to transform according to the minds of their addressees. The current paper aims at examining the symbols related to Heaven and Paradise in seven essays of Shahab ad-Din Suhrawardi and finding an answer to the following question: How does Suhrawardi symbolize Heaven and Paradise in these essays and how far do these symbols go, meaning-wise?

---

\*Date received: 23/01/2018  
Email:

Date accepted: 06/10/2018  
Ameri.zahra65@yahoo.com

1. **Ph.D. in Persian language and literature, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding author).**
2. **Professor at the department of Persian language and literature, Alzahra University, Tehran, Iran.**

## **2. Methodology**

This paper tries to explore the symbols related to Paradise and Heaven in seven Persian essays of Suhrawardi with a descriptive-analytic approach. To do so, the essays have been thoroughly read and the respective symbols have been extracted.

On the other hand, the semantic function roots of these symbols in several other texts are explored in order to compare the Suhrawardi's symbols with other universal ones. It is argued that juxtaposing these symbols from different sources would not only help us better understand Suhrawardi and his ingenious views, it is also useful in interpreting those symbols.

## **3. Discussion**

The exploration of the seven essays reveals that Suhrawardi has incorporated three important symbols, i.e. Tree, Bird, and Fountain, along with other symbols, such as Mountain and Mirror.

The use of Fountain as a symbol could be seen in the *Moones al-Oshaq* (and *Safir-e Simorq* essays. The symbol of Bird is used in four forms: Peacock, Lapwing, Roc, and Hawk. Peacock is used in *Loqat-e Mooran*, Lapwing in *Safir-e Simorq* and *Loqat-e Mooran*, Hawk in *Aql-e Sork*, and Roc in *Aql-e Sork*, *Avaz-e Par-e Jebrail*, and *Safir-e Simorq*.

The symbol of Tree is also used in three different senses in *Aql-e Sork*, *Moones al-Oshaq*, *Loqat-e Mooran*, and *Fi Halat al-Tofooliah*.

## **4. Conclusion**

The current analyses show that Suhrawardi has established his thoughts on the Descension and the suffering of being away from Heaven. As he views it, the Descension was not a result of the deceive of the Devil and the collusion of Snake and Peacock, but the will of the primordial gardener himself, or the decoy of the hunter of destiny. Although Suhrawardi does not allude to the Hell as opposed to the Heaven, his contrast of the affluent Heaven, as opposed to the miserable sublunary world, would clearly bring to the mind an opposition between the miserable Mundane and the utopian Paradise. In symbolizing the Heaven, Suhrawardi has incorporated symbols of Tree, the Sun, Bird (Roc, Hawk, Lapwing, and Peacock), and Fountain. The Tree is a symbol of divine nature, the Sun a symbol of

the pure mind, and the Fountain a symbol of ever-streaming spring of Heaven, which is, in turn, a symbol of knowledge, wisdom and eternity. The Peacock in these essays is a symbol of Gabriel or the Tenth Intellect. The concept of spirit is reflected in three symbols: Lapwing, Hawk, and Peacock.

**Keywords:** Mystical Interpretations, Symbol, Heaven, Suhrawardi's Essays.

**References** [In Persian]:

- Asadpour, R. (2010). Symbols of ancient Iran in Persian essays of Suhrawardi. *Journal of Religious Studies*, 4 (7). 10-26.
- Borges, J. L. (2014). *The book of imaginary beings*. Tehran, Mitra Pub.
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2009). *Dictionnaire des symboles*. Translated by Soudabe Fazayeli. Tehran, Jeyhoon.
- Dadegi, F. (2011). *Bundahishn*. Vol 4. Tehran, Tous.
- Farboud, F. & Tavousi, M. (2002). A comparative investigation of the concept of Tree in Iran with an emphasis on some literary and mystical texts of ancient and Islamic Iran. *Modarres Honar*, 1 (2). 43-54.
- Fouladi, A. (2010). *The language of mysticism*. Tehran, Sokhan and Faragoft.
- Hall, J. (2014). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art*. Vol 7. Tehran, Farhange Moaser.
- Hojviri, A. (2013). *Kashf al-Mahjoob*. Vol 8. Tehran, Soroush.
- Lahiji, Sh. (2012). *Mafatih al-Ejaz*. Vol 10. Tehran, Zavvar.
- Meybodi, A. (2014). *Kashf al-Asrar va Oddat al-Abrar*. Vol 9. Tehran, Amirkabir.
- Minooy-e Kherad (1985). Translated by Ahmad Tafazzoli. Tehran, Bonyade Farhange Iran.
- Mohammadi, A. (2008). *Hermeneutics and symbolization in Shams' Sonnets*. Tehran, Sokhan.
- Noya, P. (1994). *Interpretation of Quran and mystical language*. Tehran, Markaze Nashre Daneshgahi.
- Pahlavan, M. & Hosseinizadeh, A. (2009). The forbidden tree in texts of Judaism and Islam. *Religiouns and Mysticism*, 42 (1). 29-51.

- Pournamdarian, T. (1970). The Roc and Gabriel. *Literary Inquiries*, 23, (3&4). 463-478.
- Pournamdarian, T. (2014). *Enigma and enigmatic stories in Persian literature*. Tehran. Elmi-o-Farhangi.
- Sadjadi, J. (2010). *The book of mystical terms and phrases*. Vol 9. Tehran. Tahoorra.
- Sattari, J. (2013). *An introduction to mystical cryptology*. Vol 5. Tehran, Markaz.
- Solo, J. E. (2013). *The book of symbols*. Translated by Mehrangiz Owhadi. Vol 2. Tehran, Dastan.
- Suhrawardi (2009a). *A day with Soofies*. Vol 3. Tehran, Mowla.
- Suhrawardi (2009b). *The scream of Roc*. Vol 3. Tehran, Mowla.
- Suhrawardi (2009c). *On the state of childhood*. Vol 3. Tehran, Mowla.
- Suhrawardi (2009d). *Words of ants*. Vol 3. Tehran, Mowla.
- Suhrawardi (2011). *Aql-e Sork: Interpretation of Suhrawardi's enigmatic stories*. Tehran, Sokhan.
- Suhrawardi (2011). *The songs of Gabriel's wings*. Vol 4. Tehran, Mowla.
- Suhrawardi (2014a). *Aql-e Sork*. Vol 9. Tehran, Mowla.
- Suhrawardi (2014b). *On the truth of Love (Mounes al-Oshaq)*. Vol 4. Tehran, Mowla.
- Tabari, M. (1960). *Tafsir-e Tabari*. Vol 1. Tehran. Chapkhaneh Dowlati Iran.
- Tabtizi, Sh. (2005). *Maqalaat*. Tehran, Donyaye Ketab.
- Taheri, G. (2001). Suhrawardi and interpretation of the mystical story of Rostam and Esfandiar. *Anthropology and Pop Culture*. 255-278.
- The Bible* (2009). Translated by Hamedani. Vol 3. Tehran, Asatir.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### نمادپردازی بهشت و ملکوت در رسالات فارسی سهروردی\*

زهرا عامری (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر مهین پناهی<sup>۲</sup>

#### چکیده

در طول اعصار، بشر برای سخن گفتن از بهشت و دوزخ از «نمادها» بهره جسته است، زیرا آنها می‌توانند معانی سرشاری در خود جای دهند و مطابق با ذهن مخاطبان گوناگون خود دچار دگردیسی شوند. سهروردی نیز در رسالات خود با بهره‌گیری از نمادهایی همچون: مار، باز، طاووس و درخت به توصیف ملکوت، بهشت و رنج دوری از آن اشاره کرده است. با این حال وی در هیچ‌یک از این رسالات از دوزخ سخن نگفته، زیرا در نگاه او، جهان مادی نقطه‌مقابل بهشت است که روح پس از هبوط در آن قرار گرفته است. این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی نمادهای مرتبط با بهشت را در رسالات فارسی سهروردی بررسی کرده و آنها را تا حدودی با نمادهای جهانی تطبیق داده است تا بتوان با در کنار هم قرار دادن آنها علاوه بر شناخت جهان‌بینی سهروردی و نگاه خلاق وی، به تفسیر بهتر این نمادها دست یافت.

**واژه‌های کلیدی:** تفاسیر عرفانی، نماد، بهشت، رسالات سهروردی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۱۴

ameri.zahra65@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۱/۰۳

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

## ۱. مقدمه

میل به جهانی آرمانی که در آن عناصر و پدیده‌ها، کمال‌یافته و روابط انسانی با یکدیگر و با ایزد توانا به رشدیافته‌ترین شکل ممکن وجود دارد، همواره آرزوی دیرسال بشر بوده است؛ آرزویی که شاید بتوان آن را بازمانده‌ی خاطره‌ی هبوط نخستین دانست که در نتیجه‌ی محرومیت از آن مکان ملکوتی شکل گرفته است.

جهان آرمانی «بهشت» به عنوان پاداش نیکوکاران، یکی از تصاویر کلیدی ادیان است که در قالب متون مختلف بیان شده است. کارکرد دینی و ادبی این جهان، تصویری دوسویه آفریده است که از یک سو می‌کوشد عناصر اصلی و بنیادین توصیفات دینی را در خود جای دهد و از سوی دیگر با ورود به عرصه‌ی ادبیات که شاخصه‌ی اصلی آن «تخیل» است، صورتی خیالی می‌یابد.

عارفان نیز با عبور از لایه‌ی ظاهری این متون، تفاسیر متفاوتی را از بهشت و جهان مقابل آن، دوزخ، ارائه دادند و برای بیان این مضمون از زبان خاص خود که زبانی نمادین بود، بهره‌ها بردند. این زبان این امکان را به عارفان می‌دهد که در یک خوانش نمادین، جلوه‌ای از بهشت و دوزخ را به نمایش بگذارند که پیش از آن سابقه نداشته است. آنها عناصر سازنده‌ی بهشت را از متون دینی استخراج می‌کردند و با بسط این عناصر به کمک تخیل و نمادپردازی‌های فردی خویش، شاهکاری را رقم می‌زدند. به همین منظور آنان دریافتند برای بیان تجربه‌های حسی خود به ابزار ویژه‌ای نیاز دارند که هم بتواند مفهوم مورد نظر آنان را انتقال دهد و هم تصوّر ارتداد و دین‌گریزی را در جامعه برنینگیزد.

اگر چه آنها «نماد» را به عنوان ابزاری با این قابلیت یافتند اما باز هم باید هوشیارانه آن را در مسیری به کار می‌گرفتند که جز آمیختگی پنهانی با مباحث مورد پذیرش جامعه نبود. این اصول فکری در وهله‌ی اول مفاهیم انکارناپذیر قرآنی و سپس اساطیری بودند که در ذات مردم و بافت اجتماع تنیده شده بود. این آمیختگی دو اتفاق مهم را در برداشت: ابتدا سبب تلقی تازه‌ی مفسرین با اندیشه‌های قرآنی گشت که برداشت‌های ذوقی، تأویل‌ها و استنباط‌های عارفانه را پدید آورد، سپس به استفاده از قالب و شکل تازه‌ای منجرگشت که آنان را وامی‌داشت به منظور ایجاد جذابیت در مخاطبان از داستان‌های تمثیلی و نمادین بهره‌گیرند و آنها را به چاشنی اساطیر و برداشت‌های ذوقی خود بیامیزند. البته این نمادپردازی نه یکباره، بلکه با فراز و فرودهای بسیار در دوره‌های مختلف بتدریج زمینه را برای این شیوه نمادآفرینی و بیان اندیشه‌های عرفانی آماده ساخت.

این پژوهش در پی آن است که نمادهای مرتبط با بهشت را در هفت رساله فارسی شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (م ۵۸۷ ه.ق)، مورد مطالعه قرار دهد تا گستره معنایی این نمادها و شگردهای خلق آنها را دریابد.

#### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

با توجه به حضور گسترده نمادها در عرصه‌های مختلف فکری، بویژه عرفان و اسطوره، در این پژوهش به این پرسش پاسخ داده می‌شود که سهروردی در هفت رساله عرفانی فارسی خود چگونه به نمادپردازی بهشت پرداخته و از چه عناصری بهره برده است؟ پاسخ به این پرسش علاوه بر مشخص نمودن جهان‌بینی خالق آنها، پیوند نمادهای او را با منظومه وسیع نمادهای جهانی نشان می‌دهد.

#### ۱-۲. پیشینه پژوهش

مطالعات مربوط به نمادپردازی در حوزه‌های مختلف طرفداران فراوانی دارد و تاکنون در تحقیقات بسیاری به بررسی نمادها و کارکرد آنها در عرصه‌های گوناگون توجه شده است. از میان این پژوهش‌ها می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد و حدود مطالعاتی هر یک را تشریح نمود تا بتوان ضرورت انجام این پژوهش را عنوان کرد: تقی پورنامداریان در کتاب *رمز و داستان‌های رمزی*، به شرح برخی از رسالات سهروردی پرداخته و رمزها و نمادهای آن را مورد بررسی قرار داده است که از منابع مهم این مقاله برای درک و دریافت هفت رساله موردنظر به شمار می‌رود.

مقاله «نمادشناخت ایران باستان در رسائل فارسی سهروردی»، اثر رضا اسدپور، به تأویل نمادهای ایران باستانی و نقش آنها در تبیین معانی حکمت اشراق پرداخته است. «سهروردی و تأویل داستان اسطوره‌ای رستم و اسفندیار»، اثر قدرت‌الله طاهری، اگرچه به حضور نمادها در بیان سهروردی توجه کرده است، اما بیشتر به نمادهای درخت طوبی، رستم، سیمرغ و اسفندیار پرداخته و به تأثیر آنها در شکل‌گیری تصویر بهشت شیخ اشراق توجه نکرده است.

در مقاله «سیمرغ و جبرئیل»، اثر دکتر تقی پورنامداریان، به بررسی سیمرغ در متون حماسی و عرفانی توجه و این پرنده، معادل عقل اول و جبرئیل فرهنگ اسلامی و عقل دهم فلسفه مشایی دانسته شده است.

«درخت ممنوعه در متون یهودی و اسلامی»، اثر منصور پهلوان و سید عبدالمجید حسینی‌زاده، نماد درخت با دو نگاه مادی و معنوی در متون یهودی و اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

اگر چه پژوهش های بسیاری در مورد بهشت و دوزخ و اندیشه های شیخ اشراق صورت گرفته اما کمتر به تصویرپردازی ها و نمادسازی های او در مورد بهشت توجه شده است؛ بنابراین این پژوهش در نظر دارد منحصرأ به بررسی نمادهای بهشت پردازد تا بتواند تصویر جامعی را از جهان بینی سهروردی ارائه نماید.

### ۲. بحث و بررسی

#### ۱-۲. بررسی تطبیقی نمادهای بهشت در رسالات سهروردی

در رسالات سهروردی نقطه آغازین، باغی ملکوتی است اما در هبوط از این باغ، عاملی خارجی مانند: ابلیس، مار و میوه ممنوعه که اغلب از نمادهای نزول دهنده هستند، وجود ندارد بلکه تنها «صیادان تقدیر» یا «خواست پادشاه ملکوت» بر این امر مؤثر بوده است. از سوی دیگر اگرچه نیم دایره نزول به راحتی اتفاق می افتد و برای مثال به آسانی، باز روح در عقل سرخ با دانه ارادت در دام تقدیر می افتد یا طاووس روح در لغت موران به اراده ملک در سبلی اسیر می شود، اما گذر از نیم دایره صعود به دشواری صورت می گیرد و همواره نیاز به عاملی دارد تا بازگشت به نقطه اولیه امکان پذیر گردد.

این عامل پیش برنده و صعود در مونس العشاق «عشق» است که بدن را به شجره روان مطلق تبدیل می کند و خود، «عمل صالح» دانسته می شود. در عقل سرخ این عامل «استعداد» خوانده شده است که می تواند امکان عبور از لایه های تودرتوی کوه قاف را برای رسیدن به نورالانوار فراهم نماید. این عامل در صفیر سیمرخ «سایه قاف»، در فی حالة الطفولية «عشق و معرفت»، در لغت موران «آیینگی و خواست ملک» و در روزی با جماعت صوفیان «چله پرهیز و آیینگی» است.

این نقطه آغازین که تلاش های سالکان را شکل می دهد، از منظر سهروردی در دل کوه قاف نهفته است. سهروردی مکان باغ نخستین یعنی بهشت را در دل این کوه می داند و معمولاً در برابر این مکان مقدس، «ولایت دیگر» یعنی زمین را قرار می دهد که روح با نزول خود آن را تجربه می نماید. روح اگر چه مدتی در این ولایت در بی خبری به سر می برد اما به محض آگاهی، رنج دوزخی ماندن در این ولایت را بر نمی تابد و اینجاست که به قول هانری کرین «دگردیسی های اشراقی» یعنی «سیر و سلوک سالک در بند غربت جهان مادی و بازگشت به اصل نورانی مبدأ مینوی» آغاز می شود. (ر.ک: کرین، به نقل از اسدپور، ۱۳۸۹: ۱۱)



با توجه به تقابل آسمان و زمین در این رسالات و نیز توجه به اینکه سهروردی از پیروان فلسفه اشراق و نظریه‌های اخوان الصفا است، معتقد است بهشت در فوق فلک قمر و دوزخ در عالم کون و فساد قرار دارد؛ بنابراین ضمن اینکه در هیچ یک از رسالات فارسی او تصویری از دوزخ به صراحت ارائه نشده است، این تیرگی‌های دوزخی را می‌توان در ارتباط با زمین یافت، در حالی که بهشت برین او نور محضی در ملکوت است. با توجه به اندیشه‌های سهروردی در خصوص بهشت می‌توان در رسالات او نمادهایی را یافت که در ارتباط با این مکان شکل گرفته و در ادامه مهم‌ترین این نمادها آورده شده است:

#### ۲-۱-۱. درخت و خورشید

درخت از گسترده‌ترین نمادهایی است که همواره در اعصار مختلف مورد توجه قرار گرفته است. این نماد دوگانه که از یکسو نمادی نرینه و از سوی دیگر مادینه است. گاه به شکل ایزد و ایزدبانوی درآمده و گاه شیء مقدسی شده است که در آیین‌ها حضور دارد. نقش نمادین درخت در اساطیر دینی ایران نیز با خلقت مشی و مشیانه به هیئت یک «درخت» آغاز می‌شود؛ درختی که آفرینش انسانی با آن تکثیر می‌یابد. بدین ترتیب درخت با مفهومی فراتر از یک عنصر طبیعی مطرح می‌گردد: حیات بخشی. داستان آفرینش در متون دینی نیز از حضور آدم و حوا در باغ بهشت آغاز و درخت به یکی از ارکان اساسی «هبوط» تبدیل می‌شود؛ بنابراین علاوه بر اینکه بهشت به عنوان آرمانشهری ماورایی همواره با آنچه برای بشر دلنشین است، مانند باغ‌ها و چشمه‌ها و نوشیدنی‌ها و خوردنی‌های فراوان تصویر شده است؛ به دلیل نقش برجسته‌ای که درخت در ماجرای هبوط دارد، یکی از نمادهای بهشتی است که در تفاسیر عارفانه به شکل‌های گوناگونی به کار رفته است.

علاوه بر ناگزیری ارتباط درخت و باغ ازلی بهشت، همنشینی نمادهای درخت، کوه قاف و خورشید نیز بی‌دلیل نیست. در تفسیر طبری در توصیف کوه قاف آمده است: «کوهی از زمرّد سبز است و گرداگرد جهان را فرا گرفته و کبودی آسمان از تابش و روشنایی آن است.» (طبری، ج ۱، ۱۳۳۹: ۱۹۲) در واقع رنگ سبز زمرّدگونه این کوه توانسته بهانه خوبی برای تبدیل آن به درخت همیشه سبز طوبی در اندیشه‌های عارفانه دوره‌های بعد باشد و ویژگی تابندگی این کوه، آن را به سمت دگردیسی نمادین به «خورشید» که درخشندگی خصیصه اصلی آن است، سوق داده است.

سهروردی در رسالات خود از نماد درخت بهره فراوانی جسته است. در *مونس العشاق*، درخت نمادین بهشتی با تصویر قرآنی «شجرة طیبه» جان می‌گیرد؛ شجره‌ای که از «حبه القلب» در باغ ملکوت روئیده و با «نسیم نفَس‌های رحمانی» و «آب علم» پرورش یافته‌است. سایه و بازتاب این درخت در جهان مادی، اجساد را خلق کرده است که هریک از آنها با قرار گرفتن در معرض عشق مانند درختی که در تسلط عشقه قرار بگیرد، سراسر عشق خواهند شد و شاخ و برگ روحانی به بار خواهند آورد.

در رساله عقل سرخ بار دیگر این درخت نمادین با عنوان «درخت طوبی» دیده می‌شود که نمادی از نورالانوار و ذات حق دانسته شده‌است: «هو النور». البته باید توجه داشت که: نام درخت طوبی، به صراحت، در قرآن نیامده است و قدیمی‌ترین جایی که به آن برمی‌خوریم، حدیثی از رسول اکرم (ص) است که در خصوص معراج بیان فرموده‌اند و در اکثر تفاسیر به نوعی آمده است. برای مثال، صاحب تفسیر طبری از قول پیامبر (ص) می‌گوید: چون به آسمان چهارم رسیدم، بیت‌المعمور را آنجا یافتم و درخت طوبی به آسمان چهارم یافتم و پس در آن وقت طواف کردن جمله ارواح پیغامبران (ع) آنجا دیدم از آدم پدر ما تا من که محمدم. (به نقل از طاهری، ۱۳۸۰: ۲۷۲)

پیش از سهروردی، جلایی هجویری نیز در کتاب *کشف‌المحجوب*، ذات احدیت را به درختی تشبیه کرده‌است. او در این کتاب در تصویری که از معراج و مکاشفه بایزید ارائه می‌دهد، از درختی به نام «درخت احدیت» نام برده که آن را در ملکوت دیده‌است:

و ابویزید - رضی الله عنه - عجب روزگار مردی بوده‌است. وی گوید: سر ما را به آسمان‌ها بردند به هیچ چیز نگاه نکرد و بهشت و دوزخ وی را بنمودند به هیچ چیز التفات نکرد و از مکنونات و حجب برگذاشتند، فَصِرْتُ طَیْرًا، مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان ازلیت مشرف شدم و درخت احدیت اندر آن بدیدم. چون نگاه کردم، آن همه من بودم. (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۵۵)

در عقل سرخ، درخت طوبی نهایت دانش است و گویا مانند درخت «مونس‌العشاق» با آب علم تغذیه شده‌است. پرورش این درخت با «آب علم» و نیز بیان آن به صورت منبع «نهایت دانش‌ها»، درخت «دانستن نیک و بد» عهد عتیق را به یاد می‌آورد. (ن.ک کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۳۸۸: ۴) درختی که علم و آگاهی می‌بخشد و «یهوه» آدم و حوا را از خوردن میوه‌های آن بازداشته‌است. ثمره نافرمانی و خوردن این میوه نیز برای آن دو در اولین مرحله، رسیدن به آگاهی و دریافت برهنگی خود و دیگری است.

سهروردی پیرامون این نماد بهشتی که در ملکوت می‌روید، جهان‌بینی خویش از چرخه آفرینش را شکل داده‌است و بیش از توصیف درخت، به کارکرد و تأثیر آن بر آفرینش تأکید کرده‌است. این درخت در واقع از نمادهای برزخی و کشف و شهودی است که در

دو جهان زبرین و مادی با جلوه‌های مختلف بازتاب داشته‌است: در جهان ملکوتی و مثالی این درخت، ذات اقدس الهی و در جهان مادی، خورشید است که ارواح و نفوس پس از مرگ به آن بازمی‌گردند. در روایت اسطوره‌ای «بندهشن» نیز بعد از ذکر اجزای پنجگانه وجود آدمی، از بازگشت جزء «آیین» ای او پس از مرگ به خورشید سخن گفته شده است:

او مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آئینه و فروهر. چون تن آن که ماده است؛ جان آن که با باد پیوسته، دم آوردن و بردن؛ روان آن که با بوی در تن است: شنود، بیند، گوید و داند. آئینه آن که به خورشید پایه ایستد، فروهر آن که پیش هرمزد خدای است. بدان روی چنان آفریده شد که در (دوران) اهریمنی، (چون) مردم میرند، تن به زمین، جان به باد، آئینه به خورشید، روان به فروهر پیوندد تا روان ایشان را توان میراندن نباشد. (دادگی، ۱۳۹۰: ۴۸)

در روایت سهروردی در عقل سرخ نیز **آینه** به عنوان نمادی در ارتباط با سیمرخ مطرح می‌شود که سمبلی از جبرئیل یا عقل اول، در تصور شرع نورمحمدی است؛ بنابراین با توجه به رسالات شیخ می‌توان آینه را در یک تأویل، پرتوی از نور لایزال الهی و پری از پره‌های سیمرخ عقل دانست و در برداشتی دیگر می‌توان از آن به دلیل همنشینی‌اش با جام کیخسرو و نیز خاصیت شفافیتش به عنوان نمودی از قلب انسان کامل یاد کرد.

در تمثیل‌های سهروردی همواره سه جهان دیده می‌شوند: عالم روحانی، عالم مثال و عالم جسمانی (محسوس)؛ بنابراین در اغلب مواقع شیخ، بافت کلمات نمادین خود را در این سه سطح گسترش داده و در این جهان‌های سه‌گانه برای یک مفهوم واحد مصادیق متفاوتی خلق نموده‌است. در رساله «عقل سرخ» درخت طوبی نیز مظه‌ری از خورشید است که نور خود را به گوهر شب‌افروز یعنی ماه می‌بخشد. این درخت مانند خورشید فلکی که در فلک چهارم قرار دارد در چهارمین لایه کوه‌های یازده‌گانه قاف قرار گرفته‌است؛ بنابراین در این رساله، خورشید عالم روحانی «خداوند» است.

در رساله لغت موران سهروردی بار دیگر این درخت ساکن در کوه قاف جلوه‌گر می‌گردد. درختی که بار دیگر در کنار نماد گوهر شب‌افروز دیده می‌شود و خوردن میوه آن افراد را از رنج‌ها دور می‌نماید. همچنین در این رساله از خاصیت نوربخشی خورشید به عناصر دیگر و از جمله عارفانی نام برده می‌شود که هر یک مانند ماه یا آینه‌ای در برابر خورشید قرار گرفته‌اند. با توجه به تمثیل ماه و خورشید در این رساله، این نمادها در کنار معانی متفاوتی که نشانه‌های درون‌متنی به آنها داده است، تأویل تازه‌ای نیز می‌پذیرند. در رسائل دیگر آفتاب، ذات لایزال الهی یا جبرئیل (عقل کل) است اما این بار سهروردی در

سطح دیگر خورشید کوچک تری را می‌سازد که رابطه ولی و سالک را به یاد می‌آورد. بنابراین این بار خورشید معنای «ولی» را می‌پذیرد.

در رساله فی حاله الطفولیه نیز مسیر سالک بعد از عبور از صحرا و کرم شب‌تاب و دریا و گاو چراخور در نور گوهر شب‌افروز، به درختی می‌رسد که سیمرخ بر آن آشیان دارد. خوردن میوه این درخت سالک را از طیب بی‌نیاز می‌کند بلکه «او خود طیب شود.» (سهروردی، ۱۳۸۸ج: ۱۴) پیوند این درخت با آشیان سیمرخ بار دیگر تصویر تمثیلی عقل سرخ را به یاد می‌آورد.

در مجموع با توجه به این رسایل می‌توان نتیجه گرفت که سهروردی در تمثیل‌های مختلف خویش نمادها را برابر هم دانسته است؛ بنابراین نماد خورشید و درخت طوبی یک مفهوم واحد و نیز جبرئیل، سیمرخ، ماه، گوهر شب‌افروز و آینه نیز مفهومی یگانه را نشان می‌دهند.

#### ۲-۱-۲. پرنده

استفاده از نماد «پرنده» برای به تصویر درآوردن روح یا مفاهیم مرتبط با ملکوت از نوآوری‌های سهروردی نیست و پیش از آن هم نویسندگان و شاعران دیگر بارها آن را در آثار خود مورد استفاده قرار داده‌اند.

افلاطون از اولین کسانی است که نفس را دارای بال و پر دانسته است. ابن سینا، نفس انسانی را در قالب کبوتری اسیر در دام تن به تصویر کشیده، ابوحامد غزالی تلاش نفوس انسانی را به صورت پرندگان برای رسیدن به شاه مرغان، عنقا، بیان کرده و نیز عطار در منظومه تمثیلی نام آشنای خود، منطق الطیر، همین تصویر را خلق کرده است. (ن.ک پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۲۷)

در تفسیر عارفانه کشف الاسرار نیز جوهر محمد(ص) به "باز"ی تشبیه شده است: «گویی بازی بود آن مهتر بر دست فضل آموخته» (مبیدی، ۱۳۹۳، ج: ۹: ۳۷۵)

درواقع سهروردی به دلیل تصویرسازی‌های تمثیلی از مضمون هبوط و صعود بشر که بهشت نقطه آغازین آن است، غالباً از رمزهای عروجی بهره برده است زیرا «این نفس است که خود را به صورت ذاتی بالدار می‌بیند که به سوی افلاک که موطن اوست پرواز می‌کند» (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۱۹)

مونس العشاق ← دانه (و درخت)  
عقل سرخ ← پرنده (باز)  
صفیر سیمرخ ← پرنده (هدهد)  
فی حاله الطفولیه ← مرغ جان

لغت موران ← پرنده (طاووس)

از آنجا که سهروردی از دیدگاه جغرافیایی، مکان بهشت را در کوه‌های یازده گانه قاف می‌داند؛ بنابراین ناخودآگاه استفاده از نمادهای عروجی ضروری می‌شود تا بتواند پرواز نمادین روح را به سمت آرمانشهر خویش نشان دهد و همین جاست که نماد «مرغ جان» (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲۴) او شکل می‌گیرد.

ضمن اینکه می‌توان آفرینش نماد پرنده را به عنوان نمادی از روح انسان در راستای خلق درخت نورانی ذات الهی در جهان فکری او دانست که آفریننده ارواح است. در اساطیر آلتایی نیز در مورد درخت و پرنده (روح) آمده است: «ارواح بشری قبل از آمدن بر روی زمین در آسمان به شکل پرندگان کوچکی بر نوک درخت کیهان مسکن داشتند.» (شوالیه، ج ۳، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

علاوه بر این سهروردی در رساله صفیر سیمرغ، نماد «پرنده» را به حواس پنجگانه ظاهری و باطنی و نیز شهوت و غضب تعمیم می‌دهد و این حواس را همچون پرندگان می‌داند که مانع از حرکت او در راه تعالی می‌شوند (ن.ک: سهروردی، ۱۳۸۸: ب ۲۳ و ۲۴).

با توجه به اهمیت این نمادهای عروجی، به جاست هر یک از این پرندگان نمادین را مورد توجه قرار داد:

۱-۲-۱-۲ سیمرغ

برخلاف تصور رایج عرفانی که شاید بیشتر در سایه منطق الطیر شکل گرفته است، سهروردی «سیمرغ» را خود نورالانوار یا خداوند متعال نمی‌داند. از نظر حکمت اشراقی سهروردی، خدا نور مطلق است که در دو نماد درخت طوبی و خورشید نمود یافته است. بورخس، سیمرغ را پرنده‌ای نامیرا می‌داند که «لانه اش را بر شاخه‌های درخت علم می‌سازد.» (بورخس، ۱۳۹۳: ۱۰۳)؛ بنابراین اگر درخت طوبی را درخت علم مطلق در نظر گرفت ارتباط این پرنده و پیوند این دو نماد با یکدیگر بیشتر آشکار خواهد شد.

در عقل سرخ، درخت طوبی در ملکوت است و هر چیز در جهان از شاخه‌های او پدید آمده است، زیرا سیمرغ بر آن آشیان دارد؛ یعنی تحت حمایت او است. از اثر پره‌های سیمرغ بر زمین میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین. در نگاه نخست ممکن است این سیمرغ که پدیدآورنده نبات و میوه است، ذات هستی‌بخش الهی دانسته شود اما تصویری که سهروردی در آواز پر جبرئیل ارائه می‌دهد، این تصور را دچار تردید می‌سازد. در این رساله آنچه حواس درمی‌یابد از جمله اجساد انسانی همه از آوازه‌های پر جبرئیل هستند (سهروردی، ۱۳۹۰: ۸)؛ بنابراین همان‌طور که سیمرغ و پره‌هایش هستی‌بخشند، جبرئیل هم

همین تصویر را یافته‌است. در رساله «صفر سیمرخ» نیز سیمرخ شفابخش رنج‌ها، دارای همه نقش‌ها و آواهاست و همه از او پُرند و او از همه تهی (ن.ک سهروردی، ۱۳۸۸: ب: ۸). حتی با توجه به عناوین این دو اثر، تصویر سیمرخ و جبرئیل را در هم می‌آمیزد:

صفر ← آواز

سیمرخ → جبرئیل

در عقل سرخ که از ارتباط درخت طوبی (نور مطلق) با سیمرخ و گوهر شب‌افروز سخن گفته شده‌است، این تصویر رمزآمیز آشکار می‌گردد. در واقع سیمرخ نه خداوند متعال که تابش و تجلی نور لایزال الهی است که می‌توان آن را جبرئیل یا عقل اول دانست. همین است که سهروردی در عقل سرخ می‌گوید: «پیر را پرسیدم که گویی در این جهان همان یک سیمرخ بوده است؟ گفت آنک نداند چنین پندارد و اگر نه هر زمان سیمرخی از درخت طوبی به زمین می‌آید و اینکه در زمین بود، منعدم شود معاً معاً» (سهروردی، ۱۳۹۳ الف: ۱۲).

در دیگر رسالات نیز همواره سیمرخ در کنار سمبل درخت دیده می‌شود. این همراهی همیشگی پیش از این رسالات در متون دینی و اساطیری ایران پیش از اسلام و برخی ملل نیز دیده شده است؛ بنابراین می‌توان تصویر «پرنده‌ای بر روی درخت» را مورد بررسی قرار داد و انعکاس این تفکر را به شیوه‌های گوناگون در «عقاب نوس»، «سین مرو بر درخت هرویسپ تخمه» و «سیمرخ بر درخت طوبی» دید.

بورتن (Burton) این پرنده نامیرای افسانه‌ای را که به دلیل ویژگی‌های خاص خود تاکنون دستمایه خلق تصاویر و مظهر امور مختلفی قرار گرفته‌است، با عقاب نوس برابر می‌داند. این پرنده عالم به بسیاری از چیزهاست و لانه‌اش را در شاخه‌های درخت دنیا، ایگدراسیل (Yggdrasil) می‌سازد (ن.ک بورخس، ۱۳۹۳: ۱۰۴). تصویری که سهروردی از سیمرخ به دست می‌دهد، دو وجه مشترک با این دیدگاه دارد: یکی اینکه سیمرخ نیز داندۀ چیزهاست (سهروردی، ۱۳۸۸: ب: ۸) و دیگر اینکه بر درختی ماورایی لانه دارد. (سهروردی، ۱۳۹۳ الف: ۹). با توجه به اینکه سیمرخ را نماد خورشید (ن.ک طاهری، ۱۳۸۰: ۲۷۰-۲۶۴) دانسته‌اند، نزدیکی این پرنده به عقاب آشکارتر می‌گردد و وجه اشتراک سومی می‌یابد زیرا در نمادپردازی‌ها «عقاب را نیز نماد بلندی و همانند خورشید نماد روح و به طور کلی اصل معنویت دانسته‌اند.» (سرلو، ۱۳۹۲: ۵۷۴).

درفرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی در تعریف سیمرخ آمده است که «از این پرنده معانی مختلفی را اراده کرده‌اند اما عمدتاً معنای آن «انسان کامل» است اگر چه گاه کنایه از

روح، پیامبر اکرم (ص) و عقل مجرد و فیض مقدس نیز بوده است.» ( سجادی، ۱۳۸۹: ۴۹۱). حتی در این تعبیر نیز پیوند سیمرغ و عقاب قابل توجه است، زیرا در مسیحیت عقاب نقش یک پیام‌آور آسمانی را داراست و عقاب را با روح پیامبری مقایسه کرده‌اند (ن. ک سرلو، ۱۳۹۲: ۵۷۶).

پورنامداریان نیز در مقاله‌ای مفصل نوشته‌است: «در فرهنگ اسلامی تمام صفت‌ها و قابلیت‌های سیمرغ به جبرئیل که از فرشتگان مقرب است تفویض شده است.» (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۴۶۸). سهروردی نیز در رسالاتش سیمرغ را مظه‌ری از عقل اول یا دهم و جبرئیل یا نور نورالانوار می‌داند. در نمادپردازی‌ها نیز عقاب (=سیمرغ) را مناسب‌ترین نمود جبروت الهی دانسته‌اند. دانتی نیز این پرنده را «پرنده خدا» می‌نامد. (سرلو، ۱۳۹۲: ۵۷۷-۵۷۶).

علاوه بر شباهت این پرنده با عقاب اساطیری، تصویر سیمرغ بر فراز درخت طوبی با سیمرغ بر درخت هرویسپ‌تخمه در اساطیر ایران پیوند می‌یابد. این درخت ویژگی درمانگری، رویاننده همه گیاهان، دورکننده غم و ... دارد که نمونه‌هایی از همین توصیفات را در رسایل سهروردی می‌توان دید؛ بنابراین سهروردی در واقع سعی کرده است با عرفانی و اسلامی کردن یک نماد اسطوره‌ای، به آن معنای تازه‌ای ببخشد و از آن در راه بیان تفکر خویش بهره بجوید.

سهروردی حتی تصویر اسطوره‌ای آمده در «مینوی خرد» را در تمثیل خود دگرگونه می‌کند. در مینوی خرد آمده است: «آشیان سیمرغ در درخت دورکننده غم بسیار تخمه است و هر گاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود.» (تفضلی، ۱۳۵۴: ۸۲). سهروردی با توجه به اینکه سیمرغ را مظه‌ری از جبرئیل یا عقل کل و درخت را نمادی از ذات لایزال نورالانوار دانسته، این تصویر را به گونه‌ای دیگر ساخته است و به جای هزار شاخه‌ای که از درخت اسطوره‌ای می‌شکند و می‌روید، جلوه‌های نو به نو پروردگار یکتا را قرار داده‌است: «هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید و اینکه در زمین بوده منعده شود معاً معاً...» (سهروردی، ۱۳۹۳ الف: ۱۲).

در رساله اخیر، نماد دیگری که در مورد سیمرغ شکل گرفته «آینه» است. آینه تجلی‌گاه است و در زبان عرفانی به قلب صاف و پاک عارف تأویل می‌شود؛ بنابراین هر که پاک شد و آینه در برابر سیمرغ گرفت، نور الهی در آن جلوه‌گر می‌گردد.

با توجه به ارتباط سیمرخ، درخت و آینه می توان به این ارتباط از نظرگاه دیگری توجه کرد و آن میانجی گری سیمرخ و آینه برای بازتاب نورمحض خورشید الهی است. درواقع بنا بر نظریات عارفان برای دیدن این نور محض به واسطه‌ای نیاز است و این، چیزی جز خورشیدی کوچک‌تر، ماه (=گوهر شب‌افروز)، آینه، جبرئیل، سیمرخ، عقل کل و عقل دهم نیست<sup>۲</sup>:

اگر خواهی که بینی چشمه خور تو را حاجت فند با جسم دیگر  
(لاهیجی، ۱۳۹۱: ۸۹)

لاهیجی نیز در تفسیر گلشن راز شبستری، آینه را همان میانجی جلوه‌گری حضرت حق می‌داند. این آینه از منظر وی می‌تواند اعیان ممکنات و یا اعیان ثابت و یا عدم باشد). ر.ک. همان: ۹۱).

#### ۲-۱-۲-۲. باز

باز از مهم‌ترین نمادهای مرتبط با خورشید در اساطیر و نمادها است. در رساله عقل سرخ نیز این پرنده به عنوان سمبلی از روح انسان ظاهر می‌شود؛ پورنامداریان دلیل انتخاب باز را به عنوان نمادی از روح انسانی در دو مورد بیان می‌کند: اول نمایش علو مرتبه روح در عالم مثال و دوم هم‌سویی شیوه تربیت او با تصویرآفرینی دیگر سهروردی در جهان مادی (بستن چشم باز و عادت دادن او به جهان مادی) (ر.ک: از پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۳۰). سهروردی در رساله عقل سرخ گویا نقشه‌گری را ترسیم می‌کند. تمثیل به انگیزه نمایش هبوط، آغاز می‌شود و شکل عینی این مفهوم انتزاعی را «باز»ی ساخته که صیادی شکارش کرده و از «آشیان ولایت» او به ولایتی دیگر فرستاده است. به هر حال باز روح در دام صیادان قضا و قدر افتاده و به زمین هبوط کرده است. این پرنده هبوط را نمی‌پذیرد، زیرا از ابتدا پرنده شاهان است و جایگاه اصلی خود را در جوار شاهان می‌داند. در اصل به تعبیر شمس تبریزی، «باز را به آن سبب باز گویند که اگر از نزد شاه برفت سوی مردار، بر مردار قرار نگیرد، باز نزد شاه آید؛ چون باز نیاید و هم بر آن مردار قرار گرفت «باز» نباشد!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۲۹-۲۲۸).

سرانجام این باز پس از آشنایی با «پیر سرخ‌موی» راه بازگشت به آشیان آغازین خویش را می‌آموزد.



۲-۱-۳. هدهد

نام این پرنده در دو رساله صفیر سیمرغ و لغت موران آمده است. در حالی که در هر دوی این رسایل این پرنده کاربردی نمادین یافته اما تنها در رساله صفیر سیمرغ به نمادهای مرتبط با بهشت نزدیک شده است.

در رساله لغت موران هدهد تنها نمادی از سالک آشنا است که اسرار غیب را برای بی‌خبران از حقیقت (=بومان) فاش می‌کند و مورد طعنه و آزار آنها قرار می‌گیرد. سرانجام با دریافت اشتباه خود، برای حفظ خود از آسیب ایشان به دروغ حرف‌هایش را تکذیب می‌کند.

در رساله صفیر سیمرغ که همنشینی نام این پرنده در ارتباط با کوه قاف و سیمرغ به آن اهمیت ویژه‌ای بخشیده است، هدهد سالکی است که پر و بال خویش را برمی‌کند و قصد کوه قاف می‌کند.

در افسانه‌های پیش از مسیحیت نیز هدهد با کندن پرهای والدین پیرش و لیسیدن چشمان بی‌فروغ‌شان، جوانی را به آنها باز می‌گرداند. مرغ سلیمان نیز به سبب این اعجاز، نماد کیمیاگرانه آب حیات و بازیابی جوانی و تجدید شباب و درنهایت ولادت ثانوی روحانی شده و رمز هوش و فراست و ذکاوت است. (به نقل از محمدی آسیاآبادی، ۱۳۸۷: ۲۰۶)

هدهد سالک نیز بعد از تأثیر کوه قاف بر او مانند سی مرغ عطار، سیمرغ می‌شود؛ سیمرغی که صفیر سحرآمیزش به همه می‌رسد اما مستمع کم دارد.

۲-۱-۴. طاووس

نماد زیبای و قابل توجهی که در رساله لغت موران آمده «طاووس» است که به دلیل پیشینه کاربرد آن در داستان‌های آفرینش نقش مهمی در نمادپردازی‌های بهشتی دارد. تمثیل سهروردی با توصیف باغ بدوی و بهشت عدن آغاز می‌شود: باغی همیشه بهار، دارای آب‌های روان و پرندگان خوش‌آواز. در این باغ طاووس به عنوان سمبلی از روح انسان نیز وجود دارد که به فرمان پادشاه به جایی دیگر فرستاده و چرمی به دور او پیچیده می‌شود. او را در سبیدی حقیر قرار می‌دهند و او، آن باغ خیال‌انگیز را فراموش می‌کند. با توجه به اینکه طاووس نمادی از روح انسان است، می‌توان چرم دست و پا گیر را «جسم» دانست که روح را در خود پنهان ساخته است و آن سبیدی حقیر را «عالم محسوس» قلمداد نمود.

طاووس روح به‌گونه‌ای باغ را فراموش کرده است که حتی بادها یا بوی خوش آن مکان نیز چیزی را به خاطرش نمی‌آورند، تا اینکه چرم از بال‌های او برمی‌گیرند و از سبیدی

باغ آغازین باز می گردانند. او با دیدن دوباره باغ حسرت‌ها می خورد و وطن اولیّه خویش را به یاد می آورد. با توجه به این تمثیل بار دیگر نمادها دایره صعود و نزولی را می سازند که مسافر آن طاووس (روح) است. سرانجام طاووس را دوباره به باغ اولیه که وطن حقیقی او است، باز می گردانند و او در حسرت و حیرت گذشته را به یاد می آورد.

از آنجایی که طاووس در بعضی از روایت‌های داستان آفرینش به عنوان یاری گر شیطان در ورود به بهشت دانسته شده است، این نماد اهمیتی دیگرگونه می یابد. با توجه به این رساله و نقش نمادین طاووس به عنوان روح آدمی می توان نقش یاری گری او را با ویژگی «نفس اماره» ای آن توجیه نمود. در حقیقت می توان گفت آنچه یاری گر ابلیس است نه طاووس به عنوان پرنده ای حقیقی بلکه نفس اماره بشری است که تحت نفوذ شیطان قرار گرفته و آدم و حوا را فریفته است.

#### ۲-۱-۴. چشمه زندگانی

سهروردی در رساله *الواح عمادی*، سرای آخرت را «چشمه حیوان» و معارف قدسی، لذت سرمدی، مشاهده عالم عقول و وصول به حق الیقین را «آب حیات» می داند. (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۸۴). تعبیر این چشمه در دو رساله فارسی سهروردی، *مونس العشاق* و *صفیر سیمرغ*، نیز دیده می شود. این چشمه که جویبارهای بهشتی را به یاد می آورد سمبلی از علم و معرفت حقیقی است.

در *مونس العشاق* این چشمه پس از عبور از شهرستان جان و به تعبیر پورنامداریان مرحله اول عالم غیب یعنی عالم عقول و نفوس یا عالم فرشتگان (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۱۹) خودنمایی می کند. غسل در این چشمه، زندگانی ابد و علم تامّه را به دنبال دارد. در رساله *صفیر سیمرغ* این چشمه در ظلمات جسم ساخته شده است؛ جایی که جزیره ای لبریز از دوال پایان قوه متخیله است که خیال‌هایش مانع از دستیابی به آب حیات یا معرفت حقیقی می گردد.

#### ۳. نتیجه گیری

آفرینش و جهان پس از مرگ همواره از غامض ترین مسائل فکری بشر بوده است. اگر چه اساطیر، به عنوان نخستین تأملات فلسفی بشر و ادیان به بیان ویژگی های این امور توجه کرده و تا حدودی به تصویرپردازی آنها پرداخته اند اما ذهن جستجوگر انسان این مسائل را به وادی تخیلات خود کشانده و سعی کرده است آنها را به شیوه ای تمثیل بیان کند.

سهروردی نیز در مجموع هفت رساله فارسی خود به شیوه‌ای رمزی به عناصر جهان آغازین و تلاش روح برای بازگشت به آن مبدأ ازلی اشاره کرده‌است. در این رسالات «هبوط» نه به سبب فریب ابلیس و هم‌دستی مار و طاووس، بلکه تنها به خواست باغبان ازلی و یا با دام صیادان قضا و قدر اتفاق می‌افتد. گرچه سهروردی در تمثیلات خود اشاره‌ای به دوزخ نمی‌کند، اما تقابل بهشت مرفه ازلی و جهان سرشار از رنج، این تصور را به ذهن می‌آورد که او ویرانشهر جهان مادی را دوزخی در برابر آرمانشهر بهشت دانسته‌است. او برای خلق جهان رمزی خود از عناصری مانند: درخت، خورشید، پرند (سیمرغ، باز، هدهد و طاووس) و چشمه زندگانی بهره برده‌است.

درخت در اندیشه او سه معنای متفاوت یافته‌است. در مهم‌ترین تفسیر درخت، ذات الهی است که سیمرغ (جبرئیل یا عقل دهم) بر شاخه‌های آن قرار گرفته است و نور رحمت الهی را به موجودات می‌رساند. در تمثیلی دیگر همین نماد در خورشید منعکس می‌شود و در سومین کاربرد، این نماد به درخت روان مطلق بهشتی ارتباط یافته‌است که از حبه‌القلب می‌روید و با نسیم نفس‌های رحمانی و آب علم پرورش می‌یابد.

چشمه زندگانی نیز که چشمه‌های جوشان بهشتی در تصویرپردازی‌های دینی را به یاد می‌آورد، در این رسالات سمبلی از علم و دانش می‌شود که در عالم ملکوت درخت روان مطلق از آن تغذیه می‌کند؛ همچنین می‌توان آن را نمادی از جاودانگی دانست، زیرا در «مونس العشاق» غسل در این چشمه، حیات ابدی را به دنبال خواهد داشت.

علاوه بر این از آنجایی که مسافر اصلی سفر پیدایش و بازگشت «روح» است؛ سهروردی از پرندگان مانند هدهد، باز و طاووس به عنوان نمادی از روح بهره برده است.

### یادداشت‌ها:

۱. دکتر پورنامداریان در مقاله «سیمرغ و جبرئیل» حتی سیمرغ منطق‌الطیر را نیز تابشی از نور الهی می‌داند نه خود نورالانوار و می‌نویسد: «در چشم‌انداز عرفانی پرواز پرندگان برای رسیدن به سیمرغ یا پادشاه خویش به منزله عروج ارواح انسانی به سوی جبرئیل یا عقل فعال است؛ بنابراین سیمرغ در منطق‌الطیر عطار رمز «حق» نیست بلکه رمز «جبرئیل» استو مرغان نیز ارواح آدمیان.» (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۴۷۶).

۲. دکتر پورنامداریان در کتاب «عقل سرخ» تعابیر مختلفی برای سیمرغ ذکر کرده‌اند: «سیمرغ علاوه بر شباهت‌ها و توانایی‌هایی که دارد و از این جهت هویتی یکسان با جبرئیل شرع و عقل فعال فلسفه مشایی پیدا می‌کند... می‌تواند تمثیل نورالانوار در هر یک از مراتب هستی باشد؛ مثلاً عقل کل در عالم عقول و نفس کل در عالم نفوس و خورشید در عالم اثیری افلاک و آتش در عالم مرکبات و نفس ناطقه در عالم

انسانی و انسان کامل در میان رهروان حقیقت و حضرت محمد(ص) در میان پیامبران (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۱۹).

### کتابنامه

- اسدپور، رضا. (۱۳۸۹). «نمادشناخت ایران باستان در رسائل فارسی سهروردی». *نیمسال‌نامه تخصصی پژوهشنامه ادیان*. سال ۴. شماره ۷. صص ۱۰-۲۶.
- بورخس، خورخه لوئیس. (۱۳۹۳). *فرهنگ موجودات خیالی*. ترجمه مهران کندری. تهران: میترا.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۹). *رمنز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰). *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. تهران: سخن.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۹). «سیمرغ و جبرئیل». *جستارهای ادبی*. سال ۲۳. شماره ۳ و ۴ (پیاپی ۹۰ و ۹۱). صص ۴۶۳-۴۷۸.
- پهلوان، منصور و سید عبدالمجید حسینی‌زاده. (۱۳۸۸). «درخت ممنوعه در متون یهودی و اسلامی». *ادیان و عرفان*. سال ۴۲. ش ۱. صص ۲۹-۵۱.
- تبریزی، شمس. (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات*. تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- دادگی، فرنخ. (۱۳۹۰). *بندهشن*. گزارش مهرداد بهار. چ ۴. تهران: توس.
- ستاری، جلال. (۱۳۹۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. چ ۵. تهران: مرکز.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۹. تهران: طهوری.
- سرلو، خوان ادواردو. (۱۳۹۲). *فرهنگ نمادها*. ترجمه مهرانگیز اوحدی. چ ۲. تهران: داستان.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۳/الف). *عقل سرخ*. به کوشش حسین مفید. چ ۹. تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۳/ب). *فی حقیقه‌العشق (مونس‌العشاق)*. به کوشش حسین مفید. چ ۴. تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۰). *آواز پر جبرئیل*. به کوشش حسین مفید. چ ۴. تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۸/الف). *روزی با جماعت صوفیان*. به کوشش حسین مفید. چ ۳. تهران: مولی.

- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۸/ج). *فی حاله الطفولیه*. به کوشش حسین مفید. چ ۳. تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۸/د). *لغت موران*. به کوشش حسین مفید. چ ۳. تهران: مولی.
- شوالیه، ژان و گربران، آلن. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. چ ۳. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۸۰). «سهروردی و تأویل داستان اسطوره‌ای رستم و اسفندیار». *مجله مردم‌شناسی و فرهنگ عامه*. صص ۲۵۵-۲۷۸.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۳۹). *تفسیر طبری*. به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی. ج ۱. تهران: چاپخانه دولتی ایران.
- فربود، فریناز و طاووسی، محمود. (۱۳۸۱). «بررسی تطبیقی مفهوم نمادین درخت در ایران با تأکید بر برخی متون ادبی و عرفانی ایران باستان و ایران اسلامی». *فصلنامه مدرس هنر*. سال ۱. شماره ۲. صص ۴۳-۵۴.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. ج ۳. تهران: سخن با همکاری فراگفت.
- *کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید*. (۱۳۸۸). ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن. چ ۳. تهران: اساطیر.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح و تعلیق محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۱۰. تهران: زوآر.
- محمدی آسیابادی، علی. (۱۳۸۷). *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*. تهران: سخن.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۹۳). *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. به کوشش علی‌اصغر حکمت. چ ۹. تهران: امیرکبیر.
- *مینوی خرد*. (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هال، جیمز. (۱۳۹۳). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. چ ۷. تهران: فرهنگ معاصر.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چ ۸. تهران: سروش.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**Wilberforce Clark's misunderstanding in  
the translations of Shirazi dialect  
and Mosalas of Hafez\***

Mojahed Gholami<sup>1</sup>  
Amir Hossein Moghaddas<sup>2</sup>

**1. Introduction**

Khajeh Shamseddin Mohammad *Hafiz Shirazi* is one of those great Persian poets that Europeans got acquainted with his thought and character through the superabundant translations of his sonnets. However, the poems of Hafez –in addition to its daintiness and Aesthetic features – is not easily translatable. Moreover, some of the translators –who worked on the sonnets of Hafez-, did not understand the concept of his poems in a proper way. Especially, in the case of “*Moslasat*” or the poems in which Hafez used Persian, Arabic and *Shirazi dialect* altogether. During the course of its life, Shirazi dialect has undergone three historical periods: 1.pre-Islamic era,

---

\*Date received: 04/07/2017

Date accepted: 06/10/2018

Email:

mojahed\_gholami@yahoo.com

1 Assistant professor of Persian language and literature, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran (Corresponding author).

2. M.A. Student of Iranian studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

2. from 13<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> Century A.D (The most important period in recognizing this dialect) and 3. from the 18<sup>th</sup> century A.D onwards that Shiraz was chosen as the capital of Iran. This essay, attempts to research on the background of Shirazi dialect, alongside analyzing the translation of the famous Mosalalas of Hafiz -translated by Wilberforce Clarke- and consequently, the errors on his translation would be checked.

## 2. Methodology

This research is provided based on library resources and data analysis method.

## 3. Discussion

As the Persian language has undergone three historical periods by now, dialects of this language have been widely changed from ancient times to this day. Shirazi dialect is one of the oldest dialects of Persian language, which dates back to about two thousand five hundred years ago (Coincided with the Achaemenid era). With the discovery of the Tablets found in the Fortifications of Persepolis (PFT) in 1933 and 1934 A.D (Rashed-Mohasel, 2001: 20), It was found that a group of people from the lands called *ti-ra-zi-iš* and *ši-ra-za-i-iš* was among the workers of Persepolis, and it seems that this very land is the plain of Shiraz (Limbert, 2008: 19; Sami, 2010: 8 & Afsar, 1995: 28). With the arrival of the Islamic era and the inevitable changes of Persian language, Shirazi Dialect also adapted itself with the new age. Today, the literary works remained of this historical dialect are mainly from the Middle Islamic Ages (Between 12<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Century A.D) and the following treasures can be mentioned as the first-handed resources of Shirazi dialect:

- *The Divan of Shams Kazeruni* (900 lines);
- *Kan-e Malahat (The Mine of Passion)* an epepee in 718 lines written by Shah Daei Allah Shirazi;
- Two lines and 2 hemistiches in the *Divan of Hafez*;
- Eighteen lines in the *Divan of Saadi* (known as *Mosalasat*);
- An ode in 72 lines by Abu-Ishaq At'amah (along with some sonnets, overall 130 lines);
- A line in *Majma-al Foras*;
- Moreover, a sonnet by *Qotb-e Din Shirazi*.



As it is clear, Hafez, who is one of the great Poets of Iran, has a sonnet in his *Divan* known as *Mosalas* (using three languages together) that According to many scholars, this sonnet can be considered as a work of art, indicating the dominance of Hafez in Persian, Arabic and the dialects of Shiraz. Although this dialect was common in the days of Hafez and was a mean of speaking for the people of Shiraz, but due to the socio-historical conditions in the past two or three centuries, understanding this dialect has been really difficult, as it became a dead tongue. This could be a good reason that why Henry Wilberforth Colerck, as a translator of the *Divan*, translated this very sonnet inaccurately, especially the Shirazi parts of it.

As a critic of Clarke's translation, I should say that the common error of a diligent translator as Clarke was the lack of understanding of the Shirazi dialect and as a result, he gave a free translation of Shirazi Parts, unlike the Arabic and Persian parts, which have an accurate translation.

#### **4. Conclusion**

The translation of *Mosalas of Hafez* by Clarke also contains a few points:

- 1) Clarke did not translated *The Divan* on the basis of a correct version of it, which is a common error throughout his translation of *Divan* and especially the above sonnet.
- 2) Clarke, in addition to giving a free translation, ignored most of the concepts and meanings, and better to say he misunderstood the Shirazi parts and translated it inaccurately.

It should also be noted that before translating a literary work, the text must first be understood, and then the lingual shifting process will be carried out. The mistake of Clarke was that he

did not properly understood the Shirazi dialect and therefore he did not provide a correct translation.

**Keywords:** Shirazi Dialect, Molamaat, Mosalaset of Hafez, Wilberforce Clarke.

**References [In Persian]:**

- Afsar, K. (1995). *The historical texture of Shiraz*. Tehran: Qatreh Press.
- Hafez Shirazi. (1927). *The collection of poetries*. Abdol-Rahim Khalkhali(emend.). Tehran: Kaveh library.
- Hekmat-e Shirazi, A. (1984). *Jami*. Tehran: Toos Press.
- Hamidian, S. (2012). *Sharh-e shogh (description of the passion)*. Vol 5. Tehran: Qatreh Press.
- Rashed-Mohasel, M. (2001). *The inscriptions of ancient Iran*. Tehran: Office of Cultural Studies.
- Rahimian, J. (2012). *The description of Shirazi dialect*. Shiraz: Shiraz University Press.
- Ruhbakhshan, A. (1996). The history of scientific dialectology in Iran. *Name Farhangestan*, 3(2), 176-181.
- Rastegar Fasaie, M. (2015). *A research on the divan of Khajeh Shamseddin Mohammad Hafez Shirazi*. Parviz Natel-Khanlari(emend.). Vol.6. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Rezaei bagh bidi, H. (2003). Ancient Shirazi. *Dialectology (Attachment to Name Farhangestan)*, No.1, 32-40.
- Sami, A. (2010). *The capitals of achaemenid kings: Persepolis*. Tehran: Pazineh.
- Sudi Bosnevi, A. (1987). *comments on the Persian writings of Hafez*. Esmat Sattar zadeh(emend.). Vol.4. Tehran: Zarin & Negah Press.

- Chardin, J. (1993). The travelogue of John Chardin. Eqbal yaghmae(Trans.). Vol.2. Tehran: Toos Press.
- Sadeghi, A. (2012). The shirazi lines of Saadi in mossalasat. *Languages and dialects of Iran, (Attachment to Name Farhangestan), No.1*, 5-37.
- Sadeghi, A. (2010). Some Characteristics of Sadi's lines in mossalasat. *Saadi Studies, No.13*, 106-110.
- Goharin, S. (1997). *Explanation of sufism terms*. Vol.2. Tehran: Zovar.
- Limbert, J. (2008). *Shiraz in the age of Hafez: the glory of a medieval Persian city*. Homayoun Sanati Zadeh (Trans.). Shiraz: Cultural Institute of Fars Encyclopedia.
- Navabi, Y. M. (1971). The language of the people of Shiraz during the time of Saadi and Hafez. In *Articles on Saadi's life and poetry*, 433-451.
- Musavi Bojnurdi, K. (2012). *Hafez, life and thoughts*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Moaied Shirazi, J. (1997a.). Mosalasat Saadi, Hafez and Shah Daei Allah(1). *Yaghma, No.7*, 417-421.
- Moaied Shirazi, J. (1997b.). Mosalasat Saadi, Hafez and Shah Daei Allah(2). *Yaghma, No.8*, 489-495.
- Mohajer Shojae, P. (2005). Description of the Hafez molama sonnet. *Hafez Journal, No.15*, 53-54.
- Vajed Shirazi, M. J. (1968). Mossalasat of Saadi. *Yaghma, No.239*, 259-264.
- Homaei, J. (1991). *Rhetorical and literary techniques*. Tehran: Homa.
- Yazdan Parast, H. (2008). Fars and the language of Saadi's time. *Political-economic journal, No.255-256*, 194-211.

**References [In English]:**

- Clarke, H. W. (Trans.). (2014). *Divan-e Hafez*. Shiraz: Twentieth Art Press.
- Browne, E. (1895). Some Notes on the Poetry of the Persian Dialects. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. XXVII, 773-825.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### کژخوانی‌های ویلبر فورث کلارک از گویش شیرازی و مثلث حافظ\*

دکتر مجاهد غلامی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

امیرحسین مقدس<sup>۲</sup>

#### چکیده

بر اساس آنچه در آثار مورخین دوران اسلامی آمده است، قدمت شهر شیراز به نخستین سده پس از اسلام بازمی‌گردد، اما پیشینه زبان‌شناختی گویش شیرازی حاکی از دیرینگی باستانی این شهر دارد. گویش مردم شیراز در طول حیات خود سه دوره تاریخی را پشت‌سر گذاشته است: دوره نخست، دوران باستان و پیش از اسلام است که با شواهد غیرمستقیم، اما بر پایه اصول زبان‌شناسی قابل ردیابی است. دوره دوم، در بازه‌ای مابین قرون هفتم تا نهم هجری خلاصه می‌شود. این ایام، روزبازار رواج و روایی گویش شیرازی است. از قرن دوازدهم هجری، با به‌تخت‌نشستن شهریار زند و نام برآوردن شیراز به عنوان پایتخت ایران، گویش شیرازی رفته‌رفته به لهجه‌ای از زبان فارسی بدل شد؛ اما با مهاجورشدن این گویش، فهم و بازسازی آن نه تنها برای عامه مردم، که برای ادیبان و مترجمان نیز کاری بس دشوار گشت. در این جستار، که با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و به صورت تحلیلی فراهم آمده، سعی بر آن است تا ضمن بررسی پیشینه پژوهشی در باب گویش شیرازی، چند و چون ترجمه مثلث معروف حافظ، موسوم به برگردان هنری ویلبر فورث کلارک، مورد تأمل قرار گرفته، نشان داده شود که ویلبر فورث کلارک در فهم و به تبع آن، ترجمه متن مذکور، به سهوهای متعددی گرفتار آمده است.

**واژه‌های کلیدی:** گویش شیرازی، ملمع، مثلث حافظ، ویلبر فورث کلارک.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۷/۰۷/۱۴  
mojahed\_gholami@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۴/۱۳  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران.  
۲. دانشجوی ایران‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

## ۱. مقدمه

از دیرباز در حوزه جغرافیایی ایران، به گویش‌های متنوعی صحبت می‌شده و فارسی، صرفاً زبان درباری، زبان شعر، زبان اداری و زبان مکاتبات بوده‌است؛ در نتیجه مردم ساکن در این جغرافیا، برای ارتباط با کسانی که قادر به تکلم به گویش ایشان نبودند، از زبان فارسی استفاده می‌کردند. در این قبیل موارد، این زبان نقش زبان میانجی (Lingua franca) را بازی می‌کرده‌است. گویش شیرازی نیز از زمره گویش‌های نامبرده است. قدیمی‌ترین یافته‌ها از گویش شیرازی به حدود ۲۵۰۰ سال پیش باز می‌گردد. با توجه به گل‌نبشته‌های یافت‌شده در تخت جمشید، مشخص شده‌است که مردمانی از سرزمین «تیرازیش» یا «شیرازیش» برای ساخت این مجموعه به تخت جمشید گسیل می‌شدند که منطقه مذکور، همین جلگه شیراز کنونی است و مردمان این شهر در زمره کارگران تخت جمشید بوده‌اند. در مقاله‌ای به قلم رضایی‌باغبیدی (۱۳۸۲)، تحت عنوان «شیرازی باستان» نیز ذکر شده‌است که غیر از زبان «فارسی باستان» عهد هخامنشی، زبان دیگری که به «شیرازی باستان» موسوم است، وجود داشته که طی قرون میانه اسلامی تا دوره زندیه، مردم شیراز بدان تکلم می‌کرده‌اند (رضایی‌باغبیدی، ۱۳۸۲: ۳۵).

غریب‌بودن گویش شیرازی تا سده اخیر به حدی بوده‌است که یا با زبان دیگری چون عربی و ترکی و گویشی چون کازرونی و لری اشتباه گرفته می‌شده و یا از آن به عنوان لهجه شیرازی یاد می‌شده‌است چنانکه حتی دانشمندی چون شبلی نعمانی، مؤلف نام‌آشنای شعر العجم، مثلثات سعدی را آمیزه‌ای از زبان فارسی، عربی و ترکی پنداشته است! البته چنین قصوری را می‌توان ناشی از ضعف علم زبان‌شناسی در قرون ماضی دانست و حتی پیش از آن که صادق کیا، واژه «گویش» و علم «گویش‌شناسی» را مصطلح کند، اصطلاح لهجه برای اطلاق به گویش‌هایی که در عرض زبان فارسی وجود داشتند، به کار می‌رفته‌است (روح‌بخشان، ۱۳۷۵: ۱۷۶). پس برای روشن‌سازی بیشتر و تمیزدادن گویش از لهجه شیرازی نیز لازم است گفته‌شود که آنچه در این پژوهش تحت عنوان گویش شیرازی می‌آید، نباید با لهجه شیرازی (که نمونه را در بسیاری از اشعار معاصرین مثل بیژن سمندر، یدالله طارمی و اشعار دیگر بومی‌سرایان شیرازی بازتاب یافته) اشتباه گرفته‌شود؛ چراکه امروزه، طبق ساده‌ترین تعاریف در دانش زبان‌شناسی، تفاوت لهجه و گویش بارز و آشکار است و گویش شیرازی را به نامی جز آن شناختن و بازشناساندن، جز سهو نیست.

آثاری که امروزه از شیرازی قدیم و دوران اوج این گویش برای ما به یادگار مانده، انگشت‌شمار است. دیوان حدوداً نهصد بیتی شمس پُسن‌ناصر کازرونی، منظومه هفتصد و هجده بیتی «کان ملاحه»، اثر شاه‌داعی‌الله شیرازی، آیات و مصاریع معدودی در دیوان‌های

حافظ (۲ بیت و ۲ مصرع) و سعدی شیرازی (۱۸ بیت در مثلثات و یک مصرع در گلستان)، یک قصیده هفتاد دو بیتی و چند قطعه و غزل از دیوان ابواسحاق اطعمه (جمعاً حدود ۱۳۰ بیت)، بیتی در «مجمع الفرس» سروری و غزلی از قطب الدین شیرازی، شاید امروزه همه آن چیزی است که از این گویش قدیمی در حافظه میراث مکتوب این سرزمین ثبت و ضبط گردیده است.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

ملّح، در واقع گونه‌ای هنرنمایی شاعرانه است که برای قرون متمادی دستمایه بسیاری از شاعران پارسی گو بوده؛ از این رو در کتب بلاغی عمدتاً جزو صنایع شعری از آن یاد شده است. در کنار این هنرنمایی، که محصول آمیختن دو زبان با یکدیگر است، سعدی برای نخستین بار مثلثی سرود که در جنب زبان‌های پارسی دری و تازی، گویش محلی شیراز آن روزگار را نیز در خود داشت. حافظ نیز در یکی از غزل‌های خود ملّعی سه زبانه (= مثلث) سروده است که مترجمان بسیاری سعی در ترجمه آن به دیگر زبان‌ها داشته‌اند. در این میان، هنری ویلبرفورث کلارک در ترجمه منشور خود از مثلث حافظ دچار کژخوانی‌ها و بدفهمی‌هایی شده است که بدان پرداخته شده می‌شود.

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

درباره چستی گویش شیرازی، پیشینه، کشف و بازسازی این گویش - مبتی بر مطالعات واجی و نحوی - بکرآت سخن گفته شده و زبان‌شناسان بسیاری به این موضوع پرداخته‌اند. با نگاهی به پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه، می‌توان گفت که ادوارد براون انگلیسی (۱۸۹۵م) سنگ بنای این پژوهش‌ها را گذارد. وی درباره مثلثات سعدی شیرازی توضیحاتی ارائه داد و در خلال آن به گویش مردم شیراز اشاره و ابیات شیرازی مثلثات را به زبان انگلیسی برگرداند. نکته قابل ملاحظه این است که ترجمه ادوارد براون از روی نسخه‌ای صحیح و معتبر صورت نگرفته بود و مترجمان بعدی مثلثات نیز متن معتبر و صحیحی را در اختیار نداشتند و بالطبع، در هیچ‌یک از پژوهش‌های صورت گرفته اطلاعات علمی و دقیقی از تلفظ و ساختار گویش شیرازی ارائه نشده و در آن‌ها صرفاً به توضیحاتی درباره معنی لغات، اصطلاحات و صرف و نحو این گویش بسنده شده است.

مؤید شیرازی (۱۳۵۷) نیز از جمله کسانی بود که به تصحیح مثلثات سعدی پرداخت و در ضمن آن، اشاراتی به شاعران شیراز از جمله شاه‌داعی‌الله و حافظ داشت و بخشی کوتاه از نوشته خود پیرامون مثلثات، به گویش شیرازی اختصاص داد. او تنها متذکر شد که شیرازی قدیم چه بوده است و شاعرانی که با این گویش به سرایش شعر پرداخته‌اند، چه کسانی

بوده‌اند. همچنین نخستین پژوهش آوایی لهجه شیرازی را رضایی باغبیدی (۱۳۸۲) انجام داده و علاوه بر بیان شواهد و تحولات زبان‌شناسی، به واکاوی تغییر و تحولات گویش شیرازی از فارسی باستان پرداخته‌است. وی با نگاهی گذرا به دو گویش خاموش استان فارس یعنی شیرازی و کازرونی قدیم، به ذکر شواهدی از استفاده این دو گویش در آثار نویسندگان و شاعران گذشته پرداخته و در خلال آن به ویژگی‌های آوایی شیرازی باستان و وجه تمایز آن از فارسی اشاره کرده‌است. او متذکر می‌شود که لهجه کنونی مردم شیراز، باقی‌مانده گویشی به نام شیرازی میانه‌است. این مقاله به سبب چند بعدی بودن (مطالعات آوایی - تاریخی) مدخلی برای پژوهش‌های مشابه بعدی در حوزه گویش شیرازی و مرجعی متقن برای آن‌ها به شمار آمده‌است.

حمید یزدان‌پرست (۱۳۸۷) در پژوهشی به بررسی گویش شیرازی در زمان سعدی و مقایسه آن با گویش شیرازی امروز پرداخته‌است. وی توضیحاتی درباره خوش‌زبانی شیرازی‌ها و افتخار سعدی و حافظ به لهجه خود، با ذکر چند نمونه ارائه می‌کند. اکثر ارجاعات این پژوهش به مقاله رضایی باغبیدی است. لازم به یادآوری است که رضایی باغبیدی نیز، گویش شیرازی را بازمانده زبانی دانسته‌است که می‌توان صورت باستانی آن را شیرازی باستان نامید؛ اما همان‌طور که اشاره شد، ترجمه مثلثات سعدی از روی نسخه صحیحی صورت نگرفته بود و مترجمان بعدی مثلثات نیز متنی معتبر از مثلثات در اختیار نداشتند.

علی‌اشرف صادقی بر آن شد تا واژگان شیرازی مثلثات سعدی را تصحیح کند. صادقی دو سال پس از مقاله نخست خود، مجدداً به مقابله و تصحیح بخش شیرازی مثلثات سعدی پرداخت (۱۳۹۱). وی ابتدا مثلثات را تعریف نمود و ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی آن را مقابله و بررسی کرد و به نقد و معرفی چاپ‌های دیگر مثلثات از ادیب طوسی و محمدجعفر واجد شیرازی پرداخت. مقاله وی با توجه به مطالبی که درباره معرفی شرح‌ها و ترجمه‌های انگلیسی مثلثات دارد، حائز اهمیت است و نیز از جهت تصحیح عالمانه واژه‌های نامفهوم موجود در متن. از دیگر محاسن این مقاله ارجاع به منابع پژوهشی‌ای درباب گویش شیرازی (مانند غزلی از قطب‌الدین شیرازی) است که در دیگر پژوهش‌ها از آن‌ها یاد نشده بود.

### ۱-۳. ضرورت پژوهش

یکی از جنبه‌های اهمیت مطالعات لهجه یا گویش این است که هر زبان آینه تاریخ، فرهنگ، تمدن و ارزش‌های سخنگویان یک جامعه زبانی در بستر تاریخ است (ن.ک):



رحیمیان، ۱۳۹۱: ۱۱). گذشته از این، با پیش چشم داشتن این مسائل که مردم شیراز در گذشته و در تعاملات روزمره خود، از گویش شیرازی بهره می‌جستند و نیز سعدی و حافظ که پرچم‌دار ادب این مَلک در جهان هستند، با هم روزگاران خود با استفاده از این گویش سخن می‌گفتند، توجه به این گویش و بازسازی ویژگی‌های زبان‌شناختی آن اهمیتی مضاعف می‌یابد.

## ۲. بحث و بررسی

بدفهمی و بدخوانی متون ادبی پارسی، نه منحصر به مثلث حافظ است و نه موقوف به ویلبرفورث کلارک. در واقع این مسئله، سهو شایعی است که بر قلم بسیاری از مسشرقان و برگردانندگان اشعار پارسی به زبان‌های دیگر رفته است. شاید اگر نظیر همین نوع سهوها را از پارسی‌زبانان سراغ بدهیم، چندان هم بر کسانی که زبان مادری‌شان پارسی نبوده و مرتکب چنین اشتباهاتی شده‌اند، خرده نگیریم. هرچند که این همه، از بایستگی توضیح و تصحیح این قبیل اشتباهات، خاصه در جهت صیانت از موارث مکتوب کهن و تبیین بهتر آن‌ها نمی‌کاهد.

نیز قابل یادکرد است که بسیاری از حافظ‌پژوهان بر این باورند که مثلث حافظ، درزمره تفنّنات شاعرانه وی بوده و این تفنّن، علاوه بر این که تسلط حافظ را بر زبان پارسی و تازی و گویش بومی می‌نمایاند، مخاطبان امروزی شعرش را با گویش مردم شیراز در قرون میانه آشنا می‌سازد.

### ۲-۱. زبان پارسی در شیراز

به عقیده ژان شاردن، سیاح فرانسوی و بازدیدکننده از شیراز روزگار صفوی، شیراز بالیدن‌گاه زبان شیرین پارسی بوده است و مردمانش با ملاحظت و ظرافت سخن می‌گفتند؛ همچنین شاردن بر این باور بود که «مردمان سایر شهرهایی که به شیراز نزدیک بودند نیز لهجه‌ای خوش‌آهنگ و لطیف‌تر نسبت به سایر نقاط داشتند» (شاردن، ۱۳۷۲: ج ۲، ۴۶۳). در دیوان اشعار شاعران شیرازی و غیر شیرازی نیز همواره شیرازیان را به خوش‌زبانی و شیرین‌بیانی ستوده‌اند و حتی معشوق و یار حافظ شیرازی، فردی «شکرلهجه خوش‌خوان خوش‌الحان» بوده است. در این باره گفته شده است: همام تبریزی که معاصر سعدی بود و مشهور است سعدی تا تبریز برای دیدنش رفت، اندرز می‌دهد:

طالبان ذوق را گو در سماع استماع شعر شیرازی کنند

همو [هُمام] جای دیگر نیز شکوه می‌کند که شعرش با همه دلنشینی و دلکشی، شاید چون از چاشنی کلام شیرازیان تهی است، آن تری و طراوت و مقبولیت مورد انتظار را ندارد:

همام را سخن دلفریب و دلکش هست      ولی چه سود که بیچاره نیست شیرازی

و در نتیجه شعرش روتق و رواج نیافته و در گذر زمان بر ذهن و زبان مردم ننشسته است؛ در عوض کلام سعدی شیرین‌سخن که «غالب گفتارش طرب‌انگیز است و طیبیت‌آمیز» و هنرش همراه کردن علو معنی و مضمون با زیبایی صورت و قالب، سحری جهانگیر می‌شود و در همه آفاق عطف‌افشانی می‌کند؛ به طوری که ذکر جمیلش در افواه عوام می‌افتد و صیت سخنش در بسیط زمین منتشر می‌گردد و قصب‌الجیب حدیثش را مشتاقان همچون شکر می‌خورند و رقعہ منشآتش را چون کاغذ زر می‌برند و آوازه‌اش نه از گیتی، که از عرش می‌گذرد و کلام وی که قند مصری را خجل می‌کند، گفتار پارسی و سنج‌ای برای ارزیابی حدّ و حدود سخندانی قرار می‌گیرد و مردم، شیفته و مرید گفته‌هایش می‌شوند و آن را به عنوان هدیه به یکدیگر نثار می‌کنند. چرا؟ این پرسشی است که او نیز از خود کرده است: سعدی شیرین‌سخن، این همه شور از کجاست؟ (یزدان‌پرست، ۱۳۸۷: ۱۹۴).

پربراه نیست که به باور برخی چون ماهیار نوّابی، آنچه به گویش شیرازی مشهور است، اگرچه فارسی است، اما قرن‌ها زبان مردم یک سرزمین معین بوده و تحول کند و آهسته خود را در همان‌جا داشته است؛ نه زبان ادیبان و فلاسفه بوده و نه برخوردی با گویش‌های دیگر ایران داشته است. این همان اختلاف میان گویش شیرازی عصر سعدی و حافظ با زبان فارسی دری است و عاملی که باعث گرایش تند و تیز گویش شیرازی به سوی زبان فارسی دری شده، وجود دو سخنور نامی شیراز (سعدی و حافظ) و فصاحت و زیبایی و دلنشینی کلام آن دو است.

## ۲-۲. مَلَمَعَات و مَثَلَات

از جهت لغوی، کلمه «مَلَمَع» مأخوذ است از «لمعه» به معنی پاره‌ای از گیاه که خشک شده و باقی تر باشد یا قسمتی از عضو که در شستشو خشک مانده است و همچنان بخشی از صفحه کاغذ و پارچه و نظایر آن، که روشن و درخشان و قسمت دیگرش تاریک و مکدر باشد. پس کلمه «مَلَمَع» یا «لمعه لمعه» به معنی چیزی است که از دو بخش ممتاز ترکیب شده باشد (همایی، ۱۳۷۰: ۱۴۶). همچنین در نزد صوفیان، دلق مَلَمَع، دلقی بوده مصنوع از پارچه‌های گوناگون و رنگارنگ که نشانه‌ای بوده است بر زهد و فقر صوفیه. اما در

اصطلاح بدیع، ملمع نام یکی از صنایع شعری است و آن، چنان است که شاعر، ابیات یا مصاریعی از فارسی، با ابیات و مصاریعی از دیگر زبان‌ها (عمدتاً عربی) گرد هم آورد. در سروده‌های شاعران کهن فارسی زبان و اشعار کلاسیک ایرانی نیز بارها شاهد هنرنمایی شاعران در این عرصه بوده‌ایم.

ظاهراً پیشینه این صنعت ادبی را باید به قرن چهارم هجری رساند و کهن‌ترین ملمع بازمانده فارسی را متعلق به ابوالحسن شهیدبن حسن بلخی، حکیم و شاعر هم‌عصر رودکی دانست. شهید، سنتی را پایه گذارد که پس از وی به بزرگانی چون سنایی، نظامی، سعدی، مولوی، حافظ و جامی به میراث رسید. اگرچه حکمت شیرازی، جامی را خداوندگار ملمع در شعر فارسی می‌داند (حکمت شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۵)، بدون هیچ حبّ و بغضی در داوری، به راستی غزل جامی به مطلع چون «نَفَحَاتُ وَصَلِكُ أَوْقَدَتِ جَمْرَاتُ شَوْكِكُ فِي الْحَشَا/ زِ غَمْتِ بِه سینه کم آتشی که نزد زبانه کما تشا» از نمونه‌های کم‌نظیر ملمع در شعر فارسی است؛ اما سعدی و حافظ نیز از این قافله عقب نمانده‌اند. مطلع غزل آغازین دیوان حافظ تقریباً برای همه پارسی‌زبان‌ها آشناست: «أَلَا يَا أَيُّهَا السَّاقِي! أَدْر كَأْسًا و ناولها/ که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها» و غزل سعدی با مطلع «سَلِ الْمَصَانِعِ رَكْبًا تَهِيمُ فِي الْفُلُوتِ/ تو قدر آب چه دانی که در کنار فراتی» نیز از عالی‌ترین نمونه‌های ملمع در ادبیات پارسی است و در آن مصرع عربی، از جهت معنا و زیبایی، عنان با عنان مصرع فارسی است.

نوع دیگری از شعر نیز که ظاهراً پایه‌گذارش سعدی است، مثلثات نام دارد و در واقع تکمیل‌کننده ملمعات است. مثلثات جمع واژه عربی مثلثه است و چنان که گفته شد، ملمعات شعری **دو زبانه** است، لیکن مثلثات **سه زبانه** است. برای مثال در مثلثات معروف سعدی، به ترتیب یک بیت فارسی، یک بیت عربی و یک بیت به گویش شیرازی قدیم (گویش مردم شیراز در عصر سعدی و حافظ) وجود دارد. حافظ نیز تنها در یک غزل به شیوه سعدی، دست به آفرینش مثلثات زده است (مؤید شیرازی، ۱۳۵۷ الف، ۴۱۸).

### ۲-۳. مثلث حافظ و کژخوانی‌های ویلبرفورث کلارک

حافظ، با پیش چشم داشتن تجربیات شاعری سعدی و تأثیرپذیری از آنها، در یکی از غزل‌هایش نیز در کنار استفاده از زبان فارسی و عربی، از گویش شیرازی هم برای نشان‌دادن توانمندی خویش در کاربرد واژگان و بهره‌جویی از خلاقیت‌های زبانی استفاده کرده است. برای سهولت در پی گرفتن بحث و ناگزیر نساختن مخاطبان به مراجعه به دیوان

حافظ، در زیر، مثله وی آورده شده است و بخش‌هایی از آن که به گویش شیرازی است، مشخص شده:

و رُوحی کُلَّ یومِ لی یُنَادِی	سَبَتِ سَلْمی بَصُدغِیها فِؤادِی
وَ واصلنی علی رَغَمِ الأَعادِی	خدا را بر من بی‌دل، ببخشای
تُزِ اَوَّل، آن رویِ نِهْگُوبِوادی	أَمِنَ أَنْکَرْتَنی عَن عَشقِ سَلْمی
غریقِ العَشقِ فی بحرِ الودادِ	که همچون مُت بیوتن دل وای ره
وَ عَرْنَه، او بنی آنچت نشادی	غم این دل، بُواتت، خورد، ناچار
تَوکَلْنَا علی رَبِّ العِبَادِ	نگارا در غم سودایِ عشقت،
عَرَّتِ یَکِکِ وی روشتی از امادی	به پی ماچان، غرامت بسپریمن
بَلِیلِ مُظَلِّمِ، واللهِ هادی	دلِ حافظ، شد اندر چین زلفت

(حافظ، به نقل از رستگار فسایی، ۱۳۹۴: ج ۶، ۲۶۱)

سودی، عالم بوسنیایی در شرح این غزل می‌نویسد: «این غزل ملمعی است به زبان عربی و یک لهجه مخصوص شیرازی» (سودی، ۱۳۶۶: ج ۴، ۲۳۵۸). به تبعیت از سودی، سایر شارحین و گردآوردندگان اشعار حافظ، همگی بر مثلث بودن این غزل و استفاده از گویش شیرازی در آن متفق‌القول بوده‌اند. نیز باید یادآور شد که سرهنگ دوم ویلبرفورث کلارک (Henry Wilberforce Clarke) (۱۸۹۱)، نخستین برگرداننده دیوان حافظ به طور کامل به انگلیسی و البته به صورت منثور، به عنوان مترجم گویش شیرازی پا جای پای سودی بسنوی گذاشت و غزل مذکور را از حافظ نیز به زبان انگلیسی ترجمه نمود. ترجمه ویلبرفورث کلارک از دیوان حافظ، البته ترجمه بدون نقصی نیست، منتها بحث درباره کلیت کار این مستشرق، در این مختصر نمی‌تواند گنجد؛ بنابراین در ادامه و در پیوند با موضوع این جستار، ضمن درنگی بر ترجمه انگلیسی ویلبرفورث کلارک از چهار بیت غزل خواجه که تمام یا مصاریعی از آن به گویش شیرازی است، درباره کاستی‌های کار وی در این حوزه، سخن می‌رود:

(۱)

أَمِنَ أَنْکَرْتَنی عَن عَشقِ سَلْمی      تُزِ اَوَّل، آن رویِ نِهْگُوبِوادی

1. O thou, who despisedest me for my love for Salma!

Her face, thou shouldst at first have clearly seen.

معنای بیت: ای کسی که مرا به سبب عاشق شدن به او [سلمی] منع کردی، می‌بایست نخست روی زیبای یار مرا می‌دید!

در این بیت که خود، آینه‌ای است که خطوطی از چهره پر نقش و نگار هنرمندی‌های حافظ را می‌توان در آن دید، «تُز اوّل»، یعنی «تو از اول، تو از روز نخست». «نِه‌کو»، به معنای «نیکو و زیبا» است. همچنین در ساخت این واژه، شاهد تبدیل یک مصوت بلند به مصوت کوتاه هستیم و آن، مصوت بلند «η» در کلمه «نِه‌کو» به معنی نیکو است: nēkō → nehku (صادقی، ۱۳۹۱: ۱۷). «بوا»، به معنای «باید» و «دی»، از مصدر دیدن به معنای «دیدن» است؛ بنابراین، «بواد» یعنی «باید می‌دید یا باید بینی!» علامه قزوینی نیز آن را «باید دیدن» معنا کرده است.

اما ویلبرفورث کلارک در فرآیند ترجمه بیت، کلمه «نِه‌کو» را کاملاً نادیده گرفته است. در ضمن، واژه clearly در متن مترجم، برگردان هیچ یک از کلمات بیت فوق نیست و به کاربرد آن نیز در زیبایی‌شناسی بیت مدخلیتی ندارد.

(۲)

که همچون مُت بیوتن دل وای ره غریقِ العشقِ فی بحرِ الودادِ

2.To the beloved, wholly and completely, surrender, like me, thy heartO drowned in love in the see of friendship!

معنای بیت: [و تو باید روی زیبای سلمی را پیش از این می‌دید] تا چون من، به یکباره قلبت غرقه به عشق در دریای محبت و دوستی شود.

در خصوص این بیت و در شرح مصراع شیرازی، نخست باید گفت واژه «بیوتن» به صورت «ببودن» و «باید باشد» معنا تواند شد. حمیدیان این واژه را از واژگان رایج در متون کهن دری می‌داند (حمیدیان، ۱۳۹۱: ج ۵، ۳۸۰۲). «وای ره» نیز به معنای «به یکباره» است.

کلارک در ترجمه این مصرع نیز ناموفق بوده است و تنها نکته صحیح در ترجمه او، برگردان واژه «همچون مُت» به like me بوده است. به روشنی برمی‌آید که مترجم، فهم صحیحی از مصرع نداشته و این موضوع عیناً در ترجمه او بازتاب یافته است. مخاطب شاعر در این مصراع، آن مدعی‌ای است که شاعر را از عشق به سلمی [که به علاقه خاص و عام از آن معشوق در معنای کلی را می‌توان فهمید] منع کرده است. این بیت، درحقیقت ادامه بیت پیشین است و شاعر نیز مدعی را نکوهیده است؛ چراکه بدون دیدن معشوق شاعر و جدابیت‌ها و دلبری‌های وی، بر دل بستن بدو خرده گرفته. کلارک در ترجمه خود از

اینکه «کاملاً تسلیم معشوق شده» سخن می‌گوید. این اشتباه به این خاطر است که مترجم در بیت پیشین معنای واژه «نهکو» را متوجه نشده بوده و به همین سبب در این مصرع که مکمل بیت پیشین است، به اشتباه رفته‌است. اگر وی دست کم این عبارت را به صورت «surrender to the beauty of my beloved» ترجمه می‌کرد، باز کاری قابل دفاع انجام داده بود. اما اکنون جای خالی «زیبایی معشوق» و ارتباط منطقی آن با پذیرفتن انکار مدعی در برگردان انگلیسی شعر احساس می‌شود. همچنین مترجم از معنای «وای ره» نیز بی‌اطلاع بوده و به جای به‌کاربردن قیدی که به «ناگهانی بودن» امر اشاره کند، آن را به صورت «کاملاً و سرتاسر» ترجمه کرده‌است.

(۳)

غم این دل، بُوات، خورد، ناچار      وَ غَرْنَه، اوبنی آنچِت نشادی

3) Grief for thee wholly devoured this heart, helpless; Me, the news of the good fortune of my verse deceiveth.

**معنای بیت:** [ای دوست!] غمخوار من نیز باش، وگرنه بر تو آن خواهد رسید که سزاوارش نیستی.

در این بیت که کاملاً به گویش شیرازی است، شارحینی چون سودی، جلالی و حمیدیان، «بُوات» را به معنای «بباید تو را» می‌دانند. «وَ غَرْنَه» همان «وگرنه» و «آنچِت» همان «آنچه تو را» در کاربرد امروزی است. «اوبنی» هم یعنی «بینی». فقط در واژه «نَشادی» باید بیش‌تر دقت کرد. «نَشادی» در پاره‌ای از شروح حافظ چون شرح جلالی یا رستگارفسایی، به «نشاید»، «شایسته تو نیست» و «سزاوار تو نیست» معنی شده‌است. در صورتی که احتمالاً ساخت واژه «نَشادی»، همچون «بودی» است و ترکیبی است از: «نشا» (نشاید) «دی» (از مصدر دیدن)، و احتمالاً به معنای «نشاید بینی» است. اما نکته‌ای که باعث می‌شود در معنی «نَشادی» شک کرد، یکی از ابیات منسوب به حافظ است که عبدالرحیم خلخالی، در انتهای دیوان حافظ مصحح وی آورده است:

غرّت چنگی بزم آشتی و ما کن      اغرچه دشمنان‌شان این نشادی

(حافظ، ۱۳۰۶: منسوبات ۵۹)

یعنی اگر دوست داری، برایت سازی (چنگ) بزنم که با ما آشتی کنی، اگرچه این کار دشمنان را شاد نمی‌کند. دلیل آوردن واژه «چنگ» یا «ساز» هم می‌تواند آن باشد که ساز، اساساً کارش شاد کردن است (مهاجرشجاعی، ۱۳۸۴: ۵۴).

«نشادی» را در بیت فوق «شاد نمی‌شوند» معنا کرده‌اند و ممکن است صورت صحیح نشادی در مصرع «وَعَرْنَه، اَوْبِنِي اَنْبِجَت نَشَادِي»، «نوادی» به معنی «نباید بینی» بوده باشد. بدخوانی و بدفهمی کلارک، موجب شده است برگردان انگلیسی این بیت نیز بدون اشتباه نگردد. در مصرع نخست، کلارک معنی واژه «بوات» را متوجه نشده و طبق عادت مألوف، آن را به صورت wholly ترجمه کرده است که نادرست است. در مصرع دوم نیز مشخص نیست منظور او از « Me, the news of the good fortune of my verse » چیست. در هیچ یک از نسخه بدل‌ها و دگرسانی‌های دیوان حافظ، این بیت با چنین مفهومی که کلارک ترجمه نموده، یافت نشد. مشخص نیست که کلارک از روی کدام تصحیح دیوان حافظ این بیت را ترجمه نموده است، اما با اطمینان می‌توان بیان داشت که قصور مترجم در دو چیز بوده است:

الف) بدفهمی و سوء برداشت وی از متن (گوش شیرازی) که در سراسر کار وی در این حوزه به چشم می‌آید.

ب) عدم مراجعه به نسخ معتبر دیوان حافظ و شروع آن (از جمله شرح سودی) و بی‌توجهی به توضیحات آن‌ها در باب ابیاتی که به گوش شیرازی است. (۴)

بِه پَي مَاجَان، غَرَامَت بَسپَرِيْمَن      غَرَت يَكِ وَي رُوشَتِي اَز اَمَادِي

4) Subsequently, to thee, our soul, we shall have to advance; For, stubbornly hast thou fought with lovers; and they heart taken.

**معنای بیت:** در پای ماچان [کفش کن خانقاه یا همان دم در] غرامت خواهم سپرد [و توان عمل ناشایست خود را می‌پردازم]، اگر تو گناهی از من بینی.

در فرهنگ‌هایی چون *برهان قاطع* و *کشف اللغات* و نیز کتب عرفانی‌ای نظیر *مناقب العارفین*، از «پی ماچان» که در سنت صوفیه «صفّ نعال» نیز نامیده می‌شده است، سخن به میان آمده. در اینکه این عبارت چه معنایی داشته و دالّ بر چه رسم و راه صوفیانه‌ای بوده نیز گفته شده است که: اگر درویشی از مقررات خانقاه عدول می‌کرده، می‌بایست در صفّ نعال یا همان کفش کن خانقاه که محلّ غرامت بوده است، بر روی یک پا بایستد و در حالی که دست چپ به گوش راست و دست راست به گوش چپ می‌گرفته، از مراد و پیر خانقاه طلب عفو می‌نموده و چندان بدین کیفیت می‌ایستاده تا عذرش مقبول افتد (گوهرین، ۱۳۷۶: ۳۵۵). «بسپریمن» به معنی «بسپاریم» است. «غرت» ترکیبی از ادات شرط متصل به ضمیر خطاب است و یعنی «اگر تو». «وی‌روشتی» یعنی بی‌روشی، گناه و تفصیر. «از امادی» نیز به معنای «از ما دیدی» است.

می‌شود این بیت را چنین نیز تعبیر کرد که: «اگر تو بی‌روشی و حرکتی بر خلاف ادب از ما دیدی، ما را به پای ماچان غرامت بسپار.»

ترجمه کلارک از این بیت نیز مانند ترجمه بیت‌های پیشین، از متن اصلی فاصله دارد. وی معنی تحت‌اللفظی بیت را هم متوجه نشده‌است، چه رسد به فهم معنای «پی ماچان» به عنوان رمزگانی در گفتمان تصوّف اسلامی. از ظاهر امر برمی‌آید که ترجمه کلارک از روی نسخ صحیحی از دیوان حافظ صورت نگرفته بوده، چراکه در پاره‌ای از این نسخ، این مصرع به صورت «ولی ما جان غرامت بسپریمن» ضبط شده‌است که اساس کار کلارک در برگردان این بیت بوده است.

در مصرع نخست، کلارک به درستی به مفهوم «پرداخت غرامت» پی برده است، لیکن در خصوص چگونگی پرداخت غرامت (یا همان پی‌ماچان)، به اشتباه رفته‌است و soul [جان] را وجه پرداختی غرامت دانسته که البته صحیح نیست. مصرع دوم نیز آکنده از اشتباهات مترجم است. کلارک منطق بیت را فهم نکرده و بالطبع، دلیل غرامت‌سپردن را نیز اشتباه متوجه شده و همه این‌ها نیز در ترجمه وی انعکاس یافته‌است. تصویر شاعرانه‌ای که کلارک در مصرع دوم پیش چشم آورده، کارزاری است میان معشوق و صفِ عشاق؛ تصویری شاعرانه که در آن، معشوق با تندخویی به ستیز با عاشقان برخاسته و از ایشان دل می‌برد و خیل عاشقان بی‌دل بر زمین می‌افتند! چنین ترجمه‌ای حتی با وجود پذیرفتن مصرع «ولی ما جان غرامت بسپریمن» به عنوان مرجع کلارک، نیز صحیح نیست؛ چراکه هیچ ردّ پایی از بافتار واژگانی و معنایی مصرع دوم در ترجمه انگلیسی دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد که کلارک، اساساً مصرع دوم را به صورت آزاد ترجمه کرده است.

### ۳. نتیجه‌گیری

بسیاری از حافظ‌پژوهان بر این باورند که مثلث حافظ در زمره تفنّات شاعرانه وی بوده و این تفنّن، علاوه بر این که حاکی از موم‌وارگی سخن در دستان حافظ شیرازی است، خوانندگان امروزی را با گویش مردم شیراز در قرون میانه اسلامی آشنا می‌سازد؛ پس می‌توان گفت که اگرچه بلاغت و فصاحت زبان فارسی مدیون حافظ و سعدی و شاهکارهای هنری ایشان است، اما گویش مورد بحث در این جستار نیز برای قرون متمادی شیوه سخن گفتن مردم شهر شیراز بوده است.

برگردان صورت گرفته از مثلث حافظ نیز دربردارنده چند نکته است:

۱. کلارک ترجمه خود را بر اساس نسخه‌ای صحیح از دیوان حافظ انجام نداد که این بی‌دقتی در سراسر ترجمه وی از دیوان حافظ و بویژه مثلث فوق مشهود است.
۲. کلارک بیشتر از آن که در ترجمه خود به غزل فوق پایبند باشد، ترجمه‌ای آزاد از آن ارائه کرد و با این کار اکثر مفاهیم و معانی را نادیده گرفت و یا به اشتباه دریافت و برگردان نمود.

۳. در خصوص این برگردان، همچنین شایسته است یادآور شویم که کلنل هنری ویلبرفورث کلارک، عضو گروه مهندسان بنگال، هدف خود را از ترجمه غزلیات حافظ



که در سال ۱۸۹۱ میلادی در دو مجلد در کلکته منتشر کرد، تبیین معانی صوفیانه اشعار حافظ می‌دانست و شاید به همین سبب اشعار حافظ را به نثر ترجمه کرد، اما نه ترجمه منثور می‌توانست آن همه لطافتِ طبع شاعرانه حافظ و ظرافتِ مثلثِ لطیف و سخنه او را منتقل کند و نه زبان ترجمه کلارک، توان انتقال این مفاهیم عظیم را در خود داشت. در کنار تمام این نارسایی‌ها، عدم فهم صحیح شعر، از جمله کاستی‌هایی بود که در ترجمه کلارک آشکارا به چشم می‌خورد؛ در نتیجه می‌توان دریافت که پیش از ترجمه هر اثر، ابتدا باید آن متن به صورت درست فهم و درک شود و سپس فرآیند انتقال زبانی صورت گیرد. اشتباه ویلبرفورث کلارک در این بود که گویش شیرازی را به درستی فهم نکرده بود و به همین خاطر ترجمه‌ای صحیح از آن ارائه نکرد.

### کتابنامه

- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۰۶). **دیوان حافظ**. مصحح عبدالرحیم خلخالی. تهران: کتابخانه کاوه.
- حکمت شیرازی، علی اصغر. (۱۳۶۳). **جامی**. تهران: توس.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۹۱). **شرح شوق**. ج ۵. تهران: نشر قطره.
- رحیمیان، جلال. (۱۳۹۱). **توصیف گویش شیرازی**. شیراز: مرکز نشر دانشگاه شیراز.
- روح‌بخشان، عبدالحمید. (۱۳۷۵). «سابقه لهجه‌شناسی علمی در ایران». **نامه فرهنگستان**. ش ۳. دوره ۲، صص ۱۷۶-۱۸۱.
- رستگارفسای، منصور. (۱۳۹۴). **شرح تحقیقی دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی**. بر اساس تصحیح پرویز نائل خانلری. ج ۶. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی‌باغبیدی، حسن. (۱۳۸۲). «شیرازی باستان». **گویش‌شناسی**. ضمیمه نامه فرهنگستان. ش ۱، صص ۳۲-۴۰.
- سودی‌بسنوی، محمد. (۱۳۶۶). **شرح سودی بر دیوان حافظ**. تصحیح عصمت ستارزاده. ج ۴. تهران: زرین و نگاه.
- شاردن، ژان. (۱۳۷۲). **سفرنامه شاردن**. ترجمه اقبال یغمایی. ج ۲. تهران: توس.
- صادقی، علی‌اشرف. (۱۳۹۱). «ابیات شیرازی سعدی در مثلثات». **زبان‌ها و گویش‌های ایرانی**. ضمیمه نامه فرهنگستان. ش ۱، صص ۵-۳۷.
- صادقی، علی‌اشرف. (۱۳۸۹). «بعضی ویژگی‌های ابیات شیرازی سعدی در مثلثات». **سعدی‌شناسی**. دفتر سیزدهم، صص ۱۰۶-۱۱۰.
- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۷۶). **شرح اصطلاحات تصوف**. ج ۲. تهران: زوآر.

- موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۹۱). *حافظ: زندگی و اندیشه*. تهران: نشر دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- مؤیدشیرازی، جعفر. (۱۳۵۷ الف). «مثلثات سعدی، حافظ و شاه‌داعی ۱». *ماهنامه نیما*. ش ۷، صص ۴۱۷-۴۲۱.
- مؤیدشیرازی، جعفر. (۱۳۵۷ ب). «مثلثات سعدی، حافظ و شاه‌داعی ۲». *ماهنامه نیما*. ش ۸، صص ۴۸۹-۴۹۵.
- مهاجرشجاعی، پرویز. (۱۳۸۴). «شرح غزل ملمّع حافظ». *مجله حافظ*. ش ۱۵، صص ۵۳-۵۴.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: هما.
- یزدان‌پرست، حمید. (۱۳۸۷). «فارس و زبان روزگار سعدی». *مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی*. ش ۲۵۵ و ۲۵۶، صص ۱۹۴-۲۱۱.
- Browne, E. (1895). «Some Notes on the Poetry of the Persian Dialects». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Pp. 773-825.
- Wilberforce Clarke, Henry. (1905). *Translation of Hafiz Divan*. Shiraz: Honar-e-Bistom, P 445 .

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**The reflection of Manichean beliefs in Arabic literature**  
(Relying on the poems of Abu al-Atahiah,  
Abu Nawas, Abu al-Ala, and Bashar)\*

**Abbas Karimi<sup>1</sup>**  
**Shahriar Hemmati<sup>2</sup>**

**1. Introduction**

Undoubtedly, the Religion Circuit human has always been looking for ways to approach his God in the field of religion and beliefs. In this context, mysticism, zeal and Sufi are tangible and familiar words for all religions. When we reach Sufi beliefs in different religions, Suddenly we will notice the convergence of the themes in some of them, which themselves created the hypotheses in the background of its origins. Mani religion as one of the oldest patterns of asceticism in ancient Iran has special components. The slowest reflection of Man's religion is its mystical dimension, and it is based on the knowledge or cognition that is called the "Genus" in this tradition. Mani introduced the exquisite insight with the name of cleanliness, and considered it superior to the purification of body, and everywhere referred to it as the term "living water" . According to the Manichaeon view, human beings in this world are struggling with light and darkness and have to save themselves from the clutches of evil and darkness. The extent of the propagation of this religion in the third to the ninth centuries was

---

\*Date received: 29/05/2017  
Email:

Date accepted: 02/10/2018  
karimiabass90@gmail.com

**1. Ph.D. student of Arabic language and literature, Razi University, Kermanshah, Iran**  
(Corresponding author).

**2. Associate professor of Arabic language and literature, Razi University, Kermanshah, Iran.**

comprehensive, but in the Middle Ages they continued to live in secular sects. Efforts to reset the signs of this religion after the arrival of Islam into Iran is difficult. With the fall of the Umayyad caliphate and the advent of the Abbasid, with the support of the Persians and the help of the desire of the dwindling civilization of the ancient Persians, the translation movement of scientific works was formed And the Iranians were able to offer their own civilization to Islamic civilization. Although the familiarity of the Arabs with the Manichean ideas is related to the time of Anoushirvan That is, when Masdak believed in the Kish Mani, escaped to the Hejaz lands But the emergence of these ideas in literature dates back to the time of the establishment of the Abbasid caliphate. When less professional poetry can be found , his court is devoid of components of Man's thought, such as worldliness, rationalism, degeneration of the body, or darkness, and the supremacy of the soul, or the same brightness.

## **2. Methodology**

This study is based on the descriptive analysis method by using library research and studying the mythical elements constituting the myth. The researcher's attempt is to answer certain questions of some thinkers of the field of literature in this space. Did the Arabic orderists follow the order of the ancient Persians? Or are the two herders of the other gorges? The purpose of this study was to clarify that the application of the components of Manichaeism in the structure of the wicked poems after the advent of Islam

## **4. Discussion**

Mani was born in 216 AD in the southeast of Ctesiphon, a city in the southeast of Tigris, in the middle of Rhonda. Although they have given him the nickname "Al-Babylou" , However, he does not have a Babylonian principle because his parents are Iranians. His father from Hamadan and his mother was a descendant of the Parthian princes. Manichaeism is a deep manifestation of old and old-world beliefs in Iran. Undoubtedly, worldview and recognition of Manichaeism's mysticism has been based on Gnostic beliefs. Genus is a Greek word for Indian and European origins. This term has been used in Adaptive Diction

And reflects an ancient intellectual trend that emphasized the awareness of mystic secrets . (Ismail Pour; 1373: 13). The basis of Gnostic thought was based on the refinement and cultivation of the soul. It seems that this religion has focused on specific points and doctrines for the promotion of mental health and soul's health. According to Mani followers, the material world is a combination of light and darkness. The phenomenon of darkness, which is the same evil, is overcome in the world and it is the duty of man to release the inner light and the light of the divine. The basis of their thought is the result of the battle between darkness (body) and light (soul). This colorful gem must be freed from this material world and go to heaven. It should be noted that, according to researchers and evidence, it can be claimed that "Ismailis is the first group of Muslims who, in the nineteenth century, were influenced by gnosis and Mani as their core ideas. Gnostic thoughts and myths were most likely transmitted to the Shia and Ismaili groups through Slaves that had converted to Islam in the Baniyama period and lived in Kufa. It is clear that the great role of the Persians in overthrowing the Umayyads and the transfer of power to the Abbasid dynasty can not be easily passed. After that, with the support of the Iranian people present in the ruling apparatus, the movement of translation and transfer of knowledge was formed from various nations, especially Iranians. Western historian Nicholson believes in this regard: "Despite the lack of clear evidence, the prominent position of the theory of knowledge in the thought of the first Sufi reflects their contact with the Gnostic tradition. (Nicholson, 1382: 52). This research has decided to study the components of mystical mysticism among the Arab poets during the Abbasid period. Hence, it is necessary to refer to some of the main vocabulary of Mani's thought and then to mention some of his poems.

**Light and Darkness:** Mani believes that the material world is a combination of light and darkness. The phenomenon of darkness, which is the same evil, is dominated by the world, and the duty of man is to liberate inner light and light Yisada. An example of Mani's

literature about this: "I knew the bright prince / that is the tree of life / I found darkness / the tree of death" (Ismail Pour, 2002: 47). Shahriar of Darkness is the true embodiment of evil But Shahriar of brightness instead of Ahura Mazda, is the same Zervan. The action of evil, without any provocation by the god of light, is like an invasion. In this way, the reflection of Abu al-Atahiya's thought was enough to convey the meaning of Zedekh (2).

Good and Evil are couples / So a product and therefore a product  
It seems that Abu al-Atahiyeh during Abbasid rule, which is the beginning of the direct influence of Islamic civilization on Iranian civilization, decided to base his discourse on a combination of the main theme of Manichaean mysticism and its integration with the structure of Islamic mysticism.

Rationalism and wisdom: Another basic approach to Man's thought is reason and logic. In Arabic literature, rationalism has been so dominated by poets that the great ones, such as Abu al-'Ala'a al-Ma'ari, have long sought to unconsciously inherit this inner gem:

O God, be devoted to the / Ask him every reason

(Al-Ma'ari, 1381: 642)

travel: The purpose of the trip is to recapture and retrieve the inner gem of man, The pearl, or the same spirit that was seen in Manichaean mysticism as a symbol and symbol, During a human journey, It's like a colorful gemstone in the world of dirt. The horizons of mystical thoughts in Arabic literature, especially during the Abbasid period, are not exempted from such examples.

We are only a vehicle with a travel / Day, to the shadow of the two separated

(Abu-Ataa, 1997: 347)

Contentment, distraction from the creation: Because the ghost has a divine structural spirit And the root of the body is devilish Therefore, the body should be pressed to grow along with the weakening of the body and then its darkness, the spiritual or divine dimension of it. Abū Al-Atahijah, in the literature of the Abbasid period, spoke in his oneself with his tomb:

(Abu al-Atahi: 1997: 320)

The same is true for us / Even when we are not supported  
Avoiding Wine: Avoiding drinking wine that somehow causes evil and darkness helps freedom of soul and human separation from material dependencies. Although certainly based on Islamic principles, wines are considered haram and Muslims avoid wine based on it , But it was very common in the Umayyads and Abbasids. Sheikh Mireer's approach to wine-making in addition to the Islamic roots also speaks of his tendencies to the principles of Manichaean Sufism .

Do not drink wine/for the condition  
Go eat and grief

(Maari, 1381: 406)

#### **4. Conclusion**

The main strategy of faith is based on the duality of the body and soul, in which liberation is achieved only with the spiritual truth. After the advent of Islam in the land of Iran and the replacement of the new religion, it was difficult to completely eliminate the previous beliefs. Hence, after the passing of the Muslim conquests and the deployment of peoples under the brink of new sovereignty, oppressed ideas and ideas became an exquisite phenomenon, replacing some Islamic beliefs. Including asceticism and mysticism. o give Islam an inspiration to Manichaean beliefs can be seen as the cradle of the establishment and expansion of their ideas in the Muslim world. This approach was developed by Iranian translators and the foundation for the development of Sufism with Iranian essence and Islamic nature. The study of the teachings of the Religion of Mani in the context of the teachings of the Arab poets during the Abbasid period brings us to the idea that the influence of this religion has become so rooted in the literature of this period that no one can oppose it. Reading some common ground on the content, content and vocabulary, along with their adaptation to Manichaean's conception, is very involved in forming the hypothesis that the origins and virtues of these thoughts can be shared.

**Key words:** Prohibited, abbasi's poems, mystic mani

**References** [In Persian]:

-ardestani rostsmi, h. (1393). the Gnostic (mysticism) of ismaili in the words of abu'l-al-ma'ari and naser khosrow ghobadiyani. the mysticism chapter in islamic literature, 5, 20, 176-195.

-azarandaz, a. (1391). the concept of wisdom in the religion of mani, 11, 22, 155-169.-

- Christensen, a. (1377). iran took time sasanian. translated by yasemi, r. Tehran: donyaye ketab publishers.

-dekre, f. (1380). Mani and Mani tradition. translation by Bagher, a. tehran: Farzan rooz Publishing.

-ebrahimi,m. (1381). f arsi description off sight-oalzand. Kordestan: The University of kordestan.

-esmaelpor,m.(1383). The Creation Myth in Mani Religion. Tehran: karvan.

-eliadeh,m. (1373). gnosticism and manny (Researches). translation by abolghasem Ismail Pour. Tehran: fekre rooz.

-farokh, o. (1381). Philosophical Beliefs Abu al-'Ala, Philosopher Ma,are. translation of Khodi Jam, h. tehran: firoozeh publishers.

-Purnamdarin, t. (1375). coded and fictional stories in farsi. tehran: scientific and cultural publishing.

-Nicholson, r. (1382). Mysticism of Muslim Sufis. translation of asadollah,a. mashhad: Mashhad University.

-rahimian, s. (1383). the basics of theoretical mysticism. tehran: publication of the samt.

-vameghi, e. (1378). many and Manichaeon writings. tehran: research center for islamic art and culture.

References [In Arabic]:



- abo-atahie. (1997). divan poetry. description by: dr faroogh altebaa . beirut: daro-argham.
- abo-novas. (1998). divan poetry. description by: ahmad abdolmajid alghazali. beirut: daro- alarabi.
- badavi, a. (1980). history of disbelief in islam. Iraq: al Arabiya publications.
- Bashar (2012). divan poetry. beirut: Dar al-koto,elmie.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### بازخورد باورهای مانوی در ادبیات عرب

(با تکیه بر سروده‌های ابوالعاهیه، ابونواس، ابوالعلاء و بشّار)\*

عباس کریمی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر شهریار همتی<sup>۲</sup>

#### چکیده

بررسی مؤلفه‌های عرفان در ادبیات جهانی به نوعی خبر از تقارب خاستگاه در همه آنها دارد. از جمله کهن‌ترین الگوهای عرفان، مانوی و اندیشه‌های زهدمآبانۀ اوست. وی با درایت تمام منجی‌گری را از مسیحیت، ثنویت را از زرتشتی و تناسخ روح را از مذهب بودایی برگرفت. بُن‌مایۀ عرفان او هبوط روح، رهایی آن از دنیای تاریکی و پاکیزگی روان بوده، که از آن به «آب زنده» یاد کرده است. هدف این پژوهش آن است که میزان قدرت، نفوذ و اثرپذیری شاعران زاهدمسلك تازی از بُن‌مایه‌های کهن‌الگوی عرفان مانوی، بازخوانی کند. شیوۀ پیش‌رو تطبیق مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه مانوی است. این رویکرد حاکی از آن است که پس از ظهور اسلام و به‌خصوص در دوره عباسی، شاعران تازی با آگاهی و اطلاع در کلام منظوم خویش از باورهای کهن ایرانی بهره برده‌اند. اشتراک مضامین و واژه‌ها در این مجال نمی‌تواند اتفاقی باشد، بلکه تأییدی است بر تقدّم خاستگاه آن در بین ایرانیان باستان. این فرضیه می‌تواند بیانگر جوهره‌ای از پویایی تمدن ایران در دل تمدن اسلامی باشد.

**واژه‌های کلیدی:** زهدیات، سروده‌های دوره عباسی، عرفان مانوی.

---

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۱۰  
karimiabass90@gmail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۳/۰۸  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.
۲. دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

## ۱. مقدمه

بدون شک انسان دین‌مدار در گستره دین و باورهای خود همواره در جستجوی مسیرهایی برای تقرّب به خداوندگار خویش بوده است. در این میان عرفان، زهد و صوفی‌واژه‌هایی ملموس و آشنا برای تمام ادیان هستند. وقتی به آبشخور باورهای صوفیانه در ادیان مختلف می‌رسیم، به ناگاه متوجه تقارب مضامین در برخی آنها خواهیم شد که خود باعث بوجود آمدن فرضیه‌هایی در پیشینه خاستگاه آن شده است. آیین مانی به‌عنوان یکی از کهن‌ترین الگوهای زهد در ایران باستان حاوی مؤلفه‌های ویژه‌ای است. دیرنده‌ترین بازتاب آیین مانی، بُعد عرفانی آن است و اساس آن معرفت یا شناختی است که در این آیین «گنوس» نام دارد. مانی بینش بدیعی با نام پاکیزگی روان مطرح کرد و آنرا برتر از طهارت تن دانست و در همه جا از آن با اصطلاح «آب زنده» یاد کرد. بر اساس دیدگاه مانویان بشر در این دنیا گرفتار جدال نور و تاریکی است و بر اوست که خویش را از چنگال اهریمن و تاریکی بازستاند. وسعت انتشار این آیین در سده‌های سوم تا نهم به شکل فراگیری بود اما در قرون وسطی به‌صورت فرقه‌های پراکنده‌ای به حیات دینی خود ادامه دادند.

آنچه در این مجال بیش از هر چیز دیگری اهمیت دارد، نه بُعد دینی و یا هنری آیین مانی، بلکه گستره نفوذ آن در ادبیات است. «نوشته‌های هفت‌گانه‌ای که از مانی باقی مانده و آثار منظوم و منثور شاگردان و پیروان بلندپایه مانوی در سده‌های چهارم و پنجم میلادی، ادبیات ژرف و گسترده‌ای را پدید آورده است.» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۴۵). کوشش برای بازنشانی نشانه‌هایی از این آیین پس از ورود اسلام به ایران کار دشواری است و این از آن رو است که ادبیات ایران تا قرن سوم هجری، گرفتار رکود و سکوتی گردید که نمی‌توان با عقیده‌ای راسخ در مورد آن سخن گفت؛ زیرا نمونه‌ای در ادبیات پارسی اصولاً یافت نمی‌شود.

با افول خلافت اموی و ظهور عباسیان و با پشتیبانی ایرانیان و کمک‌خواهی از تمدن غبارگرفته ایرانیان باستان، نهضت ترجمه آثار علمی شکل گرفت و ایرانیان توانستند تمدن علمی خود را برای تمدن اسلامی عرضه کنند. البته که پارسیان نیز در کنار آن از آیین اسلام بهره‌مند شدند. نهضت ترجمه متون غیر عربی این باور را در ما تقویت می‌کند ادبای

عرب با فرهنگ و تمدن دیرین ایران زمین آشنا و خودآگاه و شاید هم ناخودآگاه با برخی اندیشه‌های آن آشنا گشتند؛ از جمله، عرفان مانوی که موضوع پژوهش حاضر است. ساختار عرفان مانوی را می‌توان آبخور صد‌ها شاعر و متون ادبی دانست که گذر از قالب تاریخ و ستر جسم و تربیت روح را راهی برای رستگاری می‌شناخته‌اند. هرچند پیشینه‌آشنایی اعراب با اندیشه‌های مانوی مربوط به زمان انوشیروان است؛ یعنی زمانی که مزدکی‌های معتقد به کیش مانی، به سرزمین‌های حجاز گریختند، اما بروز این اندیشه‌ها در ادبیات به زمان استقرار خلافت عباسیان مربوط می‌شود. زمانی که کمتر شاعری زاهد مسلکی را می‌توان یافت، دیوانش عاری از مؤلفه‌های اندیشه مانی مثل دنیاگریزی، عقل‌گرایی، خوارداشت جسم یا همان تاریکی و والاداشت روح یا همان روشنایی باشد؛ یعنی همان مؤلفه‌هایی که زمانی اصول تصوف و زهد در بین پیروان مانی بوده است.

#### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

بازخوانی مؤلفه‌های زهد در ادبیات عرب دوره عباسی، مخاطب را با برخی نشانه‌ها مواجه کرده که گرایش ذهنی هر پژوهشگری را ناخودآگاه به سوی تقارب بن‌مایه‌های زهد دوره عباسی با عرفان ایران باستان سوق می‌دهد. کاربرد واژه‌ها کاملاً با ادبیات مانوی انطباق دارد. این پدیده را نمی‌توان گرایشی اتفاقی پنداشت. از این رو انگیزه‌ای برای این پژوهش پدید آمد که با تطبیق مؤلفه‌های زهدمآبانه اشعار دوره عباسی با بن‌مایه‌های غالب در عرفان مانوی، به برخی سؤال‌ها و فرضیه‌ها در این زمینه پاسخ گوید.

#### ۱-۲. پیشینه پژوهش

در مورد کیش مانی، عرفان، اندیشه‌ها و عقاید او مطالب زیادی به رشته تحریر درآمده است. آنچه بیش از سایرین در این راهبرد مورد توجه است عبارتند از: - میرچا الیاده. آیین گنوسی و مانوی. ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور. نشر فکر روز. ۱۳۷۳: این کتاب ارزشمند تلاشی گروهی از پژوهشگران مختلف در زمینه بررسی بنیادین اندیشه‌های مانی است. اساس این کتاب یافته‌های باستان‌شناسان و مربوط حوزه ادبیات مانویان می‌باشد. میرچا الیاده در این اثر سر ویراستار است.

-دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور. *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، ۱۳۸۳، نشر اندیشه‌سازان: سعی نویسنده بر آن بوده تا آیین مانی را بر اساس اسطوره‌های آفرینش ایشان بازنمایی کند و در این مجال نهفته‌های ادبی ادیبان آنها نیز قابلیت بازخوانی پیدا کنند.

و مقالاتی که ذکر همه آنها در این مجال نمی‌گنجد:

- آذرانداز، عباس. «مفهوم خرد در آیین مانی»، *مجله مطالعات ایرانی*، شماره بیست و دو، پاییز ۱۳۹۱، صص ۱۵۵-۱۶۹: از آنجا که خرد در کیش مانوی به مثابه تکیه‌گاه مهمی محسوب شده این پژوهش بر آن بوده تا میزان اهمیت موضوع خرد را در میان باورهای پیروان آیین مذکور نشان دهد.

-اردستانی رستمی، حمید رضا. «گنوس (عرفان) اسماعیلی در سخنان ابوالعلاء معری و ناصر خسرو قبادیانی»، *مجله عرفانیات در ادب فارسی*، زمستان ۱۳۹۳ - شماره ۲۰ صص ۱۷۶ تا ۱۹۵: در این پژوهش با معیار قرار دادن اندیشه گنوسی، اشعار این دو شاعر را مورد سنجش قرار داده تا میزان تأثیرپذیری آنان را از اندیشه‌ها و باورهای مانوی و سپس اسماعیلیه مورد مذاقه قرار گیرد.

- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. «بازتاب فرهنگی کیش مانوی»، *مجله شناخت*، بهار ۱۳۸۱ - شماره ۳۳؛ صص: ۳۲۳ تا ۳۳۴: این پژوهش بازتاب فرهنگی مانوی را در سده‌های نخستین دوره اسلامی نشان می‌دهد؛ از جمله بازنشانی مؤلفه‌هایی مثل: طرد حیات زمینی و نفی مادیات و پرداختن به امور اخروی از طریق تصوف و عرفان اسلامی.

- فرشته جعفری؛ محسن عامری. «آیین گنوسی و تأثیرات آن بر عقاید عارفان مسلمان». *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۱۴۳-۱۵۹: نویسندگان تلاش نموده‌اند تا مؤلفه‌های عرفان مانی را در عقاید عارفان مسلمان بازنمایی کنند.

- مریم حسینی. «مروراید جان در صدف تن»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*، زمستان ۸۷ شماره ۲۵؛ صص ۴۹-۶۴: مروراید جان همان عقل است که یکی از ستونهای اساسی آیین مانوی است. این پژوهش نشان داده چگونه و چرا خرد و عقل در آیین مانی مورد اهمیت بوده است.

### ۳-۱. ضرورت تحقیق

بازخوانی ادبیات زهد در دوره اسلامی، مخاطب را با برخی اشتراکات در مضمون، محتوا و نیز برخی واژگان مواجه کرده است. از این رو بازنشانی تقدّم خاستگاه برخی مؤلفه‌های عرفان دوره عباسیان، اساس پژوهش حاضر قرار گرفت. کوشش پژوهشگر آن است که به سؤال‌های احتمالی برخی اندیشمندان حوزه ادبیات در این مجال پاسخ دهد: آیا زاهدان نظم‌گوی عرب از نظم‌گویان ایران باستان پیروی کرده‌اند یا اینکه هر دو میراث‌خوار آبخوری دیگرند؟ پیش‌آمد چنین پرسش‌هایی از دیرباز همواره چالش بین پژوهشگران بوده است. تقدّم، تأخّر و یا تقلید هر کدام از دیگری در کانون این چالش‌ها بوده است. هدف این پژوهش، روشن‌داشت کاربرد مؤلفه‌های عرفان مانوی در ساختار اشعار زهدانه پس از ظهور اسلام است. با اتکا بر این رویکرد حتی می‌توان در برابر آرا و نظریه‌های پژوهشگرانی همچون عمر فروخ<sup>۱</sup> ایستاد و پاسخ منطقی ارائه کرد. بر این اساس می‌توان اذعان کرد بخش بزرگی از چارچوب اندیشه‌های عرفانی در ادبیات هر دو زبان، متأثر از آیین مانی است و این نشان از آگاهی ایشان از این کهن‌الگوی تاریخی و تأثیر پذیری آنها از آبخور عرفان او است.

### ۲. بحث و بررسی

#### ۲-۱. بازخوانی و تطبیق مؤلفه‌های عرفان مانی

«مانی در سال ۲۱۶ میلادی در جنوب خاوری تیسفون، شهری در جنوب خاوری دجله، واقع در میان‌رودان به دنیا آمد. هرچند لقب «البابلیو» را به او داده‌اند، باین حال او اصل بابلی ندارد، زیرا پدر و مادرش ایرانی‌اند. پدرش بومی همدان و مادرش از تبار شاهزادگان اشکانی بود.» (الیاده، ۱۳۷۷: ۱۰۷). آیین مانی، تجلّی عمیق باوری قدیمی و نیز کهن‌الگویی در گستره ایران زمین است. در مورد گسترش این کیش همین بس که بدانیم به‌گونه‌ای فراگیر در سده‌های سوم تا نهم میلادی گستره جغرافیای وسیعی فرا گرفت. «بعدها در قرون وسطی به‌صورت فرقه‌های پراکنده در ایران، سوریه مصر، آفریقا، بلغارستان، یوگسلاوی و فرانسه به حیات دینی خود ادامه داد.» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۳: ۱۳).

بدون شک جهان‌بینی و شناخت عرفان مانوی بر باورهای گنوسی استوار بوده است. «گنوس واژه‌ای یونانی از ریشه هند و اروپایی است... این اصطلاح از زمانهای پیش در دین‌شناسی تطبیقی به کار رفته است و نشان‌دهنده جریان فکری کهنی بود که بر آگاهی از رازهای ایزدی تأکید می‌ورزیده است.» (همان).

پی‌ریخت اندیشه گنوسی بر اساس تهذیب و تزکیه نفس بوده است. گویی این آیین برای ارتقای روان و سلامت روح به نکته‌ها و آموزه‌های ویژه‌ای توجه و تمرکز داشته است. جلوه‌گاه تبدلات زاهدانه مانی، هبوط روح است، هبوط روح یا هبوط نور از دنیای بهشتی به این دنیای پست؛ همان تجربه‌ای که بعدها عرفای اسلامی هم آن را بیان کرده‌اند. به اعتقاد پیروان مانی دنیای مادی ترکیبی از نور و تاریکی است. پدیده تاریکی که همان شر باشد بر دنیا چیرگی یافته و رسالت انسان، آزاد کردن نور درونی و نور ایزدی است. جان‌مایه اندیشه ایشان، زاینده نبرد میان تاریکی (جسم) و نور (روح) است. این گوهر رنگین باید از این دنیای پست مادی آزاد شود و به بهشت برود:

...روح پاسخم داد: منم نازک زاده‌ای بی آزار پدر / با جهان خاکی در آمیخته‌ام / و آزار بینم (اسماعیل پور؛ ۱۳۸۱: ۴۸).

رهیافت مانی در این شرایط آزاد کردن روح از بند جسم است:

بر نفس خویش گریم / بود کزان رستگار شوم / از ترس دد و دام / که یکدیگر را همی بلعند (همان).

«آیین مانوی مروج رستگاری و تبلور گوهرهای روشنایی و نیز تاریکی است.» از تمثیل‌های مانوی چنان بر می‌آید که انسان، بُنی اهریمنی و ظلمانی دارد... رستگاری ممکن نیست و تنها راه رستگاری به دور افکندن این لباس و پوشش عاریتی است که اهریمن بر انسان پوشانیده» (وامقی، ۱۳۷۸: ۶۹). از سوی دیگر علاوه بر رستگاری و لزوم آن، دانش نیز یکی از ستون‌های اصلی اندیشه مانوی است؛ بنابراین «معرفت، آگاهی و خرد مهم‌ترین ویژگی‌های کیش مانی است، از این رو، جنبه عرفانی این کیش اهمیت خاصی دارد.»

(اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۲۳). بازتاب این ویژگی‌ها ارائه جهان‌شناختی ژرف‌تر و گسترده‌تر است:

مردمان را خرد و دانش، آموزم و ایشان را از آز و اهریمن رهایی دهم.....(همان).  
اگر بخواهیم به شکل موجزی اندیشه‌های این آیین را بررسی کنیم می‌توان آنرا در هفت اصل حکمت‌آمیز خلاصه کرد که در آن به هفت مَهر مربوط به امور اعتقادی، رفتار، کردار اشخاص اشاره شده‌است. این موارد هفت‌گانه در زهد مانی به‌عنوان نمونه، مهر دهان عبارت از:

«...دوری جستن از گفتار کفرآمیز است، مهر دست، خودداری از اعمال زشت، مهر دل خودداری از شهوات و آرزوهای پلید و... هستند. از آموزه‌های دین تازه این بود که: مانویان از خوردن گوشت حیوانات و آزار رساندن به ذرات نور منع می‌شدند. یک مانوی نمی‌توانست غذای بیش از نیاز یکسال داشته باشد، باید بدون زن و هر گونه تعلقی برای نشر پاکی به اقطار دنیا سفر کند ولی عامه مؤمنان یعنی نیوشگان از این قواعد سخت معاف بودند» (کریستین سن، ۱۳۷۷: ۲۵۷).

لازم به ذکر است که بر اساس نظر پژوهشگران و نیز شواهد در دست می‌توان ادعا کرد:

اسماعیلیه اولین گروه از مسلمانان هستند که در قرن نُه میلادی در پی‌ریزی اندیشه‌های خود از گنوسی‌ها و مانویت تأثیر پذیرفتند. اندیشه‌ها و اسطوره‌های گنوسی به احتمال قوی از طریق موالی که در دوران بنی‌امیه به اسلام گرویده بودند و در کوفه سکونت داشتند به غلات شیعه و اسماعیلیه منتقل شد. (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۳۵) و نیز برای اطلاعات بیشتر: ر.ک: (اردستانی، ۱۳۹۳: ۱۷۶-۱۷۹).

آنچه که در این مجال روشن است اینکه نمی‌توان از نقش پُرننگ ایرانیان در سرنگونی امویان و انتقال قدرت به خاندان عباسیان به راحتی گذشت. پس از آن بود که با پشتیبانی ایرانیان حاضر در دستگاه حاکم، نهضت ترجمه شکل گرفت و انتقال دانش از ملل مختلف، بویژه ایرانیان شکل گرفت. تاریخ‌نگار غربی نیکلسون هم در این زمینه معتقد است «با وجود آنکه شواهد چندان روشنی در دست نیست، جایگاه برجسته نظریه معرفت در اندیشه صوفیان اوایل، از تماس آنان با آیین گنوسی حکایت دارد.» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۵۲).



رویگرد پژوهش بر آن است که مؤلفه‌های اندیشه‌های عرفانی مانی را در میان شاعران تازی و در دوره عباسی بررسی کند از این رو ضروری می‌نماید که به برخی از کلیدواژگان اندیشه مانوی اشاره و سپس شواهدی از اشعار ایشان ذکر شود.

## ۲-۱-۱. نور و تاریکی

به اعتقاد مانی دنیای مادی ترکیبی از نور و تاریکی است. پدیده تاریکی که همان شرّ باشد، بر دنیا چیرگی یافته و رسالت انسان آزادکردن نور درونی و نور ایزدی است. در این میان بویژه در ادبیات فارسی با دو واژه «دیو و اهریمن» روبرو می‌شویم که در واقع منظور همان تاریکی است؛ از سویی تاریکی ممکن است در معنای جسم یا دنیای مادی هم به کار رفته باشد. در مقابل این دو واژه، نور استفاده شده که منظور از آن، روح است که باید از چنگال جسم (تاریکی) رها شود. روح آنقدر والا و ارزشمند است که از آن با عبارت طلا در گل (یعنی روح محبوس در ماده) نام برده شده است. نمونه‌ای از ادبیات مانویان در این باره: «شهریار روشنی را بشناختم / که درخت زندگی است / ظلمت را در یافتم / که درخت مرگ است» (اسماعیل‌پور؛ ۱۳۸۱: ۴۷). شهریار تاریکی، تجسم حقیقی اهریمن است اما شهریار روشنایی به جای اهورامزدا، یعنی زروان است. کنش اهریمن، بدون هیچ تحریکی از سوی ایزد روشنایی، تهاجم است. هم‌نوایی اندیشه ابوالعتاهیه در این مسیر کافی بود که مهر زندقه (۲) را بر اندیشه وی زنند.

الخیرُ و الشَّرُّ بها أزواجُ	لذا نتاجُ و لذا نتاجُ
لكلِّ إنسانٍ طبیعتان	خیرٌ و شرٌّ و هما ضدانِ
والخیرُ و الشَّرُّ إذا ما عُدّا	بینهما بونٌ بعیدٌ جدّاً

(ابوالعتاهیه، ۱۹۹۷: ۳۷۱)

معنی: خیر و شر باهم زوج هستند؛ هر کدام بچه‌ای دارند. / هر انسانی دو خوی دارد که عبارتند از خیر و شر / اگر بین خیر و شر را اندازه بگیری / میان این دو فاصله بسیار است.

به نظر می‌رسد ابوالعتاهیه در دوران حکومت عباسی که آغاز تأثیرپذیری مستقیم تمدن اسلامی از تمدن ایرانی است، بر آن بوده که جان‌گفتار خویش را تلفیقی از مضمون اصلی عرفان مانوی و تلفیق آن با ساختار عرفان اسلامی قرار دهد که این حاکی از آگاهی تاریخی وی از مضمون‌های موروثی ایرانی در حوزه عرفان است. این رویکرد، احساسی خودانگیخته و متأثر از ناخودآگاه جمعی زمانش بوده است. عبدالرحمن بدوی در تأیید این مدعا چنین نگاشته است: «أول ما نلاحظ في معتقدات أبي العتاهية أنه كان يؤمن بالإنثينية بكل صراحة، أحدهما خير والأخرى شر... غير أن أبا العتاهية صاغ نظريات الإنثينية في صيغة واحدة» (بدوی، ۱۹۸۰: ۳۸): نخستین مسئله در باورهای ابوالعتاهیه آن است که وی با صراحت به دوگانه‌پرستی اعتقاد داشته یکی خیر و دیگری شر؛ با این تفاوت که دوگانه‌پرستی را در یک قالب یعنی یکتاپرستی قرار داده است.

در جایی دیگر وی، دوباره مضمون تاریکی را مطرح کرده است:

إِنِّي لَفِي ظِلْمَةٍ مِنَ الْحَبِّ لِل	دُنْيَا، وَ أَهْلِ الثَّقَى كَوَاكِبَهَا
---	--

(ابوالعتاهیه، ۱۹۹۷: ۵۷)

ترجمه: ما در تاریکی عشق به این دنیا قرار داریم و پرهیزکاران (با دوری از سرچشمه شر) مثل ستاره‌های آن هستند.

نیکلسون در این مجال معتقد است در اشعار ابوالعتاهیه باورهای اسلامی و مانوی با هم در آمیخته است به گونه‌ای که صبغه اسلامی آن، مانع اتهام منتقدان نگردیده است. بشار بن برد در این زمینه سروده است:

الأَرْضُ مَظْلَمَةٌ وَ النَّارُ مَشْرَقَةٌ	وَ النَّارُ مَعْبُودَةٌ مَذْكَانَتِ النَّارِ
--	--

(بشار، ۱۹۸۱: ۲۴۱)

ترجمه: زمین تاریک است و آتش روشنگر، از زمانی که آتش وجود داشته، مورد پرستش بوده است.

## ۲-۱-۲. عقل‌گرایی و خرد

دیگر رویکرد اساسی اندیشه مانی، عقل و منطق است «مانویان از اینکه بدون عقل و منطق هیچ حقیقتی را مکشوف نکرده‌اند و پیش از هر چیز درهای معرفت را به روی خود گشوده‌اند، فخر و مباهات می‌ورزیدند.» (اسماعیل پور؛ ۱۳۷۳: ۱۳۰). نمونه یافت شده از ادبیات کهن مانوی پیش از اسلام در مورد ارزش خرد:

«مردمان را خرد و دانش، آموزم و ایشان را از آز و اهریمن رهایی دهم...» (همان).

در مورد ضرورت عقل‌گرایی در اندیشه‌های مانوی، لازم است ذکر شود که جهان مادی محصول شرّ و پرداخته آن است و در نتیجه برخورد خدای شرّ با خدای خیر تشکیل شده است، بنابراین مملو از درد و رنج است و در مسیر رهایی روحی که در بند جهان مادی است، هیچ ابزاری مثل خرد و معرفت راهگشا نخواهد بود.

مکمل تلاشهای عارف «شناخت تمام و کمال، که همانا بازشناسی وجود اصیل خویش و تولدی دوباره، و پدیداری مجدّد در پاکی نخستین است.» (دکره، ۱۳۸۰: ۱۰۹)؛ به همین دلیل جهت رهیدن از دایره تاریکی، خرد اساسی‌ترین ابزار است. این مسئله تا بدان جا مهم است که در آموزه‌های مانوی از خرد چنین تمثیلی قابل رؤیت است:

«هر که خرد به من آموخت / تاج گل بر سرم نهاد / هر که مرا به سوی مقدّسان رهنمون

گشت / به روشنان (ستارگان) نیز رهنمون خواهد شد.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۴۷).

در ادبیات عربی، گاهی اوقات خردگرایی چنان گریبان شاعران را گرفته که بزرگانی همچون ابوالعلاء المعری در قبال این میراث جاودان ایرانیان، ناخودآگاه به این گوهر درونی تمسک جسته‌اند:

أَيُّهَا الْغُرُّ إِنِ خَصَصْتَ بِعَقْلِ	فَسَأَلْنَهُ فَكُلُّ عَقْلٍ نَبِيٌّ
--	-------------------------------------

(المعری، ۱۳۸۱: ۶۴۲)

ترجمه: ای انسان با تجربه، اگر خرد را معیار قرار داده‌ای، همین رویکرد را ملاک راه خویش قرار ده، زیرا هر عقل و خردی راهنماست.

سروده‌های معری غالباً متکی بر خرد و دعوت به عقل‌گرایی است، هرچند رنگ و بوی خرد‌گرایی نزد او اندکی متفاوت است. ابوالعتاهیه عقل و خرد را محور آراستگی انسان دانسته است:

و زینة العقل تمام الأدب	ما أنفع العقل لأصحابه
-------------------------	-----------------------

(ابوالعتاهیه، ۱۹۹۷: ۴۵)

ترجمه: چقدر خرد برای صاحب آن سودمند است! و آراسته بودن با خرد یعنی نهایت ادب. کاربرد خرد به عنوان یک اصل متعالی در عرفان، دلالتی برای کشف حقیقت است. هر پرسشی که پاسخش برگرفته از خرد باشد، نشانی از عمق تجربه عارف است. عارف هنگامی که گرفتار تعارض میان تاریکی و نور، یعنی همان جدال بین جسم و روح می‌شود، ضمیر ناخودآگاه خویش را با تمسک به خرد و عقل در وادی سفر خواهد گشود. لازم به توضیح است که منظور از خرد در اندیشه مانی با معنای اسلامی متفاوت است.

مانویان معتقد بودند جهان مادی پلید است و نباید به دام آن گرفتار شد؛ پلیدبودن جهان مادی توجیهی عقلانی داشت، زیرا از جسم دیوان ساخته شده بود... حکایت جان انسان فرق می‌کرد. او از جنس دیگری بود که اصل خود را فراموش کرده و گوهر خود را نمی‌شناخت. برای بیداری این جان غافل، ایزدان با سلاح خرد و آگاهی وارد عمل شدند. (آذرنانداز، ۱۳۹۱: ۱۶۶)

#### ۲-۱-۳. سفر

هدف از سفر، بازستانی و بازیابی گوهر درونی انسان است، مروارید یا همان روح که در عرفان مانوی به آن به‌عنوان یک رمز و نماد نگریسته شده، در اثنای سفر انسان، همچون گوهری رنگین در بند جهان خاکی است. گفتمان عرفای مانوی در عرفان پیش از اسلام حاکی از این چارچوب است که: «پشت کن به این جهان پلشت و بی اعتنا نگر/ خوشا، فرا روی توست/ راه سفر/ عزیمت خویش/ به نسیان مسپار.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۵۰).

آفاق اندیشه‌های عرفانی در ادبیات عرب بویژه در دوره عباسی، از این‌چنین مثال‌واره‌هایی خالی نیست. تبلور ساختار عرفان مانوی بخصوص در ادبیات دوره عباسی،

تنبیهی دیرینه‌شناسانه است و منتج بر تقدّم کاربرد آن از سوی ایرانیان باستان است. درون‌مایه سفر در نحله‌های اسلامی به وضوح و فراوان دیده می‌شود:

ما نحن إلا كركبٍ ضمّه سفرٌ	یوماً، إلى ظلّ فيّ نمتَ إفترقوا
----------------------------	---------------------------------

(ابوالعتاهیه، ۱۹۹۷: ۲۲۱)

ترجمه: ما همچون کاروان در حال سفر به سوی سایه‌ای هستیم و سپس متفرق شدیم.

النّاسُ فی هذه الدّنيا علی سفرٍ	و عن قریبٍ بهم ما ینقضی السّفْرُ
---------------------------------	----------------------------------

(همان: ۱۴۲)

ترجمه: مردم در این دنیا در حال سفر هستند و پایان این سفر بسیار نزدیک است.

فقل لقریب الدّار إنک ظاعنٌ إلى منزلٍ نائی المحلّ سحیقٌ

(أبونواس، ۱۹۹۸: ۴۷۶)

ترجمه: به اهالی این خانه نزدیک (دنیا) بگو تو به سوی منزلگاهی نزدیک و بسیار قدیمی (آخرت) در حال سفری.

فهُمُ الرّکبُ أصابوا مناخاً	فاستراحوا ساعةً ثمّ ساروا
-----------------------------	---------------------------

(ابوالعتاهیه، ۱۹۹۷: ۱۴۳)

ترجمه: آنها (مردم) مثل یک کاروان در حال سفرند؛ در محلی اقامت گزیده و استراحت کرده و سپس رهسپار شدند.

## ۲-۱-۴. ترک شهوت

در آیین مانوی رهایی جسم از طریق پرهیز از شهوات در قالب توصیه‌هایی همچون دوری از ازدواج، جدا شدن از وابستگی‌های مادی و دنیایی قابل بازیابی است.

ابوالعتاهیه علاوه بر شهوت، پرهیز از مکروه را هم در مسیر رستگاری لازم دانسته است:

و ما فاز أهل الفضل إلّا بصبرهم      عن الشّهوات و احتمال المکاره

(ابوالعتاهیه، ۱۹۹۷: ۳۴۷)

ترجمه: اهل فضیلت تنها از طریق شکیبایی در برابر شهوت و اعمال مکروه رستگار می‌شوند.  
در جایی دیگر مخالفت با نفس اماره، چاره کار است:

خالف هواک إذا دعاک لریبۃ      فَلَربُّ خیر فی مخالفة الهوی

(همان: ۱۵۱)

ترجمه: هنگامیکه نفست ترا به گناهی فراخواند، با آن مبارزه کن؛ چه بسا خیر در ترک هوای نفس باشد.

#### ۲-۱-۵. قناعت، دوری‌گزینی از خلق

گرچه ریاضت اساس همه مسلک‌های زاهدان در تمام آیین‌هاست، اما این اعتقاد در آیین مانوی ریشه در ثنویت جسم و روح دارد. ایشان معتقد بودند چون روح ساختاری الهی داشته و جسم ریشه‌ای شیطانی، پس باید بر جسم سخت گرفت تا هم‌زمان با تضعیف جسم و بُعد شرگونه آن، بُعد روحانی یا همان الهی آن رشد یابد؛ پس در گنه‌اندیشه مانوی:

همان قدر که روح والا و نجیب است تن، اهریمنی است. از این روست که ریاضت و خوار داشت تن، یکی از ضروری‌ترین وظایف دین‌آور مانوی است. رویکرد ایشان در ترسیم جهت فکریشان آن است که در روز، تنها یک‌بار باید غذا بخورد، سالی یک دست جامه بر تن کند، این قبیل سختی‌ها، برای آن است که از جهان مادی دوری‌گزینند. (اسماعیل‌پور؛ ۱۳۸۱: ۳۳-۲۹)

ابوالعتاهیه در ادبیات دوره عباسی، با لحنی همراه با توبیخ، نفس خویش را مورد خطاب قرار داده و از مسیری که نفس انسان غالباً همسو با نفس اماره برگزیده، اعتراض کرده است. دروغ؛ دیدن‌ها و شنیدن‌های نابجا مورد اعتراض شاعر است. گویی با این لحن قصد داشته مردم را به مسیری خلاف موارد فوق سوق دهد زیرا امور مذکور، شایسته اخلاق انسانی نیست:

یا نفسُ آنی تُؤفکینا حتی متی لا تُقلعینَ	حتی متی لا ترعوینا و تسمعین و تبصرینا
---	--

(ابوالعتاهیه: ۱۹۹۷: ۳۲۰)

ترجمه: ای نفس! تا چه زمانی با ما دروغ می‌گویی؟ تا چه موقع با ما مهربانی به خرج نمی‌دهی تا کی دست از کارهایت بر نمی‌داری و همواره به شنیدن و دیدن‌هایت ادامه می‌دهی؟ اصل بدیهی رنج در آیین مانی در ادبیات عرفانی دوره عباسیان رسوخ کرده‌است. در واقع تلاش مانی متکی بر گفتمان نجات‌بخشی است که انسان را از تیرگی که در شأن او نیست، برهاند. تنها راه بازشناسی اصالت گوهر وجودی عارف که در ادبیات مانی از آن به رمز «مروارید» نام برده شده، تحمل رنج، مشقت، ریاضت و قناعت نفسانی است. ابوالعتاهیه جریان ریاضت نفس خویش را در یک تکه نان و کوزه‌ای آب سرد و اتاقی تنگ و تاریک و یا اینکه گوشه‌نشینی در مسجدی و به دور از مردم توصیف کرده‌است:

رغیف خبزِ یابسِ	تأکله فی زاویة
و کوزُ ماءٍ باردِ	تشربه من صافیة
و غرفه ضیقة	نفسک فیها خالیة
أو مسجدًا بمعزل	عن الوری فی ناحیة

(ابوالعتاهیه، ۱۹۹۷: ۱۲۳)

ترجمه: یک تکه نان خشک که در گوشه‌ای آنرا بخورم / و کوزه‌ای آب سرد و گورا که آن را بنوشم / اتاقی کوچک و تنهایی / و یا مسجدی در گوشه‌ای و به دور از خلق خدا. ابونواس دیگر شاعر این دوره، برای نمایش چنین درون‌مایه‌ای، تمام مایحتاج انسان را از دنیا، تنها کفن دانسته‌است:

كُلَّ حَيٍّ عِنْدَ مَيْتِهِ      حَظُّهُ مِنْ مَالِهِ الْكَفْنُ

(ابونواس، ۱۹۹۸: ۲۵۹)

ترجمه: بهره‌هر انسانی از ثروتش و در هنگام مرگ، تنها کفن اوست.

### ۲-۱-۶. پرهیز از شراب

تلاش آیین مانوی از ابتدا بر آن بوده که مرز بین روشنی و تاریکی یا همان روح از جسم را از هم جدا کند. هر آنچه در این فرآیند موجب اخلال باشد، از آن دوری گزیده‌اند؛ به عبارتی پرهیز از نوشیدن شراب که به نوعی باعث شرّ و ظلمت است، به آزادی روح و جدا شدن انسان از وابستگی‌های مادی کمک می‌کند. نمونه‌ای از این بُن‌مایه در قالب شعری کهن از مانویان:

«از می و مستی نه گونه زیان و گناه بود: یک {این} که بیهوش شود؛ دیگر {این} که دردمند شود؛ سدیگر {این} که پشیمان شود. چهارم {این} که بدسخن شود...»  
(وامقی، ۱۳۷۸: ۲۴۱).

گرچه قطعاً بر اساس مبانی اسلامی هم شراب‌خواری امری حرام تلقی شده و مسلمین بر مبنای آن از شراب پرهیز می‌کنند، اما نباید از رواج آن در دوره‌اموی‌ها و عباسیان به راحتی گذشت. رویکرد شیخ معره به موضوع شراب‌خواری علاوه بر ریشه‌اسلامی از گرایش‌های وی به مبانی تصوف مانوی نیز حکایت دارد؛ زیرا او فردی عقل‌گراست و شراب با عقل منافات دارد. وی تحت هیچ شرایطی حاضر نیست شراب بنوشد حتی اگر غم و اندوهش را بکاهد؛ زیرا از نظر او جسم نباید به پیامدهای آن آلوده گردد:

لَا أَشْرَبُ الْخَمْرَ لَوْ ضَمَّنْتُ      ذَهَابَ لَوْعَاتِي وَأَحْزَانِي

(المعری، ۱۳۸۱: ۴۰۶)

ترجمه: شراب را حتی اگر غم و اندوهم را بکاهد، نمی‌نوشم.



در غیر این صورت، شراب خرد انسان را زائل می کند و زوال عقل با رویکرد و قانون او در تضاد است. تکرار این مضمون در جایی دیگر نشان از قاطعیت وی نسبت به موضوع دارد:

و حرمتُ الشرابِ الراح لا خوف سائط	ولکنها ترمی العقول بعقال
-----------------------------------	--------------------------

(فروخ، ۱۳۸۱: ۶۷)

ترجمه: شراب مست کنند را (برخود) حرام کردم زیرا عقل و هوش انسان را می برد.

### ۳. نتیجه گیری

۱. از آنجاکه بنیاد آیین مانی، مجموعه ای مشتمل بر آرا و عقاید ادیان مختلف بود؛ وی سعی داشت به ادیان مختلف نزدیک شود و در همین زمینه کوشید تا از دیدگاه ادیان گوناگون برای پیشبرد مقاصد خویش بهره برد. راهبرد اصلی آیین مانی مبتنی بر ثنویت جسم و روح است که در آن رهایی تنها با داشتن حقیقت روحانی به دست می آید.

۲. پس از ظهور اسلام در سرزمین ایران و جایگزینی دین جدید، زدودن کامل بُن-مایه های عقیده پیشین، سخت دشوار می نمود؛ از این رو پس از سپری شدن دوره فتوحات مسلمانان و استقرار اقوام مَقهور در سایه حاکمیت جدید، عقاید و افکار سرکوب شده با جلوه ای بدیع به میدان آمدند و جایگزین برخی اعتقادات اسلامی شدند؛ از جمله زهد و تصوّف.

۳. بخشیدن صبغه اسلامی به عقاید مانوی را می توان رمز استقرار و گسترش عقاید ایشان در جهان اسلام دانست. این رویکرد توسط مترجم های ایرانی و زمینه ساز تکوین تصوّف با جوهره های ایرانی و ماهیتی اسلامی گردید.

۴. بررسی آموزه های دین مانی در لابه لای دواوین شعرای عرب در دوره عباسیان، ما را به این باور نزدیک می کند که سیطره نفوذ این آیین چنان در ادبیات این دوره ریشه دوانده که کسی یارای مخالفت با آنرا ندارد.

۵. بازخوانی برخی اشتراکات در مضمون، محتوا و واژگان همراه با تطبیق آنها با کهن‌الگوی مانوی، در شکل‌گیری این فرضیه که خاستگاه و مشرب این اندیشه‌ها می‌تواند مشترک باشد، بسیار دخیل است؛ از این رو می‌توان چنین فرضیه‌ای را بنا نهاد که کاربرد بسیاری از مضامین در اشعار زهد و تصوّف پس از ظهور اسلام در ادبیات عرب، بخصوص دوره عباسی متأثر از اندیشه‌های مانوی بوده است.

### پی‌نوشت

۱. عمر فروخ در کتاب «عقاید فلسفی ابوالعلاء معری»؛ ترجمه حسین خدیوچم؛ نشر مروارید؛ ص ۲۸۸؛ معتقد است خیام در افکار زاهدانه‌اش مقلد معری بوده است.
۲. روایات متعددی در مورد تعریف اصطلاحی و لغوی زندیق وجود دارد. اصل زندیق، زند است که کتابی پهلوی و متعلق به زرتشت است (ابن حزم، بی‌تا: ۱۸۹) و در اصطلاح یعنی اعتقاد به ثنویت و دوگانه‌پرستی؛ به عبارتی اعتقاد به وجود دو مبدأ خیر و شر، نور و ظلمت و خدا و ابلیس (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۸۹).

### کتابنامه:

- آذرانداز، عباس. (۱۳۹۱). «مفهوم خرد در آیین مانی». *مجله مطالعات ایرانی*. دوره ۱۱، شماره ۲۲، صفحه ۱۵۵-۱۶۹.
- ابراهیمی، محمود. (۱۳۸۱). *شرح فارسی سقط الزند*. چاپ اول. کردستان: دانشگاه کردستان.
- أبونواس، الحسن بن هانی. (۱۹۹۸). *دیوان الشعر*. حقه و ضبطه و شرحه: أحمد عبد المجید الغزالی. بیروت: دار الكتاب العربی.
- أبو العتاهیه. (۱۹۹۷). *دیوان الشعر*. شرحه و ضبطه نصوصه و قدم له: الدكتور فاروق الطباع. بیروت: شرکه دار الأرقم بن أبی الأرقم للطباعه و النشر.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). *اسطوره آفرینش در آیین مانی*. چاپ دوم. تهران: کاروان.

- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۳). «گنوس (عرفان) اسماعیلی در سخنان ابوالعلاء معری و ناصر خسرو قبادیانی». *فصلنامه پژوهشی عرفانیات در ادب اسلامی*. دوره ۵، شماره ۲۰، صص ۱۷۶ تا ۱۹۵.

- الیاده، میرچا و دیگران. (۱۳۷۳). *آیین گنوسی و مانوی (مجموعه مقالات)*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. چاپ اول. تهران: فکر روز.

- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۰). *من تاریخ الإلحاد فی الإسلام*. مؤسسه العربیه للدراسه و النشر.

- بشار بن برد. (۲۰۱۲). *دیوان الشعر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- پور نامداریان، تقی. (۱۳۷۵). *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

- دکره، فرانسوا. (۱۳۸۰). *مانی و سنت مانوی*. ترجمه عباس باقر. تهران: انتشارات فرزانه روز.

- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). *مبانی عرفان نظری*. تهران: انتشارات سمت.

- فروخ، عمر. (۱۳۸۱). *عقاید فلسفی ابوالعلاء فیلسوف معره*. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: فیروزه.

- کریستین سن، آرتور. (۱۳۷۷). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. چاپ پنج. تهران: انتشارات دنیای کتاب.

- وامقی، ایرج. (۱۳۷۸). *نوشته های مانی و مانویان*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

- نیکلسون، رینولد. (۱۳۸۲). *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمه اسدالله آزاد. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**The reflection of national epics in Elhami  
Kermanshahi's Shahednameh\***

Houshang Mohammadi Afshar<sup>1</sup>  
Seyyed Amir Jahadi Hosseini<sup>2</sup>  
Mohammadreza Yaghoubi Chatroudi<sup>3</sup>

**1. Introduction**

The Iranian religion changed after Islam, but some of their national and religious beliefs remained in the form of mythology and epics in the people's culture, and later appeared in Shahnameh and other texts. Ferdowsi has not seen any conflicts between being a Muslim and Shiite and preserving the ancient glories of the Iranian people and adhering to the national identity, and with his knowledge and intelligence he has achieved a wise balance between the prehistoric Iran culture and the Islamic culture (Afshari, 2000: 30).

The most influential religious epic is the Ashura incident that affects Iranian Muslims, whether consciously or unconsciously, they establish a balance between this event and their past culture.

This process continues with the Qajar government and the importance they gave to Ta'zieh and religious poems. And many influential Ashurahi poems have been written in this period.

---

\*Date received: 27/07/2017

Date accepted: 29/09/2018

Email:

h.afshaar@gmail.com

1. Assistant professor of Persian language and literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran (Corresponding author).

2. Assistant professor of Persian language and literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran.

3. M.A. Graduate of Persian language and literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran.

This research is an attempt to investigate the reflection of the elements of the national epic of Iran in the epic-religious poem book of Shahednameh by Elhami Kermanshahi, who viewed Imam Hussein's uprising as an epic.

Elhami is known as "Hosseini Ferdowsi", and this name is given in the works of his contemporaries and fellow citizens. Writing this religious poem, Elhami is without a doubt one of Ferdowsi's greatest followers. He has beautifully established this proportion between the Iranian Shia, who loves Hussein ibn Ali (AS) with Iranian nationality (ibid: 28).

This great poet known as "King of Karbala's Ferdowsi" or "Husseini Ferdowsi" passed away on 1946.

He was initially a common man and being inspired to write a Masnavi, is also very considerable. If we do not hesitate about the dream of Mirza Ahmad ibn Rustam and his inspiration to write about the Third Imam of the Shiites (AS), the creation of a work with the epic side and that imitating Hakim Abolqasem Ferdowsi, is highly notable. . As we know, this style has a background in the history of Persian literature. We read the story of the changing nature of poets such as Nasir Khosrow and Sanai, and the inspiration in sleep (whether real or not), and the cutting off of material realities and turning to spiritual realities, but the story of being inspired to write an epic has a low profile and, as far as we know.

This again reveals the mystery of the survival of Shahnameh by Ferdowsi, which inspires Iranians in the creation of religious works, both in the dream and in the awakening.

## **2. Methodology**

The research methodology is descriptive-analytic and based on the library method.

After introducing Ferdowsi's style in Shahnameh and the quality of the application of the epic elements of Shahnameh, the reflection of this method in Shahednameh by Elhami Kermanshahi as religious epic is discussed.

### 3 Discussion

Elhami Kermanshahi has been very much inspired by Hakim Abulghassem Ferdowsi in writing his poem; As if he had assumed for himself not to leave the scope of Shahnameh and to follow exactly the master of the Tous. One can refer to Elhami as one of Ferdowsi's best and most loyal ambassadors, whether in terms of form and type of literature, or in terms of choosing words and describing epic and battle scenes.

In what follows, some of the similarities of Shahednameh and Shahnameh are mentioned:

#### **The use of weapons and ammunition:**

In Shahednameh, like Shahname, we encounter so many cases of referring to weapons used at war.

#### **Vocabulary:**

There are many vocabularies of Shahnameh used in Shahednameh, such as: Dezhnam, Abnous, Palhang, Badafreh, Angesht, Espahbod, Sandors, Bivar, Koupal, Fetrak, Hozhabr, Khoaligaran, Bargastovan, Khaftan, Bighareh, Bijadeh, Charmeh, ...

Some of these words have been frequently used in Shahednameh, such as: "Binandeh". This word means "eye" in Shahnameh and although it has become obsolete in Elhami's time, it is used again with a high frequency and with the same meaning.

#### **Similie:**

According to the necessity of poetry and its epic style and description of the battle scenes, beautiful and artistic similies are used, which are more imitative of Shahnameh, and there are, of course, some innovative ones. The followings are some examples:

"Be Kerdare Baad", "Daryaye Simab", "Almasgoun", "Kan Bedakhsh", "Rakhshandeh Bargh and Khoroushandeh Bargh", "Daryaye Atash", "Azargashsb", "Baad Damaan", "Shir Dezhagah", "Daryaye Simab", "Ezhdehaye Kalim", "Mahe No", ...

### 4. Conclusion

Shahednameh or Bagh Ferdows by Elhami Kermanshahi is a long, coherent, poetic narrative of the life of the third Imam of Shiite, Hussen ibn Ali (AS). This narration begins with the advent of Muawiya's death and Imam

Hussein's (AS) decline of allegiance to his son, commemoration of the events of Karbala and the martyrdom of Imam and his followers and the captivity of his family until his return to Medina. The poet recounts this incident in a coherent narrative project, and this narrative never goes away from the mainstream.

Some of Shahednameh's epic elements:

### **Marvels**

The hero of the epic, with its extraordinary actions, provokes the reader's sense of wonder and awe. Things like killing monsters, divs, lions, dragons, long and one-off battle with a massive army that is not normally made by ordinary humans. Aristotle writes about why marvels play an important role in the epics: "Extraordinary affairs, of course, are a source of pleasure and acceptance, and the proof of the proof of it is that all people when they want to quote and narrate an incident, add something to it to make it enjoyable and acceptable" (Aristotle, 1974: 106).

The context of Shahednameh is religious and historical, so we should not expect marvels in it, yet we encounter some.

### **Exaggeration or Hyperbole**

This Kermanshahi poet has used exaggeration over other literary techniques and this has increased the epic value of his poem. The remarkable point is that these exaggerations are not claimed and inappropriate, and they are in the normal course of the story language and are often artistic.

### **Prophecy**

In Shahednameh, some prophecies occur in the dream world. When it is quoted from the Prophet of Islam (PBUH) and Alin inb Abi Taleb (AS). In the fourth street, Mokhtar becomes aware of future through Soroush.

### **Rodomontade**

In the rodomontade of Ashura, the introduction of their name and descent, their religious beliefs and ethical traits, expressing their battling power and calling on their opponent, and blaming the opponent is the criterion of good and bad.

Elhami also beautifully portrays these spells in the illustration of the battles.

### **Revenge**

This feature is also used in religious epics. In his religious epic, the poet dedicates his book "The Fourth Street" to the uprising and the taking revenge for the martyrs of Karbala.



Ferdowsi's Shahnameh is one of the most valuable sources of Persian language and the mirror of epic elements of Iran. One can clearly see its dominance over all the epic works after that. The effect of the ethical and religious attraction of Shahnameh has caused some poets to pay attention to wars and religious events, and epic stories with religious themes.

Shahednameh or "Four Streets of Heaven" has been written with a fine style, narrating the Ashura and Imam Hossein's uprising, imitating Ferdowsi's Shahnameh. Elements of Iranian national epic are evident in this poem, such as battle, marvels, exaggeration, prophecy, rodomontade, revenge and narration.

**Keywords:** Epic, Shahnameh, Religious Epics, Shahednameh, Elhami Kermanshahi

**References** [In Persian]:

- Afshari, M. (2011). *A search in the history of managheb-khani and references to alinaame manzooome*. Aaineh mirass journal. Two special chapters of bibliography , book criticism, text information. New era, 8<sup>th</sup> year, appendix #20, p 7-33
- Aristotle. Translated by Zarrinkoub, A. (1975). *The art of poetry* (Fourth ed.) . Tehran: Translation and Book Publication Agency.
- Bahaar, M. (1977). *Ba'haar va adabe farsi*. collection of 100 articles by Bahaar, M. (Second ed.). Tehran: Pocket books with the cooperation of Franklin.
- Dehkhoda, A. (1952). *Dictionary*. Under the supervision of Moein, M. PhD. Tehran: Tehran University
- Divaanbeigi Shirazi, S. (1986). *Hadigha al sho'ara* (second vol.) . Corrected, completed and annotated by navaaei, A. Tehran: Zarin
- Ferdowsi, A. (2013). *Shahnameh*. By efforts of Khaleghi, M. (fourth ed.) . 8 volumes. Tehran: the Great Islamic Encyclopedia
- Homaei, J. (2003). *Art of Rhetoric and figures of speech* (Twentieth ed.) Tehran: Homa
- Kafi, Gh. (2013). *Sharhe manzooemeh zohr* (second ed.) . Criticism and analysis of Ashoora poems from beginning until today. Tehran: Ashoora
- Kermanshahi, E., & Ibn Rostam, A. (2016). *Shahednameh* a written narrative of Seyed O Shohada's uprising. By the efforts of Ensani, A. Tehran: International Printing and Publication.

- Kermanshahi, E., & Mirza Ahmad (2001). *Divan* a lyrical description of karbalaa's epic in the style of Shahnameh. Introduction, Correction and Research by Golban, M. Introduction, Correction and Research by Islam-pnah, O. Tehran: Mirase-maktoob.
- Kermanshahi, E., & Ibn Rostam, A. (2011). *Shahednameh* from Imam Hossein to Mokhtar . By the efforts of Ensani, A .Tehran: Monir
- Modabbari, M. (2002). *History of saaghi-naame soraayi*. Proceedings of Raji kermani, M. Commemoration. By the effort of Talebian, Y. Kerman: Community of cultural arts and honors and Kermani, E.
- Mohammadi-afshar, H. *Reflecion of national epic in poems of mas'ood sadr*. Iranian studies journal, department of Literature and Humanities of Shahid Bahonar University of Kerman, 9<sup>th</sup> year, 7<sup>th</sup> issue spring of 2011
- Mousavi, S., & Mohammadi dahchashmeh, H. (2016). *Reflection of national and epic Myths in the poems of Iran-Iraq War*. Publication of resistance literature of Shahid Bahonar University of Kerman. 12<sup>th</sup> issue, spring and summer
- Razmjou, H. (1990). *A perfect and ideal human in Persian epic and mystical literature*. Tehran: Amirkabir
- Razmjou, H. (2003). *Iranian epic literature* (first vol.) . Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies
- Royani, V., & Farzishoob, M. (2016). *Study of shahnaame's effect on Mashhadi, B.'s hamleh-e heydari*. Jostarhaye adabi journal. Ferdowsi University of Mashhad, 1970, issue of 189, summer, pages 113-139.
- Safaa, Z. (2005). *Epic storytelling in Iran* (third ed.) . Tehran: ferdows
- Sarami, GH. (1990). *From the color of flower to the thorns pain*. (Morphology of Shahnameh's stories). Tehran: Scientific and Cultural
- Shamisa, S. (2015). *Literary criticism* (second print of third ed.) . Tehran: Mitra
- Shamshirgarha, M. (2011). *Stylistic study of religious epics in Persian literature*. History of Literature Journal, issue 64.
- Tajrobehkar, N. (1972). *Style of poetry in the Qajar dynasty*. Tehran: Toose

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### بازتاب حماسه ملی در شاهنامه الهامی کرمانشاهی\*

دکتر هوشنگ محمدی افشار (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر امیر جهادی حسینی<sup>۲</sup>

محمدرضا یعقوبی چترودی<sup>۳</sup>

#### چکیده

شاهنامه فردوسی همواره به صورت یک جریان فرخنده فرهنگی و ادبی تا به امروز ادامه و استمرار داشته و به عنوان یک منبع ارزشمند از عناصر اسطوره‌ای و حماسی ایران، بر آثار حماسی پس از خود، بویژه منظومه‌های مذهبی تأثیر فراوان گذاشته است. در دوره قاجار به دلیل نهضت بازگشت ادبی و وقوع انقلاب مشروطه و تحولات آن، منظومه‌های حماسی فراوانی با موضوع عاشورا سروده شده. یکی از منظومه‌های حماسی-مذهبی مهم این عصر، شاهنامه الهامی کرمانشاهی است که با تقلید از حماسه ملی ایران به شرح وقایع کربلا پرداخته است. در پژوهش حاضر، کیفیت بازتاب حماسه ملی ایران در شاهنامه، بررسی و میزان تأثیرپذیری این منظومه از دیدگاه زبانی، بیانی، ادبی و فکری و وجوه شباهت و میزان تقلید و ابتکار گوینده آن به شیوه کتابخانه‌ای، بر اساس فن تحلیل و توصیف محتوا معرفی می‌گردد. هدف از این جستار، معرفی یکی از منظومه‌های حماسی مذهبی است که از جنبه لحن و بیان، بیشترین تأثیر را از شاهنامه پذیرفته است. حاصل دستاوردهای پژوهش، بیان کیفیت بازتاب عناصر حماسی شاهنامه، از جمله: اغراق و مبالغه، خرق عادت، پیشگویی و مفاخره قهرمانان در میدان نبرد است که شاهنامه الهامی یکی از موفق‌ترین منظومه‌های مذهبی در بیان این ویژگی‌هاست.

**واژه‌های کلیدی:** حماسه، شاهنامه، حماسه‌های مذهبی، شاهنامه، الهامی کرمانشاهی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

h.afshaar@gmail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۵/۰۵

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران.
۲. استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران.
۳. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران.

## ۱. مقدمه

با روی کار آمدن حکومت قاجار و ثبات حکومت مرکزی، آرامش نسبی در ایران برقرار می‌شود و ادبیات بعد از دوران پر آشوب فترت، که مجالی برای هنر و شعر باقی نگذاشت، به رونق مطلوبی می‌رسد.

علاقه‌مندی شاهان قاجاری و به تبع آنان، شاهزادگان به شعر، یکی از دلایل رونق ادبیات در این دوره است. برخی شاهان قاجار برای رقابت با دستگاه غزنوی، به وسیله ثروتی که از خزاین افشاریه و زندیه به ارث برده بودند، بساط شاعرپروری را رواج دادند. از هفت پادشاه قاجار، چهار نفرشان شاعر بودند. (تجربه کار، ۱۳۵۰: ۴۲-۴۱)

نویسنده کتاب ناسخ‌التواریخ اسامی یکصد و چهل و هشت نفر از پسران و دختران فتحعلی‌شاه را با جزئیات در کتاب خود می‌آورد. (سپهر، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۵۱-۵۲۳) می‌توان گفت این شاهزادگان با مناصبی که داشتند، با تقلید از پدر خود به نوعی باعث رواج شعر درباری شدند.

لزوم تتبع و دقت نظر در دیوان‌های شاعران توانمند اول ادب فارسی و نهضت بازگشت، اعتقادات مذهبی پادشاهان قاجار و اتفاقات مذهبی این دوره، مانند: قیام آقاخان محلاتی و فتنه باب از عوامل رونق شعر مذهبی، در این عصر است.

حادثه عاشورا دارای ابعاد ارزشی و قرائت‌های گوناگونی است. در روزگار قاجار با نگاه بازگشتی به ادبیات و رونق گرفتن قرائت حماسی و عرفانی از عاشورا، قالب قصیده در کنار غزل رونق می‌گیرد و با احیای رسم ملک‌الشعرایی، برخی از شاعران به شعر حماسی (تاریخی و مذهبی) روی می‌آورند.

درواقع دوره قاجاریه عصر طلایی شعر مذهبی است. سرایش منظومه‌های فراوان با موضوع خاص شعر عاشورا با دید حماسی و عرفانی، به کارگیری وزن‌ها و قالب‌های متعدّد و متنوع در شعر مذهبی، این گونه ادبی را در عصر قاجار برجسته نموده است. می‌توان گفت که سهم حماسه‌سرایی مذهبی و عاشورایی این دوره قابل توجه است و تقریباً نیمی از حماسه‌های دینی موجود در ادبیات فارسی در این عصر سروده شده‌اند (کافی، ۱۳۸۸: ۲۹۴).

از بُعد حماسی، با احیای قالب‌های مثنوی و قصیده و توجه به لحن حماسی و رجزگونه، باعث شد که شعر عاشورا از ضجه و ناله و ملال جدا شود و لحنی فاخر و حماسی به خود گیرد.

یکی از این منظومه‌های حماسی- مذهبی و درواقع آخرین آنها در دوره قاجار، شاهدنامه (چهار خیابان فردوس) سروده میرزا احمد بن رستم متخلص به الهامی کرمانشاهی

است. الهامی کرمانشاهی با تقلید از فردوسی، دست به خلق یکی از زیباترین حماسه‌های مذهبی زده است.

#### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

دین ایرانیان بعد از اسلام تغییر کرد، ولی برخی از عقاید ملی و آیینی گذشته آنان به صورت اساطیر و حماسه‌ها در فرهنگ مردم باقی ماند و در دوره‌های بعد در شاهنامه و دیگر متون نمایان گردید.

فردوسی بین مسلمان بودن و شیعه بودن و حفظ افتخارات کهن قوم ایرانی و پابندی به هویت ملی تعارضی نمی‌بیند و با دانش و هوش خود، در جمع فرهنگ ایران پیش از اسلام و فرهنگ دوره اسلامی به یک تعادلی خردمندانه دست یافته است (افشاری، ۱۳۸۹: ۳۰). از تأثیرگذارترین اتفاقات مذهبی، واقعه عاشورا است که ایرانیان مسلمان شده را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و چه خودآگاه و چه ناخودآگاه تناسباتی بین این واقعه و فرهنگ گذشته خود برقرار می‌کنند.

با روی کار آمدن حکومت قاجار و اهمیت دادن به تعزیه و نواختن شاعران مذهبی، این جریان ادامه پیدا می‌کند و منظومه‌های عاشورایی تأثیرگذاری در این دوره سروده می‌شود. این پژوهش تلاشی است برای بررسی بازتاب عناصر حماسه ملی ایران، در منظومه شاهدنامه الهامی کرمانشاهی که از دید حماسی به قیام امام حسین (ع) پرداخته است.

#### ۱-۲. پیشینه پژوهش

درباره بازتاب حماسه ملی در آثار شاعران پس از فردوسی، مقالات متعددی نوشته شده است از جمله مقاله «بازتاب حماسه ملی در شعر مسعود سعد» از هوشنگ محمدی افشار (بهار ۱۳۸۹).

مقاله «تأثیر شاهنامه بر حمله حیدری باذل مشهدی»، نوشته وحید رویانی و منیره فرضی شوب (تابستان ۱۳۹۴) که نویسندگان به بررسی اجزا و عناصر شاهنامه و حماسه مذهبی حمله حیدری پرداخته و این دو حماسه را با یکدیگر مقایسه و میزان تأثیرپذیری و تقلید باذل مشهدی از شاهنامه فردوسی را مشخص کرده‌اند؛ اما این مقایسه و تأثیرپذیری تنها از نظر توصیف شخصیت، نوع روایت و مواردی از این قبیل است و به تأثیر عناصر حماسی شاهنامه بر این منظومه پرداخته است.

مقاله «بررسی سبک‌شناسانه حماسه‌های دینی در ادب فارسی» اثر محبوبه شمشیرگرها (بهار ۱۳۸۹) که نویسنده به بررسی سبکی حماسه‌های دینی از دید مختصات معنایی و محتوایی، زبانی و ادبی همّت گمارده است.

در مورد بازتاب اسطوره و حماسه، در شعر پس از انقلاب اسلامی، مقالات پراکنده‌ای منتشر شده است؛ مانند «بازتاب اسطوره‌های ملی و حماسی در شعر شاعران دفاع مقدس» از دکتر سید کاظم موسوی و حمزه محمدی ده‌چشمه (بهار و تابستان ۱۳۹۴) که همچنان که از نام آن برمی‌آید به بررسی این بازتاب در آثار برخی از شاعران انقلاب اسلامی می‌پردازد. در خصوص بازتاب حماسه ملی و عناصر حماسی آن بر آثار حماسی - مذهبی دوره قاجار بویژه شاهنامه الهامی کرمانشاهی، تاکنون هیچ پژوهشی انجام نشده است.

### ۱-۳. ضرورت انجام پژوهش

حماسه بخشی از هویت و فرهنگ ایرانی را شامل می‌شود که در شاهنامه و دیگر آثار تجلی یافته است؛ همچنین شعر و ادب فارسی نیز بیش از هر زمینه دیگری، تجلی‌گاه شکوه حماسه عاشورا است. با انجام این تحقیق، اشعار عاشورایی مطرح دوران قاجار، مانند شاهنامه الهامی کرمانشاهی از دیدگاه حماسی و اسطوره‌ای شناخته می‌شوند و ارتباط بین ایرانی و تشیع و علاقه ایرانیان به اهل بیت (ع) مشخص می‌گردد.

علاوه بر این، شناخت جنبه‌های ایرانی ادب عاشورایی، موجب شناخت بیشتر و بهتر هویت و فرهنگ ایرانی می‌شود و ارتباط این عناصر با شعر عاشورایی، روحیه آزادی و خودباوری را نسبت به اعتقادات و ارزش‌های دینی و فرهنگی را بیشتر می‌کند.

### ۲. بحث

#### ۲-۱. حماسه ملی

حماسه (epic) در لغت به معنی «دلآوری، دلیری و شجاعت» همچنین به معنی «شدت و سختی» در کار آمده که واژه‌ای عربی است (دهخدا، ۱۳۳۰، ذیل واژه). در اصطلاح، حماسه به یکی از انواع ادبی گفته می‌شود که به روایت جنگ‌ها و مضامین پهلوانی و خوارق عادات و کارهای شگفت‌انگیز می‌پردازد. حماسه به تعبیر ارسطو «نوعی تقلید و محاکات است به وسیله وزن که از احوال و اطوار مردان بزرگ و جدی به عمل می‌آید» (ارسطو، ۱۳۵۳: ۳۵).

بنیاد حماسه ملی ایران ریشه در ادبیات ایران باستان دارد و خاستگاه آن به دوران پیش از زرتشت (۶۰۰ ق.م) می‌رسد. برخی از رخدادهای حماسی که در شاهنامه و دیگر منظومه‌های پهلوانی فارسی آمده در اوستا بویژه در یشت‌ها، ثبت شده است. پس از آن ترجمه‌هایی از اوستا به زبان پهلوی به نام‌های «زند و یازند» انجام می‌گیرد. توجه مردم ایران به داستان‌های حماسی و پهلوانی و علاقه اغلب شاهان ساسانی به تدوین این گونه روایات و

از طرفی توجه به کتاب مذهبی اوستا، بتدریج حماسه‌های ملی به شکل داستان‌هایی در کتب ادبی و مذهبی پهلوی و خداینامه‌ها مدون می‌گردد (رزمجو، ۱۳۸۱: ۶۳-۴۹).  
 فردوسی با نظم شاهنامه، داستان‌های منظوم حماسی ایران را به اوج رفعت و زیبایی می‌رساند که نه از باد و باران و نه از گذشت روزگاران گزندی نمی‌یابد (رزمجو، ۱۳۶۸: ۴۲-۴۱).

حماسه را به اعتبار موضوع و قدمت به انواع مختلفی تقسیم‌بندی کرده‌اند. ذبیح‌الله صفا، علاوه بر تقسیم حماسه‌ها به طبیعی و مصنوع، تقسیم‌بندی دیگری نیز به اعتبار تاریخ دارد: اول حماسه‌های اساطیری و پهلوانی و دوم حماسه‌های تاریخی. او عقیده دارد که اگر موضوع حماسه تاریخی، زندگی قهرمانان دینی باشد و دارای خصوصیات منظومه‌های حماسی باشند، آن را حماسه‌های دینی می‌نامند. (صفا، ۱۳۸۳: ۲۸-۲۷)

## ۲-۲. حماسه‌های دینی

بعد از زوال حماسه‌های ملی که از اواخر قرن پنجم آغاز می‌شود، ابتدا عده‌ای به سرودن حماسه‌های تاریخی متمایل می‌شوند و از طرفی اعتقادات دینی و ارادت عمیق فردوسی به پیامبر (ص) و امام علی (ع) و محتوای اخلاقی و دینی شاهنامه و زیبایی‌های موجود در کلام فردوسی موجب گردید تا عده‌ای از شاعران دین‌باور به جنگ‌های مذهبی صدر اسلام توجه کنند و داستان‌های حماسی با مضمون دینی به تقلید از استاد توس به نظم درآورند. در واقع در این آثار دلاور مردانی چون امام علی (ع) و شهدای واقعه کربلا در سال ۶۱ هجری به جای قهرمانان ملی و تاریخی انتخاب می‌شوند (رزمجو، ۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۱۵).

از زمان خاندان ایرانی نژاد آل بویه گروهی به نام «مناقبان» قصیده‌هایی در مدح امامان شیعه را در کوی و برزن می‌خواندند و مناقب علی (ع) و داستان پهلوانی و جنگاوری‌های ایشان را بیان می‌کردند؛ بدین ترتیب بتدریج زمینه فراهم آمدن حماسه‌های دینی در ادب فارسی پس از شرایط به وجود آمدن حماسه‌های ملی، میسر گشت تا آثار معروفی در این زمینه به وجود آید (همان: ۲۲۶-۲۲۵).

یکی از این آثار حماسی مذهبی، شاهدنامه الهامی کرمانشاهی است که در دوره قاجار سروده شده است.

## ۳-۲. الهامی کرمانشاهی و شاهدنامه

میرزا احمد کرمانشاهی فرزند آقا رستم در سال ۱۲۶۴ هجری قمری در خانواده‌ای معتقد و مذهبی در توپسرکان چشم به جهان گشود. اجداد میرزا احمد «از جمله علمای بهبهان بوده‌اند که بعضی از آنها نقل به اصفهان کرده و در آنجا به افاده و تدریس اشتغال داشته،

بعد به اقتضای انقلاب زمان به تویسرکان افتاده رشته علم هم از آن‌ها گسیخته شده، به زی عوام درآمدند» (دیوان بیگی شیرازی، ۱۳۶۴: ۱۶۰).

میرزا احمد در پنج سالگی، به همراه خانواده به کرمانشاه مهاجرت کرد و خواندن و نوشتن را در مدت شش ماه فراگرفت، اما به علت تنگی معاش و شرایط سخت زندگی، مدرسه را رها کرد و برای کمک به خانواده، به شغل و حرفه کفش‌دوزی مشغول شد.

با از دست دادن پدر در سن بیست سالگی، کفالت مادر، برادر و خواهرش بر عهده او افتاد. پس از چندی مادر پیر او نیز بدرود حیات گفت. احمد پس از ازدواج در کسب امرار معاش برای خانواده، دچار مشکل گردید، حرفه و شغلش کساد شد و قرض و بدهکاری زیادی برای او باقی ماند. در این حال در سن سی سالگی شبی دست به دامان شفیع قیامت، حضرت ابا عبدالله حسین (ع)، شد و به ایشان توسل جست و در عالم خواب به او الهام شد که به نظم کتاب بپردازد. با این الهام در خواب، او تخلص «الهامی» را برای خود انتخاب کرد و به مدح و ذکر مصائب امام سوم (ع) شیعیان پرداخت.

الهامی ملقب به «فردوسی حسینی» است و در آثار معاصران او این لقب آورده شده است. وی با سرودن این منظومه، بی‌اغماض یکی از مقلدان موفق حکیم توس در زمینه سرودن منظومه‌های حماسی - مذهبی به‌شمار می‌آید. او این تناسب بین شیعه ایرانی عاشق حسین بن علی (ع) را با ملیت ایرانی به زیبایی برقرار کرده است.

ادیب الممالک فراهانی در پایین عکس الهامی سروده است:

این عکس که در صفحه نیکونامی است      معروف خرد چو عارف بسطامی است  
آن کو که به علم و معرفت چون جامی است      فردوسی شاه کربلا الهامی است

(به نقل از دیوان بیگی شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۸)

این شاعر آیینی ملقب به «فردوسی شاه کربلا» یا «فردوسی حسینی»، در سال ۱۳۲۵ (ه.ق) با جانی سرشار از عشق سیدالشهدا (ع)، به دیدار معبود شتافت.

ملک الشعراى بهار وقتى که از شاعران و انجمن‌های شعری بازگشت ادبی در ایالات ایران آن زمان را نام می‌برد، از الهامی نیز می‌گوید که نشان از شهرت این شاعر است: «در شیراز وصال و خانواده‌اش و بعدها شوریده و فصیح الملک؛ در خراسان صبوری ملک الشعرا؛ در کرمانشاه سلطانی، الهامی و خسروی؛ در اصفهان هما، سها، طرب، محیط، عمان، دهقان و غیره به وجود آمدند.» (بهار، ۱۳۵۵: ۵۲).

الهامی در ابتدا عامی بوده و الهام شدن به او برای سرایش مثنوی، آن هم از نوع حماسی، قابل توجه است. اگر درباره واقعه خواب و رؤیای میرزا احمد بن رستم و ملهم شدن وی به



نظم اثری در ثنا و رثای امام سوم شیعیان(ع)، تردید نکنیم؛ خلق اثری با جنبه حماسی و آن هم با تقلید از حکیم ابوالقاسم فردوسی، بسیار قابل تأمل است. همان طور که می‌دانیم این شیوه در تاریخ ادبیات فارسی سابقه‌دار است. داستان تغییر احوال شاعرانی مانند «ناصرخسرو» و «سنایی» و الهام در خواب(فارغ از واقعی بودن یا نه) و بریدن از عوالم مادی و روی آوردن به عوالم روحانی را خوانده‌ایم، ولی سرگذشتی که حکایت از الهام شدن به نوع حماسی داشته باشد؛ کم سابقه و در حد معلومات ما، بی سابقه است.

این موضوع باز، راز ماندگاری شاهنامه فردوسی بزرگ را آشکار می‌کند که ایرانیان در خلق آثار مذهبی هم، چه در رؤیا و چه در بیداری از این بزرگمرد مسلمان ایران زمین، الهام می‌گیرند.

اولین نسخه چاپی این کتاب در سال ۱۳۲۷(ه.ش) با عنوان «باغ فردوس، چهار خیابان»، در کرمانشاه چاپ گردید و در سال ۱۳۸۹ به کوشش علی انسانی، این منظومه با نام شاهدنامه و با انتشارات منیر در چهار جلد، منتشر شد. انسانی بدون هیچ توضیحی نام شاهدنامه را برای این اثر انتخاب کرده است. سال ۱۳۹۴ انسانی دوباره و این بار، با انتشارات چاپ و نشر بین‌الملل به چاپ این کتاب اقدام کرد. او این بار عنوان «چهار خیابان فردوس» را در کمانک گذاشته است.

از آنجا که منبع ما در این پژوهش همین چاپ انسانی از منظومه الهامی است، بناچار همین نام آورده می‌شود، ولی به شهادت منابع معاصر شاعر، نام این کتاب «باغ فردوس» یا «چهار خیابان فردوس» است نه شاهدنامه! خود مؤلف، در ابتدای کتاب شایسته می‌داند که نام کتابش «باغ فردوس» باشد:

چو فردوس گفتار را زان مقام سزد کش بود باغ فردوس نام

(الهامی، ۱۳۹۴: ۱۶)

شاهدنامه یا همان «چهار خیابان فردوس» در شانزده هزار بیت، در چهار قسمت با عنوان «خیابان اول تا چهارم» سروده شده است. این تقسیم‌بندی با عنوان «خیابان» در ادبیات فارسی بی سابقه است.

## ۲-۴. شاهنامه و شاهدنامه

الهامی کرمانشاهی برای سرودن منظومه خود از حکیم ابوالقاسم فردوسی، سخن‌سرای توس، تأثیر بسیار گرفته است؛ به صورتی که گویا بر خود فرض نموده که پا از حیطه شاهدنامه بیرون نگذارد و دقیقاً به پیروی از استاد توس بسراید. می‌توان الهامی را یکی از بهترین و

وفادارترین مقلدان حکیم توس برشمرد؛ چه از لحاظ قالب و نوع ادبی و چه از نظر گزینش واژگان و وصف صحنه‌های حماسی و نبرد.

الهامی سخنان استاد توس را به «دُرّی گرانمایه» تشبیه می‌کند:  
«همانا چه دُرّی گرانمایه سفت در این ره خداوند شاهنامه گفت»

(همان: ۱۳۷)

گاهی اعمال قهرمانانش را از قهرمانان باستانی و شاهنامه برتر می‌بیند:  
در وصف کار ابراهیم اشتر گوید:

ندیدیم در نامۀ باستان چو کاری که کردی تو یک داستان

(همان: ۵۶۶)

درباره مختار:

گرانمایه فردوسی نامدار که آمرزش ایزدش باد یار  
همانا ستایش به مختار کرد که برسفته، این دُرّ شهور کرد

(همان: ۶۵۴)

در ادامه به پاره‌ای از این تشابهات و تناسبات شاهنامه با شاهنامه اشاره می‌گردد.

#### ۲-۴-۱. بواعث استهلال

براعت استهلال اختصاص به مقدمه و سرآغاز سخن دارد و مقصود این است که دیباچه و ابتدای کلام را با کلمات و مضامینی شروع کنند که با اصل مقصود تناسب داشته باشد (همایی، ۱۳۸۱: ۳۰۳).

پیش‌درآمد و یا تمهید مقدمه و براعت استهلال از مختصات شاهنامه است. در آغاز داستان رستم و سهراب، خداوند شاهنامه می‌سراید:

اگر تند بادی برآید ز کنج به خاک افگند نارسیده ترنج...

(فردوسی، ۱۳۹۱ ج ۲: ۱۱۷)

و در داستان رستم و اسفندیار:

به پالیز بلبل بنالد همی گل از ناله او بیالد همی  
شب تیره بلبل نخسپد همی گل از باد و باران بجنبد همی  
چو از ابر بینم همی باد و نم ندانم که نرگس چرا شد دژم...

(همان: ۲۹۲)

الهامی نیز برای فضاسازی، از این خصیصه بهره برده و در مقدمه شهادت علی اکبر(ع) گوید:

برآ، ای دل از سینه، وقت غم است	به هُش باش هنگامه ماتم است
یکی خطبه آغازم ایدون به درد	بنالم از این گنبد گردگرد
که یک لحظه بر کام نیکان نگشت	بدان را همی نیک بد سرگذشت...
برویانند از باغ، شاخی بلند	کند باغبان را بدو پاییند
چو پرمایه گردید بالا کشید	یکی باد جانکاه آرد پدید
بیچند در آن شاخ او بشکند	دل باغبانش پُر از خون کند...

(الهامی، ۱۳۹۴: ۳۰۷)

در آغاز شهادت اباعبدالله(ع) می سراید:	تو نیز ای نیوشای آوای من
گر این داستان را بخوانی به کوه	شود چشمه سارش زانده، سراب
چو آهنگ غم برکشد نای من	کمر خم کند، وز غم آید ستوه
ز دامان او خون بجوشد نه آب...	

(همان: ۳۹۱)

## ۲-۴-۲. طلوع و غروب خورشید

فردوسی در شاهنامه، طلوع و غروب خورشید را به زیبایی و با توصیفات حماسی به تصویر کشیده است. برای نمونه ابیات زیر شگفت‌انگیزند:

چو از کوه بفروخت گیتی فروز	دو زلف شب تیره بگرفت روز،
از آن چادر قیرون کشید	به دندان لب ماه در خون کشید

(فردوسی، ۱۳۹۱، ج ۵، ۱۷۶)

در شاهنامه نیز:

## طلوع

«شه مرز خاور چو روز دگر	به دیبای زربفت آراست بر
-------------------------	-------------------------

(الهامی، ۱۳۹۴: ۵۸۰)

چو بر زین برآمد سوار سپهر	سپاه ستاره پوشید چهر
---------------------------	----------------------

(همان: ۵۴۱)

### غروب

همی تا نهان گشت شمشیر مهر      به مشکین نیام سوار سپهر  
(همان: ۵۴۴)

چو خورشید از پشت شیر سپهر      نهان در دم ازدها کرد چهر  
(همان: ۶۳۰)

### ۲-۴-۳. پند و اندرز در خلال داستان‌ها

سخن سرای توس بعد از سرانجام داستان‌ها، لب به اندرز می‌گشاید. در آخر کار ضحاک گوید:

بیا تا جهان را به بد نسپریم      به کوشش همه دست نیکی بریم  
نباشد همی نیک و بد پایدار      همان به که نیکی بود یادگار  
فریدون فرخ فرشته نبود      ز مُشک و ز عنبر سرشته نبود  
به داد و دهش یافت آن نیکوی      تو داد و دهش کن فریدون توی  
(فردوسی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۸۵)

در پایان روزگار رستم پندمان می‌دهد که:

شاعر آیینی کرمانشاهی پس از شهادت «عون بن علی» نصیحت می‌کند که:  
چه بندیم دل در سرای غرور؟      که بس مام بنشانند در سوگ پور  
(الهامی، ۱۳۹۴: ۲۵۰)

یا بعد از ذکر شهادت احمد بن حسن:

جوانان بسی کشتی ای روزگار      به رخ هر یکی چون شکفته بهار  
خردمند آن کز تو برتافت روی      به دل نامدش از تو هیچ آرزوی  
(همان: ۲۷۰)

### ۲-۴-۴. ابیاتی شبیه شاهنامه

سبک شاهنامه تقلیدی از شاهنامه است و الهامی از این کتاب سترگ، چه از نظر فرم و زبان و چه از جنبه محتوایی بهره‌های فراوان برده‌است؛ برای نمونه چند بیت که شاعر در آنها ترکیبات و تعابیر و مصراع‌هایی از شاهنامه آورده‌است، در پی می‌آید.  
شاهنامه:

- یکی پهن کشتی بسان عروس      ییاراسته همچو چشم خروس  
شاهدنامه:  
ز گرد سپاه و زغوغا و کوس      جهان تنگ شد همچو چشم خروس  
(فردوسی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰)
- شاهنامه:  
مرا مام من نام، مرگ تو کرد      زمانه مرا پُتنگ ترگ تو کرد  
(فردوسی، ج ۳، ۱۳۹۱: ۱۸۳)
- شاهدنامه:  
بدان روزگاران که می زاد مام      مرا مرگ این فرقه کردند نام  
(الهامی، ۱۳۹۴: ۶۳۱)
- شاهنامه:  
ابا پیل و با گنج و با خواسته      به درگاه شاه آمد آراسته  
(فردوسی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۳۰)
- شاهدنامه:  
«ابا گوهر و گنج و با خواسته      ز اسبان و خرگاه آراسته»  
(الهامی، ۱۳۹۴: ۶۳۹)
- در ابیات زیر مصراع‌ی را از حکیم توس تضمین کرده است:  
«بترس از جهاندار یزدان پاک»      چه خواهی به دنیا درینم هلاک؟  
(همان: ۳۴)
- یا:  
بدو گفت سیمرخ قاف سپهر      «فروزنده ماه و ناهید و مهر»  
(همان: ۳۶۳)

## ۲-۴-۵. نفرین

قدمعلی سرامی در مبحث گفتار داستان‌ها، از گفتاری که قهرمانان شاهنامه هنگام خشم و خروش به زبان می‌آورند - نفرین - یاد می‌کند و می‌نویسد: «به همان اندازه که شاهنامه فردوسی، آفرین‌نامه داد است، نفرین‌نامه بیداد نیز هست.» (سرامی، ۱۳۶۸: ۲۸۵-۲۸۴).

این گونه گفتار در شاهنامه بسیار نیست، ولی در آغاز این نامورنامه، کیومرث داغدار، لب به نفرین می‌گشاید (فردوسی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۴) و در پایان نیز رهبانان بر دوده ماهوی، کشنده یزدگرد، نفرین می‌کنند. (همان، ج ۸: ۴۷۲-۴۶۹)

الهامی نیز بعد از روایت شهادت نزدیکان امام، لب به نفرین می‌گشاید:  
«جهاننا! پس از این جوانان، ممان بدینسان مگرد ای بلند آسمان  
بیراد دستی که بگشاد تیغ بدین هاشمی زادگاه ای دریغ»

(الهامی، ۱۳۹۴: ۲۳۷)

## ۲-۵. بازتاب حماسه ملی در شاهنامه

حماسه روایتی بلند است که با ویژگی‌های خاص خود به داستان مخصوصی می‌پردازد و از نقطه‌ای خاص آغاز می‌شود و پس از روایت، داستان به پایان می‌رسد.

شاهنامه یا باغ فردوس الهامی کرمانشاهی نیز یک روایت منظوم منسجم از زندگانی امام سوم شیعیان، حسین بن علی (ع) است. این روایت با ماجرای مرگ معاویه و بیعت نکردن امام حسین (ع) با فرزند او آغاز می‌شود تا ذکر اتفاقات کربلا و شهادت امام و یارانش و به اسارت رفتن خاندان او و بازگشت ایشان به مدینه. الهامی در یک طرح داستانی-روایی منسجم این واقعه را بازگو می‌کند و در این روایت پردازشی هیچ‌گاه از مسیر اصلی خارج نمی‌شود.

### ۲-۵-۱. نبرد

نبرد با یک دشمن، چه بیگانه، چه ظالم و چه دشمن دینی و عقیدتی، شاخص‌ترین مختصه آثار حماسی است که در اسطوره‌ها و حماسه‌های بزرگ نمایان است.

در شاهنامه نیز جنگ‌ها و نبردها با توصیفات زیبا بیان شده‌است که توانایی شاعر را در توصیف این صحنه‌ها نشان می‌دهد. از زیباترین این توصیفات می‌توان به نبرد قاسم بن حسن (ع) (الهامی، ۱۳۹۴: ۲۵۹)، جنگ عباس بن علی (ع) در کنار رود فرات (همان: ۲۹۳-۲۹۲)، جنگ امام (ع) همراه با برادرش عباس (ع) با سپاهیان کوفه (همان: ۳۰۵)، پیکار علی اکبر (ع) (همان: ۳۲۴-۳۱۶)، صحنه‌های مبارزه امام (ع) با اشقیا (همان: ۳۷۷-۳۵۲) و ... نام برد.

### ۲-۵-۲. خرق عادات

به اعمال خارق‌العاده‌ای که به دست قهرمان حماسه انجام می‌گیرد یا در جریان داستان اتفاق می‌افتد، خوارق عادات گفته می‌شود. قهرمان حماسه با اعمال فوق‌العاده خود باعث برانگیختن حس شگفتی و اعجاب خواننده می‌گردد. کارهایی از قبیل کشتن هیولا، دیوان،

شیر، ازدها، نبردی طولانی و یک تنه با لشکری انبوه که در حالت عادی از انسان‌های معمولی ساخته نیست. ارسطو در مورد این که چرا خوارق عادات در حماسه‌ها نقش مهمی دارند می‌نویسد: «امور خارق‌العاده، البته موجب لذت و قبول خاطر است و گواه صدق این دعوی آن است که تمام خلق وقتی که می‌خواهند واقعه‌ای را نقل و روایت کنند، از پیش خود بدان چیزی در می‌افزایند تا سبب لذت و قبول خاطر گردد.» (ارسطو، ۱۳۵۳: ۱۰۶).

فضای شاهدنامه الهامی، مذهبی و تاریخی است و نباید توقع اعمال خارق‌العاده داشته باشیم؛ با این حال خوارق عادات خودنمایی می‌کنند.

زمانی که سر مطهر امام در تنور خولی قرار دارد، شباهنگام زن خولی، نوری از تنور و مطبخ مشاهده می‌کند که «ز حیرت بمالید بر دیده دست»:

ز خون، سرخ منقار و پرها سپید	به مطبخ بسی مرغ موینده دید
شتابان بدان سوی ره برگرفت...	از آن نور و مرغان شد اندر شکفت
به ناگاه آمد ز گردون فرود	ز حیرت همی گفت حق را درود
سیه‌پوش چون طره خویشتن...	یکی سبز هودج، در آن چار زن

(الهامی، ۱۳۹۴: ۴۲۳)

هنگام بریدن سر این‌زیاد، دو مار از دو گوش او سر برمی‌آورد که یادآور ماران ضحاک است:

دو مار از دو گوشش برآورد سر	بریدند سر چون ز بیدادگر
دو پیچنده مار گزنده نهان	دگر باره گشتندش اندر دهان
بدیدند آن نامور انجمن	از آن مارها کز سراه‌رمن
به تسبیح نیکی ده بی‌نیاز	شگفتی همه لب گشودند باز

(همان: ۶۳۹)

## ۲-۵-۳ اغراق و مبالغه

اغراق در سایر انواع ادبی نیز وجود دارد اما در حماسه یک ویژگی اصلی است و از ذاتیات آن محسوب می‌شود و نه به عنوان یک صنعت بدیعی. حماسه «با اعمال محیرالعقول و خارق‌العاده همراه است و در آن سخن از بهادری‌ها و جنگ‌آوری‌های غریبی است. بدیهی است که بیان چنین وقایعی، خودبه‌خود با اغراق و غلو همراه خواهد بود.» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۲۰).

«در حماسه اغراق شاعرانه جای همه انواع تصویر را می‌گیرد، زیرا تشبیه و استعاره حادثه را محدود و کوچک می‌نمایند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۴۴۷).

استاد شفعی کدکنی در مقایسه کار فردوسی با دقیقی و اسدی، عقیده دارد که وسیع‌ترین تصویر خیال در شاهنامه، اغراق شاعرانه است که با استفاده از تخیل آن را هنری و محسوس کرده است و با نمونه‌های مشابه خود فرق دارد (همان: ۴۴۸).

شاعر کرمانشاهی اغراق و مبالغه را بیش از سایر صناعات ادبی به کار برده و با این کار ارزش حماسی سروده خود را افزایش داده است. نکته قابل توجه این است که این اغراق‌ها ادعایی و نامناسب نیستند و در روند طبیعی زبان داستان پیش می‌روند و اغلب هنری هستند. نگهبان و جاسوس بر شه گماشت به عیوق، منجوق کین بر فراشت

(الهامی، ۱۳۹۴: ۱۴۹)

ز رخ سودنش بر رکاب هیون      رکاب آهنین بود، شد سیمگون

(همان: ۲۶۵)

بدانسان بگشتند بر گرد هم      که گاو زمین را بشد پشت، خم

(همان: ۳۱۸)

به ناگه بر آمد غوبوق و کوس      بشد گرد تا گنبد آبوس

(همان: ۴۲۸)

## ۲-۵-۴. آینده‌بینی و پیشگویی

از دیگر ویژگی‌های حماسه خبر دادن از آینده به وسیله خواب و رؤیا و یا به کمک ستارگان است. موبدان، خوابگزاران، ستاره‌شناسان و پیشگویان، بسیاری از وقایع را پیشاپیش به قهرمان اطلاع می‌دهند. در شاهنامه، ضحاک از نابود شدن خود به دست فریدون در خواب آگاه می‌شود و جاماسب سرنوشت اسفندیار را پیشگویی می‌کند.

در شاهنامه پیش‌بینی‌ها گاهی در عالم خواب اتفاق می‌افتد. زمانی از زبان پیامبر (ص) و زمانی از علی بن ابیطالب (ع) نقل شده است. در خیابان چهارم، مختار، بوسیله سروش از آینده باخبر می‌شود.

حسین بن علی (ع) آینده عمر بن سعد را می‌داند و به او می‌فرماید:

ز خشم خدا بر تو آید نهیب      هم از گندم ری شوی بی‌نصیب

(الهامی، ۱۳۹۴: ۱۵۱)

هنگامی که شمر برای جدا کردن سر مبارک امام (ع) بر بالین ایشان قرار می‌گیرد:



بفرمود: یکسر درست است و راست  
بپرسید دژخیم: جدت چه گفت؟  
بگفتا: شنیدم از این پیشتر  
کسی کو سر از پور تو بفکند  
رُخش زشت و پُر پیسی و اعور است  
پلید است و ناپاک و بد گوهر است  
به پوزه، سگ است و به دندان، گراز  
سخن‌ها که از لعل جدم بخواست  
بگو با منش گریاید شفت  
که با شیر حق گفته خیرالبشر  
وز آن کار پشت مرا بشکند  
درست آمد آنچ او بفرمود راز

(همان: ۳۹۵-۳۹۴)

## ۲-۵-۵. رجز

از ویژگی‌های جنگ‌های تن‌به‌تن، رجزخوانی است و شعرهای حماسی که در میدان‌های نبرد برای خودستایی و مفاخره می‌خواندند، رجز نامیده می‌شود.

رجزخوانی‌های رستم در میدان جنگ از زیباترین رجزهای حماسی فارسی است که گاهی با مایه‌هایی از طنز برای تمسخر و تضعیف روحیه حریف، همراه می‌شود:

خروشید کای فرخ اسفندیار  
چو بشنید اسفندیار این سخن  
هم‌آوردت آمد، بر آرای کار  
از آن شیر پرخاشجوی کهن  
بخندید و گفت: اینک آراستم  
بدانگه که از خواب برخاستم

(فردوسی، ۱۳۹۱، ج ۵: ۳۷۷)

از دیگر رجزهای شاهنامه می‌توان به رجزهای نبرد رستم با اشکبوس و نبرد رستم با سهراب اشاره کرد.

در رجزهای عاشورایی معیار مفاخره و رجز، معرفی نام و نسب خود، ذکر عقاید مذهبی و صفات اخلاقی، ابراز قدرت جنگی خود و حریف طلبیدن، سرزنش حریف و پند و اندرزگویی است.

الهامی نیز در تصویرسازی نبردها، این رجزخوانی‌ها را به زیبایی به تصویر کشیده‌است. هنگامی که حضرت عباس(ع) به فرمان برادرش سیدالشهدا(ع)، برای آوردن آب، آهنگ فرات می‌کند، رجزی کوبنده می‌خواند که در آن طرفداری از امام، معرفی خود و افتخار به فرزند علی(ع) و یادآوری روز قیامت دیده می‌شود:

که ای قوم، عباس نام من است  
هیون توسن چرخ، رام من است

علمدار شاه شهیدان منم      فدای ره اوست جان و تنم...  
همینم به مردی بس گواه      که بایم بود حیدر رزم خواه...  
بیارید ای مردمان بدهنهاد      خود از تشنگی های محشر به یاد

(الهامی، ۱۳۹۴: ۲۹۱-۲۹۲)

#### ۲-۵-۶. انتقام

از دیگر ویژگی های حماسه، کین خواهی و انتقام است. «اصولاً حس انتقام بزرگ ترین محرک اساسی تمام جنگ ها و اعمال جنگجویانست.» (صفا، ۱۳۸۳: ۲۴۵)  
در شاهنامه، نمونه اعلا ی حماسه، به انواعی از انتقام ها برمی خوریم. انتقام اجداد: فریدون انتقام نیای خود جمشید و منوچهر، انتقام نیای خود ایرج را گرفت. انتقام پدر: بهمن کین پدر را از خاندان رستم می گیرد؛ انتقام از کشنده خود: انتقام رستم - قهرمان شاهنامه - از برادر خود شغاد؛ همچنین داستان خونخواهی رستم در کین سیاوش.  
در حماسه های مذهبی نیز این ویژگی به کار می رود. شاعر کرمانشاهی در حماسه دینی خود، فصل پایانی کتاب را با عنوان «خیابان چهارم» به قیام مختار و به خونخواهی شهدای کربلا اختصاص می دهد.

سر پر نور امام شهید(ع) در کوفه و بر بالای نیزه:

به ناگه لب شاه، چون گل شکفت      بدو پاسخ از راز پوشیده گفت  
که بگذر از این کام ای نیک خواه      بهل تا که این مردم دین تباه  
کنند آنچه خواهند با من ز کین      که زود است دادار جان آفرین  
از ایشان کشد انتقام مرا      به جایی رساند مقام مرا

(الهامی، ۱۳۹۴: ۴۴۲)

#### ۲-۵-۷. بزم

بزم از دیگر ویژگی های حماسه است. در شاهنامه به مناسبت ظرفیت بعضی داستان ها، تصاویر بزمی خودنمایی می کنند و در برخی دیگر از آثار حماسی می توان ساقی نامه هایی دید که به جنبه غنایی این گونه آثار می افزایند و آن را از حالت تکرار و یک نواختی حدیث جنگ ها برون می آورد.

ساقی‌نامه‌سرایی از قرن دهم به بعد رواج واقعی پیدا کرده و تا قرن سیزدهم هجری در ایران و هند، بیش از یکصد و پنجاه ساقی‌نامه سروده شده است. قالب اکثر آن‌ها، مثنوی و در بحر متقارب است (ر.ک: مدبری، ۱۳۸۰: ۳۳۹-۳۴۰).

در آثار حماسه‌سرایان مذهبی دوره قاجار نیز، ساقی‌نامه وجود دارد. در شاهدنامه که حکایت رزم‌ها و نبردهای مذهبی و عقیدتی است، در ظاهر بزمی دیده نمی‌شود و سراسر مرثیه است؛ اما الهامی نیز برای پیروی کردن از این شیوه، در منظومه‌اش، ساقی‌نامه‌هایی به تناسب آورده است. او علاوه بر این، در خلال روایت‌ها و مرثیه‌سرایی‌ها، با بیان عرفانی و استفاده از واژگانی نظیر «عشق» فضای پرملال و یکنواخت منظومه حماسی خود را تلطیف کرده است.

در آغاز منظومه و در تحمیدیۀ کتاب، ساقی‌نامه‌ای خطاب به ساقی حقیقی و استدعای باده حقیقت می‌آورد. این ساقی‌نامه در سی و چهار بیت و دارای مضامینی همچون: مدح امیرالمؤمنین علی (ع)، توبه، دعا، مفاخره و عناصر حماسی است:

بده ساقی آن جام یاقوت فام	که چونان ندیده است جمشید، جام...
بیاور مرا ساقیا جام می	دمادم به یاد وی و نام وی
چه جام؟ از خدا پُر می باقیا	امیر غدير خُمش ساقیا
چه جامی؟ که خورشید از آن منجلی	پُر ز باده صاف مهر علی...

(الهامی، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۷)

### ۳. نتیجه‌گیری

شاهنامه فردوسی، یکی از منابع ارزشمند زبان فارسی و آینه عناصر حماسی ایران است که می‌توان سيطرة آن را بر تمام آثار حماسی بعد از خود با شدت و ضعف، به وضوح مشاهده کرد. تأثیر جدّابیت‌های اخلاقی و دینی موجود در شاهنامه موجب شده است که گروهی از سخنوران به جنگ‌ها و اتفاقات مذهبی توجه کنند و داستان‌های حماسی با مضامین دینی بسرایند.

یکی از منظومه‌های حماسی - مذهبی اواخر دوره قاجار شاهدنامه (چهار خیابان فردوس) سروده الهامی کرمانشاهی است. این منظومه با قرائت حماسی از واقعه عاشورا و قیام امام حسین (ع)، با تقلید از شاهنامه فردوسی به سبکی فاخر سروده شده است.

شاهنامه، به رغم این که دارای موضوع مذهبی است، نه ملی، نخست وفادار به شیوه حکیم توس است. از جمله تقلیدهای وی از شاهنامه، می توان به اختصار به موارد زیر اشاره کرد:

توصیف ظاهری و روحی قهرمانان، رعایت بראعت استهلال‌های بجا و بموقع و فضا سازی در سرآغاز داستان‌ها و نبردها و به تصویر کشیدن احساس زمین و زمان و هم‌آوایی سپهر و افلاک با موضوع هر داستان. یکی از زیباترین این تمهیدات و بראعت استهلال‌ها، آغاز نبرد و شهادت اباعبدالله است.

همچنین صور خیال حماسی و توصیف طلوع و غروب‌ها به شیوه شاهنامه، نیز تأمل حکیمانه و پند و اندرز در میانه داستان‌ها و تکرار تعابیر و ترکیبات فردوسی‌وار و نفرین‌ها و آفرین‌های شبیه به حکیم توس؛ اما با صبغه دینی و مذهبی.

رعایت عناصر و مختصات حماسی. الهامی باتوجه به این که در این شیوه هم بیشتر شاهنامه را پیش چشم دارد، اما به ابتکار و آفرینش شخصی هم دست زده است؛ از جمله: در توصیف قهرمانان اهل بیت، علاوه بر نیروی بدنی، تایید الهی و ایمان قوی ایشان هم به نحو بسیار چشمگیر و زیبا به تصویر کشیده شده است و اعمال خارق عادت بر دست ایشان را نتیجه قدرت روحی آنان می‌داند. در بیان اغراق و مبالغه، پیشگویی‌ها و دیگر عناصر حماسی، از جمله: مفاخره‌ها، رجزخوانی‌ها و کین‌کشی‌ها، علاوه بر این که متأثر از شاهنامه است، جانب اعتدال، عقلانیت و حقیقت‌نمایی را مراعات کرده است و کارهای بزرگ سیدالشهدا و دیگر شهیدان روز عاشورا را نتیجه حکمت بالغه الهی و عشق راستین مردم به خاندان پیامبر می‌داند.

### کتابنامه

- ارسطو. (۱۳۵۳). فن شعر. ترجمه عبدالحسین زرین کوب. چاپ چهارم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- افشاری، مهرا. (۱۳۸۹). «جستجویی در تاریخ مناقب خوانی و اشاره‌هایی به منظومه علی‌نامه». مجله آیین میراث. دو فصلنامه ویژه کتاب شناسی، نقد کتاب و اطلاع‌رسانی در حوزه متون. دوره جدید، سال هشتم، ضمیمه شماره ۲۰، صص ۷-۳۳.

- الهامی کرمانشاهی، احمد بن رستم. (۱۳۹۴). شاهنامه (چهار خیابان فردوس). روایتی منظوم از قیام سیدالشهدا (ع) به کوشش علی انسانی. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.

- الهامی کرمانشاهی، احمد بن رستم. (۱۳۸۹). *شاهنامه‌ها*. از امام حسین (ع) تا مختار. به کوشش علی انسانی. تهران: منیر.
- الهامی کرمانشاهی، احمد بن رستم. (۱۳۷۹). *دیوان*. شرح منظوم حماسه کربلا به سبک شاهنامه. مقدمه، تصحیح و تحقیق امید اسلام پناه. تهران: میراث مکتوب.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۵۵). *بهار و ادب فارسی* (مجموعه یکصد مقاله از ملک الشعراء بهار). به کوشش محمد گلبن. با مقدمه غلامحسین یوسفی. چاپ دوم، تهران: کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین.
- تجربه کار، نصرت (۱۳۵۰). *سبک شعر در عصر قاجاریه*. تهران: توس.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۰). *نعت‌نامه*. زیر نظر دکتر محمد معین. تهران: دانشگاه تهران.
- دیوان‌بینگی شیرزای، سید احمد. (۱۳۶۴). *حدیقه الشعراء*. با تصحیح و تکمیل و تحشیه عبدالحسین نوائی. ج اول. تهران: زرین.
- رزمجو، حسین. (۱۳۸۱). *ادبیات حماسی ایران*. ج اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رزمجو، حسین. (۱۳۶۸). *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*. تهران: امیر کبیر.
- رویانی، وحید و فرضی‌شوب، منیره. (۱۳۹۴). «بررسی تأثیرات شاهنامه بر حمله حیدری بادل مشهدی». *مجله جستارهای ادبی*. دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۴۸، شماره ۱۸۹، تابستان، صص ۱۱۳-۱۳۹.
- سپهر، محمدتقی لسان‌الملک. (۱۳۷۷). *ناسخ‌التواریخ* (تاریخ قاجاریه). ج اول. به اهتمام جمشید کیانفر. تهران: اساطیر.
- سرّامی، قدمعلی. (۱۳۶۸). *از رنگ گل تا رنج خار* (شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه). تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۵). *صور خیال در شعر فارسی*. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- شمشیرگرها، محبوبه. (۱۳۸۹). «بررسی سبک‌شناسانه حماسه‌های دینی در ادب فارسی». *مجله تاریخ ادبیات*. شماره ۶۴.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۳). *نقد ادبی*. چاپ دوم از ویراست سوم. تهران: میترا.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۳). *حماسه‌سرایی در ایران*. چاپ سوم. تهران: فردوس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. چاپ چهارم. هشت جلد. تهران: دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

- کافی، غلامرضا. (۱۳۸۸). **شرح منظومه ظهیر**. نقد و تحلیل شعر عاشورایی از آغاز تا امروز. چاپ دوم. تهران: عاشورا.
- محمدی افشار، هوشنگ. (۱۳۸۹). «بازتاب حماسه ملی در شعر مسعود سعد»، **مجله مطالعات ایرانی**. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. سال نهم. شماره ۱۷، بهار.
- مدبری، محمود. (۱۳۸۰). «تاریخچه ساقی نامه سرایی». **مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ملا بهمنعلی راجی کرمانی**. به کوشش یحیی طالبیان. کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان و عماد کرمانی.
- موسوی، سید کاظم و حمزه محمدی. (۱۳۹۴). «بازتاب اسطوره‌های ملی و حماسی در شعر شاعران دفاع مقدس». **نشریه ادبیات پایداری دانشگاه شهید باهنر کرمان**. شماره دوازدهم، بهار و تابستان.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). **فنون بلاغت و صناعات ادبی**. چاپ بیستم. تهران: هما.

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**Tourism as the base of the triangle of security,  
empathy and development of Sistan  
and Baluchestan province \***

**Mehdi Mortazavi <sup>1</sup>**  
**Fariba Mosapour Negari<sup>2</sup>**

**Introduction**

Tourism is one of the most important issues in modern societies. In fact, with the support of tourism in the country, various sectors of the community are activated, including hotels, restaurants, transportation, crafts and much more. As a result of these activities, the employment of labor in specialized and public sectors is expanding. The attention of governments to the tourism sector in some countries has shown that the proceeds from it will directly benefit the community, while the governmental sectors will also be affected. In the studied area, Sistan and Baluchestan province, despite the vast potential of tourist attractions, tourism is almost not well known. In this paper, it will be attempted to suggest suitable solution to establish sensation of security, empathy and development based on tourism. In fact, this industry, which is new in Iran, is not only important for development of the country, but it could also cause for empathy between different ethnicities and revealed religion, and sensation of security.

---

\*Date received: 23/01/2017

Date accepted: 24/10/2018

Email:

mehdi.mortazavi@lihu.usb.ac.ir

1. Associate professor, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran  
(Corresponding author).
2. Assistant professor, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

Unfortunately, the tourism pathology in Sistan and Baluchestan province has not been written much and is not considered as worthy of the province. Sistan and Baluchestan province, which is limited to the provinces of Kerman and Hormozgan from the west, to the province of Khorasan from the north and from the east to the countries of Pakistan and Afghanistan, to the south to the Oman Sea can have many tourist attractions from different point of view. These potentials can be found in the field of cultural heritage, social, environmental, sports, religious, industrial, and commercial tourisms. Sistan and Baluchestan Province has two major ethnicities, including Sistani and Baluchistani, in addition to these two ethnic groups, people from other provinces of the country, such as Yazd, Kerman, Khorasan, and a number of other provinces live in Sistan and Baluchestan Province. Intermediary function of the province especially its center, Zahedan, has caused for the presence of new ethic groups from other provinces. On the other hand, the existence of two religions from Islam, Shiism and Sunnis, has added to this diversity. At the same time, this diversity has been at the hands of the colonial powers that have been present in the region.

The province has economic, trade and tourism talents, but the feeling of insecurity and vulnerability of empathy are the main obstacles to achieve the above talents. With the expansion of the tourism industry, based on the support of this important and revenue-generating industry, it is believed that the necessary conditions could be established to create a sense of security, empathy and, ultimately, development. In fact, with the logical support and development of the tourism industry, relations between the various parts of the province, on the one hand, and with other provinces and abroad, on the other hand, arise, which in turn creates empathy among the people of the region. In the tourism industry, the interests of people are tied together and they try to maintain their source of income for survival and life, and in this regard they will try their best. If this is not the case today, it is important because of the weakness of planning in this industry. If people in the region are aware of the interests of the tourist, whether



domestic, national or international, they will no longer go to neighboring countries to work. They will try to eliminate the feeling of insecurity and create the necessary facilities for audiences in order to keep the audience satisfied with the tourist attractions of their province. In such encounters, host communities will be affected by the tourist culture and will increase the cultural sharing and interaction between them. The existence of great civilizations in the Sistan and Baluchistan region is an obvious example of this cultural sharing. For example, people in the Sistan plain and the Bampur Valley (Baluchestan) during the third millennium BC lived well in their area and created their communal economic and cultural development as important civilizations between the two great civilizations, Mesopotamia and the Indus Valley. The above two regions in southeast Iran, as an intermediary region between the above two civilizations, came to such an advancement in the fields of agriculture, industry and commerce that their commercial goods, in particular semi-precious stones, including Lapis Lazuli and Soapstone in Mesopotamia and Turkmenistan had attracted a lot of customers. In fact, the intermediary function of the region during millenniums was tied to the interests of the people of the region, and they were struggling to survive and live better and this could be seen through their archaeological remains.

Each of the many attractions mentioned above has a special audience that brings with it currency and income, and here, tourism is as the important industry that has invisible exports and could be one of the main basis for the development of the province. So, if these tourism attractions are ready, what is needed is precise management and planning that the well-known researchers come to know about the sensitivities of the area. Today, along with many tourist sites such as the Pisa Tower in Italy, Eiffel in France, the Pyramids of Egypt, etc., works of art and decorations related to those works are produced and sold by artists. This function, while creating employment and income, also promotes the culture of the regions. Encouraging the producing of

works of semi-precious stones along with the tourism industry will lead to the development of international trade routes. In fact, the situation of the regions will increase the importance of constructing these roads. The connection between the two regions of Sistan and Baluchestan will bring them closer to provide the needs of their audience. Therefore, these commonalities, which are now observable, will also bind the interests of the peoples of these two regions of the province, which will ultimately lead to their empathy to gain an ideal life.

At the end of this discussion, it is necessary to give a brief mention of some of the most important obstacles to tourism in Sistan and Baluchestan province. Being on the border and feeling of insecurity is perhaps one of the most important of these factors. As mentioned above, Sistan and Baluchestan provinces have long borders with both Afghanistan and Pakistan. Indeed, insecurity in the two neighboring countries has caused feeling of insecurity in Sistan and Baluchestan province. This feeling has prevented private sector investment in the tourism industry and related infrastructure. On the other hand, the audience of the province's tourism, which is the people of our country and other countries, also have little interest in traveling to this province. Regarding the security, Sistan and Baluchestan is in the list of Red Zone countries for some European Countries. But, as mentioned, empathy is the most important factor for investment stability. Perhaps this feeling of insecurity itself is not a reason to neglect tourism studies in the province. While such studies, especially in the infrastructure sector, can provide an understanding of the existing conditions and the basic needs of the tourism sector.

**Key words:** Sistan and Balouchestan, Tourism, Empathy, Security, Development

**References [In Persian]:**

- Gharakhlo, M. 2007. *Tourism and leisure planning*. Tehran: Jahad Daneshgahi Press.
- Heydari Chapane, R and K. Hossain Zadeh Dalir. 2003. A Survey on Tourism . Assessment in Iran. *Journal of the Faculty of Humanities and Social Sciences*.9(3): 59-94.
- Islamic Parliament. 1995. *Law of the Second Program of Economic, Social and Cultural Development of the Islamic Republic of Iran (1995-1999)*. First Edition. Tehran: Planning and Budget Organization Publications.
- Islamic Parliament. 1997. *Law on the First Economic, Social and Cultural Development Plan of the Islamic Republic of Iran (1989-1993)*. Third edition. Tehran: Planning and Budget Organization Publications.
- Islamic Parliament. 2000. *The Law of the Third Economic, Social and Cultural Development Program of the Islamic Republic of Iran (2000-2004)*. First Edition. Tehran: Planning and Budget Organization Publications.
- Jahangir, Mansour, 2005. *Law of the Third Economic, Social and Cultural Development Program of the Islamic Republic of Iran (2005-2009)*. Second Edition. Tehran: Planning and Budget Organization Press.
- Kazemi, Mehdi. 2007. *Tourism Management*. Tehran: Samt.
- Papoli Yazdi, M.H and M. Saghaei. 2006. *Tourism: Nature and concepts*. Tehran: Samt.

-Piri, Halime and H. Ansari. 2014. Drought Study of Sistan Plain and its Impact on Hamoon International Pond. *Scientific Journal of Pond*. 4(15): 74-63.

-Seyed Sajjadi, S.M. 1995. *Archaeology and History of Baluchestan*. Tehran: Cultural Heritage Organization.

-Seyed Sajjadi, S.M. 2003. *A brief guide to the ancient Monuments of Sistan*. Zahedan: Management and Planning Organization of Sistan and Baluchestan Province.

-Siasar, Ghasem. 2003. *History of Zahedan's Origins*. Zahedan: Taftan Press.

-*Sistan and Baluchestan Tourist Guide*. 2003. Zahedan: Tourism and Tourism Organization of Sistan and Baluchistan Province.

**References [In English]:**

-Butler, R. W. 1998. Tartan Mythology. The Traditional Tourist Image of Scotland. In Ringer, G. (ed.) *Destinations. Cultural Landscapes of Tourism*: 121-139. London: Routledge.

-Cohen, E. 1984. The Sociology of Touris: Approaches, Issues and Findings. *Annual Review of Sociology*. 10: 373-393.

-Crandall, L. 1987. The Social Impact of Tourism on Developing Regions and its Measurement. In B. J. R. Ritchie and C.R. Goeldner (eds.). *Travel, Tourism and Hospitality Research*: 413-423. New York: John Wiley and Sons.

-Crick, M. 1996. Representations of international Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings and Servility. In Y. Apostopoulos et al (eds.). *The Sociology of Tourism*:15-50. London: Routledge.

- De Kadt, E. 1979. *Tourism: Passport to Development? Perspective on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries*. New York: Oxford University Press.
- Ganji, M. H. 1978. Post-Glacial Climate Changes on the Iranian Plateau. In W.C. Brice (ed). *The Environmental History of the Near - and Middle East Since the Last Ice Age*: 149-162. London: Academic Press.
- Higgins-Desbiolles, F. 2006. More than an “Industry”: The Forgotten Power of Tourism as a Social Force. *Tourism Management*. 27: 1192-1208.
- Hume, G. W. 1976. *The Ladizian*. USA: University of Pennsylvania.
- Lamberg-Karlovsky, C.C. & M. Tosi. 1985. The Proto-Elamite Community at Tepe Yahya: Tools of Administration and Social Order. *South Asian Archaeology* 4: 104-114.
- Mathieson, A and G. Wall. 1982. *Tourism, Economic, physical and Social Impacts*. UK: Longman Scientific and Technical.
- Mortazavi, M. 2004. *Systems Collapse: A Comparative Study of the Collapse of the Urban Communities of Southeast Iran in the Second Millennium BC*. PhD Dissertation. UK. University of Bradford.
- Pizam, A and S. Sussmann. 1995. Does Nationality Affect Tourist Behavior?. *Annals of Tourism Research*. 22 (4): 901-917.
- Prickett, M.E. 1976. Tepe Yahya Project: Upper Rud-i-Gushk Survey. *Iran* XIV: 175-76.
- Stein, A. 1937. *Archaeological Reconnaissances in North-western India and south-eastern Iran*. London: MacMillan.
- Tosi, M. 1969. Excavation at Shahr-i-Sokhta: Preliminary Report on the Second Campaign, Sep-Dec1968. *East and West* 19: 282-386.

۲۶۴ / گردشگری قاعدهء مثلث امنیت، همدلی و توسعه...

-Tosi, M. 1982. Baluchistan in Prehistory: Reversing the Centre-Periphery Paradigm for a Future Generation of Studies. *News Letter of Baluchistan Studies* 1: 32-47.

-Tuner, L. 1976. The International division of Leisure Tourism and the third world. *Annals of Tourism Research*. 4(1): 12-24.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### گردشگری قاعده<sup>۱</sup> مثلث امنیت، همدلی و توسعه استان سیستان و بلوچستان\*

دکتر مهدی مرتضوی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر فریبا موسی پور تگاری<sup>۲</sup>

#### چکیده

احساس ناامنی، ضربه پذیر بودن همدلی و توسعه نیافتگی از مهم ترین مشکلات استان سیستان و بلوچستان است. مهم ترین ویژگی این مشکلات که در زمانهای مختلف به طرز متفاوتی بروز می کند، ارتباط تنگاتنگ میان آنها است. در واقع همین ویژگی چنان آنها را در هم آمیخته است که با ارائه یک راهکار مناسب، می توان بر همه این مشکلات فائق آمد. نزدیکی این استان با کشورهای همجوار افغانستان و پاکستان که همواره مورد توجه گروه های خرابکار و قاچاقچی بوده است، شرایط نامناسب آب و هوایی در این منطقه و وجود قومیت ها و مذاهب تشیع و تسنن، زمینه های بروز این مشکلات است. برای از بین بردن هر یک از این مشکلات تلاش های بسیاری صورت گرفته، اما چون این اقدامات منفرد بوده و تمامی این مشکلات در آن دیده نشده است، این تلاشها نیز بی ثمر بوده اند. در این مقاله سعی خواهد شد تا با ارائه راهکارهای مناسبی، زمینه ایجاد احساس امنیت، همدلی و توسعه با تکیه بر صنعت گردشگری مهیا گردد. در واقع این صنعت مهم که در کشور ایران، جدید است، نه تنها زمینه ساز توسعه خواهد بود، بلکه همدلی میان اقوام مختلف، تشیع و تسنن و در نهایت احساس امنیت را به ارمغان آورد.

**واژه های کلیدی:** سیستان و بلوچستان، گردشگری، همدلی، امنیت، توسعه.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۰۴

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۸/۰۲

mehdi.mortazavi@lihu.usb.ac.ir

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانشیار باستان شناسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
۲. استادیار باستان شناسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

## ۱. مقدمه

گردشگری یکی از مقولات مهم و اساسی در جوامع امروزی است که صادرات آن نامرئی می‌باشد. در واقع با حمایت گردشگری در کشور بخش‌های مختلف جامعه از جمله هتل‌داری، رستوران‌ها، حمل و نقل، صنایع دستی و خیلی موارد دیگر فعال می‌شوند. در نتیجه این فعالیت‌ها، اشتغال نیروی کار در بخش‌های تخصصی و عمومی گسترش پیدا می‌کند. توجه دولت‌ها به مقوله گردشگری در برخی از کشورها نشان داده که درآمدهای حاصل از آن مستقیماً عاید جامعه خواهد شد؛ ضمن اینکه بخش‌های دولتی نیز بی‌نصیب نخواهند ماند. در منطقه مورد مطالعه، یعنی استان سیستان و بلوچستان علی‌رغم وجود پتانسیل‌های گسترده گردشگری، این حوزه مهجور واقع شده است.

### ۱-۱. بیان مسئله

این مقاله سعی دارد تا با نگاهی به جاذبه‌های گردشگری این استان، پیشنهادهایی را برای ایجاد احساس امنیت، همدلی و در نهایت توسعه ارائه دهد. این استان با وسعتی حدود ۱۸۷/۵۰۰ کیلومتر مربع، ۱۱/۴ درصد از مساحت کل کشور را تشکیل داده و از پهناورترین استان‌های کشور است که با قرار گرفتن در بین ۲۵ درجه و ۳۰ دقیقه تا ۳۱ درجه و ۲۷ دقیقه عرض شمالی از خط استوا و ۵۸ درجه و ۵۰ دقیقه تا ۶۳ درجه و ۲۱ دقیقه طول شرقی از نصف النهار گرینویچ (سید سجادی ۱۳۶۶: ۴۲)، از نظر جمعیتی از کم‌تراکم‌ترین استان‌های کشور است.

پراکندگی جمعیت در این منطقه از ایران، گویای شرایط خاص محیطی منطقه است که دارای اقلیم گرم و خشک است. در واقع همین عامل، یعنی شرایط نامناسب محیطی باعث شده است تا در ردیف استان‌های محروم و توسعه‌نیافته قرار گیرد. علی‌رغم این محرومیت‌ها استعداد‌های طبیعی از جمله بیابان، کوه و دریا و استعداد‌های باستانی از قدیمی‌ترین نشانه‌های انسانی در لادیز تا جدیدترین آنها، استعداد‌های گردشگری ورزشی و غیره در این استان، شرایط را برای توسعه این صنعت مهم و در آمد ساز فراهم نموده است.

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

متأسفانه در خصوص آسیب‌شناسی گردشگری در استان سیستان و بلوچستان مطالب زیادی نگاشته و آن‌گونه که شایسته این استان است، بدان پرداخته نشده است. جسته و گریخته مطالبی در خصوص گردشگری ارائه گردیده است اما پیش از بیان هر مطلبی باید گردشگری و زمینه‌های آن در استان سیستان و بلوچستان مورد آسیب‌شناسی دقیق قرار گیرد. در واقع مقاله حاضر در همین جهت، قصد دارد تا برخی از موانع موجود در گردشگری استان را ضمن ارائه راهکارهای عملی، آسیب‌شناسی نماید.



### ۱-۳. ضرورت انجام پژوهش

این عبارت که می‌گوید «آب نشانه آبادانی است»، شاید امروزه دیگر جایگاهی نداشته باشد. همین مسئله یعنی تأکید بر محیط طبیعی که نامناسب و آسیب‌پذیر نیز است باعث شده، تا سایر استعدادهای این استان که درآمدساز نیز هستند، نادیده گرفته شوند. در واقع سرمایه‌گذاری بی‌حد و حصر در بخش‌هایی که چندان مورد اطمینان نیستند، گویای عدم آگاهی از سایر استعدادها است. امروزه مردم کشور امارات متحده عربی که محیطی کاملاً خشک دارد، هرچند بر منابع فسیلی تکیه زده‌اند، اما با درک سایر استعدادها، این کشور را به یکی از کشورهای مقصد گردشگری تبدیل نموده‌اند. استان سیستان و بلوچستان که از شمال به استان خراسان جنوبی و کشور افغانستان، از شرق به کشورهای پاکستان و افغانستان، از جنوب به دریای عمان و از مغرب به استان‌های کرمان و هرمزگان محدود می‌شود، استعدادهای فراوانی در زمینه گردشگری دارد که می‌تواند جایگزین سایر منابع درآمد که نامطمئن نیز هستند، شود.

### ۲. بحث و بررسی

برای درک بهتر مسئله و در راستای ارزیابی اهداف تحقیق ضروری به نظر می‌رسد تا درک درستی از زمینه‌های گردشگری استان داشته باشیم. در همین زمینه سعی خواهد شد ضمن بیان محیط طبیعی استان، که نقش مهمی در توسعه گردشگری در زمینه‌های مختلف دارد، برخی از جاذبه‌های متفاوت استان مورد بررسی قرار گیرند و در نهایت براساس اطلاعات موجود تحلیلی منطقی از شرایط موجود گردشگری استان ارائه گردد.

#### ۲-۱. نگاهی کلی به محیط طبیعی استان

استان سیستان و بلوچستان به دلیل وسعت زیادی که دارد، دارای طبیعتی گوناگون است. شمال استان، نگینی است برآمده از آبرفت‌های رودخانه هیرمند، که بزرگ‌ترین دریاچه آب شیرین جهان را در خویش جای داده‌است. دشت سیستان که در گروه اقلیم بیابانی میانه قرار دارد، بارشی کمتر از ۵۷ میلی‌متر در سال دریافت می‌کند (پیری و انصاری ۱۳۹۲: ۶۴) و میزان تبخیر در آن به بیش از ۵۰۰۰ میلی‌متر می‌رسد. این شرایط در مجموع باعث خشکی فیزیکی شدید محیط بوده و در سالهایی که میزان ورودی آب رودخانه هیرمند کاهش می‌یابد، خشکسالی‌های مخرب توسعه پیدا می‌کند. شریان حیاتی منطقه یعنی هیرمند نوسانات سالیانه قابل ملاحظه‌ای را نشان می‌دهد. وزش بادهای ۱۲۰ روزه که از اواخر بهار تا پایان تابستان می‌وزد، در تشدید نیاز و خشکی محیط مؤثر است. جنوب استان

نیز صدفی است که وسعت متنوع‌اش را با دریای عمان گره زده‌است. سیستان که امروزه بخش بزرگی از آن در خاک افغانستان واقع شده، نام سرزمین وسیعی در جنوب شرق فلات ایران است. بخش ایرانی این سرزمین کهن که قسمت عمده آن از رسوبات رودخانه هیرمند تشکیل یافته‌است، مساحتی حدود ۸۱۱۷ کیلومتر مربع دارد.

رسوبات رودخانه‌ای بخش عمده این سرزمین نسبتاً هموار را پوشانده و آن را به‌صورت یکی از حاصل‌خیزترین سرزمین‌های فلات ایران در آورده‌است، اما متأسفانه امروزه به‌دلیل کمبود ریزش‌های جوی و آب‌های وارداتی، سرزمین سیستان به‌عنوان یکی از سرزمین‌های نسبتاً خشک محسوب می‌گردد (سجادی ۱۳۷۶: ۹).

با نگاهی به تاریخ این منطقه، متوجه می‌شویم که مردمان این خطه و دیار، پستی و بلندی‌های زیادی را طی کرده‌اند و این به‌دلیل محیط آسیب‌پذیر سیستان است که آن را با سایر نقاط مملکت متفاوت ساخته‌است؛ هرچند این منطقه در زمان‌هایی دارای شرایط مناسب طبیعی بوده، اما در مقابل حوادث سهمگین محیطی همچون سیلاب‌های فراوان و خشکسالی‌های پی‌درپی این منطقه را فرسوده‌است. در این‌گونه مواقع بخش بزرگی از جمعیت سرزمین خویش را رها نموده و به سایر نقاط مملکت مهاجرت می‌نمایند.

البته سیستان دوران اوجی نیز داشته‌است؛ مثلاً با الهام از گفته هرودوت که در خصوص تمدن مصر و رودخانه نیل می‌گوید «مصر هدیه نیل است»، توزی حفار شهر سوخته طی سالهای دهه ۸۰ م درخصوص شهر سوخته و محیط طبیعی سیستان این چنین می‌نویسد: «اگر مصر هدیه نیل است، پس سیستان هم هدیه هیرمند است» (Tosi 1969: 282). باستانشناسان زیادی اظهار می‌دارند، همان‌گونه که منابع محیطی و طبیعی مانند رودخانه، دریاچه و شرایط آب و هوایی مناسب ممکن است باعث پیشرفت جوامع شهرنشین و پیچیدگی این جوامع گردند، همان عوامل هم ممکن است که باعث فروپاشی و اضمحلال اینگونه جوامع گردند (Prickett 1976; Ganji 1978; Lamberg-Karlovsky & Tosi 1985).

منطقه بلوچستان که در جنوب استان قرار گرفته‌است، دارای طبیعتی کوهستانی است. مناطق جنوبی استان با توجه به مجاورت با دریای عمان و بهره‌گیری از بادهای موسمی، اقلیم متفاوتی دارند. بالا بودن میانگین دما و پایین بودن نوسانات آن از مشخصه‌های اساسی اقلیم منطقه است. با توجه به پایین بودن نزولات جوی و عدم وجود منابع برفی کوهستانی اکثر

جریان‌ات رودخانه‌ای، موقتی و فصلی بوده، در بخش وسیعی از استان منابع محدود آب‌های زیرزمینی تنها امکانات تأمین آب محسوب می‌شوند. توزی می نویسد:

فرهنگ منطقه بلوچستان که دارای آب و هوای قاره‌ای و متأثر از بادهای موسمی هند است، کاملاً از شرایط اقلیمی و محیطی خویش متأثر شده‌است. وی محدودیت‌های محیطی منطقه بلوچستان را شامل بی‌نظمی و پراکندگی ارتفاعات، تأثیرات بیابان خصوصاً دشت لوت، بی‌ثباتی جریان‌های آب و نفوذ بادهای موسمی هند می‌داند و معتقد است که همه این عوامل بر نوع معیشت مردم منطقه تأثیر گذارده‌است. (Tosi 1982: 38)

در حقیقت این عوامل باعث وابستگی شدید کشاورزی منطقه به آب شده‌است. البته وجود تپه‌های طبیعی که خود مانع از شکل‌گیری تمدنی بزرگ در بعضی از مناطق بلوچستان خصوصاً منطقه دامن می‌باشد، گویای زندگی دامداری و امرار معاش مردم از طریق پرورش دام، خصوصاً بز و گوسفند است.

وجود مخروط آتشفشانی تفتان با ۳۹۴۱ متر ارتفاع در شمال بلوچستان مرکزی، شرایط اقلیمی متنوع و جالبی را فراهم آورده‌است. بلوچستان به صورت منطقه‌ای گرم و خشک و گرمسیری شناخته شده‌است. بخش شمالی بلوچستان یعنی مناطق خاش و اطراف آن تا زاهدان نسبت به مناطق جنوبی بلوچستان دارای آب و هوای معتدل‌تری است. هرچه به سمت مناطق جنوبی‌تر نزدیک می‌شویم، آب و هوا، گرم‌تر می‌شود. سجادی می‌نویسد:

دشتهای بمپور و ایرانشهر از مناطق گرم بلوچستان است اما مناطق اطراف تفتان آب و هوای معتدل‌تر و خنک‌تری دارند. منطقه بلوچستان از نظر آب و هوایی به چهار منطقه به شرح زیر تقسیم می‌گردد. ۱. مناطق گرم شامل قسمتهای جنوبی ایرانشهر، کوهک، سرباز، قصر قند و نیک شهر؛ ۲. مناطق ساحلی که دارای آب و هوای بسیار گرم و مرطوب است که شامل تیس، چابهار و کنارک است؛ ۳. آب و هوای معتدل شامل زاهدان و خاش؛ ۴. منطقه خوش آب و هوای اطراف تفتان با چشمه‌های آب (سید سجادی ۱۳۷۴: ۴۵-۴۶).

## ۲-۲. جاذبه‌های گردشگری استان سیستان و بلوچستان:

امروزه گردشگری به‌عنوان یک صنعت شناخته شده‌است و در کشورهای مختلف برنامه‌های منظمی برای حمایت از این صنعت درآمدمساز، طرح‌ریزی می‌شوند. این صنعت مرتبط با سایر بخشها از جمله حمل و نقل، هتل‌داری، رستوران‌ها، منابع طبیعی، تفریحات و سرگرمی‌ها و سایر امکانات و سرویس‌ها از جمله فروشگاه‌ها، بانک‌ها و آژانس‌های مسافرتی است (Higgins-Desbiolles 2006: 1195). برخلاف سایر صنایع، صادرات این صنعت نامرئی و این صادرات کاملاً وابسته به رضایت گردشگران است. این بدان معناست وقتی مسئولین و طراحان صنعت گردشگری برای حمایت این صنعت اقدام به ارائه برنامه و

راهبرد می‌نمایند، باید شرایطی را فراهم کنند تا مخاطبین این صنعت، رضایت کافی را داشته باشند؛ بنابراین آماده‌سازی صرف جاذبه‌های گردشگری برای این صنعت کفایت نمی‌کند. در اینجا سعی خواهد شد تا جاذبه‌ها و زمینه‌های موجود در خصوص گردشگری استان سیستان و بلوچستان معرفی شوند و در پاراگراف‌های بعدی به مخاطبین این صنعت پرداخته خواهد شد.

سرزمین ما ایران با تکیه بر میراث‌های غنی فرهنگی و چشم‌اندازهای طبیعی خود، جاذبه‌های بدیعی برای سایر ملل دنیا فراهم آورده‌است. بر همین اساس ایران از گذشته‌های دور در کانون توجه جهانگردان و سیاحان بوده و سابقهٔ مسافرت به این کشور تاریخ طولانی و درخشانی دارد. ابن بطوطه، یاقوت حموی، ابن حوقل، مقدسی، ابودلف، پیترو دلاواله، ژان شاردن، تاورنیه، دیولافوا، دالمانی، مارکوپولو، شرلی و سیاحان زیادی به ایران سفر کرده و سفرنامه‌های مهمی نیز در این زمینه به رشته تحریر درآورده‌اند، دلالت بر قدمت جهانگردی در ایران دارد (حیدری چپانه و حسین زاده دلیر ۱۳۸۲: ۶۹). استان سیستان و بلوچستان نیز از بازدید جهانگردان بی‌نصیب نمانده‌است. کلنل تیت، سرپرسی سایکس و سون هیدن از جمله سیاحانی بودند که از سیستان بازدید کردند و کاپیتان گرانت، هنری پوتینجر نیز از جمله افرادی بودند که بلوچستان را مورد بازدید قرار دادند. البته افراد دیگری نیز به منطقه سفر نموده‌اند که جهت انجام فعالیت‌های علمی باستانشناسی بوده‌است؛ از جمله این افراد مهم می‌توان به ماریتسیو توزی، امبرتو شرانو، سر اورل اشتاین، بئاتریس دکاردی، ماروچک و گری هیوم اشاره نمود (Mortazavi 2004: 42, 61).

به دلیل وجود برخی تشابهات، در تفکیک انواع گردشگری اختلاف نظر وجود دارد. از جمله یکی از تقسیم‌بندی‌های انواع گردشگری براساس محیط یا منطقه جغرافیایی به ترتیب زیر است: گردشگری شهری، گردشگری روستایی، گردشگری بیابانی (بیابانگردی) و گردشگری فضایی. تقسیم‌بندی دیگری نیز وجود دارد که بر مبنای نوع فعالیت گردشگران در مقصد است. این تقسیم‌بندی نیز بدین ترتیب است: گردشگری تفریحی، گردشگری تجاری، گردشگری فرهنگی، گردشگری سلامتی-بهداشتی، گردشگری مذهبی، گردشگری به منظور مبادلات علمی، گردشگری ورزشی، گردشگری جنسی، گردشگری ماجراجویانه و گردشگری طبیعت‌گرا (طبیعت‌گردی). البته گردشگری بر مبنای تقاضا به سه دسته تقسیم می‌گردد که عبارت است از: گردشگری داخلی، گردشگری ملی و گردشگری بین‌المللی (ر.ک: کاظمی ۱۳۸۶: ۲۹-۲۸). یکی دیگر از تقسیم‌بندی‌های گردشگری نیز بدین شرح است: گردشگری محیط زیست (اکوتوریسم)، گردشگری

فرهنگی، گردشگری میراث فرهنگی، گردشگری درمانی، گردشگری فرهنگی و آموزشی، گردشگری اجتماعی، گردشگری ورزشی، گردشگری مذهبی و زیارتی و گردشگری بازرگانی و تجاری (قرخلو ۱۳۸۶: ۹-۱۲). همان‌طور که در سطور پیشین بدان پرداخته شد، استان سیستان و بلوچستان یکی از پهناورترین استانهای کشور است و به تناسب همین پهناوری، جاذبه‌های گردشگری مختلفی را در زمینه‌های متفاوت، در دل خود جای داده است. در تقسیم‌بندی‌های بالا که در خصوص گردشگری بیان گردیدند، آنچه در استان سیستان و بلوچستان قابل مشاهده هستند، به شرح زیر می‌باشند:

#### ۲-۲-۱. گردشگری میراث فرهنگی

این نوع گردشگری که شامل بازدید از آثار و شواهد باستانی و موزه‌ها باستانی می‌شود (قرخلو ۱۳۸۶: ۱۰)، در استان سیستان و بلوچستان جایگاه ویژه‌ای دارد. وجود آثار باستانی از قدیمی‌ترین ایام تا دوران اخیر از ویژگی‌های این منطقه است. لادیز یکی از قدیمترین چهار محوطه پارینه‌سنگی ایران است (Hume 1976) که در نزدیکی شهر لادیز و حدود ۸۰ کیلومتری زاهدان قرار گرفته است. شهر سوخته در سیستان، تمدن بمپور و اسپیدژ در بلوچستان از جمله شواهد عصر شهرنشینی در این منطقه هستند که برخی از آنها همچون شهر سوخته و بمپور شهره جهانی نیز دارند. شواهد دوران تاریخی در سیستان از جمله در کوه خواجه، دهانه غلامان، آتشکده کرکویه از جمله مهم‌ترین محوطه‌های باستانی هستند. شواهدی همچون زاهدان کهنه، قلعه رستم و آسیاب‌های بادی قلعه مچی نیز از مهم‌ترین شواهد دوره اسلامی سیستان می‌باشند.

در بلوچستان نیز شواهد باستانی وجود دارند که حائز اهمیت هستند. تمدن بمپور، اسپیدژ، محوطه‌های پیش از تاریخی در سراوان و در مکران مربوط به دوران پیش از تاریخ می‌باشند. دوران تاریخی در بلوچستان شامل محوطه‌های مهمی همچون قلعه بمپور، قبرستان‌های تاریخی اطراف کوه تفتان و بسیاری آثار دیگر است. بلوچستان آثاری از دوره اسلامی، نیز در خود جای داده است؛ از جمله می‌توان به مقبره سید غلام رسول، قلعه تیس، مسجد تیس و قدمگاه خضر در چابهار، مناره مسجد جامع خاش، مسجد التوحیدیه، قبرستان هفتاد ملا در خاش، قلعه سیب در سراوان، قلعه ناصری، قلعه دامن، قلعه اسپیدژ در ایرانشهر اشاره نمود (راهنمای گردشگری سیستان و بلوچستان، ۱۳۸۲)

#### ۲-۲-۲. گردشگری اجتماعی

این نوع گردشگری شاخه‌ای از گردشگری فرهنگی به شمار می‌آید که در آن جهانگردان یا گردشگران به منظور آشنایی با فرهنگ، ارتباطات، نحوه زندگی، پوشش،

صنایع دستی و غیره از کشورهای متفاوت بازدید می‌کنند ( پایلی یزدی و سقایی ۱۳۸۵: ۸۵؛ قرخلو ۱۳۸۶: ۱۱). استان سیستان و بلوچستان، یکی از استانهایی است که اقوام و مذاهب مختلفی در دل خود جای داده‌است. مهم‌ترین این اقوام همان‌طور که از نام این استان مشخص است، سیستانی و بلوچستانی می‌باشد. سیستانی‌ها که عمدتاً تشیع هستند، در شما استان سکونت دارند و بلوچ‌ها که اکثراً تسنن‌اند در جنوب استان قرار گرفته‌اند. هر دوی این قومیت دارای گویش، لباس و رسومات خاص و سنتی خویش هستند. هریک از این موارد جاذبه مهمی برای جذب گردشگر می‌باشد. البته علاوه بر این موارد وجود گروه‌های کوچ‌رو که عمدتاً در بلوچستان قرار دارند و فعالیت‌هایی همچون تعمیرات اشیا و اثاثیه را انجام می‌دهند، نیز از دیدگاه قوم‌شناسی و فرهنگی قابل مطالعه‌اند. وجود سفالگران سنتی با همان شیوه و سیستم سنتی در ساخت سفال که در کلپورگان سراوان از شهرهای بلوچستان قرار دارند، زمینه مناسبی برای جلب گردشگران متفاوتی در زمینه علمی و فرهنگی فراهم نموده‌اند. مراسم عروسی، جشنها، مناسبت‌های مذهبی هر یک از این دو قومیت جذاب و جالب توجه است.

### ۳-۲-۲- گردشگری محیط زیست

این شاخه که همان طبیعت‌گردی است، در استان سیستان و بلوچستان به‌خوبی قابل ملاحظه است. چاه‌نیمه‌ها، بیابان، دریاچه‌ها و رودخانه‌ها، از جمله مهم‌ترین جاذبه‌های طبیعی سیستان هستند. در بلوچستان نیز شواهد طبیعی به قرار زیر می‌باشند: سواحل زیبای دریای عمان، بندرهای پزم، گواتر، کنارک و اسکله شهید بهشتی، جنگلهای حراء، گل‌فشانها و کوه‌های مریخی از جمله آثار طبیعی چابهارند. قله آتشفشانی نیمه‌فعال تفتان، حوضچه‌های فصلی، ارتفاعات مجاور تفتان نیز از جاذبه‌های طبیعی خاش هستند. شالیزارها و نخلستانهای زیبا و تمساح‌های پوزه کوتاه رودخانه سرباز نیز در شهرستان سرباز قرار گرفته‌اند. درخت مکر زن (انجیر معابد) در نیکشهر نیز از جمله جاذبه‌های طبیعی بلوچستان است (راهنمای گردشگری سیستان و بلوچستان ۱۳۸۲). آنچه درخصوص گردشگری استان سیستان و بلوچستان مهم به نظر می‌رسد و آن را تا حدودی از سایر استانها خصوصاً استانهای شمالی و غربی مجزا می‌سازد، شرایط متفاوت محیطی و آب و هوایی استان است. این استان در زمان‌هایی که سایر استانها دارای آب و هوای سرد است، آب و هوای مطلوبی جهت بازدید دارد و حتی در ماه‌های گرم سال به‌دلیل شرایط مطلوب، مناسب بازدید توسط گردشگران آفتاب است. امروزه خیل عظیمی از مردم کشورهای اروپایی که ممکن است در طول سال تعداد روزهای آفتابی بسیار معدودی داشته‌باشند،

جهت استفاده از آفتاب و نور خورشید که مورد نیاز شدید آنهاست، به کشورهای دارای این نیروی طبیعی سفر می کنند و از این طریق در آمد عظیمی نصیب جوامع میزبان می شود. استان سیستان و بلوچستان که آفتاب تابستان آن بسیار شدید و سوزان نیز است، یکی از مهم ترین مناطق جهت جلب گردشگر خاص خود می باشد. شن های روان در مناطق بیابانی این استان منزلگاه و استراحتگاه بسیاری از این مخاطبین است. این در حالی است که این شرایط محیطی برای مردم منطقه هیچ گونه جذابیتی ندارد؛ بنابراین ضروری به نظر می رسد که طراحان چنین برنامه هایی ویژگی های مخاطبان را به خوبی شناسایی کنند تا بر اساس آن موفق به ارائه یک برنامه منظم و کاربردی شوند.

#### ۴-۲-۲. گردشگری ورزشی

این نوع گردشگری شاخه ای از انواع متفاوت گردشگری است که به علت در آمدزایی بالا، رقابت بسیار شدیدی را بین کشورها بوجود آورده است (قرخلو ۱۳۸۶: ۱۱). وجود بیابان در استان سیستان و بلوچستان یکی از مهم ترین عوامل جذب گردشگر ورزشی جهت ورزش هایی همچون رالی های موتورسواری، ماشین سواری و شتر سواری است. سواحل دریای عمان، بندرهای مهمی همچون شهید بهشتی، کنارک، پزم و گواتر، رودخانه هایی همچون سرباز در بلوچستان، دریاچه هامون و چاه نیمه ها در سیستان از جمله جاذبه های ورزش های آبی هستند. ورزش های همچون قایق سواری، اسکی روی آب و شنا از جمله ورزش های آبی اند که قابلیت جذب گردشگر خاص خود را دارد.

#### ۴-۲-۵. گردشگری مذهبی و زیارتی

این نوع گردشگری که بخشی از گردشگری میراث فرهنگی را نیز در بر می گیرد، جنبه مذهبی و اعتقادی دارد. اغلب توریست های مذهبی، برای زیارت اماکن مقدس و مذهبی (مثل امامزاده ها و غیره)، یا انجام اعمال دینی (مانند سفر حج) و ترویج دین به این مکان که در سراسر جهان وجود دارند، سفر می کنند. این شاخه از توریسم از نظر جذب در آمد و رونق اقتصادی ناحیه یا کشور مقصد دارای اهمیت زیادی است (قرخلو ۱۳۸۶: ۱۲). برخی از امامزاده ها که در بخش میراث فرهنگی نیز بدان اشاره شد، از جمله مهم ترین جاذبه های گردشگری مذهبی و زیارتی هستند. در اینجا به برخی از این جاذبه ها اشاره می شود. یکی از مهم ترین امامزاده های استان در منطقه سیستان و در کوه خواجه قرار گرفته است. این کوه جدای از اهمیت تاریخی به لحاظ مذهبی نیز حائز اهمیت است. این کوه تنها عارضه طبیعی دشت سیستان با ارتفاع تقریبی ۶۰۹ متر از سطح دریا (حدود ۱۰۰ متر از سطح زمین) است که در هنگام پربابی جزیره کوچکی را در میان هامون هیرمند شکل

می‌دهد. این کوه و دریاچه در باورهای سه مذهب زرتشت، مسیحیت و مسلمانان مقدس است. این کوه نام خود را از آرامگاه خواجه مهدی، یکی از دوستان خانان علوی که مزارش بر فراز این کوه واقع شده، قرار گرفته است. خواجه غلطان، کوه نور، کوه موعود و کوه باطنی از دیگر عناوینی است که این کوه به آنها نامیده شده است. این بنا برای مسیحیان نیز مقدس است، زیرا که آورده اند، در زمان تولد حضرت مسیح در بیت‌الله سه مغ (روحانی) بر فراز این کوه ایستاده و نظاره گر نوری که از این پیامبر خدا در هنگام تولد ساطع می‌شد، بودند و آن سه به مسیح ایمان آوردند. مقبره خواجه مهدی و قبرستانی که از دوره اسلامی، اتاق پیر گندم‌دریان و اتاق بی‌باد در کوه خواجه باقی مانده این بنا را برای مسلمانان نیز مقدس کرده؛ به طوری که در اعیاد مذهبی، ملی و ایام تعطیل زائران برای زیارت به این مکان می‌آیند (سید سجادی ۱۳۸۲: ۵۲-۵۵).

مقبره سید غلام رسول که در چابهار قرار گرفته است، علاوه بر زوار ایرانی، از کشورهای شبه قاره هند پذیرای زیارت‌کنندگان زیادی است که برای انجام عبادت و نذر و نیاز به چابهار می‌روند. این بنا که دارای معماری سبک مغولی است، در قرون ۷ و ۸ ه. ق. بنا شده است؛ بنابراین هم از دیدگاه فرهنگی و دیدگاه مذهبی حائز اهمیت است.

درخت مکر زن و یا همان انجیر معابد نیز از جاذبه‌های گردشگری بلوچستان است. تاج این درخت بزرگ و پهن است و از انشعابات آن ریشه‌های نابه‌جا می‌روید. پوست درخت صاف و خاکستری، برگ‌های بیضی شکل ساده و درشت است، میوه‌های آن نارنجی‌رنگ و به درشتی فندق و قابل خوردن است. عموماً این درختان دارای قدمتی بالای صد سال هستند و اکثراً در نزدیکی زیارتگاه‌ها قرار دارند یا قبلاً زیارتگاه بوده‌اند. در حال حاضر در نیکشهر و روستاهای رمین، تیس کوپان، ماشی، لپار و کوپان‌سر، از این درخت‌ها وجود دارد (راهنمای گردشگری سیستان و بلوچستان ۱۳۸۲). یکی دیگر از جاذبه‌های گردشگری مذهبی و زیارتی در بلوچستان که در نزدیکی شهرستان بمپور واقع شده است، مقبره امام‌زاده پیر کنار است، که نگارنده مقاله حاضر در طی بررسی‌های میدانی باستان‌شناسی به آن برخورد کرده است. از این امام‌زاده در منابع ذکر چندانی نشده است، اما زوار خاص خودش را دارد. البته سر اورل اشتاین باستان‌شناسی مجاری الاصل انگلیسی نیز در اوایل قرن ۲۰ از این بنا یاد می‌کند (Stein, 1937).

#### ۲-۲-۶. گردشگری بازرگانی و تجاری

در مسافرت‌هایی که با هدف بازرگانی و تجارت انجام می‌شود، مسافران در گردهمایی‌ها، کنفرانس‌ها، برنامه‌های آموزشی و کارهای تخصصی مشارکت می‌کنند.



این گونه مسافرت‌ها به وسیله سازمان خدمات مسافرتی برنامه‌ریزی می‌شود و برنامه‌ای مشخص برای فعالیت‌ها و محل‌های در نظر گرفته شده، تنظیم می‌گردد. این سفرها معمولاً در مراکز اقتصادی انجام می‌شود (قرخلو ۱۳۸۶: ۱۲). نقش سیستان و بلوچستان به عنوان دروازه هند در صادرات و واردات، تکرار همان نقشی می‌تواند باشد که این منطقه در هزاره سوم قبل از میلاد مسیح ایفا نمود. اتصال بلوچستان به سیستان و افغانستان از طرفی و به فلات مرکزی ایران و خلیج فارس از طرف دیگر، می‌تواند از طریق بازسازی راه‌های قدیم و باستانی باعث پیشرفت این منطقه شود.

وجود راه‌های ارتباطی بین سیستان و افغانستان نیز می‌تواند مردمان سیستان را همانند گذشته در مبادلات تجاری بین‌المللی سهیم سازد. درحقیقت اتصال افغانستان به سیستان و بلوچستان، چابهار و اقیانوس هند از طرفی و به کرمان، فلات مرکزی ایران و خلیج فارس از طرف دیگر می‌تواند منافع بسیار مهمی برای مردم سیستان و بلوچستان داشته باشد. این ارتباطات در نهایت باعث ایجاد ارتباط با آسیای مرکزی که دارای بازارهای وسیعی برای کالاهای تجارته است، خواهد گردید. گسترش راه‌های ارتباطی باعث گسترش صنایعی از جمله حمل و نقل، شیلات، گردشگری و غیره می‌شود (مرتضوی ۱۳۸۳: ۳۰۵).

اتصال منطقه آزاد چابهار در بلوچستان به میلک در سیستان، توجه تجار و بازرگانان بسیاری را به خود جلب خواهد نمود. مرزی بودن استان چه از طریق خشکی و آبی و هم جوارری با کشورهای افغانستان، پاکستان و عمان از ویژگی‌های این جاذبه گردشگری است. دسترسی آسان به آب‌های آزاد و گرم جنوب که آرزوی دیرینه تزار روس بود، در این استان امکانپذیر است (مرتضوی ۱۳۸۳: ۳۰۷) و قابلیت جذب بازرگانان و تجار ایران و منطقه را دارد.

آنچه در بالا بدان اشاره شد بخشی از جاذبه‌های گردشگری استان است که در صورت حمایت مخاطبان خویش در سه سطح گردشگری داخلی، گردشگری ملی و گردشگری بین‌المللی را خواهد داشت.

### ۲-۳. تأثیرات اجتماعی - فرهنگی گردشگری

امروزه گردشگری یکی از مهم‌ترین منابع درآمد دولتها محسوب می‌گردد و آنهایی در این امر موفق هستند که با برنامه‌ریزی دقیق و منظم، تمامی زوایای این منبع مهم درآمد را مد نظر قرار داده باشند. در واقع گردشگری حرکت موقت مردم به مقاصد خارج از محل کار و یا زندگی‌شان است. در طول این حرکت گردشگر فعالیت‌هایی از خودش بروز می‌دهد و تسهیلاتی توسط میزبان برایش مهیا می‌گردد (Mathieson and Wall, 1982:1)

که همهٔ اینها نیازمند مدیریتی صحیح و منطقی است. وی در طول اقامتش در محل مقصد در کنش و واکنش متقابل با افراد مقیم بومی می‌باشد و نتیجهٔ این ارتباط ایجاد تغییرات در کیفیت زندگی اشخاص و جوامع میزبان است. این تغییرات عمدتاً در ارزش‌ها، ارتباطات خانوادگی، گرایش‌ها، الگوهای رفتاری، مراسم و عقاید ارزشمند قابل رؤیت است. (Cohen 1984). هرچند اختلاف میان فرهنگ گردشگر و جوامع میزبان بیشتر باشد، این تغییرات واضح‌تر و روشن‌تر است (Mathieson and Wall 1982). معمولاً ویژگی‌های اجتماعی - فرهنگی جوامع میزبان در مقصد گردشگری قابل رؤیت است و در اینجاست که ویژگی‌های شاخص در تجارب گردشگر منعکس می‌گردد.

البته قابل ذکر است که درک محیط اطراف بی‌شک بستگی به شخصیت گردشگر نیز دارد. در مقابل ممکن است ویژگی‌های اجتماعی - فرهنگی و یا اجتماعی - اقتصادی گردشگر بر جوامع میزبان نیز تاثیر بگذارد (Pizam and Sussmann 1995)؛ بنابراین در صنعت گردشگری یک کنش و واکنش منطقی میان گردشگر و افراد و جوامع میزبان وجود دارد که این به نوبهٔ خود باعث انتقال ویژگی‌های اجتماعی - فرهنگی دو طرف می‌گردد. در واقع وسعت ارتباطات گردشگر با جوامع میزبان، آشنایی آنها با مکان‌های مختلف، افزایش مشارکت آنها در فعالیت‌های جوامع میزبان و گرایش‌های اجتماعی - فرهنگی آنها همگی باعث شناخت مناسب دو طرف از یکدیگر، خصوصاً گردشگر از جوامع میزبان می‌گردد (Butler 1998).

دکات (۱۹۷۹) معتقد است که رابطه میان گردشگر و جوامع میزبان در سه زمینه مهم و اساسی اتفاق می‌افتد: ۱. هنگامی که گردشگر اقدام به خرید کالاها و مصنوعات جوامع میزبان می‌نماید. ۲. هنگامی که این دو هم‌زمان و در یک مکان همدیگر را ملاقات می‌کنند. ۳. در این ملاقات عقاید و اطلاعات خویش را مبادله می‌کنند و در واقع یک رابطهٔ دوسویه منطقی بین این دو به وجود می‌آید. وی همچنین بیان می‌کند که در برخورد گردشگر با میزبان، تغییراتی در سطح کیفی زندگی، سازمان اجتماعی و رفتارهای اجتماعی میزبان رخ می‌دهد (de Kadt 1979). در این ارتباط همچنین جمعیت جوامع میزبان براساس نیاز برای خدمات رسانی جهت گردشگر تنظیم می‌گردد.

هرچند امکاناتی برای گردشگر در مقاصد گردشگری و یا به عبارتی در جوامع میزبان ایجاد می‌شود، اما همین امکانات در خدمت مردم جوامع میزبان نیز قرار می‌گیرد و آنها نیز می‌توانند از این امکانات مناسب به‌خوبی بهره ببرند که این خود باعث ایجاد رضایت‌مندی در جامعه و در نهایت توسعه می‌گردد. نکته جالب توجه این است که برخی از محققین

معتقدند که ویژگیهای اجتماعی و فرهنگی جوامع میزبان همزمان متأثر از مسائل سیاسی، اقتصادی، تکنولوژیکی، فرهنگی، اجتماعی و طبیعی جامعه اصلی خویش در سطح وسیع تر نیز است (Crandall 1987; Crick 1996) مثلاً ویژگیهای فرهنگی و اجتماعی جوامع موجود در استان سیستان و بلوچستان متأثر از تمامی موارد بالا در سطح کشور نیز است. امروزه مبحث و پدیده گردشگری در سطح جهانی فراتر از یک صنعت و فعالیت صرف اقتصادی، به عنوان یک مقوله اجتماعی و فرهنگی دارای پیچیدگیهایی است که آن را از سایر مباحث متفاوت ساخته است (Tuner 1976)؛ بنابراین محققین حوزه گردشگری با مسائل پیچیده فرهنگی و اجتماعی روبه‌رو هستند و باید با ارائه یک برنامه منظم و منطقی چنان به طرح برنامه های گردشگری پردازند که همه موارد اعم از مسائل فرهنگی و اجتماعی موجود در جوامع میزبان، در سطح کشور و گردشگر در آن دیده شود. با توجه به وجود ویژگیهای خاص و حساس فرهنگی و اجتماعی در هر یک از گروههای فوق، برنامه‌ریزی در این زمینه نیز نیازمند حساسیت و دقت لازم است؛ البته در کشور ایران به دلیل وجود قومیت‌ها و دستورهای دین مبین اسلام بر این حساسیت‌ها افزوده می‌شود.

#### ۴-۲- گردشگری و مثلث امنیت، همدلی و توسعه

در برنامه‌های چهارگانه توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور پس از انقلاب، سیاست‌ها و اهدافی در حمایت از صنعت گردشگری مد نظر قرار گرفته‌است. طراحان این قوانین که به تناسب زمانی به شرح زیر طرح‌ریزی شده‌اند، در هر مرحله اولویت‌هایی را مدنظر قرار داده‌اند. زمان‌بندی این برنامه‌ها بدین قرار است: برنامه اول (۱۳۶۸-۱۳۷۲)، برنامه دوم (۱۳۷۴-۱۳۷۸)، برنامه سوم (۱۳۷۹-۱۳۸۳) و برنامه چهارم (۱۳۸۴-۱۳۸۸). در تمامی این برنامه‌ها بخش گردشگری به خوبی دیده شده و حتی به برخی جزئیات که خارج از حوصله این مقاله است، نیز پرداخته شده‌است (مجلس شورای اسلامی ۱۳۷۴، مجلس شورای اسلامی ۱۳۷۶، مجلس شورای اسلامی ۱۳۷۹، منصور: ۱۳۸۴).

همانطور که در سطور پیشین بدان پرداخته شد، استان سیستان و بلوچستان دو قومیت بزرگ، یعنی سیستانی و بلوچستانی را در دل خود جای داده‌است. علاوه بر این دو قومیت، مردمانی از سایر استانهای کشور همچون یزدی، کرمانی، خراسانی و سایر نقاط در این استان زندگی می‌کنند. موقعیت خاص منطقه، به دلیل قرار گرفتن بر سرراه‌های تجاری، این مردمان را به منطقه گسیل داشته‌است. از طرفی وجود دو مذهب از دین اسلام یعنی تشیع و تسنن بر این تنوع افزوده‌است. این تنوع در عین حال در دوره‌های مختلف بازیچه دست قدرت‌های استعمارگری که در منطقه حضور داشته‌اند، بوده‌است؛ یعنی این

استعمارگران همچون انگلیس، فرانسه و بعدها امریکا با دامن زدن بر اختلافات بسیار کوچک میان این گروه‌ها، سعی در برهم زدن امنیت در منطقه داشته‌اند؛ البته آنچه شایان توجه است هوشیاری به موقع مردم این خطه بوده است که در مواقع لزوم بر این شیطنت‌ها فائق آمده‌اند.

هر چند استان سیستان و بلوچستان به لحاظ استعدادهای کشاورزی قابلیت رقابت با سایر استان‌ها را ندارد، اما به دلیل هم‌مرز بودن با کشورهای افغانستان، پاکستان و عمان از طریق خشکی و آبی، این فرصت را دارد که به‌عنوان یک قطب بزرگ تجاری و اقتصادی معرفی گردد. در واقع یکی از دلایل به‌وجود آمدن شهر زاهدان که قدمتی حدود ۸۰ سال بیشتر ندارد، همین موقعیت مناسب ارتباطی بوده است. (سیاسر، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۶). آنچه مانع ایفای نقش اصلی زاهدان (مرکز استان سیستان و بلوچستان) و درمقیاس وسیع‌تر استان به‌عنوان حلقهء ارتباطی و مرکز حمل و نقل و مبادلات بین‌المللی شده است، همین تفرقه‌افکنی میان قومیت‌ها و تشیع و تسنن است. این تفرقه‌افکنی‌ها که برخی مواقع منجر به درگیری‌هایی نیز می‌شده، امنیت استان را به مخاطره می‌انداخته است.

با توجه به مطالب بالا، متوجه می‌شویم که استان استعدادهای اقتصادی و توسعه همچون صنعت گردشگری و تجارت دارد، اما احساس ناامنی و آسیب‌پذیر بودن همدلی موانع اصلی تحقق این امر است. تصور می‌شود که با گسترش صنعت گردشگری و بر پایه حمایت از این صنعت مهم و درآمدساز، می‌توان زمینه‌های لازم برای ایجاد احساس امنیت، همدلی و در نهایت توسعه را فراهم کرد. در واقع محققان و طراحان گردشگری در این استان با مسائل حساسی روبه‌رو هستند و در صورت عدم توجه به این حساسیت‌ها، گردشگری هم جایگاهی نخواهد داشت. در واقع قلم یک محقق که آگاه نباشد نه تنها نمی‌تواند در خدمت امنیت، همدلی و توسعه باشد، بلکه در شرایطی ناامنی و اختلافات را هم دامن می‌زند.

توسعه



درواقع با حمایت و توسعه منطقی صنعت گردشگری ارتباط میان نقاط مختلف استان با یکدیگر از طرفی و با سایر استانها و خارج از کشور از طرف دیگر بوجود می آید که به نوبه خود ایجاد همدلی در بین مردم این منطقه می کند. در صنعت گردشگری منافع مردم به یکدیگر گره می خورد و آنها برای بقاء و زندگی بهتر سعی در حفظ منبع درآمدشان دارند و در این راستا از هیچ کوششی دریغ نخواهند کرد. اگر امروزه چنین امری وجود ندارد بدلیل ضعف در برنامه ریزی در این صنعت مهم است. اگر مردم منطقه از منافع گردشگر چه داخلی، ملی و یا بین المللی آگاه شوند، دیگر برای کار به کشورهای همجوار نخواهند رفت. آنها برای اینکه مخاطب جاذبه های گردشگری استان خویش را راضی نگه دارند، با تفاهم و همکاری سعی در از بین بردن احساس ناامنی و ایجاد امکانات لازم برای مخاطبین خواهند نمود. در این گونه برخوردها جوامع میزبان از فرهنگ گردشگر متأثر خواهد شد و بر میزان تعامل بین آنها افزوده خواهد گردید. فریک از جاذبه های فراوانی که در بالا بدان اشاره گردید، مخاطب خاص خود را دارد که به همراه خویش ارز و سرمایه وارد می کند و در اینجاست این صنعت مهم که صادرات نامرئی دارد، زمینه ساز توسعه استان می گردد؛ بنابراین جاذبه ها و شرایط مهیا هستند، آنچه لازم می آید، مدیریت و برنامه ریزی دقیق است که از عهده محققان آگاه به حساسیت های این منطقه برمی آید.

مطمئناً حمایت از صنعت گردشگری، حمایت از تولیدات و مصنوعات هنری و بومی که نماد هر منطقه است، در پی خواهد داشت. امروزه در کنار بسیاری از محوطه های توریستی همچون برج پیزا در ایتالیا، ایفل در فرانسه، اهرام مصر و غیره آثار هنری و تزئینی مرتبط با آن آثار توسط هنرمندان ساخته و به فروش می رسد.

این عملکرد در عین ایجاد اشتغال و در آمدزایی باعث نشر فرهنگ مناطق نیز می شود. تشویق در ساخت و پرداخت آثار هنری، سنگ های نیم قیمتی در کنار صنعت گردشگری، توسعه راههای تجاری بین المللی را در پی خواهد داشت. درحقیقت وضعیت قرارگیری مناطق بر اهمیت احداث این راهها خواهد افزود. ارتباط بین دو منطقه سیستان و بلوچستان در تأمین نیازهای مخاطب آنها را هر چه بیشتر به هم نزدیک خواهد نمود.

جالب توجه اینکه مشابهت آثار فرهنگی باستانی به جای مانده از این دو منطقه در جنوب شرق ایران، استفاده هر دوی این مناطق از معادن مشترک مانند معادن سنگ صابون واقع در کوه های اطراف زاهدان و شرکت آنها در مبادلات تجاری بین المللی دال بر یکپارچگی در توسعه اقتصادی، تجاری و فرهنگی این منطقه از ایران در طول هزاره سوم قبل از میلاد مسیح است. کشف بسیاری از مواد فرهنگی مانند زینت آلاتی از جنس

لاجورد، عقیق و سنگ صابون و هم‌چنین آثار به‌جای‌مانده از راه‌های تجاری زمینی و دریایی خود دلیلی بر اهمیت این منطقه از ایران در دنیای اقتصادی و تجاری هزارهٔ سوم قبل از میلاد مسیح است (مرتضوی ۱۳۸۳: ۳۰۴). بنابراین این اشتراکات که امروزه نیز قابل مشاهده است باعث گره خوردن منافع مردمان این دو منطقه از استان می باشد، که در نهایت منجر به همدلی آنها جهت دسترسی به یک زندگی ایده آل خواهد شد.

در پایان این مبحث ضروری است اشاره‌ای مختصر به برخی از مهم‌ترین عوامل بازدارنده گردشگری در استان سیستان و بلوچستان داشته باشیم. مرزی بودن و احساس ناامنی شاید یکی از مهم‌ترین این عوامل باشد. همان‌گونه که اشاره شد، استان سیستان و بلوچستان با دو کشور افغانستان و پاکستان مرزهای طولانی دارد. در واقع ناامنی در این دو کشور همسایه موجبات احساس ناامنی را در استان سیستان و بلوچستان فراهم نموده است. این احساس مانع از سرمایه‌گذاری بخش خصوصی در صنعت گردشگری و زیرساخت‌های مرتبط شده است. از طرفی مخاطب گردشگری استان که مردم کشورمان و سایر کشورها هستند، نیز رغبت چندانی برای سفر به این استان ندارند؛ اما همان‌گونه که ذکر آن رفت، ایجاد همدلی مهم‌ترین عامل برای ایجاد ثبات سرمایه‌گذاری است. شاید همین احساس ناامنی خود دلیلی بر جدی‌نگرفتن مطالعات گردشگری در استان باشد؛ درحالی‌که با این‌گونه مطالعات خصوصاً در بخش زیرساخت‌ها، می‌توان به درک درستی از شرایط موجود و نیازمندی‌های اساسی بخش گردشگری رسید.

### ۳. نتیجه‌گیری

محیط طبیعی استان سیستان و بلوچستان یکی از مهم‌ترین عوامل وجود تشابهات فرهنگی در این منطقه است. اگر به تأثیر نقش جغرافیا در شکل‌گیری تمدن‌ها اعتقاد داشته باشیم و بپذیریم که جغرافیای یکسان، باعث بروز رفتارهای یکسان از مردمان می‌شود، آنگاه خواهیم پذیرفت که مردمانی که در استان سیستان و بلوچستان زندگی می‌کنند، به دلیل شرایط طبیعی مشابهی که دارند، رفتارهای فرهنگی مشابهی را از خود بروز می‌دهند. هرچند تفاوت‌های مختصری در بین مردم این منطقه که خود ناشی از تفاوت مختصر محیط طبیعی است، وجود دارد، ولی در نگاه کلی در استان سیستان و بلوچستان با یک فرهنگ مشترک و مشخص مواجه هستیم.

وجود تمدنهای بزرگ در منطقهٔ سیستان و بلوچستان خود مثالی روشن از این اشتراک فرهنگی است؛ به عنوان مثال مردمانی که در دشت سیستان و منطقه بمپور (بلوچستان) در

هزاره سوم قبل از میلاد مسیح زندگی می‌کردند، به‌خوبی از امکانات موجود در منطقه خویش استفاده نمودند و موجبات توسعه اقتصادی و فرهنگی خویش را به عنوان تمدن‌های مهم بین دو تمدن بزرگ بین‌النهرین و دره سند فراهم آوردند. این دو منطقه (شهر سوخته و بمپور) به عنوان حلقه ارتباطی بین دو تمدن مذکور به چنان پیشرفتی در زمینه‌های کشاورزی، صنعتی و تجاری نایل آمده‌بودند که کالاهای تجاری آنها خصوصاً سنگ‌های نیمه قیمتی از جمله لاجورد، عقیق و سنگ صابون در بین‌النهرین، دره سند و ترکمنستان مشتریان زیادی را به خود جلب نموده بودند. در واقع حلقه ارتباطی بودن منطقه در هزاره‌های قبل، منافع مردم این منطقه را به هم گره زده بود و اینها برای بقا و زندگی بهتر اقدام به تشریک مساعی می‌نمودند که از طریق آثار به‌جای‌مانده قابل رؤیت است. در واقع امروزه این فرصت‌ها افزایش یافته‌است؛ یعنی منطقه سوای حلقه ارتباطی و تجاری، زمینه‌ها و جاذبه‌های مناسب گردشگری را دارد که با تقویت این جاذبه که در سایه احساس امنیت و همدلی میسر است، جامعه توسعه یافته‌ای را در آینده خواهند داشت. همان‌گونه که مردمان این خطه در هزاره‌های پیشین به اهمیت این توافق و همدلی پی برده و نتایج آن را هم دیده بودند، امروزه وظیفه محققان است تا زمینه‌های این امر را آشکار نموده، موجبات پیشرفت این منطقه حساس با پتانسیلهای بالای ترقی، فراهم کنند.

باستان‌شناسی و باستان‌شناسان از مهم‌ترین عوامل در توسعه امر گردشگری استان هستند. باستان‌شناسان با مطالعه بر روی شواهد باستانی که در زمره گردشگری میراث فرهنگی، اجتماعی و زیارتی می‌گنجد، آنها را آماده بازدید می‌نمایند؛ بنابراین شناسایی الویت‌ها بسیار مهم و اساسی است. از طرفی باستان‌شناسان با بازسازی رفتارهای مردمان این منطقه در گذشته که عمدتاً مشغول فعالیت‌های تجاری بودند و معرفی این رفتارها به مردم عصر حاضر، به آنان خواهند آموخت که چگونه از امکانات محیطی خویش بر اساس تجربه گذشتگان بهره‌برداری و درآمدسازی کنند.

## کتابنامه

### الف: منابع فارسی

- پاپلی یزدی، محمد حسین و مهدی سقایی. (۱۳۸۵). *گردشگری: ماهیت و مفاهیم*. تهران: سمت.
- پیری، حلیمه و حسین انصاری. (۱۳۹۳). «بررسی خشکسالی دشت سیستان و تأثیر آن بر تالاب بین‌المللی هامون». *فصلنامه علمی پژوهشی تالاب*. سال چهارم. شماره ۱۵: ۶۳-۷۴.

۲۸۲ / گردشگری قاعدهء مثلث امنیت، همدلی و توسعه...

- حیدری چپانه، رحیم و کریم حسینزاده دلیر. (۱۳۸۲). «جستاری پیرامون ارزیابی صنعت توریسم در ایران». *نشریه دانشکده علوم انسانی و اجتماعی*. شماره ۳. سال نهم. شماره پیاپی ۱۳. ۵۹-۹۴.
- *راهنمای گردشگری سیستان و بلوچستان*. (۱۳۸۲). زاهدان: سازمان ایرانگردی و جهانگردی استان سیستان و بلوچستان.
- سیدسجادی، سید منصور. (۱۳۷۴). *باستانشناسی و تاریخ بلوچستان*. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- سیدسجادی، سید منصور. (۱۳۸۲). *راهنمای مختصر آثار باستانی سیستان*. زاهدان: سازمان مدیریت و برنامه ریزی استان سیستان و بلوچستان.
- سیدسجادی، سید منصور. (۱۳۶۶). «نگاهی به آثار باستانی بلوچستان از آغاز تا اسلام (۱)». *مجله باستانشناسی و تاریخ*. سال دوم. شماره دوم: ۴۱-۵۵.
- سیدسجادی، سید منصور. (۱۳۷۶). «منابع آبی و محوطه های باستانی سیستان در متون اسلامی». *مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان*. سال سوم. نوبت دوم، شماره ۵: صص ۸-۲۵.
- سیاسر، قاسم. (۱۳۸۲). *تاریخچه پیدایش زاهدان*. زاهدان: انتشارات تفتان.
- قرخلو، مهدی. (۱۳۸۶). *جغرافیای جهانگردی و برنامه ریزی اوقات فراغت*. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- کاظمی، مهدی. (۱۳۸۶). *مدیریت گردشگری*. تهران: سمت.
- مجلس شورای اسلامی. (۱۳۷۴). *قانون برنامه دوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۴-۱۳۷۸)*. چاپ اول. تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه.
- مجلس شورای اسلامی. (۱۳۷۶). *قانون برنامه اول توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸-۱۳۷۲)*. چاپ سوم. تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه.
- مجلس شورای اسلامی. ۱۳۷۹. *قانون برنامه سوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۹-۱۳۸۳)*. چاپ اول. تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه.
- مرتضوی، مهدی. (۱۳۸۳). «توسعه استان سیستان و بلوچستان در گذر زمان». *اولین سمینار ملی چالش ها و راهکارهای توسعه بخش صنعت و معدن استان سیستان و بلوچستان*، صص ۳۰۰-۳۱۲.
- منصور، جهانگیر. (۱۳۸۴). *قانون برنامه سوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۴-۱۳۸۸)*. ج دوم. تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه.



ب. منابع لاتین

- Butler, R. W. (1998). *Tartan Mythology*. The Traditional Tourist Image of Scotland. In Ringer, G. (ed.) *Destinations. Cultural Landscapes of Tourism*: 121-139. London: Routledge.
- Cohen, E.(1984). "The Sociology of Touris: Approaches, Issues and Findings". *Annual Review of Sociology*. 10: 373-393.
- Crandall, L.(1987). "The Social Impact of Tourism on Developing Regions and its Measurement". In B. J. R. Ritchie and C.R. Goeldner (eds.). *Travel, Tourism and Hospitality Research*: 413-423. New York: John Wiley and Sons.
- Crick, M.(1996). "Representations of international Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings and Servility". In Y. Apostopoulos et al (eds.). *The Sociology of Tourism*:15-50. London: Routledge.
- De Kadt, E. 1979. *Tourism: Passport to Development? Perspective on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries*. New York: Oxford University Press.
- Ganji, M. H.(1978)." Post-Glacial Climate Changes on the Iranian Plateau". In W.C. Brice (ed). *The Environmental History of the Near and Middle East Since the Last Ice Age*: 149-162. London: Academic Press.
- Higgins-Desbiolles, F.(2006). "More than an "Industry": The Forgotten Power of Tourism as a Social Force". *Tourism Management*. 27: 1192-1208.
- Hume, G. W.(1976). *The Ladizian*. USA: University of Pennsylvania.
  
- Lamberg-Karlovsky, C.C. & M. Tosi. (1985). "The Proto-Elamite Community at Tepe Yahya: Tools of Administration and Social Order". *South Asian Archaeology* 4: 104-114.
- Mathieson, A and G. Wall. (1982). *Tourism, Economic, physical and Social Impacts*. UK: Longman Scientific and Technical.

- Mortazavi, M.(2004). *Systems Collapse: A Comparative Study of the Collapse of the Urban Communities of Southeast Iran in the Second Millennium BC*. PhD Dissertation. UK. University of Bradford.
- Pizam, A and S. Sussmann.(1995). "Does Nationality Affect Tourist Behavior?". *Annals of Tourism Research*. 22 (4): 901-917.
- Prickett, M.E.(1976). "Tepe Yahya Project: Upper Rud-i-Gushk Survey". *Iran XIV*: 175-76.
- Stein, A.(1937). *Archaeological Reconnaissances in North-western India and south-eastern Iran*. London: MacMillan.
- Tosi, M.(1969). "Excavation at Shahr-i-Sokhta: Preliminary Report on the Second Campaign", Sep-Dec1968. *East and West* 19: 282-386.
- Tosi, M.(1982). "Baluchistan in Prehistory: Reversing the Centre-Periphery Paradigm for a Future Generation of Studies". *News Letter of Baluchistan Studies1*: 32-47.
- Tuner, L.(1976). "The International division of Leisure Tourism and the third world". *Annals of Tourism Research*. 4(1): 12-24.

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 17, No. 34, Winter 2019

**The territory of Iran in the thought and works  
of Nezami-e-Ganjavi\***

Sasan Moadab<sup>1</sup>  
Ahmad Fazlinezhad<sup>2</sup>

**1. Introduction**

In his works, Nezami-e-Ganjavi has paid a great deal of attention to the name of Iran and particularly mentions it as the most focal and apex of Alexander's rule. In his viewpoint, Iran is pearl and the most important portion of the seven continents and holds that the conqueror of this territory has indeed owned the most fruitful land of the globe. The issue of seven continents and presence of its kings' daughters in seven-domes beside to Bahram-e-Gore as the king of Iran territory is the overt indication of Nezami's opinion towards the Iran's centrality and dominance over other territories. Nezami-e-Ganjavi was living in Caucasus in where various ethnic groups with different cultures had gathered together and the affectation of the Turks and Arabs was also at work. More importantly, the Iranian political boundaries had long been destroyed and replaced with local governments. Given the relatively long period after composing Shah<sup>o</sup> Nameh by Ferdowsi, Nezami obligated himself to renovate again the issue of the Iranian identity through legendary and romantic tales. In comparison with other works of Nezami-e-Ganjavi, the issue of territorial identity has gained a higher stress in Nezami's Haft<sup>o</sup> Peykar and Eskandar<sup>o</sup> Nameh since in these works two foreign kings had dominated Iran. In the works of

---

\*Date received: 04/09/2017

Date accepted: 02/10/2018

Email:

sasannoor126@yahoo.com

1. M.A. graduate in Iranology, University of Shiraz, Iran (Corresponding author).
2. Assistant professor at the department of history, University of Shiraz , Iran.

Nezami-e-Ganjavi, the issue of territorial identity has been rendered through both referring to cities, natural geographic places within Iran and naming Iran herself, seven continents and Ajam territory versus Arab one.

## **2. Methodology**

Through a descriptive-analytical method, this research has made use of library resources. Nezami's *Khamseh* was the most focal and essential existing source for studying territorial identity in which the most important elements of the Iranian territorial identity have been demonstrated through poetic evidences.

The most grounding dilemma of this research is determining the ends and causes of renarrating Iranian territorial identity by Nezami-e-Ganjavi, quality of Iran's position and territorial identity in the works of Nezami-e-Ganjavi and additionally demonstrating the effects of Caucasus region on the thinking line of Nezami-e-Ganjavi in expressing territorial identity.

## **3. Discussion**

Living in Ganjeh, Elias Ebn Joseph-e- Nezami is amongst the greatest Iranian poets. Located in the boundaries of the Islam world, Ganjeh was a border town and the Islamic combatants of all regions were dispatched there for the case of defending Islam (Zarrinkub.1993,7).

Nezami's lifespan was in line with Seljuk dynasty. pretending to be defendant of the Iranian culture and language, Seljuk government was indeed composed of Turkish foreigners who had conquered and dominated ancestral Iran's territory and borders. Seljuks expanded the Iranian borders through their conquests but never applied them as a return to the integrated pre-Islamic territory. After Seljuk's demise and in coincidence with Nezami-e-Ganjavi, local governments and the Seljuk's decomposed regimes ruled Caucasus and Azerbaijan regions. During this era, the presence of these local governments indicates the absence of political centrality and integration at Iran's political borders. The attention of regional governments to poetry and literature led Nezami to make use of his potential in this field and renarrate the Iranian identity and culture through the past stories.

The importance of Caucasus and Azerbaijan for Nezami-e-Ganjavi lies within two reasons; firstly it was his own hometown and secondly it was among boundary territories of Iran and Minor Asia, so consequently it was under the effects of other cultures which in its turn caused cultural amalgamation and lastly diminished the characteristics of the Iranian identity in general and territorial identity in particular. In describing Azerbaijan and Erran in his works, Nezami-e-Ganjavi has implemented historical point of views. As instances he refers to Armenia within the story of Khosro- Shirin which during the governance of Khosro Parviz belonged to the Iranian

territories for a while and by the same token he mentions cities and places in Azerbaijan and Caucasus regions which according to Eskandar<sup>o</sup> Nameh all were conquered by Alexander. The poet has made use of Azerbaigan which is an archaic name. In Eskandar<sup>o</sup> Nameh and during the distraction of fire temples by Alexander, Azerbaijan has been named as Azerbadgan (Nezami-e-Ganjavi, 1937:242).

In Eskandar<sup>o</sup> Nameh and during poeticization of Alexander story, Nezami-e-Ganjavi has repeatedly mentioned the influences of Ferdowsi's Shahnameh and considering himself as his disciple with a slight change in northwest direction, introduces all mentioned boundaries of Shahnameh as the dominance of Alexander who is the king of Iran and the vale. In Haft<sup>o</sup>Peykar and Khosro Shirin, Nazami has also paid attention to the Iran's importance and specifically in Haft<sup>o</sup>Peykar introduces Bahram-e-Gore as an Iranian worthy and patriotic defendant who has considerably specified the Iran's borders versus other territories (Nezami-e-Ganjavi, 1936:89-99). In Ferdowsi's words, his greatest end is poeticizing poems about Iranian territory and her position among the Iranian people but Nezami has pursued the same through legendary and romantic tales. Owing to this and compared with Ferdowsi, Nezami has much less applied the names of Iran, seven territories and seven continents. According to Doustzadeh "in retrieve and revival of Ferdowsi's approach in paying attention to the Iranian past, Nezami has been after innovating a distinctive poetic style which was the indication of the great concern of his era" (Doustzadeh, 2009:392).

Because of the conditions which took place in the post Islamic Iran and accordingly distortion of political borders, Nezami expressed both directly and indirectly the Iran's territorial identity.

The terms of Iran and Iranian have frequently been mentioned in Nezami's works and mostly have been appeared in Eskandar<sup>o</sup> Nameh. The reason is that Alexander is non-Iranian in terms of Nezami and in his importance for the people in spite of his foreignness as the owner of the majesty. In governing Iran, Alexander should have had some justifications and defending the territorial boundaries of Iran by the Mecdonian king was the most notably one. Though Alexander is not an Iranian, the poet conceives him as a king who follows the archaic kings in governing method and paying attention to to the elements of Iranian identity.

Nezami holds that Iran territory is a place wherein other characteristics of Iranian identity is formulated. In considering Iran, the issue of seven countries or seven continents is amongst Nezami's main concerns. Regarding his own time conditions shows that Iran is the most important portion of the globe and seven continents. In courting Roushanak, Nezami introduces Alexander as the king of seven continents. In fact by conquering Iran he earned the mentioned title (Nezami-e-Ganjavi 1937:256).

In relation to Iran, the most elegant and focal poems of Nezami have been declared in Haft°Peykar through addressing Kerparsalan; the king of Aghnasanghori. Conceiving the world as a body, in this context, Nezami knows Iran as its heart and as an argument says that the best part of the vale is where Iranians reside there (Nezami-e-Ganjavi, 1937:31).

The poet makes use of Iranzamin term in his works for many times, specifically in and addressing letter written by Alexander to have Dara's letter answered. Here, Nezami on the behalf of Alexander refers to Iranzamin and in a sense introduces Alexander as the Iran's savior (Nezami-e-Ganjavi, 1938:158).

Nezami in some of his works has indirectly referred to the name of Iran and has made use of terms like Ajam's territory (Nezami-e-Ganjavi, 1995:201).

Jayhun and Alborz mountain, regarding its crucial role in a vast body of epic and historical changes, have also been considered by Nezami as the elements of the Iranian territorial identity, specially in the course of time passage, Jayhun was understood to be natural borderline between Iran and Touran (Nezami-e-Ganjavi, 1937:320).

### 3. Conclusion

Compared with other works of Nezami-e-Ganjavi, the name of Iran has a higher frequency in Eskandar° Nameh and this lies within the fact that one the one side, being an imitation of Ferdowsi's Shahnameh, Eskandar° Nameh owns an epic intonation and on the other side, stressing the Iran's position before the eyes of foreigners, Nezami has intended both to demonstrate interests of Macedonian Alexander towards Iran territory and defending her boundaries and justify Alexander's invasion to Iran, through narrating the tales of Dara and Alexander. The well known couplets rendered at the beginning of Haft°Peykar in which the whole globe is likened to a body and Iran is its innermost, are the apex of Nezami's viewpoint towards the issue of the Iranian territorial identity and since these couplets have been appeared at the outset of Haft°Peykar, so the reader is early faced with a book in which Iran has been faced against foreign territories and her important position is greatly stressed for the Iranian people.

Considering the cultural multiplicity of Caucasians, Nezami-e-Ganjavi was well familiar with various cultures and customs. The cultural amalgamation in the Caucasus region undermined Iran's pre Islamic political and geographic boundaries which in its turn intensified Nezami's task of expressing territorial identity. Nezami's lifespan was coincided with the lack of integrity in Iran, presence and influence of the Turks throughout the Iranian territory especially in Azerbaijan and Eran regions as well as the

continuous penetration of the Abbasid caliphate in the eastern territories. After a long time since the poetization of Ferdowsi's Shahnameh, these factors prompted the poet to formulate the characteristics of territorial identity and longing of returning to the Iran's pre Islamic boundaries in an innovative approach.

**Key words:** territorial identity, Iran, Nezami-e-Ganjavi, Ferdowsi, Eskandar<sup>o</sup> Nameh, Haft<sup>o</sup> Peykar

**References** [In Persian]:

- Abourihan, M. (1982). *An introduction on understanding astrology*. Tehran: Babak Publications.
- Ahmadi, H. (2008). *Foundations of national identity in Iran: A theoretical framework of citizen-oriented National Identity*. Iran. Tehran. : Research Institute for Cultural and Social Studies.
- Anousheh, H. (2004). *Encyclopedia of Persian Literature (Persian Literature in Caucasus)*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Anvari, H. (2013). "Iran in Shahnameh". *Dehkhoda Cultural and Artistic Journal*. Tehran: pp. 77-78.
- Birami, H. (2009). *Geography of Shahnameh from Kiomars to Keykhosrow*. First Edition. Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
- Doustkhah, J. (2006). *Avesta, the most archaic Iranian poems and songs. tenth ed.* Tehran: Morvarid Publications.
- Ferdowsi, A. (1994). *Shahnameh e Ferdowsi* . Joule Mol ed. 16th edition. Tehran: Behzad.
- Hedayat, R. (1961). *Assembly of the eloquents*. Attempted by Mazaher Mosaffa. Volume III. Tehran: Amir Kabir Printing and Publishing Institute.
- Ibn Faqih, A. (1970). *Translation of concise cicerone (section on Iran)*. (H.Masoud, Trans.). Tehran: Iranian Culture Foundation Publication.
- Ibn Khordadbeh. (1991). *Thought lines and territories*. (H. Gharachanlou, Trans.). Tehran: New Press.
- Kasravi, A. (1977). Since when Turkish is prevailed in Azerbaijan? {In} Karvand Kasravi (*a collection of 78 articles and essays by Ahmad Kasravi*). Tried by Yahya Zaka. Pp. 326-336. Tehran: Pocket Books Co.

- Mirhajardi (Mohajearani), D (1980). *Iran's borders in the course of history*. second edition. Tehran: Publications of the Supreme Council of Arts and Culture.
- Mostoufi, (1983). *Nozhat al-gholoub*. Guy LeStrange ed. First Edition. Tehran: World Book Publications.
- Nezami Ganjavi. E. (1936). *Haft°Peykar*. Memoirs and souvenir of Vahid Dastgerdi. Tehran: Armaghan Printing Office.
- Nezami Ganjavi. E. (1934). *Leyli & Majnoon*. Memoirs and souvenir of Vahid Dastgerdi. Tehran: Scientific Press Institute.
- Nezami Ganjavi, (1937). *Sherafnameh*. Memoirs and souvenir of Vahid Dastgerdi. Tehran: Armaghan Printing Office.
- Nezami Ganjavi. (1974). *The tale of Khosrow and Shirin*. Tried by Mohammad Ayati. Tehran: A Pocket Book company in association with Franklin Publishing Co.
- Nezami Ganjavi, E. (1995). *Thoughts, works and explanation of Nezami's Makhzan al-Asrar*. Tried by Barat Zanjani. Tehran: Tehran University Press.
- Noban, M. (1997). *Names of geographic locations in the passage of time*. First Edition. Tehran: Moon Publications.
- Purdavood, A. (1977). *Yasna; a part of the Avesta Minavi letter*. Under the supervision of Dr. Bahram Farhoshi. first volume. Third edition. Tehran: Tehran University Press.
- Razi, A. (Bi Ta). *Seven continents*. Corrected and edited by Javad Fazil. 3 vols Tehran: Ali Akbar Aalami Bookstore.
- Reza, E. (1981). *Azerbaijan and Eran (Caucasian Albania)*. First Edition. Tehran: Iranland Publications.
- Sarvatian, B. (2008). *Thought and art of Nezami-e-Ganjavi*. Under the supervision of Alireza Mokhtarpour Ghahroudi. Tehran: Hamshahri.
- Takmaleh Homayon, N. (2001). *Iran's cultural purview and historical boundaries*. Tehran: Office for Cultural Research.
- Thaalebi, A. (2006). *Shahnameh e Thaalebi. On the memoirs and lifespan of the Iranian sultans*. (M. Hedayat, Trans.). Tehran: Asatir.
- Zaka, Y. (1948). *Kasravi's articles*. First print. Tehran: Yasmin Publications.
- Zarrin Koob, A. (1992). *Ganjeh's master questing nowhere*. Iran. Tehran : Sokhan Publications.



**References** [In English]:

- Doostzadeh, A .(June2008, Updated2009). “Politicization of the background of Nizami Ganjavi: Attempted de-Iranization of a historical Iranian figure by the USSR”. <http://www.archive.org>.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### سرزمین ایران در اندیشه و آثار نظامی گنجوی\*

ساسان مؤذّب (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر احمد فضل‌نژاد<sup>۲</sup>

#### چکیده

نظامی گنجوی در آثار خود بویژه در اسکندرنامه توجه زیادی به نام ایران کرده است و ایران را مهم ترین بخش فرمانروایی اسکندر و اوج فتوحات او ذکر می کند. جایگاه ایران زمین در نزد نظامی گنجوی، به عنوان سرزمینی مطرح می شود که مرکز هفت اقلیم و مهم ترین بخش آن است و هرکس که بر این سرزمین چیره گردد، بهترین بخش زمین را متصرف گشته است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی فراهم آمده است و یافته های پژوهش حاضر نشان می دهد که نظامی گنجوی، در سرزمینی (قفقاز) ساکن بود که اقوام گوناگون با فرهنگ های مختلف در کنار هم گرد آمده بودند و در زمانه ای زندگی می کرد که نفوذ ترکان و اعراب همچنان ادامه داشت و مسئله مهم تر این است که مرزهای سیاسی ایران زمین مدت زمان زیادی بود که از بین رفته و حکومت های محلی جای آن را گرفته بودند؛ بنابراین وظیفه خود دانست تا با توجه به اینکه مدت نسبتاً زیادی از سرودن شاهنامه فردوسی می گذشت، باردیگر مسئله هویت سرزمینی ایران را از لحاظ کیفی در خلال داستان های عاشقانه و افسانه ای بیان کند و اندیشه ایرانیان را متوجه تمرکز سیاسی و بازگشت به مرزهای ایران پیش از اسلام نماید. نمود مسئله هویت سرزمینی در هفت پیکر و اسکندرنامه نظامی از جایگاه برتری نسبت به دیگر آثار نظامی گنجوی برخوردار است.

**واژه های کلیدی:** هویت سرزمینی، ایران، نظامی گنجوی، فردوسی، اسکندرنامه، هفت پیکر.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۱۰  
sasannoor126@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۶/۱۳  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه شیراز، ایران.
۲. استادیار بخش تاریخ دانشگاه شیراز، ایران.

## ۱. مقدمه

هویت ایرانی از روزگار باستان تا کنون، پیوندی ناگسستنی با سرزمین ایران داشته است. بر اساس آثار تاریخی و اسطوره‌های ایرانی، تاریخ ایران همواره با تلاش به منظور حفظ مرزهای ایران زمین همراه بوده است (احمدی، ۱۳۸۸: ۳۸۱).

در ایران، قدمت هویت سرزمینی و حدود مرزها، سابقه‌ای طولانی دارد و بر اساس روایات ملی و دینی به دوران اساطیری و حماسی برمی‌گردد. از این جهت نیز دوره کیانیان به عنوان دوره پادشاهان ایران در تاریخ روایی و ملی ثبت شده است (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۶۲).

بر اساس روایات ملی و تاریخی، دوره کیانیان، دوره جنگ‌های ایران و توران در دفاع از مرزهای سرزمینی است. در حماسه ملی، نخستین بار فریدون از سلسله پیشدادی با تقسیم جهان بین سه فرزند خود و واگذاری ایران به ایرج، فرزند کوچک‌تر، بر اهمیت این سرزمین تأکید کرد.

در اوستا، ایرانویج، سکونتگاه اولیه ایرانیان بوده است و از آنجا بتدریج پیش‌رفته، سراسر ایران‌زمین را گرفتند و بعدها همه ممالکی که در تصرف آنان بوده، آراین یا ایران نامیدند (پورداوود، ۲۵۳۶: ۳۸). از نظر بیشتر مورخین، این مکان در آسیای میانه بوده است.

در روزگار باستان، مرزها به عنوان اصل تعیین‌کننده حدود پیشروی سلسله‌های پادشاهی، محلی غیرثابت داشتند و بر اساس قدرت و ضعف حکومت، نوسان می‌یافتند. با توجه به ورود و پیشروی قوم آریایی در داخل فلات ایران و نیز بر اساس مرزهای جغرافیایی ایران در دوره باستان، حدود این مرزها در شمال شرق به رود جیحون، از شرق به سرچشمه‌های رود هیرمند، از شمال به دریای خزر و رود کورا، از شمال غرب به رود هالیس (قرل‌ایرماق)، از مغرب به رود دجله و از جنوب به خلیج فارس و دریای عمان محدود بوده است (میرحیدری، ۱۳۵۹: ۳).

با سقوط ساسانیان، مرزهای سیاسی ایران‌زمین از بین رفت و ایران، بخشی از قلمرو خلافت گردید.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

بعد از تسلط اعراب مسلمان، برخی از اندیشمندان و شاعران ایرانی چون دقیقی، فردوسی، اسدی‌طوسی و نظامی‌گنجوی به بازخوانی و یادآوری مرزهای گذشته ایران پرداختند. فردوسی با سرودن شاهنامه، بیشترین تأثیر را بر توجه و امید بازگشت به مرزهای پیش از اسلام از خود نشان داد. بعد از فردوسی و در زمانی که نیاز به توجه به هویت سرزمینی بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شد، نظامی‌گنجوی، در خلال آثار خود به هویت سرزمینی ایران، پرداخت.

نظامی، فردوسی را الگوی خود در توجه به هویت ایرانی و بویژه هویت سرزمینی ایران دانسته است. ایران در آثار نظامی‌گنجوی هم به صورت تمثیلی و کنایه‌وار برای نشان‌دادن قدر و اهمیت فرمانروایان منطقه قفقاز و هم به صورت مستقیم و برای بیان هویت سرزمینی

به کار رفته است. در میان آثار نظامی گنجوی، بیشترین اشاره از نظر کمی به سرزمین ایران و هویت سرزمینی، در اسکندرنامه آمده است و این امر به آن سبب بوده که وی برای توجیه حمله اسکندر مقدونی و تسلطش بر مرزهای سرزمینی ایران، سعی نموده است تا او را پادشاه حقیقی ایران و میراث‌دار پادشاهان کیانی در توجه به ایران زمین معرفی کند.

شرایط زمانی و مکانی شاعر، وجود حکومت‌های محلی و عدم تمرکز سیاسی، نفوذ دستگاه خلافت در سرزمین‌های شرقی و سپری شدن روزگار نسبتاً زیادی از زمان فردوسی تا زمان نظامی گنجوی، سبب شد تا نظامی توجه خود را معطوف به سرزمین ایران و جایگاه آن بر روی زمین نماید.

مهم‌ترین مسئله‌ای که در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی به آن پرداخته می‌شود، آن است که اهداف و علل بازگویی هویت سرزمینی ایران توسط نظامی گنجوی چه بوده است؟ جایگاه ایران و هویت سرزمینی در آثار نظامی به چه صورت به کار رفته است و علاوه بر آن منطقه قفقاز چه تأثیری بر روند اندیشه نظامی گنجوی در بیان هویت سرزمینی داشته است؟

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

در مورد ویژگی‌های هویت سرزمینی ایران در آثار نظامی گنجوی تا کنون کاری دقیق و یکپارچه صورت نگرفته و تنها در برخی آثار به صورت گذرا به بیان برخی مؤلفه‌های هویت ایرانی در آثار نظامی توجه شده است. تنها دوست‌زاده به اشعار معروف نظامی گنجوی در هفت پیکر (همه عالم تن است و ایران دل) می‌پردازد و به شباهت آن با اوستا که ایران را مرکز هفت‌اقلیم می‌داند، اشاره می‌کند (Doostzadeh, 2009: 394). همچنین، ثروتیان عقیده دارد که نظامی گنجوی، همچون فردوسی طوسی در صدد بیان تاریخ، مرزهای سیاسی ایران باستان و افسانه‌های تاریخی ایران بوده است (ن.ک: ثروتیان، ۱۳۸۸: ۲۰).

## ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به اهمیت هویت سرزمینی در دنیای امروز، نگاهی تاریخی به هویت ایرانی و توجه به بزرگان دانش و فرهنگ ایران برای نشان‌دادن جایگاه مرزهای سیاسی و جغرافیایی ایران و پاسداشت فرهنگ مردم ایران در درون این مرزها، لازم و ضروری است. امروزه با وجود تحولات و مباحث مربوط به جهانی‌شدن یا به عبارتی دیگر جهانی‌سازی، مسئله هویت تاریخی و بویژه هویت سرزمینی مسئله مهمی است. از آنجاکه ایران سرزمینی کهن و تاریخی است، این موضوع اهمیت ویژه‌ای می‌یابد و می‌بایست از وجوه مختلف، مورد بررسی قرار گیرد.

## ۲. بحث و بررسی

اقلیم ایران در ادبیات فارسی، هم برای بیان علایق سرزمینی و هم برای وصف زیبایی‌های آن، مورد توجه اکثر شاعران قرار گرفته‌است.

نگاه نظامی گنجوی به سرزمین ایران نسبت به فردوسی و دیگر شاعران حماسه‌سرا، محدودتر اما متنوع بوده‌است. حضور ترکان سلجوقی بر مسند حکومت، عدم یکپارچگی سیاسی، حضور حکومت‌های محلی که برخی وابسته به سلجوقیان بودند، تشویق پادشاهان محلی به رواج شعر و ادب فارسی، رواج مکتب آذربایجانی با وجود شاعران بزرگ و علاقه مردم منطقه آذربایجان و گنجه به شنیدن و خواندن داستان‌هایی از دوران ایران باستان و نیز آمیختگی نژادی منطقه، سبب گشت تا شاعر در ضمن بیان داستان‌های عاشقانه و افسانه‌ای به ایران و هویت سرزمینی آن توجه داشته باشد.

نظامی با نشان دادن مرزها و قلمرو گذشته ایران در بیان داستان‌ها و لشکرکشی‌ها، کاربرد مسائلی چون هفت‌اقلیم، مرکزیت ایران در میان هفت‌اقلیم، ایران‌زمین، ملک عجم، بیان جلوه‌های طبیعی ایران که مرزهایی طبیعی محسوب می‌گردیدند و هر کدام به نوعی به سرزمین ایران اشاره دارند، نیاز جامعه عصر شاعر به توجه به مؤلفه هویت سرزمینی را به خوبی بازگو کرده‌است.

نگاه نظامی به سرزمین ایران، نگاهی است که از شاعران پیش از خود بویژه از فردوسی، وام گرفته‌است، اما شیوه بیان وی که در خسرو و شیرین و لیلی و مجنون عاشقانه، در هفت‌پیکر عاشقانه-افسانه‌ای، در مخزن الاسرار عارفانه و در اسکندرنامه افسانه‌ای با لحنی حماسی بوده، سبب تنوع نگاه وی به سرزمین ایران شده‌است.

### ۲-۱-۲ علل توجه نظامی گنجوی به هویت سرزمینی ایران

الیاس بن یوسف نظامی، یکی از شاعران بزرگ ایران، از داستان‌پردازان قرن ششم هجری و یکی از شاعران موسوم به سبک آذربایجانی است. به احتمال فراوان، نظامی در گنجه تولد یافته باشد. تنها معدودی از تذکره‌نویسان از جمله هدایت در مجمع‌الفصحا، وی را از اهالی قم می‌دانند (ن.ک: هدایت، ۱۳۴۰: ۱۴۱۲). وی در گنجه سکونت داشت. این شهر چون در سرحدات دنیای اسلام واقع بود، یک مرز محسوب می‌گردید و جهادگران برای دفاع از اسلام و گسترش قلمرو اسلامی، از همه‌جا بدان سرزمین جلب می‌شدند (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۷).

حیات نظامی گنجوی مصادف با حضور سلسله سلجوقیان در ایران بود. هرچند حکومت سلجوقی خود را مدافع زبان و فرهنگ ایرانی می‌دانست، اما آنها بیگانگانی ترک‌تبار بودند که مرزهای ایران‌زمین را تسخیر نموده، بر سرزمین آبا و اجدادی نظامی مسلط شده بودند. سلجوقیان با فتوحات خود، مرزهای ایران را گسترش دادند، اما هیچ‌گاه از این مرزها به عنوان بازگشت به سرزمین یکپارچه پیش از اسلام استفاده نکردند. بعد از افول قدرت سلجوقیان، حکومت‌های محلی، مانند سلاجقه آسیای صغیر، سلاجقه شام و سلاجقه عراق

و بعضی حکومت‌های دیگری که مولود روزگار سلجوقیان بودند، مانند اتابکان آذربایجان و اتابکان سلغری، مدت‌ها با قدرت به کار خود ادامه دادند. اتابکان آذربایجان (ایلدگریان)، شروانشاهان، آقسنقریان یا احمدیلیان، شدادیان از حکومت‌هایی بودند که هم‌زمان با نظامی گنجوی بر منطقه آذربایجان و قفقاز حکومت می‌کردند و این حکومت‌های محلی، خود نشانگر عدم تمرکز سیاسی و عدم یکپارچگی در مرزهای سیاسی ایران در آن روزگار بوده‌است. توجه حکومت‌های منطقه‌ای به شعر و ادب، سبب گردید تا نظامی گنجوی با بهره‌گیری از توان خود در این زمینه به فکر بازگویی فرهنگ و هویت ایرانی از طریق روایات داستانی گذشته افتد. نظامی گنجوی، با توجه به شرایطی که بعد از اسلام در ایران به وجود آمده و مرزهای سیاسی ایران از بین رفته بود، هویت سرزمینی ایران را در آثار خود، به صورت مستقیم و غیرمستقیم بیان نمود.

مسئولیت نظامی گنجوی در بیان مسئله هویت سرزمینی، بیش از فردوسی بوده‌است؛ یکی بدان سبب که مسلمانان عرب هنوز نفوذ خود را بر سرزمین‌های شرقی بویژه ایران حفظ کرده بودند و دیگری به آن خاطر که علاوه بر اعراب، ترکان نیز اکثر نقاط ایران را در اختیار داشتند و این چیرگی ترکان، بر نظامی گران می‌آمد. علاوه بر آن، نکته حائز اهمیت، آن است که از زمان فردوسی تا ظهور نظامی گنجوی، با وجود آن که شاعرانی آمدند و هویت سرزمینی را یادآور شدند، اما کارهای آن شاعران، تقلیدی بیش از سبک شاهنامه فردوسی نبود؛ بنابراین لازم بود، تا این بار شاعری دیگر و از خطه‌ای دیگر، به پا خیزد و در سبکی نو که سبک غنایی بود، به بیان مسئله هویت سرزمینی ایران پردازد.

## ۲-۲. اهمیت حوزه آذربایجان و قفقاز در بیان هویت سرزمینی در اندیشه نظامی گنجوی

آذربایجان و قفقاز به دو دلیل برای نظامی گنجوی دارای اهمیت بوده‌اند: یکی بدان سبب که محل زندگی وی بوده‌است، دوم آن که سرحدات سرزمینی ایران با آسیای صغیر به حساب می‌آمده؛ در نتیجه تحت تأثیر دیگر فرهنگ‌ها قرار داشته است و این موضوع به نوبه خود، سبب در آمیختگی فرهنگی و در نهایت، کم‌رنگ شدن هویت سرزمینی می‌شد. قفقاز ناحیه‌ای در مرز آسیا و اروپا، میان دریای خزر و دریای سیاه است که رشته‌کوه قفقاز در آن واقع شده‌است. قفقاز از نظر سیاسی به دو بخش قفقاز جنوبی (ماورای قفقاز) و قفقاز شمالی تقسیم می‌شود (انوشه، ۱۳۸۲: ب). «سرزمینی که در شمال رود ارس واقع شده‌است و اکنون جمهوری آذربایجان نامیده می‌شود، در گذشته نام دیگری جز آذربایجان داشت. این سرزمین را در روزگار باستان، آلبانیا می‌نامیدند» (رضا، ۱۳۶۰: ۱۶). «کسروی بر این اعتقاد است که تازیان نام پارسی آن را دگرگون ساختند و این سرزمین را الران یا اران نامیدند و این نام در زبان فارسی آران و در زبان تازی اران خوانده می‌شود» (ذکاء، ۱۳۲۷: ۱۱۷).

از نوشته‌های بارتولد چنین استنباط می‌شود که مردم آذربایجان از قوم ایرانی ماد و مردم آلبانیای قفقاز از قوم یافنی بوده‌اند؛ ولی در مورد آلان‌ها، نظر وی به گونه دیگری است. بارتولد معتقد است که آلان‌ها یکی از اقوام ایرانی مشهورند (رضا، به نقل از بارتولد، ۱۳۶۰: ۲۶).

ابن فقیه، مؤلف کتاب البلدان، مرز آذربایجان را از یک سو رود ارس و از سوی دیگر مرز زنجان و حدود دیلمستان و طارم و گیلان دانسته‌است. توضیحی که وی پیرامون شهرهای آذربایجان داده، مؤید جدایی این سرزمین از اران است (ابن فقیه، ۱۳۴۹: ۱۳۰).  
 نظامی گنجوی در بیان شهرهای آذربایجان و اران در آثار خود، به رویدادها و جریانات تاریخی توجه داشته‌است؛ به عنوان مثال، از ارمنستان در داستان خسرو و شیرین یاد می‌کند که در زمان فرمانروایی خسرو پرویز برای مدتی در قلمرو ایران بود:

زنی فرمانده‌ست از نسل شاهان      شده جوش سپاهش تا سپاهان  
 همه اقلیم اران تا به ارمن      مقرر گشته بر فرمان آن زن  
 (نظامی گنجوی، ۱۳۷۶: ۴۹)

در ابیات فوق منظور از زن فرمانده، مهین بانو است که حاکم ارمنستان بوده و بعد از مرگ، شیرین، برادرزاده‌اش، جانشین او می‌شود و ازدواج خسرو پرویز با شیرین، سلطه ایران بر ارمنستان و اران را به دنبال دارد.

ارمن یا ارمنستان در دوره اشکانیان و ساسانیان همواره مورد اختلاف ایران و روم بود و جنگ‌هایی مابین دو کشور بر سر تصاحب این ناحیه صورت می‌گرفت. این منطقه، از نقاط مهم قفقاز است که نظامی گنجوی، بویژه در داستان خسرو و شیرین، به آن پرداخته‌است؛ چرا که شیرین از اهالی ارمن بود. نظامی گنجوی با توجه به نگاهی که به ارمنستان داشته، سعی نموده تا به صورت غیرمستقیم با توجه به درگیری‌های سیاسی در ایران باستان، سرزمین ارمنستان را به نوعی سرزمینی متعلق به ایران تلقی کند؛ این موضوع را در پافشاری خسرو بر دست یافتن بر شیرین و گفت‌وگوهای غیر حضوری آن دو بهتر می‌توان درک کرد (ن.ک: نظامی گنجوی، ۱۳۵۳: ۱۴۵-۱۵۴).

نظامی از شهرها و مکان‌هایی در حوزه قفقاز چون بردع، دشت قفقاز و مناطقی در آذربایجان یاد می‌کند. در اسکندرنامه، به قول شاعر، همگی این شهرها و سرزمین‌ها را اسکندر تسخیر نموده بود. سکونت نظامی گنجوی در منطقه مذکور و همچنین، ارتباط قفقاز با آسیای صغیر، سبب شده بود تا نظامی اطلاعات زیادی نسبت به فرهنگ‌ها، اقوام و سرزمین‌های مختلف داشته‌باشد.

پس از ورود سلجوقیان به ایران، دیری نپایید که آذربایجان یکسره به دست سلجوقیان افتاد و سپاه سلجوقی همه از ترکان بودند و چون یکی را به فرمانروایی شهری روانه می‌کردند، دسته‌هایی از آنان را همراه می‌فرستادند، آذربایجان نیز شامل این مناطق

بود. چون آذربایجان چمن و چراگاه فراوان داشت و برای زندگی دامداری مناسب‌تر از دیگر مکان‌ها بود، ایل‌های ترک در این ناحیه فروتن‌تر و فراوانتر گردیدند (کسروی، ۲۵۳۶: ۳۲۹).

بنابراین در دوره نظامی گنجوی، ترکان به سرزمین آذربایجان وارد شدند و هویت سرزمینی آن را تحت تأثیر خود قرار دادند و نظامی که خود از نزدیک شاهد حضور این قوم بیگانه در منطقه بود، وظیفه خود دانست تا به عنوان یک سخن‌پرداز در این بحبوحه، به هویت سرزمینی ایرانیان توجه کند.

نظامی گنجوی از آذربایجان به عنوان سرزمینی کهن با فرهنگ ایرانی یاد می‌کند. وی درباره فرار خسرو پرویز از ایران به سمت آذربایجان می‌گوید:

به صد نیرنگ و دستان راه و بیراه      به آذربایگان آورد بنگاه  
(همان: ۱۱۴)

شاعر، از واژه آذربایگان که نامی کهن است، استفاده کرده است تا سابقه تاریخی و فرهنگی آذربایجان را به وضوح نشان دهد. در اسکندرنامه، هنگامی که اسکندر آتشکده‌ها را ویران می‌نمود، از آذربایجان با عنوان آذربادگان یاد می‌شود:

وز آنجا به تدبیر آزادگان      در آمد سوی آذربادگان  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۶: ۲۴۲)

همچنین هنگامی که اسکندر بعد از زیارت خانه کعبه قصد بازگشت به ایران دارد، قاصدی از آذربادگان (آذربایجان) نزد او می‌آید و باز هم آذربادگان جایگزین آذربایجان شده است:

بریدی در آمد چو آزادگان      ز فرمانده آذربادگان  
(همان: ۲۷۳)

چنین اشاراتی که نظامی به نام کهن آذربایجان دارد، نشان از وسعت اطلاعات وی در مورد تاریخ و جغرافیای سرزمین ایران و بویژه خطه آذربایجان به عنوان سرزمینی کهن دارد؛ ضمن اینکه، آزادگان، نامی است که در شاهنامه فردوسی نیز به ایرانیان داده شده بود. در آثار نظامی گنجوی، بویژه در اسکندرنامه، هفت‌پیکر و خسرو شیرین به نام شهرها و مکان‌های جغرافیایی مختلف منطقه آذربایجان و قفقاز و حتی دیگر نقاط چون یمن و عراق عرب برمی‌خوریم که سابقه تاریخی آن مناطق به عنوان بخشی از هویت سرزمینی ایران را نشان می‌دهد.

### ۲-۳ مقایسه نظامی گنجوی و فردوسی در توجه به سرزمین ایران

بزرگ‌ترین شاعری که به بیان مسئله ایران و بازگشت به مرزهای پیش از اسلام آن به عنوان کشوری با مرزهای سیاسی، جغرافیایی و فرهنگی مشخص اشاره نموده، فردوسی است. فردوسی در دوره‌ای دست به سرایش اثر جاودان خود زد که سلسله ایران دوست و ایرانی تبار سامانی بر خراسان حکومت می‌کرد و اواخر حیات فردوسی با روزگار سلطان



محمود غزنوی مقارن گشت. در آن روزگار هنوز، استیلای ترکان بر ایران به صورت فراگیر درنیامده بود.

ایران آشناترین نامی است که خواننده «شاهنامه» با آن روبه‌رو می‌شود. نخستین بار که در سلسله روایات شاهنامه نامی از ایران به میان می‌آید و به عنوان سرزمینی در مقابل سرزمین دیگر قرار می‌گیرد، در زمان پادشاهی جمشید است. پیش از آن در روزگار گیومرث، هوشنگ و تهمورث از ایران نام برده نشده و از اینان با عنوان مطلق پادشاه یا پادشاه جهان یاد شده است. در روزگار پادشاهی جمشید نیز نامی از ایران برده نمی‌شود، مگر در اواخر روزگار او که ضحاک در صحنه شاهنامه ظاهر می‌شود و خواننده درمی‌یابد که دو سرزمین وجود دارد: ایران و کشور تازیان که با عنوان کنایی «دشت سواران نیزه‌گذار» از آن نام برده می‌شود و آنگاه که جمشید در مقابل پروردگار ناسپاسی می‌کند و فریزدان از او می‌رود و مردم از وی روی می‌گردانند و به سوی ضحاک می‌روند، در این جا عنوان «شاه ایران زمین» نخستین بار مطرح می‌شود (انوری، ۱۳۹۳: ۷۷-۷۸):

به شاهی بر او آفرین خواندند و شاه ایران زمین خواندند  
(فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۳)

در اواخر روزگار فریدون، جغرافیای شاهنامه بیشتر شکل می‌گیرد. بدینسان که معلوم می‌شود فریدون پادشاه جهان است، اما جایگاه او در ایران می‌باشد و فریدون جهان را میان پسرانش تقسیم می‌کند. از این دوره به بعد است که ایران جایگاه جغرافیایی خود را در پهنه شاهنامه پیدا می‌کند و بخصوص اندک اندک مرز شمال شرقی آن مشخص می‌شود و معلوم می‌گردد که رود جیحون [آمودریا] ایران و توران را از هم جدا می‌کند. به این امر در شاهنامه چند بار اشاره شده است و افراسیاب، پادشاه توران به آن اشاره می‌کند:

زمین تالب رود جیحون مراست به سغدیم و این پادشاهی جداست  
(همان: ۱۳۶)

می‌توان ایران باستان را از دیدگاه شاهنامه، شامل دو کشور ایران و افغانستان کنونی دانست (بیرمی، ۱۳۸۹: ۴۲).

فردوسی، با آفرینش حماسه بزرگ خود، فضای تاریخی و جغرافیایی ایران و شخصیت و قومیت درخشان ایرانی را به گونه‌ای برجسته نمایانده، آن گونه که مبنای ضابطه‌شناختی برای مورخان و فرهنگ‌نویسان دوره‌های بعد شده و زمینه داورى حقیقی را در باب تاریخ و جغرافیای باستانی سرزمین ایران فراهم ساخته است (همان: ۲۳).

نظامی گنجوی در اسکندرنامه از وزن و شیوه بیان فردوسی تبعیت کرده است و حتی خود وی بر این نکته تأکید دارد که در سرودن اسکندرنامه به فردوسی نظر داشته است:

سخنگوی پیشینه دانای طوس که آراست روی سخن چون عروس  
در آن نامه کان گوهر سفته راند بسی گفتنی‌های ناگفته ماند...  
نظامی که در رشته، گوهر کشید قلم دیده‌ها را قلم در کشید

به ناسفته درّی که در گنج یافت      ترازوی خود را گهرسنج یافت  
شرفنامه را فرخ آوازه کرد      حدیث کهن را بدو تازه کرد  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۶: ۵۰)

او خود را دنباله‌رو فردوسی یاد می‌کند و مرزهای شاهنامه را با اندکی تغییر در شمال‌غرب، متعلق به قلمرو اسکندر به عنوان شاه ایران و شاه جهان، می‌داند. نظامی در هفت‌پیکر و خسرووشیرین نیز به اهمیت ایران نظر دارد و در هفت‌پیکر، بهرام‌گور را به عنوان مدافعی وطن‌دوست و لایق برای ایران معرفی می‌کند و مرزهای ایران را با دیگر بلاد تا حدودی مشخص می‌نماید:

همه ملک عجم خزانه من      در عرب مانده خیل‌خانه من  
گاه منذر فرستدم خوانی      گاه نعمان فدا کند جانی  
من چو شیر جوان ولایت گیر      جای من کی رسد به روبه پیر؟  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۵: ۹۴)

فردوسی، بزرگترین هدف خود را سرودن اشعاری درباره سرزمین ایران و جایگاه ایران در نزد ایرانیان می‌داند، اما نظامی این هدف را در بطن داستان‌های عاشقانه و افسانه‌ای دنبال می‌کند؛ به همین سبب نظامی در مقایسه با فردوسی، بسیار کم‌تر از نام‌های ایران، ایران‌زمین و هفت‌کشور یا هفت‌اقلیم بهره برده‌است. به هر حال نظامی، شاعری حماسه‌سرا نبوده و نام‌هایی چون ایران و سرزمین ایران، در آثار حماسی چون شاهنامه، نمود بیشتری دارند. نظامی بخصوص در اسکندرنامه خود، تا جایی که توانسته ایران را برجسته نشان داده‌است و این بدان سبب بود که اسکندر را بیگانه‌ای تلقی می‌کرد که بر ملک ایران چیره گشته‌است؛ به همین سبب حضور بیگانه در بالاترین مسند حکومتی ایران را به نوعی توجیه می‌کند و سرزمین ایران را سبب پیشرفت اسکندر در ادامه راه پر فراز و نشیب حکومت بر جهان می‌داند. از دیدگاه نظامی، ایران آن قدر اهمیت دارد که اسکندر پایتخت خود را در شهر اصطخر قرار می‌دهد و از آن جا بر کل دنیا فرمان می‌راند:

به اصطخر شد تاج بر سر نهاد      به جای کیومرث و هم کیقباد  
شد آراسته ملک ایران بدو      قوی گشت پشت دلیران بدو  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۶: ۲۵۸)

اما فردوسی اسکندر را از طرف مادر، هم‌نژاد با ایرانیان معرفی می‌کند و تسلط وی بر سرزمین ایران را تسلط یک بیگانه بر ایران، تلقی نمی‌کند؛ بنابراین، نظامی گنجوی در اشاره به مؤلفه‌های هویت سرزمینی، بویژه در هفت‌پیکر و اسکندرنامه، تا حدود بسیار زیادی تحت تأثیر شاهنامه فردوسی قرار داشته‌است.

بنا به گفته دوست‌زاده «نظامی با احیا و بازیابی روش فردوسی در توجه به گذشته ایرانیان در پی ایجاد نوع متفاوتی از شعر بود که این امر نشانگر دغدغه مهم روزگار وی است» (Doostzadeh, 2009: 392).

## ۲-۴. ایران و هفت اقلیم در آثار نظامی گنجوی

به باور مردم ایران در روزگاران گذشته، ربع مسکون زمین به هفت اقلیم تقسیم می‌شد. ایران در میانه این هفت اقلیم قرار داشت؛ به همین خاطر در نظر مردم ساکن این سرزمین، مهم‌ترین و بهترین بخش کره زمین به حساب می‌آمد (تکمیل همایون، ۱۳۷۹: ۲۱-۲۲).

بر طبق گفته ابوریحان بیرونی، «هفت اقلیم عبارت بودند از: کشور یکم هندوستان، کشور دوم عرب و حبشستان، کشور سوم مصر و شام، کشور چهارم ایران‌شهر، کشور پنجم صقلاب و روم، کشور ششم ترک و یاجوج، کشور هفتم چین و ماچین» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۹۶). امین‌احمد راضی در کتاب هفت اقلیم به صورت مبسوط هر یک از اقلیم هفت‌گانه را مورد بررسی قرار داده‌است. وی درباره اقلیم اول می‌گوید: «این اقلیم به زحل منسوب است و تمامت مردم این اقلیم اسوداللون می‌باشند» (امین‌احمد رازی، بی تا/ج: ۱: ۸). رازی علاوه بر آن، اقلیم دوم را منصوب به مشتری و اقلیم سوم را متعلق به مریخ می‌داند که اکثر شهرهای ایران در آن جای‌دارند (همان/ج: ۱: ۹۳-۹۴). رازی، اقلیم چهارم را متعلق به آفتاب می‌داند و خراسان و اصفهان را از مهم‌ترین بخش‌های آن ذکر می‌کند (همان/ج: ۲: ۳). اقلیم پنجم منصوب به زهره و گنجه از جمله شهرهای این ناحیه یاد می‌شود، اقلیم ششم متعلق به عطارد و اقلیم هفتم به قمر ذکر می‌گردد (همان/ج: ۳: ۲۶۷ و ۴۷۲ و ۵۱۳).

نظامی گنجوی با قراردادن ایران در دل هفت اقلیم، مابین ایران و دیگر نقاط عالم تمایز قائل شده‌است. شاعر همان‌گونه که به نام ایران و سرزمین ایران در آثار خود برای نشان دادن هویت ایرانیان اشاره کرده‌است، در راستای معرفی ایران و مهم جلوه‌دادن جایگاه آن، از هفت اقلیم و هفت کشور نیز بهره‌جسته‌است. نظامی با نمایش نام ایران و ایران‌زمین و هر آنچه که بیان‌کننده هویت سرزمینی ایران بوده، نشان داده که باور به بازگشت به مرزهای جغرافیایی قبل از اسلام داشته‌است. سرزمین ایران از دیدگاه نظامی جایگاهی است که دیگر مؤلفه‌های هویت ایرانی در آن شکل گرفته‌اند؛ این مطلب را بویژه در مرکزیت و محوریت دانستن نام ایران در هفت اقلیم و نیز از تعدد استفاده از نام ایران در اسکندرنامه و متمایز دانستن آن از دیگر ملل می‌توان دید.

واژه ایران و ایرانی در آثار نظامی به وفور به کار رفته‌است و بیشترین جلوه‌گاه این واژه را در اسکندرنامه می‌توان مشاهده کرد. دلیل آن، ایرانی نبودن اسکندر از دیدگاه نظامی گنجوی و اهمیت ایران در نزد مردم حتی با وجود یک فرد بیگانه بر منصب قدرت بوده‌است. در خلال داستان‌ها و اتفاقاتی که در اسکندرنامه روایت شده‌است، نام ایران که نشان‌دهنده سرزمین ایران است به وفور به چشم می‌خورد. زمانی که دارا از اسکندر طلب خراج می‌کند، فریبرز که پیشگوی دربار بود، دارا را از خطر اسکندر و بر باد رفتن ملک ایران آگاه می‌کند:

زنبد در هر آتشکده آتشی  
به تخت کیان بر نشست آورد

برون آید از روم گردنکشی  
همه ملک ایران به دست آورد

(نظامی گنجوی، ۱۳۱۶: ۱۷۲)

در رای زدن دارا با بزرگان در مورد حمله اسکندر آمده است:

به تاراج ایران برآرد علم      برد تخت کیخسرو و جام جم؟  
(همان: ۱۷۶)

یا در هنگامی که اسکندر در اصطخر بر تخت فرمانروایی هفت اقلیم تکیه می زند:  
به ایرانم آورد از اقصای روم      به فرمان من سنگ را کرد موم..  
به خود نامدم سوی ایران ز روم      خدایم فرستاد از آن مرز و بوم  
(همان: ۲۵۸-۲۶۰)

همچنین اسکندر، ایران را دروازه فتوحات بعدی می داند. اسکندر موفق شده بود مهم ترین و بهترین بخش هفت اقلیم را بگیرد؛ بنابراین تصرف بقیه ربع مسکون زمین برای او راحت بود:

که چون ملک ایرانم آمد به دست      نخواهم به یکجاشدن پای بست  
(همان: ۲۶۵)

در مواردی نیز شاعر از بزرگان ایران نام می برد که هم بازگوکننده بزرگان ایرانی نژاد است و هم بیان کننده بزرگان سرزمین ایران. در نشستن اسکندر به جای دارا آمده است:  
بزرگان ایران ز فرهنگ او      ترازو نهادند با سنگ او  
(همان: ۲۳۶)

شیوه نظامی گنجوی در سرودن اسکندرنامه آن بود که آن را بر وزن شاهنامه فردوسی بسراید و ایران را در آن برجسته تر از دیگر آثار خود نمایان کند؛ چراکه در خسرو و شیرین، بر همگان روشن بود که خسرو ادامه دهنده راه پدران در پاسداری از مملکت بوده و در هفت پیکر نیز بهرام گور همین وضعیت را داشت؛ اما برای فرمانروایی اسکندر بر ایران باید توجیهاتی فراهم می شد که مهم ترین این توجیهات، حفاظت از مرزهای سرزمینی ایران توسط پادشاه مقدونی بوده است. نظامی، اسکندر را پادشاهی می داند که دنباله رو و تابع پادشاهان کیانی در شیوه حکومت داری و توجه به مؤلفه های هویت ایرانی است؛ بنابراین ایران در اسکندرنامه، سرزمینی است که از پادشاهان کیانی به اسکندر رسیده بود.

مهم ترین و زیباترین ابیات نظامی در مورد ایران، در هفت پیکر و در خطاب زمین بوس پادشاه آفسنقری، کربارسلان، به کار رفته است. در این ابیات، نظامی گنجوی، تمام عالم را همچون پیکری می داند و ایران را دل آن معرفی می کند و برای این حرف خود دلیل می آورد و می گوید، مسلماً بهترین جای دنیا، آنجاست که بهترین جهانیان که ایرانیان باشند، مسکن داشته باشند. نظامی، کربارسلان را بهترین ایرانیان و در نتیجه بهترین جهانیان می داند و ولایت او را به منزله دل برای ایران معرفی می کند. نکته جالب آن است که قلمرو کربارسلان در آذربایجان و همچنین گنجه بوده است و نظامی گنجوی در این

ابیات به نوعی حس وطن دوستی خود را هم درباره ایران و هم درباره زادگاه و سکونتگاه خود نشان می‌دهد:

همه عالم تن است و ایران دل	نیست گوینده زین قیاس خجل
چون که ایران دل زمین باشد	دل ز تن به بود، یقین باشد
ز آن ولایت که مهتران دارند	بهترین جای، بهتران دارند
دل تویی وین مثل حکایت تست	که دل مملکت ولایت تست

(نظامی گنجوی، ۱۳۱۵: ۳۱)

این حس وطن دوستی نسبت به زادگاه و منطقه‌ای که در آن رشد و نمو یافته‌است، در بیت دیگری از لیلی و مجنون نیز دیده می‌شود. وی در لیلی و مجنون از شاه شروان به عنوان شاه ایران نام می‌برد:

خاصه ملکی چو شاه شروان	شروان چه که شهریار ایران
------------------------	--------------------------

(نظامی گنجوی، ۱۳۱۳: ۲۶)

به کاربردن واژه ایران زمین، نشان از اهمیت حدود جغرافیایی ایران برای نظامی به عنوان کشوری مشخص و متمایز، با ویژگی‌های خاص تمدنی و فرهنگی ویژه از سایر نقاط دنیا دارد، تاجایی که حتی اسکندر به این تمایز واقف بوده و حکومت خود را در ایران برپا کرده و از ایران بر سراسر قلمرو وسیع خود فرمان می‌راند. ایران زمین، یکی از مهم‌ترین واژگانی است که در شاهنامه فردوسی دیده می‌شود. در اسکندرنامه نظامی و برای بیان ورود اسکندر و لشکریانش به چین، واژه ایران زمین برای نشان دادن مبدأ حرکت سپاهیان اسکندر به سمت چین به کار رفته‌است:

خبر شد به خاقان که صحرا و کوه	شد از نعل پولاد پوشان ستوه
در آمد یکی سیل از ایران زمین	که نه چین گذارد نه خاقان چین...
نه بر جنگ از ایران زمین آمدم	به مهمان خاقان چین آمدم

(نظامی گنجوی، ۱۳۱۶: ۳۷۰-۳۷۶)

در اینجا، اسکندر فرمانروای ایرانیان است. یا در خطاب نامه‌ای که از جانب اسکندر و در جواب نامه دارا فرستاده شد، نظامی از زبان اسکندر به ایران زمین اشاره می‌کند و اسکندر را به نوعی نجات دهنده ایران می‌داند:

مینگیز فتنه می‌فروز کین	خرابی میاور در ایران زمین
تو را ملکی آسوده بی داغ و رنج	مکن ناسپاسی در آن مال و گنج

(همان: ۱۵۸)

شاعر در بسیاری موارد، اسکندر را شاه ایران و روم معرفی می‌کند و این موضوع را در لشکرکشی‌هایی که اسکندر به دیگر نقاط عالم کرده‌است، به خوبی نشان می‌دهد و بیان این موضوع از جانب نظامی به سبب وسعت قلمرو اسکندر بوده که مهمترین بخش‌های جهان یعنی ایران و روم را در اختیار داشته‌است؛ روم مکانی بود که اسکندر از آن فتوحات خود

۳۰۴ / سرزمین ایران در اندیشه و آثار...

را آغاز کرد و ایران، مهمترین هدف و بهترین سرزمینی بود که اسکندر می توانست فتح کند و در آنجا بر تخت نشیند:

به فصلی چنان شاه ایران و روم      ز ویرانی آمد به آبادبوم  
دگرباره بر مرز هندوستان      گذر کرد چون باد بر بوستان  
(همان: ۲۰۰)

شاه ایران و روم خواندن اسکندر از جانب خاقان چین نیز مطرح می شود و وی برای نشان دادن اقتدار اسکندر از وی به عنوان کسی که توانسته است، ایران را فتح نماید، یاد کرده است، نظامی به هر طریقی و حتی از زبان دیگر ممالک، سعی در نشان دادن اهمیت ایران دارد:

ز دریا به دریا تو کردی نشست      بر ایران و توران تو را بود دست...  
سکندر تویی، شاه ایران و روم      منم کارفرمای این مرز و بوم  
(همان: ۳۸۴)

نظامی گنجوی در برخی از آثار خود، از مفاهیمی چون ملک عجم استفاده نموده است تا تمایز سرزمین ایران را نشان دهد. عجم و ملک عجم، وجه تمایزی بود که اعراب مابین خود و ایرانیان قائل شده بودند.

در هفت پیکر، زمانی که یزدگرد اول می میرد، بزرگان ایران به سبب پرورش بهرام در سرزمین اعراب، وی را لایق پادشاهی نمی دانند و نظامی در اینجا از زبان بزرگان ایران واژه ملک عجم را به کار می برد:

گفت هرکس در او نظر نکنیم      وز پدر مردنش خیر نکنیم  
کان بیابانی عرب پرورد      کار ملک عجم نداند کرد  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۵: ۸۱)

و در پاسخی که بهرام گور از سرزمین عرب به ایرانیان می فرستد، آمده است:  
همه ملک عجم خزانه من      در عرب مانده خیل خانه من  
(همان: ۹۴)

همچنین در مخزن الاسرار آمده است:

سوی عجم ران منشین در عرب      زرده روز اینک و شبیدیز شب  
(همان، ۱۳۷۴: ۲۰۱)

نظامی در ستایش شمس الدین محمد ایلدگز، او را به عنوان شاه ایران یاد می کند و در مدحی که از پیامبر اکرم (ص) و ایلدگز به سبب هم نامی با پیامبر می کند، می گوید:

یکی ختم نبوت گشته ذاتش      یکی ختم ممالک بر حیاتش  
یکی برج عرب را تا ابد ماه      یکی ملک عجم را از ازل شاه  
(همان، ۱۳۷۶: ۱۹)

این در صورتی است که «ایلدگز یکی از غلامان ویژه سلطان مسعود سلجوقی بود که از سوی وی به حکومت آذربایجان رسید و لقب اتابکی یافت» (رضایی، ۱۳۷۸/ج ۱۱: ۲۶۸). پادشاه ایران خواندن حاکمان محلی حوزه جغرافیایی آذربایجان و اران، علاوه بر اهمیت این حوزه در تاریخ ایران باستان، نشان‌دهنده آشنایی نظامی با دربارها و سلوک حاکمان آن نواحی بوده است.

نظامی سعی داشته است تا با واژگان و مفاهیم مختلف و متنوع، سرزمین ایران را توصیف کند. وی با بیان آن که اسکندر مهم‌ترین و بهترین مهریه ممکن را، که ایران باشد، برای روشنگر قرار داده است، کنایه‌وار به اهمیت ایران، حتی پس از تسخیر اسکندر مقدونی اشاره نموده است و از مفهوم ملک عجم در مورد زمانه اسکندر استفاده می‌کند:

به رسم کیان نیز پیمان گرفت      وفا در دل و مهر در جان گرفت  
در آن بیعت از بهر تمکین او      به ملک عجم بست کابین او  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۶: ۲۵۰-۲۵۱)

نظامی همچنین سعی دارد به همگان نشان دهد که ایران به عنوان قلب هفت کشور، مهم‌ترین بخش جهان بوده و باید در راه زنده‌نگه‌داشتن این اندیشه تلاش کرد. نظامی نشان می‌دهد، دشمنانی که موفق به فتح ایران گردیدند، در حقیقت مهم‌ترین بخش جهان را تسخیر کرده بودند؛ به عنوان مثال، در خواستگاری اسکندر از روشنگر، نظامی اسکندر را شاه هفت کشور می‌داند؛ در حقیقت اسکندر با فتح ایران است که لقب شاه هفت کشور را به دست می‌آورد:

شاه هفت کشور به رسم کیان      یکی هفت چشمه کمر بر میان  
برآمد چو خورشید بالای تخت      فلک در غلامی کمر کرده سخت  
(همان: ۲۵۶)

در هفت پیکر، هر کدام از هفت دختری که در هفت قصر بهرام گور اقامت دارند، از یکی از کشورهای هفت گانه به دربار او آمده بودند. حضور هفت دختر از هفت اقلیم، نشان دهنده حضور نمایندگان هفت اقلیم در دربار بهرام و به صورت دقیق‌تر، نشان دهنده باور تسلط بهرام گور و پادشاهان ایران بر هفت کشور بوده است:

وان سراچه که هفت پیکر بود      بلکه ارتنگ هفت کشور بود...  
کورش آنکه ز هفت جوش نشست      کآمد آن هفت کیمیاش به دست  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۵: ۱۳۴)

چون ز کشور خدای هفت اقلیم      هفت لعبت ستد چو دُر یتیم  
از جهان دل به شادمانی داد      داد عیش خوش و جوانی داد  
(همان: ۱۳۵)

در ابیات فوق، بهرام گور به عنوان پادشاه و صاحب هفت اقلیم معرفی شده است.

در هفت‌پیکر و در خطاب زمین‌بوس پادشاه و در بزرگی و لایق بودن وی،  
نظامی‌گنجوی می‌سراید:

ز آن سعادت که در سرت دانند      مقابل هفت‌کشورت خوانند  
پنجمین کشور از تو آبادان      وز تو شش کشور دگر شادان  
(همان: ۳۱)

در این جا، کرپ‌ارسلان، مقابل هفت‌کشورت خطاب شده‌است و اقلیم پنجم که آذربایجان  
باشد، اقلیم او به حساب آمده و شش اقلیم دیگر، به وجود او افتخار می‌کنند.  
در خسرووشیرین و در زمانی که شاپور تصویر خسرو را به شیرین می‌نمایاند، از خسرو به  
عنوان آفتاب هفت‌کشورت که همان پادشاه هفت‌کشورت است، یاد می‌شود:

که هست این صورت پاکیزه گوهر      نشان آفتاب هفت‌کشورت  
(همان، ۱۳۷۶: ۶۷)

یا در پاسخ‌ها و گفت‌وگوهایی که مابین خسرو و شیرین ردوبدل می‌شود، نظامی از زبان  
شیرین، خسرو را مالک هفت‌اقلیم معرفی می‌کند:

مبادا بی تو هفت اقلیم را نور      غبار چشم‌زخم از دولتت دور  
هزارت حاجت از شاهی روا باد      هزارت سال در شاهی بقا باد  
(همان: ۳۳۰)

شاعر در مدح شروانشاه نیز از او به عنوان زینندهٔ ملک هفت‌کشورت یاد می‌کند و او را  
ادامه دهندهٔ شاهان کیانی می‌داند:

تاج ملک‌ان ابوالمظفر      زیننده ملک هفت‌کشورت  
شروانشاه آفتاب سایه      کیخسرو کیتباد پایه  
(همان، ۱۳۱۳: ۳۰)

بدین ترتیب، نظامی، با انواع گوناگون چه به صورت مدح کرپ‌ارسلان و چه برای  
نشان‌دادن بزرگی اسکندر مقدونی، بهرام‌گور و خسرو پرویز از آنان به عنوان پادشاهان  
هفت‌کشورت و از ایران به عنوان قلب هفت‌اقلیم یاد کرده‌است.

## ۲-۵ جایگاه جیحون و کوه البرز در اندیشهٔ نظامی‌گنجوی

رود جیحون و کوه البرز در طول تاریخ، بخشی از هویت سرزمینی ایران به شمار  
می‌آمدند؛ بویژه آنکه بسیاری از تحولات تاریخی و حماسی ایران در ارتباط با آنها  
بوده‌است. آرش‌کمانگیر در داستان‌های باستانی ایران و در متون کهن ایران، برای تعیین  
مرز ایران و توران، از فراز کوه البرز به سمت جیحون تیری پرتاب کرده، مرز ایران و توران  
را مشخص می‌کند (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۳۳۱). این دو جایگاه، در طول تاریخ به دو نماد  
هویت سرزمینی ایرانیان تبدیل شده‌اند؛ به عنوان مثال، البرز به صلابت و استواری معروف



گشته و هم چنین عبادتگاه و مکانی مقدس برای فرمانروایان ایران در دوران اساطیری و حماسی بوده است.

البرز که نظامی گنجوی چندین بار از آن نام برده، نشان از اهمیت آن به عنوان یک نماد خاص ایران دارد. کوه البرز از نظر نظامی گنجوی، علاوه بر آن که نشان دهنده صلابت و شکوه است، عبادتگاهی است که شاهان، بعد از مدتی فرمانروایی، روزگار پایانی عمر خود را در آنجا گذرانده و به عبادت می پرداختند:

از این روی کیخسرو و کیقباد      به پیری ز شاهی نکردند یاد  
جهان بر دگر شاه بگذاشتند      ره کوه البرز برداشتند  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۶: ۲۳۱)

البرز همچنین به عنوان مرز ایران بخصوص در مناطق شمال غربی به شمار می رفته؛ در نتیجه برای ایرانیان جایگاهی مقدس بوده است. نمونه ای از اشعار خمسه که نشان از صلابت البرز دارد، در نشان دادن قدرت ضربه نوفل<sup>۱</sup> در لیلی و مجنون است و نظامی واژه البرز را با توجه به سابقه فرهنگی آن به کار برده است:

بر هر که زدی کدینه گرز      بشکستی اگر چه بودی البرز  
(همان، ۱۳۱۳: ۱۱۷)

جیحون یا آمودریا رودی است که در طول تاریخ در داخل یا سرحد سرزمین باستانی ایران قرار داشته و در اساطیر ایران و در شاهنامه فردوسی مرز ایران و توران به شمار می رفته است (نوبان، ۱۳۷۶: ۲۷۵)؛ بنابراین جایگاه جیحون به عنوان مرز ایران در دوران باستان دارای اهمیت فراوانی بوده است. نظامی گنجوی، به مرزی بودن رود جیحون اشاره کرده و در برخی از جاها، آن را نماد مسافت طولانی و آخرین نقطه ایران ذکر کرده است؛ مانند وقتی که لشکریان چین در زمان بهرام گور تا مرز ایران که جیحون باشد، پیش آمدند:

چینیان را وفا نباشد و عهد      زهرناک اندرون و بیرون شهد  
لشکری تیغ برکشیده به اوج      تا به جیحون رسیده موج به موج  
(نظامی گنجوی، ۱۳۱۵: ۳۲۰)

نظامی در زمانی که خاقان چین از ماوراءالنهر که نایبان بهرام در آنجا حکومت می کردند، می گذرد و به سمت خراسان می آید، به نوعی مابین سرزمین اصلی ایران و ملوک تابعه تمایز قائل شده است:

ستد از نایبان شاه به قهر      جمله ملک ماوراءالنهر  
ز آب جیحون گذشت و آمد تیز      در خراسان فکنند رستاخیز  
(همان، ۱۲۲)

### ۳. نتیجه‌گیری

در اسکندرنامه نظامی، نام ایران نمود بیشتری نسبت به سایر آثار نظامی گنجوی دارد و این مهم بدان سبب بوده که از سویی وزن اسکندرنامه وزنی حماسی و تقلیدگونه از شاهنامه فردوسی است و از سوی دیگر، نظامی گنجوی می‌خواسته تا با علاقه‌مند نشان‌دادن اسکندر مقدونی نسبت به خاک ایران و حفظ مرزهای آن، هم جایگاه ایران زمین را نزد بیگانگان مهم جلوه دهد و هم هجوم اسکندر را به ایران، با توجه به روایاتی که از دارا و اسکندر بیان می‌دارد، توجیه کرده باشد. ابیات معروفی که در ابتدای هفت پیکر آمده است و در آن همه عالم را تن و ایران را دل زمین می‌نامد، اوج نگاه نظامی گنجوی را به موضوع هویت سرزمینی ایران نشان می‌دهد. در ضمن چون این ابیات در صفحات آغازین کتاب هفت پیکر سروده شده است، در همان ابتدا خواننده را با اثری که در آن سرزمین ایران در برابر سرزمین بیگانه قرار می‌گیرد، روبرو می‌کند.

اختلاط فرهنگی در ناحیه قفقاز، سبب از یاد رفتن مرزهای جغرافیایی و سیاسی ایران پیش از اسلام می‌شد که وظیفه نظامی گنجوی را در بیان هویت سرزمینی دوچندان می‌کرد. زمانه نظامی، مصادف با عدم یکپارچگی ایران و وجود و نفوذ ترکان در سرتاسر سرزمین ایران و بویژه در منطقه آذربایجان و اران بود؛ همچنین نفوذ دستگاه خلافت عباسی در سرزمین های شرقی همچنان ادامه داشت. این ویژگی‌ها، شاعر را واداشت تا پس از مدت‌ها از سرودن شاهنامه فردوسی، این بار در سبکی جدید، به بیان مؤلفه هویت سرزمینی و آرزوی بازگشت به مرزهای ایران پیش از اسلام پردازد.

### یادداشت‌ها

۱. یکی از شخصیت های جنگجو در داستان لیلی و مجنون

### کتابنامه

- ابن فقیه، ابوبکر احمد ابن محمد. (۱۳۴۹). *ترجمه مختصر البلدان (بخش مربوط به ایران)* ترجمه ح. مسعود. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابوریحان، محمد ابن احمد بیرونی. (۱۳۶۲). *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*. تهران: انتشارات بابک.
- احمدی، حمید. (۱۳۸۸). *بنیادهای هویت ملی در ایران* (چارچوب نظری هویت ملی شهروند محور). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- انوری، حسن. (۱۳۹۳). «ایران در شاهنامه». *مجله فرهنگی و هنری دهخدا*. تهران: صص ۷۷-۷۸.
- انوشه، ح. (۱۳۸۲). *دانشنامه ادب فارسی* (ادب فارسی در قفقاز). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- بیرمی، حانیه. (۱۳۸۹). *جغرافیای شاهنامه از کیومرث تا کیخسرو*. چاپ اول. مشهد: آستان قدس رضوی (شرکت به نشر).
- پوردوود، ابراهیم. (۲۵۳۶). *یستا؛ جزوی از نامه مینوی اوستا*. زیر نظر دکتر بهرام فره‌وشی. جلد اول. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- تکمیل همایون، ناصر. (۱۳۷۹). *گستره فرهنگی و مرزهای تاریخی ایران زمین*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ثروتیان، بهروز. (۱۳۸۸). *هنر و اندیشه نظامی گنجوی*. زیر نظر علیرضا مختارپور قهرودی. تهران: همشهری.
- ثعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۸۵). *شاهنامه ثعالی در شرح احوال سلاطین ایران*. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۵). *اوستا، کهن‌ترین سروده‌ها و نغمه‌های ایرانی*. چاپ دهم. تهران: انتشارات مروارید.
- ذکاء، یحیی. (۱۳۲۷). *مقالات کسروی*. چاپ نخست. تهران: انتشارات یاسمین.
- رازی، امین‌احمد. (بی تا). *هفت اقلیم*. با تصحیح و تعلیق جواد فاضل. ۳ جلد. تهران: کتابفروشی علی اکبر علمی.
- رضا، عنایت‌الله. (۱۳۶۰). *آذربایجان و آران (آلبانیای قفقاز)*. چاپ اول. تهران: انتشارات ایران زمین.
- رضایی، عبدالعظیم. (۱۳۷۸). *گنجینه تاریخ ایران (غزنویان و سلجوقیان)*. ج یازدهم، تهران: انتشارات اطلس.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). *پیر گنجه در جست‌وجوی ناکجاآباد*. تهران: ایران: انتشارات سخن.
- کسروی، احمد. (۲۵۳۶). *توکی از کی به آذربایجان راه یافته؟* در: کاروند کسروی (مجموعه ۷۸ مقاله و گفتار از احمد کسروی). به کوشش یحیی ذکاء. صص ۳۲۶-۳۳۶. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی: تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *شاهنامه فردوسی*. به تصحیح ژول مول. چاپ شانزدهم. تهران: بهزاد.
- میرحیدری (مهاجرانی)، درّه. (۱۳۵۹). *مرزهای ایران در دوران تاریخ*. چاپ دوم. تهران: نشر شورای عالی فرهنگ و هنر.
- نظامی گنجوی. الیاس بن یوسف. (۱۳۷۴). *احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار نظامی گنجوی*. به کوشش برات زنجانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نظامی گنجوی. الیاس بن یوسف. (۱۳۷۶). *خسرووشیرین*. به کوشش دکتر سعید حمیدیان. با تصحیح و حواشی حسن وحید دستجردی. تهران: نشر قطره.

۳۱۰ / سرزمین ایران در اندیشه و آثار...

- نظامی گنجوی. الیاس بن یوسف. (۱۳۱۶). *شرفنامه*. یادگار و ارمغان وحید دستگردی. تهران: مطبعه ارمغان.
- نظامی گنجوی. الیاس بن یوسف. (۱۳۱۳). *لیلی و مجنون*. یادگار و ارمغان وحید دستگردی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- نظامی گنجوی. الیاس بن یوسف. (۱۳۱۵). *هفت پیکر*. یادگار و ارمغان وحید دستگردی. تهران: مطبعه ارمغان.
- نوبان، م. (۱۳۷۶). *نام مکان های جغرافیایی در بستر زمان*. چاپ اول. تهران: انتشارات ماه.
- هدایت، رضاقلی خان. (۱۳۴۰). *مجمع الفصحاح*. به کوشش مظاهر مصفا. جلد سوم. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر.
- Doostzadeh, A. (June2008, Updated2009). "Politicization of the background of Nizami Ganjavi: Attempted de-Iranization of a historical Iranian figure by the USSR". <http://www.archive.org>

شناسنامه انگلیسی

## able of Contents

The position of astronomers in Safavid rule/ Z.Esfandiyari.Mahni .....	1
Frataraka Coinage / Amir Amirinezhad, Maryam Rahmansetyesh ,Salah Al-din Marofi .....	27
The Wet Fire: Representation of Hafez's Hypocrisy in/ Kavoods Hassanli .....	57
The cities Position in political – military relations with / Mehdi deghani .....	89
Clothes, culture and its functions in the / Jahandoost Sabzalipour, Havva Ashuri Ahahrestani .....	109
Weights and Measurement Units in Khotanese/ Majid Tame .....	137
The Symbolization of Heaven and Paradise in Persian .../ Zahra Ameri, Mahin Panahi .....	163
Misunderstanding of Wilberforce Clark in translation / Mojahed Gholami, Amir Hossein Moghaddas .....	189
Feedback of Manichean Beliefs in Arabic Literature.../ Abbas Karimi, Shahriar Hemmati - .....	205
Reflection of National Epics in Elhami Kermanshahi's .../ Houshang Mohammadi Afshar,Seyyed Amir Jahadi Hosseini, Mohammadreza Yaghoubi Chatroudi.....	231
Tourism as the Base of Triangle of the Security, Empathy and ... / Mehdi Mortazavi, . Fariba Mosapour Negari .....	257
Territory of Iran in Thought and Works of Nezami-e-Ganjavi.../Leila Dr. Ahmad Fazlinezhad , Mr Sasan Moadab.....	285

their introduction letter along with the subscription form.

**Journal address:** Journal of Iranian Studies office, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, 22 Bahman Blvd., Kerman, Iran

Post box: 76165-111

Zip code: 7616914111

Phone: 03431322342

**Email address:** rfarhang@uk.ac.ir

**Subscription Form**

**Name** .....

**Occupation** .....

**Address** .....

**Phone** .....

**Remitted sum** .....

**Date and Signature** .....

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)

-Conjunctive "و" and other punctuations come after parenthesis for references. For instance:

اگرچه تنها اثری که از طسوجی به جا مانده، همین ترجمه هزارویک‌شب است که آن را به فرمان شاهزاده بهمن میرزا ترجمه کرده‌است» (ن.ک: بهار، ۳/۲۵۳۵: ۳۶۹)، همین کتاب به تنهایی نشان می‌دهد که او «حسن ذوق و استادی تمام داشته و نثری 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 شده‌است» (لوتی، ۱۳۸۸: ۹) و بیشتر، آن را محدود به قصه می‌دانند. (ن.ک: احمدی، ۱۳۷۰)

-Texts must be free of typographical or orthographical errors.

-Observing punctuation is obligatory.

#### Notes:

- 1. Articles should be submitted through registration in the following site: [jis.uk.ac.ir](http://jis.uk.ac.ir)**
- 2. Articles must follow the latest style issued by the Academy of Persian Language.**
- 3. Articles that do not follow the above criteria would not be considered for examination.**
- 4. All rights are reserved by the publisher. Articles should not be published in any other journal.**
- 5. The journal keeps the right to edit articles without permission from the author(s).**
- 6. The ideas stated in the articles do not necessarily reflect those of the publisher.**

**Single price issue: 100.000 Rls**

**Price for students (providing student card): 70.000 Rls**

**Postal fee should be paid by the purchaser.**

Please remit the subscription fee to account number 2251109616, Bank Tejarat, Branch code: 22510, and post a copy of the receipt with your name and address on, to journal's office.

Students, teachers, and faculty members are asked to send a copy of



- 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.

### **General guidelines for composition**

Articles must be edited, especially regarding punctuation, based on the pamphlet “Persian Writing” «دستور خط فارسی» published by the Academy of Persian Language.

-Use Persian quotation marks ( « » ).

-Put a space before and after parentheses and quotation marks, but not within them between the words and the marks. For instance: این مقاله در مجلهٔ «فرهنگ و رسانه» چاپ شده است.

-Use no space between the words and the commas, colons, and semicolons after them; however, use a space after these marks.

-All in-text citations come within parentheses as (Author, year: page).

-Use «ۀ» at the end of words ending in unpronounced ه , in combinations. For instance:

زندگی‌نامه‌ی خودنوشت for نام‌ه‌ی او / زندگی‌نامهٔ خودنوشت for خانه‌ی من / نامهٔ او for خانهٔ من  
زمینهٔ بررسی، رابطهٔ خدا  
-Combinations like زمینهٔ بررسی، پیشینهٔ تحقیق، رابطهٔ خدا are written as پیشینهٔ تحقیق، رابطهٔ خدا.

-In case of ambiguity, use “َ” . For instance: علی، عَلی / مبین، مبین

-Use half space in due cases. For instance: «می‌رود» for «می‌رود»، «باستان شناسی» for «به کار بردن»، «به کاربردن»، «نوشته است» for «نوشته‌است»، etc. «جامه ای» for «جامه‌ای»، «شناسی»

-Plural-making «ها»، verb suffixes, and word with more than one part must be half-spaced.

-Full stop mark must be put within quotation marks before references and in direct quotations. For instance:

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 مانده‌است، همین ترجمهٔ هزارویک‌شب است که آن را به فرمان شاهزاده بهمن میرزا، برادر محمدشاه قاجار، ترجمه کرده‌است.» (بهار، ۳۶۹: ۳/۲۵۳۵)

### Conference articles

-Author's information. (Date). Title. {در}. Conference title, Conference place, Conference date.

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

### Articles from theses:

-Author's information. (Date). Title. {در} Thesis' title, {ویراسته} Editor's name, First page number \_ Last page number. Publisher: place of publication.

### Scientific reports:

-Author's information. (Date). Report title. {گزارش طرح پژوهشی}. Publisher: place of publication.

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

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

### Second-hand references (books):

**Author's information. (Date). Title {italic}. Publisher: place of publication [information for the source referred to]. {نقل در} Primary source author's name, Primary source title,(Place of publication: publisher, year of publication), page referred to.**

- 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.

### Theses and Dissertations:

Author's information. (Defense year). Title. Advisor. University or Organization name.

- خامسان، احمد. (۱۳۷۴). بررسی مقایسه‌ای ادراک خود در زمینه تحولی و سلامت روانی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی تربیتی، دانشگاه تهران.

### Internet references:

- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ الف). لغت نامه. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران  
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ ب). امثال و حکم. تهران: امیرکبیر. -

#### -Anonymous books

Cite them at the end of the reference section, alphabetically, according to their titles.

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

#### Articles

-Author's surname, Author's first name. (Date). "Title". Journal. Volume, Number, Page.

Articles with more than one author:

Author's surname, author's name "و" author's surname, author's first name "و" author's surname, author's first name. (Date). "Title". Journal. Volume, Number, Page.

#### Electronic articles

-Authors' information. (Date). Title. Journal's title and volume number, Number { ش. for Persian, and no. for English}. Access date within parenthesis (دسترسی در تاریخ). Electronic address.

- 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](http://irandoc.ac.ir/ETELAART/16/16_1_2_7_abs.htm)

#### Articles from article compilations

-Author's information. (Date). Title. {در} Journal's title, {ویراسته}

Editor's name, First page number \_ Last page number. Publisher: place of publication.

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

## **Journal of Iranian Studies**

Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar  
University of Kerman

This Journal is published biannually.

Proprietor: Faculty of Literature and Humanities

Managing director: Dr. Enayatollah Sharifpoor

Editor-in-Chief: Dr. Shamseddin Najmi

Executive manager: Dr. Hamid Reza Kharazmi

### **Editorial Board**

1- Allahyar Khalatbari, Professor, Shahid Beheshti University

2-Abolghasem Radfar, Professor, Research Center of  
Humanities and Cultural Studies

3-Enayatollah Sharifpoor, Associate Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

4-Reza Shabani Samghabadi, Emeritus Professor, Tehran  
University

5-Mohammad Reza Sarfi, Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

6-Yahya Talebian, Professor, Allame Tabatabaee University

7-Seyed Mohammad Tayebi, Associate Professor, Shahid  
Bahonar University of Kerman

8-Mohammad Motalebi, Assistant Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

9-Hamideh (Mahshid) Mirfakhraee, Professor, Research Center for  
Humanities and Cultural Studies

10-Shamsaddin Najmi, Associate Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

Persian Editor: Dr. Hamidreza Kharazmi

English Editor: Farshid Najjar Homayounfar

Printed by:

Print run:

Single issue price: 100000 Rls

Address: Journal of Iranian studies, Faculty of Literature and  
Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, P.O Box  
76175-111, Kerman, Iran

E-mail: [rfarhang@uk.ac.ir](mailto:rfarhang@uk.ac.ir)

Phone: 03431322342

This Journal succeeded to obtain the rank of "Scholarly-  
Developmental" publication according to the letter3/2910/587  
issued by the Committee for the Review of Scholarly  
Publications of Iran, dated 02.08.2005.

included as: 2-1, 2-2, 2-3.

-**Conclusion:** appears under number 3 and is a summary of the findings and discussion.

-**Notes:** includes appendixes, footnotes, and the material which is not part of the main body, but seems necessary to be mentioned.

-**References:** are cited alphabetically and in separate parts including books, articles, etc.

### References

#### -Books

Author's surname, Author's first name. (Date). Title (typed in **bold** print). Translator or editor. Edition. Place of publication: publisher.

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

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

#### -Books with two authors

First author's surname, First author's name "و" Second author's surname, Second author's first name. (Date). Title (typed in **bold** print). Translator or editor. Edition. Place of publication: publisher.

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

#### -Books with more than two authors

First author's surname, First author's name "و" Second author's surname, Second author's first name " (colleagues) همکاران (Date). Title (typed in **bold** print). Translator or editor. Edition. Place of publication: publisher.

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول و نام خانوادگی، نام نویسنده دوم 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.

#### -Books by the same author, published in the same year

۵۰-۴۵).

– Quotations from a second-hand reference appear like: (بیازة ۱۹۷۳، به نقل از منصور، ۱۳۷۶: ۵۰)

4. Foreign equivalents for words and uncommon terms appear in their front, inside parentheses and only once.

5. Chapter and part numbering is from right to left.

6. Charts, graphs, and illustrations appear, preferably, within the text, next to the explanations.

7. Articles structure:

**First page:** title, name of author(s), abstract, and keywords.

–**Title:** Should be short and precise, giving a clear expression of the subject.

–**Name of the author(s)** appears under the title, on the left side; the corresponding author's name must be asterisked. Academic ranks and affiliations are mentioned in the footnote.

–**Abstract:** Written both in Persian and English, the abstract should contain introduction to subject, significance of the study, methodology, and results.

–**Key words:** including 3 to 6 words most significant words, around which the article takes form; Use “:” in front of the title “Key words”, and “;” to separate the items.

**Following pages:** respectively include introduction, discussion, conclusion, notes, references

–**Introduction:** Introduction prepare reader's mind for the main discussion. Usually, it is written deductively. The objectives of the study are also mentioned here. Sectioning and numbering must be as followed:

The title “Introduction” appears like: ۱. مقدمه , followed by its explanations.

۱-۱. بیان مسئله (Statement of the Problem)

۱-۲. پیشینه تحقیق (Background to the Study)

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش (Significance of the Study) –**Discussion:** appears under number 2 and includes analysis, interpretation, reasoning, and results. Title and subtitles **should be**

The articles of this journal are accessible through the following website: [www.majaleh.com](http://www.majaleh.com).

This journal is virtually indexed in ISC and Iran Journal.

All authors are required to forward their articles to [http:// Jis.uk.ac.ir](http://Jis.uk.ac.ir).

All issues of this journal will be electronically published through the above website soon.

### **Notes to Contributors**

Please consider the following while preparing articles:

**Policy of the editorial board:** Articles of scholarly value in the area of history, language, and Persian literature (culture, civilization, and ancient Persian languages) may be vetted by experts across the board and probably considered for publication. The editorial board reserves the right to accept, reject or edit any articles as deemed necessary.

**Evaluation:** Submitted articles would be primarily evaluated by the board. Upon initial acceptance, the articles will be sent to three expert referees for further examination. To remain impartial during the evaluation process, names of the authors are omitted.

#### **How to prepare articles:**

1. Articles must follow the style issued by the Academy of Persian Language. Words must be typed half-spaced.

2. Articles should not exceed 22 pages, typed according to the journal's page layout (top margin: 5.8, bottom margin: 4.85, left and right margins: 4.5). Use Word XP(bzar,font13). Paragraphs must be indented by 0.5 centimeter.

3. In-text citations appear as (author's surname, volume number: page number); for co-authored references they appear as (first, second, and other author's names, volume number: page number).

– For repeated references use the term “همان”: (همان: ۵۰).

– Direct quotations appear within Persian quotation marks, and those with more than 40 words come separated from the text, 0.5 centimeter indented from right using font 12. – Summarized or inferred quotations appear like: (ن.ک: کریمی، ۱۳۸۲:)

### **Journal of Iranian Studies**

Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar  
University of Kerman

This Journal is published biannually.

Proprietor: Faculty of Literature and Humanities

Managing director: Dr. Enayatollah Sharifpoor

Editor-in-Chief: Dr. Shamseddin Najmi

Executive manager: Dr. Hamid Reza Kharazmi

#### **Editorial Board**

1- Allahyar Khalatbari, Professor, Shahid Beheshti University

2-Abolghasem Radfar, Professor, Research Center of  
Humanities and Cultural Studies

3-Enayatollah Sharifpoor, Associate Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

4-Reza Shabani Samghabadi, Emeritus Professor, Tehran  
University

5-Mohammad Reza Sarfi, Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

6-Yahya Talebian, Professor, Allame Tabatabaee University

7-Seyed Mohammad Tayebi, Associate Professor, Shahid  
Bahonar University of Kerman

8-Mohammad Motalebi, Assistant Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

9-Hamideh (Mahshid) Mirfakhraee, Professor, Research Center for  
Humanities and Cultural Studies

10-Shamsaddin Najmi, Associate Professor, Shahid Bahonar  
University of Kerman

Persian Editor: Dr. Hamidreza Kharazmi

English Editor: Farshid Najjar Homayounfar

Printed by:

Print run:

Single issue price: 100000 Rls

Address: Journal of Iranian studies, Faculty of Literature and  
Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, P.O Box  
76175-111, Kerman, Iran

E-mail: [rfarhang@uk.ac.ir](mailto:rfarhang@uk.ac.ir)

Phone: 03431322342

This Journal succeeded to obtain the rank of "Scholarly-  
Developmental" publication according to the letter3/2910/587  
issued by the Committee for the Review of Scholarly  
Publications of Iran, dated 02.08.2005.



# JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

**(History, Language and Literature)**  
**Faculty of Literature and Humanities**  
**Shahid Bahonar University of Kerman**

**This journal is indexed in Islamic World Sciences Citation (ISC)**

**Year 17, No. 34, Winter 2019**

**In The Name of God**



Shahid Bahonar  
University of Kerman



RiCeST



ISC  
International Studies Center

ISSN: 1735-0700



## JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

(History, Language and Literature)

Faculty of Literature and Humanities

Shahid Bahonar University of Kerman

The position of astronomers in Safavid rule/ Z.Esfandiyari.Mahni .....	1
Frataraka Coinage / Amir Amirinezhad, Maryam Rahmansetyesh ,Salah Al-din Marofi .....	27
The Wet Fire: Representation of Hafez's Hypocrisy in/ Kavoos Hassanli .....	57
The cities Position in political – military relations with / Mehdi deghani .....	89
Clothes, culture and its functions in the / Jahandoost Sabzalipour, Havva Ashuri Ahahrestani .....	109
Weights and Measurement Units in Khotanese/ Majid Tame..	137
The Symbolization of Heaven and Paradise in Persian .../ Zahra Ameri, Mahin Panahi .....	163
Misunderstanding of Wilberforce Clark in translation / Mojahed Gholami, Amir Hossein Moghaddas .....	189
Feedback of Manichean Beliefs in Arabic Literature.../ Abbas Karimi, Shahriar Hemmati .....	205
Reflection of National Epics in Elhami Kermanshahi's .../ Houshang Mohammadi Afshar,Seyyed Amir Jahadi Hosseini, Mohammadreza Yaghoubi Chatroudi.....	231
Tourism as the Base of Triangle of the Security, Empathy and ... / Mehdi Mortazavi, . Fariba Mosapour Negari .....	257
Territory of Iran in Thought and Works of Nezami-e-Ganjavi... /Leila Dr. Ahmad Fazlinezhad , Mr Sasan Moadab.....	285

Year 17, No. 34, Winter 2019