



# مجله‌ی مطالعات ایرانی

دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی

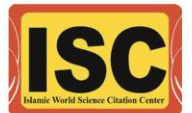
دانشگاه شهید باهنر کرمان



دانشگاه شهید باهنر کرمان



مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری



- ۱..... اسپرغم و ویژگی‌های آن در متون ایرانی / ندا اخوان؛ فریبا شریفیان.....
- بازتاب مفاهیم اساطیری در هنر جواهرسازی..... /
- ۲۱..... آرزو اسدی؛ فرنگیس درویشی.....
- بررسی سه بزه گرشاسب و تطبیق آن با نظریهٔ /
- ۴۹..... علی اصغر زارعی.....
- فره از پوروشسب روی برتافت یا برنتافت؟ /
- ۷۳..... زهرا سیدخلیل‌اللهی؛ محسن ابوالقاسمی.....
- آسیب‌شناسی مطالعات مزدک‌شناسی... / محمود صفرزایی.....
- ۹۵..... مضامین مشترک اشعار رودکی و حافظ / رویین تن فرهمند.....
- ۱۲۱..... شکل‌گیری سلسلهٔ اشکانیان ارمنستان... / مهرداد قدرت دیزجی؛ محمد ملکی.....
- ۱۴۹..... بررسی چرایی مهاجرت پزشکان ایرانی عصر... /
- ۱۸۷..... حمید کاویانی پویا؛ فائزه شجاعی.....
- تحلیلی بر معرفت تاریخی حافظ شیرازی /
- ۲۱۵..... محمد کشاورز بیضایی، فرود کشاورز بیضایی.....
- ۲۳۹..... اسطوره و سیاست: کهن‌الگوهای رفتاری... / فاتح مرادی.....
- بازسازی جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان... / فرشید نادری؛ زهره تقی‌پور بیرگانی
- ۲۶۹.....
- تاثیر نگارگری عصر صفوی در بازسازی داستانهای اساطیری / زهره نوری؛ مهدیه
- ۲۹۵..... محمودآبادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مجله مطالعات ایرانی

(تاریخ، زبان و ادبیات)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

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 هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

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 محمدرضا صرفی

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 خلعتیری: استاد تاریخ دانشگاه شهید بهشتی
  ۵. دکتر زهره زرشناس: استادیفرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
  ۶. دکتر محمدرضا صرفی: استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان
  ۷. دکتر عنایت الله شریف پور: دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان
  ۸. دکتر سید محمد طیبی: دانشیار تاریخ دانشگاه شهید باهنر کرمان
  ۹. دکتر حمیده (مهشید) میرفخرایی: استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
  ۱۰. دکتر شمس‌الدین 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 ۷۶۱۸۵-۱۱۱، دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مجله مطالعات ایرانی.

Email: rfarhang @uk.ac.ir

تلفن تماس: ۰۳۵۳۱۳۲۲۳۵۲

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 ششم 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 ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

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

#### **کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:**

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول و نام خانوادگی، نام نویسنده ششم. (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 ششم 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، ۲۳-۳۵. 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، دو نقطه، نقطه ویرگول به کلمات پیش از خود چسبیده باشد و به واسطه یک Space از کلمات بعدی فاصله داشته باشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

عبداللطیف طسوجی تبریزی، از فضلالی عهد 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 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 شده است» (لوت، ۱۳۸۸: ۹) و بیشتر، آن را محدود به قصه می‌دانند. (ن.ک: احمدی، ۱۳۷۰)

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

## یادآوری مهم

- ۱- مقاله از طریق ثبت نام در سامانه مجله [Jis.uk.ac.ir](http://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 ۲۱۸۷۳۲۳۸۲۰۰۰۰ 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: ۰۳۵۳۱۳۲۲۳۵۲ دفتر مجله مطالعات

ایرانی.

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

## فهرست مندرجات

سخن سردبیر

- ۱..... اسپرغم و ویژگی‌های آن در متون ایرانی / ندا اخوان؛ فریبا شریفیان.....  
بازتاب مفاهیم اساطیری در هنر جواهرسازی / .....  
۲۱..... آرزو اسدی؛ فرنگیس درویشی .....  
بررسی سه بزه گرشاسب و تطبیق آن با نظریه /  
۴۹..... علی اصغر زارعی.....  
فوه از پوروشسب روی برتافت یا برنتافت؟ /  
۷۳..... زهرا سیدخلیل‌اللهی؛ محسن ابوالقاسمی.....  
۹۵..... آسیب‌شناسی مطالعات مزدک‌شناسی... / محمود صفرزایی.....  
۱۲۱..... مضامین مشترک اشعار رودکی و حافظ / روین تن فرهمند.....  
۱۴۹..... شکل‌گیری سلسله اشکانیان ارمنستان... / مهرداد قدرت دیزجی؛ محمد ملکی.....  
بررسی چرایی مهاجرت پزشکان ایرانی عصر /.....  
۱۸۷..... حمید کاویانی پویا؛ فائزه شجاعی.....  
تحلیلی بر معرفت تاریخی حافظ شیرازی /  
۲۱۵..... محمد کشاورز بیضایی، فرود کشاورز بیضایی.....  
اسطوره و سیاست: کهن‌الگوهای رفتاری... / فاتح  
۲۳۹..... مرادی.....  
بازسازی جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان... / فرشید نادری؛ زهره تقی‌پور بیرگانی  
۲۶۹.....  
تاثیر نگارگری عصر صفوی در بازسازی داستانهای اساطیری / زهره نوری؛ مهدیه  
۲۹۵..... محمود آبادی.....

## به نام خدا

### سخن سردبیر

در میان ملّت‌های بزرگ جهان که از سابقه هویتی و تمدّتی درازمدّت برخوردارند، آثاری وجود دارد که به عنوان شاهکارهای آن ملّت شناخته می‌شود. این شاهکارها، هریک، متعلّق به بخشی از فرهنگ است و تنها از جنبه‌ای خاص شاهکار به حساب می‌آید و خداوندان هریک، تمام استعداد و توان هنری خود را تنها در یک زمینه معین به نمایش گذاشته‌اند و هرگاه از آن زمینه خارج شده‌اند، سخن و اثرشان معمولی و احياناً کم‌اهمیت و بی‌ارزش شده‌است.

شاهکارها قابل جای‌دهی در گروه‌های مختلفی هستند؛ به عنوان نمونه در آثار ادبی، هنر حافظ و شاهکار او آفرینش غزل عارفانه است، سعدی قهرمان غزل عاشقانه و پند و اندرز، فردوسی یکه‌تاز بی‌بدیل حماسه، مولوی قهرمان بیان نازک‌اندیشی‌های روحی و معنوی و آفریدگار تمثیلات ظریف، خیام آفریننده رباعیات فلسفی بی‌نظیر و نظامی خداوندگار و آفرینش‌گر شاهکارهای غنایی و عاشقانه است. همه هنر این بزرگان در زمینه کاری خودشان است.

در زمینه معماری شاهکارهای بزرگ تمدن ایرانی بسیار متنوع است؛ چنان‌که می‌توان از مسجد امام (شاه) اصفهان، بنای اعجاب‌آور عالی‌قاپو، مسجد نصیرالملک شیراز، مجموعه گنجعلی‌خان کرمان، کاخ گلستان، تخت جمشید، بادگیرهای یزد، نقش رستم شیراز، خانه قوام شیراز، برج خاموشان یزد، پل خواجه اصفهان، حرم مطهر امام رضا علیه السلام و ده‌ها و صدها اثر دیگر نام برد که هریک از جنبه یا از جهاتی شاهکار هنر معماری ایرانی هستند.

در زمینه نگارگری آثاری از قبیل شاهنامه بایستقری، شاهنامه تهماسبی، تصاویر کلیله و دمنه در نسخ خطی، سماع درویش در پنج گنج نظامی، تصاویر خاوران‌نامه، تصاویر ظفرنامه تیموری، مینیاتورهای آثار خیام و... بسیار دلربا و فرح‌فزا و شاهکارهایی هستند که آدمی از دیدن آن‌ها سیر نمی‌شود.

در زمینه تاریخ نگاری با شاهکارهایی از قبیل تاریخ طبری، تاریخ بیهقی، مجمع التواریخ، تاریخ جهانگشا، نظام التواریخ، روضه‌الصفاء، طبقات ناصری، تاریخ فیروزشاهی و ده‌ها اثر خواندنی مواجه می‌شویم که نوع نگاه و احاطه نویسندگان‌شان بر موضوع کار خود و زبان فارسی مایه شگفتی است.

در زمینه هنر کتابت و خوشنویسی شاهکارهای روح‌فزایی از استادان بزرگی مثل احمد بن سهروردی، ابن بواب، میرعلی کاتب هروی، سلطان‌حسین مشهدی، میرعماد حسنی، وصال

شیرازی، درویش عبدالمجید طالقانی، محمدرضا کلهر، محمدحسین عماد الکتاب و ... در دست است. این آثار به گونه‌ای موسیقی مجسم و نقاشی با خط هستند و در دلربایی مانند ندارند. هریک از این شاهکارها جنبه‌ای از هنر و شاهکار مردم بزرگ ایران را نشان می‌دهند. شاهکار اصلی مردم ایران را باید در فرهنگ و تمدن آن جست. از این چشم‌انداز مجموعه‌ی زمینه‌های یادشده در بالا و زمینه‌های متعدّد دیگری که به‌ناچار و به خاطر پرهیز از اطالۀ کلام از بیان و معرفی آن‌ها در اینجا معذوریم، با هم و به شکل ترکیبی شاهکار حقیقی ژرف‌اندیشان و خردمندان ایرانی را در خود جای می‌دهند.

مجله‌ی مطالعات ایرانی بسیار مفتخر است که از این زاویه دید به بررسی و تحلیل فرهنگ ایران می‌پردازد و افتخار آن را یافته که مورد عنایت و توجّه محققان والامقام واقع شود و گامی در جهت معرفی و اعتلای فرهنگ ایرانی بردارد. بی‌شک بدون یاری صاحب‌نظران و پژوهشگرانی که بزرگوارانه آثار خود را در اختیار این مجله فرار داده و می‌دهند، ادامه این راه امکان‌پذیر نبوده و نخواهد بود. بر دستان پر مهر، قلم توان و اندیشه‌های نابشان هزاران درود باد.

بر خود فرض می‌دانم از مساعی استاد ارجمندم جناب آقای دکتر شمس‌الدین نجمی که با دل‌سوزی و صرف وقت فراوان در فاصله سال‌های ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۸ زحمت سردبیری مجله را به عهده گرفتند، اما با نایل شدنشان به افتخار بازنشستگی، بار دیگر بنده را رهین لطف خود نمودند و با وجود بضاعت مزجات، سردبیری مجله را به عهده این بنده ناتوان نهادند، بسیار سپاسگزارم و اعتراف می‌کنم: «چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا». نیز سپاسگزار تلاش‌های مدیر مسئول محترم - جناب آقای دکتر عنایت‌الله شریف‌پور -، مدیر محترم اجرایی مجله - جناب آقای دکتر حمیدرضا خوارزمی -، اعضای محترم علمی مجله و داوران عزیز و دانایی هستم که در واقع کمال مجله به خاطر عنایت و توجّه آنهاست و به قول مولوی بزرگ:

این همه آوازه‌ها از شه بود  
گرچه از حلقوم عبدالله بود

دست مریزاد و خدایتان خیر دنیا و عقباً دهداد.

با احترام

محمدرضا صرفی





**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, winter 2020

**Siparyam and its Features in Iranian texts**  
**(Based on Old Iranian texts)\***

**Dr. Neda Akhavan Aghdam**(Corresponding author)<sup>1</sup>

**Dr. Fariba Sharifian**<sup>2</sup>

**1. Introduction**

In old Iranian texts, the word 'Siparyam' is generally referred to as 'flowers and aromatic plants'. All stories about it, its creation and its use at ceremonies, show its importance. So, at first, the etymology and meaning of the word 'Siparyam', and then, its location, its use at rituals and its healing properties are studied in order to find a relation between this plant and its related stories and also the ancient Iranian thoughts and myths and the use of 'Siparyam'.

**2. Methodology**

This study is based on the descriptive analysis method by using library research. It tries to answer the following questions:

1. How does the properties and benefits of Siparyam affect the stories and myths about it?
2. Is there any relation between the properties of this plant like aroma and healing features and its good creation according to Zoroastrian's thought?
3. What is the reason of the widespread use of Siparyam in rituals; and, does it have any relationship with Iranian mythology or not?

---

\*Date received: 28/05/2018

Date accepted: 15/04/2019

Email:

n.akhavanaghdam@gmail.com

**1. Department of Art History, Faculty Member at Institute of Art Studies and Academic Research, Iran**

**2. Department of Ancient languages and Culture, Faculty Member at Research Institute of Cultural Heritages & Tourism, Iran.**

### 3. Discussion

The word 'Siparyam' is seen in different forms in texts (Yahaghi, 1990: 239) and it means bloom, while in Avesta, it means blossom (Hassandoost, 2014: 1671- 1673) and in Pahlavi texts, it means flower and aromatic herbs (MacKenzie, 1971: 76). In astronomical books, Venus implies Siparyam and fragrance (Birouni, 1974: 375- 376).

This herb is ascribed to Šahrēwar Amšāspand (Bundahiš, 1990: 87-88) and there are some narrations about its creation in the old Iranian texts, for example, it is narrated that after Adam's repentance is accepted he cries and Siparyam is created from his tears (Bal'ami, 2007: 139- 140). Also, according to another story, Siparyam have not been created before Xusraw Anuširwān. The snake brought its seed to his court and it bloomed; Xusraw who always caught a cold smelled and ate it and then he recovered his health. (Yahaghi, 1990, 239- 240)

It seems that this herb bloomed in Iran ( Ferdowsi, 1971, vol.9/ 270) and because of its pleasant smell and beauty, it became known as 'the mirror of Amšāspandān'; and, it is said that Paradise is decorated by Siparyam (Ardaviraf Nameh, 2003, 59) In Manichaean and Sogdian texts, it is a synonym for flower (Boyce, 1975, 42; Benveniste, 1940, 13,47,79,91,93,110,146,154) and in the works of ancient poets, Siparyam is referred to as a flower and blossom (Asadi Toosi, 1975, 400; Naser Khosrow, 1978, 246).

This herb is used at Zoroastrian ritual and religious ceremonies and it is obvious from the ancient texts (Rivayat-e Pahlavi, 1988, 67- 68; Mazdapour, 1989, 490, 493, n.13). This culture remains in Islamic time and the ceremonies in Iran were decorated by Siparyam (Gardizi, 1968, 188).

Moreover, Siparyam has a healing feature; it is sedative and relieves suffering and pain; its nature is warm, anti-germs and useful for digestive system (Birooni, 1973, 51- 52; Ansari Shirazi, 1992, 244).

### 4. Conclusion

It seems that the story of Siparyam creation in Xusraw time, which is referred to in texts, is a reference to its healing feature because it causes Xusraw to recover. Moreover, maybe this story goes back to Xudāynāmag, which is written in Sassanid time. As we have seen

Siparyam is ascribed to Šahrēwar Amšāspand and Šahrēwar is a representative of good king and it made Sassanid historiographers trace the story of the creation of this herb back to Xusraw time, an ideal king in the Sassanid era.

Also the scent, beauty, calmness and happiness are all the gifts by Ahura Mazdāh and as Siparyam has these properties, it can be a sign of Ahura Mazdāh. In old texts, it is said that this herb is so beautiful that in the material world, there is no equal and its smell is the sign of the smell of gods.

Its use at rituals and ceremonies show the presence of Ahura Mazdāh and his representations, i.e., Amšāspandān and it is their presence that results in performing the rituals well. The relation of its healing feature and Ahura Mazdāh is obvious because health is a gift of Ahura Mazdāh and illness comes from Ahriman. So all the features of Siparyam is related to Ahura Mazdāh and goodness..

**Key words:** Iranian texts, Myth, Medicinal herb, Siparyam, Basilicum/ Reyhān

**References [In Persian]:**

- Abrishami, M.H. (2003). Flower in Iranian culture. Report Journal, 145, 13-18.
- Aghili Khorasani, M. H. (1976). Makhzan- ul adviya. M. Moghadam & M. Ansari (Ed.). Offset Printing: 25th Of Shahrivar.
- Ansari Shirazi, A. (1992). Exquisite powers (M. T. Mir, Rev.). Tehran: Razi Pharmaceutical Company.
- Ansari, Sh. (2002). Siparyam: the mirror of Amšāspandān. Journal of Iranian Studies. 1 (2), 57-70.
- Anvari, H. (2003). Sokhan dictionary. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Asadi Tousi, A. (1975). Garshasb nameh. (H. Yaghmaei, Rev.). Tehran: Tahouri.

- Azarnoush, A. (1996). Al-tabsar bel-tejara of Jahez and its Persian words. *Journal of Articles and Studies*, (59, 60), 159-178.
- Bahar, M. (1990). *Bundahiš*. Tehran: Tous.
- Bal'ami, M. (2007). *The History of Bal'ami (Malek o Sho'araye Bahar, & M. Gonabadi, Rev.)*. Tehran: Hermes Press.
- Birooni, A. (1973). *Saydane (A. Kasani, Trans.)*. (M. Sotoode, & I. Afshar, Rev.). Tehran: Khorami.
- Birooni, A. (1974). *Altafhim (J. Homaei, Rev.)*. Tehran: Society of National Heritage of Iran Press.
- Emami, A., et.al. (2013). *References of medicinal herbs (A. Taleb, Rev.)*. Tehran: University of Medical Sciences.
- Fekripour, K. (2009). Orders of manichaeen selected persons according to Sogdian manuscript M801". *Journal of Iranian Studies*, 8 (15), 163-176.
- Ferdowsi, A. (1971). *Shahnameh (A. Berteles, Rev.)*. Moscow: Danesh. [In Persian]
- Gardezi, A. (1968). *زین الاخبار Zayn-ol Akhbar (A. Habibi, Rev.)*. Tehran: Foundation of Iranian Culture.
- Ghaboos Ibn Voshmgir Ziyar, O. (1994). *The book of Ghaboos. (Gh. Yoosefi, Rev.)*. Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Ghahraman, A., & Okhovat, A. R. (2004). *The comparative study between old names of medicinal herbs and their scientific names*. Tehran: University of Tehran.
- Gharib, B. (1995). *Sogdian dictionary*. Tehran: Farhangon. [In Persian]
- Hasandoost, M. (2014). *The etymological dictionary of Persian language*. 1st ed., (Vol. 3). Tehran: Academy of Persian language and Literature.

- Jamal-edin Enju, H. (1972). Jahangiri dictionary. (R. Afifi, Rev.). Mashad: University of Mashad.
- Khalf-e Tabrizi, M. H. (1965). Borhan-e Ghate (M. Abbasi, Rev.). Tehran: Fereydun Elami Institute.
- Khosravi, Y. (2004). Anoošagi in ancient Iran. The Book of Month Journal. (75, 76). 84-97.
- Mazdapour, K. (1989). Advice for children. Chista. (57, 58), 488- 492.
- Naser Khosrow, (1978). The book of poets (M. Minovi, & M. Mohaghegh, Rev.). Tehran: Institute of Islamic Studies of MacGill University.
- Nizami Ganjavi. (1941). Makhzan al-asrar (V. Dastgerdi, Rev.). Tehran: Armaghan.
- Rivayat-e Pahlavi. (1988). (M. Mirfakhraei, Trans.). Tehran: Institute of Cultural Researches and Studies.
- Shad, M. (1956). Ānandrāj dictionary (M. Dabir Siyaghi, Rev.). Tehran: Khayam. [In Persian]
- Shazdeh Ahmadi, N. (1992). Nizami's Khamseh from medical point of view. Farhang Journal, (10) 191- 232.
- Soltani, A. (1975). Enviromental activity in ancient Iran. Journal of Enviromental Studies. 3 (3, ), 193-200.
- Tatavi, A. (1958). Rashidi dictionary. M. Abbasi (Ed.). Tehran: Barani Press.
- The book of Arda Viraf. (2003). (Ph. Gignoux, & J. Amouzegar, Trans.). Tehran: Moein Press.
- Yahaghi, M. J. (1990). The dictionary of myths and allusions in Persian literature. Tehran: Soroush.
- Zarshenas, Z. (2006). Daēnā in Sogdian writings. Journal of Institute, 21, 51-60.

**References [In English]:**

- Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranisches wörterbuch*. Berlin: Walter De Gruyter & Co.
- Benveniste, E. (1940). *Texte sogdiens*. Paris: Librairie Orientaliste.
- Boyce, M. (1975). *A reader in manichaean middle Persian and Parthian*, Acta iranica 9. Leiden: Brill.
- Boyce, M. (1977). *A word-list of manichaean middle Persian and Parthian*, Acta iranica 9a. Leiden: Brill.
- Jamasp Asana J. M. (1897). *Pahlavi texts*. Bombay: Fort Printing.
- MacKenzie, D. N. (1971). *A concise Pahlavi dictionary*. London: Oxford University Press.
- Nyberg, H.S. (2003). *A manual of Pahlavi (Vol. 2)*. Tehran: Asatir

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### اسپرغم و ویژگی‌های آن در متون ایرانی (با تکیه بر متون ایرانی کهن)\*

دکتر ندا اخوان (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر فریبا شریفیان<sup>۲</sup>

#### چکیده

واژه اسپرغم که به صورت‌های مختلف در متون به کار رفته است، به طور کلی به گل‌ها و گیاهان خوشبو اطلاق می‌شود. امروزه در بیشتر متون فارسی به جای این واژه، معادل عربی آن یعنی ریحان به کار می‌رود. ریحان نیز در عربی هم معنی با گل و سبزه است. اگر ردپای این گیاه را که فواید و خواص درمانی متفاوت و متعددی برای آن در نظر می‌گیرند، در متون کهن ایرانی دنبال کنیم، به داستان‌ها و اسطوره‌هایی پیرامون پیدایش و ویژگی‌های آن برمی‌خوریم و همچنین با کاربرد ویژه این گیاه در برخی مراسم آیینی آشنا می‌شویم. این مقاله در نظر دارد با تکیه بر آنچه که در متون ادبی و نیز گیاه‌شناسی درباره اسپرغم وجود دارد، خواص و فواید آن را تحلیل و بررسی کند و دلیلی برای این ویژگی‌ها ارائه دهد. به نظر می‌رسد که داستان‌ها و اسطوره‌های پیرامون این گیاه متأثر از خواص و فواید آن خلق شده‌اند و همچنین کاربرد گسترده این گیاه در سفره‌ها و مراسم آیینی نشان از حضور اهوره مزدا و امشاسپندان در این مراسم دارد.

**واژه‌های کلیدی:** متون ایرانی، اسطوره، گیاهان دارویی، اسپرغم، ریحان.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶  
n.akhavanaghdam@gmail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۳/۰۷  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار گروه پژوهشی تاریخ هنر، تهران، ایران.

۲. استادیار گروه پژوهشی کتبه‌ها و متون کهن پژوهشکده زبان‌شناسی، تهران، ایران.

## ۱. مقدمه

این مقاله در نظر دارد به طور خاص به گونه‌ای از گیاهان معطر یا همان اسپرغم در متون ایرانی کهن پردازد. ضرورت این امر از این رو است که در بسیاری از متون کهن به این گیاه، خواص و کاربرد آن اشاره شده و داستان‌هایی پیرامون آن آمده است و همچنین کاربرد این گیاه در آیین‌ها و مراسم نشان از اهمیت آن دارد. به همین منظور ابتدا در مورد واژه اسپرغم و ریشه آن توضیحی داده می‌شود و سپس در متون کهن ایرانی، روایت‌های مربوط به آفرینش، محل رویش و همچنین کاربرد آن به مثابه گل در مراسم آیینی و خاصیت‌های درمانی و شفابخشی این گیاه بررسی می‌گردد تا در نهایت بین خواص و فواید این گیاه با روایت‌های پیرامون آن و نیز میان اندیشه دینی و اساطیر ایرانیان باستان و کاربردهای متعدّد آن ارتباطی یافت. به نظر می‌رسد تمام ویژگی‌های منسوب به اسپرغم در متون ایرانی کهن اعم از بوی خوش، کاربرد در مراسم آیینی و نیز خاصیت شفابخشی را می‌توان نمادی از اهوره مزدا و ارتباط با دنیای مینوی دانست و آنچه که در این متون به جامانده متأثر از اساطیر ایرانی است. روش گردآوری اطلاعات در این مقاله اسنادی (کتابخانه‌ای) و روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است.

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

در مورد اسپرغم تنها می‌توان به یک مقاله با عنوان «اسپرغم، آیینۀ امشاسپندان» اشاره کرد که در آن مقاله این گیاه به معنای عام آن یعنی تمامی گیاهان و رستنی‌های معطر از جمله آویشن و گلاب در نظر گرفته شده و اسطوره‌های مربوط به رستنی‌ها و عطریات ایران باستان و کاربرد آنان در سنت‌های مذهبی در سه محور بخور، رستنی معطر و گلاب بررسی شده است. خواص درمانی اسپرغم در آن مقاله مورد مطالعه قرار نگرفته است بلکه تنها کاربرد این گیاهان در مراسم و آیین‌ها بررسی شده است؛ از این رو با پژوهش حاضر که تنها به گونه خاصی از گیاهان معطر یعنی اسپرغم (در معنای خاص) یا همان ریحان امروزی و خواص درمانی و شفابخشی آن در متون کهن ایرانی می‌پردازد متفاوت است.

### ۱-۲. پرسش پژوهش

پژوهش حاضر تلاش دارد تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد: داستان‌ها و اسطوره‌های پیرامون این گیاه تا چه اندازه متأثر از خواص و فواید آن است؟ آیا بین ویژگی‌های این گیاه اعم از درمان‌بخشی و بوی خوش و آفرینش اهورایی آن می‌توان رابطه‌ای یافت؟ کاربرد گسترده اسپرغم در سفره‌ها و مراسم آیینی از چه روست و آیا ارتباطی با اساطیر ایرانی دارد یا خیر؟



## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. ریشه‌شناسی و معنای واژه اسپرغم

به طور مطلق انواع گل‌ها و هر گیاه خوشبو را اسپرغم گویند که البته در برخی از متون این نام به معنی سبزه نیز آمده است ( نک: انوری، ۱۳۸۲: ۱۲۵/۱ و خلف تبریزی، ۱۳۴۴: ۸۳-۸۴). در نوشته‌ها به صورت‌های متفاوت به این واژه برمی‌خوریم از جمله سپرغم، اسپرم، اسپرهم، سپرهم، سپرم، شاه‌اسپریم، شاه‌سپرغم، شاه‌اسپرغم، شاه‌اسفرهم ( یا حقی، ۱۳۶۹: ۲۳۹) که البته امروزه بیشتر این گیاه با نام ریحان مصطلح است و به آن ضیمران نیز گویند (قهرمان و اخوت، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

واژه اسپرغم از ریشه sprag- به معنی «باز شدن، شکفتن» است که می‌توان آن را از صورت بازسازی شده هندواروپایی \*sp(h)reg در نظر گرفت و ایرانی باستان آن را به صورت \*sparga- بازسازی کرد. این نام با سپرک (sipark) به معنی شکوفه، سپرم (siparam و یا sipram) نوعی ریحان ارتباط دارد (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۱۶۷۱-۱۶۷۳).

در اوستا اسپرغم به صورت spareYa به معنی جوانه و شکوفه آمده است (Bartholomae, 1961: 1613). در متون پهلوی به sprahm/ spram برمی‌خوریم که مترادف است با گل، سپرغم و گیاه خوشبو ( نک: MacKenzie, Nyberg, 2003: 2/178; Boyce, 1971: 76). صورت پازند آن sparham (Nyberg, 2003: 2/178) است. در متون مانوی به صورت 'sprhm (isprahm) و یا 'sprhmg (isprahmag) به معنای گل آمده ( Boyce, 1977: 22) و در متون سغدی sprāymē/ sparYamē یا aspraYmē معادل گل و اسپرغم به کار رفته است (قریب، ۱۳۷۴: ۶۳ و ۳۵۸).

شاه‌سپریم فارسی را سلطان ریاحین ( سرور تمام گیاهان) می‌دانند و در فارسی به آن نازبو نیز گفته می‌شود (عقیلی خراسانی، ۱۳۵۵: ۵۳۹). در برخی از فرهنگ‌ها اسپرغم را نوعی ریحان دانسته‌اند و در توصیف آن افزوده‌اند که برگ ریز دارد و بسیار خوشبو است و برای خاصیت درمانی آن از جوشانده‌ای به نام «اسپریم آب» نام می‌برند که درون آب، ریحان و ادویه خوشبو را می‌جوشانند و بدن افراد بیمار را با این جوشانده شستشو می‌دهند ( تتوی، ۱۳۳۷: ۱۱۵). همچنین ذکر شده که این گیاه سپر و مانعی برای غم است ( نک: شاد، ۱۳۳۵: ۲۵۴ و به ادامه همین مقاله). جهانگیری اسپرغم را معادل ریحان می‌داند و به نقل از تحفه حکیم مؤمن آورده «زیر به پارسی اسپرک نامند و به یونانی ارجیقن و صباغان، ازو چیزها زرد کنند، ساقش به قدر شبری و گلش زرد و شبیه به گل عصفور...» ( ن.ک. جمال‌الدین انجو، ۱۳۵۱: ۶۳۵). گاهی نیز در متون به طور کلی به گیاهان خوشبو اسپرغم گفته شده است. در کتاب‌های نجومی که برای هر سیاره منسوباتی در نظر می‌گیرند و

۱۰/ اسپرغم و ویژگی های آن در متون ایرانی...

ویژگی هایی را به آنان نسبت می دهند چنین گفته شده که خورشید بر مزه ها و طعم ها و زهره بر اسپرغم ها و بوهای خوش دلالت دارد (بیرونی، ۱۳۵۳: ۳۷۵-۳۷۶). سابقه این گیاه و شناختن آن چندان مشخص نیست اما آمده است که تا پایان دوران هخامنشی حدود شصت گیاه دارویی شناخته شده بود که از میان آنان می توان به شاه اسپرغم اشاره کرد (سلطانی، ۱۳۵۴: ۱۹۶).

## ۲-۲. داستان هایی پیرامون آفرینش اسپرغم در متون ایرانی کهن

طبیعی است که همانند تمام آفریده های دیگر داستان ها و اسطوره های پیرامون آفرینش این گیاه وجود داشته باشد. در متن کتاب **بندش**<sup>۱</sup> آنجا که از آفرینش گیاهان می گوید و تک تک آنان را برمی شمرد از اسپرغم نیز نام می برد و در مورد آن می گوید که «هر چه را برگ بویا و به دست ورز مردمان کشته شود و همواره هست، اسپرغم خوانند» علاوه بر اینکه هر گلی را متعلق به امشاسپندی<sup>۲</sup> می داند و این گیاه را به شهریور<sup>۳</sup> امشاسپند منسوب می کند (بندش، ۱۳۶۹: ۸۷-۸۸). بلعمی آورده است که وقتی خداوند توبه حضرت آدم را پذیرفت حضرت به گریه افتاد و صد سال از روی شادی و شکر گریست و از آب چشم او گل ها و اسپرغم ها رویدند (بلعمی، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۴۰).

علاوه بر این روایات به افسانه دیگری در متون برمی خوریم که چنین روایت می کند که تا زمان خسرو انوشیروان اسپرغم وجود نداشت روزی که خسرو بار عام داد و به شکایات مردم رسیدگی می کرد ماری بزرگ آمد، او را دنبال کردند تا به چاهی رسیدند و دیدند مار دیگری درون چاه از نیش عقرب مرده افتاده است. با نیزه ای عقرب را از بین بردند، خبر را به پادشاه رساندند، سال بعد باز انوشیروان بر تخت نشست و شکایات مردم را می شنید که همان مار آمد و مقداری تخم از دهان خود بر زمین ریخت. آن تخم را کاشتند و از آن اسپرغم شکفت و انوشیروان که همواره زکام داشت، آن را بوید و خورد و شفا یافت (ن.ک: یا حقی، ۱۳۶۹: ۲۳۹-۲۴۰). نکته جالب این داستان در این است که مار در بسیاری از فرهنگ ها از جمله عیلامی ها و سومری ها نماد زندگی و حیات طولانی است اما در نزد اقوام ایرانی مانند دیگر اقوام هندواروپایی مار موجود اهریمنی و مخالف با زندگی است اما در داستان پیدایش اسپرغم، مار از سر سپاس گذاری در برابر نیکی خسرو انوشیروان دانه اسپرغم را به او هدیه می دهد (خسروی، ۱۳۸۳: ۸۷) و همین موجب تندرستی خسرو می شود. در این داستان مار خلاف خویشکاری ای که برای او در نظر گرفته شده است رفتار می کند و شاید این را بتوان نشانی از این نکته دانست که این داستان از فرهنگ های هم جوار به عاریت گرفته شده است.

### ۲-۳. محل رویش اسپرغم بنا به متون کهن

در متون اشاره‌هایی به محل رویش اسپرغم و اینکه این گیاه محصول کدام منطقه است دیده می‌شود. بلعمی (۱۳۸۶: ۷۷۵) در کتاب خود آورده که شهر گور شهری در ایالت پارس است و بسیار خرم با اسپرغم‌ها و میوه‌ها و درختان و آب روان. در رساله «التبصر بالتجاره» جاحظ در مورد کالاهایی که از سرزمین‌های دیگر می‌آوردند، آمده که از شوش، شاه‌سبرم (= شاه‌سپرم) وارد می‌کردند (به نقل از آذرنوش، ۱۳۷۵: ۱۷۱)؛ بنابراین اسپرغم بنا بر متون، گیاهی است که در ایران می‌روید و رواج داشت و به مناطق دیگر نیز فرستاده می‌شد.

در شاهنامه فردوسی در داستان شیرویه می‌بینیم هنگامی که خسرو به دست فرزندش در زندانی می‌شود به او چنین سفارش می‌کند:

... که ایران چو باغی ست خرم بهار	شکفته همیشه گل کامکار
پر از نرگس و نار و سیب و بهی	چو پالیز گردد ز مردم تهی
سپرغم یکایک زبن برکنند	همه شاخ نار و بهی بشکنند

(فردوسی، ۱۹۷۱: ج ۹/ ۲۷۰)

که در اینجا اشاره به وفور و رواج اسپرغم در سرزمین ایران می‌شود.

### ۲-۴. اسپرغم به مثابه گلی خوشبو و کاربرد آن در مراسم آیینی

در متون کهن ایرانی اعم از متون پهلوی، مانوی، سغدی و نیز دیگر متون ادبی و گیاه‌شناسی به نام گیاه اسپرغم برمی‌خوریم و از این طریق معنا و مفهوم آن را در می‌یابیم و همچنین با کاربرد آن آشنا می‌شویم.

در روایت پهلوی<sup>۴</sup> (ن.ک: ۱۳۶۷: ۳۵) آنجا که در مورد روان پرهیزکاران پس از مرگ می‌گوید (فصل ۲۳)، چنین می‌آورد که در بامداد شب سوم باد بوی خوشبوترین گیاهان جهان را به آنجا می‌آورد و این بو چنان است که در گیتی هرگز بویی چنان خوش به مشام نرسیده است و در ادامه در فصل ۴۸ درباره هزاره هوشیدر<sup>۵</sup> آمده است که دوباره چند گیاه اصلی در آن دوره بوجود می‌آیند و نقصانی در آنان نیست و همیشه شاداب‌اند (همان: ۶۴). همان‌طور که می‌بینیم آنچه که خوشبو است به واسطه بوی خوش و لطافت آئینه امشاسپندان دانسته می‌شود، همان مطلبی که در بندهش نیز به آن برمی‌خوریم. بوی خوش و خوشبویی از موهبت‌های آسمانی و پاداشی برای آدمیان است.

در ارداویراف‌نامه<sup>۶</sup> (۱۳۸۲: ۵۹) جایی که بهشت توصیف می‌شود، مکانی است روشن و پر از آسایش و با بسیار گل‌های خوشبو (sprahm → spl[h]m) همه تزئین شده و شکفته

که هیچ کس از آن سیری ندارد. در اصل از این متن چنین مستفاد می‌شود که گل‌ها و گیاهان جنبه‌ای مذهبی دارند و نمادی از پاکی و زلالی و زیبایی و معصومیت معنوی‌اند. در دیگر متن پهلوی با نام **خسرو و ریدگ**<sup>۷</sup> در میان پرسش‌های خسرو پرویز به این پرسش برمی‌خوریم: «کدام گلی خوشبوتر است؟» «*kū sprahmē kadām hubōytar*» و جوان در پاسخ می‌گوید: «گل یاسمن» *sprahmē yāsaman* خوشبوتر زیرا که بویش مانند بوی خدایان است» در ادامه می‌گوید: «بوی گل خسرو» *husrō sprahm* مانند بوی شهریاران... و سپس از تک‌تک گل‌ها نام می‌برد و در پایان اضافه می‌کند که «بوی همه این گل‌ها» *bōy ēn hamāg sprahmīhā* در برابر یاسمن چیزی خوار است، زیرا که این بوی مانند بوی خدایان است» (Pahlavi Texts, 1897: 33-34) بنابراین بوی خوش هدیه‌ای است از جانب خدایان و هر بوی دیگری در برابر آن به نظر نمی‌آید.

علاوه بر متون زردشتی در نوشته‌های مانوی نیز به این واژه برمی‌خوریم که در همه جا مترادف با گل آمده است. برای مثال در متن *h* که مربوط به دو فرستاده مانوی است برای بوی گل‌ها *sprhm'g'n → isprahmgan* (نک: Boyce, 1975: 42) یا در متن پارتی *r* که نامه‌ای به مارامو است برای گل *sprhm'g → isprahmag* (نک: همان: 51) و در متن پارتی *aka* که سرودی در ارتباط با بهشت و پدربزرگی است واژه اسپرغم‌زار (= گل‌زار) *sprhm'wynd → isprahmawend* به کار رفته است (نک: همان: 95 و همو، 1977).

در متون سغدی نیز اغلب این واژه با مفهوم گل دیده می‌شود (ن.ک: Benveniste, 1940: 13,47,79,91,93,110,146,154). متن سغدی در دستنویس Tii (تویوق)<sup>۸</sup> موجود است که در آن از دوشیزه دثنا<sup>۹</sup> می‌گوید که به پیشواز روان پرهیزکار می‌آید. در سطر ۱۰ این متن آمده که دوشیزه با اسپرغم *əsprāymē* به استقبال او می‌رود و در سطر ۲۱ همین متن باز در معنای گل در ترکیب «سباک گلی» *əsprāymēmēnčh* به این واژه برمی‌خوریم. (ن.ک: زرشناس، ۱۳۸۵: ۵۵-۵۹) (همانندی این متن با آنچه در روایت پهلوی آمده حایز اهمیت است. ر.ک. به سطرهای پیشین) در متن دیگری که اطلاعاتی درباره فرمان‌های برگزیدگان در اختیار قرار می‌دهد (M801) در فرمان سوم باز به این واژه *sprāymē/sparāyāmē* برمی‌خوریم که معنایی به غیر از همان اسپرغم و (شکوفه) درختان نمی‌توان از آن دریافت کرد (فکری‌پور، ۱۳۸۸: ۱۷۰-۱۷۲).

در اشعار بسیاری از شاعران بزرگ ایرانی به اسپرغم اشاره شده که اغلب مترادف با گل و شکوفه به کار رفته است برای نمونه:

اسدی توسی در **گرشاسب‌نامه** در داستان دهقان توانگر (۱۳۵۴: ۴۰۰) آورده:  
 ز نو ارغوان وز سپرغم به بر یکی افسرش برنهاده به سر

و یا ناصر خسرو در قصیده شماره ۱۱۴ چنین می‌گوید:

در عالم انسانی مردم چو نبات است      اینها چون ریاحین اند آنها چو گیاه اند  
 در دست شه اینها سپرغمند کماهی      در پیش خر آنها چو گیاه اند و غذا اند  
 گر تو سپرغمی شوی، این پور، به طاعت      آنهاست گزینند که بر ما امر اند

(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۲۴۶)

در تمام موارد بالا همان طور که می توان دریافت، اسپرغم در مفهوم عام گل به کار رفته است گلی خوشبو که از مواهب و نعمت ها دانسته می شود.

اما این گیاه کاربرد آیینی و مناسکی نیز دارد چنان که در فصل ۵۶ کتاب *روایت پهلوی* وقتی در مورد سفره آیینی درون<sup>۱۱</sup> می گوید سپرغم (=گل) را آئینه امشاسپندان ذکر می کند و اضافه می کند:

زمانی که درون یزند (=مراسم درون را برپا می کنند) باید برای هر تنی که باز<sup>۱۱</sup> می گیرد دو تا سپرغم بر دورن نهاد به هر که باز گیرد، دو تا سپرغم چاشنی داد؛ زیرا چنان که پیداست اگر چاشنی گرفت و سپرغم درون را بر دوش نهاد، در آن روز هر گناهی بویژه گناه مرگ ارزان نشاید و آن عذاب برای اهریمن و دیوان گران تر (=سخت تر) باشد. (۶۷-۶۸)

در بندهش اسپرغم ها با معنای مطلق گل ها و گیاهان خوشبو در سفره های مقدس نمادی از امشاسپندان به شمار می آیند و سه تکه چوب خوشبو که از اجزای این سفره ها است نمادی از «اندیشه نیک»، «گفتار نیک» و «کردار نیک» شمرده می شوند. در اصل آنان اسپرغم و گل ها و گیاهان خوشبو را نه فقط به خاطر عطر و بوی دلپسندشان عزیز و گرامی می دارند بلکه در این لطافت و عطر آگینی نماد و نشانی از اهوره مزدا و دیگر مقدسان می جویند (انصاری، ۱۳۸۱: ۶۰ و ۶۵-۶۷) و با این لطافت و پاکی است که اهریمن و دیوان در عذاب می افتند و نا کار می شوند. در متن دیگری با عنوان **اندرز کودگان**<sup>۱۲</sup> چنین آمده که: «... آب بر دست ریزید و هم سر به پیش (بر سفره) نهید (و اسپرغم) آب را بر سر نهید...». می توان گفت که اسپرغم یا همان گل یا شاخه گیاه خوشبوی را به تعداد افرادی که دور سفره بودند از برسم دان<sup>۱۳</sup> برمی داشتند و در نزد هر کس می گذاشتند. برای اشاره به دیگران و یا اعلام اتمام صرف غذا از اسپرغم ابر استفاده می شده است. با خم کردن سر به سوی سفره برای شکرگزاری اسپرغم بیرون نهاده شده را باز به نشانه احترام بر سر می گذاشتند. اصطلاح «برگوش نهادن اسپرغم» هم شاید با واژه های بر سر نهید مربوط باشد و به بلند کردن شاخه گیاه به رسم تعظیم و سلام دلالت کند. (مزدپور، ۱۳۶۸: ۴۹۰ و یادداشت ۱۳ در ۴۹۳) در این متن همان طور که گفته شد به کاربرد اسپرغم در مراسم آیینی آشنا می شویم و این که چه آدابی در این مراسم رعایت می شد.

در گزارشی که از دیگر مجالس و بزم های ایران دوران اسلامی به جامانده همواره از اسپرغم نام برده شده است از جمله این که در مجالس بزم و مهمانی ها ظرف ها را پر از

گونه‌های مختلف اسپرغم می‌کردند. در تاریخ برامکه در توصیف مجلسی که جعفر برمکی در قرن دوم ه.ق ترتیب داده بود آورده‌اند که: «خانه بفرمود آراستن به ظرایف و اسپرغم‌ها و شراب‌ها و نقل و کنیزکان و مغنیان حاضر کرد.» (به نقل از ابریشمی، ۱۳۸۲: ۱۲۷). ایرانیان از زمان‌های دور با چیدن گل‌ها و اسپرغم‌ها در فضای مجالس خود جلوه‌های بهاری را تجلی می‌بخشیدند. نقل شده که در مجلس سلطان محمود و قدرخان آن دو در یک خوان نان خوردند و پس از آن به مجلس طرب آمدند و مجلس بسیار با اسپرغم‌های غریب و میوه‌های گوارا و جواهرات گرانبها آراسته شده بود (گردیزی، ۱۳۴۷: ۱۸۸). همچنین قابوس بن وشمگیر در تدارک مهمانی می‌آورد که پیش از نان خوردن میوه‌های تر و خشک در برابر ایشان قرار می‌دادند و در مجلس نیز نقل و اسپرغم فراوانی می‌گذاشتند (قابوس بن وشمگیر زیار، ۱۳۷۳: ۷۳).

#### ۲-۵. اسپرغم به مثابه گیاهی شفابخش در متون کهن ایرانی

با توجه به آنچه که تاکنون گفته شد به نظر می‌رسد اهمیت این گیاه علاوه بر بوی خوش، زیبایی و لطافت به سبب خاصیت‌های درمانی و دارویی آن نیز باشد که این نکته با در نظر گرفتن رواج طب سنتی ایرانی و اسلامی و اهمیتی که گیاهان در درمان بخشی دارند، دور از فرض نیست. در این بخش از مقاله تلاش خواهد شد که خاصیت‌های درمانی و شفابخشی این گیاه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

در مخزن الاسرار نظامی به بیتی بر می‌خوریم که خاصیت سپرغم را چنین توصیف می‌کند:

عقل ز بسیار خوری کم شود      دل چو سپرغم سپرغم شود

(نظامی، ۱۳۲۰: ۱۶۲)

نظامی در اینجا اسپرغم را سپرغم می‌داند. گیاه سپرغم از سبزی‌های خوراکی است و یکی از خواص درمانی آن آرامش بخشی است، دمنوش آن برای رفع غم و اندوه و برای معالجه بیماری ضعف قوای عصبی داروی شفا دهنده است (شازده احمدی، ۱۳۷۱: ۲۱۷-۲۱۸).

بیرونی در کتاب صیدنه خود که رساله‌ای در باب داروشناسی در پزشکی است نام دیگر آن را آس / مورد ذکر کرده و اضافه می‌کند که شاهان در این گیاه نشانه نیک می‌دیدند و با آن تبریک و تهنیت می‌گفتند زیرا که نام آن از مَورَد می‌آید که معنی آن «تغییر ناپذیر» است و نام فارسی این گیاه دارویی مورد اسپرغم است.

رازی درباره این گیاه می‌گوید که مورد دشتی است و این گیاه در سرزمین بابل وجود دارد که دو نوع سپید و سیاه دارد. ریحان - اسپرغم به طور کلی و شاهسفرم - ریحان ریز برگ و تیزبوی که از نظر شکل با برگ گیاهان دیگر قابل مقایسه است. طبیعت آن اول

گرم و پس از آن خشک است. از خاصیت‌هایی که برای آن برشمردند گشایش تنگی نفس، از بین برندهٔ ورم‌های اعضا، برطرف کنندهٔ ضعف معده و نفخ می‌توان نام برد. عصارهٔ آن با شکر برای رفع درد سینه و تنگی نفس و سرفه مفید است و شستشوی دهان و جویدن آن برای رفع بیماری‌های دهان توصیه می‌شود؛ همچنین چنانچه با آب سرد خیس شود اعضای بدن را قوت می‌بخشد و استشمام آن برای درد سر افراد مزاج گرم و نیز مسافران و رفع وبا و دور ساختن حشرات موذی مفید است. کوبیدهٔ تخم ریحان آسیبی نمی‌رساند گرچه که اطبا آن را در ترکیب‌ها منع کرده‌اند (رازی، نقل از: بیرونی، ۱۳۵۲: ۵۱-۵۲). در دیگر متون کهن که مربوط به گیاهان دارویی است آمده که این گیاه دارای طبیعت گرم است در ابتدا خشک و سپس سرد است. ضایعات دماغ را حل می‌کند و اگر آب سرد بر آن ریخته شود و ببیند برای گرمی مزاج شفاست، مقوی معده و بادشکن است و سینه و شش را از بلغم لزج پاک می‌کند و اگر با آب سرد مخلوط شود و آن را ببیند خواب‌آور باشد و ماسرجویه<sup>۱۴</sup> می‌گوید که برای حرارت و سوختگی درمان و خواب‌آور است (انصاری شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴۴).

امروزه نیز در علم پزشکی و گیاه‌درمانی ریحان از اهمیت خاصی برخوردار است و ویژگی‌های درمانی زیادی دارد. ضد میکروب بودن ریحان را که دارای بوی مشخص و مزهٔ تند است از اثرهای درمانی آن در نظر می‌گیرند. همچنین این گیاه برای درمان نفخ و تحریک اشتها و دستگاه گوارش مفید است. در طب سنتی ممالک دیگر نیز کاربرد دارد؛ از جمله در طب چینی، برای درمان مشکلات مربوط به کلیه، زخم‌های لته و انعقاد خون در قبل و بعد از زایمان استفاده می‌شود در طب هندی، برای درمان گوش درد، آرتрит، روماتوئید، بی‌اشتهایی، خارش و بیماری‌های پوستی، مالاریا و بیماری‌های همراه با تب رواج دارد و در طب سنتی اسلام و ایران گرم و خشک و تقویت‌کنندهٔ قلب است و استشمام بوی این گیاه خواب‌آور است.

تاکنون گزارشی مبنی بر عارضهٔ جانبی مضر و خطرناک ناشی از مصرف این گیاه دیده نشده است تنها موردی که نیاز به توجه دارد این است که مصرف آن در دوران بارداری توصیه نمی‌شود (امامی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۴۳-۹۴۴).

### ۳. نتیجه‌گیری

پس از بررسی و مطالعهٔ خواص، ویژگی‌ها و فواید گیاه اسپرغم بر اساس متون کهن ایرانی، حاصل و جمع‌بندی مطالب یافت‌شده به شرح زیر است: داستانی که پیدایش اسپرغم را در زمان خسروانوشیروان نقل می‌کند، چنان که مار تخم این گیاه را می‌آورد و همین گیاه باعث بهبودی پادشاه می‌شود، اشاره‌ای است به همان خاصیت شفابخشی این

گیاه که در قالب داستان آفرینش آن آمده است؛ علاوه بر اینکه شاید داستان پیدایش اسپرغم در زمان خسروانوشیروان بازمانده‌ای از خدای‌نامه‌ها باشد زیرا انتساب این گیاه به شهریور امشاسپند که نماینده شهریاری مطلوب است، وقایع‌نگاران ساسانی را واداشته که آفرینش اسپرغم را در زمان خسروانوشیروان که از بزرگترین و آرمانی‌ترین پادشاهان ساسانی بود بدانند. بازتاب این موضوع را به وضوح می‌توان در شاهنامه نیز دید. خسرو پادشاهی است که نه فقط در حوزه سیاست بلکه در زمینه اقتصاد و فرهنگ نیز رونق چشمگیری به ایران بخشید؛ بنابراین در نظر گرفتن او به عنوان شهریار مطلوب و نماینده‌ای از شهریور امشاسپند که در زمان او اسپرغم آفریده می‌شود دور از ذهن نیست.

بوی خوش، زیبایی، لطافت، آرامش و نشاط در تفکر ایران باستان، همه هدیه‌ای از اهوره‌مزدا و نماد و نشانی از او هستند که اسپرغم همه این صفات را داراست. در اغلب متون کهن ایرانی به زیبایی و همچنین بوی خوش آن اشاره شده؛ بویی که در گیتی برای آن همانندی نمی‌توان یافت و گویا نشان از بوی خدایان دارد حتی بندهش نیز در توصیف آن به بویا بودنش تأکید می‌ورزد.

کاربرد آن در سفره‌ها و مراسم آیینی نشان از حضور اهوره‌مزدا و نیز جلوه‌های او یعنی امشاسپندان دارد و با حضور آنان است که این مراسم شایسته و درست انجام می‌پذیرد. ارتباط این گیاه با اهوره‌مزدا و نیز جلوه‌های اهورایی با ویژگی درمان و شفابخشی اسپرغم مرتبط است، زیرا که تندرستی و سلامتی هدیه اهورایی است و بیماری نشانی از اهریمن و همه آنچه که در ارتباط با این گیاه در متون کهن آمده اعم از بوی خوش، کاربرد و خاصیت آن مرتبط با اهوره‌مزدا و نیکی و خیر است.

## یادداشت‌ها

۱. کتابی به زبان پهلوی که عنوان آن به معنای آفرینش آغازین است و احتمالاً تدوین نهایی آن در سده سوم هجری (نهم میلادی) انجام گرفته باشد.
۲. امشاسپندان در اساطیر ایرانی جلوه‌های اهوره‌مزدا هستند که خود او آنان را آفریده و تعدادشان هفت عدد است.
۳. شهریور چهارمین امشاسپند و مظهر توانایی و شکوه است. در جهان مینوی فرمانروای بهشتی را نمایندگی می‌کند و در جهان مادی نماینده فرمانروایی است که باور ضعیفان و مستمندان است.
۴. متنی به زبان پهلوی و دربردارنده مطالب اساطیری و آیینی که نویسنده آن معلوم نیست و زمان تألیف کتاب را احتمالاً مربوط به قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری (قرن نهم و نهمه اول قرن دهم میلادی) دانسته‌اند.
۵. نخستین منجی دین زردشتی که فرزند خود زردشت است و هزارسال پس از او می‌آید و با آمدنش وضعی همانند بهشت در زمین حکمفرما خواهد شد و بخشی از آفریده‌های اهریمن از بین خواهند رفت.



۶. این کتاب پهلوی در مورد سفر ارداویراف به جهان دیگر است و احتمالاً تحریر آن به شکلی که اکنون در دست است در قرن چهارم یا پنجم هجری انجام گرفته باشد.
۷. رساله‌ای که در آن جوانی به نام خوش آرزو به پرسش‌های خسرو پرویز پاسخ می‌دهد از این رساله می‌توان به سلیقه و ذوق دربار ساسانی پی برد.
۸. منطقه‌ای در تورفان که از لحاظ یافته‌های مربوط به زبان‌های ایرانی حایز اهمیت است.
۹. ایزدبانویی است که ردّ و سرور زنان دانسته می‌شود و هدایت‌کننده مردمان به راه راست در گیتی و جهان پس از مرگ است.
۱۰. نان مخصوصی است که در هنگام اجرای مراسم آیینی و مذهبی زردشتیان سر سفره گذاشته می‌شود و درون یشتن مراسمی است که در آن از همین نان‌ها برای امشاسپندان و یا ایزدان و یا روان در گذشتگان خیرات می‌شود.
۱۱. تمام دعا‌های مختصری که آهسته و زمزمه‌وار بر زبان می‌آورند را باج/باژ و یا باز گویند.
۱۲. این متن به صورت پازند در دست است که در آن بزرگ مدرسه درباره رفتار کودکان در خارج از مدرسه به خصوص رسم باژ گرفتن بر سر سفره می‌گوید.
۱۳. ظرفی که برسم در آن می‌گذارند و برسم به شاخه‌های بریده درختی گفته می‌شود که در هنگام اجرای مراسم آیینی در دست می‌گرفتند و دعا می‌خواندند و منظور از این کار سپاس از داشتن نعمت نباتات بود.
۱۴. Masarjawaih پزشک یهودی ایرانی که در دوره امویان می‌زیست (حدود ۶۳۸ م).

## کتابنامه

### الف. منابع فارسی

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۵). «رساله «التبصر بالتجاره» جاحظ و واژه‌های فارسی آن». **مقالات و بررسی‌ها**. شماره ۵۹ و ۶۰، صص ۱۵۹-۱۷۸.
- ابریشمی، محمد حسن. (۱۳۸۲). «گل در فرهنگ ایرانی: تاج گل، بساک و گرز، بته جغه». **گزارش**. شماره ۱۴۵، صص ۱۳-۱۸.
- **ارداویراف‌نامه**. (۱۳۸۲). ترجمه فیلیپ ژینیو. ترجمه به فارسی ژاله آموزگار. چاپ اول. تهران: معین.
- اسدی طوسی، علی بن احمد. (۱۳۵۴). **گرشاسب‌نامه**. به کوشش حبیب یغمایی. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- امامی، احمد و دیگران. (۱۳۹۲). **مرجع گیاهان دارویی**. به کوشش امیرمهدی طالب. چاپ اول. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- انصاری، شهره. (۱۳۸۱). «اسپرغم: آیین امشاسپندان (بررسی اسطوره‌ها و بهره‌گیری‌های مذهبی و آیینی از رستنی‌های معطر و عطریات در ایران باستان)». **مطالعات ایرانی**. سال اول، شماره دوم، صص ۵۷-۷۰.

۱۸ / اسپرغم و ویژگی های آن در متون ایرانی...

- انصاری شیرازی، علی بن حسین. (۱۳۷۱). **اختیارات بدیعی**. به کوشش محمدتقی میر. چاپ اول. تهران: شرکت دارویی پخش رازی.
- انوری، حسن. (۱۳۸۲). **فرهنگ سخن**. چ دوم. تهران: سخن.
- بلعمی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). **تاریخ بلعمی**. به تصحیح ملک الشعراء بهار و محمد پروین گنابادی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۵۳). **التفهیم**. ویراسته جلال الدین همایی. چ دوم. تهران: انجمن آثار ملی.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۵۲). **صیدنه**. ترجمه ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی. به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار. چاپ اول. تهران: خرمی.
- تنوی، عبدالرشید. (۱۳۳۷). **فرهنگ رشیدی**. به کوشش محمد عباسی. چاپ اول. تهران: بارانی. ج اول.
- جمال الدین انجو، حسین بن حسن. (۱۳۵۱). **فرهنگ جهانگیری**. ویرایش رحیم عقیفی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- حسن دوست، محمد. (۱۳۹۳). **فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی**. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خسروی، یدالله. (۱۳۸۳). «انوشکی در ایران باستان». **کتاب ماه**. شماره ۷۵ و ۷۶، صص ۸۴-۹۷.
- خلف تبریزی، محمد حسین. (۱۳۴۴). **برهان قاطع**. به کوشش محمد عباسی. چ دوم. تهران: مؤسسه فریدون علمی.
- **روایت پهلوی**. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفرخایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرشناس، زهره. (۱۳۸۵). «دثنا در نوشته های سغدی». **نامه انجمن**. شماره ۲۱، صص ۵۱-۶۰.
- سلطانی، ابوالقاسم. (۱۳۵۴). «فعالیت های محیطی در ایران باستان». **محیط شناسی**. دوره سوم، شماره ۳، صص ۱۹۳-۲۰۰.
- شاد، محمد پادشاه بن غلام محیی الدین. (۱۳۳۵). **فرهنگ آندراج**. به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: خیام.
- شازده احمدی، نورالدین. (۱۳۷۱). «خمسه نظامی از دیدگاه پزشکی». **فرهنگ**. شماره ۱۰، صص ۱۹۱-۲۳۲.
- عقیلی خراسانی، محمد حسین. (۱۳۵۵). **مخزن الادویه**. به کوشش محمد مقدم و مصطفی انصاری. چاپ عکسی از نسخه کلکته: چاپخانه بیست و پنجم شهريور.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۹۷۱). *شاهنامه فردوسی*. به کوشش آ. برتلس. زیر نظر ع. نوشین. چاپ اول. مسکو: دانش.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۶۹). *بندهش*. ترجمه مهرداد بهار. چاپ اول. تهران: توس.
- فکری پور، کتیون. (۱۳۸۸). « فرمان‌های گزیدگان مانوی براساس دست‌نویس سغدی M801 ». *مطالعات ایرانی*. سال هشتم، شماره ۱۵، صص ۱۶۳-۱۷۶.
- قابوس بن وشمگیر زیار، عنصرالمعالی. (۱۳۷۳). *قابوس‌نامه*. به کوشش غلامحسین یوسفی. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- قریب، بدرالزمان. (۱۳۷۴). *فرهنگ سغدی*. تهران: فرهنگان.
- قهرمان، احمد و اخوت، احمد رضا. (۱۳۸۳). *تطبیق نام‌های کهن گیاهان دارویی با نام‌های علمی*. تهران: دانشگاه تهران. ج اول.
- گردیزی، عبدالحی. (۱۳۴۷). *زین‌الخبار*. به کوشش عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مزداپور، کتیون. (۱۳۶۸). « اندرز کودکان ». *چیستا*. شماره ۵۷ و ۵۸، صص ۴۸۸-۴۹۲.
- ناصر خسرو. (۱۳۵۷) *دیوان اشعار*. ویراسته مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- نظامی گنجوی. (۱۳۲۰). *مخزن‌الاسرار*. به کوشش وحید دستگردی. چاپ دوم. تهران: ارمغان.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سرورش.

#### ب. منابع لاتین

- Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter De Gruyter & co.
- Benveniste, E. (1940). *Texte sogdiens*. Paris: Librairie Orientaliste.
- Boyce, M. (1975). *A reader in manichaean middle Persian and Parthian, Acta iranica 9*. Leiden: Brill.
- Boyce, M. (1977). *A word-list of manichaean middle Persian and Parthian, Acta iranica 9(a)*. Leiden: Brill.
- MacKenzie, D.N. (1971). *A concise pahlavi dictionary*. London: Oxford University Press.
- Nyberg, H.S. (2003). *A manual of pahlavi*. Tehran: Asatir, vol. II

۲۰/اسپرغم و ویژگی های آن در متون ایرانی...

- *Pahlavi texts*. (1897). ed. Jamasp Asana. Bombay: Fort Printing.

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, winter 2020

**The Reflection of Mythological Concepts  
in Achaemenid Jewelry Art\***

**Arezoo Asadi**(Corresponding author) <sup>1</sup>  
**Dr. farangis Darvishi** <sup>2</sup>

**1. Introduction**

jewelry art along with other arts of the Achaemenid era represent the glory of Cyrus the Great and his successors' empire. Motifs and symbols engraved on jewelry and accessories of the Achaemenid era, are actually a representation of the history of ancient Persian beliefs that can be summarized in the form of art of the Achaemenid era. The use of this symbolic meanings in the art of jewelry in this period was influenced by culture, religion and mythology of previous periods as well as neighboring areas. The aim of this study was to identify and study some mythological symbols and concepts that are prominent in the art of jewelry and accessories used in the Achaemenid era.

**2. Methodology**

This article reviews motifs engraved on artwork samples, such as bracelets, necklaces and earrings at the Museum of Great Britain, Miho, Boston and the Louvre, showed that the beliefs of that era are

---

\*Date received: 04/05/2017

Date accepted: 13/01/2020

Email:

arezoo.asadii@yahoo.com

**1. Master of Archeology, Kazeroon, Fars, Iran.**

**2. Assistant Professor of Archeology, Kazeroon Azad University, Fars, Iran.**

well reflected in the form of symbolic meanings in the art of that period, especially in Jewelry. The evidence behind this claim is numerous motifs and symbolic concepts that can be seen repetitively in the Achaemenid art, including the use of Griffin, that is a legendary creature, on bracelets or armbands, the use of Forouhar in necklaces and earrings and the representation of the god Bes on earrings.

### **3. Discussion**

During the Achaemenid period, there was prosperity, especially in the court centers. This confirms the historical sources of ancient times and to some extent archaeological discoveries. However, there is not too many jewels form this period. The most important collections from Iran are a treasure trove inside a jug of water that was found near one of the Pasargad granges. There are also jewels in Achaemenid art. For example, in Persepolis, glazed brick frame of Susa palace, the statue of Darius in Susa and the statue of Potahotep, treasurer of Egypt under Darius I, that pictured in Iranian dress. The statue is now held at the Brooklyn museum.

Through excellent quality inlaid glittering ornamentation, the feature of Achaemenid jewelry is characterized. In this style, jewels are all decorated in different colors with pieces of precious stones, glass, ceramics and maybe enamel (Koch, 2008, 255-256).

The period of glamorous ornamentation in Achaemenid jewelry is seen in bracelets, earrings, necklaces and array of dresses (Curtis & Talis, 2012, 130).

The bracelets are usually with the animal's head at the end, that were very common during the Achaemenid era (Curtis & Talis, 2012, 130). A beautiful example of these bracelets is Karlsruhe, Germany. In this bracelet two lions are devouring two rams, still having their heads out of the mouths of the lions (Koch, 2008, 256-257). Of the finest examples of necklaces of this period, some of which are multidisciplinary, five were found from the coffin buried in Susa. The

most usable gold necklaces, with gems of turquoise and azure stones were decorated, while other simple gold necklaces were lemon shaped (Curtis & Talis, 2012, 131). According to Persepolis motifs, it is clear that the necklace was only for the king and the elders unlike the bracelets (Mousavi, 2011, 169).

The most prominent form of Achaemenid earring is an annulated surface which do not produce the complete circle (Curtis & Talis, 2012, p. 131-132). Another type of earrings that is very rare and beautiful in the Achaemenid era have horse-shaped hinge, and were used in the ceremonies. These earrings are from treasures of Russian Akalgori and are unique (Culican, 2006, 137).

Griffin is an animal that usually has an eagle's head and sometimes a crown and a lion's body and a wing and sometimes a claw. Griffin species in the Middle East may have appeared during massive migration from the Northeast in the first half of the second millennium. Crowned eagle species became common in Mesopotamia and Syria in the 14<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries BC (Hall, 2001, 64-65).

Mousavi says, "The whole composition of animals in art has a long history". In Persepolis and in the battle scene between the king and the legendary animal, we find a greater combination but this composition, known as Griffin, is a pure Elamite art, which was accepted even in Egypt.

Achaemenid Griffins of great size were used for capital of column. The Achaemenid Griffins during this period were mostly in stylized form and were abstracted (Jaberansari, 2008, 100-104).

By the middle of the 19<sup>th</sup> century, western scholars firmly believed that in Achaemenid art, the representation of the winged circle, commonly seen in the upper torso of a dressed man, same as an Achaemenid king, was a symbol of Ahuramazda, the greatest god of Iranians. This background was taken from the land of Assyria, and the symbol of Assyria represented the great god of the Assyrians, in Iran

too, this symbol should be the emblem of Ahuramazda, Assyrian Iranian counterpart (Shahbazi, 2012, 15). On the other hand, Iranian researchers, also had a hard time believing winged circle, represents Forouhar (in Avesta: Fravashi, and in modern Persian: Frohar) which is usually the same as the species peer and like the human spirit and the angel has been his guardian. It has long been known that the origin of the winged circle in the land of Egypt goes back to the third millennium (Shahbazi, 2012,15-17). This role was probably transferred to the Achaemenids through Assyria and then the Medes (Raff, 1994, 183).

The policy of religious freedom pursued by the Achaemenids is well known in the socio-political history of the ancient world. If we see that the Achaemenids kings usually respected the great gods like Murdoch, Bell or Amun and that they even announced themselves messengers, it was more political, but the role of the god Bes may be an exception. Of the Egyptian gods, only Bes was widely accepted throughout the ancient Middle East. The Achaemenids were probably influenced by this general acceptance that used the role of this god in their artwork (Mousavi, 2011, 283-284).

#### **4. Conclusion**

The Achaemenids entered the realm of history as the adjacent lands with ancient civilizations and historical background in political, social, cultural and civilization terms. The Achaemenid contact with ancient civilizations in the form of conquest of these lands required them to take advantage of the culture and civilization of the advanced nations to make up for the gap. Thus, cultural, artistic and mythological themes were brought to the art and the Achaemenids became indebted to its civilized nations. Inspired by these artistic elements, subsidiary tribes and neighboring civilizations combine and integrate with their indigenous art to create beautiful and unique works of art. In the Achaemenid era special attention was paid to the



uniformity of the motifs, and this pattern of construction was applied to all art centers. The Achaemenid period has a large geographical distribution and the influence of indigenous and subsidiary tribes on the Achaemenid metal works is quite evident. The existence of mythical motifs and concepts illustrates this claim that can never doubt the myth and its widespread use in ancient peoples' lives, because myth has always been the answer to unanswered questions and this made the myth important in the daily lives of the ancient people. The Achaemenids were no exception. Witnesses this claim to the symbolic motifs and concepts that are often seen in Achaemenid artworks. In the Achaemenid art of jewelry, despite the fact that the number and range of Achaemenid jewelry is limited. This themes is clearly visible on remaining jewelry such as bracelets, necklaces and earrings. For example, during the Achaemenid era, bracelets were commonly worn with animal heads at the bottom.

However, the influence of the cultural elements, myths, religion of the earlier tribes and neighboring civilizations on the formation of this context should not be overlooked.

**Keywords:** Jewelry art, Achaemenid, Mythological motifs, Symbols, Jewelries

**References [In Persian]:**

- Chevalier, J., & Gheerbran, A. (2012). *Mythes, reves, coutumes*. Tehran: Jeihoon
- Culican, W. (2006). *Archaeology and art history in the Median and Persian periods*. Tehran: Pazineh
- Curtis, J., & Tallis, N. (2013). *Forgotten empire: the world of ancient Persia*. Tehran: Ameh
- Dadvar, A., & Mobini, M. (2009). *Composite beasts in ancient Iranian art*. Tehran: Alzahra

- Gheibi, M. (2012). *3500 years history of Persian jewellery*. Tehran, Hirman
- Hall, J. (2001). *Illustrated dictionary of symbols in eastern and western art*. Tehran: Farhang-e Moaser
- Jaberansari, H. (2008). Symbolism of Griffin and evolution of its form in pre-Islamic art. *Mah Honar*, 118, 98-105.
- Khazae, M., & Safdarian, Sh. (2007). Investigating the evolution of art decorative arrays of ancient Iran from the Medes to the Sasanian end. *Modares honar*, 2, 37-50
- Koch, H. (2008). *From Darius*. Tehran: Karang
- Mousavi, M. (2011). *A look at the Achaemenid art background*. Shiraz: Rakhshid
- Pope, A. (2008). *A survey of Persian art from prehistoric times to the present*. Tehran.
- Roaf, M. (1994). *Sculptures and sculptors at Perspolis*. Tehran: Scientific and Cultural.
- Shapourshahbazi, A. (2012). *An Achaemenid symbol*. Tehran: Nashr o pazhouhesh

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### بازتاب مفاهیم اساطیری در هنر جواهرسازی دوره هخامنشیان\*

آرزو اسدی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر فرنگیس درویشی<sup>۲</sup>

#### چکیده

هنر جواهرسازی در کنار هنرهای دیگر دوره هخامنشیان نمایانگر شکوه و عظمت امپراطوری کوروش کبیر و جانشینانش بود. نقوش و نمادهای منقور بر جواهرات و زیورآلات دوره هخامنشیان، در واقع نموداری از پیشینه باورها و اعتقادات کهن ایران باستان است که در قالب هنر عصر هخامنشیان خلاصه می شود. کاربرد این مفاهیم نمادین در هنر جواهرسازی این دوره، متأثر از عناصر فرهنگی، دین، مذهب و اساطیر ادوار قبل و نیز تأثیرپذیری از مناطق همجوار امپراطوری هخامنشیان است. هدف از این پژوهش شناخت و مطالعه برخی از نمادها و مفاهیم اساطیری است که به صورت برجسته در هنر جواهرسازی و زیورآلات دوره هخامنشی به کار رفته است. در این مقاله با بررسی نقوش منقور بر نمونه‌هایی از این آثار مانند دست‌بندها، گردن‌بندها و گوشواره‌ها در موزه بریتانیا، مهبوب، بوستون و لوور، مشخص گردید که بازتاب باورها و اعتقادات در قالب مفاهیم نمادین در هنر آن دوره، به‌ویژه هنر جواهرسازی به روشنی دیده می شود. شاهد این ادعا نقوش و مفاهیم نمادینی است که به کرات در آثار هنری هخامنشیان می‌توان دید؛ از جمله استفاده از شیر- دال (گریفین) که یک موجود ترکیبی است در دستبند یا بازوبند، نمایش فروهر در قالب گردن‌بند و همچنین استفاده از خدای بس در گوشواره و آویزهای تزئینی است.

**واژه‌های کلیدی:** هنر جواهرسازی، هخامنشیان، نقوش اساطیری، نمادها، زیورآلات.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۲۳

arezoo.asadi@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۲/۱۴

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، واحد کازرون، فارس، ایران.

۲. عضو هیأت علمی گروه باستان‌شناسی دانشگاه آزاد کازرون، فارس، ایران.

## ۱. مقدمه

بازنمایی زندگی جانوری و اساطیری یکی از نخستین و نیز جالب‌ترین نمونه‌های بیان تمایلات زیبایی‌شناختی انسان بوده که بدون شک نه تنها علایق جادویی و آیینی مایه انگیزش و تداوم آن در طول زمان بوده، بلکه، همچنان که از کنده‌کاری‌های روی استخوان از دوره دیرینه‌سنگی یا در دیوارنگاره‌های غارهای آلتامیرا پیداست، شور و آزادی، که روح هنر را متجلی می‌سازد، نیز در آفرینش آن در کار بوده است. در ایران نیز، به همان علل و اسباب، زندگی جانوران، از آغاز، توجه مردمانی را که فطرتاً از مهارت دست و دقت نظر و رقت تخیل برخوردار بودند، به سوی خود جلب کرد و اشتیاقشان را به بازنمایی جانوران برانگیخت.

نیازمندی‌های آیینی، احتمالاً، در تکوین حالات اندامی جانوران و همراه با آن، نیرومندی باورهای جادویی، سبب تکثیر و گسترش آن نقش‌های نمادین و اساطیری بوده است؛ لکن به هر صورت روح هنر، شکست‌ناپذیر و فراگیر، در نهاد آن آثار نهفته است؛ به طوری که انگیزه نخستین، هر چه باشد، تبعات آن برخوردار از چنان ویژگی‌های شگرفی بوده که قاعدتاً باید از همان ابتدا ارزشی نهادین کسب کرده باشد. بدین منوال، هنر جانورنگاری به وجود آمد و با گذر سده‌ها صورت اشتغال ذهنی مداومی به خود گرفت که با اشتیاق تزلزل‌ناپذیر بر کامیابی‌های درخشان در انواع آفرینندگی هنری در سراسر درازا و پهنای ایران پی گرفته شد.

جانورانی که به تصویر در می‌آمدند، عبارت بودند از: شیر، پلنگ و گربه وحشی که مردمان ابتدایی را به وحشت می‌انداختند و دیگر بز کوهی، قوچ کوهی، غزال و انواع گاوسانان، که اهلی و مایه دلگرمی بودند و نیز عقاب و پرندگان؛ گویی که این همه جانور برای طبع جانورپسند تسکین‌ناپذیرشان بسنده نبود و به ابداع انواع جانوران ترکیبی دست می‌زدند و به تناسب حال، خوی سخت‌گیری و خشم‌ورزی یا نرم‌خویی به آنها می‌بخشیدند.

به مرور زمان هنر در هر دوره با باورها، آیین و مذهب ترکیب و تلفیق می‌شود و نقوش اساطیری به هنر راه پیدا می‌کند (پوپ، ۱۳۸۷: ۳۷۹). نقوش اساطیری و نمادین در دوره هخامنشی بخش عمده‌ی از هنر این دوره را دربرمی‌گیرد که به اشکال مختلف در نقوش برجسته‌ها، مهرها و فلزکاری این دوره ظاهر می‌شود. هخامنشیان در حالی قدم به عرصه تاریخ نهادند که سرزمین‌های مجاور دارای تمدن‌های کهنی بودند و جوامع مذکور به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگ و تمدن دارای سابقه تاریخی بودند. تماس و آشنایی هخامنشیان با تمدن‌های کهن در قالب فتح سرزمین‌های مذکور ایجاب نمود، تا آنها برای جبران خلأهای موجود از فرهنگ و تمدن ملل پیشرفته بهره گیرند؛ بدین ترتیب عناصر

فرهنگی، هنری و مضامین اساطیری به هنر این دوره راه پیدا کرد و هخامنشیان وامدار ملل متمدن آن روزگار گردید و با الهام از این عناصر هنری، اقوام تابعه و تمدن‌های هم‌جوار و ترکیب و تلفیق آن با هنر بومی خود به خلق آثار هنری زیبا و منحصر به فردی دست یافتند. در عصر هخامنشیان به یک‌دستی و برابر بودن نقوش توجه خاصی می‌شده و این الگوی ساخت در تمام مراکز هنری اجرا می‌شده است (خزائی و صفدریان، ۱۳۸۶: ۴۱-۴۳). آثار دوره هخامنشی با پراکندگی جغرافیایی زیادی روبرو است و تأثیر اقوام بومی و تابعه در آثار فلزکاری هخامنشیان کاملاً مشهود است. ایلام در گروه هنرهای اقوام بومی قرار دارد که تأثیرات کلی بر هنر هخامنشیان داشته است. دل‌بستگی ایلامیان به هنر نمادین سبب ایجاد آثاری شده که دارای ویژگی‌های هنر ایلامی می‌باشد.

فراوانی نقوش جانوران (در برابر نقوش انسانی) و به‌ویژه موجودات افسانه‌ای و خیال‌انگیز، که بسیاری از آنها را باید جزء نوآوری‌های ایلامی دانست، بخش تاریک و شگفت‌انگیز این هنر را کمی روشن می‌سازد (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۹). روایات مربوط به جانوران در اساطیر جهان باستان و اعصار متاخر فراوان‌اند. بسیاری از جانوران و گیاهان در قبایل از تقدس برخوردارند و نقش توتمی ایفای می‌کنند؛ حتی ایزدان حیوانی و گیاهی نیز در این گروه از اساطیر به چشم می‌خورد. گیاه و جانور جلوه‌ای از قداستند و در جادوی زمان، شکار، کشاورزی نقش مهمی به‌عهده دارند. بدون تردید توت‌پرستی مانند سایر عبادات مذهبی، نتیجه ترس یا امید به کمک خدایان بوده است؛ زیرا انسان‌ها از نیرومندی جانوران می‌ترسیده و یا از ارواح حیوانات و ارواح مخفی در نباتات نگران بوده‌اند، تا اینکه بتدریج خدایان حیوانی تبدیل به خدایان انسانی شدند؛ اما مشخصات روحی و بعضی از ویژگی‌های جسمی آنها در خدایان انسانی مشهود است.

اغلب خدایان بابلی و مصری صورت انسان و بدن حیوان داشته‌اند، این موضوع انتقال از مرحله حیوانی را به مرحله انسانی نشان می‌دهد. نقش مایه موجودات تخیلی و نیمه‌خدایی در ایلام و بین‌النهرین بسیار رایج بود. در دوران اولیه تمدن ایلام، این موجودات فوق طبیعی ترکیب غریبی داشتند؛ نیمه انسان-نیمه نبات، نیمه انسان-نیمه مار، نیمه انسان-نیمه بز و غیره. این ترکیب‌ها در بین النهرین نیز متداول بوده است، اما ظاهراً ایلامی‌ها حس تخیل قوی‌تری داشتند. ایلامی‌ها موجود تخیلی گریفین (شیر-دال) را به عنوان محافظ معابد ابداع کردند که برای سومری‌ها ناشناخته بود. در مدخل پرستشگاه ایلامی، تندیس‌های شیر و گاو یا گریفین‌هایی قرار می‌گرفت (دادور و مبینی، ۱۳۸۸: ۱۶-۲۰).

هدف از این مقاله بررسی تعدادی از اساطیر و مفاهیم نمادین شاخص در هنر جواهرسازی دوره هخامنشیان بوده که بخشی از پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، تحت عنوان بازتاب مفاهیم اساطیری در هنر فلزکاری هخامنشی است. در اینجا ابتدا به صورت

مختصر به هنر جواهرسازی در دوره هخامنشیان اشاره خواهیم کرد، سپس به معرفی چند نمونه از جواهرات و زیورآلات برجسته دوره هخامنشیان، که شامل مضامین اساطیری و نمادین می‌باشد، می‌پردازیم و این آثار را براساس نقوش اساطیری مورد بررسی قرار خواهیم داد.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

اندیشه انسان طی تاریخ همواره در مقابل ناشناخته‌هایی همچون آفرینش، مرگ و قدرت‌های عظیم طبیعی قرار گرفته و در بستر نیاز به درک هر آنچه خارج از توانایی و دسترس بوده، خدایان و اسطوره‌های قدرتمند پا به عرصه ذهن نهاده و کنترل نیروهای هستی‌بخش یا اهریمن را در دست گرفته‌اند. با تشکیل حکومت هخامنشی، هنر فلزکاری تحول یافت و جایگاه ویژه‌ای در صنعت این دوران پیدا کرد. در این عصر فرهنگ، فرهنگی تلفیقی و تمدن آن به صورت ترکیبی است. هنر این دوره متأثر از هنرهای کلدیه، آشور، مصر، آسیای صغیر و یونان و مردمان بومی ساکن نجد ایران بوده‌است. در این دوره اسطوره و نمادگرایی پیچیده‌ای خلق شد که ایدئولوژی پادشاهی و خداشناسی جدیدی را با یکدیگر درهم آمیخته‌است. نمادها، تجلی ایده‌آل‌ها- حقایق و ارزش‌های مطلق انسانی یک دوره و یا یک قوم از جوامع بشری و اسطوره‌ها، انگیزه‌ای برای پیدایش نمادها می‌باشند و این گونه است که دو مقوله نماد و اسطوره‌ها در دوره هخامنشی در کنار هم معنی پیدا می‌کنند. تصاویر اسطوره‌هایی که از این دوره باقی مانده‌اند با روند تکاملی تفکر انسان در حوزه ادیان- اسطوره‌شناسی و جهان‌شناسی همسو بوده است. عناصر نمادین و رمزگونه دوره هخامنشی نمودار فرهنگ این دوره است.

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

تاریخچه اسطوره‌شناسی در ایران با تاریخ هفتاد سال مردم‌شناسی در ایران گره خورده و نخستین پژوهش‌های اسطوره‌شناختی و پژوهش در افسانه‌ها از اوایل سده چهاردهم هجری شمسی آغاز گردیده است. ابراهیم پورداوود، مهرداد بهار، ابوالقاسم اسماعیل‌پور، جلال ستاری، ژاله آموزگار و شاپور شهبازی در این عرصه تلاش بی‌وقفه‌ای داشته‌اند. آرتور پوپ و فیلیس اکرم‌ن و جان سیمپسون، آثار فلزکاری هخامنشی بررسی کرده‌اند. باربارا آرمبروستر، کورتیس و اوزگان نیز در مقالات مختلفی به معرفی گنجینه‌های فلزی به دست آمده از مناطق مختلف آسیای صغیر، قفقاز و... پرداخته‌اند. محمدتقی احسانی در کتاب *هفت هزار سال هنر فلزکاری در ایران* به بررسی آثار فلزی در ادوار مختلف پرداخته و گاتر و پل جت در کتاب *فلزکاری در دوران هخامنشی، اشکانی و ساسانی* اطلاعاتی از دیدگاه تاریخ و فنون تزئینی به کاررفته بر آثار فلزکاری را عرضه می‌نمایند. مهرآسا غیبی در کتابی تحت عنوان *۳۵۰۰۰ سال تاریخ زیورآلات اقوام ایرانی*، به بررسی جواهرات

ادوار مختلف پرداخته است. به غیر از این موارد مطالعات زیادی در حوزه جواهرسازی هخامنشیان صورت نگرفته و به صورت پراکنده در کتب و منابع به آن اشاره شده است.

### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

از آنجایی که در منابع فارسی و لاتین در مورد مفاهیم اساطیری در هنر جواهرسازی هخامنشیان اشاره نشده و همچنین کتاب جامع و تخصصی در این باره موجود نیست، در این پژوهش سعی بر آن است به بررسی این نقوش در هنر جواهرسازی هخامنشیان به صورت اجمالی اشاره نماییم.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. هنر جواهرسازی در دوره هخامنشیان

در طول دوران حکومت هخامنشیان ثروت و رونق فراوانی، به ویژه در مراکز درباری وجود داشت. مؤید این امر، منابع تاریخی عهد باستان و تا حدی کشفیات باستان‌شناسی است؛ هرچند که جواهرات چندانی از این دوره بر جای نمانده است. مهم‌ترین مجموعه‌های به دست آمده از ایران، گنجینه داخل یک تنگ آب که در نزدیکی یکی از کوشک‌های پاسارگاد یافت شده، جواهرات همراه اسکلتی در یک تابوت برنزی در شوش و قسمتی از گنجینه ی جیحون هستند. اکنون به این فهرست می‌باید جواهرات معروف به «گنجینه ی اردبیل» در موزه میهوی ژاپن را اضافه کنیم، اما همچون سایر نمونه‌های جواهرات اخیر هخامنشی، این یافته‌ها هم تماماً فاقد گزارش رسمی کشف هستند.

در مناطق دورتر، در گرجستان و از گنجینه لیدیا در ترکیه غربی نمونه‌های بی نظیری از جواهرات هخامنشی یافت شده است؛ همچنین در هنر هخامنشی هم نمودهایی از جواهرات وجود دارد؛ برای مثال در نقش برجسته‌های تخت جمشید، آجرهای لعاب‌دار قاب‌بندهای کاخ شوش، مجسمه داریوش در شوش و تندیس پتاهوتپ (Petahhotep)، خزانه‌دار مصر در زمان داریوش اول، که در لباس ایرانی تصویر شده است. این مجسمه هم اکنون در موزه بروکلین نگه داری می‌شود. به رغم این واقعیت که تعداد و گستره ی جواهرات هخامنشی محدود است، مجموعه‌های موجود شامل برخی نمونه‌های باشکوه‌اند؛ از این رو راجح موری می‌توانست بنویسد: «برخی از چشم‌گیرترین نمونه‌های این دست‌ساخته‌ها، کارهای دستی استادکارانی است که از سوی شاهان هخامنشی و دربارهایشان به کار گرفته می‌شدند و در میان جواهراتی که آنها ساخته‌اند، یافت می‌شود.» (کرتیس - تالیس، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

جواهرات هخامنشی از طریق کیفیت عالی تزئینات پرزرق و برق مرصع که خصیصه این دوره است، مشخص می‌شوند. در این سبک جواهرات مختلف با قطعاتی از سنگ‌های قیمتی، آبگینه، سرامیک (شیشه ای) و شاید مینا همه به رنگ‌های گوناگون تزئین می‌شدند.

این قطعات در داخل تورفتگی‌های روی سطح قطعۀ طلا، کار گذاشته شده و به وسیله سینابار (سولفات جیوه که به طور طبیعی در ایران یافت می‌شود) یا قیر در جای خود ثابت می‌شدند. ما به واسطه کتیبه پی بنای کاخ داریوش در شوش می‌دانیم که حداقل بخشی از طلای مورد استفاده در این دوره از بلخ (در شمال افغانستان) تأمین می‌شد.

این طور تصور می‌شد که سنت میناکاری مشبک پرزرق و برق در جواهرات از مصر به ایران عهد هخامنشیان منتقل شده است؛ یعنی جایی که سنت ساخت جواهرات پرزرق و برق به دوران پادشاهی‌های میانی هزاره دوم ق. م باز می‌گردد. این دیدگاه با این واقعیت تأیید می‌شود که داریوش در کتیبه پی بنای کاخ شوش می‌گوید: «طلاکارانی که طلا [یعنی طلاکاری‌های کاخ] را ساختند، مادی و مصری بودند...» نقش این زرگران در ساخت بنای کاخ روشن نیست، اما آنان به طور حتم استادکاران صنعتگری بودند که احتمالاً ساخت جواهرات را نیز بر عهده داشتند.

به هر حال، مقبره ملکه‌های آشوری مکشوفه در نمرود، دارای قسمت‌های ممتاز متعددی از جواهرکاری‌های رنگین و پرزرق و برق است. این امر نشان می‌دهد که صنعت مزبور پیش از آن در شرق میانه باستان در سده‌های نهم و هشتم ق. م به وجود آمده و توانسته بود به آسانی از آشور به ایران عهد هخامنشیان برسد (کرتیس - تالیس، ۱۳۹۲: ۱۳۰). با تکیه بر ایرانی‌های بلندپایه‌ای که در نگاره‌های تخت جمشید به تصویر کشیده شده‌اند، می‌توانیم ارزیابی خوبی از زیورآلات آن دوره داشته باشیم. در این نگاره‌ها مردها گردن‌بندی ضخیم، ساده ساخت و یا تاب‌دار، بر گردن دارند. در کاخ داریوش زنجیرهای ساخته شده از فلز قیمتی در نگاره‌ها نصب شده بود (کخ، ۱۳۸۷: ۲۵۵-۲۵۶).

## ۲-۲. زیورآلات

دوره کاربرد تزیینات پرزرق و برق در جواهرسازی هخامنشیان در دست‌بندها، گوشواره‌ها، سینه‌ریزها، گردن‌بندها و آرایه‌های لباس‌ها به چشم می‌خورد (ر.ک: کرتیس و تالیس، ۱۳۹۲: ۱۳۰). در اینجا به شرح هر یک پرداخته می‌شود.

### ۲-۲-۱. دست‌بندها

دست‌بندها، معمولاً با سر حیوان در انتهای آن، در طول دوران حکومت هخامنشیان رواج بسیار داشتند (کرتیس و تالیس، ۱۹۲: ۱۳۰). قالب یک چنین دست‌بندی از خزانه تخت جمشید به دست آمده است. نمونه زیبایی از این دست‌بندها در کارلسروهه آلمان حفظ می‌شود. در این دست‌بند، دو شیر در حال بلعیدن دو قوچ‌اند، که هنوز سرهای‌شان از دهان شیرها بیرون زده است؛ همچنین تمام بدن حیوان در برخی دست‌بندهایی از این دست به کار گرفته می‌شد. نمونه خوبی از این حالت در میان اشیای گنجینه جیحون در لندن موجود است. در این نمونه دست‌بند از دو پرندۀ شکاری، که در اصل جواهر نشان بوده‌اند، تشکیل



شده و بدن آنها دور دست‌بند چرخیده است. این دست‌بند فقط به وسیله بلندپایگان ایرانی استفاده نمی‌شد، حتی سربازهای نگهبان نگاره‌های آجر لعاب دار در شوش، تا جایی که قابل تشخیص است، دست‌بند طلا بر دست دارند. از گور زنی از دوره هخامنشیان در شوش زیورآلات پرارزش زیادی، از جمله دست‌بندهای معمولی با سرشیر به دست آمده است (کخ، ۱۳۸۷: ۲۵۶-۲۵۷).

دست‌بند و گردنبندهایی که پارسیان در نقوش تخت جمشید با خود دارند، سده‌ها پیش از آنها نیز مورد استفاده ملت‌های دیگر بوده‌است و احتمالاً مادی و پارسیان هر دو تحت تأثیر تمدن‌های دیگر بوده‌اند. نمونه‌هایی که از آسیای غربی به دست آمده‌اند، با بازویندهای هخامنشی تفاوت چندانی ندارند. بسیاری از شاهان آشوری در اوایل هزاره اول ق. م نیز از همین بازویندهایی که سر آن به شکل سر یا تنه حیوان بود استفاده می‌کردند. سناخریب پادشاه آشور در سده هفتم ق. م نیز در بیان ویژگی‌های سپاهیان پادشاه ایلام (هومبان- نیمنا) می‌گوید: «حلقه‌های سنگین از طلای درخشان بر مچ‌های خود دارند». اما سازندگان مفرغ‌های لرستان نیز از دیرباز به ساخت این اشیاء تزئینی حتی از اواسط هزاره دوم ق. م، روی آورده بودند. نمونه‌های کهن‌تر و البته بسیار همانند با شیوه هنری هخامنشیان را نیز می‌توان از یافته‌های زیویه در شمال غرب ایران سراغ گرفت (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۱۷۰).

در مجسمه شوش نیز داریوش دست‌بندی به دست دارد که با دو سر گوساله تزئین شده است. همچنین تندیس پناهوتپ، گنجینه مصر در دوره ی داریوش، که امروزه در موزه بروکلین است، به سبک ایرانیان دست‌بند، گردن‌بند و سینه‌ریز دارد. دست‌بندهای طلا با سر بز کوهی در قسمت انتهایی و مکشوفه از پاسارگاد جزو نمونه‌های پرکار جواهرات است که با مليله کاری‌های دانه‌دانه زینت داده شده‌اند.

در گنجینه جیحون، قسمت‌های انتهایی دست‌بندها با سرهای شیر، شیر- دال، قوچ، بز، مرغابی، بز بال‌دار و پروتوم (سر حیوان با نیم تنه انسان) کار شده‌اند. این دست‌بندها به یک سنت شرق نزدیک دیرپا تعلق دارند، ولی ویژگی جدید در این دوره کاربرد گسترده کارهای جواهرنشان پرزرق‌وبرق است. بسیاری از دست‌بندها تورفتگی‌ای برای کار گذاشتن جواهرات درست در پشت سرهای حیوانات، غالباً به منظور خلق جلوه‌های خاصی همچون یال یک شیر، دارند. بهترین نمونه‌های دست‌بندهای جواهرنشان مربوط به گنجینه جیحون است. این دست‌بندها با سرهای شیر- دال در انتها کار شده و به صورتی اصیل با سنگ‌های قیمتی رنگارنگ، آبگینه و سرامیک تزئین شده‌اند. دو دست‌بند دیگر در گنجینه جیحون، با سر بز بال‌دار و گاو نر تزئین شده‌اند (کرتیس- تالیس، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

گزنفون در آناباسیس می گوید: دست بندها جزو هدایایی بودند که در میان ایرانیان ارزش زیادی داشتند. ارزش بالای دست بندها با این واقعیت مشخص می شود که در نقوش آپادانا در تخت جمشید، دست بندهایی با سرهای بزرگ حیوانات در حال تقدیم به شاه از سوی چهار گروه از نمایندگان اقوام مختلف نمایش داده شده اند. این نمایندگان از گروه اول مادی، گروه ششم لیدیایی، گروه یازدهم سکایی های تیزخود و گروه هفدهم سغدیانی ها هستند. در یک مورد (نمایندگان گروه ششم) انتهای دست بندها به شکل گریفین های بال دار و قابل مقایسه با النگوهای گنجینه جیحون هستند (کرتیس - تالیس، ۱۳۹۲:۱۳۱). یکی از بهترین دست بندهایی به دست آمده مربوط به گنجینه جیحون است که دو سر آن به شکل سر و تنه دو شیر - دال در آمده و در بین اندام هایش نیز فرورفتگی هایی برای نشان دادن سنگ یا گوهرهای قیمتی ایجاد کرده اند. در چنین نوع تزئینی که پیشینه ای کهن دارد به احتمال زیاد متأثر از هنر مصر بوده است (موسوی، ۱۳۹۰:۱۷۱). در موزه میهو (Mihoo) ژاپن دو دستبند، یکی با پایانه دو سر مرغابی، و دیگری با پایانه دو سر پرند که پشت به پشت هم هستند وجود دارد (غیبی، ۱۳۹۱:۱۹۱).

#### ۲-۲-۲. گردن بندها

عالی ترین نمونه گردن بندهای این دوره، که بعضی از آنها چند رشته ای هستند؛ از تابوتی مدفون در شوش، جایی که حداقل پنج گردن بند در آنجا یافت شده، به دست آمده اند. پرکارترین گردن بندهای طلا با نگین هایی از سنگ های فیروزه و لاجورد تزئین شده اند، در حالی که سایر گردن بندهای ساده طلا لیموی شکل اند. در گنجینه جیحون گردن آویزهایی وجود دارد به شکل حلقه هایی که دو الی سه بار مانند فنر به دور خود پیچ خورده اند و قسمت انتهای آن به شکل سر شیر، بز یا قوچ است. آنها دارای تزئیناتی شیاردار نیز هستند. یک نمونه چشم گیر از این گردن آویزها که در انتهای آن سرشیر دارد از شوش پیدا شده است.

داریوش سوم در نقاشی موزائیک اسکندر در پمپئی یک گردن آویزی به گردن دارد که انتهای آن سر حیوانی است؛ همچنین تندیس پتاهوتپ گردن آویزی دارد که انتهای آن به شکل بزهای کوهی دراز کشیده است (کرتیس، تالیس، ۱۳۹۲:۱۳۱). با توجه به نقوش تخت جمشید، مشخص است که گردن بند یا طوق، تنها ویژه شاه و بزرگان است بر خلاف دست بندها. استفاده از چنین طوق هایی رواج کمتری داشته است؛ حتی شاهان آشور نیز معمولاً گردن بند بسته اند نه طوق.

به طور کلی رواج طوق بیش تر در همان اوایل هزاره اول ق. م بوده است. با توجه به این که از محوطه های دوره آهن در سوریه، فلسطین، آشور یا بابل، طوق به دست نیامده است، برخی معتقدند که این طوق ها از راه قفقاز به ایران وارد شده اند. البته در این میان نمونه

طوق‌های ساده و طوق‌های پیچ‌خورده از سیلک و گیان و نمونه‌های فراوان دیگری از گروه مفرغ‌های لرستان را نباید فراموش کرد (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۶۹). گردن‌بندی از جنس طلا مرصع به سنگ‌های عقیق و فیروزه که روی آن نقش‌های صحنه‌های شکار، انسان، پرنده و اهورامزدا است. این گردن‌بند در موزه میهو ژاپن قرار دارد. گردن‌بند دیگری در موزه ملی ایران قرار دارد، با آویزهایی از شیرهای حکاکی شده در میان مهره‌هایی از طلا و سنگ که از همدان کشف شده است (غیبی، ۱۳۹۱: ۱۸۶-۱۸۷).

در پاسارگاد نیز گردن‌بندی طلا در کوزه‌ای سفالی همراه با اشیای دیگری یافت شده است که شامل آویزهای قالبی مختلف به شکل چهره کامل خدای «بس»، سر انسانی با کلاه یا تاج مسطح، سر کامل بز کوهی و سر کامل یک شیر غران است (کرتیس، ۱۳۹۲: ۱۳۱).

### ۲-۲-۳. گوشواره‌ها

شاخص‌ترین شکل گوشواره‌های دوره هخامنشی به صورت یک سطح حلقوی است که دایره کاملی را پدید نمی‌آورد؛ با یک قسمت باز دارای گیره در سمت چپ بالای گوشواره و یک میله نگه‌دارنده و متصل‌کننده برای ثابت کردن آن در گوش. این میله معمولاً در داخل حفره‌ای قرار گرفته و به وسیله دو خار کوچک در جای خود ثابت می‌شده است. حالت‌های ساده‌تر این گوشواره‌ها یک سطح صاف با سوراخی در مرکز است که گاه اطراف لبه آن با قطراتی شبیه به شبنم روی برگ گیاهان، احتمالاً به تقلید از گل‌ها، تزئین شده است. نمونه‌ای نقره‌ای از بابل وجود دارد و یک نمونه طلا از «بس»، خدای کوتوله مصری که یک مضمون رایج در امپراطوری هخامنشی محسوب می‌شد. گوشواره‌ای باشکوه از این شکل به دست آمده از تابوتی مدفون در شوش که تزیینات پرزرق‌وبرقی از فیروزه و لاجورد دارد. پرکارترین نمونه‌های این نوع گوشواره از گنجینه‌ای در نزدیکی یکی از کوشک‌های پاسارگاد به دست آمده است. شکل این گوشواره‌ها با مفتول‌های طلا و ترکیب استادانه میلیله کاری و دانه کاری برجسته پدید آمده است. همه آنها آویزهایی دارند، یا سوار شده بر بدنه گوشواره یا آویزان از آن یا ترکیبی از هر دو نمونه هستند (کرتیس - تالیس، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

گوشواره‌ها در تخت جمشید و آجرهای لعاب‌دار قاب‌بندی‌های شوش بر گوش اشخاصی که لباس‌های پارسی و مادی پوشیده‌اند، دیده می‌شود. به‌طور کلی به نظر می‌رسد این گوشواره‌ها فقط حلقه‌های دایره‌ای شکل ساده‌ای هستند، اما گاه شبیه همان شکل مسطحی هستند که توصیف کرده‌ایم. تندیس گاوهای نر با سر انسان که در کنار درگاه‌ها و بر روی ستون‌های تختگاه‌ها ظاهر می‌شوند، گوشواره‌های هلالی شکل بر گوش دارند که در آشور حالتی عمومی بودند و منشأ آشوری تندیس‌های گاو نر با سر انسان را منعکس می‌کنند. بسیاری از نمایندگان هدیه در دست در نقش برجسته‌های آپادانا، حلقه‌های

دایره‌ای شکل با آویزهایی قطره‌مانند بر گوش آویخته‌اند. علاوه بر آن، گوشواره‌ها بخشی از جامه شاهانه بودند. بدین لحاظ است که آریان، مورخ یونانی سده دوم میلادی، به گوشواره‌های طلا با نگین‌هایی از سنگ‌های قیمتی در میان جواهرات گران‌بهای مقبره کورس در پاسارگاد اشاره می‌کند (کرتیس، تالیس، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲).

نوع دیگری از گوشواره‌های هخامنشی که بسیار نادر و زیبا است دارای آویزهایی به شکل اسب که در تشریفات از آن استفاده می‌شد. این گوشواره از گنجینه آکالگوری روسیه به دست آمده و در نوع خود بی‌همتا است (کالیگان، ۱۳۸۵: ۱۳۷).

گوشواره زیبای دیگری در موزه متروپولیتن نیویورک وجود دارد. در دایره میانی این گوشواره، ایزدی با چهار بال و یک دم در هلال ماه تصویر شده است. در پلاک‌های طلایی از سارد نیز این ایزد دیده می‌شود. پیرامون این تصویر هفت دایره قرار دارد. در هر یک از شش دایره، مرد کوچکی در هلال ماه و در دایره وسط در قسمت پایین قرار دارد. این گل شبیه گل‌های لباس شاه است. این گوشواره مرصع به سنگ‌های رنگی بوده، که فقط چند فیروزه از آن بر جای مانده است (کخ، ۱۳۸۷: ۲۵۶-۲۵۷، ۲۵۸).

در ادامه به ترتیب نقوش به کار رفته بر روی دست بندها، گردن بندها و گوشواره‌ها بررسی می‌شود.

## ۲-۳. شیر - دال (گوبفین)

حیوانی که معمولاً دارای سر عقاب و گاهی تاج و بدن شیر و بال و گاهی پای چنگال دار است. این جانور، دارای اصل و نسبی باستانی است و تا زمان حاضر، در علایم و نشانه‌های نجبا باقی مانده است. در دوره سلطنت قدیم، فرعون به عنوان یک فاتح پیروزمند، تا اندازه‌ای مشابه با سر شاهین هوروس بر روی بدن نشان داده می‌شد، که نمادی مرکب از مراقبت و نیرو به شمار می‌آمد. این گونه تا دوره اخیر مربوط به تاریخ مصر باقی ماند و نماد انتقامجویی یا پاداش به شمار می‌رفت و در روزگار یونانیان با «نمه سیس» (Nemesis)، یکسان شمرده می‌شد. گونه شیر - دال در خاورمیانه، ممکن است در طی مهاجرت عظیم از شمال شرقی در نیمه اول هزاره دوم ظاهر شده باشد. گونه عقاب تاجدار، در بین النهرین و سوریه در سده‌های چهاردهم و سیزدهم ق. م متداول شد. بدین صورت، یا در حال استراحت است، که شاید تجسم مرگ باشد، یا به طور نمونه، به دیگر آفریدگان حمله می‌برد، نقش مایه‌ای که بر روی مهرهای استوانه‌ای شکل آشور میانه (سده ۱۴-۱۳ ق. م) متداول است. این شکل، در میان جانوران مقدس در هنر خاورمیانه تا روزگار ایران دوره هخامنشی، ادامه داشته است. شیر - دال به عنوان نگهبان طلا، از قول پلینی (Pliny) گرفته شده است. در یونان، شیر - دال برای آپولو و آتنه مقدس بود (هال، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۵). موسوی می‌گوید: کلاً ترکیب حیوانات در هنر سابقه دیرینه‌ای دارد. در

خود تخت جمشید و در صحنه نبرد شاه و حیوان افسانه‌ای، با ترکیب بیشتری روبه‌رو می‌شویم، اما این ترکیب شیر- دال (شاهین) را که به گریفین مشهور است، باید یک هنر ناب ایلامی دانست که حتی در مصر نیز پذیرفته شد. در میان سومریان نیز موجوداتی این چنینی، مثلاً موجودی با تنه پرنده و سر شیر، به نام «ایمدوگود» وجود داشت. شکل معمول شیر- دال در نزد ایلامیان همان تنه شیر و بال، سر و پاهای شاهین بوده است، اما این ترکیب می‌توانسته تغییر کند؛ چنان‌که هخامنشیان در برخی از نقوش خود، در آن تغییراتی داده‌اند (موسوی، ۱۳۹۰: ۸۹-۹۰).

به احتمال زیاد می‌توان گفت که آسیا خاستگاه گریفین یا شیر دال می‌باشد. هردوت از رشته کوهی به نام (Issedones) در شمال آسیا نام برده است. این نظر مؤید فرضیه‌ای است که گریفین را متعلق به سکاهاى شمال آسیا می‌داند و معتقد است عقاید و باورها حول گریفین توسط مهاجرت این قوم به نقاطی مانند ایران و یونان رفته است. اما در این میان برخی خاستگاه و ریشه گریفین را مربوط به هند و تمدن باستانی آن می‌دانند. می‌توان ریشه باورها را درباره گریفین، در داستان‌ها و افسانه‌های قوم هند و ایرانی نیز جستجو کرد. اما نظر قابل توجه دیگری نیز وجود دارد و آن این است که در هنرها، گریفین برای اولین بار در هنر بین‌النهرین و مصر باستان تجلی یافت.

نکته دیگری که در بیشتر این نظریات مشترک است، این است که هر یک به نوعی گریفین را ساکن کوهستان‌های رفیع و متعلق به نقاطی می‌دانند که از گنجینه‌های طلا برخوردار بوده و شاید از همین رو است که در بحث نمادگرایی یکی از نمادهایی که به این پدیده نسبت داده می‌شود طلا، حس طلا دوستی و نگهداری و مراقبت از گنجینه‌های طلا است.

از آن جایی که گریفین یا شیردال موجودی ترکیبی از شیر و عقاب می‌باشد، از یک سو دارای برخی از نمادهای این دو موجود مقدس و باستانی است و از سوی دیگر برخی از مفاهیمی که به آن نسبت داده شده مختص گریفین می‌باشد. شیر که از موجودات مقدس و نمادین اکثر تمدن‌های باستانی و از جمله ایران می‌باشد، نماد جانوری ایزد مهر در ایران باستان بوده و حافظ و نگهبان سرزمین قلمداد شده و به مناسبت دارا بودن قدرت زیاد، مظهر نیرو و قدرت، پادشاه و مظهر مبارزه معرفی شده است.

شیر مهم‌ترین نماد مهر است، چراکه وی چهارمین مرتبه از مراتب ایزد مهر و نخستین مرتبه از مراتب اعلی به شمار می‌رفت. در ایران باستان عقاب نشانگر عقاید مذهبی بوده و با بال‌های گسترده نشانه برتری، حمایت و مظهر خدای توانایی بوده است. بنابراین می‌توان دریافت که شیر دال، یعنی ترکیب دو جاننداری که یکی شاه حیوانات و دیگری فرمانروای آسمان‌ها دانسته‌اند، تجلی و مظهر چه مفاهیمی بوده است. مهم‌ترین نمادی که به گریفین

نسبت داده شده، خورشید است. متخصصان هنر باستان، گریفین را موجودی شرقی و آن را نماد خورشید و روشنایی می‌دانند. گریفین یا شیردال نمادی از قدرت عظیم پادشاه، نیروی فوق‌العاده، توانایی لشکریان و همچنین نیروی محافظ و نگهبان بوده است.

نقش گریفین همه‌جا بازگوکننده صفات مثبت مانند حمایت‌کننده و نگهبان، قدرتمند، وفادار و موجود نجیب و شریف بوده است؛ چنان‌که در بعضی از باورها و هنرها نیروی شر نیز به آن نسبت داده شده است که می‌توان در این راستا به اسطوره‌های بین‌النهرین مانند اسطوره‌های بابلی، سومری و آشوری اشاره کرد. از جمله بین اسطوره‌های سومر، حماسه انزو مشهور است. در این حماسه، انزو که جانوری پرنده‌شکل با سر عقاب و شبیه به گریفین در نقش برجسته‌ها تصویر شده، پرنده‌ای شرور و غاصب و جاه‌طلب است و در نهایت نیز اگر چه فرزند «انو» است لیکن قهرمان حماسه، نینورته<sup>۲</sup>، او را شکست می‌دهد. همین اسطوره روایت بابلی هم دارد، تنها با این تفاوت که قهرمان حماسه نینگیرسو<sup>۳</sup> است. جالب توجه اینکه نینگیرسو از خدایان سومری هم بوده و مردم لاگاش آن را مقدس می‌شمردند. نشانه مخصوص عقاب شیرسر است.

جانوانی خیالی شبیه به گریفین در حماسه بابلی انو یا الیش در توصیف نبرد و روک، خدای پهلوان، با دیوان پیر، تیامات، نیز ذکر شده است. در نمونه‌ای نیز، جنگ همین قهرمان یا خدا در حال جنگ با جانوری که نیم‌شیر و نیم‌عقاب است و باید کشته شود تا زمین از حرارت آن نسوزد. شاید همین باورهای مردم بین‌النهرین بوده که در دوران هخامنشی نیز از آن تأثیر گرفته و در کنار شیردال که مظهر نمادین مفاهیم مثبت و خیر بوده، موجودات هیولایی نیز شبیه به گریفین با سر و بدن و دست‌هایی همانند شیر و تنی پوشیده از پر و بال و پاهای چنگال‌دار تصویر شده است.

گریفین از لحاظ فرم هنری، موجودات خاص دوران هخامنشی شده است و بیشترین نمونه‌ها و به‌یادماندنی‌ترین گریفین‌ها را در بین تمام دوران نمایش داده‌اند. گریفین‌های هخامنشی از اندازه‌های بزرگ برای سرستون تا ابعاد کوچک برای زیورآلات ساخته شده‌اند. گریفین‌های هخامنشی در این دوره بیشتر فرمی استیلیزه شده و انتزاعی دارند. گوش‌ها در طرفین به طرف بالا جزء لاینفک گریفین هستند. تأثیرپذیری از هنر بین‌النهرین را در شکل‌گیری فرم گریفین در این دوران، نباید دور از نظر داشت. نوع دیگر گریفین که در مختص دوران هخامنشی و از ابداعات این زمان می‌باشد، گریفین شاخداری است که در نمونه‌های زیورآلات هخامنشی دیده می‌شود. روی این زیورآلات (بازوبند یا دست‌بند) به

ترکیب سر عقاب و دست‌های شیر با پنجه پرنده، دو شاخ نیز اضافه شده است که جنبه احترام و تقدس این موجود را مضاعف می‌کند (جابر انصاری، ۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۴).



تصویر ۱- بازوبند طلا، نقش شیر دال، ارتفاع ۱۲/۸ سانتی متر، قطر ۱۱/۵۷ سانتی متر، وزن ۳۹۷/۱ گرم، هخامنشی، گنجینه جیحون، موزه بریتانیا ([Mrvnd-2.persianblog.ir](http://Mrvnd-2.persianblog.ir))



تصویر ۲- دست‌بند با پایانه شیردال، نقش برجسته تخت جمشید، هیئت نمایندگی لیدیایی، پلکان شرقی کاخ آپادانا (غیبی، ۱۳۹۱: ۱۸۹)

## ۲-۴. قرص بال‌دار (فروهر)

تا میانه سده نوزدهم، پژوهندگان غربی قاطعانه عقیده داشتند که در هنر هخامنشی، بازنمایی دایره بال‌دار، که معمولاً همراه با نیم‌تنه بالایی مردی با جامه‌هایی همانند یک

پادشاه هخامنشی دیده می‌شود، نماد اهورامزدا، بزرگ‌ترین خدای ایرانیان، است. این دیدگاه معمولاً با پذیرفتن این پیش‌زمینه به وجود آمده‌است که چون این بن‌مایه از سرزمین آشور وام گرفته شده و در آنجا نماد آشور، خدای بزرگ آشوریان بوده‌است، در ایران هم این نماد باید مظهر و نشانه اهورامزدا، همتای ایرانی آشور بوده باشد (شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۵).  
بال نماد آزادشدن و خروج از جسم بوده و در ارتباط با پروردگار و هرآنچه است که بتواند به او نزدیک شود. همواره میان خورشید و پرندگان فراخ‌بالی نظیر عقاب و باز ارتباط نمادین برقرار بوده‌است؛ چنان‌که در مصر باستان باز و عقاب نماد خورشید محسوب می‌شدند (شوالیه، گریبان، ۱۳۷۹: ۲۳، ۵۷). از سوی دیگر، پژوهندگان ایرانی هم سخت عقیده داشتند دایره بال‌دار، نشان‌دهنده فروهر (در اوستایی: «فروشی» Fravashi و در فارسی امروزی: «فروهر» Frohar) می‌باشد که معمولاً همچون گونه‌ای همتا و همانند روح آدمی و فرشته نگهبان او انگاشته می‌شده‌است، از سال‌ها پیش شناخته شده که خاستگاه دایره بال‌دار، سرزمین مصر در هزاره سوم بوده‌است.

در مصر، دایره بال‌دار به روشنی نشان‌دهنده «هوروس، خدای آسمان و خورشید، که در فرعون حلول داشت و به شکل یک شاهین بازنمایی می‌شد» بوده‌است (شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۵-۱۷). احتمالاً این نقش از طریق آشور و سپس مادها به هخامنشیان انتقال یافته‌است. قرص‌های بال‌دار هخامنشی در شکل بال، نحوه قرار گرفتن پرها، داشتن یا نداشتن پیکره انسانی، قرار گرفتن پیکره انسانی درون قرص یا روی آن و شکل یوغ و پیچک‌های آویزان تفاوت‌هایی با هم‌دیگر دارند (رف، ۱۳۷۳: ۱۸۳). در دوره هخامنشی، ریخت‌های گوناگون این بن‌مایه، در سنگ نگاره‌ها، مهرها، سکه‌های ساتراپ و شماری از آثار فلزکاری نشان داده شده‌اند. در این دوره، نمونه‌ای که بیش از همه نمایش داده شده‌است، از نگاره نیم‌تنه‌ای انسانی با بال‌ها، دم و پاهای عقاب ساخته شده‌است. در این نمونه‌ها، انسان بال‌دار همیشه مردی با جامه و تاج یک پادشاه هخامنشی است. مرد بال‌دار از درون یک دایره بیرون آمده، یک دست را به نشانه ستایش بالا آورده و با دست دیگر حلقه‌ای را نگاه داشته‌است. گه‌گاه ریخت این بن‌مایه ساده شده و تنها از یک دایره با بال‌ها، دم و پاهای عقاب ساخته شده‌است. شکل مفصل‌تر و پیچیده‌تر این نماد، مردی را با چهار بال نشان می‌دهد، ولی چنین گونه‌ای انگشت‌شمار است. تنها در شمار اندکی از نمونه‌ها، نگاره بال‌دار بدون همراه شدن با هیچ نگاره دیگری دیده می‌شود.

در روی یک جفت گوشواره هخامنشی، که یکی از آنها متعلق به «مجموعه نوربرت شیمل» و دیگری که گفته شده از میان رودان به دست آمده‌است، در «موزه هنرهای بوستون» نگهداری می‌شود. در نقطه مرکزی هر کدام از گوشواره‌ها، نیم‌تنه یک پادشاه با چهار بال دیده می‌شود، که از درون یک هلال ماه بیرون آمده و با دست خود گلی را



گرفته است و دست دیگر را به نشانه ستایش بالا آورده است. دور تادور پیکره پادشاه بالدار، یک نوار دایره‌ای آراسته شده با تعدادی سه گوش، وجود دارد. در هر سوی پادشاه، به گونه‌ای کاملاً متوازن، سه نماد یکسان ماه به شکل گهواره قرار گرفته‌اند. در هر گهواره، و رو به سوی پیکره پادشاه بالدار، نیم‌تنه مردی در اندازه‌ای کوچک‌تر، از بخش پایینی و از دورن هلال ماه بیرون آمده است. این مردان، کلاه بلند خیاره‌دار پارسی و ریش کمابیش دراز دارند و با یک دست خود گلی را گرفته و دست دیگر را به نشانه ستایش به سوی پیکره پادشاه در نقطه مرکزی گوشواره‌ها بالا آورده‌اند (شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۷-۵۲).



تصویر ۳- گوشواره، فر شاهی که در دو سوی آن شش نیم‌تنه‌ای که نماد شش خاندان نژاد پارسی هستند دیده می‌شود، موزه بوستون (Mrvnd-2. persian blog. ir)

۴۲/ بازتاب مفاهیم اساطیری در هنر جواهرسازی...





تصویر ۴- گردنبند طلا، با نقش‌های فروهر، صحنه‌های شکار و پرنده، مرصع به سنگ‌های عقیق و فیروزه هخامنشی، موزه مهپو (Mrvnd-2. persian blog. ir)

## ۲-۵. نقش خدای (بس)

سیاست آزادی دینی که هخامنشیان دنبال می‌کردند در تاریخ سیاسی-اجتماعی جهان باستان، شناخته شده‌است. اگر می‌بینیم که شاهان هخامنشی معمولاً به خدایان بزرگی مانند مردوک، بل یا آمون احترام می‌گذاشته‌اند و حتی خود را فرستاده آنها اعلام می‌کردند، بیشتر جنبه سیاسی داشته تا اعتقادی؛ یعنی این سیاست کشورداری باعث نمی‌شده که آنها

واقعاً به این آیین‌ها باور داشته باشند و شاید از همین روست که معمولاً نقش یا نشان این باورها (خدایان یگانه) را در نقوش هخامنشیان نمی‌بینیم. ولی در این میان، نقش خدای «بس» شاید استثنا باشد.

بس (bes) یا بیسو (bisu) خدای شادی و سرگرمی مصریان بود و احتمالاً از طریق سودان و نوبی در دوره‌های جدیدتر وارد مصر شده بود. پاره‌ای نیز با توجه به شکل معمول او که مردی کوتاه قد با ریش انبوه و پهن را نشان می‌دهد، گفته‌اند شاید از سرزمین عربستان یا بابل برخاسته باشد. بس با کلاه پردار بلندی که بر سر دارد، در حالت‌های گوناگونی مانند: رقص، نواختن چنگ یا دایره زنگی و... نشان داده می‌شد. یکی از مهم‌ترین کارهای او، نابود کردن ارواح شرور و نگهبانی از کودکان و زنان در هنگام زایمان بود. به هر روی از نظر سیاسی و فرهنگی، از میان خدایان مصری تنها بس از مقبولیت بسیاری در سراسر خاورمیانه باستان برخوردار بود و نقش و پیکرک‌های او را می‌ساختند. به احتمال زیاد هخامنشیان نیز تحت تأثیر همین مقبولیت همگانی بوده که نقش این خدا را در آثار هنری خود به کار بردند. در این جا به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم. در نقش کاملاً هماهنگ با هنر شرقی، بس در هیأت همان پهلوان یا قهرمان آرمانی ایران و میان‌رودان، یعنی مهارکننده یا پادشاه حیوانات پدیدار شده است.



تصویر ۵- گوشواره مدور طلا، نقش قلم‌زنی شده خدای بس که دو بز کوهی را بر شاخ گرفته، بر بالای آنها دو پرندۀ مانند لک لک وجود دارد، قطر ۵/۵ سانتی متر، ضخامت ۰/۵ سانتی متر، کشف شده در حلب سوریه، هخامنشی، موزه لوور (کرتیس - تالیس، ۱۳۹۲: ۱۴۳)

از نقش بس و معمولاً از چهره یا سر او نیز به عنوان شیء تزئینی یا زینت بخش یک اثر هنری استفاده می کردند. مثلاً در پاسارگاد تعداد زیادی آویزهای طلائی به شکل سر بس، شاید آویز گردنبد زیبای زنانه را تشکیل می داده اند (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۸۳-۲۸۴).



تصویر ۶- یک آویزهای طلائی، سر خدای بس، طول ۱/۳، پاسارگاد، (موسوی، ۲۸۴: ۱۳۹۰)

### ۳. نتیجه گیری

هخامنشیان در حالی قدم به عرصه تاریخ نهادند که سرزمین‌های مجاور دارای تمدن‌های کهنی بودند و جوامع مذکور به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگ و تمدن دارای سابقه تاریخی بودند. تماس و آشنایی هخامنشیان با تمدن‌های کهن در قالب فتح سرزمین‌های مذکور ایجاب نمود، تا آنها برای جبران خلأهای موجود از فرهنگ و تمدن ملل پیشرفته بهره گیرند. بدین ترتیب عناصر فرهنگی، هنری و مضامین اساطیری به هنر این دوره راه پیدا کرد و هخامنشیان وامدار ملل متمدن آن روزگار گردید و با الهام از این عناصر هنری اقوام تابعه و تمدن‌های هم‌جوار و ترکیب و تلفیق آن با هنر بومی خود به خلق آثار هنری زیبا و منحصر به فردی دست یافتند.

در عصر هخامنشیان به یک‌دستی و برابر بودن نقوش توجه خاصی می‌شده و این الگوی ساخت در تمام مراکز هنری اجرا می‌شده است. آثار دوره هخامنشی با پراکندگی جغرافیایی زیادی روبرو و تأثیر اقوام بومی و تابعه در آثار دوره هخامنشی کاملاً مشهود است. وجود نقوش و مفاهیم اساطیری بیانگر این ادعاست که هرگز نمی‌توان به وجود اسطوره و کاربرد گسترده آن در زندگی مردمان باستان شک کرد؛ چراکه اسطوره همواره پاسخی به پرسش‌های بدون جواب آنها بوده است و این عامل باعث ایجاد جایگاه مهم اسطوره در زندگی روزمره مردمان باستان شد. هخامنشیان نیز از این دیدگاه مستثنی نبودند. شاهد این ادعا نقوش و مفاهیم نمادینی است که به کرات در آثار هنری هخامنشیان می‌توان دید.

در هنر جواهرسازی هخامنشیان نیز به رغم این واقعیت که تعداد و گستره جواهرات هخامنشی محدود است، این موضوع به‌روشنی بر روی زیورآلات بازمانده از آن دوران مانند دستبندها، گردنبندها و گوشواره‌ها دیده می‌شود؛ برای مثال در طول دوران حکومت هخامنشیان، دستبندها معمولاً با سر حیوان در انتهای آن، رواج بسیاری داشتند. نمونه‌های خوبی از این نوع دستبندها، در میان اشیای گنجینه جیحون در لندن موجود است که قسمت انتهایی دستبندها با سرهای شیر، شیر- دال (گریفین) که موجود ترکیبی است از: قوچ، بز، مرغابی، بزبالدار و پروتوم، کار شده‌اند. نوعی از گریفین یا شیر- دال که مختص دوران هخامنشی و از ابداعات این زمان می‌باشد، موجود شاخداری است که در نمونه‌های زیورآلات هخامنشی دیده می‌شود. روی این بازوبند یا دستبندها به ترکیب سر عقاب و دست‌های شیر با پنجه پرنده، دو شاخ نیز اضافه شده است که جنبه احترام و تقدس این موجود را مضاعف می‌کند. نمایش فروهر در قالب گردن‌بند و استفاده از خدای بس، در گوشواره و آویزهای تزئینی، خود نشان‌دهنده تفکرات و باورهایی هستند که در دوره



هخامنشیان شکل گرفته بود؛ هر چند که نباید تأثیرات عناصر فرهنگی، اساطیر، دین و مذهب اقوام پیشین و تمدن‌های هم‌جوار را در شکل گرفتن این بستر نادیده گرفت.

### یادداشت‌ها

۱. خدای آسمان؛ خدای بزرگ دوران سومری.

۲. یکی از خدایان جنگ.

۳. خدای حامی شهر نینگیرسو.

### کتابنامه

- پوپ، آرتور. (۱۳۸۷). *سیری در هنر ایران از دوران پیش از تاریخ تا امروز*، جلد هفتم. ترجمه نجف دریابندری و دیگران. تهران: علمی و فرهنگی.
- جابر انصاری، حمید. (۱۳۸۷). «نمادشناسی گریفین و سیر تحولات فرمی آن در هنر پیش از اسلام». *مجله ماه هنر*. شماره ۱۱۸، صص ۹۸-۱۰۵.
- خزایی، محمد؛ شکیبا صفدریان. (۱۳۸۶). بررسی سیر تحول آرایه‌های تزئینی هنر ایران باستان از مادها تا آخر ساسانی. *مجله مدرّس هنر*. شماره ۲، صص ۳۷-۵۰.
- دادور، ابوالقاسم؛ مهتاب مبینی. (۱۳۸۸). *جانوران ترکیبی در هنر ایران باستان*. تهران: الزهراء.
- رف، مایکل. (۱۳۷۳). *نقش برجسته‌ها و حجاران تخت جمشید*. ترجمه هوشنگ غیاثی‌نژاد. تهران: علمی و فرهنگی.
- شاپور شهبازی، علیرضا. (۱۳۹۱). *جستاری درباره یک نماد هخامنشی*. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- شوالیه، ژان؛ آلن گبران. (۱۳۷۹). *فرهنگ نمادها: اساطیر، رویاها رسوم و...* ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- غیبی، مهرآسا. (۱۳۹۱). *۳۵۰۰ سال تاریخ زیورآلات اقوام ایرانی*. تهران: هیرمند.
- کالیکان، ویلیام. (۱۳۸۵). *باستان‌شناسی و تاریخ هنر در دوران مادی‌ها و پارسی‌ها*. ترجمه گودرز اسعد بختیار. تهران: پازینه.
- کخ، هایده ماری. (۱۳۸۷). *از زبان داریوش*. ترجمه پرویز رجبی. تهران: کارنگ.
- کریتس، جان؛ نایجل تالیس. (۱۳۹۲). *امپراطوری فراموش‌شده (جهان پارسیان باستان)*. ترجمه فرخ مستوفی. تهران: نشر فرزاد روز.
- موسوی، مهرزاد. (۱۳۹۰). *جستاری در پیشینه هنر هخامنشی*. شیراز: رخسید.

۴۸/ بازتاب مفاهیم اساطیری در هنر جواهرسازی...

- هال، جیمز. (۱۳۸۰). **فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب**. ترجمه رقیه بهزادی.  
تهران: فرهنگ معاصر.



**The Survey of Garshab's Three Crimes  
and Their Comparison with Georges  
Dumezil's "Three Functions" Theory\***

**Dr.ali asghar zarei<sup>1</sup>**

**1. Introduction**

since "three functions" such as "religious affairs management", "bravery", and "fertility" were appeared for the first time in Indo-European mythology by Georges Dumezil. Survey about every part of that "three functions" began in different nations of "Indo-European" family, bringing valuable researches for comparative mythology. Three other functions were known and presented in the subset of second function, i.e., war, to survey hero's three "crimes", or "three-function crimes". The structure of these myths shows a famous hero who commits three crimes in return for three functions of "divine", "bravery" and "fertility", and he is usually failed by the third function. In this survey, we try to investigate Garshab's three crimes such as: "Mazdayasni religious indignity", "turning the fire off" and "associating with a fairy", then adjust them with three functions. This is a library, comparative and descriptive research.

**2. Methodology**

This survey has been done on the basis of descriptive-comparative method and by the use of library research. In this research, we try to answer these questions: What are three mythological functions in Indo-European families

---

\*Date received: 30/05/2018

Date accepted: 28/11/2018

Email:

zarej9595@gmail.com

**1. Department of Persian Language and Literature, Abadeh, Branch, Islamic Azad University, Abadeh, Iran.**

according to Dumézil's theory? Do these three actions precede in Iran? As one of these functions is the "three crimes" of famous heroes, have any Iranian heroes had such functions? In this survey, we try to explain these three functions in Garshasp myth.

### 3-Discussion

"Three actions" of mythical Indo-European myth contain these cases briefly:

1) The gods of the first action have normally two features with a holy disciplinarian and ruler function: A) Empire magical and bravery features, B) Human, regularization, pacifism, lawfulness and moralism features. They were the divine reactions of the ruler persons such as druids, monarchs, kings, minister and etc.

2) Gods in the second action were all the reflection of war and bravery. They are famous for their militancy and physical ability in which Aryans ancient society caused forming young man association, its related rules and ceremonies and to Dumézil it has been continued up to now.

3) Gods in the third action were all the reflection of wealth, healthy, fertility, and worldly abundance on the earth. This action mostly contains common people. In Dumézil's idea, this function has different forms unlike those two ones. (Mokhtayan & Kmali, 2011, p.90)

In the subset of second action, warfare and bravery, three other actions are recognized and introduced which explained about "three crimes" or "three functions crimes" of the heroes in Indo-European families. The structure of these myths is that popular and famous warriors commit "three crimes" against "three actions" such as divine, bravery and fertility. Here we introduce these "three actions" in Garshasp myth:

#### 1) First action:

Monarchy and piety action, the Crime of despising Mazdayana religion:

One of Garshasp's crimes is the despising of Mazdayasna religion. The offense of saintliness and the violation of social structure in its highest rank, i.e., the belittlement of Ormazd will cause the ruin of hero's eternity. When Garshasp despised Mazdayasna religion up on hitting arrow on him, he swooned and has is now asleep. In the case of judgment, first dead Garshasp

will be resurrected; since the creation of Hormoz would not remain if Garshasb's deeds did not excite. Zahak starts to swallow Ormazd creations, in Hourshidmah millennium. Gods revive Garshasb who is swooned and Garshasb kills Zahak. (Bahar, 2002, p, 233)

**2) Second action:**

The bravery or heroic action and damning "Atash-e Bahram":

It is the second action in association with bravery, militancy and also physical ability, which in Aryan ancient society, has introduced heroes and their related ceremonies. The bravery action is sometimes connected to "three crimes" in Indo-European people. The second crime of hero has its roots in bravery function. In Garshasb narrative, annoying "Atash-e Bahram" was one of his crimes; that's why he didn't accede to paradise. His soul was constantly complaining to Zoroaster and telling that "I wish I lived in your time, accepted religion, and kept away from the hell." Therefore, to find a way to paradise he was recounting his heroic arts and great deeds and asking for paradise as a reward, but "Atash-e Bahram" whom had the license of entering into paradise, did not forgive him. So Garshasb requested another life in order to make the hell free from daemons, but that was not the time to do so.

As we read in Pahlavi narrative, this god is so important that the fourteenth Yasht of Avesta is denominated by "Atash-e Bahram". He is the most armed god who runs for helping people, brings treatment and power to them and overcomes daemons. He is a god who changes his appearance to a tornado, bull, white horse, fertile camel, boar, young man, Varaghna, and other creatures.

Every army who calls him during the battle, will win. If a plain sheep is sacrificed for him, no enemy will enter into that land. Indeed, the sacrifice does not have any benefits for criminals, cause after this sacrifice, all torments will descend over them.

According to this discrimination, it is clear that Garshasb's second crime has its roots in the second action or bravery function. As a torment, he is prohibited from entering into paradise, since he turns out and despises the fire which is the symbol of victory and heroism. (Bahar, 2002, P, 233)

### 3) Third action:

Craftsmanship, desire and fertility (the negative meaning is avarice, greedy, sexuality, etc.):

The third crime that is attributed to Garshasb, is his association and getting married with a fairy called Xnāθāiti in unhappy Kabul. The name of this fairy has come twice in Avesta.” So, the villainess devil comes and creates fairy Xnāθāiti to join and get married with Garshasb. (Avesta, 2005, P, 661) o: Zartosht replied the devil: / you! The criminal devil! / I will destroy the creation of daemon /I will destroy daemon dead body/I will destroy fairy Xnāθāiti (Avesta, 2005, p.863). This description of fairy Xnāθāiti in Avesta, displays more the devilish of her.

Garshasb is one the heroes who joins and gets married with fairy Xnāθāiti and penetrates to her soul and creates her, as a result, Boshasb daemon overcomes her, overslept her to the end of “Houshidarmah “ millennium. Fairies features are completely harmonized with the feature of fertility which is placed in third function. (Baghery hasankiade, 2005, p.97-98)

Garshasb’s third crime is rooted in craftsmanship action. Third function is related to libido; he wishes greedily like Heracles, and looks for libido, that’s why he is condemned to be overslept as it will be continued to the judgment day.

### 4. Conclusion

According to this explanation, it can be concluded that there is a stable structure in Indo-European myths, which is remained in these cultures during a lot of centuries, their effects are shown after many years despite geographical broadness and the reformations of different religions. Garshasb’s “three crimes” are placed in Dumézil’s “three actions”. According to “three actions of felonious”, he despises Mazdyasna religion and the fire of warfare , afterwards, gets married with a fairy and considers her as Indian “Indera”, Greek “Heracles” Norse “Setarkazrous” and other Indo- European heroes.

**Key words:** Crime, Hero, three functions, Garshasb.

**References [In Persian]:**

- Amuzegar, J. (1979). *The mythological history of Iran*. Tehran: Samt Press.
- Aidenlo, s. (2009). *From myth to epic*. Tehran: Sokhan Press.
- *Avesta*. (2005). (J, Dustkhah Explanation). Tehran: Morvarid Press.
- Baghery hasankyadeh, M. (2005). Garshasb's crime. *The Iranian Studies*, 7(4), 97-114
- Bahar, M. (2002). *A research on Persian mythology*. Tehran: Agah Press.
- *Bondahesh*. (2001). (M. Bahar, Explanation). Tehran: Toos Press.
- Domuziel, G. (2004). *Myth and epic in the thought of Georges Domuziel* (J. Sattari, Trans.). Tehran: Markaz Press.
- Ferdosi, A. (1999). *Shahnameh*. Tehran: Sureh Press.
- Grimal, P. (1999). *Dictionary of Greek and Roman mythology* (A. Behmanesh, Trans.). Tehran: Amirkabir Press.
- Hinnells, J. (2010). *Persian mythology* (M. Farrokhi, Trans.). Tehran: Asatir Press.
- Coyajee. J. C. (2009). *Cults and legends of Ancient Iran and China*. (J. Dustkhah Explanation). Tehran: Agah Press.
- Mokhtaryan, B., & Kamali, M. (2011). Another analysis of the Sassanid castes. *Danesh*, 7(119), 67.
- Mozaffri, A., & Zarei, A. (2013). Zahhak and Mesopotamia. *Mystical and Mythological Literature*, 9(33), 34.
- *Minoo e xerad*. (A. Taffazali, Trans.). Tehran: Toos Press.
- NamvaMotlag, B., & Avazpour, B. (2016). *the myth and mythology to Georges Dumezil*. Tabriz: Mugham Press.
- *Rivayat E Pahlavi*. (2011). (M, Mirfakhraee Explanation) Tehran: Institute of Humanities Press.
- *RG-Veda*. (2006). (M, Jalalinaeeni, Trans.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press.

- Roshaninezhad, M. A. (2012). Fixing the position of the Zoroastrian god of war Mars mythical ancient Persian Zoroastrian Studies. *Erfaniyat dar Adab Farsi*. 3(10), 34-50
- Sarkarati, B. (1999). *Hunted shadows*. Tehran: Ghatreh Press.
- Shaygan, D. (2010). Religions and philosophical schools of India. Tehran: Amikabir Press.
- Toosi, A. (1983). *Garshaspname* (H. Yaghmaee, Rev.). Tehran: Tahoori Press.
- Yahghi, M. (1978). In the realm of the god of Bahram. *Literary Studies*. 9(55), 427-461.
- *Yashtha*, (1998). (Pourdavoud, Explanation). Tehran: Asatir Press.
- *Zand e VahoomanYasn*. (2005). (S. Hedayet, Explanation). Tehran, Gobad Press.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### بررسی سه بزه گرشاسب و تطبیق آن با نظریه کنش سه گانه «ژرژ دومزیل»\*

دکتر علی اصغر زارعی<sup>۱</sup>

#### چکیده

از سال ۱۹۳۸ که برای نخستین بار، ساختار «کنش‌های سه گانه» یعنی اداره «امور دینی»، «سلحشوری» و «فراوانی و باروی» به کوشش «ژرژ دومزیل»، در اساطیر هند و اروپایی، آشکار شد، بررسی در مورد هر یک از آن کارکردهای سه گانه، در اقوام گوناگون خانواده «هند و اروپایی» شروع گردید و پژوهش‌های ارزنده‌ای برای اسطوره‌شناسی تطبیقی، به ارمغان آورد. در زیرمجموعه کنش دوم، یعنی «جنگاوری و سلحشوری»، سه کنش دیگر شناخته و معرفی شد که به سه «بزه»، یا «گناهان سه گانه» پهلوان، در اقوام هند و اروپایی می‌پرداخت. ساختار این اسطوره‌ها چنان است که جنگجویی بنام و مشهور، مرتکب سه گناه، در قبال سه کنش «ایزدی»، «پهلوانی» و «باروری» می‌شود و معمولاً با کنش سوم، از پای درمی‌آید. در این پژوهش، تلاش می‌شود تا سه گناه «گرشاسب» یعنی: خوارداشت دین مزدیسنا، خاموش کردن آتش و آمیختن با یک پری، بررسی و با کارکردهای سه گانه، تطبیق داده شود. این پژوهش از نوع کتابخانه‌ای، تطبیقی و توصیفی است.

**واژه‌های کلیدی:** بزه، پهلوان، کنش‌های سه گانه، گرشاسب.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۷/۰۹/۰۷  
zare9595@gmail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۳/۰۹  
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد آباده، فارس، ایران.

## ۱. مقدمه

«اسطوره‌ها بیرون از واقعیت نیستند؛ باید آن‌ها را تا حد امکان شناخت و بهتر درک کرد. با خوانش درست اسطوره‌ها است که شکاف بین فرهنگ‌ها باریک می‌شود و تجربه‌های ثابت و جهانی انسان به سخن درمی‌آیند؛ تا ما با نگاهی بدون تعصب به آیین‌های اقوام گوناگون بنگریم.» (مظفری و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۳).

از جمله مواردی که در مطالعه ساختار اسطوره‌ها مطرح شده، کنش‌گرایی سه‌گانه، در اساطیر هند و اروپایی است. «کنش‌گرایی» یا «کارکردگرایی» یکی از نظریه‌هایی است، که از دهه ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ بسیار مورد توجه بود. کنش‌گرایان، جامعه را نظامی دارای نظم و ترتیب می‌دانند که به صورت یک موجود زنده عمل می‌کند. از این منظر، جامعه یک نظام متشکل از اعضا و اجزای بی‌شماری است که هر یک باید کارکردهای خویش را انجام دهد. به لحاظ تاریخی، نخستین بارقه‌های تکوین اسطوره‌شناسی تطبیقی کنش‌گرا را می‌توان در درس‌گفتارهای «ژرژ دومزیل» (Georges Dumezil) در سال ۱۹۳۸ یافت. وی هنگام بازخوانی اساطیر هند، متوجه نکته‌های بسیار بنیادین شد (ن.ک: نامورمطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۶۳).

«او بر این باور بود، که برای درک دین و مذهب هر تمدنی، باید به الهیات، اساطیر، ادبیات مقدس و حتی سازمان و نظام مذهبی و اجتماعی آن رجوع کرد. به باور او اگر هند و اروپاییان، زبان مشترکی داشته‌اند که از زبان مادر هند و اروپایی مشتق شده، پس منطقی است که فرض کنیم آیین‌ها و باورهای آن‌ها نیز در گذشته مشترک بوده‌است.» (شایگان، ۱۳۸۹: ۴۹).

دومزیل پس از پژوهش‌های ارزنده در آیین ایرانیان و هندوان باستان و سایر اقوام هند و اروپایی، موفق شد طبقه‌بندی سه‌گانه‌ای بیابد. وی به این نتیجه رسید که مراتب سه‌گانه خدایان بر اساس نظام جهانی و اجتماعی بنیان شده‌است و فقط در اساطیر هند و اروپایی یافت می‌شود. در این نظام و سامان، هر دسته از خدایان سه‌گانه، خویشکاری ویژه‌ای دارند: نخستین دسته خدایان، نماینده قدرت و فرمانروایی جهان است و مواردی مانند: دین، قانون، و سحر و جادو را در بر می‌گیرد. مرتبه دوم خدایان، نماینده نیرو و قدرت دنیوی است که جنگجویان را شامل می‌شود. بخش سوم نشان‌دهنده جنبه فراوانی، نعمت، باروری، شهوت، قدرت نامیه طبیعت و زمین است که با طبقه کشاورز و پیشه‌ور و... تطبیق می‌کند. (همان: ۴۹)

دومزیل این طبقه‌بندی‌ها را بر اساس کنش و خویشکاری کلی هر گروه از خدایان انجام داده‌است. با پژوهش‌های وی، بخش‌های سه‌گانه در همه جا آشکار شدند، تقسیم جهان و آسمان به سه بخش و وجود دو گروه دیگر از خدایان در کنار خدای یگانه، کشف بزرگی



بود که دومزیل انجام داد. وی به این نتیجه رسید، ایزدان و پهلوانان و دیگر مسائل و آیین‌های وابسته به آنها، دیگر عناصری جداگانه نبودند، بلکه بخشی از ساختاری منسجم به شمار می‌آمدند، که هر یک، کارکرد ویژه خود را داشت. او با همین شیوه توانست فرهنگ کهن و دین روم را بازسازی کند (ن.ک: نامور مطلق و عوض پور، ۱۳۹۵: ۶۵-۷۳).

سه کنش اسطوره‌ای هند و اروپایی به طور خلاصه موارد زیر را در بر می‌گیرد:

۱. ایزدان کنش نخست، با کارکردی مقدس، نظم‌بخش و فرمانروا، به طور معمول دارای دو جنبه‌اند: الف. ویژگی فرمانروایی، جادویی و قهاری ب. ویژگی انسانی، نظم‌بخش، صلح‌خواه، قانونمندی و اخلاق. آنها بازتاب‌های آسمانی و کیهانی انسان‌های فرمانروا چون کاهنان، شهریاران، شاهان، وزیران و... بودند.

۲. خدایان در کنش دوم، همگی بازتاب جنگ، ستیز و دلاوری بودند. این ایزدان، متصف به جنگجویی و توان جسمی‌اند؛ که در جامعه کهن آریایی، سبب شکل‌گیری انجمن مردان جوان و اصول و آیین‌های وابسته به آن شده، که به نظر دومزیل حتی تا امروز نیز باقی مانده‌است.

۳. ایزدان کنش سوم، همگی بازتاب دولت، ثروت، تندرستی، باروری، فراوانی و نعمت‌های مادی در روی زمین بودند. این کنش، بیشتر مردم عادی را شامل می‌شود. به باور دومزیل این کارکرد کمتر از دو کارکرد نخست شکل یکسانی دارد و اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد (ن.ک: مختاریان، کمالی، ۱۳۹۰: ۶۰).

دومزیل این ساختار را در مورد بیشتر اساطیر هند و اروپایی مورد بررسی قرار داد و به مرحله‌ای رسید که آنها را در اساطیر هند و اروپایی تثبیت کرد. اسطوره‌شناسی تطبیقی کنش‌گرا، در عمل از آزمایش سربلند بیرون آمده بود. دومزیل همین ویژگی سه کنش را در اصلاحات دین زرتشتی درباره امشاسپندان که به نوعی ویژگی‌های اهورامزدا را نشان می‌دهند بررسی نمود. هر چند که زرتشت اصلاحات زیادی را در باورهای گذشتگان انجام داده بود، ولی دومزیل بر این باور بود حتی چنین اصلاحاتی، ساختار سه کنش را تغییر نمی‌دهد، بلکه تنها بظاهر متفاوت به نظر می‌رسد (ن.ک: نامور مطلق و عوض پور، ۱۳۹۵: ۶۳).

زرتشت با تحولات دینی خود کوشیده بود، ایزدان مشترک فرهنگ هند و ایرانی را از صحنه خارج سازد؛ با این حال، دومزیل در ساختار امشاسپندان، همان ساختار سه کنش را نشان می‌دهد. به این معنی که در کنش نخست، دو امشاسپند «وهومنه» و «اشه»، در کنش دوم خشترئیه (شهریور) و در کنش سوم آرمیتی و جفت دو گانه هئورتات و امرتات (خرداد و مرداد) قرار دارند. او نمونه دیگری از این ویژگی سه کارکرد را در کتیبه داریوش در بیستون باز می‌نماید، که بر سه امر دروغ، دشمن و خشک‌سالی تأکید دارد؛ «اهورا مزدا یاری کند و این کشور را اهورامزدا، از

دشمن و خشک‌سالی و دروغ نگاه دارد.» در این نمونه: دروغ با کنش فرمانروایی، دشمن با کنش دوم یعنی جنگاوری، و خشک‌سالی با کنش سوم، یعنی تولید و باروری، در پیوند است. (مختاریان، کمالی، ۱۳۹۰: ۶۰)

جدا شدن فرّه از جمشید و رسیدن آن به میترا، گرشاسب و فریدون نیز یکی دیگر از این نمونه‌هایی بود که دومزیل بر روی آن کار کرد: در حقیقت میترا، نماینده کنش شهریاری، قداست آسمانی و طبقه دین مردان است؛ گرشاسب که نیرومندترین نیرومندان و پیروزترین پیروزمندان، خوانده می‌شود، نماینده طبقه جنگجویان به شمار می‌رود و فریدون، نماینده طبقه پیشه‌وران است؛ چرا که خاندان فریدون یا همان «اسویان» بیش از هر چیز کشاورز یا دام‌پرور بوده‌اند؛ زیرا نام بسیاری از آنها با حیوانات از جمله گاو ترکیب شده است. حتی گرز بنام فریدون به شکل گاو ساخته شده است. افزون بر این، نباید از یاد برد، که فریدون متون متأخر، نیز پیش از آن که به نبرد با ضحاک برخیزد، یک پیشه‌ور بود؛ بنابراین او کنش سوم یعنی پیشه‌وری را نمایندگی می‌کند (ن.ک: نامور مطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۱۴۷).

نام آناهیتا که از سه بخش «اردوی»، «سورا» و «آناهیتا» تشکیل شده نیز با این سه کنش منطبق بود. این نام به معنی نمناک نیرومند پاک است: نمناکی، با آب و باروری و فراوانی در پیوند است. (کنش سوم). نیرومندی با قوای جسمانی و جنگاوری در ارتباط است. (کنش دوم). پاکی با فضیلت و قداست آسمانی و خدایی در پیوند است. (کنش نخست). فریدون نیز جهان را سه بخش می‌کند: خواسته بسیار که سلم در آرزوی آن بود. (کنش سوم). دلیری تور و قوای جسمانی قهرمان، (کنش دوم). داد و دین ایرج، که همان دینوری، پاکی و فضیلت است. (کنش نخست) (ن.ک: دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۰۳).

#### ۱-۱. بیان مسأله

آنچه برای این مقاله اهمیت دارد این است که دومزیل، در زیر مجموعه کنش جنگاوری و سلحشوری، سه کنش دیگر را کشف کرد که به سه بزه یا گناهان سه گانه پهلوان در اقوام هندو اروپایی می‌پرداخت. در ساختار این اسطوره‌ها می‌بینیم که جنگجویی بسیار مشهور و بنام، مرتکب سه گناه در قبال سه کنش می‌شود و معمولاً با کنش سوم از پای درمی‌آید. به باور دومزیل قهرمانان شاخص هند و اروپایی بیشتر مواقع، گرفتار گناه و سرکشی می‌شوند. این سرکشی و گناهکاری سلحشوران بیشتر به استقلال و تنهایی و خودمختاری آنها برمی‌گردد. (ن.ک: دومزیل، ۱۳۸۳: ۹۲) «خودمختاری که سلحشوران بسیار به آن افتخار می‌کنند و سرودسرایان به گاه خواندن ایزدان جنگجو، چنین بر آن تأکید دارند؛ برای دارنده آن، با وسوسه‌ها و خطرهایی همراه است و نظم کیهانی و اجتماعی را بر می‌آشوبد.» (همان: ۹۳)

این استقلال و خودمختاری را در سرشت قهرمان‌هایی مانند رستم می‌بینیم:

تَهْمَتَن بر آشفَت با شَهْرِيَار که چندين مدار آتَش اندر کنار  
 همه کَارَت از يکدگر بدتر است تو را پادشاهي نه اندر خور است  
 تو سَهْرَاب را زنده بر دار کن پر آشوب و بدخواه را خوار کن  
 بزد تند يک دست بر دست توس تو گفتي ز پيل ژيان يافت کوس  
 ز بالا نگون اندر آمد به سر بر او کرد رستم به تندي گذر  
 به در شد به خشم اندر آمد به رخس منم گفت شير اوژن تاج بخش  
 چو خشم آورم شاه کاووس کيست؟ چرا دست يازد به من توس کيست؟  
 زمين بنده و رخس گاه من است نگين، گرز و مغفر، کلاه من است  
 شب تيره از تيغ رخشان کنم به آوردگه بر سر افشان کنم  
 سر نيزه و تيغ يار منند دو بازو و دل شَهْرِيَار منند  
 چه آزاردم او نه من بنده ام يکي بنده آفريننده ام»

(فردوسی، ۱۳۷۸: ج ۲: ۸۹)

در بيت‌های یاد شده به روشنی قهرمان خودمختاری و آزادی خویش را به رخ نهاد  
 قدرت می‌کشد. در توصیف گرشاسب هم می‌خوانیم که وی فردی آزاد، تنها و مستقل از  
 هر کسی است:

مرايزد از بهر جنگ آفرید چه پايِم، که جنگ آمد اکنون پديد

(اسدی، ۱۳۱۷: ۲۳۰)

گرشاسب حتی با ایزدان نیز کشتی می‌گیرد، با ایزد باد، که ویرانگری می‌کرد و  
 آفریده‌های اورمزد را می‌پراکند، گلاویز می‌شود، بر زمینش می‌زند و با هر دو پای بر روی  
 شکمش می‌ایستد. سرکاراتی این پهلوان را این‌گونه توصیف می‌کند: «هیبتِ ورزشی  
 مغرور، که گردن به هیچ یوغی نداده و در فراخی مرغزاری دور، آزاد و سرکش می‌چرد و  
 گاه برگشته ما را با خشم و حیرت می‌نگرد.» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۵۶). معمولاً این پهلوانان  
 با نظام جامعه سازگاری ندارند. سلحشوران به اقتضای کارکرد خویش، سرشتی سرکش و  
 ناسازگار دارند. به سخن دیگر این دلاوران، نوعی قدرت‌نمایی را در برابر دین و شاه یعنی  
 کارکرد نخست دارند؛ البته این سرکشی را نباید با براندازی دین و حکومت اشتباه گرفت.  
 در اساطیر هند و اروپایی، بزه‌کاری، مفهومی مهم است که سلحشور با انجام سه بزه، در

حق سه کارکرد: الف. (خدا و دین) ب. (نیرو و جنگاوری) ج. (باروری و تولید) به سرنوشتی ناگوار دچار می‌شود (ن.ک: دومزیل، ۱۳۸۳: ۹۲-۹۳). دومزیل چند قهرمان را با این الگو بررسی کرده است که در این جا دو نمونه اکتفا می‌کنیم:

«هراکلس» نام بزرگترین پهلوان اسطوره‌ای یونان و روم باستان و نماد مردانگی و قهرمان‌المپ‌نشینان و از بین‌برنده‌اژدهای زیرزمینی بود. هراکلس، آخرین پسر میرای زئوس بود، که پس از مرگش تبدیل به خدا شد. او قدرت شگفت‌انگیز و شجاعتی بی‌مانند داشت، اما از دانش و خرد بهره‌چندانی نداشت. هم‌چنانکه بنا به روایت‌های ایرانی جمشید و گرشاسب هم از خرد بهره‌نداشتند که مرتکب گناه می‌شدند (ن.ک: گریمال، ۱۳۷۸: ۲۳۴). او در زندگی خود، سه گناه مرتکب می‌شود که در ساختار «سه کنش» قرار می‌گیرند:

**کنش نخست:** گناه نخست هراکلس، ریشه در کنش شهریاری دارد؛ او در انجام فرمان پدر که خدای خدایان است و نیز نسبت به درخواست ایزدان معبد دلفی، شک و تردید می‌کند، که همگی نمودهایی از کنش نخست هستند. کیفر این بزه، دیوانگی و از دست دادن سلامت روان است. هراکلس بر اثر این جنون، فرزندان خود را می‌کشد.

**کنش دوم:** گناه دوم وی، در پیوند با جنگاوری است؛ او در نبرد با یک قهرمان یا شاهزاده بی‌گناه، دروغ می‌گوید، که با اخلاق پهلوانی سازگار نیست. پادافره این گناه، ازدست‌دادن نیروی جسمانی است که این نیز به کنش دوم مربوط می‌شود.

**کنش سوم:** گناه سوم هراکلس ریشه در پیشه‌وری دارد، او زیاده‌خواهی می‌کند و در پی شهوت‌رانی برمی‌آید. او با زنی به نام دیانیرا (دژانیر) نزدیکی می‌کند؛ درحالی‌که این زن شوهردار است؛ این عمل پایان زندگی (مادی) هراکلس را به همراه دارد (ن.ک: نامورمطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۶۵-۷۲).

ستار کاذروس (Starcatherus) دلاوری بزرگ، مربوط به اقوام شمالی یا همان ژرمنی در اروپا است. او نیز مانند بسیاری از دلاوران خودمختار سه بزه را مرتکب می‌شود: نخست آنکه هنگامی که در خدمت شهریاری نیروزی است؛ سرور خود را می‌کشد؛ که ریشه در کنش نخست دارد. کشتن شاه با کنش شهریاری در ارتباط است. گناه دوم، فرار از میدان جنگ است. او پادشاه خود را تنها می‌گذارد که به مرگ پادشاه می‌انجامد. فرار از رزم ریشه در کنش قهرمانی دارد. هنگامی که ستار کاذروس در خدمت شهریاری دانمارکی است؛ در ازای ۱۲۰ پوند، جان سرور خود را می‌گیرد. این گناه ریشه در کنش سوم دارد؛ زیاده‌خواهی و طمع، نمودی از کنش سوم است (ن.ک: نامورمطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۷۳).

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

در مورد شخصیت و خویشکاری گرشاسب، به قدر کفایت پژوهشگران گفته‌اند و نوشته‌اند؛ مقاله‌هایی هم‌چون «کردارشناسی گرشاسب در گذار از اسطوره به حماسه و تاریخ» نوشته «حمید طبسی»، «نقیب نقوی»، «محمدرضا راشد محصل» و «مهدخت پورخالقی چترودی»، که به سیر تحول شخصیت گرشاسب از اسطوره به حماسه و تاریخ می‌پردازد. (ن.ک: طبسی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۷۱) مقاله «بقایای بازشناسی افسانه گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران» نوشته «بهمن سرکاراتی» نیز ردپای شخصیت گرشاسب را در متون مختلف بررسی می‌کند (ن.ک: سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۵۱). مقاله «گناه گرشاسب» نوشته «معصومه باقری حسن‌کیاده» به گناه آمیختن این قهرمان با پری می‌پردازد (ن.ک: باقری حسن‌کیاده، ۱۳۸۴: ۹۷). ولی در مورد گناهان سه‌گانه وی و تطبیق آن با سه کنش دومزیل، پژوهشی انجام نگرفته است. به همین سبب در این جستار به سه گناه یا سه کنش این پهلوان بر مبنای ساختار اساطیری ارائه‌شده توسط «ژرژ دومزیل» می‌پردازیم.

### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

پژوهش در مورد گرشاسب، به‌ویژه گناهان وی، با روشی تطبیقی می‌تواند گرهی از ابهام این شخصیت اسطوره‌ای باز کند. مقایسه و تطبیق از لحاظ ساختاری و کارکردی، بین سه گناه گرشاسب و ساختار سه‌گانه گناهان سلحشوران، در اساطیر هند و اروپایی، بی‌ترید بی‌فایده نخواهد بود.

### ۲. بحث و بررسی

در این بحث، تلاش می‌شود که گناه سه‌گانه گرشاسب نیز، با ساختار سه‌گانه دومزیل تطبیق داده‌شود. گرشاسب، به دلیل گناهانی که انجام داده، جاودانگی را از دست داده‌است. کالبد وی در دشت پیشانسه کابل در زیر برف پنهان است، تا در رستاخیز دوباره برخیزد و ضحاک را که از بند خویش گسسته است، بکشد و جهان را از وی رهایی بخشد (ن.ک: باقری حسن‌کیاده، ۱۳۸۴: ۹۶). روایات به جا مانده درباره او و چگونگی گناهان وی بسیار خلاصه است و به طور کوتاه و رازآلود از آن‌ها صحبت شده است.

### ۲-۱. کنش نخست

کنش شهریاری و دین‌داری، بزه خوار کردن دین مزدیسنا: یکی از گناهان گرشاسب، خوار شمردن دین مزدیسنا است. توهین به مقدّسات و زیر پا نهادن ساختار اجتماعی، به صورت برترین مرتبه آن، یعنی تحقیر اورمزد، مایه از دست رفتن جاودانگی قهرمان می‌شود. هنگامی که گرشاسب، دین مزدیسنا را خوار شمرد، از تیری که بر او زدند بیهوش شد و اینک خفته مانده است. به هنگام رستاخیز، نخست مرده

گرشاسب را زنده می‌کنند؛ چون اگر کردارهای گرشاسب نمی‌بود، آفرینش هرمز بر جای نمی‌ماند. در هزاره هوشیدر ماه، ضحاک به بلعیدن آفریده‌های اورمزد می‌پردازد. ایزدان، گرشاسب را که بی‌هوش خفته‌است، به هوش می‌آورند و گرشاسب، ضحاک را می‌کشد (ن.ک: بهار، ۱۳۸۱: ۲۳۳). «و پس من اوهرمزدئی داذارئو سروش و نیریوسنگ یزد گویم: کو تن ئی سامان کرساسپ بجمبائینید، اندا اور آخیزد.» (زند وهومن یسن، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

سام در بندهش، مینوی خرد و برخی دیگر از منابع، همان گرشاسب است. سام، نام خانوادگی گرشاسب است و گاهی این پهلوان به این نام خوانده می‌شود. «تن سام (گرشاسب) در دشت پیشانسه نزدیک کوه دماوند است... و امشاسپندان برای تن سام ۹۹۹۹۹ فروهر پارسایان را به نگهبانی گماشته اند» (ن.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۷۰).

بندهش، سام یا گرشاسب را دارای عمر جاودان دانسته است، «ولی به جرم گناهی که مرتکب می‌شود، جاودانگی‌اش را از دست می‌دهد و به دست جوانی تورانی، به نام «نُهین» زخمی می‌گردد و در دشت پیشین کابل، در زیر خروارها برف به خوابی ژرف فرو می‌رود. تا روز رستاخیز از جسم گرشاسب ۹۹۹۹۹ فروهر مراقبت می‌کنند.» (ن.ک: باقری حسن کیاده، ۱۳۸۴: ۹۷)

«سام (گرشاسب) را گوید که بی‌مرگ بود. بدانگاه که خوار شمرد دین مزدیسنا را، ترک پسری که نهین خوانده می‌شد، هنگامی که سام به خواب رفته بود، به تیری که به سوی او، به دشت پیشانسه بیفکند، بر او آن بوشاسپ بد را فرا برد. میان کوه چالی افتاده و او را برف بر زبر نشسته است.» (بندهش ۱۳۸۰: ۱۲۸).

در روایت پهلوی آمده است که آن هنگام که زردشت پیش از گشتاسپ دین را به سه نفر از بزرگان عرضه می‌کند، آنها دین را تحقیر می‌کنند؛ آن سه نفر جمشید، فریدون و گرشاسب هستند:

«... اورمزد جمشید را به دین انگیخت او نیز اورمزد را تحقیر کرد که: «استویهاد» (دیو مرگ) به من نرسد و به سبب آن تحقیر، پس دیوان و مردمان او را بریدند؛ و فریدون را انگیخت او نیز اورمزد را تحقیر کرد و به سبب آن تحقیر، پس زرمان (دیو پیری) بر او افتاد...»

و گرشاسب را همین گونه انگیخت او نیز اورمزد را تحقیر کرد و به سبب آن تحقیر، پس اکومن (دیو اندیشه بد) او را بر آشکارترین بلندی (دشت پیشانسه زد.) (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۱۱)

در روایت پهلوی و مینوی خرد آمده است که گرشاسب حتی در روز رستاخیز و پس از کشتن ضحاک، تمایلی به پذیرفتن دین مزدیسنا ندارد و تنها از ترس تیر توس، است که دین را می‌پذیرد:

«و آنگاه گرشاسب با آن گرز خوب گردنده (پیش) رود و توس پیش او ایستد و تیر در کمان نهد؛ به گرشاسب گوید که: «دین را بستای، یعنی با گاهان یشت کن، (مراسم یسنا را با گاهان انجام ده) گرز را بیفکن، چه اگر دین را نستایی و گرز را نیفکنی، پس تو را با این تیر بشکافم. گرشاسب از بیم تیر توس دین را بستاید و گرز را بیفکند. همه مردم دین بردار شوند؛ نسبت به یکدیگر دوست و نیک چشم باشند.» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۱۷).

در مینوی خرد آمده است: «در همین زمان توس به نزد گرشاسب می‌رود و او را به دین می‌خواند و گرشاسب از بیم تیر توس، گرز خود را به زمین می‌افکند و دین را می‌پذیرد.» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۸۰). روشن است که تحقیر اورمزد و خوار کردن دین وی توسط گرشاسب، با کنش شهریاری در پیوند است. خوارداشتن دین و زیر پا نهادن ساختار اجتماعی به صورت والاترین مرتبه آن یعنی خدا و دین او، کنش نخست نظریه دومی را به خوبی پوشش می‌دهد.

## ۲-۲. کنش دوم

کنش جنگجویی یا پهلوانی، بزه خوار کردن «آتش بهرام»: دومین کنش در پیوند با نیروی پهلوانی، جنگجویی، دلیری و توان جسمی است؛ که در جامعه کهن آریایی، سبب شکل‌گیری پهلوانان و آیین‌های مربوط به آنها شده است. همانگونه که گفته شد گاهی کنش سلحشوری در میان هند و اروپاییان با سه بزه یا گناه در ارتباط است؛ گناه دوم پهلوان، ریشه در کارکرد جنگاوری دارد. در روایت‌های مربوط به گرشاسب می‌خوانیم که یکی از گناهان وی آزردهن «آتش بهرام» بود:

به همین دلیل او به بهشت راه نیافت. روان وی، پیوسته نزد زردشت شکوه می‌کرد، که ای کاش در روزگار تو می‌زیستم تا دین می‌پذیرفتم و از دوزخ رها می‌ماندم. پس برای این که راهی به بهشت یابد هنرهای پهلوانی و کردارهای بزرگ خود را برمی‌شمرد و در پاداش آنها، بهشت را درخواست می‌کند، ولی آتش بهرام، که پروانه ورود به بهشت با اوست، گرشاسب را نمی‌بخشد؛ پس گرشاسب زندگی دیگر می‌خواهد، تا دوزخ را از دیوان، پاک کند، ولی آن هم هنوز زمانش فرا نرسیده است. (بهار، ۱۳۸۱: ۲۳۳)

در روایت پهلوی می‌خوانیم:

الف-۱. این فصل که: درباره ارجمندی نشاندن آتش بهرام (پیروزگر). جایی پیدا است که اورمزد

از زردشت پرسید که جهان بهتر است یا آتش بهرام؟

الف-۲. اورمزد گفت که آتش بهرام از جهان بهتر است.

الف- ۳. زردشت پرسید چرا؟

الف- ۴. اورمزد گفت که بدین سبب که اگر آتش بهرام نمی‌بود جهان را نظم و ترتیب نمی‌بود. و جایی پیداست که زردشت به گشتاسب شاهنشاه گفت که: در هر جا و زمان آتش بهرام بنشان. خویش را از آتش بهرام باز مدار...

ج- ۱. و پیداست که آتش چنان ارجمند است که اورمزد به زردشت گفت که روان، کنش، بوی، جان، فروهر چه کسی را اگر ببینی، تو را بهتر پسند آید؟

ج- ۲. و زردشت گفت که: آن گرشاسب.

ج- ۳. اورمزد روان گرشاسب را خواست و روان گرشاسب پدیدار شد...

ج- ۴. و اورمزد گفت که: بایست! ای روان گرشاسب، چه به چشم من زشت هستی. زیرا آتش، پسر مرا خاموش کردی و مراقبت نکردی.

ج- ۵. روان گرشاسب گفت: مرا بیمارزای اورمزد... و مرا آن بهترین جهان و گرودمان (بهشت) ده؛ چه من اژدهای شاخدار را بکشتم، که اسب اوبارید، مرد اوبارید؛ او را دندان به اندازه چند بازوی من بود و گوش او به اندازه چهارده نمد بود؛ چشم او به اندازه چرخ بود و شاخ او به اندازه بالای شاخه‌ای بود...

ج- ۶. و اورمزد گفت که: بایست! ای روان گرشاسب، چه به چشم من زشت هستی. زیرا آتش، پسر مرا خاموش کردی و مراقبت نکردی.

پس از درخواست گرشاسب و یادآوری کارهای مهمی که وی در حق دنیا و اورمزد کرده بود؛ ایزدان مینوی و ایزدان گیتی‌ای، سخت بگریستند و زردشت اورمزد را کینه‌ور خواند:

ج- ۲۹. زمانی که گرشاسب کارهای خویش را بدین آیین گفته بود، ایزدان مینوی و ایزدان گیتی‌ای، سخت بگریستند و زردشت سپستان، بگریست و گفت که: گرچه فریفتار نیستی، نسبت به روان گرشاسب، به چشم من، فریفتار هستی. ای اورمزد چه اگر گرشاسب تنومند و جانمند نمی‌بود، هیچ یک از آفریدگان تو را به گیتی هستی نمی‌بود.

ج- ۳۰. زمانی که زردشت دوباره خاموش شده بود، آتش به پای ایستاد و گناه کاری گرشاسب را نسبت به خویش، گفت و گفت: من او را به بهشت نهم.

پس از این، زردشت، پذیرفت که چون آتش، گرشاسب را بیمارزد، پرهیز آتش را به جهانیان بیاموزد. (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۶۴)

بزه گرشاسب که با آتش بهرام در پیوند است، با کنش دوم دموزیل تطبیق می‌کند. بررسی متون گوناگون تعلق این آتش را به کنش دوم یا پهلوانی و جنگجویی بیشتر مشخص می‌کند. این آتش چنان با روح پهلوانی و جنگجویی آمیخته شده که آن را آتش بهرام نامیده‌اند. آتش دارای تقدس و احترام ویژه‌ای است و با صفت جنگجو توصیف می‌شود. بنا بر گزارش بندهش: «آتش را به نام بهرام از آن روی خوانند که همه آتش‌ها را



در جهان، درپشتی از بهرام و پاسبانی از سروش است و ایشان را با هم همکاری است.» (بندهش، ۱۳۸۰: ۹۱). در شرح دلاوری آتش بهرام می‌خوانیم:

«آتش بهرام چنان ارجمند است زمانی که آن را به نیمه شب بیفروزند اهریمن را بزند و از فرزندان اهریمن ۹۹۹۹۹۹ فرزند را بزند. زمانی که آتش بر بوی نهند، از آن سوی که بوی آید، آن آتش بهرام هزار دیو و دو برابر جادو و پری را بزند و...» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۵۴).

متون پهلوی متأخر نشان می‌دهند که همه آتش‌ها را جنگجویانی می‌دانستند که نه فقط در سطح گیتی‌ای و به صورت مقابله با سرما و گرما، بلکه به صورت مینوی و مقابله با نیروهای شر و جهل به سود آفرینش فزونی‌بخش می‌جنگند. از این رو طبیعی می‌نماید که بزرگ‌ترین آتش را به «پیروزی» یعنی به مینوی دلیری و امید اختصاص دهند و بدین‌سان به آسانی درک می‌شود که چرا هنگام عزیمت به نبرد با بی‌دینان، اخگرهایی از آتش پیروزی را پیشاپیش سپاه، زردشتیان حمل می‌کردند. (همان: ۴۱۴)

بهرام خدای جنگ است و تعبیری است از نیروی پیشناز مقاومت‌ناپذیر پیروزی که به صورت-های گوناگون تجسم می‌یابد. هرکدام از این صورت‌ها، نماینده یکی از توانایی‌های اوست او به صورت‌هایی چون تندباد، گاو نر، زردگوش زرین‌شاخ، اسب سفید با ساز و برگ زرین، شتر بارکش تیزدندانی که پای بر زمین می‌کوبد و پیش می‌رود، گراز تیز دندانی که به یک حمله می-کشد، جوان زورمندی به سن آرمانی پانزده‌سالگی، پرنده تیزپروازی که احتمالاً تجسمی از باز است [...] و سرانجام به صورت مردی دلیر که شمشیر زرین تیغه در دست دارد تجسم می‌یابد. (آموزگار، ۱۳۸۵: ۲۶)

در روایت پهلوی می‌بینیم که آتش بهرام از آمدن به دنیای مادی و گیتی‌ای اعراض می‌کند ولی اهورا با وی پیمان می‌بندد، او را پادشاه بهشت می‌کند و گریزی به او می‌دهد و به وی می‌گوید: «هر کس را از او خوشنود نیستی با این گرز به دوزخ افکن.» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۵۰). افزون بر آن، هنگامی که موبدان، برای روشن کردن این آتش به صف می‌شوند، «گرزها و شمشیرها را که نشانه ایزد بهرام است در دست می‌گیرند و آتش را در نهایت احترام در اتاق ویژه آن می‌گذارند؛ پس از آن شمشیری و گریزی بر دیوار آن می-آویزند...» (بهار، ۱۳۸۱: ۱۳۸) در عبارت‌های ذکر شده گرز، شمشیر، از لوازم پهلوانی و جنگجویی است. در «صددربندهش» در مورد پهلوانی آتش بهرام می‌خوانیم:

(۱) اینک آتش بهرام را که در شهری یا دهی نهاده باشند نیکو باید داشتن (۳) و به شب یک بار باید بر افروختن و به روز دو بار (۳) چه اندر دین پیداست که اگر آتش بهرام نبودی هیچ کس از شهری به شهری نتوانستی شدن، زیرا که خوره آتش بهرام است که در راه‌ها کس بر کس زیادتی نتواند کرد. (صددربندهش، در سی و نهم) چه آتش بهرام چون پاسبانی است که آن جایگاه را از

بلا و آفت نگاه می‌دارد... و آتش که در خانه باشد هزار دیو نیست شوند و دو چندان جادو و پری.

(همان: در هفدهم)

از دیگر نمودهای پهلوانی آتش، نبرد وی با اژدهاهاست. در «زامیادیش» داستان نبرد آتش با «اژدهاها»، هیولای سه پوزه بدآیین آمده است. در این روایت اثری بدآیین برای به دست آوردن «فر» ایزدی با آتش مبارزه می‌کند. در یک نبرد نفس‌گیر، آتش فر را نجات می‌دهد و خطاب به اژدهاها می‌گوید: «هیولای سه پوزه بازگرد! که اگر آن فر دست نیافتنی را فراچنگ آوری، بر پشت تو زبانه کشم و در کام تو شعله افکنم؛ چونان که در زمین مزدا آفریده، گام زدن نتوانی.» (اوستا، یشت ۱۹، بند ۵۹). این گونه است که اژدهاها پا پس می‌کشند و فر ایزدی دست نیافتنی می‌ماند.

آتش جنگجو، بارها به هیولایی که ابرها را سترون می‌کند، می‌تازد و او را شکست می‌دهد. آتش در پیروی از نیک می‌جنگد به همین سبب وی را در دعاهای زردشتی «گند آور نیک دلیر» می‌خوانند. هنوز هم زردشتیان در دعاهای خود، سپندترین آتش‌ها، یعنی آتش بهرام را می‌خوانند که نه تنها با دیوهای خشک‌سالی که با دیوان تاریکی نیز نبرد می‌کند (ن.ک: هینلز، ۱۳۸۹: ۹۳).

با نگاهی به اساطیر هند که خاستگاهی مشترک با اساطیر ایران دارد، روشن می‌شود که در آن بستر فرهنگی نیز، آتش نمودهای قهرمانی و دلاوری بسیاری در خود دارد. آگنی (آتش) با لباسی سیاه و پرچمی و طیلسانی دودآلود و نیزه‌ای زرین توصیف شده است. آگنی دارای چهار دست، با اربابه‌ای که اسب‌هایی قرمز آن را می‌کشند در حال مبارزه با دشمن است. هنگامی که به او قربانی تقدیم شود نیزه‌های خود را تیز می‌کند و به دشمنان می‌تازد، بدخواهان را هلاک می‌کند. او فرزند نیرو است و نگاهدار همه چیز؛ او پشتیبان جنگ‌آوران و شکست‌ناپذیر است. او به نیایشگران خود پسر می‌بخشد که خود نمودی از جنگاوری است. وی آریایی‌ها را در جنگ یاری می‌کند تا راه خود را به سوی ثروتی که با نیرومندی حفظ می‌شود باز نمایند. آگنی وقتی که زبانه می‌کشد، به تبر می‌ماند؛ شغل او جنگ است؛ او با هزار شاخ توصیف شده، شاخ از لوازمات جنگاوری است. هنگام هجوم از نعره او پرندگان بیم دارند. صورتش زیبا، زبانش شیرین، زلفانش مجعد، فک‌هایش تیز و دندان‌هایش طلایی است که می‌تواند با آن‌ها آهن را بچود (ن.ک: ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۴۴).

در ادامه باید دید که «ایزد بهرام» چه ویژگی‌هایی دارد که آتش را به نام بهرام خوانده‌اند: واژه بهرام از دو بخش «ورثر» و «غن» ساخته شده؛ بخش نخست به معنی حمله، هجوم و پیروزی و بخش دوم به معنی کُشنده و زنده است. این واژه در تفسیر اوستا به پیروزگری ترجمه شده است. مرحوم پورداوود بر این باور است که آتش بهرام مناسبت

مخصوصی با «بهرام»، ایزد پیروزی ندارد و در اینجا بهرام تنها به معنی اصلی خود به کار برده شده، یعنی آتش پیروزمند (ن.ک: یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۱۳)، ولی بر اساس متن بندهش می‌توان بین آتش بهرام و ایزد بهرام، مناسبتی قایل شد آنجا که می‌گوید: «آتش را به نام بهرام از آن روی خوانند که همه آتش‌ها را در جهان، در پستی از بهرام و پاسبانی از سروش است و ایشان را با هم همکاری است.» (بندهش، ۱۳۸۰: ۹۱). افزون بر آن، هنگامی که موبدان، آتش بهرام را روشن می‌کنند؛ گرزها و شمشیرها را که نشانه ایزد بهرام است در دست می‌گیرند و آتش را در نهایت احترام در اتاق ویژه آن می‌گذارند.

به هر حال، بهرام در ادبیات پهلوی با ستاره مریخ برابر شده است که خود، نمادی از جنگجویی است. در فرهنگ‌های فارسی «آتشکده بهرام» را کنایه از برج حمل دانسته‌اند به واسطه آن که حمل، خانه بهرام (مریخ) است (ن.ک: پورداوود، ۱۳۷۷: ۱۱۳). آتش، رنگ سرخ، سختی، خشونت، پیروزی و... از لوازم ایزد بهرام به شمار می‌رود. نام بسیاری از سلاح‌ها به او منسوب شده؛ سلاح‌هایی مانند تیغ، خنجر، شمشیر، نقاره، جوشن، قبضه، کمر و... (ن.ک: یاحقی، ۱۳۵۷: ۴۲۷).

در اوستا ورثه دارای تمامی ویژگی‌های یک ایزد جنگجو و جنگاور است که به نوعی این شخصیت، ناشی از قدرت و نیرویی است که در مقابل هر حمله یا مقاومتی پیروز می‌شود. او یک مهاجم و نیروی سرسخت است که قدرت و توان جنگاوری او در حمله و یورش‌هایش آشکار است. به همین دلیل او به عنوان «پیروزگر»، «مسلح‌ترین ایزدان»، «نیرومندترین» و «فره‌مندترین» ایزدان مورد ستایش قرار گرفته است. او در جنگ‌ها به عنوان موجودی همیشه پایدار در مقابل دشمنان، انسان‌های گمراه، اهریمنان، جادوان، پریان، کوی‌ها و کرپن‌ها نمایان شده است. بهرام-یشت، یکی از بخش‌های رزمی بسیار کهن است، که در عصر آریایی‌ها به الگوی مردانگی بدل شد. (روشنی‌نژاد، ۱۳۹۱: ۳۴-۵۵)

این ایزد چنان مهم است که یشت چهاردهم به نام اوست. او مسلح‌ترین و زیناوندترین ایزد است که به یاری مردمان می‌شتابد و درمان و نیرو را برای آن‌ها به ارمغان می‌آورد. او بر دیوان پیروز می‌گردد؛ ایزدی است که به شکل تندباد، گاو نر، اسب سپید، شتر گشن، گراز، جوان، مرغ وارغنه و دیگر باشندگان درمی‌آید.

«به هنگام نبرد سپاهی که او را بخواند پیروزی به دست می‌آورد. اگر گوسفندی یک رنگ را برای او قربانی کنند بر آن سرزمین دشمنی فرود نخواهد آمد. البته این عمل قربانی برای تبهکاران سودی ندارد، زیرا در پی این قربانی همه عذاب‌ها بر آن‌ها فرود خواهد آمد.» (بهار، ۱۳۸۱: ۷۸).

با این توضیحات، روشن شد که گناه دوم گرشاسب ریشه در کنش دوم یا کارکرد سلحشوری دارد. او آتش را که نمودی از پیروزگری و قهرمانی است، خوار و خاموش می‌کند و به پادافره آن، از ورود به بهشت منع می‌شود.

### ۲-۳. کنش سوم

کنش پیشه‌وری، خواسته، باروری؛ نوع منفی آن، زیاده‌خواهی، حرص، طمع، شهوت و... است.

سومین گناه که به گرشاسب نسبت داده شده، آمیختن یا پیوستن وی به پری‌ای به نام «خنثی‌تی» (Xnāthāiti) در کابل بد سایه، می‌باشد. نام این پری دو بار در اوستا آمده است: «پس آنگاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی / پری «خنثی‌تی» را بیافرید. / که به گرشاسب پیوست» (اوستا، ۱۳۸۱: ۶۶۱)، یا: «زرتشت به اهریمن پاسخ داد: / ای اهریمن تباہ کار! / من آفرینش دیو را فرو می‌کوبم، / من «نسوی دیو آفریده را فرو می‌کوبم. / من پری «خنثی‌تی» را فرو می‌کوبم.» (اوستا، ۱۳۸۱: ۸۶۳). این نوع توصیف از این پری، در اوستا، هر چه بیشتر، اهریمنی بودن سرشت وی را آشکار می‌کند.

در آیین مزدیسنا، پری به سان یکی از مظاهر شر، از دام‌های اهریمنی انگاشته شده است و بازتاب این باور در ادبیات زردشتی چنان است، که از پری، همیشه به زشتی سخن رفته است. در اوستا پریان گروهی از باشندگان پلید اهریمنی هستند، که در فریفتن پهلوانان و در زیان رساندن به دنیای اهورایی می‌کوشند. در ادبیات دینی و نوشته‌های فارسی میانه نیز پری باشنده‌ای اهریمنی است که از نیروی جادو برخوردار است و نیروی تغییر شکل دارد و در تلاش است تا پهلوانان را بفریبد و آفریده‌های اهورایی را آسیب برساند. البته پریان در زمان‌های باستان، نماد زاینده‌گی به شمار می‌رفتند و از بهر بارور شدن و زاییدن، با ایزدان، شاهان، و یلان اسطوره‌ای نزدیکی می‌کردند. (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۹۰)

گرشاسب یکی از یلانی هست که با پری «خنثی‌تی» می‌پیوندد و در روان او راه می‌یابد و او را می‌فریبد و در نتیجه، بوشاسپ دیو، بر وی چیره می‌شود و او را در خواب بوشاسپی، که تا پایان هزاره «هوشیدر ماه» ادامه خواهد یافت فرومی‌برد. ویژگی‌های پریان کاملاً با خصلت باروری و زاینده‌گی، که در کارکرد سوم جای می‌گیرد، هماهنگی دارد. به هر حال خویشکاری اساطیری، جلوه‌نمایی، و زاینده‌گی پریان، بر انسان و به ویژه بر پهلوانان و به دنیا آوردن فرزندان، در قالب داستان‌های گوناگون در فرهنگ و ادبیات ایران دیده می‌شود؛ برای نمونه در سام‌نامه هم پری‌ای با نام «عالم‌افروز» است، که شیفته و دلدادۀ سام می‌باشد. در سام‌نامه، «عالم‌افروز» از چشمه بیرون می‌آید و سام را می‌رباید و به بالای کوهی پر از شراره آتش می‌برد. عالم‌افروز، همتای داستانی پری خنثی‌تی است (ن.ک: باقری‌حسن کیاده، ۱۳۸۴: ۹۸-۹۷)، یا در بهمن‌نامه، دختر اسلم، فرمانروای پریان، دلدادۀ بهمن، پادشاه

ایران است. در سمک عیار نیز پری عاشق آدمی می‌شود و او را به سرزمین‌های پریان می‌آورد و خواستار ازدواج با اوست. در داستان همای و همایون خواجه کرمانی، پری، عاشق همای است. برخی پژوهندگان با رویکرد به سرشت ایزدی پریان، و خویشکاری باستانی آن‌ها، حتی مادر سیاوش را هم، پری به شمار آورده‌اند (ن.ک: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۶۵).  
گناه سوم گرشاسب ریشه در کنش پیشه‌وری دارد. کارکرد سوم به شهوت جنسی مربوط است؛ او مانند هراکلس زیاده‌خواهی کرده و در پی شهوت برآمده به همین دلیل محکوم به خوابی شده که تا رستاخیز ادامه دارد.

### ۳. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه پرداخته شد، می‌توان نتیجه گرفت، ساختار ثابتی در اساطیر هند و اروپایی وجود دارد؛ که در طی قرن‌ها، در این فرهنگ‌ها باقی مانده و به‌رغم گسترده‌گی جغرافیایی، و اصلاحات ادیان مختلف، ردپای آن‌ها، همچنان پس از سال‌ها پیدا است. با بررسی نظریه «سه کنش» روشن می‌شود که، ایزدان و پهلوانان و دیگر موارد و آیین‌های وابسته به آن‌ها دیگر عناصری جداگانه نیستند، بلکه بخشی از ساختاری به شمار می‌آیند، که هر یک در آن خویشکاری ویژه خویش را دارد. سه بزه گرشاسب در الگوی «سه کنش» دومی قرار می‌گیرد. این قهرمان طبق الگوی «سه کنش بزه کارانه»، دین مزدیسنا و آتش جنگاور را خوار می‌کند و با یک پری درمی‌آمیزد و این گونه او را همتای «ایندر» هندی، «هراکلس» یونانی، «ستار کاذروس» اسکانندیناوی و قهرمانان دیگر هند و اروپایی قرار می‌دهد.

افزون بر آن، نکته مهمتری که با توجه بررسی‌های گناهان سه‌گانه سلحشور، به دست می‌آید، این است که جنگجو حتی اگر ایزد هم باشد، به خاطر سرشت خویش، دستخوش بزه‌کاری است. اما در پایان این روایت‌ها می‌بینیم که این ارتکاب به بزه سرانجام به خویشکاری مهمی می‌رسد، که آسایش دیگران را به همراه دارد. جنگجو با کارکرد خود و برای آسایش دیگران ناگزیر به ارتکاب به بزه است؛ چنانکه سرانجام می‌بینیم، که وظیفه گرشاسب، کشتن ضحاک می‌شود که از عهده هیچ کس بر نمی‌آید.

### کتابنامه

- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۵). *تاریخ اساطیری ایران*. چاپ هشتم. تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). *از اسطوره تا حماسه*. چاپ دوم. تهران: سخن.
- اسدی توسی. (۱۳۱۷). *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- *اوستا*. (۱۳۸۱). گزارش جلیل دوستخواه. چاپ ششم. تهران: مروارید.

۷۰ / بررسی سه بزه گرشاسب و تطبیق آن با نظریه...

- باقری حسن کیاده، معصومه. (۱۳۸۴). «گناه گرشاسب». *مجله مطالعات ایرانی*. سال چهارم، شماره ۷، صص ۹۷-۱۱۴.
- **بندش**. (۱۳۸۰). گزارش مهرداد بهار. چاپ دوم. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ چهارم. تهران: آگه.
- دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳). *اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل*. ترجمه جلال ستاری، چ سوم. تهران: مرکز.
- **روایت پهلوی**. (۱۳۹۰). گزارش مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- روشنی نژاد، محمدعلی. (۱۳۹۱). «تثبیت جایگاه ایزد بهرام اسطوره جنگ پیش زرتشتی ایرانیان باستان در معارف زرتشتی». *عرفانیات در ادب فارسی*. سال سوم شماره ۱۰، صص ۳۴-۵۰.
- **ریک ود**. (۱۳۸۵). ترجمه محمدرضا جلالی نایینی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- **زند و هومن یسن**. (۱۳۸۴). گزارش صادق هدایت. تهران: گهید.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۸). *سایه‌های شکار شده*. تهران: قطره.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. چاپ هفتم. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸). *شاهنامه*. چاپ دوم. تهران: سوره مهر.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی. (۱۳۸۸). *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*. گزارش جلیل دوستخواه. چاپ سوم. تهران: آگه.
- گریمال، پیر. (۱۳۷۸). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- مختاریان، بهار. مریم کمالی. (۱۳۹۰). «تحلیلی دیگر از طبقات ساسانی». *نشر دانش*. سال ۷، شماره ۱۱۹، صفحه ۶۰.
- مظفری، علی‌رضا. علی اصغر زارعی. (۱۳۹۲). «ضحاک و بین‌النهرین»، *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال ۹، شماره چاپ ۳۳، صفحه ۳۴.
- **مینوی خرد**. (۱۳۸۰). ترجمه احمد تفضلی. چاپ دوم. تهران: توس.
- نامورمطلق، بهمن و بهروز عوض‌پور. (۱۳۹۵). *اسطوره و اسطوره‌شناسی نزد ژرژ دومزیل*. چاپ نخست. تبریز: موغام.
- هینلز، جان. (۱۳۸۹). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چاپ سوم. تهران: اساطیر.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۵۷). «در قلمرو ایزد بهرام». *جستارهای ادبی*. شماره ۵۵، صص ۴۲۷-۴۶۱.

- یشتها. (۱۳۷۷). گزارش ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.





**Did Farrah left Purvashasb or not?\***

**seyed khalilollahi, sara<sup>1</sup>**

**Dr. Mohsen Abolghasemi<sup>2</sup>**

**1. Introduction**

In the history of different races and nations, myths have varied functions and they have never faded; but, they have changed their way and function. Many researches are done on Farrah and its types, but none of them has studied Farrah of Zoroaster's father, his cruelties against his son and transfer of Farrah from mother to Zoroaster. However, public opinion is that in the case of even a small mistake or misguidance, Farrah turns away from the person; in no text, it is noted that Farrah leaves Purvashasb.

In this paper, the question is why, despite the public opinion about Farrah that in case of mutiny or bad deed it leaves its owner, there is no text about Farrah leaving Purushasb. In this research, by studying Farrah, its traits and functions, manners and causes of Farrah leaving its owner are studied. Here, Purvashasb's Farrah, what effect it had on his life and why Farrah didn't leave Purvashab are surveyed.

Two points highlight the importance of this research. The first is the lack of research on Purvashasb and the fact that the concept of Farrah,

---

\*Date received: 29/08/2018  
Email:

Date accepted: 28/05/2019  
sarakhilollahi@gmail.com

1. **phD student in Iranian ancient culture and languages, Department of science and research branch, Islamic Azad University, Tehran,Iran**  
2. **professor, faculty member of Iranian ancient culture and languages, department of science and research branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran**

as one of the most basic Zoroastrian concepts, will be clearer by fundamental research, especially on a person such as Purvashasb, father of Zoroaster, who is one of the first people who owned Farrah. To this end, by looking at the concept of Farrah and its characteristics, the cases cited are analyzed with the analytical study of library sources. The general method of research was to analyze and compare the first hand and the second hand texts about the father of Zoroaster, Purvashasb. Based on these sources, Purvashasb's Farrah, its characteristics and its maintenance with him was studied.

## **2. Methodology**

Farrah is a cosmic and Izadi force and a brilliant aura. An Izadi light that has been deposited in its owner and gives him long life, triumph, power, wealth and good fortune. Farrah is also the shining symbol of the ideal king and the glowing symbol of the kingship. Farrah is related to celestial stars of Ahurmazda, Amashaspandan and gods and is associated with the concept of a life-giving force with the waters of the Farahkart sea and the Hirmand River, haoma and seeds and semen of the living creatures. Therefore, Farrah has a fetal and seminal concept in which the elements of the semen of life are known. So, Farrah is a part of the essence and divinity that assigns humanity to man. The relation and correlation with the light is of great importance because the material and spiritual faces of Farrah are signs of the light and aura. In the history of Zoroaster, Farrah also appears with light, brightness and fire. In the story of the birth of Zoroaster, Farrah, has become apparent in the form of the fire that propagates light. This fire came from eternal brightness, and forty-five years before Zoroaster reached Ahuramazda, it merged with the Zoroaster's mother, and Farrah was combined with fire in Zoroaster's mother. Farrah appears differently at the time of leaving its owner. For example, it parts with Jamshid as a bird (namely *vārəyna*-); it also

follows Ardashir in form of a ram. But, about the existence of Farrah in the father and mother of Zoroaster and why, despite the complicity of Purvashasb with demons to destroy Zoroaster, Farrah doesn't leave Purvashasb.

### 3. Discussion

Purushasb is the father of Zoroaster and the son of the Patiritarasb of the family of Sepitman. He was the fourth person to squeeze haoma and as a reward of his good deeds, he had a son named Zoroaster. After marrying Dughdu, for years he wished to have a son. Athron, Arteshtar and Vastriush were his son. That's why Amshaspands Bahman and Ordibehesht appoint Purvashasb to search haoma. Purvashasb travels to the Daeti River. Surprisingly, he reaches that tall tree. He takes haoma and takes it to Dughdu and gives it to her. Purvashasb grinds the haoma that contains frawahr of Zoroaster and mixes it with cow's milk. Purushasb and his wife drink from this milk mixed with haoma. Farrah which is in the body of Dughdu, Combines with fouhar and body of Zoroaster and by the intercourse between them, the sprout of Zoroaster is conceived. At the time of his birth, Zoroaster laughs instead of crying; demons deceive his father that his son is crazy, so Purvashasb tries to kill his own son Zoroaster. Here, a few points are notable: First, the laughter of Zarathustra after his birth, the stopping of spells and the death of the magicians who had wounded Zoroaster during his childbirth and childhood, Zoroaster's return to the wizards by his father in order to kill him and salvation of Zoroaster from these disasters, were all miracles to show how Zoroaster is great and extraordinary. This wasn't the only cause of the happiness of Purvashasb. He believed that the divine Farrah, that Ahuramazda had given to Zoroaster, was the guardian of Zoroaster's soul. It was so powerful that, in addition to the owner of Farrah, his

close relatives, relatives and animals were protected against various disasters.

Second, although magicians erred in belief of Purvashasb in his son, as he himself called for the magicians to kill his son, and in order to compensate for the disasters that occurred in the miracles of Zoroaster to magicians and demons, Purvashasb gave to the magicians; but as Ebrahim (peace be upon him), who wanted to kill Ismael, knew that whatever the outcome would be, the will of God would turn it to a good result. Purvashasb believed that there would be no harmful event for his son, and the divine Farrah of Ahuramazda always guarded him. In this regard, the good thought of Purvashasb is superior to his deeds. Although he has an unpleasant attitude towards his son, his thought is benevolent and his deed is not in contradiction with his duties.

Third, undoubtedly Purushasb loved his son, Zoroaster, because he was the source of his life and the rewards of his sufferings. Moreover, the life of Zoroaster was combined with the life of Purvashasb in all aspects. Zoroaster, who had a divine Farrah since childhood, objected to the unpleasant deeds of his father and made him aware. This controversy was not only due to the dishonest acts of Purvashasb against his son, but as part of the tasks of Zoroaster as the future prophet.

Fourth, we know that when Zoroaster was seven years old, the wise and smart Barzin Koros went to Purvashasb's house and asked him to send Zoroaster with him as a child who deserves to be well-off and kept away from evil. Purvashasb did so, and Zoroaster was freed from the devil and magic for years. If Purvashasb really wanted his son to be killed, he would not have accepted the offer of keeping Zoroaster away from the demons and magicians.

#### **4. Conclusion**

In conclusion, based on the findings of the research, since in the Avesta, there are three types of Zoroaster's Farrah, Kiani Farrah and Iranian Farrah, and moreover, in the Pahlavi texts and Shahnameh Izadi Farrah, people's Farrah and also Iranshahr Farrah are noted, it's concluded that although, apparently, Purvashasb is deceived by demons and intends to kill Zoroaster, but there is no point in text that refers to Farrah leaving him. This can mean that Purvashasb did not enjoy the blessings of the Farrah from the beginning, and leaving Farrah was for those who needed the divine legitimacy and approval, which is especially true for the kings. According to the ideal king notion, when a king was misguided, his people were also misguided. This is while Zoroaster's father has no position and only by fulfilling his duties and good deeds has gained the merit of general Farrah; his wish is fulfilled and he is given a divine son. In addition, Purvashasb submits to heavenly test to kill his son, in order to more than before reveal the miracles which were sign of prophecy of Zoroaster. The story of Purvashasb and Zoroaster is not a story of murder and bloodshed, which leads to the loss of general Farrah, but it is a story of his sacrifice and submission, as the same is happening between Prophet Ibrahim and his son, Ishmaeil.

**Key words:** Myth, Ancient Iran, Purvashasp, Zoroaster, Farrah

### **References [In Persian]**

- Ahmadvand, Sh., et al. (2016). Understanding and evolution of Divine Farrah from Sassanid to Islamic period. *Journal of Historical Sociology research (Institute of humanities and Cultural Studies)*. 6<sup>th</sup> year, Vol. 1, spring and summer, 1-30. [In Persian]
- Amuzegar, Zh. (2007). *Mythological history of Iran*. Tehran: The Organisation for Researching and Composing

- University Textbooks in the Humanities (Samt). [In Persian]
- Amuzegar, Zh. (2008). *Language, culture, myth*. Tehran: Moein [In Persian].
  - Amuzegar, Zh., & Tafazzoli, A. (2007). *The myth of life of Zoroaster*. Tehran: Babol Bookstore. [In Persian]
  - Azarpay, G. (1972). Crowns and some royal insignia in early Iran. *Iranica Antiqua*, 108-115.
  - Bahar, M. (2007). *Research on mythology in Iran*. Tehran: Agah. [In Persian]
  - Bailey, H.W. (1971). *Zoroastrian problems in the 9th century books*, London: Oxford.
  - Corbin, H. (1954). *Terre celeste et corps de tesurrection d' après quelques traditions Iraniennes (Mazdeisme, Ishrāq, haykhisme)*. Zurich: Eranos Jahrbuch 22.
  - Farnbagh Dadegi. (2011). *Bondahesh*. (M. Bahar, Trans.). Tehran: Tous.[In Persian]
  - Gholizadeh, H. (2015). Divine Farrah and How to safeguard it until the Safavid era. *Quarterly of Stylistics of Persian Poetry and Prose*. 8<sup>th</sup> year, 30, 236-256. [In Persian]
  - Gholizadeh, Kh. (2008). *A dictionary of Iranian myths*. Tehran: Pars Website of Translating and Publishing Books. [In Persian]
  - Gnoli, G. (1999). Farr(ah), In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, New York: Bibliotheca Persica.
  - Gnoli, Gherardo (2012). Farr/Farrah (S. Anvari, & S. Razi, Trans.). *Seven Heavens Journal*, 53, spring, 101-118. [In Persian]
  - Moghimi Zanjani, Sh. (2013). Esmaeili Imam Naserkhosro and ideal kingship in ancient Iran. *Institute of Political Sciences*. 8<sup>th</sup> year, 3, 185-208 [In Persian]
  - Mojtabaei, F. (1973). *The beautiful city of Plato and the ideal kingship in ancient Persia*. Tehran: Association of Ancient Iran Culture (in Persian).
  - Pourdavoud, E. (1977). *Yashtha* (B. Farahvashi, Rev.). 3<sup>rd</sup> edition. Tehran: University of Tehran (in Persian).

- Pourdavud, Ebrahim. (1998). *Yashtha* (Vol. 2). Tehran: Asatir. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (1996). *Mystery and mystic stories in Persian literature*. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Rashed Mohassel, M. (1987). *Selections of Zadsparm*. Tehran: Institute of Cultural Researches and Studies. [In Persian]
- Rashed, M. (1989). Farr and Farrah in Shahnameh. *Journal of Literature Researches of Faculty of Literature and Human Sciences, Ferdowsi University of Mashhad*, 86, 87, 357-376. [In Persian]
- Sudavar, A.. (2004). *Divine Farrah in the Religion of Ancient Kings of Iran*. Tehran: Ney [In Persian]
- Zarshenas, Z. (2001). *Researches on Middle Eastern Iranian languages*. Tehran: Frawahr. [In Persian]

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### فره از پوروشسب روی برتافت یا برنتافت؟\*

زهرا سیدخلیل الهی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر محسن ابوالقاسمی<sup>۲</sup>

#### چکیده

اسطوره‌ها در تاریخ اقوام و ملل گوناگون، کارکردهای متفاوت و متنوعی دارند و تاریخ حیات آنها هیچ‌گاه رو به زوال ننهاد، بلکه از سبکی به سیاق دیگر درآمده و نوع کارکردش متفاوت شده است. در زمینه فره و انواع آن، مطالب زیادی نگاشته شده است اما در کمتر یادداشت و مقاله‌ای به فره پدر زردشت، ظلم‌هایی که پدر بر زردشت روا می‌دارد و انتقال فره از مادر به زردشت نوشته شده، درحالی که باور عموم بر این است که در صورت اندک لغزش و گمراهی، فر، از فرد مورد نظر روی برمی‌تابد ولی در متون، به روی برتافتن فره از پدر زردشت اشاره‌ای نشده است. این نوشتار بر آن است تا به شیوه توصیفی - تحلیلی و براساس داده‌های کتابخانه‌ای به نتیجه قابل قبولی در این خصوص دست یابد و به این پرسش پاسخ دهد که چرا فره از پدر زردشت روی برتافت؟ یا چرا در منابع به آن اشاره‌ای نشده است؟ از آنجا که فره، در اوستا انواع مختلفی از قبیل فر کیانی، فر ایرانی و فر موبدی، و در متن‌های پهلوی افزون بر اینها فره ایزدی، فره شاهی، فره دین، فره ایران‌شهر و فره همگان ... نیز آورده شده است، این اشاره‌نشدن می‌تواند بدین سبب باشد، که برتافتن فر، برای کسانی بوده که به مشروعیت و تأییدیه الهی؛ یعنی برخورداری از موهبت فره ایزدی و فره کیانی نیاز داشتند که مخصوص پادشاهان بوده است؛ از سوی دیگر، پوروشسب به سبب خویشکاری و با برخورداری از فره همگان و با نیروی معجزه‌آسای هوم، فرزندی شایسته چون زرتشت می‌یابد. پوروشسب با علم بر اینکه فره ایزدی فرزندی، نگاهبان وی خواهد بود، بظاهر در راه نابودی فرزندش قدم برمی‌دارد تا بیش از پیش، نشان معجزات پیامبری زرتشت آشکار شود.

**واژه‌های کلیدی:** اسطوره، ایران باستان، پوروشسب، زرتشت، فره.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۶/۰۷

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۰۷

sarakhalilollahi@gmail.com

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. دانشجوی دکتری فرهنگ و زبانهای باستانی ایران، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

۲. عضو هیأت علمی فرهنگ و زبانهای باستانی ایران، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

ایران.



**۱. مقدمه**

اسطوره‌ها روایت‌های نمادینی هستند که رابط بین طبیعت و ماورای طبیعتند. روایت‌های نمادینی که همواره هاله‌ای از ابهام و راز محور اصلی‌شان را تشکیل داده و ما نمی‌توانیم برای اساطیر، زمان و مکان تعیین کنیم، چراکه با این کار آنها را از حالت اسطوره‌ای خارج و به تاریخ بدل کرده‌ایم. با وجود این، اسطوره‌ها همواره در گنه ذاتشان رموزی را با ما در میان می‌گذارند که توجه و تأمل موشکافانه در عمق آنها، رهاوردهای تازه‌ای از مفاهیم به روی ما می‌گشاید؛ برای نمونه اسطوره فرّ ایزدی بیانگر مشروعیت الهی بوده که همچنان در دوره اسلامی نیز به حیات خود ادامه می‌دهد اما با بازپرداختی اسلامی (قلی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۰۲).

این درحالی‌است که اسطوره‌ها در جایگاه‌های گوناگون نقش‌های متفاوت و کارکردهای متنوعی دارند. کتاب‌ها و مقالات بسیاری در خصوص فرّ، انواع و بروز آن در متون گوناگون نگاشته شده‌است اما سؤالی که دغدغه نگارنده پژوهش این جستار بود، روی برتافتن این فرّ، از صاحبان آن بود. در اسطوره‌ها نمونه‌های بسیاری از فرّ و انواع آن مطرح است، اما یکی از نمونه‌هایی که متأسفانه تاریخ‌دقیقی از حیات و سرنوشت او وجود ندارد، پوروشسب پدر زردشت است. اطلاعات ما از پدر زردشت تا بدان‌جاست که با سعایت دیوان و فریب بدخویان چندین بار قصد نابودی زردشت را کرد و هر بار هم شکست خورد.

**۱-۱. شرح و بیان مسئله**

این جستار، با بررسی فرّ، ویژگیها و کارکرد آن به چگونگی و چرایی روی برتافتن آن از صاحبانش می‌پردازد. در این جا پی می‌بریم که پوروشسب دارای چه نوع فرّ‌ای بوده‌است، این فرّ چه نشانه‌هایی در زندگی وی داشت و چگونه بود که فرّ از پوروشسب روی برتافت.

پرسش اصلی پژوهش این است که هرچند باورعموم درباره فرّ، بدین گونه است که در صورت سرکشی و انجام فعل ناپسند، فرّ از صاحبش روی برمی‌گرداند چرا درباره روی برتافتن فرّ، از پدر زرتشت صحبتی به میان نیست؟ نگارندگان براساس همین پرسش مبنای تحقیق خود را به جست‌وجو در لابه‌لای متون گذاشته تا بتوانند به چرایی معقول و منطقی دست یابند.

**۱-۲. پیشینه پژوهش**

کتاب‌ها و مقالات بسیاری درباره اسطوره، فرّ و انواع آن به رشته تحریر درآمده، اما تاکنون تألیفی که به بررسی وجود فرّ در پدر زردشت و اینکه چرا با توجه به فریبکاری و ظلمی که او در حق فرزندش می‌کند، فرّ از او روی برنمی‌تابد، پرداخته و این پژوهش برای نخستین بار به چنین موضوعی پرداخته‌است. علاوه بر اوستا که مهم‌ترین اثر زردشت و

قطعاً موثّق ترین منبع درباره زردشت است، کتاب‌هایی که در زمینه اسطوره و ایران باستان نوشته شده‌اند، همه به عنوان منابع دست دوم از اهمیت بسیاری برخوردارند. پورداوود (۱۳۷۷) در *یشت‌ها جلد دوم*، ضمن ترجمه کامل زامیادیشْت - تنها یشت مختص فرّه - مبانی نظری فرّه را به طور کامل بیان کرده است و به تجزیه و تحلیل کامل این واژه، پرداخته است. ابوالعلاء سودآور (۱۳۸۴) در کتاب *فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، به بررسی سیر تحوّل نمادهای گوناگون فرّه، از قبیل قوچ و شمس در میان کتیبه‌ها و متون ادبی پرداخته است. پژوهش سودآور از جهت گردآوری شواهد تاریخی، شایان توجه است، اما فاقد مبانی نظری خاص و علمی است.

رحیم شایگان (۲۰۱۳) در کتاب *ایدئولوژی سیاسی ساسانیان*، تحوّل فرّه ایزدی را تبیین نموده است. این پژوهش علی‌رغم اینکه در نوع خود خاصّ و بی‌نظیر است، اما نویسنده در آن، برای مفهوم عمیق فرهنگی و اجتماعی فرّه در جهان‌نگری ایران باستان، اهمیت بسزایی قائل نشده است.

ژاله آموزگار (۱۳۸۷) در مقاله «فرّه این نیروی جادویی و آسمانی» از مجموعه مقالات *زبان، فرهنگ و اسطوره* به مقوله بندی کامل فرّه، پرداخته است؛ این مقاله در نوع خود بی‌نظیر است و بی‌شک حاوی تمام دیدگاه‌ها در خصوص فرّه، به لحاظ مفهوم، ریشه‌شناسی، انواع و اقسام و تجلیات فرّه است.

زرشناس (۱۳۸۰) در مقاله‌ای با عنوان «عناصری از یک قصه سغدی مانوی» از کتاب *جستارهایی در زبانهای ایرانی میانه شرقی* ضمن ارائه و توضیحات کامل پیرامون مفهوم لغوی و اصطلاحی فرّه در اوستا و سغدی، ریشه‌شناسی و انواع فرّه، گزارشی نیز از جنبه‌های تصویری و نوشتاری واژه فرّه بر سکه‌های شاهان کوشانی ارائه نموده است. پروفیسوریلی مقاله‌ای مفصّل در خصوص «فرّه»، به نگارش در آورده که با استفاده از منابع اوستا و پهلوی، مانند دینکرد و بندهشن، به تجزیه و تحلیل واژه فرّه، در اوستا و خارج از کتب اوستا، پرداخته و در کتابی با عنوان *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books* (Bailey, 1971) به چاپ رسیده است. زرنر (۱۳۸۸) با کتابی تحت عنوان *طلوع و غروب زرتشتی‌گری و نیولی* (۱۹۹۱) با مقاله «فرّه»، از جمله مستشرقانی به شمار می‌روند که پژوهش‌های ارزنده‌ای درباره خاستگاه و خویشکاری فرّه، انجام داده‌اند. انتقاد به این پژوهش‌های شرق‌شناسانه، بیشتر معطوف به تحمیل بینش پوزیتیوسیتی (positivistic) به تاریخ ایران باستان بوده است.

### ۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

دو موضوع اهمیت این پژوهش را برجسته می‌کنند: نخست جای خالی پژوهشی منسجم و مختص فرّه پوروشسب و دوم این که مفهوم فرّه که به عنوان یکی از اساسی‌ترین مفاهیم

زرتشتی باوری است که همزمان در دین و سیاست آن روزگار ریشه دوانده بود، با بررسی‌های بنیادین به‌ویژه در فردی چون پوروشسب که از نخستین دارندگان فرّ و نیز پدر پیامبر این دین بود، روشن‌تر خواهد شد.

#### ۱-۴. روش پژوهش

نگارنده با نگاه به مفهوم فرّه و ویژگی‌های آن، به روش تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای مفهوم یادشده را بررسی کرده‌است. روش کلی پژوهش تحلیل و مقایسه منابع دست اول و دست دومی بود که به فرّه پوروشسب، پدر زرتشت، پرداخته‌اند. با تکیه بر این منابع، فرّه پوروشسب، چگونگی آن و به‌ویژه ماندگاری آن نزد پوروشسب بررسی شد.

#### ۲. بحث و بررسی

ارتباط و همبستگی فرّه (x<sup>v</sup>arənah) با نور از نکات قابل تأمل است، زیرا چهره‌های مادی و معنوی فرّه، بیش از همه نور و هاله نور را به ذهن می‌آورد. ایزد مهر را با هاله‌ای از نور مجسم می‌کنند و آن هاله را نشانه‌ای از فرّه می‌دانند. افسانه‌های فراوانی درباره قهرمانان یا مادرانشان هست که در زمان زایش، نوری از آنان برمی‌تابد. در کارنامه اردشیر بابکان آمده‌است که بابک، ساسان را که فرّه کیانی و مؤبّدی دارد، در خواب می‌بیند که نوری از سرش برمی‌تابد. هاله‌ای از نور که در تصاویر ایزدان و برخی از فرمانروایان بر دور سر دارند نمادی از فرّه است و اساس هاله نور بر دور سرمقدّسان، در بیشتر ادیان نیز ناشی از این مقوله است (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۵۵).

در سرگذشت زردشت نیز فرّ با نور و روشنایی و آتش، ظهور می‌کند. در داستان تولّد زرتشت، فرّه، به شکل آتشی که به اطراف نور می‌پاشد، ظاهر شده‌است. این آتش از روشنی بی‌آغاز فرود آمده و چهل و پنج سال پیش از آنکه زرتشت به هم‌پرسیگی اورمزد برسد، به آتشی که در پیش مادر زرتشت بوده، آمیخته و فرّه از آن آتش در مادر زرتشت آمیخته‌است (زرشناس، ۱۳۸۰: ۱۴۵). در هم‌سخنی‌اش با اورمزد، در بامداد روز پانزدهم اردیبهشت، آخرین روز از گاهنبار بهاری، زرتشت برای فشردن هوم به کنار رود «دایتی» (dāityā) رفت، زرتشت درون آب رفت و چون از آب بیرون برآمد و جامه پوشید، بهمن امشاسپند را به پیکر مرد زیبای روشنی دید که جامه‌ای از ابریشم پوشیده بود که هیچ بُرشی در آن نبود، زیرا خود روشنی بود. از زرتشت پرسید «کیستی و آرزوی تو چیست؟ پاسخ داد زرتشت سپیتمانم و آرزویم این است که از خواست ایزدان آگاه شوم. بهمن به زرتشت فرمان داد به انجمن مینوان بالارو». چون زرتشت به بیست و چهار قدمی امشاسپندان رسید به سبب روشنی بزرگ امشاسپندان، سایه خویش را بر زمین نندید (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۳۶؛ ن. ک: راشد محصل، ۱۳۶۶).

## ۸۴ / فرّه از پوروشسب روی برتافت یا برنتافت؟

پس از مرگ زرتشت، نطفه‌های او که در دریای کیانسه (kaṣaoya-) نگهداری می‌شوند تا مادران سه موعود آینده زرتشت را باردار کنند، به فرّه تشبیه شده‌اند. این فرّه‌ها، هم‌چون چراغ در بُن دریا می‌درخشند (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۵۴). از مطالب بالا چنین برمی‌آید که اساس فرّ و یکی از نشانه‌های تجلیات آن، نور بوده‌است.

### ۲-۱. فرّه

فرّه، نیرویی کیهانی و ایزدی و هاله‌ای سوزان و درخشان است. فروغی است ایزدی و ودیعه‌ای است الهی که برای صاحبش زندگی طولانی، موفقیت، قدرت و دارایی و اقبال را به‌همراه می‌آورد. فرّه همچنین نماد مشروعیت لاهوتی شاه‌آرمانی (Idealking) و نشان فروزان شهریاری است (Baily, 1971: 29-31; Gnoli, 1999). فرّه با ستارگان و روشن‌فلکی، اهورامزدا، امشاسپندان و ایزدان، ارتباط دارد و به مفهوم نیروی حیات بخش خلاق نیز با آب‌های دریای فراخکرت و رودخانه هیرمند (Haētumant) و هوم و تخمه موجودات مرتبط است. بنابراین مفهومی به معنای حالت بالقوه و نطفه‌ای و جنینی دارد که دوشن‌گیمن (Duchesne Guillemin) در آن عناصر مایع آتشین و تخم حیات، یعنی عناصری از فیزیولوژی ابتدایی را که در یونان و روم و هند نیز رایج بوده‌اند، بازساخته‌است. بنابراین فرّه، جزئی از ماهیت انسانی و الهی است که وظیفه شخصی (خویشکاری) را به انسان محوّل می‌کند (نیولی، انواری و رضی، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۰۷).

فرّه در وجود هرانسانی به امانت گذاشته شده‌است، تا او را درانجام اعمالی که با وظیفه و حرفه آدمی مطابقت دارد، یاری کند و چون فرّه، آنان را ترک کند، نیکبختی از آن‌ها روی برمی‌تابد. فرمانروایان، موبدان، آریایی‌ها، زرتشت و...، فرّه مخصوص به خود را دارند. اگر فرّ، این فروغ ایزدی به دل هر شخصی بتابد، از همگنانش برتری می‌یابد (پورد اوود، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۱).

در شرایطی فرّه، از همراهی دارنده خود سربازمی‌زند و آن زمانی است که جایگاه خود را مناسب نمی‌یابد و در آن صورت، از صاحب خود می‌گریزد؛ همان‌گونه که فرّه کیانی از جمشید گریخت (آموزگار ۱۳۸۷، ۵۶۵). دریای فراخکرت<sup>۲</sup> (vōuru.kaša-)، بستر فرّ، شمرده شده‌است (پورد اوود، ۱۳۷۷ ج ۱: ۵۱۲).

«فرّه‌ای که اهورامزدا آن را خلق کرده، همواره مورد ستایش و احترام است. براساس یشته‌ها، این فرّ بر هر که بتابد، به یمن و برکت آن به پادشاهی رسد و در نعمت روزگار گذراند. آسایش گستر و دادگر شود و از نیروی آن به کمالات نفسانی و روحانی آراسته شده، از سوی خداوند برای رهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبری رسد... آنکه مؤید به تأیید ازل باشد، خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند و هنرپیشه، دارای فرّ باشد.» (همان)

این گفته تأییدی بر این مطلب است که فرّ، از جانب پروردگار به بندگان عطا می‌شود (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۱۵). در زامیادیش/کیان‌یشت/خورنه‌یشت، از فرّ به عنوان فروغی نیرومند که آفریده اهورامزداست نام برده شده است. مهم‌ترین اثری که مبانی نظری فرّ را به طور کامل بیان کرده، اثر نیایش‌گونه دوره باستان؛ یشت‌هاست که بخش نوزدهم آن، درباره تعریف فرّ، لزوم وجود آن برای پادشاهی، فواید و اثرها، نحوه دستیابی و محرومان از فرّ است. آثار دیگر پهلوی همچون کارنامه اردشیر بابکان، روایت پهلوی، دینکرد، زند

بهمن‌یسن، مینوی خرد، یادگار زیران و... نیز هر کدام در مورد فرّ، اشاراتی دارند. در اوستا تنها از سه فرّ زرتشت، فرّ ایرانی و فرّ کیانی، یاد شده است. فرّ زرتشت جنبه و صبغه تماماً دینی و لاهوتی دارد، اما فرّ آریایی یا ایرانی وجهه ملی فرّ به شمار می‌آید که خاص عموم ایرانیان بوده و سبب برخورداری آنان از مواهبی مانند چهارپایان، گله، رمه، ثروت، شکوه، خرد و دولت می‌شود (ن.ک: بهار، ۱۳۹۰: ۱۰۹؛ راشد، ۱۳۶۸: ۲۵۹، ۲۶۶). فرّ کیانی نیز همان فرّشاهی است، فروغ الهی و خدادادی است که هر کس آن را به دست آورد، به تقدّس معنوی و شکوه شاهی می‌رسد (احمدوند، ۱۳۹۵: ۹). در اوستا، در زامیادیش، اهورامزدا به زردشت هشدار می‌دهد که «هر آدمی» باید جویای فرّ باشد تا بهروزی و پیروزی نصیبش شود. به عبارتی دیگر، فرّ، خاص افراد به خصوص نیست و همه کس می‌تواند از آن برخوردار شود (سودآور، ۱۳۸۳: ۵).

## ۲-۱-۱. فرّ موبدی و پیامبری

این فرّ، ویژه دین مردان است. این فرّ در آنان نماد دانایی است. اهورامزدا در بندهشن خود را آثرون (āθrvan) یا موبد خوانده است. این فرّ برای دیگران ناگرفتنی است و نمود بارز آن در وجود زردشت جلوه می‌کند. فرّ پیامبری او از روشنی‌های بی‌پایان از جایگاه اهورامزدا به خورشید می‌آید، از خورشید به ماه، از ماه به ستارگان و از ستارگان به آتش می‌رسد که در خانه «زوئیش» (zōiš) و «فراهیم‌روان» (frāhīm-ruwān) که مادر و پدر زردشت هستند، روشن است. فرّ پیامبری زرتشت از این آتش، در لحظه تولد، وارد بدن دوغدو می‌شود و درخشندگی خاصی بدو می‌بخشد. این نور تا زمان زایش زردشت با دوغدو همراه است و پس از زایش زردشت همراه با او خواهد بود. این فرّ، زردشت را در برابر اهریمن و دشمنان نگاهبانی خواهد کرد، به دلیل وجود این فرّ است که دیوان، موفق نمی‌شوند او را نابود کنند و یا مانع گسترش دین او شوند (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۵۴).

## ۲-۱-۲. فرّ قهرمانی یا پهلوانی (کیانی)

این فرّ، نخست به فرواک فرزند سیامک می‌رسد، سپس نصیب هوشنگ پیشدادی می‌شود. با نیروی این فرّ است که هوشنگ می‌تواند بر هفت کشور شهریاری کند. این فرّ سپس به تهمورث می‌رسد و پس از آن به جمشید. این درحالی است که جمشید پس از

۷۰۰ سال فرمانروایی، غره شده، هرچند در پناه این فرّه، دوران فرمانروایی او سراسر نعمت و فراوانی است اما به سبب دروغی که می گوید، فرّه از او روی برمی گرداند. بنابراین فرّه در سه نوبت و در سه بخش به صورت مرغی به پرواز درمی آید و چون فرّه از جمشید می گریزد، ضحاک (-aži.dahāka) آن را می گیرد ولی آتش آن را از دست ضحاک نجات می دهد. همچنین فرّه از کی کاووس نیز می گریزد. فرّه که به کیانیان می رسد، از کی قباد آغاز می شود و در کی کاووس جایگزین می شود. این فرّه به سیاوش می رسد که با آن می تواند کنگ دژ را بنا کند؛ سپس به کیخسرو می رسد که شکست ناپذیری می شود و سرانجام به امشاسپندان که آن را به گشتاسب می رسانند که دین زردشت در پناه او اوج خواهد گرفت و در پایان فرّه در وجود سوشیانت (saošyant) پیروز و دیگر یاران، جای خواهد گرفت که به هنگام خود جهان را نو سازند (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۵۰-۳۶۱).

فرّه در معنای عام، نه تنها نمی تواند انحصاری باشد، بلکه ضرورتاً، واجد خصلتی عام است، زیرا باید بر کارکرد خاص هر طبقه و شأن اجتماعی منطبق شود، اما فرّه کیانی چیزی نیست که هر کسی را یارای بهره مندی از آن باشد، از این رو فرّه کیانی یا فرّه ایزدی، سرشتی موروثی دارد، نه اکتسابی (مقیم زنجانی، ۱۳۹۲: ۱۸۵-۲۰۸).

### ۲-۱-۳. فرّه ایرانی

فرّه ایرانی یا فرّ آریایی یا شکوه و جلال سلطنت ایران، نصیب کسی می شود که راستی دوست و درست کردار باشد (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۰۳).

پس جوهر فرّ، چه کیانی باشد چه ایرانی، چه شاهانه باشد چه مردمی، از ماده نوراست و تنها در افراد مختلف شدت و ضعف دارد، اما نفس باید قابلیت پذیرش نیروی روحانی و نورانی فرّه را پیدا کند. این نیروی ایزدی، جوهری سراسر نور محض است که مخلوقات اورمزد را در مبدأ خود به وجود آورده است و اهورامزدا از طریق آن مخلوقات بی شمار و نیک و زیبا و اعجاب انگیز و سرشار از حیات تابناک را خلق کرده است و تا پایان دهر هم در کار است. (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۹۸)

تفسیر دیگری از فرّه، باقی مانده است که نشان دهنده ارتباط این واژه با واژه خرد یا عقل می باشد. در نوشته های پهلوی که املائی بس نامشخص دارند، هزوارش فرّه، (GDH) و روان (NSMN) هر دو به یک صورت درآمده اند و از این جا اشتباهات عظیمی در قرائت متن و دریافت مسائل مورد بحث زرتشتی پدید آمده است و از آن جمله این که فرّه، مسئول خویشکاری یا وظایف محول شده اصلی به انسان است، در حالی که این روان است که باید خویشکاری بورزد و در برابر اعمال خود مسئول است و اصولاً روان- و نه فرّه- برای خویشکاری کردن آفریده شده است و بهره وری از فرّه، فقط پس از ورزیدن خویشکاری حاصل می شود که وظیفه روان است. بر اثر اشتباهاتی که در ترجمه و دریافت متن های

زرتشتی در این زمینه راه یافته است، این اعتقاد به وجود آمده است که در آغاز، با تن انسان فره‌ای آفریده شد، درحالی که چنین نیست. فره با انسان آفریده نمی‌شود. انسان می‌تواند دارای فره باشد یا نباشد و حتی اگر کسی فره را به دست آورد. ممکن است آن را از دست بدهد، درحالی که با هر انسان روانی آفریده شده است که بر اثر انجام دادن یا ندادن وظایف عمومی و خصوصی خویش - خویشکاری - به بهشت یا دوزخ می‌رود و این روان است که در این جهان انسان را سعادت‌مند و فرهمند یا بی‌سعادت و بی‌فره می‌کند. از نوشته‌های پهلوی برمی‌آید که فره، بعدها در دوران ساسانی با «بخت» معنایی برابر یافته است. سپس، هنگامی که جامعه طبقاتی شد، فره نیز مفهومی طبقاتی یافت (بهار، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

براساس مطالب فوق، ما با انواع گوناگون فره در فرهنگ کهن ایران و متون پهلوی - جدا از سه فره ذکر شده در اوستا، روبه‌رو هستیم: ۱. فره ایزدی ۲. فرکیانی یا فرشاهی ۳. فره آریایی یا فره ایرانی ۴. فره موبدی و پیام‌بری ۵. فره همگان و... (آموزگار، ۱۳۸۷، ۳۵۲-۳۵۴). از این میان، به دلیل وسعت مطلب و محدودیت فضا، تنها به فره همگان اشاره می‌نماییم: در متن‌های پهلوی؛ فره، مترادف خویشکاری است، کشاورزی که به آیین کشت می‌کند، نگارنده‌ای که درست می‌نگارد، همه دارای فره هستند و اگر خویشکاری خویش را به جای نیاورند، فره از آنان روی می‌تابد و نیکبختی آنان را ترک می‌کند. شهرها، ده‌ها، خانه‌ها و درخت‌ها نیز فره مخصوص به خود را دارند (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۵۴ و ۳۵۵).

پیامی که فره، درصدد اشاعه و ترویج آن در میان طبقات اجتماعی است گویا و روشن است. فره، شعاع درخشانی از انوار الهی و حلقه اتصال مینو و گیتی است و شاه نماینده اهورامزدا، کارگزار اشته و نگهبان نظم زمینی به‌شمار می‌رود. فره در این نظم عمودی، منطق متصّل طبقاتی را ترویج می‌کرد و مشروعیت می‌بخشید و حفظ تمایز میان طبقات اجتماعی شرط ضروری حفظ نظم و ثبات تلقی می‌شد و حفظ پاکی و خلوص طبقات فرودست و نگاه‌داشتن مردم در جایگاه اجتماعی و طبقاتی‌شان براساس فره، تبیین‌الهیاتی و توجیه مذهبی می‌شد. توده‌های مردمی، فراخی نعمت و آبادانی کشور را به دادگری شاه و بلایای طبیعی را به بیدادگری شاه نسبت می‌دادند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۱۰-۱۱۱؛ ن. ک: احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۵-۱۶).

با این شرح مختصر و اجمالی درباره چستی فره و کلیاتی که درباره انواع فره، ذکر شد، به ادامه بحث می‌پردازیم.

## ۲-۲. پوروشسب

«پوروشسب» (Purušasp) پدر زرتشت و فرزند پتیریتربسب (patiritarasp) از خاندان سپیتمان است. او چهارمین کسی بود که هوم را فشرده و به پاداش این عمل نیک، صاحب پسری چون زرتشت گشت. او بر ساحل رود داراجه (drājah) در ایرانویج (airyan.wīj)

خانه داشت. پس از ازدواج با دُغدو (duḡdu) او سال‌ها در آرزوی پسری بود که آثرون، ارتشتار و واستریوش (vāstrya-) باشد. به‌همین جهت بهمن و اردیبهشت امشاسپند، پوروشسب را وامی‌دارند که به‌دنبال ساقهٔ هوم (-haoma) برود. پوروشسب به‌سوی رود دائیتی می‌رود. با معجزه‌ای به آن درخت بلند دست می‌یابد. هوم را برمی‌گیرد و به نزد دوغدو می‌آورد و به او می‌سپارد. پوروشسب ساقهٔ هومی را که فروهر زردشت در آن است می‌ساید و با آن شیر گاو می‌آمیزد. او و دوغدو از این شیر آمیخته با هوم با وجود مخالفت دیوان می‌نوشند. فرّه، که در تن دوغدوست؛ با فروهر و جوهر تن زردشت یکی می‌شود و از هم آغوشی آن دو، نطفهٔ زردشت بسته می‌شود. زردشت در هنگام ولادت به‌جای گریه، می‌خندد و دیوان پدر را می‌فریبند که پسری خُل و از درون تباه‌دارد، به‌طوری‌که پوروشسب به اغوای دیوان چندین بار تلاش می‌کند تا کودک خود یعنی زردشت را ازین-بیرد (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۵۶). با توجه به سرگذشتی که در دست داریم، فرّه، در تن همسر پوروشسب است و از او به زردشت انتقال می‌یابد. «آفریدگار فرّه زردشت را از طریق مادر مادر به زردشت منتقل کرد. چون از اورمزد فرمان رسید و آن فرّه از «مینو» به «گیتی» و به سوی مادر مادر زردشت آمد» (آموزگار، ۱۳۸۶: ۵۹).

با وجود همهٔ کارشکنی‌هایی که دیوان علیه مادر مادر زردشت روا می‌دارند، اما سرانجام فروهر از طریق هوم به پدر و مادر زردشت می‌رسد (همان: ۶۲)؛ بنابراین «آفریدگار گوهر تن زردشت را از طریق آب و گیاه به تن پدر و مادرش منتقل کرد و هنگامی که فرمان داد، آن گوهر تن زردشت به تن پدر و مادرش رسید و معجزهٔ بزرگی بر بسیار کسان آشکار شد» (همان: ۶۷). هر چند خود پوروشسب هم از آن شیر هوم نوشیده و طبیعتاً باید از آن فرّه، بهره‌مند می‌گشت، اما بنا بر دلایلی چون موروثی بودن فرّه، یعنی انتقال آن از طریق مادر به زرتشت و نیز عدم بروز تجلیات ظاهری فرّه، چون نور در پوروشسب و منصب‌نداشتن پوروشسب، می‌توان گفت که وی از ابتدا از موهبت فرّه ایزدی بی‌بهره بوده-است.

نگارندگان این پژوهش، با تکیه بر این جمله که «بهره‌وری از فرّه، فقط پس از ورزیدن خویشکاری حاصل می‌شود» و نیز بنا بر توصیف ارائه‌شده از مفهوم فرّه همگان که در قسمت قبلی بدان اشاره گردید، معتقدند که پوروشسب دارای فرّه همگان بوده‌است و دربی انجام خویشکاری یعنی تقدیس و فشردن گیاه هوم و به پاداش آن عمل، صاحب فرزندی چون زرتشت گردیده‌است. اما اینکه چرا با وجود خبث و بدطینتی که در حق فرزندش روا می‌دارد، فرّه از او روی بر نمی‌تابد و دوش فرّه (duš-farrah) نمی‌گردد، هنوز جای سؤال است.



## ۲-۳. زندگی زردشت

براساس نوشته‌های بازممانده از آن دوران، نام خاندان زردشت «سپیتمه» یا «سپیتامه» (spītamān)، نام پدرش پوروشسپ و نام مادرش دوغدو و نام پدر بزرگش هیچتسپه (Hičataspa) بوده است (آموزگار و تفضلی؛ ۱۳۷۱: ۲۳). چهل و پنج سال پیش از آنکه زرتشت به هم‌سخنی اورمزد رسد، هنگامی که فرینی (Frēni)، مادر زرتشت را؛ که دوغدو می‌نامیدند، به دنیا آورد. فرّه زرتشت به شکل آتش، سه شب در اطراف همه گذرگاه‌های خانه پیدا بود. بعدها هنگامی که زرتشت زاده شد اهریمن، سپاهبدانی را برای نابودی وی برگزید، عمل مقابله از سوی ایزدان، اساساً برعهده فرّه بود که در هنگام زایش او به صورت آتش آشکار شد و چون پرتو و فروغ آن تا جاهای دور می‌تافت، دیوان، راهی برای نابودی‌اش نیافتند (آموزگار، تفضلی؛ ۱۳۸۶: ۱۲۴).

هنگامی که زرتشت در شکم مادر، پنج‌ماه‌ویست‌روزه بود، شبی دوغدو در خواب می‌بیند که ابری سیاه و تیره، خانه او را فرا گرفته و از آن ابر، ددان باریدند و یکی از آنان، شکم او را درید و زرتشت را بیرون کشید تا بدرد، ولی زرتشت به سخن آمد و به مادر خود گفت: «ترس که مرا ایزد یاور است» در همان لحظه، جوانی از میان بلندای آسمان جمشیدوار روانه شد، که شاخی در دستش بود، آن جوان زرتشت را بغل گرفت و دوباره در شکم مادر نهاد و به دوغدو گفت: «از هیچ چیز مترس که دادار گیتی نگه‌دار اوست. او پیامبر باشد و به داد و عدلش، جهان یکسره بنازد» جوان این را گفت و ناپدید شد. اخترشناسان تعبیر خواب دوغدو را چنین کردند: آن شاخ روشن، فرّه ایزدی است که پیامبری آورد (یعنی زرتشت پیامبر خواهد شد). دوغدو راز خویش را به پوروشسپ گفت و این مژده را به او داد. چون هنگام زایش زرتشت رسید «آن فرخ‌مرد هنگام زادن خندید. این نخستین معجزه زرتشت بود و از خنده او پدر در شگفت شد و در دل گفت این فرّه ایزدی اوست؛ چون هر فرزندی در هنگام تولد می‌گیرد. پوروشسپ نام او را زرتشت نهاد و همه جادوگران آن روزگار، این را آفتی برای خود دانستند» (آموزگار، تفضلی؛ ۱۳۸۶: ۱۶۶). بنابراین روایت، پوروشسپ از پیش در جریان زاده شدن زرتشت فرخ‌مرد و رسالتش بوده است.

## ۲-۴. روی برتافتن فرّ

همان‌گونه که فرّ در زمان مجال و بروز به شکل نور و روشنایی ظهور و بروز می‌کرده، در هنگام روی برتافتن نیز به مظاهر مختلفی درمی‌آمده است؛ برای نمونه فرّه از جمشید به شکل مرغی که مرغ وارغن (vārəγna) نام دارد، رهامی شود و یا در شکل غُرمی (میش کوهی) در پی اردشیر بابکان روان بود تا سرانجام به‌وی پیوست. اما، درباره وجود فرّه در پدر و مادر زردشت و اینکه چرا با وجود همکاری پدر با دیوان برای نابودی زردشت، این فرّه از پدر نگرینخته، می‌توان به نکات دیگری اشاره کرد:

نخست اینکه خندیدن زرتشت به هنگام تولّد یافتن، از کارافتادن و مرگِ جادوگرانی که در هنگام تولّد و کودکی زرتشت به قصد نابودی بر او می‌تاختند، تسلیم کردن زرتشت به جادوگران از جانب پدر برای نابودی وی و سربلند بیرون آمدن زرتشت از این بلایا، همگی سلسله‌ای از معجزات بودند، تا بزرگی و خارق‌العاده بودن زرتشت برای همگان آشکار شود. حتی خود جادوگران نیز، درمانده و شگفت‌زده شده بودند و اذعان می‌داشتند «که زرتشت با چاره‌خواهی ما، تباه‌نمی‌گردد، زیرا فرّه‌ایزدی نگاهبانش است. «بهمن» او را به نزد خدای خواهد برد و راز هر دو جهان بر او آشکار می‌شود و پادشاهی چون گشتاسب او را یاری خواهد کرد.» پوروشسب از شنیدن این سخنان همانند دیگر پدران دردل شادمان می‌شد (آموزگار، تفضلی؛ ۱۳۸۶: ۱۶۸). این تنها شادمانی یک پدر نبود. وی اعتقادی راسخ داشت که فرّه‌ایزدی اهداشده از جانب اهورامزدا به زرتشت، دارای ویژگی حفاظت از جان می‌باشد؛ یعنی جان شخص پُرفره (فرهمند) مانند زرتشت در حفاظت کامل فرّ است. ظاهراً این فرّ، چنان نیرویی دارد که علاوه بر شخص فرهمند نزدیکان و وابستگان و حتی جانوران را هم در برابر خطر و بلا محافظت می‌کند.

**دوم** اینکه به ظاهر، جادوگران اندیشه و ذهن پوروشسب را درخصوص فرزندش، تباه‌می‌کردند، به طوری که او خود از جادوگران، مرگ زرتشت را می‌خواست و درباره کشتن کسی که از نابود کردنش «بیزار» بود از جادوگران سؤال می‌نمود. کلمه «بیزار» را در متون پهلوی، می‌توان «آبی‌چار» (abī-čār) به معنی «ناچار» معنی کرد (آموزگار، تفضلی ۱۳۸۶: ۷۴)؛ یعنی پوروشسب در مقابل اتّفاقات ناگواری که از معجزات زرتشت برای جادوگران و دیوپرستان رخ می‌داد، بنابه خواست آنان و برای تلافی از سوی آنان، زرتشت را از روی ناچاری در اختیار آنان می‌گذاشت، هر چند بنا بر شواهد، همچون حضرت ابراهیم که اسماعیل را به مسلخ می‌برد و می‌دانست که نتیجه کار هر چه باشد، چون به اذن - و خواست خداست؛ خیر خواهد بود، پوروشسب نیز خود یقین داشت که هیچ اتّفاق ناگواری برای فرزندش رخ نخواهد داد و فرّه‌ایزدی زرتشت، همواره نگاهدار اوست. به عبارتی دیگر، پندار نیک که مقدّم بر کردار نیک است از جانب پوروشسب رعایت شده است. اگرچه در کردار، اعمالی (آزمایشاتی ناخوشایند) علیه فرزندش انجام داده است، اما نیت و پندار او مبرّی از هرگونه سوءنیت شخصی علیه زرتشت بوده است و نمی‌توان اعمال وی را در مغایرت با خویشکاری اش یافت.

**سوم**، پوروشسب که در فرزند خود حالات و رفتاری جدا از کودکان دیگر می‌دید، همواره بر آن بود که به چاره‌جویی پردازد. این رفتار چاره‌جویی، از سوی یک پدر طبیعی است. بدون شک پوروشسب، زرتشت را دوست می‌داشت؛ چرا که ثمره زندگی اش و پاداش رنج و سختی هایش بود، وانگهی زندگی زرتشت در ظاهر و باطن در تمامی هدف‌ها

و راه‌ها با زندگی پوروشسب در آمیخته بود. زرتشت که از کودکی فره‌ایزدی داشت از همان دوران در مقابل اعمال ناخوشایند پدرش به ستیز برمی‌خاست و او را آگاهی می‌بخشید. این ستیز نه تنها به دلیل نادرست بودن برخی از اعمال پوروشسب بود، بلکه جزء وظایف زرتشت به عنوان پیامبر آینده بود؛ «چنانکه بعد از پیامبری او، دیوان که پیش از آن آشکارا در جهان راه می‌رفتند، کاهش یافتند و در حالی که کالبدشان شکسته شده بود در زیر زمین نهان شدند و گمراهان با این کار، به زرتشت ایمان آوردند» (آموزگار، تفضلی ۱۳۸۶: ۱۱۰).

**چهارم،** هنگامی که زرتشت هفت ساله بود، روزی پیری خردمند و هوشیار به نام «برزین کروس» (Barzin.koros)، به خانه پوروشسب آمد و از او خواست که زرتشت را به‌وی بسپارد تا او را چون فرزند شایسته‌ای بپرورد و از شور و شر دور نگاه‌دارد (آموزگار، تفضلی؛ ۱۳۸۶: ۱۶۹). پوروشسب چنین کرد و بدین‌گونه زرتشت تا مدت‌ها، از گزند دیو و جادو رهایی پیدا کرد. اگر پوروشسب واقعاً خواهان نابود کردن فرزندش بود، پیشنهاد دور کردن زرتشت را از فتنه نمی‌پذیرفت.

فرجام سخن اینکه، فره که در ایران باستان به عنوان مفهومی که هم‌زمان ریشه در دین و سیاست دارد، جایگاه ویژه‌ای داشت، اسطوره‌ای با مضامین و درون‌مایه‌های ژرف و عمیق - در جهان‌نگری زرتشتی و هستی‌شناسی مزدایی ایران باستان به‌شمار می‌رفته است (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۹). اسطوره فره نیز مانند دیگر اساطیر، گاهی به‌ظاهر، حوادث تاریخی را روایت می‌کند، اما آنچه در این روایت‌ها مهم است صحت تاریخی آنها نیست بلکه مفهومی است که شرح این داستانها برای معتقدان آنها در بردارد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۴). از سوی دیگر اسطوره، تجسم احساسات آدمیان است به‌گونه‌ای ناخودآگاه، برای تقلیل - گرفتاریها یا اعتراض به اموری که برای ایشان نامطلوب و غیرعادلانه است و چون آن را تکرار می‌کنند آرامشی به آنها دست می‌دهد. تکرار این داستانها که در قالب نوعی آیین دینی برگزار می‌شود به آنها حقایق و واقعیت می‌بخشد. اسطوره همچنین نشانه‌ای از عدم آگاهی بشر است از علل واقعی حوادث (آموزگار، ۱۳۸۶: ۵). این ویژگی‌ها در اساطیر ایرانی و از جمله اسطوره فره نیز متجلی است. داستان‌های کهن مربوط به هزارها سال پیش مردم سرزمین ما، به‌طور شفاهی و سینه‌به‌سینه نقل شده تا سرانجام به‌صورت نوشته درآمده است. این نوشته‌ها تصویرهایی به‌دست می‌دهند از دورانی که نه تاریخ می‌تواند درباره آنها قضاوت کند و نه باستان‌شناسی، و جای پای آنها را فقط در اسطوره‌هایی همچون اسطوره فره، می‌توان یافت (آموزگار، ۱۳۸۶: ۵).

### ۳. نتیجه گیری

بنابر داده‌های به دست آمده، از آنجا که در اوستا از سه نوع فرّه زرتشت، فرّه کیانی و فرّه ایرانی یاد شده و نیز در متون پهلوی و شاهنامه، افزون بر اینها از فرّه ایزدی، فرّه همگان، فرّه ایران شهر و ... نیز یاد می‌شود، هرچند که به ظاهر پوروشسب به سبب سعایت و بدطینتی دیوان فریب آنها را می‌خورد و قصد نابودی زردشت را دارد اما اشاره‌ای به برتافتن فرّه، از وی نشده است. این اشاره نشدن، می‌تواند بدین سبب باشد که پوروشسب از آغاز از موهبت فرّه ایزدی برخوردار نبوده و برتافتن فرّه، برای کسانی بوده که به مشروعیت و تاییدیه الهی، به عبارتی دیگر برخوردار از موهبت فرّه ایزدی و فرّه شاهی، نیاز داشتند که مخصوص پادشاهان بوده است. از همین رو براساس اندیشه شاهی آرمانی، هرگاه شاه گمراه می‌شده، مردمانش نیز گمراه می‌شده‌اند و نمونه بارز آن در داستان جمشید و ضحاک است. جمشید پس از ۷۰۰ سال حکومت، گمراه می‌شود و پس از او مردمانش نیز گمراه شده، به ضحاک از سرزمین عرب متمایل می‌شوند. این درحالی است که پدر زردشت منصبی نداشته و تنها به سبب خویشکاری و برخوردار بودن از فرّه همگان و فضایل نیکی که پیش از تولد زردشت به آنها اهتمام ورزیده، آرزویش برآورده، صاحب فرزندی روحانی می‌شود و فرّه نیز در وجود زردشت تجلی کرده، با وجود خبث و بدطینتی‌های فراوانی که علیه او می‌شود، باز هم فرّه با او باقی می‌ماند؛ بنابراین کارکرد فرّه‌ها یکسان نبوده و از فردی به فرد دیگر تقسیم بندی خاصی داشته است.

افزون بر این، پوروشسب از طریق رؤیای صادقی که دوغدو (همسرش) به خواب دیده بود، از پیش، در جریان تولد یافتن فرزندش زرتشت بود، که برخوردار از فرّه ایزدی بود و به زودی بر تمام دیوپرستان غالب می‌گردید، پوروشسب به منظور آشکارشدن هرچه بیشتر معجزاتی که نشان پیامبری زرتشت بودند، تن به آزمایش‌های الهی برای از بین بردن فرزندش می‌داده است. داستان پوروشسب و زرتشت، قصه گشتن و خونریزی نیست که منجر به ازدست دادن فرّه همگانی پوروشسب و دوش فرّه گشتن او شود، بلکه داستان ایثار و تسلیم حق بودن است، همانگونه که خداوند می‌خواست، حضرت ابراهیم (ع) را در مورد اسماعیل امتحان کند، امتحانی که بزرگترین و نیرومندترین انسانها را از پای درمی‌آورد، یعنی قربانی کردن فرزند در راه خدا.

### یادداشت‌ها

۱. برای ریشه‌شناسی واژه فرّه (ن.ک: Farr, Gnoli: pp: 312-319). در مورد پیوند بین فرّه در روایات زرتشتی و قدرت و نیرو (ن.ک: به Terre Celeste ET Corps. Corbin: p.109). منظور از فرّه، دقیقاً؛

همان است که به شکل هاله‌ای بر گرداگرد سر یا بدن ظاهر می‌شود (برای آگاهی بیشتر ن.ک: Crowns and some Royal Insignia in Early Iran, Azarpay: p. 113)

۲. نام پهلوی اقیانوسی است که در اوستا وارووکش (vouru-kaša-) آمده است. معنی تحت‌اللفظی آن «بزرگ ساحل» و «فراخ کنار» است. دقیقاً مشخص نیست که منظور از فراخ کرت کدام دریاست؛ اما برخی از مستشرقان آن را دریاچه خزر یا آرال پنداشته‌اند. از این جهت فراخ کرت نامیده شده است که دارای هزاردریاچه است. همچنین، سرچشمه اردویسور (Ardvi-Sūr) از آنجا برمی‌خیزد (پورداوود، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

## کتابنامه

### الف. منابع فارسی

- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷). *زبان، فرهنگ، اسطوره*. تهران: معین.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. (۱۳۸۶). *اسطوره زندگی زردشت*. تهران: کتابسرای بابل.
- احمدوند، شجاع؛ محمداسماعیل نوذری و دیگران. (۱۳۹۵). «فهم تحول و تطور اسطوره فرّه ایزدی از عهد ساسانی تا دوره اسلامی». *مجله تحقیقات تاریخ اجتماعی* (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی). سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۱-۳۰.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). *یشت‌ها*. ج ۲، تهران: اساطیر.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۵۶). *یشت‌ها*. به کوشش بهرام فره‌وشی. چ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- راشد محصل، محمد تقی. (۱۳۶۶). *گزیده های زاد سپرم*. مترجم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- راشد، محمدرضا. (۱۳۶۸). «فر و فره در شاهنامه». *مجله جستارهای ادبی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*. شماره ۸۶ و ۸۷، صص ۳۵۷-۳۸۶.
- زرناس، زهره. (۱۳۸۰). *جستارهایی در زبان های ایرانی میانه شرقی*. تهران: فروهر.
- سودآور، ابوالعلاء. (۱۳۸۳). *قره ایزدی در آیین پادشاهان ایران باستان*. تهران: نشر نی.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۹۰). *بند هوش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی*. تهران: وبگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

۹۴ / فرّه از پوروشسب روی برتافت یا برنتافت؟

- قلی‌زاده، هادی. (۱۳۹۴). «فرّه ایزدی، دگردیسی‌ها و چگونگی استمرار آن تا عصر صفویه». *فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی* (بهارادب). سال هشتم، شماره چهارم، زمستان ۹۴، شماره پیاپی ۳۰، صص ۱-۳۰.
- مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مقیمی زنجانی، شروین. (۱۳۹۲). «امام اسماعیلی ناصر خسرو و شاهی آرمانی در ایران باستان». *پژوهشگاه علوم سیاسی*. سال هشتم، شماره سوم، صص ۱۸۵-۲۰۸.
- نیولی، گرادو. (۱۳۹۱). «فر/فره». ترجمه سعید انوری و سپیده رضی از *دایرةالمعارف ایرانیکا*. مجله علمی-پژوهشی هفت‌آسمان. شماره ۵۳، بهار ۹۱، صص ۱۰۱-۱۱۸.

#### ب. منابع لاتین

- Azarpay, G. (1972). "Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran". *Iranica Antiqua*, pp. 108-115.
- Bailey, H.W. (1971). *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, London: Oxford.
- Corbin, H. (1954). "Terre Celeste et corps de Resurrection d'après Quelques Traditions Iraniennes (Mazdeisme, Ishrāq, haykhisme)". *Eranos Jahrbuch* 22, Zurich.
- Gnoli, G. (1999). "Farr(ah)", in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, edited by: Ehsan Yarshater, New York: Bibliotheca Persica

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, winter 2020

**The Problems of Mazdakology Studies\***

**Dr Abdolah Safarzaie <sup>1</sup>**

**1. Introduction**

Research has specific difficulties in the subject of groups and social movements that are related to religious affairs. Usually, the followers of every religious sect consider their doctrines and teachings right, but they are introduced by their enemies and their rivals as void and deviant. Mazdakhi's teachings are one of these rituals that were introduced during the reign of Qobad Sassanid. The Mazdak religion was initially welcomed, so that it even challenged the Zoroastrian religion and the Sassanid government. Due to the strictness of Khosrow Anushirvan toward Mazdakians, nothing was mentioned about it until the end of the Sassanid period. Since the second century AH, Mazdakians were once again introduced in the history of Iran in connection with some sects, such as Khorramdin, Esoteric, inventive etc. The study of Mazdak and its followers, in addition to the common research difficulties in the subject matter, has its own unique problems due to the political and social conditions of the Sassanid era and the first Islamic

---

\*Date received: 01/10/2018  
Email:

Date accepted: 18/02/2019  
a.safarzaie@velayat.ac.ir

**1. Assistant Professor, Department of History, Velayat University, Iran.**

centuries. The purpose of this paper is to analyze and explain the problems that exist in the field of Mazdocology.

## **2. Methodology**

The information and data from this research have been gathered from library sources including: historical sources, Zoroastrian religious sources, and especially Arabic and Persian sources of the first Islamic centuries. The collected information and data of the study were described in a historical way and were then analyzed.

## **3. Discussion**

Researchers are faced with a serious challenge to thoroughly examine Manicheans' beliefs and opinions, since Manicheans themselves have left no books or works to introduce their beliefs (Seddighi, 1996, 142). The Roman, Syriac, and Armenian sources, which have provided valuable information from the Sassanid era, have little interest in religious issues in Iran, and their awareness of Mazdak and his teachings is very little (yarshater, 2002, 450). The most information about Manicheans and Mazdak teaching are related to Zoroastrian sources and the official narration of the Sassanid court is widely reflected in the sources of the Islamic period. Given the enormous hostility of the Sassanid court and Zoroastrian priests with Manicheans, it is quite clear that these categories of bias were written partially.

One of the other causes of scholarship research is whether the Mazdak religion is considered to be an Iranian religion or trans-Iranian. The range of the geographical scope of the Mazdak religion reached the territory of Hira in the same stages as in the beginning of Iran (dinavari, 1960, 229). Regarding the influence of Mazdaki's opinions in Hejaz, some sources of Islamic sources, including Ibn Qutybah Dinouri and Ibn Rusta, have given some interesting reports (Dinavari, 1960, 229; Ibn Rosteh, 2001, 264). It is not certain that the influence of the Mazdaki tendencies has been carried out on political grounds, influenced by the functions of the Sassanid court, or for the propagation and publication of the teachings of this religion to Arabic countries.



There are also significant differences in the background and roots of Mazdak thoughts and beliefs. Christiansen believes that Manicheans are a branch of Manaviyans (Christinsen, 1995, 105). It is concluded from the traditions of some Islamic sources that Mazdak's rule is a new interpretation of Zoroastrianism which has been accused by the religious system of innovation in religion (Tabari, 2004, v 1, 105). Discussions have also been made on the influence of Plato's thoughts on Mazdaki teachings and instructions (Mashkour, 1999, 364).

The greatest discrepancy that researchers face in Mazdokhi studies are the beliefs, instructions and teachings of Manicheans. These differences are so small that Mazdakologists failed to agree, whether the Mazdak movement was a religious movement or a social movement. The content of most Roman, Syriac, Arabic, Persian and Pahlavi sources indicate that Mazdaki teachings were summarized in two cases. One was the sharing of the property, and the second was the worship of women. Concerning the ownership of the discussion of the topic, it is less controversial; what is controversial between scholars and researchers is the question of women's widespread use or the shared use of women.

The discussion of the gathering of Manicheans around Abu Moslem is one of the most important issues that is challenging for scholars. There are several questions and possibilities in this regard about whether these groups under the rule of Abu Moslem, who emerged after his death, were original Mazdaki populations, who, with the advent of Islam, became Muslims, or they were from Islamic sects and branches influenced by the revolutionary and anti-government doctrines of Mazdak and were called Manicheans.

#### **4. Conclusion**

Recognizing the problems of the subjects studied in various fields leads to more accurate researches. In relation to the topics that deal with sects, religions, and beliefs, the problem of pathology will end in more beneficial outcomes, because such issues have their own specific problems. Identifying

sectarianism that has an esotericism and no works and resources have been left from them, there are more serious problems facing researchers. The Mazdak dynasty, which originated from the Sassanid period in Iran and caused many discussions in the second and third AH centuries, is among such sects. The most important difficulty for any scholar regarding the identification of Manicheans, is the lack of works, sources, and texts of from Manicheans themselves. In addition, the characteristics of Mazdaki's revelations are reflected in reports drawn from the traditions of the enemies of this ritual; therefore, this is a serious damage in the studies of allegorical scholarship. This serious damage to the study of allegorical scholarship has caused a sharp and widely differing views on Mazdak's hometown and descent, the background of intellectual teachings, beliefs, doctrines and beliefs of Mazdaki, the geographic scope and the course of the historical continuity of Mazdak beliefs, etc. not only in the sources, but also in the views of scholars and historians of Mazdak. These disagreements are so small that the Mazdakologists have not been able to agree even on the whole argument that the Mazdiki movement was a religious movement or a social movement. In addition to these kinds of damages and difficulties that scholars have to struggle with in the study of Mazdak, the lack of historical continuity of Manicheans to the present day has caused little hope in finding future sources for clarifying these disparate disagreements. Therefore, it is suggested that among the various sources that has remained in relation to Manicheans, Zoroastrian sources of Pahlavi and religion should be considered more precise, scrupulous and specialized than other sources to identify Manicheans, what has been ignored by Mazdak theologians.

**Key words:** Difficulties, Mazdak, Mazdakology, Sassanid, Zandiq.

**References [In Persian]:**

- Abul- Maali, M. (1933). Bayan al- adyan. In A. Iqbal (Ed.). Tehran: Matba'eh Majlis.
- Al- Khwarazmi. M. (1968). Mafatih-al- ulum (H. Khadioum, Trans.). Cultural Foundation of Iran.
- Altheim, F., & Steele, R. (2003). History of the economy of Sassanid government (H. Sadeghi, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Ardawiraf Namag. (2018). (R. Afifi, Trans.). Tehran: Tous.
- -Bal'ami. A. (2006). Tarikh-i- Bal'ami. M. Bahar (Ed.). Tehran: Zavar.
- -Bayani. Sh. (2001). Religion and government in Sassanid era and several other articles. Tehran: Jami.
- -Biruni. A. (2007). The remaining signs of past centuries (A. dana seresht, Trans.). Tehran: Ibn Sina.
- -Diakonov. M. (2003). Ancient Iran history (R. Arbab, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- -Firdowsi. A. (2007). Shahnameh (Vol. 3). Tehran: Scientific and Cultural.
- -Gardizi. A. (1984). Tarikh- e Gardizi. A. Habibi (Ed.). Tehran: Donya-ye Ketab.
- -Girishman. R. (2001). Iran from the beginning to Islam. (M. Moein, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- -Ibn Al-Nadim, A. (2002). Al-Fihrist. In R. tajaddod (Ed.). Asatir.
- -Ibn Esfandyar, B. (n.d.). Tabarestan History. A. Iqbal (Ed.). Mjles.
- -Ibn Rosteh. A. (2001). Ala'lag al-nafisah (H. Qara Chanlou, Trans.). Tehran: Amir kabir.
- -Kalima. U. (1980). The history of the Mazdak movement (J. fekri Ershad, Trans.). Tehran: Tous.
- -Kalima. U. (1995). The reign of Ghobad and the emergence of Mazdak (A. Birashk, Trans.). Tehran: Tahuri.

- -Kalima. U. (1992). History of Mazdak school (J. fekri Ershad, Trans.). Tehran: Tous.
- -Kristen Sen. A. (2001). Iran during the Sassanid era. In H. Rezaei Baghi Bidi (Ed.). (R. Yasemi, Trans.). Tehran: Seda-ye Moaser.
- -Mase. H. (2002). Religious and social disturbances during the Sassanid era- Mazdak, Iranian civilization, a group of French Orientalists. (I. Behnam, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- -Mashkour. M. (1999). Ancient letter. (S. Mir Mohammad Sadeghi, & N. Jalali's Rev.). Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies press.
- -Mirfetroos. A. (1990). Redheads: Resources for research. Iran letter. 33, 57- 89.
- -Montazeri. S. (2010). Zandig and Zandigs. Qom: University of Religions and Religions.
- -Mostaofi. H. (1999). Nozhat al- gholub. In M. Debir Saaqi (Ed.). Qazvin: Taha.
- -Nobakhti. H. (2007). Firaq Al-Shiite (M. Maskour, Terans.).Tehran: Scientific and Cultural.
- -Noldeke. T. (1999). History of Iranians and Arabs during Sassanid times (A. Zaryab, Trans.). Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- -Pigolovskaya. N. (1998). Iranian cities in Parthian and Sassanid times (E. Reza, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- -Procopius. (2003). The wars of Iran and Rome (M. Saeedi, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- -sa'albi. A. (1989). Tarikh-i- sa'albi. (M. fazaaeli, Trans.). Tehran: Ghatreh.
- -Seventh Dinkard. (2010). (M. Rashed Mohassel Ed., Trans.). Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- -Shahrestani. A. (1971). Al- milal wa al-Nihal, In M. Jalali Naini (Ed.). (A. Esfahani, Trans.). Tehran: Iqbal.

- -SHakki. M. (2002). True believers. *ma'arif*. 10 (1), 28- 53.
- -Siddiqui. GH. (1996). Iranian religious movements in the second and third centuries of the AH. Tehran: Pajang.
- -Third Dinkard. (2002). (F. fazilat, Ed., Trans.). Tehran: Farhang-e Dekhoda.
- -Tusi. N. (2006). *Siyasatnama*. In J. Shahar (Ed.). Tehran: Amir kabir.
- -Uofi. S. (1995). *Gawame Al-Hakayat*. In J. Shahar (Ed.). Tehran: sokhan.
- -Vandidad. (2005). Compilation by James Darmestrter. (M. Javan, Trans.). Tehran: Donya-ye Ketab.
- -Yarshater. E. (2002). Religion of Mazdak. In E. Yarshater (Ed.). *History of Iran (Vol. 3., Part 2)*. (H. Anousheh, Trans.). Tehran: Amir kabir Press.
- -Zarrinkoub. A. (2001). *History of the people of Iran (Vol. 1)*. Tehran: Amir Kabir.
- **References [In Arabic]:**
- -Al- Baghdadi. A. (1929). *Al- farq bayn al- firaq*. Cairo.
- -Al- dinawari. A. (1989). *Al- akhbar al- tiwal*. (A. Amer, Rev.). Qom: Manshourat al-Razi.
- -Al- dinawari. I. (1960). *Al- ma'arif* (S. akasheh, Rev.). Cairo: Dar Al- ma'arif.
- -Al- isfahani. H. (n.d.). *Tarikh sini Muluk al- ard wal- anbiya*. Beirut: Dar al- makabat al-Hayat.
- -Al- Mas'udi. A. (n.d.). *At- tanbih wa- l- Ishraf*. In A. Esmaeel (Ed.). Cairo: Dar Al- sawi.
- -Tabari. M. (2005). *Tarikh al- Rusul wa al- Muluk*. Beirut: Dar Al- Kotob Al-Ilmiyah.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### آسیب‌شناسی مطالعات مزدک‌شناسی\*

دکتر عبدالله صفرزایی<sup>۱</sup>

#### چکیده

پژوهش و تحقیق در موضوع نحله‌ها، فرقه‌ها و جنبش‌های دینی یا اجتماعی که با مسائل اعتقادی ارتباط دارند، مشکلات خاص خود را دارد. معمولاً پیروان هر فرقه یا نحله در صد دند آموزه‌ها و تعالیم خود را بر حق جلوه دهند، اما توسط دشمنان و رقبای‌شان باطل و منحرف معرفی می‌شوند. آموزه‌های مزدکی از جمله این آیین‌هاست که در زمان پادشاهی قباد ساسانی مطرح شد. آیین مزدکی در آغاز چنان مورد استقبال قرار گرفت که حتی دیانت زرتشتی و حکومت ساسانی را به چالش کشاند. در پی سختگیری‌های خسروانوشیروان نسبت به مزدکیان، از این فرقه تا پایان دوره ساسانی خبری ذکر نشده است. از قرن دوم هجری بار دیگر مزدکیان در پیوند با برخی فرقه‌ها، شورش‌ها و قیام‌ها با عناوین: خرم دین، زندیق، باطنی، بدعت‌گر و غیره در تاریخ ایران مطرح شدند. تحقیق و مطالعه درباره آیین مزدک و پیروان آن، علاوه بر مشکلات پژوهشی متداول در موضوع فرق، به دلیل شرایط سیاسی و اجتماعی خاص دوره ساسانی و سده‌های نخست اسلامی، مشکلات منحصر به فرد خود را دارد. هدف این نوشتار تحلیل و تبیین مشکلات و آسیب‌هایی است که درباره مطالعات مزدک‌شناسی وجود دارد. نوشته حاضر به روش تاریخی با توصیف و تحلیل داده‌ها با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** آسیب‌شناسی، مزدک، مزدک‌شناسی، ساسانیان، زندیق.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸  
a.safarzaie@velayat.ac.ir

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۰۹  
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه ولایت، ایرانشهر، سیستان و بلوچستان، ایران.

## ۱. مقدمه

تحقیق و پژوهش پیرامون ملل، نحل و فرقه‌ها مستلزم دقت علمی وافر است؛ زیرا شناخت دقیق فرقه‌ها و تشخیص آراء، اندیشه‌ها و افکار آن فرقه و همچنین تأثیر و تأثر آنها از فرقه دیگر، نیازمند شناخت کامل آراء و اندیشه‌های دینی، سیاسی و فلسفی آن فرقه است. گاه این احتمال وجود دارد که تشابهات ظاهری دیدگاه‌های برخی فرقه، محقق را در شناخت درست و دقیق یک فرقه دچار لغزش کند؛ از این رو آسیب‌شناسی یا مشکل‌شناسی مطالعات مربوط به یک فرقه، می‌تواند راهگشای مطالعات بهتر و دقیق‌تر در ارتباط با آن فرقه گردد. یکی از مبهم‌ترین میراث‌های فکری در تاریخ ایران، آیین مزدکی است که در دوره قباد ساسانی (۴۸۸-۵۳۱ م.) مطرح شد و در سده‌های دوم و سوم هجری در پیوند با برخی فرقه‌ها، شورش‌ها و قیام‌ها بحث‌های فراوانی را برانگیخت. باوجود پژوهش‌های متعددی که در موضوع آیین مزدکی صورت گرفته، هنوز ابهامات بسیاری درباره آموزه‌های این آیین، مؤسس، پیروان و تداوم تاریخی آن وجود دارد. از این رو، طرح مشکلات و آسیب‌های مطالعات مزدک‌شناسی می‌تواند منجر به انجام پژوهش‌های دقیق‌تر در این باره گردد. تحلیل و بررسی آسیب‌ها و مشکلات مطالعات مزدک‌شناسی از دوره باستان تا دوره اسلامی، مسئله اصلی این نوشتار است. پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که پژوهشگران در زمینه مطالعه و پژوهش درباره آیین مزدکی با چه مشکلات و آسیب‌هایی مواجه هستند؟

در پاسخ به پرسش مطرح شده، به عنوان فرضیه می‌توان گفت: آسیب‌های بسیاری در زمینه مطالعات مزدک‌شناسی پیش روی پژوهشگران قرار دارد که ممکن است آنان را دچار لغزش کند. یکی از مشکلات اساسی، خلأ منابع و نوشته‌هایی است که از خود مزدکیان باشد. از معضلات دیگر مطالعات مزدک‌شناسی، خاستگاه و محدوده جغرافیایی نشر این آیین است. به سختی می‌توان تعیین نمود که آیین مزدکی یک کیش مطلقاً ایرانی بوده، یا فرا ایرانی محسوب می‌شود. در مورد آراء، آموزه‌ها و تعالیم مزدکی نیز ابهامات بسیاری در پیوند با دیانت زرتشتی، آیین مانوی و حتی اندیشه‌های افلاطون مطرح است که ممکن است باعث خطای معرفتی برخی محققان گردد. پیوند مزدکیان با فرقه‌های سده‌های دوم و سوم هجری مانند: خرم‌دینان نیز مشکلات خاص خود را دارد. از جمله اینکه آیا این فرقه‌ها در اصل مزدکی بوده‌اند که در جامعه اسلامی رنگ و لعاب اسلامی به خود گرفته‌اند یا اینکه فرقه‌هایی برخاسته از متن جامعه اسلامی و متأثر از شرایط خاص سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن عصر بوده و تحت تأثیر آرای مزدکی قرار گرفته‌اند؟

تاکنون راجع به مزدکیان تحقیقات قابل توجهی انجام گرفته است. محققانی چون نولدکه، کریستن سن، کلیما، پیگولوسکایا، غلامحسین صدیقی، احسان یارشاطر، منصور

شکی و دیگران در این زمینه تحقیقات مفصلی انجام داده، البته به نظریات متفاوتی رسیده‌اند. اگرچه در این گونه تحقیقات به مشکلات و آسیب‌های مطالعات مزدک‌شناسی تا حدودی اشاره شده، لیکن تا به حال پژوهشی مستقل در موضوع آسیب‌شناسی مطالعات مزدک‌شناسی صورت نگرفته است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱- منبع‌شناسی مزدکیان

پژوهشگران برای بررسی دقیق عقاید و آرای مزدکیان با چالشی جدی مواجه هستند؛ زیرا از خود مزدکیان کتابی یا اثری که اعتقادات آنان را معرفی نماید، باقی نمانده است (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۴۲). آنچه درباره اعتقادات و باورهای مزدکیان باقی مانده، روایت‌های مخالفان آنان است. در ارتباط با این قضیه که مزدک کتابی داشته و خود را صاحب کتاب معرفی کرده باشد، نیز خبری ذکر نشده است. علاوه بر این، حتی در جریان محاکمه مزدک توسط خسرو انوشیروان که فردوسی روایت آن را به تفصیل ذکر کرده، با همه اتهاماتی که خسرو بر مزدک روا داشته، هیچ پاسخی از جانب مزدک در تأیید یا رد اتهامات مطرح شده، بیان نشده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۷۴۲-۱۷۴۶). در این محاکمه حتی پاسخ صوری و ظاهری و به نوعی جعلی هم از جانب زرتشتیان مخالف مزدک، به مزدک نسبت داده نشده است.

این مسئله نیز جای ابهام دارد که مزدک و پیروانش آثاری داشته‌اند و آثارشان از بین رفته، یا اینکه اقدامات مزدک بیشتر جنبه اصلاحات اجتماعی و اقتصادی و صورت یک جنبش داشته و آثار مکتوبی از خود برجای نگذاشته‌اند. برخی پژوهشگران احتمال می‌دهند مزدکیان صاحب آثار مکتوبی بوده‌اند، لیکن در جریان محاکمه و نابودی شدید مزدکیان توسط خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م)، آثارشان نابود شده است (گیرشمن، ۱۳۸۰: ۳۶۳؛ ماسه، ۱۳۸۱: ۱۶۹).

فرقه‌های منسوب به آیین مزدکی در دوره اسلامی نیز به علت مخالفت شدید حکومت‌های وقت، نتوانسته‌اند آثارشان را عرضه کنند (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۴۳). البته با فرض اینکه مزدکیان صاحب آثار بودند، طبیعی است در سیر مراحل بعدی که پیروان آن‌ها کم شده و نهایتاً از بین رفته‌اند، منابع‌شان نیز بتدریج محو شده باشد.

منابع رومی، سریانی و ارمنی نیز که اطلاعات با ارزشی از دوره ساسانیان برجای گذاشته‌اند و درباره مسائل دینی و اجتماعی ساسانیان تا حدودی جانب انصاف را رعایت کرده‌اند، به مسائل دینی در ایران علاقه چندانی نداشته، آگاهی اینان درباره مزدک و تعالیم مزدکی بسیار اندک است (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۵۰). پروکوپوس قیصری یکی از مهم‌ترین



مورخان قرن ششم میلادی و هم عصر با مزدکیان، هیچ نامی از مزدک نبرده است. البته پروکوپوس از آموزه‌های مزدکی یاد کرده، لیکن این آموزه‌ها را به قباد نسبت داده است (پروکوپوس، ۱۳۸۲: ۲۷). یکی از وقایع نویسان سریانی به نام مالالاس در قرن ششم میلادی که اطلاعات تقریباً روشن‌تری از پیشینه‌تعالیم مزدکی ارائه داده، بیشتر از بوندوس نام برده و یوشع ستون‌نشین از دیگر وقایع‌نویسان سریانی اوایل قرن ششم میلادی، از زرتشت‌خورگان یاد کرده، هیچ کدام از این دو نامی از مزدک نبرده‌اند (پیگولوسکایا، ۱۳۷۷: ۳۹۷؛ کلیما، ۱۳۷۱: ۲۱-۲۲). از نظر کریستن‌سن، بوندوس فردی از پیروان مانی معرفی شده که در زمان امپراتوری دیوکلسین (۲۸۴-۳۰۵ م.) در روم ظهور کرد و عقاید مخالف کیش رسمی مانوی اظهار نمود. وی بعدها به ایران آمده و آیین خود را منتشر ساخت. این آیین در ایران به کیش درست‌دینان معروف شد (کریستن‌سن، ۱۳۷۴: ۱۰۵). زرتشت‌خورگان نیز یکی از بدعت‌گران دین زرتشتی معرفی شده که اهل فسا بود و احتمالاً در قرن پنجم میلادی ظهور کرده است (طبری، ۲۰۰۵: ج ۱/ ۴۲۲). مهم‌ترین وجه اشتراک منابع رومی، سریانی و ارمنی در خصوص آیین مزدک این است که اسمی از خود مزدک نبرده‌اند. البته به جریانات مربوط به مزدکیان به نوعی اشاره داشته‌اند.

بیشترین اطلاعات باقی‌مانده راجع به مزدکیان و آموزه‌های مزدکی مربوط به منابع زرتشتی و روایت رسمی دربار ساسانی است که به طور گسترده در منابع دوره اسلامی انعکاس یافته است. با توجه به دشمنی شدید دربار ساسانی و موبدان زرتشتی با مزدکیان، کاملاً آشکار است که این دسته از منابع مغرضانه نگاشته شدند. به گزارش یارشاطر، منابع دوره اسلامی تاریخ ساسانیان را از روی متون تاریخی، خداینامه‌ها، گاهنامک‌ها و آیین‌نامه‌های اواخر دوره ساسانی نوشته‌اند؛ بنابراین این متون به نوعی بازگوکننده روایت رسمی دربار ساسانی هستند (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۵۰). از این رو، اطلاعات منابع دوره اسلامی نمی‌تواند راهگشای دقیقی برای مطالعات مزدک‌شناسی به حساب آید. از سویی تاریخ نگاری اسلامی به صورت مکتوب در قرن دوم و سوم هجری آغاز شد و در این دوره، فرقه‌های منسوب به مزدک و مزدکیان در ایران و جهان اسلام به عنوان ملحد، باطنی و زندیق معرفی شده‌اند. بنابراین، اقتباسات منابع اسلامی از روایت‌های زرتشتی و دربار ساسانی درباره مزدکیان، در کنار این بدینی‌ها به خوبی نشان می‌دهد اطلاعات مربوط به مزدکیان در منابع دوره اسلامی به چه نحوی بازگو شده است. با توجه به نبود منابع مزدکی و کمبود اطلاعات منابع بیزانسی و سریانی راجع به مزدکیان، اتکای به منابع زرتشتی و اسلامی، هرچند با احتیاط هم صورت گیرد، از بزرگ‌ترین آسیب‌هایی است که در مطالعات مزدک‌شناسی می‌بایست مورد توجه هر محقق قرار گیرد.

با اینکه درباره مزدکیان نسبت به دیگر اتفاقات و رخداد‌های عصر ساسانی بیشتر کار شده، باز هم اختلافات فاحشی میان نظریات محققان و پژوهشگران در این باره به چشم می‌خورد. با وجود اختلاف نظرهای فراوان محققان راجع به مزدکیان، نظرهای آنان را در چند دسته کلی می‌توان طبقه‌بندی نمود: بخشی از مطالعات مزدک‌شناسی، توسط آکادمیسین‌های روسی انجام گرفته که با طرح و گسترش مباحث سوسیالیستی و کمونیستی در شوروی، گرایش به مطالعه درباره مزدک اوج گرفت. این محققان با توجه به زیربنای اقتصادی مؤثر بر تحولات و جریانات اجتماعی، سعی داشته‌اند تعالیم مزدکی را با آرای کمونیستی پیوند دهند؛ به عنوان مثال: پیگولوسکایا در ۱۹۵۶م. محرک و انگیزه قیام مزدک را اعتراض روستاییان عنوان کرده‌است (پیگولوسکایا، ۱۳۷۷: ۴۲۰-۴۳۳). اوتاکر کلیما در ۱۹۵۷م. قیام مزدکیان را جنبشی اجتماعی در جامعه دینی دانست که پروردهٔ اوضاع اقتصادی و اجتماعی ایران در دورهٔ ساسانیان بود (کلیما، ۱۳۵۹: ۲۷۳). دیاکونوف نهضت مزدک را نهضتی مردمی دانسته که خواستار مساوات و شیوهٔ زندگی قبیله‌ای بودند (دیاکونوف، ۱۳۸۲: ۳۴۶).

لازم به ذکر است نخستین بررسی دقیق را دربارهٔ مزدکیان، تئودور نولدکه آلمانی در سال ۱۸۷۹م. انجام داده‌است. وی بر ماهیت دینی این جنبش تأکید می‌ورزید (نولدکه، ۱۳۷۸: ۴۸۸). کریستن سن دانمارکی در ۱۹۲۵م. مزدکیان را شاخه‌ای از مانویان معرفی کرده‌است (کریستن سن، ۱۳۸۰: ۲۴۴). این دسته از محققان غربی با آنکه در خصوص قیام مزدک اشتراک نظر دقیق ندارند، از این جهت که به ماهیت دینی قیام مزدک تأکید دارند، نظرات آنها به نوعی در یک دسته جای می‌گیرد. «ادوارد براون» در مباحث خود راجع به نوآوران در دین در سده‌های دوم و سوم، به هماهنگی آموزه‌های آنان با آیین مزدکی توجه کرده‌است. «فون وزندونگ» در ۱۹۱۹م. نظراتی پیرامون بقایای مزدکی در میان شماری از فرقه‌هایی که گرایش اسماعیلی داشتند و پس از مرگ ابومسلم سر برآوردند، پیش کشیده‌است (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۴۸). غلامحسین صدیقی در ۱۹۳۸م. به بررسی دقیق پیوندهای خرمیان با مزدکیان پرداخته‌است (صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۳۲). نظرهای این گروه از محققان نیز به علت قائل بودن به پیوند برخی فرقه‌های قرون دوم و سوم اسلامی با مزدکیان دوره ساسانی، در یک دسته قابل تقسیم‌بندی است.

منصور شکی اخیراً پیرامون مزدکیان تحقیقاتی انجام داده و آیین مزدکی را بدعتی در آیین زرتشتی قلمداد کرده‌است (شکی، ۱۳۸۱: ۲۹). از آنجا که منصور شکی و احسان یارشاطر نسبت به دیگر محققان در خصوص آیین مزدکی، به منابع پهلوی و دینی زرتشتی به خصوص دینکرد توجه ویژه‌ای داشته‌اند، نظراتشان بیشتر قابل تعمق است. این همه اختلاف نظر در موضوع تعالیم و آموزه‌های مزدک در کمتر مباحثی از تاریخ ایران

به چشم می خورد و این خود یکی از مشکلات مهم تحقیق و مطالعه پیرامون آیین مزدک و اوضاع مزدکیان است.

## ۲-۲. گستره جغرافیایی کیش مزدکی

یکی از آسیب های پژوهش های مزدک شناسی این است که آیا آیین مزدک یک آیین ایرانی بوده یا فرا ایرانی محسوب می شود؟ در این بخش ابتدا خاستگاه اولیه آیین مزدکی مشخص و بعد از آن رد پای این آیین در دیگر مناطق دریایی شده، سپس آسیب ها و مشکلات مربوط به تحقیق در موضوع اندیشه ایرانی بودن یا فرا ایرانی بودن کیش مزدکی مطرح شده است.

قبل از اینکه اختلافات مطرح شده در مورد خاستگاه آغازین ظهور مزدک بیان شود، به طور مختصر روایت های مربوط به مزدک و انتساب خاندانی او مطرح شده است. در تواریخ عربی و فارسی از او به نام «مزدک بامدادان» یاد شده است (طبری، ۲۰۰۵: ج ۱/۴۲۲؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۸۶؛ ابن اسفندیار، بی تا: ۱۴۷؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۸۰). تنها در یک مورد مؤلف اخبار الطوال او را «مزدک مازیار» خوانده است (الدینوری، ۱۳۶۸: ۶۷). ابن قتیبه دینوری از او به نام «مردق» یاد کرده است (الدینوری، ۱۹۶۰: ۶۶۳). کریستن سن نام مزدک و پدرش را ایرانی الاصل دانسته است (کریستن سن، ۱۳۸۰: ۲۴۶). اوتا کر کلیما سعی دارد منشأ غیر ایرانی برای این نام پیش کشد. وی از صورت های مزدق و مزدیق، ریشه «زدق» را که صورت خاصی از ریشه سامی «ص-د-ق» به معنی راست بودن در سریانی است، مطرح نموده و سعی کرده برای صورت های مزدیک و مزدیق که در متون فارسی میانه آمده، معادل مصدیق در گویش های سامی پیدا کند (کلیما، ۱۳۵۹: ۱۸۵-۱۹۴). این اختلاف نظرها از جانب محققان در خصوص خاستگاه مزدک، به نظرات این محققان در ارتباط با آرا و تعالیم مزدکیان بستگی دارد. از آنجا که بعضی محققان تعالیم مزدکی را با توجه به ساختار فکری شان در قالب خاصی ارائه نموده اند، خاستگاه و هویت اصلی مزدک را نیز طوری معرفی کرده اند که با تفسیر آنان راجع به تعالیم مزدک مغایرتی نداشته باشد. از آنجا که رخدادهای و نتایج ناشی از قیام مزدکیان بیشترین انعکاس را در چارچوب مرزهای ایران و کمترین انعکاس را در مناطق سریانی نشین داشته، به نظر می رسد نظر اوتا کر در خصوص خاستگاه مزدک اشتباه باشد.

در مورد زادگاه مزدک اطلاعات اندکی در دست است. طبری او را مردی از اهل «مذریه» خوانده است (طبری، ۲۰۰۵: ج ۱/۴۲۲). کلیما محل این منطقه را در ساحل شرقی دجله و کوت العماره امروزی دانسته است (کلیما، ۱۳۵۹: ۱۸۰-۱۸۱). نولدکه قرائت این کلمه را مبهم شمرده، خود محل را نیز ناشناخته خوانده و احتمال داده شاید منظور طبری از مناذر (که خود ممکن است جمع عربی باشد) منطقه ای واقع در خوزستان باشد (نولدکه،

۱۳۷۸: پاورقی ۱۸۴). دینوری در اخبار الطوال او را از اهالی فارس و از ساکنان شهر استخر معرفی کرده است (الدینوری، ۱۳۶۸: ۶۴). بلعمی، بیرونی و ابوالمعالی او را اهل نسا خوانده‌اند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۷۲؛ بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۱؛ ابوالمعالی، ۱۳۱۲: ۱۷). آلتهایم زادگاه مزدک را منطقه خوارزم فرض کرده است (آلتهایم، ۱۳۸۲: ۲۳۱). این اختلافات فاحش و آشکار در منابع و مآخذ، نشانگر آن است که حتی راجع به شناسایی خاستگاه اولیه و زادگاه مزدک نیز مشکلات و آسیب‌های متعددی پیش روی یک محقق قرار دارد. به نظر می‌رسد مزدک در اصل از اهالی فارس بوده، این احتمال نیز وجود دارد که در برخی منابع سده‌های نخست اسلامی فسا به صورت نسا خوانده شده و برخی منابع او را خراسانی خوانده‌اند. از آنجا که بیشتر قیام‌های مزدکی تلقی شده سده‌های نخست اسلامی در خراسان رخ داده، برخی هویتی خراسانی برای خود مزدک نیز قائل شده‌اند.

گستره محدوده جغرافیایی کیش مزدک در همان مراحل آغازین علاوه بر ایران، به قلمرو حیره رسید (الدینوری، ۱۹۶۰: ۲۲۹). دولت حیره در قرن سوم میلادی در بین‌النهرین کنار رود فرات که شامل قسمتی از کشور کنونی عراق است، تأسیس شد. در مورد نفوذ آرای مزدکی در حجاز نیز برخی از منابع دوره اسلامی از جمله ابن قتیبه دینوری و ابن رسته گزارش‌های جالبی نقل کرده‌اند. اینان در ذکر ادیان عرب در جاهلیت از نفوذ دین مجوسی در قبیله تمیم خبر داده و آورده‌اند: زندقه در میان قریش موجود بود و این دین را مردم قریش از حیره گرفتند (الدینوری، ۱۹۶۰: ۲۲۹؛ ابن رسته، ۱۳۸۰: ۲۶۴). حمزه اصفهانی نیز در ذکر ادیان جاهلیت آورده است: کسانی در تمیم دین مزدک و دین مغان داشتند. وی همچنین نقل کرده است: حارث بن عمرو بن حجر معروف به اکل المرار پیش قباد آمد و به دین مزدکی ایمان آورد و قباد او را بر عرب پادشاه کرد. چون پادشاهی به انوشیروان رسید او ملک را به منذر بن امرالقیس باز داد (الاصفهانی، بی تا: ۸۲-۸۳).

این احتمال نیز وجود دارد که پس از سرکوب شدید مزدکیان توسط خسرو انوشیروان، مزدکیان به مناطق پیرامونی و کوهستانی، مرزهای حاشیه‌ای و سرزمین‌های مجاور ایران پناه برده باشند؛ از این رو به طور یقین مشخص نیست نفوذ گرایش‌های مزدکی در حیره به دلایل سیاسی و متأثر از عملکردهای دربار ساسانی صورت گرفته یا به جهت تبلیغ و نشر تعالیم این کیش به حیره و ممالک عربی راه یافته است. گستره جغرافیایی کیش مزدک از این جهت موضوع مطالعات مزدک‌شناسی را دچار ابهام می‌کند که مشخص نیست نفوذ این کیش در میان عرب‌ها در دوره ساسانی، بر اثر جهان‌شمولی این آیین بوده، یا متأثر از مسائل سیاسی چنین امری تحقق یافته است.

### ۲-۳. باورها، اندیشه‌ها و آموزه‌های مزدکی

بیشترین اختلافاتی که پژوهشگران در مطالعات مزدک‌شناسی با آن مواجه هستند، مربوط به اعتقادات، آموزه‌ها و تعالیم مزدکیان است. این اختلافات به حدی است که مزدک-شناسان نتوانسته‌اند به اتفاق نظر برسند، آیا آیین مزدکی جنبش دینی بوده، یا جنبش اجتماعی به شمار می‌رفت. منابع فارسی و عربی در مورد مقام و شخصیت مزدک دو گونه روایت متضاد بیان داشته‌اند: بعضی وی را موبد و قاضی‌القضاة و از روحانیون بلندپایه در دربار ساسانی معرفی کرده (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۱؛ خوارزمی، ۱۳۴۷: ۳۹؛ المسعودی، بی‌تا: ۸۷) و عده‌ای وی را مردی مگّار و فریبنده دانسته‌اند (عوفی، ۱۳۷۴: ۱۴۸؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۸۶).

با توجه به اینکه در جامعه ساسانی انتصاب به صنف و تصدی مقام موروثی بود، به ناچار مزدک باید از خاندانی روحانی برخاسته باشد که موجب اعتبار و شأن لازم در کار پیشوایی او باشد (شکی، ۱۳۸۱: ۴۷). نظر به اینکه این آیین انقلابی از درون دربار سر برآورد و با پشتیبانی قباد اول همچون سیلی جامعه را فرا گرفت، احتمال می‌رود مزدک موبدی بوده که به دربار رفت و آمد داشته است (بیانی، ۱۳۸۰: ۵۴). اغلب محققان امروزی از وی به عنوان روحانی و الامقامی یاد کرده‌اند که توانست با نظریه‌های انقلابی و تفسیر و تأویل اوستا چنین آیینی را رواج دهد (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۴۷۸؛ منتظری، ۱۳۸۹: ۱۰۶). بنابراین نسبت به برخی روایت‌های مورخان دوره اسلامی که از وی با عنوان جادوگر، مگّار و فریبنده سخن گفته‌اند (عوفی، ۱۳۷۴: ۱۴۸؛ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۸۶)، جای شک و تردید باقی است. فردوسی علی‌رغم بحث‌های مفصلی که از اشاعه کارهای ناروای پیروان مزدک ارائه داده، از خود مزدک به عنوان فردی با دانش و رای و کام یاد کرده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۷۴۰).

در مورد پیشینه و ریشه‌یابی افکار و اندیشه‌های مزدک نیز اختلافات اساسی وجود دارد. شباهت‌هایی که بین آیین مزدک و ادیان، آیین‌ها و آرای برخی فلاسفه وجود دارد، باعث شده هر یک از محققان پیشینه تعالیم و آموزه‌های مزدکی را در جایی متفاوت جستجو کنند. علاوه بر شباهت‌های آیین مزدکی با هر یک از ادیان و آیین‌های دیگر، می‌بایست حلقه ارتباط و چگونگی روند تأثیرگذاری آن نیز مشخص شود. به علت کمبود منابع تاریخی آن دوره، مشخص کردن حلقه ارتباط و تأثیرپذیری آیین مزدک از ادیان و اندیشه‌های دیگر مشکل است.

کریستن سن با استناد به روایت مالالاس بر این باور است مزدکیان شاخه‌ای از مانویان هستند (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۰۵). برخی منابع اسلامی از جمله طبری از شخصی به نام زرتشت‌خورگان یاد کرده که اهل فسا بود و با بدعت در دین زرتشتی پیروانی پیرامون

خود جمع کرد (طبری، ۲۰۰۵: ج ۱/۴۲۲). به نظر اینان مزدک پسر بامدادان مردم را به بدعت وی فراخواند. اینان زرتشت پسر خورگان را نظریه‌پرداز می‌دانند که شالوده آیین جدید را طرح‌ریزی نموده و مزدک مرد عمل بوده که نام سلف خود زرتشت‌خورگان را تحت‌الشعاع قرار داده، بنابراین آیین به نام وی مزدکی نامیده شد (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۰۷). ابن ندیم نیز در الفهرست از مزدک قدیم و جدید سخن گفته است (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۶). احتمالاً منظور از مزدک قدیم همان زرتشت‌خورگان بوده و مزدک جدید مزدک معروف دوره قباد است. در مجموع از این روایت‌ها چنین استنباط می‌شود آیین مزدک تفسیر و تعبیری جدید از دیانت زرتشتی بوده که توسط دستگاه حکومتی دینی وقت، متهم به بدعت‌گذاری در دین شده است.

از تأثیر‌گذاری اندیشه‌های افلاطون در آموزه‌ها و تعالیم مزدکی نیز بحث‌هایی مطرح شده است. محمدجواد مشکور بر این باور است که استاد مزدک، زرتشت‌خورگان فسایی بود. وی سال‌ها در بیزانس به‌سر می‌برد و در آنجا با کتب فلسفی یونانی از جمله افلاطون آشنایی پیدا کرد. از این رو، عقیده مزدک راجع به اشتراک زن و مال عیناً با عقیده افلاطون درباره تعدیل نظام اقتصادی و اشتراکی بودن زن مطابقت دارد (مشکور، ۱۳۷۸: ۳۶۴). «آلتهایم» و «اشتیل» ضمن تلاش برای نزدیک کردن آیین مزدک با عقاید نوافلاطونیان، به‌ویژه فلسفه پورفیریوس، ادعا کرده‌اند، بوندوس در روم با پیروان عقاید مذکور آشنا شد و این عقاید را به ایران آورد. این عقاید در حدود دو قرن در ایران به حیات خود ادامه داد تا اینکه توسط مزدک به کار گرفته شد و گسترش یافت (پیگولوسکایا، ۱۳۷۷: ۴۰۶).

کریستن سن بر این باور است بوندوس و زرتشت‌خورگان اسم یک شخص بوده، زرتشت نام اصلی آورنده این آیین و بوندس لقب وی بوده است. در نتیجه فرقه مورد بحث یکی از شعب آیین مانوی بوده که این شعبه قریب دو قرن قبل از مزدک در کشور روم مطرح شده و مؤسس آن یک نفر ایرانی به نام زرتشت پسر خورگان از مردم پسا بوده، با مهاجرت به ایران افکار و اعتقادات خود را مطرح کرده است. وی ادامه می‌دهد مورخان بیزانس و سریانی حق دارند که اتباع مزدک را مانوی خوانده‌اند (کریستن سن، ۱۳۸۰: ۲۴۵). نظر کریستن سن در این باره از جهاتی دارای ابهام است. از جمله اینکه چگونه این اندیشه‌ها حدود دو‌یست سال در ایران دوام آورد و در این مدت حادثه ساز نشد یا اینکه چرا در منابع گزارشی از این چنین اندیشه‌هایی در این فاصله زمانی مطرح نشده است؟ علاوه بر این، با توجه به انزجاری که در دربار ساسانیان نسبت به مانویان وجود داشته، چطور ممکن بود اندیشه‌های یک مانوی حدود دو‌یست سال در دوره ساسانی مجال خودنمایی یافته باشد و این اندیشه‌ها در دستگاه دینی نیز نفوذ کرده و شخصی به نام مزدک که دارای مقام روحانی نافذی بود، این آموزه‌ها را به کار گیرد (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۴۷۹). این احتمال

نیز وجود دارد که مانوی خواندن مزدکیان توسط مورخان بیزانسی و سریانی شاید بر این اساس بوده که چون آیین مانی از قبل به عنوان یک کیش متعارض با دیانت رسمی زرتشتی در ایران مطرح بود، کیش مزدکی را نیز که متعارض با دیانت رسمی زرتشتی بود، به علت ناآگاهی، مانوی خوانده‌باشند. نمونه‌های این چنینی از تاریخ ایران باستان در منابع رومی و یونانی وجود دارد. یونانیانی که اولین بار از طریق مادها با ایرانیان آشنا شدند، تا اواسط دوره هخامنشی پارسی‌ها را مادی می‌نامیدند؛ به عنوان مثال، هرودوت جنگ‌های ایران زمان هخامنشی با یونان را به جای اینکه جنگ‌های پرسیکا بنامد، جنگ‌های مدیک نامیده است.

از محتوای اکثر منابع رومی، سریانی، عربی، فارسی و پهلوی چنین برمی‌آید که تعالیم و آموزه‌های مزدکی در دو مورد خلاصه می‌شد: یکی اشتراک مال و خواسته و دوم اباحت زنان. طبری در این مورد چنین آورده است: «از جمله چیزهایی که مزدک تبلیغ می‌کرد مساوات در مال و زن بود. او می‌گفت این کاری است نیکو که خدا آن را خوش دارد و بر آن ثواب نیک می‌دهد» (طبری، ۲۰۰۵: ج ۱ / ۴۲۲). ابوالمعالی در قرن پنجم هجری آموزه‌های اجتماعی و اقتصادی مزدک را این گونه عنوان کرده است: «این مال و نعمت در اصل همه خلق را بوده و اکنون همچنان باید باشد» (ابوالمعالی، ۱۳۱۲: ۱۷). عبدالکریم شهرستانی، نویسنده قرن ششم هجری که به واسطه ابوموسی هارون وراق اعتقادات نظری مزدکیان را به تفصیل بیان کرده، درباره آموزه‌های مزدک چنین نوشته است: «مزدک مردم را از مباحضه و قتال و منازعه منع می‌کرد و چون بیشتر منازعه مردم را سبب، مال و زنان بودند، زنان را حلال گردانید و اموال مباح داشت» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۲۶۴).

در منابع دینی و پهلوی زرتشتی نیز مطالبی ذکر شده که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم با تعالیم مزدکیان سنخیت دارد. در بعضی منابع از جمله: وندیداد و ارداویرافنامه مطالبی در خصوص بعضی افراد و گروه‌ها ذکر شده که برخی احتمال می‌دهند به نوعی به پیش‌زمینه‌های اعتقادات مزدکی اشاره دارد (وندیداد، ۱۳۸۴: ۱۱۰؛ ارداویرافنامه، ۱۳۹۷: ۵۱). در دینکرد با تفصیل بیشتری از درست‌دینان و مزدکیان و باورها و عقایدشان بحث به میان آمده است. در دینکرد سوم متنی به حکمت عملی و تهذیب نفس درست‌دینان (دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۶) و در دینکرد هفتم متنی به حکمت عملی و تهذیب نفس مزدکیان اشاره دارد (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۵۸-۲۵۹). منصور شکی بر این باور است که متن دینکرد سوم در خصوص درست‌دینان است و منظور از درست‌دینان، پیروان زرتشت خورگان فسایی هستند. از نظر شکی متن دینکرد هفتم در خصوص مزدکیان است و مزدک ادامه‌دهنده راه زرتشت خورگان با تغییرات و اصلاحاتی بوده است (ن. ک: شکی،

۱۳۷۲: ۳۴-۳۷). از مجموعه این دو متن چنین استنباط می‌شود، تعالیم مزدک بیشتر حول محور اباحت زنان و اشتراک اموال اختصاص داشت.

به نظر می‌رسد این بخش از مطالب دینکرد که ذیل تهذیب نفس به باورها، تعالیم و عقاید مزدکیان اشاره دارد، از جهاتی مبهم و از جهاتی ناکافی است. این متن را به‌دینان زرتشتی تدوین کرده‌اند که به شدت مخالف کیش مزدکی بودند.

نکته قابل توجه دیگر این است که قبل از مزدک و حتی قبل از زرتشت خورگان نیز انشعابات فکری و تفسیری از دین زرتشت به وفور وجود داشته، چنانکه در کتیبه‌های کرتیر به طور مکرر از آن‌ها با عنوان اشموغ یا بدعت‌گر یاد شده‌است؛ بنابراین از نظر زرتشتیان به‌دین، گروه‌های انحرافی زیادی در دوره ساسانی وجود داشته‌است. مسلم است این گروه‌ها خط مشی فکری یکسانی نداشته‌اند و با توجه به کمبود منابع، معلوم نیست کدام یک از این گروه‌ها مقدمات فکری درست‌دینان و مزدکیان را فراهم کردند. همچنین این اصل را نباید فراموش کرد که مزدکیان همچون سایر فرق، ملل و نحل احتمالاً به دو یا چند شاخه و شعبه تقسیم شده‌اند؛ از این رو، با یک الی دو متنی که به اختصار از حکمت عملی درست‌دینان و مزدکیان بحث کرده، نمی‌توان به درک کاملی از آرا و اعتقادات مزدکیان نائل آمد.

گزارش‌های منابعی که ذکرشان رفت، برگرفته از روایات کتبی و شفاهی رسمی دربار ساسانی است. از آنجا که پیام مزدک به‌شدت مقام و موقعیت روحانیت زرتشتی و اشراف درباری را متزلزل ساخت، به این گزارش‌ها می‌بایست با دیده شک و تردید نگریست؛ بنابراین درک مسائل عقیدتی مزدکیان یکی از دشوارترین مسائلی است که محققان در مطالعات مزدک‌شناسی با آن مواجه هستند. از این جهت هر کدام از محققان با توجه به قرائن در این باره فرضیات متفاوتی ارائه داده‌اند.

در مورد اشتراک مالکیت بحث کم‌تر به جنجال کشیده شده، آنچه بین محققان و پژوهشگران جنجال‌برانگیز است، مسئله اباحت زنان یا استفاده اشتراکی و عمومی از زنان است. عده‌ای از پژوهشگران با توجه به مسائل خانوادگی و ازدواج‌های رسمی آیین زرتشتی، مسئله اباحت زنان را تغییراتی در باب ازدواج تعبیر کرده‌اند (یار شاطر، ۱۳۸۱: ۴۸۵). در واقع مزدک به عنوان یک مصلح اجتماعی، بنیان مستحکم خانواده را از هم نپاشید و زنان را نیز به استفاده همگانی در نیاورد. با توجه به مطالب گفته‌شده در منابع، هنگامی که خسرو انوشیروان به اصلاحات پرداخت تا اغتشاشات ناشی از مزدکیان را خاموش نماید، زنان را مخیر در انتخاب شوهر قبلی یا فعلی نمود. این امر نشانگر آن است که زنان مورد استفاده همگانی و اشتراکی در نیامدند، بلکه مردانی که چندین همسر داشتند از همسران آنها کاسته شد و آن همسران به ازدواج کسانی درآمدند که همسر نداشتند. محققان روسی



به مسئله اباحت زنان کمتر پرداخته و بیشتر با تأکید بر بخشی از تعالیم منتسب به مزدک مبتنی بر مساوات در اموال و دارایی، سعی کرده‌اند نهضت مزدکیان را نهضتی مردمی و همگانی جلوه دهند تا با آرای کمونیستی مطرح شده اخیر در کشورشان، نوعی هم‌سانی داشته باشد (دیاکونوف، ۱۳۸۲: ۳۴۶؛ پیگولوسکایا، ۱۳۷۷: ۴۴۳-۴۲۰؛ کلیما، ۱۳۵۹: ۲۷۳). علی‌رغم اینکه بسیاری از روایات و حکایات موجود در منابع در رابطه با تعالیم و آرای مزدکی مورد اعتماد محققان امروزی نیست، این پژوهشگران نتوانسته‌اند به شناخت دقیق و درستی از آرای مزدکی دست پیدا کنند؛ بنابراین به حدس و گمان‌هایی در این زمینه بسنده کرده‌اند. بدون شک حدس و گمان‌های این پژوهشگران هم متأثر از پیشینه ذهنیت فکری آنان و هم روح زمانه و فرهنگ حاکم در نظریات آنان تأثیرگذار است. علاوه بر این، از زمان مزدک تا به حال حدود ۱۵۰۰ سال گذشته و در طول این مدت حوادث سیاسی و اجتماعی بزرگی در جهان رخ داده که هر کدام از این حوادث به مثابه یک عینک، جلوی چشم هر پژوهشگری راجع به شناخت درست و دقیق آرای مزدکی است. از این رو، محققان زمانی شناخت دقیق‌تر و درست‌تر از عقاید، باورها و آرای مزدکی حاصل خواهند کرد که منابعی از خود مزدکیان به دست آید. در غیر این صورت شناخت باورها و آرای مزدک و پیروان او به عنوان یکی از ابهامات مهم در تاریخ ایران همچنان باقی خواهد ماند.

#### ۲-۴. پیوند مزدکیان با برخی شورش‌های سده‌های نخست هجری در ایران

با وجود پیگرد و شکنجه شدید مزدکیان در دوره ساسانی، احتمال می‌رود آنان به مناطق حاشیه‌ای ایران پناه برده، به پنهان‌کاری و حیات مخفیانه روی آورده باشند. با این حال در صورت تداوم حیات جمعیت‌های مزدکی، درباره موضع‌گیری آنان در جریان سقوط حکومت ساسانی به دست عرب‌های مسلمان، گزارشی در منابع به چشم نمی‌خورد؛ بنابراین این سؤال همچنان باقی است که آنان مدافع حکومت ساسانی بودند، یا به عنوان هم‌پیمانان سیاسی مسلمانان سعی در سقوط حکومت ساسانی داشته‌اند؟ احتمال می‌رود با سقوط ساسانیان مزدکیان مجال یافتند تفکرات خویش را انتشار دهند، لیکن منابع موجود درباره چگونگی فعالیت‌های این فرقه در صد سال نخست پس از فروپاشی ساسانیان سکوت کرده‌اند. اغلب مورخان دوره اسلامی از مزدکیان برای نخستین بار در اواخر دوره اموی یاد کرده‌اند که پیرامون ابومسلم جمع شدند و بر دامنه فعالیت خود افزودند. قتل ابومسلم در ۱۳۷ق. ضربه سنگینی بر آنان وارد آورد؛ چون نه تنها او را رهبر سیاسی و نظامی، بلکه پیشوای دینی خود نیز می‌پنداشتند. ناکامی تلخ پیروان ابومسلم منجر به چندین جنبش دینی - سیاسی غلات‌گونه در ایران گردید که دارای شالوده مزدکی بودند. سنباد از سرداران ابومسلم در ری و نیشابور به سال ۱۳۷ق. قیام کرد و مدعی بود که

روح ابومسلم در او حلول کرده است. عده‌ای این حرکت را جنبشی مزدکی دانسته، به اباحی‌گری متهم کرده‌اند (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۶۱). در سال ۱۶۰ق. المقنع معروف به پیامبر نقابدار خراسان بر مهدی عباسی در ماوراءالنهر خروج کرد و مزدکیان و شماری از ترکان نیز به او پیوستند. وی پیروان خود را به پیروی از آنچه مزدک تشریح کرده بود، مکلف گردانید (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۶).

یکی دیگر از فرقه‌های سده‌های دوم و سوم هجری که چالشی بزرگ برای عباسیان به وجود آورد، خرم‌دینان بودند. بیشتر منابع از پیوند نزدیک میان خرم‌دینان و مزدکیان خبر داده‌اند، به نوعی که حتی خرم‌دینان را ادامه همان مزدکیان دروۀ ساسانی معرفی کرده‌اند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۶-۴۰۷؛ بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۸۵: ۲۸۵؛ ابوالمعالی، ۱۳۱۲: پاورقی ۴۴۵).

از بغدادی روایت شده‌است: «خرمیان دو دسته‌اند: دسته‌ای پیش از اسلام بودند مانند مزدکیان، گروه دیگر در اسلام پدید آمده‌اند و آنان دو دسته‌اند بابکیه و مازاریه و هر دوی ایشان معروف به محمره هستند» (بغدادی، ۱۳۲۸: ۲۵۱). خواجه نظام‌الملک در سیرالملوک آورده است: «اصل مذهب مزدک و خرم‌دینان و باطنیه یکی است» (طوسی، ۱۳۸۵: ۲۸۵). نوبختی نیز در مورد غالی‌ها روایت کرده: «این‌ها دسته‌هایی از گزافه‌گویانند که خود را به شیعه بسته‌اند و نام آن فرقه را بر خویش نهاده‌اند و آنان از خرم‌دینان، و مزدکیان و زندیقان و دهریان سرچشمه گرفته‌اند» (نوبختی، ۱۳۸۶: ۷۴). علی میرفطروس فهرستی از کتاب‌ها و مقالات فارسی اعم از منابع و تحقیقات اخیر درباره‌ی خرم‌دینان و پیوند آنان با مزدکیان را در مقاله‌ای با عنوان: «سرخ جامگان: منابع مأخذ و تحقیقات» در مجله ایران نامه به تفصیل آورده‌است (ن.ک: میرفطروس، ۱۳۶۹: ۵۷-۸۹).

از مزدکیان به صورت پراکنده و خیلی محدود تا دوره بعد از مغول نیز یاد شده‌است. حمدالله مستوفی در قرن هشتم هجری در این باره چنین نقل کرده‌است: در میان رودبار که روزگاری مذهب باطنی داشتند و اکنون خود را مسلمان می‌شمارند، جماعتی زندگی می‌کنند که مراغیان نام دارند و خود را به مزدکیان نسبت می‌دهند (مستوفی، ۱۳۷۸: ۶۶). در دوره اسلامی مزدکیان در اغلب شهرها و مناطق کوهستانی پیرامون شهرهای بزرگ پراکنده بودند. شهرستانی از چهار فرقه مزدکی شامل: کوزکیه، ابومسلمیه، ماهانیه و اسپیدجامکیه یاد کرده و آورده‌است: کوزکیه به نواحی اهواز و فارس و شهر زور بودند و دیگر طوایف به نواحی سغد، سمرقند، چاچ و ایلاق سکونت داشتند (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۲۶۵).

بحث تجمع مزدکیان پیرامون ابومسلم یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در مطالعات مزدک‌شناسی محقق را با مشکل مواجه می‌سازد. سؤالات و احتمالات متعددی در این

زمینه وجود دارد که آیا این گروه‌های تحت تابعیت ابومسلم که پس از مرگ او با عنوان مزدکی سر بر آوردند، جمعیت‌های اصیل مزدکی بودند که با ورود و گسترش اسلام رنگ و لعاب اسلامی گرفتند یا اینکه اینان انشعابات و فرقه‌هایی اسلامی بودند که تحت تأثیر آموزه‌های انقلابی و حکومت‌ستیزی مزدک قرار گرفته و مزدکی نامیده شده‌اند؟ این ابهام نیز مطرح است که شاید توسط حکومت‌های وقت به این عنوان منتسب شده‌اند، تا توجیهی برای سرکوبی آنان داشته باشند. یکی دیگر از مشکلات پیش روی محققان این است که پیوند میان خرم‌دینان و مزدکیان را بسیار تنگاتنگ و نزدیک دانسته، از طریق باورها و تعالیم خرم‌دینان سعی در شناخت عقاید مزدکیان داشته‌اند (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۶۲). این خود می‌تواند یکی از آسیب‌های جدی در مطالعات مزدک‌شناسی به حساب آید؛ زیرا با قطعیت نمی‌توان گفت خرم‌دینان بازماندگان مزدکیان دوره ساسانی باشند. اگر هم چنین باشد در سیر مراحل تاریخی و تطوّر اعتقادی‌شان تغییر مسیر داده و مسائلی مانند حلول خداوند در پیامبران و امامان و مسئله مهدویت را احتمالاً بعدها اقتباس کرده باشند.

از دیگر مشکلاتی که پژوهشگران در شناسایی و معرفی مزدکیان دوره اسلامی با آن مواجه هستند، این است که علاوه بر شناسه مزدکی، مزدکیان را با عناوین: قرمطی، باطنی و زندیق نیز یاد کرده‌اند. این امر گاهی از روی بی‌دقتی مورخان و فرقه‌نویسان بوده و گاهی نیز به عمد چنین کرده‌اند؛ لذا کار شناخت و سنجش دقیق تفاوت‌های محلی و فرقه‌ای میان مزدکیان با دیگر فرق آن دوره دچار مشکل شده‌است. البته منابع قرون نخستین اسلامی، علاوه بر مزدکیان فرق دیگری از قبیل: مانویان، اسماعیلیان، غلات، دهریان و بعضاً زرتشتیان را نیز زندیق خوانده‌اند (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۲). تنها مورخی که اعتقادات اینان را تا حدودی به تفکیک بیان داشته، مسعودی مورخ و دانشمند قرن چهارم هجری است. بقیه مورخان و حتی ملل و نحل نویسان اینان را کنار هم ذکر کرده‌اند. مسعودی فرق بین مزدک و طریقه تأویل او با مانی و فرق اینان را با باطنیان روزگار خودش که طرفدار تأویل بودند در کتاب *خزائن الدین و سرالعالمین* گزارش داده (المسعودی، بی تا: ۸۷)، متأسفانه این کتاب باقی نمانده است. وی در جایی دیگر از مناظره با فرقه‌هایی مانند: خرمیان کوزکی، سرخ‌پوشان، مزدکیه، ماهانیه و غیره یاد کرده و اختلافات آن‌ها با یکدیگر را در کتاب *المقالات فی الاصول الدیانات و سرالحیاه* بیان داشته، البته متذکر گردیده اینان در یک مسئله توافق داشته‌اند که در آینده ملک به آنها باز گردد (همان: ۳۰۶). این کتاب مسعودی نیز باقی نمانده و تفکیک باورهای مزدکی از باطنیان و مانویان از یک طرف و میان خود فرقه‌های منسوب به مزدکی در قرن دوم از طرفی دیگر همچنان از مشکلات و آسیب‌هایی است که پژوهشگران در تحقیقات مزدک‌شناسی با آن مواجه هستند.

برخی نیز یادآور شده‌اند باورهای غلات از قبیل: حلول خداوند در پیامبران و امامان، تناسخ، غیبت و رجعت امام و توسل به معانی باطنی قرآن، تحت تأثیر آرا و اندیشه‌های مزدکی شکل گرفته و فرقه‌هایی مانند سنبادیه، مقنعه و خصوصاً خرّمیه، محمره و امثال این‌ها از مزدکیان نشئت گرفته‌اند (پارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۵۹). عده‌ای خاستگاه باورهای غالیانه را، اقتباسی از اندیشه‌های حرانیان، بابلیان و حتی برخی فرقه‌های یهودی و مسیحی دانسته‌اند (همان: ۴۶۰)؛ بنابراین، یکی دیگر از اساسی‌ترین مشکلاتی که در زمینه مطالعات مزدک‌شناسی در دوره اسلامی وجود دارد، این است که بسیاری از فرقه‌ها در سه مسئله حلول، رجعت امام و باطنی‌گری در پیوند با هم بررسی شده و به همه این‌ها، نسبت مزدکی داده‌اند، بدون اینکه به تفکیک آرا و عقاید آنان پردازند. شاید مورخان وابسته به دربار با انتساب این‌گونه فرقه‌ها به بدعت، الحاد و کفر، در صدد توجیه سرکوب کردن شورش‌ها و قیام‌های ضد حکومتی بوده‌اند.

### ۳. نتیجه‌گیری

آسیب‌شناسی موضوعات مورد مطالعه در زمینه‌های متعدد، منجر به پژوهش‌ها و تحقیقاتی درست‌تر و دقیق‌تر در آن زمینه‌ها می‌گردد. در ارتباط با موضوعاتی که با فرقه‌ها، مذاهب و نحله‌های فکری و اعتقادی سر و کار دارند، مسئله آسیب‌شناسی به نتایج سودمندتری ختم خواهد شد؛ زیرا چنین موضوعاتی مشکلات خاص خودشان را دارند. در مورد شناسایی فرقه‌هایی که حالت باطنی‌گرایی داشته و آثار و منابعی از آنان باقی نمانده، دشواری‌های جدی‌تری پیش روی محققان و پژوهشگران قرار دارد. آیین مزدکی که از دوره ساسانیان در ایران مطرح و در سده‌های دوم و سوم هجری بحث‌های بسیاری را باعث شد، در زمره چنین فرقه‌هایی است. مهم‌ترین مشکل پیش روی هر محقق درباره شناسایی مزدکیان، باقی‌نماندن آثار، منابع و مکتوباتی از خود مزدکیان است. علاوه بر این، خصوصیات آیین مزدکی در گزارش‌هایی انعکاس یافته که برگرفته از روایات دشمنان این آیین بوده؛ لذا این مسئله آسیبی جدی در مطالعات مزدک‌شناسی به حساب می‌آید. این آسیب جدی درخصوص مطالعات مزدک‌شناسی، باعث شده اختلاف نظرهای فاحش و آشکاری در ارتباط با زادگاه و خواستگاه مزدک، پیشینه تعالیم فکری، باورها، آموزه‌ها و اعتقادات مزدکی، گستره جغرافیای و سیر تداوم تاریخی باورهای مزدکی و غیره نه تنها در منابع، بلکه در نظرات محققان و مورخان مزدک‌شناس نیز وجود داشته‌باشد.

این اختلاف نظرها به حدی است که مزدک‌شناسان نتوانسته‌اند حتی در کلیت بحث اتفاق نظر پیدا کنند که آیین مزدکی یک جنبش دینی بود، یا یک جنبش اجتماعی به حساب می‌آمد. در کنار این چنین آسیب‌ها و مشکلاتی که برای مزدک‌شناسان در خصوص

مطالعات مزدک‌شناسی وجود دارد، عدم تداوم تاریخی مزدکیان تا عصر حاضر باعث شده امید چندانی برای یافتن منابعی در آینده برای شفاف‌سازی این اختلافات فاحش باقی نماند. از این رو، پیشنهاد می‌شود از میان منابع مختلفی که در مورد مزدکیان باقی مانده، منابع پهلوی و دینی زرتشتیان در صورت بررسی دقیق، موشکافانه و تخصصی نسبت به سایر منابع برای شناسایی مزدکیان راهگشای بهتری باشد؛ چیزی که از چشم اغلب مزدک‌شناسان غافل مانده است.

### کتابنامه

- آلتهايم، فرانتس و روت استیل. (۱۳۸۲). *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی*. ترجمه هوشنگ صادقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن. (بی تا). *تاریخ طبرستان*. تصحیح عباس اقبال. به اهتمام محمود رضائی. بی جا: چاپخانه مجلس.
- ابن رسته، احمد بن عمر. (۱۳۸۰). *الاعلاق النفیسه*. ترجمه حسین قره‌چانلو، چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب. (۱۳۸۱). *الفهرست العلوم*. به تصحیح رضا تجدد. تهران: اساطیر.
- ابوالمعالی، محمد الحسنی العلوی. (۱۳۱۲). *بیان‌الادیان در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی*. تصحیح عباس اقبال. تهران: مطبوعه مجلس.
- الاصفهانی، حمزه بن الحسن. (بی تا). *سنی ملوک الارض و الانبیا علیهم الصلاة والسلام*. بیروت: منشورات دارالمکتبه الحیاه.
- *ارداویراف‌نامه*. (۱۳۹۷). ترجمه فارسی رحیم عفیفی. تهران: انتشارات توس.
- بغدادی، ابو منصور. (۱۳۲۸). *الفرق بین الفرق*. قاهره: بی تا.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۸۵). *تاریخ بلعمی*. به تصحیح محمدتقی بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. چاپ سوم. تهران: زوار.
- بیانی، شیرین. (۱۳۸۰). *دین و دولت در عهد ساسانی و چند مقاله دیگر*. تهران: جامی.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۶). *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ دوم. تهران: ابن سینا.
- پروکوپیوس. (۱۳۸۲). *جنگ‌های ایران و روم*. ترجمه محمد سعیدی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- پیگولوسکایا، نینا ویکتوروا. (۱۳۷۷). *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*. ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: علمی و فرهنگی.
- ثعالی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالی*. ترجمه محمد فضالی، تهران: قطره.

- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف. (۱۳۴۷). **مفاتیح العلوم**. ترجمه حسین خدیوچم. بی‌جا: بنیاد فرهنگ ایران.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلویچ. (۱۳۸۲). **تاریخ ایران باستان**. ترجمه روحی ارباب. تهران: علمی و فرهنگی.
- **دینکرد سوم**. (۱۳۸۱). آراستاری، آوانویسی و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- **دینکرد هفتم**. (۱۳۸۹). تصحیح متن، آوانویسی و نگارش فارسی محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- الدینوری، ابن قتیبه. (۱۹۶۰). **المعارف**. حقه و قدم له ثروت عکاشه. الطبعة الثانية. قاهره: دارالمعارف به مصر.
- الدینوری، ابوحنیفه. (۱۳۶۸). **الاخبار الطوال**. تحقیق عبدالمنعم عامر و مراجعة جمال‌الدین شیال. قم: منشورات الرضی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). تاریخ مردم ایران، جلد ۱. تهران: امیر کبیر.
- شکی، منصور. (۱۳۸۱). «درست دینان». **معارف**. دوره دهم، شماره ۱. فروردین - تیر ۱۳۸۱، صص ۲۸ - ۵۳.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (۱۳۵۰). **الملل و نحل**. ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران: اقبال.
- صدیقی، غلامحسین. (۱۳۷۵). **جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری**. تهران: پازنگ.
- طبری، محمد بن جریر. (۲۰۰۵). **تاریخ الامم و الملوک**. منشورات محمد علی بیضون. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طوسی، خواجه نظام الملک. (۱۳۸۵). **سیاست‌نامه (سیرالملوک)**. به کوشش جعفر شعار. چ سیزدهم. تهران: امیر کبیر.
- عوفی، سدیدالدین محمد. (۱۳۷۴). **جوامع‌الحکایات**. تصحیح جعفر شعار. تهران: سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**، جلد ۳. چ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۰). **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمه رشید یاسمی. ویراستار: حسن رضایی باغ‌بیدی. چ دوم. تهران: صدای معاصر.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۴). **سلطنت قباد و ظهور مزدک**. ترجمه احمد بیرشک. چ دوم. تهران: طهوری.
- کلیما، اوتا کر. (۱۳۵۹). **تاریخ جنبش مزدکیان**. ترجمه جهانگیر فکری ارشاد. تهران: توس.
- کلیما، اوتا کر. (۱۳۷۱). **تاریخچه مکتب مزدک**. ترجمه جهانگیر فکری ارشاد. تهران: توس.
- گردیزی، عبدالحی. (۱۳۶۳). **تاریخ گوردیزی**. تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.

- گیرشمن، رومن. (۱۳۸۰). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. چ سیزدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ماسه، هانری. (۱۳۸۱). *اغتشاشات مذهبی و اجتماعی در زمان ساسانیان - مزدک*. تمدن ایرانی. جمعی از خاورشناسان فرانسوی. ترجمه عیسی بهنام. چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۷۸). *نزهة القلوب*. تصحیح محمد دبیرسیاقی. چ دوم، قزوین: نشر طه.
- المسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین. (بی تا). *التنبيه و الاشراف*. تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة: دارالصاوی.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۸). *نامه باستان*. به اهتمام سعید میرمحمد صادقی و نادره جلالی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منتظری، سید سعیدرضا. (۱۳۸۹). *زندقی و زندیقی*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میرفطروس، علی. (۱۳۶۹). «سرخ جامگان: منابع مآخذ و تحقیقات». *ایران نامه*. شماره ۳۳. زمستان ۱۳۶۹، صص ۵۷ - ۸۹.
- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۳۸۶). *فرق الشیعه*. ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۷۸). *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*. ترجمه عباس زریاب. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- *وندیداد*. (۱۳۸۴). گردآوری جیمس دارمستتر. ترجمه موسی جوان. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۸۱). *آیین مزدکی*. تاریخ ایران. پژوهش دانشگاه کمبریج. جلد ۳، قسمت دوم. گردآورنده: احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه، چ سوم. تهران: امیرکبیر.





**Similarity of Themes in Rudaki and Hafiz's Poems\***

Dr. Rooyintan Farahmand<sup>1</sup>

**1. Introduction**

Contrastive Literature is an important and invaluable branch of evaluating prominent works in a certain language which can uncover the source of literary types or genres as well as themes of a language's written heritage whether in the form of poetry or prose. It can also manifest the influence on and from poetry types or similarities in the lines of thought both in the content and form. Research on Hafiz and investigation of similarities in the themes of Hafiz and his contemporary poets has a long history.

For many years, researchers have written and conducted studies on Hafiz. In contrastive studies, the researcher investigates the themes of similarities of thought between the creators of poetry and prose from their birth to their growth. Such literary studies, which are based on influencing and being influenced or similarity of thought, and in which the researcher aims to dig out different poets and writers' adaptations of and loans from each other, or tries to investigate the frequency of the common themes and patterns of thought, have a long history and can easily be found in rhetorical texts, translated works, and literary criticism.

---

\*Date received: 14/07/2018

Date accepted: 22/12/2018

Email:

rooyintanf@yahoo.com

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Iran.

## **2Methodology**

The present study was an attempt to investigate the similarities of thought in Rudaki and Hafiz taking a descriptive-analytical method. The analyses have been organized based on comparison and evaluation of the poems of the two poets taking into consideration the similar themes of thought.

## **3.Discussion**

Apparently and compared to the present time, Hafiz had a ready access to Rudaki's sonnets and the written heritage of the Samanids. The sonnets of Hafiz are an image of the Persian literary heritage. Themes and concepts of the early great Persian poets can easily be traced in this magnificent thesaurus. Thanks to his prodigious memory and genius in poetry, Hafiz created a collection, based on the form and content of the old Persian poetry including sonnets and other literary genres, which represents the magnificent architecture using Persian material.

Considering the permanent presence and influence of Rudaki in and on the minds of the different poets from his time to the present, it seems that, with his precision and meticulousness in choosing themes and ideas for his sonnets, Hafiz enjoyed single elements (like certain words), clauses (such as adjectival clauses), images and concepts of Rudaki. Critics and experts have usually touched upon the influence of Rudaki on Hafiz and the similarity of themes between the poems of the two. Rudaki and Hafiz have a lot in common considering their personality traits and manners as well as poetical interests and viewpoints toward the universe and its elements. Both poets know the ins and outs of Persian poetry and its interrelationship with music. Their poems are missionary works done out of their pleasant disposition. Based on the very few poems left from Rudaki, and

regarding Hifiz's sonnets, some major topics were investigated in them. The first topic in common is the frequency of use in similar clauses, which is usually accompanied by the 'worship of wine' and its rituals. Throughout his poems, Hafiz reflected the old tradition of wine worshipping, festivity, and joyance and thus can be regarded as being in the same line with Rudaki.

Describing the countenance of the beloved is particularly outstanding in the poems of Rudaki and Hafiz. Picturing the spring season is another common theme. Rudaki and Hafiz would also perceive destiny through wisdom and principle. The frequency of common register in Rudaki and Hafiz's poems is a reflection of their similarity and common ideology toward life with its ups and downs. In the next step, the present study has analyzed the meter and lateral music in Rudaki and Hafiz's poems with the themes of picturing spring and the beloved and the beauties of the nature.

#### **4. Conclusion**

The findings of the analyses represent the fact that the legacy of the sonnets of Rudaki and his contemporary poets of the Samanids was so rich and enduring that Hafiz could not be indifferent to them. It merits remarking that Rudaki and Hafiz knew the tricks of the trade regarding Persian music and had pleasant singing voices which helped them pay a lot of attention to the form and content of the poems they would compose.

The present paper also investigated the common concepts and ideas in Rudaki and Hafiz's poems. One of these concepts was music. As mentioned earlier, both of the poets knew the ins and out of the Persian music and had pleasant singing voices. This, together with their fluency in poetry and choosing appropriate meter, helped them compose enduring poems and sonnets. The frequency of musical terminology in their poems is another affinity between the two poets.

Delicate fragrance is another common element in their poems. As a matter of fact, the two poets, with their keen sense of smell, paid a lot of attention to various scents and intelligently saw, heard, and smelled elements of the universe. Because of their meticulous attention to the beauties of nature, Rudaki and Hafiz can be regarded as nature worshipers and lovers of the beauties of the universe.

Seizing opportunities and savoring the transient moments of life is another quality the two poets share. Based on the ephemeral nature of life, Rudaki and Hafiz viewed the basis of universe as legendary and evanescent and invited all to enjoy and savor the life in a great number of their poems.

It seems that anti-asceticism and hypocrisy were also reflected in Rudaki's lost poems. Conclusion can be drawn from the few remaining poems of Rudaki and comparing them with those of Hafiz that they insisted on worship of life and truth and abstinence from asceticism and hypocrisy.

Self-applause is another salient feature in Rudaki and Hafiz's poems. The two poets acknowledge their own true art. They eulogize their own poems which is not a mere gesture or exaggeration toward a person or thing; it rather is eulogizing the art. The eulogy, here, is about the poem, pleasant rhythm, coherence of speech, and disposition.

**Keywords:** Rudaki, Hafiz, Contrastive literature, Sonnet, Similarity of themes

**References [In Persian]:**

- Akhavan-Sales, M. (1999) Tree of Wisdom. With the assistance of Aliasghar Mohammadkhani. Second Edition. Tehran: Sokhan Publications.

- Dabir-Siaghi, M. (1991). *Pioneers of the Persian Poetry*. Third Edition. Tehran: SherkateKetabhayeJeebi Publications.
- EslamiNodoushan, M.A. (2004). *From Rudaki to Bahar*. First Edition. Tehran: Navid Publications.
- EslamiNodoushan, M.A. (1995). *The Unending Story of Hafiz*. Second Edition. Tehran: Yazdan Publications.
- EslamiNodoushan, M.A. (2002). *The Four Speakers of Conscience*. First Edition. Tehran: Qatreh Publications.
- Fallah, Gh. (2016). "The Structure of Rudaki's Poetry". *Textual Criticism of Persian Literature*. University of Isfahan. New Volume. No. 4 28-15.
- Farrokhi-Sistani, A.B.J. (1992). *Divan of Poems*. With the assistance of Mohammad Dabir-Saghi. Fourth Edition. Tehran: Zavar Publications.
- Farshidverd, Kh. (2001). *On Literature and Literary Criticism*. Third Edition. Second Volume. Tehran: Amirkabir Publications.
- Forouzanfar, B.Z. (1990). *Eloquence and the Eloquent*. Fourth Edition. Tehran: Kharazmi Publications.
- Haghighat, A. (1999). *The role of Persians in the World History of Civilization*. First Edition. Tehran: Koushesh Publications.
- Hamidian, S. (2015). *On the Zeal*. Fifth volume. Fourth Edition. Tehran: Qatreh Publications.
- Heravi, M.D. (1992). *AlabniahAnHghayeghAladwiah*. Corrected by Ahmad Bahmanyar. First Edition. Tehran: Tehran University Publications.

- Khaghani-Shirvani, B.B.A. (1995). Divan of Poems. With the assistance of Ziaaldin Sajadi Fifth Edition. Tehran: Zavar Publications.
- Khaleghi-Motlagh, J. (2009). Old Flowers of Evil. With the assistance of Ali Dehbashi. First Edition. Tehran: Sales Publications.
- Khorramshahi, B. (2006). Hafiznameh. First Volume. Second Edition. Second Edition. Tehran: Elmi and Farhangi Publications.
- Khorramshahi, B. (2007). From Greenery to Star. First Edition. Tehran: Qatreh Publications.
- Khosrawi, H. (2010). "The Style of Rudaki's Poetry". Journal of Persian Language and Literature, V.1. No. 1. 95-67.
- Mallah, Hosseinali. (1984). Hafiz and Music. First Edition. Tehran: FarahngvaHonar Publications.
- Mirafzali, S.A. (1990). "On this Long Story. New words on the Influence of Hafiz's Predecessors on him". V. 1 and 2. Danesh Publications. No. 58 and 59. 18-25 and 34-43.
- Modaberi, M. (1991). On the Status and Poems of the poets without a Divan. First Edition. Tehran: Panous Publications.
- Mohammadi, H. (2008). "The Influence of the Third and Fourth Century Poets on hafiz". Journal of Persian Language and Literature. V. 4 No. 11. 137-150.
- Moradi-Ghiasabadi, R. (2001). Some Hymns from Avesta. First Edition. Tehrann: Navid Publications.
- Monzavi, H. (2009). Collection of Poems. First Edition. Tehran: Afarinesh Publications.

- Nategh, H. (2004). *Hafiz, Music, Wine, and Joyance*. First Edition. Unknown Publication: SherkateNashreKetab.
- Nafisi, S. (2009). "A few Words on Rudaki's Life". *Journal of the Faculty of Literature and Humanites, Univesity of Tehran*". No. 3 Vol. 6 21-39.
- Onsoni-Balkhi, H.B.A. (1984). *Divan of Poems*. Tehran: Sanaei Publications. First Edition.
- Rastgar, M. (1996). *Articles on Hafiz's Life and Poetry*. Third Edition. Shiraz: Daneshgah Pahlavi Publications.
- Rudaki-Samarghandi, J.B.M. (1994). *Divan of Poems*. First Edition. Based on SaeidNafisi and Y.Braginski Tehran: Negah Publications.
- Saadi-Shirazi, M.D. (2006). *Saadi's Sonnets. Corrections and Explanations by Gholamhossein Yousofi*. First Edition. Tehran: Sokhan Publications.
- Shafiei-Kadkani, M.R. (1999). *Second Millennium of the Mountain Gazelle*. Tehran: Sokhan Publications. Second Edition.
- Shafiei-Kadkani, M.R. (2018). *This Elixir of Life*. First Volume. Tehran: Sokhan Publications. Second Edition.
- Shamisa, S. (1990). *The Evolution of Sonnet in Persian Poetry*. Second Edition. Tehran: FerdowsiPubications.
- Souratgar, L. (1989). *Soutargar's Letter. With the assistance of KowkabSaffari.(Sooratgar)*. Tehran: Pazhang Publications.
- Souzani-Samarghandi, M.B.A. (2009). *Divan of Poems*. With the assistance of NasiraldinShahhosseini. Tehran: Amirkabir Publications.

- Tafazoli, A. (2012). Spirit of Sense. With the assistance of Zhaleh Amoozgar. First Edition. Tehran: Tous Publications.
- Yousofi, Gh. (2000). The Crystal Spring. Ninth Edition. Tehran: Elmi Publications.
- Zarrinkoob, A.H. (2000). Ba Karvane-e Holle. Twelfth Edition. Tehran: Elmi Publications.



## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### مضامین مشترک اشعار رودکی و حافظ\*

دکتر رویین تن فرهمند<sup>۱</sup>

#### چکیده

ادبیات مقابله‌ای، (Contrastive.literature)، یکی از شاخه‌های ارزشمند سنجش و مقایسه آثار مهم و شاخص یک زبان است که می‌تواند خاستگاه و سرچشمه بسیاری از انواع ادبی و مضامین میراث مکتوب شعر و یا آثار منشور یک زبان را، نشان دهد و اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها یا همگون‌اندیشی‌ها و روند تکوین بسیاری از انواع شعر را به لحاظ قالب و محتوا، آشکار سازد. قصه درازدامن حافظ پژوهی و بررسی اشتراک مضامین حافظ و شاعران هم‌روزگار و پیش از شاعر، امری نیست. سال‌هاست در این زمینه، گفته و نوشته‌اند. در این پژوهش، مشرب مشترک و هماننداندیشی‌های رودکی و حافظ، بررسی و تحلیل شده‌است. به نظر می‌آید، حافظ به مقدار بیشتری از شعر و غزل رودکی و یا میراث ادبی روزگار سامانی در قیاس با روزگار ما، دسترسی داشته‌است. بهار، باده‌ستایی، طنز، زهدستیزی، خودستایی، شادی و مدح، از مضامین همگون در اشعار به جای مانده رودکی و غزل‌های حافظ است. حافظ، به فرم و معنای اشعار رودکی و سروده‌های ناب روزگار سامانی، نظر داشته و از مفردات و ترکیبات شاعرانه رودکی، سود برده‌است.

**واژه‌های کلیدی:** رودکی، حافظ، ادبیات مقابله‌ای، غزل، مضامین مشترک.

---

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۰۱  
rooyintanf@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۲۲  
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. عضو هیات علمی دانشگاه ولی عصر رفسنجان، کرمان، ایران.

### ۱. مقدمه

بررسی و سنجش همه گونه‌های هنر، می‌تواند از بسیاری رازهای پوشیده فرهنگ بشری، پرده بردارد. پژوهش‌های بسیاری در زمینه‌های گوناگون، با عنوان‌های تاریخ تطبیقی، هنر تطبیقی، دین تطبیقی و ادبیات تطبیقی، انجام گرفته که آثار برجسته مشابه از فرهنگ‌ها و زبان‌های متفاوت را، نقد و بررسی می‌کند و تا زمانی که نشانه‌هایی از همگون‌اندیشی یا اثرگذاری و اثرپذیری در این گونه پژوهش‌ها به دست نیاید، ارزشی نخواهد داشت.

با توجه به آن چه گذشت، در پژوهش‌های مقابله‌ای، پژوهشگر، مضامین بسیاری از همگون‌اندیشی‌های آفرینندگان آثار منشور و منظوم را از آغاز تا بالندگی و قوام، بررسی و تحلیل می‌نماید. در این گونه پژوهش‌های ادبی که بر مبنای تأثیر و تأثر یا همان‌اندیشی، سامان می‌پذیرد و پژوهشگر به دنبال کشف اقتباس‌ها، وام‌گیری‌های شاعران و نویسندگان از یکدیگر یا بررسی بسامد مضامین مشترک اندیشه‌های آنان است، در متون بلاغی و آثار ترجمه‌شده و نقد ادبی، بسیار سخن رفته و بحث درازدانی است. این گونه پژوهش‌ها، زیر مجموعه ادبیات تطبیقی، محسوب می‌شود.

فرشیدورد، پژوهش‌های مربوط به آثار ادبی یک سرزمین را، ادبیات مقابله‌ای، (Contrastive literature)، می‌نامد (فرشیدورد، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۰۹). غزل فارسی که ریشه در تغزل‌ها، غزل‌ها و قطعه‌های روزگار سامانی دارد، در روند تکوین، با غزل‌های سنایی، خاقانی و عطار به جایگاهی می‌رسد که زمینه را برای ظهور غزل‌های سعدی، مولوی و حافظ، فراهم می‌سازد. مقایسه و سنجش فرم و محتوای غزل‌های سعدی، حافظ و مولوی، با نمونه غزل‌های شاعران سده‌های پیشین، خواننده را به این دریافت می‌رساند که بسیاری از شاعران سده‌های گذشته در بلوغ و ظهور غزل‌هایی از گونه نمط عالی، نقش داشته‌اند.

حافظ شیراز، با انتخاب آگاهانه و رسالتی غزل برای بیان احساسات و اندیشه‌های شاعرانه‌اش، بی تردید با متون منظوم و منشور عربی و فارسی و آثار بلاغی، در پیوند بوده و به مدد حافظه بی نظیرش، بهترین واژگان، تصاویر و ترکیبات آثار ادبی گذشتگان را در پردازش غزل‌های شکوهمندش به کار برده است. حافظ، آن‌چنان شور و شوقی به نکت شعر و نثر داشته که توانسته سفینه غزلش را از لونی دیگر، پردازد.

درباره جایگاه استوار رودکی در شعر فارسی و اثرگذاری و ماندگاری جاودانه‌اش در درازای شعر و ادب فارسی، تردیدی نیست و قولی است که جملگی برآندند. جاودانگی جایگاه رودکی، علاوه بر انس و الفت شاعر با شگردهای بلاغی و موسیقایی، با شعر رسالتی و سرشار از صداقت شاعر نیز در پیوند است. تنوع موسیقایی و گستردگی اوزان و تنوع معنا و مضمون در اشعار به‌جای‌مانده رودکی، مورد توجه پژوهشگران، بوده است. به عبارت دیگر، اشعار رودکی، آن قدر جاذبه داشته که نظر اندیشه‌وران را جلب کند.

یوسفی، شعر رودکی را سرشار از ترنم، بالندگی و گوناگونی اغراض شعر، می‌داند (یوسفی، ۱۳۷۹: ۱۸). به نظر می‌آید، شعر رودکی به عنوان نماینده شاخص و یگانه-شعر در دوران سامانیان، آن چنان به لحاظ گستردگی موسیقی و سازگاری با روحیه شادمانه ایرانیان، سزاوار و استوار بوده‌است که حافظ شیراز این شعر آفاقی و زندگی‌ستا را بپسندد و برای معماری غزل‌هایش، از آن‌ها، بهره ببرد.

دبیرسیاقی، راز ماندگاری رودکی و اثرگذاری‌اش را بر شاعران پس از خود، « در شناخت زیر و بم نغمات و استادی وی در بازداستن پرده‌ها و گوشه‌های موسیقی، می‌داند.» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۰: ۱۸). نویسنده بر این باور است که هیچ‌یک از شاعران بلندمقام دوره‌های بعد، حتی مغرورترین آنان، عظمت مقام و بلندی قدر وی را، از یاد نبرده‌اند (همان: ۱۹). خرمشاهی، یکی از ابواب مهم حافظ پژوهشی را کندوکاو در کم و کیف تأثیر پیشینیان بر سخن حافظ، می‌داند (خرمشاهی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۰). نویسنده سپس می‌افزاید:

اگر سخن را از رودکی آغاز کنیم، باید گفت حافظ به شعر رودکی که در عصر حافظ بسی بیشتر باقی مانده بود تا عصر ما، نظر داشته‌است و این حکم دو شاهد دارد: « نخست، شباهت بیان استوار تغزلی حافظ به بافت کلام پخته و پرورده رودکی، دوم، تضمین مصراع همین ترک سمرقندی که حافظ خاطر خود را به او می‌دهد و می‌گوید: کز نسیمش بوی جوی مولیان آیدهمی. (همان: ۴۰)

خالقی مطلق، شعر روان، ملحون و ترانه‌وار رودکی را در کنار مولوی و حافظ، می‌نهد و می‌گوید: «شعر، بر طبق سنت قدیم ایران، برای خواندن و نواختن سروده می‌شد و در شعر هنری فارسی، از رودکی که بگذریم، فقط در اشعار عرفانی که کمتر در بند صنایع لفظی است به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که با موسیقی، تطبیق می‌کند. به ویژه اشعار مولوی و شاید حافظ.» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۴۴).

رشک عنصری بر غزل‌های آبدار رودکی، نمونه‌ای از این شکوه شاعرانه دست‌نیافتنی رودکی است (دیوان، ۱۳۶۳: ۳۲۷). نفیسی، به ناصر خسرو، کسایی مروزی، معروفی بلخی و... می‌پردازد که به اشعار رودکی توجه داشته‌اند (نفیسی، ۱۳۳۸: ۲۵ و ۲۶). شهید بلخی، سخن رودکی را با قرآن می‌سنجد و آن را «تلو تُبی»، می‌داند (مدبری، ۱۳۷۰: ۲۸). خاقانی، مصراع «کس فرستاد به سر اندر عیار مرا» را از رودکی، تضمین می‌کند (دیوان خاقانی، ۱۳۷۴: ۴۱). سوزنی، در قصیده‌ای به روابط ادبی رودکی و بلعمی، می‌پردازد و در قصیده‌ای دیگر، بیتی از رودکی تضمین می‌کند (سوزنی، ۱۳۳۸: ۲۶۶ و ۳۴۹). منزوی، به خاطره چنگ رودکی و ریگ‌آموی و درشتی‌هایش، اشاره دارد: (منزوی، ۱۳۸۸: ۴۵۶ و ۱۶۷).

پارسی گویی پدید آمد در آن روز سیاه در حریم دولت سامانیان مسکن گرفت  
چنگ را با نغمه‌های پهلوانی ساز کرد تیغ بر آن هنر از پنجه دشمن گرفت

۱۳۲ / مضامین مشترک اشعار رودکی و حافظ

رودکی ای پیشوای اوستادان بزرگ ای که بریاد تو باید جام مردافکن گرفت

(صورتگر، ۱۳۶۸: ۱۶۳)

مؤید شیرازی، رودکی را در اخوانیه‌اش، این گونه تصوّر می‌کند:  
جان فردوسی است دست‌افشان رودکی چنگ برده در بغلی

(درخت معرفت، ۱۳۷۸: ۱۲۵)

شفیعی کدکنی، با تضمین مصراعی از رودکی، رود سخن وی را، فرا یاد می‌آورد  
(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۹).

غرض از آوردن نمونه‌های فوق، اشاره به حضور پیوسته رودکی در جریان شعر فارسی است. شیوه حافظ در پرداختن به شعر شاعران دیگر، به گونه‌ای است که در هنرستایی‌ها و فخریه‌هایش با ایما و اشاره گاه به مدعیان و حسودان، می‌پردازد و اهل مجادله با معاصران یا گذشتگان شعر و ادب نیست. حافظ، در غزل‌هایش به نظامی گنجه‌ای، کمال‌الدین اصفهانی و رودکی، اشاره می‌کند. سروده‌هایش را در قیاس با نظم نظامی، درخوشاب، می‌داند (دیوان: ۵۲۴) و مصراعی از کمال‌الدین، اصفهانی، تضمین می‌کند (همان: ۴۱۸). تنها شاعری که در دیوان حافظ، بوی جوی مولیان را به خاطر شاعر شیراز می‌آورد، رودکی است که در شعر زیر به این موضوع، اشاره شده است:  
خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم کز نسیمش «بوی جوی مولیان آید همی»

(همان: ۵۲۵)

سخن پژوهشگران و اهل قلم، درباره همگون‌اندیشی‌های حافظ و گذشتگان، معطوف به شاعران سده‌های، هشتم، هفتم و ششم، گردیده و به شاعران دوره سامانی، به ندرت اشاراتی شده است. درباره اثرپذیری حافظ از گذشتگان، بسیار گفته و نوشته‌اند. خرمشاهی، در این باره، گسترده سخن‌راننده و اثرپذیری حافظ را از شاعران سده‌های ششم تا هشتم، آورده است. (خرمشاهی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۰-۹۰). میرافضلی، از اثرگذاری شاعران سده ششم تا هشتم بر غزل‌های حافظ، پرده برداشته و به محمد قزوینی، پژمان بختیاری، خلخالی و خرمشاهی، اشاره کرده که برخی مضامین و وام‌گیری‌های حافظ را از دیگر شاعران، نشان داده‌اند (میرافضلی، ۱۳۶۹: ۱۸-۲۵ و ۳۴-۴۳). محمدی، (۱۳۸۷)، در مقاله «تأثیر شاعران سده‌های سوم و چهارم هجری بر حافظ»، هیچ گونه اشارتی به مضامین مشترک رودکی و حافظ نکرده و از شاعران معاصر رودکی، نام برده است. ریاحی، (۱۳۶۸)، در کتاب گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، سرچشمه مضامین حافظ را بررسی کرده، اما به همگونی‌های

مشرب و اندیشه رودکی و حافظ، پرداخته است. خسروی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای به سبک شعر رودکی، توجه نموده است. فلاح، (۱۳۹۵)، در مقاله «ساختار اشعار رودکی»، به جایگاه رودکی و اصالت هنری اشعارش، پرداخته است. یوسفی، (۱۳۷۹)، در بحثی با نام «چشمه روشن» درباره چگونگی شعر رودکی، سخن گفته است. زرین کوب، (۱۳۷۹)، شاعر روشن بین و زمینه فرهنگی بخارا را، تحلیل کرده است. اسلامی ندوشن، (۱۳۹۲)، رودکی را شاعر برجسته و در شمار بیست شاعر بزرگ ایران، می‌داند. با توجه به پیشینه پژوهش، تحقیقی مستقل و جامع در همگون اندیشی‌ها و مضامین همگون رودکی و حافظ، انجام نشده است. در این پژوهش، سعی بر آن است تا با توجه به اشعار به جای مانده از رودکی، به همگون اندیشی‌ها و اثرپذیری‌های حافظ از رودکی و چند و چون توجه حافظ به اشعار رودکی، پرداخته شود. انجام این پژوهش از این جهت ضرورت دارد که می‌توان بر اساس داده‌های آن، به چگونگی تطوّر غزل فارسی در جریان تکوین آن و بسامد اشتراکات مضامین و معانی اشعار رودکی و حافظ، پی برد و جایگاه واقعی شعر هر شاعری را دریافت. این پژوهش، به شیوه‌ای مقابله‌ای و با توصیف و تحلیل وزن، موسیقی و معانی مشترک در اشعار رودکی و حافظ، سامان یافته است.

## ۲. بحث و بررسی

در ادامه مقاله، به همانندی‌های لفظی و همگون‌سرایی‌های حافظ و رودکی، با توجه به وزن و موسیقی‌کناری و مضامین و معانی مشترک آنان، توجه شده است. نخست، اقتباس‌ها و استقبال‌های حافظ از مفردات، ترکیبات، وزن و موسیقی‌کناری اشعار رودکی و سپس مضامین و مشرب مشترک دو شاعر، بررسی و تحلیل می‌شود.

### ۲-۱. واژگان، ترکیبات وصفی و اضافی مشترک رودکی و حافظ

وام‌گیری واژگان، صفات، ترکیبات توصیفی و اضافی و افعال خاص، در شعر شاعران، سابقه دیرینه‌ای دارد. نمونه‌های زیر در دیوان رودکی و حافظ، نشان می‌دهد که حافظ به دلیل روحیه مشترک، انس و الفت با دیوان رودکی و دیگر آثار همانند در روزگار رودکی، از این مفردات و ترکیبات، بهره برده است. گفتنی است که حافظ، به دلیل کثرت مطالعه در متون شاخص ادب فارسی و حافظه شگفتش، ناخودآگاه از مفردات، ترکیبات، تصاویر شاعرانه و وزن‌های زیبای متون گذشته، در غزل‌پردازی‌هایش، بهره برده و بی‌تردید توجه خاصی به موسیقی‌کناری و معنوی شعر رودکی و روزگار وی، داشته است. بسامد باده‌ستایی، وصف معشوق، مجالس بزم و حکیمانه‌ها، در اشعار همگون رودکی و حافظ، بیشتر است. به نمونه‌هایی از ترکیبات همگون دو شاعر، اشاره می‌شود:

عقیقین می (دیوان: ۷۰)؛ جام عقیقی (دیوان: ۳۴۰)؛ جماش چشم (دیوان: ۱۰۶)؛ نرگس جماش (دیوان: ۲۸۳)؛ توبه شکن (دیوان: ۱۵۲ و ۴۳۳)؛ زلف دوتا (دیوان: ۸۰ و ۲۸۵)؛ آفتاب (دیوان: ۸۰ و ۳۸۱)؛ یادشهر یارسجستان (دیوان: ۱۰۰)؛ یاد آصف عهد (دیوان: ۳۴۲)؛ سرای سپنج (دیوان: ۷۰)؛ رباط دودر (دیوان: ۲۱۲)؛ سپاه غمان، انده ده ساله (دیوان: ۱۱۲ و ۹۹)؛ غم کهن (دیوان: ۲۵۴)؛ می سالخورده (دیوان: ۹۹ و ۲۵۴)؛ پیر صالح دهقان (دیوان: ۱۰۰)؛ دهقان سالخورده و پیردهقان (دیوان: ۵۳۸ و ۲۵۴)؛ عارض برفروزی (دیوان: ۶۶)؛ چهره برفروخت (دیوان: ۳۱۳)؛ هنرنیید (دیوان: ۸۵)؛ هنرمی (دیوان: ۳۱۶)؛ دور لاله (دیوان: ۹۵، ۴۳۳ و ۳۷۸). به یک نمونه از اشعار رودکی و حافظ، اشاره می شود.

رودکی:

بیار هان و بده آن آفتاب کیش بخوری      ز لب فرو شود و از رخان بر آید زود

(دیوان: ۸۰)

حافظ:

به نیم شب اگر آفتاب می باید      ز روی دختر گل چهر رز نقاب انداز

(دیوان: ۳۸۱)

## ۲-۲. استقبال های حافظ از وزن و موسیقی کناری اشعار رودکی

در ادامه بحث، به برخی از همگون سزایی های دو شاعر، با توجه به وزن و موسیقی - کناری، اشاره می شود. رودکی، سروده ای در مدح بلعمی، وزیر نامدار سامانیان، داشته (فروزانفر، ۱۳۶۹: ۲۰) که سه بیت از آن، باقی است. این شعر، در بحر مضارع سروده شده که در دیوان حافظ از پرسامدترین اوزان است. سرآغاز شعر رودکی، این بیت است:

تا خوی ابر گل رخ تو کرده      شبنم شده است سوخته چون اشک ماتمی  
شبمی

(دیوان: ۱۱۲)

حافظ، دو غزل بر همین وزن و آهنگ دارد و از فضای کلی شعر رودکی و ابیات حافظ، نشان همگونی و اثرپذیری حافظ، دریافت می شود. اکنون، سرآغاز غزل های حافظ در ادامه ذکر می شود:

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی      می خواند دوش درس مقامات معنوی

(دیوان: ۵۳۸)

صبح است و ژاله می چکد از ابر بهمنی      برگ صبح ساز و بزن جام یک منی  
(همان: ۵۳۲)

رودکی، بیت فردی دارد که گویی بازمانده از غزل یا تغزل و از اوزان گوش نواز و جویباری است. خطاب رودکی با معشوق یا ساقی است:  
بهار چین کن از آن روی بزم خانه خویش      اگر چه خانه تو نوبهار برهن است  
(دیوان: ۱۳۱)

حافظ، غزلی مردف بر همین وزن، اما با قافیه‌ای متفاوت دارد. معنا و محتوای هر دو بیت، عاشقانه است:

به دام زلف تو دل مبتلای خویشتن است      بکش به غمزه که اینش سزای خویشتن است  
به مشک چین و چگل نیست بوی گل محتاج      که نافه هاش ز بند قبای خویشتن است  
(دیوان: ۲۲۹)

رودکی، در قصیده‌ای، ممدوح را به بزم و شادخواری فرا می‌خواند و ضرب آهنگ سروده‌اش، سرشار از شادی و نشاط است:  
ای بر همه می‌ران جهان یافته شاهی      می خور که بداندیش چنان شد که تو خواهی  
می‌خواه که بدخواه به کام دل تو گشت      وز بخت، بداندیش تو آورد تباهی  
(دیوان: ۱۱۵)

حافظ، غزلی (قصیده‌ای)، چهارده بیتی دارد که می‌تواند بر مبنای شعر فوق، سروده شده باشد. موضوع شعر رودکی و حافظ، مدح است. حمیدیان، بر این باور است که غزل حافظ در ستایش ممدوحی مقتدر، سروده شده است (حمیدیان، ۱۳۹۴، ج ۵: ۴۰۵۰)  
ای دررخ تو پیدا انوار پادشاهی      در فکرت تو پنهان صد حکمت الهی  
کلک تو بارک الله بر ملک و دین گشاده      صد چشمه آب حیوان از قطره سیاهی  
(دیوان: ۵۴۰-۵۴۱)

نیز، رودکی سروده دیگری دارد که بازمانده قصیده‌ای است و حافظ گوشه چشمی هم به این شعر رودکی داشته است:

۱۳۶ / مضامین مشترک اشعار رودکی و حافظ

دل تنگ مدار ای ملک از کار خدایی      آرام و طرب را مده از طبع جدایی  
صد بار فتاده است چنین هر ملکی را      آخر برسیدند به هر کامروایی  
(دیوان: ۱۱۵)

حافظ، غزلی در وزن متفاوت، اما با موسیقی کناری همانند شعر رودکی، دارد.  
ای پادشه خوبان داد از غم تنهایی      دل بی تو به جان آمد وقت است که باز آیی  
(دیوان: ۵۴۴)

حافظ، غزل دیگری نیز بر وزن و قافیه شعر رودکی که در سطور بالا به آن اشاره شد،  
دارد و سرآغاز آن، این است:

ای دل گر از آن چاه زنخدان به در آیی      هر جا که روی زود پشیمان به در آیی  
(همان: ۵۴۵)

بیت فردی از رودکی هست که از تنه قصیده یا غزلی بر باد رفته، برجای مانده است. بوی  
شادی، فرصت طلبی و زندگی ورزی، از آن شنیده می شود و در وزنی گوش نواز، سروده  
شده است. این تک بیت، در شمار بهاریه های رودکی است:  
آهو ز تنگ کوه بیامد به دشت و راغ      بر سبزه باده خوش بود اکنون اگر خوری  
(دیوان: ۱۵)

حافظ، غزلی بر همین وزن و قافیه دارد. به نظر می آید اشعاری با این وزن و موسیقی  
کناری، در غزلها و تغزل های رودکی و دیگر اشعار روزگار سامانی، بسامد بالایی داشته  
است. سرآغاز غزل حافظ، این است:

خوش کرد یاوری فلکت روز داوری      تا شکر چون کنی و چه شکرانه آوری  
(دیوان: ۵۰۷)

رودکی، تک بیت دیگری دارد که احتمالاً بازمانده از قصیده یا غزلی است. موضوع این  
تک بیت، مدح است:

بزرگان جهان چون بند گردن      تو چون یاقوت سرخ اندر میانه  
(دیوان: ۱۴۸)



حافظ، غزلی بر همین وزن و قافیه، دارد:  
سحر گاهان که مخمور شبانه      گرفتم باده با چنگ و چغانه  
(دیوان: ۲۹۷)

سرآغاز یکی از رباعیات رودکی، این گونه است:  
با آنکه دلم از غم هجرت خون است      شادی به غم توام ز غم افزون است  
(دیوان: ۱۱۷)

حافظ، غزلی دارد که سرآغاز و فضای کلی آن، در فراق یار است و شعر رودکی را به یاد می آورد:  
ز گریه مردم چشم نشسته در خون است      بین که در طلبت حال مردمان چون است  
(دیوان: ۲۳۱)

در ادامه این جستار، به دو غزل از رودکی و حافظ که در بحر مجتث سروده شده‌اند، اشاره می‌شود. غزل نخست که چهار بیت از آن باقی مانده؛ از وزن‌های گوش‌نواز و خوش آهنگ شعر فارسی و شاید تغزل قصیده‌ای باشد که در روزگار سامانیان، از اوزان پر کاربرد بوده‌است. غزل رودکی یا تغزل به‌جای‌مانده از یک قصیده رودکی، آن‌قدر شکفتگی و پختگی دارد که بتوان آن را غزل در شمار آورد، این گونه‌است:

سماع و باده گلگون و لعبتان چو ماه      اگر فرشته ببیند در اوفتد در چاه  
نظر چگونه بدوزم که بهر دیدن دوست      «ز خاک من همه نرگس دمد به جای گیاه»  
کسی که آگهی از ذوق عشق جانان یافت      ز خویش حیف بود گر دمی بود آگاه

(دیوان: ۱۰۸)

حافظ شیراز، غزلی بر وزن و قافیه غزل رودکی دارد که سه بیت از آن را، می‌آوریم:  
خُنک نسیم معنیر شمامه دلخواه      که در هوای تو برخاست بامداد پگاه  
منم که بی تو نفس می‌کشم زهی خجلت      مگر تو عفو کنی ورنه چیست عذر گناه  
به عشق روی تو روزی که از جهان بروم      «ز تربتم بدمد سرخ گل به جای گیاه»

(دیوان: ۴۸۰)

فرخی سیستانی، دو قصیده بر همین وزن و قافیه سروده است (دیوان: ۱۳۷۱، ۳۵۷ و ۳۵۵). پرسامدی این گونه اشعار، در سده های چهارم و پنجم هجری، بیانگر رواج این وزن در شعر روزگار سامانی و غزنوی است. به هر روی، فضل تقدم در سرایش این گونه اشعار، با رودکی است.

در ادامه بررسی غزل های همگون رودکی و حافظ، به غزلی دیگر از رودکی می پردازیم. رودکی، در شمار نخستین غزل سرایانی است که تخلص را در پایان غزل می آورد. شمیسا، با اشاره به سه چهارغزل در دیوان رودکی، غزل مورد بحث را، برجسته ترین غزل شاعر و آراسته به تخلص می داند. (شمیسا، ۱۳۶۹: ۵۵). با توجه به پژوهش های ارزنده صاحبان قلم که همه تلاش خود را وقف اثبات همگون سرایی های حافظ و شاعران سده های ششم، هفتم و هشتم، کرده اند، به نظرمی آید غزل روزگار سامانی، به درجه ای والا در شعریت شعر و تنوع وزن و محتوا رسیده بوده که حافظ جذب این گونه سروده ها، شده باشد. اکنون، به ابیاتی از غزل رودکی که در وصف خلق و خلق معشوق است و نشانی از خاکساری شاعر در برابر معشوق در آن به چشم می آید، اشاره می شود:

زهی فزوده جمال توزیب و آرا را	شکسته سنبل زلف تو مشک سارا را
قسم بر آن دل آهن خورم که از سختی	هزار طرح نهاده است سنگ خارا را
که از تو هیچ مروّت طمع نمی دارم	که کس ندیده ز سنگین دلان مدارا را
چو رودکی به غلامی اگر قبول کنی	به بندگی نپسندد هزار دارا را

(همان: ۵۵)

البته، شیخ، سعدی دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد که موضوع هر دو غزل عاشقانه و همراه با سوز و گداز، است. (سعدی، ۱۳۸۵: ۲۸۵ و ۱۰۱) آیا شیخ، سعدی نیز برخوان غزل های رودکی مهمان بوده است؟ به نظر می آید سنت حسنۀ شعر رودکی و غزل های آبدارش که حکایت از نبوغ شاعر تیره چشم روشن بین در گزینش بهترین وزن برای انتقال ارزنده ترین معنا، دارد، در روند تکوین غزل فارسی نقش اساسی داشته و این موضوع، استواری جایگاه موسیقایی شعر رودکی را، نشان می دهد. اکنون، به ابیاتی از غزل حافظ که در وزن، ردیف و قافیه، همانند غزل رودکی است، اشاره می شود. غزل حافظ، درون-

مایه‌ای عشقی و غنایی دارد و با سوز و گداز و شکوه از معشوق عهدِ غسلِ جفاکار، همراه است:

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را      که سر به کوه و بیابان تو داده‌ای ما را

شکر فروش که عمرش دراز باد چرا      تفقدی نکند طوطی شکر خارا؟

غرور حسنت مگر اجازت نداد ای گل      که پرسشی نکنی عندلیب شیدا را؟

ندانم از چه سبب رنگ آشنایی نیست      سهی قدان سیه چشم ماه سیما را

(دیوان: ۱۹۷)

## ۲-۳. اندیشه‌ها و معانی همگون رودکی و حافظ

رودکی و حافظ، حضوری ماندگار در ناخودآگاه جمعی قوم ایرانی، دارند. این ماندگاری و جاودانگی شعر حافظ و رودکی، ارتباط مستقیمی با آمیختگی شعر و موسیقی دارد که این دو شاعر موسیقی‌دان، از این رمز و رازها، آگاه بوده‌اند. اکنون، به برخی از این همگون اندیشی‌ها و بن‌مایه‌های مشترک، اشاره می‌شود.

### ۲-۳-۱. موسیقی‌دانی و خنیاگری رودکی و حافظ

آیا می‌توان با توجه به عنوان بالا، بین رودکی و حافظ پیوندی برقرار کرد؟ رودکی و حافظ، قرآن‌خوان و خواننده بوده و با رمز و راز موسیقی ایرانی، انس و الفت داشته‌اند. رودکی، به هنر خوانندگی و نوازندگی آراسته‌بوده و چنگک تر می‌زده، حافظ، به گواهی اشعارش، خوش‌لهجه و خوش‌الحان بوده و با موسیقی و سازها نیز آشنایی داشته‌است. باستانی‌پاریزی، در این باره، می‌گوید: «این نکته را هم عرض می‌کنم که هنر حافظ در موسیقی ظاهراً تنها به خواندن ختم می‌شده و مثل حافظ مراغی با سازها آشنایی نداشته و شاید به همین دلیل یکی از لقب‌های او بلبل شیراز بوده‌است.» (باستانی‌پاریزی، نقل در: مقالاتی در باره زندگی و شعر حافظ، ۱۳۵۷: ۱۲۸).

درباره هنر نوازندگی حافظ اختلاف نظر وجود دارد. ناطق، حافظ را موسیقی‌شناس، خوش‌خوان، بربطزن و چنگ‌نواز می‌داند، قول و غزلش را می‌ستاید و به نقل از سودی، می‌گوید: «خواجه حافظ، به غایت خوش‌آواز و خوش‌خوان بوده‌است.» (ناطق، ۱۳۸۳: ۵۰). شفیع‌ی‌کدکنی، با اشاره به خوش‌آوازی و موسیقی‌شناسی حافظ، او را استاد، می‌داند و بر

قرآن‌خوانی شاعر، بر مبنای اصول موسیقی، تأکید می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۴۰).

درخنی‌گری و نوازندگی رودکی، هیچ‌شکی وجود ندارد. در همین اشعار باقی مانده از شاعر، آن قدر نشانه هست که سرود انداختن و چنگ تر رودکی را، تأیید می‌کند. «رودکی، سراینده و خواننده و نوازنده، آخرین و شاید مهم‌ترین نماینده سنت شاعری دربار ایران قدیم است. این شاعر چنگی نیز روزی از ده خود رودک، راه افتاده.» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۳۳). اسلامی‌ندوشن، با اشاره به نوازندگی رودکی در خوش‌آوازی‌اش، شک می‌کند. «رودکی، علاوه بر شاعری، چنگ می‌نواخته و شاید هم آواز خوش داشته.» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۳: ۴۳). شمیسا، رودکی را وارث خنی‌گران پیش از اسلام می‌داند و او را استاد شعر ملحون می‌شمارد: «به نیروی این دو قوه، در ساختن غزل‌غنایی چندان ماهر بود که یگانه عصر خود، شناخته می‌شد.» (شمیسا، ۱۳۶۹: ۵۶).

ناطق، در بحثی با عنوان: «حافظ و پیشه‌حافظان»، انتساب این طبقه اجتماعی را به زادگاه، آوازه‌اشان در نواختن و شناساندن ساز، یا آفرینش مقام‌هایی در موسیقی یا آواز خوش، تأیید و حافظان را به شیراز، هرات، خراسان، سمرقند، بخارا و کاشان، منسوب می‌کند (ناطق، ۱۳۸۳: ۷۹-۴۱).

در اشعار اندک رودکی، ابه اصطلاحات و گوشه‌های موسیقی و هنر خواندن و نواختن، شاراتی شده است. واژه‌های چنگ بر گرفتن، سرود انداختن، سرود و رود، (دیوان، ۷۰ و ۱۳۱) سرود گویان، صوت و نوا (همان: ۸۴ و ۹۷)، بیانگر پربسامدی این گونه واژه‌ها و اصطلاحات، در دیوان از بین رفته شاعر، است. در باره چند و چون بازتاب واژگان مربوط به موسیقی، پرده‌ها گوشه‌ها و سازها، خوانندگی و نوازندگی در دیوان حافظ، بسیار سخن گفته‌اند. (نک: ملاح، ۱۳۶۳). بازتاب اصطلاحات موسیقی در دیوان حافظ، چشمگیر است. سرود مجلس، ترانه، قول، غزل و نوا، (دیوان: ۲۱۸ و ۴۵۳) صوت غزل، حجاز، عراق و نوای بانگ، (همان: ۴۵۳ و ۴۱۱) آواز، چنگ زهره، خوش‌لهجه و خوش‌الحان، (همان: ۳۶۹ و ۴۲۲) اندکی از بسیار واژگانی است که حافظ با استادی، در تار و پود اشعارش، به کار برده است.

## ۲-۳-۲. بوی در شعر رودکی و حافظ

بوی‌شنوی و بوی‌بری، با تردماغی، حضور و ذهن متمرکز، در ارتباط است. برخی شاعران در چشیدن و بویدن طعم زندگی، و سواسی شگفت دارند. بسامد بوی و آنچه تداعی بوی می‌کند، در شعر رودکی و حافظ، برجسته و معنادار است. بوی، در شعر هر دو شاعر با آرزومندی، اشتیاق، وصف معشوق، باده و بهار، در پیوند است و در شمار مضامین مشترک اشعارشان، محسوب می‌شود. هر دو شاعر، از شامه توانایی بهره می‌برند. اسلامی‌ندوشن، با اشاره به فراوانی عنصر بوی در شعر حافظ، می‌گوید: «آنچه در نزد او با

دیگران فرق می‌کند، آویختگی زندگی اوست به بوی مانند اعتیادی مانند حاجتی و به همین سبب در عطر حافظ غلظت و حدّتی است که خاص خود اوست» (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۱۳۶). پرسامدی عنصر بوی، در اشعار به جای مانده از رودکی، بیانگراشتیاق شاعر به گل، معشوق و باده، است. بازتاب معنادار بوی در شعر رودکی و حافظ، مشرب مشترک فکری دو شاعر را، نشان می‌دهد. بهار، با رنگ و بوی طیب، بوی سمن، بوی مشکین باران و بوی موی مشکین ماهروی (دیوان: ۶۸ و ۸۲)، می‌خوشبوی و زلفین عنبرین (همان: ۹۹ و ۶۶) بوی گل، مشک و نسیم سمن ره آورد باد خراسان (همان: ۸۶)، خوش‌ترین ره آورد، برای شاعر خوشباش خراسان، است.

با توجه به آنچه گفته آمد، به خوبی می‌توان به قدرت دماغی شگفتی‌برانگیز رودکی، در دریافت بوی‌های خوش، پی برد. واژه‌ها و ترکیبات نسیمک، نسیمک نسترون، مشک، دامن دامن مشک‌تراز، باران‌مشکبوی و... نشان انس شاعر خراسان با بوی و پیوند قوی شاعر با طبیعت و زندگی، بوده است. اسلامی‌ندوشن، در سنجش بویایی بی نظیر حافظ با بودلر و تأکید بر شامه توانمند هر دو، حافظ را، با انوری، خاقانی، مولوی و سعدی، می‌سنجد و حافظ را در کاربرد عنصر بوی، برتر می‌داند و این موضوع را به خواهش لبریز و روح تشنه شاعر، منسوب می‌دارد (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۴: ۱۴۷-۱۳۶). حافظ، از بوی نسیم معبر، شامه دلخواه، زلف عنبرافشان و عطف دامن یار (دیوان: ۳۸۲ و ۳۲۳)، جاننش تازه می‌شود و با خیال خال یار (همان: ۳۷۳)، تربتش را عنبرآمیز، می‌خواهد.

با توجه به گوناگونی کاربرد بوی زلف، زلف و نسیم، نسیم عطرگردان، بوی شخص، بوی نفس، بوی خط، بوی رخ، و بوی لب، در دیوان حافظ و بسامد واژگان نسیم، نسیمک نسترون، نسیمک مشک، بوی جوی، بوی می، مشک و دامن دامن مشک طراز، نسیم سمن، بوی گل، بوی طیب، مشکین موی، و زلف عنبرین، در دیوان رودکی، می‌توان به هشیاری و زندگی‌ستایی این دو شاعر در آشتی با طبیعت، پی برد. بوی می، بوی زلف، نسیم گل‌ها، باد صبا و بهاریه‌ها، در اشعار رودکی و حافظ، بسامد و کاربردی شاخص، دارند.

### ۲-۳-۳. اغتنام فرصت، شادی و می‌پرستی، در اشعار رودکی و حافظ

شادی و زندگی‌ورزی، در فرهنگ و تمدن ایرانی، جایگاهی ویژه داشته است. در کتیبه داریوش، در نقش رستم، داریوش، اهورامزدا را می‌ستاید و او را آفریدگار زمین، آسمان، مردم و شادی، می‌داند (حقیقت، ۱۳۷۸: ۸۱). نویسنده، در ادامه، رودکی و فردوسی را پیام‌آوران شادی در شعر فارسی، می‌داند (همان، ۸۳). در سرودهای مینوی زرتشت نیز شادی به دعا، خواسته می‌شود: «اینک، فروتنانه خواهانم یاری تو را، با دستانی برافراشته، خواستار شادی و شادکامی برای همه» (مرادی غیاث‌آبادی، ۱۳۸۰: ۵). رودکی و حافظ نیز

از جمله شاعرانی هستند که از شعرشان، شادمانی می‌تراود. اسلامی‌ندوشن، با توجه به همین شادمانگی‌دیرپای قوم ایرانی، می‌گوید: « ایرانی، همواره یک قوم پیچیده و تلخ و بدبین نبود. اگرگاهی چنین شده زمانه او را به این راه انداخته. در ذات فرهنگ ایران، شادی همراه با تأمل است.» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۳: ۴۵). در اوستا، این دعا، به‌چشم‌می‌آید: « به این‌خانه ارزانی باد، شادی و پاکی؛ مباد هیچ‌گاه این‌خانه، دورمانده از شادی، از هستی.» (مرادی‌غیاث‌آبادی، ۱۳۸۰: ۳۵ و ۳۶). ناطق، گوهر باده را شادی می‌داند و از مغان نقل می‌کند که غم آفریده‌اهریمن است (ناطق، ۱۳۸۳: ۲۸). جالینوس، غرض از باده‌نوشی را خرمی دل و منفعت تن می‌داند (هروی، ۱۳۷۱: ۱۲۳). در «مینوی خرد»، دور شدن رنج یکی از ویژگی‌های باده، در شمار آمده است. (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۳۸). این تیره فکری، در درازای تاریخ ایران، جریان داشته و در شعر فارسی دوران سامانی، جلوه کرده است. رودکی و حافظ، آگاهی‌هایی درباره باده، به‌دست می‌دهند که گاه، با داده‌های پزشکی نیز همخوانی دارد:

اندۀ ده ساله را به طنجه براند شادی نور از ری بیارد و عمان

(دیوان: ۹۹)

غم کهن به می‌سالخورده دفع کنید که تخم خوشدلی این است پیر دهقان گفت

(دیوان: ۲۵۴)

در غزل‌های حافظ و اشعار به جای مانده از رودکی، شادی‌پرستی و دریافت زندگی ترجیح‌بند اندیشه دو شاعر است و می‌توان پی‌برد که هر دو شاعر به فرهنگ گذشته ایران توجه خاص داشته و پُر و پیمان زیستن را در اشعار خویش، بازتاب داده‌اند. می‌پرستی و آیین‌های آن، در ایران باستان همواره مورد توجه بوده و آداب ویژه‌ای داشته و در آثار منظوم و منثور فارسی در این باره، سخن رفته است.

رودکی، با بهارستانی، توصیف باده، دل‌بستگی به موسیقی، توجه به آواز پرندگان و فصل بهار، این سنت دیرینه و بزم طرب را گرامی می‌دارد و سرزندگی و توانایی خویش را، نشان می‌دهد: « اشعار طربناک رودکی بازتاب دهنده زندگی شاد و لذت‌انگیز درگاه بخارا، بوده است» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۶). ساقی، باده‌گزینی و باده‌نوشی درنوبهار درکنار ناله سار و عندلیب (دیوان: ۶۹، ۱۵۰ و ۸۵)، پناه بردن به کدو نیمه و شکوفاندن زیغال، (خُم)، در فصل شکوفایی لاله‌ها و همراهی ساقی و مطرب (همان: ۱۵۰، ۹۵ و ۸۸)، اندکی از بسیار اشعار بر باد رفته رودکی است که سیما و رفتار خردمندی زندگی ستا را به خواننده، می‌نمایاند:

ساقی گزین و باده و می خور به بانگ زیر کز کشت سار نالد و از باغ عندلیب

(دیوان: ۶۹)

آهو ز تنگ کوه بیامد به دشت و راغ بر سیزه باده خوش بود اکنون اگر خوری

(همان: ۱۵۰)

شکفت لاله تو زیغال بشکفان که همی به دور لاله به کف بر نهاده به زیغال

(همان: ۹۵)

در اشعار بالا، پیوند میان شادمانی، بهار، می پرستی و زندگی ورزی، به خوبی نمایان است. حافظ نیز در اشعارش، سنت دیرینه می پرستی و فرصت عیش و بزم طرب را، بازتاب داده و می توان گفت همسو با رود کی بوده است. با درنگ در دیوان حافظ، می توان بوی شادی را دریافت و نگرش مثبت شاعر را، حس کرد. خرمشاهی می گوید: « هفت قرن است که حافظ به این ملت، شادی، امید، آرمان، عشق، آینده دوستی و زندگی دوستی، هدیه کرده است » (خرمشاهی، ۱۳۸۶: ۲۲۰). حافظ، دل سپرده زندگی و شهد گریزان آن است. در دور لاله و گل، حضوری خوش در میانه بزم طرب دارد (دیوان: ۳۴۱ و ۴۳۳). باده نوشی، نغمه نی و عود و مصرف وظیفه را برای نبید و گل، غنیمت می داند (همان: ۳۴۱ و ۳۵۴). بوی بنفشه، زلف یار و رنگ لاله را، شنیدنی، بسودنی و دیدنی، می شمارد و بر آمدن ابر آذاری و وزش باد نوروزی را با وجه می و مطرب، پیوند می زند (همان: ۴۶۵ و ۴۳۴). به دو نمونه از این دست اشعار، اشاره می شود:

به دور گل منشین بی شراب و شاهد و چنگ که همچو دور بقا هفته ای بود معدود

(دیوان: ۳۴۱)

به دور لاله دماغ مرا علاج کنید گراز میانه بزم طرب کناره کنم

(همان: ۴۳۳)

### ۲-۳-۴. ریاستیزی و زهدگریزی

یکی دیگر از مفاهیم و موضوعات مشترک در دیوان حافظ و اشعار به جای مانده رودکی، ریاستیزی و مقابله با زاهدان و متظاهران گران جان، است. البته، این موضوع در آثار منظوم و منثور بیشترینه شاعران و نویسندگان فارسی زبان، به چشم می آید و نگارنده

#### ۱۴۴ / مضامین مشترک اشعار رودکی و حافظ

درپی آن نیست که این مضمون شاعرانه را به رودکی و حافظ، نسبت دهد. ریاستیزی و زهدگریزی، یکی از پرسامدترین مضامین اشعار حافظ است؛ اما از رودکی اشعار اندکی در این زمینه، به جای مانده است. همانندی در گزارش و سرایش این گونه اشعار دو شاعر، نشانه مشرب همگون رودکی و حافظ درمقابل با زهدفروشان، است.

رودکی:

دوستا آن خروش بربط تو خوش تر آید به گوشم از تکبیر  
(دیوان: ۹)

حافظ:

چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را سماع و عطف کجا ناله رباب کجا؟  
(دیوان: ۱۹۶)

رودکی:

شد روزه و تسیح و تراویح به یک جای عید آمد و آمد می و معشوق و ملاحی  
(همان: ۱۱۵)

حافظ:

روزه یکسو شد و عید آمد و دلها برخاست نوبت زهد فروشان گران جان بگذشت  
می ز خمخانه به جوش آمد و می باید خواست وقت رندی و طرب کردن رندان پیداست  
(همان: ۲۰۹)

#### ۲-۳-۵. فخر در شعر رودکی و حافظ

در اشعار به جای مانده از رودکی، آن قدر فخر هست که بر پایه همین اشعار، می توان رودکی را شاعری آگاه به اصالت هنر و شعرش، دانست. البته، این خودستایی ها، از گونه خودشیفتگی نبوده است. در غزل های حافظ نیز فخر و خودستایی، دیده می شود. این مضمون مشترک در اشعار رودکی و حافظ، نوعی تجربه همگون بشری است و همه هنرمندان راستین از ارز و ارج هنر خویش، آگاهی داشته اند. رودکی، از زبان درپاش، حسن صوت و صیت معانی سخنش (دیوان: ۹۷ و ۱۱۳) آگاه بوده و کان وجودش را زاینده گهرهای



رنگین، می‌دانسته‌است. به جهانگیری و جهان‌نوردی شعر و هزاردستانی‌اش، می‌بالیده و خود را شاعر خراسان، می‌دانسته و از این که شعرش نزد ملوک، دیوان و مدون بوده، شادمان بوده‌است (همان: ۹۷ و ۸۴).

حافظ نیز همانند رودکی، شعر و هنرش را، می‌ستاید. پایه نظم‌ش را بلند و جهانگیر و دیوان‌غزلش را صدرنشین، می‌داند (دیوان: ۴۱۷ و ۴۱۱). از طبع چون آب و بلبل مطبوع خاطرش، آگاه است و نوای بانگ غزل‌هایش را در عراق، حجاز و فارس، می‌شنود (همان: ۴۰۱ و ۲۲۳). حافظ و رودکی، در فخریه‌ها، به حسن صوت، خوشی لهجه، بلبل طبع و شعر جهانگیرشان، می‌بالند. این ستایش‌ها، واقعی و به دور از گزافه‌گویی‌است. در فخریه‌های رودکی و حافظ، بر ارج و ارزش موسیقی، شعر و جهانگیری آن، تأکید شده‌است.

### ۳. نتیجه‌گیری

حافظ، در تلفیق و آشتی فرم و محتوای غزل، به قلمرویی دست یافته که می‌توان این توفیق را، به نبوغ شاعر و انس و الفت این شاعر بزرگ با موسیقی، غنا و ذخیره شگفتی آور ذهنی‌اش، مربوط دانست. بر پایه مضامین مشترک اشعار رودکی و حافظ، گمان بر آن است که احتمالاً، گنجینه‌ای ارزشمند و قابل توجه از اشعار رودکی در سده هشتم هجری، در دسترس حافظ بوده‌است. نوع نگرش و جهان‌بینی حافظ و رودکی و ایمان آنان به مهرورزی، آشتی‌گرایی، تساهل و تسامح، موسیقی و حداکثر بهره‌وری از موهبت زندگی، در سرایش این گونه غزل‌ها و اشعار ناب، نقش داشته‌است.

با مطالعه میراث به‌جای‌مانده از رودکی و مقایسه با غزل‌های حافظ، به نبوغ، تیزهوشی، قبول خاطر و لطف سخن، خنیاگری و دیگر شیوه‌های لازم برای سرایش شعر طراز اول، در هر دو شاعر پی‌می‌بریم. حافظ، از مفردات، ترکیبات، موسیقی‌کناری، فرم، وزن و بن‌مایه‌های شعر رودکی، برای پردازش غزل‌هایی سخته‌تر استفاده کرده‌است؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت رودکی و میراث ادبی روزگار سامانیان، در حافظه و ذهن حافظ، جاری بوده‌است. حافظ شیراز، توانسته از نازک‌خیالی‌ها و دقایق این اشعار ارزشمند، برای قوام کاخ نظم فناپذیرش، بهره‌مند شود. حافظ و رودکی، در بن‌مایه‌های عشق‌ستایی، زندگی‌ورزی، بوی و آرزومندی، اغتنام فرصت، خنیا، سرود و فخر‌پردازی، همگون-اندیش‌اند. این موضوع، جدا از قریحه شاعرانه مستقل هر دو شاعر، می‌تواند ثابت کند که خاستگاه این گونه شعر، در عصر سامانی و رودکی بوده و حافظ به دلیل تمایل ذاتی به این گونه سروده‌ها، از آثار روزگار سامانی و اشعار رودکی، بهره‌مند شده‌است. بحرهای

مجتث، مضارع و هزج در اشعار رودکی و حافظ، برای سرایش اشعار هموزن یا هم‌روال، بیشترین کاربرد را دارد.

### کتابنامه

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۳). *از رودکی تا بهار*. چ اول. تهران: نشر نوید.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۴). *ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ*. چ دوم. تهران: نشر یزدان.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۱). *چهار سخنگوی وجدان*. چ اول. تهران: نشر قطره.
- حقیقت، عبدالرفیع. (۱۳۷۸). *تقش ایرانیان در تاریخ تمدن جهان*. چ اول. تهران: نشر کوشش.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۹۴). *شرح شوقی*، جلد ۵. چ چهارم. تهران: نشر قطره.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی. (۱۳۷۴). *دیوان اشعار*. به کوشش ضیاء الدین سجادی. چ پنجم. تهران: نشر زوار.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). *گل رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. چ اول. تهران: نشر ثالث.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۵). *حافظ‌نامه*، ج اول. چ دوم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۶). *از سبزه تا ستاره*. چ اول. تهران: نشر قطره.
- خسروی، حسین. (۱۳۸۹). «سبک شعر رودکی». *نشریه زبان و ادبیات فارسی*. دوره ۱. شماره ۱، صص ۶۷-۹۵.
- *درخت معرفت*. (۱۳۷۸). به اهتمام علی اصغر محمدخانی. چ دوم. تهران: نشر سخن.
- رستگار، منصور. (۱۳۵۷). *مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ*. چ سوم. شیراز: نشر دانشگاه پهلوی.
- رودکی سمرقندی، جعفر بن محمد. (۱۳۷۳). *دیوان اشعار*. چ اول. براساس نسخه سعید نفیسی و ی. براگینسکی. تهران: نشر نگاه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *با کاروان خله*. چ دوازدهم. تهران: انتشارات علمی.
- دبیرسیاقی، محمد. (۱۳۷۰). *پیشاهنگان شعر فارسی*. چ سوم. تهران: شرکت کتاب‌های جیبی.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۵). *غزل‌های سعدی*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: نشر سخن.
- سوزنی سمرقندی، محمد بن علی. (۱۳۳۸). *دیوان اشعار*. به اهتمام ناصرالدین شاه حسینی. تهران: نشر امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۸). *هنزاره دوم آهوی کوهی*. چ دوم. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۷). *این کیمیا هستی*، ج ۱. چ دوم. تهران: نشر سخن.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۶۹). *سیر غزل در شعر فارسی*. تهران: نشر فردوسی. چاپ دوم.

- صورتگر، لطفعلی. (۱۳۶۸). *نامه صورتگر*. به کوشش کوب صفاری. (صورتگر). تهران: پازنگ
- عنصری بلخی، حسن بن احمد. (۱۳۶۳). *دیوان اشعار*. تهران: نشر سنایی.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۷۱). *دیوان اشعار*. به کوشش محمد دبیرساقی. چ چهارم. تهران: نشر زوار.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۷۸). *درباره ادبیات و نقد ادبی*، ج ۲. چ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۹). *سخن و سخنوران*. چ چهارم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- فلاح، غلامعلی. (۱۳۹۵). «ساختار اشعار رودکی». *متن‌شناسی ادب فارسی*. دانشگاه اصفهان. دوره جدید. شماره ۴، صص ۱۵-۲۸.
- محمدی، هاشم. (۱۳۸۷). «تأثیر شاعران سده‌های سوم و چهارم بر حافظ». *مجله زبان و ادبیات فارسی*. سال ۴. شماره یازده، صص ۱۳۷-۱۵۰.
- مدبری، محمود. (۱۳۷۰). *شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان*. تهران: نشر پانوس.
- مرادی غیاث‌آبادی، رضا. (۱۳۸۰). *سرودهایی از اوستا*. تهران: نشر نوید.
- منزوی، حسین. (۱۳۸۸). *مجموعه اشعار*. تهران: نشر آفرینش.
- ملاح، حسینعلی. (۱۳۶۳). *حافظ و موسیقی*. چ اول. تهران: نشر فرهنگ و هنر.
- میرافضلی، سیدعلی. (۱۳۶۹). «زین قصه دراز. حرف‌هایی دیگر درباره تأثیر پیشینیان بر حافظ». (۱ و ۲) *نشر دانش*. شماره ۵۸ و ۵۹، صص ۱۸-۲۵ و ۳۴-۴۳.
- مینوی خرد. (۱۳۹۱). به کوشش احمد تفضلی و ژاله آموزگار. چ اول. تهران: نشر توس.
- ناطق، هما. (۱۳۸۳). *حافظ، خنیاگری، می و شادی*. چ دوم. بی‌جا: شرکت نشر کتاب.
- نفیسی، سعید. (۱۳۳۸). «چند نکته تازه درباره رودکی». *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*. شماره ۳. سال ششم، صص ۲۱-۳۹.
- هروی، موفق الدین. (۱۳۷۱). *الابنیه عن حقایق الادویه*. تصحیح احمد بهمنیار. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *چشمه روشن*. چ نهم، تهران: نشر علمی.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, winter 2020

**The Formation of the Parthian Dynasty  
of Armenia (Arshakuni Dynasty)\***

**Dr. Mehrdad Ghodrat Dizaji<sup>1</sup>**  
**Dr. Mohammad maleki<sup>2</sup>**

**1. Introduction**

Armenia has long been of importance for the Iranian plateau because of its geographical location. The formation of the Parthian Empire on the Iranian plateau and the advance of the Roman Empire to the eastern territories has doubled the significance of this land. That's why the rivalry between Iran and Rome intensified for influence on this land. However, the rivalry between Iran and Rome for the capture of Armenia after military conflicts led to the formation of a branch of the Parthian in Armenia, but the rivalry between Iran and Rome, as a result of the Romanian dissatisfaction, did not stop, and for the past century The sequel to the main conflict between Iran and Rome.

---

\*Date received: 07/07/2018  
Email:

Date accepted: 15/04/2019  
m.ghodratdizaji@urmia.ac.ir

1. Associate Professor of History, Faculty of Literature, Urmia, Iran (Corresponding author).
2. Ph.D. Ancient History, University of Tehran, Iran

## **2. Methodology**

This essay, based on descriptive analytical method, analyzes the formation of the Armenian Parthian dynasty by analyzing the political relations between Iran and Rome and identifying its factors and fields with the help of new sources and research. The main issue of the present article is that the influence of the Parthians on Armenia was influenced by the factors and how the Parthians, despite the intense rivalry of the Romans to dominate the region, succeeded in consolidating their dominance over Armenia in 63 AD.

## **3. Discussion**

The succession crises of Phraates IV in Iran make the Romans easily interfere in Armenia's political affairs and protect Armenia. Instead, the Romans consider Phraates V as the Parthian and Euphrates empire as the border between the imperial monarchy and Roman Empire recognize) Velleius Paterculus, 1924, II, 101-102). Abandoning Phraates V from Armenia was contrary to the policy pursued by the Parthians from the time of Mithridates II to unite Armenia and influence in this land in front of the Roman, and perhaps Phraates's silence about this was one of the reasons for the dissident dissatisfaction with Phraates V. Because the Parthian liturgy ultimately set up a rebellion against him and, after a brief strike, removed him from the kingdom and killed him(cf. Josephus, 1969, Book XXXIII, 2). It is apparent that the Parthians were well aware of the strategic and influential importance of Armenia, and it was possible that the Roman influence in Armenia and even Iran, and the silence of Phraates V, would have been dangerous.

Augustus the Roman emperor, then held Armenia as a puppet kingdom, and appointed Vonon I to its kingdom (cf. Temporini & Haase, 1980, 1160). In this way, under the pressure of the imperial monarchy, the death of the emperor and Artabanus's pressure on his successor to drive Vonon from Armenia eradicated this danger from

the Parthians. For the next three years, Wnon was removed from the Armenian throne by Romans (Garsoian, 1997, 64). Perhaps this was done by the Romans, following the pressure and compromise that Artabanus II had with the new Roman Emperor, because the Parthian monarchy felt the presence of one of his rivals on the throne of Armenia as a great danger, and as a result, It can take away this danger.

After more than fifteen years of peaceful coexistence between the two powers of Iran and Rome, this peaceful coexistence eventually came to an end in 35 AD, after the death of Artaxes III, the king of Armenia (cf. Schippmann, 1986, 647-50). Artabanus took the opportunity and took his son Arashk on his throne and in his letter to Tiberius he inherited the owner of the Achaemenid and Selukid (cf. Tacitus, 1959, Book VI, 31). Artabanus's goal was to restore the Achaemenid frontiers. Artabanus was able to some extent rebuild his influence over the rebellious nobility in different parts of the country, and also his success in foreign policy, and in particular his continuing involvement in the affairs of Armenia, pushed Rome to deflect the Parthians into internal affairs and conflicts Engage in power. As a result, Artabanus eventually fails to take Armenia's arrogance after several attempts to overthrow Armenia, but it does not appear that Artabanus has completely hoped for Armenia.

With the beginning of the second half of the first century, the first Vologases (about 51-79 AD) end tensions and conflicts within the royal dynasty and its main policy is directed towards Armenia. The classic sources confirm that the main axis of the policy was the first issue of Armenia (Tacitus, 1959: Book XV, 24). For this reason, he brings an army to Armenia and nominates his brother as the king of Armenia (Tacitus, 1959: Book XII, 50). The capture of Armenia took place without resistance and opposition from the indigenous population, indicating that the Armenians preferred the Parthians to

the Romans (Garsoian, 1997: 64). It seems that the Armenians were tired and sick of Romanism in Armenia, and they did not want to return to their own destiny and their country to the Romans who did not share them. Of course, Roman did not remain silent against this decision by the Armenians and the Parthian King of King, and after several occasions of fighting and defeat of the Parthians, it was finally possible to resolve the Armenian issue with peaceful and peaceful means.

Therefore, after negotiations, both sides agreed with Randia's agreement that Prince Arsachd would be the king of Armenia, provided that he received the royal crown only from the emperor. With this agreement, the Parthians became the real masters of Armenia, and at the same time recognized the validity of Rome's claim to create a secular kingdom.

### 3. Conclusion

During the Parthian period, Armenia, for each of the powers of Iran and Rome, was to exert influence over the territories of the other side and preserve the domination of the territories under their possession. The fall of the local Armenian dynasty in Armenia by the Roman Empire caused the Armenian nation's dissatisfaction with the Roman Empire and their tendency towards the Parthians. As a result, the Armenian armed forces undertook measures to overthrow the Roman influence in the area. In particular, during the Artabanus II period, which was of great importance to Armenia, and in the aftermath of the revival of the former monarchy, the Parthians, in competition with the Roman Empire, were able to slaughter Roman kings many times from Armenia and instead put their children on the Armenian throne. But the Roman Empire, by incitement to the invading nations of Iran and the support of the Parthian princes in Rome, caused Artabanus's plight that he was unable to address in Armenia. Of course, the competition between the Romanized Greeks in Armenia and their



quarrels over power sparked the Armenian hatred of the Romans and reasserted their long-standing ties to the Parthians again. As a result, the Arsacids King of King, with the support of the Armenian clans and after several fights with the Roman Empire, sacked his brother Tiridates, with the apparent confirmation of Rome, on the throne of Armenia. Although this was done by agreement between Iran and Rome, however, since the Roman Empire was forced to do so by diplomacy and by force of the Parthian Arms, it would use every chance to prevent the formation of the Arsacids of Armenia. But the support of the paratroopers from this dynasty in Armenia, because of the strategic position of this land, prevented the realization of this goal of Rome.

**Key words:** Armenia, Parthian, Vologases I, Tiridates, Rome

**References [In Persian]:**

- Alchebgyan, J. (2003). Armenia and Selukids (G. Sarkisian, Trans.). Tehran: Naieri.
- Hossein-Talae P., & maleki, M. (2018). Rhandeia Peace consequences; the invasion of Traian and his successors to Armenia. *Journal of Historical Reserches*, 9 (4), 163-176.
- Hossein-Talae, P. (2018). Armenia during the Sassanian era. Tehran: Amir Kabir Press.
- Maleki, M. (2018). Iran and Rome in the first century BC. Tehran: Ketab Rira Press.
- Maleki, M. (2017). Armenian political, social, cultural and cultural structures during the Armenian Parthian period. *Journal of Research of History*. 13 (49), 137-164.
- Pirnia, H. (2006). Ancient Iran (Vol. 1, 2, 3). Tehran: Negah.
- Sargsian, K. Kh. et al. (1982). Armenian history (Vol 1., E. Germanic, Trans.). Tehran: Bina.
- Winter, E., & Dignas, B. (2007). Rome and Iran are two world powers (K. Jahandari., Trans.). Tehran: Farzan Research publication.

- Wolski, J. (2004). *The monarchy of Arsacids* (M. Saqibfar, Trans.). Tehran: Ghoghnoos.
- Zarinkoob, R., & maleki, M. (2017). The position of Armenians in the relations between the Sassanian Empire and the Roman Empire in the third century AD. *Journal of Historical Reserches of Iran and Islam*, 11 (20), 51-80.

**References [In English]:**

- Adontz, N. (1971). *Armenia in the period of Justinian: The political condition based on the Naxarar System* (N. Garsoyan, Trans.). Lisbon: Calouste Golbenkian Foundation.
- Appianus, (1912,1913). *Roman history* (J. Corter, Trans.). Cambridge: Harvard University Press
- Arnaud, P. (1987). *Les guerres des Parthes et de l'Arménie dans la première moitié du premier siècle av. n.è.: problèmes de chronologie et d'extension territoriale (95 B.C.-70 B.C.)*. Mesopotamia, 22, 129-146.
- Bivar, H. D. H. (1968). The political history of Iran under the Arsacids. In *The Cambridge history of Iran* (Vol. 3.1., pp. 21-99) Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunson, M. (2009). *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Infobase.
- Burney, C. A., & Lang, D. M. (1971). *Peoples of the hills: Ancient Ararat and Caucasus*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Butcher, K. (2003). *Roman Syria and the Near East*. London. British Museum Press.
- Campbell, J. B. (1993). War and diplomacy: Rome and Parthia, 31 BC-AD 235. In J. Rich and G. Shipley (Eds.), *War and society in the Roman world* (pp. 213-40). London. Routledge.
- Chaumont, M. L. (1975). États vassaux dans l'empire des premiers Sassanides. In *Monumentum H. S. Nyberg I. Acta Iranica 4*. (pp. 89-156). Tehran-Liège.
- Chaumont, M. L. (1986). Armenia and Iran II: The pre-Islamic period. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. II, pp. 418-438.) London & New York: Routledge & Kegan Paul.
- Dabrowa, E. (1983). *La politique de l'etat parthe a l'egard de Rome*. Krakow: Nakadem Uniwersytetu Jagiellonskiego.

- Debevoise, N. C. (1938). *A political history of Parthia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dedeyan, G. (2007).
- *History of the Armenian people*. Toulouse: Éditions Privat.
- Dobbins, K. W. (1974). Mithridates II and his successors: A study of the Parthian crisis 90-70 BC. *Antichthon*, 8, 63-79.
- Dio Cassius, (1955). *Roman history* (E. Cary, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Garsoian, N. (1997). The Arshakuni dynasty. In R. G. Hovannisian (Ed.), *The Armenian people from ancient to modern times* (Vol. 1, pp. 63-95). New York, St. Martin's Press.
- Rawlinson, G. (1900). *The sixth great monarchy or the history, geography, and antiquities of the Parthia*. New York: Dodd Mead & Company.
- Goldsworthy, A. (2007). Imperial legate: Corbulo and Armenia. In *In the name of Rome: the Men who won the Roman Empire* (pp. 313–316). London. Phoenix.
- Grousset, R. (1947). *History of Armenia from its origins to 1071*. Paris: Payot.
- Isaac, B. (1992). *The limits of empire: The Roman army in the East* (2nd ed.). New York and Oxford: Oxford University Press.
- Josephus, F. (1969). *Antiquities of the Jews*. (L. H. Feldman, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Justin, (1890). *History Of world, extracted From Trougus Pomoeius* (J. Selby Watson, Trans.). London: George Bell & Sons.
- Keaveny, A. (1982). The king and the war-lords: Romano-Parthian relations circa 64-53 B.C. *The American Journal of Philology*. 103, 412-428.
- Kennedy, D. (1996). Parthia and Rome: Eastern perspectives. In D. Kennedy (Ed.), *The Roman Army in the East* pp. 67-90. Ann Arbor.
- Kent, R. (1950). *Old Persian: Grammar, texts, lexicon*. New Haven. Conn.: American Oriental Society.
- Kévork, A. (1928). *Études historiques sur le peuple arménien*. Paris: Geuthner.

- Kleiss, W. (1980). Zur Entwicklung der achaemenidischen Palastarchitektur. In *Iranica Antiqua* 15 (pp. 199-211).
- Kleiss, W. (1988). Achaemenidische Staudämme in Fars. In *AMI* 21 (pp. 63-68).
- Kleiss, W. (1991). Wasserschutzdämme und Kanalbauten in der Umgebung von Pasargadae. In *AMI* 24 (pp. 23-30).
- Kleiss, W. (2008). Urartu in Iran. In *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/urartu-in-iran>
- Lang, D. M. (1970). *Armenia: Cradle of civilization*. Boston: George Allen & Unwin.
- Lang, D. M. (1983). Iran, Armenia and Georgia. In *The Cambridge history of Iran* (Vol. 3,1, pp. 505-536). Cambridge: Cambridge University Press.
- Manandian, H. (1975). *A brief survey of the history of ancient Armenia*. New York: Diocese of the Armenian Church of America.
- Manandian, H. (1965). *The trade and cities of Armenia in relation to ancient world trade*. Lisbon: Bertrand.
- Millar, F. (1996). *The Roman Near East: 31 B.C. - A.D. 337* (3rd ed.). Cambridge and London: Harvard University Press.
- Pliny, (1947). *Natural history* (J. Bostock, & H. Rackam, Trans.). Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Plutarch, (1975). *Lives* (B. Perrin, Trans.). Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Rostovtzeff, M. (1922). *Iranian and Greeks in South Russia*. Oxford: Clarendon Press.
- Salvini, M. (1979). Die urartäischen Tontafeln aus Bastam. In W. Kleiss (Ed.). *Bastam I: Ausgrabungen in den Urartäischen Anlagen 1972-1975* (pp. 115-131). Berlin.
- Schippmann, K. (1986). Artabanus. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. II, pp. 647-650). London & New York: Routledge & Kegan Paul.
- Schottky, M. (1989). *Media Atropatene und Gross-Armenien in helenistischer Zeit*. Bonn: Rudolf Habelt.
- Strabo. (1929). *Geography* (H. L. Jones, Trans.). London: William Heinemann.
- Syme, R., & Birley, A. R. (1995). *Anatolica: Studies in Strabo*. New York: Oxford University Press.

- Tacitus, (1959). *The Annals and the history* (A. J. Church, & W. Jackson, Trans.). Chicago: University of Chicago.
- Temporini, H., & Haase, W. (1980). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Toumanoff, C. (1963). *Studies in Christian Caucasian history*. Washington D.C.: Georgetown university press.
- Velleius Paterculus, (1924). *Compendium of Roman history* (F. W. Shipley, Trans.). Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Wolski, J. (1969). *Der Zusammenbruch der Seleukidenherrschaft im Iran im 3. Jh. v. Chr.* In F. Altheim, & J. Rehork (Eds.). *Der Hellenismus in Mittelasien*. (pp.188-254). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ziegler, K. H. (1964). *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich*. Wiesbaden: Franz Steiner.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### شکل‌گیری سلسله اشکانیان ارمنستان (سلسله آرشاکونی) \*

دکتر مهرداد قدرت‌دیزجی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

دکتر محمد ملکی<sup>۲</sup>

#### چکیده

در دوران اشکانیان، ارمنستان به سبب گسترش و پیشروی روزافزون امپراتوری روم به شرق و جایگاهش در روابط ایران و روم، بیش‌ازپیش برای پادشاهی اشکانی اهمیت یافت. هدف عمده این مقاله بررسی چگونگی شکل‌گیری سلسله اشکانیان ارمنستان از طریق تحلیل روابط سیاسی ایران و روم و شناساندن عوامل و زمینه‌های آن برای فهم بیشتر از تاریخ اشکانیان، به کمک منابع اولیه و تحقیقات جدید، است. یافته‌های این جستار حکایت از آن دارد که امپراتوری روم در برابر پایداری اشکانیان برای سلطه بر این سرزمین، می‌کوشید با گماردن نامزدهای هوادار خود سیطره سیاسی روم را بر این سرزمین پابرجا کند. این سیاست روم، اشراف و ناخارارهای ارمنی را، که از دخالت‌های روم و تحمیل شاهزادگان دست‌نشانده آنان به تنگ آمده بودند، واداشت تا در پی هواداری از هم‌پیمانان دیرینه خود در ایران برآیند. زمینه سیاسی و اجتماعی که، در نیمه نخست قرن یکم میلادی در جهت منافع ایران، بدین‌سان در ارمنستان پدید آمد، بلاش یکم اشکانی را بر آن داشت تا با گفتگوی سیاسی با روم و مداخله نظامی در این سرزمین، برادرش تیرداد را بر پادشاهی این سرزمین بگمارد. ارمنستان اشکانی که از جهات دیگر هم برای اشکانیان ایران اهمیت داشت، از این پس تا روی کار آمدن ساسانیان، نقش سپر دفاعی را در برابر لشکرکشی‌های رومیان از غرب و یورش‌های چادر نشینان از شمال برعهده گرفت.

**واژه‌های کلیدی:** ارمنستان، اشکانیان، بلاش یکم، تیرداد یکم، روم..

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶  
m.ghodratdizaji@urmia.ac.ir

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۱۶  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه ارومیه. ایران.

۲. دانش‌آموخته دکترای تاریخ دانشگاه تهران، ایران

## ۱. مقدمه

ارمنستان به سبب جایگاه ممتاز خود در قفقاز و جنوب گذرگاه‌های آن، از دیرباز همواره دست‌خوش یورش‌های قبایلی بود که از شمال و استپ‌های اوراسیا به این سرزمین می‌تاختند. از سوی دیگر، این سرزمین به علت قرارگرفتن میان دریای سیاه و دریای کاسپی / مازندران، نقش بزرگی در رقابت‌های قدرت‌های بزرگ خاور نزدیک که می‌کوشیدند بر سواحل این دو دریا چیره شوند داشته است (Long, 1970: 38).

اورارتو نخستین دولتی بود که در سده نهم پ.م. در ارمنستان شکل‌گرفت و وحدت سیاسی آن را تامین کرد و توانست بتدریج قلمرو خود را تا نواحی علیای رود فرات و شمال آذربایجان گسترش دهد (Burney & Lang, 1971: 127). دولت اورارتو در حدود ۵۹۰ پ.م. به دست مادها برافتاد و سرزمین آن به تصرف درآمد. ارمنیان که از این پس بتدریج در این سرزمین پدیدار شدند، به‌احتمال از نیمه سده ششم پ.م. از متحدان و اتباع مادها به‌شمار می‌آمدند (Manandian, 1975: 2). آنچه به روشنی پیداست، به گواهی سنگ‌نوشته بیستون از داریوش بزرگ، ارمنستان (Armina) جزو ایالت‌های هخامنشیان شمرده شده است (Kent, 1950: 117) و این حال تا پایان سقوط دولت آنان ادامه یافت (cf. Salvini, 1979: 120). شبکه گسترده راه‌های ارتباطی که هخامنشیان برپا کردند، سبب اهمیت یافتن ایالات ارمنستان در جنوب دریاچه وان از نظر سیاسی و تجاری شد که بر سر راه شاهی به آناتولی قرار داشتند (Burney & Lang, 1971: 184).

بر پایه شواهد موجود، می‌توان گفت که سنن تاریخی و اجتماعی ارمنستان در عهد شاهنشاهی هخامنشیان همچنان پایدار ماند و این ایالت در دوران واپسین شاهنشاهان هخامنشی، دوره آرام و رفاه اقتصادی را سپری می‌نمود (Kévork, 1928: 70). تأثیرگذاری هنری و اداری اورارتو بر مادها و پارسیان نخستین، همچنین تأثیرپذیری زبانی و دینی ارمنیان از هخامنشیان که تا سده‌ها ادامه یافت، نیز نقش بارزی در استواری پیوندهای ایرانیان و ارمنی‌ها در دوره باستان داشته است (cf. idem, 1988: 63-68; idem, 1991: 23-30; Kleiss, 1980: 199-211).

با مرگ داریوش سوم در ۳۳۰ پ.م. و به دنبال تصرف ایران توسط اسکندر مقدونی، ارمنستان اسماً تابعیت اسکندر را پذیرفت. با این‌همه، شواهد محکمی که اسکندر یک ساتراپی در ارمنستان تأسیس کرده باشد، در دست نیست، هر چند آپیان (۹۵-۱۶۵ م.)، مورخ یونانی روم، ادعا می‌کند که ارمنستان یکی از قلمروهای تحت فرمان سلوکوس یکم بوده است، ولی این موضوع به‌احتمال به بعد از نبرد کروپدیون (Korupedion) به سال ۲۸۱ پ.م. مربوط می‌شود (cf. Schottky, 1989: 92-94). شکل‌گیری سلوکیان در شرق در سال ۳۱۲ پ.م. معرف دوره جدید در تحولات سیاسی و اقتصادی ارمنستان شد. با

آغاز این دوره قلمرو ارمنستان به سه منطقه مجزا تقسیم شد: الف. ارمنستان بزرگ با مرکزیت دره آرات؛ ب. سوفنه که در پیرامون و امتداد رود فرات قرار داشت؛ ج. ارمنستان کوچک که بین فرات، هالیس و لیکوس واقع شده بود. هیچ‌یک از این مناطق تا آن زمان به طور کامل توسط مقدونی‌ها فتح نشد و تحت کنترل اسکندر و جانشینانش درنیامد (Manandian, 1975: 3-4)؛ از این رو، ارمنستان در دوره سلوکی، عملاً به چند قلمرو و امیرنشین مستقل تقسیم شد و این تقسیم‌بندی با تغییرات اندکی تا عصر بیزانس پابرجا ماند (Lang, 1983: 510).

از گفته استرابو (۶۴ پ.م-۲۴ م.)، مورخ و جغرافیدان یونانی (XI, 14, 5)، پیداست که قلمرو ارمنیان در روزگار آرتاکسیاس یکم و زریادرس در چهار جهت شمال، جنوب، شرق و غرب گسترش یافته بود. ارمنستان در دوران تیگران دوم، آرتاوازد دوم، و به‌ویژه در تیگران دوم، با بهره‌مندی از گرفتاری داخلی شاهنشاهی اشکانی، به اوج قلمرو خود رسید. شاهنشاهی اشکانی پس از تثبیت قدرت خود در شرق، فتوحات خود را به سمت نواحی غربی گسترش می‌دادند و پادشاهی سلوکی در میان این گرفتاری‌ها، با قدرت جدید و مهاجم روم در مرزهای غربی خود مواجه بود (Wolski, 1969: 188-254; Dobbins, 1974: 63-79). اشکانیان در سلطنت مهرداد دوم (۸۸/۷-۱۲۴/۳) موفق شدند سیطره خود را به مناطق ارمنستان و میان‌رودان گسترش دهند (Arnaud, 1987: 129-146). استرابو (Strabo, 1929: Book XI, 14, 15) از عظمت ارمنستان در دوره تیگران دوم و آرتاوازد دوم، به‌خصوص در دوره تیگران دوم که پیش از روی کارآمدن در دربار ایران به صورت گروگان به سر می‌برد، سخن گفته است.

این آغاز مرحله‌ای بود از نقش‌آفرینی‌های فرمانطقه‌ای شاهنشاهی اشکانی که خود مستلزم ارتباط و تماس با امپراتوری روم بود که از دو سده پ.م. فرمانروایی خود را نه تنها بر آسیای کوچک بلکه بر سراسر جهان مدیترانه شرقی گسترش داده بود (Keaveney, 1982: 412-28; Campbell, 1993: 213-240; Millar, 1996: 127-147; Kennedy, 1996: 67-90; Isaac, 1992: 19-53; Butcher, 2003: 32-78).

پلوتارک (۶۴-۱۲۰ م.)، زندگی‌نامه‌نویس یونانی، (Plutarch, 1975: vol. V, Pompey, 36)، از درگیری تیگران با سرداران رومی، لوکولوس و پمپه، و بخصوص از شکست سنگین تیگران از پمپه پرده برداشته است؛ به گونه‌ای که گویی از آن پس، ارمنستان دست‌نشانده امپراتوری روم می‌شود. در واقع این امر بدان معنا بود که ارمنستان با داشتن استقلال و خودمختاری داخلی خود، در سیاست خارجی وابسته به روم بود و حمایت آن را به رسمیت می‌شناخت و در جنگ‌ها می‌بایست با گسیل نیروی نظامی، روم را یاری نمود (الچیبگیان، ۱۳۸۲: ۱۳۹)؛ از این رو ارمنستان در دوره آرتاوازد دوم، جانشین تیگران و در



جریان لشکرکشی سرداران رومی، کراسوس و مارک آنتونی در آغاز متحد و هم‌پیمان روم بود، اما در لشکرکشی نخست پس از بی‌اعتنایی کراسوس به تقاضای پادشاه ارمنستان، آرتاوازد متحد ارد دوم اشکانی شد (Burney & Lang, 1971: 200; Lang, 1983: 516-517) و در لشکرکشی مارک آنتونی پس از موفقیت اولیه اشکانیان در نبرد با رومیان و تعلق وی در کمک به رومی‌ها، مورد خشم آنتونی قرار گرفت و دو سال بعد با تسخیر ارمنستان توسط آنتونی، آرتاوازد دوم قربانی خشم امپراتوری روم شد (ن.ک: سارکسیان و دیگران، ۱۳۶۰: ۸۸؛ Plutarch, 1975: vol. IX, Antony, 38-54).

تا پیش از سقوط سلسله آرتاکسی توسط امپراتوری روم، سیاست اشکانیان در قبال ارمنستان با ملایمت و سازش همراه بود و با اینکه مهرداد دوم ارمنستان را به تصرف خود درآورد، اما به دست‌نشانده‌گی شاهان آن اکتفا کرد. اگرچه در برهه‌ای تیگران دوم، که زمانی در دربار مهرداد دوم به صورت گروگان زندگی می‌کرد و مهرداد دوم او را به‌عنوان شاه دست‌نشانده بر تخت ارمنستان نشانده، با گسترش قلمرو خود سودای شاهنشاهی در سر می‌پروراند و درنهایت دست‌نشانده امپراتوری روم شد، اما ارمنستان در زمان جانشینان تیگران، در جنگ‌های ایران با روم درنهایت جانب ایران را می‌گرفت و شاید همین عامل باعث سقوط آنان توسط امپراتوری روم شد.

امپراتوری روم پس از افول و سقوط سلسله آرتاکسی ارمنستان، به دنبال آن بود که نامزد مورد حمایت خود را بر ارمنستان بنشانده و آن را دست‌نشانده یا تحت حمایت خود سازد. از این زمان تا آنگاه که اشکانیان توانستند در پادشاهی بلاش یکم و نرون امپراتور روم سیطره خود را بر ارمنستان تثبیت نمایند، ارمنستان صحنه کشاکش و جدال بین شاهنشاهان اشکانی و امپراتوران روم بود و هر یک برای نفوذ و تسلط بر آن فلات کوهستانی و راه‌های تجاری مهم آن بودند که دنیای هلنی غرب را به جهان مزدیسناپی شرق پیوند می‌داد.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

به دنبال کشمکش شدید ایران و روم در دوره اشکانی بر سر سلطه بر ارمنستان، که همواره پیش از این خاندان‌های ایرانی بر آنجا فرمان می‌راند، سلسله اشکانیان ارمنستان بر بخش مهمی از مناطق استراتژیک قفقاز سلطه پیدا کرد. مسئله جستار حاضر این است که سلطه اشکانیان بر ارمنستان متأثر از چه عواملی بود و چگونه اشکانیان، با وجود رقابت شدید رومی‌ها برای سلطه بر این منطقه، موفق شدند سلطه خود را بر ارمنستان در سال ۶۳ میلادی تثبیت کنند؟

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

بیشتر تحقیقات جدید پیرامون روابط ایران و روم در دوره اشکانی، به نقش و جایگاه سرزمین ارمنستان تأکید می‌کنند و کمتر به نقش خاندان ایرانی اشکانی در ارمنستان می‌پردازند. به همین دلیل در حوزه اشکانیان، ارمنستان و بخصوص درباره چگونگی شکل‌گیری آنها در ارمنستان و بررسی عوامل و زمینه‌های آن پژوهش مستقلی توسط مورخان و محققان تاریخ ایران صورت نگرفته و هرآنچه که در این باره گفته شده تنها اشارات مختصری است که توسط محققان امروزی از لابلای برخی پژوهش‌هایی که در ذیل پیشینه این تحقیق از آن نام برده شده است، به دست می‌آید.

از میان مهم‌ترین پژوهش‌های جدید که در این زمینه صورت گرفته است، می‌توان به اثر نیکلاس آدونتس (Adontz, 1971) مورخ ارمنی، اشاره کرد که زمینه مطالعات وی ارمنستان و بیزانس است. مهم‌ترین اثرش را در مورد ارمنستان با عنوان *اوضاع سیاسی ارمنستان در دوره یوستینین بر اساس نظام ناخاراری* در ۱۹۰۸ نوشته است. این اثر هرچند در نگاه نخست به نظر می‌رسد فقط مربوط به دوره تاریخی یوستینین باشد، اما دوره‌های مختلف تاریخی از جمله تاریخ اشکانیان ارمنستان را دربرمی‌گیرد و اطلاعات مختصری، در مورد ساختار اداری سیاسی ارمنستان اشکانی به خواننده می‌دهد؛ بخصوص اطلاعات وی درباره حدود جغرافیای اشکانیان ارمنستان و رابطه کلیسا و ناخارارها و سلسله مراتب اجتماعی ارمنستان اشکانی بسیار ارزشمند است. این اثر توسط نینا گارسویان در ۱۹۷۰ به انگلیسی ترجمه شد. مترجم در آن صرفاً به ترجمه این اثر پرداخته و تلاش نموده تا این اثر را با پژوهش‌های نوین مقایسه کند و مورد بازبینی کلی قرار دهد.

از دیگر محققین جدید که به موضوع ارمنستان پرداخته، می‌توان به آثار سیریل تومانف اشاره کرد که مطالعات اصلی وی گرجستان، ارمنستان، ایران و امپراتوری بیزانس دوره میانه است و مطالعات و تحقیقات وی درباره قفقاز دوره میانه از همه برجسته‌تر می‌نماید. تومانف کتاب *مطالعاتی درباره تاریخ قفقاز مسیحی* (Toumanoff, 1963) نوشته است. این اثر دربرگیرنده تاریخ کشورهای قفقاز از جمله مطالعاتی درباره ارمنستان دوره اشکانی را دربردارد. این اثر علاوه بر مطالعه درباره تاریخ این کشورها، در دوره بعد از گرایش به مسیحیت، مطالعات بکر و اصیلی راجع به تاریخ پیش از مسیحیت نیز تا سه قرن قبل را دربر دارد. سیریل تومانوف در این کتاب با انتقاد از نظریات آدونتس، تفاوت میان ساختار قدرت را در اروپای قرون وسطی و ارمنستان دوره باستان، خاطر نشان می‌کند و آنگاه به نظریه خود که شباهت ساختارهای سیاسی ایران و ارمنستان است، می‌پردازد.

ماناندیان از دیگر پژوهشگران جدید است که در حوزه ارمنستان در این دوره آثاری را به رشته تحریر درآورده است. یکی از کتاب‌های ماناندیان (Manandian, 1965)، *بازرگانی*

و شهرهای ارمنستان در ارتباط با تجارت جهان باستان است که از شش بخش مهم تشکیل شده است و در بخش چهارم به بازرگانی و تجارت شهرها در ارمنستان در دوره امپراتوری روم و شاهنشاهی اشکانی و امپراتوری بیزانس و شاهنشاهی ساسانی می‌پردازد و وضعیت نامطلوب ارمنستان را به‌عنوان یک دولت پوشالی بررسی می‌کند و ارمنستان اشکانی را از منظر روابط فئودالی مورد توجه قرار می‌دهد و به دنبال آن ارمنستان را به‌عنوان شاهره تجاری شرق و غرب معرفی می‌کند.

مقاله آدریان دیوید هو بیوار (Bivar, 1968:21-99)، با عنوان «تاریخ سیاسی ایران در زمان اشکانیان»، به تداوم منازعات روم بر سر ارمنستان می‌پردازد و از جمله مآخذ خوب برای فهم نقش اشکانیان ارمنستان در روابط بین شاهنشاهی اشکانی و امپراتوری روم می‌باشد که در آن به اهمیت ارمنستان به‌عنوان منطقه نفوذ بین دو قدرت شرق و غرب تأکید شده است.

دیوید مارشال لنگ/لانگ در مقاله «ایران، ارمنستان و گرجستان» (Lang, 1983:505-538)، به مناسبات تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی منطقه قفقاز با ایران از گذشته‌های بسیار دور تأکید می‌ورزد. وی در این مقاله به ارتباط ارمنستان و گرجستان با ایران از دوره مادها و هخامنشی‌ها تا دوره شکل‌گیری حکومت اشکانیان ارمنستان، به نقش مهم خاندان‌های ایرانی در پیوندهای مستمر سیاسی و فرهنگی با گرجستان و ارمنستان نسبت به امپراتوری روم، رقیب دیرین شاهنشاهی اشکانی و ساسانی تأکید می‌کند.

مقاله «ارمنستان و ایران پیش از دوره اسلام» که شُمن (Chaumont, 1986:418-438) در جلد دوم *ایرانیکا* نوشته است ارمنستان را به دوره‌های مختلفی از جمله دوره‌های هخامنشیان، هلنیستی، آرتاکسیان، اشکانیان و دوره ساسانیان تقسیم نموده و به هر دوره جداگانه به اختصار نظر می‌کند.

مقاله «سلسله آرشاکونی» نینا گارسویان (Garsoian, 1997) راجع به کلیات تاریخ اشکانیان ارمنستان به اختصار سخن می‌راند و حضور ونن در ارمنستان را در سال ۱۲ میلادی، به‌عنوان آغاز شکل‌گیری سلسله اشکانیان ارمنستان در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که تأسیس سلسله اشکانیان ارمنستان در نتیجه کسمکش‌های بلاش شاهنشاهی اشکانی و نرون امپراتور روم است که با توافق راندا به‌طور رسمی این سلسله در ارمنستان شکل می‌گیرد.

علاوه بر این آثار، کتاب‌ها (ن.ک: حسین طلایی، ۱۳۹۷؛ ملکی، ۱۳۹۷) و مقالاتی (حسین طلایی و ملکی، ۱۳۹۶: ۱۷۶-۱۶۳؛ زرین کوب و ملکی، ۱۳۹۶: ۸۰-۵۱؛ ملکی، ۱۳۹۶: ۱۶۴-۱۳۷) که در سال‌های اخیر در مورد ارمنستان نوشته شده نیز به‌مانند این آثار به اهمیت اشکانیان ارمنستان به‌عنوان مرز حایل و موضوع مورد مناقشه بین ایران و روم تأکید

کرده‌اند و به چگونگی و عوامل شکل‌گیری این سلسله از منظر تاریخ ایران و ارمنستان به این موضوع پرداخته نشده است.

### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

سلسله اشکانیان ارمنستان که حدود سه‌قرن‌ونیم بر سرزمین ارمنستان فرمان راند، توانست دو قرن پس از سقوط شاهنشاهی اشکانی در رقابت‌های بین ایران و روم دوام یابد و نقش مهمی را در روابط دو قدرت شرق و غرب ایفا کند. با این توصیف بررسی شناخت ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری این خاندان بر ارمنستان ضرورت پژوهش حاضر است که فهم تاریخ ایران در دو قرن پایانی شاهنشاهی اشکانی و دو قرن نخست ساسانی، در گرو بررسی واکاوی رخداد‌های پنجاه ساله سده یکم میلادی و عوامل و زمینه‌های شکل‌گیری آن، با وجود رقابت‌های شدید ایران و روم و پیشینه تاریخی دو سرزمین ایران و ارمنستان می‌تواند راهگشا باشد.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. ارمنستان و کشاکش ایران و روم

سقوط سلسله آرتاکسی ارمنستان<sup>۱</sup>، هم‌زمان با روی کار آمدن فرهادک و بحران‌های جانشینی فرهاد چهارم در ایران بود. به این سبب رومی‌ها در این زمان به راحتی توان دخالت در امور سیاسی ارمنستان را یافتند و ارمنستان را تحت حمایت خود کردند و در برابر آن، فرهادک را به‌عنوان شاهنشاه و پارت و فرات را به‌عنوان مرز میان شاهنشاهی اشکانی و امپراتوری روم به رسمیت شناختند (Velleius Paterculus, 1924: II, 101-102). گایوس، نوه امپراتور، پس از این توافق به ارمنستان رفت و در آنجا شاهزاده آریوبرزن (Ariobarzanes)، فرزند اردوان (Artabazus) مادی را به پادشاهی ارمنستان گماشت. ارمنی‌ها در واکنش به این کار دست به شورش زدند و گایوس با استفاده از قوای جنگی شورش آرامنه را سرکوب کرد و بر اثر زخمی که در این جنگ بر او وارد شد فوت کرد و آگوست، امپراتور روم، افتخار فتح قطعی تمام ارمنستان را به نام خود اعلام کرد (Debevoise, 1938: 149-150). سکوت فرهاد پنجم در قبال امپراتوری روم گویای آن است که در این زمان اشکانیان از مسئله ارمنستان چشم‌پوشیده‌بودند، زیرا در شورش ارمنی‌ها که پس از عهدنامه دوستی بین ایران و روم روی داد و رومی‌ها به فرماندهی گایوس در ارمنستان دخالت نمودند، فرهاد پنجم به آرامنه یاری نرساند و به عهدی که با رومی‌ها بسته بود تا آخر وفادار ماند. صرف نظر کردن فرهاد پنجم از ارمنستان، بر خلاف سیاستی بود که اشکانیان از زمان مهرداد دوم برای متحد کردن ارمنستان و نفوذ در این سرزمین در مقابل روم دنبال می‌کردند و شاید سکوت فرهاد در این باره، یکی از دلایل

نارضایتی اشکانیان از فرهاد پنجم شد. زیرا نجبای اشکانی سرانجام شورش بر ضد وی برپا کردند و پس از زد و خوردی کوتاه او را از سلطنت برکنار و کشتند (cf. Josephus, 1969: Book XXXIII, 2). پیداست که اشکانیان به خوبی از اهمیت استراتژیک و اثرگذار ارمنستان آگاهی داشتند و چه بسا از نفوذ رومی‌ها در ارمنستان و حتی ایران و سکوت فرهاد پنجم احساس خطر می‌کردند.

آریوبرزن پس از آنکه توانست زمام امور ارمنستان را در سال دوم پ.م. به دست گیرد، تا سال چهارم م. با خیالی آسوده بر ارمنستان حکومت راند (Bunson, 2009: 36). وی در سال چهارم م. درگذشت و پسرش آرتاوازد سوم، شاه ماد آتروپاتن و ارمنستان شد و نتوانست همچون پدرش احترام همه را به خود جلب کند و در نتیجه در نزد مردم دو سرزمین منفور شد و توسط اطرافیانش کشته شد (Ibid: 36-37). شاید هدف امپراتور روم در نشان دادن شاهی دست‌نشانده از سرزمین ماد آتروپاتن بر ارمنستان، گسترش نفوذ روم به شرق و محدودیت قلمرو اشکانیان بود و چه بسا اشکانیان در این باره ساکت ننشستند و زمینه قتل این شاه را فراهم کردند؛ و شاید به همین دلیل بعد از مرگ آرتاوازد سوم در سال ششم م.، آگوست، امپراتور روم در سیاست خارجی خود تجدید نظر کرد و تیگران را به عنوان شاه ارمنستان برگماشت (cf. Temporini, & Haase, 1980: 1164). تیگران توسط سرکردگان امپراتوری روم تا ارمنستان همراهی شد (Syme & Birley, 1995: 323). مدت کمی از فرمانروایی تیگران نگذشت که اشراف ارمنی ناراضی از حکومت او سال بعد شورش کردند و دوباره اراتو را بر تخت سلطنتش برگرداندند. از همان سال تا دوازدهم م.، اراتو به همراه تیگران بر ارمنستان فرمانروایی کرد، موضوعی که شواهد سکه‌شناسی نیز آن را تایید می‌کند. عنوان شاهی وی بر روی سکه‌هایش، تیگران شاه بزرگ بود. تیگران و اراتو در ۱۲ م. به دلایل نامعلومی از تخت سلطنت کنار زده شدند و آگوست امپراتور روم، ارمنستان را به عنوان پادشاهی دست‌نشانده نگه داشت و ونن یکم (Vonon I)، شاهنشاه اشکانی را، که توسط اردوان دوم از قلمرو اشکانی رانده شده بود، به پادشاهی آن منصوب کرد (cf. Temporini & Haase, 1980: 1160). هم‌زمان با این شاهان دست‌نشانده روم در ارمنستان، در ایران پس از قتل فرهاد پنجم، اشراف و بزرگان اشکانی شاهزاده‌ای از نژاد اشکانی به نام ارد سوم را به سلطنت نشانند، اما پس از مدتی او را کشتند (cf. Josephus, ibid). و چون از شاهزادگان اشکانی کسی را نیافتند تا بر تخت بنشانند، از روم تقاضای کمک گرفتند. رومی‌ها نیز یکی از پسران فرهاد چهارم به نام ونن را که در روم زندگی می‌کرد به ایران فرستادند تا به عنوان ونن یکم بر تخت پادشاهی ایران تکیه زند. ونن که به اخلاق رومی‌ها درآمده بود، خلق و خوی اشکانیان را دوست نداشت. کمی بعد، نجبای اشکانی از کار خود پشیمان شدند و از اردوان، فرمانروای آذربایجان دعوت کردند تا

تخت پادشاهی اشکانیان را تصاحب کند (cf. Tacitus, 1959: Book II, 2-3). اردوان در دو جنگی که با ونن داشت، نخست شکست خورد و به آذربایجان عقب نشست اما در جنگ دوم، موفق شد ونن را شکست دهد و تا سلوکیه به عقب براند. اردوان بر اثر این پیروزی وارد تیسفون شد و بر تخت پادشاهی اشکانیان تکیه زد (cf. Josephus, 1969: Book 3, XXXIII, 2; Tacitus, 1959: Book II, 3-4). ونن از سلوکیه به ارمنستان گریخت و در آنجا پادشاه ارمنستان شد (Tacitus, 1959: Book II, 3-4)، زیرا در آن تاریخ ارمنستان پادشاهی نداشت و تیگران پنجم توسط امپراتور اگوست از سلطنت خلع گردیده بود و ونن بدین سان توانست بر سرزمین ارمنستان که بی‌سالار مانده بود دست یابد. البته شاید اقدام امپراتور روم در کنار گذاشتن تیگران و اراتو احتمالاً به خاطر عدم سرسپردگی آنها از روم بود، زیرا پس از برکناری آنها امپراتور روم ونن شاهنشاه فراری اشکانی را که از دست اردوان دوم به ارمنستان فرار کرده بود به‌عنوان شاه دست‌نشانده بر ارمنستان نشانده تا از این طریق شاهنشاهی اشکانی را تحت فشار قرار دهد؛ اما مرگ امپراتور و فشار اردوان به جانشین او برای راندن اردوان از ارمنستان این خطر را از اشکانیان برطرف کرد.

بنابراین نخستین حضور سلسله اشکانیان در ارمنستان مربوط به تاجگذاری بی‌چون و چرا و بلامنازع ونن، شاهنشاه اشکانی است که از اوایل سال ۱۲م، به دلیل جانبداری از روم بر تاج و تخت ارمنستان دست یافت ولی سه سال بعد توسط رومی‌ها از تخت ارمنستان کنار گذاشته شد (Garsoian, 1997: 64). البته این عمل رومیان، در پی فشارها و سازشی که اردوان دوم با امپراتور جدید روم داشت صورت گرفت، زیرا شاهنشاه اشکانی حضور یکی از رقبای خود بر تخت ارمنستان را خطری بزرگ احساس می‌کرد و به‌این سبب در پی آن بود تا آنجا که می‌تواند این خطر را از خود دور سازد.

اندکی پیش از عزل ونن، اگوست، قیصر سالخورده روم، در سال ۱۴م. درگذشت و پسر خوانده او تیبریوس (Tiberius)، به جای وی نشست. اردوان، شاهنشاه اشکانی پسر خود ارد (Orod) را مأمور ارمنستان کرد تا بر آن سرزمین سلطنت کند. تیبریوس نیز در مقابل پسرخوانده خویش جرمنی کوس (Germanicus) را در سال ۱۸م، با اختیارات تمام و با لشکری فراوان به ارمنستان فرستاد. او تا پایتخت ارمنستان پیش رفت اما به زودی دریافت که ارمنی‌ها حاضر شده‌اند شاهزاده زنو (Zeno)، فرزند پولمون (Pulemon)، پادشاه پونتوس را به سلطنت بپذیرند. از آنجا که این شاهزاده در میان ارمنی‌ها بزرگ شده و به آداب و رسوم آنها آشنا بود و با رومیان نیز رابطه‌ای دوستانه داشت، سردار رومی وی را با تشریفات در میان جمع زیادی که به قصد بیعت نزد او جمع شده بودند، به تخت پادشاهی ارمنستان نشانده و از آن پس زنو نام آرتاکسیاس را برای خود برگزید (Debevoise, 1938: 153-154). ظاهراً اردوان نیز به این امر تن داد و در مقابل، روم نیز متعهد شد که رود فرات را به‌عنوان

مرز بین دو کشور بپذیرد و ونن را از همسایگی نزدیک دو کشور دور کند. رومی‌ها، ونن را در کلیکیه مستقر می‌کنند (Tacitus, 1959: Book II, 58)، اما هنگامی که قصد فرار و تهاجم علیه ایران را داشت، توسط خود رومی‌ها دستگیر و به قتل می‌رسد (Tacitus, 1959: Book II, 68). این اقدام رومیان را در این شرایط می‌توان چنین برداشت کرد که نمی‌خواستند سازش بین خود و اردوان را که به صورت موقت از ادعای خود بر ارمنستان چشم پوشیده بود، به هم بزنند.

از این پس، بیش از پانزده سال هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین دو قدرت ایران و روم برقرار بود و در این مدت اردوان از این آرامش برای کنار گذاشتن سلسله‌های محلی بومی ماد آتروپاتن، پادشاهی میشان، پارس و الیمائی و تبدیل آنها به تیول برای شاهزادگان اشکانی و تقویت قدرت مرکزی بهره برد. سرانجام این هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در سال ۳۵ م. بعد از مرگ آرتاکسیاس سوم، پادشاه ارمنستان به سر آمد (cf. Schippmann, 1986: 647-50). اردوان پسرش ارشک را بر تخت آن دیار نشاند و در نامه‌ای به تیبریوس خود را وارث و مالک کشور هخامنشیان و سلوکیان اعلام کرد (cf. Tacitus, 1959: Book VI, 31). هدف اردوان از نشان دادن پسرش بر تخت ارمنستان، در حقیقت احیای مرزهای پیشین هخامنشی بود که رومیان سخت از آن بیمناک بودند. از آنجایی که اردوان تا حدی توانسته بود نفوذ و برتری خود را بر اشراف سرکش در نواحی مختلف کشور دوباره برقرار کند و همچنین موفقیت او در سیاست خارجی و به‌ویژه دخالت مداومش در امور ارمنستان، روم را به تکاپو انداخت تا اشکانیان را به مسائل داخلی و درگیری بر سر قدرت مشغول کند.

اردوان، شاهنشاه اشکانی، ارشک را با سپاه نیرومندی تا ارمنستان همراهی کرد (Dedeyan, 2007: 138). امپراتور روم، تیبریوس، سلطنت ارشک را بر ارمنستان نپذیرفت و شاهزاده مهرداد را با حمایت برادرش، فراسمن، شاه گرجی‌ها، به‌عنوان پادشاه دست‌نشانده جدید بر ارمنستان منصوب کرد (Grousset, 1947: 105). برای عملی نمودن این نقشه، تیبریوس، ابتدا شاهزاده تیرداد اشکانی، نوه فرهاد چهارم را به سوریه اعزام و ویتلیوس (Vitellius) را به حکمرانی سوریه مأمور کرد و به وی توصیه کرد تیرداد شاهزاده اشکانی را بر تخت ایران بنشانند و از سوی دیگر، فراسمن پادشاه ایبری را با برادرش مهرداد آشتی داد و کمک‌هایی به فراسمن نمود، به شرط آنکه برادرش، مهرداد را به پادشاهی ارمنستان بفرستد. فراسمن نیز برای آنکه از خطر رقابت برادر در امان بماند، مهرداد را به سوی ارمنستان روانه کرد. در این بین ارشک، پادشاه ارمنستان به دست اطرافیان که به رشوه فریفته شده بودند، به قتل رسید و فراسمن بدون زحمت شهر آرتاکساتا را تصرف کرد (Tacitus, 1959: Book VI, 33; Josephus, 1969: Book XVIII, 97). بدین سان، اردوان از داخل باخطر تیرداد مواجه شد و از خارج نیز از دو سو، فراسمن شاه ایبری و ویتلیوس

سردار رومی سوریه مورد هجوم و تحت فشار قرار گرفت. با این همه، اردوان از امور ارمنستان غافل نشد و پسرش ارد را مأمور استرداد تاج و تخت ارمنستان کرد. در گیرودار جنگ، نیروهای تحت اختیار شاهزاده اشکانی به تصور اینکه ارد کشته شده‌است او را ترک کرده، گریختند. بدین ترتیب، شاهزاده شکست خورد و فراسمن پیروز شد (cf. Tacitus, 1959: Book II, 35; Josephus, 1969: Book XVIII, 97).

اردوان پس از این، بار دیگر در سال ۳۶ پ.م. لشکر زیادی گردآورد و به شمال رفت تا شکست پسرش از گرجی‌ها را جبران و ارمنستان را هم به خاک ایران ضمیمه کند، اما در این هنگام طوایف و قبایل آلانی به تحریک گماشتگان ویتلیوس، حاکم رومی از گردنه‌های قفقاز به حرکت در آمد و از ارمنستان بدون مانع عبور کرد و به خاک ایران رسیدند (Rostovtzeff, 1922: 116; Josephus, 1969: Book XVIII, 97). از سوی دیگر نیز ویتلیوس در رأس لشکریان خود او را تهدید به تسخیر خاک میان‌رودان کرد و اردوان ناچار شد از خاک ارمنستان عقب‌نشینی کند (cf. Tacitus, Tacitus, 1959: Book II, 36; Josephus, 1969: Book XVIII, 100).

گرفتاری‌های داخلی که توسط شاهزاده تیرداد اشکانی با حمایت روم در ایران به وجود آمد، منجر به فرار اردوان به نواحی شرقی میان قبایل داهه شد، اما اردوان توانست دوباره با حمایت برخی اشراف اشکانی که از روی کارآمدن تیرداد ناراضی بودند به تخت شاهنشاهی اشکانی برگردد، ولی اردوان این بار مقام خود را چندان محکم ندید که بار دیگر به مسئله ارمنستان بپردازد یا با امپراتوری درگیر شود. از طرف دیگر امپراتور روم که این همه اغتشاش و بی‌نظمی را در ایران سبب شده بود، تمایل خود را به خاتمه جنگ با ایران و روابط دوستی بین دو قدرت را به ویتلیوس ابراز کرد و به وی امر نمود این کار را انجام دهد (cf. Josephus, 1969: Book XVIII, 4). در عهدنامه بین ایران و روم که بر روی پل فرات بین اردوان و تیبریوس بسته شد، امپراتوری روم متعهد شد که هیچ‌گونه کمکی به مدعیان تاج و تخت شاهنشاهی اشکانی نکند و در عوض اردوان نیز از ادعای خود راجع به ارمنستان چشم پوشید (ن.ک: پیرنیا، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۹۷۳). به نظر نمی‌رسد که اردوان کاملاً از ارمنستان قطع امید کرده باشد، زیرا اندکی پس از این، جانشین تیبریوس، پادشاهی ارد، فرزند اردوان را به جای فراسمن در ارمنستان می‌پذیرد.

اردوان از سال ۳۷ م. تا ۴۲ م. بر ارمنستان فرمانروایی کرد و از این پس کلودیوس امپراتور روم وی را به دلایل نامعلوم کنار نهاد و به جایش دوباره مهرداد را به عنوان شاه دست‌نشانده جدید بر ارمنستان گماشت (Chaumont, 1975: 90). مهرداد به یاری سپاهیان رومی و به یاری اهالی ایبری تحت سرداری برادرش، فراسمن و با حمایت او، ارمنیان را به آسانی شکست داد و چندان بی‌رحمی و قساوت در پیش گرفت که مردم ارمنستان از دست وی



خسته شدند و از وردان پادشاه اشکانی یاری خواستند. وردان، از ایزات دوم، پادشاه آدیابن، کمک خواست که وی، به توصیه پسرانش که در این زمان در روم بودند، حاضر به این کار نشد. از سوی دیگر، حکمران رومی سوریه برای آنکه واردان را از آن پیکار منصرف سازد، شروع به دست‌اندازی به سرحدات فرات نمود و تظاهر به حمله کرد ( Tacitus, 1959: Book XI, 10; Josephus, 1969: Book XX, 72; Debivoise, 1938: 169-170).  
 اوضاع ارمنستان تا آغاز دهه پنجاه م. که مهرداد بر آنجا حکمرانی می‌کرد کم و بیش آرام بود تا اینکه حمله رادامیست، فرزند فاراسمن، شاه ایبری به ارمنستان و روی کار آمدن بلاش یکم در ایران و دخالت او در امور ارمنستان، معادلات جهانی را به نفع پادشاهی اشکانی دگرگون کرد.

## ۲-۲. بلاش یکم و شکل‌گیری اشکانیان ارمنستان

با آغاز نیمه دوم سده یکم م.، بلاش یکم (حدود ۵۱-۷۹ میلادی) برای پایان‌دادن به تنش‌ها و کشمکش‌های درون‌خاندان سلطنتی، سیاست اصلی خود را معطوف ارمنستان کرد که از سال‌های پیش در کانون توجه اشکانیان قرار داشت. اشکانیان هرچند در این زمینه به موفقیت‌هایی رسیدند، اما هر بار با پیش‌دستی امپراتوری روم در نفوذ روزافزون در ارمنستان مواجه شدند. منابع کلاسیک تأیید می‌کنند که مسئله ارمنستان محور اساسی سیاست بلاش یکم بود و برای نمونه، تاسیتوس (۶۶-۱۲۰ م.)، مورخ رومی، در جریان نامه بلاش یکم به نرون، امپراتور روم، اشاره کوتاهی به این موضوع می‌کند: «او (بلاش) بارها ارمنستان را به لرزه درآورده است» (Tacitus, 1959: Book XV, 24). این جمله تاسیتوس، تنها مقاصد سیاسی بلاش یکم را نشان نمی‌دهد، بلکه بیش از همه عملکرد شاهنشاه اشکانی و روش‌های فشار سیاسی او را نشان می‌دهد و این که چگونه در کنار درگیری نظامی برای رسیدن به هدف اصلی از آن استفاده می‌کند (ولسکی، ۱۳۸۳: ۴-۱۸۳). منابع رومی در ادامه ما را از اقدامات بلاش برای رفع تنش احتمالی در درون‌خاندان اشکانی با خبر می‌کنند؛ از آنجایی که بلاش دو برادر داشت و احتمالاً وی فرزند دوم بود و فرزند بزرگ‌تر که پاکر نام داشت از حق ارشدیت برای جانشینی چشم پوشید، بلاش برای قدرشناسی، وی را به‌عنوان حاکم ماد برگزید و برای برادر کوچک‌ترش در صدد تسخیر ارمنستان برآمد (Tacitus, 1959: Book XII, 44; Josephus, 1969, Book XX, 2, 4). این اقدام بلاش بی‌گمان در جهت حفظ آرامش در درون دودمان سلطنتی بود.

اقدام بلاش را برای راضی‌نگه‌داشتن برادرانش، می‌توان چنین برداشت کرد که در گذشته، هم اشراف ناراضی و هم امپراتوری روم با دسیسه‌چینی سعی در حمایت شاهزاده‌هایی داشتند که پیش از این در دوره فرهاد چهارم به تحریک ملکه موزا به امپراتوری روم فرستاده شده بودند و امپراتوری روم بنا به درخواست اشراف ناراضی از

روم، برای فرستادن این شاهزاده‌ها به ایران، در دوران اردوان دوم، در دسرهای بزرگی برای شاهنشاهی اشکانی به وجود آورده بود و این فشارها باعث شد که اردوان هربار از مواضع خود در قبال ارمنستان کوتاه بیاید تا سلطنت او را که بدین گونه از جانب مدعیان سلطنت، که عمدتاً از جانب روم حمایت می‌شدند، از خطر سقوط حفظ کند.

ارمنستان تا سال ۵۲ م. در زیر سلطه پادشاه دست‌نشانده رومی‌ها مهرداد، برادر فاراسمن، شاه ایبری بود. فاراسمن در این سال پسر خود رادامیست را به تسخیر ارمنستان مأمور کرد. مهرداد تسلیم شد و خود و زن و فرزندانش به فرمان شاهزاده رادامیست به قتل رسیدند و رادامیست بدین سان بر ارمنستان سلطه یافت (Tacitus, 1959: Book XII, 44-47). حکمران سوریه، به دنبال این وقایع به فاراسمن دستور داد که پسر خود را از ارمنستان فراخواند و خاک آن دیار را تخلیه کند. از طرف دیگر رادامیست تاج پادشاهی ارمنستان را بر سر گذاشت و لشکری که حکمران سوریه برای انتظام امر ارمنستان فرستاده بود به دلیل تغییر سیاست رومی‌ها، مجدداً به سوریه احضار شد. دلیل این اقدام رومی‌ها به شاهنشاه جدید ایران، بلاش یکم مربوط بود که می‌خواست به ارمنستان که اشکانیان همیشه آن را جزو قلمرو خود می‌دانستند، حمله کرده، از این فرصت برای به دست آوردن حکومتی برای برادر کوچک‌تر خود استفاده کند (C.f. Debevoise, 1938: 176-177)؛ بنابراین در همان سال بلاش یکم به ارمنستان لشکر کشید و رهبران گرجی را وادار به فرار کرد و از آنجایی که ارمنی‌ها نیز از رادامیست دل خوشی نداشتند، در نتیجه آرتاکساتا پایتخت ارمنستان و تیگرانوکرِت دروازه‌ها را به روی بلاش گشودند. تمامی ارمنستان سر به اطاعت گذاشت و تیرداد پادشاه آن شد (Tacitus, 1959: Book XII, 50). اشغال دو پایتخت، آرتاکساتا و تیگرانوکرِت توسط بلاش که بدون مقاومت و مخالفت جمعیت بومی صورت گرفت، نشان از آن دارد که ارمنی‌ها اشکانیان را بر رومی‌ها ترجیح داده‌اند (Garsoian, 1997: 64). به نظر می‌رسد که ارمنی‌ها از عملکرد رومی‌ها در ارمنستان خسته و رنجور شده بودند و نمی‌خواستند بار دیگر سرنوشت خود و کشورشان را به رومی‌ها که وجه مشترکی با آنان نداشتند بسپارند.

کمتر از چند ماه پس از حضور اشکانیان در ارمنستان، بیماری واگیر به همراه سرمای زیاد و فقدان آذوقه، سبب شد بلاش فتوحات خود را رها کند و از ارمنستان خارج شود و رادامیست به آن سرزمین بازگردد، اما اندکی پس از مراجعت وی، ارمنی‌ها که از رادامیست ناخرسند بودند، به کاخ او حمله و آنجا را محاصره و او را وادار به فرار کردند. در جریان فرار رادامیست، زنش زنوبی که باردار بود، به چنگ تیرداد افتاد و تیرداد او را مانند ملکه پذیرفت (Tacitus, 1959: Book XII, 50-51). پس از فرار رادامیست، دوباره اشکانی‌ها بر ارمنستان سلطه یافتند و دیگر رادامیست نتوانست کاری از پیش ببرد و از

جنگ با اشکانیان چشم‌پوشید (Tacitus, 1959: Book XIII, 6). با این همه، تا نتیجه نهایی راه درازی در پیش بود، زیرا نرون که به تازگی به مقام امپراتوری رسیده بود، به دنبال اقدام نظامی علیه اشکانیان در ارمنستان بود. در اینجا مسلماً نزاع دو قدرت مستقل شرق و غرب، یعنی شاهنشاهی اشکانی و امپراتوری روم بر سر ارمنستان ریشه در گذشته‌های تاریخی داشت. اکنون بلاش اول با تکیه بر حقوق مسلم گذشتگان خود، به دنبال احیای نفوذ دولت اشکانی بر این سرزمین بود و از طرف دیگر، روم نیز با یادآوری معاهدات منعقدشده بین امپراتوران روم و شاهان اشکانی که پیش از این ذکر شد، خواهان عدم دخالت اشکانیان در ارمنستان بودند. همه عوامل یاد شده در بالا دست‌به‌دست هم داد تا بار دیگر قیصر نرون و شاهنشاه بلاش یکم در مقابل هم صف‌آرایی کنند.

در همان سالی که تیرداد، با کمک بلاش بر تخت ارمنستان جلوس کرد، امپراتور کلودیوس درگذشت و پسر خوانده‌اش نرون جانشینش شد. پیشروی اشکانیان به سرزمین مورد نظر و مورد نفوذ روم، امپراتور جدید را در برابر شرایط تازه‌ای قرار داد (Tacitus, 1959: Book XIII, 6). این مسئله در آغاز فرمانروایی نرون، او را به تهیه مقدمات حمله و جنگ علیه اشکانیان واداشت. لشکرها برای یک جنگ تمام عیار احضار شدند و به طرف سرزمین ارمنستان حرکت کردند (Debevoise, 1938: 179-181; Tacitus, 1959: Book XIII, 7-8) و چنین به‌نظر می‌رسید که برخورد بین امپراتوری روم و شاهنشاهی اشکانی قطعی است، اما سرداران روم صلاح را در آن دیدند که نخست مذاکراتی با بلاش به عمل آورند تا مسئله ارمنستان را با صلح و مسالمت‌آمیز حل کنند. با این هدف، سفارت‌هایی به دربار بلاش فرستادند و از او درخواست کردند که از خونریزی احتراز کند و تلویحاً به او فهماندند که امپراتوری روم به دنبال استرداد ارمنستان نیست (Tacitus, 1959: Book XIII, 9). اگر چه از بیانات تاسیتوس آن گونه که اشاره شد عدم استرداد ارمنستان به صراحت بیان نشده‌است اما سکوت او در این مقوله و گفته‌های وی راجع به این که تیرداد در سال ۵۸ م. پادشاه ارمنستان بود، این نکته را تأیید می‌کند. بنابراین، بلاش که در این زمان با شورش پسرش وردان مواجه بود، به اجبار عقب‌نشینی از ارمنستان را برای آرام کردن اوضاع پیش‌آمده پذیرفت اما برادرش را همچنان در ارمنستان نگه داشت (cf. Bivar, 1968: 81). در واقع آنچه مانع و مزاحم کار کوربولو، سردار رومی بود، همانا وضع ادبار لشکرهای شرقی بود که در آن بسیاری از سربازان قدیمی با به‌کارگیری برخی از فنون جنگی آشنا نبودند و حتی معلوم شد که برخی از افراد لشکری فاقد سلاح بودند و تا آن زمان هیچ‌گونه جنگی ندیده‌اند (cf. Tacitus, 1959: Book XIII, 35). به همین دلیل دوره کوتاهی بلاتکلیفی بین ایران و روم شکل گرفت که در آن مسئله ارمنستان به برزخ فراموشی سپرده شد. کوربولو، از این فرصت پیش‌آمده برای بازگرداندن نظم و انضباط در سپاه و

آمادگی رزمی که در اثر صلح در پادگان‌های شرقی به تحلیل رفته‌بود، استفاده کرد (cf. Goldsworthy, 2007: 311). درمقابل، تیرداد نیز در مواضع خود به عنوان شاه ارمنستان با حمایت بلاش به استواری خود پرداخت و از رفتن به روم اجتناب نمود و حتی به مقابله آن دسته از ارمنی‌ها که او گمان می‌برد به روم وفادارند، برخاست (cf. Tacitus, 1959: Book XIII, 37). احتمالاً منظور تاسیتوس از افراد وفادار به روم همان بازماندگان شاهان دست‌نشانده‌ای باشد که پیش از این تحت نفوذ و هدایت‌های روم موجبات آزار و اذیت ارمنی‌ها را فراهم کرده‌بودند و باعث شده‌بود که ارمنی‌ها با آغوش باز از اشکانیان استقبال کنند و شاید هم ارمنی‌ها داوطلبانه و به صورت خودجوش این عناصر طرفدار روم را برای مجازات به تیرداد معرفی می‌کردند.

سرانجام کوربولو پس از سروسامان‌دادن به نیروهای تحت فرمانش به مذاکراتی که از سه سال پیش آغاز شده‌بود پایان داد و به سمت ارمنستان حرکت کرد. زمستان سرد سال ۵۷-۵۸ م. در آن نواحی بسیاری از افرادش را سرما زده و بیمار و گروهی را به فرار واداشت و سردار روم برای کیفر فراریان در بار نخست اعدام را مقرر کرد. صخره‌های یخ‌زده و بارش شدید و مداوم برف سبب شد رومیان نفرها و بار و بانه بسیاری را از دست بدهند (cf. Tacitus, 1959: Book XIII, 38, 39). نبرد مقدماتی پاکسیوس ارفیتوس، سردار دیگر رومی با یک دهقان ارمنی به بهای جان سه‌هزار سرباز از گردان‌های پشتیبانی تمام شد. افزون بر این، همه روزه عدّه زیادی از سربازان علی‌رغم فرمان کوربولو مبنی بر اعدام فرد خاطی از جبهه‌ها می‌گریختند (cf. Tacitus, Book IV, 23, 24). این وضع ادبار رومی‌ها و فرار دسته‌جمعی آنها برای آن بود که ارمنی‌ها سخت به حضور اشکانیان پایبند بودند و می‌خواستند به‌هرنحوی که شده تحت حمایت اشکانیان از حضور و نفوذ دوباره رومی‌ها در ارمنستان ممانعت به‌عمل آورند و در این راه بیش از همه ناخارارهای ارمنی، که وجه مشترکات آنها با ایران به پیش از حضور اشکانیان و به دوران هخامنشیان برمی‌گشت، در مقابل نفوذ روم صف‌آرایی کردند.

با آغاز جنگ، نیروهای سواره تیرداد روش جنگ وگریز را در پیش گرفت و از رویارویی مستقیم با سپاهیان رومی خودداری می‌کرد. موفقیت تیرداد در آغاز جنگ، کوربولو را ناچار کرد سبک جنگی حریف خود را پیش گیرد. سردار رومی برای این کار، سپاهیان خود را به دسته‌های چندی تقسیم و مأمور کرد همه‌جا به قتل و غارت بپردازند. وی به آنتیوخوس، پادشاه کوماگنه فرمان داد که با سپاه خود از مرز بگذرد و به داخل ارمنستان بتازد. در همان زمان فاراسمن، پادشاه ایبری، که از متحدان روم بود نیز به ارمنستان تاخت. بلاش در مقابل این اقدامات کوربولو، سپاهیان به یاری تیرداد به ارمنستان فرستاد. خود او گرفتار شورش بود که به‌تازگی (۵۸ م.) در گرگان برپا شده بود (cf. Tacitus, 1959: Book IV, 23, 24).

هرچند گواهی روشنی در دست نیست، ولی به نظر می‌رسد که رومیان از شورش گرگان آگاهی داشتند و با توجه به دخالت‌های پیشین آنان در این گونه موارد، شاید در ترغیب سران شورشی بر ضد بلاش می‌کوشیدند و شاید هم سفارت‌هایی بین روم و شورشیان گرگان ردوبدل شده بوده که ما از کم و کیف آن بی‌خبریم. تیرداد برای مقابله با اقدامات روم، سفرایی را نزد کوربولو فرستاد و به وی گوشزد کرد که ایران خواهان تسویه مسئله ارمنستان با مذاکره است تا حل آن با زور و اگر روم اصرار بر جنگ داشته باشد اشکانیان با تمام توان مقابله خواهند کرد. کوربولو که به احتمال از شورش گرگان آگاهی داشت در مقابل، او را دعوت به اظهار فرمانبرداری از قیصر کرد (Ibid). پس از ردوبدل شدن چندین سفارت بین طرفین، مذاکرات برای انعقاد صلح قطعی نتیجه نداد (Tacitus, Book XIII, 38). به نظر می‌رسد که در این قضایا، روم به دنبال فرصتی برای تقویت نیروهای خود بود.

پس از شکست مذاکرات، دوباره جنگ با شدت و حدت از سر گرفته شد. رومیان پس از تسخیر ولاندوم، یکی از استوارترین قلعه‌های ارمنستان و کشتار و اسارت ساکنان آن، توانستند تیرداد را وادار به فرار کنند و آرتاکساتا، پایتخت ارمنستان را بدون جنگ تسخیر کنند و آن را آتش زنند ( Tacitus, 1959: Book XIII, 38; Dio Cassus, 1955: LXII, 19-20). چون خبر این پیروزی به رم رسید، رومیان جشنی برپا کردند و مجسمه‌ها برافراشتند و به افتخار نرون طاق نصرت‌ها برپا کردند ( Tacitus, 1959: Book XIII, 40, 41). در بهار سال ۵۹ م، کوربولو به سمت شهر تیگرانوکرت حرکت کرد. کوربولو تنها با تمهیدات و مذاکراتی توانست بدون مقاومتی آن را تسخیر کند. کوربولو در قلعه دیگر به نام لگرد که جایگاهی استوار بود، با مقاومت قلعه‌نشینان مواجه شد و تنها با حمله توانست آن را فتح کند و آنگاه زمستان را در شهر تیگرانوکرت به سر برد ( Tacitus, 1959: XIV, 24-25). بدین ترتیب سراسر ارمنستان فرمانبردار روم گردید و نرون قیصر روم شاهزاده‌ای به نام تیگران پنجم را به حکمرانی آن سرزمین برگماشت و بخشی از ارمنستان را به فارسمن پادشاه ایبری و بخشی را به پولمون پادشاه پونتوس و آریستوبولوس حکمران ارمنستان صغیر و بخشی دیگر را به آنتیوخوس پادشاه کماژن بخشید. رومیان سپس هزار سپاه رومی را با سه یا چهارهزار سواره و پیاده از نیروهای کمکی به یاری پادشاه جدید ارمنستان در تحت اختیار او گذاشتند. کوربولو خود به سوریه بازگشت، زیرا حکمران پیشین آن، کوادراتوس، مرده بود و وی به جای او حکمران سوریه شد ( cf. Tacitus, 1959: XIV, 26; Josephus, 1969: Book XVIII, 140).

تازمانی که بلاش مشغول سرکوبی شورش گرگان بود نتوانست توجه کافی به امور ارمنستان داشته باشد؛ به همین دلیل چنانکه دیدیم نبرد تیرداد با امپراتوری روم و متحدان

شرقی‌اش با شکست مواجه شد. بدین‌سان ارمنستان به چنگ رومی‌ها افتاد و آنان برای آنکه به آسانی بتوانند در آینده بر آن حکمرانی کنند و دوباره از کمک و حمایت متحدان شرقی برخوردار شوند، قسمت‌هایی از آن را بین چندین مدعی تقسیم کردند و تیگران را بر تخت ارمنستان نشانند تا به‌عنوان دست‌نشانده روم، از جانب امپراتوری روم بر ارمنستان حکومت کند.

تیگران پادشاه دست‌نشانده روم در سال ۶۱ م. به آدیابن حمله کرد. پادشاه آدیابن، موبازوس که توان مقاومت در برابر تیگران را در خود نمی‌دید به فکر استمداد از روم افتاد. بلاش که به‌تازگی از شورش گرگان فراغت یافته بود، نخستین مسئله‌ای که توجه او را به خود مشغول ساخت، ارمنستان و فرمانروای دست‌نشانده آن، تیگران ششم، بود که منافع ایران در مرزهای غربی را با حمله به آدیابن به خطر انداخته بود (cf. Tacitus, 1959: XV, 1). به همین دلیل بلاش مجلسی از بزرگان تشکیل داد و در آن حقوق مسلم برادر خود را در باب سلطنت ارمنستان که پس از پارت و ماد مقام سوم را در شاهنشاهی اشکانی داشت، بار دیگر با گذاشتن تاج بر سر تیرداد تأیید و تأکید نمود، آنگاه یکی از سرداران اشکانی را به نام موناسیس، به سرداری لشکر برگزید و او را مأمور کرد تا به یاری موبازوس پادشاه آدیابن برود و به اتفاق قوای او بر ارمنی‌ها حمله و تیگران، پادشاه جدید را از ارمنستان بیرون کند. خود او نیز با قشونی نیرومند پس از خاتمه نزاع گرگان به طرف فرات رفت و ایالات رومی سوریه را مورد تهدید قرار داد (Ibid, 2; Dio Cassus, LXII, 20). حضور شاهنشاه بلاش در این لشکرکشی، نشان از موفقیت او در شرق و عزم او برای نفوذ دوباره بر ارمنستان است که پیش از این روم از اشتغال بلاش در جنگ با شورشیان گرگان استفاده کرده بود و با کمک دولت‌های دست‌نشانده خود در قفقاز و آناتولی، بدون در نظر گرفتن علایق ارمنی‌ها، این سرزمین را از چنگ تیرداد خارج کرده بود.

تیگران در این اوضاع به ارمنستان عقب نشست و در شهر تیگرانوکرت پناه گرفت. پس از آن موناسیس با موبازوس به طرف ارمنستان رفتند و تیگرانوکرت را که پس از ویرانی آرتاکساتا، پایتخت شده بود محاصره کردند (Ibid, 4). خود بلاش نیز تا نصیبین پیش رفته بود که کوربولو، سردار روم، از این وقایع باخبر شد و بلاش را تهدید کرد که در صورت دست‌نکشیدن از محاصره تیگرانوکرت، به میان‌رودان حمله خواهد کرد. بلاش که از تهیه قوای رومی آگاه بود و می‌دانست فتح آن شهر در حال محاصره مشکل است و از سوی دیگر در آن موقع ملخ‌خوارگی شدیدی در آن نواحی اتفاق افتاده بود و آذوقه و علوفه برای سواران اشکانی به‌دست‌نمی‌آمد، به‌ناچار مایل به صلح شد و فرستادگانی به روم فرستاد تا امور ارمنستان را واگذار کند (cf. Dio Cassus, 1955: 5). آنگاه مذاکرات ادامه یافت و به اینجا ختم شد که اشکانیان محاصره تیگرانوکرت را پایان داده، ارمنستان را

تخلیه کنند به شرط اینکه رومی‌ها هم از ارمنستان بیرون روند. سپس سفارتی از سوی بلاش به روم گسیل شد تا متارکه جنگ بین طرفین اعلام کند و هیچ یک سپاهی به ارمنستان نفرستد و امور ارمنستان را به ارمنی‌ها واگذار شود (cf. Tacitus, *Ibid*, XV, 6). اما این توافق یا به عبارت دقیق‌تر متارکه موقت، تعیین‌کننده سرنوشت آینده ارمنستان نبود زیرا نرون، قیصر روم تغییر رویه داد و سرداری به نام پاتیوس را به مشرق اعزام کرد تا امور ارمنستان را اداره کند و به کوربولو نیز امر شد تنها عهده‌دار سوریه باشد. پاتیوس انتظار بیش از این برای توافق رسمی بین ایران و روم را جایز ندانست به سمت تیگرانو کرت که از ویرانی کوربولو در امان مانده بود اعزام شد. پاتیوس در این امر می‌خواست بر اشکانیان که از عدم حصول نتایج سفارت خود به نزد نرون مأیوس شده بودند پیشدستی کند (Ibid, 7-8; Dio Cassus, *ibid*). بنابراین پاتیوس جنگ را آغاز کرد و برای آنکه شهر تیگرانو کرت را بار دیگر تصرف کند از فرات عبور کرد، اما بلاش با استفاده از اصل غافل‌گیری، توانست در زمستان و بدون اتلاف وقت با یک حمله برق‌آسا بخش بزرگی از سپاه پاتیوس را که برای بستن راه او فرستاده بود از دم تیغ بگذراند (Ibid, XV, 9-10). پس از این نبرد، رومیان به‌طور پراکنده در دشت‌های ارمنستان گریختند تا خود را به راندیا، یکی از قلعه‌هایشان در سواحل رودخانه آرسانیاس که به فرات می‌ریخت برسانند. پاتیوس که از کوربولو یاری خواسته بود در آغاز به امید نیروهای کمکی وعده داده شده توسط کوربولو و نیروهای مستقر در این قلعه مقاومت می‌کرد (Ibid, XV, 11). درمقابل، بلاش نیز با گردان‌های سواره‌نظامش که روزبه‌روز بر تعداد آن افزوده می‌شد، پاتیوس را در این قلعه محاصره کرد (Ibid, 13) و سرنوشت کراسوس را به وی یادآوری نمود و از پاتیوس دعوت کرد که به جای امید بستن به خیالات واهی هرچه زودتر خود را تسلیم کند و بداند به‌زودی سربازان اعزامی شاهنشاهی اشکانی که برادرانش پاکور و تیرداد بسیج کرده‌اند از راه خواهند رسید (Ibid, 14).

رومی‌ها در این احوال می‌خواستند جنگ را دوباره آغاز کنند اما جرئت نمی‌کردند دست به این کار زده، در عوض از فرمانده خود خواستند که قلعه را تسلیم کند (Ibid, 11-13). پاتیوس به اشکانیان پیشنهاد مذاکره نمود. بلاش نیز یکی از افراد خود را برای مذاکره فرستاد. سرانجام پیمان‌نامه‌ای بین طرفین بسته شد و حکمران آدیابنه نیز به عنوان شاهد، پیمان‌نامه را امضا کرد. مفاد این پیمان‌نامه بدین قرار بود که به رومیان اجازه داده شود که از قلعه خارج شده، بروند، به شرط آنکه تمام استحکامات قلعه و آذوقه را تسلیم اشکانیان کنند. دیگر آنکه، تمام نیروهای نظامی روم، ارمنستان را ترک کنند و تا حصول نتیجه سفارتی که از طرف بلاش به روم می‌رود وارد ارمنستان نشوند. در پایان نیز از رومی‌ها خواسته شد بر روی رود آرسانیاس پلی بسازند. این پل مورد احتیاج فوری اشکانیان نبود و

تنها با این کار می‌خواستند یادگاری از شکست رومی‌ها داشته‌باشند ( Dio Cassus, LXII, 21; Tacitus, Ibid, 14,21). بدین ترتیب، عقد قرارداد متارکه جنگ میان اشکانیان و رومیان منجر به عقب‌نشینی تحقیرآمیز رومیان شد. (Tacitus, Ibid, 15).

پاتیوس، پس از ترک قلعه ران‌دیا به سمت فرات رفت تا به کوربولو ملحق شود. سپس زخمی‌ها و سربازان عقب‌مانده خود را در مقابل ارمنی‌ها تنها گذارد و به فرار شتابان خود ادامه داد (Ibid, 16). بلاش در این بین سردار خود موناسیس را نزد کوربولو به سفارت فرستاد و از او خواست که تمام قلعه‌هایی که رومیان در ساحل شرقی فرات ساخته‌اند، فوراً تخلیه کند. سرانجام سردار روم این تقاضا را پذیرفت و تمام قلعه‌ها را به اشکانیان تسلیم کرد، به شرط آنکه اشکانیان نیز ارمنستان را تخلیه کنند (Ibid, 17). در هر حال زمستان سال ۶۲ م. بدون هیچ حادثه‌ای سپری شد تا اینکه سفارتی را که بلاش به روم فرستاده بود در اوایل بهار ۶۳ به آن شهر رسید و پیشنهاد اشکانیان مبنی بر اینکه تیرداد پادشاه ارمنستان باشد اما نصب او از طرف امپراتور یا توسط سردار رومی در مشرق به عمل آید را بنا به دلایلی با احترام رد شد. به همین دلیل روم به یک جنگ تعرضی تن داد تا در شرایط برابری با شاهنشاهی اشکانی این مسئله را حل کند. از طرف دیگر بلاش و برادرش تیرداد که خواهان صلح بودند، سفیرانی نزد کوربولو فرستادند که پس از چندی پیام‌های مسالمت‌آمیزی از جانب کوربولو آوردند. در این بین بلاش مدبرانه پیشنهاد نمود که در قلعه ران‌دیا که اشکانیان آن را از دست پاتیوس گرفته‌بودند با کوربولو ملاقات کنند. در نهایت اسباب این ملاقات فراهم شد و پس از مذاکرات هر دو طرف توافق نمودند که تیرداد همچنان پادشاه ارمنستان باشد به شرط آنکه تاج پادشاهی را تنها از دست قیصر نرون دریافت نماید. پس از چندروز که صلح و آرامش به طور کامل برقرار شد، در طی یک تشریفات نمادین، مجسمه‌ای از نرون برپا گردید و در حضور بزرگان و سردارهای دو لشکر، تیرداد پادشاه ارمنستان تاج از سر خود برداشت و بر پای مجسمه قیصر گذاشت. (cf. Ibid, 25-31; Debevoise, 1938: 192-3).

با پیمان ران‌دیا، شاخه‌ای از خاندان اشکانی در ارمنستان سلطنت یافت ولی پادشاهان آن می‌بایست تاج خود را از امپراتور روم دریافت کرد و امپراتوری روم در این بین تنها ملزم به انتخاب نامزد خود از میان اعضای خاندان اشکانی بود (Garsoian, 1997: 67). بدین وسیله اشکانیان اربابان واقعی ارمنستان شدند و درعین حال اعتبار ادعای روم در ایجاد یک پادشاهی حائل نشانده‌شده نیز به رسمیت شناخته‌شد (Ziegler, 1964: 75). این امر نشان داد که رومیان سرانجام پذیرفتند که ارمنستان توسط کسانی اداره شود که از دید تاریخی و آداب و رسوم، وجه مشترکی با ایرانیان داشته‌باشند و بدین ترتیب، این اشکانیان بودند که با پافشاری و پایداری توانستند با هر وسیله‌ای که شده، چه در جنگ و چه در گفتگو و



دیپلماسی بر رقیب خود فائق آیند و این پیروزی بدون حمایت و کمک ناخارارهای ارمنی برای اشکانیان میسر نمی‌شد و رومی‌ها این را به‌خوبی می‌دانستند و در طول مبارزات خود با اشکانیان به این امر مهم پی‌برده‌بودند و به همین دلیل بود آنها تصمیم گرفتند که ارمنستان را به اشکانیان واگذار کنند.

تیرداد پس از دو سال تعلل، سرانجام رهسپار روم شد و در بهار ۶۶ م. به رم وارد گردید (ن.ک: پیرنیا، ج ۳: ۲۰۰۶). تیرداد پیش از سفر به روم ابتدا به دیدار مادر و برادرش پاکور، پادشاه آتروپاتن و بلاش، شاهنشاه اشکانی به همدان رفت و در تمام این مدت دخترش و برخی از قلعه‌های کشورش به عنوان گروهی در دست رومیان باقی ماند و قشون شرقی روم نیز به حالت آماده‌باش درآمده‌بود (Debevoise, 1938: 194). به‌رحال تیرداد به همراه همسر و شماری از شاهزادگان اشکانی که شامل پسران بلاش و منوبازوس پادشاه دست‌نشانده آدیابن می‌شد و به همراه سه هزار سوار اشکانی رهسپار روم شد ( Dio Cassus, 1955: LXIII, 1-2). تیرداد سراسر این راه دراز را به جز داردانل از طریق خشکی پیمود و از عبور از دریا اجتناب کرد و تمام آداب و قواعد دین زرتشتی را رعایت کرد (Pliny, 1947: XXX, 16; Tacitus, 1959: ibid, 24). این سفر که نه ماه به طول انجامید و هزینه آن تماماً از خزانه قیصر پرداخت شد، چون پایان یافت و تیرداد و همراهانش به خاک ایتالیا قدم نهادند، از طرف قیصر کالسکه مجللی برای او فرستاده شد. تیرداد چون وارد شهر ناپل شد با نرون که در این هنگام در این شهر اقامت داشت ملاقات کرد. در این ملاقات تیرداد که موافق رسوم درباری روم می‌بایست بدون شمشیر به نزد قیصر رود، تن به این عمل نداد و شمشیر را از کمر خود باز نکرد، اما پذیرفت که تیغ را در غلاف میخ‌کوب کنند. پس از این دیدار، رومیان در شهرهای مجاور در مسیر عبور وی به شهر رم پذیرایی و نمایش مجللی برای او ترتیب دادند. در تختگاه روم نیز به این مناسبت همه جا تزئین شد و مردم برای تماشای پادشاه و سوارانش در طول مسیر بر پشت بام‌های خانه‌ها و امارات مجاور ازدحام کرده بودند. سرانجام تیرداد و ملازمانش به جایگاه ملاقات رسیدند و این بار نیز شاهزاده اشکانی همچون بار گذشته در برابر قیصر تعظیم کرد و آنگاه قیصر او را رسماً پادشاه ارمنستان اعلام نمود و تاج بر سرش نهاد (cf. Dio Cassus, 1955: LXIII, 2-6). احتمالاً قیصر نرون با تدارک این نمایش سرگرم‌کننده، می‌خواست قدری از بار فشار این شکست را کم کند تا خود را در اذهان رومی‌ها پیروز جلوه دهد.

در باب این توافق، روی هم‌رفته باید گفت که رومیان مسئله ارمنستان را به لحاظ ظاهر به نفع خود حل کردند اما در واقع مزایای واقعی و اصلی نصیب اشکانیان شد. در حقیقت روم برتری شاهنشاهی اشکانی را از حیث اقتدار پذیرفت زیرا از زمان لوکولوس، ارمنستان بین دو قدرت مزبور موضوع منازعه بود و هر یک از طرفین می‌خواستند دست‌نشانده خود

را بر تخت آن سرزمین بنشانند. روم می‌خواست تیگران را بر تخت ارمنستان بنشانند و اشکانیان خواهان تیرداد برادر بلاش بودند. اما آنگاه که رومی‌ها تیگران را کنار گذاشتند و تیرداد را پذیرفتند، موضوع مورد منازعه را رومی‌ها به نفع اشکانیان حل کردند، زیرا به یک اشکانی آن هم برادر شاهنشاه ایران اجازه دادند این مملکت را اداره کند و در این میان، تردیدی نبود که تیرداد ارمنستان را موافق منافع اشکانیان اداره خواهد کرد. تیرداد به خوبی می‌دانست که وامدار بلاش است که او را بر تخت ارمنستان نشانده‌است؛ بنابراین می‌توان گفت آنگاه که تیرداد به ظاهر حکومت روم را پذیرفت در واقع، امپراتوری روم ارمنستان را از دست داد و آن را متعلق به اشکانیان ساخت (cf. Rawlinson, 1900: 284)؛ اما با این وجود، امپراتوری روم چاره‌ای جز این نداشت، زیرا رومی‌ها از سال‌ها نبرد بر سر ارمنستان خسته بودند و خوب می‌دانستند که به سبب سیاست‌های ناشایست گذشته خود که سال‌ها در مورد ارمنستان درپیش گرفته بودند در میان ارمنی‌ها جایگاهی ندارند و در مقابل، ارمنیان نسبت به اشکانیان نظر مساعدتری داشتند. رومی‌ها این را به خوبی در حوادث و پیکارهایی که در یک دهه گذشته بر سر ارمنستان بین ایران و روم اتفاق افتاد، درک کرده بودند و از این رو بود که به ناچار هزینه سرسام‌آور مدت نه ماه سفر تیرداد و سه هزار سپاه اشکانی همراهش را پذیرفتند تا به قول خودشان با تنفیذ پادشاهی تیرداد از سوی قیصر نرون، آبرومندانه از این بحرانی که خود در ارمنستان ایجاد کرده بودند بیرون آیند تا کمتر در دید ملل دست‌نشانده آن زمان کوچک شوند.

شکل‌گیری شاخه شاهی اشکانی در ارمنستان، درگیری و نزاع بین شاهنشاهی اشکانی و امپراتوری روم را به مدت پنجاه سال به تعویق انداخت. در این مدت به جز حمله آلان‌ها به ارمنستان و آذربایجان که به شکست و دستگیری تیرداد، پادشاه ارمنستان انجامید (Josephus, 1965: Book VII, 7, 4)، حادثه مهم دیگری گزارش نشده‌است. در جریان حمله آلان‌ها، بلاش از وِسپاسیان (Vespasian)، امپراتور روم (۷۹-۷۰ م.) درخواست کمک کرد اما این درخواست از جانب امپراتور بی‌پاسخ ماند (Dio Cassus, 1955: LXV, 15). حمله آلان‌ها، به پادشاهی‌های دست‌نشانده شاهنشاهی اشکانی، آذربایجان و ارمنستان، احتمالاً به تحریک روم صورت گرفت، زیرا دروازه‌های ورود آلان‌ها تحت حفاظت فاراسمن، پادشاه دست‌نشانده روم بر گرجستان بود و روم ظاهراً با این کار می‌خواست پیمان رانندگی را که منجر به شکل‌گیری شاخه اشکانی در ارمنستان شد و ناخشنودی متحدانش را در پی داشت، تلافی کند.

سلطنت طولانی و صلح‌آمیز تیرداد یکم و جانشینش در ارمنستان، چرخش مذهبی و فرهنگی را به سمت ایران و اشکانیان شتاب بخشید، زیرا در ایران نیز در زمان بلاش یکم، سنن کهن ایرانی در بسیاری از زمینه‌های حکومتی و زندگی عمومی نمایان‌تر شد. در پی

این احیا، بر روی سکه به جای خط یونانی دوباره خط آرامی به کار برده شد و در میان نقوش سکه‌ها، آتشدان نمایان گشت و این سکه‌ها به‌طور وسیعی در ارمنستان رواج یافت (Burney & Lang, 1971: 202). شاید به سبب همین هواداری اشکانیان ارمنستان از ایران بود که امپراتوران بعدی روم را واداشت در ظاهر به بهانه حل مسئله ارمنستان، اما در واقع به دلیل گسترش مطامع ارضی و نفوذ سیاسی در ارمنستان و میان‌رودان، به مشرق‌زمین لشکر آوردند. باین‌همه، رویدادهای بعدی نشان داد که ارمنستان اشکانی، به جز در برخی از ادوار ساسانیان، همواره در کنار ایران، همچون سپری در برابر نفوذ امپراتوری روم ایستادگی کرده‌است.

### ۳. نتیجه‌گیری

ارمنستان به دلیل جایگاه جغرافیایی و پایگاه راهبردی خود در تاریخ، همواره همچون گذرگاهی برای سیطره بر قفقاز و آناتولی از یک سو و میان‌رودان و ماوراء‌فرات از سوی دیگر عمل کرده‌است. ارمنستان در دوران اشکانی برای ایران و روم اهمیت فراوان پیدا کرد زیرا سلطه و نفوذ در ارمنستان برای هر یک از قدرت‌های ایران و روم به منزله اعمال نفوذ در سرزمین‌های طرف مقابل و حفظ سلطه بر سرزمین‌های تحت تصرفی خود بود. از این رو، طبیعی است که ارمنستان، پس از پیشروی شاهنشاهی اشکانی به سمت سرزمین‌های غربی شاهنشاهی هخامنشی و گسترش امپراتوری روم در جهت مشرق زمین، اهمیت آن برای ایران و روم نسبت به دوران پیش از آن دوچندان شود. به همین دلیل اشکانیان از زمان مهرداد دوم با اعمال نفوذ در ارمنستان، فرمانروایان این سرزمین را دست‌نشانده خود کردند. هرچند ضعف جانشینان مهرداد موجبات اعمال نفوذ روم بر ارمنستان شد اما با این همه فرمانروایان آرتاکسی ارمنی، که پیوندهای دیرینه‌ای با ایران داشتند، نهایتاً در جنگ‌های بین ایران و روم جانب اشکانیان را می‌گرفتند و مدارای اشکانیان با آنها از زمان مهرداد دوم به بعد در این تصمیم ارمنی‌ها مؤثر بود و به همین دلیل روم از ضعف دوران فرهاد پنجم استفاده کرد و سلطنت این خاندان را از ارمنستان برانداخت.

برافتادن دودمان محلی آرتاکسی در ارمنستان توسط امپراتوری روم، موجب نارضایتی ملت ارمنی از امپراتوری روم و گرایش آنها به اشکانیان شد. در نتیجه اشکانیان با پشتوانه ناخارارهای ارمنی برای براندازی نفوذ روم در این منطقه به اقداماتی دست زدند. اشکانیان به‌ویژه در دوره اردوان دوم که از اهمیت ارمنستان به‌خوبی آگاه و به‌دنبال احیای اقتدار پیشین شاهنشاهی بودند، در رقابت با روم توانستند چندبار شاهان دست‌نشانده روم را از ارمنستان متواری کنند و به جای آنها فرزندان خود را بر تخت ارمنستان بنشانند. اما امپراتوری روم با تحریک اقوام مهاجم به ایران و پشتیبانی از شاهزادگان اشکانی ساکن در

روم، آن‌چنان موجبات گرفتاری اردوان را فراهم می‌کرد که او از پرداختن به امور ارمنستان عاجز می‌شد.

رقابت شاهان گرجی دست‌نشانده روم در ارمنستان و درگیری و نزاع آنها بر سر قدرت، نفرت ارمنی‌ها را نسبت به رومی‌ها برانگیخت و پیوندهای دیرینه آنها را بار دیگر متوجه اشکانیان کرد. در نتیجه بلاش یکم اشکانی با حمایت ناخارارهای ارمنی و پس از چندین نبرد با امپراتوری روم، برادرش تیرداد اشکانی را، با تأیید ظاهری روم، بر تخت ارمنستان نشانده؛ اگرچه این امر، با توافق ایران و روم صورت گرفت، اما از آنجایی که امپراتوری روم با دیپلماسی و زور اسلحه اشکانیان، به ناچار تن به این کار داده بود، از هر فرصتی می‌خواست استفاده کند تا مانع شکل‌گیری اشکانیان ارمنستان، به دلیل پیوند تنگاتنگ آن با ایران شود؛ اما حمایت اشکانیان از این سلسله در ارمنستان، به دلیل موقعیت استراتژیک این سرزمین، مانع تحقق این هدف روم شد.

### یادداشت‌ها

۱. در آغاز قرن ۲ ق م، سلسله آرتاکسی ارمنستان در نتیجه شکست آنتیوخوس سوم شاه سلوکی از رومیان، به سال ۱۸۹ ق م، توسط آرتاشس یکم (۱۸۹-۱۶۰ ق م)، ابتدا در ارمنستان بزرگ و سپس در سوهه شکل گرفت (Manandian, 1975: 4). اسناد یافت شده از آرتاشس به زبان آرامی، به صورت کتیبه‌های سنگ نوشته، او را از خاندان ارونتیان، که نسبت آنها به دودمان هخامنشی می‌رسد، معرفی می‌کند (Toumanoff, 1963: 291). از میان جانشینان آرتاکسیاس در ارمنستان بر طبق اشاره‌های یوستین (Justin, 1890: Book XLII, 2) و آپیان (Appian, 1912: Book XI, 8, 48) می‌توان به آرتاوازد یکم (۱۶۰-۱۱۵ ق م) و تیگران یکم (۱۱۵-۹۵)، پدر بزرگ و پدر تیگران بزرگ (۹۵-۵۵ ق م) اشاره کرد.

### کتابنامه

- الجیبگیان، ژاسمن. (۱۳۸۲). *ارمنستان و سلوکیان*. ترجمه گارون سارکسیان. تهران: نائیری.
- پیرنیا، حسن. (۱۳۸۵). *ایران باستان*، ج ۱، ۲، ۳. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- حسین طلایی، پرویز؛ ملکی، محمد. (۱۳۹۶). «پیامدهای صلح راندا؛ تهاجم ترایان و جانشینان او به ارمنستان». *فصل‌نامه پژوهش‌های تاریخی*. دانشگاه اصفهان. سال نهم، شماره چهارم، صص ۱۶۳-۱۷۶.
- حسین طلایی، پرویز. (۱۳۹۷). *ارمنستان در روزگار ساسانیان*. تهران: امیرکبیر
- زرین کوب، روزبه؛ ملکی محمد. (۱۳۹۶). «جایگاه اشکانیان ارمنستان در روابط شاهنشاهی ساسانی با امپراتوری روم در سده سوم میلادی». *مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*. دانشگاه سیستان و بلوچستان. دوره یازده، شماره ۲۰، صص ۵۱-۸۰.

- سارگسیان، ک. خ. و دیگران. (۱۳۶۰). *تاریخ ارمنستان*. ترجمه گرمانیک. ج ۱. تهران: بی‌نا.
- ملکی، محمد. (۱۳۹۷). *ایران و روم در سده یکم قبل از میلاد*. تهران: کتاب ریرا.
- ملکی، محمد. (۱۳۹۶). «ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و فرهنگی ارمنستان در دوران اشکانیان ارمنستان». *مجله پژوهش‌نامه تاریخ*. دوره ۱۳، شماره ۴۹، ۱۶۴-۱۳۷.
- ولسکی، یوزف. (۱۳۸۳). *شاهنشاهی اشکانی*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- وینتر، انگلبرت؛ دیگناس، بناته. (۱۳۸۶). *روم و ایران دو قدرت جهانی*. ترجمه کیکاوس جهاننداری. تهران: نشر پژوهش فرزاد.
- Adontz, N. (1971). *Armenia in the Period of Justinian the Political Condition Based on the Naxarar System*. translated by Nina Garsoyan. calouste golbenkian foundation. Lisbon.
- Appianus, (1912,1913). *Roman History*. translated by John Corter. Harvard University.
- Arnaud, P. (1987). "Les guerres des Parthes et de l'Arménie dans la première moitié du premier siècle av. n.è.: problèmes de chronologie et d'extension territoriale (95 B.C.-70 B.C.)". *Mesopotamia* 22. 129-146.
- Bivar, H. D. H. (1968). "The Political History of Iran under the Arsacids". in *The Cambridge History of Iran*. vol. 3.1. Cambridge. Cambridge University Press. pp. 21-99.
- Bunson, M. (2009). *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York. Infobase Printing.
- Burney, C. A. & Lang, D. M. (1971). *Peoples of the Hills: Ancient Ararat and Caucasus*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- Butcher, K. (2003). *Roman Syria and the Near East*. London. British Museum Press.
- Campbell, J. B. (1993). "War and Diplomacy: Rome and Parthia, 31 BC-AD 235". in *War and Society in the Roman World*. eds. J. Rich and G. Shipley. London. Routledge. pp. 213-40.

-Chaumont, M. L. (1975). “**États vassaux dans l’empire des premiers Sassanides**”. in *Monumentum H. S. Nyberg I*. Acta Iranica 4. Tehran-Liège. pp. 89-156.

-Chaumont, M. L. (1986). “**Armenia and Iran II. The Pre-Islamic Period**”. Encyclopaedia Iranica, vol. II, London & New York. Routledge & Kegan Paul. pp. 418-438.

-Dabrowa, E. (1983). *La politique de l'état parthe a l'égard de Rome*. Krakow. Nakadem Uniwersytetu Jagiellonskiego.

Debevoise, N. C. (1938). *A Political History of Parthia*. Chicago. University of Chicago Press.

-Dedeyan, G. (2007). *History of the Armenian people*. Toulouse. Éditions Privat.

-Dobbins, K. W. (1974). “**Mithridates II and his Successors: A Study of the Parthian Crisis 90-70 BC**”. Antichthon 8. pp. 63-79.

-Dio Cassius, (1955). *Roman History*, tr. Earnest Cary. Cambridge. MA. Harvard University Press.

-Garsoian, N. (1997). “**The Arshakuni Dynasty**”. The Armenian People from Ancient to Modern Times. vol. 1. ed. Richard G. Hovannisian. New York. St. Martin's Press. pp. 63-95.

-Rawlinson, G. (1900). *The Sixth Great Monarchy or the History, Geography, and Antiquities of The Parthia*. New York. Dodd Mead & Company.

-Goldsworthy, A. (2007). “**Imperial legate: Corbulo and Armenia**”. In the name of Rome: the Men who won the Roman Empire. London. Phoenix. pp. 313–316.

-Grousset, R. (1947). *History of Armenia from its Origins to 1071*. Paris. Payot.

-Isaac, B. (1992). *The Limits of Empire: The Roman Army in the East*. 2nd ed. New York and Oxford. Oxford University Press.

-Josephus, Flavius (1969). *Antiquities of the Jews*. tr. Louis H. Feldman. Cambridge. MA. Harvard University Press.

-Justin, (1890). *History Of World, Extracted From Trougus Pomoeius*. translated by John Selby Watson.

-Keaveny, A. (1982). "The King and the War-Lords: Romano-Parthian Relations circa 64-53 B.C.". *The American Journal of Philology*. vol. 103. pp. 412-428.

-Kennedy, D. (1996). "Parthia and Rome: Eastern Perspectives". in D. Kennedy (ed.). *The Roman Army in the East*. Ann Arbor. pp. 67-90.

-Kent, R. (1950). *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven. Conn. American Oriental Society.

-Kévork, A. (1928). *Études historiques sur le peuple arménien*. Paris, Geuthner.

-Kleiss, W. (1980). "Zur Entwicklung der achaemenidischen Palastarchitektur". *Iranica Antiqua* 15. pp. 199-211.

-Kleiss, W. (1988). "Achaemenidische Staudämme in Fars". *AMI* 21. pp. 63-68.

-Kleiss, W. (1991). "Wasserschuttdämme und Kanalbauten in der Umgebung von Pasargadae". *AMI* 24. pp. 23-30.

-Kleiss, W. (2008). "Urartu in Iran". *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/urartu-in-iran>

-Lang, D. M. (1970). *Armenia: Cradle of Civilization, Boston*. George Allen & Unwin.

-Lang, D. M. (1983). "Iran, Armenia and Georgia". in *The Cambridge History of Iran*. vol. 3.1. Cambridge. Cambridge University Press. pp. 505-536.

-Manandian, H. (1975). *A Brief Survey of the History of Ancient Armenia*. New York. Diocese of the Armenian Church of America.

-Manandian, H. (1965). *The Tred and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*. Lisbon.

-Millar, F. (1996). *The Roman Near East: 31 B.C. - A.D. 337*. 3rd ed. Cambridge and London. Harvard University Press.

- Pliny, (1947). *Natural History*. tr. J. Bostock and H. Rackam. Cambridge. MA. Harvard University Press.
- Plutarch, (1975). *Lives*, tr. B. Perrin. Cambridge. MA. Harvard University Press.
- Rostovtzeff, M. (1922). *Iranian and Greeks in South Russia*. Oxford. Clarendon Press.
- Salvini, M. (1979). “**Die urartäischen Tontafeln aus Bastam**”. in W. Kleiss (ed.). *Bastam I: Ausgrabungen in den Urartäischen Anlagen 1972-1975*. Berlin. pp. 115-131.
- Schippmann, K. (1986). ” **Artabanus**”. Encyclopaedia Iranica. vol. II. London & New York. Routledge & Kegan Paul. pp. 647-650
- Schottky, M. (1989). *Media Atropatene und Gross-Armenien in Helenistischer Zeit*. Bonn. Rudolf Habelt.
- Strabo, (1929). *Geography*. tr. H. L. Jones. London. William Heinemann.
- Syme, R. & Birley, A. R. (1995). *Anatolica: Studies in Strabo*. Oxford University Press.
- Tacitus, (1959). *The Annals and the History*. tr. A. J. Church and W. Jackson. Chicago. University of Chicago Press.
- Temporini, H. & Haase, W. (1980). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Berlin & New York. Walter de Gruyter.
- Toumanoff, C. (1963). *Studies in Christian Caucasian History*. Georgetown university press.
- Velleius Paterculus, (1924). *Compendium of Roman History*. tr. F. W. Shipley. Cambridge. MA. Harvard University Press.
- Wolski, J. (1969). “**Der Zusammenbruch der Seleukidenherrschaft im Iran im 3. Jh. v. Chr**”. in *Der Hellenismus in Mittelasien*. eds. F. Altheim & J. Rehork. Darmstadt. -Wissenschaftliche Buchgesellschaft. pp.188-254.



-Ziegler, K. H. (1964). **Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich**. Wiesbaden. Franz Steiner.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, Winter 2020

**An Investigation of the Reasons for the  
Migration of Iranian Safavid Physicians  
to India and Its Consequences\***

Dr. Hamid Kavyani Pooya<sup>1</sup>,  
Faezeh shojae nia<sup>2</sup>

**1.Introduction**

The Safavids, as the first government after Islam, Established a centralized military and formalized Shiite religion in Ira. In the east and west with important and centralized governments like neighboring India and the Ottomans bordering with the governments of these countries, they were in conflict and sometimes at peace. Accordingly, scientists and politicians and even the masses in these lands were commuting and engaged in scientific, cultural and economic exchanges. Accordingly, this article, as one of the most important sections of society in the Safavid era, seeks to study the causes of

---

\*Date received: 26/10/2018

Date accepted: 12/11/2019

Email:

pooya1696@yahoo.com

1 Assistant Professor of History department, Shahid Bahonar university of Kerman, Kerman, Iran.

2. Master of History of iran Islamic, Faculty of Letters and Humanities, ShahidBahonar university of Kerman, Kerman, Iran

migration of Iranian physicians to India and its impact on medical knowledge of Indian Gūrkānids and find out about issues like religious prejudice and political crises during the Safavid period, as well as how much social, political, and economical conditions of India have been influential in these migrations.

## **2. Methodology**

the present article seeks to investigate the causes of the Iranian doctors' migration to India and its impact on the medical knowledge of the Gūrkānids of India as one of the important strata of the Safavid era, and find out about Issues such as religious prejudice and political crises during the Safavid era,. Regarding the nature of the subject, a descriptive-analytical method was used to collect information from the library and to examine the documents and texts. This research attempts to answer the following questions: What were the causes of migration of Iranian physicians to India and its impact on medical knowledge of Indian Gūrkānids? and to what extent have social, political, and economical conditions in India influenced these migrations?

## **3. Discussion**

Based on these issues, it is worth mentioning that the Safavid doctors were forced to emigrate for various reasons. There have been some positive and some negative reasons. Negative reasons can stem from the prejudices common in the Safavid era and excessive rigor pointed to Sunnis and the consequences of the succession crisis and the assassination of the former king's physician. Positive reasons, like the motivation to raise money, appropriate treatment of Indian Gurkani kings with Iranian scientists and the religious similarity of the doctors with the Indian Gurkhani court. In explaining each of these topics, it should be noted that coinciding with the rise of the Safavids in Iran, intellectuals and teachers were mainly Sunni, fearful of the enormous violence inflicted on them, most of them fled to neighboring countries, and as a result, the real centers of rational science were completely broken and many Iranian scientists who inherited rational knowledge from the Timurid and Bindari period left Iran from the very beginning and took refuge in the territories of India, Ottoman, Arabia and

elsewhere. This migration encompassed all classes, including the physicians who migrated to the Indian Gurkhani court. This migration caused stagnation in medicine in Iran and the boom in science in India. Apart from religious prejudice, one of the major problems encountered by the Safavid era was that of scientists, especially doctors, who were blamed for immediate deaths of kings. In fact, during the Safavid period, and even before them, when a king died, all those around him considered the cause of death to be insufficiency of the king's physician expertise; and, this led to the death of that unfortunate physician after the king's death. Therefore, the skilled doctors were not very keen on working in the Safavid court and preferred the Indian court. Besides important factors such as the dominant atmosphere and the conditions of the original land, target location potentials can be considered as interfering and effective in migrating between two locations. As in the Safavid era in Iran, important reasons including the dogmas and attitudes of religious dogmatic and the impunity of court physicians had caused the migration of doctors, but in India, there were many factors that attracted immigrants, like geographical, religious and facilities that Gurkhani's powerful owners had provided to the immigrants; and, although the Safavid court was not keen on keeping elites and scientists in check, Gurkhani's court showed a great deal of enthusiasm and interest in scholars, especially scientists and doctors. In fact, sometimes the Gurkhani kings and emirs of India invited Iranian physicians and scientists to India, so that they could use their skills and abilities in the field of medical science; and, sometimes to treat diseases that Indian doctors could not cure, Iranian doctors were invited to treat them. In the meantime, unlike the Safavid court, Iranian physicians held such a high position in the Indian court that they could even become governors and officials; so, it would not be strange if Iranian doctors were always afraid of losing their lives and property, choose India as 'the ideal land' for their work and life.

### **3. Conclusion**

According to available evidence, scientists and doctors of the Safavid era preferred India and the Gurkhani court over Iran and the Safavid court due to the attractions of India and the deterrent factors that the Safavids possessed. In the meantime, however, material motivations

and the quest for governmental position was also an important factor that could not be easily overlooked. In fact, Gorkani kings had provided immigrants with many opportunities, including medical books, libraries, hospitals, wealth and governmental positions. There are many factors in the migration of people in historical times from one land to another, among which adverse social and political conditions that hinder people in an area from dealing easily and comfortably with religious and non-religious beliefs and using their skills and talents, have the most important role. So, in the Safavid era, with the Shiite religion being recognized as the official religion, because of the misconduct of some of the Safavid kings in dealing with religious minorities as well as rejecting ideas and activities of other religions, and of course some misconducts in dealing with doctors, many of the community's elites, including doctors preferred immigration to neighboring countries, especially India, over staying in Iran. As a result, skilled doctors who were always suspect, brought their knowledge to India and the Gurkani court; and, they were given wealth and status, and sometimes even state and army positions. In this way, Iran became the key to India's success; and, Iranian knowledge, separating from its original position, grew up elsewhere and transferred Iranian heritage to the land of India and to the next generation of Indians.

**Key words:** Iran, Safavid, India, Gurkanids, physicians

**References [In Persian]:**

- Algood, C. (2007). *Medicine in the Safavid Period* (M. Javidan, Trans.). Tehran: Anonymous. [In Persian]
- Anonymous, (1970). *Venetian travelogues in Iran* (M. Amiri, Trans.). Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Anonymous. (1953). *Tazkhore al-Muluk* (M. Dabir Sиейghi, Rev.). Tehran: Tahouri. [In Persian]
- Ansari, Gh. (2009). *The court of wise Sheikh Hasan Shahrat Shirazi*. Persian Research Center. [In Persian]

- Ashtiani, Seyed Jalaluddin. (2001). Mulla Sadra's philosophical history and views. 2nd ed., Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. [In Persian]
- Badani, A. (2000). Selected al-tawarikh, In T. Sobhani, & R. Ahmad Saheb (Eds.), (Vol. 3). Tehran: Publications of the Association of Cultural Works and Stamps. [In Persian]
- Carrie, J. (1969). Career logbook (A. Nakhjavani, & A. Carang, Trans.). Franklin Publications. [In Persian]
- Encyclopedia Community of Islam, (1975). Encyclopedia of Islam. Tehran: Publishing and Translation Agency. [In Persian]
- Fondersky, A. (2009). Tohfeh al-alam in the conditions and news of King Sultan Hussein. Tehran: Museum. [In Persian]
- Golchin Ma'ani, A. (1990). Indian caravan. Mashhad: Astan Qods Razavi (Vol. 1, 2). [In Persian]
- Hosseini, M. (1997). Rozeh al-Safouyeh, Tehran: Anonymous. [In Persian]
- Jafarian, R. (2010). Safavid in the field of religion, culture and politics (Vol. 1.). Anonymous: Institute of Domain and University Research. [In Persian]
- Jafarpour Bijarbaneh, J. (Summer 2017). Introducing and identifying Indian Gilani immigrants, based on Deccan. The Journal of Subcontinent Studies, 9 (31). [In Persian]
- Kampfer, E. (1990). Campfire travelogue (K. Jahandari, Trans.). Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Khaldbar, M. (2001). Iran under Shah Safi and Shah Abbas II. Tehran: Association of Cultural Works and Stories. [In Persian]
- Khandmodir, Gh. (n.d.). Habib al-siyar (Vol. 4.). Tehran: Khayyam Bookstore. [In Persian]
- Malek Ghiasuddin Muhammad, H. (1965). Ehya al-Muluk. Tehran: Book Publishing Company. [In Persian]

- Meshar, Kh. (n.d.). Youssef Ibin Mohammed Heravi. 1st ed., (Vol. 5). Tehran: The authors of Persian and Arabic printed books. [In Persian]
- Monshi, E. (1964). The History of Aalam Aray Abbasi. Tehran: Anonymous. [In Persian]
- Mubarak, A. (1994). Akbarnameh. Tehran: Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Mutamedie, E. (2012). History of science in Iran (Vol. 3). Tehran: Muhajer Publishing. [In Persian]
- Nasrabad, M. (1938). Nasr Abadi Tazkira. Tehran: Armaghan. [In Persian]
- Navidi Shirazi, Kh. (1990). with Introduction by Abdolhossein Navaei, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Nawa'i, A., & Ghafari Fard, A. (2013). The history of political, social, economic and cultural developments in Iran during the Safavid era. Tehran: Samt. [In Persian]
- Panahi Semnani, M. (2008). King Ismail I of the Safavid, the red-haired chief of the Indians. 1st ed. Tehran: Ketab-e Namooneh. [In Persian]
- Phalsafi, N. (1968). Life of Shah Abbas I (Vol. 2). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Phalsafi, N. (1979). Life of Shah Abbas I. Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
- Pooya Kaviani, H. (2015). Hospitals and medical centers in Iran. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Qazvini, A., & Tattoos, A. (2003). History of a millenium (Vol. 8). Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Rajabi, M. (2000). Iranian and Persian women celebrities from the beginning to the Constitutional Revolution. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Razi, A. (1965). Tazkirah. Tehran: Book Publishing and Publishing Company. [In Persian]



- Riyaz al-Islam, (1999). History of Iran-India relations (in Safavid and Afsharid eras), M Bagher Aram, A. Ghafari Fard. 1st ed. Tehran: Sepehr Publications. [In Persian]
- Romelu, H. (2010). Ahsan al-tavarikh. Tehran: Asatiri. [In Persian]
- Safa, Z. (2015). History of Iranian literature (Vol. 5). Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Sam Mirzaei Safavi, (1935). Sami's gift. Tehran: Armaghan. [In Persian]
- Samson, Ch. H. (n.d.). Samson travelogue (T. Tafazeli, Rev.). Tehran: Ziba Publishing. [In Persian]
- Shamsa, Sh. (2013). Maslal al-yaqin fi bayan umdat-o osoul al-din (T. Kermani, & A. Asghari, Rev.) Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
- Sharden, (1993). Sharden Travelogue (I. Yaghmi, Rev.). Mashhad: Tous. [In English]
- Taheri, M. (2012). Eghlim tazkirah. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Tapar, R. (2008). History of India (Vol. 1,2). (H. Sanatizadeh, Rev.). Tehran: Publishing of Religions. [In Persian]
- Taronie, J. B. (2004). Taronie's travelogue (H. Shirvani, Rev.). Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Toghiyani, I. (2006). Shiite thought and Safavid poetry. Isfahan: Academy of Art. [In Persian]
- Vasefi, Z. (1971). Badaye al-vaghaye. 2nd ed. Tehran: Foundation for Iranian Culture. [In Persian]
- Vaseti, H. (1974). History of medical relations between Iran and Pakistan. Anonymous: Persian-Iranian Research Center of Pakistan. [In Persian]

**References [In Arabic]:**

- Al-Bastani, A. P. (1900 AD). Encyclopedia (Vol. 11). Egypt: Anonymous. [In Arabic]

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### بررسی چرایی مهاجرت پزشکان ایرانی عصر صفویه به هند و نتایج آن\*

دکتر حمید کاویانی پویا<sup>۱</sup>

فائزه شجاعی نیا<sup>۲</sup>

#### چکیده

صفویان به عنوان نخستین حکومتی که پس از اسلام، نظامی متمرکز را بنیاد گذاشته و مذهب تشیع را در ایران زمین رسمیت بخشیدند، در شرق و غرب با حکومت های مهم و متمرکزی همچون هند و عثمانی همسایه و هم مرز و با دولت های این ممالک در کشاکش و گاه نیز در حالت صلح به سر می بردند. بر این مینا دانشمندان و سیاستمداران و حتی توده مردم در این سرزمین - ها در آمد و شد بوده، به تبادلات علمی، فرهنگی و اقتصادی می پرداختند. بر این اساس مقاله پیش رو در صدد است به عنوان یکی از اقشار مهم جامعه عصر صفوی به بررسی علل مهاجرت پزشکان ایرانی به هند و بررسی تأثیر آن بر دانش پزشکی گورکانیان هند پردازد و در خلال این مسئله دریابد مسائلی همچون تعصبات دینی و بحران های سیاسی در دوران صفویان و از طرفی اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی سرزمین هند تا چه حد در این مهاجرت ها تأثیر گذار بوده است. از این رو بر اساس روشی توصیفی- تحلیلی با گردآوری اطلاعات کتابخانه ای و بررسی اسناد و متون به تحلیل داده ها پرداخته شده است؛ بر این مینا یافته های پژوهش نیز حاکی از آن است که سخت گیری پادشاهان صفوی و تعصب دینی حاکم بر نظام سیاسی عصر صفوی و از سویی جو سیاسی و فرهنگی مساعد در جامعه گورکانی و همچنین تشویق پادشاهان هند از عالمان و دانشمندان ایرانی برای اقامت در هند از دلایل اصلی مهاجرت اطباء عصر صفویه به هندوستان بوده است.

**واژه های کلیدی:** ایران، صفویه، هند، گورکانیان، پزشکان.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۸/۰۷/۲۱  
pooya1696@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۰۷  
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ایران.
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ایران.

## ۱. مقدمه

بنیان حکومت صفویه در ایران سده یازدهم هجری مصادف با رخداد‌های مهم (دینی و سیاسی) درون‌مرزی و برون‌مرزی بود که تأثیر بسزایی در دنیای معاصر سلاطین صفوی گذارده، اوضاع ایران‌زمین و ایرانیان را در بین حکومت‌های مختلف تا سده‌ها تحت تأثیر عملکرد شهریاران صفوی قرار داد. در واقع این دولت شیعی در روزگار حکمرانی خود دشمنی و درگیری بسیاری با دولت‌های همجوار همچون ازبکان و عثمانی‌ها داشته و باورهای مذهبی و ایدئولوژیکی صفویان عامل اصلی این برخوردها بود. در این بین در همسایگی شرقی صفویان دولت سنی‌مذهب گورکانیان (۱۵۲۶ تا ۱۸۵۷ م) قرار داشت که رابطه آنان با صفویان تا حدودی دوستانه بود و حتی گاه دربار ایران به عنوان مأمین پناهندگان سیاسی شاهزاده‌های گورکانی هند تلقی می‌شد.

به سبب ارتباط دیرینه هند و ایران، تجانس فرهنگی بین این دو کشور بسیار زیاد بوده و حتی زبان رسمی دربار گورکانیان زبان فارسی بود. به‌هرروی این ارتباطات تاریخی و همجواری که دوران‌های طولانی را شامل می‌شد در عصر صفویان سبب گردید نخبگان و دانشمندان ایرانی که به دلایلی ایران‌زمین و قلمرو صفویان را مناسب برای زیست و فعالیت علمی خود نمی‌دیدند، دربار گورکانی و قلمرو هندیان را برای ادامه زندگی و تکاپوی علمی و پیشه خود برگزینند. بدین سان پژوهش پیش رو بر آن است با توجه به اوضاع عصر صفویان به دلایل مهاجرت و اقامت پزشکان ایرانی در هند پرداخته، عوامل مختلفی را که در این مهاجرت علمی صورت گرفته دریابد و دستاوردها و نتایج حاصل از این امر را برای دربار گورکانیان مورد بررسی قرار دهد.

با توجه به ماهیت موضوع، روش تحقیق در این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش عمدتاً کتابخانه‌ای و بررسی اسناد و متون است. در این پژوهش سعی گردیده برای گریز از سطحی‌نگری و قالب‌مند کردن پژوهش از نظریه رایج در چرایی مهاجرت‌ها (نظریه اورت اس.لی) بهره گرفته شود و منابع مختلف بر اساس و از روزه این نظریه گردآوری و مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

سوابق پژوهش در این موضوع نسبتاً اندک و کم‌شمارند. تنها در چند مورد می‌توان مطالب مهمی به صورت پراکنده و جزئی یافت. تحقیقاتی در مورد این موضوع به صورت کم و پراکنده انجام گرفته‌است. بیشتر آثار به طب زمان صفویه پرداخته‌اند و به‌طورمختصر به مهاجرت اطباء و طب هند اشاره کرده‌اند؛ به طور مثال کتاب طب در دوره صفویه اثر سیریل الگود، به تاریخ پزشکی ایران و آلات و ادوات جنگی و رسوخ طب ایران در هند پرداخته‌است، اما به طور دقیق و کلی به دلایل این مهاجرت‌ها و اوضاع داخلی ایران و هند

نپرداخته است. کتاب *تاریخ روابط پزشکی ایران و پاکستان* نوشته حکیم نیر واسطی، کتاب *اطبای عهد مغول* از سید علی کوثر چاندپوری که به شرح زندگی صدوشصت و نه طبیب پرداخته که سی تن از آنها ایرانی بودند که در قرن ۱۱ و ۱۲ ه ق به هند مهاجرت کردند. در این کتاب تنها به شرح زندگی این طبیبان پرداخته شده است. مقاله «شاعران دوران صفوی و هند» از پروفیسور احمد و مقاله «معرفی و شناسایی مهاجران گیلانی هند، با تکیه بر دکن» از جلال جعفر پور؛ بنابراین بیشتر پژوهش ها و تحقیقات به طب دوره صفویه و میزان اندکی هم به مهاجرت اشاره کرده اند و در این بین دلایل این مهاجرت ها از جنبه سیاسی، دینی و فرهنگی و تبعات آن برای قلمرو صفوی و گورکانیان هند به عنوان مسئله ای مهم، خلأی است که در پژوهش های موجود وجود دارد و همین امر اهمیت و ضرورت پژوهش در این حوزه را نشان می دهد.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. عوامل مؤثر در مهاجرت پزشکان عهد صفویه به هندوستان

پزشکان عهد صفویه به دلایل مختلفی مجبور به مهاجرت شده اند که در اثنین بین برخی از دلایل مثبت و برخی دیگر از دلایل منفی بوده است. دلایل منفی می توان از *تعصبات رایج* در عهد صفویه و سختگیری بیش از حد نسبت به اهل سنت و نتایج بحران جانشینی و قتل پزشک پادشاه پیشین اشاره کرد. دلایل مثبت نیز مثل انگیزه جمع آوری مال و مقام، برخورد مناسب پادشاهان گورکانی هند با دانشمندان ایرانی و همچنین مشابهت مذهبی پزشکان با دربار گورکانیان هند عنوان کرد.

### ۲-۲. تأثیر *تعصبات رایج دینی* در دوران صفویان بر مهاجرت پزشکان به دربار گورکانیان هند

«در ایام اولیه دولت صفوی که شور انقلابی هنوز قوی بود، تأکید بر لعن سه خلیفه رایج بود و طرفداران صفویه که به نام تبرائیان شناخته می شدند، در کوچه و بازار راه می افتادند و نه تنها خلفای سه گانه، بلکه همه دشمنان علی (ع) و دیگر امامان و به طور کلی سنی مذهب را لعن می کردند. هر کس که بی درنگ در جواب نمی گفت (بیش باد و کم باد)، خطر آن بود که در دم خورش ریخته شود» (روملو، ۱۳۸۹: ۶۱).

درواقع شاه اسماعیل در رسمیت بخشی به مذهب تشیع و طرد و زدودن اهل تسنن «نه از خون های فراوانی که ریخت، پروا کرد و نه از خاندان هایی که منقرض نمود» (نودی شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۱) بدین گونه به نوشته خواند میر، «سنیان متعبد و خوارج متعصب از وهم حسام بهرام انتقام غازیان غلام، خاسر و خائب و میدان و هارب روی به اطراف و آفاق نهند» (خواندمیر، بی تا ۴/۴۶۸) شاه اسماعیل یکم پس از پیروزی بر شیبک خان در نبرد مرو

به قزلباشان دستور داد تا مردم سنی مذهب را مجبور به دشنام گویی به خلفای سه گانه کنند و هرکس سر باز می‌زد می‌کشتند (ن. ک: پناهی سمنانی، ۱۳۷۱: ۱۶۴). از دیگر اقدامات شاه اسماعیل یکم در روند سیاست تغییر مذهبی، کشتار فضلا و دانشمندان سنی مذهب بود که حاضر به دست برداشتن از باورهای خود نشدند (همان: ۲۶۲)؛ برای نمونه می‌توان به قاضی نورالله شوشتری، شیخ الاسلام هراتی و قاضی میبدی اشاره کرد (همان: ۲۶۳).

به‌رغم چند سده فعالیت سیاسی و اجتماعی مکاتب شیعی در ایران هنوز در اوایل دوران صفوی ترویج تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور خطرناک بود «بعضی از مشاوران شاه اسماعیل از واکنش حاصل از این کار نگران بودند. آنها می‌گفتند: از دوستان الی سید - هزار نفر مردم تبریز دو سوم سنی هستند ... ما می‌ترسیم مردم بگویند فرمانروای شیعه نمی‌خواهند و اگر خدای نکرده! مردم از قبول تشیع خودداری کنند چه کار می‌توانیم بکنیم؟ پاسخ اسماعیل سازش‌ناپذیر بود، او می‌گفت مأمور انجام این کار است و خداوند و امامان معصوم همراه اویند و از هیچ کس هم باکی ندارد» (گلچین معانی، ۱۳۶۹؛ ۱/ پنج). آشکار است برقراری تشیع در کشوری که حداقل به‌طور رسمی قسمت اعظم جمعیت آن سنی بودند، بدون بروز مخالفت یا بدون تعقیب و آزار کسانی که از قبول آن خودداری می‌ورزیدند، میسر نبود، مجازات نافرمان تا حد مرگ هم می‌رسید. در ابتدا تهدید و سپس، به زور متوسل می‌شدند. در مورد مردم عادی، وجود این تهدیدات برای تغییر مذهب به نظر کافی بود اما علمای اهل سنت سرسخت‌تر بودند. برخی از آنها کشته شدند، عده بیشتری به مناطق سنی‌نشین گریختند به دربار تیموری در هرات و بعد از تصرف خراسان به دست صفویه، به بخارا پایتخت ازبکان رسیدند (ن. ک: خواندمیر، ۱۳۷۰: ۶۶).

با این ایدئولوژی که شاه اسماعیل بدان جامعه عمل پوشانید، برخی افراد که از اقشار فرادست جامع بوده و یا حرفه‌ای و یا دانشی (علمی و سیاسی) را دارا بودند و نخواستند به باور شاه صفوی تن در دهند، مهاجرت را بر ماندن در ایران ترجیح داده، جذب سرزمین‌های شرقی و غربی که در مذهب تسنن بودند، شدند. از طرفی شاه اسماعیل برای تقویت نظام خود چون احتیاج به شیعیان بیشتری داشت تا بتواند در مقابل پیروان اهل تسنن در داخل که تعدادشان نیز کم نبود، نیروی مستحکمی ایجاد نماید و هم در آینده با استفاده از آنان قادر باشد به مقابله با عثمانیان سنی مذهب برخیزد، سعی در جلب شیعیان آسیای صغیر کرد؛ بنابراین رسمیت یافتن شیعه به گونه‌ای باعث شد که شیعیان آسیای صغیر گروه گروه روی به ایران بگذارند (ن. ک: طغیانی، ۱۳۸۵: ۲۵).

باری شاه اسماعیل در هیچ صورت سازش‌پذیر نبود و با تمام جدیت، سعی در رسمی کردن تشیع در سراسر سرزمین ایران داشت و «همان زمانی که برای نخستین بار در آذربایجان خطبه را به نام امامان شیعه کرد، اعلام داشت که مؤذنان مساجد و معابد لفظ

(اشهدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيَّ اللَّهِ) داخل کلمات اذان سازند و غازیان عابد و لشکریان مجاهد از هر کس امری مخالف ملت بیضاء مشاهده نمایند سرش از تن بیندازند» (خواندمیر، ۱۳۶۴: ۴۶۷). اعلام رسمیت مذهب شیعه دروازه‌امامی برای بیشتر ایرانیان به منزله مذهبی نو و بی‌سابقه بود، مگر برای اقلیتی که پیش از این برای طریق می‌رفتند. براین اساس، شاهنشاهی نوپای صفوی با تعصبات خشک و غیرمنطقی استوار گشت و در نتیجه، اعلام رسمیت تشیع با کشتار عده‌ای و سکوت اجباری عده‌ای دیگر و البته کوچ اجباری دانشمندان و صاحبان مکنت و جرفی همراه بود؛ زیرا برای ترویج باور صفوی از همان آغاز، کار بر خشونت و خونریزی‌هایی بنانهاده شد که گاه تا مرز توحش و بربریت پیش می‌رفت. (ن.ک: سفرنامه‌های ونیزیان، ۱۳۴۹: ۳۱) «این خون‌آشامی چهره‌ناسازگار خود را به گونه‌های گوناگون می‌نمود. گاه در پوشش دین و پراکندن دین حق و گاه در جامه سیاست و تدبیر ملک و بیشتر در راه فرونشاندن آتش خشم و کینه و نفاق و در این راه سربریدن و دوشقه کردن و چشم درآوردن و پوست‌کندن و ... به آسانی انجام می‌شد» (طغیانی، ۱۳۸۵: ۲۳).

در زمان شاه عباس یکم، جنگ‌های مستمر میان صفویان و عثمانیان تأثیری شگرف در ازدیاد خصومت‌های میان آنان داشت و نیز باعث افزایش تعصب شاه‌عباس اول در مذهب شیعی و دشمنی‌اش با مذهب سنی و انتقام از اهل سنت در اولین فرصت ممکن شد. رفتار سوء شاه‌عباس با کردهای ایران به خاطر سنی بودن آنها و عدم قبول مذهب شیعه بود؛ به همین خاطر مورد غضب و کینه شاه‌عباس قرار گرفتند. اذیت و آزار آنها به حدی رسید که شاه‌عباس آنها را در کشور پراکنده کرد و تعداد زیادی از آنان را از کردستان به خراسان انتقال داد تا در آنجا دائم در آوارگی و غربت به‌سریرند.

از مظاهر این برخورد سخت با اهل سنت اقدام او با سگان قلعه اندخود در ماوراءالنهر بود و شاه‌عباس آن قلعه را در سال ۱۰۱۱ هـ فتح کرده بود و اهل آن قلعه را به امنیت اطمینان داد که اگر چه وی با مذهب سنی مخالف است ولی متعرض آنها نشود؛ اما هنگامی که در ۱۰۱۲ هـ به محاصره شهر بلخ بازگشت و از قلعه اندخود گذر کرد، ناگهانی و بدون علت سپاهیان را به غارت آنها فرمان داد و جمیع بزرگان و اعیان و قضات را به اسارت درآورد؛ بنابراین حالتی پیش آمد که هر سرباز صفوی اسیری از اهل قلعه را پیش می‌راند تا اینکه به ناحیه عراق (اصفهان) رسیدند. اسکندریبگ منشی این حادثه را این‌گونه نقل کرده است: «در یک چشم‌به‌هم‌زدن آن قصبه را نابود کرد و بسیاری از زنان و کودکان اسیر شدند، هنگام بازگشت به گونه‌ای بود که تنها تعداد کمی از سربازان صفوی، اسیرانی از قلعه اندخود را با خود به همراه داشتند» (منشی، ۱۳۴۳: ۳۳۵).

شاه‌عباس معمولاً با اسرای ازبکان و عثمانی‌ها که از اهل سنت بودند، بسیار با قساوت قلب رفتار می‌کرد و کمترین مجازات وی نسبت به آنها این بود که اگر آنها را نمی‌کشت

چشمانشان را میل می کشید و به هیچ یک از اسرای آنها رحم نمی کرد مگر اینکه از مذهب سنت خارج می گشت و به مذهب تشیع می گروید. جلال‌الدین محمد یزدی، منجم خاص شاه عباس، در کتابش تاریخ عباسی به طور مکرر از سخت گیری شاه عباس نسبت به اهل سنت ذکر کرده است (ن. ک: فلسفی، بی تا: ۳۷).

همچنین البستانی می گوید: «شاه عباس در سال ۱۰۰۸ هـ به شهر سمنان وارد شد و به سبب گستاخی حاکم آن و عدم اطاعت مردمش در اجرای قوانین شاه و نیز وجود سنیان زیادی در آن شهر، دستور داد تا عوام را از طریق گوش و علما را از بینی غذا دادند و نیز ۳۰۰ تومان آنها را جریمه کرد و در سال ۱۰۱۸ هـ دستور داد تا حاکم شهر همدان به نام محمود دباغ کشته شود؛ چراکه وی از اهل سنت بود و به شیعیان آنجا ظلم می کرد؛ اما محمود پنهان گشت و شاه نیز امر به پیدا کردن وی داد و اعلان کرد که اگر محمود دباغ در ظرف سه روز ظاهر نشود، تمام افراد قبایل سنی آن شهر را خواهد کشت و بر اموال و زنان و بچگان شان استیلا پیدا خواهد کرد. عاقبت دباغ دستگیر و اعدام شد» (البستانی، ج ۱۱، ۱۹۰۰: ۴۸۶).

بدین سان مقارن ظهور صفویه در ایران مروّجان و معلمان علوم عقلی چون عمدتاً سنی مذهب بودند، از ترس خشونت‌های بی حد و حساب که در حق آنان روا می گردید، بیشترشان به کشورهای مجاور گریختند و در نتیجه، کانون‌های واقعی علوم عقلی به کلی از هم گسست و عده بسیاری از دانشمندان ایرانی که میراث‌دار دانش‌های عقلی بازمانده از دوره تیموری و بایندری بودند، از همان اول از ایران متواری شدند و به سرزمین‌های هند، عثمانی، عربستان و دیگر جاها پناه بردند و جای خود را به علمای شیعی مذهب سپردند که از اطراف و اکناف به سوی ایران سرازیر شده بودند و همه فکر و ذکرشان چیزی جز ترویج و اشاعه و تعلیم علوی مذهبی نبود (ن. ک: طغیانی، ۱۳۸۵: ۷۷). در واقع با رسمیت مذهب تشیع برای برخی از عالمان و دانشمندان اهل سنت، هیچ گونه راهی باقی نماند جز نجات جانشان از طریق مهاجرت از سرزمین ایران. این اتفاق را منابع صفوی نیز به خوبی گزارش می دهند. در این بین میرزا بیگ حسن بن حسینی در کتاب *روضه‌الصفویه* به مهاجرت سنیان به دلیل ترس از مرگ توسط سلاطین صفوی و قزلباش بدین گونه می - پردازد: «سنیان متعصب و خارجیان معتقد که اعتقاد محبت بنی امیه لعین و بنی عباس خارجی شعار ایشان بود، از بیم حسام خون آشام غازیان شدیدالانتقام قزلباش، خاسر و خایب و ترسان و هارب، به اطراف آفاق پراکنده شدند و آنانی که قوت گریز از ایشان مسلوب بود در زوایای ناکامی، قرین محنت و گمنامی به سربرده خاک ادبار بر مفارق خویشان می ریختند.» (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۴۶۸. حسینی، ۱۳۷۸: ۱۵۵).

در چنین وضعیتی که هر کس به فکر جانش بود راهی جز فرار و مهاجرت از ایران برایشان باقی نمانده بود و این تعصب نسبت به تشیع به حدی زیاد بود که «در کوششی که برای راندن غیر شیعی‌ها از کشور ایران مبذول می‌شد شاه اسماعیل تمام ملّاه‌ها را که در بین آنها فقط معدودی شیعی بودند، از سراسر مملکت جمع کرد» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۷۲) و «شاه طهماسب به جای حکیمی که فقیه نبود، یکی دیگر را که فقیه بود ولی هیچ آگاهی از علم طبابت نداشت جایگزین کرد» (جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

در این کشتار بی رحمانه جان بسیاری از عالمان، دانشمندان، شاعران، طبیبان و... که حاضر به تغییر عقیده خود نبودند یا نتوانستند یا نخواستند مهاجرت کنند، گرفته شد. چه بسا بسیاری از طبیبان با استعداد قربانی این کشتار شدند. از جمله پزشکان سنی که توسط شاه صفوی به قتل رسیدند «امیر سعدالدین عنایت الله خوزانی هم با قفس آهنین طعمه حریق گردید و رکن الدین مسعود کازرونی از عالمان و پزشکان نامدار که بر خشم سلطان گرفتار شده بود، در میان شعله‌های، آتش جان سپرد» (روملو، ۱۳۸۹: ۲۸۲) و همچنین «مولانا سیف‌الدین احمد بن یحیی بن مولانا سعدالدین تفتازانی به سبب اینکه نتوانست از ایران مهاجرت کند به واسطه تعصب مذهب اهل سنت به تیغ قهر پادشاه شیعه به قتل رسید» (حسینی، ۱۳۷۸: ۲۴۸).

همان‌طور که گفته شد با ظهور شاه اسماعیل و با ایجاد دولت صفویه که اقدام به رسمیت تشیع کرد، برای جذب سپاهیان قزلباش و دشمنی و کینه نسبت به عثمانی‌ها که پیرو اهل سنت بودند جان بسیاری از مردم و دانشمندان و عالمان ایرانی را گرفت و در این بین خیلی‌ها هم مجبور به ترک سرزمین‌شان و مهاجرت از ایران شدند که این مهاجرت شامل همه قشر می‌شده است؛ از جمله طبیبان که بسیاری به دربار گورکانیان هند مهاجرت کردند که این مهاجرت سبب رکود علم طب در ایران و رونق این علم در هند شد و یکی از علل سقوط صفویان به این مهاجرت‌ها برمی‌گردد، زیرا که ایران تا حدودی از نیروهای متخصص و دلسوز خالی شد و جای آنان را آدم‌های بی‌لیاقت و چاپلوس گرفتند.

**۲-۳. تأثیر بحران‌های سیاسی و جانشینی پادشاهی صفویه در مهاجرت اطباء به هند**  
یکی از مشکلات و معطلات بزرگ که در دوران صفوی دامنگیر دانشمندان و به‌ویژه پزشکان شده بود، مرگ یکباره پادشاهان بود که البته با توجه به شیوه ناسالم زندگی و عادت‌های افراطی عجیب نبود (ن. ک: فلسفی، ۱۳۵۸: ۴۶۵)، اما این مرگ‌ومیرها بیشتر اوقات به سوء درمانگری پزشکان مربوط می‌شد. در واقع در زمان صفویان و حتی گاه قبل از آنان هرگاه پادشاهی می‌مُرد تمام اطرافیان علت مرگ را عدم لیاقت و کاردانی پزشک شاه می‌دانستند (ن. ک: معتمدی، ۱۳۹۱: ۴۱) و این سبب مرگ آن پزشک نگون‌بخت پس از مرگ پادشاه وقت می‌شد. از زبان یکی از سفرنامه‌ها در این باره می‌خوانیم:



حکیم‌باشی یا اولین طبیب دربار نیز در نزدیکی شاه می‌نشیند؛ برای اینکه به شاه بگوید چه گوشت‌هایی برای شاه مفید و ضروری است و چه گوشت‌هایی مضر و زیان‌بخش است. حکیم‌باشی دربار صفویه علاوه بر پزشک خصوصی شاه، طبیب تمام صاحب‌منصبان در دربار نیز می‌باشد و بیشتر از تمام درباریان آبرو و افتخار در این شغل دارد. هیچ‌کس به مقام حکیم‌باشی حسد نمی‌ورزد زیرا حکیم‌باشی مسئول سلامت شاه است و اگر شاه بمیرد او نیز جاننش در خطر است؛ یعنی جاننش را در این راه از دست می‌دهد. (سانسون، بی تا: ۵۲)

اما چنانکه ذکر شد زندگی ناسالم و سوء رفتار برخی شاهان صفوی مسبب بیماری‌ها و گاه مرگ زودهنگام آنها می‌شد، امری که دانش پزشکان علاجی برای آن نمی‌یافت و تبعات آن نیز زندگی پزشکان را تحت تأثیر قرار می‌داد. کمپفر در مورد علت مرگ شاه عباس دوم و نگرش موجود به اطباء می‌نویسد:

یک ماه بعد در شرمگاه شاه آثار درد و تاول ظاهر شد ولی شاه از معالجه خود غافل ماند، تا اینکه علائم بیماری مقاربتی که کاملاً پیشرفته بود، نمودار گردید؛ اما چون باز وی نمی‌توانست امساک کند و برخود سخت بگیرد و از طرف دیگر اطباء خواه به علت جهل و خواه به دلیل اینکه جرأت تجویز دارویی را که در خور بیماری پیشرفته شاه بود، نداشتند به‌طور سطحی و غیر اساسی به معالجه وی پرداختند. بیماری به نوعی خرده سرطان‌مانند تبدیل شد و لته‌ها استخوان بینی وی را به‌صورتی خورد و از بین برد که دود قلیان از بینی او بیرون می‌زد. درست در حینی که شاه به هیچ‌وجه در اندیشه مرگ نبود شب هنگامی که به تقاضای زنانش مقداری شیرینی خورده بود، دچار درد شدیدی شد و در نتیجه شب بعد را تا صبح به طرز وحشتناکی تا حد جنون رنج کشید و در حالی که از خود بی‌خود بود، اطباء معالج خود را به باد فحش و ناسزا گرفت. اطباء با ترس و وحشت فراوان خبر مرگ شاه را به وزیر اعظم دادند و گفتند به عقیده آنها نباید از جمع پسران شاه آن را که قدرت عمل بالاستقلال دارد بر تخت سلطنت نشانند زیرا روزگار همه آنها سیاه خواهد شد. ترس این اطباء را از آنجا می‌توان توجیه کرد که آنان امیدوار بودند در دوره سلطنت یک نفر صغیر بتوانند زندگی خود را نجات دهند، زیرا طبق رسوم کهن به محض مرگ پادشاهی اطباء، مایملک و آزادی خود را از دست می‌دهند و باید بقیه عمر را در محبس بگذرانند. (کمپفر، ۱۳۶۳: ۴۱)

باری با وجود اینکه حکیمان دربار صفوی همیشه از جایگاه و منزلت بالایی در دربار برخوردار بودند و حقوق زیادی هم دریافت می‌کردند اما همیشه خطر مرگ در کمین آنها بود. مبلغ چهارصد تومان موجب همه‌ساله داشتند به علاوه شصت و هشت ملازم دیوان و یک هزار و هفتصد و نود و شش تومان و شش هزار و سیصد و شصت و شش دینار در وجه سایر اطباء، از همه ساله و تنخواه براتی مقرر بوده است (ن. ک: ناشناس، ۱۳۳۲: ۲۰)؛ به عبارتی حکیم‌باشی رئیس همه پزشکان بود و در مجالس عمومی و خصوصی شاه حضور و طبابت شخص شاه را به عهده داشت. پرداخت حقوق پزشکان به تأیید او انجام می‌گرفت. هرگاه

والیان و بیگلربیگان از شاه تقاضا می کردند که طیبی به نزد آنان بفرستد، انتخاب طیب و اعزام او از سوی حکیم‌باشی انجام می گرفت. او شصت و هشت نفر ملازم دیوان داشت. درآمد حکیم‌باشی بیش از هزار تومان بود و نیز درآمد حکیمان به نسبت تقریباً به موقعیت حکیم‌باشی به خطر می افتد و ممکن بود از مقام خود عزل شود و به زندان بیفتد و اموالش مصادره شود و حتی به قتل برسد (ن. ک: نوایی، ۱۳۹۱: ۳۲۸)؛ بنابراین هر چند اطباء در ایران جایگاه برجسته‌ای داشتند «اما به محض آنکه شاه چشم بر جهان ببندد، به طرفه العینی نیز سرنوشت آنها دگرگون می شود. در چنین صورتی حکما را از دربار می رانند و آنها را در تمام عمر در باغی واقع در قم زندانی می کنند. در عین حال اموال اطباء نیز ضبط و مصادره می شود» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۰۱). البته گفتنی است، همان گونه که از متن نیز برمی آید این رفتار خاص طبای بزرگ درباری بود و نه همه پزشکان اما اهمیت بحث از آنجاست که بزرگ‌ترین پزشکان همین طبای خاص درباری بودند که با رفتارهای ناشایستی که با آنها می شد مجبور به ترک دیار می شدند و آواره سرزمین های دیگر.

حکیم رکنای کاشانی مرشد و راهنمای عارفان و مقتدا و پیشوای عاشقان اشعاری قریب به صد هزار بیت داشت. در منزل حضرت صایباده دیوان از او ملاحظه شد بسیار خلیق و مهربان بود در شعر نسیج و مسیحا و مسیحی تخلّص می کرد. در علم طب خیلی وقوف داشت مسموع شد که از شاه عباس ماضی نسبت به او کم توجهی و بی محبتی ظاهر شد که بیت زیر را گفت و روانه هندوستان شد.

«گر فلک یک صبحدم با من گران باشد سرش شام بیرون می روم چون آفتاب از کشورش»  
(نصر آبادی، ۱۳۱۷: ۲۱۴).

بنابراین همان گونه که در سفرنامه های عصر صفوی مندرج است «در ایران سلامت پزشکان دربار به تندرستی پادشاه وابسته است و اگر وی بمیرد طیبیان معالجتش را به جرم عدم توانایی در معالجت اگر نکشند دست کم تبعید و دارایی شان را مصادره می کنند و تنها به قدر گذران روزانه چیزی به ایشان می دهند» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۶۰۸). قتل پزشک پس از مرگ پادشاه چنان شایع بود که برخی سفر خود بعینه شاهد این ماجرا بوده اند؛ به گونه ای که سیاح ایتالیایی، کارری، که در اواخر دوران صفوی به ایران و دربار شاه سلیمان و سلطان حسین سفر کرده، در سفرنامه خود می نویسد: «بر طبق معمول خاندان سلطنتی، طیب معالج شاه متوقی، فوراً توقیف شد. معمولاً در این قبیل موارد طیب را یا محکوم به مرگ می کنند یا حبس ابد و یا نفی بلد. شنیدم وی را به حبس ابد محکوم ساختند» (کارری، ۱۳۴۸: ۹۸). باری در بسیاری از موارد مرگ شاه از چشم پزشک و در نتیجه پیامد عملکرد وی دانسته شده و بدین سان پزشک نگون بخت نیز جان شیرین را بر سر حرفه خود از دست می داد؛ بنابراین بدان گونه که منابع دوران صفوی بیان می دارند «به طور معمول قاعده آن

بوده است که حکیم‌باشی کشته می‌شده و علت آن نیز این بوده است که وی را عامل مرگ شاه دانسته و هدف‌شان ازین کار عبرت‌گیری حکیم‌باشی بعدی برای رعایت مراقبت بیشتر بوده است.» (فندرسکی، ۱۳۸۸: ۲۳)

البته ناگفته نماند که علت فروگرفتن طبیبان دربار که مطمئناً از خواص اطباء و سرآمد پزشکان محسوب می‌گردیدند، به سبب بحران‌های سیاسی و سوءظن درباریان به عملکرد پزشک نبود و همواره نباید اطباء را قربانی این سوءظن‌ها و توهمات توطئه که دامنگیر درباریان بود قلمداد کرد، بلکه با اتفاقات پیش‌آمده و رویکرد مذهبی و سیاسی خاصی که در ساختار سیاسی صفویان وجود داشت، پزشکان خاصی به دربار راه می‌یافتند که همیشه ماهرترین طبای موجود نبوده و بلکه هم‌رنگ جو موجود، اسیر خرافات و یا توطئه‌گری-های سیاسی بودند تا بدین طریق جایگاه خود را حفظ کرده و گاه ناکارآمدی روش‌های درمانگری و ضعف مهارت طبی خود را توجیه نمایند.

در این باره ذکر است که شاه صفی که دچار بیماری شده بود با طبابت اطباء سلامتی خود را به طور کامل باز نمی‌یافت. در واقع چون او همیشه ناتوان و رنجور بود و طبیبان تا آن زمان نتوانسته بودند علت بیماری‌اش را کشف کنند، این گمان برای او حاصل شده بود که نادانی طبیبان بهبود او را به تأخیر می‌اندازد و به همین سبب با دو، سه طبیب بدرفتاری شده بود. سرانجام به فکر طبیبان دیگر که از جان خود ترسان بودند خطور کرد که چون کشور از یک‌طرف گرفتار گرانی هزینه زندگی و از طرف دیگر غم‌زده بیماری شاه است، این امر نمی‌تواند جز از اشتباه منجمان ناشی شده باشد که نتوانسته بودند ساعت سعد جلوس شاه را بر تخت به درستی تعیین کنند. خشمگین از این که چنین مورد بی‌رحمتی واقع شده‌اند و با این ادعا که آگاهی آنها در شناخت آینده کمتر از منجمان نیست بر آن شدند تا به شاه برسانند که زمانی سعد برای تصاحب تاج و تخت به او نشان نداده‌اند و ناچار برای بازگشت سلامت به او و برکت به مملکت باید مراسم جلوس را در ساعتی سعد تجدید کند و نام خود را تغییر دهد (ن. ک: تارونیه، ۱۳۴۸: ۹۰). همین‌گونه برخی اطباء خود در توطئه‌گری‌ها و دسیسه‌چینی‌ها شرکت می‌کردند تا بدین طریق با یافتن پایگاهی از تیررس توطئه‌ها در امان باشند و البته برخی شدیداً خوی توطئه‌گری یافته بودند. بدین‌گونه که آمده است، حکیم ابوداود که دسیسه‌هایش توسط شاه صفوی مشخص گشته بود، به دربار اورنگ‌زیب در هند گریخت و صاحب مقام شد اما «به هر روی پروردگار بر عنایت خود نسبت به وی نیفزود، زیرا در هند نیز چنان که عادتش بود به فتنه‌انگیزی پرداخت و سرانجام در آن سرزمین به تیره روزی جان باخت» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۴۹۶).

به‌واقع این چاره‌اندیشی پزشکان در عصر صفوی ضرورت می‌نمود و اگر سرنوشت طبای دربار را واری می‌نماییم بهانه‌جویی‌های اطباء توجیه‌پذیر می‌نماید؛ زیرا

درغیراین صورت مرگی وحشتناک و در کمترین مرتبه فقر و مسکنت در انتظار اطباء بود. نکته مهم این است که چنان مرگ شاه با عملکرد طبیب پیوند داشت که گویی در سرزمین تحت سیطره صفویان پزشک مزبور قاتل پادشاه شناخته شده، مأمنی درجایی و نزد امیری و صاحب قدرتی نمی یافت و این گونه بود که تنها راه چاره، پناهندگی به دربار کشورهای همسایه می نمود. درباره بحث فوق گزارشی موجود است بدین قرار: «طبیب ابوذر پسر ملاصدرا الشریفه طبیب که در اواخر ایام حیات شاه به درجه اعتبار رسیده بود، در این وقت به نظر میرزا سلیمان درآمد و میرزا که از او آزرده گی بسیار داشت، فی الحال به قتلش حکم کرد. آن بیچاره را همان جا پاره پاره کردند» (قزوینی، ۱۳۸۲: ۵۹۱۷).

بدین سان اغلب پزشکان سرشناس عصر صفوی مهاجرت از ایران و زندگی در سرزمین بیگانه را به ماندن در جایی که تضمینی برای مال و جانش نبود، ترجیح می دادند و در این بین یکی از مناطق مورد نظر و مطلوب هندوستان و دربار گورکانیان بود. از شمار این پزشکان که بدین گونه رفتار کرد، حکیم داوود، قابل ذکر است که مورد بدگمانی شاه واقع شده؛ بنابراین احساس خطر کرد و به هندوستان گریخت. وی در آن جا صاحب منصب و نام و نشان شد، دارایی فراوان به چنگ آورد و در جنگی که میان اورنگ زیب و برادرانش روی داد به نام عرب خان شرکت کرد (ن. ک: شاردن، ۱۳۷۲: ۱۴۹۶).

به هرروی و علتی که بود مهاجرت اطباء از ایران از عوامل اصلی ضعف طب و طبابت و افتادن این دانش در سیری قهقرایی در ایران عصر صفوی و اعصار بعدی بود، زیرا اکثر این پزشکان به اذعان منابع حذاقت و مهارت بسزایی در درمانگری داشته، در دربارهای انیرانی بدین سبب جایگاه رفیعی می یافتند. در کتاب کاروان هند احمد گلچین معانی از حکیمی با عنوان حکیم مسیح الدین ابوالفتح، پسر مولانا عبدالرزاق گیلانی، سخن به میان می آید که به دلیل ترس از دست دادن جاننش به هندوستان مهاجرت کرده است و در آنجا ارج و قرب یافته و «در رتبه از پایه وزارت و و کالت درگذشت» (گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۱۳).

البته همیشه گریختن و پناهنده شدن به دربار ممالک همسایه مقدر نمی شد و گاهی ترس از دست دادن جان تنها باعث انزوا و گوشه نشینی طبیبان می شد. در این بین (خلد برین) از گوشه نشینی حکیم شمس<sup>۱</sup> به عنوان سوانح حیرت افزا یاد کرده است و می نویسد: «این حکیم که «طبابت ذات اقدس و سرکرده طبای خاصه شریفه در اوج اعتبار بود، چون به پشت گرمی و استظهار قرب و منزلت زیاد جرئت مطالبی که نسبت به او بی نسبت بود، می نمود، به اشاره والا در دارالمؤمنین کارشان انزوا و عزلت اختیار نمود» (خلد برین، ۱۳۸۰: ۲۸۴).

## ۲-۴. تأثیر عوامل بیرونی (ویژگی‌های هند و دربار گورکانی) بر مهاجرت اطباء

بدین سان سوای عوامل مهمی چون جو حاکم و اوضاع سرزمین مبدأ، پتانسیل‌های مکان مقصد را می‌توان به عنوان امری مداخله‌گر و مؤثر در مهاجرت بین دو مکان مورد توجه قرار داد. همان‌طور که در ایران زمان صفویان دلایل مهمی چون: تعصبات و نگرش جزم-اندیشانه مذهبی و عدم مصونیت جانی و مالی پزشکان درباری سبب مهاجرت اطباء گشته بود اما در سرزمین مقصد یعنی هندوستان هم عوامل بسیاری بود که باعث جذب مهاجرین می‌گشت و این عوامل شامل اوضاع جغرافیایی، مذهبی و امکاناتی بود که صاحبان قدرت و مکتب گورکانی در اختیار مهاجرین قرار داده بودند و با وجود اینکه دربار صفوی چندان تمایلی در نگاه‌داشت نخبگان و دانشمندان نداشت، دربار گورکانی اشتیاق و تمایل بسیاری در جلب عالمان و به‌ویژه ادیبان و پزشکان نشان می‌داد.

بنابراین در کنار عوامل داخلی موارد مهمی از بیرون سبب فرار نخبگان به خارج از مرزهای ایران بود و هندوستان به‌عنوان همسایه شرقی صفویان پناهگاه و مرکزی برای دانشمندانی بود که جامعه سیاست محور صفویان اندیشه و عمل آنها را بر نمی‌تافت.

باری چنانکه ذکر گردید عوامل جغرافیایی و مذهبی و سیاسی هندوستان موجب جلب پزشکان ایرانی به هند بود و در این بین اگر به ویژگی‌های جغرافیایی هندوستان به‌عنوان همسایه شرقی ایران نظری افکنیم متوجه می‌گردیم که: یکی از عواملی که سبب شد تا مهاجرین به هندوستان سفر کنند سهولت راه و نزدیکی هند به ایران بود و اینکه مسیر راه-یابی به هند راحت و سهل و فاقد ارتفاعات و کوه‌های سخت و صعب‌العبور بود. بدین سان به گزارش سفرای غربی، سهولت راه و هزینه مطلوب سبب می‌شد ایرانیان راه هند را به منظورهای مختلف درپیش بگیرند (ن. ک: تارونیه، ۱۳۸۳: ۲۷۵).

از آن گذشته سرزمین هند از آب و هوای خوش برخوردار بود و بدین سان ایرانیان مهاجر برای زیست و گذران زندگی در هند در تنگنا و مشقت نبودند. در این باره به جاست اگر گزارشی تاریخی از مسیر و کیفیت راه‌یابی به هند و چگونگی وضعیت اقلیمی هند ذکر گردد:

مخفی نماند که هندوستان مملکتی است که در غایت طول و عرض و... چندان خوبی در آن دیار است، در هیچ مملکتی نیست، از عبدالله ابن سلام نقل است که شادی را ده جزء آفریده‌اند، یکی از خوبی‌ها، هندوستان و یک جزء را به باقی جهان داده‌اند. یکی از خوبی‌های هندوستان آن است که مسافر را احتیاج به زاد و همراه نیست؛ چه در هر منزل خوراک و علیق چارپا و محل آسایش موجود است و سلسله آمد رفت از یکدیگر گسسته نمی‌گردد، خصوص در زمستان که از غایت اعتدال هوا تردید بیشتر است... دیگر هر نوع که کسی خواهد باشد، منعی و تکلیفی نمی‌باشد. (رازی، ۱۳۹۱:

اما صرف نظر از اقلیم و مسیر دستیابی به هند از مسائل مهمی که اطباء و به طور کلی دانشمندان و نخبگان ایرانی را می‌آزرد و رفتن از ایران را به ماندن ارجحیت می‌داد، رفتار سختگیرانه سردمداران صفوی با اقلیت‌های مذهبی بود؛ به طوری که دستگاه سیاسی صفوی تنها مذهب تشیع اثنی عشری را قانونی برشمرده و باقی مذاهب و اقلیت‌های دینی مجالی برای عرض اندام نمی‌یافتند و مهم اینکه حتی برخی از شیعیان ایرانی نیز به سبب اینکه با سیاست‌های دینی صفویان همراه و همسو نبودند، نیز در دشواری و دربه‌دوری می‌زیستند (ن. ک: آشتیانی، ۱۳۸۰: ۲۷)؛ بنابراین تأکید روزافزون بر الهیات و اصول اسکولاستیک، عدم حمایت از ادبیات و تعصب شدید پادشاهان سلسله صفویه نسبت به این مسئله، در مقابل ثروت امپراطوری، سیاست آزادمنشانه و اغماض‌گرایانه حکومت گورکانی، از وسایل عمده تشویق بود (ن. ک: ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۱: ۲۵۱). بر این اساس قلمرو گورکانیان هند و دربار ایشان مأمّن و مرکزی برای ایرانیان غیر شیعی بود و از این رو داشتن اشتراک مذهبی صاحب‌منصبان گورکانی با پزشکان ایرانی یکی دیگر از عواملی بود که باعث شد اطباء ایرانی، سرزمین هند را به عنوان سرزمین مقصد انتخاب کنند. در مقابل صفویان، در هند قدرتی در رأس کار بود که وحدت مسلمین را تجویز و تبلیغ می‌کرد؛ اتفاقی که هرچند از ابتدای دوران صفوی شایع بود اما به‌طور جدی، به‌ویژه سده هفدهم با تعلیمات شیخ احمد سرهندی شروع شد. «او می‌گفت اسلام تنها عقیده نیست بلکه جمع مؤمنان به اسلام نیز بخشی از آن است. این گونه بود که برای مسلمانان هند لنگری فراهم آورد تا در طوفانی که در پیش بود از آن استفاده شود» (تاپار، ۱۳۸۷: ۷۱).

البته پیش از این دوران، حتی پیش از این سرزمین هند به سبب وجود ادیان گوناگون هیچ‌گاه روی تعصب دینی و تأکید بر دین یا مذهب خاصی را، آن‌گونه که در دوران صفوی شاهد بودیم، به خود ندید؛ بنابراین فرّوق مذاهب و ادیان گوناگون به آسودگی در این دیار زیسته، مشغول به فعالیت بودند و حتی با وجود اینکه دربار گورکانی دارای مذهب تسنن بود اما ایرانیان شیعی مذهب در مناصب و مقام‌های مختلف به دربار راه داشته و محدودیتی در این بین نداشتند و گاه زمامداران از مذهب شیعه حمایت می‌کردند. تاورنیه در سفرنامه خود و در روزگار صفویان می‌نویسد:

در خطه پادشاهی هند، یعنی امپراطوری مغول کبیر و کشور سلطنتی گل‌کنده و مملکت پیشاور، از دو فرقه شیعه و سنی پیروی می‌کنند... چون در میان هندوان فرمانده جنگی کم پیدا می‌شود و اغلب افسران ایرانی از فرقه شیعه‌اند که در پی کسب ثروت به هند رفته‌اند، اما بظاهر پیرو مذهب پادشاهی هستند که خدمتش را می‌گزارند تا خوشایند او باشند. باین‌همه در مملکت گل‌کنده که در آنجا نیز ایرانیان فراوانی هستند، آشکارا شریعت تشیع اجرا می‌شود و قطب‌شاه که در این زمان سلطنت می‌کند با تعصب بسیار آن را رواج می‌دهد. (تاورنیه، ۱۳۸۳: ۸۷)

## ۲-۵. برخورد دربار هند با پزشکان و دانشمندان ایرانی

با توجه به اوضاع سیاسی، اقلیمی و مذهبی هند که در جلب پزشکان ایرانی به هند به-عنوان جاذبه‌ای مهم تلقی می‌شد، زمامداران هندی نیز برای مهاجرت نخبگان ایرانی به هند کوشیده و در این رخداد مبادرت خاصی داشتند؛ به طوری که گاهی پیش می‌آمد که پادشاهان و امیران گورکانی هند از طبیبان و پزشکان ایرانی دعوت می‌کردند تا به هندوستان بروند تا بتوانند از مهارت و توانایی آنان در زمینه علم طب استفاده کنند و گاهی هم برای درمان بیماری‌هایی که پزشکان هندی نمی‌توانستند آن را درمان کنند از اطبای ایرانی دعوت می‌کردند تا به درمان آن پردازند. در این بین فراخوان، مهاجرت حکیم کمال الدین حسین قزوینی به قندهار (ن. ک: سیستانی، ۱۳۴۴: ۴۰۶) و عزیمت حکیم شاه فتح الله شیرازی به دعوت علی عادلشاه به بیجاپور که در آنجا منصب و کالت یافت، قابل ذکرند. جالب آنکه پس از مرگ عادلشاه، جلال الدین اکبرشاه فرمان به طلب وی فرستاد و حکیم در دربار او منزلتی عظیم یافت (ن. ک: گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۲۶). اهمیت و اعتباری که دربار هند به پزشکان و دانشمندان ایرانی داشتند از آنجا پیداست که در وصف مرگ حکیم شاه فتح الله شیرازی که در دربار هند درگذشت، آمده است: «پادشاه پایه-شناس را از گذشتن آن یادگار حکمای پیشین اندازه سوگواری ما که تواند شناخت؟ اگر به دست فرنگ افتادی و همگی خزاین عوض خواستی، به آرزوی آن سودا، فروان سود کردمی، آن گرامی گوهر را ارزان اندوختمی» (گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۲۶؛ نیز ن. ک: کاویانی پویا، ۱۳۹۴: ۳۵۴-۳۵۶). بدین سان بسیاری از ایرانیان، از جمله افراد تحصیل کرده و دانشمند به خدمت شاهان هند درآمدند. در این بین اکبر گورکانی علاقه شدیدی به جذب فرهیختگان و عالمان ایرانی و غیره داشت. برادران فیضی (شاعر) و به ویژه ابوالفضل صدراعظم اکبرشاه<sup>۲</sup> در این امر به او کمک کردند. (ن. ک: ریاض الاسلام، ۱۳۷۱: ۲۵۰)

## ۲-۶. تأثیر کسب مقام و منصب و انگیزه‌های مادی در مهاجرت اطباء به هند

شاهان مغولی هند همان گونه که با آغوش باز از شعرای بیگانه استقبال می‌کردند، پذیرای هر هنرمند خارجی نیز بودند تا بر افتخارات خود بیفزایند (ن. ک: تاپار، ۱۳۸۷: ۸۹) و البته دانشمندان و پزشکان را در این سرزمین آسودگی و رفاه فراوان بود؛ به طور مثال یوسف بن محمد هروی، متخلص به یوسفی، به دربار هند فراخوانده شده و در عهد سلطنت بابر و همایون به عیش و آسایش روزگار به سر می‌برد (ن. ک: مبارک، ۱۳۷۲: ۵۷۳).

نکته مهم آنکه برخی از این پزشکان مهاجر از سرآمد پزشکان دوران بودند و فقدان آنها در ایران می‌توانست ضربه مهمی بر دانش پزشکی ایرانیان وارد آورد و رشته اتصال طب ایرانی را بگسلد؛ چراکه دیگر سرزمین ایران و ایرانیان عصر صفوی نمی‌توانستند

دریافت دارنده علوم ایشان باشند و این سرزمین هند بود که دانش پزشکی ایرانی را که در طی سده‌ها منتقل گشته بود، دریافت و به نسل بعد منتقل کرد. در این باره گزارش است که:

حکیم صدرالدین شیرازی متخلص به الهی، فرزند حکیم فخرالدین محمد است که در عهد شاه تهماسب سرآمد اطبای عصر بود. وی پس از تحصیل طب و ریاضی و سایر فنون این علم به سال هزار و یازده قمری به اتفاق حکیم رکنا مسیح کاشی به هندوستان رفت و از دولت ملازمت پادشاه غریب‌پرور کامیاب مطالب گردیدند... وی در زمان جهانگیرشاه (۱۰۳۷-۱۰۱۴) از پزشکان معتمد وی بود و پس از فوت حکیم علی گیلانی (هزار و هیجده) به خطاب مسیح‌الزمان معزز و مکرم گشت، در عهد شاه جهان نیز از مقربان درگاه به خدمت عرض مکرر منصوب بود، در سال هزار و چهل و چهار از طبابت دست کشید؛ از آن پس مدتی حکومت بندر سورت را داشت و تا منصب سه‌هزاری ترقی کرد و سالی شصت هزار روپیه به مستمری بود. (گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۹۰)

همچنین حکیم ابوالفتح گیلانی در دربار اکبرشاه بسیار مورد تکریم و نوازش بود به همین علت مورد حسادت دیگران قرار داشته‌است. گفته می‌شود «در خدمت پادشاه به مرتبه تقریب تمام رسیده، تصرف در مزاجش چنان نموده بود که جمیع اهل دخل بر او حسد می‌بردند» (بداؤنی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۱۵).

بدان گونه که از گزارش فوق برمی‌آید پزشکان ایرانی دربار هند از چنان مقام و منزلتی برخوردار بودند که حتی زمامداری و حکومت می‌یافتند؛ بنابراین عجیب نبود اگر پزشکان ایرانی که همواره هراس از جان و مال خود داشتند هند را (ارض ایده‌آل) برای فعالیت و زندگی خود انتخاب کنند.

از جمله پزشکان مهم دیگر صفوی که در هند مقام و حکومت یافت، می‌توان به میر محمد مؤمن، (متوفی ۱۰۳۴) اشاره داشت که از مشاهیر ایرانی و مؤلفان آثار طبّی مهم به-شماررفته و با وجود اینکه در جوانی به عنوان پزشک (عوان‌الله) یکی از پسران شاه طهماسب برگزیده شده بود، هند را بر ایران ترجیح داد و هم‌زمان با موقعی که محمدقلی قطب‌شاه پانزده‌ساله به مقام سلطنت رسید، به گلکنده رفت. محمدقلی قطب‌شاه بیش از همه پادشاهان قطب‌شاهی، فضلا و دانشمندان را گرامی می‌داشت و به همین دلیل مقدم میرمحمد را هم گرامی داشت و او در عرض پنج‌سال پیشوای (شهردار) گلکنده شد و به فرمان سلطان محمد قطب‌شاه رساله‌ای براساس کتب طبّی قدیمی تألیف نمود (ن. ک: الگود، ۱۳۸۶: ۹۷). در زمره دیگر اطبای ایرانی حاضر در هند می‌توان به حکیم زین‌الدین محمود (ن. ک: گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۵۱۰) و حکیم عین‌الملک که چندی حاکم تختگاه دهلی بود، اشاره کرد (همان: ۴۱۴). او افزون بر طب از سیاستمداران بنام هم بود و دوایی تخلص می‌کرد و در علم کمال رتبه عالییه داشت (ن. ک: بداؤنی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۱۳). همچنین باید



به سنی النساء خانم، از زنان فاضل پزشکی و ادیبی اشاره نمود که برای دیدن برادرش طالب آملی، ملک الشعراى دربار جهانگیر پادشاه هند، به آنجا رفت و به دلیل کاردانی و شیوازیانی و آشنایی با فنون طب و طریق معالجات، مورد توجه ارجمند بانویگم، همسر شاه جهان، قرار گرفت و به درجه مهرداری رسید. وی تا پایان عمرش در دربار هند با احترام زیست. از او به نام رابعه دوم یاد کرده اند (ن. ک: رجبی، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

بدان سان که از اسناد و شواهد موجود برمی آید دانشمندان و اطباء عصر صفوی به سبب جاذبه‌های هند و عوامل بازدارنده صفویان، هند و دربار گورکانی را بهتر و مطلوب‌تر از ایران و دربار صفوی می‌دیدند. در این بین اما انگیزه‌های مادی و تلاش برای کسب جاه و مقام نیز عامل مهمی بود که نمی‌توان از آن به سادگی گذر کرد. به‌واقع پادشاهان گورکانی امکانات بسیاری در اختیار مهاجرین می‌گذاشته‌اند. این امکانات شامل کتب طبی، کتابخانه، درمانگاه تا کسب ثروت و مناصب می‌گردید. درواقع ثروت بی‌حساب سرزمین هند در مهاجرت نخبگان ایرانی تاثیر بسزایی داشت و البته پرواضح است که همه عوامل جذب‌کننده هند تحت تاثیر اوضاع نابسامان جامعه صفوی بود. به‌هرروی پادشاهان گورکانی به دلیل علاقه به رشد علم به اطباء طلا و هدایای زیادی می‌دادند تا بتوانند آنان را تشویق به ماندن و رشد و شکوفایی علم در سرزمین هند کنند و این سبب ایجاد افتخار برای گورکانیان می‌شده‌است؛ به‌طورنمونه:

«میرزا نظام‌الدین احمد صاعدی شیرازی» ضمن رویدادهای زمان سلطان عبدالله قطب‌شاه گزارش می‌دهد که در اواخر سال هزاروپنجاه‌ودو حکیم کریم‌الدین یزدی پیشتر در خدمت شاه‌صفی بود، «از بندر عباسی به بندر مجلی پتن آمد و نسبت به او توجهات خاقانی به ظهور رسید، اول بار مبلغ پانصد هون (دوهزار روپیه) با پالکیعاج فیل فرستادند و مقرر داشتند که هر صبح و شام سفره اطعمه و اشربه به جهت او و رفقا و منسوبانش در منازل می‌کشیده باشند... تا به حضور پر نور برسد و چون به شرف بساط بوس رسید، به عنایت خسروانه و انواع الطاف شاهانه مسرور گردید و تا غایت تحریر (۱۰۵۳ ه ق) مبلغ‌های کلی به طریق انعام و اکرام به مشارالیه واصل گردید» (همان: ۲۶).

همچنین یکی از اطباء مشهور «میرمحمد هاشم حکیم مخاطب به معتمدالملوک و علوی‌خان در شیراز ۱۰۸۱ ه ق ولایت یافته و پس از کسب کمال و تحصیل علم پزشکی در سال ۱۱۱۱ ه ق به هندوستان رفته و از اورنگ زیب عالمگیر پادشاه خطاب و منصب یافته و در عهد محمدشاه بر اثر معالجات سودمندش به زر و سیم سنجیده شد و به منصب ششه‌زاری و ماهانه سه‌هزار روپیه نایل گردیده‌است» (همان: ۹۰۶)؛ همچنین از این شمار است حکیم الممالک شیخ حسین طبیب شیرازی، از پزشکان و شاعران ایرانی که به هند رفت و به شغل پزشکی دربار سرگرم شد. نخست خدمت محمداعظم شاه اختیار کرد که بعداز مرگ پدرش، اورنگ‌زیب (۱۱۱۸ م)، مدتی

کوتاه زمام حکومت در دست داشت و پس از وی در درگاه قطب الدین شاه عالم بهادر شاه اول ۱۱۲۴-۱۱۱۹ عزت و احترام به هم رسانید و در عهد محمد فرخ سیر ۱۱۲۴-۱۱۳۱ عنوان حکیم الممالک یافت و در دوران پادشاهی ناصرالدین محمدشاه ۱۱۳۱-۱۱۶۱ به زیارت کعبه رفت و باز به بارگاه شاهان هند برگشت و به منصب چهارهزاری مفتخر گردید تا به سال ۱۱۴۹ در شاه جهان آباد بدرود زندگانی گفت. (ن. ک: صفا، ۱۳۷۸: ۱۳۹۶) حکیم خباز، نیز اصفهانی بود و طبعی تخلص می کرد و در اکثر علوم و قوف داشت از طبیبان مهاجر بود. (ن. ک: سام میرزا، ۱۳۱۴: ۵۴) حکیم بیگ نیز که سرآمد خوبان هرات بود و در چوگان بازی به مثل او کسی یاد نمی داد. (ن. ک: واصفی، ۱۳۵۰: ۱۸۷).

در پایان این بحث لازم به ذکر است بخش مهمی از ثروت دربار هند، بخصوص خزاین موفور و غنایم نامحصوری که سلاطین تیموری داشتند به پایمردی و جلادت سرداران و سپاهیان ایرانی و غیره در کشورگشایی ها و گرفتن قلعه‌های بی‌شمار از فرمانروایان محلی و زمین‌داران بزرگ و رایان و خواجگان هندو که اسلاف‌شان عمرها سعی در جمع‌آوری آن کرده بودند، به چنگ به دست آمده بود. (ن. ک: گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۲۴).

### ۳. نتیجه‌گیری

بسیاری از عوامل در مهاجرت‌های مردم در دوران‌های تاریخی از سرزمینی به اقلیمی دیگر تأثیرگذارند و در این میان شرایط نامساعد اجتماعی و سیاسی که سبب می‌گردد مردم یک ناحیه نتوانند به راحتی و در آسایش به باورهای دینی و غیر دینی پرداخته، از مهارت‌های و استعداد خود بهره‌برند، مهم‌ترین نقش و جایگاه را دارند. بدین گونه در روزگار صفوی با رسمیت بخشی به مذهب تشیع، به سبب سوء رفتار برخی شهریاران صفوی در برخورد با اقلیت‌های دینی و همچنین برنیافتن اندیشه و فعالیت دگراندیشان و البته برخی رفتارهای ناشایست در برخورد با پزشکان، بسیاری از نخبگان جامعه و در این بین پزشکان هجرت به ممالک همسایه و به‌ویژه هند را بر ماندن در ایران ترجیح دادند. در نتیجه پزشکان ماهری که همواره در معرض سوء ظن، سوء قصد و توطئه‌گری‌های درباری بودند، دانش خود را به هند و دربار گورکانی برده، در آنجا به ثروت و جایگاه مطلوب و حتی گاه دارای مقام کشوری و لشکری شدند. بدین سان ایران، مکتب‌خانه هند شد و دانش ایرانی با گسست از مهد خود، در منطقه‌ای دیگر بالید و میراث ایرانی را به سرزمین هند و به نسل بعدی هندیان منتقل کرد.

## یادداشت‌ها

۱. شمس‌الدین محمد گیلانی، نویسنده مسالک‌الیقین از معاصران و هم‌درسان حکیم صدرالمآلهین شیرازی و از علمای امامیه حوزه فلسفی اصفهان و شاگرد میرداماد بوده، در مباحث عقلی پیرو مکتب مشا و تربیت- یافته مکتب اصفهان است (شمسا، ۱۳۹۲: ۲۴).
۲. ابوالفضل بن مبارک معروف به ابوالفضل علامی، ابوالفضل دکنی یا شیخ ابوالفضل ناگوری ادیب. تاریخ نگار و منشی اول و معتمد اکبر یکم، بزرگترین پادشاه گورکانیان هند بود (انجمن دانشنامه اسلام، ج ۱، ۱۳۵۴: ۱۱۷).

## کتابنامه

- آشتیانی، استاد سید جلال‌الدین. (۱۳۸۰). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*. ویرایش دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- انجمن دانشنامه اسلام. (۱۳۵۴). *دانشنامه اسلام*. تهران: بنگاه نشر و ترجمه.
- انصاری، غلام‌مجتبی. (۱۳۸۸). *دیوان حکیم شیخ حسن شهرت شیرازی*. بی‌جا: مرکز تحقیقات فارسی.
- البستانی، المعلم پطرس. (۱۹۰۰ م). *دایرةالمعارف*، ج ۱۱. مصر: بی‌نام.
- بداؤنی، عبدالقادر بن ملوک‌شاه. (۱۳۷۹). *منتخب التواریخ*. مصحح: توفیق سبحانی و مولوی احمد صاحب، ج ۳، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- پناهی سمناهی، محمد احمد. (۱۳۷۲). *شاه اسماعیل اول صفوی، مرشد سرخ کلاهان*. تهران: کتاب نمونه.
- تاپار، رومیل. (۱۳۸۷). *تاریخ هند*، جلد ۲ و ۱. همایون صنعتی‌زاده. تهران: نشر ادیان.
- تارونیه، ژان باتیست. (۱۳۸۳). *سفرنامه تارونیه*. حمیدارباب شیروانی. تهران: نیلوفر.
- *تذکره الملوک*. (۱۳۳۲). تصحیح محمد دبیر سیاقی. تهران: طهوری.
- جعفرپور، جلال؛ طهماسبی، ساسان. (۱۳۹۶). «معرفی و شناسایی مهاجران گیلانی هند، با تکیه بر دکن». بی‌جا: *فصلنامه مطالعات شبه قاره*. دوره ۹. شماره ۳۱، صص ۴۵ - ۶۲.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۱. بی‌جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی، میرزاییگ حسن. (۱۳۷۸). *روضه‌الصفویه*. تهران: بی‌نام.
- خلدبرین، محمدیوسف. (۱۳۸۰). *ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین. (بی‌تا). *حبيب السیر*، ج ۴. تهران: کتابفروشی خیام.
- رازی، امین احمد. (۱۳۴۴). *تذکره هفت اقلیم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- رجیبی، محمدحسن (۱۳۷۹). *مشاهیر زنان ایرانی و پارسی گوی از آغاز تا مشروطه*. تهران: سروش.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۹). *احسن التواریخ*. تهران: اساطیری.
- ریاض الاسلام (۱۳۷۱). *تاریخ روابط ایران و هند* (در دوره صفویه و افشاریه). ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد. تهران: انتشارات سپهر.
- سام میرزای صفوی (۱۳۱۴). *تحفه سامی*. تهران: ارمغان.
- سانسون (بی تا). *سفرنامه سانسون*. به اهتمام و ترجمه تقی تفضلی. تهران: زیبا.
- *سفرنامه های ونیزیان در ایران* (۱۳۴۹). ترجمه منوچهر امیری. تهران: خوارزمی.
- شاردن (۱۳۷۲). *سفرنامه شاردن*. اقبال یغمایی. مشهد: توس.
- شمس‌الدین محمد (۱۳۹۲). *مسالك اليقين فی بیان عمده اصول الدین*. تصحیح طوبی کرمانی و علیرضا اصغری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۹۴). *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۵. تهران: فردوس.
- طغیانی، اسحاق (۱۳۸۵). *تفکر شیعه و شعر دوره صفویه*. اصفهان: فرهنگستان هنر.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۴۷). *زندگانی شاه عباس اول*، ج ۲. تهران: دانشگاه تهران. جلد ۲.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۵۸). *زندگانی شاه عباس اول*. تهران: انتشارات علمی.
- فندرسکی، سیدابوطالب (۱۳۸۸). *تحفه العالم در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین*. تهران: موزه.
- قزوینی، آصف خان؛ تتوی، احمد (۱۳۸۲). *تاریخ الفی*، ج ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- کارری، جملی (۱۳۴۸). *سفرنامه کارری*. عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ. بی جا: فرانکلین.
- کاویانی پویا، حمید (۱۳۹۴). *بیمارستانها و مراکز درمانی در ایران*. تهران: امیرکبیر.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). *سفرنامه کمپفر*. ترجمه کیکاووس جهاننداری. تهران: خوارزمی.
- گلچین معانی، احمد (۱۳۶۹). *کاروان هند*، ج ۱. مشهد: آستان قدس رضوی.
- گلچین معانی، احمد (۱۳۶۹). *کاروان هند*، ج ۲. مشهد: آستان قدس رضوی.
- الگود، سیریل (۱۳۸۶). *طب در دوره صفویه*. محسن جاویدان. تهران: بی نام.
- مبارک، ابوالفضل (۱۳۷۲). *اکبرنامه*. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مشار، خان بابا (بی تا). *یوسف بن محمد هروی*، ج ۵. تهران: مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی.
- معتمدی، اسفندیار (۱۳۹۱). *تاریخ علم در ایران*. تهران: نشر مهاجر. جلد ۳.
- ملک غیاث‌الدین محمد، حسن (۱۳۴۴). *احیاء الملوک*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- منشی، اسکندربیک (۱۳۴۳). *عالم آرای عباسی*. تهران: بی نام.

- نصرآبادی، میرزا محمد طاهر. (۱۳۱۷). *تذکره نصرآبادی*. تهران: ارمغان.
- نوایی، عبدالحسین؛ غفاری فرد، عباسقلی. (۱۳۹۱). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*. تهران: سمت.
- نویدی شیرازی، خواجه زین العابدین علی. (۱۳۶۹). *روضه الصفا*. با مقدمه عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی.
- واسطی، حکیم نیر. (۱۳۵۳). *تاریخ روابط پزشکی ایران و پاکستان*. بی جا: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- واصفی، زین الدین محمود واصفی. (۱۳۵۰). *بدایع الوقایع*. چاپ دوم. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, Winter 2020

**An Analysis of the Historical  
Recognition of Hafiz Shirazi\***

**Dr.Mohammad Keshavarz Beyzai**<sup>1</sup>  
**Forud Keshavarz Beyzai**<sup>2</sup>

**1. Introduction**

There is a close relationship between history and literature while epistemology is one of the motivations for such a relationship (Farahani Monfared, 1994, 24). The arts and literature as well as science and technologies are relied on the past events. Historical knowledge cannot be considered as a leisure activity, but it is an important obligation which is formed for general and particular apprehension (Stanford, 2007, 186). Epistemology is one of the three tenets for all sciences which create all process of knowledge and conceptualization along with ontology and methodology. Actually, epistemology deals with contexts of knowledge and the ways that human discover the world (Boril & Morgan, 2995, 9). According to Heidegger, the arts are manifestation, a different method which vitalize truth so each period correspond with the method that creates truth (Bolt, 1395:74)

One the other hand, poetry as an abstract form of all arts is an ontological and historical manifestation. In these cases, a poet does not give historical and logical meaning to the phenomenon, though he is not separate from history and its related issues. According to

---

\*Date received: 14/07/2018  
Email:

Date accepted: 23/09/2019  
mkeshavarz\_59@yahoo.com

1. **Ph.D Graduate of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Iran.** (Corresponding author).
2. **Lecturer of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Iran.**

Heidegger, poets are the excellence of their era, since they decide to capture the related aspects by their words. They are more ubiquitous than other humans and more sensitive to the potential capacity of the language in the cases of revealing the human dimensions for him as well as attachment to the historical, social and natural reality (Gelen Gary, 1999, 90).

## **2. Methodology**

Recognition of Hafiz's historical knowledge can explain the effect of his historical and social conditions as well as the level and characteristics of historical knowledge in his poetry, since Hafiz grew in particular historical and geographical contexts. This research with its descriptive-analytic methods and utilization of Heidegger's theoretical concepts tries to explain backgrounds, preconceptions, and the characteristics of his intuition and historical knowledge in his poems.

## **3. Discussion**

Hafiz reflects our intuition and heritage in the history. History does is not considered as the books and the texts that were used for historiography; but, it is defined as the issues and problems which are passed in the history of a country. On the other hand, it must be said that the poet is a historic creature who grows in a particular time and place; so, he mentions the concepts and the elements of their national and historical identity in the poems. This kind of utilization has a close relationship with historical knowledge and intelligence as well as his attitude to this sphere and history of its territory. The knowledge and mentality of Hafiz in his poetry are based on the historical events and its related elements.

## **4. Conclusion**

Any kind of understanding and recognition is basically chronological and historical. Realism, and Hafiz's backgrounds as well as historical and social and cultural context of his time and his past had an effective role in definition and formation of his historical viewpoint and knowledge in his poetry. In fact, factors like Hafiz growing up in a religious family, his reliance on the Quran as an inspiring source, along with study and thinking in historical texts like Shahnameh, and being surrounded by historical, ancient ad cultural



geography of Fars and living in a turbulent period has brought special capacities in the presuppositions of his historical viewpoint.

-Hafiz's historical view and knowledge in his poetry stems from various components like will and liberty, special attention to Jam-e Jam, making use of history as a means for creating content and serving as an example, trying to use historical and mythological elements, concepts and characters of Iran before and after Islam. Among these, prophets and religious figures besides historical and mythological characters of Iran in pre-Islamic times had the highest frequency in his poems.

- In Hafiz's poetry history and its relative concepts and elements have been used as a cognitive tool in the service of offering wisdom concepts and the transience of the materialistic world and power.

**Key Words:** Hafiz Shirazi, Divan, History, Knowledge, Dasein.

**References [In Persian]:**

- Abd-al-Razzāq Samarqandī, K. (2005). *Matla al-Saadin and Majma al-Bahrain* (Vol. 4). (A. Navaei, Rev.). Tehran: The Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Bagheri Khalili, A. (2011). The cultural identity in Hafiz's sonnet. *The Journal of National Studies*, (43), 49-72.
- Bamdad, M. (1989). Attitude of Hafiz about determinism and free will, what they say about Hafiz? (J. Mehrpouya, & J. Badwi, Rev.).
- Barahani, R. (2002). *The crisis of leadership in literary criticism and Hafiz's epistle*, 1st ed. Interview with M. Ibrahim Amiri, Tehran: Daricheh.
- Bolt, B. (2017). *Heidegger in the new framework* (M. Kalantari, Trans.). Tehran: Nahid.
- Bosworth, C. E. (1993). *The history of Islamic dynasties* (F. Badrei, Trans.). Tehran: The Institute of Cultural Research and Study.
- Farahani Monfared, M. (1994). The relationship between history and Iran. *Cultural Keyhan*, (102), 24-27.
- Ferdowsi, A. (2015). *Shahnameh* (J. Khaleghi Motlagh, Rev.). Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Grayling, A. C., et al. (2002). The new attitudes in the philosophy (Vol. 1). (Y. Daneshvar, et al., Trans.). Qom: Taha Publication.
- Hafiz, Sh. (1994), Hafiz's Diwan, (M. Jalali Naeeni, & Noraei V. Rev.). Tehran: Sokhan, Noqreh. [In Persian]
- Hafiz, Sh. (2016), Hafiz's Diwan with, 6th ed. (Gh. Qazvini, & R. Kakaei, Rev.). Tehran: Qoqnous. [In Persian]
- Hafiz-e Abru, A. (2002), Zobde Al-tavarikh (Vol. 1). (K. Haj Seyed Javadi, Rev.). Tehran: The Institute of Publication of Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Ibn Battuta, (1970). Rihla (Vol. 1). (M. Movahed, Trans.). Tehran: The Institute of Translation and Publication of the Books.
- Jafari, Y. (2015). The study of edification from the history of the ancestors. Lessons from the Islamic Doctrine, (646), 20-25.
- Jalali Naeeni, M. (1989). The life of Mawlānā, Shams al-din and Hafiz, 5 (8).
- Katbi, M. (1986). the hisory of al-Mozafar (A. Navaei, Rev.). Tehran: Amir Kabir.
- Kheyrandish, A. (2000), Hafiz and the Persian culture. Congress for Remembrance Day of Hafiz, the Study of Hafiz, book 2, (K. Kamali Sarvestani, Rev.). Shiraz: The Institute of Fars Study with Corporation of the Institute of Hafiz Study.
- Khoramshahi, B. (1993), Hafiznameh (Vol. 1). 4th ed., Tehran: Cultural and Scientific.
- Khwandamir, Gh. (2002), Habib al-Siyar. Tehran: Khayyam.
- Malpas, S. (2006). Historicism, the routledge companion to critical theory. In P. Wake & S. Malpas (Eds.) (pp. 55- 65). New York: Routledge.
- Mansourian Sarkhgarie, H. (2011). The convergence of epic and mysticism in Hafiz's poetry, National Studies, (44), 27-48.
- Mashkour, M. (1991). The origins of Hafiz's language, the study of Hafiz, (Vol. 13).(N. Tehrani, Rev.). Tehran: Pajang.
- Mortazavi, M. (1987). Doctrine of Hafiz or an introduction to Hafiz study. Tehran: Tous.
- Motahhari, M. (1994). Man and destiny, Tehran: Sadra.
- Mulki, M. (1998). the Science and Sociology of Knowledge, 1st ed. (H. Kachvian, Trans.). Tehran: Ney.

- Mustofi Bafqi, M. (1998). *Jame-e Mofidi* (I. Afshar, Rev.). Tehran: Asatir.
- Pournamdarian, T. (2010). *Lost in the beach: Reflection on Form and meaning of Hafiz's poetry*. Tehran: Sokhan.
- Raznahan, M., & Shirdel, T. (2018). Reflection of fatalism and its elements in travelogues of Safavid dynasty. *Journal of Islamic History, Culture and Civilization*, (29), 119-143.
- Saberi, H. (2005). *The history of Islamic faction* (Vol. 1). Tehran: Samt.
- Safa, Z. (1991). *Epic writing in Iran*. Tehran: Amir Kabir.
- Servatian, B. (2002). *History in Hafiz's Sonnet, the annals for Hafiz study*, book 4, 114-139
- Stanford, M. (2004). *An Introduction to the philosophy of history* (A. Golmohammadi, Trans.). Tehran, Ney.
- The Institute of Fars Study, *Study of Hafiz, the Congress for Remembrance Day of Hafiz*, book 2 (K. Kamali Sarvestani, Rev.). Shiraz: The Institute of Fars Study with corporation of the Institute of Hafiz Study.
- Toqyani, I. (2008). *Hafiz and Quranic facts. Congress for Remembrance Day of Hafiz, the Study of Hafiz*, book 10 (J. Sazeqar Nejad, Rev.). Shiraz: the institute of Hafiz Study.
- Zarrinkoub, A. (2005). *From the alley of dervishes*, 6th ed., Tehran: Sokhan.

**References [In Arabic]:**

- Al-Raghib al-Isfahani, H. (2003), *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, Tehran: Maktab al-Mortazavi.
- Ibn Manzur, (1408 AH). *Lisan al-Arab* (Vo. 9). Beirut: Dar al Haya Taras al Arabi

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### تحلیلی بر معرفت تاریخی حافظ شیرازی \*

دکتر محمد کشاورز بیضایی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

فرود کشاورز بیضایی<sup>۲</sup>

#### چکیده

دیوان حافظ، تجسم و عصاره منظرها، سرگذشت‌ها و حافظه هستی‌شناسانه و تاریخی ماست که در یکی از پرآشوب‌ترین دوره‌های تاریخی، رسالت پویایی جهان‌بینی ایرانی را، به گونه‌ای شگفت‌انگیز ادا نموده‌است. در این میان، پیش‌داشته‌ها و ویژگی‌های بینش تاریخی حافظ در اشعارش، مسئله غامض و قابل‌درنگی است که چندان به آن پرداخته نشده‌است. این جستار با روشی توصیفی - تحلیلی و استعانت ممکن از مباحث نظری هایدگر پیرامون وجود انسانی «دازاین»، با تمرکز بر دیوان حافظ شیرازی، زمینه‌ها و آبشخورهای بینش تاریخی وی و همچنین ویژگی‌های آن را در کانون توجه خود قرار داده‌است. دریافته‌های این تحقیق نشان می‌دهند که طرح بینش تاریخی حافظ در اشعارش، برانگیخته از دنیای تاریخی، تاریخ‌مندی و خودفهمی اوست. واقع‌بودگی، افکندگی و پیش‌فهم‌های تاریخی حافظ، ظرفیت‌ها و امکانات خاصی را در شکل‌گیری بینش تاریخی وی فراهم نموده‌است. موقعیت مهم زمانی و مکانی حافظ، در کنار آشنایی عمیق او با قرآن، شاهنامه و متون تاریخی و فرهنگی گذشته، موجب شده تا نظام معرفت تاریخی وی در برخی از آثارش، با مفاهیم و ویژگی‌هایی چون: تاریخ به مثابه ابزاری در خدمت حکمت و عبرت، مشیت و اختیاریاوری، توجه ویژه به جام‌جم، اهتمام به کاربست عناصر، مفاهیم و شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی ایران، اسلام و جهان، تعریف و در قالب ایهام، تلمیح و تمثیل، به گونه‌ای سحرانگیز و ازلی در دیوانش متجلی شود.

**واژه‌های کلیدی:** حافظ شیرازی، دیوان، تاریخ، معرفت، دازاین.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹  
mkeshavarz\_59@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۲۳  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. دکترای تاریخ دانشگاه تبریز، ایران.

۲. کارشناسی ارشد ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد شیراز، ایران.

## ۱. مقدمه

میان دو دانش یا فن تاریخ و ادبیات، در تاریخ ادب و فرهنگ این سرزمین، همواره همراهی و ارتباط نزدیکی وجود داشته‌است. یکی از انگیزه‌های این نزدیکی و همراهی انگیزه‌ی معرفت‌شناسانه است (فراهانی منفرد: ۱۳۷۲: ۲۴). هنر و ادبیات و شاید تا حدودی دانش و تکنولوژی بر شناخت به گذشته استوار است. شناخت تاریخی امری فانتزی و زینتی یا برای تفنّن ذهن در زمان فراغت از مشغولیت‌ها و امور دشوار نیست، بلکه وظیفه‌ای مهم است که انجام آن نه تنها برای حفظ گونه یا حالت ویژه‌ای از فهم، بلکه برای خود فهم مورد نیاز است (استفورد، ۱۳۸۵: ۱۸۶). معرفت‌شناسی (epistemology) در هر علمی یکی از اشکال و انگاره‌های سه‌گانه آن علم محسوب می‌شود که به همراه هستی‌شناسی (ontology) و روش‌شناسی (methodology) آفریننده همه جریان دانش و مفهوم‌سازی آن هستند. در واقع معرفت‌شناسی به بسترها و زمینه‌های دانش و چگونگی دستیابی آدم به مکاشفه جهان می‌پردازد (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳: ۹). به زعم هایدگر، هنر ذاتاً خاستگاه و تجلی‌گاه است. شیوه متمایزی است که حقیقت در آن به هستن درمی‌آید و تاریخی می‌شود. هر دوره‌ای با شیوه‌ی متفاوتی که در آن حقیقت به وجود می‌آید، مشخص می‌شود (بولت، ۱۳۹۵: ۷۴).

از دیگر سوی، شعر به عنوان چکیده و فشرده همه هنرها، تجلی‌گاه بینشی هستی‌شناسانه و تاریخی است؛ هر چند رسالت شاعر مشخص ساختن معنای تاریخ‌نگارانه و وقایع‌نگارانه پدیده‌ها نیست، باین همه شاعر به عنوان موجودی انسانی، فارغ از تاریخ و مسائل مربوط به آن نیست. از دیدگاه هایدگر:

شاعران اسوه‌ها و سرآمدان هر عصرند؛ چون در صدند ذات نمودها را با کلمات تسخیر کنند. آنان نه تنها از اکثر انسان‌ها حاضرترند، بلکه به امکان‌های بالقوه زبان برای آشکار کردن ابعاد انسانی بر خودش و برای تأکید کردن بر تعلق داشتن او به واقعیت تاریخی، اجتماعی و طبیعی نیز حساس‌ترند. (هایدگر، به نقل از گلن‌گری، ۱۳۷۷: ۹۰)

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

حافظ، آینه‌نمای بینش و میراث‌دار مسیر تاریخی ماست. منظور از تاریخ، کتاب‌ها و متون تاریخ‌نگاری نیست، بلکه مسائل و دردهایی است که بر تاریخ این ملت گذشته است. از دیگر سوی باید اذعان نمود که شاعر موجودی تاریخ‌مند است و در زمان و مکان خاصی رشد می‌کند و عناصر و مفاهیم هویت تاریخی و ملی خود را خواسته یا ناخواسته در اشعارش بروز می‌دهد. این بهره‌گیری از مفاهیم و عناصر تاریخی در شعر در ارتباطی تنگاتنگ با معرفت و شعور تاریخی شاعر و نوع نگرش وی به این حوزه و تاریخ سرزمین‌اش قرار دارد. در این میان بخشی از معرفت و ذهنیت حافظ در اشعارش، با مفاهیم

رویدادهای تاریخی و عناصر مربوط به آن شکل گرفته است؛ به طوری که در برخی از اشعارش می‌توان نقبی از دل شاعر را، به این دسته از موضوعات و مفاهیم تاریخی مشاهده نمود.

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

آنچه درخصوص پیشینه پژوهش حاضر شایان ذکر است این است که درباره سرچشمه‌ها و پیش‌فهم‌های معرفت تاریخی حافظ و ویژگی‌ها و نحوه‌ی بروز آن در آثارش تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است؛ اما پیرامون این موضوع و درباره تاریخ‌نگری حافظ، تاریخ و زمانه او تاکنون در لابلای کتب ادبی و تاریخی و نیز مقالات، مباحث فراوانی صورت گرفته است، که در پیشبرد این جستار اهمیت قابل توجهی داشته‌اند، از جمله: منوچهر مرتضوی در کتاب *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی*، در مورد توجه حافظ به عناصر و مضامین اسطوره‌ای، منصور رستگار فسایی در مقاله «حافظ و فردوسی» درباره علاقه حافظ به شاهنامه فردوسی، بهاء‌الدین خرمشاهی در کتاب *حافظ‌نامه* و تقی پورنامداریان در *گمشده‌ی لب دریا* (تأملی در معنی و صورت شعر حافظ) درباره برخی درون‌مایه‌های تاریخی و اسطوره‌ای شعر حافظ به مباحث و نکات ارزشمندی اشاره نموده‌اند.

همچنین عبدالرسول خیراندیش در مقاله «حافظ و فرهنگ ایرانی»، از برخی عناصر فرهنگی و تاریخی شعر حافظ، بهروز ثروتیان در مقاله «تاریخ در آینه غزل حافظ»، و زرین واردی در مقاله «اوضاع تاریخی - سیاسی قرن هشتم و تأثیر آن در شعر حافظ» از وضعیت تاریخی و سیاسی عصر حافظ و تأثیر آن بر شعر وی سخن به میان آورده و تحلیل‌ها و مباحث ارزشمندی را ارائه نموده‌اند. احمدرضا یلمه‌ها نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی اشعار تعلیمی فردوسی و حافظ»، در بخش‌هایی از این مقاله از تأثیر حافظ از دنیای حماسی شاهنامه سخن به میان آورده است.

با این‌همه این آثار، به پیش‌فهم‌ها و سرچشمه‌های بینش و معرفت تاریخی حافظ شیرازی و چگونگی و ویژگی‌های بروز و ظهور آن در شعر وی، چندان توجهی نکرده‌اند و راه را برای پژوهشی مستقل و مبسوط هموار نموده‌اند. از این رو این جستار با توجه به اهمیت موضوع و چگونگی معرفت تاریخی حافظ در آثارش، در صدد پاسخگویی به این سؤالات برآمده است: ۱. زمینه‌ها، پیش‌داشته‌ها و آبشخورهای بینش و معرفت تاریخی حافظ چه بوده‌اند؟ ۲. موارد یادشده، چگونه، با چه ویژگی‌ها، چه مفاهیم و چه اهدافی در آثار وی انعکاس یافته‌اند؟

برای پاسخ‌گویی به سؤالات فوق، این فرضیه را به آزمون گذاشته‌ایم که حافظ به عنوان وجودی انسانی و تاریخی (دازاین)، پیش‌داشته‌ها و پیش‌فهم‌های معرفت تاریخی خود را

بر اساس موقعیت تاریخی و مکانی خود شکل داده‌است. پیش‌فهم‌های بینش تاریخی وی با مفاهیم و مواردی چون: تقدیر و اختیارباوری، عبرت‌انگیزی و توجه به کاربست عناصر و شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی و متعلقان مربوط به آن، تعریف و در قالب حکمت و مفاهیم عرفانی در آثارش انعکاس یافته است.

### ۱-۳. ضرورت، اهمیت و روش پژوهش

نظر به اینکه حافظ خود نیز به‌مثابه موجودی انسانی، در تاریخ و جغرافیای تاریخی خاصی رشد نموده، شناخت بینش تاریخی وی می‌تواند، تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی عصر وی را در اشعارش، همچنین پیش‌داشته‌ها، میزان و ویژگی‌های معرفت تاریخی و در عین حال میزان شناخت او را از دانش تاریخ، در اشعارش تبیین نماید. این جستار با روشی توصیفی-تحلیلی و استعانت ممکن از مباحث نظری هایدگر، بررسی و تبیین زمینه‌ها، پیش‌فهم‌ها و ویژگی‌های بینش و معرفت تاریخی حافظ را در اشعارش، در دستور کار خود قرار داده‌است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. زمینه‌ها و سرچشمه‌های اجتماعی و سیاسی معرفت تاریخی حافظ شیرازی

هنر در خلأ اجتماعی و تاریخی عمل نمی‌کند (بولت، ۱۳۹۵: ۷۴). از دیگر سوی هر دوره تاریخی و هر گروه اجتماعی ارزش‌ها و معانی متمایز خود را دارد (مولکی، ۱۳۷۶: ۲۸). فهم زمینه‌ها، پیش‌داشته‌ها و آبشخورهای بینش تاریخی حافظ شیرازی، پیوندی تنگاتنگ با اوضاع سیاسی و اجتماعی زمانه و گذشته وی و همچنین زندگانی شخصی او دارد. گفتمان‌های غالب فرهنگی در هر عصر می‌تواند بینش و نگره معرفتی اندیشمندان و همچنین هنرمندان آن دوره را متأثر سازد.

هایدگر از زمره اندیشمندان و متفکرانی است که می‌توان از پاره‌ای از مباحث نظری وی در مورد معرفت تاریخی حافظ شیرازی بهره گرفت. رهیافت فلسفی هایدگر در کتاب «هستی و زمان»، در تحلیل ساختار وجودی انسان و فهم وجود و هستی، دازاین (Dasein) یا موجودی انسانی است (هایدگر، ۱۳۹۶: ۷۳؛ مک کواری، ۱۳۷۶: ۱۱۵). دازاین هستنده‌ای است که صرفاً در میان هستندگان دیگر واقع نمی‌گردد، بلکه از آن رو که در حیطه هستی خودش هم این هستی را دارد، به لحاظ هستومندی از هستندگان دیگر متمایز است. ویژگی خاص این هستنده آن است که با هستی خودش و از طریق هستی خودش، این هستی بر او گشوده می‌گردد. فهم هستی خود مشخصه‌ی هستی دازاین است. ممیزه هستومندی دازاین در آن است که او هستی شناسانه است (هایدگر، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۲). دازاین از آنجا که وجودی در عالم است، ویژگی «واقع‌بودگی» (facticity) برای آن رقم

می‌خورد؛ یعنی دازین در جهانی است که از قبل برای او رقم خورده‌است. واقع‌بودگی محدودیت تاریخی دازین را می‌سازد؛ دازینی که در برابر جهانی که برای او ساخته شده تسلیم می‌شود، تبدیل به فرد منتشر می‌شود و اگر بخواهد از آن فراتر رود دارای محدودیت است (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۹). ویژگی دیگری که وابسته به واقع‌بودگی است، افکندگی (throwing) آدمی است. دزاین همواره در وضعیت و موقعیتی افکنده شده‌است (هایدگر، ۱۳۹۶: ۴۲۷-۴۲۰) دازین از طریق احساسات و فهم، موجودات را بر خود منکشف می‌کند، فهم امکان‌های دازین را آشکار می‌کند و دازین خود را به سوی آن‌ها می‌افکند (هایدگر، ۱۳۹۶: ۷۱۹، ۸۳۱؛ کوروز، ۱۳۷۹: ۸۴). در انگاره‌ی هایدگر هرگونه فهم و معرفتی، مبنی بر پیش‌ساختار (fore structure) است، واقع‌بودگی و افکنده‌بودن در شرایط و زمان، فهم را به جهتی سوق می‌دهد (هایدگر، ۱۳۹۶: ۸۳۶-۸۳۱). فهم‌های پیشین و گذشته ماحصل تاریخمندی انسان و یا دازین است. دازین به جهانی پرتاب شده که دارای سابقه و پیشینه است. فهم و بینش ما از هر چیزی مسبوق به ساختاری است که از قبل در ما تثبیت شده‌است. به عبارتی دیگر دازین دارای گذشته، تاریخ و شناسنامه است. انسان با این ویژگی‌های خاص، به سراخ فهم‌ها و افق‌های تازه می‌رود (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹۴).

حافظ، دازین و وجودی انسانی است که در عصر و زمانه‌ی خاصی افکنده شده‌است. آن‌گونه که از آثار وی استنباط می‌شود: وی در خانواده‌ای خوش‌نام، نسبتاً مرفه و مذهبی در شیراز چشم به جهان گشود<sup>۱</sup> و در کودکی و آغاز نوجوانی تحت تعلیم مسایل و مطالب و مراحل مختلف امور دینی قرار گرفت. حافظ با تکیه بر تلاش و همت خود، در سن هفت یا نه سالگی قرآن را از بر کرد و سپس به فراگرفتن فنون و علوم قرآنی توجه نشان داد (همایون‌فرخ، ۱۳۶۹: ۹۴-۹۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۱۶-۱۳).

حافظ از حیث تاریخی، زاییده و محصول یک عصر برزخی و بینابینی در تاریخ ایران است؛ برزخ مابین فروپاشی ایلخانان و استقرار تیمور در ایران. عصری که تبعات دهشتناک هجوم مغول در درازمدت، با ورود مدعیان مختلف داخلی و خارجی، و منازعات خونین آنان، جامعه‌ی ایرانی را از ابعاد مادی و معنوی آسیب‌پذیر ساخته بود. اعمال وحشیانه‌ی این قوم یغماگر، نظیر: جوی خون راه‌انداختن از انسان‌ها، تخریب در شهرها و روستاها، به‌آتش کشیدن کتابخانه‌ها و مراکز فرهنگی، قلع و قمع وزرا و دیوان‌سالاران با کفایت ایرانی چون: شمس‌الدین جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، خواجه صدرالدین احمد خالد زنجانی و تحمیل مالیات‌های کمرشکن و طاقت‌فرسا، پیامدهای ناخوشایند و غم‌انگیزی چون: وحشت، فقر و فاقه، اشاعه و توسعه‌ی بازار فحشا و فساد، ریا، جهل، تزویر، و در عین حال خستگی مفرط و رقت‌انگیز جامعه‌ی ایرانی و بی‌واکنشی آن را در برابر حوادث به دنبال داشت.



شاید کمتر کسی چون حافظ به تبعات هجوم مغول و اثرهای منفی اجتماعی و فرهنگی آن در اشعارش اشاره کرده باشد. عصر حافظ، عصر شب‌های تاریک، بیم‌های موج و گرداب‌های حایل است (حافظ، ۱۳۹۴: ۸۸ / ۱). عصر بارش باران‌های فتنه از سقف مقرنس (حافظ، ۱۳۹۴: ۳۷۳ / ۲۹۱)، عصر کشتی شکستگان و به جان آمدن دل از تنهایی (حافظ، ۱۳۹۴: ۵ / ۹۱؛ ۴۷۰ / ۳۵۰)، عصری که قرعه قسمت، قبض و اندوه را برای حافظ و جامعه ایرانی رقم زده است. اندوه حافظ، شخصی، رماتیک و انتزاعی نیست. این اندوه کش و قوس‌ها و فراز و نشیب‌های رقت‌انگیز تاریخی است که حافظه‌ی حافظ، آن را فرایاد می‌آورد:

دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند      دل غمدیده ما بود که هم بر غم زد

(حافظ، ۱۳۹۴: ۱۵۲ / ۱۷۰).

واقع‌بودگی حافظ در بستری از شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و خانوادگی، بینش و معرفت خاصی برای وی رقم زده است. شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر حافظ و همچنین موقعیت تاریخی و جغرافیایی زادگاهش شیراز و به طور کلی فارس، ظهور و بروز عناصر، مفاهیم و رویدادهای تاریخی را در شعرش ممکن و امکان‌پذیر نموده است. لازم به ذکر است که موقعیت تاریخی و جغرافیایی فارس به عنوان گهواره‌ی تمدن ایران باستان و وجود ابنیه، عمارات و مراکز مهم تاریخی در آن، همواره تداعی‌کننده شکوه ایران گذشته برای هر بیننده‌ای بوده است.

دوران کودکی حافظ با سلسله ایلخانان، دوران جوانی با سلسله آل اینجو، دوران میانسالی با سلسله آل مظفر و دوران کهولت با هجوم تیمور مقارن بوده و همه اینها موقعیت خاصی را برای حافظ، به‌عنوان وجودی انسانی فراهم نموده است. در تمامی این دوره‌ها جز دوران کوتاه سلسله آل اینجو-آن‌هم در فارس- شرایط رقت‌انگیز و پریشانی بر جامعه ایرانی حاکم بوده است. آل اینجو به رهبری شرف‌الدین محمود شاه اینجو توانستند پس از مرگ ابوسعید بهادرخان (۷۳۶ه) آخرین ایلخان مغول به تأسیس سلسله‌ای مستقل در فارس توفیق یابند. امیر مبارزالدین مظفری نیز که نسبی به اعراب مهاجر در خراسان می‌رسید (کتبی، ۱۳۶۴: ۳۰؛ باسورث، ۱۳۷۱: ۵۰۶) و پس از فروپاشی دولت ایلخانی پای در میدان قدرت نهاده بود، دیری نپایید که به صورت رقیب سرسخت آل اینجو درآمد. در منازعه سیاسی و نظامی دامنه‌داری که میان این دو در گرفت، جدال فرهنگی پر سروصدایی حول دو مفهوم فارسی و عربی نیز میان آنان به‌وجود آمد که انعکاس آن را در دیوان حافظ که با شیخ ابواسحاق همراهی داشت می‌توان مشاهده نمود (خیراندیش، ۱۳۷۸: ۱۸۷).

امیر مبارزالدین مظفری که دینداری متعصب، مستبد و مدعی و خواهان سرسخت برپایی شریعت بود (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۶۶؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳ / ۲۸۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۹۳؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۶۴)، پس از تکاپوهای چندی در عرصه قدرت، سرانجام جانب

خلافت عباسیان مصر را گرفت و با یکی از بازماندگان مستعصم، آخرین خلیفه عباسی، به نام ابوبکر بیعت نمود و به نام وی سکه زد (عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۰۰-۲۹۹؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۶۷). وی کوشید شرایط سیاسی ایران را هرچند در جنبه‌های نظری آن به دوران قبل از مغول و انقراض خلافت عباسیان بازگرداند (خیراندیش، ۱۳۷۸: ۱۸۷)، در برابر شیخ ابواسحاق اینجو مدعی احیای حکومت کیانیان و ساسانیان شد و افزون بر شرایط مساعد فرهنگی ویژه‌ای که در قلمرو خود فارس ایجاد کرد به احداث قصری نظیر ایوان کسری در شیراز اقدام نمود. شاه شیخ بر آن بود تا پس از استوار ساختن پایه حکومتی، درباری همانند پادشاهان ساسانی برپاسازد (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱/ ۲۶۶). هرچند اقدامات شیخ ابواسحاق اینجو در احیای فرهنگ و تمدن عصر ساسانی با شکست و قتل وی توسط امیر مبارزالدین مظفری در سال ۷۵۴ ه.ق، عقیم ماند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/ ۲۹۱؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۷۵-۷۴)، اما تأثیرات فرهنگی و معنوی آن تأثیر قابل توجهی در آن روزگار بر جای گذاشت؛ چنانچه حافظ نیز در شعری به درخشیدن خوش؛ اما مستعجل این دولت اشاره نموده است:

راستی خاتم فیروزه بواسحاقی خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود

(حافظ، ۱۳۹۴: ۲۰۷/ ۱۹۹)

بنابراین در عصر حافظ زمینه برای بروز و ظهور رویدادها، مفاهیم و عناصر تاریخی در شعر وی فراهم بوده است و با بینش عمیقی که پیرامون این مفاهیم داشته، آن را در شعر خود انعکاس داده است؛ بنابراین می‌توان این گونه استباط نمود که حافظ به عنوان دازاین و وجودی انسانی، تاریخ، موقعیت و امکانات خاص خود را داشته است. از دیگر سوی دازاین را نمی‌توان به ماهیتی ایستا و ثابت تعریف نمود؛ لذا ماهیت حافظ برای مثال با فردوسی، نیما یوشیج و دیگران یکی نیست، بلکه منبعث و برانگیخته از طرحی انتخابی است که آن‌ها ایجاد نموده‌اند. حافظ چون ساختار وجودی ویژه خود را دارد، دنیا و در عالم بودن او با دیگران متفاوت است؛ بنابراین طرح بینش تاریخی حافظ، برانگیخته از دنیای تاریخی، تاریخ‌مندی و خودفهمی اوست.

وجه دیگر پیش‌فهم‌های بینش تاریخی حافظ را می‌توان در مطالعه و علاقه حافظ به متون تاریخی و مذهبی، از جمله قرآن و شاهنامه جستجو نمود. علاقه حافظ به داستان‌های کهن و شاهنامه فردوسی سهم قابل توجهی در پیش‌داشت‌های بینش تاریخی وی داشته است. حافظ شاهنامه فردوسی را بارها خوانده است و این اعتقاد دامنه‌دار وی به فردوسی و کتاب او و منش و رفتار و شخصیت‌های داستانی شاهنامه، سبب می‌شود که شعر حافظ سرشار از مفاهیم و مضامین باستانی، اساطیری و تاریخی ایران باشد (رستگار فسایی، ۱۳۷۸: ۹۸).

حافظ قهرمانان شاهنامه را بارها و بارها در اشعار خود نام می‌برد و آنچنان با مضامین و مفاهیم شاهنامه فردوسی آشناست که می‌توان گفت یک شاهنامه کوچک در دیوان خود جای داده است (یلمه‌ها، ۱۳۹۰: ۱۷۴). از دیگر سوی تأثیر عمیق قرآن بر صورت (ساختار) و محتوای

شعر حافظ امری مسلم و مورد تأیید همه محققان و حافظ پژوهان است (خرم‌شاهی، ۱۳۸۴: ۶۹). در تبیین این موضوع مهم باید گفت که اولاً حافظ، خود حافظ قرآن بوده و بارها از قرآن به عنوان یک منبع فیاض و الهام‌بخش یاد کرده‌است و نشان داده که همواره مأنوس و همدم این کتاب آسمانی بوده و قرآن به طور وسیع و عمیق برا او اشراف داشته‌است (طغیانی، ۱۳۸۶: ۱۳۹). او نیز در ابیاتی به این موضوع اشاره نموده‌است:

عشقت‌رسد به فریاد گر خود به‌سان حافظ      قرآن زیر بخوانی با چهارده روایت

(حافظ، ۱۳۹۵: ۹۴/۱۴۰)      ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ      به قرآنی که اندر سینه‌داری

(حافظ، ۱۳۹۵: ۹۴/۲۴۰)      ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد      لطایف حکمی با کتاب قرآنی

(حافظ، ۱۳۹۵: ۷۹) این مسئله باعث شده تا وی با تأسی و تأثر از قصص و روایات قرآنی بخش عمده‌ای از بینش تاریخی خود را شکل داده، در اشعارش منعکس نماید؛ بنابراین مطالعه و تعمق در متون تاریخی، نظیر: شاهنامه فردوسی و همچنین متون مذهبی، چون: قرآن کریم و مأنوس و حافظ آن بودن به‌عنوان یک منبع الهام‌بخش آسمانی، در پیش‌داشته‌های بینش تاریخی وی تأثیر بسزایی داشته‌است؛ به‌گونه‌ای که تأمل و تعمق در این دسته از آثار باعث شد تا وی پیش-فهم‌های نظام معرفتی و بینشی خود را شکل دهد و آن را در تدوین و خلق آثارش، متجلی نماید.

## ۲-۲. ویژگی‌های معرفت تاریخی حافظ شیرازی

تأمل و تعمق در موارد یاد شده و همچنین اشعار حافظ شیرازی، بیانگر آن است که وی اهمیت خاصی برای علم و دانش تاریخ قائل بوده و از عناصر، مفاهیم و موضوعات مرتبط به آن در برخی آثارش بهره گرفته‌است. به‌طور کلی ویژگی‌های بینش و معرفت تاریخی حافظ، برآیند مفاهیم و عناصر ذیل می‌باشد:

### ۲-۲-۱ توجه ویژه به جام جم

جمشید یا جم، به‌عنوان یکی از پادشاهان در اساطیر ایرانی و هندی مشهور است. روایات اساطیری دوران پادشاهی وی را دوران شکوه و عظمت یاد نموده و وی را اولین بانی و استخراج‌کننده آهن و زر و سیم، سازنده سلاح‌ها، ساختمان‌ها و پل‌ها دانسته‌اند

(صفا، ۱۳۶۹: ۴۵۲-۴۵۱). در مورد جام جم باید گفت که جمشید و کیخسرو مشهورترین چهره‌های دارنده جام ویژه در ادبیات و روایات ایرانی هستند. کیخسرو در داستان بیژن و منیژه جامی جهانیین دارد که به وسیله آن بیژن را از بن چاه نجات می‌بخشد (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱/ ۶۶۰-۶۶۱). یکی از وجوه بینش و معرفت تاریخی حافظ شیرازی توجه وی به مفهوم «جام جم» است که در شعر وی به اشکال گوناگون: جام جهان بین، جام جهان‌نما، جام کیخسرو، جام گیتی‌نما و جام عالم بین، آمده‌است. به نظر می‌رسد پرتاب‌شدگی حافظ در جغرافیای تاریخی و باستانی فارس و وجود ابنیه‌های بزرگ و فراوان باستانی نظیر: تخت جمشید در این جغرافیا، در کنار توجه آل‌اینجو، به‌ویژه سلطان ابواسحاق، به احیای موارث فکری و فرهنگی حکومت کیانیان و ساسانیان، زمینه مساعد برای این دسته مفاهیم را در اشعار حافظ فراهم نموده‌است. در دیوان حافظ واژه جام به اشکال مختلف و به گونه‌ای نمادی نزدیک به ۱۷۸ بار در اشعار وی آورده شده‌است. در این میان مفهوم «جام جم» با تکرار ۳۰ بار در شعر وی، بسامد بالایی دارد. به ضرس قاطع می‌توان این عقیده را اظهار کرد که در آثار هیچ‌یک از شعرای عارف ایران، «جام جم» به زیبایی و دل‌انگیزی و تنوعی که در دیوان شاعر شیراز به کاررفته به چشم نمی‌خورد. حافظ بهتر از هر کسی مفهوم جام جم را دریافته و زیباتر و عالی‌تر از هر کسی آن را استعمال کرده‌است (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۸۷).

در هر حال آنچه حافظ از جام جم می‌طلبد معرفت است، با این تفاوت که آن را گاهی از لحاظ محتوای جام می‌جوید که با ذوق بیخودی حجابی را که بین انسان و کائنات هست از میان برمی‌دارد و گاه از لحاظ شکل جام طلب می‌کندش که صفای آینه‌گون آن تمام کائنات را آن‌گونه که هست، جلوه می‌بخشد و برای عارف آنچه را که معرفت واقعی است تحقق می‌بخشد (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۹۵).

البته «جام جم» در دیوان حافظ به دو معنا به کار گرفته شده‌است: الف. جام می ب. دل عارف. جام جم کنایه از دل غیب‌نما و رازگشای عارف است (خرم‌شاهی، ۱۳۶۵: ۵۶۵)؛ به عبارتی دیگر، می‌توان چنین استنباط نمود که «جام جهان‌بین اسرارنما، با جام می، اختلاط و اقتران تام دارد و عارف بزرگوار در جام می صافی، راز دهر را معاینه می‌بیند و حقایق اولین و آخرین را در آینه قدح مشاهده می‌کند» (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۱۸۹). این امر برخاسته از توانمندی رندانه حافظ است که برای تعمیق و جاودانگی اندیشه‌های سیر و سلوک، به سراغ مضامین فکری تاریخ باستان می‌رود تا هم معرفت و وقوف خود را به آیین گذشتگان بنمایاند و هم این واژه‌ها و مفاهیم ملی را از مهجوری نجات بخشد و در عین حال اندیشه‌های عرفانی نیز به آیین باستانی بیاراید و در تاریخ ادب ماندگار نماید (منصوریان سرخگریه، ۱۳۸۹: ۴۲). بنابراین این مسئله بیانگر آن است که قبل از

هرچیز حافظ نسبت به «جام جم» شناخت و معرفت تاریخی و اسطوره‌ای داشته و شناخت خود از این مفهوم را در اشعارش با مباحث عرفانی درآمیخته و معانی تازه‌ای را از آن در اشعارش ارائه نموده‌است؛ از جمله ابیاتی که حافظ در آن به این مفهوم نظر داشته، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت زیگانه تمنّا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۹۵: ۱۴۳/۱۶۴)

گوهر جام جم از کان جهانی دگر است توتنما ز گل کوزه گران می‌داری

(حافظ، ۱۳۹۵: ۴۵۰/۳۳۶)

دلی که غیب‌نمای است و جام جم دارد ز خاتمی که از او گم شود چه غم دارد

(حافظ، ۱۳۹۵: ۱۱۹/۱۵۲).

## ۲-۲-۲. مشیت و اختیارباوری

موضوع جبر و اختیار یا به عبارتی دیگر مشیت و اختیارباوری، یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث مطرح شده در تاریخ اندیشه‌های کلامی است. غیلان دمشقی و معبد جهنی در اواخر سده اول و اوایل سده دوم هجری قمری نخستین بار مبحث و اندیشه اختیار را مطرح کردند. آنان بر این باور بودند که انسان در اعمال و رفتار خود راهی از پیش تعیین شده نمی‌پیماید و به انتخاب و اراده خود قدم بر می‌دارد. معتزله نیز بر این باور بودند (بدوی، ۱۳۷۴: ۱۱۹-۱۱۷؛ رازنهان و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۱۹). در مقابل این جریان، مجبره قرار داشت که پرچم‌دار آن جهم بن صفوان بود. وی بر این باور بود که انسان در افعال خود فاعل حقیقی نیست و فاعل حقیقی خداوند است (صابری، ۱۳۸۳: ۶۵-۶۷). در هر حال تقدیرگرایی یکی از مهمترین مؤلفه‌های فکری و فرهنگی ایرانیان است که برخی ریشه آن را در اندیشه‌های زروانی و قبل از اسلام (دولت‌آبادی، ۱۳۷۲: ۷) و برخی دیگر در اندیشه‌های کلام اسلامی (مطهری، ۱۳۷۹: ۴۴، ۴۹) دانسته‌اند.

وجود اصطلاح‌ها و مفاهیمی نظیر: تقدیر، سرنوشت، قضا و قدر، قسمت، بخت، طالع، اقبال و ... در تاریخ و ادبیات منثور و منظوم ما، بیانگر اهمیت و توجه فراوان آن در نزد شاعران، مورخان و به‌طور کلی فارسی‌زبانان است. افزونی این مفاهیم و موارد در شعر شاعران قرون چهارم تا هشتم هجری قمری این احتمال را تقویت می‌کند که آشوب‌های داخلی و جنگ‌ها و دیگر حوادث تلخ تاریخی که مایه هراس و یأس مردم، از جمله

مورخان و شاعران نیز بوده و تصوّر و اشاعه این باور را در متون تاریخی و ادبی تشدید کرده‌اند (هدایتی، ۱۳۸۴: ۱۱۱).

حافظ شیرازی در اشعارش اگرچه از اختیار غافل نمی‌ماند؛ اما از چیرگی جبر و تقدیر نیز سخن به میان می‌آورد (باقری‌خلیلی، ۱۳۸۹: ۶۳)؛ بنابراین تقدیرباوری و اختیار باوری یکی دیگر از انگاره‌ی حافظ شیرازی در مؤلفه بینش است که ابزار سنجش کنش انسانی را در تاریخ فراهم می‌آورد. از دیدگاه وی، جریان تاریخ و متعاقب آن، تغییرات اجتماعی حاصل و پیامد اراده خداوند و همچنین اختیار و کنش اعمال انسانی است؛ هرچند حافظ این موضوع را به شکلی کلی و غیرایضاحی با مخاطب در میان می‌گذارد. در اینجا تنها به بیان مواردی چند بسنده می‌شود:

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد تو اهل فضل و کمالی همین گناهت بس

(حافظ، ۱۳۹۵: ۲۶۹ / ۲۳۱)

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی عفو و رحمت پروردگار چیست

(حافظ، ۱۳۹۵: ۶۵ / ۱۲۴)

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

(حافظ، ۱۳۹۵: ۳۷۴ / ۳۹۱)

ساقیا می‌ده که با حکم ازل تدبیر نیست قابل تغییر نبود آنچه تعیین کرده‌اند

(حافظ، ۱۳۹۵: ۳۸۶)

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه

(حافظ، ۱۳۹۵: ۳۹۰ / ۴۱۰)

دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا تن رسد به جانان یا جان زتن برآید

(حافظ، ۱۳۹۵: ۲۳۳ / ۱۹۰)

## ۲-۳. تاریخ به مثابه عبرت و وسیله‌ای در خدمت اخلاق

واژه عبرت بر وزن فعله از ریشه‌ی «عبر» است که به معانی گوناگونی، نظیر: تفسیر کردن، عبور کردن و ... آمده است. وجه غالب این معانی انتقال از حالی به حال دیگر است (راغب

اصفهان، ۱۳۸۱: ۳۲۰). در عبرت و اعتبار نیز همین معنا دیده می‌شود؛ چراکه این دو را به معنای پند و اندرز گرفتن آورده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۱۸/۹) و انسان از پند و اندرز، از نقل یک سخن یا حریان و رویداد تاریخی به معنای ماورای آن رهنمون می‌شود. در واقع عبرت حالتی است که در مورد امور و پدیده‌های عینی و ظاهری پیش می‌آید و به معرفت باطنی و درونی منجر می‌شود.

تاریخ آینه‌ای است که در آن می‌توان ظهور و سقوط حاکمان، جوامع و تمدن‌های گوناگون را مشاهده نمود و با تفکر در اخبار و روایات آن درس عبرت آموخت (جعفری، ۱۳۹۳: ۲۵). تأکید و ابرام حافظ بر عبرت‌انگیزی تاریخ و جریان زمان و درس اخلاقی گرفتن از آن، به عنوان یکی از عمده‌ترین فایده‌های دانستن این شاخه از علوم است. در مقطع زمانی قرن هشتم هجری قمری که حکومت هرچندروز به یک نفر واگذار می‌شد و پسر برای کسب قدرت به پدر خیانت می‌کرد، اما خود نیز دیر نمی‌پایید، حکومت‌های بزرگ به حکومت‌های محلی تبدیل می‌شدند و سپس مضمحل می‌گردیدند و در ادامه حمله تیمور و آن‌همه حوادث فجیع و ناگوار رخ داد (واردی، ۱۳۸۰: ۱۶۸)، آنچه بیش از همه به ذهن شاعر متبادر می‌شد و بینش و معرفت تاریخی وی را شکل می‌داد، مستعجل‌بودن حکومت‌ها و ناپایداری دنیا بود. امری که یکی از عمده‌ترین هدف تاریخ‌نگاری در تاریخ ایران نیز به‌شمار می‌رود. حافظ متأثر از این شرایط تاریخی و با تأثیر از قرآن و آموزه‌های اسلامی که برای هر امتی اجلی قایل<sup>۱</sup> است و هدف از ذکر سرگذشت پیشینیان را عبرت‌انگیزی می‌داند<sup>۲</sup> در خلال برخی از اشعارش یا با اشاره به شخصیت‌ها و عناصر تاریخی و اساطیری، و یا به شکلی کلی یادآور می‌شود که دولت دنیا، بی‌ثبات، فانی و مستعجل است:

ز انقلاب زمانه عجب مدار که چرخ	از این فسانه هزاران هزار دارد یاد
قدح به شرط ادب گیر زان که ترکیش	ز کاسه سر جمشید و بهمن است و قباد
که آگه است که کاووس و کی کجا رفتند	که واقف است که چون رفت تخت جم بر باد؟

(حافظ، ۱۳۹۵: ۱۰۱/۱۴۳)

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد      زنهاردل میند در اسباب دنیوی

(حافظ، ۱۳۹۵: ۴۸۶/۳۶۲)

دل در جهان میند و به مستی سؤال کن      از فیض جام و قصه جمشید کامکار

(حافظ، ۱۳۹۵: ۲۴۶/۲۱۸)

و یا به شکلی کلی:

فی الجمله اعتماد نکن بر ثبات دهر کاین کارخانه ایست که تغییر می کنند

(حافظ، ۱۳۹۵: ۲۰۰/۱۹۵)

اعتمادی نیست بر کار جهان بلکه بر گردون گردان نیز هم

(حافظ، ۱۳۹۵: ۳۶۳/۲۸۵)

## ۲-۴- استعمال عناصر و شخصیت‌های تاریخی گذشته

از منظر گرینبلت، یک اثر هنری محصول گفتگوی یک خالق با گروهی از خالق‌های دیگر، که مجموعه‌ای پیچیده از قراردادهای مشترک، مواریث اسطوره‌ای و تاریخی، رسم‌ها و عرف‌های جامعه است، می‌باشد (Malpas, 2006: 61-62)؛ بنابراین هنرمند از منظرها، واژگان و آموزه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی خود برای تولید اثر بهره می‌جوید. یادکرد خاندان و پادشاهان، پهلوانان و شخصیت‌های تاریخ ملی و اسلامی، که از دستمایه‌های مرسوم و همچنین از رویکردهای مهم شاعران و نویسندگان دوره‌های مختلف بوده، در شعر حافظ نیز از اقبال و توجه ویژه‌ای برخوردار شده‌است.

حافظ، بخشی دیگر از ذهنیت و معرفت تاریخی خود را با استعانت و به‌کارگیری مصالح، عناصر، رویدادها و شخصیت‌های اساطیری و تاریخی، از میان حوزه‌های تاریخ اساطیری ایران، تاریخ ایران قبل و بعد از اسلام، تاریخ اسلام، تاریخ انبیا، عرفا و اولیای الهی و در برخی موارد تاریخ جهان، در قالب تلویح، ایهام و ... متجلی نموده و با مخاطب در میان می‌گذارد.

پیامبران، فقها و شخصیت‌های مذهبی بیشترین بسامد را در شعر حافظ داشته‌اند و در مرتبه اول قرار گرفته‌اند (۱۲۶ بار، جدول شماره ۱). توجه و اهتمام وافر وی به این دسته، نگرش مذهبی وی را بلافاصله به ذهن متبادر می‌نماید. در این میان حضرت آدم، نوح، حضرت موسی و عیسی، سلیمان، خضر، شعیب، صهیب رومی، شافعی و... از جمله پیامبران و شخصیت‌های الهی و مذهبی هستند که توجه حافظ را به خود جلب نموده‌اند. هدف و نیت حافظ از اشاره به آنان، بهره‌های اخلاقی و مضمونی است.

شخصیت‌ها و نام‌های اسطوره‌ای و تاریخی قبل از اسلام و عناصر مربوط به آن، در شعر حافظ بسامد بالایی داشته و در مرتبه‌ی دوم قرار گرفته‌اند (۱۱۴ بار؛ جدول شماره ۱). حافظ با اشراف و آگاهی کامل بر منابع اسطوره‌ای، با هنرمندی بی‌نظیر خود، اسطوره‌های ایرانی و اسلامی را به صورت بسیار فشرده و در نهایت ایجاز در غزلیات، ساقی‌نامه و سایر اشعار خود آورده‌است. او با هنرمندی، تمام جواهرات رنگارنگ را تراش داده و با توانمندی تمام، در غالب یک بیت یا حتی یک مصرع گنجانده‌است (همایون سپهر، ۱۳۸۶: ۴۳).



از شخصیت‌ها و القاب اساطیری و همچنین تاریخی ایران باستان که در شعر حافظ به آن اشاره رفته‌است می‌توان به شخصیت‌ها و القابی چون: «جمشید»، «افراسیاب»، «بهرام»، «پرویز»، «تهمتن»، «پشنگ»، «سیامک»، «خسرو»، «فریدون»، «کاووس»، «سیاوش»، «تور»، «سلم»، «کیخسرو»، «زردتشت»، «کسری»، «قباد»، «رستم» و «مانی» یاد نمود؛ برای مثال جمشید یازده بار، کیخسرو هفت بار، کاووس چهار بار، پرویز سه بار، افراسیاب و فریدون و رستم دو بار، در دیوان وی آمده‌است. در این میان جمشید بسامد بالایی در میان شخصیت‌های اساطیری به خود اختصاص داده‌است. هدف غایی حافظ از اشاره به این دسته از شخصیت‌ها ارائه مضمون عرفانی و اخلاقی به واسطه‌ی آنان می‌باشد. در اینجا به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود:

جو خوش گفت جمشید با تاج و گنج      که یک جو نیرزد سرای سپنج

(حافظ، ۱۳۹۵: ۳۷۷).

شخصیت‌ها، وزیران و نام‌های تاریخی ایران بعد از اسلام و در عین حال زمانه‌ی حافظ نیز در شعر وی، به گونه‌ای مستقیم و غیرمستقیم، بسامد قابل توجهی داشته‌اند و در مرتبه سوم قرار گرفته‌اند (۶۲ بار؛ جدول شماره ۱). از جمله این شخصیت‌ها می‌توان به کسانی چون: سلطان محمود غزنوی (حافظ، ۱۳۹۵: ۱۱۱، ۲۲۵)، چنگیز (همان: ۳۵۲)، شاه‌شجاع (۷۳، ۷۶، ۷۸، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۳۹، ۳۸۴)، شاه منصور (۲۵، ۱۶۷، ...)، شاه یحیی (۲۰۱)، قوام‌الدین محمد (۶۳، ۷۸، ۱۷۳، ۳۸۳)، ایاز (۱۱۱، ۲۵۸، ۲۶۸)، و تیمور لنگ به شکلی غیر مستقیم (۲۶۶، ۳۳۱)، اشاره نمود. در کنار این شخصیت‌ها، حافظ به تاریخ جهان و شخصیت‌های غیر، چون اسکندر مقدونی، افلاطون و همچنین عناصر مربوط به آن، نظیر «قیصر» که عنوان و لقب امپراتوران روم شرقی بوده، توجه نشان داده‌است. حافظ، در نگرش به تاریخ به شخصیت‌های عشاق تاریخی اعم از ایرانی و عرب، نظیر: خسرو و شیرین، شیرین و فرهاد، لیلی و مجنون، توجه نشان داده‌است. این دسته از شخصیت‌ها از حیث بسامد و استعمال در شعر حافظ، در رتبه چهارم قرار گرفته‌اند (۴۹ بار؛ جدول شماره ۱) هدف حافظ از اشاره به این شخصیت‌ها نیز ارائه مضامین و پیام اخلاقی و همچنین بی‌ثباتی و بی‌وفایی جهان‌خاکی است؛ برای مثال اشاره به شیرین و فرهاد: جهان‌پیراست و بی‌بنیاد از این‌فرهادکش فریاد      که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم

(حافظ، ۱۳۹۵: ۳۵۶ / ۲۸۰)

حافظ از حشمت پرویز دگر قصه مخوان      که لبش جرعه‌کش خسرو شیرین من است

(حافظ، ۱۳۹۵: ۱۱۷/۵۲)

حافظ در شعرش به صوفیان، عرفا، نظیر: حسین بن منصور حلاج، بایزید بسطامی، حاتم طیّ نیز توجه نشان داده است. این دسته از شخصیت‌ها با بسامد حداقلی در شعر حافظ، در رتبه آخر قرار گرفته‌اند. به‌طور کلی حافظ، تخیل و هنر خود را به بازآفرینی شخصیت‌ها، مفاهیم و عناصر تاریخی مصروف نمی‌دارد، بلکه با هنرمندی بی‌نظیری، این عناصر را در خدمت مضمون آفرینی‌ها و صور خیالی خود قرار داده و در قالب تلمیح و تشبیه و تمثیل در اشعارش متجلی نموده است.

### جدول شماره ۱: بسامد شخصیت‌های تاریخی در دیوان حافظ شیرازی

تکرار و بسامد	شخصیت‌ها، نام‌ها و عناصر مربوط به تاریخ ایران، اسلام و جهان
۱۱۴	۱. پادشاهان و پهلوانان اسطوره‌ای، وزیران و شخصیت‌های تاریخی قبل از اسلام
۶۲	۲. پادشاهان، وزیران و شخصیت‌های تاریخی بعد از اسلام
۱۰	۳. پادشاهان، وزیران و شخصیت‌ها و عناصر مربوط تاریخ جهان
۴۹	۴. شخصیت‌ها و نام‌های عشاق
۱۲۶	۵. پیامبران و متعلقان آنان
۵	۶. صوفیان، عرفا

### ۳. نتیجه‌گیری

– هرگونه فهم و معرفتی اصولاً، زمان‌مند و تاریخی است و طرح افکننده حافظ، ماحصل دنیای تاریخی، زمان‌مندی و در عین حال خودفهمی اوست. واقع‌بودگی، پیش‌داشت‌ها و پیش‌فهم‌های حافظ و همچنین بافت تاریخی، اجتماعی و فرهنگی زمانه و گذشته‌ی او، در تعریف و شکل‌گیری بینش و معرفت تاریخی وی در اشعارش، تأثیر بسزایی داشته است. در واقع عوامل و عناصری نظیر: تعلق حافظ به خانواده‌ای بنام و مذهبی، از برداشتن قرآن و مأنوس بودن با این کتاب آسمانی به عنوان منبعی قیّاض و الهام‌بخش، مطالعه و تعمق در متون تاریخی‌ای چون شاهنامه، در کنار محاط‌بودن در جغرافیای تاریخی، باستانی و فرهنگی فارس، همچنین زیستن در عصری برزخی، بینایی و آشفته، امکان‌ها و ظرفیت‌های ویژه‌ای را در شکل‌گیری پیش‌فهم‌های بینش تاریخی وی ایجاد نموده است.

- بینش و معرفت تاریخی حافظ در اشعارش برآیند مؤلفه‌ها، مفاهیم و عناصر چندی، چون: مشیت و اختیارگرایی، توجه ویژه به جام‌جم، بهره‌گیری از تاریخ به مثابه‌ی ابزاری در خدمت مضمون‌آفرینی و عبرت‌انگیزی، اهتمام به کاربست عناصر، مفاهیم و شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی ایران قبل و بعد از اسلام، تاریخ اسلام و جهان، است. در این میان پیامبران، شخصیت‌های مذهبی و متعلقان آن و همچنین شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی تاریخ ایران قبل از اسلام و عناصر مربوط به آن، بالاترین و بیشترین بسامد را در شعری وی داشته‌اند. این مسئله بیانگر تأثیر آموزه‌های قرآنی و تداوم و استمرار انباشت‌های تاریخ ملی و اسلامی و درونی شدن آن در شعر حافظ است؛ هرچند اقدامات فرهنگی و اجتماعی آل اینجو، به‌ویژه سلطان ابواسحاق، در احیای موارث فکری و فرهنگی حکومت کیانیان و ساسانیان، و همچنین اقدامات سلاطین آل مظفر در ترویج شریعت، در رسوخ و ظهور این دسته از عناصر و مفاهیم تاریخی در شعر حافظ، بی‌تأثیر نبوده است.

- در شعر حافظ، تاریخ، مضامین و عناصر مربوط به آن، به‌مثابه‌ی ابزاری معرفتی، در خدمت ارائه‌ی مفاهیم حکمت و فناپذیری عالم امکان و ناپایداری و مستعجل بودن قدرت دنیایی، مورد استفاده قرار گرفته است، با اینهمه چون زبان حافظ شعر است و شعر عصاره و چکیده همه هنرهاست و هدف غایی آن رویدادنگاری مسائل تاریخی نیست، وی کلیت و روح مفاهیم تاریخی را در برخی از اشعارش درونی و استحال نموده است.

- شعر حافظ عصاره و تجلی‌گاه بینش و معرفت هستی‌شناسانه و تاریخی ماست که در یکی از آشفته‌ترین و حساس‌ترین دوره‌ی تاریخی ایران، رسالت سنگین پویایی و تعالی این سرزمین را، بر دوش کشیده و به ابعاد و اشکال فرهنگی آن تعالی بخشیده است.

## یادداشت‌ها

۱. وی در بیتی از اشعارش به این نکته اشاره نموده و می‌آورد:

ناموس چند ساله اجداد نیک‌نام در راه جام و ساقی مهر و نهاده‌ایم

(حافظ، ۱۳۷۲: ۳۵۸).

۲. وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ (سوره‌ی اعراف/ آیه ۳۴) برای هر قوم و ملتی، زمان و سرآمدی است و هنگامی که سرآمد آن‌ها فرا رسد، نه ساعتی از آن تأخیر می‌کنند و نه بر آن پیشی می‌گیرند.

۳. قرآن، برای تاریخ ارزش قابل توجهی قایل است و از طرق مختلف، از جمله: شرح حال اقوام و ملل گذشته نسبت به آن اهتمام می‌ورزد و مخاطبان خود را به تعمق و تأمل در آثار گذشتگان و عبرت آموزی از آن فرامی‌خواند. از جمله در سوره زخرف، آیه ۵۵ «فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ» و آنها را پیشگامان (در عذاب) و عبرتی برای دیگران قرار دادیم. همچنین در سوره (حجر، آیه ۷۵)، «إِن فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ». به یقین، در این [کیفر] برای هوشیاران عبرت است

### کتابنامه

#### الف. منابع فارسی

##### - قرآن کریم

- ابن بطوطه. (۱۳۴۸). *سفرنامه ابن بطوطه* (رحله ابن بطوطه). ج ۱. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن منظور. (۱۴۰۸ق). *لسان‌العرب*، جلد نهم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- استنفورد، مایکل. (۱۳۸۲). *درآمدی بر فلسفه تاریخ*. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.
- بامداد، محمدعلی. (۱۳۶۷). «عقیده حافظ در جبر و اختیار». نقل در: *درباره حافظ چه می‌گویند؟* به کوشش جمشید مهرپویا و جانزاده بدوی. تهران: جانزاده.
- باسورث، ادموند کلیفورد. (۱۳۷۱). *تاریخ سلسله‌های اسلامی*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- باقری خلیلی، علی اکبر. (۱۳۸۹). «هویت فرهنگی در غزلیات حافظ شیرازی». *مجله مطالعات ملی*. شماره ۴۳. پاییز ۸۹. صص ۴۹-۷۲.
- براهنی، رضا. (۱۳۸۰). *بحران رهبری نقد ادبی و رساله‌ی حافظ*. گفتگو: ملک ابراهیم امیری. چاپ اول. تهران: دریاچه.
- بنیاد فارس‌شناسی. (۱۳۷۸). *حافظ پژوهی*. دفتر دوم. کنگره یادروز حافظ. به کوشش کورش کمالی سروستانی. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی با همکاری مرکز حافظ‌شناسی.
- بولت، باربارا. (۱۳۹۵). *هایدگر در چارچوبی جدید*. ترجمه مهتاب کلانتری. تهران: ناهید.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۸). *گمشده لب دریا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ*. تهران: سخن.
- ثروتیان، بهروز. (۱۳۸۰). «تاریخ در آینه غزل حافظ». *سالنامه حافظ پژوهی*. دفتر ۴. صص ۱۱۴-۱۳۹.
- جعفری، یعقوب. (۱۳۹۳). «عبرت‌آموزی از تاریخ پیشینیان». *درس‌هایی از مکتب اسلام*. شماره ۶۴۶، صص ۲۰-۲۵.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا. (۱۳۶۷). «زندگی مولانا شمس‌الدین حافظ». *کیهان فرهنگی*. سال پنجم. شماره ۸. آبان، صص ۷۰-۷۲.

- حافظ ابرو، عبدالله ابن لطف الله. (۱۳۸۰). *زبدۃ التواریخ*، ج ۱. محقق و مصحح: سید کمال حاج سید جوادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۴). *دیوان حافظ*. بر اساس نسخه تصحیح شده غنی - قزوینی. به کوشش رضا کاکائی دهکردی. چ ششم. تهران: ققنوس.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). *دیوان شمس‌الدین محمد حافظ*. با تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد رضا جلالی نائینی و نورانی وصال. تهران: نقره.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۱)، *حافظ‌نامه*. جلد ۱. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین. (۱۳۸۰). *حبیب‌السیر*. تهران: خیام.
- خیراندیش، عبدالرسول. (۱۳۷۸). مقاله‌ی «حافظ و فرهنگ ایرانی». کنگره یادروز حافظ؛ *حافظ پژوهی*. دفتر دوم. به کوشش کوروش کمالی سروسستانی. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی با همکاری مرکز حافظ‌شناسی.
- رازنهان، محمدحسین و تقی شیردل. (۱۳۹۶). «بازتاب تقدیرگرایی و مؤلفه‌های آن در سفرنامه‌های عصر صفوی». *مجله تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش: ۲۹. زمستان ۹۶. ص ۱۱۹-۱۴۳.
- راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۱). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: مکتبه‌المرتضویه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *از کوچه زندان*. چ شانزدهم. تهران: سخن.
- صابری، حسین. (۱۳۸۳). *تاریخ فرق اسلامی*. جلد یک. تهران: سمت.
- صفای، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: امیرکبیر.
- طغیانی، اسحاق، (۱۳۸۶). «حافظ و حقایق قرآنی». کنگره یادروز حافظ؛ *حافظ پژوهی*. دفتر دهم. به کوشش جلیل سازگارنژاد. شیراز: مرکز حافظ‌شناسی.
- عبدالرزاق سمرقندی، کمال‌الدین. (۱۳۸۳). *مطلع سعدین و مجمع بحرین*. محقق و مصحح: عبدالحسین نوایی. ج ۴. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فراهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۲). «پیوند تاریخ و ادبیات». *کیهان فرهنگی*. ش: ۱۰۲. مهر ۷۲. صص ۲۴-۲۷.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: سخن.
- کتبی، محمود. (۱۳۶۴). *تاریخ آل مظفر*. مصحح و محقق: عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
- گری‌لینگ، ای. سی. و دیگران. (۱۳۸۰). *نگرش‌های نوین در فلسفه*. ج ۱. ترجمه یوسف دانشور و دیگران. قم: انتشارات طه.
- مستوفی بافقی، محمد مفید. (۱۳۸۵). *جامع مفیدی*. محقق و مصحح: ایرج افشار. تهران: اساطیر.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۶۹). «مشرب کلامی حافظ». *حافظ‌شناسی*. به کوشش سید نیاز تهرانی. جلد ۱۳ تهران: پاژنگ.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی*. تهران: توس.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *انسان و سرنوشت*. تهران: صدرا.
- منصوریان سرخگره، حسین. (۱۳۸۹). «هم‌گرایی اسطوره و عرفان در شعر حافظ». *مطالعات ملی*، شماره ۴۴. زمستان ۸۹. صص ۲۷-۴۸.
- مولکی، مایکل. (۱۳۷۶). *علم و جامعه‌شناسی معرفت*. ترجمه حسین کچویان. تهران: نی.
- واردی، زرین. (۱۳۸۰). «اوضاع تاریخی، سیاسی و اجتماعی قرن هشتم و تأثیر آن بر شعر حافظ». *سالنامه حافظ پژوهی*. دفتر ۴، صص ۱۵۷-۱۶۷.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. چ هفتم. تهران: ققنوس.
- هدایتی، محمد. (۱۳۸۴). «گردون‌گرایی و فلک‌مداری در شعر کهن فارسی». *مجله زبان و ادبیات فارسی* (دانشگاه آزاد اسلامی اراک). شماره ۱. بهار ۸۴. صص ۱۱۱-۱۳۶.
- همایون فرخ، رکن‌الدین. (۱۳۶۹). *حافظ عارف؛ حافظ خراباتی*، جلد ۱. تهران: اساطیر.
- ب. منابع لاتین**

- Malpas, s, (2006), "Historicism", the rout ledge companion to critical theory, EDS, Paul wake an simon malpas, newyork: pout ledge. PP, 55- 65.

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, winter 2020

**Myth and Politics: Behavioral Archetypes  
in Ancient Iran and Their Persistence  
in Power and Politics\***

**Fateh Moradi <sup>1</sup>**

**1. Introduction**

Our minds are shaped by human history, and the thoughts of our forefathers certainly exercise undeniable influence on its structure. On this ground, when carefully analyzing our mental processes, we might need to examine how other people thought in the distant past. Today, we cannot overlook the importance of the man's history to explain some of his/her thought processes. The notion of myth is inevitably tightly linked to the issue of power and identity. Its role in Iran is no exception as the given territory has always been the provenance of various myths. The political and politics occupy the same situation and have never been separated from mythology. Myths sustain and reproduce a certain behavior, especially through collective archetypes which persist throughout history and are preserved in a nation's historical memory and consciousness. Ancient texts such as the Avesta are affected by the myths on the one hand, and produce newer forms of them in the realm of life as well as power on the other. For example, archetypes like hero, wise old man, anima and animus, etc.,

---

\*Date received: 29/07/2018

Date accepted: 15/04/2019

Email:

fateh.moradi@yahoo.com

1. **Ph.D. Candidate of Political Sciences, Allameh Tabataba'i University, Iran**

have affected the politics in different historical periods of Iran and played a role in changes thereto. Along the same lines, today, politics and identity are immensely influenced by myths which flow through collective memory. It seems that impact from myths has been more severe in case of Iran.

## **2. Methodology**

This study is a descriptive research which relied on the available textual materials. Focus on the text is crucially significant, especially in the mythology because it maintains a stationary position as a first-hand source. Eastern texts usually begin with an introductory statement that is regarded as the closing argument too. Interpretation of the text turns into a matter of great concern, especially with regard to a work such as the Avesta, which we do not even know in which of the Iranian languages it has initially been written. Our mentalities are indisputably the result of thousands and perhaps millions of years of thinking and a long history lies behind each of our statements. That is to say, the words uttered by anyone represent indeed a vector for a great many of historical symbols worth examination. Therefore, each text must be understood in itself, and comparison should be used as a second resort. Hence, the Avesta text is a complete and effective example that can still be investigated in this regard.

## **3. Discussion**

Jung maintains that races, tribes and nations, like typical humans each call for their specific psychology and pathology (Ovdajnyk, 2008, 101). One way to explore the psychology of such nations and peoples is to refer to their prevailing myths. The myths can be received as a whole; namely, they do not get meaning from a sequence of events and the historical circumstances cannot efface their very essence. Therefore, myths are only critical in their entirety (Lancaster,



2010, 1057). As quoted from Brückel and Durkheim, myths involve images which manifest the general state of affairs which means they subsume the set of concepts build by all members of a certain group (Tudor, 2005, 82). The mental universe of man is never devoid of myth. Even when it dispenses past mythological heroes, it replaces them with more recent ones. For instance, the conventional story of Siavash might be substituted by the life account of another one among Iranian (Bahar, 2015, 362). Today's man is still captured by "powers" that cannot be easily controlled. The gods and Satan have merely assumed alternative names (Jung, 2009, 118). This process has equally been extended into the realm of power and identity as for the specific form of Iranian mythical structures. Unification of the myths and the rise of totalitarian states of the twentieth century in terms of legends by Cassirer, the emergence of myths in terms of ideology and culture according to Barthes, and demystification as myth by Eliade represent brilliant descriptions the overall origin of which goes back to Jung. Jung explained the rise of fascist regimes in the collective memories as archetypes. As Jung purports, psychic inflation and deflation do not fade from collective unconscious and shared memories keep their lives on. Accordingly, the history of Iran can be witnessed as an ancient follower of eternal archetypes and collective unconscious myths. The Avesta and ancient texts have also been instrumental in mystification or continuation of myths. Samuel Kennedy (2014) in the *The King is Dead* seeks to prove the hypothesis that actually Alexander's invasion to Iran represents an attack to the Iranian myths and gods which later turned into an impetus among them to defeat Greeks. Mojtabayi (1974, 12) quotes, if someone wrongly relied on the throne of the kingdom in ancient times, did not observe the religion and oppressed his people, s/he was perceived as the devil's agent. The Avesta also came into being in association with its pre and post mythological entities. As cultures mix together, myths also

combine to generate novel forms or sometimes displace (Amuzegar, 2015, 5). The era of mythology is chaotic such that all issues appear intermingled. The world of mythology remains time and space free. In this unstable situation, no intellectual and philosophical system can be devised, and a unity reached. Even if established, it is either transient and temporary. Therefore, the social structure that can handle the society with a political philosophy or a political system seems absent in the chaotic world of myth, because their universe comprises a pluralistic one. Plato's formulation, i.e., transition from myths, transformed him into the chief source for systematic philosophical thinking and political philosophy in Greece. He moved the pluralist and unstable world of myths into philosophy and philosophical scheme. Though bonds between the ancient Greek and East might have prompted the creation of Greek philosophical system, this incident did not happen in Iran. So, mythological thinking persisted in the latter case. Despite the assumed role of Zoroaster in promoting unity, he served as a source for new myths at the same time. In other words, no new coherent philosophical system emerged from his perspectives which could later define the essential core of philosophy and modern political philosophy. Hence, the pluralistic world of myths fell flat to bring about a philosophical and political unity. Possible attempts at integration of power and politics, especially during the Sassanid Empire, also failed as political leaders foundered to provide uniformity to previous myths or overlook them. Apparently, without relying on archetypes, politics could be tolerated in Iran's collective unconscious. In fact, the collective unconscious which turns into a unified timeless and placeless whole carried out a leading role in shaping their identity and power.

#### **4. Conclusion**

Politics, as a dynamic and unstable issue is a function of various natural and social forces, including myth, religion, modern wisdom, etc. Among other factors, myth has been one of the most effective forces over politics and power in ancient Persia which has its effects on the present day Iranian politics too. Dimensions of such impact are passed by the archetypes like the anima and animus, hero, wise old man, religious mysteries, shadows, persona, etc. Like other members of the community, politicians have not usually been able to escape from this archetypes as the political issue has been dominated by the collective unconscious and behavioral archetypes. It seems that this has often yielded negative consequences for the power relations in Iran; namely, power has not been seen as political authority directed to society, but as a secondary and less important issue. The Avesta and other post-Sassanid texts have had an undeniable effect in the development and enhancement of myths. Because these texts have not been compiled as an efficient and systematic system for thinking, their meanings and effects have always been controversial. The political has pursued a similar vain. Since collective memories have been associated with historical inconsistency and volatility, power has turned to the focal point of fluctuations, which means that and power are often influenced by myth rather than wisdom. They have shaped the unconscious collective and behavioral archetypes to play with politics in the form of collective eruption and inflation. When people in the power sphere have sought to escape this situation, they themselves become the victim of collective unconscious in the paradox of the political and the myth. This has never came up with a satisfactory result; hence, power has always been frail and ineffective in the face of the archetypes of collective unconscious.

**Key Words:** Myth, politics, archetype, power.

**References [In Persian]:**

- Abazari, Y. (2004). Roland Barthes, myth and cultural studies. Arghanon Magazine, 18.
- Akbari Mafakher, S. (2005). Human psycho in Iranian epic. Tehran: Fetneh.
- Amozgar, Z. (1995). Farreh, magic and sky power. Kalak Magazine, 68-70.
- Amozgar, Z. (2015). History of myths Iran. Tehran: Samt.
- Barthes, R. (2004). Myth in recent time (Y. Abazari, Trans.), Arghanon Magazine, 18.
- Bhar, M. (2015). From myth to history. Tehran: Chashmeh.
- Cassirer, E. (2004). The myth of the state (Y. Movaghren, Trans.). Tehran: Hormos.
- Diakonov, I. (2002). History of Mad (K. Keshavarz, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Eliade, M. (2006). The myth of the eternal return, or, cosmas and history (B. Sarkrati, Trans.). Tehran: Tehran.
- Farnbog, D. (2003). Bondahesh. (M. Bahar, Trans.). Tehran: Tous.
- Feist, J. G. (2012). Theories of personality. (Y. Seyedmohamadi, Trans.). Tehran: Rvan.
- Ferdosi, A(1996). Shahnameh. Tehran: Mazda Publication. [In Persian]
- Hedayat, S. (1964). Zand and Homanyesen and Ardashere Papekan Text. Tehran: Amir Kabir.
- Herodotus. (1984). Herodotus History (V. Mazendarani, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Hinnells, J, R. (2015). Persian mythology (J. Amouzegar, Trans.). Tehran: Chashmeh.
- Honar monthly review. (2002). No. 47-48.

- Hoseni, N. (2015). Dream in myth, history and religion. Jam-e Jam Newspaper, 3967.
- Kennedy, S. (2014). The king is dead. (F. Badraei, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Kezazi, M. (1995). Dream, epic and myth. Tehran: Markaz Publication.
- Krappe, etal. (2012). The world of mythology (J. Satari, Trans.). Tehran: Markaz Publication.
- Lancaster, L.W.(2010). Masters of political thought (A. Ramin, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
  
- Maskob, S. (2010). Siavash mourning. Tehran: Kharazmi.
- Meheralitbar, H. (2012). Dream and politics in middle governments history of Iran, 4th to 8th century (Unpublished master's thesis). Arak University, Arak, Iran.
- Mehrdad, B. (2015). From myth to history. Tehran: Chashmeh.
- Mojtabaei, F. (1974). Plato city and ideal King in Entient Iran. Tehran: Farhang-e Bastan.
- Mole, M. (2017). Culte, mythe et cosmologie dans in 'Iran ancient (M. Mirzaei, Trans.). Tehran: Ngah-e Moaser.
- Noss, J. B. (2015). Man's religions (A. Hekmat, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Odajnyk, V. W. (2008). Jung and politics (A. Taeb, Trans.). Tehran: Ney.
- Palmer, M. (2005). Freud, Jung and religion (M. Dehghanpor, Trans.). Tehran: Roshd.
- Parastesh, Sh. (2002). Myth and politics. Human science and social research magazine, 3.
- Pernya, H. (2012). History of Ancient Iran. Tehran: Negah.
- Philippe,G. (2004). Ardavâriz Nâme (J. Amouzegar, Trans.). Tehran: Moein.

- Pordavood, E. (1963). *Awesta*. Tehran: Negah. [In Persian]
- Rajaei, F. (2012). *Political changes in ancient East*. Tehran: Qoumes.
- RezaeiRad, M. (2011). *Origins of political thought in Mazdism Ration*. Tehran: Tarh-e No.
- Riviere, C. (2006). *Political anthropology* (N. Fakohi, Trans.). Tehran: Ney.
- Sabi, A. (1991). *Sabi History* (M. Menavi, Trans.). Tehran: Qatreh.
- Sabi, A. (2005). *Shahnameh Sabi* (M. Hedayat, Trans.). Tehran: Asatir.
- Samuel Kennedy, E. (2002). *The king is dead* (F. Badraei, Trans.). Tehran: Sciebtific and Cultural.
- Sigal, R. (2012). *Myth* (A. Taqa, Trans.). Tehran: Mahi.
- Sodavar, A. (2006). *Farreh Izadi in kings culture of Ancient Iran*. Tehran: Ney.
- Tafazoli, A. (2000). *History of literature Iran pre Islam*. Tehran: Sokhan.
- Tafazoli, A., & Amouzegar, Z. (1992). *Myth of Zartosht life*. Babol: Babol Library.
- Tudor, H. (2005). *Political myth* (M. Damadi, Trans.). Tehran: Amir Kabir.
- Ulansey, D.(2007). *The origins of the Mithraic mysteries* (M. Amini, Trans.). Tehran: Chashmeh.
- Vermaseren, M, J. (2008). *Mithra, cedieu mysterieux* ( B. Naderzad, Trans.). Tehran: Chashmeh.
- Wulff, D, M. (2008). *Psychology of religion: classic and contemporary* (M. Dehghani, Trans.). Tehran: Roshd.
- Yarshater, E. (1972). *Ancient Iranian stories*. Tehran: Bongah-e Nashr-e Ketab.

- Jung, C. G. (1990). Four archetypes; mother, rebirth spirit, trickster (P. Framarzi, Trans.). Mashad: Astan-e Qods.
- Jung, C. G. (2000). Dream analysis (R. Rzaei, Trans.). Tehran: Afkar.
- Jung, C. G. (2009). Man and his symbols (M. Soltaneh, Trans.). Tehran: Jami.
- Jung, C. G. (2014). Psychology and alchemy (M. Behfrozi, Trans.). Tehran: Jami.
- Jung, C. G. (2015). Yung and the West (L. Sdeghyani, Trans.). Tehran, Jami.
- Zaemaran, M. (2012). From world myth to philosophy. Tehran: Hormos.

**References [In English]:**

- Hopcke, R. (1999). A guided tour of the collected works of C. G. Jung. Boston: Shambhala Publications.
- Ogden, C. K. (2002). Complex/Archetype/Symbol in the psychology of C.G.Jung. London: The International Library of Psychology.
- Schultz, D. (2005). Theories of psychology. Florida: University of South Florida.
- Watts, J. (2009). Developmental psychology. Cape Town, South Africa. UCT Press.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### اسطوره و سیاست: کهن‌الگوهای رفتاری در ایران باستان و تداوم آن در قدرت و سیاست\*

فاتح مرادی<sup>۱</sup>

#### چکیده

اسطوره در جهان همواره با حوزه قدرت و هویت رابطه تنگاتنگی داشته است. نقش آن نیز در ایران مستثنی از این وضعیت نیست، چراکه تاریخ جغرافیای ایران همواره زایشگر اساطیر گوناگون بوده است. امرسیاسی و سیاست نیز در پیوند با این وضعیت قرار داشته و هیچ‌گاه به‌دوراز اسطوره‌گرایی قرار نبوده است. اساطیر موجب تداوم و بازتولید رفتاری، به‌ویژه از طریق کهن‌الگوهای جمعی‌اند. این کهن‌الگوها در طول تاریخ تداوم داشته و در حافظه تاریخی و ناهشیار جمعی باقی‌مانده‌اند. متون کهنی چون اوستا متأثر از اسطوره و تولیدگر اسطوره‌های نو به اشکال مختلف در زندگی و قدرت است؛ به‌طور نمونه: کهن‌الگوهای قهرمان، پیر فرزانه، آنیما و آنیموس و امثال این‌ها بر امرسیاسی در ادوار تاریخی مختلف ایران اثر گذاشته و در تحولات آن نقش داشته‌اند. بر همین روال امروزه نیز سیاست و هویت اثرپذیری زیادی از اسطوره‌گرایی دارد، که از طریق حافظه جمعی جریان دارد. به نظر می‌رسد این وضعیت در ایران با شدت بیشتری همراه است.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، سیاست، کهن‌الگو، قدرت.

---

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶  
fateh.moradi@yahoo.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۵/۰۷  
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران.



## ۱. مقدمه

ذهن ما با تاریخ بشر شکل یافته است. آنچه انسان‌ها اندیشیده‌اند، در ساختار ذهن خود ما اثر گذاشته و وقتی به تحلیل دقیق و موشکافانه فرایندهای روانی‌مان می‌پردازیم، باید به آنچه دیگران در گذشته اندیشیده‌اند برگردیم. امروزه برای توضیح بعضی از فرایندهای فکری انسان مدرن نمی‌توان از گذشته غافل بود (یونگ، ۱۳۷۷: ۸۳)؛ از این رو یونگ معتقد است، هیچ‌وقت تنها نیستید، زیرا دیدگان قرن‌ها به شما خیره شده است، ناگهان احساس می‌کنید در حضور انسان‌های کهن هستید (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

به نظر سورل اسطوره را می‌توان همچون وسیله عمل بر اساس واقعیات زمان حال نگریست (لنکستر، ۱۳۸۸: ۱۰۵۷)، به همین دلیل اسطوره نوعی گفتار است که تاریخ آن را انتصاب می‌کند (بارت، ۱۳۸۲: ۸۷)؛ بنابراین در جوامع مدرن، ترجمان اسطوره اغلب در قالب ایدئولوژی‌ها بروز می‌کند (ریویر، ۱۳۸۶: ۲۶۴). سیاست نیز در جهان اذهان ایرانیان به‌مثابه اسطوره‌ای است که نظم این جهان را برقرار کرده است (پرستش، ۱۳۸۰: ۱۲۵)؛ از طرفی اسطوره در سیاست همیشه راهی برای بازگشت به‌ویژه در بحران‌ها دارد و چون در سیاست ثبات هرگز برقرار نمی‌شود همیشه جایگاه بازگشت اسطوره هم محتمل است (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۰۲).

میرچاه الیاده معتقد است که «در جهان‌بینی مدرن عناصر اسطوره‌ای را در عرصه سیاست و جامعه به‌وضوح می‌توان ملاحظه نمود» (نقل از: ضیمران، ۱۳۹۲: ۲۳). از منظر هنری تودر (Henry Tudder) همه اسطوره‌های مربوط به موضوعات سیاسی، متضمن خاطره‌ای از رویدادهای واقعی است. اسطوره‌ها نه تنها بیانگر افسانه‌ها، بلکه به اظهار واقعیات تاریخی دست‌می‌یازند (تودر، ۱۳۸۳: ۵۵). در هر حال اسطوره در عالم سیاست و هویت نقش‌گردانی می‌کند. ایران باستان و متون آن نیز رابطه تنگاتنگی با اسطوره‌گرایی داشته است، به عبارتی سه‌بال سیاست در ایران باستان دین، اسطوره و سوم تلفیق این دو بوده است.

در طول تاریخ اسطوره‌گرایی در قالب کهن‌الگوها باز تولید و تداوم یافته است؛ بنابراین فرض اصلی متن بدین‌گونه است که اسطوره‌ها به‌ویژه در شرق باستان دارای پیوند و اثرگذاری بر قدرت، سیاست و تشکیل هویت تا دوره حاضر نیز بوده‌اند. به‌طور دقیق‌تر فرض بر آن است که اسطوره‌های پیشین تأثیر قابل‌توجهی بر ناهشیار فردی و جمعی داشته‌اند و در این زمینه ناهشیار جمعی را مستعد اسطوره‌های جدید کرده‌اند، اما آنچنان که باید پژوهش‌های کافی هم به‌لحاظ کیفی و هم کمی کمتر صورت پذیرفته است؛ از این رو ضرورت پژوهش‌های بنیادین و کاربردی برای درک مسئله قدرت و اسطوره که از دریچه روانکاوی امکان بیشتری می‌یابد، احساس می‌شود.

پژوهش حاضر به صورت کتابخانه‌ای با تکیه بیشتر بر متون است. توجه به متن به‌ویژه در اسطوره‌شناسی اهمیت خاصی دارد؛ چراکه متن جایگاه ثابت خود را به‌عنوان پژوهش دست اول حفظ می‌کند. متون شرقی معمولاً با بیاناتی آغاز می‌شوند و به‌عنوان نتیجه پایانی استدلال به حساب می‌آیند (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۸۵). تفسیر متن امر خطیری به‌ویژه در مورد اثری چون اوستا است که حتی نمی‌دانیم به کدام یک از زبان‌های ایرانی نوشته شده است (دیاکونوف، ۱۳۸۰: ۵۴). ذهن ما نتیجه هزاران و شاید میلیون‌ها سال کار است و در هر جمله‌ای تاریخی دراز نهفته است، هر کلامی که به زبان می‌آوریم تاریخی عظیم از نمادهای تاریخی است (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۰۸-۱۰۹) و نیازمند فهم است؛ بنابراین هر متن را باید با خودش فهمید و مقایسه نباید جز در رده دوم بیاید (موله، ۱۳۹۵: ۳۱). از این رو متن اوستا همچون نمونه‌ای تام و اثرگذار محسوب می‌شود که همچنان می‌تواند مورد توجه باشد.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. منشأ و مفهوم اسطوره

منشأ اولیه اسطوره‌ها و افسانه به‌طور دقیق مشخص نیست، اما در رابطه سرآغاز آن پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. پیدایش ریشه اساطیر اولیه را می‌توان در خواب‌ها و رؤیاها جستجو کرد (بایرناس، ۱۳۹۳: ۲۵). در واقع اسطوره تجسم احساسات ناخودآگاه آدمیان برای تقلیل گرفتاری‌های آنان بوده است (آموزگار، ۱۳۹۳: ۴-۵). اسطوره‌ها منشورهای زندگی (هیلنز، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۶) بوده است.

اسطوره از منظر تایلور و فریزر، بخشی از دین ابتدایی؛ از دیدگاه لویبرول، فرافکنی، احساس یگانگی با جهان یا مشارکت رازگونه؛ از نظر مالینفسکی، تحمل جهان طبیعی؛ از دیدگاه لوی اشتراوس، ساختار ذهن؛ از نظر کاسیرر، تسلط و تحمل جهان اجتماعی و وحدت احساس بخش و از منظر رودلف بولتمان، راهی برای فراتر رفتن از جهان خویش، است (ن.ک: سیگال، ۱۳۹۰: ۱؛ کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۱۰). از منظر بارت (بارت، ۱۳۸۲: ۱۰۶) زبان دوم و گفتمان نو یا طبیعی جلوه‌دادن امور جهان (باذری، ۱۳۸۲: ۱۳۲) و از نظر الیاده (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۹) تکرار امور پیشین است. در مجموع اسطوره‌های طبیعی با طبیعت، اسطوره‌های مذهبی باخدایان و اسطوره‌های سیاسی با سیاست سروکار دارند (تودر، ۱۳۸۳: ۳۲). در ایران هم اسطوره از بال‌های اصلی قدرت و سیاست بوده است.

## ۲-۲. چارچوب نظری

### ۲-۲-۱. ناخودآگاه، گهواره نمادها

به نظر فروید، اساطیر بزرگ بیان نمادین کشاکش‌های ناخودآگاه است (کراپ و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۵۸). یونگ معتقد است: «برجسته‌ترین ویژگی ناخودآگاه جمعی آن است که نهانگاه نگاره‌ها و نمادهایی شگفت‌انگیز است که وی آن‌ها را سرنمون [کهن‌الگو] نامیده است (ضمیران، ۱۳۹۲: ۲۰). ناخودآگاه یک وضعیت روانی است که هیچ «من»ی از آن آگاه نیست و تنها با امکانات غیرمستقیم می‌توانیم از وجود آن آگاه شویم (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۷۱).

نماد نماینده آغازین ناخودآگاه است و هم‌زمان، انگاره‌ایی است که با بالاترین بینش‌های ذهن ناخودآگاه هم‌سویی دارد (یونگ، ۱۳۹۳: ۵۲)؛ بنابراین نماد در مجموع زادگاه تمام جلوه‌های متافیزیکی، اسطوره‌ای و تمام تجربیات زندگی است که بر مفروضات روان‌شناختی قرار دارد (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۲۶). صورت‌های نمادین از راه‌هایی مانند خواب و رؤیا ظهور و نمود می‌یابند؛ بنابراین می‌توان اسطوره را تجلی رؤیاهای جمعی دانست که در فرهنگ پدیدار می‌شود (ضمیران، ۱۳۹۲: ۱۷). از نظر یونگ: «زبان ناخودآگاه زبان نمادهاست. ناخودآگاه بی‌پرده و برهنه با ما سخن نمی‌گوید، بلکه به زبان رؤیا و اسطوره با ما سخن می‌گوید» (ضمیران، ۱۳۹۲: ۲۰). در واقع تعداد زیادی از ایده‌ها، کهن‌الگوها، اشیاء، روابط و موقعیت‌ها در شکل‌ها و فیگورهای خاصی در روان حضور دارند (Ogden, 2002: 76). رؤیا هم مهم‌ترین راه دسترسی به این انباشته است.

### ۲-۲-۲. رؤیا و اسطوره

کارل آبرهام در مقاله رؤیا و اسطوره از پس انتقاداتی که معتقدند رؤیا فقط جنبه‌های فردی را بیان می‌کند، برآمده است و معتقد است رفع این انتقادات آسان است؛ چراکه حتی اگر رؤیا ناشی از هیجان‌ات آدمی باشد، هیجان‌اتی وجود دارند که انسانی‌اند و متعلق به تمام امور بشر و همان آرزوهای هیجانی هستند که از منظر فروید پایه‌گذار اساطیر بشری هستند (ن. ک: کراپ و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۹-۱۱۷). از نظر یونگ نیز خواب اساسی‌ترین و مؤثرترین وسیله برای نشان‌دادن استعداد نمادسازی انسان است که اساساً جلوه‌ای از ناخودآگاه است (یونگ، ۱۳۸۷: ۳۵) و کاملاً بشری نیست (یونگ، ۱۳۸۷: ۶۳)؛ بنابراین نمادهای خواب در جبران فقدان عظیم تماس با گذشته خدایگان گوناگون هستند (یونگ، ۱۳۸۷: ۱۳۷). یونگ رؤیای جمعی را اسطوره می‌نامد که در طی تاریخ، اقوام و ملل آن را دیده و به زبان تمثیل و نماد باز گفته‌اند. در حقیقت ناخودآگاه جمعی همان عاملی است که نمادهای جمعی را پدید می‌آورد. از سوی دیگر در گستره فرهنگ نمادهای جمعی، ژرف‌ترین لایه‌های ناخودآگاه را آشکار می‌سازد. این نمادها کالبدهایی را تشکیل می‌دهد

که کهن‌ترین نمونه‌ها در نهادشان شکل می‌گیرد و سپس پدیدار می‌شود (کزازی، ۱۳۷۲: ۷۰-۸۰).

### ۲-۳. اهمیت رؤیا در قدرت و ایران باستان

رؤیا در تاریخ ایران مرتباً مورد توجه قرار گرفته است؛ به طور نمونه درباره خواب ترسناکی که ضحاک دید نیز چنین روایت شده است:

....ضحاک به خواب دید سه تن در کاخش بر او تاختند و یک‌تن از آنان او را باگرز خویش که سری چون سر گاو داشت، می‌کوفت و به رو بر زمین افکند و خنجر خویش برکشید و از پوست ضحاک زهی را جدا کرد و سراپای او را با آن بست و او را کشان به کوه دماوند برد و همانجا در چاهی، به زندان افکند. ضحاک بیدار گشت، نالان و زاری کنان، فریادی بلند از درون برآورد که همه آنان که در کاخش بودند بیدار گشتند.... بامدادان دستور داد گروهی از کاهنان و ستاره شناسان را گرد آرند و رویداد را به آگاهی آنان رسانید و تعبیر خواب را از آنان جویا شد و پرسید که حال و سرنوشت او چیست.... بعد از سه روز مهلت به آنان در روز چهارم آنان را پیش خواند و پرسید. آنها زبان در کام گرفتند و به تمجیح پرداختند و از صراحت گریختند. پس ضحاک تند شد و برافروخت... سپس مردی از آنان برخاست و گفت: ای شاه، تو اکنون در آستان پادشاهی هزارساله خود بر روی زمین هستی و در سرفرازی و بلند رفعتی و پهناوری به آن حدی رسیده‌ای که پیش از تو کس بدان دست نیافته بود. برای بشر ابدیت نیست و هر زاده شده‌ای میرنده است و هر سلطنتی پایان‌پذیر. خواب تو همین نمایان می‌سازد و طلعت نیز چنان است که من توانایی گفتنش ندارم. ضحاک گفت: وای بر تو. مرا از آن آگاهی ده. پس، او را از هلاکتش به دست فرزندی از خاندان شاهی که هنوز زاده نشده، خبر داد و گفت که شاهی به او بازمی‌گردد و او زمین را از داد سرشار خواهد کرد، چنان‌که ضحاک از بیداد. ضحاک دستور داد که زبانش از قفا بیرون آرند.... سپس ضحاک به بیدادگری‌اش افزود و دستور داد هر نوزادی که در خانواده شاهی زاده شود گردن زنند.... (تعالی، ۱۳۶۸: ۲۴-۲۶)

همچنین رؤیا درباره اسطوره زندگی زرتشت مورد تأکید قرار گرفته است. نقل شده است که:

...زردشت را خواب فراگرفت و به خواب دید که لشکر انبوهی از باختر با کینه‌خواهی به سوی وی آمدند و راه را بر وی بستند و در همان آن لشکری از نیمروز با سازوبرگ جنگ به این، پذیره این لشکر باختر درآمدند.... خواب را گزارش کردند که.... از این کار «میدیومه» آگاه شود و به «دین به» بگردد و دیوان بگیرزند. زردشت از گزارشی که از خوابش شد آسوده گشت... (تفضلی و آموزگار، ۱۳۷۰: ج ۲، ۱۷۸)

در همین رابطه، برآوردها نشان می‌دهد که یکی از اولین رؤیاهای تاریخی با کارکرد سیاسی مربوط به زندگانی کوروش است که خلاصه داستان آن را می‌توان به صورت زیر نقل کرد:

بعد از مرگ هووخشتره، آستیاگ پسرش بر تخت نشست. وی دختری ینام «مندانه» داشت که راجع به او خواب دل‌انگیزی دیده بود. آستیاگ خوابی دید که از دخترش چنان نهر آبی روان شده بود که نه فقط پایتخت او بلکه سراسر آسیا را فراگرفت. این خواب را به یکی از مغان که در تفسیر خواب اعجاز می‌کرد عرضه نمود و او نیز معنی کامل آنرا بازگفت که سخت اسباب وحشت او گردید، پس چون دخترش به سن بلوغ رسید، او راضی نشد که وی را به زناشویی به کسی از مادی‌ها که صاحب شأن و مقام بودند بدهد. از ترس اینکه مبدا این خواب عملی شود... بدین ترتیب کمبوجیه ماندانه را به زنی گرفت و او را به کشور خود برد و سپس در همان سال اول آستیاگ در خواب دیگری دید که از پستان دخترش تاکی روییده که بر سراسر آسیا سایه افکنده است... مغان خواب را چنان تفسیر کردند که دخترزاده او به جای وی بر آسیا سلطنت خواهد کرد... (ن.ک: هرودوت، ۱۳۶۳: ۸۳-۸۵)

داریوش سوم نیز در مورد حمله اسکندر رؤیایی دید که سقوط حکومت هخامنشی را خبر می‌داد. مورخین آنرا چنین نقل کرده‌اند:

پلوتارک ذکر می‌کند: داریوش از شوش روانه معسکر سپاه خود شد و امیدواری زیاد به عده سپاهیان خود داشت. از این جهت خوابی که دیده بود، مغان برای خوش‌آیند شاه آن را به نفع او تعبیر کرده بودند. او در خواب دیده بود که فالانژهای مقدونی را شعله‌هایی احاطه دارد و اسکندر لباسی دربر کرده، شبیه لباس داریوش، زمانی که او آستاند (یعنی چاپار مخصوص) شاه سابق بود، و به او مانند خدمه‌اش خدمت می‌کند. بعد اسکندر همین که داخل معبد بلوس در بابل گردید نابود شد. پلوتارک می‌گوید که خدا می‌خواست با این خواب به‌طور روشن بفهماند که دولت مقدونی‌ها به اعلی درجه بلندی خواهد رسید و اسکندر آقای آسیا خواهد شد... کنت کورث قضیه خواب را طور دیگری نقل می‌کند که داریوش در خواب دید که اردوی مقدونی‌ها روشن گشت و اسکندر که لباس سابق او را دربرداشت وارد بابل گردیده و با اسب خود نابود شد. غیگوها این خواب را مختلف تعبیر کردند... به‌رحال داریوش از تعبیری که به نفع او کردند خوشنود شده، حکم کرد که آنرا اعلان کنند. (ن.ک: پیرنیا، ۱۳۹۱ ج ۲: ۱۰۶۱-۱۰۶۲)

بر این اساس رؤیا در ایران باستان و در افراد مرتبط با حوزه قدرت اهمیت بسیاری داشته‌است و اغلب در بزنگاه‌های تاریخی یک یا چندین رؤیا در دوره‌های مختلف ذکر شده‌است. این وضعیت اهمیت کهن‌الگو را در ناهشیار جمعی به‌ویژه در حوزه قدرت نشان می‌دهد. در همین زمینه در *کارنامه اردشیر پاپکان* (بابکان) آمده است که:

پاپک شبی بخواب دید چونانکه خورشید از سر ساسان بتابد و همه گیهان(جهان) روشنی گیرد، دیگرشب ایدون(چنین) دید؛ چونانکه ساسان به پیلی آراسته سپید نشسته بود و هرکه اندر کشورند پیرامون ساسان ایستاده و نماز(تعظیم و تکریم) بهش می‌برند و ستایش و آفرین همی‌کنند. سه دیگر شب همون‌گونه ایدون دید؛ چونانکه آذر فرنیغ و گشنسپ و برزین‌مهر به خانه ساسان همی‌وختند(فروزانند، تابانند) و روشنی به همه گیهان همی‌دهند. پاپک چونش بدان آینه(طریق، منوال) دید افد(تعجب) نمود؛ وش(او) دانایان و خواب‌گزاران به پیش خواسته، آن هر سه خواب چون دیده بود پیش ایشان گفت... (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۷۰-۱۷۱)

به همین ترتیب در دوره ساسانی، رستم فرخزاد از فرماندهان ایرانی در جنگ‌های ایران با اعراب در جنگ قادسیه به خواب دید که:

ملکی از آسمان نزول کرده، سلاح و جوشن ایرانیان را رفته به آسمان برگشته‌است. از این رؤیا بسیار متأثر شد و دم برنیآورد و همین خواب را بار دوم هم دید که همان ملک با پیغمبر و عمرین الخطاب همراه بوده و چنین به نظرش رسیده که ملک این اسلحه و جوشن‌ها را مختوم به پیمبر و پیمبر به عمر داده است. (ثعالی، ۱۳۸۵: ۳۵۷)

در مجموع، اهمیت خواب در منابع ادبی و تاریخی که مرتبط با قدرت و هویت هستند به‌طور مرتب تکرار شده‌است؛ به‌طوری‌که در شاهنامه ۳۴ بار از خواب سخن آمده است. از موارد دیگر خواب کیخسرو، خواب‌های سام(دو خواب)، خواب گشتاسپ، خواب کتایون، خواب ضحاک، خواب رستم و... را می‌توان نام برد(حسینی، ۱۳۹۳: ۱۰). با توجه به اهمیت رؤیا در ناهشیار جمعی می‌توان گفت که تداوم خواب در پادشاهان و سردمداران بعد از باستان و دوران اسلام در ایران نقش مهمی را در تداوم یا زوال قدرت داشته است. از جمله شاهان صفوی مرتباً خواب دیدن امامان و امام زادگان را بر خود متذکر می‌شدند و بیان می‌کردند<sup>۱</sup>.

تا آنجا که پیداست بخشی از رؤیا و متون در ایران باستان در پیوند با دریا و امثال ارکان طبیعت بوده‌است؛ از جمله در زامیادیش بند ۲ آمده است: «افراسیاب سه بار به دریاچه کیانسی فرورفت تا فرایزدی به دست آورد(رضایی راد ۲۸۰؛ زامیادیش کرده هشتم و نهم، پورداوود، ۱۳۴۲: ۳۰۱-۳۰۴). دریا از منظر یونگ مظهر ناخودآگاه جمعی است؛ چراکه در زیر سطح درخشانش، ژرفنایی ناشناخته را پنهان کرده‌است(یونگ، ۱۳۹۲: ۷۶) که نشان‌دهنده توسل به ناهشیار جمعی همچون دغدغه مهم پادشاهان و یا تلاش برای کسب و تحکیم قدرت بوده‌است و این‌گونه رؤیاها اهمیت خود را در تحلیل کلی و در پیوند با قدرت بیش‌ازپیش نمایان می‌سازد. شاید به همین دلیل همیشه عده زیادی از خواب‌گزاران برای تعبیر و تفسیر خواب در دربار وجود داشته‌اند.

## ۲-۴. کهن‌الگوهای ناهشیار جمعی

آرکه‌تیپ یا کهن‌الگوهای فراموش‌شده تاریخ هرچند یک‌بار در صحنه فرهنگ در لباس‌هایی مبدل همچون اسطوره‌ها پدیدار می‌شوند (ضیمران، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۹). یونگ معتقد است کهن‌الگوها، اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی را پدیدمی‌آورند که بر ملت‌ها و تمامی ادوار تاریخ تأثیر می‌گذارند و شکل اصلی خود را از دست نمی‌دهند (یونگ، ۱۳۸۷: ۹۸-۱۱۲)؛ بنابراین هر انسان متمدنی «با وجود تحوّل بالای هشیاری در او، هنوز در عمیق‌ترین سطوح روانش، انسانی باستانی است» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۶۸). ناخودآگاه ریشه و زادگاه همه انکاره‌های این کهن‌الگوها است (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۸۶). کهن‌الگوها «نوعی تصوّرات اسطوره‌ای مشابه‌اند» که عبارت‌اند از قدرت‌های حاکم، خدایان، تصاویری از اصول و قوانین حاکم، رویدادهای معلوم و منظمی که در مسیر تجربه روحی رخ می‌دهند (ولف، ۱۳۸۶: ۵۸۷). از جمله کهن‌الگوها عبارت‌اند از: آنیما و آنیموس، خود، قهرمان و... که به تعدادی از آنها اشاره خواهد شد.

جدول ۱: انواع کهن‌الگوها و توضیحات مرتبط با آن

نوع	توضیحات
آنیما، آنیموس [anima] [anim]	آنیما یا مادینه جنبه‌های روانی زنانه مرد و آنیموس جنبه‌های روانی مردانه زن است. جنبه‌های ناهنجار این دو زمانی روی می‌دهد که مناسبات عاطفی در دو جنس به قدر کافی پرورش نیافته باشد.
قهرمان [Hero]	در اسطوره قهرمان شواهد حکایت از نیروهای فوق بشری زودرس، رشد سریع و قدرت گرفتن، مبارزه پیروزمندانه علیه نیروهای اهریمنی، گرفتارگرورشدن و افول زود هنگام بر اثر فداکاری قهرمانانه که به مثابه مردی نیمچه خدایی است، دارد و در نهایت به مرگ قهرمان منجر می‌شود.
سایه [shadow]	جنبه‌هایی از تکانه شخصیت با دو بعد گران قدر و دهشتناک که دوست نداریم با آن آشنا شویم. بعد دهشتناک آن در جنگ جهانی دوم و در متن مسیحیت خود را نشان داد. سایه همواره فرافکنی به دیگران چون دشمن است.

اسرار مذهبی [Archetype d,initiation]	برخلاف اسطوره قهرمان، در اینجا از نوآموز خواسته می‌شود که نسبت به امیال و خواهش‌هایش چشم‌پوشی کند و همواره آماده مرگ باشد. رایج‌ترین آزمون این کهن‌الگو قدرت است و در خواب همواره فرد به صورت مستقل خود را حتی از مادر تصور می‌کند.
پرسونا [persona]	پرسونا جنبه ضروری شخصیت انسان است اما همانندسازی زیاد با آن جنبه شیدانه آن را پرورش می‌دهد و شد؛ بنابراین تورم و انباشتگی حاصل از پرسونا ظرفیت کلی مرتبط با خود self شخص را از بین می‌برد.
پیرفرزانه [wis old man]	پیر فرزانه معمولاً در رؤیایها به صورت معلم، فیلسوف، خردمند و... ظاهر می‌شود. پیر خردمند معمولاً تجسم معنویات در قالب چهره یک انسان است و در گرفتاری‌ها در افسانه‌ها به کمک پادشاه یا... با استفاده از عقل برتر بااراده محکم می‌شتابد و با اندرز و پندی عمیق او را از ورطه‌ی نابودی می‌رهاند.
خود [self]	خود تمایل به کلیت و انسجام روانی است و در رؤیایها به صورت نمادهای برجسته حیوانی و گیاهی و انسانی برجسته شود. ماندالا و تمایل به کلیت شاید عالی‌ترین هدف فرد باشد.

(ن.ک: ولف، ۱۳۸۶:۵۹۰؛ فیست، ۱۳۹۲؛ Hopcke, 1999:85؛ اوداینیک ۱۳۸۸: ۸۴-۸۸؛

Schultz, 2004; 106؛ Watts, 2009: 241؛ یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۴؛ پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۵).

## ۲-۵. کهن‌الگوها و قدرت در ایران باستان

### ۲-۶-۱. کهن‌الگوی آنیما و آنیموس در حوزه ایران باستان

دوگانه‌انگاری آنیما و آنیموس در شرق و به‌ویژه در سنت ایرانی شدت بیشتری دارد. نظریه بنیادی و اولیه سنت ایرانی عبارت است از: دوگانه‌گرایی و ثنویت موجود در اوستا؛ به طوری که دو قلمرو واقعیت از یکدیگر تمیز داده می‌شوند: جهان اشیا و طبیعت و جهان ذهن یا جهان روحانی. نطفه‌های تقسیم هستی به دو ساحت متفاوت حتی در کهن‌ترین بخش‌های اوستا، یعنی «گات‌ها»، به چشم می‌خورد (نیکولا یونا و لوف، ۱۳۹۴: ۶۹، ۷۰). ثنویت انگاری اوستایی معمولاً همه چیز را [از جمله جنسیت] در برمی‌گیرد، آسمان همچون نماد نرینه و زمین مادینه است. در بندهش آمده است: «آسمان، فلز، باد و آتش نرند و هرگز جز این نباشد. آب و زمین و گیاه و ماهی ماده‌اند و هرگز جز این نباشد»، یا آمده است: «او



نخست آسمان را آفرید برای بازداشتن (اهریمن و دیوان)،... دیگر زمین را آفرید که همه مادی (فرنیغ دادگی، ۱۳۷۸: ۸۵، ۳۹). بهمن، اردیبهشت و شهریور در متون اوستا نرینه هستند و در کرانه راست اهورامزدا می‌نشینند و اسپندارمد، خرداد، امرداد مادینه هستند و در سمت چپ او می‌نشینند و هرکدام از این امشاسپندان نمایندگان بر روی زمین دارند (آموزگار، ۱۳۹۳: ۱۵-۱۸). قادری معتقد است: این نگاه ثنویت‌گرایانه (نور و تاریکی، خیر و شر و...) در اسطوره ایرانی بسیار قوام و چیرگی دارد و آمیزش آن‌ها را نمی‌پذیرد. به گمان او حتی در تاریخ معاصر ایران نیز آن انعطاف‌ناپذیری، و عدم پذیرش هم، به دیرینگی همین وضع بازمی‌گردد (قادری، ۱۳۸۱: ۲۴)؛ همچنین در دیگر متون مرتبط با ایران باستان از جمله در ادوایرف‌نامه زنان به‌ویژه در بهشت کمتر از مردان دیده می‌شوند. اغلب متون بر جداسازی زن و مرد تکیه دارند با تکیه بیشتر مبنی بر اینکه عذاب زنان بیش از مردان در دنیایی دیگر پیش‌بینی شده است (ژینو، ۱۳۷۲: ۱۲۵). چون ناهشیار جمعی در نهایت و در طی سده‌های طولانی حامل پیام‌های کلی می‌شود، بار معنایی آن از جمله در ثنویت‌انگاری بعد منفی بیشتری را بر تاریخ حاکم می‌سازد. در متن ویشتاسپ‌یشت که از پیوستن ویشتاسپ به دین مزدایی حمایت می‌کند، چنین آمده است:

[بادا] که از تن تو ده پسر زاید، سه تا مانند به دین مردان، سه تا مانند به جنگاوران، سه مانند به شبان-کشاورزان و یکی که سپندگی تو را بر زبان آورد، شکل دیگری که در آفرین پیامبر زرتشت آمده است، [بادا] که ده پسر از تو شما زاده شود: که سه تن دین مرد باشند، سه تن جنگاور، سه تن شبان-کشاورز، که یکی از آنان مانند ویشتاسپ باشد. (موله، ۱۳۹۵: ۸۷)

همچنین در آبان یشت ققره‌ی ۹۱ بند ۲ ناهید عنوان می‌شود که:

در مراسم او (اهورامزدا) کسانی چون: فلج، کور و... استری (stri) یعنی زن (موجود مؤنث) نباید حضور داشته باشند (قادری، ۱۳۸۱: ۹). یا "از «زور» من، یک «هرت»، یک تبار، یک تن که اندامی نارسا دارد، یک «سچی»، یک «کسویش»، یک زن، یک تن که «گاتاها» [را] نمی‌سراید و «پسی»-که باید از دیگران جدا بماند- نباید بنوشد... (آبان هشت، کرده بیست و یکم، بند ۹۲)

در بخش‌های مختلف دیگر اوستا آمده است:

زرتشت گفت درود بر [تو ای] «هوم»! آن کس که نخستین بار در جهان خاکی تو را آماده ساخت که بود و کدام پاداش و نیک بختی به وی رسید؟ «هوم» پاک دوردارنده مرگ پاسخ گفت: نخستین بار «ویونگهان» مرا در جهان خاکی آماده ساخت و به پاداش [کردارش] این نیک‌بختی بدو رسید که دارای پسری شد «جمشید»... دومین بار «آتینین» مرا در جهان خاکی آماده ساخت و به پاداش [کردارش] این نیک‌بختی بدو رسید که دارای پسری شد «فریدون» [نام] از خاندان توانا... سومین بار «اترت» مرا در جهان خاکی آماده ساخت و به [پاداش] کردارش این نیک‌بختی بدو رسید که دارای دو پسر شد: «اورواخشیه» و «گرشاسپ»... چهارمین بار «پوروشسب» مرا در جهان خاکی آماده

ساخت و به پاداش [کردارش] این نیک بختی بدو ارزانی شد که تو از برای وی پا به جهان گذاشتی: تو ای «زرتشت»... (پورداوود، ۱۳۴۲: ۱۱۴-۱۱۶)... «هوم» به زنان زاینده، پسران نامور و فرزندان پارسا دهد... یسنا هات ۹ بند ۲۲، (پورداوود، ۱۳۴۲: ۱۱۹)... «هوم» بدان کس که بخوهد [آشام] وی را خود بخورد و از [بینوایان و مستمندان دریغ ورزد] پسران نیک و پسرانی که توانند روزی [آتربان] شوند، نبخشد... یسنا، هات ۱۰، بند ۱۵ (پورداوود، ۱۳۴۲: ۱۲۷).. «هورامزدا» چارپایان و مرد [ان] پاک بیافرید... یسنا، هات ۱۲، بند ۷ (پورداوود، ۱۳۴۲: ۱۲۹)

این متون را باید با تکیه پیچیدگی‌های روان به‌ویژه ناهشیار جمعی که پتانسیل کلی کردن مسائل ازلی و پیشین را دارد، باید در نظر گرفت. بدین روال که شدت اهمیت دوگانه‌انگاری جنسیتی روان جمعی را آماده ارزش‌گذاری‌های جنسیتی می‌کند. بنابراین آنیما و آنیموس در حوزه ساختاری قدرت ایران باستان و تداوم آن اغلب جنبه‌های یک‌جانبه‌گرایانه آن هژمونی داشته است. بر این مبنا سردمداران قدرت و حوزه قدرت ممکن است از جنبه‌های آنیموس یا آنیمای خود بی‌خبر بوده باشند، که باعث نامتوازن کردن دنیای سیاست و امر سیاسی شده است؛ بنابراین جنبه‌های دهشناک این کهن‌الگوها را مسلط کرده‌اند.

## ۲-۵-۲. تداوم کهن‌الگوی قهرمان در هویت و سیاست ایرانی

کمتر کهن‌الگویی به‌اندازه کهن‌الگوی قهرمان در ایران باستان و کنونی تداوم داشته است. متن و رخدادهای اساطیر ایرانی مملو از قهرمان و قهرمان‌گرایی است که تأثیر جدی بر ناهشیار و چگونگی شکل‌گیری قدرت در زمان بعد از خود داشته است. اسطوره‌های قهرمان ایزدی همچون: یمه (جم)، هوشنگ و تخمور و (تهمورث)، ثریته (اثرط)، ثریتونه (فریدون)، کرساسپه (گرشاسب) نمونه‌هایی از آن‌ها هستند. زردشت تمنای آرزوی یک رهبر قدرتمند را دارد که ظهور کند و با برقراری نظم کشاورزی استوارتر به تحول جدید کمک کند و به زندگی و جامعه جدید بر اساس کشاورزی سامان دهد. در یسنا می‌خوانیم: «..... کی نجات‌دهنده بزرگ گفتار پر حکمت خویش به مراد رسد؟» (رجایی، ۱۳۹۰: ۱۰۰). ارج‌نهادن به اعمال قهرمانان به‌ویژه در یشت‌ها بیشتر است (موله، ۱۳۹۵: ۴۱). سرآمدترین پهلوانان اغلب سخت‌ترین نبردها را به‌تنهایی انجام می‌دهند و از اینکه کسی همراهی‌شان کند ابا دارند و یا از ابتدا تنها فرستاده می‌شوند؛ همچون طی طریق هفت‌خوان رستم که باید از این راه دشوار گذر کند. ناهشیار جمعی ایرانی اغلب بالقوه آمادگی قهرمان و قهرمان‌گرایی را دارد که اگرچه در مواقعی ممکن است مثبت باشد، اما در حوزه قدرت اغلب با ناکامی و ناتوانی روبروست؛ چراکه سیاست در دوره مدرن، شکل معمولاً سنتی اسطوره‌گرایی را تاب نمی‌آورد. در اهنودکا (یسنا،

گات (۳۱) آمده است: «... برای خود خواستار [یک] شهریاری نیرومندم تا از پرتو فره و فزایش آن بر دروغ چیره شوم» (پورداوود، ۱۳۴۲: ۴۲)

لازم به ذکر است خود تأکید بر نیروی «فر» به تداوم قهرمان‌گرایی شدت بخشیده است و چون احتمالاً نیرویی دست‌نیافتنی است، ناهشیار جمعی ایرانی حتی در دوره کنونی را تحت تأثیر قرار داده، که تلاش برای دست‌یابی «فر» باعث شکست مداوم شده است و این امر در صحنه زندگی اجتماعی و به‌ویژه قدرت، به‌مثابه جولانگاه ناملازمات تاریخی شدت بیشتری داشته است. بر همین اساس در آثار تاریخی، تحلیلی و ادبی، و سفرنامه‌نویسی به‌وفور به نکات کهن‌الگوی قهرمان در میان ایرانیان اشاره شده، که اغلب روایت مثبتی از آن نشده است و در شرایط تاریخی و اجتماعی ایران اثرهای مفیدی، به‌ویژه در حوزه قدرت نداشته و اغلب با شرایط آنارشیک پیوند یافته است؛ بنابراین تکیه زیاد بر کهن‌الگوی قهرمان در متون اوستا و دیگر متون باستان قبل از آنکه به لحاظ اجتماعی مفید باشد، ناهشیار جمعی را مسخ می‌کند.

### ۲-۵-۳. کهن‌الگوی پرسونا در ایران و متون باستان

متون اوستا همچنان که به شیوه نسبتاً روشنی ممکن است قابل تفسیر باشد، به شیوه‌های متفاوت هم امکان تفسیر دارد؛ چراکه به‌طور نمونه خیر و شر در متون زرتشتی چنانکه باید به وضوح تعریف نشده‌اند (بایرناس، ۱۳۹۳: ۴۶۲) و از جنبه‌های کهن‌الگوی گوناگون می‌تواند به لحاظ تفسیر فربه باشد؛ آنچنان که ممکن است هر متن یا متون دینی و اعتقادی جدای از کارکردهای تفسیری مثبت، دارای امکانات با جنبه‌های ناروشن (یا تاریک) کهن‌الگویی هم است. در میان متون اوستا می‌توان به شیوه زیر بیان شکل‌های «بهرام» را به‌مثابه تغییرات کهن‌الگویی پرسونا که هر بار در قالبی به زرتشت روی آورده است در نظر گرفت. در «بهرام یشت»، کرده یکم تا یازدهم چنین آمده است:

«بهرام» اهورا آفریده، نخستین بار در کالبد باد تند زیبای مزدا آفریده وزیدن گرفت... دومین بار در کالبد گاو نر زیبایی با شاخ‌های زرین... سومین بار در کالبد اسب سپید زیبایی با گوش‌های زرد لگام زرین... چهارمین بار در کالبد اشتر سرمست اسب... پنجمین بار در کالبد گراز نر... ششمین بار در کالبد جوان پانزده‌ساله زیبا... هفتمین بار در کالبد شاهین... هشتمین بار در کالبد قوچ دشتی زیبا... نهمین بار در کالبد بز گشن دشتی... دهمین بار در کالبد مرد شکوهمند که دشنه‌ای زرکوب و آراسته به گونه‌گون زیورها به‌سوی «زرتشت» روی آورد. (پورداوود، ۱۳۴۲: ۲۷۰-۲۷۶)

متون حاضر در قالب پرسونا قابل تفسیر است همچنان می‌تواند در قالب کهن‌الگوهای «خود» (که شخص به‌مثابه ماندالا در آن تصور می‌شود) و کهن‌الگوهای دیگر قلمداد شود، اما این پیوستگی اجزاء به‌صورت کلی در اسطوره خود را نشان می‌دهد و در قالب قدرت همچون اسطوره‌های قهرمان و... به نمود کلی عمل‌گرایانه دامن می‌زند.

## ۲-۵-۴. پیر فرزانه (خردمند) و ایران

پیر عالی‌ترین درجه در آیین میترا و نماینده او در روی زمین است و از این رو جامه‌اش نظیر جامه خود میترا، علامت فرزانه‌اش حلقه و عصای وی است و صلاحیت کامل در زمینه ستاره‌شناسی دارد. علایم بازشناسانه پیر در واقع عبارت‌اند از: لباس سفیدی که به تن دارد، داس ساتورن، کلاه فریجی میترا، یک عصا و یک حلقه که نشانه فرزانه‌گی او هستند (ورمازن، ۱۳۸۷: ۱۸۴-۱۸۵؛ اولانسی، ۱۳۸۷: ۲۳). شگفت‌آور نیست که بعدها چنین نشانه‌هایی در دوره‌های مختلف و در صاحبان قدرت کمابیش به چشم می‌خورد. همین زمینه در تداعی با جانداران و نباتات دیگر چون درخت‌های کهنسال که ساموئل ادی در کتاب آیین شهریاری در شرق سخن رانده است، می‌تواند ناشی از عظمت و پرتمبر بودن درختان از این نوع و وجوه مشترکی که با شاه همچون دوام سلطنت، [فرزانه‌گی پیرانه] بوده، تداعی کند (ن.ک: بهار، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۷). در زرتشت‌نامه آمده است که زندگی زرتشت از پیشگویی تولدش تا خبر پیامبری و نجاتش از مرگ در چند مرحله توسط پیر خردمند انجام شده است (ن.ک: آموزگار و تفضلی، ج ۲، ۱۳۷۰: ۱۷۰ به بعد)، که نشان از اهمیت پیر خردمند در مبانی زرتشت دارد. به‌طور نمونه آمده است:

پیر خردمند و هوشیاری در آن روزگار بود به نام برزین کروس. به هنگام بانگ خروس به سوی خانه گرسشپ آمد و به او گفت که: این پسر [زرتشت] را به من بسپار تا او را از شور و شر دور نگه‌دارم و چون فرزندی شایسته بیروانم، پدر چنین کرد و بدین‌گونه زرتشت تا هفت سالگی از گزند دیو و جادو برست. (تفضلی و آموزگار، ۱۳۷۰: ۱۷۷)

در شاهنامه آمده است، وقتی نامه به خسرو رسید مضطرب شد و ایرانیان را فراخواند و به شور پرداخت. آنان گفتند: نیک آن است با پیر خردمند مشورت کنی:

چنین یافت پاسخ ز ایرانیان      که: ای فرّ اورند و تاج کیان  
چنین کارها بر دل آسان مگیر      یکی رای‌زن با خردمند پیر

(فردوسی، ۱۹۷۱ ج ۹: ۲۴۶)

نقل شده است که:

گشتاسپ وزیری پیر و خردمند به نام جاماسپ داشت. چون لشکر آماده شد و ساز جنگ فراهم آمد، گشتاسپ بر تخت کیانی نشست و جاماسپ را نزد خود خواند و گفت: جاماسپ تو مردی دانا و بینا و شناسایی. دانایی تو به حدی است که می‌دانی از ابرها کدام باران ریز است و کدام نیست، وقتی گلها شکفته‌اند می‌دانی کدام شب شکفته است و کدام روز. اگر ده روز باران بیارد می‌دانی چند قطره بر زمین باریده است پس تو بی‌گمان می‌دانی که فردا در کارزاری که میان ایرانیان و حیوانان در خواهد گرفت چه خواهد گذشت. (یارشاطر، ۱۳۵۱: ۸۹)

## همچنین آمده است که:

باران در زمان فیروز، جد انوشیروان، نبارید و مردم به خشکسالی افتادند. فیروز به آتشکده آذرخورا رفت و در آنجا نماز خواند و سجده کرد... سپس به کانون آتش رفت... سه مرتبه، شعله را به سینه خود گذاشت... شعله آتش به ریش او گرفت ولی نسوزانید. (مسکوب، ۱۳۸۶: ۵)

وجود کهن‌الگوی پیر فرزانه در ادبیات نقل‌شده ایران اغلب مرتبط به حوزه قدرت هستند. رستم هرگاه به کارزار می‌رفت از پیرخردمند بهره‌می‌جست و بر همین روال نمونه‌های مهم پیر در ادبیات ایرانی در محدوده دستگاہ قدرت بازتاب داشته‌است؛ از جمله در شاهنامه می‌توان به نمونه‌های کیومرث اولین پیرخردمند شاهنامه، زال، شهرسب و وزیر طهمورث و... اشاره کرد. پیرفرزانه چون کسی در تنگناها و شرایط حساس به کمک افراد در حوزه قدرت می‌آید، در رؤیایها هم اغلب ظاهر می‌شود و راه را به آنها نشان می‌دهد؛ به همین دلیل افراد در حوزه قدرت [در تداوم مشروعیت] به کهن‌الگوی پیر پناه می‌برند.

## ۲-۵-۵. دیگر کهن‌الگوها

یکپارچه‌شدن برای شرقی بسیار پرمعناست. رسیدن به وحدت و کلیت در پیوند با کهن‌الگوی خود در متون اوستا اهمیت ویژه‌ای دارد. سه سطح انسان کامل (موله، ۱۳۹۵: ۲۱)، قطعی‌بودن و شبهه‌پذیر نبودن شاه آرمانی در گاتاها (ن.ک: رضایی راد، ۱۳۸۹)، فراتر رفتن از شرایط و مناسبات زمینی در بندهش (اکبری مفاخر، ۱۳۸۴: ۹۲) نمونه تلاش در یکپارچگی هستند. تلاش برای یکپارچگی، به‌ویژه در دنیای متزلزل امروز حتی افراد را با زمینه اعتقادی مستعد فوران و تورم روانی<sup>۲</sup> می‌کند. از طرفی نمونه‌های پیشکش و قربانی کردن در اوستا می‌تواند مانعی جهت جلوگیری از کشف کهن‌الگوی سایه و در نهایت ناهشیار جمعی باشد.

«فر ایزدی» در متون ایرانی می‌تواند پیوند زیادی با کهن‌الگوی اسرار مذهبی داشته باشد. در زامیادیش، اهورامزدا به زرتشت هشدار می‌دهد هر آدمی باید دارای فر باشد تا بهورزی و پیروزی نصیبش گردد و به تبعی همه می‌توانند از آن برخوردار شوند (سودآور، ۱۳۸۳: ۷۲)؛ بنابراین «فر» مختص به طبقات فرادست نیست (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۲۸۶) و دارای انواعی است (ن.ک: آموزگار، ۱۳۷۴) و چون «فر» آدم‌ها را ترک کند بخت روی از آنها برمی‌تابد (آموزگار، ۱۳۹۳: ۷۲). به همین جهت است که دامنه اسرار مذهبی در حوزه قدرت در گستره تاریخی ایران به صورت اساسی اعمال نقش کرده و تلاش برای دستیابی به «فر» و پیوند با اسرار مذهبی، به‌ویژه در حاکمان و پادشاهان جهت تداوم مشروعیت سیاسی و هویتی خود در طول تاریخ باز تولید شده‌است؛ از این رو ناهشیار جمعی معمولاً پذیرای قدرت در خلأ این کهن‌الگو نبوده و پادشاهان همیشه در تلاش بوده‌اند تا هویت و قدرت خود را با نیروی مذهبی حاصل از اسرار مذهبی در پیوند بدانند.

## ۲-۶. جمع‌بندی: تداوم کهن‌الگوهای رفتاری ایران باستان در قدرت و هویت

یونگ معتقد است، نژادها، قبایل و ملت‌ها هم درست مانند افراد «روانشناسی خاص خود و نیز آسیب‌شناسی ویژه خود را دارند» (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۰۱). از راه‌های کشف این روانشناسی مراجعه به اسطوره‌های آن ملت‌ها و اقوام است. اسطوره را می‌توان چون کلّیتی دریافت و توجه داشت که معنایش در توالی و تسلسل حوادث نیست؛ یعنی رویدادهای تاریخی باعث حذف اساس آن نمی‌شود؛ بنابراین اسطوره فقط در تمامیت خود حائز اهمیت است (لنکستر، ۱۳۸۸: ۱۰۵۷). از قول بروکل و دورکهایم، اساطیر تجلی‌گاه احوال همگانی و دربردارنده مفاهیمی‌اند که اعضای گروه در آن شرکت دارند (تودر، ۱۳۸۳: ۸۲). جهان ذهنی انسان در هیچ دوره‌ای خالی از اسطوره نمی‌ماند و اگر قهرمانان اساطیری گذشته را کنار می‌گذارد، قهرمانان تازه‌ای را جانشین آن می‌کند. در واقع به جای آنکه امروز داستان سیاوش زباززد عام باشد، زندگی قهرمان دیگری مطرح می‌شود (بهار، ۱۳۹۳: ۳۶۲). در واقع انسان امروزی خود همچنان اسیر «قدرت‌هایی» است که نمی‌تواند مهارشان کند. خدایان و ابلیس مطلقاً تنها نام‌های خود را تغییر داده‌اند (یونگ، ۱۳۸۷: ۱۱۸). این روند نیز با توجه به ساختار اسطوره‌گرای ایرانی در قدرت و هویت ایرانی نیز ریشه دوانده است.

وحدت‌بخشی اسطوره و ظهور دولت‌های توتالیتار قرن بیستم در قالب اسطوره از منظر کاسیرر، ظهور اسطوره در قالب ایدئولوژی و فرهنگ از منظر بارت و اسطوره‌زدایی به مثابه اسطوره از منظر الیاده توصیف‌های درخشانی هستند که ابعاد کلی آن در یونگ به اوج می‌رسد. یونگ از این زاویه برآمدن نظام‌های فاشیستی را در خاطره‌های جمعی در قالب کهن‌الگوها تبیین کرد. فرونهشت و تورم روانی از منظر یونگ در ناهشیار جمعی زایل نمی‌شود و خاطره‌های جمعی زوال نمی‌پذیرند. بر این اساس تاریخ ایران نیز دنباله‌رو کهن‌الگوهای ازلی و اسطوره‌های ناهشیار جمعی است. متون اوستایی و کهنه هم در قالب اسطوره‌سازی یا تداوم به اسطوره‌سازی عمل کرده‌اند. ساموئل کندی (۱۳۹۲) در اثر آیین شهریاری در شرق درصدد اثبات این فرضیه است که در واقع حمله اسکندر به ایران حمله به اسطوره‌ها و خدایان ایرانی بود و همین امر زمینه شکست یونانیان را بعدها فراهم کرد. مجتبیایی (۱۳۵۲: ۱۲) نقل می‌کند، اگر کسی به ناحق به مسند پادشاهی در دوران باستان تکیه می‌کرد، آیین الهی را نگاه نمی‌داشت و بر مردم ظلم می‌کرد، کارگزار نیروی اهریمنی بود. در همین رابطه نیز اوستا نیز در پیوند با ماقبل و بعد اسطوره‌ای خود است که موجودیت می‌یابد. همان‌طور که فرهنگ‌ها باهم می‌آمیزند، اسطوره‌ها نیز باهم می‌آمیزند و اسطوره‌های جدید را به وجود می‌آورند، تغییر جا و مکان می‌دهند (ن.ک: آموزگار، ۱۳۹۳: ۵).

دوره اسطوره‌گرایی در شرایطی آشوبناک قرار دارد، به طوری که همه مسائل به هم مرتبط می‌شوند. جهان اسطوره‌گرایی فارغ از زمان و مکان است. در این وضعیت ثابت و ناپایدار دستگاه فکری و فلسفی شکل نیافته، یا وحدتی شکل نگرفته و یا گذرا و موقتی است؛ بنابراین اسکلت‌بندی اجتماعی که بتواند جامعه را با فلسفه سیاسی و نظام سیاسی اداره کند، در جهان‌های آشوبناک اسطوره غایب است، چراکه جهان اسطوره‌ها متکثر است.

صورت‌بندی (گذار از اسطوره‌ها) افلاطون را در یونان به‌عنوان منشأ اساسی ساخت دستگاه تفکر فلسفی و فلسفه سیاسی عالم تبدیل کرد. افلاطون دنیای متکثر و ناپایدار اسطوره‌ها را به فلسفه و دستگاه فلسفی منتقل کرد. هرچند پیوندهای یونان باستان و شرق ممکن است زمینه را در ایجاد دستگاه فلسفی یونان داشته باشد، اما این اتفاق در شرق و در ایران رخ نداد و تفکر اسطوره‌گرایانه تداوم یافت.

اگر زرتشت در این وحدت بخشی تلاش کرده باشد، اما خود بانی اسطوره‌های جدید شد؛ بنابراین سیستم فلسفی جدیدی انسجام نیافت تا به هسته اصلی فلسفه و فلسفه سیاسی مدرن تبدیل شود. بر این اساس جهان متکثر اسطوره‌ها به جهان وحدت فلسفی و سیاسی منجر نشد. تلاش احتمالی در وحدت قدرت و سیاست به‌ویژه در دوران ساسانی هم با شکست مواجه شد. سردمداران قدرت نتوانستند به اسطوره‌های پیشین وحدت بدهند یا از آن گذر کنند، که به نظر می‌آید بدون تکیه بر کهن‌الگوها، سیاست درناهشیار جمعی ایران قابل تحمل نبوده‌است. در واقع ناهشیار جمعی که به کلیت اسطوره‌گرایانه بی‌زمان و مکان مبدل می‌شود، نقش اصلی را در جهت‌دهی قدرت و هویت بازی کرده و حوزه قدرت را تاکنون جولانگاه خود قرار داده است.

### ۳. نتیجه‌گیری

سیاست امری پویا، ناآبیت و منشعب از نیروهای مختلف طبیعی و اجتماعی از جمله اسطوره، دین، خرد مدرن و امثال اینهاست. در این میان اسطوره به‌عنوان یکی از مؤثرترین این نیروها بر سیاست و قدرت در ایران باستان حاکم بوده و این تأثیر نیز در حوزه سیاست ایران هم تداوم داشته‌است. زاویه‌های اثرگذاری این تأثیرات از طریق مبانی باستانی و کهن‌الگوهایی چون: آنیما و آنیموس، قهرمان، پیرفرزانه، آموزش اسرار مذهبی، سایه، پرسونا و غیره منتقل می‌شود؛ به طوری که سیاستمداران همانند دیگر افراد جامعه معمولاً نتوانسته‌اند از این کهن‌الگوها گریز کنند و امر سیاسی به گونه‌ای زیر سیطره‌ی ناهشیار جمعی و کهن‌الگوهای رفتاری بوده‌است که به نظر می‌آید این امر در ایران اغلب تولیدگر

جوانب منفی در حوزه قدرت بوده و قدرت نه به‌مثابه امر سیاسی معطوف به جامعه بلکه به‌عنوان امری ثانوی و کم‌اهمیت قلمداد شده‌است. متن اوستا و دیگر متون بعد از دوره ساسانی در گسترش و تقویت اسطوره‌گرایی کم-تأثیر نبوده‌اند. چون این متون به شکل اندیشه‌ای کارآمد و مدون درنیامده‌اند، همواره معانی و اثرهای آن محل اختلاف نظر بوده و امر سیاسی هم به طبع آن جریان پیدا کرده‌است. در ادامه این نگاه چون خاطره‌های جمعی همواره با آسیب‌ها یا نوسانات تاریخی همراه بوده، قدرت را محل جولان این آسیب‌ها کرده؛ بدین معنی که قدرت و هویت اغلب تحت تأثیر اسطوره و نه خرد بوده است و این خاطرات زمینه ناهشیار جمعی و کهن‌الگوهای رفتاری را شکل داده‌اند تا به‌صورت فوران‌ها و تورم جمعی سیاست را به بازی بگیرد. هنگامی هم که افراد در حوزه قدرت خواسته‌اند از این وضعیت برون‌رفت پیدا کنند، خود نیز در پارادوکس امر سیاسی و اسطوره قربانی ناهشیار جمعی شده‌اند و هیچ‌گاه این امر به نتیجه مثبتی نینجامیده‌است؛ از این رو قدرت در مقابل کهن‌الگوهای ناهشیار جمعی محکوم به بی‌ثباتی و ناکارآمدی بوده است.

## یادداشت‌ها

۱. ن.ک: "احمدی، زهت «رؤیا و سیاست در عصر صفوی»، تهران، نشر تاریخ ایران. "، "مهرعلی تبار، حمیده «رؤیا و سیاست در حکومت‌های میانه تاریخ ایران از قرن چهارم تا هشتم هجری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه اراک، ۱۳۹۱".
۲. phychic inflation.

## کتابنامه

### الف. منابع فارسی

- اکبری مفاخر، صفدر. (۱۳۸۴). *روان انسانی در حماسه ایرانی*. تهران: انتشارات فتنه.
- اوداینیک، ولودیمیر. (۱۳۸۸). *یونگ و سیاست*. ترجمه علیرضا طیب. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
- اولانسی، دیوید. (۱۳۸۷). *پژوهشی نو در آیین میتراپرستی*. ترجمه مریم امینی. چاپ سوم. تهران: نشر چشمه.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۳). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- بایرناس، جان. (۱۳۹۳). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. چاپ بیست و دوم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۳). *از اسطوره تا تاریخ*. چاپ هفتم. تهران: نشر چشمه.



- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). **فروید، یونگ و دین**. ترجمه محمد دهقانپور و غلامرضا محمودی. تهران: نشر رشد.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۴۲). **اوستا**.
- پیرنیا، حسن. (۱۳۹۱). **تاریخ ایران باستان**، ج ۲، چاپ هشتم. تهران: انتشارات نگاه.
- تفضلی، احمد. (۱۳۷۸). **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام**. چاپ سوم. تهران: سخن.
- تفضلی، احمد؛ آموزگار، ژاله. (۱۳۷۰). **اسطوره زندگی زرتشت**. بابل: کتابسرای بابل.
- تودر، هنری. (۱۳۸۳). **اسطوره سیاسی**. ترجمه سیدمحمد دامادی. تهران: امیرکبیر.
- ثعالی، ابومنصورمحمدبن عبدالملک. (۱۳۸۵). **شاهنامه ثعالی**. ترجمه محمود هدایت. تهران: نشر اساطیر.
- ثعالی، عبدالملک بن محمد. (۱۳۶۸). **تاریخ ثعالی**. ترجمه و تصحیح: مجتبی مینوی و محمد فضائی. تهران: نشر نقره.
- دیاکونوف، ا.م. (۱۳۸۰). **تاریخ ماد**. ترجمه کریم کشاورز. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۹۰). **تحول سیاسی در شرق باستان**. چاپ چهارم. تهران: نشر قومس.
- رضایی راد، محمد. (۱۳۸۹). **مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی**. چاپ دوم. تهران: نشر طرح نو.
- ریویر، کلود. (۱۳۸۶). **انسان شناسی سیاسی**. ترجمه ناصر فکوهی. چاپ سوم. تهران: نشر نی.
- ژینیو، فیلیپ. (۱۳۷۲). **ادوایرف نامه**. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: نشر معین.
- سودآور، ابوالعلاء. (۱۳۸۳). **فره آیزدی در آیین پادشاهی ایران باستان**. تهران: نشر نی.
- سیگال، رابرت. (۱۳۹۰). **اسطوره**. ترجمه احمدرضا تقاء. تهران: نشر ماهی.
- ضیمران، محمد. (۱۳۹۲). **گذار از جهان اسطوره به فلسفه**. چاپ چهارم. تهران: نشر هرمس.
- فردوسی. ابوالقاسم. (۱۹۴۱). **شاهنامه**. به اهتمام آی برتلس. تهران: انتشارات دانش.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۷۸). **بند هشت**. ترجمه مهرداد بهار. تهران: انتشارات طوس.
- فیست، گریگوری. (۱۳۹۲). **نظریه های شخصیت**. ترجمه یحیی سیدمحمدی. چاپ نهم. تهران: نشر روان.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۲). **اسطوره دولت**. ترجمه یدالله موقن. چاپ دوم. تهران: نشر هرمس.
- کراپ و دیگران. (۱۳۹۱). **جهان اسطوره شناسی**، ج ۱. ترجمه جلال ستاری. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۷۲). **رؤیا، حماسه و اسطوره**. تهران: نشر مرکز.
- کندی، سموئیل. (۱۳۹۲). **آیین شهریاری در شرق**. ترجمه فریدون بدره ای. چاپ سوم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

- لنکستر، لین. (۱۳۸۸). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۳. ترجمه علی رامین. چاپ چهارم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- مجتبیایی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران باستان*. تهران: نشر فرهنگ ایران باستان.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۶). *سوگ سیاوش*. تهران: خوارزمی.
- موله، ماریان. (۱۳۹۵). *آیین، اسطوره و کیهان‌شناسی*. ترجمه محمد میرزایی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- مهرعلی تبار، حمیده. (۱۳۹۱). *رؤیا و سیاست در حکومت‌های میانه تاریخ ایران از قرن چهارم تا هشتم هجری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ. دانشگاه اراک.
- نیکولایونوف، مارینا. (۱۳۹۴). *فلسفه یونانی متقدم و ایران باستان*. ترجمه سیاوش فراهانی. تهران: نشر حکمت.
- ورمازرن، مارتین. (۱۳۸۷). *آیین میترا*. ترجمه بزرگ نادرزاده. چاپ هفتم. تهران: نشر چشمه.
- ولف، دیوید. ام. (۱۳۸۶). *روانشناسی دین*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: نشر رشد.
- هدایت، صادق. (۱۳۴۲). *زند و هومرین یسن و کارنامه اردشیر پاپکان*. چاپ سوم. تهران: نشر امیرکبیر.
- هرودوت. (۱۳۶۳). *تاریخ هرودوت*. تلخیص و تنظیم ا.ج. اوانس. ترجمه غ. وحید مازندرانی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- هینلز، جان. (۱۳۹۳). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه. چاپ هفدهم.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: نشر تهران.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۵۱). *داستان‌های ایران باستان*. چاپ چهارم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). *چهارصورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی، معاونت فرهنگی آستان رضوی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷). *تحلیل رؤیا*. ترجمه رضا رضایی. تهران: نشر افکار.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۷). *انسان و سمبولهایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ ششم. تهران: نشر جامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۲). *روانشناسی و کیمیاگری*. ترجمه محمود بهفروزی. چاپ دوم. تهران: نشر جامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۳). *یونگ و شرق*. ترجمه لطیف صدقیانی. چاپ سوم. تهران: نشر جامی.

- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۴). «فره، این نیروی جادویی و آسمانی». **مجله کلک**. شماره ۶۸-۷۰.
- ابادری، یوسف. (۱۳۸۲). «رولان بارت و اسطوره و مطالعات فرهنگی». **فصل نامه ارغنون**. شماره ۱۸.
- بارت، رولان. (۱۳۸۲). اسطوره در زمان حاضر. ترجمه یوسف ابادری، **فصل نامه ارغنون**. شماره ۱۸.
۵۱. پرستش، شهرام. (۱۳۸۰). اسطوره سیاست. **پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی**، شماره سوم.
۵۲. حسینی، ندا. (۱۳۹۳). خواب در اسطوره، تاریخ و دین. **روزنامه جام جم**، ۱۶ اردیبهشت.
۵۳. ماهنامه کتاب هنر، اسطوره و قدرت در گفتگو با حاتم قادری، زن، اسطوره و هنر ۱۳۸۱: ۲۴. ماهنامه کتاب هنر. (۱۳۸۱). شماره ۴۷ و ۴۸
- ب. منابع لاتین

- Hopcke,R.(1999).**A Guided Tour Of The collected works of C.G.Jung**. ShambhalaPublications,Boston.
- Ogden,C.K.(2002). **Complex/Archetype/Symbol in thepsychology of C.G.Jung**. The International library of psychology, London.
- Schultz,D.(2005). **Theories of psychology**. University of SouthFlorida.
- Watts,J.(2009).**Developmental psychology**. UCTPress, CapeTown, South Africa.



**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, Winter 2020

**Representation of Arsacid Wars with  
Seleucians and Romans in Islamic Texts\***

Dr. Farshid Naderi <sup>1</sup>  
Mrs. Zohreh Taghipour Beirgani <sup>2</sup>

**1. Introduction**

Islamic texts have a more or less pessimistic view of the history and culture of Parthians. Based on these texts, one can obtain scattered insights about the Parthian history. One of the notable points in this text is the Parthian military confrontation with the Seleucids and the Romans. These insights include three main reports. The first report is about the military confrontation of Parthians with Romans during the Achaemenid Empire. The second battle involves the campaign of Gooderz Bin Ash for Palestine. The Blashe war with Romans is the last battle mentioned in the reports. This study attempts to reconstruct the exact details of these wars in the real history of the Parthian Empire.

---

\*Date received: 17/03/2018

Date accepted: 24/12/2019

Email:

zohrehtaghipour1371 @ gmail.com

1. Associate Professor at Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran.

2. M.A. Student of Iran Ancient History, Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran (Corresponding author)..

## **2.Methodology**

In this study, we will reconstruct these battles through a comparative study of the Parthian battles with the Seleucids and then Romans in historical accounts of the Islamic period with real reports such as coins, archaeological sources and Greek and Roman sources. By refining and categorizing these reports and excluding duplicate reports, usually adapted from earlier sources, one can benefit from the capacity of Islamic sources to reconstruct Iran's political and military history in the Parthian era. This research is written in such an approach.

## **3.Discussion**

In some Islamic texts, the first Parthian confrontation with Romans occurred during the reign of Ash kingdom. Some of these texts describe Ashk as the eldest child who provided an army and went to the battle of Antiches and seized his kingdom (Tabari, 1974, 2/496; Balami, 2001, 499; Gardizi, 1985, 59-60; Balkhi, 1985, 59; Mostofi, 2008, 99). Isfahani Hamza mentions this war during the reign of Shapur ibn Ash Ash ibn Azar (Isfahani, 1968, 41-42). Various reports of Islamic sources have attributed the Parthian king's war against Antiches to the time of the Ash Kingdom, Shapur bin Ash, and Euphorshah. It seems that this war can be traced back to the actual Parthian history at the time of the first Ash (247 BC - 217 BC). At the time of Antiochus II's reign (246BC- 261BC), Arsaces defeated Andragoras and gained dominion over Parth (Strootman, 2015b; Schippmann, 2012: 525-526). After Antiochus II, Seleucus II succeeded to the throne in 246 BC. With the onset of the Seleucus II campaign in the eastern regions, Arsaces retreated to the Apacak region (Strabo, 1928: 269; Strootman, 2015b; Shipman, 2005: 28; Wolski, 2004: 81). In later battles with the second Seleucus, Arsaces achieved victory (Justin, 1994: 256). The Seleucid king was forced to

return because of the unrest in Asia Minor. But before his retreat, he recognized the rule of Ash over Parthia and Hircania as the Sultans of the Seleucids (Strootman, 2015b; Fry, 2006: 293; Shipman, 2005: 28). It may be argued that the Ash-and-Antiochus war in Islamic history is a reflection of the battles between Ash I the founder of the Parthian kingdom and of Antiochus II and Seleucus and illustrates his efforts to drive the Seleucids out of the Iranian borders and establish the Parthian dynasty. In the history of the Islamic era, there have been reports of the attack on Palestine by Goderz bin Ash. In these reports, Guderz bin Ashq is the one who, when the Jews of the Israelites killed YahyaBenzaria (AS), destined that he would attack Yahya (AS) in revenge and kill the Jews (Tabari, 1352: 2/496; Isfahani, 1346: 42; Thalabi, 1372: 226; Gardizi, 1363: 60-61; Balkhi, 1363: 18; Mostofi, 1383: 101). In a solid account of the kingdom of Godezerz, his attack on Palestine heralds the beginning of Goderzez's reign and speaks in detail of the king's glory and highness. (Thaleb, 1372: 226). In national and epic narratives we find the name of Goderz. In these narratives, Goodarz, the son of Kashvad, is considered one of the greatest Iranian heroes. (Yarshater, 1392: 569; Safa, 1333: 574). Gooderz's name in national stories can be a reflection of Gooderz I the Parthian king. In spite of the similarity between the name of Goderz in the Islamic narrative with the Parthian king Goderz I, the insights in the Islamic texts lead us to the view that this Goderz should be regarded as the son of Ered II (37-37 BC). Labinius, the Roman commander, also accompanied him during the Pakistani invasion of Syria and Palestine. With the victory of Parthians in Syria, the way to Pakur came to the southern states of the Levant. Due to the turbulent conditions in Palestine, Pakor succeeded in conquering Jerusalem (Josphous, 1934: 126-127; Voleski, 2004: 156; Du Boaz, 1342: 92). It can be concluded that the Godarz raid on Palestine in the narratives of Islamic historians is a reflection of the Pakor army, the Parthian prince

in the West Euphrates in 51 BC. Blash is the third Parthian king to be found in his scattered references to his war with the Romans in Islamic texts. Some Islamic historians make no mention of this war in the name of Blash. For example, in his report, Balami named the Ashq (Balami, 2001: 449-500), and Hamdollah Mostofi attributes it to the time of Nursi ibn Godarz ibn Balash (Mostofi, 1387: 102). According to historical reports of the Islamic period, Blush son of Khosro reported that the Romans had come to seek revenge on Antiochus and to avenge his blood on the Iranian war (Tabari, 1352: 2/497; Isfahani, 1346: 42-43). Blash asked for help from neighboring Malkovtiev. Each king provided the military and financial power to the extent of his ability. (Tabari, 1352: 2/497; Isfahani, 1346: 43-42; see also Nak; Balami, 1380: 500-449; Mostofi, 1387: 102). Concerning the Blash war and its reconciliation with the Parthian history, we may be able to cautiously date this war at the time of the fifth Blashe (191-208 AD). in the evidence provided by the Islamic texts about this war are references to the beginning of the war by the Romans. After the death of Blush IV (192/1923 - 191/1990), his son replaced him. Coinciding with the beginning of the reign of the fifth Blach, the Parthians were attacked by Septemus Soros in northern Mesopotamia. The fifth blast calls on the rulers of the provinces of Oserouen and Adiabon, whose lands were near the Roman borders, to oppose Roman siege and besiege Rome (Dio cassius, 1957: 217-218; Chaumont, 1988: 57 579; Voleski, 2004: 210; Shipman, 2005: 75). Eventually, however, the Roman troops, during their retreat, faced resistance from the city's defenders and withdrew. As the siege ended, the campaign ended. (Dio cassius, 1957: 221-222; Chaumont, 1988: 579; Voleski, 1383: 212; Shipman, 1383: 76; Duobey, 1342: 233).



#### 4. Conclusion

In Islamic sources, we find only three cases of the Parthian-Roman wars. First is the Ashq war with Antiochus. The victory of Ashq in this battle led to the establishment of the Parthian dynasty. Greek and Roman sources and recent research can partly trace the date of this war to the actual Parthian history at the time of the first Ashq (247 BC - 217 BC). Among these evidences are the first Ashq battles with the Seleucid kings and stories related to the beginning of the Parthian dynasty. Given the coincidence of the reign of Antiochus II (261 BC - 246 BC) and Seleucus II (246 BC - 225 BC), the Ashq's wars are more likely to date in this period. The reference to Antiochus in historical accounts of the Islamic period may be the same as Antiochus II of Seleucid king. The second battle is the Godarz onslaught on Palestine. Evidence from Islamic reports and its concordance with new research suggests that the attack of Godarz Bin Ashq to Palestine by Prince Pakour's son Ard II (57 BC - 37 BC) could be countered by Jerusalem and the conquest of the land. The Blashe war with the Romans is the last battle mentioned in reports of the Islamic era. According to the reports of the Islamic writers about the war of Balash and its reconciliation with the history of the Parthians, this war can be dated with prudence at the time of the fifth Balash (208-201 AD). Comparing the evidence of Islamic texts with Greek and Roman sources and new research indicates that this war is a reflection of the onslaught of Emperor Septimius Soros on the lands of northern Mesopotamia during the fifth Blashe, when Islamic historians combined reports of this war with the events of the Sassanid era.

**Key words:** arsacids, Islamic texts, Seleucians, Romans, Arshak, Godarz, Balash .

**References [In Persian]:**

- Azeri, A. (1976). Parthian in Islamic resources, Proceedings of parthian conference, Tehran.
- Balami, A. (2001). The history of al-Tabari (Vol. 1). (M. Roshan, Rev.) Tehran: Soroush.
- Christensen, A (2009). Iran in the Sassanid era (R. yasemi, Trans.). Tehran: Rasti.
- Du Boaz, Nilsson (1964). Political history of part (A. hekmat, Trans.). Tehran: Ibn Sina Library.
- Esfahani, H. B. H (1968). The history of the prophets and kings (Sunni al-muluk al-arz and al-anbia) ( J. slogan, Trans). Tehran: Foundation of Iranian Culture.
- Ferdowsi, A (2007). Shahnameh, Book 6 (J. khaleghi Motlagh, & M. Salar Rev.). Tehran: The Grand Center of Islamic Encyclopedia.
- Firouzbakhsh, P. (2011). Khodaynameh. Encyclopedia of the Islamic World, 15, 236-241.
- Ibn Balkhi (1985). Ibn balkhi farsnameh (G. listerjan, & R. A. Nicholson, Rev.). Tehran: The World of Books.
- Khaleghi Motlagh, J (2007). From shahnameh to Khodaynameh. Letter of Ancient Iran, 7 (1-2), 3-119.
  
- Khatibi, A. (2002). There was a letter from the ancient time (a research on the recognition of the source of Ferdowsi's Shahnameh). Letter from the Academy. May. 19. 19. 73-50.
- Khatibi, A. (2015). Parthians in national epic. The comprehensive history of Iran (Vol. 2). (K. Mousavi Bojnourdi, H. Rezaei Baghbidi, & M. Jafari Dehghi, Rev.). (pp. 371-420). Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.

- Meshkour, M J; Rajabnia, M (1989). The political and social history of the Arsacids, parthians or old pahlavis. Tehran: The World of Books.
- Meshkour, M. R (n.d.) Khodaynameh. Historical review, 8 (6), 28-12
- Mostofi, H (2008). Excerpt history (A. nawaei, Rev.). Tehran: Amir Kabir.
- Omid Salar, M (2011). Khodaynameh. Ferdowsi and shahnameh writing. Tehran: Academy of Persian Language and Literature. 37-51.
- Pirnia, H. (1964). The history of ancient Iran (Parthian). Tehran: Pocket Books Organization.
- Rahmati, M. (2015). Distortion of Parthian history in the national-epic narrative and its causes. two epic literature quarterly, Lorestan university, 2 (1), pp. 23-45.
- Safa, Z (1955). Epic writing in Iran. Tehran: Amir Kabir.
- Shipman, C (2005). Foundations of parthian history (H. Sadeghi, Trans.). Tehran: Farzan Rooz.
- Tabari, M. B. J (1974). The history of al-Tabari or the history of al-Rusul wa al-muluk (Vol. 2.). (A. payandeh, Trans.). Tehran: Foundation of Iranian culture.
- Taffazoli, A. (1997). Pre-Islamic literature history (J. Amouzegar, Rev.). Tehran: Sokhan.
- Thalebi Morghani, H. M (1993). Ancient Shahnameh: Persian history of ghurar al-siyar (M. Rouhani, Trans.). Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Wolski, J (2004). Parthian empire (M. Saghafar, Trans.). Tehran: Ghoghnoos.
- Yar Shater, E. (2013). National history of Iran, the history of Iran from the seleucids to the collapse of the Sasanian

government (Vol. III, Part I). (E. yarshater, Collect.). (H. Anoush, Trans.). Tehran: Amir Kabir, 471-586.

- References [In Arabic: {
- Anonymous (1995). The experiences of nations in news about Arab and non-Arab kings (R. Anzabinejad, & Y. Kalantari, Rev.). Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Birouni, A. (2013). The remaining signs (P. Sepitman (Azkaei), Trans.). Tehran: Soroush.
- Dinouri, A. (2002). The book of general history (M. Mahdavi Damghani, Trans.). Tehran: Ney Publishing.
- Gardezi, A. Z. B. M (1985). Zayn al-akhbar (A. Habibi, Rev.). Tehran: Foundation for Iranian Culture.
- Masoudi, A. (1987). Al-tanbiya and al-ashraf (A. payandeh, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

**References [In English]:**

- Agathias. (1975). The Histories (J. D. Frendo, Trans.). Berlin, Newyork: Walter de Grater.
- Cameron, A. (1969-1970). Agathias on the Sassanids. Dumbarton Oaks Paper, 23, 74-75.
- Cassius, D. (1957). Dio,s roman history (E. Cary, Trans.). London: William heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press .
- Chaumont. M. L., & Schippmann, K. (1988). Balas. In E. yarshater (Ed.), Encyclopaedia Iranica. (Vol. III, pp.523 – 536). Routledge & Kegan Paul.
- François, D. &Vogelsang, W. (1993). Dahe. In E. Yarshter, Encyclopaedia Iranica (Vol. VI. pp.581 – 582), Costamesa, California: Mazda publisher .

- Josephus. (1934). *The Jewish War* (H. ST. J Thackeray, & Ral PH Marcus, Trans.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Justinus, M. J. (1994) *Epitome of the Philippic history of pompeius trogus* (J.C. Yardley, Trans.). Atlanta, Ga: Scholars Press
- Lecoq. P. (1986). *Aparna*. In E. yarshater, (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Vol. II, 151). Routledge & Kegan Paul .
- Shahbazi, A. S. (2012). *Arsacid chronology in tradition history*. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica* (Vol.III. 542-543). Routledge & Kegan paul .
- Shahbazi, A. S., (1990a). *On The Xwaday Namag*. In E. yarshater (Ed.), *Acta Iranica* (Vol. XII. PP.325-3330). Routledge & Kegan paul.
- Shahbazi, A. S., (1990b). *Carrhae*. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Vol. V. pp.9-13). Cotama, California: Mazda Publisher.
- Shippmann, K. (2012). *Arsacid ii. The Arsacid Dynasty*. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Vol. III. pp.525-536). Routledge & Kegan paul.
- Strabo (1928). *The geography of Strabo* (H. L. Jones, Trans.). London: William Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University press .
- Strootman, R. (2015a). *Seleucid mpire*. In *Encyclopaedia Iranica*. Available at [http:// www . iranica online. org/articles/ selecid- king](http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-king)
- Strootman, R. (2015b). *Seleucus*. In *Encyclopaedia Iranica*. Available at [http:// www. iranica online. org/articles/ selecid- empire](http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-empire)

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### بازسازی جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان و رومیان در متون اسلامی\*

دکتر فرشید نادری<sup>۱</sup>

زهره تقی‌پور بیرگانی (نویسنده مسئول)<sup>۲</sup>

#### چکیده

بر پایه روایات متون اسلامی می‌توان آگاهی‌های پراکنده‌ای درباره تاریخ اشکانیان به دست آورد. گزارش‌های این منابع چنان پراکنده و اشاره‌وار هستند که به سختی می‌توان ردپایی از تاریخ واقعی اشکانیان را در آنها جست‌وجو کرد. یکی از نکات قابل توجه در این متون، تقابل نظامی اشکانیان با سلوکیان و رومیان است. در این پژوهش، کوشش خواهد شد آگاهی‌هایی که درباره جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان و رومیان در این متون برجای مانده است، مورد بررسی قرار گیرد. مطالعه تطبیقی رویارویی‌های نظامی اشکانیان با سلوکیان و سپس رومیان از خلال گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی با تاریخ واقعی این دوران و آنگاه بازسازی این نبردها هدف این جستار است. بر اساس نتایج به دست آمده، می‌توان با احتیاط، سه نبرد گزارش شده در متون اسلامی را بازسازی و تاریخ‌گذاری کرد.

**واژه‌های کلیدی:** اشکانیان، متون اسلامی، سلوکیان، رومیان، اشک، گودرز، بلاش.

---

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۰۳  
zohrehtaghypour1371@gmail.com

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۲۶  
نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار تاریخ، دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران.
۲. کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران.

## ۱. مقدمه

با همه اهمیت که شاهنشاهی اشکانی (۲۴۷ پ.م - ۲۲۴ م) در تاریخ ایران باستان دارد، در متون اسلامی این برهه از تاریخ ایران تقریباً به فراموشی سپرده شده است. در این منابع نگاه بدبینانه‌ای به تاریخ و فرهنگ اشکانیان وجود دارد و پادشاهی اشکانی تداوم پادشاهی اسکندر و جانشینانش انگاشته شده است. براین اساس، در دوران پادشاهی آن‌ها، در هر گوشه‌ای از ایران شاهکی حکومت می‌کرد و پادشاهی متمرکزی وجود نداشت. در گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی تصویر مبهمی از رویارویی نظامی اشکانیان با سلوکیان و رومیان را می‌توان به دست آورد. در اینجا تلاش می‌شود ضمن بهره‌مندی از گزارش جنگ‌های اشکانیان در متون اسلامی، با استفاده از متون یونانی و رومی و دیگر منابع دوره اشکانی، جزئیات دقیق این جنگ‌ها در تاریخ واقعی این دوران مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

گزارش‌های مرتبط با اشکانیان در متون اسلامی با همه پراکندگی و ابهام‌های خود می‌تواند در روشن کردن برخی زوایای تاریک تاریخ ایران اشکانی راه‌گشا باشند. در این میان روایات مرتبط با رویارویی‌های نظامی اشکانیان با سلوکیان و سپس رومیان اهمیت ویژه‌ای دارد. در گذشته توجه چندانی به این منابع نمی‌شد و این جنگ‌ها تنها از دریچه منابع یونانی و رومی مورد تحلیل قرار می‌گرفت. از طریق نقد روشمند این منابع و تطبیق آن با دیگر منابع از جمله سکه‌ها، منابع باستان‌شناختی و منابع یونانی و رومی می‌توان به بازسازی و بازخوانی این گزارش‌ها پرداخت. سه گزارش اصلی درباره این جنگ‌ها از خلال متون اسلامی قابل تشخیص و طبقه‌بندی است. با پالایش و دسته‌بندی این گزارش‌ها و کنار نهادن گزارش‌های تکراری که معمولاً از منابع متقدم اقتباس شده‌اند، می‌توان از ظرفیت منابع اسلامی به منظور بازسازی تاریخ سیاسی و نظامی ایران در عهد اشکانی بهره‌مند گردید. این پژوهش با چنین رویکردی نگاشته شده است.

در پاره‌ای از این گزارش‌ها، نخستین تقابل نظامی اشکانیان با رومیان در زمان پادشاهی اشک‌بن‌دارا رخ می‌دهد (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۶/۲؛ بلعمی، ۱۳۸۰: ۴۹۹؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۰؛ بلخی، ۱۳۶۳: ۵۹؛ مستوفی، ۱۳۳۹: ۹۹). رد پای دومین نبرد اشکانیان با سلوکیان و رومیان در متون اسلامی در حمله گودرز بن اشک به فلسطین دیده می‌شود (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۶/۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۲؛ ثعالبی، ۱۳۷۲: ۲۲۶). جنگ بلاش با رومیان آخرین نبردی است که در گزارش‌های متون اسلامی از آن یاد شده است (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۷/۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۲-۴۳؛ بلعمی، ۱۳۸۰: ۴۹۹-۵۰۰).

تاکنون پژوهش‌های اندکی درباره تاریخ اشکانیان از منظر متون اسلامی انجام شده است. در تعدادی از این پژوهش‌ها، اشاره‌های مختصری درباره جنگ‌های اشکانیان با رومیان صورت گرفته و بیشتر بر بازتاب تاریخ اشکانیان در این متون تاکید شده است. پیرنیا گزارش‌های مختلف مورخان اسلامی را درباره اشکانیان گردآوری کرده و در خلال آن به جنگ‌های اشکانیان نیز اشاره می‌کند. وی کوشیده است تاریخ واقعی اشکانیان را از خلال متون اسلامی بازسازی کند. پیرنیا معتقد است، روایت ثعالبی درباره جنگ «اقفور شاه» با پادشاه روم بازتاب ضعیفی از سفر جنگی پاکور اول پسر ارد اول (دوم) به سوریه و آسیای صغیر است (ن.ک: پیرنیا، ۱۳۴۲: ۲۵۵۸). به عقیده او، گزارش ثعالبی و دیگر مورخان اسلامی درباره جنگ «جوذر بن سابور» و بنی اسرائیل، برخلاف تاریخ است؛ همچنین جوذر یا گودرز بیستمین شاه اشکانی و پسر گیو بود که در طول سلطنتش با بنی اسرائیل به نبرد پرداخت (همان: ۲۵۶۰-۲۵۶۱). او همچنین گزارش حمزه اصفهانی درباره جنگ بلاش بن خسرو با رومیان را با آنچه در باب اشکانیان گفته شده، مقایسه کرده است و این جنگ را بازتابی از وقایع زمان خسرو و قیام الحضرة علیه رومی‌ها یا بازتابی از وقایع زمان بلاش چهارم می‌داند (همان: ۲۵۶۶-۲۵۶۷).

مشکور در فصلی از کتاب پارتی‌ها یا پهلوانان قدیم به نام جستجوی نام‌های پادشاهان اشکانی در شاهنامه و پهلوان‌نامه‌های کهن روایت‌های گوناگون نویسندگان اسلامی که درباره اشکانیان آگاهی‌هایی به دست داده‌اند، بازگو می‌کند (ن.ک: مشکور، ۱۳۵۰: ۴۳۳-۴۷۷). یارشاطر، تعدادی از گزارش‌های نویسندگان اسلامی را درباره اشکانیان گردآوری کرده است. با این حال، او تنها به مطلب کوتاهی از روایت ثعالبی در مورد جنگ اقفور شاه با رومیان بسنده کرده است (ن.ک: یارشاطر، ۱۳۹۲: ۵۸۳-۵۸۶).

از دیگر پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، می‌توان به مقاله «اشکانیان از نظر مورخان اسلامی» نوشته علاءالدین آذری اشاره کرد. نویسنده تنها به مطالبی که مورخان اسلامی در باب اشکانیان نوشته‌اند، می‌پردازد (آذری، ۱۳۵۴: ۱-۶). ابوالفضل خطیبی نیز در مقاله سودمندی با عنوان «اشکانیان در حماسه ملی» به مطالعه تاریخ اشکانیان در شاهنامه و منابع عربی و فارسی دوره اسلامی پرداخته است. در میان مباحث ذکر شده در این مقاله، اشاره‌های اندکی درباره جنگ‌های اشکانیان را با سلوکیان و رومیان می‌توان به دست آورد (ن.ک: خطیبی، ۱۳۹۴: ۳۷۱-۴۲۰). گذشته از این‌ها، رحمتی نیز در گزارشی که از موضوع تحریف تاریخ اشکانیان در روایت ملی - حماسی ارائه داده و به بررسی علل کوتاه شدن مدت سلطنت اشکانیان و گزارش تاریخ اشکانیان در متون اسلامی پرداخته است. وی نیز به شکل مجملی به بازتاب جنگ‌های اشکانیان در متون اسلامی اشاره می‌کند



(ن.ک: رحمتی، ۱۳۹۴: ۲۳-۴۵). شهبازی نیز در مدخلی در دانشنامه ایرانیکا به گزارش تاریخ اشکانیان از منظر تاریخ سنتی پرداخته است (Shahbazi, 2012: 542-543). با وجود این، برخلاف تحقیقات یادشده بالا، تمرکز پژوهش پیش‌روی، نه گزارش تاریخ اشکانیان از منظر متون اسلامی، بلکه بازسازی و تاریخ‌گذاری جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان و رومیان در متون اسلامی به یاری دیگر منابع در تاریخ واقعی این دوران است. اهمیت این پژوهش این است که تاکنون درباره جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان و رومیان از دریچه متون اسلامی پژوهش کاملی صورت نگرفته، بنابراین با استفاده از گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی درباره این جنگ‌ها و مطالعه تطبیقی این گزارش‌ها با منابع یونانی و رومی و داده‌های باستان‌شناختی به بررسی و مطالعه این موضوع پرداخته خواهد شد. اهمیت این پژوهش از آن روی است که کوششی تازه برای بازسازی این جنگ‌ها محسوب می‌شود.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. اشکانیان در متون اسلامی

اشکانیان در اصل از قوم «پرنی» و از اتحادیه اقوام «داهه» بودند که از شمال شرق ایران برخاستند و فرمانروایی سلوکیان (۳۱۲ پ.م - ۶۴ پ.م) در ایران را به چالش کشیدند. با وجود اهمیت این سلسله در تاریخ ایران باستان، در منابع اسلامی، تاریخ اشکانیان نارسا، مختصر و مبهم گزارش شده است. در برخی از این متون که بازتاب ایدئولوژی و سیاست رسمی ساسانیان است - به عنوان گردآورندگان و تدوین‌کنندگان نهایی خدای‌نامه - شاهنشاهی اشکانی تداوم پادشاهی اسکندر و به منزله جانشین پادشاهی او انگاشته شده است. مورخان اسلامی دوره‌ای را که از زمان مرگ اسکندر (۳۲۳ پ.م) تا ظهور اردشیر بابکان (۲۲۱ م) در برمی‌گیرد را دوره «ملوک الطوائف» می‌خوانند. به نوشته حمزه اصفهانی:

چون اسکندر بزرگان و صاحبان قدرت ایران را بکشت و شهرها و قلعه‌ها را ویران ساخت و به مراد خود رسید، به ارسطاطالیس نوشت: من همه مردم مشرق را با کشتن پادشاهان ایشان و ویران کردن پناهگاه‌ها و قلعه‌ها منکوب کردم و بیم داشتم که پس از من قصد سرزمین مغرب کنند، اکنون بر آنم که فرزندان پادشاهان را نیز گردآورم و به پدرانشان ملحق‌سازم، تو در این باب چه می‌گویی؟ ارسطاطالیس نوشت: اگر شاهزادگان را بکشی حکومت به دست ارادل و دونان می‌افتد و اینان چون به قدرت رسند طغیان و ستم و تجاوز کنند و فساد بیشتر شود. باید که شاهزادگان را گردآوری و به هر یک شهری یا ولایت بخشی، تا با یکدیگر به ستیزه برخیزند و دشمنی و کینه در

میان آنان به وجود آید و به خود مشغول شوند و به اهل مغرب (رومیان) که دور از آنان‌اند نپردازند.

(اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۱؛ ن.ک: دینوری، ۱۳۶۴: ۶۴؛ تجارب الامم، ۱۳۷۳: ۱۶۸).

نویسندگان اسلامی هم‌داستانند ملوک الطوائف شاهانی بودند که اسکندر فرمانروایی برهر ناحیه‌ای را به آنان داد و اشکانیان از جمله آن‌ها به شمار می‌آمدند (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۸/۲؛ بیرونی، ۱۳۹۲: ۱۳۸). گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی نشان می‌دهد در میان ملوک الطوائف، اشکانیان از همه برتر و بزرگ‌تر به‌شمار می‌آمدند. طبری در روایتی می‌گوید: «پس از اسکندر نود پادشاه در عراق و شام و مصر بر نود قوم پادشاهی داشتند که همگی پادشاهان مداین را که اشکانیان بودند بزرگ می‌داشتند» (طبری، ۱۳۵۲: ۵۰۰/۲؛ ن.ک: مسعودی، ۱۳۶۵: ۸۹؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۱). ثعالبی در توصیف بزرگی اشکانیان نسبت به سایر ملوک الطوائف چنین می‌گوید: «همه، اشکانیان را بزرگ می‌شمردند و در نامه‌های خود از آنان به بزرگی یاد می‌کردند و نام آنان را پیش از نام خود می‌آوردند» (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۲۶۲). طبری، علت بزرگ شمردن اشکانیان را نسب و تبار آنان و پیروزی اشک بر آنطیخس می‌داند (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۶/۲). ثعالبی هم، تبار شاهانه اشکانیان و فرمانروایی آنان بر مرکز زمین را سبب برتری‌شان پنداشته‌است (ن.ک: ثعالبی، ۱۳۷۲: ۲۶۲). گذشته از آگاهی‌های اندک متون اسلامی، فردوسی هم در شاهنامه، همچون نویسندگان اسلامی به تاریخ اشکانیان توجه چندانی نکرده و اطلاعات ناقصی از اشکانیان پیش روی ما می‌گذارد. در شاهنامه، پادشاهی اشکانیان «ملوک الطوائف» نامیده شده‌است. سراینده شاهنامه، سلطنت اشکانیان را کوتاه ذکر می‌کند و پس از بیان نام چند تن از پادشاهان اشکانی از قبیل اشک، شاپور، گودرز، بیژن، نرسی و اردوان، یادآور می‌شود که با رفتن ایشان کسی آن‌ها را یاد نمی‌آورد (ن.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۶/۱۳۸-۱۳۹).

## ۲-۲. قلمرو اشکانیان در متون اسلامی

مورخان اسلامی در خلال بحث‌های خود درباره تاریخ اشکانیان، به‌صورت مبهم و مختصر به قلمرو آن‌ها نیز پرداخته‌اند. طبری در گزارشی که از جنگ اشک و آنطیخس ارائه داده‌است، قلمرو او را پس از تسلط بر آنطیخس «از موصل تا ری و اصفهان» می‌آورد (طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۶) و در روایتی دیگر می‌نویسد: یکی از ملوک الطوائف که از تبار شاهان بود، پادشاهی جبال و اصفهان را داشته‌است و فرزندانش پادشاهی بر سواد، ماهات، جبال و اصفهان را به‌دست آوردند (همان: ۴۹۸). حمزه اصفهانی در شرحی که از ملوک الطوائف به دست داده‌است، در اشاره‌ای ابهام‌آلود، قلمرو آن‌ها را عراق و جایگاه آن‌ها را تیسفون و مدائن ذکر می‌کند (اصفهان، ۱۳۴۶: ۴۱).

در پاره‌ای از گزارش‌های مورخان اسلامی، تنها سرزمین غرب و جنوب غربی جزء قلمرو اشکانیان شمرده شده‌است. طبری در گزارش خود درباره اردوان کوچک می‌گوید:

اردوان، ایالت استخر را که به اصفهان پیوسته بود، تسخیر کرد و از آن ناحیه بر گور و دیگر نواحی فارس تسلط یافت (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۹-۵۰۰). دینوری در گزارش خود درباره پادشاهی اردوان، او را پادشاه ناحیه جبل معرفی می‌کند. او می‌گوید: «حکومت هر دو ماه (ماهان) همدان و ماسبدان و مهر جانقذق و حلوان» با اردوان بوده است (دینوری، ۱۳۴۸: ۱۴۲؛ تجارب الامم فی اخبار، ۱۳۷۳: ۱۹۸). بیرونی هم معتقد است پس از مرگ اسکندر، شاهان اشکانی فرمانروایی بر عراق و کوهستان را به دست آوردند (بیرونی، ۱۳۹۲: ۱۴۱). ثعالبی نیز همدانستان با برخی دیگر از نویسندگان اسلامی، قلمرو اشکانیان را فراتر از غرب و جنوب غربی ذکر نمی‌کند. او می‌گوید: «اشکانیان بر عراق و کرانه‌های فارس و کوهستان فرمان می‌راندند» (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۲۶۲). او همچنین گزارش می‌دهد که اقفورشاه اشکانی بر مداین و عراق و فارس فرمانروایی می‌کرده است (همان: ۲۶۳).

در برخی دیگر از گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی می‌توان نشانه‌هایی از گسترده‌تر شدن قلمرو اشکانیان به دست آورد. مسعودی، قلمرو اشکانیان را این گونه گزارش می‌دهد:

ملوک الطوائف قریب صد پادشاه از پارسیان و نبطیان و تازیان بودند که حدود آشور که موصل باشد تا انتهای بلاد ایران حکومت می‌کردند. بزرگ‌ترین این پادشاهان اشغانیان نام داشتند که از فرزندان اشغان بن اش جبار بن سیاوخش ابن کیکاوس بودند. در زمستان به عراق و در تابستان به شیز از بلاد آذربایجان می‌رفتند. (مسعودی، ۱۳۴۹: ۸۹)

گذشته از گزارش مسعودی، بلعمی هم در شرحی که از قلمرو ملوک الطوائف آورده است قلمرو آنان را از مرز عراق تا کنار جیحون می‌داند (ن.ک: بلعمی، ۱۳۸۰: ۴۹۸) او همچنین می‌نویسد: در زمانی که اردشیر بابکان اردوان کوچک را شکست داد توانست سرزمین‌های کنار جیحون تا دجله را از دست ملوک الطوائف خارج کند (همان: ۵۰۰).

## ۲-۳. بازخوانی و بازسازی جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان و رومیان

### ۲-۳-۱. جنگ اشک بن دارا با آنطیخس

در برخی از متون اسلامی، نخستین رویارویی اشکانیان با رومیان در زمان پادشاهی اشک رخ می‌دهد. پاره‌ای از این متون، اشک را فرزند دارای بزرگ معرفی می‌کنند که سپاهی فراهم کرد و به جنگ آنطیخس رفت. وی پس از پیروزی بر آنطیخس، توانست بر قلمرو فرمانروایی او دست یابد. اکثر مورخان اسلامی که گزارشی از این جنگ ارائه داده‌اند در خصوص پیروزی اشک بر آنطیخس همدانستانند (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۶/۲؛ بلعمی، ۱۳۸۰: ۴۹۹؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۰؛ بلخی، ۱۳۶۳: ۵۹؛ مستوفی، ۱۳۳۹: ۹۹). جنگ اشک علیه آنطیخس در برخی روایات یادآور نبردی است که فرجام آن منجر به تأسیس سلسله اشکانیان شد. گردیزی در یادکرد تاریخ اشکانیان می‌گوید: «بعد از اسکندر جهان بدون شاه باقی مانده بود و هر کس بر ولایت و شهری مسلط شده بود و امنیت باقی نمانده بود

تا اینکه اشک به نبرد آنطیخس آمد و او را شکست داد و پادشاهی را به دست آورد (ن.ک: گردیزی، ۱۳۶۳: ۶۰-۵۹).

ابن بلخی نیز در این باره چنین می‌نویسد:

آنطیخس لشکر بسیار داشت و از هر دو جانب حرکت کردند و به اعمال موصل به هم رسیدند و ایزد تعالی اشک را ظفرداد و رومیان را شکست و خلاق بی‌اندازه را بکشت و آنطیخس کشته شد آن ولایت اشک را صافی ماند و با دیگر ملوک الطوائف بساخت و قصد هیچ کس نکرد و همگان او را معظّم داشتند و مقدم دانستندی و نامه و سخن او را حرمت نهادندی (بلخی، ۱۳۶۳: ۵۹).  
حمزه اصفهانی از این جنگ در زمان پادشاهی شاپور بن اشک بن آذران یاد می‌کند و هم‌اورد او را آنطیخس، سومین پادشاه بعد از اسکندر معرفی می‌کند که شهر انطاکیه را بنیان نهاد (ن.ک: اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۱-۴۲). او درباره جنگ شاپور بن اشک این گونه گزارش می‌دهد:

شاپور گروه بسیاری از رومیان را کشت و گروهی را اسیر گرفت و فرزندان ایشان را به کشتی گردآورد و همه را به انتقام دارا غرق کرد و بسیاری از اموال را که اسکندر از سرزمین ایران آورده بود، به کشور خود بازگردانید و برخی از آنها را صرف هزینه حفر رود عراق کرد که آن را به عربی نهرالملک خوانند. (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۱-۴۲)

ثعالبی، گزارش این جنگ را در زمان اقفور شاه بیان می‌کند، اما از آنطیخس به عنوان هم‌اورد اقفور شاه یاد نمی‌کند. اقفور شاه پادشاه اشکانی بر مدائن و بخش اعظمی از عراق و فارس حکومت داشت و حاکمان آن زمان در مکاتبات خود او را شاه خطاب می‌کردند. اقفور شاه، فرمانروایی که اسکندر در روم مستقر کرده بود و بر موصل و سواد حکومت داشت را شکست داد و او را از کشور بیرون کرد. اقفور شاه در این جنگ به انتقام دارا، بخش زیادی از مردم را به قتل رسانید. دژها و قلعه‌ها را ویران کرد و کتبی که اسکندر در زمینه طب، نجوم و فلسفه به کشور خود فرستاده بود، بازگردانید (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۲۶۳). گزارش‌های مختلف منابع اسلامی جنگ شاه اشکانی علیه آنطیخس را به زمان پادشاهی اشک، شاپور بن اشک و اقفور شاه نسبت داده‌اند. به نظر می‌رسد، می‌توان تاریخ وقوع این جنگ را در تاریخ واقعی اشکانیان در زمان اشک اول (۲۴۷ پ.م - ۲۱۷ پ.م) تاریخ‌گذاری کرد. از طریق برخی منابع، می‌توان شواهدی به دست آورد که ما را در بازسازی این جنگ‌یاری می‌کند؛ از جمله این شواهد می‌توان به نبردهای اشک اول با پادشاهی سلوکی و داستان‌های مرتبط با آغاز شکل‌گیری سلسله اشکانی اشاره کرد.

باتوجه به همزمانی سلطنت آنتیوخوس دوم (۲۶۱ پ.م - ۲۴۶ پ.م) و سلوکوس دوم (۲۴۶ پ.م - ۲۲۵ پ.م) با قیام اشک اول، احتمال تاریخ‌گذاری این جنگ در این دوران بیشتر

است. نام آنطیخس در گزارش‌های اسلامی می‌تواند همان آنتیوخوس دوم پادشاه سلوکی باشد.

آنتیوخوس دوم ملقب به تنوس فرزند آنتیوخوس اول (۲۸۱ پ.م - ۲۶۱ پ.م) پادشاه پیشین سلوکی بود که در سال ۲۶۱ پ.م به سلطنت رسید. با توجه به گاه‌شماری واقعی تاریخ اشکانیان او معاصر با اشک‌اول بود. به گزارش استرابون، پرنی‌ها که جزء قوم داهه بودند و در ساحل‌آخوس زندگی می‌کردند، به رهبری اشک به سرزمین پارت حمله بردند و آنجا را فتح کردند. آن‌ها به تدریج در استان‌های پارت و هیرکانیا در شمال ایران مستقر شدند (Schippmann, 2012: 525; Strootman, 2015a; Strabo, 1928: 247-275).

اشک در حمله به سرزمین پارت، آندراگوراس را که از سوی آنتیوخوس دوم به ساتراپی پارت گماشته شده بود، شکست داد و فرمانروایی بر پارت را به دست آورد (Strootman, 2015b: 525-526; Schippmann, 2012: 525-526; ولسکی، ۱۳۸۳: ۴۳؛ ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۱۷۰). پس از آنتیوخوس دوم، سلوکوس دوم در سال ۲۴۶ پ.م به تخت سلطنت دست یافت. او در سال اول سلطنتش با حمله بطالسه به سوریه مواجه شد و فرصتی نیافت تا به نیمه شرقی امپراتوریش بپردازد (Strootman, 2015 b؛ شیپمان، ۱۳۸۴: ۲۶). پرنی‌ها به رهبری اشک این فرصت را مناسب دیدند تا به فتوحات بیشتری دست‌یابند. سلوکیان به تدریج دریافتند که اگر مانع پیشروی پارتیان نشوند، آنان به فتوحات بیشتری دست خواهند یافت. با شروع لشکرکشی سلوکوس دوم به نواحی شرقی، اشک برای جلوگیری از این حمله به منطقه آپاسیاک‌ها عقب‌نشینی کرد (Strabo, 1928:269؛ Strootman, 2015b؛ شیپمان، ۱۳۸۴: ۲۸؛ ولسکی، ۱۳۸۳: ۸۱). اشک در نبردهای بعدی با سلوکوس دوم توانست به پیروزی‌هایی دست یابد (Justin, 1994: 256). به گفته ژوستین، اشکانیان این رویداد را به مثابه آغاز استقلال‌شان جشن گرفتند (idem). سلوکوس بر اثر ناآرامی‌هایی که در آسیای صغیر به وجود آمده بود، مجبور به بازگشت شد، اما قبل از عقب‌نشینی، فرمانروایی اشک را بر پارت و هیرکانیا در مقام دست‌نشانده سلوکیان به رسمیت شناخت (Strootman, 2015 b؛ فرای، ۱۳۸۵: ۲۹۳؛ شیپمان، ۱۳۸۴: ۲۸). ژوستین گزارش می‌دهد، اشک از این پیروزی‌ها استفاده کرد، سپاه را سامان داد. دژها و شهرهایی را برپا کرد (Justin, 1994: 256). می‌توان گفت جنگ اشک و آنطیخس در تواریخ اسلامی بازتابی از نبردهایی است که میان اشک اول بنیان‌گذار پادشاهی اشکانی و آنتیوخوس دوم و سلوکوس دوم در گرفت و تلاش‌های اشک را برای بیرون‌راندن سلوکیان از مرزهای ایران و تأسیس سلسله اشکانی نشان می‌دهد.

### ۲-۳-۱. حمله گودرز بن اشک به فلسطین

رد پای دومین نبرد اشکانیان با سلوکیان و رومیان در متون اسلامی در حمله گودرز بن اشک به فلسطین دیده می‌شود. در تواریخ دوره اسلامی، گزارش‌هایی درباره حمله گودرز به فلسطین وجود دارد که متأسفانه سیمای این حمله در این گزارش‌ها تاریک و ناشناخته است. در این گزارش‌ها، گودرز بن اشک کسی است که چون یهودیان بنی اسرائیل، یحیی بن زکریا (ع) را کشتند، سرنوشت مقلد کرد که او به خونخواهی یحیی (ع) به سوی آن‌ها حمله برد و یهودیان را به قتل رساند (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۶/۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۲؛ ثعالبی، ۱۳۷۲: ۲۲۶؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۶۰-۶۱؛ بلخی، ۱۳۶۳: ۱۸؛ مستوفی، ۱۳۸۳: ۱۰۱). حمزه اصفهانی در یادکرد این جنگ گزارش می‌دهد که گودرز بن اشک برای غزا به بنی اسرائیل رفت، اورشلیم را ویران کرد و این دومین بار بود که اورشلیم تخریب می‌شد. قبل از آن بخت‌النصر (۷۰۰ پ.م) به چنین اقدامی دست زده بود و بسیاری را کشت (ن.ک: اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۲).

در گزارش ثعالبی از پادشاهی گودرز، حمله او به فلسطین را آغاز سلطنت گودرز معرفی می‌کند و به تفصیل از جلال و شکوه این پادشاه سخن می‌گوید. او از گودرز به عنوان یکی از «گردنفرزان نامبردار» یاد می‌کند که چون به شکار می‌رفت، چهارصد یوزپلنگ با قلاده طلا و پانصد باز شکاری بورفام همراه او بود و پس از پنجاه‌وهفت سال پادشاهی در شکارگاه از پای در آمد (ن.ک: ثعالبی، ۱۳۷۲: ۲۲۶).

گذشته از گزارش‌های متون اسلامی، در روایت‌های ملی و حماسی با نام گودرز روبرو می‌شویم. در این روایت‌ها گودرز پسر کشواد از بزرگ‌ترین پهلوانان ایرانی به شمار آمده‌است. وی نخستین بار در پادشاهی کیکاوس ظاهر می‌شود و تا پایان پادشاهی کیخسرو نام او به چشم می‌خورد. گودرز در حماسه‌های ملی جنگاوری وفادار و سیاستمداری خردمند توصیف می‌شود (ن.ک: یارشاطر، ۱۳۹۲: ۵۶۹؛ صفا، ۱۳۳۳: ۵۷۴). گودرز و پسرانش در رقم‌زدن سرنوشت نهایی افراسیاب و در نبردهایی که به خونخواهی سیاوش میان ایرانیان و تورانیان در گرفت، تأثیرگذار بودند (ن.ک: یارشاطر، ۱۳۹۲: ۵۶۹؛ صفا، ۱۳۳۳: ۵۷۵). مورخان بر این عقیده‌اند، گودرز نام یکی از پادشاهان اشکانی است که بعدها در خدای‌نامه‌ها و روایات ملی راه یافته‌است. گودرز پیش از آنکه به پادشاهی برسد فرمانروای ایالت گرگان بود و از اردوان سوم [ اردوان دوم ] و پسرش وردان فرمانبرداری می‌کرد. وی پس از کشته شدن وردان در سال ۴۶ م به پادشاهی رسید (ن.ک: صفا، ۱۳۳۳: ۵۷۸-۵۷۷؛ مشکور، ۱۳۵۰: ۴۷۱).

به عقیده یارشاطر، گودرزی که در داستان‌های ملی از آن یاد می‌شود باید همان گودرز یکم (۸۶-۹۶ پ.م). پادشاه اشکانی باشد که به تدریج در داستان‌های ملی راه یافته و در شمار پهلوانان بزرگ عهد کیانی درآمده است (ن.ک: یارشاطر، ۱۳۹۲: ۵۷۰).

نام گودرز در داستان‌های ملی می‌تواند بازتابی از گودرز یکم شاهنشاه اشکانی باشد. با وجود همانندی میان نام گودرز در روایت اسلامی با گودرز یکم پادشاه اشکانی، آگاهی‌های مندرج در متون اسلامی ما را به سوی این نظر هدایت می‌کند که این گودرز را باید با پاکور فرزند اُرد دوم (۵۷-۳۷ پ.م) یکی دانست.

در این جا شواهد و مستندات مرتبط با این یکسان‌نگاری را مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. اُرد دوم بعد از پیروزی بر برادرش مهرداد سوم، به پادشاهی رسید. در زمان اُرد، اشکانیان با حمله کراسوس مواجه شدند که در نتیجه آن نبردی صورت گرفت که به نبرد حران (۵۳ پ.م) معروف شد و در طی آن، سورنا فرمانده سپاه اُرد توانست فاتح این نبرد شود و کراسوس را شکست دهد (Dio cassius, 1957: 421-429-447؛ Shahbazi, 1990b: 9, 12؛ پلوتارک، ۱۳۱۴: ۴۹۱-۴۹۰؛ بیوار، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۵۱؛ دیوباز، ۱۳۴۲: ۷۰-۵۸). بعد از آن اُرد فرماندهی سپاه را به پسرش پاکور سپرد. پاکور در سال ۵۱ پ.م از فرات گذشت و به دروازه‌های انطاکیه رسید، اما اشکانیان در نزدیکی آنتیگونه، محلی بین انطاکیه و فرات، توسط رومیان به دام افتادند و شکست خوردند (ن.ک: ولسکی، ۱۳۸۳: ۱۵۷؛ شیمان، ۱۳۸۴: ۴۸). در لشکرکشی بعدی که از سوی پاکور به سرزمین سوریه و فلسطین انجام گرفت، لایینیوس او را همراهی کرد. لایینیوس سفیر کاسیوس، قبل از نبرد فیلیپی که میان طرفداران سزار و پومپه در روم رخ داد، برای دریافت کمک به دربار اُرد دوم، شاهنشاه اشکانی آمد، اما پس از اینکه جناح جمهوری خواهان در نبرد فیلیپی شکست خوردند، لایینیوس در نزد اشکانیان باقی ماند (Schipmann, 2012: 531-532؛ ولسکی، ۱۳۸۳: ۱۵۴). در سال ۴۰ پ.م پاکور به همراه یکی از ساتراپ‌های پارتی موسوم به برزفان «بارزافارنس» به سوریه حمله کرد. بعد از نبردهایی که اشکانیان در این منطقه انجام دادند، سوریه تصرف شد (Dio cassius, 1957: 273؛ Schipmann, 2012: 531؛ ولسکی، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۵۴). با پیروزی اشکانیان در سوریه، سپاه اشکانی به دو قسمت تقسیم شد. لایینیوس با بخشی از سپاه به آسیای صغیر رفت و بخش‌هایی از آن نواحی را تسخیر کرد. شاهزاده پاکور به همراه برزفان ایالت‌های جنوبی شام را فتح کردند و تمام بخش‌های آن سرزمین در برابر او تسلیم شدند.

به نظر چنین می‌نماید برخی از ایالت‌ها، خواهان ورود پاکور بودند و به استقبال شاهزاده اشکانی آمدند (Dio cassius, 1957: 273؛ Josphous, 1934: 117). با توجه به اوضاع آشفته سرزمین فلسطین، پاکور فرصت را مناسب دید تا به فتوحات بیشتری دست یابد. در

همین زمان در سرزمین اورشلیم میان هیرکانوس، کاهن بزرگ که فرمانروای کل سرزمین فلسطین بود و برادرزاده‌اش آنتی‌گونوس رقابت‌ها و اختلافاتی وجود داشت. با ورود پاکور به سرزمین اورشلیم، آنتی‌گونوس با هدایا و مبالغ کلانی به استقبال او آمد و از یهودیان اجازه ورود پاکور را خواستار شد (Josphous, 1934: 119-120؛ ن.ک: ولسکی، ۱۳۸۳: ۱۵۶؛ دوبواز، ۱۳۴۲: ۹۱-۹۰)؛ سرانجام پس از منازعات داخلی، تلاش‌هایی برای فتح قلعه اورشلیم انجام شد، پاکور موفق به فتح قلعه اورشلیم شد و هیرکانوس که رومیان او را گماشته بودند، شکست داد (Diocassius, 1957: 273). آنتی‌گونوس که از همان ابتدای ورود اشکانیان به سرزمین اورشلیم با تقدیم هدایا به پاکور و همراهانش، حمایت ایشان را به دست آورده بود، سرانجام نیز با پشتیبانی اشکانیان به تحت سلطنت دست یافت (Josphous, 1934: 126-127؛ ولسکی، ۱۳۸۳: ۱۵۶؛ دوبواز، ۱۳۴۲: ۹۲). اندک‌زمانی پس از فتح اورشلیم به دست اشکانیان، اوضاع دگرگون شد. در سال ۳۹ پ.م بار دیگر آنتونی زمام امور کشور روم را به دست گرفت و درصدد جنگ با اشکانیان برآمد. وی سرداری به نام وتیدئوس باسوس را مأمور فتح آسیا ساخت. این سردار، لایینیوس را شکست داد. سپس سپاهیان اشکانی را به فرماندهی پاکور مغلوب کرد و پاکور نیز کشته شد (Schipmann, 2012: 535؛ Dio cassius, 1957: 383). می‌توان نتیجه گرفت، حمله گودرز به فلسطین در روایت‌های مورخان اسلامی، انعکاسی از حملات پاکور، شاهزاده اشکانی به نواحی غرب فرات است. در گستره تاریخ اشکانیان تنها نمونه لشکرکشی اشکانیان را به اورشلیم، می‌توان در لشکرکشی پاکور فرزند اُرد دوم به سوریه و فلسطین جست‌وجو کرد.

### ۲-۳-۱. جنگ بلاش با رومیان

بلاش، سومین پادشاه اشکانی است که از جنگ او با رومیان در متون اسلامی اشاره‌های پراکنده‌ای می‌توان به دست آورد. برخی از مورخان اسلامی در گزارش‌های خود درباره این جنگ به نام بلاش اشاره‌ای نمی‌کنند؛ از جمله، بلعمی در گزارش خود، نام اشک را آورده است (ن.ک: بلعمی، ۱۳۸۰: ۴۴۹-۵۰۰) و حمدلله مستوفی هم در گزارش مختصری که درباره این جنگ ارائه داده است آن را به زمان نرسی بن گودرز بن بلاش نسبت می‌دهد (ن.ک: مستوفی، ۱۳۸۷: ۱۰۲)، اما اکثر مورخان اسلامی در خطوط کلی گزارش این جنگ همداستانند. بر پایه گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی، به بلاش پسر خسرو خبر دادند که رومیان به خونخواهی آنطیخس و به انتقام خون او به جنگ ایران آمده‌اند (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۷/۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۲-۴۳)، بلاش از ملوک الطوائف همجوار درخواست کمک کرد. هر پادشاه به قدر توانایی خود نیروی نظامی و مالی فراهم کرد. بلاش، سرپرستی لشکریان را به صاحب‌الحضر که یکی از ملوک الطوائف و سرزمینش



نزدیک روم بود، سپرد. در جنگی که رخ داد، پادشاه رومیان کشته شد و فرمانروای الحضر اردوگاه رومیان را غارت کرد. این جنگ سبب شد که رومیان اموالی فراهم کنند تا شهر محکمی بسازند و پایتخت خود را از روم به آنجا منتقل کنند تا به سرزمین ایران نزدیک باشد؛ بنابراین قسطنطنیه را برگزیدند و در آنجا بناهایی ساختند و مقرر حکومت خود قرار دادند (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۷/۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۳-۴۲؛ ن.ک: بلعمی، ۱۳۸۰: ۵۰۰-۴۴۹؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۱۰۲). اغلب منابع اسلامی که در زمینه این جنگ اطلاعاتی در اختیار ما قرار می‌دهند، اتفاق نظر دارند که جنگ بلاش در زمان پادشاهی قسطنطین بن نیرون (نرون) رخ داده است. به همین علت شهر مذکور را قسطنطنیه نام نهادند (ن.ک: طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۷/۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۳؛ بلعمی، ۱۳۸۰: ۵۰۰-۴۴۹؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

بر اساس گزارش‌های نویسندگان اسلامی درباره جنگ بلاش و تطبیق آن با تاریخ اشکانیان، شاید بتوانیم با احتیاط این جنگ را در زمان بلاش پنجم (۱۹۱-۲۰۸ م) تاریخ‌گذاری کنیم. از جمله شواهدی که متون اسلامی درباره این جنگ در اختیار ما می‌گذارد، اشاره به آغاز جنگ از جانب رومیان است. بعد از مرگ بلاش چهارم (۱۹۲/۱۹۳ م- ۱۹۰/۱۹۱ م) پسرش بلاش پنجم جانشین او شد. مقارن آغاز فرمانروایی بلاش پنجم، روم با کشمکش‌های داخلی مواجه شد و پس از قتل امپراتور کومودوس (۱۹۲ م) سردارنش از جمله سپتیوس سوروس و پسنیوس نیگر مدعی تخت امپراتوری شدند و به مقابله با یکدیگر پرداختند (Dio cassius, 1957: 177؛ Chaumont, 1988: 578-579؛ ن.ک: ولسکی، ۱۳۸۳: ۲۰۹؛ شیمان، ۱۳۸۴: ۷۵، دوبواز، ۱۳۲۴: ۲۲۴). پارتیان از پسنیوس نیگر پشتیبانی کردند و بلاش به نیگر وعده داد که به ساتراپ‌ها دستور خواهد داد درصدد جمع‌آوری نیرو و تجهیز لشکر باشند. در همین زمان ایالت‌های اوسروئنه و اهالی شمال بین‌النهرین بر ضد رومیان قیام کردند. بعد از آنکه سپتیوس سوروس در سال ۱۹۴ م موفق شد پسنیوس نیگر را مغلوب کند به جنگ علیه اشکانیان و بین‌النهرین شمالی اقدام کرد. با حمله سپتیوس سوروس به بین‌النهرین شمالی، بلاش پنجم از فرمانروایان ایالت‌های اوسروئن و آدیابن که سرزمین‌شان در نزدیکی مرزهای روم بود درخواست می‌کند تا از دست‌نشانده‌گی روم خارج شوند و به مخالفت با روم پردازند و نصیبین را محاصره کنند (Dio cassius, 1957: 217-218؛ Chaumont, 1988: 578-579؛ ن.ک: ولسکی، ۱۳۸۳: ۲۱۰؛ شیمان، ۱۳۸۴: ۷۵). سرانجام سپتیوس سوروس توانست ایالت‌های اوسروئنه و آدیابن را تصرف کند. رومیان همچنین طی عقب‌نشینی خود به محاصره هترا نیز مبادرت کردند اما مدافعان شهر توانستند در برابر لشکریان امپراتور سوروس به مقاومت پردازند. سپاهیان روم مجبور شدند دست از محاصره بکشند و پس از پایان محاصره، لشکرکشی نیز

خاتمه یافت (Dio cassius, 1957: 221-222؛ Chaumont, 1988: 579؛ ولسکی، ۱۳۸۳: ۲۱۲؛ شپیمان، ۱۳۸۳: ۷۶؛ دوبواز، ۱۳۴۲: ۲۳۳).

از طریق تطبیق شواهد متون اسلامی با منابع یونانی و رومی و تحقیقات جدید، احتمالاً این جنگ می‌تواند بازتابی از حمله امپراتور سپتیمیوس سوروس به سرزمین بین‌النهرین شمالی در زمان بلاش پنجم باشد. مورخان اسلامی گزارش‌های مربوط به این جنگ را با رویدادهای دوره ساسانی در هم آمیخته‌اند.

### ۳. نتیجه‌گیری

در متن‌های تاریخی دوره اسلامی، تصویر تاریک و مبهمی از جنگ‌های دوره اشکانیان به چشم می‌آید. در این منابع تنها با سه مورد از این جنگ‌ها روبرو می‌شویم: نخست، جنگ اشک با آنطیخس است. اکثر مورخان اسلامی که گزارشی از این جنگ ارائه داده‌اند، در خصوص پیروزی وی بر آنطیخس همداستانند. پیروزی اشک در این نبرد منجر به تأسیس سلسله اشکانی شد. به دست آویز منابع یونانی و رومی و تحقیقات جدید تا حدودی می‌توان تاریخ وقوع این جنگ را در تاریخ واقعی اشکانیان در زمان اشک اول (۲۴۷ پ.م - ۲۱۷ پ.م) تاریخ‌گذاری کرد. از طریق برخی منابع می‌توان شواهدی به دست آورد که ما را در بازسازی این جنگ یاری می‌کند؛ از جمله این شواهد می‌توان به نبردهای اشک اول با پادشاهان سلوکی و داستان‌های مرتبط با آغاز شکل‌گیری سلسله اشکانی اشاره کرد.

با توجه به همزمانی سلطنت آنتیوخوس دوم (۲۶۱ پ.م - ۲۴۶ پ.م) و سلوکوس دوم (۲۴۶ پ.م - ۲۲۵ پ.م) با قیام اشک اول، احتمال تاریخ‌گذاری این جنگ در این دوران بیشتر است. اشاره به نام آنطیخس در گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی می‌تواند همان آنتیوخوس دوم پادشاه سلوکی باشد. دومین نبرد، یورش گودرز به فلسطین است. بر اساس شواهد گزارش‌های اسلامی و تطبیق آن با تحقیقات جدید، می‌توان حمله گودرز بن اشک به فلسطین را با لشکرکشی شاهزاده پاکور فرزند اُرد دوم (۵۷ پ.م - ۳۷ پ.م) به اورشلیم و فتح این سرزمین برابردانست؛ چراکه در گستره تاریخ اشکانیان تنها نمونه لشکرکشی اشکانیان را به اورشلیم، می‌توان در لشکرکشی پاکور به سوریه و فلسطین یافت. جنگ بلاش با رومیان آخرین نبردی است که در گزارش‌های دوره اسلامی از آن یاد شده است. بر پایه گزارش‌های نویسندگان اسلامی درباره جنگ بلاش و تطبیق آن با تاریخ اشکانیان، می‌توان این جنگ را با تسامح و احتیاط در زمان بلاش پنجم (۱۹۱ - ۲۰۸ م) تاریخ‌گذاری کرد. تطبیق شواهد متون اسلامی با منابع یونانی و رومی و تحقیقات جدید نشان می‌دهد این جنگ بازتابی از یورش امپراتور سپتیمیوس سوروس به سرزمین‌های

بین‌النهرین شمالی در زمان بلاش پنجم است که مورخان اسلامی گزارش‌های مربوط به این جنگ را با رویدادهای دوره ساسانی در هم آمیخته‌اند.

## یادداشت‌ها

۱. درباره «پرنی»، «داهه» و خاستگاه اشکانیان نک:

Deblois and strabo, 1928: 275; Lecoq 1986., 151

vogelsang, 1993: 582.

## کتابنامه

### الف. منابع فارسی

- آذری، علاءالدین (۱۳۵۴). «اشکانیان در منابع اسلامی». *مجموعه مقالات همایش اشکانیان*. تهران.
  - ابن بلخی. (۱۳۶۳). *فارسنامه ابن بلخی*. بسعی و اهتمام و تصحیح: گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون. تهران: دنیای کتاب.
  - اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی الملوک الارض و الانبیا)*. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
  - امید سالار، محمود. (۱۳۹۰). «خدای نامه». نقل در: *فردوسی و شاهنامه‌سرایی* (به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی). به کوشش غلامعلی حدادعادل و اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص ۳۷-۵۱.
  - بلعمی، ابوعلی. (۱۳۸۰). *تاریخ‌نامه طبری*، ج ۱. تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: سروش.
  - بیرونی، ابوریحان. (۱۳۹۲). *آثار الباقیه*. ترجمه و تعلیق پرویز سپیتمان (اذکائی). تهران: نشر نی.
  - پیرنیا، حسن. (۱۳۴۲). *تاریخ ایران باستان* (اشکانیان) تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
  - *تجارب الاسم فی اخبار ملوک العرب و العجم*. (۱۳۷۳). به کوشش رضا انزابی نژاد و یحیی کلانتری. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
  - تفضلی، احمد. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
  - ثعالبی مرغنی، ابو منصور. (۱۳۷۲). *شاهنامه کهن، پاریسی تاریخ نحر السیر*. ترجمه سیدمحمد روحانی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
  - خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). «یکی نامه بود از گه باستان (جستاری در شناخت منبع شاهنامه فردوسی)».
- نامه فرهنگستان. اردیبهشت. ش ۱۹. صص ۷۳-۵۰.

۲۹۲ / بازسازی جنگ‌های اشکانیان با سلوکیان و...

- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۴). «اشکانیان در حماسه ملی». *تاریخ جامع ایران*، ج ۲. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. سر ویراستاران: حسین رضایی باغبیدی، محمود جعفری دهقی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۳۷۱-۴۲۰.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). «از شاهنامه تا خدای نامه». نامه ایران باستان. س ۷. ش ۱-۲، صص ۳-۱۱۹.
- دوبواز، نیلسون. (۱۳۴۲). *تاریخ سیاسی پارت*. ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: کتابخانه ابن سینا.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۸۱). *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نی.
- رحمتی، محسن (۱۳۹۴). «تحریف تاریخ اشکانیان در روایت ملی - حماسی و علل آن». *دو فصلنامه ادبیات حماسی* دانشگاه لرستان. سال دوم. شماره اول. پیاپی سوم. بهار و تابستان، صص ۲۳-۴۵.
- شپیمان، کلاوس. (۱۳۸۴). *مبانی تاریخ پارتیان*. ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: فرزانه روز.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۳). *حماسه سرایی در ایران*. تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۲). *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک*، ج ۲. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار، دفتر ششم. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فیروزبخش، پژمان (۱۳۹۰). «خدای نامه». نقل در: *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۵، صص ۲۳۶-۲۴۱.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۸). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: راستی نو.
- گردیزی، عبدالحی ضحاک ابن محمود. (۱۳۶۳). *زین الاخبار*. به مقابله و تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). *تاریخ گزیده*. با اهتمام عبدالحسین نوائی. تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵). *التنبيه والاشراف*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمدجواد؛ رجب‌نیا، مسعود (۱۳۶۷). *تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان «پارتیان یا پهلویان قدیم»*. تهران: دنیای کتاب.
- مشکور، محمد رضا. (۱۳۵۲). «خدای نامه» *بررسی های تاریخی*. سال هشتم. شماره ۶، صص ۱۲-۲۸.
- ولسکی، یوزف (۱۳۸۳). *شاهنشاهی اشکانیان*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

- یار شاطر، احسان (۱۳۹۲). «تاریخ ملی ایران». *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی* (جلد سوم، قسمت اول). پژوهش دانشگاه کمبریج. گردآورنده: احسان یار شاطر. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر. صص ۴۷۱-۵۸۶.

### ب. منابع لاتین

- Agathias. (1975). *The Histories*, Translation with an Introduction and with an Introduction and short Explanatory Notes by Joseph D.Frendo, Walter de Grater, Berlin, Newyork.
- Cameron, Averil. (1969 – 1970). "*Agathias on The Sassanians*". Dumbarton oaks paper. Vol.23.pp.74-75
- Cassius, Dio. (1957) *Dio's Roman History*. With an English Translation by Earnest Cary, on The Basis of Herbert Baldwin Foster. London. William Heinemann. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press.
- Chaumont. M. L and Schippmann. K. (1988). "*Balas*". Encyclopaedia Iranica. Edited by Ehsan Yarshater, Routledge & Kegan Paul. Vol. III,pp.523 – 536.
- Deblois, Francois & Willem Vogelsang. (1993)". *Dahe*". Encyclopaedia Iranica. Edited by Ehsan Yarshater, Mazda Publisher. Costamesa, California. Vol. VI. pp.581 – 582.
- Josephus. (1934). *The Jewish War*. With an English Translation by H. ST. J Thackeray, & Ral PH Marcus. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Justinus, Marcus Junianus. (1994) *Epitome of The Philippic History of Pompeius Trogus*. Translated by J.C. Yardley. With Introduction and Explanatory Notes by R. Develin. The American philological Association Classical Resources. Scholars press Atlanta. Ga.
- Lecoq. P (1986). "*Aparna*". Encyclopaedia Iranica. Edited by Ehsan Yarshater, Routledge & Kegan Paul. Vol. II. P.151.
- Strabo (1928). *The Geography of Strabo*. With an English Translation by Horace Leonard Jones. London. William Heinemann. Cambridge, Massachusetts Harvard University press.
- Strootman, Rolf. (2015a). "*Seleucid mpire*". Encyclopaedia Iranica. online Edition. Available at [http:// www . iranica online. org/articles/ seleucid- king](http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-king)

- Strootman, Rolf. (2015b). "**Seleucus**". Encyclopaedia Iranica. Online Edition. Available at [http:// www. iranica online. org/articles/ selecid-empire](http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-empire)
- Shahbazi, Alireza Shapur. (2012). "**Arsacid Chronology in Tradition History**". Encyclopaedia Iranica. Edited by Ehsan Yarshater. Routledge & Kegan paul. Vol.III. 542-543.
- Shahbazi, Alireza Shapur, (1990a). "**On The Xwaday Namag**". In Acta Iranica. Edited by Ehsan Yarshater. Routledge & Kegan paul. Vol. XII. PP.325-3330
- Shahbazi, Alireza Shapur, (1990b). "**Carrhae**". Encyclopaedia Iranica, . Edited by Ehsan Yarshater. Mazda Publisher. Cotama, California. Vol. V. pp.9-13.
- Shippmann, K. (2012). "**Arsacid ii. The Arsacid Dynasty**". Encyclopaedia Iranica. Edited by Ehsan Yarshater. Routledge & Kegan paul. Vol. III. pp.525-536.

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 18, No. 36, Winter 2020

**The Effect of Safavid Painting on Reconstruction  
of Iranian Mythological Stories  
"Tahmures Divband as narrated by  
Tahmasbi Shahnameh \***

Zohreh Noori<sup>1</sup> ,  
Mahdiyeh Mahmoodabadi<sup>2</sup>

**1. Introduction**

The mythical history of Iran abounds with stories and narratives that become blurred in myth and reality. Anecdotes about the first human being, the creation of the Earth, the battles of Ahura and Ahriman, Hooshang and Kayoumars, Jam and Zahak and Fereydoun are parts of this mythical history which have been addressed in various sources. Among these narratives, the myth of Tahmures Zinavand is a prominent one. Tahmures was one of the Iranian mythical personalities known in various sources as Divband (one overcoming demons). His story has been narrated in the Avesta (Ram Yasht / paragraph 12) and (Zamyad Yasht / paragraphs 28 and 29). This anecdote has also been narrated in Mēnōg-ī Khrad (Spirit of Wisdom); Porsesh 26 (paragraphs 21-23), Dēnkard-e Haftom (The Seventh Dēnkard) (Chapter 1 / Paragraph 19), Pazand Aogəmadaēčā (paragraphs 91-94), M.O. 29 Manuscript (the story of Tahmures and Jamshid / paragraphs 7-33), Bundahishn and Shahnameh. There is also a narrative of Tahmurs in poetry in Darab Hormozdyar Narratives (vol. 1, pp. 311-315). All of these sources have narrated the story of Tahmures with a few differences. In addition,

---

\*Date received: 30/04/2018

Date accepted: 29/10/2018

Email:

Aturpatkan57@gmail.com

**1 Master of history of Islamic Iran, Alzahra university, Iran**

**2. Master of history of Islamic Iran & Instructor in Kerman Payame Noor University**

Muslim historians such as Tabari, Yaqubi, Dinvari and Masoudi have narrated this myth in their works.

The narration of myths continued for centuries. There was a long period of political stability and social security in Iran during the Safavid era and the reign of Shah Ismail, when important social and political developments were considered to be a turning point in the Iranian history. These circumstances led to the rebirth and further growth of different aspects of Iranian culture and art under the support of Safavid kings. Painting was one of the arts of this period that flourished a lot in the three schools of Tabriz II, Mashhad, and Qazvin. One of the most important functions of painting at this time was the recounting and re-arranging of mythical and epic stories that had gained particular importance during the Safavid dynasty. The illustrated Tahmasbi Shahnameh and the mythical paintings of this valuable work indicate this importance and narrate Iranian myths such as Tahmures Zinavand.

## **2. Methodology**

This article is a comparative study of the verses of the Shahnameh, several Pahlavi texts and the Avesta's data to analyze the narration of Tahmures Divband and reconstruct this myth in the painting art of the Safavid era. The remarkable point is the development of the myth narrative in this reconstruction.

## **3. Discussion**

Ferdowsi's Shahnameh, which is the largest work of Iranian mythological-epic poetry, has narrated, in short verses, the story of Tahmures, from which the painters of the Safavid era were inspired to draw pictures of that narrative. The reflection of this anecdote in Safavid paintings is interesting given the various narratives of Tahmures in the sources. However, the crucial point concerns the influence of the artist and myth on and by each other, how myth affects the painter's mentality, and how the painter of this era has influenced the reconstruction of a mythological story. The present



study seeks to answer these questions with regard to Tahmures' image in Tahmasbi Shahnameh.

#### **4. Conclusion**

Understanding myth over time by any reader or listener leads to a 're-creation and rearrangement' of the myth. In fact, through his knowledge of a myth and when transferring it, anyone creates a narrative in his mind, thereby recreating the story. Thus, painting, which is a means of expressing myths, is actually a mythological creator, and an artist conveys many concepts to the viewers through motifs in his work. It seems that myths undergo changes due to changes in human societies with the passage of time, and thanks to a painter's genius. The interplay of mythological narratives on the painter's mind and the artist's creativity in recounting the myth leads to a narrative that differs from the mythical text.

It was in this way that Tahmures Divband myth in Tahmasbi Shahnameh turned out to be different from Ferdowsi's poems. In this image, the King's battle with demons is more prominent than poetry, and the artist not only has mentioned the Tahmures- demon battle, he has also created other manifestations of the battle, such as spiritual creations in the fight against the Devil. Therefore, the drawing of Tahmures' battalion with such symbols, without an explicit reference in the text, is rooted in the artist's mythical consciousness that led to the expression of this myth and, in combination with a creative mind, gave a new prospect to the narrative.

**Key words:** Tahmures, Divband, Tahmasbi Shahnameh, Painting, Mythological understanding

#### **References [In Persian]:**

- Azarferanbag & Azarbaad. (2008). Dinkard 7 (M.T. Rashed Mohassel, Correct.). Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.

- Bagheri, M. (2008). Reflection of religious thoughts in Achaemenian pictographs. Tehran: Amirkabir Press.
- Balami, M. (1962). Balami history ( M.T. Bahar. Correct. ) Tehran: Record Headquarters of Culture Ministry.
- Bastani Parizi, M. E. (1970). News of Iran (A. Asir, Trans.). Tehran: Tehran Univercity.
- Bahar, M. (2008). Research in the mythology of Iran. Tehran: Agah Press.
- Bahar, M. (2009). Asian religions. Tehran: Cheshmeh Press.
- Christensen, A. E. (2008). The types of first man and first king in Iran legendary history (J. Amoozegar, & A. Tafazzoli, Trans.) Tehran: cheshmeh.
- Dadegi, F. (2009). Primal creation. Tehran: Toos Press.
- Dadvar, A.(2004). The myths of Iran and India. Tehran: Al-Zahra University Press.
- Doostkhah, J. (2010). Avesta, Oldest Iranian texts and verses. Tehran: Morvarid Press.
- Ibn al-Balkhi. (1984). Farsnameh (G. listerang & A. Nikelson, Rev.). Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Esfahani, H.(1967). History of the prophets & kings. (J. Sheaar. Trans. ) Tehran: Iranian Culture Foundation press.
- Ferdowsi, A. (2005). Shahnama. (J. Khaleghi Motlagh, Rev.). Tehran: Grand Islamic Encyclopaedia Center.
- Gholizadeh, KH. (2009). An encyclopedia of Iranian mythology based on Pahlavi texts. Tehran: Ketab-e Parseh.
- Ghoravi, M. (1973). Religious patterns. Journal of Historical Researches, 4,8, 174\_178.
- Mackenzie, D. N. (2005). A concise Pahlavi dictionary (M. Mirfakhraie, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Press.

- Maghdasi. M. (1970). *Creation & History* (M.R. Shafiee Kadkani, Trans.). Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Mazdapour, K. (2000). *A study of M.O.29 writing, story of Garshasb, Tahmoures and Jamshid, Golshah and other texts.* Tehran: Agah.
- Mazdapour, K. (2010). *Some quotes.* (V. Naddaf. Rev.). Tehran: Froohar.
- Parham, S. (1992). *Fars rural & tribal handmads.* Tehran: Amirkabir.
- Minooye Kherad. (1975). (A. Tafazzoli. Trans.) Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Pourdavood, E. (1968). *Yashtha* (Vol. 2). Tehran: Tahoori.
- Rastegar Fasae, M. (2002). *Metamorphosis in the mythology.* Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Savory, R. (2005). *Iran under the safavids* (K. Azizi, Trans. ) Tehran: Markaz.
- Sidiqian, M. (2007). *Iranian epic-mythological names in post-islamic sources: Pishdadian* (Vol. 1). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tabary, M. J. (1973). *Tabari history* (A. Payande, Trans.). Tehran: Iranian Culture Foundation.
- References [In Arabic]:
- Birouni, A. (1973). *The remaining signs of past centuries* (A. Danaseresht, Trans.). Tehran: Ebn-e Sina.
- Gardizi, A. (1968). *Zeyn AL\_ akhbar.* (By effort A. Habibi.). Iranian Culture Foundation.
- Romloo, H. (1978). *Ahsan AL\_tavarikh* (Vol. 2). (A.H. Navai. Rev.). Tehran: Babak Press.
- Saalebi, H.(1939). *Shahnameh AL\_Saalebi.* (M. Hedayat Trans.). Tehran: Congress Press..

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هجدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

### تأثیر نگارگری عصر صفوی در بازسازی داستانهای اساطیری ایران « تهمورث دیوبند به روایت شاهنامه طهماسبی »\*

زهره نوری (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

مهدیه محمودآبادی<sup>۲</sup>

#### چکیده

بشرهمواره برای بیان اسطوره‌هایش از شیوه‌های گوناگونی چون نگارش و نقاشی سود جست. است و متون و نگاره‌های بسیاری از خود به یادگار گذاشته‌است. آثار بی‌شماری که در جای‌جای جهان، از کهن‌ترین دوران حیات بشری، به صورت نظم و نثر و نقش به جای مانده‌است، تلاشی برای بیان اسطوره‌هاست که گاه با توجه به تغییر در شیوه‌های بیان و نیز گذر زمان، تحولاتی را نیز بر اساطیر وارد کرده‌است. تاریخ اساطیری ایران نیز بازگوشده بر مبنای چنین شیوه‌هایی است که در طول هزاره‌های گذشته، روایات شفاهی، متون، نگاره‌ها، حکاکی‌ها و نقاشی‌های بسیاری را در خود جای داده‌است. از میان اسطوره‌های بی‌شمار ایرانی، داستانی نیز درباره تهمورث است. اسطوره‌ی این پادشاه دیوبند ایرانی، در بسیاری از متون و گاه نقاشی‌های گذشته درج شده‌است که شاید شاخص‌ترین این نقوش، نگاره تهمورث در شاهنامه طهماسبی باشد. تحلیلی بر این نگاره نشان می‌دهد که هرچند نحوه شکل‌پذیری اسطوره در این نقاشی، مبتنی بر اشعار فردوسی است، اما ساخت کلی این نقوش مفاهیمی دربردارد که به شناخت اساطیری داستان از منظر دیگری پرداخته و نقاش این عهد بنیان اساطیری ویژه‌ای را برای روایت رقم زده‌است. در این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و براساس منابع سعی شده‌است تا تحلیلی روشن از شناخت اسطوره‌ای نگارگر این نقش ارائه شود.

**واژه‌های کلیدی:** تهمورث دیوبند، شاهنامه طهماسبی، نگاره، شناخت اساطیری.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۸/۰۹/۰۵

z.noori6154@gmail.com

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی. دانشگاه الزهراء، ایران.

۲. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی. دانشگاه شیراز، ایران.

## ۱. مقدمه

تاریخ اساطیری ایران آکنده از داستان‌ها و روایات بسیاری است که در هاله‌ای از افسانه و واقعیت قرار گرفته‌اند. حکایت‌هایی که در باب نخستین انسان، آفرینش زمین، نبردهای اهورا و اهریمن

هوشنگ و کیومرث، جم و ضحاک و فریدون نظایر اینان وجود دارد، بخش‌هایی از این تاریخ اساطیری را دربرمی‌گیرد که در منابع گوناگون از آن‌ها یاد شده‌است. در میان این روایات؛ اسطوره تهمورث زیناوند جایگاه ویژه‌ای دارد. تهمورث از شخصیت‌های اساطیری ایران است که در منابع مختلف به دیوبند و غلبه کننده بر دیوان مشهور است. از داستان تهمورث در اوستا(رام یشت/بند ۱۲) و(زامیاد یشت/ بندهای ۲۸ و ۲۹) یاد شده است. همچنین در مینوی خرد، پرسش ۲۶ (بندهای ۲۱-۲۳)، در کتاب دینکرد هفتم (فصل ۱/ بند ۱۹)، متن پازند ائوگمدنچا(بندهای ۹۱-۹۴)، متن دستنویس م. او ۲۹(داستان تهمورث و جمشید/ بندهای ۷-۳۳)، بندهش و شاهنامه نیز این حکایت آورده شده‌است. روایتی نیز از تهمورث، که به شعر گفته شده، در کتاب روایات داراب هرمزیار(ج. ۱، صص. ۳۱۱-۳۱۵) وجود دارد که در همه این منابع، به داستان تهمورث با اختلافی چند اشاره شده‌است. از سویی مورخان مسلمان چون طبری، یعقوبی، دینوری، مسعودی و... نیز در آثار خویش این اسطوره را نقل کرده‌اند.

نقل اساطیر در منابع، طی قرون متمادی ادامه یافت. با شروع عصر صفوی، حکومت انقلابی شاه اسماعیل و تحولات مهم سیاسی اجتماعی که نقطه عطفی در تاریخ ایران محسوب می‌شود، دوره‌ای طولانی از ثبات سیاسی و امنیت اجتماعی در این سرزمین برقرار شد. در نتیجه این اوضاع گونه‌های متفاوت از فرهنگ و هنر ایرانی تولدی دوباره و رشد یافتند و در سایه حمایت پادشاهان صفوی به شکوفایی رسیدند. نگارگری از جمله هنرهای این دوره است که در سه مکتب تبریز دوم، مشهد و قزوین به رشدی با شکوه دست یافت. از کارکردهای نگارگری در این زمان بازگویی و بازآرایی داستان‌های اساطیری و حماسی است که هم‌زمان با روی کار آمدن حکومت ملی صفویان اهمیتی ویژه یافته بود. خلق شاهنامه مصور طهماسبی و نگاره‌های اسطوره‌ای این اثر نفیس، اقدامی در راستای این اهمیت و روایت نوینی از اساطیر ایرانی از جمله تهمورث زیناوند است.

### ۱-۱. شرح و بیان مسئله

فردوسی در شاهنامه، که بزرگ‌ترین اثر منظوم اساطیری- حماسی ایران است، ابیات کوتاهی را به بیان داستان تهمورث اختصاص داده‌است که نقاشان عصر صفوی بر اساس آن، در پی ترسیم نگاره‌ای از روایت تهمورث برآمدند. انعکاسی که این حکایت در نقاشی‌های دوره صفوی یافته‌است، با توجه به روایات مختلفی که از تهمورث در منابع

وجود دارد، جالب توجه است، اما نکته اساسی در ارتباط با نحوه تأثیرپذیری هنرمند و اسطوره از یکدیگر است. اینکه چگونه اسطوره بر ذهنیت نقاش نقش می‌بندد و یا نگارگر این عصر، چگونه در بازسازی یک داستان اساطیری تأثیرگذار بوده است، ذهن را به کندوکاو وامی‌دارد که پژوهش حاضر با توجه به نگاره تهمورث در شاهنامه طهماسبی در صدد پاسخ‌گویی به آنهاست.

### ۲-۱. پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌های حاضر هم، بسیاری بدین روایت پرداخته‌اند که می‌توان برای مثال به مقاله محمدحسن ابریشمی با نام «پژوهشی در باب القاب تهمورث» اشاره کرد؛<sup>۱</sup> همچنین ژاله آموزگار در مقاله «خط در اسطوره‌ها»<sup>۲</sup>، سطوری را به این داستان اختصاص داده است. در میان تألیفات نیز آثاری در این مورد وجود دارد. همچون نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان به نگارش آرتور کریستن سن<sup>۳</sup> و نیز دو کتاب «چند سخن»<sup>۴</sup> و «بررسی دستنویس م. او ۲۹»<sup>۵</sup> داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر<sup>۶</sup> اثر کتایون مزداپور که در این آثار اسطوره تهمورث بر اساس متون پهلوی ذکر می‌شود. در فرهنگ اساطیری- حماسی ایران نیز صفحاتی چند به تهمورث، داستان، القاب و اقدامات وی، با توجه به منابع اسلامی پرداخته شده است؛<sup>۷</sup> همچنین فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی نیز مطالب مؤثری در این مورد در بردارد،<sup>۸</sup> اما آنچه در این جا مورد توجه قرار گرفته، روایت شاهنامه و نگاره این داستان (تهمورث دیوبند)، در شاهنامه طهماسبی است.

### ۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

باتوجه به اهمیت اساطیر در جوامع بشری و شاخصه‌ای که شاهنامه در حفظ فرهنگ و تاریخ ملی ایران دارد، پرداختن به شخصیت‌های اساطیری این اثر و نگاه مردمان به بن‌مایه‌های اسطوره‌ای کشور خویش، از ضرورت‌های پژوهش در حوزه‌های تاریخ اجتماعی است. دریافت پندارهای بشر از مفاهیم اسطوره‌ای در گذر زمان، باورداشت‌های ویژه‌ای را در هر عصر ایجاد کرده است که شناخت آن می‌تواند درکی نسبی از مردمان و فرهنگ ایشان را در آن دوره ایجاد کند.

### ۲. بحث و بررسی

#### ۱-۲. شاهنامه طهماسبی

به نظر می‌رسد دست‌مایه منابع اساطیری در دوره صفوی، روایات و ابیات شاهنامه فردوسی بود که نسخه پردازی جدیدی نیز از آن، در دهه‌های نخستین شکل‌گیری سلسله صورت گرفته بود. این تدوین دوباره به نام پادشاه زمان، شاه طهماسب اول، به شاهنامه

طهماسبی ملقب گشت. درباب شکل گیری این نسخه باید گفت: که در زمان شاه اسماعیل و به سال ۹۲۸ ه. ق هنرمندان کتابخانه سلطنتی تبریز به ریاست کمال الدین بهزاد، نگارگر صاحب سبک ایرانی (سیوری، ۱۳۷۲: ۱۲۵)، مأمور ساختن شاهنامه‌ای شدند که فاخرتر از شاهنامه بایسنقری<sup>۸</sup> باشد. تهیه کتاب به دستور پادشاه وقت برای فرزندش طهماسب بود. با مرگ اسماعیل در سال ۹۳۰ ه. ق (ن. ک روملو، ۱۳۵۷: ۲/۲۳۷)، کار تهیه این نسخه نفیس، با حمایت‌های شاه طهماسب ادامه یافت و در طول بیش از بیست سال به اتمام رسید.

نسخه کامل شده دارای ۷۵۸ ورق کاغذ در قطع سلطانی بزرگ، در میان دو جلد چرمی نفیس بوده که ۲۵۸ مجلس نقاشی‌ای از وقایع اساطیری و تاریخی شاهنامه، در برداشت و برای تهیه آن گروهی مرکب از بهترین خطاطان، نقاشان، مذهب‌بان، رنگ‌سازان، صحافان و دیگر صنعتگران عصر صفوی گردآمده بودند. این نسخه پس از چندی در سال ۹۷۶ ه. ق/۱۵۶۸ م شاه طهماسب به همراه هدایای گرانبهای دیگر به مناسبت جلوس سلطان سلیم دوم به این پادشاه اهدا کرد و تا حدود سیصدسال در خزانه معمور پایتخت عثمانی (استانبول) باقی ماند.

در اواخر قرن نوزدهم میلادی که امپراطوری عثمانی در سرایش تجزیه افتاده بود، کتاب در شرایط نامعلوم به دست «بارن ادموند اوتشیلد» افتاد و به پاریس انتقال یافت و برای نخستین بار در سال ۱۹۰۳ م چند برگ از این اثر در نمایشگاه هنر پاریس به معرض نمایش گذاشته شد. سالها بعد در ۱۹۵۹ م یکی از سرمایه‌داران بزرگ آمریکایی به نام آرتور هاتن<sup>۹</sup> کتاب را خریداری کرد و به آمریکا برد. بدین ترتیب گرانبهاترین اثر فرهنگ و هنر اسلامی که مزین به آثار هنری و مجالس نقاشی بسیاری است، به قاره نو منتقل شد.

## ۲-۲. نگاره تهمورث

در میان مجالس نقاشی بی‌نظیر شاهنامه طهماسبی، نگاره‌ای نیز به داستان تهمورث پرداخته است. در این نگاره که بر اساس ابیات فردوسی تصویر شده است نقاش حکایت دیوبندی تهمورث را ترسیم کرده است. به نظر می‌رسد این نقش نه تنها بر بنیان شعری شاهنامه بلکه بر ذهنیت و خلاقیت صاحب اثر نیز استوار است. فضای مجسم شده در این تصویر، بازگوکننده اسطوره‌ای است که در ذهن خالق آن نقش بست و در واقع نمودی از قدرت حضور اساطیر در دوره صفوی بود؛ هرچند درباب داستان تهمورث روایات متعددی در منابع پهلوی و اسلامی وجود دارد، اما اسطوره تهمورث دیوبند در اینجا بر پایه روایتی از خلاقیت ذهنی یک نقاش است که درک آن مستلزم شناخت روایت‌های دیگر داستان تهمورث است؛ به ویژه آنچه که در اوستا و منابع پهلوی ضبط شده است.

## ۲-۳. اسطوره تهمورث در اوستا و متون پهلوی

چنانچه درسطور بالا آمد از اسطوره تهمورث در تعدادی چند از منابع پهلوی سخن رفته است. شاید بتوان گفت، نخستین منبعی که از تهمورث یاد کرده است، اوستاست که در یشتها، در دو جای به داستان تهمورث اشاره کرده است: در رام یشت، در قالب نیایشی از زبان تهمورث، می خواهد که اندروای زبردست، او را بر همه دیوان، مردمان، جادوان و پریان پیروزی بخشد تا بتواند اهریمن را باره خود کرده، سی سال بر پشت او زمین را درنوردد (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۹۱: ۴۴۹) و در متن زامیادیش: تهمورث را پادشاه هفت کشور و غلبه کننده بر دیوان، مردمان، جادوان، پریان، کوی های ستمکار و کرپها معرفی کرده است. در این جا نیز اوستا، به بارگی گرفته شدن سی ساله اهریمن، برای تهمورث صحه گذاشته است (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۹۱: ۴۸۹).<sup>۱۰</sup>

در کتاب مینوی خرد نیز از تهمورث به عنوان غلبه کننده بر دیوان یاد می شود که «گنای» بدکار ملعون (اهریمن) را برای سی سال باره خود کرد و هفت گونه خط دبیری را که اهریمن پنهان کرده بود، آشکار ساخت (ن.ک: تفضلی، ۱۳۵۴: ۴۳). در کتاب هفتم دینکرد، تهمورث دشمن بت پرستی و مبلغ یکتا پرستی معرفی شده است (ن.ک: راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۰۰ و ۲۰۱) چنانچه در بندهش، ضمن آوردن نسب تهمورث که او را پسر «ویونگهان» و برادر جمشید دانسته است، غلبه کننده و کشنده دیوان نیز معرفی کرده است (ن.ک: بهار، ۱۳۹۰: ۱۳۹ و ۱۴۹). در متن پازند ائوگمدنچا نیز تهمورث پسر ویونگهان و برادر جمشید است که بر دیوترین دیوان (گنمینو) پیروز گردید، بر پشت او سوار شد و هفت خط دبیری از او بیاورد (ن.ک: مزداپور، ۱۳۹۱: ۱۷۹). در اشعار داراب هرمزیار هم تهمورث دیوبند، برادر جمشید است (ن.ک: مزداپور، ۱۳۷۸: ۱۶۷)، اما در متن دستنویس م. او ۲۹<sup>۱۱</sup> اسطوره تهمورث، با تفصیل بیشتری بیان شده است. در این متن افزون بر آنچه دیگر منابع پهلوی ذکر کرده اند، آمده که:

اهریمن سی سال باره تهمورث بود و پادشاه هرروز او را به چینودپل می برد و با گرزگران چنان ضربتی سخت به او می زد که به درد می آمد. بدین جهت اهریمن دروند درپی چاره و فریبی برآمد. روزی به نزد زن تهمورث رفت و با چرب زبانی به وی نزدیک شد و گفت: از تو سخنی پرسم که اگر به من راست گویی، دو چیز گرانقدر به تو دهم که در هر دو جهان نزد هیچ کس نیست. زن پذیرفت. اهریمن پرسید: تهمورث هرروز مرا مرکب خود کرده و در هفت کشور و چینودپل برده، با گرز سخت بر سرم ضربه می زند، می خواهم بدانم که آیا خود او در جای سرایشب هیچ نمی ترسد؟ پس زن رفت و با پاسخ تهمورث بازگشت. تهمورث گفته بود که در هیچ جای از اهریمن نمی ترسم مگر در چینودپل؛ هنگامی که از سرایشب البرز به زمین می آید، بر سرش گرز می زنم تا آهسته رود و گزندی بر من نرسد. اهریمن خرم و شاد شد و زن را دو چیز داد: یکی دشتان بد<sup>۱۲</sup> و دیگری کرم



ابریشم<sup>۱۳</sup>. بدین ترتیب هنگامی که تهمورث دوباره بر اهریمن سوار شد، چون به آن جایگاه رسید، گنامینوی گجسته، شاه تهمورث را بر زمین انداخت و همان دم او را در تنه خود بلعید<sup>۱۴</sup> (مزداپور: ۱۳۷۸: ۱۸۳ - ۱۸۶).

چنین توصیف کاملی از داستان تهمورث می تواند جنبه های بسیاری را از این اسطوره روشن سازد که نیاز به پژوهشی اختصاصی دارد و در حیطه این مقاله نمی گنجد. اما داستان تهمورث در شاهنامه بیانی متفاوت دارد. فردوسی در قالب پنجاه بیت، این اسطوره را بازگو کرده است. برای مینا، تهمورث فرزند هوشنگ است که پس از وی بر تخت شاهی تکیه زد و در آغاز، هدف خویش را چنین شرح داد:

جهان از بدی ها بشویم به رای	پس آنکه ز گیتی کنم گرد پای
ز هر جای کوتاه کنم دست دیو	که من بود خواهم جهان را خدیو
هر آن چیز کاندرد جهان سودمند	کنم آشکارا گشایم ز بند

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۵)

از سویی فردوسی، تهمورث را عامل اهلی کردن حیوانات و فراهم آوردن گسترده های و پوشیدنی ها معرفی کرده است. رواج یکتا پرستی و وضع آیین های نیایش چون نماز و روزه نیز منسوب به او است.

چنین گفت کین را نمایش کنید	جهان آفرین را ستایش کنید
که او دادمان بر دده دستگاه	ستایش مرو را که بنمود راه

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۶)

در ادامه نیز اشاره روشنی به دیوبندی تهمورث وجود دارد. گمان می رود فردوسی در یک آرایه ادبی، به زیبایی، رابطه اهریمن و تهمورث را سراییده است:

برفت اهرمن را به افسون بیست	چو بر تیزروبارگی برنشست <sup>۱۵</sup>
زمان تا زمان زینش بر ساختی	همی گرد گیتیش بر تاختی

(ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۶)

در این زمان، تهمورث با گرز گران خود سپاه دیوان را درهم شکست و آن ها را به اسیری گرفت. دیوان زینهار خواسته، گفتند:

که ما را مکش تا یکی نو هنر	بیاموزی از ما کت آید به بر
کی نامور دادشان زینهار	بدان تا نهانی کند آشکار
چو آزادشان شد سر از بند او	بجستند به ناچار پیوند او

نوشتن به خسرو پیاموختند	دلش را به دانش برافروختند
نوشتن یکی نه که نزدیک سی	چه رومی چه تازی و چه پارسی
چه سغدی چه چینی چه پهلوی	نگاریدن آن کجا بشنوی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳۷)

بدین ترتیب در شاهنامه نیز، خط‌آموزی به دیوان نسبت داده شده و عدد آن سی نوع بیان گردیده است. پس از ذکر این وقایع، فردوسی درانتها اشاره کوتاهی به مرگ تهمورث دارد؛ درحالی که از چگونگی آن سخنی به میان نیاورده است. در ادامه نیز هنگام طرح داستان جمشید او را فرزند تهمورث خوانده است و صحبتی از برادری دو پادشاه در میان نیست. با این اوصاف آگاهی ما از اسطوره تهمورث بر مبنای شاهنامه بدین موارد پایان می‌یابد که این آگاهی، بنیان شناخت دوره صفوی نیز بوده است، اما در تمامی مطالبی که از متون گوناگون ذکر شد، وجهی از تفاوت و تشابه وجود دارد که نیازمند بررسی است.

#### ۴-۲. بررسی تطبیقی اسطوره تهمورث در متون اساطیری

با شناخت روایات اوستا، منابع پهلوی و شاهنامه در باب اسطوره تهمورث، می‌توان تشابهات و تضادهای این داستان را نیز بازشناخت. هر چند روایات دینی زرتشتی با شاهنامه تفاوت‌هایی دارند اما باید گفت که تهمورث در تمامی این منابع با عنوان «دیوبند» یاد شده است. درباره نسب او، در اوستا، کلام روشنی نیست، اما همواره نامش پس از هوشنگ ذکر شده و جمشید پس از وی آمده است.

در مینوی خرد، دینکرد و دستنویس م. او ۲۹ نیز اشاره‌ای به نسب او وجود ندارد. در کتاب روایت داراب هرمزیار، جمشید و جم از یک پدر و برادر یکدیگرند و در ائوگمدنچا و بندهش، تهمورث فرزند ویونگهان و برادر جم معرفی شده است<sup>۱۶</sup>، اما شاهنامه به طور صریح او را پسر هوشنگ و پدر جمشید خوانده است.

از بارگی کردن اهریمن برای تهمورث نیز، اگرچه بندهش و دینکرد خاموشی گزیدند اما دیگر متون چون اوستا، متن پازند ائوگمدنچا، مینوی خرد، دستنویس م. او ۲۹ و شاهنامه روایاتی را نقل کرده‌اند<sup>۱۷</sup>. هنگامی که در این متون به دیوبندی تهمورث و مرکب ساختن از دیوان، اشاره می‌شود باید در کنار داده‌های دیگری که از این دوره ارائه شده است (رشتن و بافتن پشم، اهلی کردن حیوانات و فراهم کردن گسترده‌ها و پوشیدنی‌ها) به رهیافت نوینی رسید و بر این اساس، ورود انسان به مرحله شهرنشینی و مشخص شدن حد و مرزها را بازشناخت. به نظر می‌رسد در این عصر تهاجم به هم‌نوعان و سلطه بر آنان آغاز شد و دشمنان به دیوان مبدل شدند (ن.ک: رستگارفسایی، ۱۳۸۳: ۳۲ و ۳۳).

درارتباط با خط آموزی دیوان به تهمورث نیز، تنها در ائوگمدئچا، مینوی خرد و شاهنامه اشاراتی وجود دارد.<sup>۱۸</sup> در اوستا که قدیمی‌ترین منبع اساطیری ایران است، هیچ سخنی در این باره وجود ندارد. همچنین در متون دیگری چون دینکرد، بندهش و متن دستنویس م. او ۲۹ نیز از خط آموزی صحبتی نشده است. با توجه به این داده‌های اساطیری و نظر به اینکه مفهوم دیو در دوره قدیم، میانه و جدید باهم متفاوت است، این سؤال مطرح می‌شود که چرا خط آموزی را به دیوان نسبت داده‌اند؟ در جواب شاید بتوان به این فرضیه اشاره کرد که دیوان یا همان دشمنان تهمورث، از فرهنگ و تمدنی بالاتر از او برخوردار بودند و بدین جهت توانستند انواع خط و نوشتن را به وی بیاموزند. از سویی عدم ستیزه‌گری ایشان نیز موجب شد تا او به سادگی بر آن‌ها غلبه کند، اما به تدریج دیوان (دشمنان) براو شوریدند. (ن.ک: رستگارفسایی، ۱۳۸۳، ۳۳-۳۲) و این چنین مبارزات اولیه انسان با دیگر مردمان، در قالبی از اسطوره جای گرفت و تا زمان حاضر نیز باقی ماند. از سویی کریستن سن، تهمورث را بازسازی شده از نمونه اولیه یک قهرمان سکایی می‌داند که از باورهای مردم جنوب دریای خزر به عاریت گرفته شد و در اصل نام نژاد قبیله‌ای سکایی به نام رپه بود.

نظر به اینکه سکاییان مهاجرت‌های خود را در نیمه اول هزاره نخست ق.م گسترش داده بودند، نژاد رپه نیز در بخش‌های گوناگون آسیای مقدم سکونت یافتند و در طی مهاجرت‌های خود با مردمی با تمدنی پیشرفته‌تر روبه‌رو شدند که از فن نویسندگی بهره‌داشتند و احتمالاً آنها این اختراع را به رپه، قهرمان نام‌نژاد خویش منتسب کردند. این افسانه بایستی نشانه‌هایی را در سنت اوستایی برجای گذاشته باشد و بعدها در نظر ایرانیان آوردن فن نویسندگی بوسیله تهمورث با داستان ستیز وی با اهرمن مرتبط شد (ن.ک: کریستن سن، ۱۳۸۹: ۲۳۶). اطلاعات پراکنده دیگری نیز که در این متون، در مورد تهمورث به چشم می‌خورد جالب توجه است؛ چنانکه در کتاب هفتم دینکرد، تهمورث سردمدار مبارزه با بت پرستی و رواج‌دهنده یکتاپرستی معرفی شده است.

با توجه به سطور بالا می‌توان گفت، دیوان یا همان دشمنان تهمورث به آیینی خلاف آیین وی متمایل بودند و تهمورث در نبرد با ایشان ستیز علیه بت پرستی را آغاز کرد و در صدد ترویج آیین خویش (یکتاپرستی) برآمد، اما داده‌های کهن اساطیری نیز در این جا می‌تواند راه‌گشا باشد. بنابه کهن‌ترین مطالب ودایی و با استنباط از متون میتانی باید گفت که هند و ایرانیان نخستین، دارای دو گروه خدایان با نام اسوره و دئوه بودند. نیروهای شر به صورت مشخص و نظام‌مند در این اساطیر وجود نداشتند بلکه انواع اژدها و نیروهای پلید دیگر به‌طور پراکنده حضور داشتند، اما با جدایی دو گروه هند و آریایی از یکدیگر، دو گروه یا دو طبقه خدایان، به دو گروه خدایان و ضد خدایان تبدیل شدند. اگر چه هر دو

گروه از خدایی واحد، از خدا-پدیری قدیم به‌جود آمده‌اند، اما در درهٔ سند، اسوره‌ها تبدیل به دیوان و در ایران دئوه‌ها تبدیل به دیوان شدند.

این تحوّل و گروه‌بندی تازه که ناهماهنگ و حتی مغایر با گروه‌بندی‌های دینی آریایی نخستین است، در نتیجه یک وام‌گیری بود. درهٔ سند و نجد ایران از گذشته‌های دور تحت تأثیر فرهنگ آسیایی غربی قرار داشت. در این فرهنگ دو گروه خدایان و دیوان وجود داشتند که هردو گروه از پدر و مادری واحد پدید آمده بودند. بدین ترتیب در درهٔ سند و در نجد ایران طی زمانی کوتاه، تلفیق میان ادیان بومی و دین آریایی نخستین انجام پذیرفت و ادیان آریایی‌های هند و ایران هریک، رشد و تحوّل مستقلی از یکدیگر یافت (ن.ک: بهار، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۵). تهمورث نیز با داشتن ریشه‌ای آریایی در نجد ایران، حامل دین نوینی بود که با ساختار ادیان بومی نجد ممزوج گشت و واژه دیوان و دیوپرستی را در قالبی ضد دینی دریافت کرد. بدین جهت مبارزه با دیوپرستی (بت‌پرستی) از اقدامات مهم او به‌شمار آمده است.

صفت زیناوند<sup>۱۹</sup> نیز که در اوستا و متن پازند ائوگمدها به تهمورث اختصاص دارد، به معنای «دارندهٔ رزم‌افزار» و «زرننگ و زیرک» است (ن.ک: مکنزی، ۱۳۸۳: ۱۷۰). به نظر می‌رسد تهمورث در مقام غلبه‌کننده بر دیوان، دارای ابزارهای رزمی ویژهٔ خود بوده است که شاید «گزرگران» اساسی‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌آمد. در تمامی این یکسانی‌ها و اختلاف روایات به یک اصل اساسی می‌توان دست‌یافت و آن چرخش و دگرگونی اسطوره در طول زمان است. در جوامع بشری حرکت و تغییر گاه شتابان و گاه بسیار کند وجود دارد، شرایط مادی و معنوی زندگی و میزان شناخت انسان نیز بر اثر عوامل خودی و بیگانه ممکن است تغییر یابد و بدین‌گونه اساطیر نیز که در ارتباط دائم با زندگی و شناخت انسان است خود، دستخوش تحولاتی می‌گردد و با شرایط و شناخت‌های تازه سازگاری می‌یابد (ن.ک: بهار، ۱۳۸۷: ۳۷۲ و ۳۷۳).

اسطورهٔ تهمورث نیز در چنین شرایطی دچار تغییرات شد. اگر اشاره به خط‌آموزی در نخستین منابع اساطیری، جایی ندارد و در منابع جدیدتر به آن پرداخته شد، دلیل دگرگونی اسطوره در طول زمان است. این تحولات همواره در ارتباط با اساطیر، در زمینه‌های گوناگون به چشم می‌خورد. هرچه به زمان حال نزدیک‌تر شویم، تغییرات نیز ژرف‌تر و بنیادی‌تر می‌شوند.

در مورد خط‌آموزی تهمورث و تعداد این خطوط منابع با هم اختلاف دارند. منابع کهن‌تر، تعداد این خطوط را هفت ذکر کرده‌اند اما شاهنامه عدد آن را به سی نیز رسانده است. از سویی بیان اسطوره به روشی متفاوت نیز در این تغییرات اثر گذاشته و گاه حتی سیمای نوینی به آن بخشیده است. ماده بیان اساطیر که ابتدا روایت بود، در متون به نوشتار

تبدیل شد، اما هنگامی که برای بیان یک اسطوره از نقش و نگارگری استفاده شد، در کنار تغییرات متون، تحولات و ذهنیات پنهان در نقاشی نیز عاملی برای دگرگونی یک اسطوره گردید. چنین تحولاتی را در نگاره تهمورث شاهنامه طهماسبی به روشنی می‌توان دید.

### ۵-۲. دگرگونی اسطوره تهمورث در نقاشی شاهنامه طهماسبی

باتوجه به روایات متنوع داستان تهمورث، نگاره این اسطوره را در شاهنامه طهماسبی می‌توان بررسی کرد. اسطوره که همواره در هر بیان و بازگویی دستخوش دگرگونی‌هایی می‌شود، در اینجا نیز نوساناتی دارد. نگاهی اجمالی به این نقاشی، زوایای بسیاری را روشن می‌کند. صرف نظر از کیفیت و ویژگی‌های منحصر به فرد هنری این نگاره، آنچه از مضامین تصویری به چشم می‌خورد، درخور توجه است. شاید مهمترین دگرگونی اسطوره در این نگاره، غلط‌خوانی اسطوره توسط نقاش باشد. در کی نادرست از مصرع «چو بر تیزرو بارگی برنشست» به ترسیم نقش اسب منجر شده و تهمورث را سوار بر چنین مرکبی نشان داده است؛ درحالی که مقصود فردوسی از این مصرع، «به بارگی گرفته شدن» اهریمن بوده است. از سویی به کارگیری مفاهیم و نمادهای کهن اساطیری در این نقاشی، جاودانگی روایات اساطیری - هرچند با تغییرات ویژه خود - را یادآور می‌سازد.

شاید بتوان گفت که از آغاز شکل‌گیری اسطوره تهمورث تا دوره به تصویر کشیدن آن فاصله زمانی بسیاری است اما آنچه که هنرمند نقش زده ارتباطی تام با اسطوره دارد. آن گونه که در منابع دیده شد دیوبندی تهمورث بدون هیچ تفصیلی ذکر شده است و تنها شاهنامه با اندک تفاوتی در این زمینه صحبت کرده است، درحالی که هیچ‌یک بر نبردگاه و میدان رزم شاه اشاره روشنی نکرده‌اند، اما نقاش این عصر با تکیه بر خلاقیتی هنری که ریشه در نمادهای اساطیری دارد، رزمگاه تهمورث و دیوان را ترسیم کرده است.

در نخستین نگاه، کوهستانی را می‌توان دید که نبرد در درون آن رخ می‌دهد. آیا اشاره به کوه در اینجا نمی‌تواند برگرفته از ابیات شاهنامه مبنی بر جایگاه دیوان در کوه باشد؟ باتوجه به نبرد تهمورث با دیوان در کوه، چه بسا که بر این فرضیه بتوان استناد کرد. در واقع شاید خالق این اثر در ذهنیت خویش هنوز هم به کوه نگاهی اساطیری داشته و بدین ترتیب آن را در چنین فضایی ترسیم کرده است. از سویی در این نقش گیاهان و نباتات بسیاری به چشم می‌خورد که مهمترین آن‌ها از نظر بار معنایی اساطیر «سرو» است. در اساطیر ایران، گیاه اهمیت ویژه‌ای دارد و آن چهارمین آفرینش مادی اهورامزداست که پس از زمین، خلق شد (ن.ک: فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۰: ۶۵). بر این مبنا گیاهان و نباتات در باور ایرانیان اصالتی مینوی و آسمانی دارد. در اوستا نیز به آفرینش نباتات توجه شده است تاجایی که گیاه «گوگردن» مزدا آفریده را ستایش می‌کند (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۹۱: ۲۷۹) و در فرگرد بیستم

و ندید، به همه گیاهان که خاصیت دارویی دارند حرمت نهاده و آنها را نیایش کرده است (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۹۱: ۸۷۷).

بنابر اعتقادات زرتشتی، «گو کَرِن» سرور گیاهان دارویی و اکسیر عظیم است. از سویی نیز آفرینش گیاه را برای مقابله با اعمال اهریمنی چون پوسیدگی، بی باروری و از کار افتادگی دانسته‌اند و بنابراین «گو کَرِن» مظهر زندگانی نیک، پایداری جهان و جاودانگی و حیات ابدی بوده است؛ همچنین این درخت را فرخنده و همایون شناخته‌اند که با خود سعادت و نیکی می آورد و نیرو دهنده و فزاینده کلیه نباتات مزدا آفریده است. چنین توجهی به گیاه در متون اساطیری، گواه ارزش مادی و معنوی این پدیده است، اما شاید بارزترین نمود گیاهان اساطیری در این نگاره سرو باشد. درخت سرو از نگاره‌های رایج در دوران باستان بود که گویا قدیمی‌ترین نقش آن در ایران به تمدن‌های پیش از جیرفت بازمی‌گردد. در حجاری‌ها و نقش برجسته‌های تخت جمشید نیز شمار بسیاری از این درخت، می‌توان نظاره کرد. به نظر می‌رسد سرو به دلیل سرسبزی همیشگی خود ریشه عمیقی در باور ایرانیان باستان داشت و مشتمل بر مفهومی آیینی بود. سرو در دوران هخامنشی و ساسانی درخت زندگی به شمار می‌آمد و به لحاظ آیینی جایگاه ویژه‌ای داشت (ن.ک: دادور، ۱۳۸۵: ۱۰۰). از سویی سرو را مظهر شادی روح و زندگی مذهبی می‌دانستند؛ از این رو مکان‌های مقدس در ایران با درخت سرو احاطه شده‌اند (ن.ک: غروی، ۱۳۵۲: ۱۷۴). در تمدن‌های عیلام و آشور و هخامنشی، درخت سرو نماد خوشی و خرمی و مردانگی و یگانه درخت مقدس است. به حکم همین قداست مذهبی است که در نگاره‌های تخت جمشید سرو یگانه درختی است که با نهایت دقت و ظرافت حجاری شده است. (ن.ک: پرهام، ۱۳۷۱: ۲۰۷) سرو را مربوط به اهورامزدا نیز می‌دانند. در باور اقوام ایرانی سه گانه «اهورامزدا، میترا و آناهیتا» به ترتیب با سرو، نخل و نیلوفر مربوط بوده‌اند (ن.ک: باقری، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

در شاهنامه نیز فردوسی در میان ابیاتی که از دقیقی طوسی بر جای مانده است، داستانی از یک سرو مقدس را نقل کرده است. به هنگامی که گشتاسب کیانی، دین پذیرفت، درخت سروی را که اشو زرتشت از بهشت آورده بود در برابر «آتشکده مهربرزین» کاشمر کاشت و بر آن سرو بلند نوشت که گشتاسب، دین بهی را پذیرفت.

نخست آذر مهربرزین نهاد	به کاشمر نگر تا چه آیین نهاد
یکی سرو آزاده بود از بهشت	به پیش در آذر اندر بکشت
نشستی بر آن زاد سرو سهی	که پذیرفت گشتاسب دین بهی
گوا کرد مر سرو آزاد را	چنین گستراند خداداد را

این گونه حضور سرو و نباتات اساطیری در نگاره تهمورث، پیوند و تأثیر هنر را با اسطوره نشان می‌دهد. درحقیقت آگاهی اسطوره‌ای نقاش از این نمادها بود که به ترسیم حواشی اساطیری در داستان دیوبندی تهمورث منجر شد؛ به‌ویژه اینکه ردپای این نمادهای اساطیری در شاهنامه-که اساسی‌ترین منبع نقاش است- نیز وجود دارد. نظر به اینکه این نمادها (کوهستان، گیاه و نبات) همه از وجهی مینوی و قداست برخوردارند، قرار گرفتن در چنین فضایی را توجیه‌پذیر می‌کنند؛ چراکه مهمترین مبنا در اسطوره تهمورث، نبرد با دیوان، یعنی مظاهر شر و اهریمن است. بدین سبب ترسیم میدان نبرد در مکانی با شاخصه دیوستیزی، به‌همراه نمادهای دیگری (چون سرو) که با هاله‌ای از تقدس در جهت چنین نبردی آفریده شده‌اند، گویای هماهنگی در میان عناصر نقاشی، برای نشان دادن این ستیز و بیان اسطوره است. از سویی نیز نقاش برای تکمیل اثر خود، فضا سازی و زنده کردن اسطوره به این نمادها نیاز دارد. او در به‌کارگیری نماد، از نزدیک‌ترین و سنتی‌ترین نمادهای نقاشی استفاده می‌کند درحالی‌که شناخت درستی از باطن پنهان نماد ندارد؛ به عنوان مثال اگرچه نقاش به ترسیم کوه پرداخته است اما بدرستی می‌داند که آیا این کوه، البرز بوده است یا نه؟

### ۳. نتیجه‌گیری

درک اسطوره در طول زمان توسط هر خواننده یا شنونده‌ای به یک «باز آفرینی و باز آرای» از اسطوره منجر می‌شود. در حقیقت هر فرد با آگاهی از یک اسطوره و به هنگام انتقال آن، آفرینش نوینی به آن می‌دهد و روایتی را در ذهن بر می‌سازد. بدین ترتیب نقاشی نیز که از شیوه‌های بیان اسطوره‌است در واقع آفرینش‌گری اساطیری است و هنرمند همراه با نقشی که می‌زند مفاهیم بسیاری را نیز به بینندگان منتقل می‌کند. به‌نظر می‌رسد اساطیر در کنار تحولاتی که به واسطه گذر زمان در جوامع بشری متحمل می‌شوند، تغییراتی را نیز در این نقوش، در اثر تماس با نبوغ یک نقاش بر خود می‌گیرند. تأثیر متقابل روایات اساطیری بر ذهن نقاش و نیز خلاقیت ذهنی هنرمند در بازگو کردن اسطوره، روایتی را نقش می‌زند که با متن اسطوره‌ای متفاوت است و این چنین اسطوره تهمورث دیوبند در نگاره شاهنامه طهماسبی با یک بیان تصویری، دگرگونی‌هایی نسبت به اشعار فردوسی پیدا کرد و گویشی دیگر یافت. در این نگاره، نبرد شاه با دیوان، رساتر از شعر خلق شده‌است و هنرمند نه تنها به نبرد تهمورث با دیوان و اهریمن اشاره کرده‌است، بلکه مظاهر دیگری از نبرد، چون وجود آفرینش‌های مینوی در مبارزه با اهریمن را نیز در این مجلس نقش زده‌است. براین اساس ترسیم رزمگاه تهمورث با چنین نمادهایی بی‌آنکه در متن اشاره صریحی برای آن باشد، در آگاهی اساطیری هنرمند

## ۳۱۲ / تاثیر نگارگری عصر صفوی در بازسازی...

ریشه‌دارد که بر بیان این اسطوره موثر واقع شد و در ترکیب با ذهنیتی خلاق جلوه‌ای تازه به روایت بخشید.

### یادداشت‌ها:

۱. ابریشمی. محمدحسن. (۱۳۸۲) «پژوهشی در باب القاب تهمورث». نامه فرهنگستان. ش ۲۱، صص ۱۹۳ - ۲۰۵.
۲. آموزگار. ژاله. (۱۳۸۴) «خط در اسطوره‌ها». مجله بخارا. ش ۴۴، صص ۶۷ - ۸۰.
۳. کریستن سن، آرتور امانوئل. (۱۳۸۹). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
۴. مزدپور، کتایون. (۱۳۹۱). چند سخن. به کوشش ویدا نداف. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی فروهر.
۵. مزدپور، کتایون. (۱۳۷۸). بررسی دستنویس م. ۲۹، داستان گرشاسب، تهمورث، جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر. تهران: آگاه.
۶. صدیقیان، مهین دخت. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیری حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام، ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۷۸) فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی. تهران: کتاب پارسه.
۸. شاهنامه بایستقری، نسخه کهن نگاره‌دار شاهنامه فردوسی از سده نهم هجری است که در سال ۸۳۳ ه. ق. - (۵۸۰۹ ش) به سفارش شاهزاده بایسنقر میرزا، فرزند شاهرخ و نوه تیمور گورکانی تهیه شده است. این اثر نفیس، به قطع رحلی و دارای ۷۰۰ صفحه است که ۲۲ نگارگری به سبک هرات دارد و در کتابخانه کاخ موزه گلستان نگهداری می‌شود.

### 9. Arthur. a. Houghton

۱۰. همچنین در این مورد ن. کک. پورداد. ابراهیم، (۱۳۴۷) پشت‌ها، ج. ۲، تهران: طهوری، صص. ۱۳۸ - ۱۴۴.
۱۱. این دست‌نویس با شماره ۲۶ در مجموعه کتاب‌های چاپ عکسی دانشگاه شیراز، موسوم به گنجینه دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی، در سال ۱۳۵۵ انتشار یافته است و در کتابخانه «نخست دستور مهرجی رانا» در شهر «نوساری» هندوستان، بر خود شماره mu29 (م. ۲۹) دارد. ناشر نام «داستان گرشاسب، تهمورث و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر» بر آن نهاده و اصل کتاب را بانو «مهربای دودی» به یاد برادرش ج. م. اونوای به این کتابخانه پیشکش کرده است. بر صفحه ۱۰۹ دست‌نویس (ص ۱۱۲، نسخه چاپی)، تاریخ روز سروش و اردیبهشت ماه ۱۲۱۱ یزدجردی (= ۱۸۴۲ م و ۱۲۲۱ ه. ش) دیده می‌شود.
۱۲. «دشتان» واژه قدیمی و فارسی زرتشتی برای «حیض» است.
۱۳. منظور رازگرفتن و تولید ابریشم است.



۱۴. مشابه توصیفی که از تهمورث در این دستنویس آمده است، با اختلافی چند در روایت ماه فروردین روز خرداد وجود دارد. در اینبار ن. ک: قلی زاده، خسرو (۱۳۸۷)، ص ۱۶۹.
۱۵. دکتر احمدعلی رجایی بخارایی م. ۱۳۵۷، مصرع حاوی این مفهوم را حذفی به قرینه دانسته که در امتداد آن «چو بر تیزروبارگی برنشست» بیان شده است. مشابه چنین آرایه‌ای در پاره دیگری از شاهنامه، در داستان زال و رودابه وجود دارد، هنگامه‌ای که زال از عشق رودابه برای پدر نوشت: «من از دخت مهرباب گریان شدم/چو بر آتش تیز بریان شدم» (فردوسی، ۱۳۸۷: ۶۰/۱) در اینجا نیز شاعر با حذف مشبه در مصرع و آوردن مشبه به، به شعر چنین صورتی بخشیده است.
۱۶. عمده منابع اسلامی نیز تهمورث را پسر ویونگهان و یکی از اعقاب هوشنگ معرفی کرده‌اند. در این زمینه: (ن. ک: بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۶؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۰؛ ثعالبی، ۱۳۲۸: ۴؛ طبری، ۱۳۵۲: ۱۱۴/۱).
۱۷. در این باره برخی منابع اسلامی اشاراتی دارند: (ن. ک: مقدسی، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۲۰؛ ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۱۴؛ ثعالبی، ۱۳۲۸: ۵).
۱۸. روایت خط‌آموزی دیوان ره به تهمورث، در مجمل‌التواریخ نیز می‌توان دید (مجممل‌التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۳۹).
۱۹. در مورد لقب زیناوند تهمورث در متون اسلامی می‌توان به: (بلعمی، ۱۳۴۱: ۱۲۶؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۴۹: ص ۳۰؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۲۸) اشاره کرد.
۲۰. گوکرن: در پهلوی «گوکرن» احتمالاً به معنی «شاخ گاو» است، نام درختی است اساطیری که «هوم سفید» نیز خوانده می‌شود و به نوشته بندهش در میان دریای «فراخ کرت» روئیده و ماهی «کر» در برابر گزندرسانی اهریمن و آفریدگان اهریمن، نگاهبان آن است.

۳۱۴ / تاثیر نگارگری عصر صفوی در بازسازی...

نگاره نبرد تهمورث با دیوان و اسارت آنها در شاهنامه طهماسبی»



The Shahnama of shah tahmasp ,THE PERSIAN BOOK OF KINGS .  
THE METROPOLITAN MUSEUM OF ART  
Introduction by sheila R.canby  
Accessiaon number : 1972.pp.96 – 99. Ill . pp . 97 -99,Folio 23V









### کتابنامه

- آذرفرینغ و آذرباد. (۱۳۸۹). *دینکرد هفتم*. تصحیح متن، آوانویسی و نگارش فارسی: محمدتقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن بلخی. (۱۳۶۳). *فارسنامه*. به اهتمام گای لیسترانج و آلن نیکلسون. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اصفهانی، حمزه. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان*. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم. (۱۳۴۹). *اخبار ایران*. استخراج و ترجمه از *الکامل* ابن اثیر. تهران: دانشگاه تهران.
- باقری، مهناز. (۱۳۸۹). *بازتاب اندیشه‌های دینی در نگاره‌های هخامنشی*. تهران: امیرکبیر.
- بلعمی، محمد. (۱۳۴۱). *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا). به کوشش محمدپروین گنابادی. تهران: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۰). *ادیان آسیایی*. تهران: نشر چشمه.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۵۲). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: ابن سینا.
- پرهام، سیروس. (۱۳۷۱). *دستبافت‌های عشایری و روستایی فارس*. تهران: امیرکبیر.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۴۷). *یشت‌ها*. ج. ۲. تهران: طهوری.
- ثعالی، حسین بن محمد. (۱۳۲۸). *شاهنامه ثعالبی*. در شرح احوال تاریخ سلاطین ایران. ترجمه محمدهدایت. تهران: چاپخانه مجلس.
- دادگی، فرنیخ. (۱۳۹۰). *بندش*. گزارنده مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس.
- دادور، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). *اسطوره‌های ایران و هند*. تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۹۱). *اوستا، کهن‌ترین متن‌ها و سروده‌های ایرانی*. تهران: انتشارات مروارید.
- رستگارفسائی، منصور. (۱۳۸۳). *بیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روملو، حسن بیگ. (۱۳۵۷). *احسن التواریخ*، ج. ۲. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: نشر بابک.
- سیوری، راجر. (۱۳۷۲). *ایران عصر صفوی*. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: مرکز.
- صدیقیان، مهین‌دخت. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیری حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*. ج اول پیشدادیان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۵۲). *تاریخ طبری*. ترجمه ابولقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- کریستن سن، آرتور امانوئل. (۱۳۸۹). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۴۷). *زین‌الآخبار*. به اهتمام عبدالحی حبیبی. تهران: نیاد فرهنگ ایران.
- غروی، مهدی. (۱۳۵۲). «نقوش مذهبی»، *نشریه بررسی‌های تاریخی*. ش. ۸ و ۴. صص. ۱۷۴-۱۷۸.
- فردوسی، ابولقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*. تهران: کتاب پارسه.
- مزدپور، کتابون. (۱۳۷۸). *بررسی دستنویس م. ۲۹۹۱. داستان گرشاسب، تهمورث و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*. تهران: آگاه.
- مزدپور، کتابون. (۱۳۹۱). *چند سخن*. به کوشش ویدا نداف. تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی فروهر.
- مکنزی، دیوید نیل. (۱۳۸۳). *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۴۹). *آفرینش و تاریخ*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- *مینوی خرد*. (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.





شناسنامه انگلیسی

## able of Contents

<b>Siparyam and its Features in Iranian texts/ Neda Akhavan Aghdam, FaribaSharifian.....</b>	<b>1</b>
<b>The Reflection of Mythological Concepts in .../ Arezoo Asadi, farangis Darvishi.....</b>	<b>21</b>
<b>The Survey of Garshasb's Three Crimes and Their / Ali asghar zarei .....</b>	<b>49</b>
<b>Did Farrah left Purvashasb or not .../ seyed khalilollahi, sara , Mohsen Abolghasemi.....</b>	<b>73</b>
<b>The Problems of Mazdakology Studies ... / Abdolah Safarzaie .....</b>	<b>95</b>
<b>Similarity of Themes in Rudaki and Hafiz's Poems / Rooyintan Farahmand .....</b>	<b>121</b>
<b>The Formation of the Parthian Dynasty of Armenia .../ Mehrdad Ghodrat Dizaji, Mohammad maleki.....</b>	<b>149</b>
<b>An Investigation of the Reasons for the Migration of Iranian .../ . Hamid Kavyani Pooya, Faezeh shojaeniya.....</b>	<b>187</b>
<b>An Analysis of the Historical Recognition of Hafiz Shirazi .../ Mohammad Keshavarz Beyzai, Forud Keshavarz Beyzai.....</b>	<b>215</b>
<b>Myth and Politics: Behavioral Archetypes in Ancient Iran and Their .../ Fateh Moradi .....</b>	<b>239</b>
<b>Representation of Arsacid Wars with ... / Farshid Naderi, Masood Mohammadi, Zohreh Taghipour Beirgani.....</b>	<b>269</b>
<b>The Effect of Safavid Painting on Reconstruction .../ Zohrih Noori, ,MahdiyeMahmoodabadi.....</b>	<b>295</b>

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: 03531322352

**Email address:** [rfarhang@uk.ac.ir](mailto:rfarhang@uk.ac.ir)

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: پاییز، 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  
-Combinations like زمینهٔ بررسی، پیشینهٔ تحقیق، رابطهٔ خدا are written as زمینهٔ بررسی، 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» for «باستان‌شناسی»، «به‌کار بردن» for «به‌کاربردن»، «نوشته است» for «نوشته‌است»، etc. «جامه‌ای» 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 مانده است، همین ترجمهٔ هزارویک‌شب است که آن را به فرمان شاهزاده بهمن میرزا، برادر محمدشاه قاجار، ترجمه کرده است.» (پاییز، 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، ۲۳-۳۵. 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  
76185-111, Kerman, Iran

E-mail: [rfarhang@uk.ac.ir](mailto:rfarhang@uk.ac.ir)

Phone: 03531322352

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)

۲-۱. پیشینه تحقیق (Background to the Study)

۳-۱. 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. Mohammad Reza Sarfi

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 Sharifpour, 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: Pardis Sharifpoor

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  
76185-111, 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 18, No. 35, Summer 2019**

**In The Name of God**



ISSN: 1735-0700



# JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

(History, Language and Literature)

Faculty of Literature and Humanities

Shahid Bahonar University of Kerman