

۱۰ جندے شالور

سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۶

فصل نامه علمی-تخصصی انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز



۱۰ جلدی شالور

سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۶

فصلنامه علمی-تخصصی انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

اهواز، بلوار گلستان، دانشگاه شهید چمران،

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر انجمن های علمی

۰۹۳۳۵۶۳۱۹۸۲

فصل نامه علمی-تخصصی
انجمن علمی دانشجویان تاریخ
دانشگاه شهید چمران اهواز

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
مدیرمسئول و سردبیر: محمد حیدرزاده

اعضای گروه دبیران: (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر چیهو ئیهائو، استادیار گروه تاریخ دانشگاه فودان
محمد افسری راد، دانشجوی دکتری دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر علی بحرانی پور، استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر شهرام جلیلیان، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر اسماعیل سنگاری، استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
دکتر محمدرضا غلم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر بهادر قیم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
سجاد کاظمی، دانشجوی دکتری دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر رضا مشکسار، استادیار گروه معماری دانشگاه شیراز

ویراستار: آرش امامی
مدیر داخلی: حسین مالکی
مشاور هنری: محمدامین نوبهار

تصویر روی جلد: نقش برجسته داریوش بزرگ در بیستون.

جندے شاہ پور

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقاله

- هر مقاله‌ای که از ارزش علمی لازم برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله، پذیرفته خواهد شد. گروه دبیران در ردّ یا قبول و نیز، ویرایش ادبی مقالات آزاد است.
- مقالات ترجمه‌ای می‌بایست همراه با متن اصلی و مشخصات کتاب‌شناسی آن فرستاده شوند.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و گروه دبیران است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده نویسنده است.
- نویسنده متعهد است تا اعلام نتیجه (حداکثر سه ماه از زمان تحویل به مجله) مقاله را به نشریه دیگر ارسال نکند.
- مقاله از طریق سامانه الکترونیکی مجله به نشانی www.jsmagazine.ir ارسال شود.
- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی (حداکثر ۲۵۰ واژه)
 - واژگان و مفاهیم کلیدی (حداکثر ۵ واژه)
 - بدنه اصلی و متن مقاله
 - نتیجه
 - فهرست منابع و مآخذ
- مشخصات نویسنده یا نویسندگان مقاله شامل، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی یا مقطع تحصیلی، دانشگاه یا مؤسسه مربوط، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیکی ذکر شود.
- در تنظیم ارجاع‌ها و کتاب‌نامه، از «شیوه پانویس کتاب‌نامه شیکاگو» استفاده شود.
 - در ارجاع به یک اثر، فقط مشخصات اصلی آن شامل نام خانوادگی نویسنده، عنوان اثر، جلد و صفحه در پانویس آورده شود و در ارجاع‌های بعدی، برای ارجاع بلافاصله، از (همان، ص.) و برای ارجاع بلافاصله، از شیوه نخست استفاده گردد.
 - در تنظیم کتاب‌نامه، فهرست مراجع براساس نام خانوادگی نویسنده، به صورت الفبایی مرتب شوند و مشخصات کامل آن‌ها ذکر گردد. در مواردی که در شناسنامه اثر (محل چاپ: ناشر، تاریخ انتشار) قید نشده باشد، (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا) جایگزین شود.

از جدول زیر، به‌عنوان الگو، برای شیوه ارجاعات کامل و کتاب‌نامه استفاده شود:

نوع سند	زیرنویس با شماره‌گذاری مسلسل و ارجاع به صفحه	کتاب‌نامه
کتاب با ۱ نویسنده	۱. فره‌وشی، فرهنگ زبان پهلوی، ص ۱۲.	فره‌وشی، بهرام. فرهنگ زبان پهلوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
کتاب با ۲ یا ۳ نویسنده	۲. پیرنیا و اقبال، تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه، ج. ۸. ص ۱۲۲.	پیرنیا، حسن و عباس اقبال. تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه، ج. ۸. تهران: خیام، ۱۳۷۶.
کتاب با بیش از ۳ نویسنده	۳. حیدری آقایی و دیگران. تاریخ تشیع ۱: دوره حضور امامان معصوم (ع). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۶. ص ۲۳.	حیدری آقایی، محمود و دیگران. تاریخ تشیع ۱: دوره حضور امامان معصوم (ع). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۶.
کتاب با نام نویسنده و مترجم/ویراستار/ به‌کوشش و ...	۴. دیاکونوف، تاریخ ماد، ص ۶۵.	دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ. تاریخ ماد. ترجمه کریم کشاورز. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
کتاب بدون نام نویسنده	۵. تاریخ سیستان، ص ۸۷.	تاریخ سیستان. تصحیح ملک الشعراء بهار. تهران: زوار، ۱۳۱۴.
مقاله در مجله	۶. آموزگار، «تاریخ واقعی و تاریخ روایی»، ص ۱۴.	آموزگار، ژاله. «تاریخ واقعی و تاریخ روایی». مجله بخارا، ش. ۱۶، بهمن ۱۳۷۹. ص ۲-۷۲.
مقاله در دانشنامه	۷. تفضلی، «آتشکده»، ص ۱۰۰.	تفضلی، احمد. «آتشکده»، در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج. ۱. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸. ص ۹۹-۱۰۱.
مقاله در مجموعه مقالات	۸. دریایی، «ایران ساسانی»، ص ۸۵.	دریایی، تورج. «ایران ساسانی». در تاریخ و فرهنگ ساسانی. ترجمه مهرداد قدرت دیزجی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۲. ص ۸۱-۱۲۲.
پایان‌نامه	۹. زرین کوب، «نقدالشعر، تاریخ و اصول آن»، ص ۳۵.	زرین کوب، حسین. «نقدالشعر، تاریخ و اصول آن». پایان‌نامه دکتری. دانشگاه تهران، ۱۳-۳۴.
سند	۱۰. مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت ایران، سند ۱۵/۱.	مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران. سال ۱۳۲۴. کارتن ۳. پوشه ۲. سند ۱۵/۱.

شیوه‌نامهٔ دستور خط فارسی

- رعایت مفاد چاپ نهم دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی در مقاله‌ها لازم است.
- از جملهٔ مهم‌ترین قواعد این دستور خط می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:
 - فاصلهٔ مجازی باید رعایت شود. در فارسی این نویسه در مواردی که دو حرف به هم نمی‌چسبند ولی فاصلهٔ مرئی ندارند استفاده می‌شود. مثلاً در کلمه‌های «خانه‌ها»، «می‌شود» و «بهره‌وری».
 - برای ترکیب‌های اضافی و وصفی منتهی به «ه» ناملفوظ، مثل «خانهٔ بزرگ»، از نویسهٔ «ی» روی ه استفاده می‌شود. درست: «خانهٔ بزرگ». غلط: «خانه بزرگ»، «خانه‌ی بزرگ»، «خانه ی بزرگ»
 - علامت جمع ها هم به صورت بی‌فاصله و هم با فاصلهٔ مجازی به کلمهٔ جمع‌شونده می‌چسبد و هر دو صورت صحیح است: (کتابها و کتاب‌ها) و در چند مورد خاص حتماً با فاصلهٔ مجازی نوشته می‌شود. از این رو اگر همواره با فاصلهٔ مجازی نوشته شود مشکلی پیش نمی‌آید. در هیچ موردی ها با فاصلهٔ معمولی نوشته نمی‌شود: (کتاب‌ها) مواردی که حتماً از فاصلهٔ مجازی استفاده می‌شود از قرار زیرند:
 - بعد از های ناملفوظ: خانه‌ها
 - بعد از های ملفوظ که به حرف قبل بچسبند: تشبیه‌ها
 - بعد از ط یا ظ: استنباطها
 - کلمه پردندانه باشد. (بیش از سه دندانه): حساسیت‌ها
 - واژگان خارجی نامانوس: مرکانتیلیست‌ها
 - جمع بستن اسم خاص: حسن‌ها و حسین‌ها
 - عموماً پیشوند جدا (با فاصلهٔ مجازی) نوشته می‌شود (مثال: «هم‌شکل») مگر اینکه به صورت سرهم معنایی بسیط از کلمه استنباط شود (مثال: «همسایه»).
 - پسوند چسبیده نوشته می‌شود (مثل دانشمند) (مگر اینکه حرف آخر جزء اول و حرف اول پسوند هم‌مخرج باشند یا حرف آخر جزء اول ه باشد: نظام‌مند و علاقه‌مند).
 - کلماتی که ترکیب دو یا چند کلمه‌اند در صورتی که معنای کلمهٔ جدید بسیط‌گونه باشد سرهم (مگر اینکه جزء دوم با «آ» آغاز شود) و در غیر این صورت با فاصلهٔ مجازی نوشته می‌شوند: «نیشکر» برای مورد اول (دانش‌آموز به عنوان استثناء) و «آب‌میوه» برای مورد دوم.
 - کرسی همزه با توجه به حرکت حرف پیشین تعیین می‌شود:
 - اگر حرکت پیش از همزه ساکن یا زیر باشد همزه به صورت ؤ نوشته می‌شود. مثال: هیئت.
 - اگر حرکت پیش از همزه زبر باشد همزه به صورت ا نوشته می‌شود. مثال: تأثیر
 - اگر حرکت پیش از همزه پیش باشد. همزه به صورت و نوشته می‌شود. مثال: مؤسسه.
 - استثناً: اگر حرکت قبل از همزه ضمه باشد و حرف بعد از همزه «و» باشد، همزه به صورت ؤ نوشته می‌شود. مثال: شئون.

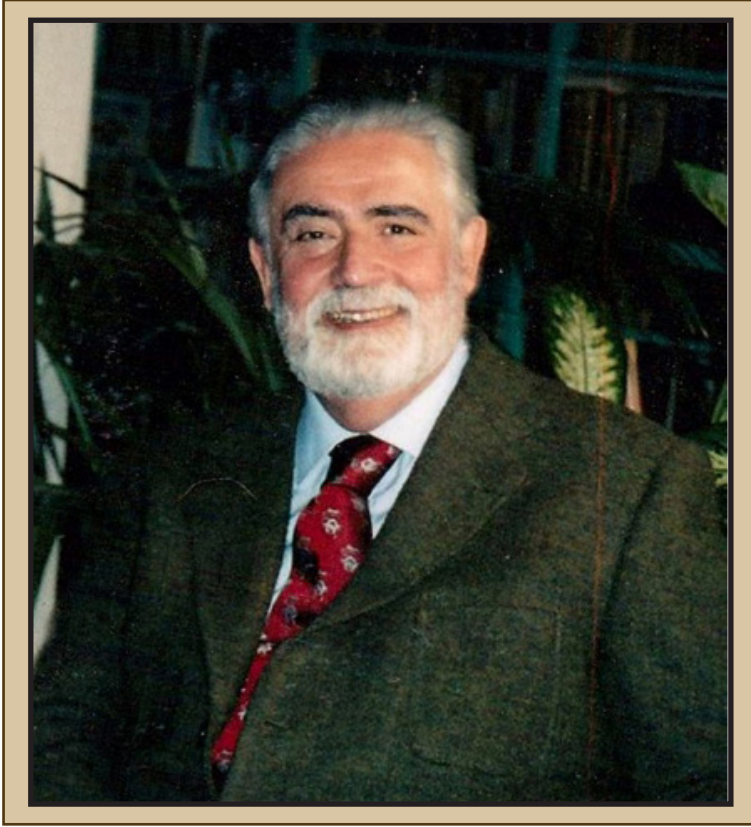
نقطه‌گذاری

- علامت‌های نقطه‌گذاری به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند: منفرد و مزدوج.
- **علامت‌های نقطه‌گذاری منفرد** علامت‌هایی هستند که به‌تنهایی ظاهر می‌شوند و لزوماً با علامت دیگری به کار نمی‌روند. نمونه: نقطه (.) و ویرگول (,).
- هنگام استفاده از آن‌ها باید نکته‌های زیر را رعایت کرد:
 - بدون فاصله با نویسهٔ پیشین وارد می‌شوند.
 - میان آن‌ها و حرف (الفبای) بعدی یک فاصله وجود دارد.
- درست:
 - «دارا انار دارد. سارا انار ندارد.»
- نادرست
 - «دارا انار دارد.سارا انار ندارد.»
 - «دارا انار دارد .سارا انار ندارد.»
 - «دارا انار دارد . سارا انار ندارد.»
- **علامت‌های نقطه‌گذاری مزدوج** علامت‌هایی هستند که با علامتی دیگر به صورت مزدوج به کار می‌روند. نمونه: کمان به صورت زوج کمان باز (و کمان بسته) به کار می‌رود.
- هنگام استفاده از آن‌ها باید نکته‌های زیر را رعایت کرد:
 - نویسهٔ باز با حرف پیشین فاصله دارد و حرف بعدی بدون فاصله با آن نوشته می‌شود.
 - نویسهٔ بسته بدون فاصله با حرف پیشین نوشته می‌شود. حرف بعدی با آن فاصله دارد.
- درست
 - «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- نادرست
 - «دارا(شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
 - «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
 - «دارا (شخصیت محبوب ما)انار دارد.»
 - «دارا (شخصیت محبوب ما)انار دارد.»
 - «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- شمارهٔ ارجاع پانویس، پس از نقطه قرار می‌گیرد نه قبل از آن. مانند: متن^۱.

به یاد

گراردو نیولی

۲۰۱۲ - ۱۹۳۷



جنرل شاہد

عوامل تکامل صنعت ابریشم ایران؛ از کالای خام صادراتی تا
بافته‌های فاخر یا برند «ابریشم شاهی» در عصر شاه عباس یکم

۱

فاطمه پورکاشانی

داریوش بزرگ و شورش سرزمین‌ها: استقلال‌طلبی یا خون‌خواهی
بردیا؟

۲۶

بهرام روشن‌ضمیر

ضیافت‌های شرق و غرب: سه رویارویی بین ایرانیان و اروپاییان
در دوره قاجار (۱۹۲۵-۱۷۸۶)

۴۵

جنیفر اسکرس، ترجمه علی زارع

پزشکان جندی‌شاپور

۶۲

جیل مارلو تایلر، ترجمه زهره رحیمیان

آفرینش و فلسفه انتظام گیتی در مانویت

۷۸

ورنر زوندرمان، ترجمه ویدا موفقی

ور جمشید و دینای مزدیسنی

۹۳

آلبرتو کانترا، ترجمه فهیمه شکبیا

فصل‌نامه جندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۶

عوامل تکامل صنعت ابریشم ایران؛ از کالای خام صادراتی تا بافته‌های فاخر یا برند «ابریشم شاهی» در عصر شاه عباس یکم

فاطمه پورکاشانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۲۳

چکیده:

سابقه تولید ابریشم در چین دستکم به عهد سلسله هان باز می‌گشت. راز تولید ابریشم در چین نمی‌توانست تا مدت‌های مدیدی سر به مهر باقی بماند و در نهایت ایران عصر ساسانی نیز توانست در زمره تولیدکنندگان این محصول پر سود تجاری درآید. تجارت ابریشم همراه با آمد و شد سلسله‌های پس از شاهنشاهی ساسانی دچار نوسانات بسیاری شد. اما به واقع می‌توان عصر صفوی را عصر رونق چشمگیر ایران در این صحنه تجاری دانست. واژه پزند یا نام و نشان تجاری واژه‌ای نوین است که به تازگی جایگاه ویژه‌ای در مفاهیم بازاریابی به خود اختصاص داده است. اما کارکرد و مفهوم این واژه به معنای قابل شناسایی بودن و شهرت نام و لوگوی (نشان) تجاری محصولات تولیدی، سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. در ایران عصر صفوی و به ویژه عهد شاه عباس اول، ابریشم به دلیل برخورداری از کیفیت بالا، عرضه گسترده آن توسط تجار ماهری همچون تاجران ارمنی، بازاریابی و حمایت دربار از تولیدکنندگان این محصول و همچنین روش ویژه فروش ابریشم توسط تجار سلطنتی توانست در عرصه تجارت بین‌المللی به جایگاه رفیعی دست یافته و به عنوان محصولی مشهور و مطرح در این عرصه،

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز fatemeh.pourkashani@gmail.com

جانشین ابریشم چین شود. یافته‌های تحقیق حاضر حاکی از آن است که نوآوری به همراه صادرات گسترده ابریشم به بازارهای جهانی حتی موجبات رواج مد ایرانی در کشورهای هم‌چون انگلیس را فراهم آورد.

واژگان کلیدی: برند، تجارت ابریشم، شاه عباس اول، صنعت قالی بافی، تجار ارمنی.

۱- تعریف برند و تطبیق این مفهوم با تجارت ابریشم در عصر صفوی :

۱-۱- برند چیست؟

برند یا به استناد مفاهیم بازاریابی، نام و نشان تجاری از دو بخش مفهومی جداگانه‌ای تشکیل شده است: ۱. نام تجاری، ۲. نشان تجاری. نام تجاری بخش قابل تلفظ کلمه نام و نشان تجاری را تشکیل می‌دهد. همانگونه که ما تمامی کالاها و خدمات و حتی اطرافیانمان را به نام خطاب می‌کنیم. نشان تجاری، که بخش غیرقابل تلفظ کلمه نام و نشان تجاری را تشکیل می‌دهد، همان مفهومی است که در بین گرافیس‌ها و هنرمندان با عنوان لوگو و در بین عوام به عنوان مارک شناخته شده است. برند یا نام و نشان تجاری را ما امروزه تحت عناوینی چون میکروسافت، شرکت ملی نفت ایران، فولاد مبارکه اصفهان و ... می‌شناسیم.^۱

۱-۲- کارکرد برند:

برندها ابزارهایی هستند که با کمک آن‌ها مزایا، ارزش، کیفیت، منشاء و عملکرد محصولات یا خدمات معرفی می‌شوند و به مشتری قدرت تصمیم‌گیری بهتر همراه با ریسک خطر کمتری ارائه می‌کنند.^۲ این‌ها مفاهیمی از برند هستند که امروزه مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند، اما در گذشته به نظر می‌رسد ابریشم ایران تحت نام تجاری یا عناوین و اصطلاحات زیر برای

۱. کاتلر، پفورج، مدیریت برندهای صنعتی، ص ۱.

۲. همان، ص ۱۷.

مصرف‌کنندگان داخلی و خارجی قابل شناسایی بوده‌اند. به طوری که انواع ابریشم ایران در عهد صفوی به قرار زیر بوده‌اند:

۱. **ابریشم میلانی:** این نوع ابریشم از بهترین کیفیت برخوردار بوده که به دلیل اشکالات تابیدن آن بسیار کم تهیه می‌شده و قیمت بسیار بالایی نیز داشته است.

۲. **ابریشم لاجی:** لاجی در لهجه گیلانی به معنی لاهیجان است. این نوع ابریشم بسیار مورد پسند بازرگانان اروپایی بوده و بهترین نوع آن محصول رشت بود. این نوع ابریشم طبیعتاً نام خود را از شهر لاهیجان اقتباس کرده و همچنین به ابریشم خرواری معروف بوده است.^۱ شاردن در سفرنامه‌اش در مورد این نوع ابریشم چنین می‌گوید: خرواری به معنای خربار است و وجه تسمیه آن این است که خریدارانی که ابریشم ایران را خوب می‌شناسند کمتر از این نوع ابریشم خریداری می‌کنند. وی در ضمن بیان می‌دارد که ابریشم خرواری در کشورهای اروپایی، لیژیا خوانده می‌شود که برگرفته از نام لیژیان (احتمالاً منظور شاردن لاهیجان بوده است) است و آن شهر کوچکی است در استان گیلان.

۳. **ابریشم شیروانی:** این نوع ابریشم، ابریشمی زمخت و به تعبیرشاردن «خشن و زشت» است،^۲ که در شهرهای شیروان، شماخی و گنجه تهیه می‌شود. مرغوبیت این نوع ابریشم از ابریشم لاجی پایین‌تر است. اروپاییان به این نوع ابریشم «آرداس» یا «اردش» می‌گفتند و در ایران با نام کدخدا پسند یا ابریشم تاجرباب قابل شناسایی بود.

۱. فلور، اولین سفرای ایران و هلند، ص ۳۶-۳۷.

۲. شاردن، سیاحتنامه شاردن، ج ۴، ص ۳۷۰-۳۶۹.

۴. **ابریشم لاس:** این نوع ابریشم از کیفیت بسیار پایینی برخوردار بود. الیاف آن خشن ورگه‌دار بوده و بیشتر درمان‌زندان تولید می‌شد. این نوع ابریشم در بازارهای اروپایی به نام «سالواتیکا» شهرت داشت.^۱

۵. **ابریشم شعرباف:** نام دیگر آن ابریشم زربفت بود، چرا که برای تهیه آن از رشته‌های نازک طلا پیچیده شده در لفافه‌ای از ابریشم استفاده می‌کردند. این نوع ابریشم بهترین نوع ابریشم محسوب می‌شد.^۲

در دوره‌های بعدی ابریشم ایران بسته به نوع کیفیت و قیمت آن به انواع ابریشم شعربافی، اعلا، علاقه‌بندی، دوپیل، کج، میلانی و تاجری تقسیم می‌شد، که بازم ابریشم شعربافی گرانقیمت‌ترین و ابریشم دوپیل ارزانترین آن‌ها بودند.^۳ تمامی اطلاعات در مبحث گذشته در مورد بخش نام تجاری بود، اما در مورد نشان تجاری ابریشم در عهد صفوی چه اطلاعاتی باقی مانده است؟ کاتف بازرگان روسی عصر شاه عباس اول، در سفرنامه‌اش آورده است که محصولات ایرانی در بازارهای روسیه خواهان بسیاری داشت و مهم‌ترین آن‌ها ابریشم خالص بود. در مسکو مسافرخانه‌ها و مغازه‌های مخصوص برای تجار ایرانی وجود داشت. تجارت ابریشم ایران، این بهترین محصول ایرانی در انحصار دولت بود و به ابریشم کالای نقش‌دار می‌گفتند.^۴ به نظر می‌رسد اطلاق واژه کالای نقش‌دار به ابریشم به دلیل حک شدن نوعی مارک و یا نشان حکومتی بر این محصول بوده است.

در کارگاه‌های سلطنتی اصفهان در سده یازدهم هجری پارچه‌بافی به تولید انبوه رسیده بود و تولیدات آن‌ها از نظر نقش و زیبایی تنوع بسیاری داشتند. در بین این تولیدات پارچه‌هایی هستند با نقش درخت و گل‌های نامتقارن، آهو یا خرگوشی که پای درخت

۱. فلور، اولین سفرای ایران و هلند، ص ۳۷.

۲. شاردن، سیاحتنامه شاردن، ج ۴، ص ۳۷۰.

۳. ثواقب، ابریشم گیلان، ص ۱۶۹-۱۶۸.

۴. کاتف، سفرنامه کاتف، ص ۱۲.

ایستاده‌اند، که بی‌شک این طرح برگرفته از ادبیات عارفانه ایرانی است. یک نوع از این پارچه در لهستان به دست آمده که شاهدی است بر بازار داغ این نوع پارچه‌ها در کشورهای اروپایی. این تکه پارچه متعلق به آستین لباسی بوده که اسقف‌ها آن را در مراسم رسمی خود بر تن می‌کردند. این لباس در حال حاضر به قطعات جداگانه‌ای تقسیم شده است. بخشی از این پارچه در نگارخانه ویلیام راکهیل نلسون در کانزاس سیتی نگهداری می‌شود که از قضا کتیبه‌ای در این بخش از پارچه حک شده است. این کتیبه شامل «حروف باریک و از شکل افتاده روسی روم اسلیک» است. روم اسلیک به معنای ابریشم روم است و روم نیز نامی است که ایرانیان برای استانبول به کار می‌بردند. لازم به توضیح است که شاه عباس تجارت خارجی ابریشم را توسط ارامنه جلفا به انجام می‌رسانید و ارامنه از نظر فرهنگی با ترک‌ها و روس‌ها قرابت داشتند. احتمال می‌رود که این پارچه در زمره کالاهایی بوده که ارامنه جلفا به منظور صادرات به مناطق دیگر همراه خود می‌بردند و این مورد ویژه برای فروش در بازار عثمانی تولید شده بوده که بعدها در جریان محاصره وین سر از لهستان درآورده است.^۱

به عنوان استدلالی دیگر در مورد نشان تجاری ابریشم می‌توان بیان کرد که پارچه‌های ایرانی در بازارهای اروپا و به ویژه اروپای شرقی خواهان بسیاری داشت. این پارچه‌ها در بازارهای روسیه به نام قماش قزلباش شناخته شده بودند که برگرفته از نام یکی از قبایل عهد صفوی است.^۲ همچنین در عصر شاه عباس اول گروه جدیدی از هنرمندان بافنده و طراح در صحنه هنر ایران ظاهر شدند که به قدری آثار هنری ایشان با اهمیت بود که نامشان بر آنها حک می‌شد. امضای سه تن از این هنرمندان به نام‌های غیاث، عبدالله و حسین، بر برخی از پارچه‌های عهد شاه عباس ثبت شده است. غیاث در بین

۱. اکرم، سیری در هنر ایران، ج ۵، ص ۲۴۴۶-۲۴۴۷.

۲. اسکارچیا، تاریخ هنر ایران، ج ۱۰، ص ۳۰.

این سه هنرمند از شهرت بیشتری برخوردار بوده است. خواجه غیاث‌الدین علی نقشبند به بافت پارچه‌های مصور در یزد اشتغال داشت. شهر یزد از مهم‌ترین مراکز تولید پارچه‌های مصور به نقش انسانی در این عهد بود. غیاث این هنرمند توانا به زودی در زمره هنرمندان درباری درآمد. وی شهرت نقشبند را از سوی کشورهای اروپایی دریافت کرده بود. توضیح اینکه ۵۰ قطعه از پارچه‌های دست بافت غیاث به عنوان پیشکش برای اکبر شاه، پادشاه گورکانی هند فرستاده شده بودند و بدین طریق غیاث‌الدین در کشورهای دیگر شناخته شده بود. پادشاهان هند، بیزانس و عثمانی در آرزوی دریافت پارچه‌ای از غیاث، هدایای نفیسی برای او می‌فرستادند.^۱

سه تن از بافندگان طراز اول در اصفهان و درعهدشاه عباس اول عبارت بودند از: مغیث، آقا محمود و رسول. نام رسول بر پارچه‌ای که در یک مجموعه خصوصی تهران نگهداری می‌شود بافته شده است. این پارچه، جزو خانواده بزرگی از پارچه‌های تافته با رنگ‌های مختلف و نقوش زربفت است. تمامی این پارچه‌های زربفت و لطیف به گونه‌ای هستند که نخ تار و پود آنها که نقوش را بر روی پارچه تشکیل می‌دهند در پشت پارچه به صورت آزاد و رها نمایان هستند. این سبک بافت نمونه والای سلیقه شاه عباس اول را نشان می‌دهد که به سبکی ویژه در هنر پارچه بافی بدل شد. تعدادی از پارچه‌های ابریشمی ایرانی در عرصه تجارت بین‌المللی دارای این سبک بافت ویژه بودند.^۲

مبحث برند همیشه با واژه کیفیت عجین بوده است به این مفهوم که یک برند خوب قطعاً می‌بایست محصولات یا خدمات با کیفیت ارائه بدهد. بدون محصولات خوب و عالی، هیچ برندی نمی‌تواند موفقیت دائمی داشته باشد. در مراحل انتخاب یک

۱. اکرم، سیری در هنر ایران، ج ۵، ص ۲۴۱۰.

۲. همان، ص ۲۴۴۲-۲۴۴۱.

محصول، مزایا، قیمت و کیفیت آن مدنظرخردار قرار می‌گیرد.^۱ در دنیای کرم ابریشم نوع تغذیه کرم، بر ابریشم تولیدی آن تأثیر مستقیمی دارد. چنانچه غذای کرم‌ها مناسب باشد ابریشم تولیدی آنها لطیف و مرغوب و بالعکس غذای نامناسب ابریشم بی‌کیفیتی را به همراه می‌آورد.^۲

کشاورزان یزد از دیرباز بهترین نوع درخت توت را برای تغذیه کرم ابریشم انتخاب می‌کردند به گونه‌ای که برگ‌های آن از نظر کمی و کیفی بر سایر درختان توت برتری داشت. این امر باعث می‌شد که ابریشم یزد در زمره بهترین نوع ابریشم جهان قرار گیرد. پرورش دهندگان کرم ابریشم در یزد با بهره‌گیری از تجربه پیشینیان به نحوی از برگ درختان توت بهره می‌بردند که آسیبی به درخت وارد نکنند. انتخاب بهترین نوع تخم کرم ابریشم و در مرحله بعد تغذیه مناسب آنها، راز تولید ابریشم فراوان و با کیفیت در این شهر بوده است.^۳

ابریشم ایران، در قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری در رنگها و انواع مختلف شامل ابریشم تیلانی(دیلمی) لاهیجانی، استرآبادی و مازندرانی در بازار بین‌المللی ابریشم «بورسا» درعثمانی به فروش می‌رسید. همچنین وجود ابریشم با نام‌های گوناگونی چون شعربافی، علاقه بندی، تاجری، تایی، دوپل و .. نشان دهنده وجود تنوع در رنگ و کیفیت ابریشم ایرانی در این دوره بوده است که طبیعتاً هر نوع ابریشم با قیمتی متفاوت در بازار بورسا به معرض فروش گذاشته می‌شد.^۴ در عصرشاه عباس اول صفوی ابریشم ایران به قدری از کیفیت بالایی برخوردار بود که با ابریشم هندوستان و ایتالیا در بازارهای اروپایی سخت در حال رقابت بود و در بازارهای عثمانی از ابریشم سوریه و یونان بسیار بهتر بود. ابریشم گیلان در این دوره به ویژه ابریشم شعربافی آن از

۱. کاتلر، پفورج، مدیریت برندهای صنعتی، ص ۱۶-۱۷.

۲. نوری، پروانه ابریشم ساز، ص ۱۲.

۳. راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، ص ۲۱۸.

۴. دین پرست، کانون های تجارت ابریشم در عهد ترکمانان (قرن ۹ هجری)، ص ۱۷-۱۵.

نظر کیفیت در سطح بالایی قرار داشت و به منظور تهیه پارچه‌های گران قیمت در کشور و همچنین صادرات به اروپا مورد استفاده قرار می‌گرفت.^۱

تکناندرفن در کتاب ایت‌پرسیکوم ضمن توصیف سفارت آنتونی شرلی به اروپا در سال ۱۰۰۷ ه.ق/ ۱۵۹۸ م از ابریشم به عنوان کالایی مرغوب و در انحصار شاه عباس اول یاد شده است،^۲ که این خود دلیلی است بر با کیفیت بودن ابریشم ایران در آن دوران.

پس بدین ترتیب شاه عباس اول که کلید سعادت اقتصاد کشور را در تجارت ابریشم ایران یافته بود تمام هم خود را مصروف حمایت از تولید ابریشم و پارچه‌های ابریشمی نمود و این چنین بود که تجارت ابریشم به قلب تپنده تجارت خارجی ایران تبدیل شد. ایران عصر شاه عباس اول، برای مدت کوتاهی در عرصه تجارت ابریشم جانشین چین شد.^۳ در کارگاه‌های پارچه‌بافی اصفهان، پایتخت شاه عباس، به دلیل حمایت دربار از هنر و هنرمند، تعداد زیادی از هنرمندان مینیاتوریست، تذهیب‌کار و بافنده گردهم جمع آمده بودند. این هنرمندان همکاری نزدیکی با هم داشتند و این امکان را برای بافندگان فراهم می‌آوردند که تلفیقی از شیوه‌های سنتی و نو را در تولید محصولاتشان به کارگیرند. تلفیق شیوه‌های هنری متفاوت نه تنها در این دوره از کیفیت تولیدات کارگاه‌های سلطنتی نکاست، بلکه باعث نمود هرچه بیشتر استعدادهای هنرمندان بافنده شد. نوع سلیقه و فرهنگ ممتاز درباری در این عصر چنان تأثیری بر کارهای هنری داشت که باعث شده بود تمامی تولیدات زنده این عهد با تمامی چندگانگی از اتحادی ظریف برخوردار باشند.^۴

شاه عباس اول هنر و هنرمند را بسیارگرامی می‌داشت. از مهم‌ترین اقدامات او در این راستا تأمین مخارج زندگی هنرمندان بود به گونه‌ای که آنان در این دوره نگرانی از بابت

۱. ثواقب، ابریشم‌گیلان، ص ۱۵۵-۱۵۴.

۲. تکناندرفن، ایت‌پرسیکوم، ص ۱۱.

۳. ساسان پور، هرات شهری در مسیر ابریشم، ص ۱۶.

۴. اکرم، سیری در هنر ایران، ج ۵، ص ۲۴۴۱-۲۴۴۰.

تأمین مخارج زندگی خود نداشتند و از حمایت شاه بهره‌مند می‌شدند. بدین ترتیب هنرمندان عصر شاه عباس تمامی هم خویش را در جهت اعتلای هنر ایرانی به کار می‌بردند. نتیجه این شد که در این عصر کیفیت جای کمیت را گرفت.^۱ شاه عباس علاوه بر حمایت از هنرمندان داخلی به منظور تقویت کار آنان در امر بافندگی، نمایندگانی را به کشورهای اروپایی به ویژه ونیز می‌فرستاد تا اقدام به شناسایی و انتقال کارگران ماهر فرنگی در امر بافت پارچه‌های ابریشمی به ایران کنند. تلاش شاه عباس بدین منظور بود که از هنرمندان فرنگی به منظور آموزش به کارگران ایرانی استفاده کند.^۲

بدین‌سان، پارچه‌های ابریشمی زربفت، مخملی و انواع دیگر پارچه‌ها با عالی‌ترین کیفیت تولید می‌شدند.^۳

سرپرسی سایکس ژنرال انگلیسی دوره قاجار، ضمن تعریف از پارچه‌های زری، گلدار و مخمل‌های کاشان در عصر صفوی به بانوان ایرانی خرده می‌گیرد که چرا صنایع زیبای سرزمین خود را کنار گذاشته و صنایع ناچیز اروپا را می‌پسندند. از نظر او منسوجات ایران هم از نظر جنس و هم از حیث نمونه عالی‌ترین هستند.^۴

بخشی از شهرت جهانی فرش‌های ایرانی مرهون کیفیت بالای آنها و بخشی به واسطه طرح و رنگ و اعجاب برانگیز آنها بود. رنگ فرش‌ها در عصر صفوی بیشتر آبی (لاجوردی و نیلی) قرمز (لاکی و حنایی) و زرد بوده و از رنگ قهوه‌ای و سبز کمتر استفاده می‌شد. طرح فرش‌ها نیز طرح گل و یا اشکال هندسی بوده است. هر چند اشکال انسانی و حیوانی نیز در برخی از نمونه‌ها وجود داشته است.^۵ فرش‌های

۱. صفا کیش، صفویان در گذرگاه تاریخ، ص ۴۸۳.

۲. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۵، ص ۲۳۸-۲۳۷.

۳. شریعت پناهی، اروپایی‌ها و لباس ایرانیان، ص ۳۵.

۴. سایکس، تاریخ ایران، ج ۲، ص ۲۹۷.

۵. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۱۳۳.

ابریشمی زربفت و نقره‌باف عهده شاه عباس که به اشتباه فرش‌های لهستانی خوانده می‌شوند، نشان از ثروت ایران در این عهد و همچنین احیای سلیقه ایرانی یعنی گشاده دستی توأم با تفاخر است. این فرش‌ها از چنان کیفیت بالایی برخوردار بودند که به ندرت می‌توان رقیبی برای آنان یافت.^۱ عامل مهم دیگر در مرغوبیت بافته‌های ایرانی، پیشرفت صنعتگران ایرانی در عرصه رنگ آمیزی بوده‌است. ایرانیان از عهد ساسانیان در تولید رنگ‌های زیبا مهارت داشته‌اند، به ویژه در عصر صفوی، رنگسازی و هنر آنها در رنگ آمیزی قالی و پارچه‌های ابریشمی زبانه‌زد خاص و عام بوده است. رنگرزان ایرانی عصر صفوی علی‌رغم دشوار بودن رنگین نمودن ابریشم مهارت ویژه‌ای در این امر داشتند. آنها با استادی تمام، تمامی رنگ‌ها را در طیف‌های مختلف ایجاد می‌کردند. اکثر این رنگ‌ها گیاهی بودند و در موارد نادر از حشرات مثل قرمزدانه و ترکیبات فلزی نیز بهره می‌بردند. در صنعت رنگرزی علاوه بر رنگ‌های متفاوت از تثبیت‌کننده‌ها نیز استفاده می‌شد، تا به کمک آنها رنگ بر روی پارچه ثابت شود. تثبیت‌کننده‌ها شامل انواع زاج و برخی از سولفات‌های فلزات چون سولفات آهن و مس بودند. از پوست پسته، گردو و انار نیز بدین منظور استفاده می‌شد.^۲

در عصر صفوی برخی از شهرها در تولید کالاهایی خاص به خود کفایی رسیده و انحصار آن کالاها را در اختیار داشتند و در نتیجه به تولید محصولی با کیفیتی بالا مبادرت می‌ورزیدند. به طور مثال، مردم گیلان در عرصه تولید ابریشم، یزد در عرصه تولید پارچه‌های ابریشمی شعریاف، کرمان در بافت فرش و تبریز در تولید کفش و .. مهارت داشتند.^۳

۱. پوپ، سیری در هنر ایران، ج ۶، ص ۲۷۳۷.

۲. الوند، صنعت نساجی ایران از دیرباز تا امروز، ص ۶۴-۶۶.

۳. کیوانی، پیشه وران و زندگی آنان در عهد صفوی، ص ۱۳۲.

۲- واسطه‌ها و شرکت‌های تجاری:

طبیعتاً در بازارهای بین‌المللی و صحنه رقابت با دیگر کشورها نیاز به توزیع‌کنندگان و واسطه‌های فروش به شدت احساس می‌شود.^۱ لازم است محصول تولیدی دارای نمایندگی‌های فروش در کشورهای مختلف باشد. بدین ترتیب مشتریان با افرادی وارد معامله می‌شوند که از آنها شناخت لازم را داشته و اطمینان کافی به آنها دارند.^۲ این فروشندگان به عنوان یک سفیر در نظام اقتصادی بین‌المللی دسترسی خریدار به محصول تولیدی را آسان می‌کنند.^۳ این مطلب، قابل انطباق با ارامنه جلفا در عهد شاه عباس اول صفوی است. ارامنه پیش از مهاجرت به ایران در عرصه تجارت و خرید و فروش کالا دارای استعداد بسیاری بودند.^۴ آنها از اواسط قرن یازدهم هجری به عنوان عاملانی برای تجارت بین ایران و سواحل دریای مدیترانه محسوب می‌شدند. شاه عباس اول در سال ۱۰۲۸ ه.ق / ۱۶۱۹ م امتیاز تجارت انحصاری ابریشم را به آنها اعطا کرد.^۵ تجار ارمنی توانستند در صحنه تجارت بین‌المللی ابریشم ایران به پیشرفت‌های زیادی نائل شوند. آنها با کشورهای هم‌چون عثمانی، هند و کشورهای اروپایی وارد روابط تجاری شده و به عنوان نمایندگان تجاری ایران اقدام به فروش ابریشم نمودند.^۶ تجار ارمنی برای ارتباط با بازرگانان خارجی که تمایل به تجارت با ایران داشتند بسیار مفید بودند، علت این امر این بود که آنها به خوبی به آیین و رسوم ایرانی آشنایی

۱. کاتلر، پفورچ، مدیریت برندهای صنعتی، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۱۸.

۴. گوگاسیان، تاریخ ارامنه ایران در قرن هفدهم میلادی، ص ۲۷.

۵. صفاکیش، صفویان در گذرگاه تاریخ، ص ۳۲۴.

۶. اعرابی هاشمی، ارامنه جلفای نو در عصر صفوی، ص ۲۰۶.

داشته و از طرفی دیگر به دلیل هم‌کیشی با اروپاییان و بهره‌گیری از زبان مشترک حتی به عنوان مترجم می‌توانستند عمل کنند.^۱

ارامنه مشهورترین تجار در صحنه تجارت بین‌المللی ایران بودند. آنان با حفظ ساختار خانواده‌ای خود توانستند به موفق‌ترین جامعه تجاری در آسیا بدل شوند. خانواده‌های ارمنی حتی در عرصه تجارت نیز از اعضای خود پشتیبانی می‌کردند و فرزندان به لحاظ اقتصادی به خانواده وابسته بودند. چنانکه اگر فرزندی به منظور انجام تجارت به کشوری دیگر سفر می‌کرد خانواده سرمایه کافی در اختیار او قرار می‌داد و دیگر اعضای خانواده هیچ‌گونه اعتراضی نمی‌کردند. هر خانواده تاجر پیشه ارمنی به عنوان یک واحد تجاری در نظر گرفته می‌شدند و رابطه نزدیکی بین اعضای این واحد برقرار بود. به دلیل گسترده بودن خانواده ارمنی هر کدام از اعضای خانواده تجارتخانه‌ای را در منطقه‌ای از جهان برای خود احداث کرده بودند. به طور مثال، تجارتخانه شهریمانیان، از بیست شریک تشکیل شده بود که سه نسل از یک خانواده بودند. مرکز اصلی تجارتخانه در جلفا قرار داشته و دیگر شعبه‌ها در سورات، لیورنو و ونیز احداث شده بودند.^۲ بدین ترتیب، بازرگانان ارمنی توانسته بودند کانون‌های مهاجرنشین ارمنی را در مناطقی از ایران و قفقاز همچون: اصفهان، مشهد، تبریز، گیلان، خوزستان، لاهیجان، بصره، بغداد، شیروان، شماخی و در شمال هند شامل: بلخ، بخارا، کابل، کشمیر و در عثمانی در شهرهایی همچون: بوسرا، ارزوم و ازمیر، در آفریقا، حبشه و حتی در کشورهای هم‌چون فرانسه، هلند، پرتغال، لهستان و ... ایجاد کنند. در نتیجه ارامنه جلفا در تمامی جهان حضوری مؤثر داشته و به فعالیت‌های تجاری می‌پرداختند.^۳

۱. همان، ص ۲۲۱.

۲. اعرابی هاشمی، ارامنه جلفای نو در عصر صفوی، ص ۲۲۳-۲۲۱.

۳. همان، ص ۲۱۸-۲۱۷.

واسطه‌گران بسیاری نیز برای خرید ابریشم، از کشورهای همچون پرتغال، اسپانیا و ایتالیا گروه گروه به ایران می‌آمدند که از جمله می‌توان به گروه کرملی به عنوان واسطه‌های تجارت ابریشم در عهدشاه عباس اول اشاره کرد.^۱

۴-بازاریابی:

به منظور افزایش فروش، تولیدکننده می‌بایست محصول تولیدی خود را در معرض دید خریداران قرار داده و زمینه آشنایی آنها را با محصولات تولیدی فراهم کند و در بخش بازاریابی موجبات رونق کسب و کار را فراهم آورد. تولیدکننده همچنین می‌بایست سرمایه‌گذاری لازم را در این زمینه به عمل آورد.^۲

هر زمان که محصولات تولیدی به صورت مستمر در بازارهای جهانی عرضه شوند و از سوی تولیدکننده مورد حمایت قرار گیرند، اندک اندک آن محصول تجاری به نام و نشان تجاری یا برند تبدیل می‌شود.^۳ در نتیجه در این زمان سود و بازده بالاتری نصیب تولیدکنندگان خواهد شد.^۴ بحث شناساندن محصول در بازارهای جهانی و بازاریابی در عصر شاه عباس اول صفوی نیز بسیار مشهود بوده است. شاه عباس به منظور فروش ابریشم که تجارت آن را در انحصار داشت، افرادی از نزدیکان خویش و یا بازرگانان ارمنی و ونیزی را به ونیز و دیگر کشورهای اروپایی می‌فرستاد. از جمله این افراد فردی به نام خواجه فتحی بود که در سال ۱۰۱۷ ه.ق مأموریت یافت تا مقداری ابریشم به ونیز برده و ضمن فروش آنها مقداری جواهر و منسوجات اروپایی با خود به ایران بیاورد.^۵ در سال ۱۰۱۷ ه.ق، بازرگانی ارمنی به نام خواجه صفر با پنجاه بار ابریشم به

۱. ستوده، اسناد پادریان کرملی بازمانده از عصر شاه عباس صفوی، ص ۱۰.

۲. کاتلر، پفورچ، مدیریت برندهای صنعتی، ص ۵-۳.

۳. همان، ص ۸۴.

۴. همان، ص ۲۱.

۵. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۵، ص ۲۳۸.

اسپانیا عزیمت کرد، تا بدین طریق بارهای ابریشم را در آن کشور به فروش برساند.^۱ موسی بیگ سفیری دیگر در عهد شاه عباس بود، که به سال ۱۰۳۵ ه.ق وارد آمستردام پایتخت هلند شد. در ضمن سفارت وی آمده است که او با خود بارهای ابریشم به هلند برده تا آنها را به فروش برساند. در ضمن مذاکرات موسی بیگ با مقامات هلندی وی به دیگر سفرای شاه عباس اول در فرانسه و انگلیس اشاره می‌کند که آنها نیز به منظور فروش ابریشم به آن کشورها سفر کرده بودند. از این موضوع می‌توان به سیاست ویژه شاه عباس اول برای فروش ابریشم و سنجش بازارهای فروش این محصول پی برد.^۲

۵- مطرح شدن و شهرت ابریشم در بازارهای جهانی:

در مورد کالاهای مصرفی برند به معنای مطرح بودن نیز هست.^۳ محبوبیت و شهرت یک برند می‌تواند موجبات تمایز آن از دیگر کالاها و افزایش فروش آن را به همراه آورد.^۴ آیا محصولات ابریشمی ایران نیز دارای این ویژگی برند بوده اند یا خیر؟ ایران در اوایل قرن یازدهم هجری/ هفدهم میلادی در چنان وضعیت مطلوبی به سر می‌برده که از زمان حمله اعراب یعنی در قرن هفتم میلادی هرگز چنین روزگاری را تجربه نکرده بود.^۵ در این دوره ایران در زمره بزرگترین صادرکنندگان ابریشم به حساب می‌آمده است،^۶ چرا که در این زمان پرورش کرم ابریشم به چنان پیشرفتی رسیده بود که نسبت به دوره‌های قبل و بعد از آن بی مانند بود. سالانه میزان زیادی از این

۱. فلسفی، زندگی شاه عباس اول، ج ۴، ص ۱۷۶.

۲. فلور، اولین سفرای ایران و هلند، ص ۴۳-۴۵.

۳. کاتلر، پفورچ، مدیریت برندهای صنعتی، ص ۱۵.

۴. همان، ص ۶۰.

۵. بیات، دون ژوان ایرانی، ص ۱۵.

۶. طالب پور، تاریخ پارچه و نساجی در ایران، ص ۱۳۵.

محصول به کشورهای اروپایی صادر می‌شد.^۱ پرورش کرم ابریشم در این دوره، در گیلان و کاشان رواج بسیاری داشته و ابریشم کاشانی شهرت جهانی داشته‌است.^۲ به طور کلی در دوره شاه عباس اول شاهد رونق و شکوفای بسیاری در عرصه تجارت ابریشم ایران هستیم. مقدار زیادی ابریشم به بازارهای جهانی عرضه می‌شد و شهرت این محصول موجبات افزایش تقاضا و در نتیجه افزایش فروش آن را فراهم می‌کرد.^۳ هنگامی که شاه عباس آنتونی شرلی را در سال ۱۰۰۸ ق.ه / ۱۵۹۸ م راهی اروپا کرد، ضمن اتحاد برعلیه عثمانی، به دنبال انجام مذاکراتی درمورد فروش ابریشم ایران در بازارهای اروپایی بود. ابریشم ایران کالای نفیسی بود که طرفداران بسیاری در اروپا داشت.^۴ همچنین پارچه‌های ابریشمی، حریر و زربفت ایرانی در این دوران به دلیل طرح و رنگ درخشان از شهرت جهانی برخوردار بودند.^۵

در عصر صفوی تقاضاهای بسیار زیادی برای پارچه‌های ابریشمی و تجملی وجود داشت و این محصول مورد توجه مصرف کنندگان داخلی و خارجی قرار داشت. تولید این پارچه‌ها با هزینه‌های زیادی همراه بود. اما ایران آن زمان از پس برآورده ساختن تمامی تقاضاهای موجود بر می‌آمد، چرا که کشوری ثروتمند بود. بافندگان هنرمند ایرانی، با بهره‌گیری از ذوق و سلیقه خود، مواد اولیه کافی و طرح‌های استادانه هنرمندان نقاش توانستند هنر پارچه‌بافی ایران را به بالاترین درجه زیبایی برسانند.^۶ علاوه بر منسوجات، قالی ایرانی نیز کالایی تجاری بود که از قرن نهم هجری قمری

۱. راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۵، ص ۱۶۷-۱۶۶.

۲. ورزی، هنر و صنعت قالی در ایران، ص ۹۵.

۳. لافون، رابینو، صنعت نوغان در ایران، ص ۲۴.

۴. اقبال آشتیانی، تاریخ ایران از آغاز تا انقراض سلسله قاجاریه، ص ۶۸۹.

۵. سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۹۲.

۶. اکرم، سیری در هنر ایران، جلد ۵، ص ۲۳۸۸-۲۳۸۷.

کشورهای اروپایی با آن آشنایی داشته‌اند. نام این محصول در لیست قدیمی کالاها و تعدادی از پرده‌های کاردست هنرمندان ایتالیایی دوره رنسانس باقی مانده است.^۱ در عصر صفوی نیز فرش ایرانی از نظر هنری ارتقا یافته و تعداد بی‌شماری از آنها از طریق عثمانی به کشورهای اروپایی صادر می‌شد. در این زمینه قالی‌های پشمی و ابریشمی کاشان و شیراز دارای شهرت جهانی بودند.^۲ طرح و نقشه جالب و رنگ‌های متنوع قالی‌های ایرانی، این دست بافته‌ها را از سایر قالی‌های تولید شده در کشورهای دیگر متمایز می‌کرد.^۳ تعدادی قالی از عصرشاه عباس اول برجای مانده است که تجار فرش آن‌ها را قالی‌های شاه عباسی می‌نامند. این قالی‌ها ضمن بهره‌گیری از خصوصیات و اصالت فرش‌های ایرانی دارای ویژگی‌های جدیدی نیز هستند، که به هیچ وجه در دوران پیش از جلوس شاه عباس در قالی‌های ایرانی دیده نشده است. این قالی‌ها دراز و باریک هستند و معمولاً طول آنها سه برابر عرضشان است. در طرح آنها گل، گلدان، شکوفه و برگ به کار رفته است که به آنها قالی‌های گلدانی نیز اطلاق می‌شد.^۴

۵- نوآوری:

پس از اینکه یک برند عالی با محصولات و خدمات بی‌نظیر خود شروع به فعالیت کرد می‌بایست در مرحله بعد دست به نوآوری بزند، تا بتواند برند تجاری خود را همچنان در صحنه رقابت حفظ کند و یک قدم از دیگر رقبا جلو باشد. نوآوری و تولید محصولات

۱. ادواردز، قالی ایران، ص ۶۶.

۲. گرانوسکی، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ص ۲۷۳.

۳. ورزی، هنر و صنعت قالی در ایران، ص ۲۵۵.

۴. پوپ، سیری در هنر ایران، ج ۶، ص ۲۷۲۱.

جدید این اطمینان را به خریداران می‌دهد که این برند همچنان توانسته خود را به روز نگه دارد.^۱

در اینجا این سوال مطرح است که سهم صنعت ابریشم ایران از واژه نوآوری چه بوده است؟

در عصر صفوی نقاشی و به ویژه منیاتور توانست به بالاترین سطح پیشرفت خود دست یابد.^۲

پادشاهان صفوی توجه ویژه‌ای به این هنر داشته و از زمان شاه اسماعیل اول نقاشان ماهر مورد حمایت دربار قرار می‌گرفتند.^۳ کمال‌الدین بهزاد، هنرمند نوآور مکتب هرات، پیش‌تر از عهد صفویه مورد توجه پادشاهانی همچون بایسنقر تیموری و حسین بایقرا بود. این فرد توانست سبکی نو در نقاشی ارائه داده و نقاشی ایران را از رکود و خشکی به سمت بلوغ و تازگی هدایت کند. بهزاد پس از روی کار آمدن سلسله صفوی مورد حمایت شاه اسماعیل اول نیز قرار گرفت.^۴

به طور کلی در آن زمان ارتباط نزدیکی بین انواع هنرها برقرار بود و هنرمندان پیوسته با یکدیگر تعامل داشتند، به طوری که پارچه بافان طرح‌های خود را از نقاشان زبر دست دریافت می‌کردند و برخی از پارچه‌بافان خود طراح و نقاش ماهری بودند.^۵

بنابراین پیشرفت در نقاشی و ایجاد سبک‌هایی نو در قرن یازدهم هجری موجب غنا بخشیدن به طرح و نقش منسوجات تولیدی شد. نقشهای اسلیمی به معنی طرحهای

۱. کاتلر، پفورچ، مدیریت برندهای صنعتی، ص ۴۸-۴۶.

۲. ویلسن، تاریخ صنایع ایران، ص ۶.

۳. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۲، ص ۶۹.

۴. نوایی، شاه اسماعیل صفوی، اسناد و مکاتبات، ص ۳۵۹-۳۵۳.

۵. طالب پور، تاریخ پارچه و نساجی در ایران، ص ۱۲۸-۱۲۷.

تزئینی از گل، غنچه، شاخه و برگ در این دوره با طرح گل و بوته و حیوانات ادغام شدند.^۱

در دوره شاه عباس اول هنرمندانی همچون رضا عباسی و صادق بیگ افشار به دربار او راه یافته و از سبک نقاشی و طرح‌های بهزاد بهره جستند. علاوه بر این سبک جدیدی از نقاشی را ابداع کردند که آن نقش پیکره افراد مسن و درویشان بود. درکارهای رضا عباسی می‌توان ترکیبی از هر دو سبک قدیمی (استفاده از طرح انسانهایی با کمری باریک و کشیده) و جدید (استفاده از چهره‌هایی تازه با ابروهایی پر پشت و گونه‌های برجسته) را دید. طرح‌های نوآورانه رضا عباسی به دیگر حوزه‌های فرهنگی انتقال یافت، به ویژه در هنر قالی بافی در کاشان و کرمان و هرات این طرح‌ها مورد استفاده قرار گرفت.^۲

در این عهد بافندگان از شیوه‌های متنوع بافت و رنگ‌های نوین بهره کافی بردند. طراحان پارچه نیز ابتکاراتی را در طراحی خود به کار بردند و تغییراتی را در طرح‌های اسلیمی ایجاد کردند. بدین ترتیب به طرح‌های تازه‌ای در این زمینه دست یافتند. همچنین طراحان از طرح برگ نخلی که در شرق یونان ابداع شده بود نیز استفاده کردند. نتیجه تمامی این اقدامات این شد که طراحان با هم در آمیختن دو یا سه طرح، طرح‌های بدیعی را به وجود آوردند. در واقع این بافندگان بودند که از نقش و طرح‌های ابداعی نقاشان کمال استفاده را می‌بردند تا شاهکارهای زیبایی را به وجود آورند. تأثیر طرح‌های نقاشان و مینیاتورست‌های این دوره در طراحی پارچه‌های ابریشمی باعث ایجاد نوآوری و رونق در این صنعت شده بود.^۳

۱. همان، ص ۱۳۶.

۲. نیومن، ایران عصر صفوی نوزایی امپراتوری ایران، ص ۱۰۷-۱۰۶.

۳. اکرم، سیری در هنر ایران، ج ۵، ص ۹۰-۲۳۸۹.

با ظهور شاه عباس اول، سبک جدیدی در صنعت قالی‌بافی نیز ایجاد شد. شاه عباس تولید فرش‌هایی را مدنظر داشت که دارای ابعادی بزرگ و طرح‌هایی با شکوه باشند، همچنین تأثیرگذاری بسیاری بر مخاطب داشته باشند.^۱ در واقع تلفیق هنر نگارگری و قالی‌بافی نیز در این عصر موجب پیدایش شاهکارهایی در فرش‌های ایرانی شد، به طوری که قالی شکارگاه موزه وین، فرش‌های متعلق به موزه‌های کراکو و پاریس و... نشانی از دستاوردهای گران‌بهای این همکاری هستند. ناگفته نماند که در این دوره، سهم هنرمندان نقاش نسبت به بافندگان بسیار پررنگ‌تر بوده است.^۲ پیشرفتی که در صنعت قالی‌بافی در نتیجه همکاری بین هنرمندان نقاش و بافندگان قالی ایجاد شده بود ایران را به عنوان زادگاه طراحی قالی معرفی کرد.^۳

شاه عباس ضمن استقبال از ایده‌ها و طرح‌های نو از سنت‌های محلی فرش بافی نیز حمایت کرده و قدر ویژگی‌های محلی را می‌دانست.^۴ علاوه بر این وی به منظور ایجاد رونق در صنایع کشور از وجود هنرمندان خارجی نیز بهره برد و دستمزدهای گزافی را نیز به آنها پرداخت می‌کرد.^۵

شاه عباس همچنین در صنعت پوشاک دست به نوآوری زد. شاهان عینی این دوره توصیفاتی را از سبک لباس پوشیدن زنان و مردان ارائه می‌دهند که پیش از آن وجود نداشته است، به این قرار که زنان و مردان زیرپوش‌های چهارخانه یا راه راه نازک می‌پوشیدند. زیر پوشهای مردانه بلند بود و تا روی زانو کشیده می‌شد. مردان در زیر بالا پوش خود جلیقه‌ای نخی بر تن داشتند. زنان نیز پیراهن‌هایی برتن داشته و زیر آن

۱. پوپ، سیری در هنر ایران، ج ۶، ص ۲۷۱۲.

۲. پوپ، سیری در هنر ایران، ج ۶، ص ۲۶۱۲.

۳. ادواردز، قالی ایران، ص ۴۳.

۴. پوپ، سیری در هنر ایران، ج ۶، ص ۲۶۱۷.

۵. فلسفی، سیاست خارجی ایران در دوران صفویه، ص ۱۷۰-۱۶۹.

شلوارهایی ساده و یا راه راه و بلند می‌پوشیدند. آنها همچنین یقه‌های خود را با مروارید حاشیه دوزی می‌کردند.^۱

در عهد صفوی عمامه‌های وجود داشته که به نام‌های متفاوت خوانده می‌شدند. به طور مثال میرزا سمیعا در تذکره الملوک از سر بند خاصی صحبت می‌کند به نام زربفت پایه که شاه آن را به امیرانش اهدا می‌کرد. محمد هاشم آصف نویسنده کتاب رستم التواریخ عمامه‌های مورد استفاده توسط مقامات درباری در عهد شاه سلطان حسین را عمامه‌های خلیل‌خانی می‌خواند. نکته حائز اهمیت این است که تحقیقات معاصر نشان داده است سبک امروزی عمامه در اوایل سلطنت شاه عباس اول ابداع شده است.^۲

۶-مد ایرانی:

دوره صفوی را می‌توان دوره اعتلای فرهنگ ایرانی و انتقال آن به کشورهای دیگر دانست. در همین دوران بود که سیاحان خارجی همچون رابرت شرلی، تاورنیه، شاردن و پادشاه کشور سیام (تایلند امروزی) لباس ایرانی بر تن کردند و این نشان از غنی‌تر شدن هنر ایرانی و تأثیرگذاری سنت‌های اصیل این کشور بر مردمان دیگر کشورهای جهان بوده است.^۳

در سال ۱۰۳۲ ه.ق / ۱۶۲۳ م رابرت شرلی از طرف شاه عباس به سفارت انگلیس انتخاب شد. این سفیر لباسی ایرانی و تاج قزلباش بر سر داشت.^۴ جیمز اول پادشاه انگلیس بر اثر دیدار و مصاحب با رابرت شرلی شیفته سنن و فرهنگ ایرانی شد و از آن پس مد ایرانی را به جای مد فرانسوی در کشورش رواج داد و خود نیز لباسی ایرانی بر

۱. سوداوردیبا، پوشاک در ایران زمین، ص ۲۰۱.

۲. همان، ص ۲۰۸.

۳. شریعت پناهی، اروپایی‌ها و لباس ایرانیان، ص ۲۸.

۴. شرلی، سفرنامه برادران شرلی، ص ۱۴۱-۱۴۰.

تن کرد. این حادثه به قدری برای پادشاه فرانسه ناخوشایند بود که وی به منظور انتقام جویی از رفتار پادشاه انگلیس دستور داد لباس ایرانی را بر تن مستخدمانش بپوشانند.^۱ شهر لیون در فرانسه در این زمان، از مراکز مهم تولیدکننده ابریشم بوده است^۲ و طبیعتاً گسترش استفاده از لباس‌های ابریشمی ایرانی در بازارهای انگلیسی ضربه بزرگی به اقتصاد فرانسه وارد می‌کرد.^۳

تاورنیه، سیاح فرانسوی، که در عهد شاه عباس دوم به ایران سفر کرده بود، در تمامی مدت اقامت خود در ایران لباس ایرانی بر تن و عمامه بر سر می‌گذاشت. وی در هنگام بازگشت به فرانسه مد ایرانی را در دربار فرانسه رواج داد و تا مدتی درباریان لویی چهاردهم لباس ایرانی بر تن می‌کردند. پادشاه سیام نیز به علت نفوذ فرهنگ ایرانی در کشورش به تقلید از پادشاهان صفوی لباس ایرانی بر تن می‌کرد.^۴ در مراسم استقبال از شاه عباس دوم فردی به نام «باسیتان» که مقام بالایی در شرکت هند شرقی هلند داشت نیز حضور داشته است و این در حالی بود که او نیز لباس ایرانی بر تن کرده بود.^۵

۷- سفارش قالی و پارچه:

در عصر شاه عباس اول، روابط تجاری ایران با اروپا به صورت فزاینده‌ای در حال افزایش بود و تقاضاهای فراوانی برای تولید پارچه و فرش به دربار ایران فرستاد می‌شد. کارگاه‌های کاشان به منظور برآورده کردن تقاضاهای رو به افزایش اروپاییان، پیوسته در حال فعالیت بودند. پادشاه لهستان به نام «سی‌گیسموند» به دلیل آشنایی با هنر ایرانی در سال ۱۰۱۴ ه.ق / ۱۶۰۵ م تاجری ارمنی را به نام مورانوویچ راهی ایران

۱. ولایتی، تاریخ روابط خارجی ایران در عهد شاه عباس اول صفوی، ص ۸۵.

۲. راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۵، ص ۷۷۲.

۳. نوایی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، ص ۴۴۸-۴۴۷.

۴. شریعت پناهی، اروپایی‌ها و لباس ایرانیان، ص ۵۸-۵۵.

۵. واله فزوینی اصفهانی، ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم، ص ۷۰۳.

کرد. این تاجر مأموریت داشت ضمن سفر به کاشان سفارش چند تخته قالی را به قالی‌بافان این شهر ارائه دهد. این قالی‌ها زینت بخش کاخ لهستان شدند.^۱ شرکت هند شرقی انگلیس در سال ۱۰۳۳ ه. ق. / ۱۶۲۴ م سفارش بافت قالی‌های بسیار بزرگی را به بافندگان کرمانی ارائه داد.^۲ بعدها همین شرکت در سال ۱۰۴۹ ه. ق. / ۱۶۴۰ م سفارش بافت چندین قطعه پارچه تافته ایرانی را تقدیم مقامات درباری ایران کرد. از نظر انگلیسی‌ها، تافته‌های حریر ایرانی کاملاً با معیارهای اروپایی مطابقت داشتند.^۳ شرکت هند شرقی هلند در سال ۱۰۷۱ ه. ق. / ۱۶۶۲ م نیز سفارش بافت قالی‌های زریفت و نقره‌باف را به بافندگان اصفهانی ارائه داد. این فرش‌ها به دلیل بزرگی ابعاد و استفاده از فلز طلا در آن گران قیمت بوده و بدون سفارش آماده نمی‌شدند.^۴

نتیجه:

تجارت ابریشم در عصر شاه عباس اول صفوی با بهره‌مندی از قدرت نبوغ و تدبیر این بزرگ پادشاه، توانست پله‌های ترقی را طی کرده و به عنوان برندی ایرانی در صحنه تجارت بین‌المللی عرض اندام کند. بی‌شک نقش واسطه‌های تجاری مانند بازرگانان ارمنی و اشراف ایشان بر مسائل تجاری در عرصه جهانی، به عنوان عامل فعال تاثیر مستقیمی در این امر داشته است. یک عامل دیگر آن بود که ابریشم در عصر شاه عباس اول در انواع و اقسام و با نام‌ها و کیفیت‌های متفاوت در بازارهای بین‌المللی عرضه می‌شد. عامل فرعی موثر در این امر این بود که ابریشم به واسطه بازاریابی مناسب آن، خواهان بسیاری یافته بود. عامل دیگر در آن دوره دستیابی به اعتبار برند و تقاضای روز افزون جهانی بود. پارچه‌ها و قالی‌های ابریشمی ایران عصر صفوی از

۱. نوایی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، ص ۲۲۰.

۲. فلور، صنعتی شدن ایران، ص ۹۲.

۳. همان، ص ۱۰۶.

۴. همان، ص ۹۳.

سوی پادشاهان، اشراف‌زادگان و شرکت‌های معتبر اروپایی به بافندگان ایرانی سفارش داده می‌شد. از عوامل تداوم تقاضا برای برند ابریشم ایران آن بود که هنرمندان عصر صفوی با بافت فرش‌های ابریشمین آنهم با طرح‌ها و نقوشی زیبا و دلنواز به نیاز مشتریان پاسخ مثبت می‌دادند. افزایش تقاضا برای خرید ابریشم روش‌های نوین فروش و بازاریابی و کیفیت بالای آن در این دوره همه و همه در تبدیل این محصول به عنوان برند ایرانی در عرصه تجارت جهانی موثر شدند. اما همه این موفقیت‌ها تحت مدیریت اقتصادی و سیاسی توانمند دربار شاه عباس اول قرار گرفت که به دلیل آنکه قائم به فرد بود، پس از مرگ وی و نیز اشباع بازارها و پیدا شدن رقبای عثمانی و هلندی رو به زوال رفت.

منابع و مآخذ:

- ادواردز، سیسیل. *قالی ایران*. ترجمه مهین دخت صبا. تهران: انتشارات فرهنگسرا، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- اسکارچیا، جیان روبرتو. *تاریخ هنر ایران*. ج ۱۰. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۶.
- اعرابی هاشمی، شکوه‌السادات. *ارامنه جلفای نو در عصر صفوی*. تهران: انتشارات اسناد و کتابخانه جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۴.
- اقبال آشتیانی، عباس. *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض سلسله قاجاریه*. چاپ نهم. تهران: انتشارات خیام، ۱۳۸۰.
- اکرم، فیلیس. *سیری در هنر ایران*. ج ۵. ترجمه زهره روح‌فر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- بیات، اروج‌بیگ. *دون ژوان ایرانی*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و چاپ کتاب، ۱۳۳۷.
- یوپ، آرتور آپم. *سیری در هنر ایران*. ج ۶. ترجمه مصطفی ذاکری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- نکتاندرفن، دریابل ژرژ. *ایترپرسیکوم*. ترجمه محمود تفضلی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- ثواقب، جهانبخش. «ابریشم گیلان». *مجله شناخت*. سال ۴. شماره ۳۴. ۱۳۸۱.

- دین‌پرست، ولی. «کانون‌های تجارت ابریشم در دوران تیموریان و ترکمانان (قرن نهم هجری)». *مجله تاریخ اسلام و ایران*. دانشگاه الزهراء. سال ۲۱. شماره ۱۱/۱۳۹۰.
- راوندی، مرتضی. *تاریخ اجتماعی ایران*. ج ۳. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ سوم، ۱۳۵۷.
- _____ . *تاریخ اجتماعی ایران*. ج ۵. تهران: انتشارات روزبهان. چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
- سایکس، سرپرسی. *تاریخ ایران*. ج ۲. ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی. تهران: انتشارات افسون، ۱۳۸۰.
- سود اوردبیا، لایلا. *پوشاک در ایران زمین*. ترجمه پیمان متین. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- سیوری، راجر. . ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: انتشارات مرکز، ۱۳۹۱.
- ستوده، منوچهر. *اسناد پادریان کرملی (بازمانده از عصر شاه عباس صفوی)*. تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۳.
- ساسان‌پور، شهرزاد. «هرات شهری در مسیر راه ابریشم». *فصلنامه تاریخ روابط خارجی ایران*. سال ۱۶. شماره بیست و یکم، ۱۳۸۳.
- شاردن، ژان. *سیاحتنامه شاردن*. ج ۴. ترجمه محمد عباسی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- شرلی، آنتونی. *سفرنامه برادران شرلی*. ترجمه آوانس. به کوشش علی دهباشی. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۶۲.
- شریعت پناهی، حسام‌الدین. *اروپایی‌ها و لباس ایرانیان*. تهران: انتشارات قومس، ۱۳۷۲.
- صفاکیش، حمیدرضا. *صفویان در گذرگاه تاریخ*. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۰.
- طالب‌پور، فریده. *تاریخ پارچه و نساجی در ایران*. تهران: انتشارات مرکب سفید، ۱۳۹۲.
- غوگاسیان، وازکن. س. *تاریخ ارامنه ایران در قرن هفدهم میلادی*. ترجمه سعید کریم‌پور. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۳.
- فلسفی، نصرالله. *زندگانی شاه عباس اول*. ج ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- _____ . *زندگانی شاه عباس اول*. ج ۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- _____ . *زندگانی شاه عباس اول*. ج ۵. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- _____ . *سیاست خارجی ایران در دوره صفویه*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴.
- فلور، ویلم. *اولین سفرای ایران و هلند*. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۵۶.

- _____ **صنعتی شدن ایران**. ترجمه ابوالقاسم سّری. تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۱.
- کاتلر، فیلیپ . والدیمار پفورج. **مدیریت برندهای صنعتی**. ترجمه کامبیز حیدرزاده. تهران: انتشارات سینته، ۱۳۸۹.
- کیوانی، مهدی. **پیشه وران و زندگی آنان در عهد صفوی**. ترجمه یزدان فرخی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۵.
- گراننوسکی و دیگران. **تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز**. ترجمه کیخسرو کشاورزی. تهران: انتشارات پویش، ۱۳۵۹.
- لافون، ف. ه. ل. رابنیو. **صنعت نوغان در ایران**. ترجمه جعفر حمامی زاده. تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- نویسی، عبدالحسین. **ایران و جهان از مغول تا قاجاریه**. تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۴.
- _____ **شاه اسماعیل صفوی؛ مجموعه اسناد و مکاتبات به همراه یادداشت‌های تفصیلی**. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
- نیومن، اندرو جی. **ایران عصر صفوی (نوزایی امپراتوری ایران)**. ترجمه بهزاد کریمی. تهران: انتشارات نقد افکار، ۱۳۹۳.
- نوری، حسین. «پروانه ابریشم‌ساز». مجله **درس‌هایی از مکتب اسلام**. سال ششم. شماره ۳، ۱۳۴۳.
- واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف. **ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم**. ترجمه محمد رضا نصیری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ورزی، منصور. **هنر و صنعت قالی در ایران**. تهران: انتشارات رز، ۱۳۵۰.
- ولایتی، علی اکبر. **تاریخ روابط خارجی ایران در عهد شاه عباس اول صفوی**. تهران: وزارت امور خارجه، موسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.
- ویلسن، کریستی. **تاریخ صنایع ایران**. ترجمه عبدالله فریار. تهران: انتشارات بروخیم، ۱۳۲۷.
- یووچ کاتف، فدت آفاناس. **سفرنامه کاتف**. ترجمه محمد صادق همایون‌فرد. تهران: انتشارات کتابخانه ملی ایران، ۱۳۵۶.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۶

داریوش بزرگ و شورش سرزمین‌ها: استقلال طلبی یا خون‌خواهی بردیا؟

بهرام روشن‌ضمیر^۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۲۰

چکیده:

از آنجا که یکی از دلایل مهم شکاکانِ روایتِ بیستون برای پیروی از فرضیهٔ اومستد مبنی بر کودتای داریوش بر ضد بردیا، تمرکز بر شورش‌های سراسری به‌محض برتخت‌نشینی داریوش بوده، در این پژوهش به دو پرسش پاسخ داده می‌شود: الف- آیا این شورش‌ها واقعا به خون‌خواهی بردیا انجام گرفته و نامشروع و غاصب بودن داریوش را می‌نمایند؟ ب- آیا از بزرگی و گستردگی و جدیت شورش‌های دورهٔ داریوش به همان وجه که این پادشاه در بیستون ادعا می‌کند اطمینان داریم؟ پاسخ ما به پرسش نخست، منفی است. همچنین نشان می‌دهیم که پرسش دوم فارغ از داشتن پاسخ مثبت یا منفی، نمی‌تواند برای غاصب نشان دادن داریوش به کار رود. سپس با تأکید بر روایاتی که بر وجود یک مغ در کانون حوادث ایران آن دوره تأکید دارند و احتمال مادی بودن آن غاصب، نشان می‌دهیم که فرضیهٔ اومستد، همچنان یک فرضیه ثابت‌نشده است.

واژگان کلیدی: داریوش یکم، ساتراپی‌ها، گئومات، بردیا، اومستد.

۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه تهران Roshan.Zamir@ut.ac.ir

۱- کالبدشکافی شورش‌ها در پایان دوره کمبوجیه:

آلبرت اومستد بود که برای نخستین بار به صورت جدی فرضیهٔ دروغ بودن اساس داستان مغ غاصب که در سنگ‌نوشتهٔ بیستون داریوش بزرگ و تواریخ یونانی به‌ویژه هرودوت آمده بود را مطرح کرد.^۱ او نخستین بار در مقاله‌ای^۲ ادعاهای داریوش در مورد سرکوبی شورش‌ها را به چالش کشید و آملی کورت نیم‌سده بعد برای شک بردن بر روایت بیستون، بر همین موضوع تکیه کرد.^۳

نخستین پرسش این پژوهش این است که آیا شورش‌های سال‌های آغازین دورهٔ داریوش بزرگ، استقلال‌طلبانه و دارای حیس قومی و محلی بود و یا خیر؟

در مورد شورش ایلام، تاورنیه با توجه به نام‌های ایرانی دو شورشی نخست ایلام (آسینه^۴ و مرتیه^۵) شورش‌های ایلام بر ضد داریوش را نه استقلال‌خواهانهٔ ایلامی، که سیاسی و بر ضد شخص داریوش دانسته است.^۶ همچنین است بریان که استقلال‌طلبی را دلیل اصلی شورش‌ها در نظر نمی‌گیرد.^۷ حال آنکه هینتس^۸ اگرچه قومیت رهبران دو شورش نخست ایلام را پارسی می‌داند ولی دستکم شورش سوم ایلام را تلاشی برای خلاصی از فشار غیرقابل تحمل پارسیان معرفی می‌کند. پژوهش‌های دیگر نشان می‌دهد ایرانی‌بودن نام‌های شورشیان ایلام لزوماً به معنای استقلال‌طلبانه نبودن و ایلامی نبودن آن جنبش نیست.^۹ روابط گسترده و پیچیدهٔ

1. Olmstead, History of the Persian Empire. Achaemenid Period, 109-111.

2. Olmstead, 1938: 398.

۳. کورت، هخامنشیان، ص ۵۵.

4. Âcina

5. Martiya

6. Tavernier, "Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology": 27-28.

۷. بریان، امپراتوری هخامنشی، ص ۱۴۰-۱۵۷.

۸. هینتس، داریوش و پارس‌ها، ص ۱۷۸.

۹. بنگرید به ایمان‌پور و علی‌زاده، شورش ایلامی‌ها علیه داریوش اول: بررسی ماهیت شورش‌های ایلام. در

دورهٔ داریوش اول با تأکید بر کتیبهٔ بیستون"، ص ۱-۱۳.

ایلامیان و پارسیان از دوره ایلام نو تا ظهور شاهنشاهی هخامنشی باعث می‌شود که نتوان بر اساس نام اشخاص، هویت قومی را به سادگی تعیین کرد.^۱ آنچه من در اینجا به آن توجه می‌کنم ماندگاری حس استقلال‌خواهی و میل به تجزیه شاهنشاهی تا واپسین روز هخامنشیان است. خشایارشا به محض بر تخت نشینی، به سرکوب شورش‌های مصر^۲ و بابل^۳ پرداخت. اردشیر یکم نیز از راهبردهای جنگ^۴ و یا دیپلماسی^۵ برای چیرگی بر آشوب‌های محلی بهره برد. اردشیر دوم شورش کادوسیان در شمال ایران^۶ و آناطولی^۷ را به زحمت سرکوب کرد و مصر را به کلی از دست داد^۸ و اردشیر سوم در همه سال‌های پادشاهی خود شمشیر به دست در حال فروکوفتن سرداران و بزرگان طغیانگر در ایالات بود^۹ و نهایتاً اسکندر مقدونی تا اندازه فراوانی بر روی همین حس استقلال‌خواهی اقوام موج‌سواری کرد. آن هنگام که اسکندر بی‌هیچ جنگ و خونریزی به مصر^{۱۰} و بابل^{۱۱} وارد شد، هخامنشیان در آن جا ۱۹۰ سال پیشینه پادشاهی و مشروعیت داشتند. چنانکه زاوادزکی^{۱۲} بررسی کرده، نیدینتو-بل شاه خودخوانده بابل احتمالاً در همان روزی که خبر کشته شدن بردیا/گئومات به بابل رسید، بر تخت استوار گشت. چنین رخدادی حتماً به پتانسیلی خوب از پیش نیازمند

1. See Henkelman "Cyrus the Persian and Darius the Elamite: a Case of Mistaken Identity".

2. Olmstead, History of the Persian Empire. Achaemenid Period: pp.234-235.

3. Cameron, "Darius and Xerxes in Babylonia". p.319.

4. Olmstead, *ibid*, p.303.

5. *Idem*, p.304.

6. *Idem*, p.401.

7. *Idem*, p.420.

8. *Idem*, pp.373-74.

9. *Idem*, pp.434-437.

10. *Idem*, p.509.

11. *Idem*, p.517.

12. Zawadzki, "Bardya, Darius and Babylonian Usurpers in the light of the Bisitun Inscription and Babylonian Sources», p.131.

است. پرسش دیگر اینکه چرا مادها بی‌درنگ پس از برآمدن داریوش پارس را به جای خانواده کوروش، احساس خطر بیشتری کرد و شوریدند؟ ما امروز می‌دانیم کوروش برخلاف روایت هرودوت، در واقع نسبتی با مادها و آستیاگ نداشت.^۱ پس خونخواهی مادها برای بردیا هم دور از ذهن به نظر می‌رسد.

اما هنوز یک مشکل پابرجاست. اینکه پیش از داریوش، بحرانی وجود نداشت و با آمدن داریوش بود که شورش‌ها پیش آمد. در اینجا می‌توان پرسش دیگری هم مطرح کرد. اینکه: چرا شورش خود گئومات در غیاب کمبوجیه در پارس را مصداقی برای وجود نافرمانی پیش از داریوش نگیریم؟ در واقع ایالت‌ها با پیوستن به گئومات یا بردیا، در زمان حیات کمبوجیه، عملاً بر ضد پادشاه مشروع، شوریده بودند. این قابل تأمل است که نیمی از شاهنشاهی به بردیای دروغین/راستین پیوست. از نیمه غربی شاهنشاهی خبر زیادی نداریم. تنها منبع هم‌زمان ما بیستون است که می‌گوید پس از رفتن کمبوجیه به مصر، در پارس و ماد و دیگر سرزمین‌ها مردمان/سپاه نافرمان شدند و دروغ همه‌جا برپا شد:^۲

“pasäva Kambüjjiya Mudräyam asiyava; yaθä Kambüjjiya Mudräyam asiyava, pasäva kära arlka abava, utä drauga dahyauvä vasai abava utä Pärsai utä Mä dai utä aniyäuvä dahyüşuvä”.

«پس کمبوجیه به مصر رفت. پس از آنکه کمبوجیه به مصر رفت، سپس مردم/سپاه نافرمان شدند و دروغ در کشورها بسیار شد. هم در پارس و در ماد و دیگر کشورها».

بیستون تأکید دارد که «نافرمانی» پیش از آنکه کمبوجیه «به مرگ خود برود»، آغاز شد:^۳

“pasäva kära haruva hami[^]iya abava hacä Kambüjjiyä, abi avam asiyava, utä Pärsa utä Mäda utä aniyä dahyäva”;

۱. بریان، ص ۳۸.

2. DB 10N-10S.

3. DB 11L-11P.

«پس همه مردم/سپاه از کمبوجیه روی برگردانند، به سوی او(مغ) رفتند. پارس و ماد و دیگر کشورها».

به تصریح بیستون، نخست:^۱

“xšagarn hau agrbäyata; Garmapadahya mähyä 9 raucabiš Nakata äha; avaθä xšaçam agrbäyatä”;

«او این شهریاری را گرفت، از ماه گرمه‌پد/ ۹ روز گذشته بود که او شهریاری را گرفت».

و سپس ادامه می‌دهد:^۲

“pasäva Kambüjiya uvamrsiyuš amariyatä”.

«پس کمبوجیه به مرگ خود مُرد».

اوپر، نوبرگ، و هرتسفلد، دوره بردیای دروغین/راستین را «پیر آشوب» می‌دانستند.^۳ داندامایف همچون اومستد این نگاه را نپذیرفته و بر بندی از بیستون تکیه می‌کند^۴ که در آن داریوش می‌گوید:^۵

“nai äha martiya nai Pärša nai Mäda nai amäxam taumäyä kasci, haya avam Gaumätam tayam magum xsaçam dltam caxriyä”;

«نه هیچ مردی از پارس نه ماد نه هیچکس از تخمه ما نبود که گئومات مغ را از شهریاری کنارزند».

و از آن نتیجه می‌گیرد که دوران بردیای دروغین/راستین آرام بوده‌است. ولی تفسیر داندامایف سلیقه‌ای می‌نماید. داریوش می‌گوید nai äha martiya nai Pärša nai Mäda nai amäxam taumäyä kasci «هیچکس از پارس و ماد بر ضد گئومات نشورید». عبارت utä aniyä dahyäva «و دیگر سرزمین‌ها» که پیشتر همیشه می‌آمد، در اینجا بعد از پارس و ماد نیامده است. پس تأکید داریوش بر پارس و ماد است و

1. DB 11Q-11S.

2. DB 11T.

3. Herzfeld, Zoroaster and his world, p.184.

۴. داندامایف، ایران در زمان نخستین شاهنشاهان هخامنشی، ص ۱۹۰.

5. DB 13B-13E.

شاید شورش‌هایی در زمان خود گئومات در دیگر استان‌ها رخ داده باشد. که طبیعتاً باید از بستری استقلال‌طلبانه برخوردار باشد.

ابهام دربارهٔ وضعیت بابل در زمان فرمانروایی گئومات حل نشده است. بریان بر اینکه بر ضد کمبوجیه شورش شده باشد، تردید می‌کند. او بر گزارش بیستون که می‌گوید شورش گئومات در وی‌یخنه (اسفند) رخ داده و کمبوجیه تا گرمه‌پدا (تیر) زنده بوده، شک وارد می‌کند و احتمال می‌دهد که با مرگ طبیعی کمبوجیه، به شکل معمول، پادشاهی به برادرش بردیا انتقال یافته است.^۱ استناد مهم او به منبع بسیار متأخر یوستین^۲ است که اجرا شدن فرمان قتل بردیا را پس از مرگ کمبوجیه روایت کرده است. الواح بابلی چنانکه خود بریان هم بررسی کرده، به تناوب به کمبوجیه و بردیا اشاره دارند، تا اینکه از برج دوم ۵۲۲ پ.م تا برج ششم قدرت مطلق به بردیا می‌رسد.^۳ به نظر من اسناد بابلی، روایت بیستون را نقض نمی‌کنند. تلفیق الواح بابلی و بیستون نشان می‌دهد که دوره‌ای از فترت وجود داشته که در آن شاید فرمانداران و شهربانان به شکل خودرای فرمان می‌رانده‌اند. تا اینکه در تیرماه بردیای دروغین/راستین رسماً قبای پادشاهی بر تن می‌کند. دیگر هیچ گزارشی نداریم تا دهمین روز ماه بگیادیش که داریوش ادعا می‌کند در این روز با همکاری چند نفر از یارانش، گئومات را در درون دژ اختصاصی‌اش، سیکایاتواتیش در منطقه نیسای در ماد، به قتل می‌رساند.^۴

داندامایف^۵ و دیاکونوف^۱ بحث بخشش مالیاتی - که بنابر روایت‌های یونانی از سوی گئومات به ایالات داده شد- را یکی از دلایل اقبال سرزمین‌ها به گئومات و شورش

۱. بریان، ص ۱۵۶.

2. Justin, 1.9.

۳. اوپنهایم، "اسناد بابلی هخامنشیان در بین‌النهرین"، ص ۶۳۵.

4. DBI 57-59.

۵. داندامایف، صص ۱۹۶-۱۹۹.

آن‌ها بر ضد داریوش - که معافیت‌های مالیاتی را لغو کرد- می‌دانند. بر اساس این رهیافت کمونیستی، اشراف از اصلاحات بردیا/گئومات آسیب دیده و به داریوش گرویدند.^۲ یوستین این کار گئومات را عوام‌فریبی می‌خواند،^۳ ولی گره‌زدن محبوبیت گئومات و منفور بودن داریوش در میان غیر پارسیان^۴ بیانگر همه ماجرا هم نیست. چراکه دورترین نقاط شاهنشاهی از جمله ایونی، مصر و یهودیه نیز چندی بعد برای داریوش بحران‌ساز شدند. حال آنکه این ایالات به زیر فرمان گئومات نرفته بودند تا طعم خوش معافیت مالیاتی را بچشند. همچنین کوشش چهار ماهه گئومات (از ماه ۱۲ تا ماه ۴) خود نشان از آن دارد که او نیز مانند داریوش بسیار تلاش کرده بود. اما او فرصت نکرد همچون داریوش قلم میخی به دست بگیرد و «تاریخ» بنگارد. وگرنه احتمالاً او هم برای حماسه‌سرایایی به سبک بیستون مواد کافی داشته است. شاید شورش‌های محلی و آشوب‌های استقلال‌طلبانه و بی‌نظمی‌های ناشی از سخت‌گیری مالی کمبوجیه پیش از داریوش بر ضد خود بردیای دروغین/راستین شکل گرفته و او پیش از داریوش به اقدامات متقابل برای اصلاحات دست زده است. اصلاحاتی که نهایتاً در زمان داریوش اجرا شد.^۵ ظاهراً چنانکه بریان هم توجه کرده^۶ داریوش خواسته افتخار سرکوب همه آشوب‌ها و نگرهبانی از یکپارچگی شاهنشاهی پارسی را منحصرماً از آن خود بداند. از این رو در وخیم جلوه دادن اوضاع در یک سال نخست پادشاهی‌اش راه مبالغه را پیموده تا شکوه خود را نمایان سازد.

۱. دیاکونوف، تاریخ ماد، صص ۳۹۴-۳۹۶.

۲. داندامایف، ص ۲۹۲.

3. Justin, 1.9.12.

۴. هرودوت، کتاب ۳، بند ۶۷ همچنین کتاب ۶، بند ۵۹.

۵. بریان، ص ۱۶۱.

۶. همان، ص ۱۵۷.

اگر یک جای بیستون مبالغه‌آمیز و کمی دور از حقیقت بنمایید، آنجاست که داریوش ادعا می‌کند:^۱

“kašci nai adršnauš cišci θanstanai pari Gaumätam tayam magum, yätä adam ärsam”;

«کسی نبود که نترسد چیزی درباره گئومات مغ بگوید تا من رسیدم».

پیش از این ووخل‌سانگ هم تأکید کرده بود که شورش‌های ایالت‌ها در زمان داریوش، به نوعی شورش بر علیه بردیا (گئومات) به نظر می‌رسیده است.^۲ در نتیجه، به نظر می‌رسد این کودتای داریوش نیست که دریای آرام «شرق نزدیک» را طوفانی می‌کند.

۲- آیا داریوش به بزرگنمایی شورش‌ها نپرداخته است؟

شکاگان بیستون به حق می‌پرسند که «چرا نوزده شورش بر ضد این شاه جوان رخ داده؟ حتماً یکجای کار می‌لنگد». ولی همچنین باید پرسید که «چرا داریوش بر همه این نوزده شورش در مدت کوتاهی پیروز شد؟» شاید این شورش‌ها واقعاً آن اندازه که داریوش ادعا می‌کند فراگیر و عمیق نبودند. یعنی شاید دروغ یا مبالغه داریوش در این بخش نهفته باشد. چنانکه رونان هد توجه کرده پیروزی‌های بزرگ داریوش در روایات یونانی همچون هرودوت چندان برجسته و چشم‌گیر نیست.^۳ اگر روایت پیروزی داریوش و سپاهش بر این همه ایالت شورش، در شرایطی که حتی پشتش به ایالت خود؛ پارس - و ایالتی که پدرش بر آن فرمان می‌راند؛ پارت - هم گرم نبود، دچار اغراق شده و به سنت شرق نزدیک، حالت حماسی به خود گرفته باشد،^۴ پس نمی‌توان

1. DB 13L-13N.

2. Vogelsang, "Medes, Scythians and Persians: The rise of Darius in North-South Perspective" p.202.

3. Head, "Assyria at Bisitun and the universal kingship of Darius I of Persia", p.117.

4. See Head.

از آن برای نامشروع دانستن او و رد داستان گئومات بهره گرفت و باید این شورش‌ها را در ردیف نافرمانی‌های همیشگی تاریخ گذاشت.

اگر بزرگی و عمق آن را به همان شکل که در بیستون گفته شده، بپذیریم می‌توان گمانه زد که پیروزی داریوش در این جنگ‌ها و سامان‌بخشی به بزرگترین امپراتوری که جهان تا آن زمان به خود دیده بود و انجام کاری که پیش از او گئومات قادر به انجامش نبود، خود نشانگر مقبولیت و مشروعیت بیشتر داریوش به نسبت بردیای دروغین/راستین است. کورش ۱۶ سال برای گرفتن ماد، لیدی، و بابل وقت صرف کرد و همیشه از جبهه پشت سر و ایالات پیشتر تصرف شده، دلگرم بود. حال آنکه داریوش بدون این پشت‌گرمی در اندک‌زمانی به جایگاه کورش رسید. پس می‌توان نفوذ معنوی و کاریزمای داریوش را در سطح بالایی تصور کرد که این تصور به‌شدت با فرض داریوش غاصب ناسازگار است.

ظاهراً کندی بیستون از ۵۲۱ پ.م یعنی ماه‌ها پس از آغاز جنگ‌ها و پس از چند پیروزی داریوش آغاز شده و تا ۵۱۹ پ.م به درازا انجامیده است.^۱ در نتیجه داریوش هرکه بوده و گئومات واقعی هم هرکه بوده باشد، بنابر سنت سیاسی شرق باستان، اگر «هیچکسی نبود جز داریوش» و او به نبرد شاه رفت و او را کشت و تاج بر سر گذاشت و سپس شورش‌ها به شکل دومینویی برخاستند، و آنگاه داریوش همه را شکست داد، پس داریوش حقیقتاً برحق و راستکار و شورشیان دروغ‌زن بودند.^۲ چنین قهرمانی به مشروعیت‌سازی از طریق بیستون و سرهم کردن داستان گئومات نیاز نمی‌داشته است.^۳ آنگونه که هینتس^۱ و اشمیت^۲ می‌گویند، داریوش نخست به ایلامی‌نوشتن

1. Schmitt, Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden, p.17.

۲. کورت، ص ۸۵.

۳. اگر عموزادگی داریوش با کورش اثبات شود او بنابر سنت‌های منطقه چون سنت ایلامی، محق خواهد بود. برای آشنایی با سنت جانشینی ایلامی بنگرید به:

Vallat "ELAM i. The history of Elam". in Encyclopaedia Iranica, VIII /3, pp.301-13.

بسند کرده بود و سپس به اندیشه بابلی‌نوشتن و نهایتاً پارسی‌نوشتن افتاد. او در پایانی‌ترین بخش بیستون نوشت که این متن را به سراسر شاهنشاهی فرستاده تا مردمان بخوانند. کار بیستون پایان یافته بود که او در دو جنگ دیگر پیروز شد و دستور داده شد تا گزارش دو جنگ اخیر را نیز به هر شکلی که می‌شد به سنگ‌نوشته پیوست کنند. همین‌الگو در نقش‌برجسته بیستون هم یافت می‌شود. پوبل با تطبیق نقش‌برجسته بیستون با نقش رستم نشان داد که هدف نخستین در بیستون، صرفاً نمایش داریوش در حالی که گئومات را در روبروی نمادِ اهورامزدا به زیر پا افکنده بوده است. ولی با افزایش پیروزی‌ها در چند مرحله داریوش دستور می‌دهد تا نقش‌برجسته را توسعه داده و شورشیان را به تصویر بکشند؛ که واپسین آن‌ها سکایی خوش‌پوش، اسکونخا است که به انتهای صف افزوده شد.^۳ پس او به قله رسید و سپس به این اندیشه افتاد که خود و اندیشه و ایدئولوژی مذهبی و سیاسی خود را جاودانه کند. یعنی بیستون «اعلامیه رسمی دولتی در اوج قدرت» است، نه «پروپاگاندای یک حکومت متزلزل».

ما سندی نداریم تا ادعای داریوش در بزرگی و فراگیری این شورش‌ها و پیروزی‌های پیاپی او را بپذیریم یا رد کنیم. ولی در هر دو حالت، برخلاف استدلال اومستد، نمی‌توان از این شورش‌ها برای غاصب دانستن داریوش بهره گرفت.

۳- بیستون؛ الگوی سیاسی هخامنشیان:

اگر وجود یک بردیای دروغین، دروغ داریوش باشد، پس دیگر مدعیان در بابل و ایلام و پارس و ماد، که هریک خود را به یک پادشاه پیشین منسوب می‌داشتند، دقیقاً از

۱. هینتس، ص ۱۷.

2. Schmitt, p.16.

3. Poebel, "Chronology of Darius' First Year of Reign", pp.306-14.

چه کسی و چه الگویی پیروی کردند؟ به نظر می‌رسد الگوی آنان مطابق با گئومات و مغایر با الگوی داریوش بود. گئومات و شورشیان ایالتی، خود را به پادشاهی کهن نسبت دادند. ولی داریوش با هخامنشی خواندن کورش (که خودش را هخامنشی نخوانده بود)، شاهان پیشین را به خود نسبت داد. الگوی گئومات را در موارد دیگری چون نسب بردن کورش از آستیایگ^۱، اسکندر از دارا، اردشیر بابکان از کیانیان و شاپور یکم از اردوان (هر سه در شاهنامه) هم می‌توان دید. در این الگو، مدعی فرمانروایی با برساختن یک داستان، به یک دودمان فرمانروای نامدار کهن منسوب می‌شود. ولی در مورد بی‌همتای داریوش، یک خاندان بزرگ و نامدار کهن (دودمان پیش‌پیش) ناگهان به زیر چتر خانواده‌ای تازه به دوران رسیده (هخامنشی) کشیده می‌شود. پیداست که مدعیان پادشاهی در استان‌ها از گئومات الگو گرفته‌اند نه از داریوش و این به سود راست‌پنداری روایت بیستون (نسب‌بردن گئومات به کورش) است.

برادرکشی هخامنشیان نخستین، نه تنها در تاریخ باستان و میانه جهان، امری رایج و کلیشه‌ای بوده است، بلکه در تاریخ ایران (چه پیش و چه پس از اسلام) و حتی در تاریخ خود هخامنشیان نیز کاملاً متداول می‌نماید. اگر کمی بعدتر فرزندان خشایارشا^۲، و سپس فرزندان اردشیر یکم^۳، فرزندان داریوش دوم^۴ و در پایان فرزندان اردشیر دوم^۵ دست به کشتار خانوادگی زده‌اند، چرا برادرکشی کمبوجیه نامحتمل باشد؟^۶ دور نیست بتوان گفت الگوی برادرکشی هخامنشیان آینده هم تقلیدی از کمبوجیه بوده

۱. هرودوت، کتاب ۱، بند ۲۷.

۲. بریان، ص ۸۸۶.

۳. همان، ص ۹۲۱-۹۲۲.

۴. همان، ص ۹۶۵-۹۹۰.

۵. همان، ص ۱۰۷۵.

۶. همچنین بنگرید به بیکرمان:

است و این الگو هم به سوّد روایت بیستون (کشته‌شدن بردیا به دست برادرش کمبوجیه) است.

دیگر آنکه اگر واقعاً بردیا تا مرگ کمبوجیه زنده بوده، چرا داریوش که کاراکتر داستانی گئومات را برساخت، قتل بردیا را به گردن مغ نینداخت؟ در این صورت هم مشروعیت داریوش به عنوان انتقام‌کشنده «شاه شهید» بیشتر می‌شد و هم ما آن را آسان‌تر باور کرده و مناقشه کمتری در میان تاریخ‌نگاران پس از اومستد صورت می‌گرفت. در واقع داستانی که داریوش شرح می‌دهد اگر ساختگی باشد، ضعیف و بی‌فایده است.

نتیجه اینکه ضعف‌ها و عدم تطابق با الگوها در موضوع عجیب پنهان‌ماندن قتل بردیا به دست کمبوجیه اتفاقاً داستان را به شکل رئال و نه دراماتیک رده‌بندی می‌کند. البته که دشوار می‌توان باور کرد که یک غاصب بتواند تا مدت‌ها همچون یک شهریار نمایان شود. اما اگر ادعای داریوش درباره مغ ناممکن است، با وه‌یزدات پس از گئومات، که خود را به دروغ بردیا پسر کورش دانست^۱ چه کنیم؟^۲ آیا وه‌یزدات هم پسر کورش بود؟ در نتیجه ظاهراً باید سنت و افسانه‌ای در مورد غیبت شاهزاده بردیا در پارس وجود داشته باشد که پس از بردیا، وی‌یزدات هم بتواند از آن الگو بهره جوید.

۴-مسأله مادی بودن گئومات:

اگر مادی بودن یا مغ بودن آن غاصب محتمل باشد، برای اینکه یک مغ مادی را پسر کورش بدانیم کار دشواری پیش رو داریم. داندامایف داریوش را مورد انتقاد قرار داده

1. DBI 22-60.

۲ نخستین بار فرای به این مسأله مهم توجه کرد. (Frye, 1983, p.99) برای مطالعه بیشتر در مورد وه‌یزدات و شورش او بنگرید به "Bivar, "Babylon or Persis?"

که چرا پدر، ملیت و میهن گئومات را معرفی نمی‌کند؟^۱ ولی از آنجا که می‌دانیم روحانیان در *اوستا*، نه مغ که آترَوَن نامیده شده‌اند،^۲ اشاره به مغ در بیستون را می‌توان اشاره به قبیلۀ مادی گئومات گرفت.^۳ مغان هرچه بودند، احتمالاً مادی بودند.^۴ داندامایف اشاره به «مادی» بودن گئومات در رونوشت بابلی بیستون^۵ را چنین توجیه می‌کند که ممکن بوده که بابلی‌ها مانند یونانیان، به پارسیان هم «مادی» بگویند.^۶ ولی چرا کاتب بابلی هنگام معرفی دیگر شخصیت‌های پارسی در بیستون، از لفظ «مادی» بهره نگرفته است؟ آیا برعکس استدلال داندامایف، نمی‌توان استدلال کرد که مادی بودن مغ، در زبان‌های پارسی و ایلامی بدیهی فرض شده و از آن پرهیز گشته است ولی در رونوشت بابلی لازم آمده؟ زاوادسکی توجه کرده که جامۀ گئومات (مشخصاً کفش او) در نقش برجستۀ بیستون، نه «مادی» که «پارسی» است و آن را دلیل بر آن گرفته که آن شخص بردیا پسر کورش است و نه گئومات و تناقض میان سنگ‌نوشته و نقش برجسته را چنین توجیه کرده که داریوش هنگامی که دستور به کندن نقش برجستۀ بیستون داد هنوز داستان گئومات را نساخته بود و بعداً به فکرش رسید که چنین داستانی سرهم کند.^۷ ولی می‌توان چنین پاسخ داد که احتمالاً گئومات به هنگام اسیر و کشته شدن به دست داریوش، لباس پارسی به تن داشته است. خود زاوادسکی هم تأکید کرده که کفش آن کس که زیر پای داریوش افتاده، کفش رسمی شاهان هخامنشی نیست. بنابراین می‌توان تصور کرد که طراح بیستون، شکست‌خوردگان را در پوششی ساده و بدون تشریفات به تصویر کشیده و از این رو

۱. داندامایف، ص ۱۷۸.

2. Boyce, "Aθravan". Encyclopædia Iranica, Vol. III, Fasc. 1, pp. 16-17.

۳. هرودوت به مادی بودن مغان اشاره دارد: کتاب ۱، بند ۱۰۱.

4. Vogelsang, pp.211-12.

5. DB, Bab. §10 b: 15b-17a, Bae 2001.

۶. داندامایف، همانجا.

7. Zawadzki, p.129.

سرنخی که نشان بدهد او بردیا یا کس دیگری است به دست نمی‌دهد. ضمناً تصور اینکه داریوش تصمیم گرفته باشد نقش‌برجسته‌ای به آن شکوه و عظمت برای به تصویرکشیدن لگدمال کردن پادشاه برحق هخامنشی بسازد و قتل پسر کوروش بزرگ را با افتخار، جاودانه کند، و سپس پیشیمان شده و به جای اصلاح نقش‌برجسته، به اختراع یک داستان دروغین در سنگ‌نوشته بپردازد، دور از ذهن به نظر می‌رسد. از آنجا که ظاهراً نقش‌برجسته و سنگ‌نوشته نسبت به یکدیگر چندان تقدم و تاخر زمانی ندارند و ضمناً با زمان رویداد قتل گنومات چندین ماه (شاید یکسال) فاصله دارند^۱ و خود نقش‌برجسته همچون سنگ‌نوشته در چند مرحله توسعه یافته و اصلاح شده است،^۲ فرضیهٔ زاوادسکی درست نمی‌نماید.

ماجرای شورش مغ یا مغان بر ضد هخامنشیان و سپس کشتار مغان چنان شهرتی داشته که دشوار است بگوییم بر اساس یک دروغ یا بدفهمی ایجاد شده است. تا دورهٔ باستان متأخر^۳ -پیش از سدهٔ هفتم میلادی- هر نویسنده‌ای که از مغان سخن می‌گفت به یاد شورش مغ و ماجرای مغ‌کشی دورهٔ داریوش می‌افتاد. کلمنس اسکندرانی متکلم مسیحی در سدهٔ سوم میلادی در کتابش *استروماتا* هنوز داریوش را به براندازی مغ می‌شناخت.^۴ ماجرای مغ‌کشی در هرودوت،^۵ کتسیاس^۶ و یوسفوس فلاویوس و اشارهٔ استرابون به عزل شدن کمبوجیه به دست مغان^۷ و سپس آمیانوس مارسلینوس^۸ و نهایتاً آگاتیاس نشان از آن دارد که حتماً رخدادی مرتبط با مغان در ۱۰

۱. بریان، ص ۱۷۹.

2. Poebel, pp.306-14.

3. Late Antiquity

4. Clemet of Alexandria, Stromata, p.538.

۵. هرودوت، کتاب ۳، بند ۷۹.

6. Photius, 18.

7. Flavius Josephus, 15-3-24.

8. Ammianus, *Res Gestae*, 23.6.36.

بگیادیش روی داده که دست‌مایه‌ای برای این داستان عامیانه شده است. از آنجا که این روز برابر با ۲۹ سپتامبر^۱ یا ۸ مهر کنونی می‌شود، باید تطابق عمدی یا سهوی آن با جشن بزرگ مهرگان را در یاد داشته^۲ و ادعای تکرار همه‌ساله رسم مغ‌کشی در منابع یونانی را کنار بگذاریم.^۳

کشف در تاریخ باستان از دو جهت به دست می‌آید، کاوش‌های باستان‌شناختی، و پیشرفت‌های زبان‌شناختی. فرضیه^۴ اومستد که به دست دیگران پروبال گرفته بر پایه کشف‌های باستان‌شناختی و زبان‌شناختی نبوده است. از این روست که علی‌اف، تذکر می‌دهد: «ما هیچگونه اطلاعاتی علیه صحت مطالب نبشته^۵ بیستون در اختیار نداریم».^۶ به قول فرای تاکنون هیچ‌یک از دو طرف نتوانسته‌اند فرضیات خود را کاملاً اثبات کنند. پس باید همچنان به همان منابع اصلی تکیه کنیم^۷ و از این روست که داندامایف می‌نویسد: «هنوز باید [نظر اومستد را] 'فرضیه' دانست».^۸

بریان در عین پذیرش این فرضیه که نیرنگ را داریوش اجرا کرده،^۹ با اشاره به نبودن هیچ دلیل محکمی به جز تردید در صداقت داریوش، می‌نویسد «به زیرسوال بردن کلیات ماجرای گئومات و قتل بردیا به دست کمبوجیه می‌تواند کاملاً لفاظی بنماید، چون منابع درباره قتل بردیا اتفاق نظر دارند»^{۱۰} ویزه‌هوفر با تمام انتقادات و تحلیل‌ها، کلیات خط داستانی که بیستون ساماندهی کرده و هرودوت به آن پرداخته را پذیرفته

۱. دیاکونوف، ص ۳۹۹.

۲. علی‌اف، تاریخ ماد، ص ۴۶۵.

۳. فرای، میراث باستانی ایران، ص ۹۹.

۴. علی‌اف، ص ۴۳۰.

5. Frye, p.99.

6. Dandamayev, "bardiya", *Encyclopædia Iranica*, Vol. III, Fasc. 8, pp. 785-786 available online at www.iranicaonline.org/articles/bardiya- 2013,5,1.

۷. بریان، ص ۱۵۵.

۸. همانجا، ص ۱۵۴.

است.^۱ شایگان که در مقاله^۲ و کتاب خود^۳ الگوهای حماسی برتخت‌نشینی در ایران را بررسی کرده و به تطبیق بیستون داریوش و پایکولی نرسه پرداخته است، تصریح می‌کند «از آنجا که پیشنهاد ما بر پایه وجود چند پیش‌فرض بنا شده که بنابر دانسته‌های تجربی ما، نه اثبات‌شدنی‌اند و نه انکارپذیر، پس واقعیت برتخت‌نشینی داریوش همچنان در قالب حدس و گمانی آگاهانه باقی می‌ماند».^۴ در این وضعیت، بهتر است از فن «استصحاب» بهره جست: به موجب آن در جایی که پیش از این «یقین» وجود داشته و سپس «شک» حاصل شده است، مادام که زوال آن «محرز» نباشد، می‌توان وضع پیشین را «معتبر» شمرد.^۵

نتیجه:

بر بنیاد این پژوهش به نظر می‌رسد قیام‌های استقلال‌طلبانه اقوام و شورش‌هایی که پس از بر سر کار آمدن داریوش بروز کرده، ارتباطی به عدم مشروعیت داریوش نداشته باشد. چرا که از مدتی پیش بر ضد کمبوجیه – که در مشروعیتش تردیدی نداریم – هم رخ داد و دلیل آن را باید بیشتر حس استقلال‌طلبی ایالات و ساتراپی‌ها دانست. از آنجا که هروودوت به آماده شدن بابلی‌ها برای شورش و مقابله با محاصره در دوره مغ (یعنی اندکی پیش از شورش بر ضد داریوش) اشاره می‌کند.^۶ به نظر می‌رسد باید هم گئومات و هم داریوش را کوشنده در راه نجات‌بخشی شاهنشاهی بشناسیم. اگرچه نداشتن هیچ گزارشی از سه ماه تابستان سال ۵۲۲ پ.م همچنان امکان قضاوت قطعی را از ما می‌گیرد، ولی با کمک رویدادهای پس از آن، می‌توان نتیجه گرفت که

1. Wiesehofer, "Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge. Dareios' I", pp.66-73.

2. See Shayegan, "Bardiya and Gaumāta: An Achaemenid Enigma Reconsidered".

3. See Shayegan, Aspects of History and Epic in Ancient Iran: From Gaumata to Wahnam.

4. Shayegan, "Bardiya and Gaumāta: An Achaemenid Enigma Reconsidered", pp.65-76.

۵. زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۱۱۴.

6. III.150.

شاهنشاهی پیش از داریوش هم در حال فروریزی بود و اگر گئومات پیروز می‌شد، شاید او می‌توانست تاریخ بنویسد. در نتیجه تاریخ داریوش، نوشتار یک فاتح پس از پیروزی، برای ماندگاری در تاریخ و تثبیت ایدئولوژی سیاسی و مذهبی است و نه ابزاری برای مشروعیت‌سازی صرف.

بر پایه این پژوهش به نظر می‌رسد الگوی شورش‌ها بر ضد داریوش نه با مدل فرضی پیشنهادی اومستد (غصب قدرت بر پایه زور)، بلکه با مدل ادعایی خود بیستون (ادعای نسب بردن به یک دودمان مشروع) هم‌خوانی دارد. یعنی شورشیان که لابد زیر تأثیر پروپاگاندا بیستون نبودند، از ادعای گئومات الگو گرفتند، نه از کودتای داریوش، که این به سود راست‌پنداری بیستون و رد فرضیه داستان‌پردازی داریوش است. به‌ویژه توجه به ماجرای وهی‌یزدات که در خود پارس با این ادعا که «بردی پسر کورش است»، ما را بر آن می‌دارد که سرنوشت بردیا را چنانکه بیستون شرح داده، از سال‌ها پیش در میان مردم، مرموز و مبهم بدانیم. در پایان باید اذعان کرد که اومستد، داندامایف، بیکرمان و دیگران در انتقادهای خود خرده‌های جدی و معقولی هم به مبالغه‌های داریوش در بیستون گرفته‌اند، ولی کفه ترازو هنوز کاملاً به سود آنان سنگین نگشته است.

منابع و مآخذ:

- اوپنهایم، ای، ال. «اسناد بابلی هخامنشیان در بین‌النهرین». در *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۲. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب، ۱۳۹۰. ص ۶۳۵-۶۹۹.
- ایمان‌پور، محمدتقی و کیومرث علی‌زاده. «شورش ایلامی‌ها علیه داریوش اول؛ بررسی ماهیت شورش‌های ایلام. در دوره داریوش اول با تأکید بر کتیبه بیستون». *پژوهش‌های علوم تاریخی*. بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۹. ۱۳۹۳.
- ایمان‌پور، محمدتقی، سیروس نصراله‌زاده، و کیومرث علی‌زاده. «جایگاه شوش در دوران هخامنشی: بررسی جایگاه و اهمیت شوش در دوره هخامنشی در مقایسه با تخت جمشید». *پژوهش‌های تاریخی*. تابستان ۱۳۹۴، دوره ۷، شماره ۲. ۱۳۹۴.
- بادامچی، حسین. *فرمان کورش بزرگ*. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲.

بریان، پی‌یر. *امپراتوری هخامنشی*. ترجمه ناهید فروغان. ویراستار کامران فانی. تهران: قطره، ۱۳۸۱.

داندامايف، محمد. *ایران در زمان نخستین شاهنشاهان هخامنشی*. ترجمه روحی ارباب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

دیاکونوف، ایگور میخایلوویچ. *تاریخ ماد*. ترجمه کریم کشاورز. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.

زرین کوب، غلامحسین. *تاریخ در ترازو*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰.

علی‌اف، اقرار. *تاریخ ماد*. ترجمه کامبیز میریها. تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.

فرای، ریچارد نلسون. *میراث باستانی ایران*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

کورت، آملی. *هخامنشیان*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس، ۱۳۹۱.

هینتس، والتر. *داریوش و پارس‌ها*. ترجمه عبدالرحمان صدریه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.

Boyce, Mary. "Aθravan." *Encyclopædia Iranica*, Vol. III, Fasc. 1, pp. 16-17.

1987. Available at <http://www.iranicaonline.org/articles/atravan-priest>

Bae, Chul-Hyun. *Comparative Studies of King Darius's Bisitun Inscription*.

Thesis in Harvard University, 2001.

Cameron, G. "Darius and Xerxes in babylonia". *AJSL*, LVIII, Chicago, 1941.

Dandamaev, Muhammad. "Bardiya," *Encyclopædia Iranica*, Vol. III, Fasc. 8, pp. 785-786, 1988.

Frye, Richard Nelson. "The History of Ancient Iran", *Handbuch der Altertumswissenschaft* III/7, München: C.H. Beck'sche Verlag Buchhandlung, xvi + 411 pp. 1983.

Head, Ronan. "Assyria at Bisitun and the universal kingship of Darius I of Persia", in H. D. Baker, E. Robson and G. Zólyomi (eds.), *Your Praise is Sweet*. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends (British Institute for the Study of Iraq: London). 117-124. 2010.

Henkelman, W. "Cyrus the Persian and Darius the Elamite: a Case of Mistaken Identity", in *Herodotus and the Persian Empire*, Edited by Robert Rollinger, Brigitte Truschnegg, Reinjold Bichler, Wiesbaden. 2011.

- Herodotus. *History*. Translated by Alfred Denis, Godley. Harvard University Press, 1975.
- Justin. *Cornelius Nepos*, translated by John Selby Watson. London, 1853.
- Olmstead, Albert. *History of the Persian Empire. Achaemenid Period*. Hrsg. George G. Cameron. University of Chicago Press, Chicago, III, 1948.
- Olmstead, Albert. "Darius and His Behistun Inscription". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 55, No. 4. pp. 392-416, 1938.
- Poebel, Arno. "Chronology of Darius' First Year of Reign". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 55(2). pp. 306-314. 1938.
- Schmitt, Rudrigger. *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great, Corpus Inscriptionum Iranicarum*. London: School of Oriental and Africal Studies, 1991.
- Schmitt, Rudrigger. *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden*, Reichert Verlag Wiesbaden, 2009.
- Shayegan, M. Rahim. "Bardiya and Gaumāta: An Achaemenid Enigma Reconsidered", *Bulletin of the Asia Institute* 20, pp 65–76, 2008.
- Shayegan, M. Rahim. *Aspects of History and Epic in Ancient Iran: From Gaumata to Wahnam*. Washington DC: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 2012.
- Tavernier, J. "Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology". *ARTA: Achaemenid Research on Texts and Archaeology*, no. 3, p. 1-44, 2004.
- Vallat, F. "ELAM i. The history of Elam". in *Encyclopaedia Iranica*, VIII /3, pp. 301-313, 1998.
- Vogelsang, Willem. "Medes, Scythians and Persians: The rise of Daius in North-South Perspective". *Iranica Antiqua*, Vol. XXXIII. 1998.
- Wiesehofer, Josef (1978). "Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge. Dareios' I", Volume 13 of Habelts Dissertationsdrucke / Reihe Alte Geschichte Issue 13 of Habelts Dissertationsdrucke: Reihe Alte Geschichte.
- Wiesehofer, Josef. *Ancient Persia*. Azizeh Azodi (Translated) I.B.Tauris & Co Ltd, London and New York. 1996.
- Zawadzki, Stefan. "Bardya, Darius and Babylonian Usurpers in the light of the Bisitun Inscription and Babylonian Sources. " in *Archaologische Mitteilungen Aus Iran*. Band 27. pp.127-147. 1996.

فصل‌نامه جندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۶

ضیافت‌های شرق و غرب: سه رویارویی بین ایرانیان و اروپاییان در دوره قاجار (۱۷۸۶-۱۹۲۵)

جنیفر اسکرس^۲

ترجمه علی زارع^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۷

تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۱۴

تأسیس حکومت قاجار از سوی آقا محمد خان در ۱۷۸۶، یک دوره ثبات نسبی را در ایران آغاز نمود که این ثبات در طول قرن نوزدهم و تا سال ۱۹۲۵ دوام آورد. دو تن از مهم‌ترین جانشینان آقا محمد خان یعنی فتحعلی شاه (۱۸۳۴-۱۷۹۷) و ناصرالدین شاه (۱۸۴۸-۱۸۹۶)، در طول دوران طولانی پادشاهی‌شان، تثبیت مرزهای ایران را تا حدود آن روزشان تجربه نمودند و یک تعادل هوشیارانه در سیاست داخلی با امور مذهبی، اداری و نفوذ تجاری و نیز ارتباطات بین‌المللی با قدرت‌های اروپایی برقرار نمودند. یکی از نتایج عمده سیاست خارجی قاجار افزایش ارتباط بین اروپاییان همچون دیپلمات‌ها، کارمندان نظامی، متخصصین فنی و آموزشی، تاجران، باستان‌شناسان و مسافران کنجکاو که دوره‌های طولانی را در ایران گذراندند و

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Scarce, Jennifer. "Entertainments East and West—Three Encounters between Iranians and Europeans during the Qajar Period (1786–1925)". *Iranian Studies*, 40:4, 455-466, (2007). DOI: [10.1080/00210860701476437](https://doi.org/10.1080/00210860701476437)

۲. پژوهشگر فرهنگ‌های شرقی در موزه‌های ملی اسکاتلند

۳. کارشناس ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی از دانشگاه بیرجند Alizareparslion@yahoo.com

ایرانیانی که از آن‌ها پذیرایی می‌کردند بود. از آن جا که مهمان‌نوازی یکی از ویژگی‌های عمده فرهنگ اجتماعی ایرانی است، پذیرایی‌ها و سرگرمی یک نقش اساسی در دیپلماسی رسمی و نیز در پیک‌نیک‌های خصوصی و مهمانی‌ها ایفا نمود.

گزارش‌های بازدیدکنندگان اروپایی اغلب یک تصویر مفصل و زنده از مهمانی و پذیرایی از سوی ایرانی‌ها را ارائه می‌کند. کارکنان ساختمان تلگراف ایران، مثل پزشک سی. جی. ویلس،^۱ مجالسی را ضبط می‌کنند که در آن‌ها به عنوان مهمانان محترمی برخورد شده است، در حالی که همسران دیپلمات‌ها هم چون الیزابت مک نیل^۲ در ۱۸۲۷ و لیدی شیل^۳ در ۱۸۵۰ مهمانی‌شان را با همسر فتحعلی شاه و مادر ناصرالدین شاه توصیف می‌کنند. ایرانی‌ها هم‌چنان که به طور فزاینده‌ای از اروپا دیدن نمودند، بیشتر در چرخه مهمانی افتادند. میرزا ابوالحسن خان، سفیر فتحعلی شاه به دربار جرج^۴ سوم در سال ۱۸۱۰-۱۸۰۹، از یک کامیابی خیره‌کننده در جامعه لندن لذت برد و آن را در دفتر وقایع روزانه‌اش ثبت نمود. بعداً، ناصرالدین شاه سه دیدار از اروپا در سال‌های ۱۸۷۳، ۱۸۷۸، و ۱۸۸۹ به عمل آورد که او نیز آن‌ها را ثبت نمود.

یک سنت طولانی و نیکو آغاز یافته مهمانی وجود دارد که می‌تواند در طول تاریخ ایرانی ردیابی شود و این سنت به مجامع رسمی و صحنه‌های شکار کردن و مهمانی که در نقش‌برجسته‌های سنگی حجاری شده‌اند و در قالب آورده شده‌اند و بر روی ظروف نقره و طلا و ظروف آشامیدنی دوره‌های هخامنشی و ساسانی (قرن ششم ق. م - قرن هفتم پ. م) کند و کاری شده‌اند، بازمی‌گردد. به همین نسبت، مهمانی‌های دربار و پیک‌نیک‌های تشریحی به‌طور مطبوعی در تصاویر نسخ خطی از قرن یازدهم به این سو نشان داده شده‌اند و نیز از سوی مأموران اروپایی به دربار شاهان صفوی قرون

1. C. J. Wills

2. Elizabeth McNeil

3. Lady Sheil

4. George

شانزدهم و هفدهم به بعد^۱ در توضیحات رنگ و زیبایی توأمان لباس و اثاثیه، نگاشته شدند.^۲

امنیت نسبی حکومت قاجار که از سوی اقا محمد خان در سال ۱۷۸۶ آغاز شد، این زمینه را به وجود آورد که مهمانی در دوره پادشاهی دو تن از مهم ترین جانشینانش، فتحلی شاه (۱۸۳۴-۱۷۹۷) و ناصرالدین شاه (۱۸۹۶-۱۸۴۸)، رشد و نمو یابد، به ویژه با زمینه مهمان نوازی که یکی از مهم ترین ویژگی های زندگی اجتماعی ایرانی است. وفور استناد به منابع نوشتاری و دیداری، به طور فزاینده ای سطح گسترده انتخاب سرگرمی و تفریح را که در تمام سطوح اجتماعی دوره قاجار تجربه شده بود را آشکار می سازد. در دربار قاجار، فعالیت های سنتی اردو کشی شکار، مراسمات گسترده و پذیرایی ادامه یافت. جشنواره های عمومی برای جشن گرفتن نوروز - آغاز سال و پایان رمضان وجود داشت. مذهب با نمایش تأثیری در اجرا های تعزیه که نمایش نامه شهادت نوه های محمد (ص) پیامبر، حسن و حسین (ع)، بود، ممزوج شد که این تعزیه بهانه ای برای گشت و گذار اجتماعی فراهم نمود.^۳ سرگرمی عمده خانواده از مراسمات عروسی به مهمانی غیر رسمی خانوادگی نوشیدن چای تغییر کرد.^۴ دیدار از حمامها به یک سرگرمی محبوب برای خانمها بدل گشت. یک طبقه برگزیده متوسط و رو به بالای آموزش دیده نیز به طور فزاینده از خواندن شعر و رمان و دیدن مجلات

۱. برای نمونه نک:

Marianna Shreve Simpson, *Persian Painting and Patronage. Illustrations in a Sixteenth-century Masterpiece* (New Haven, 1998), pl. 42. Yusuf gives a royal banquet in honor of his marriage and pl. 52 Young Men in a Garden, folios 132a and 179b from the album of Jami's Haft Aurang commissioned by Sultan Ibrahim Mirza in Meshed in 1556.

2. See Michel Membre, *Mission to the Lord Sophy of Persia 1539- 1542*, trans. A.H. Morton (London, 1993), 27 for a description of the clothes of Shah Tahmasp and his retainers.

۳. ناصرالدین شاه دستور ساخت تکیه دولت را در سال ۱۸۶۸ در زمین های کاخ گلستان جهت اجرای نمایش تعزیه صادر کرد.

4. See *Ladies Around a Samovar*. Painting in oil on canvas by Isma'il Jalayrir, late nineteenth century. Victoria and Albert Museum London, inv. No. P56- 1941.

تصویری و نوشتن شرح حال و خاطرات روزانه شخصی لذت می‌برد، در حالی که نقالان حرفه‌ای اجراهای خصوصی‌شان را در خانه‌های ثروتمندان و فضاهای عمومی هم چون قهوه‌خانه‌ها و بازارها درباره اقدامات قهرمانی شاهنامه فردوسی، به نمایش می‌گذاشتند. فعالیت‌های بیرون خانه نیز فرا گیر بودند - مهاجرت به خانه‌های تابستانی برای شاهان قاجار و ملتزمین آنها، گردش در میان خانواده‌ها و دوستان و زیارت‌های اماکن مقدس شیعه قم و مشهد.

همچنان که قرن نوزدهم پیش رفت، ایرانیان از ورزش‌ها و اقدامات علمی مثل کوه‌نوردی^۱ و حفاری باستان‌شناسی لذت بردند. در طول دهه ۱۸۷۰، به عنوان مثال، فرهاد میرزا معتمد الدوله، عموی ناصرالدین شاه و حاکم فارس، کارگرانی را اجیر کرد تا تالار صد ستون تخت جمشید را تخلیه کنند در حالی که فرصت حسینی شیرازی آثار باستانی استان را بین ۱۸۴۹ تا ۱۸۹۷ حفاری و نتایج آن را منتشر نمود.^۲ سفر خارجی هم چنان‌که ایرانی‌ها به خارج از کشور برای مطالعه و انجام ماموریت‌های دیپلماتیک می‌رفتند، توسعه یافت و تجارشان را گسترش داد و هم چنین فرصت‌هایی برای آسودگی و سرگرمی را فراهم نمود.^۳ ناصرالدین شاه بشخصه سه سفر خوب تبلیغاتی در سال‌های ۱۸۷۳، ۱۸۷۸ و ۱۸۸۹ به اروپا داشت که جدا از مهمانی‌های رسمی و بازدیدهای نظامی و دریایی و کارخانه‌ها و نمایش در تئاتر و اپرا و مهمان نوازی در خانه‌های کشور و اشرافی، پشتیبانی ضروری را برای حمایت‌های دیپلماتیک فراهم نمود.

1. This fascinating subject is currently under research by Bernard Hourcade and Suzanne Rigaud at Mondes Iranien et Indien, CNRS, Paris.

2. Forsat Husaini Shirazi, Bombay 1894-97.

3. See Denis Wright, *The Persians among the English. Episodes in Anglo-Persian History* (London, 1985) for a full account of their experiences.

ایرانیان به همان نسبت، ارزش مهمان نوازی خوشایند و سرگرمی را در توسعه روابط با قدرت‌های اروپایی درک کردند که به عنوان یکی از ویژگی‌های بارز سیاست خارجی قاجار بدل شد. ارتباطات رسمی بریتانیا با ایران عصر قاجار با مأموریت کاپیتان جان ملکم،^۱ سفیر کمپانی هند شرقی در سال ۱۸۰۰، آغاز شده بود و به زودی با نمایندگی سرهارفورد جونز از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۱ و سرگور اوزلی^۲ سفیر ویژه و تام‌الاختیار بریتانیا از ۱۸۱۱ تا ۱۸۱۴ ادامه پیدا کرد. همچنین هیئت فرانسوی با ریاست ژنرال گاردان^۳ ارتباطات دیپلماتیک و نظامی با ایران را از سال ۱۸۰۷ رسمی کرده بود. حضور قدرت‌های اروپایی رقیب به‌طور طبیعی تعداد زیادی از نمایندگان را به سوی دربار فتحعلی شاه ترغیب نمود که این بحث‌ها با هدایای وافری همراه بود. شاه به خوبی برای مواجهه با چنین مراسمی مجهز بود، چرا که او از تلاش‌های آقا محمد خان برای تثبیت مدیریت ایران و منابع مالی برای ساختن پایه قدرتش در پایتخت جدید یعنی تهران، به خوبی بهره برده بود. این‌جا، کاخ گلستان هسته دولت و دربار تشریفاتی توامان بود و طراحی شده بود تا افراد تحت سلطه و خارجی‌هایی که اجازه دسترسی به آن جا داشتند را تحت تأثیر قرار دهد. شاه در یک تالار پذیرایی باز و با ستون‌های مرمر به تخت می‌نشست که با نماهای آئینه کاری تزیین شده بود که این آئینه‌ها لباس‌های با شکوه و جواهرات او را بازتاب می‌داد و با بخشندگی از مهمانانش پذیرایی می‌کرد و بازدید کنندگانش را تحت تأثیر قرار می‌داد.^۴

جدا از تشریفات رسمی پذیرایی‌های عمومی، ارتباطات دوستانه‌تری بین ایرانیان و اروپایی‌ها مخصوصاً در میان زنان وجود داشت. یکی از جالب‌ترین نمونه‌ها مهمان نوازی ارایه شده به الیزابت مک نیل از جانب یکی از زنان ارشد فتحعلی شاه است که

1. Capitan John Malcolm

2. Sir Gore Ouseley

3. General Gardane

4. Sir Robert Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia During the Years 1817, 1818, 1819, and 1820* (London, 1821–22) I: 335.

آمیزه ای از غیررسمی بودن و نمایش ظاهری را آشکار می‌سازد. هم چنان‌که اروپایی‌ها با ایرانیان بیشتر دم‌خور شدند، برخی از آنها همسرانشان را با خودشان به ایران آوردند. یکی از آنها برای نمونه اسکات جان مک نیل^۱ بود که یک دوره متمایز را در ایران از سال ۱۸۲۳ تا ۱۸۴۲، ابتدا به عنوان افسر پزشکی، بعد به عنوان دیپلمات و در نهایت به عنوان سفیر ویژه و تام‌الاختیار در دربار تهران بین سال‌های ۱۸۳۶ و ۱۸۴۲ را تجربه نمود. الیزابت ویلسون^۲، دختر یک تاجر ثروتمند و تولیدکننده پارچه که کارخانه‌ای نزدیک گلاسکو^۳ داشت، جان را در ادینبورگ^۴ در سال ۱۸۲۲ ملاقات نمود و با او در روز آغاز سال نو در ۱۸۲۳ ازدواج نمود. زمان کوتاهی پس از ازدواجشان، آنها به ایران مسافرت کردند، جایی که الیزابت مجبور بود در تبریز تا سال ۱۸۲۷ زندگی کند و در این سال با جا به جایی سفارت بریتانیا به تهران، او نیز اعضای سفارت را همراهی نمود. این زمان، او قادر بود تا ارتباطات اجتماعی را با ایرانیان نهایتاً از طریق موفقیت‌های همسرش در دربار قاجار گسترش دهد. جان کاردان از مهارت‌های پزشکیش بهره خوبی برد تا بتواند همسر ارشد فتحعلی شاه و نیز یکی از فرزندان او را درمان کند. به پاس قدر دانی، الیزابت و دو دخترش مارگارت^۵ و هستر^۶ به‌همراه پرستارشان خانم رابینسن^۷ به حرم سلطنتی دعوت شدند، جایی که آنها با سخاوت تمام خوشامدگویی و پذیرایی شدند. گزارش دقیق الیزابت از ملاقاتش سرشار از جزییات مفید درباره منابع و جایگاه زنان برگزیده قاجار است. او در یک اتاق

1. Scot John McNeill

2. Elizabeth Wilson

3. Glasgow

4. Edinburgh

5. Margaret

6. Hester

7. Mrs. Robinson

خیره‌کننده با دیوارهای روکش شده با آئینه کاری پذیرایی شد و نیز او به همان نسبت لباس‌های وافر و زیور آلات همسر شاه و ملازمانش را توصیف می‌کند:

شوکت، شکوه، ثروت خیره‌کننده و درخشندگی منظره بیش از این نمی‌تواند وجود داشته باشد. کلفت‌ها در الماس‌ها و یاقوت‌ها و لباس‌های زر بفت و پولک دوزی شده می‌درخشیدند. لباس‌هایشان در اصل از گران‌بها ترین پارچه‌ها بود که با دقت با مرواریدها و سنگ‌های گران‌بها قلاب دوزی شده بودند که کمتر می‌توانست دیده شود. موهایشان به صورت آزاد آویزان بودند و سرهایشان با روش‌های گوناگونی با جواهرات تزیین شده بود. ملکه بر روی یک تشک مخملی قرمز رنگ نشست که به سبک اعیانی با مروارید قلاب دوزی شده بود و به یک متکای چهار گوش بزرگ با جنسی مشابه تکیه داده بود، فقط با این تفاوت که مرواریدها در این‌جا آن قدر به هم نزدیک بودند که هیچ بخشی از مخمل قابل دیدن نبود. اما لباس خود ملکه مجلل‌ترین بود. سنگ‌های گران‌بها جدا از خود محیط، به تنهایی حدود ۱۵۰/۰۰۰ لیره استرلینگ ارزش داشت.^۱

جدا از زرق و برق همسر فتحعلی شاه و زنان دربارش، شاهی از اعتماد و تعهد به الیزابت بر اساس گزارشش وجود دارد که آشکار می‌سازد که وی به عنوان متولی گران‌بها ترین جواهرات لباس‌های سلطنتی محل اعتماد بوده‌است:

بر روی طاقچه بالایی سرش تاج شاه قرار گرفته بود (یک شی نفیس)، و بر هر طرف آن یک سرپوش پوستی سیاه رنگ بره ایرانی قرار داشت که با تکه‌های ریز بزرگ‌ترین الماس‌ها تزیین شده بود. کنار محل استراحت وی بازو بندهای مشهور شاه که در یکی از آنها الماس دریای نور است، قرار داشت. در طاقچه‌های متفاوت دیگر شمعدان‌ها،

1. Quoted in Katie Hickman, *Daughters of Britannia, the Lives and Times of Diplomatic Wives* (London, 2000), 241.

لوازم آرایش، تشرتها و جعبه‌های کوچک و خالص‌ترین طلا و سنگ‌های با ارزش قرار داشتند.^۱

تضاد بین نمایش اتفاقی این جواهرات بسیار قیمتی و ظاهرشان در تصاویر رسمی با شکوه فتحعلی شاه چشم گیر است.^۲ الیزابت بشخصه دریافتی بود که وی نتوانسته با این شکوه و فر به رقابت برخیزد، اما موقرانه با موجودی محدود لباسش تمام تلاشش را به کار برده بود. او اطلسی سپید با توری پر چین عریض پوشیده بود و خودش را با حیا برای عزیمت به حرم سلطنتی و با ردای بزرگ ابریشم لاکی پوشانده بود و نیز سرش را با یک روسری بزرگ و آبی کم رنگ در هم پیچیده بود.^۳

الیزابت و دو تن از مهمانانش با مهربانی سنتی ایرانی پذیرایی شدند: دستانشان با گلاب آب پاشی شدند سپس آنها به خوردن قهوه در فنجان‌های طلایی روکش شده با زمرد تعارف شدند. فرزندان الیزابت معرفی شدند و به شدت در برابر این احاطه شدن ناآشنا واکنش نشان دادند. مارگارت به خاطر تشعشع درخشان الماس‌ها وحشت زده شد، اما هستر آرام‌تر بود و در دستان جواهر نشان همسر شاه که یک جفت دست بند مروارید نشان به مچ‌هایش بسته بود، تاب می‌خورد. مهمانی، یک تجربه موفق با هدیه‌های وافری بود که زیورهای گسترده‌ای از الماس‌ها، یاقوت‌ها، زمردهای سبز و مروارید برای الیزابت به ارمغان آورد.^۴ تبادل مودبانه هدایا به عنوان اصل مهمان‌نوازی ضروری بود. الیزابت در یک نامه برای جین ویلسون^۵ در ادینبورگ، اسباب بازی‌هایی را برای هدیه دادن به بچه‌های حرم سلطنتی درخواست کرده بود. جعبه‌های انفییه با

1. Hickman, 241–242.

2. *Royal Persian Paintings—the Qajar Epoch 1785–1925*, ed. Layla S. Diba (London, 1998), pls. 38,39, 40. Portraits in oil on canvas of Fath ‘Ali Shah wearing these jewels.

3. Hickman, 240.

4. Hickman, 242.

5. Jane Wilson

اشکال مار، یک کشتی کوچک نوح و لانه‌های جعبه ای پزندگان را درخواست نموده بود.^۱ اما هنوز چیزی نگاشته نشده که این اقلام رسیده باشند.

رویارویی‌های بین ایرانیان و اروپاییان به‌طور یک نواختی از رسمیت پر زرق و برق مهمانی‌های دربار به اشکال متفاوت پذیرایی سر برآورد. حضور در حال افزایش اروپایی‌ها، مخصوصاً در طول پادشاهی ناصرالدین شاه، فرصت‌های وافی را برای آنها فراهم کرد تا با ایرانیان دیدار کنند. توسعه روابط سیاسی و تجاری، آغاز و توسعه ماموریت‌های دائم را تشویق نمود. هم چنین در اروپا، مردم از طریق نمایشگاه‌های بین‌المللی و بازارها بیشتر از ایران در قرن نوزدهم آگاه شدند. به عنوان مثال نمایش‌های ایرانی در Great exhibition در کریستال پالاس^۲ در لندن^۳ در سال ۱۸۵۱ و در نمایشگاه Universelles پاریس^۴ در سال‌های ۱۸۶۷ و ۱۸۸۹ برگزار شد. پیش از این در ایران، متخصصان نظامی و فنی اروپایی در توسعه سیستم‌های ارتباطی در سر تا سر کشور همکاری نمودند. یکی از مهم‌ترین آنها تأسیس خط تلگراف اتصال لندن به هند از طریق ایران بود که علایق حکومت‌های بریتانیایی و ایرانی را به خود جلب نمود. تاریخچه ساختمان تلگراف ایرانی پیچیده‌است، اما در اصل از سال ۱۸۶۳، کار بر روی ساخت و ساز شبکه خطوط و دفاتری که در تمام ایران توسعه می‌یافت، آغاز شده بود و از سوی کارکنان بریتانیایی، اروپایی و ایرانی حفظ شد.^۵

کارکنان دفتر تلگراف که اغلب در انجمن‌های کوچک و مجزا و دور از تهران کار می‌کردند، ارتباط نزدیک تری با ایرانیان در زمینه‌های حرفه ای و اجتماعی یافتند. پیشه

1. Hickman, 81.

2. Crystal palace

3. London

4. Paris

5. Sir Denis Wright, *The English among the Persians* (London, 1977), 128– 138. For more on the electric telegraph and other innovations, see Jennifer Scarce, “Travels with Tiles and Telegraph from the Private Papers of Major-General Sir Robert Murdoch Smith, AARP,” *Art and Archaeology Research Papers* (London, 1973): 70– 81.

دکتر سی. جی. ویلس^۱ یک افسر پزشکی در ساختمان تلگراف ایران از ۱۸۶۶ تا ۱۸۸۱، حاوی اطلاعات مفیدی از تجربیات یک بریتانیایی دور از وطن در دوره قاجار ایران است. دکتر ویلس از کارش که وی را به دفاتر تلگراف تهران، همدان، اصفهان، کرمانشاه و شیراز کشاند، لذت برد و او از بیشترین فرصت‌هایش بهره برد تا ایرانیان را بشناسد و از شرکتشان قدر دانی کند. او گزارش مفصل و ریز تجربیاتش را نگاشت که هم چنان یک منبع عمده و مهم برای رسوم زندگی ایرانیان در طول دوره پادشاهی ناصرالدین شاه محسوب می‌شود.^۲ ویلس به واسطه مهارت‌های پزشکی، با زنان ثروتمند حرم در تهران و نیز با فقرا در داروخانه‌های عمومی اصفهان و به همان نسبت با کارکنان ساختمان تلگراف تعامل داشت. از لحاظ اجتماعی، او دعوت‌های زیاد و متنوعی از مهمانی‌های رسمی، مراسم صرف چای، پیک نیک و شکار، دریافت نمود.

یکی از زنده‌ترین این دعوت‌ها مربوط به یک مراسم در کرمانشاه بود. ویلس در سال ۱۸۶۷ به دفتر تلگراف آنجا نقل مکان کرده بود و چون به همکاری نیاز شد، بلافاصله از او خواسته شد تا تمام توجهش را به عماد الدوله عموی ناصرالدین شاه و حاکم کرمانشاه معطوف دارد، که انتصابش به عنوان حاکم، رویه استفاده از شبکه خانوادگی قاجار برای اداره استانی بود. آنها به تبادل اخبار تهران و اروپا به همراه صرف چای پرداختند. روز بعد به بازدید مجدد از بزرگ‌ترین فرزند حاکم و یک دعوت به چای به همراه شام همراه بود. در این جا گزارش ویلس هم درباره مشاهداتش و هم در مورد اطلاعاتش درباره فرهنگ اجتماعی ایرانی چشم گیر است. او ساختمان میزبان را به محض ورود در ساعت ۵ عصر توصیف می‌کند:

او را در کنار برادرش نشسته در یک تالار بزرگ یافتیم که یک سمت آن باز بود. کل اتاق به عجیب‌ترین شکل تزیین شده بود؛ آئینه‌های مرسوم و تصاویر دیواری گلگون

1. Dr. C. J. Wills

2. C. J. Wills, M.D., *In the Land of the Lion and Sun or Modern Persia* (London, 1891).

در اتاق وجود داشت؛ نقاشی‌های تمام قد از رقاصان و دختران در حال رقص با لباس‌های سنتی نیز به چشم می‌خورد که پنجاه سال پیش طراحی شده بودند.^۱ شاهزادگان قاجار با وجود ثروتشان مطابق مد روز نبودند، چرا که تزیینات داخلی ساختمان به سبک پادشاهی فتحعلی شاه بود. در دهه ۱۸۶۰، دیوارهای آپارتمان‌های تهران با قاب‌های گچ بری سفید و طرح‌های شاخ و برگ استادانه و نیز با مینا کاری با آیینه‌های نقره فام تزیین شدند و نیز اتاق‌ها از طریق پنجره‌هایی با موزایک شیشه‌ای رنگی چراغانی شدند.^۲ مهمانی‌های شبانه با طعم‌های مختلفی از نوشیدنی‌ها ادامه یافت:

شراب، در حال حاضر تولید شده و از سوی دو برادر عرضه شده‌است، و سینی‌های شیرینی تعارف می‌شدند و پس از آن بر روی زمین در کنار ما قرار گرفتند. مشروبات به شکل عرق، مشروب قوی کشور، ما را احاطه کرده بودند، اما ما نپذیرفتیم. با این وجود، میزبان ما و برادرش، عرق را مثل آب نوشیدند.^۳

مصرف مشروبات الکلی در میان نجبای قاجار و طبقات بالایی جامعه در مهمانی‌ها متداول بود و هدف این بود که هر چه زود تر مست شوند. الکل در تمام اشکالش در دسترس بود - شراب به وسیله آمریکایی‌ها و یهودیان در همدان، شیراز و نیز در اصفهان در حومه جلفا که محل تولید نوع خاصی از شراب قوی بود، تولید می‌شد.^۴ ویلس هوشیار سپس مرحله بعدی مراسم نوشیدنی را مشاهده کرد، ورود دختران رقاص:

1. Wills, 113- 114.

2. Wills, 39- 40.

3. Wills, 114.

4. See Rudi Matthee, *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900* (New Jersey, 2005), 185-189, for the consumption of alcohol among the Qajar elite and upper classes.

دختران زیبا، سبزه و با چشمان کشیده بودند؛ چهره‌هایشان گویی نقاشی شده بود و در کل دختران فاخری بودند و سنشان بین هفده تا بیست سال بود. رقصشان تنوعی نداشت. آنها دایره وار می‌چرخیدند و دستانشان عمود در هوا بود، در حالی که با انگشتانشان بشکن می‌زدند ... دختران اکنون برخی از مهارت‌ها هم چون بند بازی، نگه داشتن تمام جام‌ها و شمع‌های روشن و یک نمایش حرکتی را انجام دادند. آنها بر روی سرهایشان ایستادند و با دستانشان راه رفتند؛ سپس به رقص دستمال پرداختند.^۱

پس از یک شام مفصل، ویلس ساعت ۱۱ شب قصد کرد مهمانی را ترک کند تا میزبانانش مراسم را ادامه دهند. گزارش وی سهولت پذیرشش را در الگوی مهمان نوازی مرد ایرانی و دسته‌بندی نقش‌های زنان در بین انزوای همسران، دختران و آشنایان زنان و نیز نمایش هنرمندان عمومی را برملا می‌سازد. بعداً تعامل بین ایرانیان و اروپاییان ساختمان تلگراف ایران آرام‌تر از مهمانی نا هنجار کرمانشاه گردید و بر اساس قوانین رسمی پرتکل اداره شد. آنها هم چنین شواهدی از حضور مداوم تأثیرات اروپایی را نشان می‌دهند که ناصرالدین شاه را تهییج کرد تا نقشه سه سفرش را به اروپا طراحی کند. آموزش شاه بر اساس تحصیلات سنتی اسلامی، زبان و ادبیات فارسی و عربی بود، با این حال او فرانسوی، تاریخ و جغرافیا را نیز آموزش دیده بود و بانی ترجمه کتاب‌های اروپایی همین رشته‌ها به فارسی بود.^۲ او بسیار مشتاق فن آوری اروپایی دوربین‌های عکاسی بود و دوربین‌هایی که از ملکه ویکتوریا و تزار نیکلاس اول^۳ دریافت کرده را به عنوان هدیه برای پدرش محمد شاه در سال ۱۸۴۴ ارسال نمود و خودش نیز یک عکاس غیر حرفه ای مشتاق گشت. برنامه‌های جاه طلبانه او

1. Wills, 114– 115.

2. See Abbas Amanat, *Pivot of the Universe, Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy 1831–1896* (London and New York, 1997), 58– 88 for a survey of his education.

3. Tsar Nicholas

برای مدرن سازی تهران که در سال ۱۸۶۷ آغاز شد، نتیجه دیدارهای او از اروپا بود. او نخستین ایرانی نبود که انگلستان را در طول قرن نوزدهم دیدار می‌نمود. میرزا ابوالحسن خان شیرازی، سفیر فتحعلی شاه به دربار جرج سوم از سال ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۰، نمونه یک تجربه موفق و سترگ در لندن بود که به زودی با یادگیری انگلیسی در حد کافی برای صحبت با گستره وسیعی از مردم همراه شد.^۱ همین‌طور، سه شاهزاده جذاب قاجار، فرزندان حسین علی میرزا فرمان فرما و حاکم ایالت فارس که از سال ۱۸۳۵ تا ۱۸۳۶ در بریتانیا به سر می‌بردند، تحت تأثیر شگرف جامعه لندن قرار گرفتند.^۲

با این حال، ناصرالدین شاه نخستین حاکم ایران بود که دیدارهای رسمی گسترده‌ای از اروپا داشت که شرح آنها را در سه دفتر خاطرات سفرش ضبط نمود.^۳ او در طول نخستین سفرش از ۱۹ آوریل تا ۵ سپتامبر ۱۸۷۳ از راه زمینی به روسیه، آلمان، انگلستان، فرانسه، سوییس، ایتالیا و اتریش و سپس در طول بازگشت به تهران از راه ترکیه و گرجستان مسافرت نمود. او یک ماه را در انگلستان گذراند و در ۱۸ ژوئن در دوور^۴ پیاده شد و در ۵ جولای از طریق پرتسموت^۵ راهی چربورگ^۶ شد. تشریفات مفصلی برای شاه تدارک دیده شده بود که شامل برنامه کامل پذیرایی‌ها، جشن‌ها و مراسمی بود که به میزبانی شاهزاده و شاهدخت ولز^۷ صورت گرفت و اعطای نشان

1. *A Persian at the Court of King George 1809-1810. The Journal of Mirza Abul Hassan Khan*, trans. and ed. Margaret Cloake, (London, 1988).

2. James Baillie Fraser, *Narrative of the Residence of the Persian Princes in London in 1835 and 1836*, (London, 1838), vol. 1 and 2.

3. Two of his three European travel diaries have been translated into English: J.W. Redhouse, *The Diary of H. H. the Shah of Persia* (London, 1874) and A. Houtoum-Schindler and L. de Norman, *A Diary Kept by His Majesty the Shah of Persia During his Journey to Europe in 1878* (London, 1879).

4. Dover

5. Portsmouth

6. Cherbourg

7. Wales

گارتر^۱ توسط ملکه ویکتوریا در ویندسور، بازدیدهای دریایی و نظامی، یک بازدید از کارخانه نخ ریسی منچستر و بازدید از جاذبه‌های عمده لندن مثل برج لندن،^۲ کلیسای وست مینستر^۳ و خانه‌های مجلس نیز جز برنامه‌ها بود. عموم افرادی که شاه را می‌دیدند این امر برایشان تازگی داشت و به او خوشامد می‌گفتند و ظاهر برجسته و لباس‌هایش را تحسین می‌نمودند و با وی هم چون یک شخص نامدار رفتار نمودند. جدا از ضبط این وقایع در دفتر روزانه اش، او در نامه‌های ملکه ویکتوریا نیز پدیدار شد، در حالی که دو روزنامه^۴ تایمز^۴ و *اخبار مصور لندن*^۵ هم در پوشش رسمی مراسم شرکت کردند.^۶ هم چنان که یک انتشارات هفتگی به نام *اخبار*،^۷ بر مقالاتی درباره ایران تمرکز کرد که شامل توصیف شهرهای عمده، زندگی نامه سران مهم قاجار و تصاویر فراوان از صحنه‌های مسافرت بود.

تعداد زیادی از اشراف‌زاده‌ها، مقامات عالی‌رتبه و رسمی در برنامه ناصرالدین شاه جای گرفتند، اما مراودات او با مرداک اسمیت^۸ می‌رفت تا به یک دوستی دایمی بدل شود. مرداک اسمیت، یک افسر مهندسی سلطنتی بود که در سال ۱۸۶۴ به ایران رسیده بود و بر خط تلگراف تهران - کهرود نظارت می‌کرد. او به زودی به عنوان رئیس و مقام ارشد محلی در سال ۱۸۶۵ ارتقا یافت، پستی که تا زمان بازنشستگی در سال ۱۸۸۸ آن را حفظ نمود. به عنوان رئیس، او اداره کل و حساب‌های ساختمان تلگراف ایران و ساخت و ساز خطوط جدید تلگراف را نظارت نمود و برای بازدید دفاتر در تمام ایران به‌طور منظم مسافرت نمود. سفرهای او با روان شدنش در سخن به زبان پارسی

1. Garter

2. Tower Of London

3. Westminster Abbey

4. *The Times*

5. *The Illustrated London News*

6. *Illustrated London News* (London, 1873), LXII: 1763–1765, 14, 21, and 28 June; LXIII: 1766–1767, 5 and 12 July.

7. *The News*

8. Murdoch Smith

ترکیب شد و به او یک شناخت ژرف از کشور و مردم و رسوم آن بخشید که سبب شد مردم ایران را محترم شمارد و تحسین کند. بعداً، او یک محقق پیشگام و معروف در مطالعه هنر ایرانی شد.^۱ ضمناً، او از دوره طولانی ترک وطن در زمان ناصرالدین شاه، لذت می‌برد. نخستین جلسه آنان در لندن به عنوان یک ملاقات رسمی در کاخ باکینگهام^۲ در سه شنبه ۲۴ ژوئن اتفاق افتاد و با حضور نخست‌وزیر، دبیر ایالت هند و وزیر امور خارجه همراه بود. شاه نوشته‌است که پس از آن، دبیر هندی افراد مادونش را معرفی نمود که تعداد زیادی بودند؛ در میان آنها گلد اسمیت^۳ حضور داشت که به مرزهای سیستان و بلوچستان رفته بود، کارکنان تلگراف تهران و دیگران.^۴

شاه و اسمیت در طول روزهای آخر بازدید شاه دوباره یکدیگر را ملاقات نمودند، هنگامی که شاه در حال گشت و گذار و خرید هدیه و سوغاتی برای بردن به خانه بود. او پنج شنبه ۳ جولای به کریستال پالاس رفت و نمایشگاه‌ها و اجراها را تحسین نمود. مرداک اسمیت حاضر بود و توانست به شاه در خرید بعضی نقاشی‌ها کمک کند: ما همه چیز را بررسی نمودیم، اما بخش زیادی از اشیای زیبا قبلاً فروخته شده بودند، یا اصلاً قابل فروش نبودند. ما حدود ۱۰ یا ۱۵ نقاشی زیبا را انتخاب نمودیم، آقای اسمیت که به عنوان رئیس تلگراف ایران فعالیت می‌کند، آنها را برای من توضیح داد.^۵ اسکاتلندی‌ها، شاه را در روز آخر سفرش در انگلستان به شیوه متفاوتی سرگرم نمودند. روز جمعه، ۴ جولای، او محل اقامت دوک آرگیل^۶ و دبیر ایالت هند را که در

1. Jennifer M Scarce, "Persian Art through the Eyes of Major General Robert Murdoch Smith KCMG," in *The Enterprising Scot*, ed. Jenni Calder (Edinburgh, 1986): 131–138

2. Buckingham Palace

3. Gold_Ismit

4. Redhouse, 167.

5. Redhouse, 210.

6. Duke Of Argyll

محوطه باغ بودند را بازدید نمود. یک نوازنده با لباس اسکاتلندی^۱ آمد و برای مدتی فلوت و نی انبان نواخت. شخص دیگر با لباس اسکاتلندی به شیوه مرسوم اسکاتلندی رقصید. او چهار شمشیر را بر روی یک میز گرد چید و برای مدتی دور شمشیرها رقصید.^۲

تأثیر بازدید نخست شاه از انگلستان ماندگار نبود. از لحاظ سیاسی، درباره تعیین یک نقطه به عنوان مرز دایمی در سیستان و بلوچستان بین ایران و افغانستان مذاکره شد. خاطرات محبوب شاه در بین مردم در تصنیف‌های موسیقی مثل «شاه را دیده‌ای؟»^۳ و عروسک‌ها و ظروف سفالی که به شکل وی طراحی شده بودند، شکل گرفت.^۴ برای ایران، بازدید از اروپا ارتباطات نزدیک‌تر فکری و فن‌آوری را در بر داشت.

مرداک اسمیت تقویت یک رابطه خوب با ناصرالدین شاه را ادامه داد که سبب متقاعد کردن شاه برای اهدا کردن مجموعه فرش‌ها و منسوجات ایرانی به موزه کنسینگتون جنوبی در سال ۱۸۷۷ شد. او هم چنین در سال ۱۸۸۵ یک شمشیر افتخار به دلیل به رسمیت شناختن خدماتش به ساختمان تلگراف ایران دریافت نمود. آخرین وظایف او پیش از بازنشستگی رسمیش از ایران در سال ۱۸۸۸ اهدای مجموعه ای از سازهای موسیقی برای گروه نظامی از طرف ملکه ویکتوریا به شاه بود که شاه نیز به او یک جعبه انفیه دان با لعاب طلایی و مزین شده با الماس، پیشکش کرد. سفر سوم ناصرالدین شاه به اروپا در سال ۱۸۸۹ به مدت یک ماه در بریتانیا ۱ تا ۲۹ جولای رخ داد. او در این موقعیت به‌طور گسترده‌ای مسافرت نمود و در منازل کشور در شمال انگلستان اقامت نمود و نیز گلاسکو و ادینبورگ را از نزدیک دید.

1. Scotch

2. Redhouse, 212.

3. See Wright, *The Persians among the English*, 232–233, for the full text of this song.

4. There is a German doll of the Shah in the collections of the Museum of London (inv. No. A8416) originally in the possession of Victoria, Princess Royal, the eldest daughter of Queen Victoria, who had married Prince Frederick William of Prussia in 1858. There was also a Staffordshire pottery figure of the Shah.

آخرین دیدار مرداک اسمیت با شاه در ۲۳ جولای در یک مهمانی در تالار اصلی موزه علم و هنر ادینبورگ (موزه سلطنتی کنونی اسکاتلند) رخ داد، جایی که وی به عنوان رئیس موزه پس از بازنشستگی منصوب شده بود. این‌جا وی توانست تا با یک تشریفات مناسب از شاه استقبال کند:

صفوف در تالار اصلی شکل گرفت، اما شاه با ژنرال مرداک اسمیت درباره موزه و امور کلی به بحث پرداخت و متقاعد کردن اعلی حضرتش برای حرکت به جلو اندکی سخت بود. او می‌خواست به تعدادی از اشیا که در تالار مرکزی موزه نظر او را به خود جلب کرده بودند، نگاه کند، اما ژنرال اسمیت توضیح داد که مردم منتظرند تا از او پذیرایی کنند و شاه آرام اظهار داشت که ما باید بازگردیم و این اشیا را ببینیم. اعلی حضرت به لرد پرووست^۱ ملحق شد و گروه را نیزه داران شهر راهبری کردند تا به تالار اصلی رسیدند.^۲

این سه رویداد با هم انتخاب شدند تا قرن نوزدهم را توصیف کنند و تجربیات نجبای قاجار در ارتباطات اجتماعی‌شان با اروپاییان در ارایه و دریافت مهمان نوازی را شرح دهند. در خانه در ایران، آنها قادر بودند تا با مهمانان‌شان به راحتی در چای سنتی و جشن‌های شبانه اختلاط کنند، در حالی که خارج از کشور، ناصرالدین شاه به رسمیت فرهنگ دربار خو گرفت و قادر بود تا از مهمانی‌ها و سرگرمی‌هایی که از سوی میزبانان اروپایی اش فراهم شده بود، لذت ببرد. دو اسکاتلندی و پزشک انگلیسی نیز به نوبه خودشان در ارتباطشان با ایرانیان و سازگاری مطلوب با نیازهای شرایطشان پیروز بودند.

1. Lord Provost

2. The Scotsman, 24 July 1889.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۹۶

پزشکان جندی شاپور^۱

جیل مارلو تایلر^۲

ترجمه زهره رحیمیان^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۲۰

یک زمانی پزشک فقیری از اهالی بغداد به نام آسَد بن گنی بود که هرگز بیماران کافی و حتی یک بیماری واگیردار در طول دوره اش نداشت تا با آن خرج زندگی اش را درآورد، زیرا او فاقد ۳ صفت بود که هرکسی خواهان آن بود: او نه اهل سوریه و نه مسیحی بود و همچنین از محصلان دانشگاه جندی شاپور نبود: اول از همه به بیماران پاسخ می‌داد، من مسلمانم و این قبل از اینکه من پزشک بشوم و حتی قبل از تولدم آشکار بود، زیرا مسلمانان در علم پزشکی موفق نیستند. علاوه بر این من به جای صلیب، گابریل، یوختا یا پرا، آسَد نام دارم. عنوان افتخارآمیز من «أبوالحریت» است، در حالیکه باید «أبوعیسی، أبوزکریا یا أبوابراهیم» باشد. من لباس سفید پنبه ای می‌پوشم، اگرچه باید پیراهن ابریشمی سیاه بپوشم. من به جای معرفی خودم با زبان مردم جندی شاپور به زبان عربی صحبت می‌کنم.^۴

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Taylor, Gail Marlow. "The Physicians of Jundishapur," *e-Sasanika*, Graduate Paper 1, 2010.

۲. استاد دانشگاه ایروین کالیفرنیا

۳. کارشناس ارشد تاریخ اسلام از دانشگاه الزهرا (س) z.r1368@yahoo.com

۴. ابوعثمان عمر بن بهرآلگهیز، کتاب ترجمه چارلز پلِت (چاپ پاریس ۱۹۵۱) از داستانهای سال ۸۴۲-۸۳۷ است. وگرنه تمام ترجمه‌هایی که به زبان فرانسه و آلمانی بیان شده کار من است.

اگرچه این داستان توضیح می‌دهد که مردم قرن ۹ میلادی در بغداد، پایتخت جدید عباسیان (خلافت اسلامی)، ترجیح می‌دهند که پزشکان آنها ایرانی و از شهر جندی‌شاپور باشند، این هیچ توضیحی را پیشنهاد نمی‌کند، هرچند از خواننده انتظار می‌رود که این مطالب را قبلاً بداند. چه چیزی این شهر و پزشکانش را معروف کرده‌است؟

جندی‌شاپور شهری طراحی‌شده و هم یک شهر باستانی بود. شاپور یکم (۲۷۱-۲۴۱ میلادی) پادشاه شاهنشاهی ساسانی و فاتح دوباره شهر انطاکیه، اسرای زندانی یونانی-سوریه‌ای را دوباره بخاطر پیروزی و شکست دادن امپراتور روم، والرینوس، سال ۲۶۰ میلادی به بیگاری گرفت که در نقش برجسته صخره ای بزرگ در نقش رستم این را یادآوری کرده‌است.^۱ دربارهٔ تأسیس جندی‌شاپور، مورخ ایرانی محمد طبری (۹۲۳-۸۳۸ میلادی) می‌نویسد: شاه آنجا یک انجمن واحد ساخت و نام (شهر و دایره) را «به از آندیو ایی شاپور» را به آن داد؛ یعنی «بهتر از انطاکیه، شاپور» یعنی مکانی که کسی آن را جندی‌شاپور می‌نامد.^۲ شهر جندی‌شاپور برای مردم سوریه بعنوان بت لاپت مشهور است، که تقریباً در طول هزار سال پیشرفت کرد. هنوز در قرن ۱۳ میلادی، جغرافیدان سوریه‌ای، یاقوت حموی، گزارش داده که «من سرتاسر شهر را دفعات زیادی سیاحت کردم ولی آنجا هیچ چیزی برای دیدن وجود نداشت، حتی یک نشان».^۳ سال ۱۹۶۳ باستان‌شناسان از مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو یک نقشهٔ مربعی

1. Paul Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den Arabischen Geographen* (Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims, 1921), 346.

2. "Der König richtete dort einen eignen Kreis ein; und gab (de Stadt und dem Kreis) den Namen 'Beh-az- Andêw-i-Šâpûr', d.h. 'besser als Antiochia Šâpûr's'; das ist der Ort, den man Gundê- Šâpûr heisst». Theodor Nöldeke, *Geschichte de Perser und Araber zur Zeit de Sasaniden aus de Arabischer Chronik des Tabari* (Leyden: E. J. Brill, 1973), 41.

3. "Jäkût erzählt: 'Ich bin mehrmals durch die Stadt gekommen, aber man sieht nichts mehr davon, findet auch keinen Spuren.' " Schwarz, 349.

میله مانند، نقشه کوچه‌های (راه‌های) جندی‌شاپور از عکس‌های هوایی رسم کردند.^۱ امروز حتی اینها باقی نمانده‌است. سال ۲۰۰۳ میلادی نویسنده مستقلی (آندرو لاولر) اعتراض‌هایی از روی کینه به سازمان میراث فرهنگی ایران گزارش کرد که شهر جندی‌شاپور به کشتزار تبدیل شده‌است.^۲

جندی‌شاپور خیلی دور از پایتخت سلطنتی شوش در ایالت خوزستان در جنوب غرب ایران نبود، منطقه‌ای که بخاطر جلگه‌های حاصلخیزش مشهور بود و هر سال با آب رودخانه‌های گرخه، جراحی و کارون آبیاری می‌شد. جغرافیدانان قرن ۹ و ۱۰ میلادی درباره فایده منطقه پرآب اظهار نظر کردند.

جغرافیدان ایرانی، ابن خردادبه، به جندی‌شاپور به عنوان یک مکان بسیار دوست‌داشتنی روی زمین اشاره کرد و مخصوصاً رودخانه‌های زیبایش را ذکر کرد.^۳ اصطخری نوشته‌است که «شهر در محیط حاصلخیزی واقع شده‌است و محصول و میوه فراوان دارد؛ درختان خرما و مزارع حبوبات (جو و گندم) فراوان و رودهای گوناگون وجود دارد»، درحالیکه مقدسی می‌گوید، «در جندی‌شاپور یک شهر ایالتی خوب و مهم بود».^۴ یک سیستم پیچیده آبیاری کاریزها، مزارع را از زمان اشکانیان آبیاری کرد و یک پژوهشی ترکیبی باستان‌شناسی و عکس‌های هوایی نشان می‌دهد که تحت جاکمیت ساسانیان که از سال ۲۲۴ تا ۶۵۱ میلادی بر ایران حکومت کردند، این کاریزها توسعه و گسترش یافتند. رابرت مک آدامز باستان‌شناس، سال ۱۹۶۳ گزارش داد که بقایای دیوارها (سدها) در این منطقه هنوز به رومیان ارجاع داده می‌شود و آثار

1. Robert McC. Adams, "Agriculture and Urban Life in Early Southwestern Iran," *Science* 136 (13 Apr.1962), 119.

2. Andrew Lawler, "Iran Reopens Its Past," *Science* 302 (7 Nov 2003), 972.

3. Schwarz, 348.

4. Istahri: "sie liegt in fruvhtbarer Umgebung und hat reiche Erträge; es gibt dort Palmen und Getreidefelder in Menge, auch mancherlei Wasserläufe». Mukaddasi: „Gundaisābūr war eine blühende, bedeutende (Provinzial-Hauptstad)». Schwarz, 348-49.

جغرافی‌دانان عرب دورهٔ میانی نشان می‌دهد که ۷۰ هزار سرباز رومی که شاپور اول آنها را از اِدسا آورده بود، دیوارها را ساختند.^۱

خوزستان از ارتباط با بازرگانی بین‌المللی سود می‌برد و شبکه‌های مسافرتی امپراتوری ایران، به‌طور پیوسته در جریان دانش و محصول شرکت داشت. کشت انگور در این منطقه بعد از فتوحات اسکندر به وجود آمد. فیلسوف یونانی قرن اول، استرابو، دربارهٔ خوزستان یادداشت کرد که آنجا درخت مو (انگور) رشد نمی‌کرد تا اینکه مقدونیان آن را کاشتند.^۲ در قرن ۵ میلادی مورخ ارمنی، موسی خورنی رؤیت نیشکر (شکر) را شرح داد که از کشور هند آورده می‌شد، بار اول بعنوان دارو که در منطقهٔ رود کارون که به خلیج فارس می‌ریخت، کشت می‌شد.^۳ صنایع پارچه بافی مثل ابریشم، پارچهٔ ساتن، نوعی پارچهٔ ابریشمی، پنبه و پشم با اسکان دادن زندانیان آغاز شد.^۴ دیگر محصولات محلی که احتمالاً با سیستم آبیاری خوزستان به دست می‌آمد، شامل آلو، گلابی، هندوانه، انار، زیتون، مرکبات، خرما، برنج، گندم و جو است.^۵ علاوه بر این بیشتر استفاده‌های مرسوم آنها شراب، شکر، عسل، آلو، انار و لیمو که در جندی‌شاپور کشت می‌شد، که اجزای ترکیب دهندهٔ مهم فرمول دارویی بودند که در بیمارستان جندی‌شاپور استفاده می‌شد، همراه با ترکیبات وارداتی مثل هل از مالابار، ریواس چینی، فندق از هند و سیب‌های سوریه ای.

به هر حال جندی‌شاپور امروز به دلیل محصولات فراوانش، صنایع پارچه‌بافی‌اش، یا بخاطر سیستم آبرسانی هنرمندانه که همه این موارد را ممکن می‌ساخت، بخاطر آورده نمی‌شود. این هیچ کاخ بزرگ یا معماری بنا و اثر تاریخی و ساختمان‌ها نداشت، این یکبار تصرف شد که با گذشت زمان به‌شمار آمد.

1. Adams, 116.

2. Ibid. Note: On p. 117 there is a map of the irrigation canals which shows Jundishapur.

3. "Cultivation of Sugar in Persia," *Science* 14 (26 Jul 1889), 62.

4. Adams, 117.

5. Ibid.

جندی‌شاپور بعنوان مرکز یادگیری و مطالعه پزشکی معروف شد، بعد از قرن‌ها شهرت و اعتباری یافت که با خاستگاه بیمارستان به عنوان یک مؤسسه مربوط بود. دانشمند مستشرق، ریچارد فرای، توضیح می‌دهد «ساختار بیمارستان‌های اسلامی یا سیستم بیمارستان به نظر می‌رسد که براساس طرح جندی‌شاپور ساسانیان ساخته شده باشد و بعداً از بغداد، شیراز و جاهای دیگر نسخه‌برداری کرد».^۱ این نتیجه‌گیری سؤالی در سال‌های اخیر مطرح است.^۲ برخی دانشمندان به وجود آکادمی آموزشی یا مدرسه پزشکی در جندی‌شاپور شک کردند و اگرچه آنها راجع به تأسیس بیمارستان تحقیق نکردند، بحث و مناظره ای درباره نقش جندی‌شاپور بعنوان نمونه ای برای بیمارستان بغداد وجود داشت.^۳ به دلیل فقدان بقایای باستان‌شناسی بیمارستان، امروز مورخان باید به اسناد و مدارک اعتماد کنند. به هرحال متون معاصر کمیاب هستند و منابع زیادی برای هردو بیمارستان در بغداد و مراکز یادگیری جندی‌شاپور بعداً توسط مورخان و جغرافی‌دانان قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی نوشته شد.^۴ این مقاله آنچه را که آنها درباره جندی‌شاپور می‌گویند و اینکه چرا این شهر در تاریخ علم پزشکی به جایگاهی مهم رسیده است، بررسی می‌کند.

1. Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia: The Arabs in the East* (New York: Harper & Row, 1975), 163-64.

2. Cyril Elgood, *A Medical History of Persia and the Easter Caliphate from the Earliest Times until the Year A.D. 1932* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 173.

3. Historians who have raised these questions include: Michael W. Dols, "The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality," *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1967): 367-90. Dols cites Peregrine Horden, "The Nestorians, Gondeshapur, and Islamic Medicine: A Skeptical Comment." 1983. Presented at the Summer Conference of the Society for the Social History of medicine in Oxford in May, 1985 on p. 371, FN 17. To my knowledge, this paper has not been published. Conrad, Lawrence I. "The Arab-Islamic Medical Tradition." In *The Western Medical Tradition 800 B.C. to A.D. 1800*, ed. Lawrence I. Conrad, Michael Neve, Vivian Nutton, Roy Porter, and Andrew Wear, 93-138. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Reprint, 1995.

۴. برخی از این موارد عبارتند از:

"Tarikh-ul-Hukama" by al Qifti (1172-1248), *History of Dynasties* by Bar Hebraeus (1226-86), and *Uyun ul-Inba*, a history of physicians, by Ibn Abi Usaybi'a (1203-69).

تاریخ علم پزشکی جندی‌شاپور با مؤسس آن شاپور اول شاه ساسانی آغاز می‌شود. مانند شاهان بعدی ساسانی، شاپور اول هم پزشکان را با سنن پزشکی متنوع دعوت کرد. اُسقف سوریه، بارهبروس، می‌نویسد همسر شاپور دختر امپراتور روم، اورلیان (اورلیانوس)، پزشکان یونانی‌ای که دانش پزشکی بُقراط را تدریس می‌کردند، به او رسیدگی می‌کردند.^۱ در سال‌های بعد، بعد از لشکرکشی‌های نظامی بسیاری که خسته و بیمار شده بود، شاپور اول به اهواز، شهری نزدیک جندی‌شاپور در خوزستان، برگشت و پزشکی از هند برایش فرستادند. او از بهبودی‌اش آنقدر راضی بود که از پزشک جدیدش درخواست کرد تا در مکانی که دوست دارد، زندگی کند و پزشک هندی شهر شوش را انتخاب کرد.

مورخ قرن ۱۱ میلادی، ثعالبی، می‌نویسد: به این ترتیب مردم شوش با دانش مردم هند و یادگیری‌ای آشنا شدند، که آنها از پزشک هندی و زندانیان یونانی که نزدیک آنها زندگی می‌کردند، فرا گرفتند و یکی پس از دیگری در امتحان قبول شدند و ماهرترین پزشکان اهواز و فارس شدند.^۲ طبق این عبارت تفتیش ساکنان «زندان‌یان یونانی» در این منطقه قبلاً انجام شده بود و در قرن ۳ میلادی، در طول سلطنت شاپور اول، یک اشتراک دانش پزشکی یونانی، هندی و ایرانی در منطقه جندی‌شاپور آغاز شده بود. داگلاس مورتون دون لُپ مورخ، زمان تأسیس بیمارستان در جندی‌شاپور را تقریباً با زمان مرگ مانی، رهبر مانویان، می‌داند، همچنان که فردوسی در حماسه شاهان (شاهنامه) نقل کرده‌است: برطبق گفتهٔ فردوسی (شاهنامه، مسکو، ص ۲۵۲)، بدن مانی

1. Elgood, 47.

2. "C'est ainsi que les gens de Sous, parce qu'ils s'étaient initiés à la science de cet Indien, qu'ils avaient reçu de lui et des prisonniers grecs qui demeuraient près d'eux la doctrine et qu'ils ont hérité la science médicale les uns des autres, sont devenues les plus habiles médecins de l'Ahwaz et du Fars." Abou Mansour abd Abd al-Malik ibn Muhammad al-Tha'alibi, *Histoire des Rois des Perses*, trans. H. Zotenberg (Paris: Imprimerie Nationale, 1900): 531-32.

که به دستور بهرام دوم به قتل رسید، جلوی دیوار بیمارستان رها شد.^۱ به هر حال اکثر مورخان زمان تأسیس بیمارستان را تا حدی عقب برده‌اند.

اهالی بین‌المللی جندی‌شاپور و موقعیت مرکزی به درگیر کردن شهر در اثرات اختلاف امپراطوری ادامه داد. بعد از شورای شهر نسا که تثلیث را تعریف کرد، امپراتور بیزانس، زنو (۴۹۱-۴۲۵ میلادی)، مسیحیان نسطوری را عزل کرد، اُسقف بزرگ استانبول پیروانش را از اِدسا اخراج کرد و دانشگاه آنها را در سال ۴۸۹ میلادی تعطیل کرد. اِlgood پراکندگی مسیحیان نسطوری را زمانی که آنها در ایران در جستجوی پناهگاه بودند، شرح داد: دانشمندان الهیات به نصیبین برگشتند (در زمان حکومت ایرانیان)؛ پزشکان برای اکثر مناطق به‌طور داوطلبانه به جندی‌شاپور تبعید شدند، شهری درون مرزهای ایران، شهری که چندین سال مرکز اُسقف مسیحیان نسطوری بود و شهری که قبلاً یک دانشگاه داشت.^۲ افراد تازه‌وارد به زبان سریانی که از خانواده زبان آرامی بود، صحبت می‌کردند و زبان یونانی و عبری، زبان کتاب مقدسشان، را می‌دانستند. آنها که به جندی‌شاپور آمدند، متون فلسفی یونان آوردند و آثار پزشکی گالین و بقراط را به سریانی ترجمه کردند.^۳

مورخان بسیاری زمان تأسیس بیمارستان را به این دوره نقل می‌کنند. دانشمند مستشرق، ریچارد فرای، ورود مسیحیان نسطوری از اِدسا را در اوایل ساخت بیمارستان و مرکز آموزشی جندی‌شاپور قلمداد می‌کند.^۴ سیریل اِlgood (۱۹۷۰-۱۸۹۲) کتاب تاریخ *خاندان‌ها* اثر بارهبرائوس (۱۲۲۶-۱۲۸۶) نام می‌برد که به آموزش پزشکی جندی‌شاپور در قرن ۵ میلادی می‌پرداخت و ادعا می‌کند که شهر آن زمان بیش از یک دانشگاه

1. Douglas Morton Dunlop, "Bimarestan," in *Encyclopedia Iranica Online* 1990 available at www.iranica.com.

2. Elgood, 46.

3. Allen Whipple, "Role of the Nestorians as the Connecting Link Between Greek and Arabic Medicine," *Bulletin of the New York Academy of Medicine* (1936): 457.

4. Frye, 22.

داشت. بعداً الگود اشاره می‌کند که پادشاه ایران خسرو انوشیروان (۵۷۹-۵۳۱ میلادی) در قرن ۶ میلادی بیمارستانی را ساخت و توسعه داد.^۱ مورخ قرن ۱۸ میلادی ادوارد گیبون به تأسیس آکادمی زمان خسرو اول باور دارد: در جندی‌شاپور در همسایگی شهر سلطنتی شوش یک آکادمی پزشکی تأسیس شد که آهسته آهسته تبدیل به مدرسه^۲ روشنفکر در زمینه شعر، فلسفه، علم معنی و بیان شد.^۲ هر ۳ مورخ با این نکته که جندی‌شاپور مرکز یادگیری و پزشکی قرن ۶ میلادی بود، توافق نظر دارند.

مورخ عرب، قفطی (۱۲۴۸-۱۱۷۲ میلادی)، جندی‌شاپور را بعنوان مرکز پزشکی ترکیبی و حاصل نوآوری توصیف می‌کند: آنها در علم، توسعه معالجات همراه با موضوعات داروشناسی پیشرفت زیادی داشتند، برای اینکه درمان آنها برتر از پزشکان یونانی و هندی قضاوت می‌شد. بعلاوه این پزشکان روش‌های علمی مردمان دیگر را اقتباس کردند و آنها را طبق کشفیات خودشان اصلاح کردند آنها قوانین پزشکی را با دقت توضیح دادند و کاری که آنها انجام دادند، نوشته شد.^۳

جندی‌شاپور مرکز نکات مشترک ترجمه و دانش پزشکی بود که دانش پزشکی تمدن یونان و هند همراه با آداب و رسوم ایرانی و آرامی بود.^۴ مورخ ایتالیایی آلدو میلی می‌نویسد «شهر مرکز اتحاد دانشمندان و پزشکان یونانی، سوریه ای، ایرانی، هندی و یهودی بود که شاه ایران آنها را دعوت کردند و آنها از حمایتی که از آنها می‌شد، لذت می‌بردند».

شاهان ساسانی خصوصاً خسرو اول و خسرو دوم تبادل افکار در حوزه فلسفه و علم را توسعه دادند. مورخ یونانی قرن ۶ میلادی آگاتیاس نقل می‌کند که چگونه خسرو

1. Elgood, 51.

2. Robert Maynard Hutchins, *Great Books of the Western World*, vol. 41, *Decline and Fall of the Roman Empire* by Edward Gibbon (Chicago: William Benton, 1952), 40.

3. Al-Qifti, *Ta'rikh-ul-Hukama* (Lippert's ed.): Leipzig, 1903. Quoted in Elgood, 48.

4. Richter-Bernburg, "Gondesapur," in *Encyclopedia Iranica Online*, 2003, available at www.iranica.com.

نوشیروان، فیلسوف سوریه‌ای، اورانیوس، را از دربار ژوستین، امپراتور بیزانس، دعوت کرد تا با موبدان زردشتی خودش بحث و مناظره کند. اگرچه آگاتیاس به‌طور غیر چاپلوسانه، خسرو اول را توسط پزشکی زبان‌باز بعنوان فردی ساده‌ لوح به تصویر کشید (این طرح پرافتخار از شاه بود، آگاتیاس بیان می‌کند که او شاگرد فلسفه بود ولی اساس دانش او کاملاً سطحی بود)،^۱ دیگر نویسندگان، علاقه شاه را به مباحثه فلسفی تصدیق کرده‌اند.^۲ گیبون اظهار می‌کند که اگر حتی دانش فلسفی خسرو اول مشهور نبود، او شاهی بود که یادگیری را تشویق می‌کرد و مثالش حس کنجکاو مردم هنرمند را بیدار می‌کند.^۳

بحث درباره فلسفه، ستاره‌شناسی و پزشکی، بخشی از زندگی درباری قرن ۶ میلادی شده بود. جی واکر می‌گوید: منابع متأخر عربی و فارسی این را تأیید می‌کند، مثلاً شباهت توجه سلطنت ساسانی به بحث‌هایی درباره موضوعات ستاره‌شناسی و پزشکی یونانی و هندی.^۴ حتی آگاتیاس آشکارا فرض می‌کند که خسرو اصرار می‌کند که گروهی شامل ۷ فیلسوف، زمان بازگشت آنها به بیزانس بخاطر تفاوت‌های دینی آنها، با آنها با تسامح برخورد کنند. آگاتیاس نکته ای را بیان می‌کند "که درحقیقت در معاهده ای درج شد که آن زمان بین امپراطوری روم (بیزانس) و ایرانیان منعقد شد، برای اینکه بر فلاسفه ای که اجازه داشتند تا به خانه‌هایشان برگردند و به زندگیشان در صلح ادامه بدهند، تأثیر بگذارند؛ بدون اینکه مجبور باشند، عقاید سنتی رایج خود را تغییر دهند

1. Agathias, *The Histories*, Joseph D. Frendo, trans. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1975), 65.

2. J. Walker, "The Limits of Late Antiquity: Philosophy Between Rome and Iran," *Ancient World* 33 (2002): 22. (From the unpublished article).

3. Hutchins, 40.

4. Walker, 30.

یا هر دیدگاهی را که با آنها مطابق نبود، قبول کنند. خسرو در گنجایش این نکته تأکید کرد.^۱

قبطی شرح می‌دهد که زیر نظر خسرو دوم سال ۶۱۰ میلادی یک مجلس مناظره فلسفی-پزشکی در جندی‌شاپور تشکیل شد.^۲ ریچتر برن پرگ، گزارش می‌دهد: این انجمن توسط جبرئیل دُزستَبَد بعنوان پزشک مخصوص شاه سرپرستی شد، دیگر همراهان ممتاز سوفسطای و یوحنّا بودند. جبرئیل یا گابریل، عنوان دُزستَبَد که دروستبَد هم نوشته می‌شد، داشت، عبارت ساسانی که برای رئیس پزشکان بود.^۳ این بحث‌های پزشکی و فلسفی وضعیت جندی‌شاپور را بعنوان مرکز یادگیری ثابت می‌کند. بهرحال این بحث از اواخر دوره ساسانی شکل گرفت. تنها ۲۶ سال بعد، سال ۶۳۶ میلادی، جندی‌شاپور به نیروهای مسلمان واگذار شد. بیمارستان زیر نظر خلافت اسلامی به کارش ادامه داد.

سال ۷۶۲ میلادی منصور خلیفه عباسی پایتخت خلافت را به بغداد منتقل کرد. تقریباً بلافاصله پیرو نزدیکی جندی‌شاپور به پایتخت، ارتباط شهر با بغداد توسط یک خانواده مسیحی نسطوری که پزشکان مهمی بودند، آغاز شد. اسم سریانی پهلوی میانه آنها بُختیشوع به معنی حضرت مسیح (ع) نجات یافت، بود که بعنوان نشانه اجتماع فرهنگی گوناگون خدمت می‌کرد و این منطقه ایران ساسانی را توصیف کرد.^۴ اولین پزشک مشهور در خانواده بُختیشوع که به درخواست منصور خلیفه عازم پایتخت جدید شد، چرجیس بن بُختیشوع رئیس بیمارستان جندی‌شاپور بود. سال ۷۶۵

1. Agathias, *ibid.*, 66.

2. Richter-Bernburg, "Gondesapur," in *Encyclopedia Iranica Online*, 2003, available at www.iranica.com.

3. Ahmad Tafazzoli, "Drustbed," in *Encyclopedia Iranica Online*, 1996, available at www.iranica.com. Elgood, 54-5.

4. Lutz Richter-Bernburg, "Boktisu," in *Encyclopedia Iranica Online*, 1990, available at www.iranica.com.

میلادی چرجیس به بغداد سفر کرد و پسرش بُختیشوع را رئیس بیمارستان کرد.^۱ چرجیس قبل از اینکه فوت کند، به خانه اش برگشت ولی او به بهترین شکل ممکن به خلیفه خدمت کرد، زیرا پسر و نوه اش جبرئیل (گابریل)، در دربار بغداد در زمان جانشینان منصور دعوت شدند، تا به کار پزشکی بپردازند. جبرئیل جوان تر، این ندیم می‌نویسد: او بیشتر از هرکس دیگری پزشکی را یادگرفت، برای اینکه خلفا مادران بچه‌هایشان را به پرستاری او واگذار می‌کردند، که فقط به مهارت پزشکی اشاره نمی‌کند، بلکه او هم مردان و هم زنان را درمان می‌کرد.^۲ زمان خلیفه هارون الرشید (۷۸۶-۸۰۹ میلادی) خانواده بُختیشوع به‌طور فزاینده‌ای هم در دربار و هم در شهر شهرت کسب کردند.^۳ در این زمان بود که بیمارستان در بغداد تأسیس شد با سرپرستی هارون الرشید یا احتمالاً وزیر ایرانی‌ش یحیی بن خالد.^۴ فرزندان چرجیس بن بُختیشوع به مشارکتشان در پزشکی در بغداد برای ۷ نسل و نزدیک ۳ قرن ادامه دادند. آبراهام یوختا مورخ تعریف می‌کند: فرزندان بعدی این خانواده بودند: پسر جبرئیل (متوفی ۸۷۰ میلادی)، یحیی یا جان (متوفی ۹۰۰ میلادی)، عُبیدالله پسر جبرئیل (متوفی ۹۴۰ میلادی)، جبرئیل پسر عُبیدالله که پزشک جسمی خلیفه عبود عبیدالله، معلم دانشگاه پزشکی و رئیس بیمارستان بغداد بود (متوفی ۱۰۰۶ میلادی).^۵

1. Elgood, 75.

2. Al-Nadīm, Muhammad ibn Ishāq. *The Fihrist: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, vol. 2. Trans. and ed. Bayard Dodge. (New York: Columbia University Press, 1970), 697.

3. Ibid., 79.

۴. *دانشنامه ایرانیکا* می‌گوید قفطی و ابن ابی اُتیبیا به نقش هارون الرشید در تأسیس بیمارستان اشاره کردند، دالز به الفهرست ارجاع می‌دهد که از بیمارستان برمکی می‌گوید، که به وزیر مربوط است.

Encyclopedia Iranica, s.v. Boktisu; Michael Dols, "The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality," *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987), 382.

5. Abraham Yohannan, "A Manuscript of the Manafī al-Haiawan in the Library of Mr. J. P. Morgan," *Journal of the American Oriental Society* 36 (1916): 384.

آخرین فرزندان معروف، ابوسعید عُبیدالله پسر جبرئیل پسر عُبیدالله پسر بُختشیوع (متوفی ۱۰۵۸ میلادی) بود که بعنوان پزشک درباری به متوکل عباسی خدمت می‌کرد و چندین اثر نوشت که شامل خصوصیات پزشکی حیوانات می‌شد.^۱

خانواده بُختشیوع از جندی‌شاپور نه فقط بعنوان پزشکان بلکه بعنوان مدیران ماهر بیمارستان آمدند. هنوز آنها مدیران بیمارستان نشده بودند که به دربار بغداد دعوت شوند. جبرئیل نوۀ جرجیس بن بُختشیوع، توسط یک دارو ساز، به نام ابوزکریا یحیی بن مَسَوَیَه (متوفی ۸۵۷ میلادی) که داروسازی را از پدرش یادگرفته بود و تحت سرپرستی بزرگ خاندان مسیحیان نسطوری، ایشاب نون، مطالعه کرد، جانشین رئیس بیمارستان شد.^۲ فرصت‌ها در بغداد، خیلی سخت بود که پایداری کند، برای مَسَوَیَه که به بغداد نقل مکان کرد، به علاوه جایی که او اعتبارش را برخلاف مشاجره با جبرئیل به دست آورد.^۳ این بحث به اعتبار و آبروی او زبانی نرساند، به هرحال چون طبق کتابنامه قرن ۱۰ میلادی، الفهرست ابن ندیم، مَسَوَیَه به ۴ خلیفه خدمت کرد. او کتابهای پزشکی متنوعی را در موضوعات گوناگون منتشر کرد که عبارتند از «متعادل کردن داروهای ضد یبوست»، «معالجۀ سردرد»، «خلال دندان و خمیر دندان»، «درمان زنانی که باردار نمی‌شدند» که به اندوه مشترک بین انسانها که تغییر نمی‌کند، اشاره دارد.

حدوداً زمانیکه گهیز داستان غم‌انگیزی دربارهٔ پزشک بغدادی که با رقابت شدیدی بین پزشکان جندی‌شاپور مواجه شد، نوشت، یک پزشک ایرانی علی بن سهل زبان در تاریخ طبری در خلاصه پزشکی اش نوشت: رئیس بیمارستان جندی‌شاپور دربارهٔ خانواده ای در اهواز با من حرف زد که جان جنینی که در شکم زن باردار چسبیده بود، نجات داد.^۴ این حرف از سال ۸۵۰ میلادی ممکن است به این اشاره کند که دیگر پزشک

1. Yohannan, 384.

2. Delacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (London, Kean Paul, 2001), 163.

3. Elgood, 87.

4. Alī ibn Sahl Rabbān at-Tabarī, *Firdausu l-Hikmat or Paradise of Wisdom*, ed. Muhammad Z. Siddiqi (Berlin .and Charlottenburg: Sonne, 1928), 39, quoted in Dols, 377.

جندی شاپور به بغداد نقل مکان کرد و آخرین رئیس بیمارستان شاپور بن سهل یک پزشک اهوازی بود (متوفی ۸۶۹ میلادی) که نه تنها وظایفش، بلکه در گردآوری داروهای جندی شاپور به بیمارستان بغداد همکاری داشت. شاپور قبل از سال ۸۵۱ میلادی گاهی به بغداد می‌رفت، جایی که به متوکل خلیفه عباسی بعنوان پزشک دربار خدمت می‌کرد.^۱ گهل درباره شاپور می‌گوید: او عربی را خیلی بد با لهجه غلیظ خارجی صحبت می‌کرد.^۲ همچنان که دیدیم، لهجه جندی شاپور لزوماً برای یک پزشک بغدادی ضرری نداشت.

شبهه اجدادش مسویه، شاپور بن سهل چشم‌انداز دارویی داشت. خوشبختانه شاپور کتاب فرمول جندی شاپور را نوشت یا گردآوری کرد که یادداشت‌های پزشکی بکار رفته آنجا را تأمین می‌کرد. او ۳ نسخه متن داروشناسی نوشت: آکاربادین کبیر یا کتاب دستور داروسازی بزرگ شامل ۲۲ کتاب می‌باشد، بعلاوه کتاب ترکیبات دارویی متوسط و کوچک که از کتاب دستور داروسازی استاد اقتباس شده است.^۳ نسخه کوتاهتر یا ترکیبات دارویی کوچکتر شامل دستورات ساخت ۴۰۸ ترکیبات دارویی است. خواندن تمام دستورالعمل‌ها، قالب داروها را که عرضه می‌شدند مشخص می‌کند (مثلاً دانه‌ها، روغن‌ها، شیاف‌ها) و انواع بیماری‌ها درمان شوند (مثلاً سرفه، کرم کدو، برآمدگی یا ورم). کتاب دستور داروسازی شاپور در متون خیلی قدیمی پزشکی آندلس ذکر شد که

1. Oliver Kahl, *The Small Dispensatory: Translated from the Arabic Together with a Study and Glossaries (Islamic Philosophy, Theology, and Science)* (Leiden: Brill, 2003), 12.

2. Ibid.

3. Elgood, 92. Note:

گهل شاپور را بعنوان مسیحی نسطوری توصیف می‌کند، ولی الگود او را بعنوان ایرانی معرفی کرد که به نظر می‌رسد باورکردنی تر باشد، زیرا او اسم ایرانی داشت. بهرحال ابن ندیم نوشته که به دین مسیحیت فوت کرد. نک:

Al-Nadīm, Muhammad ibn Ishāq. *The Fihrist: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, vol. 2. Trans. and ed. Bayard Dodge. (New York: Columbia University Press, 1970). 698.

بعنوان فرمول بیمارستان بغداد بکار می‌رفت.^۱ کتاب دستور داروسازی بزرگ جندی‌شاپور در بیمارستان آدودی بغداد اوایل قرن ۱۱ میلادی استفاده می‌شد، زمانیکه چند تا قلمرو را اصلاح کرد و اصلاح فرمول‌ها در قرن ۱۷ میلادی هنوز استفاده می‌شد.^۲

علاوه براین شاپور ۵ متن پزشکی دیگر نوشت: ۱- داروهای جانشینی ۲- نوشیدنی‌ها و فواید و مضرات آنها ۳- مقالات و سخنرانی‌ها درباره خواب و بیداری ۴- خوراکی‌ها و خصوصیات زیان آور و سودمند آنها ۵- پاسخ به هون‌ها.^۳ کتاب دستور داروسازی شاپور، پیشرفت اتصال اهالی ایران، یونان و هند را که صفات پزشکی ساسانیان بود، ثابت می‌کند. مورخ آلمانی، آلیور گهل، که کتاب ترکیبات دارویی کوچک را به انگلیسی ترجمه کرد، تفکیک اصول علم صرف و محصولات که این تقسیم منابع را نشان می‌دهد فراهم می‌کرد: عربی ۳۸/۹ درصد، فارسی ۲۲/۶ درصد، یونانی ۱۲/۵ درصد، سانسکریت ۸/۱ درصد، سریانی ۴/۸ درصد و بقیه ۱۳/۱ درصد.^۴

ترکیب پزشکی یونان، هند و ایران با جندی‌شاپور شروع نشد. ساسانیان از متون پزشکی زردشتیان که با دانش یونان و هند یکسان بود، استفاده کردند. بایلی می‌گوید: در پزشکی بدیهی است که هر دو محققان یونانی و هندی مشارکت داشتند. لاویر سهم داروشناسی ایرانی از منابع هندی یادآوری کرده‌است.^۵ نهضت ترجمه بغداد از اواسط قرن ۸ تا آخر قرن ۱۰ میلادی، پزشکی ایرانی، هندی و یونانی به تمدن عرب آورد، بلافاصله از زبان یونانی و سانسکریت یا از راه سریانی و فارسی میانه.^۶ به عبارت دیگر سریانی، زبان مسیحیان نسطوری جندی‌شاپور و پهلوی یا فارسی میانه زبان امپراطوری

1. Kahl, 29.

2. Kahl, 29.

3. Kahl, 12-13.

4. Kahl, 24.

5. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books: Ratanbai Katrak Lectures* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 81.

6. Kahl, 5.

ساسانی، برای انتقال دانش پزشکی به زبان عربی خلافت اسلامی، وسیله ای بودند. مثلاً متون پزشکی سانسکریت (چَرگه سَهْمیته) از متن پهلوی (فارسی میانه) به عربی در قرن ۹ میلادی ترجمه شد، درحالیکه کتاب سوسوتا، سوسروتا سَهْمیته و کتاب وگهاتا آستن گهر سَهْمیته، بلافاصله از سانسکریت ترجمه شدند.^۱

نوشته‌های پزشکی پزشکان جندی‌شاپور حتی بعد از اینکه بیمارستان به اوج رسیده بود، معروف بودند. فهرست ابن ندیم قرن ۱۰ بسیاری از آنها را فهرست می‌کند. مؤلف دایرة المعارف پزشکی ایران، جرجانی، حدود ۱۲۵ اثر نوشت که به نسخه‌هایی اشاره دارد که در بیمارستان جندی‌شاپور از روی عادت بکار رفته می‌شدند.^۲ پزشک ایرانی معروف، رازی (متوفی ۹۲۵ میلادی)، که اروپایی‌ها او را به‌عنوان رازس می‌شناسند، به متون پزشکی جندی‌شاپور همراه با منابع یونانی و هندی در جلد ۲۵ کتاب پرهیزگاریش اشاره کرده‌است که بعنوان ارزشمندترین ۹ جلد در کتابخانه دانشگاه پزشکی پاریس سال ۱۹۳۵ میلادی شناخته شده بود و در کتابخانه‌های مدارس پزشکی اروپایی قرن ۱۷ میلادی موجود بود.^۳ کتاب تقوا، نسخه کتاب فرمول شاپور بعلاوه قطعه منتخب یادداشت های جرجیس و نوه جبرئیل خانواده بختشیوع ذکر می‌کند.^۴ این نقل قول‌ها در کتاب رازی نه تنها دانش بسیار زیاد پزشکی جندی‌شاپور که گسترش یافته بود، بلکه درمورد جرجیس آنها قطعات منتخب متون پزشکی نگه می‌داشتند که

1. Kahl, 8.

2. Elgood, 50. Citing Al-Jurjani, *Thesaurus*, bk. X, 2.6

3. Edward Theodore Withington, *Medical History from the Earliest Times: A Popular History of the Healing Art* (London: The Scientific Press, 1894), 146. Robert P. Multhauf, *The Origins of Chemistry* (London: Oldbourne, 1966), 130.

4. Elgood, 92-3. Richter-Bernburg, "Boktisu," *Ibid.*, 1990.

کهل اسناد بسیاری را فهرست می‌کند، علاوه بر رازی کسانی که کتاب ترکیبات دارویی شاپور را ذکر کردند، عبارتند از: فیلسوف و پزشک ایرانی حسین بن عبدالله بن سینا (ابن سینا ۱۰۳۷ میلادی)، دانشمند ایرانی ابو ریحان محمد بن احمد بیرونی (متوفی ۱۰۵۰ میلادی) و گیاهشناس عرب اندلسی عبدالله بن احمد بن بابتر (متوفی ۱۲۴۸ میلادی). برای اطلاعات بیشتر نک:

Kahl, 29.

پزشکان جندی‌شاپور آنرا نوشتند که برای طولانی مدت بعنوان کتاب خطی اختصاصی یافت نشد.

فقدان راهنمایی پزشکان از بیمارستان جندی‌شاپور به پایتخت عباسیان در بغداد در قرن ۹ و ۸ میلادی ممکن بود که روزهای خوب بیمارستان را به پایان برساند، اظهار تأسف برانگیزانندهٔ الگود می‌گوید: سنت ساسانی این بود که در اثر خونریزی زیاد بمیرند که زندگی را به بچهٔ تازه متولد شده در صدر اسلام القا کند.^۱ در هر حال اشاره به بیمارستان تا قرن ۱۳ و ۱۲ میلادی ادامه داشت، مورخان ایرانی و عرب دربارهٔ اهمیت جندی‌شاپور نوشتند. هنوز جندی‌شاپور در تاریخش مفتخر و سرافراز بود. اسلام‌شناس آلمانی، لوتز ریچتر برن پرگ (متولد ۱۹۴۵ میلادی)، یادآوری می‌کند: برخلاف کمبود اطلاعات مفصل و قابل اطمینان دربارهٔ اوضاع و احوال داخلی و منطقه ای دوران قبل از عباسیان، خوزستان و به خصوص شهر جندی‌شاپور باید منطقهٔ مسیحیان نسطوری ایرانی- سوریه ای که مجبور به ترک مکان شدند، در نظر گرفته شود، که بعداً نویسندگان کتاب‌شناسی بعنوان محصلان ارشد پزشکی معروف شدند.^۲ پزشکان جندی‌شاپور که به این شناسایی رسیدند، بطور چشمگیر تربیت شده پدیدار نشدند. آنها آشکارا سنت تربیت و آموزش داشتند، مقالاتی دربارهٔ پزشکی نوشتند که استفاده می‌شد و بسیار دور از اصل شهرشان ذکر می‌شد، و آنها اعتباری آنقدر زیاد داشتند که با اتحادشان با مؤسسه آبرومند همزمان با مزایا و هنرهای فردی انجام دهد. جندی‌شاپور شهری بین‌المللی و چهارراه امپراطوری ساسانی بود و مرکز پزشکی که پزشکانی مانند خانواده بختیشوع، مسویه و شاپور تربیت می‌کرد. موفقیت شغلی و آثار چاپ شده آنها مدرکی برای برتری رسمی بیمارستان جندی‌شاپور هستند.

1. Elgood, 173.

2. Lutz Richter-Bernberg, "Gondesapur," *Encyclopaedia Iranica Online*, 2003, available at www.iranica.com.

فصل‌نامه جندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۶

آفرینش و فلسفه انتظام گیتی در مانویت^۱

ورنر زوندرمان

ترجمه ویدا موفقی^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۹

تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۱۴

مانوی‌شناسی همچون آیین زردشتی و فرقه‌های متنوع گنوسیکی رایج در آن عصر، اسطوره‌ای دقیق از آفرینش یا به عبارتی فلسفه انتظام گیتی را ارائه می‌دهد. اگرچه مانوی^۳ ادعا کرد که تعالیمش برای معماهای دنیا پاسخی را پیدا کرده است ولی حوزه اصلی اسطوره آفرینش او محدودتر شد تا بتواند به سئوالات اولیه هستی‌شناسی در مورد ریشه‌های شیطان، بشر و نیز نقش بشر در دنیا پاسخ بدهد.

متون:

شناخت آفرینش مانوی به توسط منابع متعدد دست اول یا دست دوم حاصل می‌شود. نسخه‌هایی که در این منابع ارائه شده‌است اگرچه مغایرت‌هایی در جزئیات یا حذف یا اضافه‌ها دارند، اما عقاید اصولی یکسانی را انعکاس می‌دهند. برای مثال آفرینش مانوی از ابتدا در بین‌النهرین و ایران در طول تاریخ دین یک سیستم بسته‌ای

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Sundermann, Werner. "COSMOGONY AND COSMOLOGY iii. In Manicheism," *Encyclopædia Iranica*, XII /3, pp. 310-315.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران Vida.movaffaghi@ut.ac.ir

3. b. Babylon 216, erected probably 277 through the machinations of the Zoroastrian clergy and the high priest Kerdir.

را در بین طرفدارانش از غرب (مصر، آفریقای شمالی) تا شرق (آسیای مرکزی، ترکستان چین، و چین) ایجاد کرد. زبان مادری او آرامی (سریانی) بود و به همین زبان می‌نوشت. به غیر از کتاب *شاپورگان* که به خاطر استفاده شاپور یکم (۲۴۱ تا ۲۷۲ میلادی) و به افتخار او، به زبان فارسی میانه، زبان اصلی شاهنشاهی ساسانی نوشته شد. مانی داستان آفرینش خود را در چندین اثرش از جمله *شاپورگان*^۱ و کتاب *اپیستولا*^۲ شرح داده شده است.

از نوشته‌های شرقی او فقط قسمتهایی از *شاپورگان* در دست‌نوشته‌های ناقص باقی مانده است، بقیه کارهای او تنها از روی ترجمه‌ها و خلاصه‌هایی که به زبان‌های دیگر در متون آمده است، شناخته می‌شود. پیروان شرقی او به زبان‌های سریانی، قبطی، لاتین و پیروان غربی او به زبان‌های فارسی میانه، پارسی، باکتریایی، سغدی، ترکی، و چینی می‌نوشته‌اند.^۳ منتقدان مسیحی و زردشتی او همچون مورخین مسیحی و مسلمان از زبان‌های یونانی، لاتین، سریانی، پهلوی، فارسی، و عربی استفاده می‌کردند. متأسفانه به جز منابع شرقی که توسط این نویسندگان نام برده شد،^۴ دیگر نمی‌شود مشخص کرد که آنها اطلاعاتشان را از کدامیک از کارهای مانی گرفته‌اند. در اینجا برخی از این متون مهم را که شامل توضیحات یا ارجاعاتی به کیهان‌شناسی مانوی هستند خواهم آورد. گزارش آفرینش *شاپورگان* از روی قطعاتی که فریدریش مولر^۵ و والتر هنینگ^۶ به چاپ رسانده‌اند، قابل بازسازی است. قطعات بسیار دیگری از متون آفرینش

1. note the quotation from this work in Sahrestānī, p. 192; Tagizāda and Asōār Strāzī, p. 244; Adam, p. o text b.

2. see, .g., Feldman, pp. 12-21.

3. see Chinese Turkestan vii.

4. E.g. birunin Atar, p. 208 Sahrestānī, explicitly citing Sabunragān; cf. Hutter, pp. 159-60.

5. pp.37-43 ;Saleman;1908,pp.16-17;cf.Jackson,pp. 22-73; Sundermann, 1979, pp. 97 98; Boyce, Reader, pp. 60-62.

6. Mir.Man .I, pp.175-222;cf. Boyce, Reader, pp. 63-87.

به زبان فارسی میانه یا پارسی به نثر و یا نظم به چاپ رسیده است، مخصوصاً توسط کارل سیلمن^۱ و مری بویس.^۲

قطعه‌ای از اوایل متن پارسی مانوی *روزن ویفرار* (خطابه خرد آشکار) که شامل موضوعات کیهانی است.^۳ و یک قطعه دست‌نویس سغدی که توسط هنینگ به چاپ رسید (۱۹۴۸)، شامل توصیفات دقیقی از دنیای نور است. چاپ دیگری توسط آلبرت ونلی کوک (صفحه ۷ تا ۱۷) که از روی یک متن قدیمی تُرکی انجام شده است، گزارشی از نجات اولین انسان است که در ادامه خواهید دید.

در کتاب چینی *درمان مانوی* که در واقع ترجمه‌ای از متن مانوی پارسی *روزن ویفرار* است. خلاصه‌ای از کیهان‌شناسی مانوی وجود دارد.^۴ در نهایت از متون مانوی قبطی، کتاب *مزامیر مانویان* است که بخشی در مورد کیهان‌شناسی دارد،^۵ کفالایا هم مباحثی در مورد سؤالات افراد دارد.^۶

توصیفات از کیهان‌شناسی مانوی در دو متن یونانی هم یافت می‌شود، یکی تکذیب مکتب مانویت از *الکساندر* از *شهر لیکوبولیس* (حدود ۳۰۰ میلادی) و *آکتا آرکلاسی* (نک : آرکلوس) توسط هچی مونس (احتمال تألیف نیمه اول قرن چهارم با یک ترجمه لاتین از اواخر همین قرن و در میان کارهای لاتین *اگوستین* ۳۵۴ تا ۴۳۰)، که شامل ارجاعات بسیار به اصول مانویت است، مخصوصاً در ضدیت با اصول بنیادین^۷ در

1. 1912, pp. 7-14: a fragmentary hymn in Middle Persian with 2 admixture of Parthian, later analyzed by Jackson and reedited and translated by Henning, 1932; cf. Boyce, Reader, pp. 100-01.

2. 1951; 1952; cf. Reader, pp. 94-100), and Werner Sunder Mann 1973, pp. II-80.

3. Sundermenm, 1973. p. 54-57.

4. Chavannes and Pelliot; Schmid-Glitzer. pp. 77-80.

5. Psalm 223; All berry, pp. 9-11.

6. Esp.pp.6-7.17-18.23.31-35.44-45,53,55,56.

7. Against the letter cornering the beging; pp. 193-248: for attempts to identify fragments of the Epistula fundamental a Manichean text current among North African Manichean's see Decret, p.p. 107-23 : Feldmann.

اواخر قرن هشتم تئودور بارکانی مسیحی^۱ که به سریانی می‌نوشت «به منظور به حاشیه راندن چهره‌های مانوی» به شرح نظام مانویت پرداخت^۲ اگر این گزارش براساس نوشته‌های اصلی مانوی به زبان سریانی بود، می‌توانست از واژه‌هایی که توسط شخص مانی به کار گرفته شده بود، استفاده کرده باشد. کتاب زردشتی این اواخر به نام شکندگمانیک وزار^۳ یک اثر انتقادی غیر از زردشتی است که شامل بخشی است که موقوف به تکذیب ارتداد مانوی (erang) است، سه نویسنده مشهور مسلمان که در قرن ۱۰ و ۱۱ به مباحث مانوی پرداختند، ابن الندیم،^۴ بیرونی،^۵ و شهرستانی^۶ هستند.^۷

مطالعات کلاسیک اسطوره‌کیهان‌شناسی مانوی آنهایی هستند که به وسیله اچ . جی . پولوتسکی و هنری – کارلز پوچ انجام شد، اگرچه می‌گفت که تمام نسخه‌ها را می‌توان در یک نسخه واحد ردیابی کرد.^۸ اما مهمترین و کامل‌ترین شرح از دید مانوی کار کارای وی. دبیلو. جکسون^۹ که شامل نقاشی‌هایی می‌باشد است و کار منفرد هانریک بازبینی دقیق متون کیهان‌شناسی ایرانی است. رین هولدمرکل باخ هم تحلیل‌های جدید رسمی را ارائه داده است.

1. pp. 313.10-318.4; tr. in Cumont, I; tr. Hespel and Draguet, pp. 234-37; cf. Jackson, pp. 221-54; Adam, pp. 15-23.

2. Jackson, p. 222.

3. Exposition intended to smash all doubts, possibly of the late 9th century; ed. de Menasce, pp. 226-61; cf. Jackson, pp. - 174-201.

4. Fehrest, ed. Flügel, I, pp. 329-31, cf. pp. 52-58, 86-90; tr. Dodge, II pp. 777-83

5. *Ātār*, passim; 1885-86, passim.

6. pp. 620-28; tr., pp. 625-26; see Taqizāda and Afšār Šīrāzī, pp. 240-44.

7. For collections of source texts see especially Adam (Greek and Latin texts, translations of Iranian, Syriac, and Arabic texts), Taqizāda and Afšār Šīrāzī (Arabic and Persian texts), and the translations in Böhlig an Asmussen, pp. 103-56; Asmussen, 1975, pp. 113-42; and Klimkeit, pp. 57-99.

8. see also Jonas, pp. 209-28; PT Rudolph, pp. 336-39; for succinct surveys with notes, see Asmussen, 1965, pp. 12-14; Boyce, Reader, pp. 4 10, the latter with a useful table of the members of the different creations and their Iranian names.

9. p.22-23.

نظام مانوی:

بارکانی شرح مختصری از کیهان‌شناسی مانوی به زبان سریانی تهیه کرده است.^۱ قبل از اینکه کیهان خلق شود، دو ذات وجود داشت.^۲ یکی پدربزرگی^۳ و دیگری سلطان تاریکی^۴ که هرکدام پنج دنیای نگهبان داشتند. وقتی سلطان تاریکی می‌خواست که به قلمرو روشنایی هجوم ببرد، پدر عظمت اقدام متقابلی انجام داد که با احضار نیروهایی نهایتاً موفق به آفرینش دنیا شد. برای درک پیشرفت‌های بعدی، باید به خاطر داشته باشیم که تمام این احضار کردن‌ها، پدید آورنده‌ها از پدر آغاز شد یعنی از نور خودش و عین خودش (آگستین: ذات واحد «از یک اصل همسان») پدر عظمت از درون خودش مادر حیات را فراخواند.^۵ و سپس او اولین انسان را فراخواند.^۶ کسی که به عنوان فراخوانده شخیص پدر، روح او نیز محسوب می‌شد، و به عنوان فراخوانده مادر حیات و اولین انسان، اولین مخلوقات را هم پدید آورد.

اولین انسان و پسرانش، پنج خدای درخشان،^۷ بر ضد شیطان شاه و پسرانش وارد نبرد شدند. وقتی که قدرتهای تاریک به مقابله با دنیای نور آمدند، نخست انسان و پسرانش خودشان را به عنوان غذا نمایندند.^۸ مثل کسی که سم در کیک می‌ریزد و آن را به دشمنش می‌دهد^۹ پنج پسر انسان اولیه توسط پسران تاریکی بلعیده و حریصانه خورده

1. Arabic technical terms in the following discussion have been drawn from the Fehrest; Latin terms, chiefly from Hegemonius, are common in the scholarly literature; for the Iranian names of deities, demons, and men, see Sundermann, 1979.

2. Syr. kyānīn, Mid. Perso bun, Ar. kawnān.

3. Syr. abā d.rabbūtā. Lat. bonus pater, pater ingenitus, Mid. La Pers. bay zarwān, pid i wazargih, etc., Ar. malek jenān al-nūr.

4. Syr. mlekheššokā, Mid. Pers. Ahriman, Ar. Saytān.

5. Syr. Emma d.hayye Lat. Mater vitae, Mid. Pers. Madar I zindagagan, Ar. Omm al-rhya.

6. Syr; nasa qadmaya, Iat, prius homo, Mid, Perso 0.ohr, izbay, Parth .mard hasenag, etc., Ar. al-ensan al-qadīm.

7 Syr. hamšā elāhē zīwānē; Mid. Pers. mahrāspandānair or breeze, wind, light, water, fire

8 Syr. I.mēkultā, Mid. Pers. sūr i xwas; Sundermann, 1973.p. 18

9or as bait to catch fish; see Puech, p. 164 mln. 311

شدند. در نتیجه این اتفاق بخشی از روشنایی در تاریکی محبوس شد ولی انسان اولیه در حالت بی هوشی توسط تاریکی اسیر شد و به زودی دوباره هوشش را به دست آورد و از خدای عظمت درخواست کرد که نورها را نجات دهد. این دعا منجر به آفرینش دوم، دوستان نور شد،^۱ پدیده‌هایی چون سازنده بزرگ^۲ و روح زنده.^۳ مادر حیات و روح زنده با هم انسان را نجات دادند. در آغاز روح زنده اولین انسان را صدا زد، فریاد او مثل یک شمشیر تاریکی را شکافت و انسان اولیه برای اینکه به او پاسخ دهد، عیان شد. از آنجا که تبادل این درود و تبریکات آهنگین و موزون می‌باشد، می‌توان حدس زد که سروده خود مانی می‌باشد. این نوا^۴ و پاسخ به آن^۵ به مادر حیات رسید و او به شعر «پسر محبوبش» پاسخ گفت و روح زنده نیز به این ندا پاسخ داد^۶ و روح زنده و مادر حیات آفرینش را تقبل کردند، سپس از اجساد شیاطین مرده هشت دنیا و از پوستهایشان یازده آسمان (ده گردون و یک دایرة البروج) را پدید آوردند.

دیگر شیاطین در این دنیا و آسمانها زندانی شدند و وظیفه نگهبانی و حفاظت از سرزمین‌های دنیا به پنج پسر روح زنده تفویض شد (بنابراین نام‌های آنها مید، پرس، داهیبید، پاراگبد، زنده بد، ویشد و منبذ گذاشت).

روح زنده خودش را به شیاطن در بند و آرگون‌ها آشکار ساخت (به اصطلاح آنها را گمراه کرد) که باعث شد انواری را که قبلاً بلعیده بودند، از آنها خارج شود و او از مقداری از این انوار، دستگاه خورشید و ماه را پدید آورد. از باقیمانده نورهایی که از

1 Syr.. *habīb nahīrē*, Mid. Pers. *rōšnān dūšist* or *xwārist*, Ar. *habib al-anwār*

2 Syr.. *bān rabbā*, / Mid. Pers. *raz i wuzurg*, Parth. *bāmyazad*, Ar. *al-banana al-kabir*

3 Syr. *qāryā*, *ruha hayya*, Lat. *Spiritus vivens*, Mid. Pers. *Waxs zindag*, Parth, *wad ziwansag*, Ar. *Ruh al- hayat*

4 Syr. *'qaryā*, Mid. Pers. *Xwandag*, *Mizdagtazyazad*, Parth, *Xrustag*, Ar. *al-sawt*

5 Syr. *'anyā*, Mid. Pers. *azdegar yazad*, Parth. *Padwāxtag*

6 According to Ebn al-Nadim the call "became another god," the Enthymesis of life, Mid. Pers. *handēšišn i zindag*, the power that at the end of the world will gather the remaining Light and arrange for it to be brought back to the Realm of Light; its opposite, the Enthymesis of death, is equal to the greedy spirituality of matter; see below.

آرگون ها خارج شده بود گردش باد و آب و آتش و همچنین قسمت‌هایی دیگر از دستگاه کیهانی را که برای رهایی رستگاری ساخته شده بود، از ان نورهای که هنوز محصور بودند، پدید آورد.^۱ سپس به تقاضای مادر حیات، اولین بشر و روح زنده، پدر بزرگی سومین مخلوق را که همان سومین پیامبر است پیش فرستاد. سومین پیامبر^۲ دوازده دوشیزه را فراخواند^۳ او ترتیبی داد تا دو گردونه خورشید و ماه و سه چرخ در حرکت پدید آیند به طوری که گردونه‌ها به وسط آسمان برسند، او خودش را به ترتیب به شکل زن و مرد برهنه نشان مردان و زنان آرگون داد. به خاطر طبیعت شهوانی آنها، چیزهایی از آنها بیرون ریخت. (بر طبق یک متن طولانی به زبان فارسی میانه در اثر انزال و سقط جنین، بقیه انوار، انوار روح که با گناهان آنها مثل مو در خمیر، آمیخته شده بود، ساطع شدند.

سپس سومین پیامبر خود را پوشاند و گناه را از نور جدا کرد. گناه به زمین افتاد، نیمی در آب و نیمی در خشکی. آنچه در آنها افتاد تبدیل به اژدهای وحشتناکی شد،^۴ پسر چهارم روح زنده^۵ به جنگ او رفت و او را اسیر کرد. آنچه در خشکی افتاد تبدیل به دیوها، گیاهان و جانوران شد در نتیجه یک سری اعمال جنسی و آدم خوری در میان مخلوقات اهریمنی، اشکال و نیروئیل^۶ که تجسم اصل شهوت بودند^۷ و عین جوهر یا ذات آن هم هستند^۸ اولین زوج انسانی آدم^۹ و حوا^{۱۰} به شمایل پیامبر سوم بودند. به این ترتیب با جدا شدن مداوم روح نور به وسیله زایش، آنها تلاش می‌کنند که

1. Mid. Pers. uzēnišn; Mir. Man. II, p. 296.

2. Syr. izgaddā, Lat. tertius legatus, Mid. Pers. narēsahyazad, Parth. hridig frēštag, etc.

3. Syr. btultē, Mid. Pers. kanīgān rōšnān.

4. Mid. Pers. Azdahag, see audaha i.

5. Light Adamas, Sogd. wašayni Bayi <TD TO.Ir. vr@ragna.

6. Namrā'ēl; see āsrēštār.

7. Mid pres az.

8. Greek hyle.

9. Mid. Pers. noxwīr, lit. "first man.

10. Mid. Pers. farrahān srīgar, lit. "the female of the glories.

رستگاری را خیلی سخت‌تر جلوه بدهند و برای همیشه نور را در زندان مخلوقات اهریمنی، یعنی همین جسم آدمی محبوس کنند. روح نور را روح دنیا، روح زندگی یا خویشتن زندگی^۱ نیز می‌نامند چون او محبوس دنیا است برعکس جوهره اصلی که به مرگ جسم نیاز دارد هر چند که اسم آن جسد باشد^۲ به این ترتیب که روح زنده بلند می‌شود و انسان نخستین، مسیح باشکوه را رها می‌کند^۳ تجلی پیامبر سوم، سپس آدم را از خواب مرگ بیدار می‌کند و راه رستگاری را به او نشان می‌دهد، با این واقعه، تاریخ بشر آغاز می‌شود.

مهم‌ترین غفلت دو گزارش بارکانی این است که هیچ صحبتی از رکن نور نیست^۴ همچنین از چیزی که انسان کامل نامیده می‌شود^۵ یا فراخوان پیامبر سوم که به وسیله او بخش‌هایی از نور پراکنده در دنیا خالص گردیده و به ماه می‌رسد و از آنجا گردونه خورشید و از خورشید به بهشت جدید نور صعود می‌کند.^۶ این مفاهیم در چندین متن دیگر هم آمده‌اند.

بارکانی مشخصاً از آثار سریانی مانی به عنوان منبع استفاده کرده است، به خاطر اینکه متن فارسی طولانی که ظاهراً قسمتی از *شاپورگان* بوده است شامل شرحی بسیار کامل‌تر و دقیق‌تر بوده است. در منبع دوم اصل نور همان خدای خالق سبحان است (کیش وَر وریزاد) و شاید هم خدای پیشتاز به سمت بالا (آبر اهرام یزاد) که اصطلاح زردشتی آن سروش آهاری Sros-aharay اس. با این حال شرح رستگاری نور خیلی مشخص نیست. به جای دوازده دوشیزه نور که بارکونی گفت، اینجا تجسم ایزد

1. Midpres. Griw aindag. Ect.

2. Mid. Pers. nasā, contrasted to gyān "soul"; see, e.g., Boyce, Reader, P 75.

3. Syr.iso Ziwand, Mid. Pers, Xradesahryazad .

4. Syr: Jesṭūn-šubah (mentioned by St. Ephrem), Lat. columna gloriae, Parth. bāmistūn, Ar. 'amūd al-sobh.

5. Mid. Pers. mardig ispur, Lat. vir perfectus.

6. Polotsky col. 255.

بانوهای را داریم.^۱ این نور زنانه است که یکی از جلوه‌های پیامبر سوم است. خصوصیت قابل توجه دیگری که مورد غفلت بارکاتی واقع شده است، ارتباط بین پیدایش عالم و آن گاه شماری آنوخ ارمنی است که در نوشته‌های او برآورده شده است.^۲ بعلاوه تقلید وهن آمیزی از داستان خلقت بابلی است که در قاب شرح خلقت اهریمنی اولین زوج آمده است.^۳

چاپ دقیقی با محتوای آفرینش به زبان فارسی میانه توسط زوندرمان صورت گرفته است،^۴ که او هم احتمالاً برگرفته از کتاب مانی است و با خصایصی چون ناقص بودن متن، پیچیدگی زبانی و تعداد زیاد واژه‌های ناآشنا، سبب شده است که فهم آن مشکل گردد، لیکن به نظر می‌آید که محتوای آن شامل اخباری در مورد قربانی شدن اولین انسان، فریب دادن آرگون ها و استقرار کیهان‌شناسی کل گرا و جزگرا می‌باشد. (نک: بالا) در میان بسیاری از این قطعات مرتبط با آفرینش که توسط ساندرمن چاپ شده است، توصیف دقیقی^۵ از خلقت عالم توسط روح زنده (مهر-یزاد) آمده است.

گروه دوم متونی که به زبانهای فارسی میانه، پارتی، ترکی هستند و در نسخه‌هایی که یکسان نیستند ولی ارتباط نزدیکی دارند حفظ شده‌اند. امکان نداشته است که این نسخه‌ها مستقیماً براساس نوشته‌های مانی تنظیم شده باشند. در این متون قربانی کردن بشر نخستین و پسرانش در الفاظ حماسی و جنگ پیروزمندانه یک حاکم و همراهانش توصیف شده است، در حالی که جنبه‌های قربانی شدن و دردآلودش در پشت صحنه می‌ماند.^۶

1. srigar-kirb čīhr i yazadān.

2. Tubach; see aknuvkj.

3. Mir. Man. I,p200.

4. 1973, pp. 11-37, text no.1.

5. 1973, pp. 37-41 text no.2.

6. Sunderman 1973, pp. 4-54 text nos 3-4.

خصوصیات آفرینش مانوی و تکامل بشر در اصل بنیادین این مکتب سبب شده است که گهگاه نقد هایی به مانویت به خاطر ثنویت آن وارد شود.^۱ هر چند که این دو اصل هرگز در یک میزان اهمیت نبوده‌اند و قدرت تاریکی همیشه فرع بر روشنای بوده است. برای مثال اولین بشر اگرچه فقط بخشی از روشنایی است ولی جرات می‌کند که به عمق تاریکی حمله ببرد و با کلیت آن روبه‌رو شود. از آن طرف شیاطینی که دنیای خودشان را ترک کرده‌اند تا به قلمرو نور هجوم ببرند، در بند آمیختگی پیش کیهانی قرار گرفتند و بنابراین به دنیای روح زنده به عنوان زندانی وارد شدند، نه به عنوان حاکم. قدرت‌های تاریکی توان شیطانی شان را برای مدت کوتاهی نمایش دادند، لیکن با تشکیل دنیا به عنوان نظام رستگاری، شکست نمایی آنها از قبل قطعی می‌باشد. بشر با کارکرد دفاعی توسط ماده دیو آرز که صرفاً بی‌باک بود و انواری را که ممکن بود بگریزند، تسخیر می‌کرد، خلق شده است ولی او به جای اینکه زندان جاویدی برای خویشتن زنده شود، ابزاری برای رستگاری شد. دنیای تاریکی دیگر هرگز به آنچه که در نبرد پیش تاریخ بوده است باز نخواهد گشت، برعکس دنیای روشنایی فقط یک بار صدمه دیده و تغییری که در ذاتش ایجاد می‌شود، موقتی است.

در آفرینش و تکامل بشری از دیدگاه مانویت، خلقت دنیا توسط خدایان و خلقت بشر توسط اهریمن مثل تصاویر منعکس شده از یک طبقه هستند. بشر از منظر کیهان‌شناسی جزئی‌گرا^۲ انعکاسی از کیهان‌شناسی کلی‌گرا است.^۳ کیهان‌شناسی کلی‌گرا و جزئی‌گرا، در ساختارشان ماده شیطانی مشترکی دارند، در عین حال دنیای تحت حاکمیت انسان کامل و ذات نور برای شیاطین همچون زندان است، وجود بشر هم خود زندانی برای نور شده است که تحت حکومت حرص و آز است.

1. Polotsky, col. 250.

2. Mid. Pers. Nasa and sahr I kodag, parth, zambusig kasudag.

3. Mid. Pers. nasa i wuzurg, Parth. zambudīgo wuzarg; Sundermann, 1973, pp. 25-33, 57, cf. idem, 1983, pp. 232-33; cf. Kephalaion 70.

اگرچه فرصتی برای شیاطین وجود ندارد که بر نظم کیهان غلبه کنند ولی حکومت حرص و آز در بشر ممکن است توسط دخالت روشنایی مغلوب می‌شود و این انسان جدید به سمت هستی فراخوانده شود.^۱ هر چند کیهان‌شناسی کلی گرا اساساً با محدود کردن شیاطین در ماده‌ای که توسط خود آنها ایجاد شده است، مانع از حمله آنها به قلمرو نور می‌شود و کیهان جزئی گرا که خود مخلوق همین ماده است موثرترین وسیله برای فرار نور از آن ماده محدود می‌شود. بنابراین سرنوشت بشر مسئله محوری کیهان‌شناسی و مبحث نجات بشر است.

شباهت‌های موجود در کارکردهای نظریه نجات بشری در نسخه‌های مختلف خلقت گاه منجر به انتقال موضوعات و نام‌ها از یک نسخه به نسخه دیگر می‌شود. خداوندان خلقت سوم روی رهایی و رستگاری نوری که در کیهان اسیر شده بود، تأثیر داشتند، به همان شکلی که روح زنده و مادر حیات اولین مخلوق روی رستگاری بشر نخستین که قبل از اینکه کیهان خلق شود، عمده نور اسیر شده را در خود داشت تأثیر گذاشته بودند. در متن بارکونی روح زنده می‌خواست شیاطین انواری را که بلعیده بودند، بیرون بریزند، پس به وسیله نمایاندن خودش به آنها از شیوه‌های مشابه پیامبر سوم پیشی گرفت.

نهایتاً در متن چینی، که در آن قسمت‌های دیگر اسطوره آفرینش هم تحریف شده است، روح زنده (باد خالص) تبدیل به روح مقدس شده، که همان خرد روشن^۲ خلقت سوم می‌باشد. این پدیده‌ها به شکل نظام مند بررسی نشده‌اند و حتی فهمیده هم نمی‌شود که پدیده‌ها به مانی نسبت داده می‌شود یا به آخرین گمانه زنی‌ها.

اگر آفرینش به معنای خلق دنیا و طول عمر آن تعریف شود پس این حادثه برای مانویت نقطه آغازین نبوده است و قبل از تشکیل کیهان، جنگ بین نور و تاریکی و

1. see Kephalaion 33, esp. pp. 96-97.

2. Mid. Pers. wahman or farrah i dēn, Parth. manohmēd rōšn.

رنج روح زنده شکل گرفته بود. به همین شکل رستگاری روح زنده که بازگشت نور به اصل آن است تا زمان پایان جهان کامل نخواهد شد. بر طبق کفالایا ۳۹، نورهای رها شده، در مدت زمان کوتاهی قبل از اینکه به قلمرو پدر عظمت برگردند، در بهشت جدید نور^۱ که مخلوق سازنده بزرگ است^۲ ساکن خواهند شد. بنابراین در مانویت آفرینش به عنوان مرحله‌ای از فرایند طولانی رستگاری دیده میشود که کارکرد اصلی آن در آغاز حمایت از قلمرو نور از حمله نیروهای تاریکی و در درجه دوم تا حدی که ممکن باشد بازگرداندن دنیای نور به وحدت اولیه آن است.

منابع باورهای آفرینش مانوی:

طبق ایده مانی، معرفت^۳ پیش نیازی برای رستگاری است.^۴ همانطور که گفته شد مانویت ضد دنیا و ضد مادی بوده و شامل باورهای است که می‌گوید روح یک زمانی از سرزمین اصلی‌اش جدا شده است و در دنیایی فاسد افتاده است. همانطور که در یک سرود پارتی که برای خویشتن زنده آمده است، می‌بینیم: «من از نور خدا هستم، ومن از آنها دور افتاده‌ام، دشمنان به من حمله کردند و من را به داخل اجساد کشاندند».^۵ آنچه که مانویت را از دیگر تعالیم گنوسیک جدا می‌کند، مفهوم دو دنیای فعال و مستقل روشنای و تاریکی است که از همان آغاز سقوط روح در قلمرو دنیایی را امری مجزا می‌داند و این جدایی نه تنها مثل دیگر تصورات گنوستیکی، به قصد تباهی بیش از پیش دنیای نور نبوده، بلکه بیشتر برای حمله شیطان به دنیای نور صورت گرفته است. از این نقطه مشخص، آفرینش مانی بسیار یادآور کیهان‌شناسی

1. like a tribe of nomads traveling from place to place; Mir. Man. III, p. 850.

2. cf. Mid. Pers. nōgšahrāfur-yazad.

3. Gk. gnōsis, Mid. Pers. dānišny.

4. see, e.g., Mir. Man. II, pp. 297-99; Boyce, Reader, pp. 88-89; tr. in Asmussen, 1975, pp. 7-8.

5. Mir. Man. III, p. 874; Boyce, Reader, p. 106; cf., e.g., the summary of the Valentinian speculation in bardesanes; on the characteristic features of gnosticism, see, e.g., Puech, pp. 69-72; Rudolph, pp. 53-59.

زردتشتی است که در متون پهلوی آمده است، و بسیار گفته شده است که مانی جزئیات زیادی را از زردشتی قرض گرفته است، بر این اساس هانس جوناس^۱ مانویت را زیرگروه شاخه‌ای از گنوسیسی ایرانی می‌داند.^۲ بسته به عقاید زردتشتی آنچنان که اجمالاً از کتب پهلوی قرن هشتم و نهم بر می‌آید، معلوم است که در قالب رویدادهای آفرینش یک دوگانگی شدید بین نور و تاریکی و یا خوبی و بدی ایجاد شده است.^۳ اما در حیطه تاریخ برای آن سه حالت مشخص شده است: اول جدایی نور از تاریکی، بعد ترکیب آنها و بعد تجدید تفکیک آنها^۴ ولی مفاهیم این سه دوره در دو سیستم معنویت و زردشتی کاملاً متفاوت است.

اگرچه این شباهت‌ها در موارد متعددی بسیاری سطحی هستند. و به خوبی نشان می‌دهند که واژگان ایرانی بیش از معادلهای واقعی آنها استفاده می‌شوند، بنابراین ممکن نیست به آن اندازه که جیو ویدن گرن کراراً گفته است، درست باشد.^۵ او معتقد است که تمام خصوصیات اصلی آفرینش مانوی، در اسطوره‌های زروانیسم که به نوعی ارتداد زردشتی است، حفظ شده است. در نسخه‌ای از زروان اخیر، خدای زمان، پدر اوهرمزد بود ولی بر طبق نسخه دیگر زروان پدر اوهرمزد و اهریمن بود. گراردو نیولی گفته است که اگر چهره‌های زردشتی از نظام مانویت پاک شوند، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند^۶ از طرف دیگر، الکساندر بولیگ احتمال دیگری را مطرح کرده است، به نظر او ثنویت مانی چیزی بیش از یک اغراق شدید و جدی از اسطوره شناسی گنوسنیک نبوده است. همینطور که در باورهای مانوی، شیطان عامل خلقت دنیا دیده شده است، درحالیکه در زردشتی این ماده دنیا (گونیک) از پدیده‌های اهورامزدا است و بشر به

1. Pp.326-37.

2. cf. Rudolph, pp. 335-36.

3. also characteristic of the Mandeans of Mesopotamia (Rudolf, p. 65] and the Mazdakites (see iv, below].

4. see, e.g., Widengren, 1978, pp. 312-13.

5. e.g., 1978, pp. 307, 314; 1961, pp. 48-50; 1965, p. 300.

6. Pp.74-75.

عنوان دستیار خداست و نظام اخلاقی او بر مبنای زندگی در دنیا است. ولی در مانوی گری دنیا زندانی برای شیاطین است که توسط خود شیاطین ساخته شده است و بشر هم مخلوق شیاطین است بنابراین دیدگاه مانوی ماده‌گرا و منفی است^۱ و رفتار زاهدانه دشمنی به دنیاست.

با توجه به تقسیم تاریخ به سه مرحله، که در اوستای موجود ذکر نشده است، شباهت‌هایی بین دو دین خیلی هم زیاد نیست. ویندن‌گرن تأکید می‌کند که «آمیختگی»^۲ ماده که در تعالیم زردشتی خیلی برجسته است، با چنین الگویی به هر سه مرحله مانوی تأثیر می‌گذارد.^۳ اگرچه مفهوم آمیختگی در شرایط مختلف استفاده می‌شود ولی در مانویت آمیختگی به محبوس شدن خویشتن زنده در ماده اهریمنی دلالت می‌کند، در حالیکه در دین زردشتی به معنی سه هزار سالی است که اراده اوهرمزد و اهریمن، هر دو بر جهان جاری است.^۴ در مانوی‌گری شرقی، به وضوح این مکتب را «تعلیم دو ذات در سه مرحله» می‌نامیدند.^۵ مرحله اول به زمان قبل از ملاقات دو اصل نور و تاریکی برمیگردد، قبل از زمان سقوط انسان اولیه و دومین مرحله زمان بین نجات انسان اولیه و جدایی نهایی دو اصل می‌باشد. علائمی وجود دارد که نشان می‌دهد که این مکتب سه مرحله ای در مانویت غرب هم رایج بوده است. (کونن) می‌تواند به تأثیر زردتشتی‌گری و بنابراین به حمایت از دیدگاه ویندن‌گرن دلالت بکند. اما یک نسخه کاملاً مخالف با این سه مرحله وجود دارد که البته در اینکه به همان اندازه قدیمی باشد، تردیدی وجود ندارد و آن در هفدهمین کفالایا پیدا شده است که در آن تطابق اولین، دومین و سومین خلقت گفته شده است.^۶

1. cf., e.g., Bianchi, pp. 13-18.

2. Mid. Pers. gumēzišn.

3. 1961.p.71.1965,p.307;1978,p.306-7.

4. Bundahišn, ed. Anklesaria, pp. 8-11.

5. cf. Asmussen, 1965, pp. 174-75, 196, 220.

6. Nagel, pp. 201-07; Henrichs, pp. 190-96.

بنابراین عصر دوم آمیختگی به ترکیب ریشه‌ای نور از تاریکی برمیگردد که با شکست پنج پسر انسان اولیه شروع شد، نه با خلقت بشر و یا با دوره تاریخ که بشر در آن زندگی می‌کند.

به خاطر اینکه تئوری زردشتی اصولاً از متونی استخراج می‌شود که مربوط به قبل از قرن سوم میلادی بوده‌اند، پس ممکن است که برخی شباهتهای بین این دو دین تأثیر مانویت بر دین زردشتی را انعکاس دهد. یک نمونه از این تأثیرگذاری، کارکرد واژه «آز» به معنی حرص یا طمع در زردشتی است به خاطر اینکه به نظر نمی‌رسد که آن از «آز» اوستای (که مذكر است) گرفته شده باشد بلکه ترجیحاً از ذات ماده شهوت در مانوی گرفته شده است.^۱

جزئیات اسطوره مانوی بیشتر با تعالیم آفرینش و تکامل بشری برد سنس شباهت دارد تا با کیش زردشتی و این نشان می‌دهد که برد سنس به منبع مهمی از الهامات مانی دسترسی داشته است (دریچ ورس، آلاند) در آخر هم انحصاری بودن تعالیم مانی در مورد سقط جنین شیاطین و یا سقوط از آسمان به عنوان خالق بشر، ممکن است که در ادبیات رانوج یهودی قابل ردیابی باشد.^۲

1. Sundermann, 1986, pp.15-16.

2. Henning, 1943, p. 53; Stroumsa, pp. 153-54, 158-67.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۹۶

ور جمشید و دینای مزدیسنی^۱

آلبرتو کانترا^۲

ترجمه فهیمه شکبیا^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۹

تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۴

چکیده:

سرگذشت و پیامد سربچی جمشید از پیشنهاد اهوره مزدا در فرگرد دوم وندیداد آمده و برای همه شناخته شده است. با وجود این، محتوای اصلی این پیشنهاد^۴ که جمشید آن را نپذیرفت و دلایل رد آن باز بحث انگیز است. رایج ترین تعبیر این است که جمشید وظیفه موبدی (به خاطر سپردن و بردن دین مزدیسنی) و نیز وظیفه پادشاهی را، که اهوره مزدا به او پیشنهاد کرده است، نمی پذیرد. این تفسیر از آن رو شکل گرفته است که دینا^۵ را «دین» دانسته اند. ترجمه این واژه در سال های اخیر، خصوصاً در بسیاری از آثار کلنز^۶، کاملاً متفاوت است. برای روشن کردن این موضوع، لازم است مجدد به بررسی پیشنهاد اهوره مزدا و نپذیرفتن جمشید بپردازیم. کلنز و پانایینو^۷ هم

۱. این مقاله ترجمه ای است از:

Cantera. Alberto. "Yima, son vara- et la daēnā mazdēenne". *Yama/Yima: Variations indo-iraniennes sur la geste mytique*, Paris: Collège de France, 2012, 45-66.

۲. استاد دانشگاه سالامانکا

۳. استادیار دانشگاه ولیعصر رفسنجان Shakiba2065@yahoo.com

4. mərətō bərətaca daēnaiiāi

5. daēnā

6. J. Kellens

7. A. Panaino

در آثار خود به این موضوع توجه کرده‌اند. بنابر نظر کلنز، «دین» که جمشید آن را نپذیرفت «شیوه‌های آیینی را دربر می‌گیرد و به شخص این اطمینان را می‌دهد که جاودانگی دینا و روان را پس از مرگ برای او به‌وجود می‌آورد».^۱ براساس نظر پانائینو^۲، جمشید پیوند با دینا را پس از مرگ نمی‌پذیرد. هیچ‌یک از این دو استنباط بین سرپیچی جمشید از پیشنهاد اهوره‌مزدا و پیامد آن ارتباط برقرار نمی‌کند: جاودانگی محدود در زمان، قرارگرفتن روی زمین، در جای خود، و ساخت و ر. با وجود این، داستان فرگرد دوم وندیداد کاملاً منسجم و یکپارچه است. جمشید (به سبب ناشایستگی) از به‌کار بردن شیوه‌های آیینی، که سبب جاودانگی پس از مرگ در جهان خدایان می‌شود، دوری می‌کند. بنابراین، در جستجوی مکانی است که از آفریدگان استقبال شود و از این طریق بتواند جاودانگی را به‌دست آورد: بنابراین، ابتدا زمین را بی‌حدومرزگسترش می‌دهد، پس از شکست خوردن و ر را می‌سازد. مقایسه این داستان با داستان ودایی -valā- سبب می‌شود رابطه‌ای تنگاتنگ بین ناشایستگی جمشید در بردن دین و نقش او در ساخت و ر قائل شویم.

عبارت *mərətō bərətaca daēniiāi* :

فهمیدن این که جمشید پیشنهاد اهوره‌مزدا را نمی‌پذیرد با چند مسئله همراه است. در زیر به دو مسئله اساسی پرداخته شده‌است:

۱. تحلیل عبارت *mərətō bərətaca* دشوار است زیرا این دو کلمه، که با هم به‌کار رفته‌اند، به‌لحاظ دستوری، حالت‌های صرفی مشابهی ندارند؛
۲. ترجمه *daēnā*، با الگویی که در *اوستا* معرفی می‌شود، دشوار است.

1. Kellens 1997-1998, 760

2. 2012.

همان‌طور که پانایینو^۱ راه‌حل‌های متعددی را برای موضوع پیشنهاد کرده‌است، اینجا به چند مورد، که به نظرم آشکار و معنی‌دار است، می‌پردازم. بنابر راه‌حل‌های رایج، عبارت *mərətō bərətaca*، از دو ریشهٔ *mar-* «به‌یادداشتن، خواندن با صدای آهسته» و ریشهٔ *bar-* «بردن، حمل کردن»، با تعابیر دستوری متفاوت به‌کار رفته‌است:

۱. دو مصدر (دری با پایانهٔ *-i*):^۲ «آماده باش برای سپردن و بردن دین» (ترجمهٔ ولف: خود را آماده کن ... برای بردن و انتقال دادن دین من)؛

۲. صفت‌فاعلی / اسم‌عامل:^۳ «چون آموزنده و انتقال‌دهندهٔ داد من»؛

۳. دو اسم‌عامل:^۴ «نگهبان (در یاد) و گسترندهٔ دین».

پانایینو ریشه‌شناسی یکسان ترجمه‌های پیشین را دگرگون ساخته و ریشهٔ *mar-* «به-یادداشتن» و *bar-* «بردن، حمل کردن» را نپذیرفته و سه مورد زیر را پیشنهاد داده‌است:

۱. دو صفت مفعولی «مرده و به‌عنوان فدیة، داده‌شده به دین». بدین ترتیب، لازم است *bərətaca* به **bərətasca* تصحیح شود؛

۲. در تحلیل دوم، *bərətaca* را با واژهٔ سنسکریت *bhartar-* «همسر» مقایسه می‌کند و دو تفاوت برای آن در نظر می‌گیرد: صورت مشابهی برای «همسر» در مورد ایرانی تأیید نشده‌است. به‌علاوه، مطابقت این دو اصطلاح عجیب است: «او مرگ و همسری برای دینا را نپذیرفت» این برداشت را کلنز پیشنهاد کرده‌است؛^۵

۳. سومین تحلیل این است که واژهٔ اول را صورت تخریب‌شدهٔ *marətō* «میرا، بشر» دانسته، بنابراین، آن را با ترجمهٔ *bərətā* «همسر» مرتبط ساخته‌است؛

۱. ۲۰۱۲، زیر چاپ.

2. Bartholomae, 1904:958, 1773.

3. Wolff

4. Darmesteter 1892, 20.

5. Benveniste 1948, 24sq.

6. Ibid. 1997-1998, 760 note 39.

از آنجا که تحلیل‌های اخیر پانایینو بسیار گمراه‌کننده است، به نظر من، ترجمه عبارت با ریشهٔ mar- «به یاد داشتن، با صدای آهسته خواندن» و ریشهٔ bar- «بردن، حمل کردن» به دو علت بهتر است:

۱. هر دو ریشه در اوستایی برای «دین» به کار رفته است. از یک سو، در یسن ۲۲ بند ۳ *mərəθrəm daēnaiiā* «خواندن دین با صدای آهسته» آمده است که با عبارت *gāθānaṃ sraoθrəm* «خواندن با صدای آهسته» مقایسه می‌شود. همین مفهوم در یشت مربوط به چیستا نیز دیده می‌شود. در این یشت، پیشوای دینی فدیه‌هایی را، بنابر میل، به این ایزدبانو پیشکش می‌کند: «از حفظ خواندن/ خواندن با صدای آهسته برای دین»^۱ و «نیرو را برای تن». از سوی دیگر، در پایان همین فرگرد *وندید/د*، پرسیده شده است که چه کسی دین را به ور جمشید برد. در اینجا فعل *vī-bar-* به کار برده شده است؛

۲. در سنت زردشتی، ارتباط این دو فعل با «دین» اهمیت زیادی دارد: در ادبیات پهلوی *dēn būrdār* و *dēn ōšmurdār* دو مفهوم اساسی در دین مزدیسنی است.

به عبارت دیگر، با مقایسهٔ بند ۳ *وندید/د* ۲ *visaṇṇha mē yima srīra vīuaṇṇhana*

با بند ۴ *mərətō bərətaca daēnaiiai āaṭ mē visaṇṇha gaēθanaṃ θrātāca*

harətāca aiβiiāxštaca می‌توانیم *mərətō bərətaca* را دو اسم عامل در نظر بگیریم. *mərə-tar* و *bərə-tar* که در پهلوی به «*burdār* و *ōšmurdār*» برگردان می‌شود، در این مورد، شک ما را برطرف می‌کند. احتمال دارد *mərətō* به جای *mərəta* به کار رفته باشد. این مورد ناشناخته است، اما همین اشتباه در یشت ۱ بند ۸ *nauuadasa yaṭ ahmi dātō* که در آن *dātō* به جای *dāta* به کار رفته است. نیز دیده می‌شود. بنابراین، جمشید نپذیرفته است که «نگهبان، به خاطر سپردنده و حامی دین» باشد، اما «نگهبانی، پاسبانی و مراقبت از آفریدگان» را پذیرفته است.

۱. یشت ۱۶ بند ۱۷. *marəmnəm daēnaiiāi*

دربارهٔ مورد دوم، توضیح‌دادن واژهٔ دین در این متن بار دیگر دشوار است. درحقیقت بنا بر ترجمهٔ مرسوم، واژه را نباید «دین» ترجمه کرد. از این رو، برای اصل «سریچی جمشید از پیش نهاد اهوره‌مزدا» الزاماً باید تفسیر متفاوتی در نظر گرفت. دینا، روح سرگردان و مؤنث، بینشی والا است که با پیشکش فدیة حاصل می‌شود. پس از مرگ انسان این روح با روح مذکر خود متحد می‌شود. این مفهوم از دینا از طریق مقایسهٔ *bərətaca* اوستایی با *bhrtar* «همسر» سنسکریت فهمیده می‌شود. این نظر را کلنز و پانایینو پیشنهاد کرده‌اند. این نویسندهٔ ایتالیایی همچنین به این نکته دست یافته است که جمشید در واقع «به‌خاطر سپردن و بردن دین» را نمی‌پذیرد تا اتحاد با دینا در دنیای پس از مرگ را نپذیرفته باشد و این مفهوم برابر است با نپذیرفتن مرگ و سرنوشت متعلق بدان. در مقابل، جمشید خواهان ترویج زندگی و گسترش جهان مادی است.

بنابراین ترجمهٔ مرسوم این بند مفهوم خود را از دست می‌دهد و درک ما از شخصیت دینا تغییر می‌کند یا همان‌طور که پانایینو بر اتحاد با دینا پس از مرگ تأکید دارد، ما نیز مبنا را بر پیوند دین با روان فدیة‌دهنده هنگام نیایش قرار می‌دهیم و احتمال می‌دهیم پیشکش فدیة کلید تفسیر اسطورهٔ جمشید در *وندیداد* ۲ باشد: سریچی از انجام‌دادن وظیفه‌ای آیینی که با دینا ارتباط دارد اساس شکست جمشید در تلاش برای کسب جاودانگی است. ارتباط آیینی با دینا، برای انسان بینش والا می‌آورد و ورود به جهان خدایان را پس از مرگ تضمین می‌کند. سریچی جمشید از بردن دین (به سبب ناشایستگی)، این نتیجه را همراه دارد که جاودانگی حاصل از اجرای اعمال آیینی قطعی نیست، اما مدینهٔ فاضله‌ای که جانشین آن شده‌است، بیرون از جهان خدایان، برایش باقی می‌ماند.

مفهوم فدیة در *وندیداد* ۲:

جمشید اوستایی، مانند یمهٔ ودایی، ارتباطی تنگاتنگ با فدیة دارد. تولد او پاداش فشردن هومی است که پدرش ویونگهان اولین بار (یسن ۹ بند ۴) آن را فشرد. به علاوه،

او چندین فدیة به آناهیتا (یشت ۵ بند ۲۵ و ۲۶)، به درواسپ (یشت ۹ بند ۸-۱۰) و اشی (یشت ۱۷ بند ۲۸-۳۱) پیشکش کرده‌است.

متن وندید/د ۲ نیز با پیشکش فدیة ارتباط دارد. ابتدا، جمشید با اهوره‌مزدا هم‌پرسی می‌کند که در پرسشی بین زردشت و اهوره‌مزدا بدان اشاره شده‌است. فعل *a-pərəsa-*، با کاربرد ناگذر، در وندید/د ۲ بند ۱-۲، فعلی است برای بیان هم‌پرسی؛ درست مانند آنچه در یسن ۱۲ بند ۵-۶ آمده‌است:

aθā aθā cōiṭ ahurō mazdā zarauštrēm adaxšaiiaētā¹ vīspaēšū fərašnaēšū vīspaēšū hañjamanaēšū yāiš apərəsaētəm mazdāscā zaraθuštrasca aθā aθā cōiṭ zaraθuštrō daēuuāiš sarēm viiāmruuītā vīspaēšū fərašnaēšū vīspaēšū hañjamanaēšū yāiš aprəsaētəm mazdāscā zaraθuštrascā aθā azəm cəṭ yō mazdaiiasnō zaraθuštriš daēuuāiš sarēm vīmruuiē yaθā anāiš viiāmruuītā yə aš.auuā zaraθuštrō.

«این‌چنین که اهوره‌مزدا به زردشت پیاموخت در همه گفت‌وشنودها و در همه انجمن‌ها در آن هنگامی که (اهوره)مزدا و زردشت با هم هم‌پرسی کردند. این‌چنین که زردشت در همه گفت‌وشنودها و در همه انجمن‌هایی که در آن (اهوره)مزدا و زردشت هم‌پرسی کردند، اتحاد با دیوها را ترک کرد، من هم که مزدایپرست زردشتی-ام اتحاد با دیوان را، به‌مانند زردشت، برای پشتیبانی از اشه ترک می‌کنم».

هم‌پرسی درعین‌حال نوعی نیایش است: در واقع، گفتگوی بین فدیة‌دهنده و ایزدی است که در تبادل سؤال و جواب هنگام فدیة خطاب می‌شود. هم‌پرسی در متون اوستای قدیم نیز وجود دارد. زوت سخنان زردشت را (یسن ۱۲ بند ۶-۵) هنگام هم-پرسی با اهوره‌مزدا در انجمن پیشوایان دینی منعکس می‌کند: گفتگوی زردشت الگویی است برای گفتگوهای آینده هنگام پیشکش. بنابراین، اگر ملاقات بین جمشید

۱. اینسلا (۱۹۶۲) سعی کرده است تا *daxšaiia-* را با ستاک مضارع *daēsaiia-* در وندیداد ۲ بند ۱-۲ مرتبط بداند، اما این احتمال وجود ندارد.

و زردشت نوعی هم‌پرسی است، این هم‌پرسی به احتمال زیاد در مراسم فدیه- که در آن جمشید فدیه‌دهنده است- انجام شده‌است.

در نتیجه، پاداشی که جمشید در این گفتگو به دست می‌آورد (وجود نداشت نه سرما، نه گرما، نه بیماری، نه مرگ در پادشاهی او: *وندید/د ۲ بند*) همانند پاداشی است که با پیشکش فدیه به ایزدان دیگر مانند اشی (*یشت ۱۷ بند ۲۹-۳۰*) و درواسپ (*یشت ۹ بند ۹-۱۰*) به‌دست آورده است.

dazdi.mē vaṇ "hi səuuište druuāspe taṭ āiiaptəm yaθa azəm f̄saoni vaθβa auua.barāni auui mazdā dāmabiiō yaθa azəm amərəxtīm auua.barāni auui mazdā dāmabiiō uta azəm apa.barāni uua šudəmca taršnəmca haca mazdā dāmabiiō uta azəm apa.barāni uua zaouruuamca mərəθiiūmca haca mazdā dāmabiiō uta azəm apa.barāni +uua garəməmca vətəm aotəmca haca mazdā dāmabiiō hazaṛəm aiβi.gāmanam.

«ای درواسپ نیک، ای نیرومندترین! این آیفِت را به من ده. باشد که من برای آفریدگان مزدا رمه‌های فربه فراهم سازم آن‌سان که من برای آفریدگان مزدا بی‌مرگی آورم و من گرسنگی و تشنگی را از آفریدگان مزدا دور سازم و من پیری و مرگ را از آفریدگان مزدا دور کنم و من باد گرم و باد سرد را از برای هزار زمستان (سال) از آفریدگان مزدا دور برانم».

بنابراین، جاودانگی موجودات روی زمین، در یک دورهٔ هزارساله، پاداشی^۱ را برای فدیه سبب می‌شود که دریافت‌کنندهٔ آن درواسپ است در *یشت ۹*، اشی است در *یشت ۱۷* و اهوره‌مزدا است در *وندید/د ۲*. ورای این هزار سال، پایان یافتن جاودانگی احتمالاً به‌علت شکست آیین فدیه است. هدف از فدیه موجب شدن سپیده‌دم همهٔ روزها و بهار همهٔ سال‌ها است. بنابراین، زمستان سی‌ساله احتمالاً بیان‌کنندهٔ شکست آیین فدیه است.

1. āiiapta

از سوی دیگر، ساختار «پیشنهاد اهوره‌مزدا به جمشید» با بیانی روشمند و مختص آیین فدیه گفته شده‌است. استفاده از فعل *vis-* بر کاربرد این واژه در آیین فدیه و نیز «فرارگرفتن در وضعیتی برای برعهده‌گرفتن نقش در مراسم فدیه» اشاره دارد. این مفهوم در تفویض پیشوایان دینی در *وندیداد* ۳ بند ۱ آشکار است. نقشی که پیشوایان دینی در مراسم فدیه برعهده دارند با اسم‌عامل بیان شده‌است؛ درست مانند آنچه که در یسن ۱۴ بند ۱ و ویسپرد ۵ بند ۱ دیده می‌شود.

vīsāi və aməšā spəntā staotā zaotā zbā tā yaštā framarətā aibijarətā yūšmā kəm yasnāica vahmāica yaṭ aməšanam spəntanam...

«آماده‌ام، ای امشاسپندان، که شما را ستاینده، که شما را زوت‌خواننده، که شما را پرستنده، که شما را فدیه‌دهنده، که شما را سرودگوی باشم. به شما، ای امشاسپندان، اکنون ستایش و نیایش...»

پاسخ منفی جمشید (نه آفریده شده‌ام و نه آموخته) در عبارتهایی ذکر شده‌است که با واژه‌های فنی-آیینی مربوط است. همان‌طور که نارتن (۱۹۷۵) اشاره کرده‌است، فعل *ciš-* اصطلاحی آیینی است که معنی‌اش از دعای فرورانه^۲ واژه *cinahmī* (یسن ۱۲ بند ۱) و نیز از اشتقاق اسمی *ahura.ṭkaēša-* «کیش اهوره» فهمیده می‌شود. همچنین، ترکیب فعل *dā-* با فعل *ciš-* در یسن هفت‌ها مکرر به کار رفته‌است.^۳

بنابراین، پیشنهاد اهوره‌مزدا و سرپیچی جمشید از آن مفهوم آیینی دارد؛ به همین دلیل با واژه‌هایی آیینی توصیف می‌شود. برای نمونه فدیه‌دهنده هندوایرانی که

۱. خواندن *cištō* بر *cistō* ارجح است. نه فقط به علت ارتباط آن با فعل *dā-* و *ciš-* در یسن هفت‌ها (Kellens, 1984) بلکه به علت ارتباط آن با متن. همه نسخه‌های دعایی و خطی ایران واژه *cištō* را ضبط کرده‌اند. در حالی که نسخه‌های هندی (دعایی و تفسیر) *cistō* را بهتر دانسته‌اند. با وجود این، گرچه نسخه G34 متاخرتر است، *cištō* را ضبط کرده‌است. اینجا صورت *cista-* که از *cit* گرفته شده منظور نیست. اوستایی: *pouru.cistā-* (مرئی برای همه) مانند ودایی *cista-* به معنی «مرئی» است.

2. *frauarāne*

3. Kellens, 1984.

جمشید است۔ برای اهوره‌مزدا فدیہ می‌کند، اما پیشنهاد اهوره‌مزدا یعنی «به‌عهده گرفتن وظیفه‌ای آیینی برای مراقبت از دین» را نمی‌پذیرد و سرپیچی می‌کند.

دینای مزدیسنی و ازدواج‌های سپیده‌دم:

دینا شخصیت مهمی است که کلنزا^۱ او را «ابزار روان» می‌نامد. از میان اجزای تشکیل‌دهندهٔ انسان، بنابر دانش انسان‌شناختی مزدیسنی، سه جزء نامیرا وجود دارد: ۱- فروشی؛ ۲- روان؛ ۳- دینا. نخستین و سومین از جمله توانایی‌های ادراکی‌اند که با پیشکش فدیہ حاصل می‌شوند. فروشی جزئی آیینی است که هنگام خواندن دعای «فرورانه» به‌وجود می‌آید. گزینش درست فروشی «گزینشی» است که فدیہ‌دهنده را در ارتباط مستقیم با همهٔ فدیہ‌کنندگان پیشین قرار می‌دهد. اتحاد دینا و روان فدیہ‌دهنده نکتهٔ اصلی فدیہ (بسن ۵۳) است.^۲ به سبب این اتحاد، فدیہ‌دهنده هنگام پیشکش به «بینش» ایزد (دینا) و ماورا دست می‌یابد و در این زمان، توانایی مراقبت از آن را کسب می‌کند. چنین بینشی به او آگاهی مفیدی دربارهٔ لحظهٔ مرگ می‌دهد و او را وارد انجمنی می‌کند که در آن فدیہ داده‌است.

ملاقات دینا و روان فدیہ‌دهنده مفصل شرح داده نشده، مگر در بسن ۵۳ که آنجا هم شرح روشنی نیامده‌است. درمقابل، ملاقات دینا با روان درگذشته چندین بار با جزئیات مفصل در *وندیداد* ۱۹ بند ۳۰ و *هاذخت نسک فرگرد* ۲ شرح داده شده‌است. در *وندیداد* ۱۹^۳، سپیده‌دم از شرق پدیدار می‌شود و در سپیده‌دم سومین روز پس از مرگ به بیکر دختر جوان و زیباروی به ملاقات روان درگذشته می‌آید و با ویژگی‌های شهوت‌انگیز معرفی می‌شود که این خود یادآور شرح سپیده‌دم ودایی است. کلنزا^۴ در

1. 2007.

2. Kellens and Pirart 1988-1991, 3.266sq. ; Kellens 1995, 38sq.

۳. در *هاذخت نسک*: از جنوب.

4. 1994 & 1995.

چندین مقاله ارتباط بین سپیده‌دم و دینا را شرح داده‌است. او سه ویژگی مشترک بین دینا و سپیده‌دم ذکر می‌کند:

۱. سپیده‌دم و دینا هر دو نشان‌دهنده راه‌اند؛

۲. هر دو با ریشهٔ cit-ارتباط دارند؛

۳. هر دو دارای خصلت‌های شهوت‌انگیز اند.

نتیجه‌گیری کلنز این است: «در آخرین تحلیل، دینا سپیده‌دمی است که عملکردش در حوزهٔ رستاخیز و گشودن روشنی‌های بی‌پایان دنیای پس از مرگ گسترش می‌یابد». اندکی بعد، می‌نویسد: «دینا در حوزهٔ مفاهیم رستاخیز جانشین سپیده‌دم است.^۱ ظاهراً دینا با اوشه^۲، سپیده‌دم، یکی نیست و سیمایی متفاوت از آن باقی مانده‌است. این تصویر از سپیده‌دم همان است که برخی ویژگی‌های سپیده‌دم هندواروپایی را به ارث برده‌است. درست مانند آفرودیت که ائوس^۳ سپیده‌دم نیست، اما در برخی ویژگی‌ها و خصوصیات با آن سهیم است.^۴

نقش رستاخیزشناختی دینا که در برخی ویژگی‌ها با سپیده‌دم ودایی مشترک است، ارتباط آن را با یمهٔ هندوایرانی به‌عنوان پادشاه مردگان آشکار می‌سازد. بنابر نظر کلنز،^۵ دینا به‌عنوان سپیده‌دم و شخصیتی مراقب شناخته شده‌است و به شکل روان درخشان جانشین یمه می‌شود. سپس، نظریه‌اش را اصلاح می‌کند و به ترتیب هندو-ایرانی نقش‌ها توجه می‌کند: یمه پادشاه قلمروی مردگان است؛ یعنی او همان سپیده‌دم و روان درخشان است. اینجا باید از خود پرسیم آیا ارتباط بین این دو

1. Kellens 1995, 53.

2. ušah

3. Eus

۴. برای ارتباط بین آفرودیت و سپیده‌دم هندواروپایی نک←

Boedecker (1974, 15sq.), Dunkel (1988-1990), Steets (1993, 123sq.) and Janda (20, 154sq.).

5. 1994.

شخصیت در حوزه رستاخیز می‌تواند با سرپیچی جمشید از پیشنهاد اهوره مزدا در وندید/د ۲ مرتبط باشد؟ اگر آری، چگونه ممکن است؟

ویژگی‌های شهوت انگیز سپیده‌دم اساس اسطوره هندواروپایی و هندوایرانی را شکل می‌دهد و با سپیده‌دم ارتباط می‌یابد: ازدواج خویشاوندی بین سپیده‌دم دختر آسمان روز^۱ و خورشید یا آسمان روز^۲. این اسطوره تمثیلی است از خورشید که سپیده‌دم را به‌مانند دختری زیبا معرفی می‌کند که می‌خواهد با خورشید روز ازدواج کند. پس از پیوند (خورشید بالا می‌رود) ناپدید می‌شود و باید در پی پیوند جدیدی باشد که فردا صبح رخ می‌دهد. نخست بدل او که در کنارش قرار دارد و تمثیلی از روشنایی شب پس از غروب خورشید است جانشین او می‌شود. در ریگ‌ودا این اسطوره در سه شخصیت باقی مانده است: سوریه^۳ دختر آفتاب، اوشس^۴ سپیده‌دم و سرنیوه^۵. این پیوند واقعه تکوین آفرینش است که هر روز پس از شب و مخصوصاً هر سال پس از زمستان تکرار می‌شود.

داستان برآمدن روز نو و تابستان نو، ازدواج سپیده‌دم با پدرش، خورشید یا آسمان روز از مشخص‌ترین نقش‌های اوشس ودایی و سپیده‌دم هندواروپایی است. بنابراین می‌توان فرض کرد که یکی از نقش‌های اصلی داستان دینا، یعنی متحدشدن او با روان درگذشته، احتمالاً با اسطوره مربوط به سپیده‌دم هندوایرانی و هندواروپایی ارتباط دارد.

استیتز^۶ به سیزده نقش که در اسطوره پیوند زناشویی سپیده‌دم دیده می‌شود دست یافته‌است:

1. diṡés dhugh2tēr

2. Steets, 1993; Janda, 2000, 141sq.

3. sūryā

4. ušas

۵. saranyū مادر یمه، او کسی است که با سپیده‌دم و داستان ازدواج او ارتباط دارد (Bloomfield 1893).

6. Steets 1993:27.

۱. عروس تصویر خورشید، دختر خورشید یا آسمان روز است؛
 ۲. او ویژگی‌های اسب مانند دارد؛
 ۳. مانند دوشیزه‌ای توصیف می‌شود که آماده ازدواج است؛
 ۴. برای ازدواج رقابت وجود دارد؛
 ۵. ازدواج بزرگ جشن گرفته می‌شود؛
 ۶. عروس ربوده می‌شود؛
 ۷. اغلب بدلی برای عروس وجود دارد؛
 ۸. عروس با ایزدان دوقلو (اشوین‌ها، دیوسکورس و...) شریک می‌شود؛
 ۹. او رهایی می‌یابد؛
 ۱۰. او نامادری سنگ‌دل دارد؛
 ۱۱. پاک‌دامنی‌اش مشکوک است، اما به لحاظ شرعی بی‌گناه است؛
 ۱۲. بین عروس و دریای آسمانی ارتباط وجود دارد؛
 ۱۳. درباره داماد باید گفت که وضعیت میرایی یا نامیرایی‌اش مبهم است.
- هیچ روایتی همه این نقش‌ها را بیان نمی‌کند، اما زمانی که اسطوره‌ای پدیدار می‌شود، عموماً نیمی از این ویژگی‌ها را نیز همراه دارد، آنچه در اوستا نیز با آن روبه‌رو ایم. اسطوره دینا حداقل شش مورد از این ویژگی‌ها را دارد:
۱. پشت ۱۷ بند ۱۶ به روشنی نشان می‌دهد که اهوره‌مزدا پدر او و سپندآرمنیتی مادر او است.^۱ این یعنی آسمان روز و زمین.^۲
 ۲. در پشت ۲ بند ۱۲ بینش «آب اسب پیکر» معرفی می‌شود (daēnaṃ...aspō (kəhrpam āpəm). این ویژگی به اوشس ودایی نیز اختصاص می‌یابد؛^۳

1. Kellens 1995, 43.

2. Skjaervo, 2002.

3. Renou 1955, 3.6.

۳. توصیف هادخت نسک فرگرد دوم و وندید/د ۱۹، دینا را -kainiia: کنیز معرفی می‌کند؛

۵. ازدواج «بینش» در Vahištōišti Gāθā شناخته شده است؛

۶. ربودن عروس در یشت ۱۳ بند ۹۹-۱۰۰ آشکار است؛

همسر «بینش» در واقع روح شخص فدیهدهنده است که هم زنده است هم مرده. او همچنین روح فرد درگذشته است که همان بخش زنده فرد مرده است. یکی از ویژگی‌های اصلی این اسطوره ربودن عروس یا سپیده دم است. فقط در ریگ-ودای ۲.۶۰.۶ به ربودن اوشس اشاره شده است.^۱

tā yodhiṣtam abhīgā indra nūnām apāḥ svār uśāso agna ūlḥāḥ

dīśaḥ svār uśāsa indra citrā apó gā agne yuvase niyútvān

«هر دوی شما ای ایندره! ای آگنی! اکنون برای آب‌ها، برای گاوها و برای خورشید، که او را ربودید، بجنگید. ای آگنی! ای ایندره! محور جهان، خورشید، اوشس روشن و درخشان، آب‌ها و گاوها را استوار نگه می‌داشت.»

در اسطوره valā- و ربودن گاوهای سپیده‌دم علت ربودن سپیده‌دم بیان شده است. اما، علت ربودن تازه‌عروس، اوشس، در ریگ‌ودا نقش مهمی ندارد.

با وجود این، ارتباط بین ربودن و ازدواج صریحاً در سرود ریگ‌ودا ۱۰.۸۵- که درباره عروسی است- دیده می‌شود. دختر خورشید، سوربه^۲- که شمار زیادی از ویژگی‌های سپیده‌دم هندواروپایی به او نسبت داده شده است و ازدواج او با سومه الگوی همه ازدواج‌هاست- با زنجیره ورونه ارتباط دارد؛ درست مانند پرسیفون^۳ که با هادس^۴ ارتباط پیدا می‌کند (ریگ‌ودا ۲۴.۸۵.۱۰).

1. Renou 1955, 2. 7 ; Janda 2000, 189;

استیتز (۱۹۹۳، ۱۴۶) واژه ودایی ūlḥāḥ «خوشحال، مسرور» را با تردید ترجمه می‌کند.

2. sūrya

3. persēphone

4. hades

prá tvā muñcāmi váruṇasya pāśād yéna tvābadhnāt savitā suśévaḥ
rtāsya yónau sukrtāsya loké 'riṣṭām tvā sahá pátyā dadhāmi

«اکنون تو را از کمند و رونه آزاد می‌سازم؛ کمندی که سویته مبارک تو را بدان بسته بود. در جایگاه قانون، به جهان اعمال پاک (پاکدامنی)، من تو را صدمه‌نادیده به همسرت تسلیم می‌نمایم».

راه‌هایی سوریه، یادآور مطلبی است در اوستا درباره دینا که در آن واژه hitā^۱:
«محکم بسته» (یشت ۱۳ بند ۹۹-۱۰۰) به کار برده شده است:

kauuōiš vīštāspahe ašaonō frauuašīm yazamaide taxmahe tanu.ṃaṭrahe
arši.draošāhūiriieheyō druca pauruuṇca ašāi rauuō yaēša yō druca
pauruuṇca ašāi rauuō vīuuaēḍa yō bāzušca upastaca vīsata aṇ'hā daēnaiiā
yaṭ ahurōiš araθuštroiš yō hīm stātām hitām haiṭīm uzuuazaṭ haca hinūiβiio
nī.hīm dasta maiḍiioišādēm...

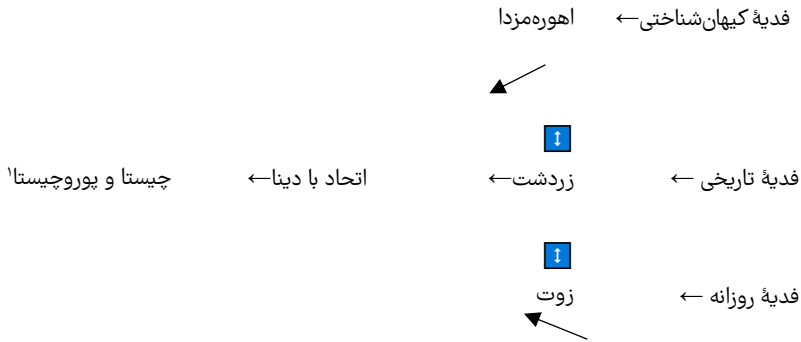
«فروهر پاک‌دین کی‌گشتاسب دلیرتن، ایزدین کلام (تنومندتر) گرز قوی اهورایی را می‌ستاییم که با گرز سخت برای راستی راه آزاد جست، که با گرز سخت برای راستی راه آزاد یافت. کسی که بازو و پناه این دین اهورایی زردشت بود. کسی که آن را (دین را)، که در بند بسته بود، پایدار ساخته از بند برهانید و آن را در میان جای داد. (آن دین) فرمان‌گزار بزرگ متزلزل‌نشدن مقدس که از ستور و چراگاه برخوردار است که از ستور و چراگاه آراسته است».

دینا مانند سوریه، در سرود ودایی عروسی و سپیده‌دم هندواروپایی، گرفتار شده است و شخصیتی چون کوی ویشتاسپه (kauui vīštāspa) او را از بند رها می‌کند. کوی ویشتاسپ در واقع یکی از پیشروان حوزه دینا در سرود عروسی اوستای گاهانی (یسن ۵۳ بند ۲) است.

۱. فعل به‌کار رفته احتمالاً براساس نام هادس Hades «گرفتارکننده» شکل گرفته است.

اگرچه بسیار غیر منتظره است، ظاهراً اسطوره ازدواج سپیده‌دم، دختر آسمان روز، فاقد برخی از ویژگی‌ها در اوستا است. دختر زیبا، که دارای ویژگی‌های سپیده‌دمی است، با روان فدیه‌دهنده در مراسم پیشکش می‌پیوندد و همراه روان درگذشته پس از مرگ، دقیقاً مانند سپیده‌دم، هر روز به خورشید یا آسمان روز ملحق می‌شود. پس این احتمال وجود ندارد که اهوره‌مزدا همسر دینا باشد. به هر حال، در اوستا روان فدیه‌دهنده و شخص درگذشته نقش همسر را دارد. آیا می‌توان این تفاوت را شرح داد؟ آیا نشانه‌ای وجود دارد که احتمال دهیم روان با اهوره‌مزدا یکی است؟ اگر روان فدیه‌دهنده (و روان درگذشته) را با اهوره‌مزدا برابر بگیریم، بنابراین، روان نقش پدر و همسر دینا را دارد. نخست، اهوره‌مزدا اهوره وئیریه را به زردشت یاد می‌دهد، آنگاه زردشت اصول مربوط به فدیه را می‌آموزد و می‌تواند برای اهوره‌مزدا فدیه کند و در آن نقش اهوره‌مزدا را عهده‌دار شود. در فدیه روزانه، زوت نقش زردشت را ایفا می‌کند. در نتیجه، وظیفه اهوره‌مزدا را در اختیار می‌گیرد. در نقش اهوره‌مزدا/ زردشت، هنگام آیین، هردو پدر و همسر دینا می‌شوند و با او ازدواج می‌کنند. دینا، مانند همسر، زوت را همراهی می‌کند. همچنین قادر است دین را برای انسان بیاورد (-bar)؛ مانند مردی که همسرش را در خانه اداره می‌کند. در این هنگام، دینا نه تنها نامرئی نیست، بلکه بسیاری از مردم او را می‌بینند. بنابراین، چیستا و «مرئی» می‌شود. همان‌طور که پوروچیستا^۱ «مرئی برای همه افراد» نام دختر زردشت سردمدار ازدواج‌های یسن ۵۳ است.

ساختار نقش‌ها به صورت زیر است:



جمشید که فروشی او در فدیة کیهان‌شناختی معرفی نشده و اهونه‌وئیریه را نیاموخته- است، نمی‌تواند مانند زوت نقش اهوره‌مزدا را هنگام فدیة برعهده گیرد. بنابراین، قادر نیست با دینا ازدواج کند و نمی‌تواند دین را برای مردم بیاورد. او نه آفریده شده و نه آموخته (وندید/۲ بند ۳: nōiṭ dātō nōiṭ cištō: نه آفریده و نه آموخته)، زیرا اهونه وئیریه را نمی‌شناسد و حتی فدیة‌دادن به روش زردشت را نیز نمی‌داند. اتحاد با دینا یا بینش سپیده‌دمی راه ماورا را به انسان نشان می‌دهد. بنابراین، فدیة زردشت خود بینش ماورائی را برای انسان تضمین می‌کند، این بینش تا زمان کامیابی در رستاخیز و دنیای پس از مرگ به یادسپرده می‌شود و با انسان همراه است. اما اتحاد با دینا در فدیة جمشید جایی ندارد، زیرا او اهونه وئیریه را- که اصلی اساسی در پیشکش فدیة است- نمی‌شناسد تا با آن نقش اهوره‌مزدا را ایفا کند و هنگام فدیة به منزله پدر و همسر به دینا بپیوندد.

اسطوره‌ی valá ودایی و vara جمشید:

پیش از این هاوشیلد^۱ برای vara اوستایی معادل ریشه‌شناختی valá ودایی را تشخیص داده و طبق پانی آن را وری دانسته است که گاوهای سپیده‌دم آنجا برده می‌شوند. این ورها را ایندره ساخته که خود از طریق سرودخوانان Anǰiras و آتش، یا از طریق فدیه‌ای که در سپیده‌دم به او پیشکش می‌شود، نیرو می‌گیرد. رهایی گاوها داستان آفرینش است و معادل داستان مرگ ازدهای ورتره است که سبب رهایی خورشید و آب‌ها می‌شود. در ریگ‌ودا داستان آفرینش valá به‌جای داستان ربودن روزانه و سالانه سپیده‌دم آمده‌است. بنابراین، ارتباط بین این دو داستان بدیهی است.^۲ رهایی گاوها برابر با رهایی سپیده‌دم است. پس از گشودن valá، اوشس با ویژگی‌های شهوت‌انگیزش، که پیش‌تر اشاره شد،^۳ نمایان می‌شود و با آسمان روز می‌پیوندد. در نتیجه، هر دو نقش در چندین سرود با هم درمی‌آمیزند و شخصیت‌های اصلی اسطوره‌ی valá- با شخصیت‌های داستان ازدواج خویشاوندی سپیده‌دم ارتباط می‌یابد: اگنی دلجویی‌دهنده ازدواج خویشاوندی دیائوس^۴ با اوشس است (ریگ‌ودا/ ۵:۷۱) که āngirās از این پیوند زاده می‌شود (ریگ‌ودا/ ۸.۷۱.۱، ۳۱.۳، ۶۱.۱۰).

سپیده‌دم فقط برای رهایی نیست. او اغلب در ریگ‌ودا شخصیتی است که موانع را بر می‌دارد (ریگ‌ودا/ ۷.۷۵.۱) یا دروازه‌ها را می‌گشاید (ریگ‌ودا/ ۴.۱۱۳.۱، ۲.۵۱.۴، ۷۹.۷-۴).^۵ اینجا فعل vi-var- برای «گشودن» و apa-var- برای «آشکار کردن» به‌کار رفته‌است. این ریشه اساس ساخت واژه valá- «ور، حصار» را نشان می‌دهد و احتمالاً علت

1. Hauschild 1959, 25 n. 40

۲. به‌نظر من اینکه استیتز (۱۴۶:۱۹۹۳) اسطوره‌ی valá را از رهایی سپیده‌دم، دختر خورشید، کاملاً مجزا می‌داند، اغراق‌آمیز است.

۳. بازسازی مشابهی از این داستان را ویتزل (۳۵ و ۳۵) داده‌است.

4. dyāus

۵. این بند را یاندا (۱۸۵:۲۰۰۰) ترجمه کرده‌است. از آنجا که او وسیله‌ی رهایی است با عنوان indratamā توصیف می‌شود (ریگ‌ودا/ ۹.۷۹.۷).

وجود آن را آشکار می‌سازد: Valá- وری است که روی سپیده‌دم- که در آن گرفتار شده است- گشوده می‌شود (vi-var-).

بنابراین باید پرسید اگر vara- در وندید/د ۲ و نسبت‌دادن ویژگی‌های آن به جمشید نتیجه‌ای نداشته باشد، حداقل، به‌طور غیرمستقیم، بیان‌کننده ویژگی‌های سپیده‌دمی دینا، اسطوره ربودن و رهایی و خصوصاً بی‌کفایتی جمشید در پیشکش فدیة به اهوره‌مزدا و همسری دینا است. بنابراین، چندان اتفاقی نیست که شخصیتی مانند جمشید، که از بردن بینش سپیده‌دمی سرپیچی می‌کند، خود سازنده وری باشد که در ریگ‌ودا اشاره شده است.

شناخت کارکردی بین valá و vara صرفاً به علت ارتباط ریشه‌شناختی آن‌ها به وجود نیامده است. بنابراین، عناصر مشترک دیگری نیز باید بین آن‌ها پیدا کرد. بنابر ویژگی-های مشترک قلمروی مردگان این‌گونه فهمیده می‌شود که الگوی ور جمشید برگرفته از بهشت است.^۱ همان‌طور که کویپر^۲ پیش‌تر اشاره کرده است valá ودایی، از دیدگاه اسطوره‌شناختی، برابر با «خانه گلی» (hármya-) جهان مردگان است که شاعران ودایی «خورشید را که در سنگ پنهان شده است» (svàr yád ásman) به جای آن به‌کار برده‌اند. ور گاوه‌های سپیده‌دم، زندان شبانه خورشید و سپیده‌دم و جهان مردگان، همه، با مکان‌های جغرافیایی-اسطوره‌ای در ودا مطابقت دارند.

ورونه بیان‌کننده ثنویت است. بنابر توضیح متقاعدکننده یاندا^۳، او خدای ور (*uel- < un-o-) است. با این وظیفه، او خدای مردگان است و باز خورشید هنگام شب در خانه‌اش زندانی می‌شود.^۴ او خدای پوشش شب و نیز نشانی از حجاب است. در نتیجه، ریگ‌ودا او شس را تحت نفوذ ورونه معرفی می‌کند^۵ (ریگ‌ودا ۳.۴۱.۸):

1. Lincoln 1980; 1981, 234; Kellens 1984, 273 n. 14; 1995, 48.

2. 1964-1965.

3. Janda 2000, 111.

4. Kuiper 1964-1965, 111.

5. Janda 2000, 187.

sá kṣápaḥ pári sasvaje ny úsró māyáyā dadhe sá vísvam pári darsatáḥ /tásya vénīr ánu vratám uśás tisró avardhayan nábhantām anyaké same

«آنکه شبها را دربر دارد و دارای بشری نیکو و سریع‌الحرکه می‌باشد؛ آنکه با اعمال خود بر دنیا احاطه دارد؛ تمام کسانی که خواهان (لطف اویند)، با کمال مراقبت در مراسم سه‌گانه، روزانه او را ستایش می‌کنند. باشد که همه دشمنان ما هلاک شوند».

گاوها (ریگ‌ودا ۵.۴۱.۸-۶) و آبها (ریگ‌ودا ۸.۷.۴۱) هر دو در ورهای ورونه یافت می‌شوند. او است که الهام شاعرانه را به شاعران فدیهدهنده عطا می‌کند؛ مانند آسمان روز که روشنایی می‌بخشد (ریگ‌ودا ۵.۴۱.۸). این همان ارتباطی است که به روشنایی هنگام سپیده‌دم و بینش شاعرانه، که در دینا دیده می‌شود، راه یافته‌است. ور آسمانی خورشید/سپیده‌دم (valá)، آبها (vṛtra-) و مردگان (harmya-) صرفاً در جغرافیای اسطوره‌ای ودا قرار می‌گیرند. بنابراین، تعلق vara- به جمشید، به‌عنوان نمونه‌ای برگرفته از خانهٔ مردگان، به‌لحاظ هندوایرانی به‌درستی تأیید می‌شود. این موضوع نه تنها به‌لحاظ ریشه‌شناختی اثبات می‌شود، بلکه این امکان را نیز فراهم می‌کند تا ور هندوایرانی را برای مردگان، خورشید و آبها درنظر بگیریم.

حضور یمهٔ هندوایرانی در این ور با بررسی تطبیقی تأیید می‌شود. در اوستا، جمشید سازندهٔ ور است، در صورتی‌که در ریگ‌ودا، اغلب یمه در ور جای دارد. قلمروی او در ور آسمان (avaradhana^۱ daivás) در جایی است که آبها زندانی شده‌اند^۲ (ریگ‌ودا ۹-۸.۱۱۳):

۱. کویپر (۱۹۶۴-۱۹۶۵:۱۲۲) ترجمهٔ ور را نمی‌پذیرد و «سراشینی» را بهتر می‌داند.

۲. مقایسه با ریگ‌ودا ۱۱.۱۰۵.۱ روشن می‌کند که:

«در آن بالا، میان اوج آسمان، آن مرغان زیبا بال‌نشسته‌اند و آن گرگ را، که می‌خواهد از میان طوفان‌های بی‌امان بگذرد، برمی‌گردانند. ای زمین و آسمان این پریشانی مرا بنگرید» (ظاهراً مراد از عبارت مرغان زرین بال، ستاره‌ها است و مقصود از گرگ تاریکی یا خسوف ماه است).

این بند در سرود ۱۰۵.۱ نیز وجود دارد و ظاهراً به اسطورهٔ تربته در مهاپارته ارجاع داده می‌شود (Witzel et al. 2007, 645). او شی را در چاه، که برادرانش او را در آن انداختند، می‌گذراند. سپس با پیشکش کردن

yātra rājā vaivasvató yātrā varódhanam diváh yātrāmūr yahvātír āpas tátra
mām amārtam kādhīndrāyendo párisrava //

«در آن کشوری که پسر وی وسوتوی پادشاه زندگی می‌کند، مرا زندگی جاوید بخش.
آنجا که زیارتگاه نهان عرش است، آنجا که آب‌های تازه و شیرین وجود دارد. ای اندو!
جاری شو، برای خاطر اندرا جاری شو».

علاوه بر این، بنا بر ریگ‌ودا ۷.۱۴.۱۰ جهان یمه جهان ورونه است^۱:

préhi préhi pathíbhiḥ pūrvyébhir yātrā naḥ pūrve pitārah pareyúḥ /ubhā
rājānā svadháyā mādantā yamám paśyāsi váruṇam ca devám//

«برو، برو از آن راه‌های قدیمی که پدران ما و در آنجا تور دو پادشاه: ورونه خداوند و
یمه را خواهی دید که بر فدیه‌ها شادی می‌کنند».

از این رو، ظاهراً ارتباط بین vara- و valá صرفاً ریشه‌شناختی نیست. هردو واژه اشاره
دارند بر ورهایی که در آن مردگان (یا برخی آفریدگان جاوید که هرگز مرگ را تجربه

فدیه به سومه رها می‌شود. ظاهراً این اسطوره ممکن است تمثیلی از خورشید باشد که در شب از دیده
پنهان است. متن داستان درباره آسمان شب است که حرکت ستارگان در آن به تصویر کشیده شده است
(Witzel 1984, 214). brhaspati شخصیت اصلی داستان اسطوره valá به درخواست یاری تریته گوش می-
دهد (ریگ‌ودا ۱۷.۱۰۵.۱):

«هنگامی که تریته در میان چاه دفن شد، خدایان را به یاری طلبید. برهسپتی آواز او را شنید و او را از گرفتاری
رهانید. ای زمین و آسمان این پریشانی مرا بنگرید.»

بنابراین، پیوندی مشترک میان داستان ور مردگان و ور سپیده‌دم و آب‌ها دیده می‌شود.

۱. برای ارتباط نزدیک بین یمه و ورونه در جهان ودایی نک. Mehr, 1996:79. با وجود این، عواملی هست که
ورونه ودایی را با یمه اوستایی پیوند می‌دهند. در میان عوامل کیهان‌شناختی، جداسازی دو جهان، پشتیبانی
از آسمان و... در ریگ‌ودا به ورونه نسبت داده شده است. در واقع، او شخصیتی است که زمین را بسط می-
دهد (ریگ‌ودا ۴.۴۲.۴ و ۱.۸۶.۷). بنا بر ریگ‌ودا (۴.۴۲.۴) ورونه زمین را در سه مرحله می‌سازد یا سه بار زمین
را بزرگ‌تر می‌کند (ریگ‌ودا ۴.۴۲.۴: utá tridhātu prathayad ví bhīma). این وظیفه نسبت داده شده به
ورونه با عمل جمشید مقایسه می‌شود که در سه مرحله زمین را بسط می‌دهد و زمین سه بار بزرگ‌تر از شکل
نخست خود می‌شود.

نمی‌کنند) زندانی می‌شوند و هر دو ور به دست یمه/جمشید ساخته می‌شوند. این ورها جایگاه جغرافیایی-اسطوره‌ای هندوایرانی را نیز نمایان می‌سازند.

سنت مزدیسنی -vara را گذرگاهی زیرزمینی معرفی می‌کند که در ایرانویج (ērān-wēz) (مینوی خرد ۱۵.۶۲) یا زیر کوه چمگان (čamagān) (؟) (بندهش ۱۴.۲۹) قرار گرفته است. این متون همچنین تصویری از یک ساختمان را روی قلعه هربرزیتی (بنابر بندهش ۳۲-۱۴) نشان می‌دهد، که، بنابر بندهش (۱۴.۳۲)، مسکن جمشید در آن است. شروو^۱ نیز بر این باور است که بین اسطوره جمشید و ور (دریاچه) ارتباط وجود دارد چنان‌که بندهش جایگاه آن را روی هوگر^۲، قلعه هربرزیتی ذکر کرده است.

مترجمان معاصر دو نظر دارند. اکثر آن‌ها ور (-vara) را گذرگاهی زیرزمینی دانسته‌اند. کریستن سن^۳ معتقد است: درباره جهان مردگان و اینکه عموم مردم جایگاه مردگان را زیر زمین می‌دانستند ابهام وجود دارد. واژه -stiḍāta، که در وندید/د ۲ «روشنی‌های ساخته‌شده» (وندید/د ۴۰.۲) ترجمه شده است، ثابت می‌کند -vara جایی است که روز در آن وجود ندارد. باوجوداین، شواهد قطعی نیست: در میان ستارگانی که در -vara دیده می‌شوند به خورشید اشاره شده است و ترجمه واژه -stiḍāta نیز به تنهایی امکان‌پذیر نیست.^۴ بسیاری از نویسندگان دیگر نیز ترجمه گذرگاه زیرزمینی را پذیرفته‌اند و استدلال‌هایشان به همین صورت است. متون پهلوی نیز، گاهی عباراتی را درباره روشنایی از وندید/د ۲ بیان می‌کند و به تطبیق آن با valā و دایی می‌پردازد.^۵

1. 2008.

2. hukairiia

3. 1917, 256.

۴. در آنجا نام روشنایی‌های فرمانبردار از قانون هستی یعنی ستارگانی را می‌بینیم که از زمین دیده می‌شوند. xvaḍāta روشنایی‌های بی‌پایان جهان خدایان‌اند و -stiḍāta روشنایی‌های جهان آدمیان است که حاشیه (glos) وندیداد ۲ بند ۴۰ آن را تأیید می‌کند: vīspa anayra raocā usca usraocaiieiti vīspa stiḍāta raocā aora :āraocaiieiti anṭarāṭ.

5. Lommel 1927, 2sq.Lincoln; 1980; 1981, 234; Kellens 1984, 273 n. 14; 1995, 48.

باوجوداین، اوستا هیچ نشان موثقی، از این حقیقت که -vara زیر زمین باشد، نمی‌دهد، اما تا حدودی آن را در آسمان شب جای می‌دهد. در چندین بند اوستا، جمشید جای خود را روی هربرزیتی، در بالای آسمان، قرار می‌دهد (یسن ۱۲ بند ۲۵).^۱ این همان جایی است که او همه فدی‌هایش را پیشکش می‌کند (یشت ۱۰ بند ۸۸).^۲ علاوه بر این، اگر جمشید -cinuat- در ترکیب -cinuatō pərətu- است،^۳ بنابراین، محل قرارگرفتن این پل نشان جدیدی از ارتباط مشخص بین جمشید و هربرزیتی به دست می‌دهد. پل انباشته روی این کوه قرار دارد. یک سر پل روی قلّه چگاد دایتی^۴ و سر دیگرش روی هربرزیتی (زند وندید/د ۱۹ بند ۳)، احتمالاً روی قلّه هوگر، قرار دارد.

اگرچه اوستا مستقیماً اشاره نمی‌کند که در جمشید در هربرزیتی قرار دارد، باوجوداین، نشانه‌هایی هست که این مفهوم از آن استنباط می‌شود. بنابر شرح وندید/د ۲، و در جمشید در فضایی میانی واقع شده است. در و جمشید روشنی‌های فرمانبردار از قانون هستی (stiḍāta) دیده می‌شود. به عبارت دیگر، روشنی‌هایی که قادریم آن‌ها را از زمین نظاره کنیم: مانند روشنی ستارگان، ماه و خورشید. به علاوه، روشنی‌هایی که بنابر قانون خود زندگی می‌کنند (x^vaḍāta) یا همان روشنی‌های جهان خدایان که در و در جمشید دیده می‌شوند. درباره ترجمه کلمه اخیر شکی وجود ندارد: به عبارت دیگر، آن‌ها روشنی‌هایی‌اند که ورای ستارگان، ماه و خورشید (وندید/د ۲ بند ۳۵، یشت ۱۲ بند ۳۵) - یعنی بالاتر از روشنی‌هایی که از زمین قابل رویت است) - قرار می‌گیرند. این روشنی‌ها از جهان زندگان دیده نمی‌شوند. در نتیجه، و در جمشید بسی بالاتر از جهان مادی انسان‌ها است. پس، مکان قلّه هوگر در هربرزیتی، که زمین را به آسمان متصل می‌کند، قرار دارد.

1. Panaino 1995, 206.

۲. بدین طریق است که یمه ودایی در بلندای کوه‌ها راه یافته‌است (ریگ‌ودا ۱۰.۱۴.۱).

3. Kellens 1988.

4. Tafazzoli 1990.

جزئیاتی دربارهٔ vara وجود دارد که می‌توان آن را با مان (=خانه) هئومه در هربرزیتی مربوط دانست.^۱ vara یک در و تعدادی پنجرهٔ تابناک در داخل دارد که با روشنایی خاص خود جلوه‌گر است؛ (x^vāraoxšna- antarə.naēmāt) مان هئومه در هوگر این گونه وصف شده‌است: مان پیروزگر یک هزار ستون بر بالست، بر بالا، بر البرزکوه، به استواری نهاده شده است. خود روشن است از درون سوی و ستاره آراسته از برون سوی (یسن ۵۷ بند ۲۱).^۲ توصیف ور و مان هئومه به عنوان مکان‌هایی که درونشان روشن است و مکان‌هایی که درونشان ستارگان و روشنی‌های بی‌پایان دیده می‌شود ما را به یاد توصیف کویپر^۳ از جهان ودایی یمه و ورونه می‌اندازد: «بنابر ریگ‌ودا جهان جمشید و ورونه روشنی بیکران را دربرمی‌گیرد و درخشان است».^۴

۱. یادآور ازدواج سوریه با سومه در ور (ریگ‌ودا ۸۵.۱۰).

۲. اولین بار، ویتزل به گذرگاهی زیرزمینی که از درون درخشان است اشاره می‌کند و آن را با زن جهنم برادران گریم (grimm) و دیگر اسطوره‌های مشابه آن مقایسه می‌کند (Witzel 2005, 18 n. 76) و چند صفحه بعد از خود می‌پرسد: آیا ور جمشید گذرگاهی زیرزمینی است یا نه؟ (Witzel 2005, 40)

3. 1964-1965, 123.

۴. از سوی دیگر، درها و پنجره‌های ور، که در درونی‌ترین بخش آن می‌درخشند، احتمالاً با «در آسمان» در ریگ‌ودا و نیز با سنت هندواروپایی ارتباط دارند. در ریگ‌ودا، همین در به مانند «در آسمان» (dvārau divās) ریگ‌ودا (۱۵.۴۸.۱) و «در تاریکی» (ریگ‌ودا ۱.۵.۳ و ۲.۵۱.۴) توصیف شده‌است و دربارهٔ دری که روشنی را به سوی تاریکی و تاریکی را به سوی روشنی می‌برد، و خود احتمالاً در vara است، توضیح می‌دهد: روشنی درون آن زندانی است و بیرون آن تاریکی وجود دارد. اگر بدان داخل شویم دری از تاریکی ما را به سمت روشنی هدایت می‌کند و اگر از آن خارج شویم، دری از روشنی ما را به تاریکی می‌برد. در vara از درون درخشان است. پس، مانند آنچه در valā وجود دارد، روشنایی داخل آن زندانی شده‌است.

تصویر ایزد سپیده‌دم که در آسمان را باز می‌کند، متعلق به اسطورهٔ هندواروپایی سپیده‌دم است. بودکر (۱۹۷۴:۷۷) آن را با تصویر ودایی آفرودیت مقایسه می‌کند. در این تصویر آفرودیت درهای نورانی معبدش را برای پذیرش دوستدارانش می‌بندد. در تصویر dainas لیتوانی، سپیده‌دم (sāulesmeita) درهای آسمان را برای ایزدی که آسمان‌ها را با اراپه‌اش می‌پیماید می‌گشاید (Steets 1993:127). ویتزل (۱۹۸۴:۲۲۳) درهای آسمان را با دو شاخه راه شیری مرتبط می‌سازد؛ مانند زمینی آن پیوند سرسوتی و yamunā است. از آنجاکه به‌لحاظ ریشه‌شناختی بین نام رودخانه Yamunā و یمه نیز احتمالاً ارتباطی هست (1984:n86)، احتمال می‌دهد که Yamunā خواهر/برادر دوقلوی سرسوتی باشد، اما احتمال دیگری نیز برای ارتباط نام این رودخانه با یمه وجود دارد. ارتباط بین یمه و yamunā شبیه ارتباط vara-valā و ورونه است. اگر

قراردادن جایگاه -vara در هربرزیتی سبب می‌شود تا آن را با valá ودایی و خصوصاً با ایزد ور، ورونه، مرتبط سازیم. او خدای دوزخ است؛ در کوهی بزرگ زندگی می‌کند (-ádrī, párvata-, giri- و کلماتی مانند آن برای valá به کار می‌روند)؛ محور جهان است و جهان را پشتیبانی می‌کند.^۱ این مان ورونه است که هر صبح سپیده‌دم از آن خارج می‌شود و آنجا است که یمه نیز در آن زندگی می‌کند (ریگ‌ودا ۱۰.۱۱۴.۱۰)^۲ و هربرزیتی همتای ایرانی آن شناخته می‌شود.

کوپیر در چندین اثر اشاره کرده‌است که هنگام شب، جهان ورونه در زیر زمین سرنگون می‌شود، بنابراین، مکان‌های زیرزمینی هنگام شب در آسمان قرار می‌گیرند.^۳ در جهان یمه نیز همین‌گونه است. دنیای pitaraḥ در آسمان، درست ورای دَب‌اکبر (ریگ‌ودا ۱۰.۲۰۸۲) قرار دارد و بهشت خدایان و دنیای یمه همسایهٔ یکدیگرند.^۴ سنت، خصوصاً حماسه، جایگاه سه قلمروی یمه را در دنیای زیرزمینی قرار می‌دهد. حرکت آونگی جهان ورونه و یمه گذرگاه زیرزمینی و آسمان شب را به خاستگاه گوناگون مکان ور جمشید در سنت مزدیسنی وارد می‌کند: زیر ایرانویچ یا روی هربرزیتی. ظاهراً جهان مردگان هندوایرانی (و ور خورشید) بر اساس حرکت آونگی قرار گرفته است: گذرگاه زیرزمینی هنگام روز و گذرگاه آسمانی هنگام شب.^۵ زوال خورشید و پیدایش تجلی

yamunā یکی از کسانی است که در ور را می‌کوبد، بدان علت است که یمهٔ ودایی در valá اقامت گزیده‌است.

1. Kuiper 1964-1965, 108.

2. Kuiper 1964-1965, 109.

3. Kuiper 1964-1965, 114sq.

4. PS8.19.5-6; Witzel 1984, n. 38.

۵. توضیح نجومی دقیق دربارهٔ این حرکت همواره مورد بحث بوده‌است. کوپیر مانند هرتل (۱۹۲۴)، آن را با حرکت طاق قوسی (گردونهٔ) آسمان، که هر روز جهان زیرین را به سمت آسمان شبانه بالا می‌برد، مقایسه می‌کند. ویتزل (۱۹۸۴) ابتدا این حرکت را با حرکت راه‌شیری مربوط می‌سازد و چند سال بعد، با حرکت دَب‌اکبر (۱۹۹۵).

آسمان شب با مرگ ارتباط دارد. درمقابل، پیدایش خورشید با زندگی و پیدایش روشنی سپیده‌دم، که پس از شب آشکار می‌شود، با جاودانگی پس از مرگ مرتبط است. بنابراین، زمانی که خورشید هنگام روز در آسمان است جهان مردگان باید زیر زمین باشد.

vara- اوستایی و -valá ودایی نام‌گذاری نامنظمی را نشان می‌دهند. -vará* وری آسمانی است که سپیده‌دم در آن زندانی شده‌است، همچنین ور یمه یا مکان مردگان نیز هست. در داستان ودایی ربودن گاوهای سپیده‌دم، واژه -valá برای محل ور گاوها به کار می‌رود. اما، در اوستا برای ور جمشید استفاده می‌شود. اگرچه ریگ‌ودا دقیقاً سکونتگاه یمه را در -valá نمی‌داند، اما دلایل زیادی هست که سبب می‌شود این ور چند کاربردی را به عنوان مکان ممتاز جمشید در نظر بگیریم و ثابت کنیم که ارتباط -yama* با -vara* رابطه‌ای هندوایرانی بوده‌است.

هر روز، سپیده‌دم از ور شبانه رها می‌شود و برای پیوستن به خورشید، بازگرداندن مجدد زندگی به جهان مادی و نیز نشان دادن راه جاودانگی به مردگان بیرون می‌آید. -yama* بنابر ریگ‌ودا، پادشاه ور و فرمانروای قلمروی مردگان است و بنابر اوستا سازنده آن است. از آنجاکه دینا در اوستا نقش سپیده‌دم ربوده‌شده را ایفا می‌کند که یکبار آزاد شده و با همه شکوهش در انسان نمایان شده‌است، از این رو، بنابر دیدگاه داستان و اسطوره هندوایرانی می‌توان فهمید چرا جمشید پذیرفته‌است برنده دین باشد؛ او برنده دین نیست، بلکه سازنده وری است که در آن دین محصور شده و خود او بنیان‌گذار چنین وری است.

سه آزمون جاودانگی: جمشید، زردشت و استوت ارته:

اشتراک چند فرهنگ درباره خورشید روز و زندگی از یک سو و شب و مرگ از سوی دیگر تصویر جهان آونگی مردگان آونگی را به ذهن می‌آورد؛ وری که در آن مردگان و خورشید زندانی‌اند، هنگام شب در آسمان و هنگام روز زیر زمین است. بنابراین، توالی روز و شب (مانند punarmṛtyu ودایی) الگویی برای زندگی پس از مرگ است و مفهوم بازگشت را دربر دارد؛ آسمان شب و گذرگاه زیرزمینی روز، یعنی قلمرو مردگان،

تازمانی که از خورشید مخفی مانده راه حل مشخصی برای مسئله عروج و تعالی ندارد. از آنجاکه برآمدن خورشید هر روز پس از شب تکرار می‌شود، این رویداد به عنوان الگویی برای رهاساختن سپیده‌دم، مشعل جاودانگی، به کار می‌رود: مردگان باید روشنی سپیده‌دم و راه خورشید را دنبال کنند تا زیر زمین باقی نمانند. بنابراین، اسطوره ازدواج سپیده‌دم و رهایی خورشید مولفه رستاخیز را دربر دارد که به مولفه آفرینش اضافه می‌شود.

پرسش درباره عروج و تعالی به دوام یا عدم دوام زندگی پس از مرگ (که احتمالاً خارج از بحث است) محدود نمی‌شود، بلکه اساساً به مدت زندگی به عنوان مکانی که کیفیت و چگونگی آن را مشخص کند مربوط است.

بنابر اوستا، تلاش برای جاودانگی با باورهای هزاره‌ها آمیخته شده است، بنابراین چنان‌که کلنزا^۱ اشاره کرده است، تلاش برای جاودانگی به طور کلی فرایندی سه مرحله‌ای دانسته می‌شود. پس از حمله انگره‌مینو، سه رویداد تاریخی بشر را به سوی جاودانگی هدایت می‌کند: آمدن جمشید، زردشت و استوت ارته. شخصیت جمشید در ونیدی/د ۲۰ کامل بیان شده است. او بیرون از بهشت به جاودانگی محدود و ناقص دست می‌یابد. رهایی مردگان از ور فقط از طریق متحدشدن با بینش سپیده‌دمی، دینا، ممکن است که در مراسم فدییه حاصل می‌شود؛ مانند پیوند بین سپیده‌دم و خورشید یا آسمان شب، پیوند جسمانی دینا با روان فدییه‌دهنده که کامیابی در رستاخیز را برای

1. 1997-1998, 759sq.

فدیه‌دهنده و انجمن آیین فدیة تضمین می‌کند. باوجوداین، پیوند جسمانی با دینا فقط از طریق انجام‌دادن فدیة برای مزدا، به شیوه‌ای که زردشت آن را انجام می‌داد، امکان‌پذیر است، زیرا «بینش» مزدایی و زردشتی است. اهوئه‌وئیریه ویژگی اصلی فدیة‌ای است که زردشت برای اهوره‌مزدا ساخته‌است و اهوره‌مزدا آن را هنگام فدیة برای آفرینش به فروشی زردشت آموخته‌است و فدیة‌دهنده (زردشت) را قادر می‌سازد تا به عنوان زوت و نیز به‌عنوان همسر «بینش سپیده‌دم»، دینا، با اهوره‌مزدا متحد شود.

این پیوند به فدیة‌دهنده امکان می‌دهد تا با خدا ارتباط برقرار کند، «بینش» را به‌یاد آورد، کلمات را به‌خاطر سپارد (-mar) و بتواند آن را به مردم منتقل کند (-bar). به‌خاطر سپردن دینا با کلمات و انتقال‌دادن آن به مردم هدف آیین فدیة است، آیینی که کامیابی در رستاخیز را برای انجمن فدیة‌دهنده تضمین می‌کند.

از آنجاکه جمشید شایستگی همسری دینا را ندارد، جاودانگی‌ای که او برای آفریدگان می‌آورد خیال‌پردازانه است. از این‌رو، خارج از بهشت باقی می‌ماند. دو تلاش پی‌درپی او برای یافتن مکانی مناسب به پایان می‌رسد: زمین نمی‌تواند گسترش بی‌حد و مرز را بپذیرد و -vara، یعنی ورِ آسمان شب و گذرگاه زیرزمینی روز، نیز شرایط لازم برای پذیرفتن جاودانگی محدود را ندارد، زیرا جاودانگی همیشگی است و محدود نیست (مخصوصاً محدود به افرادی شده که جمشید آن‌ها را برگزیده‌است). حوزه جاودانگی جمشید ور هندوایرانی مردگان است که زندان سپیده‌دم و دینا است. بنابراین، چون جمشید از بردن دین پرهیز می‌کند، برای انسان زندانی ساخته می‌شود که نجات از آن وظیفه زردشت و ویشتاسپ است.

اگرچه جمشید توانایی دستیابی به جاودانگی را دارد، اما جاودانگی او به صورت ناقص و محدود باقی می‌ماند. بنابراین، جهان خدایان را برای جاودانگی مکانی مناسب نمی‌داند. این زردشت است که از طریق متحدشدن با بینش سپیده‌دمی، که از طریق فدیة‌دادن به اهوره‌مزدا آن را به دست آورده‌است، مکانی مناسب برای جاودانگی نامحدود بشر پیدا می‌کند. با روش جدید فدیة‌دادن، امکان عروج و تعالی بشر به‌سوی

جهان خدایان ممکن می‌شود. اما، جاودانگی‌ای که زردشت به‌دست آورده، یعنی جاودانگی پس از مرگ در جهان خدایان، جاودانگی کامل و قطعی نیست، زیرا باید با مردگان و تاریکی‌ها زندگی کند. جاودانگی کامل فقط در پایان زمان دوازده‌هزارساله با استوتارته به‌دست می‌آید. این جاودانگی همیشگی مخصوص جهان خدایان است و زمانی حاصل می‌شود که جهان بشر با جهان خدایان متحد شود و فاصله‌ای بین این دو جهان وجود نداشته باشد. پیشینه‌ی رهایی از مرگ در سه مرحله تصویر می‌شود: جاودانگی بدون بهشت که از آن جمشید و محدود به ساکنان ور او است، جاودانگی پس از مرگ در بهشت که از آن زردشت است و جاودانگی همیشگی در بهشت که از آن استوتارته است. گذر از مرحله اول به مرحله دوم با رها ساختن پیکر سپیده‌دمی دینا، از طریق اجرای فدییه با اهونه‌وئیریه، و ورود به جهان خدایان حاصل می‌شود.

منابع و مآخذ:

- Bartholomae, Christian. *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg: K. J. Trübner. Original edition, Straßburg, 1904.
- Benveniste, Émile. *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve. 1948.
- Bloomfield, Maurice. The two dogs of Yama. *Journal of the American Oriental Society* 15: 1893.163-172.
- Boedecker, Deborah. *Aphrodite's entry into Greek Epic*. Leiden: E. J. Brill. 1974.
- Christensen, Arthur Emanuel. *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. 2 vols, *Archives d'études orientales*; v. 14, pts. 1 & 2. Stockholm: P.A. Norstedt. 1917.
- Darmesteter, James. *Le Zend-Avesta*. 3 vols. Paris. 1892.
- Dunkel, George E. Vaters Himmel Gating. *Die Sprache* 34 (1988-1990) : 1988.1-26.
- Geldner, Karl Friedrich. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufendem Kommentar versehen*. 3 vols. Vol. 33-35, *Harvard Oriental Series*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1951.
- Hauschild, Richard. Die Tirade von Wagenwettfahrt des Königs Haosravahund des Junkers Nürumanah. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 7: 1959.1-78.

- Hertel, Johannes. *Die Himmelstore im Veda und im Avesta*. Leipzig: H. Hässel.
- Insler, Stanley. 1962. Avestan *dax-*. *Indogermanische Forschungen* 22: 1924. 116-133.
- Janda, Michael. *Eleusis: das indogermanische Erbe der Mysterien, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck. 2000.
- Kellens, Jean. Yima, magicien entre les dieux et les hommes. In *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata, Acta Iranica* 23. Teheran-Liège: 1984. Brill.267-281.
- Kellens, Jean. Yima et la mort. In *Languages and Cultures. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, edited by M. A. Jazayery and W. Winter. Berlin/New York/Amsterdam. 1988. 329-334.
- Kellens, Jean. *La mort indo-iranienne*. Vol. G 34, *Faculté ouverte: université de Liège*. 1990.
- Kellens, Jean. La mort indo-iranienne. In *Les civilisations orientales. La mort et l'au-delà*. Liège. 1993.
- Kellens, Jean. L'eschatologie mazdénne ancienne. In *Irano-Judaica III, Studies relating to Jewish contacts with Persian Culture throughout the ges*, edited by S. Shaked and A. Netzer. Jérusalem: Ben Zvi Institute. 1994a. 49-53.
- Kellens, Jean. La fonction aurorale de Miθra et la *daēnā*. In *Studies in Mithraism*. Rome. 1994b.165-171.
- Kellens, Jean. L'âme entre le cadavre et le paradis. *Journal Asiatique* 283: 1995. 271-274.
- Kellens, Jean. De la naissance des montagnes à la fin du temps: le Yas't 19. In *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et des travaux*. Paris. 1997-1998.
- Kellens, Jean. *Études avestiques et mazdéennes. Vol. 2: Le Hōm Stōm et la zone des déclarations: Y7.24-Y15.4, avec les intercalations de Vr3 à 6, Persika; Paris: De Boccard.2007.*
- Kellens, Jean, et Pirart, Éric. *Les Textes Vieil-Avestiques*. 3 vols. Wiesbaden: Reichert Verlag. 1988-1991.
- Kuiper, Franciscus Bernardus Jacobus. The bliss of Aša. *Indo-Iranian Journal* 8: 1964-1965. 96-129.
- Lincoln, Bruce. On the imagery of Paradise. *Indogermanische Forschungen* 85: 1980. 151-164.

- Lincoln, Bruce. The lord of the Dead. *History of Religions* 20: 1981. 224-241.
- Lincoln, Bruce. The 'House of Clay'. *Indo-Iranian Journal* 24: 1982. 1-12.
- Lommel, Herman. *Die Yas't's des Awesta*. Göttingen, Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht; J. C. Hinrichs. 1927.
- Merh, K.P. *Yama, the Glorious Lord of the Other World*. New Delhi: D. K. Printworld. 1996.
- Panaino, Antonio. Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background. In *Au Carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux. Res Orientales* 7. Bures-sur-Yvette. 1995.
- Panaino, Antonio. Yima ed il "rifiuto" dell a daēnā ovvero dell'incestualità, della beatitudine e della mort e tra ostacoli e seducenti trasparenze. In *Questions zoroastriennes*: 2012 (sous presse). Liège. 205-225.
- Renou, Louis. *Études védiques et pānīnéennes, Publications de l'Institut de civilisation indienne. Série IN-8 fasc. 1, 2, 4, 6, 9, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 26, 27, 30*. Paris: De Boccard. 1955.
- Skjaervø, Prods Oktor. Ahura Mazda and Armaiti, heaven and earth, in the Old Avesta. *Journal of the American Oriental Society* 122 (2): 2002. 399-410.
- Skjærvø, Prods Oktor. *Jamšid i. Myth of Jamšid*. In *Encyclopædia Iranica*, edited by E. Yarshater. New York.
- Steets, Cheryl. The Sun Maiden's wedding: An Indo-European Sunrise/Sunset Myth, Indo-European Studies, UCLA, Los Angeles. 1993.
- Tafazzoli, Ahmad. CŪagād i Dāitī. In *Encyclopædia Iranica*, edited by E. Yarshater. New York. 1990.
- Witzel, Michael. Sur le chemin du ciel. *Bulletin d'Études Indiennes* 2: 1984. 213-279.
- Witzel, Michael. Looking for the Heavenly Casket. *Electronic Journal of Vedic Studies* 1995.
- Witzel, Michael Vala and Iwato. The Myth of the Hidden Sun in India, Japan, and beyond. *Electronic Journal of Vedic Studies* 12 (1): . 2005. 1-69.
- Witzel, Michael, et Gotō, Toshifumi. *Rig-Veda: das heilige Wissen; erster und zweiter Liederkreis*. 1. Aufl. ed. Frankfurt am Main : Verlag der eltreigionen. 2007.

جندے شاہپور

شاپا: ۵۲۰۱ - ۲۴۷۶



JSMagazine.ir



info@JSMagazine.ir

عناوین و مقالات مجلہ را بہ صورت آنلین ببینید