

۱۶ جلدے سالہور

سال چہارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۹۷
فصل نامه علمی-تخصصی انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز



۱۶ جلدی شالور

سال چهارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۹۷
فصل نامه 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 چپو ئیپهائو، استادیار گروه تاریخ دانشگاه فودان شانگهای
دکتر علی بحرانی پور، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر شهرام جلیلیان، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر اسماعیل سنگاری، استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
دکتر محمدرضا غلم، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر بهادر قیم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر فرشید نادری، استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

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

تصویر روی جلد: مَهْری هخامنشی که از هلال در نزدیکی بابل یافت شده و در موزه
بریتانیا نگهداری می شود.

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 *ُ* نوشته می‌شود. مثال: هیئت.
 - اگر حرکت پیش از همزه زبر باشد همزه به صورت *أ* نوشته می‌شود. مثال: تأثیر
 - اگر حرکت پیش از همزه پیش باشد. همزه به صورت *وُ* نوشته می‌شود. مثال: مؤسسه.
 - استثناً: اگر حرکت قبل از همزه ضمه باشد و حرف بعد از همزه «و» باشد، همزه به صورت *ئ* نوشته می‌شود. مثال: شئون.

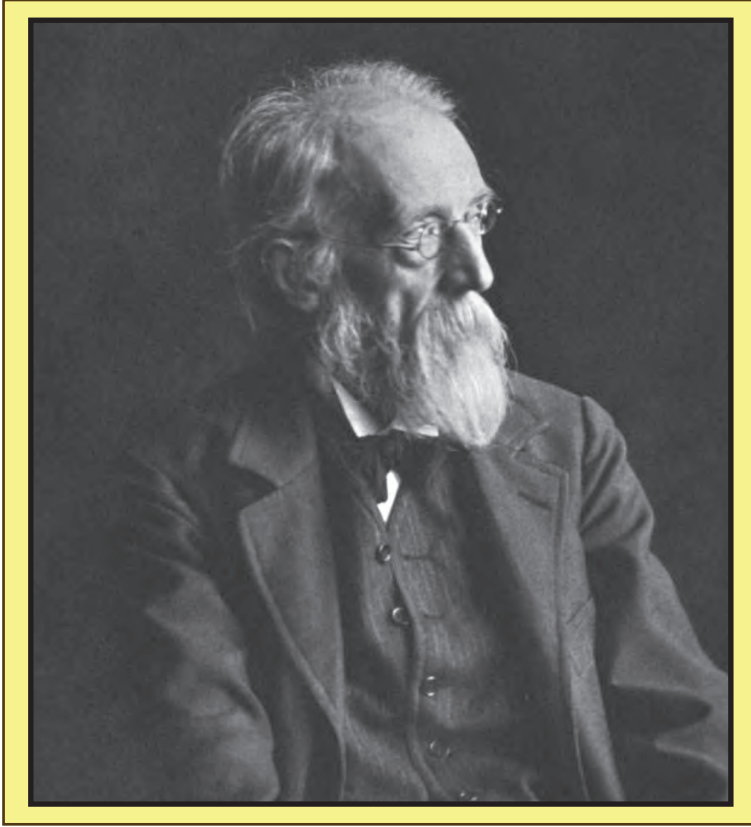
نقطه‌گذاری

- 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

تئودور نولدكه

۱۹۳۰ - ۱۸۳۶



جند شاپور

۱ روند اسطوره‌ای شدن خاندان‌های فتودالی در ایران با تأکید بر خاندان سورن

حسن افشاری و زهره ملکان

۲۳ دانش پزشکی از نگاه نوشتارهای دین زرتشتی

عادل الهیاری

۴۳ عوامل اثرگذار بر اهمیت نفت شمال در حوزه دریای کاسپین

صالح پرگاری، کاظم میقانی و زینب قدمی

۶۸ شاه عباس یکم و میسونرهای مذهبی اروپا

رحمان پیرانشاهی، علیرضا جهانی جوانمردی و علی اصغر قریشوندی

۸۵ ارزیابی شمایل‌نگاری خدا و شاه در هنر هخامنشی

برونو یاکوبس، ترجمه رضا اردو و حسین مالکی لوطکی

۱۰۷ جد‌نگاری سریان‌ شرقی بر ضد دین زردشتی و پس‌زمینه سیاسی آن

ریچارد پین، ترجمه بهرام روشن‌ضمیر

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۹۷

روند اسطوره‌ای شدن خاندان‌های فئودالی در ایران با تأکید بر خاندان سورن

حسن افشاری^۱ (نویسنده مسئول)

زهره ملکان^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۲۰

چکیده:

بررسی و شناسایی ریشه‌های پیدایش تاریخ اساطیری و تاریخ حماسی در تطبیق تاریخ و اسطوره و تفکیک آنها از یکدیگر، می‌تواند بخش قابل توجهی از حقایق تاریخی را برایمان روشن سازد. نگارندگان در این مقاله با توجه به پژوهش‌هایی که تا کنون صورت گرفته است و همچنین مطابقت دوره‌های زمانی و مکانی میان عصر اساطیری و تاریخی، سعی بر یافتن دلایل اسطوره‌ای شدن بخشی از تاریخ شفاهی جنوب شرقی ایران (سیستان) دارند و این احتمال را می‌دهند که تاریخ شفاهی ایران در دوره پارتی توسط گوسان‌ها حفظ گردیده، سپس در طول زمان و به قولی در انتقال سینه‌به‌سینه به نسل‌های بعد، اغراق‌های تمثیلی بدان افزوده گردیده است که در نهایت در دوران اسلامی، زمانی که فرهیختگان ایرانی تلاش بر گردآوری تاریخ نیاکان خویش داشتند، به صورت مکتوب درآمده و در آخر نیز توسط فردوسی در *شاهنامه* جاودان شده است. البته در روند این جاودان‌سازی نباید دلوری و مداخله‌های خاندان‌های فئودالی به ویژه خاندان سورن را نادیده گرفت.

واژگان کلیدی: تطبیق اسطوره و تاریخ، پارتی و ساسانی، خاندان‌های فئودالی، خاندان سورن، گوسان.

۱. کارشناس ارشد باستان‌شناسی پیش از تاریخ ایران از دانشگاه تهران Hassanafshari@ut.ac.ir

۲. کارشناس ارشد باستان‌شناسی دوره تاریخی از دانشگاه محقق اردبیلی Spandarmad2571@yahoo.com

۱- مقدمه

یکی از مهم‌ترین و اسطوره‌ای‌ترین اعداد، عدد هفت است که بارها در تاریخ و اساطیر ایران و جهان به کار برده شده‌است. در این میان می‌توان به شاه هفت کشور و هفت خوان در *شاهنامه* یا هفت مرحله مهرپرستی و ... اشاره نمود. در منابع تاریخی نیز مشاهده می‌کنیم نخستین بار در کتاب هرودوت سخن از هم‌دستی هفت سردار آورده شده‌است^۱ که می‌توان آن را یکی از قدیمی‌ترین اشاره‌های تاریخی در منابع مکتوب مربوط به تاریخ ایران دانست. آرتور کریستین‌سن به نقل از هرودوت درباره این هفت خاندان آورده‌است ایران هخامنشی هفت دودمان بزرگ داشت که یکی از آنها نژاد سلطنتی بود که البته هرودوت به خطا رفته‌است و امتیازات این دودمان‌ها را اجر شرکت در قتل گئوماتا (بردیای دروغین) می‌داند.^۲

پس از انقراض سلسله هخامنشی و مرگ اسکندر مقدونی، ایران تحت سیطره سلوکیان قرار گرفت اما دیری نپایید که سلوکی‌ها دره سند را از دست دادند.^۳ بعد از مدتی درگیری و انتقال قدرت میان حاکمان، نوبت به سکاها رسید و آنها نیز جنوب شرقی ایران را تسخیر کردند. این واقعه احتمالاً با زمان پادشاهی مهرداد دوم اشکانی در قرن نخست پیش از میلاد مصادف بوده‌است. مهرداد دوم برای تأمین امنیت، خاندان سورن را به این ناحیه فرستاد و آنها خیلی زود توانستند در این منطقه که زرنگ نامیده می‌شد، آرامش برقرار کنند و تیول‌دار این ناحیه شوند.^۴ سورن‌ها به دلیل خویشاوندی با پارتیان پهلوی یا پهلوا خوانده شدند.^۵ این خاندان در مشرق ایران در حوزه رود هیرمند پراکنده

۱. تاریخ هرودوت، ترجمه هادی هدایتی، جلد ۳ ص. ۱۶۸-۱۸۳؛ تاریخ هرودوت، ترجمه مرتضی ثاقب فر، جلد ۱، ص. ۳۸۶-۳۹۸.

۲. کریستین‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص. ۳.

۳. ویسپوهر، امپراتوری اشکانی، ص. ۶۰۰.

۴. مشکور، جغرافیای تاریخی ایران باستان، ص. ۶۷۵.

۵. موسی خورنی، تاریخ ارمنیان، ص. ۱۲۲؛ مشکور، تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان، ص. ۴۸۰؛ نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ص. ۶۸۰؛ آلتهایم، نوشته‌هایی در باب تاریخ و فرهنگ اشکانیان، ص. ۷۵.

بودند و زمانی که سکاها به زرنگ یا سکستان (به پهلوی سکستان، به عربی سجستان) وارد شدند،^۱ با آنان آمیخته و قومی هندوسکایی تشکیل دادند.^۲ اشراف پارتی نیز مانند اشراف هخامنشی به هفت خاندان تقسیم می‌شدند که امروزه قلمرو اصلی فعالیت‌های سیاسی چند خاندان روشن و مشخص است و از جمله مهم‌ترین آنها خاندان سورن است.^۳ سورن‌ها یکی از خاندان‌های شش‌گانه‌ای بودند که به کمک اشکانیان شتافته، موجب به قدرت رسیدن آنها شدند و با احتساب خاندان شاهی به عدد هفت می‌رسیدند.^۴ در این باره آرتور کریستین‌سن معتقد است تعداد خاندان‌های بزرگی که در دوره اشکانی مقام اول را داشتند، ظاهراً هفت بود و بنابراین اوناپیوس ارشک را هفت مرد به تخت نشانند. از میان آنها دو خاندان سورن و کارن (قارن) بعد از دودمان شاهی از قدرت بالایی برخوردار بودند.^۵ در تکمیل همین گفتار آگاتانگوس ارمنی در فقره IV33 آورده است که سورن‌ها یکی از مهم‌ترین هفت خاندان نژاده در شاهنشاهی پارتی بودند و اهمیت خود را در مقام تاج‌بخش در دوران فرمانروایی ساسانیان نیز حفظ کردند.^۶

همان‌طور که قبل‌تر هم اشاره شد موسی خورنی مورخ ارمنی بر این باور بوده است که سورن‌ها و کارن‌ها پهلوی بوده‌اند و به گفته یوستینیوس مجلس سنای اشکانیان را نیز از خویشاوندان شاه و افراد شش خاندان ممتاز برمی‌گزیدند.^۷ بنا بر این توصیفات احتمال حضور خاندان سورن در مجلس مهستان زیاد است و از طرفی با توجه به توصیفات پلوتارک، سورن از لحاظ قدرت شخص دوم کشور بوده و از لحاظ شهرت حتی از شاه ایران نیز پیشی داشت که نهایتاً با حسادت شاه روبه‌رو شده و به قتل رسید.^۸ سورن و

۱. پیرنیا، ایران باستان، ج ۸، ص ۲۱۸۹؛ نیکو بنیاد، شهری گم شده از سیستان، ص. ۱۵.

۲. مشکور، تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان، ص. ۴۸۰.

۳. دیاکونوف، تاریخ ایران باستان، ص. ۲۱۷.

۴. بیوار، گندوفر و پارت‌های هند، مجموعه مقالات پارت‌ها و روزگارشان، ص. ۵۶-۵۵.

۵. نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ۶۸۰.

۶. کنتهوفن، اشکانیان در منابع ارمنی، مجموعه مقالات امپراتوری اشکانی، ص. ۵۰۰.

۷. کریستین‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص. ۵.

۸. پلوتارک، ترجمه رضا مشایخی، ج ۳، ص. ۷۲.

چند خاندان فتودالی دیگر با حمایت از اردشیر پاپکان باعث به قدرت رسیدن شاهنشاهی ساسانی شدند^۱ و در این دوران نیز قدرت فتودالی آنها محفوظ بوده، در بسیاری از نبردهای دوره ساسانی سپهسالاران ایرانی از خاندان سورن انتخاب می‌شدند.^۲ از طرفی به دلیل دشمنی ساسانیان با اشکانی‌ها نمی‌تواند دور از منطق باشد که برخی از دلآوری‌های این خاندان‌های مهم به ویژه جنگاوری‌های خاندان سورن که در ناحیه سیستان بودند، در طولانی مدت دچار تغییر و تحول شده و با بزرگ‌نمایی آمیخته شده باشند که امروزه آنها را با تاریخ اساطیری سیستان می‌شناسیم. البته این را نیز باید در نظر داشت از روزگاری که زرنگ به سیستان تغییر نام پیدا کرده تا زمان حمله اعراب، تنها خاندان سورن تیول‌دار این ناحیه و نواحی اطراف آن بوده‌است.^۳ در این مقاله نگارندگان تلاش کرده‌اند با بررسی منابع تاریخی، اسطوره‌ای و باستان‌شناسی به تمامی فرضیه‌های موجود در زمینه تاریخ اسطوره‌ای پارتی و خاندان‌های فتودالی به ویژه خاندان سورن بپردازند.

۱-۱- بیان مسئله:

در آمیختن حقایق تاریخی و امور فراطبیعی در طول زمان و به دلایل متعدد سبب پدید آمدن حماسه‌ها و اساطیر می‌شود که واکاوی در آنها می‌تواند ما را هرچه بیشتر به سوی حقیقت رهنمون سازد. از جمله نقاط تاریک تاریخ ایران زمین که می‌توان گفت با حماسه و اسطوره در هم آمیخته و از واقعیت فاصله گرفته‌است، دوران حکومت شاهان اشکانی است. یکی از مباحث مورد توجه در تاریخ این دوره نیز خاندان‌های فتودالی نظیر سورن هستند که نقش پررنگی چه در عصر اشکانی و چه در عصر ساسانی داشته‌اند. خاندان‌هایی که با رشادت‌ها و پهلوانی‌های بسیار نام خویش را جاودانه ساختند اما به سبب دشمنی دیرینه ساسانیان با اشکانی‌ها یا دلایلی دیگر نام و کارهای آنها دستخوش

۱. بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، ص. ۱۲۷.

۲. مشکور، تاریخ سیاسی ساسانیان، ص. ۳۸۱-۳۸۰.

۳. ورستاندیک، تاریخ امپراتوری اشکانیان، ص. ۱۳۲-۱۳۱؛ مهرآبادی، خاندان‌های حکومت‌گر ایران باستان، ص. ۱۵۳-۱۴۰.

دگرگونی گردیده و به دوران کیانی و حماسی نسبت داده شده‌است. در مقالهٔ پیش رو تلاش گردیده‌است تا با استناد به منابع تاریخی، اسطوره‌ای و باستان‌شناسی روند اسطوره‌ای شدن خاندان‌های فئودالی نظیر خاندان سورن بررسی شود تا بتوان به حقایق بیشتری از دل اساطیر دست یافت.

۲-۱- ضرورت و اهمیت پژوهش:

از آنجایی که مبحث خاندان‌های فئودالی و مقایسهٔ آنها با اساطیر ایرانی مورد توجه ایران‌شناسان، مورخین و باستان‌شناسان قرار گرفته و با توجه به نظریات بسیار و گاهی متفاوتی که در این زمینه ارائه شده‌است، نگارنده بیان و تحلیل این نظریات را برای رسیدن به یک نتیجه کلی ضروری دانسته‌است. از سوی دیگر پرداختن به این موضوع و آکاوی در این گفته‌ها می‌تواند گوشه‌های تاریک تاریخ دوره پارت را تا حدودی برایمان روشن سازد و انگیزه‌ای باشد برای علاقه‌مندان به تاریخ سرزمین ایران تا هرچه بیشتر در جهت زدودن ابهامات تاریخی بکوشند.

۳-۱- پیشینهٔ پژوهش:

همان‌طور که می‌دانیم تلاش‌های فراوانی برای بررسی و پژوهش ریشه‌های پارتی در تاریخ اساطیری ایران صورت گرفته‌است. نخستین بار در سال ۱۸۹۵ م. یوزف مارکوارت در مقالهٔ «تاریخ و حماسه ایران» به این موضوع پرداخته، دو دیدگاه ارائه نموده‌است که در اولی سخن از یکسان بودن گشتاسب اوستایی با رستم می‌آورد و در دیدگاه دوم به پیشینهٔ تاریخی و افسانه‌ای رستم می‌پردازد. وی چنین یادآور شد که احتمالاً رستم اسطوره‌ای باگندوفارس سورنی از خاندان پارتی یکی است.^۱ در سال ۱۸۹۶ م. تئودور نولدکه در کتاب *حماسهٔ ملی ایران* می‌نویسد دوران اشکانی و ساسانی سهم بسیاری در داستان‌های پهلوانی دارند و در *شاهنامه* فردوسی چند تن از پهلوانان دارای نام‌هایی هستند که شاهان پارتی نیز همان نام‌ها را داشته‌اند.^۲ ارنست هرتسفلد در سال‌های

1. Marquart, Beitrage zur geschichte und sage von eran, p. 643.

۲. نولدکه، حماسه ملی ایران، ص. ۲۴.

۱۹۳۱ و ۱۹۳۵ م. در کتاب *تاریخ ایران بر بنیاد باستان‌شناسی* به پیروی از نظریات مارکوارت رستم را باگندوفر شاه سیستان یکی دانسته و معتقد بود بسیاری از حقایق تاریخ ملوک‌الطوایفی ایران به صورت‌های قدیمی در حماسه‌های ملی داخل شده‌است.^۱ آرتور کریستین‌سن نیز در کتاب *کیانیان* خود در سال ۱۹۳۲ م. به پیروی از نظریات مارکوارت و نولدکه پرداخته و آنها را تأیید کرد.^۲ شاهنامه‌پژوه هندی جهانگیر کوورجی کویاجی در سال‌های ۱۹۳۹ و ۱۹۴۰ برای باور بود که برخی از شاهزادگان پارتی در جایگاه سرداران و پهلوانان روزگار کاووس و کیخسرو قرار گرفته‌اند.^۳ از میان پژوهشگران ایرانی، ذبیح‌الله صفا رستم را مانند برخی دیگر از پهلوانان شاهنامه چون گودرز، گیو، بیژن و میلاد به بزرگان دوره پارت نسبت می‌دهد.^۴

محمدجواد مشکور در سال ۱۳۵۰ در کتاب *پارتیان یا پهلوانان قدیم* می‌آورد شواهدی تاریخی در دست است که نشان می‌دهد پارتیان حماسه ملی ایران را بنا نهاده و ساسانیان آن را نگاه داشته‌اند تا به دست فردوسی رسیده و نام پهلوان از واژه پهلُو که همان پارتی بوده نشأت گرفته است.^۵

بهمین سرکاراتی نظریات پژوهش‌گران غربی را رد نموده و اعتقاد داشت که شخصیت حماسی رستم به سنت‌های حماسی سکایی و تلفیق آن با حماسه کیانیان برمی‌گردد.^۶ مهرداد بهار نیز در مورد شخصیت‌های اسطوره‌ای شاهنامه و حضور پارتیان نظر کاملاً متفاوتی ارائه نمود اما در نهایت نوشت برخی تأثیرات دوره پارتی را می‌توان در دوره پهلوانی شاهنامه جستجو کرد.^۷ در چند دهه اخیر اما نظریات متفاوت کمتر شده، پژوهشگران به یکپارچگی نسبی رسیده‌اند و تنها در جزئیات اختلاف وجود دارد که یکی از قدیمی‌ترین و کامل‌ترین این گفتارها از آن مری بویس است. وی در قسمت دوم از

۱. هرتسفلد، تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی، ص. ۱۱۴.

۲. کریستین‌سن، کیانیان، ص. ۱۸۶-۱۸۵.

۳. کویاجی، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، ص. ۱۸۵.

۴. صفا، حماسه‌سرایی در ایران، ص. ۵۴۷.

۵. مشکور، تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان، ص. ۴۸۸-۴۸۷.

۶. سرکاراتی، رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟، ۱۳۵۴.

۷. بهار، از اسطوره تا تاریخ، ص. ۲۴۸-۲۴۷.

جلد سوم *تاریخ ایران کمبریج* در سال ۱۹۸۳ م. چنین می‌نویسد که دلوری‌های فنودالی پارتی توسط خنیاگران دست به دست می‌شد تا به اواخر دوره ساسانی رسید و خنیاگران برای بالا بردن کارکرد این دلاوران آنها را به دوره کیانی نسبت دادند تا وجهه کارها بالاتر برود.^۱ دیوید بیوار نیز در قسمت اول از جلد سوم *تاریخ ایران کمبریج* شباهتی میان رستم و سورنای پارتی که با کراسوس رومی جنگید، قائل شده^۲ و سپس در سال ۲۰۰۷ م. نظریه خود را به صورت کامل تر ارائه نمود.^۳ وستا سرخوش در سال ۲۰۰۰ م. به پیروی از هرتسفلد نقش برجسته سرپل ذهاب را مربوط به گودرز پسر شاه بزرگ گیو می‌داند که آن را با پهلوان گودرز *شاهنامه* یکی پنداشته است.^۴

زهره زرشناس در سال ۱۳۸۴ چنین نوشته است که زندگی‌نامه شهریارزادگانی مانند گودرز، میلاد و فرهاد که در بنیاد خود پارتی بودند، توسط گوسان‌ها به درون روایات پهلوی راه و سرانجام در شاهنامه بازتاب یافته است اما از آنجا که ساسانیان تمایلی به تاریخ پارتی نداشتند، این زندگی-نامه‌ها را به عصر کیانی نسبت داده‌اند.^۵ علیرضا شاپور شهبازی در سال ۱۹۹۳ م. تحقیق جامعی در مورد خاندان رستم انجام داده و آن را یک خاندان پارتی دانسته است. وی معتقد بود سکستان میهن رستم در حماسه شاهنامه با جایگاه تاریخی خاندان سورن یکی بوده است.^۶ آخرین کار در این زمینه از آن پروانه پورشریعتی و به سال ۲۰۱۰ م. است که به ریشه‌های پارتی تاریخ اساطیری شاهنامه و نقشی که نوادگان آنها در ثبت این دلوری‌ها در شاهنامه ابومنصوری و شاهنامه فردوسی ایفا کرده‌اند، پرداخته است.^۷ اخیراً نیز مقالاتی نه‌چندان جامع به چاپ رسیده است که از

۱. بویس، گوسان‌های پارتی و سنت‌های خنیاگری در ایران باستان، ص. ۷۴۲.

۲. بیوار، تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان، مجموعه تاریخ کمبریج، ص. ۱۵۲.

۳. بیوار، گندوفر و پارت‌های هند، مجموعه مقالات پارت‌ها و روزگارشان، ص. ۶۷-۵۵.

۴. سرخوش، فرهنگ و جامعه اشکانی، مجموعه مقالات بین‌النهرین و ایران در دوران اشکانی و ساسانی، ص. ۳۸.

۵. زرشناس، میراث ادبی و روایی در ایران، ص. ۵۳-۴۹.

6. Shahbazi, The parthian origins of the house of Rustam. 1993.

۷. پورشریعتی، پارتیان و گردآوری شاهنامه‌های مرجع، ۲۰۱۱.

آن میان می‌توان به بررسی تطبیقی سورنای تاریخ با رستم حماسه^۱ و حماسه‌های رستم و خاندانش که ریشه رستم را سکایی دانسته است اشاره نمود.^۲

۲- بحث:

۲-۱- تاریخ شفاهی و جایگاه گوسان‌ها:

با توجه به مدارک باستان‌شناسی و منابع تاریخی مانند روایت پلینیوس^۳ می‌دانیم ایرانیان در اواخر دوره هخامنشی کتابخانه‌های بزرگی داشته‌اند که اسکندر مقدونی پس از حمله به ایران بخش عظیمی از کتاب‌های آنان را به آتش کشیده، باقی را به یونان فرستاد و بسیاری از موبدان و علمای وابسته به حکومت هخامنشی را از دم تیغ گذراند؛ همین امر باعث شد تا ایرانیان از تاریخ و فرهنگ مدون خود فاصله گرفته، هیچ‌گاه نتوانند جای خالی آن را به فراموشی بسپارند، چنان‌چه در بند ۱۶ و ۱۵ از جلد چهارم کتاب دینکرد^۴ و شماری از منابع اسلامی چون *تاریخ طبری*، *سنی ملوک الارض و الانبیا* و *مجمل التواریخ* و *القصص* به این واقعه اشاره شده است.^۵

پس از این رویداد مردم ایران یاد و خاطره عظمت و شکوه هخامنشیان و قدرت‌های قبل از آنان را به صورت شفاهی و در سینه نگاه داشته، به نسل‌های بعد انتقال دادند که این خود عاملی مهم در به وجود آمدن شخصیت‌های اساطیری گشت، زیرا ذهن هیچ‌گاه به مثابه نوشتار نمی‌تواند امانت‌دار باشد. این کمبود در زمان اشکانیان تا حدودی به واسطه حضور گوسان‌ها جبران شد. گوسان‌ها قصه‌پردازانی موسیقی‌دان و بدیهه‌سرا بودند که از قدیمی‌ترین زمان در میان اقوام ایرانی، داستان‌های پهلوانی و گاهاً حماسی عشقی را به صورت نمایشی همراه با بازی‌ها و بیشتر به نظم نقل می‌کردند.^۶

۱. ایمان‌پور و گیلانی، بررسی تطبیقی سورنای تاریخ با رستم حماسه ۱۳۹۲.

۲. صفاری و دیگران، حماسه‌های رستم و خاندانش، ۱۳۸۹.

۳. فره‌وشی، ایرانویچ، ص. ۱۰۰.

۴. رضایی، دینکرد چهارم، ص. ۶۳؛ فره‌وشی، ایرانویچ، ص. ۱۰۴-۹۴.

۵. طبری، ص. ۴۹۳- حمزه اصفهانی، ص. ۱۷؛ *مجمل التواریخ و القصص*، ص. ۱۰.

۶. راشد محصل، سنت قصه‌پردازی و نقش گوسان‌ها در نقل روایت‌های پهلوانی، ص. ۱۳.

مری بویس در مقاله گوسان‌های پارتی، بر اساس یک متن مانوی چنین آورده‌است: «گوسان‌ها در مدح پادشاهان و قهرمانان باستان سخن می‌گویند و خود هیچ چیز به دست نمی‌آورند». تاریخ دقیق متن را نمی‌توان تعیین کرد، ولی از آنجا که به زبان پارتی نیکو نگاشته شده‌است، نباید متعلق به بعد از قرون چهارم و پنجم باشد.^۱ گوسان‌ها علاوه بر خنیاگری به بازخوانی تاریخ ایران که در حال اسطوره‌ای شدن بود، پرداخته و بن‌مایه^۲ یک داستان واحد را در هر نقلی، در حجمی دیگر و با ریزه‌کاری‌هایی دیگر از نو بدیهه‌سرایی می‌کردند.^۳

شیوه آموزش بدیهه‌سرایان چنین بوده که حماسه‌گو از استاد خویش وزن و عبارات از پیش ساخته و نیز بن‌مایه داستان‌ها و الگوهای نقل را می‌آموخته، ولی هیچ نقلی عیناً بازگفت یکسان با نقل پیشین نبوده‌است، بلکه در نقل هر داستانی برخی دگرگویی‌ها پدید می‌آید، بدین‌سان آنچه منتقل می‌گردد و ادامه می‌یابد، نه نقل واژه به واژه، بلکه جوهر و استخوان بندی داستان‌ها و تکنیک نقل آنهاست. اینکه بدیهه‌سرایان داستانی را سرتاسر از برکنند، اندک‌شمار روی می‌دهد و آن هم به گونه لفظ به لفظ انجام نمی‌پذیرد.^۳ همه دلایل فوق باعث شده تا هر داستانی به دست گوسان‌ها می‌رسید، با بزرگ‌نمایی و افسانه‌ای شدن از واقعیت وجودی فاصله بگیرد؛ البته این را نیز باید در نظر داشت که گوسان‌ها احتمالاً برای جذب مخاطبان بیشتر، داستان‌ها را با بزرگ‌نمایی می‌آمیختند. در این باره علیرضا شاپور شهبازی می‌گوید بیشتر مردم جهان خوی دلاورستانی دارند و شاید هیچ مردمی در این منس به پای ایرانیان نرسند. دلیل این گفتار را نیز وجود روایت‌های گوناگون از زندگی‌نامه کورش بزرگ در دوران پس از کورش می‌داند.^۴

۱. بویس، گوسان‌های پارتی و سنت‌های خنیاگری در ایران باستان، ص. ۷۵۷.

۲. خالقی مطلق، حماسه، ص. ۶۹.

۳. همان، ۱۱۹.

۴. شاپور شهبازی، زندگی و جهاننداری کورش بزرگ، ص. ۵۱.

۲-۲- پیوند اسطوره و تاریخ:

اشکانیان مکتوبات بسیاری از خود به یادگار گذاشتند که با گذشت زمان در اثر عوامل تخریبی، طبیعی، انسانی چون ساسانیان^۱ و تخریب آثار مجوس‌ها در دوران اسلامی از میان رفتند^۲ و آنچه باقی ماند تنها سنت شفاهی بود که سینه به سینه همراه با اسطوره‌گرایی حفظ گردید. پارتی‌ها به خوبی دریافته بودند شاید به واسطه داستان‌سرایی گوسان‌ها، اسکندر دیگری در آینده نتواند تاریخ ایران را نابود سازد. این مسئله باعث شد در سال‌های بعد همین گوسان‌ها علاوه بر نقل تاریخ کیانیان به تاریخ پارتی نیز بپردازند. با روی کار آمدن ساسانیان و به دلیل دشمنی آنان با اشکانی‌ها، تمایلی به نقل تاریخ پارتیان وجود نداشت و حتی با سیاست‌گذاری‌هایی خاص آثار مربوط به این دوره تخریب شد،^۳ تا جایی که در منابع اسلامی به جز نام تعدادی از شاهان، آگاهی کاملی از تاریخ دوره اشکانی وجود ندارد اما این دوران هیچ‌گاه فراموش نشده و به صورت شفاهی توسط گوسان‌ها ثبت و ترویج گردیده‌است. پیرو همین گفتار زهره زرشناس بر این باور است گوسان‌ها داستان‌های ملی ایران و قهرمانی‌های سرداران پارتی را به شعر نقل می‌کردند، این داستان‌ها از طریق گوسان‌ها به دوره ساسانیان منتقل شد که بعدها بخشی از منابع خدای‌نامه پهلوی را پدید آورد و سرانجام در شاهنامه بازتاب یافت.^۴ محمدجواد مشکور نیز چنین نقل می‌کند شواهدی در دست است که پارتیان حماسه ملی ایران را بنا نهاده و ساسانیان آن را نگاه داشته‌اند تا به زمان فردوسی رسیده‌است؛ شاعران نوازنده پارتی که گوسان نام داشتند نه تنها به شخصیت‌های افسانه‌ای پهلوانی فتوئالی بسیاری در حماسه‌های پرآوازه خود پرداخته‌اند، بلکه افسانه‌های کهن کیانیان مشرق ایران که نیاکان ویشتاسب (گشتاسب) پشتیبان زرتشت باشند، را نیز نگاه داشته‌اند. مضمون این بازمانده‌های عصر اشکانی بیشتر دنیوی بود نه معنوی، اما

۱. افشاری، ایران کهن، ص. ۶۴.

۲. زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ص. ۲۵۶؛ پوپ، سیر و صور نقاشی ایران، ص. ۷؛ افشاری، هنر نقاشی ایران (از آغاز تا اسلام)، ص. ۱۰۸.

۳. قدرت دیزجی، آیا ساسانیان میراث اشکانیان را نابود کرده‌اند؟، ص. ۴۲.

۴. زرشناس، میراث ادبی و روایی در ایران، ص. ۵۳-۴۹.

روحانیون زرتشتی بعدها در نگهداری آن‌ها کوشیده و جنبه دینی به آن دادند. از مطالعه در افسانه‌های ایرانی به وضوح معلوم می‌شود که یک فرهنگ دوگانه کتبی و شفاهی از روزگاران کهن تا زمان تسلط اعراب در ایران وجود داشته‌است.^۱

تاریخ‌نگاران کارآزموده معتقدند بخش مهمی از تاریخ روزگار اشکانیان را می‌توان در شاهنامه بازجست و پژوهید که این بخش در حماسه‌های ایران با رویدادهای دوران اسطوره‌ای کیانیان درآمیخته است. در واقع ناخشنودی آشکار شهریاران ساسانی از گردآوری و نگارش روایت‌های تاریخی روزگار فرمانروایی دشمنان، باعث نشد تا داستان‌ها و حماسه‌های بزرگ‌مردانی که زمانی در ایران قدرت‌نمایی کرده بودند، تماماً به فراموشی سپرده شود. البته ساسانیان هیچ‌گاه نمی‌توانستند تاریخ پارتیان را کاملاً از ذهن مردم پاک کنند، چرا که حدود نیمی از خاندان‌های بزرگ این دوره، همان بازماندگان دوره اشکانی بوده‌اند و این نشانگر قدرتی است که تا حدی ساسانیان را نرم می‌کرد تا کوتاه بیایند. زهره زرشناس در این باره می‌نویسد زندگی‌نامه شهریارزادگانی مانند گودرز، میلاد و فرهاد که در بنیاد خود پارتی بودند، به تدریج توسط گوسان‌ها به درون روایت‌های پهلوی راه و سرانجام در شاهنامه بازتاب یافته‌است؛ اما از آنجا که پادشاهان اشکانی چندان مورد علاقه و احترام ساسانیان نبوده‌اند، این زندگی‌نامه‌ها به عصر کیانیان انتقال داده شده‌اند.^۲ از آنجایی که اسناد معتبری مربوط به این برهه از تاریخ ایران وجود ندارد، ممکن است ساسانیان با درایت در نیمه دوم امپراتوری خویش، یعنی زمان ثبت خدای‌نامه، دلاوری‌های خاندان‌های اشکانی که در دوره ساسانی نیز از قدرت برخوردار بوده‌اند را به دوره پیشتر از پارتیان (کیانیان) نسبت داده باشند، تا بدین ترتیب از یک سو دلاوری‌های خاندان‌های مذکور را در تاریخ باقی‌گذارده و از سوی دیگر دشمن مغلوب یعنی اشکانیان را از تاریخ حذف نمایند.

به نظر می‌رسد با همه محدودیتی که از جانب ساسانی‌ها برای نگاشتن تاریخ پادشاهی اشکانی وجود داشته، خاندان‌های سورن، کارن، مهران و ... که از قدرت خاص خود

۱. مشکور، تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان، ص. ۴۸۸-۴۸۷.

۲. زرشناس، میراث ادبی و روایی در ایران، ص. ۵۳-۴۹.

برخوردار بوده‌اند، به ویژه سورن که در پهلوانی و نبردها یکه‌تاز بوده‌است، در زمینه داستان‌سرایی به واسطه گوسان‌ها سرمایه‌گذاری کرده تا بتوانند سیاست‌های جاویدان‌سازی خاندان خود را در بین عموم مردم پیاده بکنند. ارنست هرتسفلد می‌گوید در زمان اشکانیان بسیاری از حقایق تاریخ ملوک‌الطوایفی ایران به صورت‌های قدیمی در حماسه‌های ملی داخل شده‌است^۱ که نشان می‌دهد اکثر سرمایه‌گذاری‌ها برای پابرجایی تاریخ دوران پهلوانی ایران، نه از طرف شاه بلکه بیشتر زحمات خود فئودال‌ها بوده، به ویژه اینکه پایه و اساس این داستان‌ها در سیستان بنا نهاده شده‌است. ایرادی که بر ادبیات شفاهی وارد می‌باشد این است که باگذشت زمان و در نتیجه دست به دست گشتن میان نقل‌ها، همچنین شاخ و برگ دادن به داستان‌ها برای جلب توجه بیشتر مردم، برخی از پهلوانان ایرانی با اساطیر ایرانی در هم آمیخته‌اند. همان‌طور که جهانگیر کویاجی در کتاب خود آورده‌است، شاهزادگان پارتی در جایگاه سرداران و پهلوانان روزگار کاووس و کیخسرو قرار گرفته‌اند.^۲

کسانی چون کریستین‌سن، مارکوارت، نولدکه و هرتسفلد در پژوهش‌های خود یادآور شده‌اند که می‌توان جای پای پاره‌ای از رویدادهای دوره پارتی را در شاهنامه فردوسی یافت، چنان‌چه گودرز پهلوان نامدار حماسی ایران، همان گودرز یکم فرمانروای اشکانی انگاشته می‌شود.^۳ در تاریخ دو پادشاه اشکانی به نام گودرز وجود دارد، یکی از آنها رقیب مهرداد دوم بوده که در لوحه‌های بابلی از او یاد شده‌است (حدود ۹۱ ق. م) و دیگری گودرزی است که از ۵۱-۳۸ م. فرمانروایی کرده‌است. اشاره به این نکته نیز در خور توجه بوده که در بخش قهرمانی شاهنامه، یکی از قهرمانان اصلی و هم‌پیمان رستم، گیو پسر پهلوان گودرز است.^۴

۱. هرتسفلد، تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی، ص. ۱۱۴.

۲. کویاجی، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، ص. ۱۸۵.

۳. همان، ۱۸۶؛ کریستین‌سن، کیانیان، ص. ۱۸۵.

۴. سرخوش، فرهنگ و جامعه اشکانی، مجموعه مقالات بین‌النهرین و ایران در دوران اشکانی و ساسانی، ص.

آرتور کریستین‌سن کوشیده‌است داستان‌های رستم را به خاندان سورن و داستان‌های گودرز را به خاندان کارن ربط دهد که هر دو از خاندان‌های فتودالی پارتی بوده‌اند. ریچارد فرای معتقد است هرچند کار کریستین‌سن پذیرفتنی می‌نماید اما به دلیل کمبود منابع اثبات آن ممکن نیست.^۱ کریستین‌سن، مارکوارت و نولدکه بر این باورند میلاد و فرهاد شاهنامه همان مهرداد و فرهاد اشکانی هستند.^۲ اما بیوار نخستین کسی است که شخصیت رستم را به سورنای پارتی که با کراسوس رومی جنگید، نسبت داده^۳ و سپس در سال ۲۰۰۷ م. نظریه خود را به صورت کامل‌تر ارائه نمود. وی برای این کار به شباهت‌های میان القاب رستم و کارکردهای سورنا بنا برگفتار پلوتارک پرداخت.^۴ پژوهشگر دیگری که در این باره تحقیق جامعی انجام داده علیرضا شاپور شهبازی است که معتقد است خانواده رستم در زمان اشکانیان روزگار خوشی را سپری کرده‌اند^۵ و رسم نهادن نام رستم بر فرزندان در سده پنجم م. در ارمنستان نشان از تداوم جایگاه میراث پارتی و دیرینگی افسانه رستم در میان مردمانی است که نسب پارتی داشته‌اند؛ سکستان، میهن رستم در شاهنامه نیز جایگاه تاریخی خاندان سورن بوده‌است.^۶ ابوالقاسم فردوسی هنگام برخورد با تاریخ دودمان اشکانی، گزارشی بسیار کوتاه می‌آورد و می‌گوید که از تاریخ این دوران جز نام چند تن از شهریاران، چیزی در دسترس ندارد و در خاستگاه روایت‌های خود نیز بیش از آن نیافته‌است:

چو کوتاه شد شاخ و هم بیخشان نگوید جهان دیده تاریخشان

از ایشان به جز نام نشنیده‌ام نه در نامه خسروان دیده‌ام

اما مهرداد بهار نظریات متفاوت‌تری با سایرین دارد. او معتقد است رستم با وایو قابل مقایسه بوده و در ادامه پیرو نظر هرتسفلد مبنی بر اینکه سورنا با گندوفاروس قابل

۱. فرای، میراث باستانی ایران، ص. ۵۹.

۲. کریستین‌سن، کیانیان، ص. ۱۸۵.

۳. بیوار، تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان، ص. ۱۵۲.

۴. بیوار، گندوفرو پارت‌های هند، مجموعه مقالات پارت‌ها و روزگارشان، ص. ۶۷-۵۵.

5. Shahbazi, The parthian origins of the house of Rustam. p:156.

۶. همان، ۱۵۶.

قیاس است می‌آورد از نظر هرتسفلد سورنا با رستم چه ربطی دارد، رستم کجا و سورنا کجا؛ البته در شاهنامه تأثیرات دوره اشکانی دیده می‌شود. در ادامه نیز ذکر می‌کند رستم را می‌توان با کریشنا و ایندیره مقایسه کرد.^۱

باید یادآور شویم نام رستم هیچ‌گاه در *اوستا* نیامده و به واسطه زامیادیش است که متوجه می‌شویم در زمان نگارش این قسمت، سکاها هنوز به این ناحیه مهاجرت نکرده بودند و نام سکستان یا سیستان بدان داده نشده بود.^۲ پس روزگار رستم و عصر پهلوانی شاهنامه را باید در دوران بعد از نگارش *اوستا* جست.

برای درک بهتر مطالب فوق به یک پاراگراف از ریچارد فرای توجه کنید: «ایرانیان مردمی هستند با سنت حماسی که بی‌گمان بسیار کهن می‌باشد. بسیاری از موضوع‌ها در شاهنامه به زبان فارسی نو سروده شده‌است که سابقه آن به زمان پارت‌ها، هخامنشیان و آریایی‌ها می‌رسد و تعیین و تغییرات آن‌ها یا آنچه در اعصار و قرون به آن‌ها افزوده شده، چنان دشوار است که تقریباً غیرممکن می‌نماید، اما می‌توان به نتایج کلی رسید که ممکن است نقش حماسه را در ایران پیش از اسلام روشن سازد»^۳ و ما نیز در پی یافتن یک نتیجه کلی هستیم.

مری بوپس در این باره می‌گوید وجود جامعه فئودالی که رهبران آن شرکت فعالی در نبردها داشتند، فرصت فراوانی برای کارهای پهلوانی بدست می‌داد و اشراف پارتی در دژهای خود که به نام دژید خوانده می‌شد، احتمالاً با گشاده‌دستی مضامین روزگار خود و نیز مضامین سنتی را تشویق می‌کردند. در برخی مراحل هنگامی که داستان‌های پارتی با گذشت نسل‌ها دست به دست می‌شدند، از جمله اواخر دوره ساسانی روایت‌های گوناگون به هم درآمیختند و خنیاگران از کرده‌های شاهزادگان پارتی (خاندان‌های فئودالی) در دربارهای شاهان کیانی یاد می‌کردند. گمان می‌رود که این کار دانسته و به تحریک شاخه‌های خاندان‌های بزرگ پارتی برای بالا بردن وجهه و اعتبارشان در دوره

۱. بهار، از اسطوره تا تاریخ، ص. ۲۴۸-۲۴۷.

۲. کویاجی، پژوهش‌هایی در شاهنامه، ص. ۲۴۹.

۳. فرای، میراث باستانی ایران، ص. ۵۶.

ساسانی انجام می‌گرفته‌است. در نتیجه آن احتمالاً در سده پنجم م. هنگامی که موبدان ساسانی به مدارکی برای تدوین وقایع‌نامه بزرگشان *خدای‌نامک* نیاز داشتند، از شعر حماسی پارتی استفاده کردند، نادانسته روایات پارتی را با روایات کیانی در هم آمیختند و در نتیجه گودرز، گیو، میلاد و فرهاد بی آنکه اصل اشکانی آنها شناخته شده باشد، وارد سال‌نامه‌های فارسی گردیدند.^۱ شاید هم ساسانیان به عمد دست به این کار زده و می‌دانستند چه داستان‌هایی را به چه دوره‌هایی نسبت می‌دهند، از یک سو برای اینکه دلآوری‌ها و گذشته خاندان‌های سورن، کارن، مهران و ... از تاریخ ایران پاک نشود (چرا که این خاندان‌ها در به قدرت رسیدن ساسانیان نقش داشته و در این دوره نیز صاحب قدرت و منزلت بودند) و از سوی دیگر چون نمی‌خواستند سخنی از اشکانیان به میان آورند با تدبیر، روزگار این پهلوانان را از دوره پارتی به دوره کیانی تغییر دادند.

۲-۳- روایات پهلوانی در دوران اسلامی:

تا اینجا دریافتیم چگونه داستان‌های پهلوانی وارد منابع مکتوب اواخر دوره ساسانیان شدند اما درباره با *شاهنامه* ماجرا از این هم پیچیده‌تر می‌باشد. *شاهنامه* کتابی است که در نگارش آن از منابع بسیاری چه نوشتاری و چه گفتاری استفاده شده‌است. همان‌طور که جلال خالقی مطلق در مقاله از *شاهنامه* تا خدای‌نامه آورده‌است ابومنصور المعری برای نوشتن *شاهنامه* منتور خویش در درجه اول از چند اثر مدون استفاده کرده و در درجه دوم از کسانی که در این زمینه آگاهی داشتند کمک گرفته‌است.^۲ فردوسی نیز از پنج تن نام برده و در مواردی دیگر به ذکر واژه‌های دهقان و موبد بسنده کرده‌است، عباراتی چون چنین گفت دهقان، از موبد شنیدم و ...^۳ از دیگر منابع فردوسی شخصی است به نام آزادسرو که برخی بخش‌ها از جمله داستان رستم و شغاد را او بیان نموده و دیگری کتابی است که مسعودی از آن به نام سکیسران نام می‌برد؛ ابن مقفع این کتاب

۱. بویس، نوشته‌ها و ادب پارتی، مجموعه تاریخ کمبریج، ص. ۷۴۲.

۲. خالقی مطلق، از شاهنامه تا خدای‌نامه، ص. ۲۴.

۳. همان، ص. ۱۲.

را به عربی برگردانده که سرگذشت پهلوانان سیستان در آن بوده است^۱ و امروزه اثری از آن در دست نیست. منابع شفاهی می‌تواند بخش عمده زحمات گوسان‌های پارتی را در پشت خود داشته باشد که بعدها به دست فردوسی رسیده است.

اخیراً پروانه پورشریعتی با توجه به منابع اسلامی پژوهش قابل ملاحظه‌ای در زمینه داستان‌های خاندان‌های فئودالی در دوره اسلامی انجام داده و معتقد است در قرن سوم هجری شرایط اجتماعی جامعه به گونه‌ای بوده است که قشر فرهیخته خود را با نسب پارتی معرفی می‌کرده‌اند؛ برای مثال معماری نسب خود را به کنارنگیان و اسپهبدان می‌رساند، شاذان برزین اهل توس خود را به خاندان کارن نسبت داده و وشمگیر زیاری خویشتن را به خاندان اسپهبدان منسوب می‌کرد. صفاریان، احمدبن سهل و آزادسرو نیز خود را از تبار رستم و سامانیان خود را از تبار بهرام چوبین (خاندان مهران) می‌دانستند. همه یا ادعای نسب پارتی داشتند یا مستقیماً با اشکانیان و دست‌آوردهای آنان در ارتباط بودند و ادعای نسب پارتی باب روز بود. ایشان در ادامه می‌نویسد در گردآوری داستان‌های رستم دو شخصیت سهم مهمی داشتند و تمام تلاش‌های خود را معطوف به جمع‌آوری داستان‌های اشکانی خاندان رستم کردند. این دو به نام‌های احمدبن سهل و وزیر او آزادسرو بوده، هر دو نسب خود را به خاندان رستم می‌رسانند که به احتمال زیاد همان خاندانی است که ما آن را به نام سورن می‌شناسیم.^۲ پورشریعتی با توجه به منابع تاریخی می‌گوید که حامی و نویسنده شاهنامه ابومنصوری هر دو خود را به خاندان پارتی کنارنگیان منسوب می‌دانستند.^۳ در نهایت نیز این داستان‌ها جزو منابعی بوده که فردوسی از آن بهره برده است.^۴

نگارندگان معتقدند خاندان سورن نزدیک به هشت قرن بزرگ و والی سیستان بودند و از روزگاری که زرنگ به سکستان تغییر نام داد تا زمان حمله اعراب در این ناحیه حکمرانی

۱. همان، ص. ۳۴-۳۳.

۲. پورشریعتی، پارتیان و گردآوری شاهنامه‌های مرجع، ص. ۱۳۸.

۳. همان، ص. ۱۳۲.

۴. خالقی مطلق، از شاهنامه تا خدای‌نامه، ص. ۳۴-۳۳.

کردند. سورن‌ها در این مدت دلاوری‌های بسیاری از خود نشان دادند که به برخی در منابع رومی اشاره شده‌است؛ بارها فرماندهی جنگ‌های بزرگی را برعهده داشتند و چندان دور از ذهن نیست که نام و کارهای این خاندان به واسطه ادبیات شفاهی، گوسان‌ها یا موارد دیگر که ذکر آن رفت، در طول قرن‌ها حفظ شده و در نهایت بدست فردوسی رسیده‌باشد.

نتیجه:

چند دهه پس از انقراض هخامنشیان سلسله اشکانی که شامل هفت خاندان فتودالی بود، روی کار آمد. از جمله مهم‌ترین این خاندان‌ها می‌توان به سورن اشاره کرد که به واسطه دلاوری‌ها و جنگاوری‌های بسیار در بین مردم شهره بودند، چنان‌چه پلوتارک اشاره می‌کند سورن از لحاظ قدرت شخص دوم کشور و از لحاظ شهرت حتی از شاه ایران نیز پیشی داشت و هرچند در جنگ حران پیروز شد، مورد حسادت شاه اشکانی قرار گرفت و به قتل رسید. خاندان سورن و دیگر خاندان‌های فتودالی با حمایت از اردشیر پاپکان به امپراتوری پارتی پایان دادند و در روزگار ساسانیان همچنان بر مسند قدرت باقی ماندند. به واسطه منابع تاریخی می‌دانیم که برخی از سپهسالارهای نبردهای ایرانیان در دوره ساسانی از خاندان سورن انتخاب می‌شدند، به همین سبب و با همه دشمنی که ساسانیان نسبت به تاریخ و فرهنگ دوره اشکانی روا داشتند، نتوانستند منکر دلاوری‌های خاندان‌های فتودالی شوند، از همین رو با حمایت این خاندان‌ها و شاید با رضایت ساسانیان بر روی گوسان‌ها سرمایه‌گذاری فرهنگی شد. گوسان‌ها که نقال‌های دوره‌گرد بودند و خنیاگری و داستان‌سرایی می‌کردند، پس از روی کار آمدن پارتیان گستره کاری خویش را وسعت بخشیدند و همان‌طور که پیش از این نیز گفته شد، احتمالاً با حمایت خاندان‌های فتودالی به نقل رشادت‌های این خاندان‌ها پرداختند اما از آنجا که حکومت ساسانی سعی بر نابودی تاریخ دوره اشکانی داشت، این داستان‌ها به دوران کیانی و حماسی ایران نسبت داده شد. در این میان به دلیل نقل قول‌های شفاهی و ... در طول زمان تغییراتی در این روایات ایجاد شده که این دگرگونی‌ها احتمالاً هنگام مکتوب شدن

تاریخ ملی ایران در خدای‌نامه نیز ثبت شده‌است؛ برای مثال به عقیده نگارندگان خاندان سورن که از زمان تغییر نام زرنگ به سکستان (سیستان) تا زمان حمله اعراب تیول‌دار این نواحی بوده، به رستم تغییر نام پیدا کرده‌است و می‌توان گفت وجود خاندان رستم بدون در نظر گرفتن خاندان سورن محال می‌باشد. در ادامه نیز باید یادآور شد از آنجا که داستان دلآوری‌های این خاندان‌ها در دوره اسلامی برای قشر فرهیخته مهم بوده و برای گردآوری آن تلاش فراوانی شده‌است، تا جایی که نویسنده شاهنامه ابومنصوری خود را منسوب به یکی از خاندان‌های پارتی می‌دانسته، چندان دور از ذهن نمی‌باشد برخی از این داستان‌ها که شامل رشادت‌های فتودال‌های سیستانی بوده‌است، در روزگار فردوسی بدست او رسیده و در شاهنامه با دلآوری‌های شخصیت رستم جاوید شده باشد.

منابع و مأخذ:

اصفهانی، حمزه. **تاریخ پیامبران و شاهان**. ترجمه جعفر شعار. تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۴۶.

افشاری، حسن. **هنر نقاشی ایران (از آغاز تا اسلام)**. تهران: نشر پازینه. ۱۳۹۰.

افشاری، حسن. **ایران کهن**. ایلام: مؤسسه فرهنگی ویرا. ۱۳۹۵.

آلتهایم، فرانس. **نوشته‌هایی در باب تاریخ و فرهنگ اشکانیان**. ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: نشر میراث فرهنگی. ۱۳۸۶.

ایمان‌پور، محمدتقی و گیلانی، نجم‌الدین. «بررسی تطبیقی سورنای تاریخ با رستم حماسه». **مطالعات ایرانی**. سال دوازدهم. شماره بیست و چهارم. ۱۳۹۲.

بوپنارچی، اوسموند. «هند و پارتیان». **مجموعه مقالات امپراتوری اشکانی**. زیر نظر یوزف ویسهوفر. گروه مترجمان، تهران: نشر فرزانه روز. ۱۳۹۲.

بویس، مری. «گوسان‌های پارتی و سنت‌های خنیاگری در ایران باستان». ترجمه مهری شرفی. **چیستا**. اسفند ۱۳۶۸ و فروردین ۱۳۶۹. شماره ۶۷ و ۶۶، ۱۳۶۹.

بویس، مری. «نوشته‌ها و ادب پارتی». **تاریخ ایران کمبریج**. زیر نظر احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. قسمت دوم از جلد سوم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.

- بهار، مهرداد. *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: نشر چشمه. ۱۳۸۱.
- بیانی، شیرین. *شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان*. تهران: نشر دانشگاه تهران. ۱۳۸۶.
- بیوار، ای.دی.اچ. «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان». *تاریخ ایران کمبریج*. زیر نظر احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. قسمت اول از جلد سوم. تهران: نشر امیر کبیر. ۱۳۸۳.
- بیوار، ای.دی.اچ. «گندوفرو پارت‌های هند». *مجموعه مقالات پارت‌ها و روزگارشان*. گردآوری وستا سرخوش کرتیس و سارا استیوارت. ترجمه محمود فاضلی بیرجندی. تهران: نشر مرکز. ۱۳۹۰.
- پلوتارک، *حیات مردان نامی*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر. ۱۳۴۶.
- پوپ، آرتور اپهام. *سیر و صور نقاشی ایران*. ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر مولی. ۱۳۹۰.
- پورشریعتی، پروانه. «پارتیان و گردآوری شاهنامه‌های مرجع». *ایران نامه*. سال بیست و ششم. شماره ۲ و ۱. ۱۳۹۰.
- خالقی مطلق، جلال. *گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه‌شناسی)*. تهران: نشر مرکز. ۱۳۷۲.
- خالقی مطلق، جلال. *حماسه*. تهران: نشر مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۸۶.
- خالقی مطلق، جلال. «از شاهنامه تا خدای نامه». *نامه ایران باستان*. سال هفتم. شماره ۲ و ۱. ۱۳۸۶.
- خورنی، موسی. *تاریخ ارمنیان*. ترجمه ادیک باغداساریان. ایروان: نشر تهران. ۱۳۸۰.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ. *تاریخ ایران باستان*. ترجمه روحی ارباب. تهران: نشر علمی فرهنگی. ۱۳۸۳.
- راشد محصل، محمدرضا. «سنت قصه‌پردازی و نقش گوسان‌ها در نقل روایت‌های پهلوانی». *پژوهش‌نامه ادب حماسی*. سال هشتم. شماره چهاردهم. ۱۳۹۱.
- رضایی، مریم. *دینکرد چهارم*. زیر نظر سعید عریان. تهران: نشر علمی. ۱۳۹۳.
- زرشناس، زهره. *میراث ادبی و روایی در ایران*. تهران: نشر دفتر پژوهش‌های فرهنگی. ۱۳۸۴.

- زرین کوب، عبدالحسین. **دوقرن سکوت**. تهران: نشر مهرگان. ۲۵۳۶.
- زرین کوب، عبدالحسین. **تاریخ مردم ایران**. جلد ۱. تهران: نشر امیر کبیر. ۱۳۶۴.
- سرخوش کرتیس، وستا. «فرهنگ و جامعه اشکانی». **مجموعه مقالات بین‌النهرین و ایران در دوران اشکانی و ساسانی**. ویراسته جان کرتیس. ترجمه زهرا باستی. تهران: نشر سمت. ۱۳۸۹.
- سرخوش کرتیس، وستا و استوارت، سارا. **پارت‌ها و روزگارشان**. ترجمه محمود بیرجندی فاضلی، تهران: نشر مرکز. ۱۳۹۰.
- سرکاراتی، بهمن. «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره ای؟». **نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی**. سال دوازدهم. شماره دوم. ۱۳۵۵.
- شاپور شهبازی، علیرضا. **زندگی و جهاننداری کوروش بزرگ**. تهران: نشر دنیای کتاب. ۱۳۸۹.
- صفا، ذبیح‌الله. **حماسه‌سرایی در ایران: از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری**. تهران: نشر فردوس. ۱۳۷۴.
- صفاری، نسترن و مصفا، مظاهر و آموزگار، ژاله. «حماسه‌های رستم و خاندانش». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. **کهن‌نامه ادب پارسی**. سال اول. شماره اول. ۱۳۸۹.
- طبری. محمدبن جریر. **تاریخ طبری یا الرسل و الملوک**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد ۱. اساطیر. ۱۳۶۳.
- فرای، ریچارد نیلسون. **تاریخ باستانی ایران**. مسعود رجب‌نیا. تهران: نشر علمی فرهنگی. ۱۳۸۳.
- فرای، ریچارد نیلسون. **میراث باستانی ایران**. مسعود رجب‌نیا. تهران: نشر علمی فرهنگی. ۱۳۸۵.
- فره‌وشی، بهرام. **ایران‌ویج**. تهران: نشر دانشگاه تهران. ۱۳۸۶.
- قدرت دیزجی، مهرداد. «آیا ساسانیان میراث اشکانیان را نابود کرده‌اند؟». **نامه ایران باستان**. سال یازدهم. شماره ۲ و ۱. ۱۳۹۱.
- کرتیس، جان. **بین‌النهرین و ایران در دوران اشکانی و ساسانی**. ترجمه زهرا باستی. تهران: نشر سمت. ۱۳۸۹.

- کریستن سن، آرتور. **کیانیان**. ذبیح‌الله صفا، تهران: نشر علمی فرهنگی. ۱۳۸۱.
- کریستن سن، آرتور. **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمه رشید یاسمی. تهران: نشر صدای معاصر. ۱۳۸۵.
- کتنهوفن، اریک. «اشکانیان در منابع ارمنی». **مجموعه مقالات امپراتوری اشکانی**. زیر نظر یوزف ویسهوفر. گروه مترجمان. تهران: نشر فرزانه روز. ۱۳۹۲.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی. **پژوهش‌هایی در شاهنامه**. ترجمه جلیل دوستخواه. زنده رود. ۱۳۷۱.
- کویاجی. جهانگیر کوورجی. **بنیادهای اسطوره و حماسه ایران: شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی سنجی**. ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: نشر آگه، ۱۳۸۰.
- مجموعه التواریخ قصص**. تحصیح محمد تقی بهار. کلاله خاور. ۱۳۱۸.
- مشکور، محمدجواد. **تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان**. تهران: نشر دنیای کتاب. ۱۳۷۴.
- مشکور، محمدجواد. **جغرافیای تاریخی ایران باستان**. تهران: نشر دنیای کتاب. ۱۳۷۴.
- مشکور، محمدجواد. **تاریخ سیاسی ساسانیان**. تهران: نشر دنیای کتاب. ۱۳۶۷.
- مهرآبادی، میترا، **خاندان‌های حکومت‌گر ایران باستان**، تهران: نشر فتحی، ۱۳۷۲.
- نولدکه، تئودور. **تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان**. ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۷۴.
- نولدکه، تئودور. **حماسه ملی ایران**. ترجمه بزرگ علومی. تهران: مرکز نشر سپهر. ۲۵۳۷.
- نیکو بنیاد، ضیاء. «شهری گم شده از سیستان». **مجله بررسی‌های تاریخی**. اسفند ۱۳۵۴. شماره ۶ و ۵. ۱۳۵۴.
- ورستاندیک، آندره. **تاریخ امپراتوری اشکانیان**. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: نشر جامی. ۱۳۸۶.
- ویزهوفر، یوزف. **امپراتوری اشکانی**. گروه مترجمان، تهران: نشر فرزانه روز. ۱۳۹۲.

هرتسفلد، ارنست. *تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان شناسی*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: نشر انجمن آثار ملی. ۱۳۵۴.

هرتسفلد، ارنست. *ایران در شرق باستان*. ترجمه همایون صنعتی زاده. کرمان: نشر دانشگاه شهید باهنر کرمان. ۱۳۸۱.

هرودوت، *تاریخ هرودوت*. ۵ جلد. ترجمه هادی هدایتی. تهران: نشر دانشگاه تهران. ۱۳۸۳.

هرودوت، *تاریخ هرودوت*. ۲ جلد. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: نشر اساطیر. ۱۳۸۹.

یارشاطر، احسان. *تاریخ ایران کمبریج*. ترجمه تیمور قادری. قسمت دوم از جلد سوم. تهران: نشر مهتاب. ۱۳۹۰.

Marquart, J. 1895, Beitrage zur Geschichte und sage von Eran, *ZDMG*.
Shahbazi, A.S. 1993, The Parthian origins of the house of Rustam, *Bulletin of the Asia institute*, 7.1993.

فصل‌نامهٔ جُندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شمارهٔ ۱۶، زمستان ۱۳۹۷

دانش پزشکی از نگاه نوشتارهای دین زرتشتی

عادل اله‌یاری^۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۹

چکیده:

موبدان زرتشتی در ایران باستان باور داشتند که دین‌شان آراسته به همهٔ دانش‌هاست. بنا بر دینکرد که مهم‌ترین منبع اطلاعاتی ما برای آگاهی از اوستای روزگار ساسانیان است پزشکی نیز در شمار همین دانش‌ها بود. اینکه در یکی از بلندترین فصل‌های کتاب دینکرد سوم که تأکید دارد برگرفته شده از آموزه‌های دین زرتشتی است، یکسره به دانش پزشکی و قوانین مربوط بدان پرداخته‌اند، یا در دینکرد هشتم که خلاصه‌ای از نسک‌های گمشدهٔ اوستای ساسانیان را بازگو می‌کند در این باره سخن رانده‌اند، از آن‌روست که ایشان باور داشتند پزشکی دانشی اهورایی است که به یاری آن می‌توان بیماری، پیری و مرگ را که از گُنش اهریمن زاده شده‌اند از آفرینش اهورایی دور کرد. به همین دلیل است که دانش پزشکی در میان نوشتارهای دینی باقی مانده از فرهنگ ایران باستان جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده‌است. افزون بر این در دینکرد، پزشکی را هم‌چون جهان‌بینی دین زرتشتی به دو شاخهٔ مینو پزشکی و گیتی پزشکی بخش کرده‌اند که خود نشان از نوع نگرش این متون به دانش پزشکی و جایگاه آن در جهان‌بینی دین مزدیسنا دارد.

واژگان کلیدی: پزشکی، اوستا، دینکرد، دانش.

۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه شهید چمران اهواز adelalayar@gmail.com

۱- دین و دانش:

اوستا، کتاب مقدس دین زرتشتی، مهم‌ترین منبع و کهن‌ترین سند دینی ایرانیان باستان است. بنا بر متن‌های فارسی میانه و کتاب‌های نویسندگان مسلمان سده‌های نخستین هجری، ایرانیان می‌پنداشتند که اوستا و تفسیر آن که زند خوانده می‌شود را شخص زرتشت با الهام از اهورامزدا سروده است.^۱ فراتر از این، پیروان زرتشت باور داشتند که دین‌شان در بر دارنده همه دانش‌های وابسته به جهان هستی است.^۲ از این‌رو، ایشان هر چه را که در شمار دانش می‌پنداشتند و از هر کجا که آمده باشد بخشی از دین (اوستا) می‌شمردند.^۳ در این باره دینکرد چهارم اشاره می‌کند که به فرمان شاپور یکم ساسانی بسیاری از دانش‌ها و علوم آن زمان را از جمله پزشکی، ستاره‌شناسی، زمان، مکان و ... را از سرزمین‌های هند، روم و دیگر جای‌ها گرد آوردند و با اوستا سنجیدند و هر چه را درست (منطبق) پنداشتند بدان افزودند.^۴ در واقع ساسانیان با گنجاندن دانش یونانی و سنسکریت در اوستا چنین توجیه کرده‌اند که این دانش‌ها پیشتر بخشی از سنت (دین) ایرانی بوده‌اند و اسکندر به هنگام یورش خود آن‌ها را ر بوده و به روم برده بود.^۵ دینکرد سوم با اشاره به همین موضوع می‌گوید: «در دوران گزند فرمانروایی اسکندر بیدکار شیر بر ایرانشهر و صاحبان دین، نسخه خزانه شاهی [اوستا] را سوزاندند و نسخه دیگر که در دژنیش بود به دست رومیان (یونانیان) افتاد و به یونانی برگردانده شد، آن‌گونه که پیشینیان گفته‌اند».^۶ در نتیجه ساسانیان تنها چیزی را بازگرداندند که هشت سده پیش

۱. تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۶۶-۶۷.

۲. تفضلی، همان، ص ۱۲۹؛ زور، تعالیم مغان: گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان، ص ۸۱-۹۶؛ آموزگار و تفضلی، کتاب پنجم دینکرد: آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه متن پهلوی، ص ۲۶.

۳. شاکد، تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی، ص ۱۲۹.

۴. دریایی، ناگفته‌های امپراتوری ساسانی، ص ۴۷؛ زور، زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ص ۳۲-۳۷؛ جلیلیان، تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان، ص ۱۰۱؛ رضایی، دینکرد چهارم: آوانویسی، ترجمه، واژه‌نامه، ص ۵۹-۶۳؛ بویس، زردشتیان: باورها و آداب و رسوم آنها، ص ۱۴۳.

۵. شاکد، از ایران زرتشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، ص ۲۵۹؛ دریایی، ناگفته‌های امپراتوری ساسانی، ص ۴۹.

۶. دریایی، همان، ص ۴۹.

از آن اسکندر از ایرانیان به یغما برده بود.^۱ اوستایی که ساسانیان بدین گونه گردآوری کردند دانشنامه‌ای بود دارای علوم و فنون گوناگون که به بیست و یک نَسک تقسیم شده بود.^۲ اما پس از یورش تازیان مسلمان و فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان پیروان دین زرتشت کم‌کم به گروه‌هایی در اقلیت، پراکنده و ناامید تبدیل شدند و پیامد این رخدادها باعث ضعف و سستی آموزه‌های دینی شد.^۳ امروزه با بررسی نوشته‌های کتاب دینکرد هشتم که خلاصه‌ای از اوستای ساسانی را ارائه می‌دهد درمی‌یابیم که بخش‌های بزرگی از اوستای ساسانیان تا سده سوم هجری کماکان در دسترس بوده‌است و تنها نسک یازدهم و ترجمه پهلوی نسک پنجم از میان رفته بود، اما پس از این دوران اوستا دچار پراکندگی شده‌است، چنان‌که امروزه تنها یک چهارم اوستای ساسانیان برای ما باقی مانده‌است.^۴ با همه این‌ها خوشبختانه بخش بزرگی از دانش پیشینیان به وسیله کتاب دینکرد که در اصل نسک‌های گمشده اوستا را بازگو می‌کند یا به گونه‌ای ویژه به اوستا ارجاع می‌دهد به دست ما رسیده‌است.^۵ در واقع دینکرد به معنای «تألیف دینی» است و «دین» در این واژه و بسیاری جاهای دیگر به معنای گفتار و کتاب دینی (اوستا و زند) بکار رفته‌است؛ بنابراین نام کتاب گویای این است که دینکرد را مولفانش بر پایه اوستا و زند آن نوشته‌اند، از این گذشته، واپسین مؤلف دینکرد چگونگی سرگذشت کتاب دینکرد را همانند اوستا می‌داند، وی باور دارد که دینکرد همانند اوستا الهام‌آورآمزد از زرتشت است که از نیاکان سینه به سینه، با همه شوربختی‌ها و ویرانی‌ها، به دست

۱. دریایی، همان، ص ۴۹؛ شاکد، از ایران زرتشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، ص ۲۵۹.

۲. شهبازی، تاریخ ساسانیان: ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، ص ۳۸۶؛ راشد محصل، اوستا: «ستایش‌نامه راستی و پاکی»، ص ۴۰.

۳. چوکسی، ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی، ص ۲۵-۶۴؛ ویدن‌گرن، دینهای ایران، ص ۴۶۹-۴۷۰؛ راشد محصل، همان، ص ۲۰؛ یارشاطر، از پیشگفتار احسان یارشاطر بر کتاب ششم دینکرد: حکمت فرزندان ساسانی از شاتول شاکد ترجمه‌ی فرشته آهنگری، ص ۱۳.

۴. دومناش، «دینکرت»، ص ۷۶۰؛ تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۷۱-۷۲؛ راشد محصل، اوستا: «ستایش‌نامه راستی و پاکی»، ص ۲۲.

۵. ویدن‌گرن، دینهای ایران، ص ۲۲.

او رسیده‌است.^۱ اگر چه دینکرد در آغاز دارای ۹ کتاب بوده، ولی دینکرد کنونی تنها ۷ کتاب است، از جلد سوم تا نهم، در واقع کتاب‌های یکم و دوم و بخش‌های آغازین کتاب سوم از میان رفته‌است. دینکرد شامل اسطوره، افسانه، تاریخ، ادبیات، حکمت، پند و اندرز، باورهای و عقاید زرتشتیان است، از این‌رو این کتاب را «دانشنامهٔ مزدیسنا» نام نهاده‌اند.^۲

در کتاب سوم دینکرد که در آغاز هر بخشی تأکید دارد برگرفته شده از کلام ایزدی و دین زرتشتی است، در فصل ۱۵۷، به گونه‌ای گسترده به دانش پزشکی و امور مربوط بدان پرداخته‌اند.^۳ هم‌چنین تردیدی نیست که این فصل از دینکرد سوم برگرفته شده از منابع دوران ساسانیان است.^۴ افزون بر این، دینکرد هشتم که چکیده‌ای از ۲۱ نسک اوستای دوران ساسانیان را دربردارد، گزارش‌هایی ارائه می‌دهد از نسک‌ها و دانش‌های این جهانی، هم‌چون پزشکی که در فصل ۳۷ بدان اشاره شده‌است.^۵ در واقع از روی دینکرد هشتم می‌دانیم که در بخش دادیگ (Dādîg) اوستا در هوسپارم نسک (Huspārām)،^۶ و چهارماد نسک (Čīhrdād)،^۷ به دانش پزشکی پرداخته بوده‌اند. شوربختانه این بخش‌ها در اوستای کنونی از میان رفته است و اوستا امروزه بیشتر نوشتارهای ادبی را در برمی‌گیرد.

۲- پیدایش بیماری و درمان بنا بر اسطوره‌های دین زرتشتی:

بنا بر فرگرد بیست و دوم و نندید/ بندهای یکم و دوم، در آغاز که اهورامزدا جهان مادی را آفرید آن را زیبا و درخشان آفرید، در مقابل، اهریمن مرگ آفرین نیز با بد چشمی خود

۱. تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. تفضلی، همان، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ دومناش، «دینکرد»، ص ۷۶-۷۶۱؛ یارشاطر، از پیشگفتار احسان یارشاطر بر کتاب ششم دینکرد: حکمت فرزندگان ساسانی از شائول شاکد ترجمه‌ی فرشته آهنگری، ص ۱۳-۱۴؛ دوشن-گیمن، دین ایران باستان، ص ۸۷-۸۸.

۳. تفضلی، همان، ص ۱۳۱.

۴. کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۵۱.

۵. یارشاطر، از پیشگفتار احسان یارشاطر بر کتاب ششم دینکرد: حکمت فرزندگان ساسانی از شائول شاکد ترجمهٔ فرشته آهنگری، ص ۱۵.

۶. کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۴۹.

۷. رضی، لوستا: کهن‌ترین گنجینهٔ مکتوب ایران باستان، ص ۲۲۵.

بیماری پدید آورد.^۱ به نظر می‌رسد از این تعداد بیماری که اهریمن در آغاز آفریده بود در هنگام تألیف دینکرد کمتر از نیمی از آن‌ها باقی مانده بود! چرا که در دینکرد سوم شماره بیماری‌ها را ۴۳۳۳ گونه دانسته‌اند.^۲ به هر روی، در کتاب *بنددهش* آمده است که اهریمن در یورش خود به آفرینش اهورایی *خرفستران*^۳ گزنده و زهرآگین را بر زمین آفرید و گیاهان را به زهر آلود و سرانجام نیاز، بلا، درد، بیماری، هوس و کاهلی را بر تن گاو و کیومرث فرو فرستاد.^۴ افزون بر این‌ها در کتاب *گزیده‌های زادسیرم* نیز اشاره شده است که اهریمن در تازش خود به جهان اهورایی دیو مرگ را به همراه یک‌هزار بیماری گوناگون برای نابودی کیومرث فرستاده است.^۵ با این وجود و در برابر کنش اهریمن، اهورامزدا نیز ائیریمین را بر زمین فرو فرستاد تا درمان را بیاورد در برابر ۹۹/۹۹۹ بیماری که اهریمن پدید آورده بود.^۶ در همین رابطه *بنددهش* نیز اشاره می‌کند، هر دارویی را که مردمان برای درمان بیماری می‌خورند تنها به یاری ائیریمین است که به کار می‌آید.^۷ در واقع شناخته شده‌ترین کلام مقدس زرتشتیان برای دور راندن بیماری دعای «*ائیریمین ایشیه*» است، زیرا ائیریمین نخستین پزشک مینوی دانسته می‌شود که چاره و درمان بیماری‌ها به دست او سپرده شده است.^۸ از سوی دیگر، اوستا نخستین پزشک و درمان‌گر انسان‌ها را *ثریته*^۹ (*θrita*) نامیده است.^{۱۰} با این همه، بر اساس دینکرد هفتم، آن‌که از روی نیکی بسیار پزشکی و دیگر دانش‌ها را به گونه‌رازآمیز و کاملی آشکار کرد و همچنین درمان بیماری‌هایی را که بیرون از اندیشه پزشکان بود بر مردمان پدیدار نمود،

۱. دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ص ۸۸۵-۸۸۶.

۲. صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۵۹.

۳. به معنی حشره و جانور موذی است.

۴. بهار، *بنددهش*، ص ۵۲.

۵. راشد محصل، *گزیده‌های زادسیرم*، ص ۷.

۶. دوستخواه، کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ص ۸۸۵-۸۸۸.

۷. بهار، *بنددهش*، ص ۱۱۵.

۸. آموزگار، تاریخ اساطیری ایران، ص ۳۹.

۹. *ثریته* تواناترین مرد از خاندان سام شمرده می‌شود و از میان مردمان سومین کسی است که هوم را به آیین می‌فشارد و به پادشاه این کار داری دو فرزند می‌شود: اورواخشیه قانون‌گذار و گرشاسب گیسو دراز. *ثریته* سرانجام به دست یکی از بزرگان دیویستان به نام *هیتاسپ* کشته می‌شود.

۱۰. دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ج. ۲، ص ۸۷۵.

زرتشت پیامبر بوده است.^۱ به هر روی و بنا بر فلسفه دین زرتشتی، دانش پزشکی روشی برای شناخت و مقابله با مرگ و بیماری‌ها و در نتیجه نابودی نیروهای اهریمنی شمرده می‌شود.^۲ در واقع در اندیشه دین زرتشتی دانش پزشکی همراه با روند و سیر آفرینش از آغاز تا فرسنگرد^۳ همراه با رخداد‌های جهان هستی نقشی اساسی را در نبرد و یاری اهورا برای پیروزی بر اهریمن بازی می‌کند،^۴ زیرا درمان و نابودی بیماری کمک به پیروزی اهورا بر اهریمن است. از این روست که در ادبیات آخرالزمانی زرتشتی گفته شده است: «*ندر هزاره هوشیدر ماهان^۵، مردم در پزشکی چنان زیر دست باشند، چنان دارو و درمان به کار آورند و برند که هر چند کسی را مردن شاید، پس او نمیرد، اگرچه به شمشیر و کارد زند و گشند*».^۶ سرانجام نیز پس از پیدایی سوشیانت در سومین هزاره، پزشکی چنان پیشرفت خواهد کرد که بیماری و مرگ از میان رخت برخاوند بست.^۸ درست همان گونه که در جهان آغازین و پیش از تازش اهریمن چنین بوده است.^۹

۳- ریشه واژه پزشک:

واژه «پزشک» که «پزشکی» از آن آمده است، ریختی دیگر از واژه پهلوی / فارسی میانه «پزشک» است.^{۱۰} واژه اوستایی *baēšaza* «پزشک، درمان‌بخش»^{۱۱} >سنسکریت:

۱. آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، ص ۱۰۴-۱۰۵.
۲. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۲۹-۳۰.
۳. رستاخیز، روز برخاستن مردگان.
۴. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ج. ۲، ص ۱۶۸.
۵. یکی از موعودهای دین زرتشتی.
۶. روبه مرگ، در خور مردن.
۷. هدایت، زند و هومن یسن (و کارنامه اردشیر بابکان)، ص ۶۶.
۸. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ج. ۲، ص. ۱۶۸؛ رضی، سوشیانت/سوشیانس: موعود و پیامبر آخر الزمان در دین زرتشتی، ۱۱۳-۱۱۵؛ هدایت، زند و هومن یسن (و کارنامه اردشیر بابکان)، ص ۱۲۱.
۹. رضی، همان، ص ۱۱۳-۱۱۵.
۱۰. جلیلیان، تاریخ جندی شاپور، ص ۵۳؛ اعلم، «پزشکی: ۱. واژگان»، ص ۶۰۵-۶۰۶.

از ریشه $bhi\check{S}ák$ از ریشه $bi\check{S}az$ «درمان کردن» آمده است^۲، <سنسکریت: $bhi\check{S}áj$ >^۳ این واژه از ریشه هندوایرانی $bi\check{S}/bhi\check{C}$ که گویا از واژه هندواروپایی $bh\Theta-s$ و آن نیز از bh به معنای «سخن گفتن» است گرفته شده.^۴ این واژه در ایرانی باستان $bi\check{S}az-ka$ ،^۵ در پارسی میانه $bizi\check{S}k$ یا $bzy\check{S}k$ ، در متون مانوی تورفان $bi\check{S}ehk$ ، و $bē\check{S}āz$ و $bē\check{S}āzāg$ ،^۶ در فارسی نو در سده چهارم هجری به گونه $pizi\check{S}k$ و $bize\check{S}k$ آمده است.^۷ واژه‌های پزشکی و پزشکی، در نوشتارهای فارسی نیز دیده می‌شود.^۸

۴- کهن‌ترین بخش بندی دانش پزشکی:

در فلسفه دین زرتشتی جهان هستی به دو بخش مینو ($mēnōg$) و گیتی ($gētīg$) تقسیم می‌شود، این نکته در دین زرتشتی و بویژه در متون متاخر زرتشتی جایگاه مهمی را داراست.^۹ از آنجا که دینکرد نیز در شمار متون متاخر زرتشتی شمرده می‌شود، نویسندگان آن در آغاز فصل مربوط به پزشکی، این دانش را نیز به دو بخش مینو پزشکی ($mēnōg-bize\check{S}kīh$) و گیتی پزشکی ($gētīg-bize\check{S}kīh$) تقسیم کرده‌اند. مینو پزشکی را استفاده از نیرنگ‌های (دعاها) دین بهی برای درمان بیماری‌ها اهریمنانه برشمرده‌اند و گیتی پزشکی را بهره‌گیری از دانایی دین بهی برای درمان بیماری‌های اهریمنانه خوانده‌اند. سپس اشاره شده است که منظور از مینو پزشکی همان روان‌پزشکی ($ruwān-bize\check{S}kīh$) است و منظور از گیتی پزشکی نیز تن پزشکی است ($tan-bize\check{S}kīh$).^{۱۰}

1. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. p.502.

۲. حسن دوست، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ص ۲۷۰.

3. Whitney, *The Roots Verb-Forms and Primary Derivatives of the Language*. p.111.

4. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, I*. p.105-106.

5. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, vol. II. p.48.

۶. بویس، فهرست واژگان ادبیات مانوی در متن‌های پارسی و فارسی میانه، ص ۴۹-۵۳.

7. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*. p. 18.

۸. جلیلیان، تاریخ جندی شاپور، ص ۵۳؛ اعلم، «پزشکی: ۱. واژگان»، ص ۶۰۵-۶۰۶.

۹. شاکد، از ایران زرتشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، ص ۶۷.

۱۰. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درستنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ج ۲. ص ۱۵۷؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۳۰-۳۷.

بر پایه دینکرد سوم هدف از روان‌پزشکی که آن را دارای سه بخش اندیشه (menišn)، گفتار (gōwišn) و کردار (kunišn) می‌دانستند و در شمار پیشه (طبقه) آسروانی^۱ (= آذربانی/ موبدی) می‌شمردندش، نگهداری روان در برابر آلودگی به گناه و زدودن روان هنگامی که به گناه آلوده می‌شود، بنا بر آموزه اردیبهشت امشاسپند بوده‌است.^۲ با توجه به اردیبهشت یشت اوستا که بخش‌هایی از آن ویژه افسون‌ها و نیایش‌هایی است که زرتشتیان برای دور راندن بیماری می‌خوانده‌اند و با توجه به اشاره‌های دینکرد، به نظر می‌رسد در باور پیروان مزدیسنا اردیبهشت امشاسپند به گونه‌ای نمادین نگهداری و سلامت روان انسان را بر عهده داشته‌است.^۳ طبقه آسرونی بر اساس بخش‌بندی جامعه زرتشتی نخستین طبقه به‌شمار می‌رفت.^۴ همچنین گزینش و آزمون روان‌پزشک را خویشکاری^۵ «زرتشتروتوم» (zarduštrōtom) می‌دانستند، «زرتشتروتوم» در لغت به معنای کسی است که بیش از همه به زرتشت همانند است، یا به دیگر سخن، زرتشت‌وارترین فرد زمانه بوده‌است.^۶ در واقع وی برترین روان‌پزشک و رئیس همه روان‌پزشکان کشور شمرده می‌شد.^۸ پژوهش‌گرانی چون زرن، کریستن‌سن و سامی این لقب را عنوانی برای شناساندن بزرگ‌ترین پیشوای دین زرتشتی که همان مسمغان یا موبدان موبد باشد، می‌دانند.^۹ جالب این‌که در سنگ‌نوشته شاپور یکم ساسانی مربوط به سده سوم میلادی در کعبه زرتشت در نقش‌رستم فارس، از بند ۲۲ تا ۲۹

1. asravān

۲. فضیلت، همان، ص ۱۶۷؛ صبوری، همان، ص ۵۵.

۳. صبوری، همان، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۴. کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۴۸-۱۵۴؛ بارشاطر، «تاریخ ملی ایران»، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (جلد سوم-قسمت دوم)، ص ۱۶-۱۸.

۵. بر عهده

۶. به معنای ایزد نگهبان پیشوایان دینی نیز است.

۷. اوشیدری، دانشنامه‌ی مزدیسنا: واژه‌نامه‌ی توضیحی آیین زرتشت، ص ۳۰۵.

۸. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه‌ی دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه ج. ۲، ص ۱۶۴؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۴۸.

۹. زرن، تعالیم مغان: گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان، ص ۸۷؛ کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۵۳؛ سامی، تمدن ساسانی، ج. ۲، ص ۱۱۵؛ اوشیدری، دانشنامه‌ی مزدیسنا: واژه‌نامه‌ی توضیحی آیین زرتشت، ص ۴۳۵.

سنگ‌نوشته،^۱ فهرست بلند بالایی از نام درباریان ساسانیان در دوره پادشاهی سه تن از شاهان نخستین این دودمان آورده شده‌است، اما با این وجود هیچ اشاره‌ای به پزشک یا پزشکان درباری در آن جا نرفته و تنها به «کردیر هیرید»^۲ اشاره شده‌است.^۳ وی در تاریخ آغازین شاهنشاهی ساسانیان پایگاهی بلند دارد و بنا بر شهادت سنگ‌نوشته‌های پهلوی بزرگ‌ترین پیشوای دین مزدیسنا بشمار می‌رفته‌است،^۴ و تنها نام اوست که به عنوان روحانی در آن سنگ‌نوشته کنده شده‌است، از این رو شاید بتوان نتیجه گرفت در آن زمان کردیر نماینده پزشکان درباری و بویژه شاخه روان‌پزشکی بوده‌است که از سویی در دست روحانیان بود و از سوی دیگر برترین روش درمان نیز شمرده می‌شد.

به هر روی، درباره تن پزشکی نیز دینکرد می‌گوید بنا بر آموزه ائیریمین، هدف از تن پزشکی نگه‌داری تندرستی است یا درمان تن هنگامی که بیماری بر آن راه یافته‌است.^۵ گویا پیروان مزدیسنا باور داشتند که برای تندرستی می‌بایست پشتیبانی ایزد ائیریمین را بدست آورند و از این رو این ایزد را که درمان بخش‌ترین خوانده می‌شد، می‌ستودند.^۶ بنا بر دینکرد هفتم این فریدون^۷ بود که تن‌پزشکی را که دورکننده همه‌گونه بیماری است از سومین پیشه دین که واستریوشی^۸ (= کشاورزی/شبنانی) باشد پدیدار کرده‌است.^۹ واستریوشان در اوستا سومین طبقه اجتماعی و بر پایه بخش‌بندی جامعه در دوره

۱. گرچه متن هر سه تحریر سنگ‌نوشته (یونانی، پارسی و فارسی میانه) یکی است، اما در اینجا بخش بندی متن پارسی مد نظر است.

2. kardīr herbed

۳. عریان، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی-پارسی)، ص ۷۰-۷۲.
 ۴. شهبازی، تاریخ ساسانیان: ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، ۳۴۶؛ برای آگاهی از سنگ‌نوشته‌های کرتیر ن. ک به: سنگ‌نوشته‌های کرتیر موبدان موبد. گزارش داریوش اکبر زاده. تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه.
 ۵. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ج. ۲. ص ۱۶۳؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۴۵.
 ۶. صبوری، همان، ص ۱۱۰-۱۱۱.
 ۷. فریدون پسر آبتین، کسی که ضحاک را به بند کشید.

8. vâstryoskân

9. Madan, *The Complete Texts of the Pahlavi Dinkard*, Parts II, II. p 569.

ساسانیان چهارمین طبقه اجتماعی را شامل می‌شده‌اند.^۱ به علاوه اوستا نیز فروشی فریدون را برای پایداری در برابر انواع بیماری‌ها ستوده‌است.^۲ دینکرد سوم آزمایش و گزینش تن‌پزشکی را خویشکاری درمان‌گر برگزیده یا همان ایران دُرست‌بد (ērān drustbed) می‌خواند و درست‌بدی را شایسته کسی می‌داند که روان همه مردمان را از گناه و تن آن‌ها را از بیماری بپاید.^۳ برای تاریخ ایران نامدارترین درست‌بد در دوران ساسانیان برزویه (طبيب، حکیم) پزشک بود که بنابر سخن خویش مقام پزشک ویژه خسروانوشیروان را دارا بوده‌است.^۴

۵-سه روش درمانی کهن و پرکاربرد:

«گیاه پزشکی»، «کارد پزشکی» و «مانسر پزشکی»، به این سه روش درمانی در فرگرد هفتم ونیدی/د بند ۴۴، اردیبهشت بیست بند ۶، فصل ۱۵۷ دینکرد سوم و فصل ۳۷ کتاب هشتم دینکرد پرداخته شده‌است. همچنین در میان سنت‌های دینی و ادبی بازمانده از دیگر مردمان هندواروپایی نیز به سه روش درمان اشاره شده‌است که به نظر می‌رسد تا حدود زیادی با سه شیوه کارد پزشکی، گیاه پزشکی و مانسر پزشکی در نوشتارهای پهلوی و اوستا هم‌خوانی دارد.^۵ از این رو ما نیز در اینجا به این سه شیوه درمانی کهن که به نظر کاربرد بیشتری نیز داشته‌اند می‌پردازیم.

۱. گیاه پزشکان (در اوستا: «اورورو بئشَر» (Urvaro baēŠaza)، (در دینکرد سوم: «اوروار بئش‌زیشنی» (urwar-bēŠāziŠnih). این رده از پزشکان می‌بایست از سودمندی گیاهان آگاه می‌بودند و از گیاهان و رستنی‌ها برای بهبود بیماری استفاده می‌کردند. در اوستا،

۱. کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۵۴؛ یارشاطر، «تاریخ ملی ایران»، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (جلد سوم-قسمت دوم)، ص ۱۶-۱۸.
 ۲. دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ج. ۱، ص ۴۲۶.
 ۳. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ج. ۲، ص ۱۵۹؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۳۷.
 ۴. کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۵۴-۵۵۷؛ فرای، «تاریخ ملی ایران»، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (جلد سوم-قسمت اول)، ص ۲۵۸؛ شهبازی، تاریخ ساسانیان: ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، ص ۵۷۰.
 ۵. صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۱۳.

اهورمزدا بارها آفریننده گیاهان درمان بخش خوانده شده است.^۱ در بندهش گیاهان پنجمین آفریده مادی اهورمزدا خوانده شده اند و آمداد امشاسپند سروری و نگهبانی آن‌ها را برعهده دارد.^۲ افزون بر این بندهش به درخت بس تخمه اشاره می‌کند که در میان دریای فراخکرد^۳ رسته است. این درخت گاه نیک پزشک، گاه کوشا پزشک و گاه همه پزشک خوانده شود.^۴ در اوستا نیز همین درخت با نام ویسپ بئسزری (vīspō.baēšazaya)، به معنای پزشک همگان، درمان بخش همه، «دارنده همه درمان‌ها» نام برده شده است.^۵ با این وجود در میان همه گیاهان و رستنی‌ها، گیاه «هوم» (haoma)، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چنان‌که، اوستا و بندهش فشرده گیاه هوم را به دلیل خواص درمانیش زد (سرور و بزرگ) گیاهان دارویی خوانده‌اند.^۶ اوستا هوم را با صفت دورئوشه (dura-oša) می‌خواند، این واژه از دو جزء اوستایی «دور» که در پارسی باستان و فارسی کنونی همچنان به معنای خودش «دور» در مقابل نزدیک- باشد، آمده است؛ و جزء دوم از «آئشه» به معنای «تپاهی، نیستی و مرگ» تشکیل شده است که روی هم به معنای دور دارنده مرگ یا مرگ زُدای است.^۷ در بیستا هات دهم، هوم را این‌گونه ستایش کرده‌اند: «در هر خانه‌ای که بیماری و پلیدی پیدا شود، چون در آن‌جا از روی راستی ستوده و درود گردد هوم درمان بخش، به زودی نابود شود در آن خانه بیماری و پلیدی؛ و برای آن خان و مان درمان و آسایش جایگزین شود».^۸ جالب اینکه، درمان بخشی و پزشک بودن ثریته نیز با گیاه هوم در پیوند است. چرا که بنا بر اوستا، وی

۱. پورلود، بیست‌ها، ج. ۱. ص ۱۴۳؛ جلیلیان، تاریخ جندی شاپور، ص ۵۴.

۲. بهار، بندهش، ص ۳۷ و ۱۱۶.

۳. دریای فراخکرد یا وروکشه یا دریای بی‌انتهای کیهانی، دریایی اسطوره‌ای است که در کنار البرز قرار دارد و یک سوم زمین را دربر می‌گیرد.

۴. همان، ص ۶۵.

۵. جهانگیر کوورجی، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران: شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و پژوهی سنجشی، ص ۸۰-۸۱؛ دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ج. ۱. ص ۴۰۰.

۶. رضی، اوستا: کهن‌ترین گنجینه مکتوب ایران باستان، ص ۴۵۲؛ بهار، بندهش، ص ۸۷؛ اوشیدری، دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آیین زرتشت، ص ۴۸۴.

۷. رضی، همان، ص ۲۴۶؛ اوشیدری، همان، ص ۴۸۴.

۸. رضی، همان، ص ۴۶۰.

سومین کسی بود که هوم را برای جهان مادی آماده کرد و از اهورامزدا خواستار این شد تا به او دارویی بدهد که بتواند در برابر بیماری، درد، پوسیدگی، عفونت و مرگ که از آفرینش اهریمن بر ضد مردمان است، پایداری کند.^۱

برای پیروان مزدیسنا، شناخت و آگاه بودن از چگونگی خواص گیاهان برای درمان بیماری‌ها و نبرد با گنش اهریمن بسیار مهم شمرده می‌شود، چرا که زرتشتیان باور دارند اهورامزدا در برابر هر بیماری که اهریمن آفریده، یک گیاه دارویی آفریده است.^۲ درباره گیاه پزشکی روایتی از شهرستانی در پیوند با معجزه‌های از اشو زرتشت نیز در دست داریم، در این روایت زرتشت پیامبر سفارش می‌کند تا چشمان نابینای فردی را با استفاده از شیرۀ گیاهی درمان کند، چنین کردند و کور بینا شد. هر چند شهرستانی می‌افزاید که معجزه‌های در کار نبوده، و علت درمان کور، آشنایی زرتشت با خواص آن گیاه بوده است.^۳ در دینکرد سوم درباره ویژگی گیاهان دارویی آمده است که دسته‌ای از گیاهان از نخست دارو بوده‌اند و همواره دارو خواهند ماند و اما دسته‌ای دیگر نخست زهرآگین بوده‌اند اما با آمیزش با دیگر گیاهان دارو شده‌اند و چه بسا که در آینده نیز شماری از گیاهان زهرآگین به پادزهر بدل شوند.^۴ در این رابطه بندهش نیز علت زهرآگین بودن پاره‌ای از گیاهان را تازش اهریمن و آمیختگیش به گیاهان می‌داند و می‌گوید این کار را اهریمن به توسطه تیریز^۵ (Tairi) دیوانجام می‌دهد که زهر به گیاهان می‌آمیزد.^۶ افزون بر این‌ها، دینکرد ششم اشاره می‌کند که زرتشتیان نخستین باور داشتند که آخرین داروی جاودانگی گیاهان دارویی هستند.^۷

۱. هینلز، شناخت لاسطیر ایران، ص ۶۰؛ دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ج. ۱، ص ۱۳۴-۱۴۱.
۲. کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۵۰؛ شاکد، کتاب ششم دینکرد: حکمت فرزندگان ساسانی، ص ۱۰۶.
۳. شهرستانی، الملل و النحل، ۳۵۹.
۴. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ج. ۲، ص ۱۶۹؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۶۲.
۵. دشمن خرداد امشاسپند که گیاهان و دلم‌ها را زهر آلود می‌کند.
۶. بهار، بندهش، ص ۳۷، ۱۱۶ و ۱۲۰.
۷. شاکد، کتاب ششم دینکرد: حکمت فرزندگان ساسانی، ص ۱۰۷.

۲. کارد پزشکان (در اوستا: «گرتو بئشز» (Kareto baēšaza)، (در دینکرد سوم: «کارد پئشزیشنی» (kārd-bēšāzišnih). ایشان به وسیله کارد/ جراحی بیماران را درمان می‌کرده‌اند.^۱ بنا بر اوستا، شهرپور امشاسپند (خَشْتَرَه وَئیریه = khshathra – vairya)، که فلزات نماد زمینی اویند و نگاهیانی و پشتیبانی از آن‌ها را بر عهده دارد،^۲ کاردی زر نشان را به ثریته می‌دهد و از این‌روست که وی را نخستین کارد پزشک خوانده‌اند.^۳ به نظر می‌رسد کارد پزشکی بسیار رایج بوده که فرگرد هفتم وندید/د بندهای ۳۶-۴۰ و همچنین بند ۱۳ فصل ۱۵۷ دینکرد سوم یکسره به این روش درمانی پرداخته‌اند. آن‌گونه که نوشتارهای بازمانده از ایران باستان درباره‌ی پزشکی نشان می‌دهد، کارد پزشکان در میان همه‌ی گونه‌های پزشکی، می‌بایست سخت‌ترین دوره‌ها را می‌گذراندن تا بتوانند جواز پزشکی خود را به دست آورند.^۴ از این‌رو وندید/د و دینکرد تاکید دارند که کارد پزشک باید نخست سه تن از دیویسنان (= نازرتشتیان)، را که بیمارند درمان کند تا چیره‌دستیش در کارد پزشکی را نشان دهد آنگاه وی تازه می‌تواند به درمان مزدیسنان (= زرتشتیان) بپردازد، اگر نه، وی هرگز نمی‌توانست پزشکی کند.^۵ جالب اینکه، نویسندگان رومی هم‌روزگار با اشکانیان از جراحی (کارد پزشکی) ایرانی به نام «آزوناکس» (Azonax) یاد کرده‌اند و وی را در این رشته از پزشکی چنان کاردان می‌دانسته‌اند که به او لقب معجزه‌گر داده بودند.^۶

۳. دعا پزشکان (در اوستا: «مانتره بئشز» (mantro baēšaza)، (در دینکرد: «مانسر پئشزیشنی» (mānsar-bēšāzišnih). چنانکه پیداست این رده از پزشکان که به وسیله‌ی کلام مقدس و دعا درمان می‌کنند، دارای بلند مرتبه‌ترین پایگاه در میان پزشکان

۱. پوردود، پشت‌ها، ج. ۱. ص ۱۴۳.

۲. هینلز، شناخت اساطیر ایران، ص ۷۴؛ آموزگار، تاریخ اساطیری ایران، ص ۱۸.

۳. دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ج. ۲. ص ۸۷۶.

۴. خدادادیان، «روش‌های درمان پزشکان زرتشتیان در ایران باستان»، ص ۱۷۵.

۵. دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ج. ۲. ص ۷۳۵-۷۳۶؛ جلیلیان،

تاریخ جندی شاپور، ص ۵۴؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۴۹.

۶. نجم‌آبادی، تاریخ طب ایران، ج. ۱. ص ۳۶۹.

بوده‌اند.^۱ اوستا درباره‌ی این رده از پزشکان می‌گوید: «گر پزشکان چندی با یکدیگر به درمان بیمار بپردازند، یکی با کارد پزشکی، دیگری با گیاه درمانی و آن دیگری با حمسره درمانی»، این سومی است که بهتر از همه بیماری را از تن بیمار آشون دور می‌کند.^۲ از این گذشته اوستا ایشان را درمان‌بخش‌ترین پزشکان نیز خوانده است.^۳ در واقع پیروان مزدیسنا باور دارند که بیماری در نتیجه تازش اهریمن به آفرینش پاک اهورایی به وجود آمده است از این‌رو در زمان بیماری نیروهای اهریمنی در درون تن جای می‌گیرند و بر او چیره می‌شوند.^۴ برای همین است که خواندن دعا و کلام مقدس موثرترین روش برای دور کردن نیروهای اهریمنی از تن و درمان بیماری شمرده می‌شده است. به نظر می‌رسد از آن‌جا که این شیوه درمانی ویژه آسرونان (موبدان) بوده است و ایشان نیز بالاترین طبقه اجتماعی بشمار می‌رفته‌اند، مانسرها درمانی برترین شیوه پزشکی خوانده شده است.^۵ زرتشتیان باور دارند درمان به وسیله دعا و کلام مقدس از معجزات اشو زرتشت بوده است، زیرا هنگامی که وی در دربار کی‌گشتاسب بسر می‌برد ناگهان اسب شاه فلج شد، گویی که دست و پایش در شکمش فرو رفته بود، اما پیامبر با دعا به درگاه اهورامزدا اسب شاه را درمان کرد.^۶ نزد زرتشتیان شناخته شده‌ترین کلام مقدس برای دور راندن بیماری دعای «اَئیرِیْمَن ایشیه» می‌باشد، زیرا ائیریمن نخستین پزشک مینوی دانسته می‌شود که چاره و درمان بیماری‌ها به دست او سپرده شده است.^۷ افزون بر این، در فصل ۱۵۷ دینکرد سوم نیز چندین بار نام ائیریمن می‌آید و گفته می‌شود که اساس کار تن‌پزشک آن است که بنا بر آموزه ائیریمن تن را در سلامت بپاید و از بیماری درمان کند.^۸

۱. رضی، اوستا: کهن‌ترین گنجینه مکتوب ایران باستان، ص ۳۴۸.

۲. دوستخواه، اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش)، ج ۲، ص ۷۳۷.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۸۸.

4. Pekala, *Evil and How to Combat Evil*. p. 29.

5. Lincoln, *Cosmos and Society Indo-European Thems of Creation and Destruction*. p. 101.

۶. آموزگار و تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، ص ۴۳.

۷. آموزگار، تاریخ اساطیری ایران، ص ۳۹.

۸. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه ج ۲، ص

۱۶۲-۱۶۱.

۶- اعتدال بهترین تندرستی:

اعتدال (= میانه‌روی) از جمله مسائلی است که در متون پهلوی زرتشتی بدان بسیار پرداخته‌اند، در واقع ایشان تندرستی را برآمده از اعتدال می‌دانستند و چنین می‌پنداشتند که نادیده گرفتن آن به افراط و تفریط منجر می‌شود که ریشه بیماری‌هاست.^۱ افزون بر این دین اهورا را یک کلمه می‌دانستند، اعتدال، و آن اهریمن را دو واژه می‌شمردند، افراط و تفریط.^۲ در فصل ۱۵۷ دینکرد سوم درباره افراط و تفریط و پیوندش با دانش پزشکی آمده است: «تندرستی در یک *«واژه»* خلاصه می‌شود که پیمان (= اعتدال) است. بیماری در دو *«واژه»* خلاصه می‌شود، *«افراط و تفریط»*.^۳ همچنین در دینکرد ششم اشاره شده است که بهترین تندرستی آن است که از اعتدال برآمده باشد.^۴ گرچه این برداشت از بینشی مزدایی برگرفته شده است، اما در آن نشانه‌هایی از اخلاق و فلسفه یونانی نیز به چشم می‌خورد، چرا که مفهوم اصلی در نظریه ارسطویی اخلاق، اندیشه «میانه‌روی» است، و همین اندیشه است که بازتاب خود را در مفهوم ایرانی خود، اعتدال یا «پیمان» (paymān)، نشان می‌دهد.^۵ دیگر اینکه، در اخلاق ارسطویی، میانه‌روی دو کرانه دارد که ردیلت و عیب شمرده شده‌اند و در اندیشه ایرانی، پیمان (اعتدال) در میانه و افراط و تفریط در دو سوی آن جا گرفته‌اند. به نظر می‌رسد ریشه این اندیشه را باید در تفکر یونانی جست، زیرا نوع نگرش آن که نیکی در میان و بدی در دوسوی آن است با نگاه دوگانگی زرتشتی که نیکی در یک سوی و بدی در سوی دیگر است، متفاوت است. با این همه باید گفت که استفاده از این اندیشه در نوشتارهای ایرانی به هیچ گونه برداشتی صد در صد یونانی نبوده است بلکه اندیشه‌ایست وام گرفته شده و دگرگون گشته به وسیله اندیشه و فرهنگ ایرانیان باستان.^۶ پیداست که برای پیروان مزدیسنا

۱. آموزگار، «دوگانگی نیکی‌ها و بدی‌ها و برادران دروغین نیکی‌ها در اخلاق زرتشتی»، ص ۳۷۹-۳۸۹.
 ۲. زرن، تعالیم مغان: گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان، ص ۹۲.
 ۳. فضیلت، کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه، ج. ۲، ص ۱۶۷؛ صبوری، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، ص ۵۶.
 ۴. شاکد، کتاب ششم دینکرد: حکمت فرزندگان ساسانی، ص ۱۴۰.
 ۵. زرن، تعالیم مغان: گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان، ص ۸۴.
 ۶. شاکد، از ایران زرتشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، ص ۲۵۹-۲۸۹.

وام‌گیری و استفاده از دانش بیگانگان در هرزمینه‌ای هم‌چون پزشکی، فلسفه یا دیگر دانش‌ها ایرادی نداشته‌است، چرا که پیروان دین زرتشت هر چه را که در شمار دانش می‌دانستند و از هر کجا که آمده باشد بخشی از دین (اوستا) می‌شمردند.^۱

نتیجه:

پس با نگاه به متون دینی زرتشتی که درباره دانش پزشکی سخن گفته‌اند به جایگاه بلند این دانش نزد ایرانیان باستان پی می‌بریم و هم‌زمان متوجه می‌شویم که هر چند ایرانیان اوستای نخستین را در بردارنده همه دانش‌های مربوط به جهان هستی می‌دانستند، اما دلیل اهمیت آنان به دانش پزشکی بیش از هر چیز دیگر به نوع نگاه آن‌ها به جهان هستی و فلسفه دینی‌شان بازمی‌گردد، چرا که پیروان مزدیسنا نبرد با کنش اهریمن در جهان مادی را وظیفه خود می‌پنداشتند. از این‌رو دانش پزشکی را که در واقع راهی بود برای مقابله و نابودی بیماری (کنش اهریمن) در راس امور دینی می‌شمردند و به آن اهمیت ویژه‌ای می‌دادند، آن‌چنان‌که پروایی نداشتند با استفاده از دانش دیگر مردمان به رشد این شاخه از دانش اهورایی کمک کنند. همچنین باید افزود که دنیای آرمانی زرتشتیان جهانی است که در آن پزشکی چنان پیشرفت خواهد کرد که سرانجام پیری، مرگ و بیماری از میان رخت برخوانند بست.

منابع و مأخذ:

آموزگار، ژاله. *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۱.

_____ . «دوگانگی نیکی‌ها و بدی‌ها و برادران دروغین نیکی‌ها در اخلاق زرتشتی»، *یکی قطره باران. جشن‌نامه استاد زریاب خویی*. به کوشش احمد تفضلی. تهران: ص ۳۷۹-۳۸۰.

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. *اسطوره زندگی زردشت*. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۹.

_____ **کتاب پنجم دینکرد: آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه، متن پهلوی.**
تهران: نشر معین، ۱۳۸۶.

اعلم، هوشنگ. «پزشکی: ۱. واژگان». **دانشنامه جهان اسلام**، ج ۵. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹. ص ۶۰۵-۶۰۶.

اوشیدری، جهانگیر. **دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آیین زرتشت**. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.

بویس، مری. **فهرست واژگان ادبیات مانوی در متن‌های پارسی و فارسی میانه**. ترجمه امید بهبانی و ابوالحسن تهامی. تهران: انتشارات بندهش، ۱۳۸۶.

پورداود، ابراهیم. **بیش‌ها**، ۲ ج. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۵۶.

تفضلی، احمد. **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام**. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۹.

جلیلیان، شهرام. **تاریخ جندی‌شاپور**. اهواز: دانشگاه علوم پزشکی جندی شاپور اهواز، ۱۳۹۲.

جهانگیر کوورجی، کویاجی. **بنیادهای اسطوره و حماسه ایران: شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و پژوهی سنجشی**. گزارش و ویرایش: جلیل دوستخواه. تهران: موسسه انتشارات آگاه، ۱۳۸۸.

چوکسی، جمشید کرشاسپ. ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۱.

حسن‌دوست، محمد. **فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی**. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۳.

خدادادیان، اردشیر. «روش‌های درمان‌پزشکان زرتشتیان در ایران باستان». **مجله بررسی‌های تاریخی**. سال دوازدهم. شماره ۴. (بی‌تا). ص ۱۶۳-۱۹۲.

دریایی، تورج. **ناگفته‌های امپراتوری ساسانی**. ترجمه آهنگ حقانی - محمود فاضلی بیرجندی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۱.

دوستخواه، جلیل. **اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (گزارش و پژوهش)**. تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۵.

- دوشن‌گیمین، ژاک. *دین ایران باستان*. ترجمه رویا منجم. تهران: نشر علم، ۱۳۸۵.
- دومناش، ژاک. «دینکرد». *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان (جلد سوم - قسمت دوم)* پژوهش دانشگاه کیمبریج. گراورنده احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۰. ص ۷۶۰-۷۶۸.
- راشد محصل، محمدتقی. *اوستا: «ستایش‌نامه راستی و پاکی»*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۷.
- _____. *گزیده‌های زادسیرم*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- رضایی‌باغبیدی، حسن. *راهنمای زبان پارسی: پهلوی اشکانی*. واژه‌نامه پارسی‌عسکر بهرامی. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۸.
- رضایی، مریم. *دینکرد چهارم: آوانویسی، ترجمه، واژه‌نامه*. زیر نظر سعید عریان. تهران: نشر علمی، ۱۳۹۳.
- رضی، هاشم. *اوستا: کهن‌ترین گنجینه مکتوب ایران باستان*. تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۹۱.
- _____. *سوشیانت/سوشیانس: موعود و پیامبر آخر الزمان در دین زرتشتی*. تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۸۹.
- زهر، آرسی. *تعالم مغان: گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان*. تهران: انتشارات توس، ۱۳۹۳.
- سامی، علی. *تمدن ساسانی*، ۲ ج. شیراز: انتشارات دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۲.
- شاپور شهبازی، علیرضا. *تاریخ ساسانیان: ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
- شاکد، شائول. *از ایران زرتشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی*. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
- _____. *تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی*. ترجمه سید احمد رضا قائم‌مقامی. تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۷.
- _____. *کتاب ششم دینکرد: حکمت فرزندگان ساسانی*. ترجمه فرشته آهنگری. تهران: انتشارات صبا، ۱۳۹۲.

شهرستانی، ابوالفتح محمد ابن عبدالکریم. *الملل و النحل*. تحریر نو و ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی با مقدمه و حواشی و تصحیح و تعلیقات سید محمدرضا جلالی نائینی. تهران: شرکت افست (سهامی عام)، ۱۳۵۸.

صبوری، نجس بانو. *پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد: متن فارسی میانه، آوانوشت، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه*. با پیشگفتار ژاله آموزگار. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی)، ۱۳۹۰.

عریان، سعید. *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی-پارتی)*. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، ۱۳۸۲.

فرای، ریچارد نلسون. «تاریخ ملی ایران»، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (جلد سوم-قسمت اول)*، پژوهش دانشگاه کیمبریج، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷. ص ۲۵۸.

فرنبرگ دادگی. *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس، ۱۳۹۰.

فضیلت، فریدون. *کتاب سوم دینکرد: (درسنامه دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه*. تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۱.

کریستن‌سن، آرتور امانوئل. *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷.

نجم‌آبادی، محمود. *تاریخ طب ایران*، ج ۱. تهران: چاپ هنر بخش، ۱۳۴۱.

ویدن‌گرن، گئو. *دینهای ایران*. ترجمه دکتر منوچهر فرهنگ. تهران: انتشارات آگاهان ایده، ۱۳۷۷.

هدایت، صادق. *زند و هومن یسن (و کارنامه اردشیر بابکان)*. تهران: انتشارات گهبد، ۱۳۸۴.

هینلز، جان. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۶.

یارشاطر، احسان. «تاریخ ملی ایران»، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (جلد سوم-قسمت دوم)*، پژوهش دانشگاه کیمبریج، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰. ص ۱۶-۱۸.

Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranischen Wörterbuch*, Berlin.

- Lincoln, B. (1986). *Myth, Cosmos and Society Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard.
- Mackenzie, D.N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford.
- Madan, M.J. (1911). *The Complete Texts of the Pahlavi Dinkard*, Parts II, II, Bombay.
- Mayrhofer, M. (1963). *Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Band II, Heidelberg.
- Nyberg, H.S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, vol. II, Wiesbaden.
- Pekala, S.K. (2000). *Evil and How to Combat Evil*, Harvard.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, I*, Bern-München.
- Whitney, W.D. (1885). *The Roots Verb-Forms and Primary Derivatives of the Language*, Leipzig.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۹۷

عوامل اثرگذار بر اهمیت نفت شمال در حوزه دریای کاسپین

صالح پرگاری^۱

کاظم میقانی^۲

زینب قدمی^۳ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۲۰

چکیده:

یکی از موضوعات مهم در بررسی تاریخ معاصر ایران، نفت و مسائل مربوط به آن است. با وجود پژوهش‌های فراوان در زمینه تاریخ نفت ایران، اما حوزه نفت شمال تحت الشعاع نفت بخش‌های جنوبی ایران، نسبتاً کمتر مورد ارزیابی قرار گرفته است. این پژوهش با هدف بررسی بسترها و زمینه توجه قدرت‌ها به نفت شمال و عوامل و نیروهای دخیل در اکتشاف و استخراج نفت این منطقه انجام شده است. مقاله در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های عوامل اثرگذار بر اهمیت یافتن نفت شمال و شرکت‌های فعال در عرصه نفت میادین نفتی حوزه دریای خزر خواهد بود. پژوهشگران ضمن بررسی اسناد و مدارک بازمانده نسبت به موضوع با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و اسنادی در صدد تجزیه و تحلیل داده‌ها و تبیین مسائل مطرح شده در پژوهش خواهند بود.

یافته‌های بررسی نشان می‌دهد که مطالعات در حوزه نفت شمال پاره‌ای جدا از حوزه نفت جنوب و تحولات کلی در عرصه بین‌المللی نبوده است. رقابت‌های استعمار کشورها در دوره قاجار و دگرگونی‌هایی که در قراردادهای فی مابین به وجود آوردند زمینه حضور بیشتر شرکت‌ها را در نفت شمال فراهم کرد.

واژگان کلیدی: نفت، نفت شمال، روسیه، شرکت‌های نفتی، رقابت‌های استعماری.

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی pargarisaleh@yahoo.com

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی mkmashhad@gmail.com

۳. کارشناس ارشد تاریخ انقلاب اسلامی از دانشگاه خوارزمی Z.ghadami70@gmail.com

۱- مقدمه:

موضوع نفت در تاریخ معاصر ایران، یکی از مؤلفه‌های مهم در تحولات اقتصادی، سیاسی و گاه اجتماعی در کشور بوده‌است. از روزی که نخستین چاه نفت در مسجد سلیمان سربرآورد تا کنون، این ماده ویژه در مسائل سیاست خارجی و تحولات داخلی ایران، ارزش و جایگاه خود را به عنوان فاکتوری تعیین کننده حفظ کرده‌است. پیوستگی میان مقوله نفت و تاریخ تحولات ایران - در دوره معاصر- به گونه‌ای است که تاریخ‌پژوهان، جامعه‌شناسان، پژوهش‌گران علوم سیاسی و سایر محققان علاقه‌مند به تحولات ایران، برای فهم درست سیاست، اقتصاد و جامعه ایرانی از دوره قاجار به این سو، به آشنایی با سیر تاریخ نفت و فراز و فرودهای آن در زمینه قراردادهای، اکتشافات و غیره نیازمند هستند.

از آنجا که نخستین اکتشافات نفت در حوزه جنوب ایران رخ داد، همچنین با در نظر گرفتن فراخی دامنه این منابع و حضور انگلیسی‌ها و سایر کشورها در جنوب ایران توجه پژوهش‌گران تاریخ معاصر بر این حوزه بوده‌است. آنان و سایر محققان در زمینه تاریخ نفت ایران، به شمال و سرگذشت نفت در دریای خزر کم‌تر توجه نشان داده‌اند. اما تحولات نفت ایران و اثراتی که بر تاریخ هم‌روزگار ما داشته‌است، در حوزه‌های شمال و جنوب مانند دو پاره جدا از یکدیگر نیستند. این پژوهش نشان داده خواهد شد، که بسترها و زمینه‌هایی چند بر تحولات نفت حوزه شمال اثر گذاشت. آشنایی با این بسترها و زمینه‌ها به فهم بهتر تحولات نفت در حوزه شمال ایران یاری خواهد رساند. ارزش نفت برای کشورهای استعمارگر در رقابت‌های آنان در ایران و خاورمیانه به عنوان یک برگ برنده عمل می‌کرد. آنان به دنبال گرفتن امتیاز نفت برای پیشی گرفتن از دیگری بودند در این میان نیز چنانچه رجال سیاسی آشنا با فن سیاست و دیپلماسی بودند، از این فاکتور برای دست بالا گرفتن در مذاکرات و نیز کاهش خسارات ناشی از نفوذ استعمارگران می‌توانستند بهره بگیرند.

این پژوهش به دنبال بازشناسی بسترها و زمینه‌های تحولات نفت شمال، رقابت قدرت‌ها در آن برهه از تاریخ معاصر ایران و نیز چگونگی واگذاری امتیاز نفت شمال در

دوره قاجار است. همچنین شرکت‌های کاوشگر در نفت شمال را معرفی و بازشناسی خواهیم کرد.

۱- جنگ جهانی اول و ارزش نفت:

چند سالی مانده به آغاز جنگ جهانی اول یعنی سال‌های انتهایی دوران صلح مسلح در سال ۱۹۱۱م/۱۲۹۰ش تا ۱۹۱۴م/۱۲۹۳ش بنا بر مفاد سری قرارداد ۱۹۰۷م، قسمت‌های شمالی ایران تحت سلطه روسیه و قسمت‌های جنوبی تحت سلطه انگلستان شده بود^۱ یعنی بی‌توجه به وقوع مشروطیت و سنگ بنای سیاسی جدید حاکمیت ایران نقض شده بود و اوضاع به شکل فوق‌العاده‌ای از کف دولت‌ها که عمر بعضی از آنها به چند ماه نیز نمی‌رسید سخت مغشوش شده بود و بسیار نارضایتی‌های عمومی را فراهم کرده بود. نفوذ روسیه در مناطق شمالی تا آن حد افزون شده بود که بر کابینه‌ها تسلط داشت و منافع خود را به طرز بی‌سابقه‌ای در ایران دنبال می‌کرد.^۲ لذا از زمان روی کار آمدن احمدشاه قاجار بر عرصه قدرت چندی نگذشته بود که جنگ جهانی اول با کشته شدن آرشیدوک «فرانس فردیناند» جانشین امپراتور اتریش به دست جوان صربی به نام گابریل پرنسیب آغاز شد. به این ترتیب دولت‌های روسیه و انگلیس و فرانسه با دولت‌های آلمان و اتریش و مجارستان و ایتالیا به نبرد برخاستند^۳ و موقعیت استراتژیکی ویژه‌ای که ایران داشت به قول آبرون ساید که آن را شاهراه فرماندهی نامیده است^۴ و نبودن یک حکومت مرکزی، کشور ایران به صحنه رقابت‌ها وارد شد.^۵ ایران در این زمان گرفتار بحران‌های پس از انقلاب مشروطه بود. بحران اقتصادی، وضعیت ناپایدار سیاسی و مداخلات مهار نشده قدرت‌های خارجی ایران را تا آستانه یک دولت ورشکسته و وابسته پیش برده بود.^۶ هرچند دولت ایران در جنگ جهانی اول اعلام بی‌طرفی کرد.

۱. خلعتبری، تاریخ مختصر زندگانی و خدمات محمد ولیخان خلعتبری، ص ۵۰.

۲. فوران، مقاومت شکننده، ص ۲۹۶.

۳. احمد، نقیب زاده، ص ۱۵۴.

۴. خاطرات سری آبرونساید به انضمام ترجمه متن کامل «شاهراه فرماندهی»، ص ۱۶۶.

۵. فرشاد گهر، سیری در قراردادهای نفتی ایران، ص ۶۷.

۶. ترابی فارسانی، تجار مشروطیت و دولت مدرن، ص ۲۸۴.

اما قوای اشغال‌گر توجهی به آن نکرده و از چند طرف کشور را اشغال و در آستانه تجزیه قرار دادند.^۱ لرد کرزن وزیر خارجه بریتانیا با رویکرد تاریخنگاری انگلیسی، در مورد نقش ایران در جنگ جهانی اول می‌نویسد: «گرچه حکومت ایران به ظاهر بی‌طرفی خود را در جنگ اعلام کرده بود ولی دولت و ملت ایران تا آنجا که توانستند به فعالیت‌ها و دسیسه‌های دشمنان ما در خاک کشورشان کمک کردند و وضع عمومی ایران تحت تأثیر علل و عوامل متعدد که برخی از آن‌ها ناشی از تبلیغات مضر آلمان‌ها برخی دیگر معلول حمله نظامی ترک‌ها به ایران و قسمتی هم معلول خصومت خود حکومت ایران نسبت به متفقین (روسیه و انگلیس) بود چنان سخت و حساس گردید که ما برای حفظ امنیت مرزهای افغان و نیز برای حفاظت از منافع مستقیم خود و متفقینمان در ایران ناچار شدیم از همان آغاز امر این کشور را (در عین بی‌طرفی) تقریباً به شکل صحنه‌ای از صحنه‌های مهم جنگ جهانی تلقی کنیم».^۲

توسعه عملیات نفتی که مورد نیاز نیروی دریایی بریتانیا و نظامی‌های این کشور در منطقه خاورمیانه بود در این سال‌ها آغازین جنگ، بود نهایت توسعه و استخراج را داشت. اولین چاه نفتی که در سال ۱۹۱۲ م. در معادن جنوب حفر گردید به صورت خام صادر شد ۴۳۰۰۰ هزار تن بود. در زمان جنگ اول جهانی شرکت نفت مسجد سلیمان نفت را از طریق لوله‌ای از میدان نفتی مسجد سلیمان به آبادان که دارای پالایشگاه مناسبی تأسیس شده بود انتقال می‌داد که می‌توانست کمک با ارزشی به دولت انگلستان و متفقین بنماید.^۳

صادرات نفت ایران تا سال ۱۹۱۳ م به تأخیر افتاد زیرا برای فرستادن نفت به دریا نیاز به خطوط لوله و پالایشگاه بودند و این کار سرمایه‌گذاری کلان زمان طولانی لازم داشت. موقعی که در سال ۱۹۱۱ م وینستون چرچیل به مقام لرد اول دریا داری رسید. تصمیم گرفت که نیروی دریائی انگلستان را تقویت کند که در جنگ جهانی نیروهای دریایی

۱. آبراهامیان، تاریخ ایران مدرن، ص ۱۱۵؛ کتاب سبزی‌طرفی ایران، ص ۹.

۲. اسناد محرمانه وزارت خارجه بریتانیا درباره قرار داد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس، ص ۲۴.

۳. فاتح، پنجاه سال نفت ایران، ص ۲۶۲؛ علم، نفت، قدرت و اصول پیامدهای کودتای ۲۸ مرداد، ص ۳۷.

انگلیسی‌ها از آلمانی‌ها قوی‌تر باشند. در این زمان استفاده از نفت به منظور سوخت در کشتیرانی شروع شده بود؛ بنابراین چرچیل تصمیم گرفت شرکت انگلو پرشن را تحت اختیار دولت انگلستان درآورد و بدین ترتیب لرد گدمن را در راس هیاتی به ایران فرستاد و سرانجام در ۱۹۱۴ تنها شش روز پیش از آغاز جنگ اول جهانی قانونی در انگلستان تصویب و اجرا شد که به موجب آن دو میلیون سهم از سهام شرکت با حق رای پنجاه درصد از سهام و حق تعیین دو نفر مدیر به دولت واگذار شد؛ و کمپانی به موجب یکی از مواد قرارداد فیما بین تعهد تأمین سوخت دریاداری را به قیمتی نازل بر عهده گرفت. دولت انگلستان برای بدست آوردن نفت ایران مبلغ دو میلیون و دویست هزار لیره سرمایه‌گذاری کرد.^۱ ملاحظه می‌شود منافع جهانی بریتانیا و برتری نظامی سیاسی آن بر دول متحد اروپایی یعنی آلمان و اطریش و دیگران چقدر بر بهره جویی‌های بی حد و حصر از منابع نفتی جنوب ایران استوار بوده‌است.

۲- اهمیت نفت شمال:

سرزمین ایران از لحاظ معادن زیرزمینی بسیار غنی است. هرچای فلات ایران را مورد بررسی و کاوش قرار دهیم نه تنها در سطوح اولیه با فلزات و کانی‌های گرانها روبرو می‌شویم بلکه اگر به عمق برویم با منابع عجیب نفت و گاز روبرو می‌شویم یکی دیگر از نقاط پرمعدن نفت و گاز دریای شمال (کاسپین) و محیط اطراف آن در همه جهات طبیعی است که بخشهایی از مناطق غربی در شمال ارس قدری زودتر مورد بهره‌برداری ایرانیان و سایر افراد شده‌است. هرگاه منابع نفتی شمال را که عبارت است از آذربایجان، آستارا و خراسان است با معادن نفتی جنوب مقایسه می‌کنیم بایستی اهمیت معادن نفت شمال را در مقابل نفت جنوب بدانیم. مطابق تفحصات و تجسساتی که مهندسین روسی به عمل آورده‌اند معلوم شده‌است که در اغلب این نقاط منابع و مخازن تحت الارضی نفت موجود می‌باشد، اراضی سواحل جنوبی دریای شمال (کاسپین) به اندازه‌ای دارای نفت است که علی‌الاصول چشمه‌های نفتی از قعر آب فوران نموده و سطح آب

۱. موحد، نفت ما و مسائل حقوقی آن، ص ۳۱-۳۲.

دریا را از یک طبقه روغن می‌پوشاند. مخصوصاً در جلگه‌های اهر و قراچه داغ با اندازه‌های نفت است که در بعضی جاها این مایع اراضی را به باتلاق‌های معظمی تبدیل نموده و عموم اهالی بدون هیچگونه مصارفی می‌توانند از آن استفاده بنمایند. روس‌ها هنگام تفحصات در آذربایجان و علی‌الخصوص قراچه داغ هشت قسم معادن ذی‌قیمت کشف نموده‌اند، که از همه مهم‌تر معادن نفت می‌باشد مخصوصاً در همین اواخر موفق مراسم محرمانه پیکتی از محترمین طهران رسیده بود معلوم شد که در یکی از دره‌های اطراف اهر یک چشمه جاری نفت پیدا شده بود و به همین نویسنده مراسم به اصرار تمام آن شخص را به گرفتن امتیاز معادن نفت قراچه داغ وادار نموده بود. اراضی آستارا، گیلان، تنکابن، مازندران و استرآباد تماماً محل‌هایی هستند که سرشار از منابع نفت می‌باشند.^۱

شاهان قاجار به علت ناآگاهی از وضع سیاسی و بین‌المللی، امتیازاتی را به دولت‌های بیگانه و افراد مطیع اوامر خود دادند تا بر طبق این روش هم هزینه‌های سفر خود را مهیا کنند و هم خوشگذرانی کنند اما غافل از اینکه واگذار کردن چنین امتیازاتی برای دولت ایران خساراتی به بار می‌آورد به همین خاطر که از دوران قاجار، به عنوان عصر امتیازات نام برده‌اند.^۲ نخستین امتیاز بهره‌برداری از نفت ایران در عهد ناصرالدین شاه (۱۳۱۳-۱۲۴۴ ه.ق) به دولت‌های خارجی داده شد و پس از آن امتیازات دیگری به دولت‌های بیگانه داده شد که می‌توان از جمله امتیاز رویتر، هوتس و نفت شمال اشاره کرد.^۳

در بهمن ماه ۱۲۷۴ ش، شعبان ۱۳۱۳ ه.ق با امضای فرمان ناصرالدین شاه اجازه استخراج نفت شمال در محال ثلاثه، تنکابن، کجور و کلارستاق (مازندران) به محمد ولی‌خان خلعتبری که در آن زمان لقب نصرالسلطنه را داشت و بعدها القاب سپهدار و سپه‌سالار

۱. روزنامه نهضت شرق، شماره ۱۱، ۲۶ جمادی الاول ۱۳۴۰/۵ دلو ۱۳۰۰/۲۵ ژانویه ۱۹۲۲، شماره ۱۱، ص ۱.

۲. تیموری، عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، ص ۱.

۳. میرترابی، مسائل نفت ایران، ص ۴۱.

اعظم به او داده شد.^۱ خوشناریا که اهل گرجستان و از اتباع روسیه بود در سال‌های خلال جنگ جهانی اول ۱۹۱۶م/۱۲مارس ۱۲۹۵ اجازه‌نامه‌ای را که قبلاً ناصرالدین شاه به محمد ولیخان خلعتبری درباره استخراج نفت شمال ایران داده بود از او خرید و نامبرده قراردادی درباره امتیاز استخراج نفت شمال ایران که در آن زمان رئیس الوزرا شده بود، امضا کرد با وقوع انقلاب بلشویکی در روسیه خوشناریا که می‌دانست نمی‌تواند از این قرار داد قلبی استفاده کند درصد فروش آن به شرکت نفتی اروپایی برآمد.^۲ خوشناریا تا سال ۱۲۹۹/۱۹۳۰ که کمپانیهای آمریکایی به نفت ایران علاقه‌مند شدند اقدامی برای استفاده از این امتیاز انجام نداد.^۳ این امتیاز که از طرف دولت به یک تبعه خارجی واگذار شده بود می‌بایست به تصویب مجلس برسد، در ایام جنگ امتیاز مزبور برای تصویب به مجلس ارائه نشد و کابینه صمصام السلطنه هم که بعد از کابینه سپهدار اعظم روی کار آمد امتیاز خوشناریا را از درجه اعتبار ساقط دانست.^۴ خوشناریا ابتدا به شرکت‌های فرانسوی و هلندی پیشنهاد خرید امتیاز مزبور را داد ولی آنها با اطلاع از اینکه امتیاز فاقد اعتبار است از خرید آن خودداری کردند.^۵

۳- قرار داد ۱۹۱۵ و دگرگونی اندک در حوزه نفوذ استعمارگران در ایران:

ضرورت‌های توافقات اتحاد و اتفاق مثلث کشورها و دول اروپایی را برآن داشت که هر چه سریع تر در توافقات سری قبلی تجدید نظر به عمل آورد بدیهی است با توجه به جایگاه و نقش ژئوپولتیکی ایران که به قبله عالم تعبیر شده است تصمیمات تازه‌ای برای ممالک محروسه ایران بگیرد.^۶ از آنجا که دولت ایران در زمان سلطنت ناپایدار احمدشاه وضعیت ناامید کننده‌ای داشت به طوریکه در بین سال‌های ۱۹۰۹م- ۱۹۲۱م/۱۲۸۸-

۱. فاتح، پینجاه سال نفت ایران، ص ۳۲۶.

۲. طلوعی، بازی قدرت جنگ نفت در خاورمیانه، ص ۱۴۸.

۳. یسلسون، تاریخ روابط سیاسی ایران و امریکا، ص ۲۶۸.

۴. ذوقی، مسایل سیاسی-اقتصادی نفت ایران، ص ۹۲.

۵. طلوعی، بازی قدرت جنگ نفت در خاورمیانه، ص ۱۴۸؛ ذوقی، همان‌جا؛ بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی

انقراض قاجاریه، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۶. فولر، قبله عالم ژئوپلتیک ایران، ۱۶۰-۱۶۸.

۱۳۰۰ ش بیش از نزدیک پانزده بار و بیش از پنجاه بار نفرات کابینه عوض شد.^۱ در سال ۱۹۱۴م، درست در همان زمانی که ایران اعلام بی‌طرفی کرده بود، اما توانایی حفظ بی‌طرفی را نداشت.^۲ ارتش عثمانی به نمایندگی متحدین برای حفظ مسئله شرق نواحی آذربایجان ایران و همچنین تبریز را اشغال و پس از مدتی در ژانویه ۱۹۱۵ اما نواحی گفته شده توسط دولت تزاری از عناصر تشکیل دهنده متفقین اشغال شد.^۳ روسها از بربگاد قزاق در ایران استفاده نموده و انگلیسی‌ها تفنگداران جنوب را به سرپرستی سایکس تشکیل دادند.^۴ در ۱۸ مارس ۱۹۱۵، هشت ماه پس از شروع جنگ، روسیه، فرانسه و بریتانیا قراردادی امضاء شد که روسیه علاوه بر تصرف اسلالمبول، بر ساحل غربی بسفور، دریای مرمره و داردانل، تورس جنوبی، و ... نیز مسلط شود. روسیه نیز به نوبه خود اسلالمبول را به عنوان یک بندر آزاد برای متفقین باقی‌گذارد، علاوه بر این، امتیازات خاصی برای هر یک از دولتهای فرانسه و بریتانیا در متصرفات آسیائی عثمانی برسمیت بشناسد.^۵

بر مبنای قرارداد ۱۹۰۷م، برخی از مناطق نفتی، در حوزه نفوذ روسها قرار گرفته بود مانند مناطق قفقاز شمالی و جنوبی و حوزه‌های شمال غربی ایران و حتی کناره‌های دریای شمال، که این موجب شد بین روسیه و بریتانیا در سطح بین‌المللی توافقاتی صورت گیرد و به قرار داد ۱۹۱۵م منجر شود لذا بر طبق قرار داد ۱۹۱۵م، تغییراتی در مناطق بی‌طرف مربوط به قرارداد ۱۹۰۷م به وجود آمد و حوزه‌هایی از این قلمرو به مناطق تحت نفوذ طرفین اختصاص یافت و به دولت انگلیس حق داده شد که

۱. فوران، مقاومت شکننده، ص ۲۹۷؛ زرغام بروجنی، دولت‌های عصر مشروطیت، ص ۸۷-۱۰۰.

۲. فرشاد گهر، سیری در قراردادهای نفتی ایران، ص ۶۷.

۳. ایوانف، تاریخ ایران نوین، ص ۲۶.

۴. فرشاد گهر، سیری در قراردادهای نفتی، ص ۶۷؛ سفیری، پلیس جنوب ایران (اس. پی. آر)، ص ۲۵؛ راضی،

پلیس جنوب ایران، ص ۴۰.

۵. بهار، میراث خوار استعمار، ص ۵۴۰.

فعالیت‌های نظامی در مناطق جدید تحت نفوذ خود، دست به اقدامات تازه‌ای بزند؛ و فعالیت‌های خود را گسترش دهد.^۱

۴-قرار داد ۱۹۱۹:

زمانی که جنگ جهانی اول به پایان رسید سیاستمداران انگلیسی در پی راه‌هایی برآمدند تا بتوانند موقعیت خود را در ایران پایدار نگه دارند.^۲ باقر عاقلی می‌گوید: «لرد کرزن در مدت ۷ سالی که نایب السلطنه هندوستان بود به اهمیت ایران به عنوان دروازه هندوستان پی برده بود و معتقد بود در فرصتی مناسب است که سیاست‌های امپریالیستی و توسعه‌طلبی خود را در ایران اجرا کند و ایران را به یوغ اسارت انگلستان درآورد».^۳ در زمان خرابی اوضاع و فقر خزانه، علائم شکست متحدین و قوت متفقین در میدان‌های جنگ نمودار گردید.^۴ این جنگ با پیروزی متفقین به پایان رسید.^۵ تمام ولایات در حوزه نفوذ روسیه به موجب پیمان قسطنطنیه ضمیمه خاک روسیه تزاری می‌شد و بقیه به قلمرو انگلستان اضافه شد، اما حادثه‌ای رخ داد که ایران از این وضعیت رهایی پیدا کرد این حادثه انقلاب روسیه و سقوط رژیم تزاری بود.^۶ انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه نقشه تقسیم ایران را از بین برد در هر قسمتی از ایران حادثه‌ای رخ داد بهار در کتاب مختصر احزاب سیاسی می‌گوید: «بدبختی از هر طرفی روی آورد، بغداد سقوط کرد، اس پی ار «پلیس جنوب» بوجود آمد خراسان از طرف سپاه انگلیسی‌ها اشغال گردید، از این سو هم طغیان میرزا کوچک خان در گیلان و خیابانی در آذربایجان و سایر یایگان در کاشان و اصفهان دولت مرکزی را ضعیف ساخت».^۷

۱. گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ص ۲۳۵؛ لیتن، ایران از نفوذ مسالمت آمیز تا تحت الحاقیگی (۱۸۶۰-۱۹۱۹)، ص ۳۲۶-۳۲۷.
۲. یزدانی، کودتاهای ایران، ص ۱۹۱.
۳. عاقلی، نصرت الدوله، فیروزاز رویای پادشاهی تا زندان رضا شاهی، ص ۵۶.
۴. بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران انقراض قاجاریه، ص ۲۹.
۵. فروغی، یادداشت‌های روزانه محمدعلی فروغی از سفر کنفرانس صلح پاریس دسامبر ۱۹۱۸-اوت ۱۹۲۰، ص ۴۸۶؛ نقیب زاده، تاریخ دیپلماسی و روابط بین‌الملل از پیمان وستفالی تا به امروز، ص ۱۷۷-۱۷۸.
۶. بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران انقراض قاجاریه، ص ۱۶.
۷. بهار، همان، ص ۲۸؛ رحمانیان، ایران بین دوکودتا، ص ۱۹-۲۰.

در سراسر جنگ جهانی روس و انگلیس بر پایه‌ای بی‌اساس با وزرای که شاه به روی کار آورده بود مذاکره انجام دادند و قانون اساسی به صورت موقتی به حالت تعطیل درآمده بود، با عقب رفتن روس‌ها از تهران و وقوع انقلاب و اوضاع نا به سامان در روسیه، روی کار آمدن یک نخست‌وزیر ظاهراً طرفدار دولت بریتانیا که از دولت یارانانه دریافت می‌کرد همان وثوق الدوله زیرک، چنین به نظر می‌رسید که در سال ۱۹۱۸م (۱۲۹۷ ه. ش) نفوذ بریتانیا در ایران افزایش پیدا کرده بود^۱ و تمام دستگاه‌های انگلیسی‌ها در ایران به نفع او مشغول فعالیت بودند تا به حدی بود که انگلستان برای احمدشاه جوان ماهانه ۱۵ هزار تومان مقرری تعیین کرده بود در آن زمان لرد کرزن و سرپرسی کاکس کوشیدند تا از ایران منافع بیشتری عاید دولت انگلستان بکنند.^۲

دولت بریتانیا در اوائل سال ۱۳۳۶/۱۹۱۸ برای پر کردن خلاء حاصل از خروج نیروهای روسیه، قوای جدیدی را به مناطق شمال غربی و شمال شرقی کشور گسیل داشت این قوای نظامی از طریق بندر انزلی به طرف باکو رفت تا دفاع محلی را سر و سامان داده و از دستیابی دشمن به منابع نفتی باکو ممانعت ورزد.^۳ در نخستین روزهای ورود کاکس و وثوق الدوله دولت خود را بازسازی کرد، صارم الدوله را به وزارت مالیه و سپهدار اعظم رشتی را به وزارت جنگ و نصرت الدوله فیروز را به عنوان وزیر عدلیه معرفی نمود. بیشتر دموکرات‌ها از وثوق الدوله و کابینه‌اش ناراضی بودند و درکنار کابینه صمصام‌السلطنه و دیگر اعضای کابینه قبلی با آنها به دشمنی پرداختند.^۴ کاکس در اوایل با جدیت تمام در اندیشه نوعی قیمومیت بود اما این فکرش به جایی نرسید علاوه بر نگرانی از ناحیه آمریکا و فرانسه که احتمال می‌رفت آشکارا با نقشه مخالفت کنند، حکومت هند هم آن را غیر عملی می‌دانست. آشکار نیست چه چیزی کاکس و کرزن را از فکر قیمومت

۱. آوری، تاریخ ایران دوره پهلوی (از مجموعه تاریخ کمبریج)، ص ۱۵.

۲. منشور، گرکانی، رقابت شوروی و انگلیس در ایران از ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۱ خورشیدی، ص ۵۳ و، فروغی، یادداشت‌های روزانه محمدعلی فروغی از سفر کنفرانس صلح پاریس دسامبر ۱۹۱۸-اوت ۱۹۲۰، ص ۲۳.

۳. زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه، ص ۴۸؛ پورآرین، انقلاب فراموش شده دولت‌های عصر مشروطه تا کودتای ۱۲۹۹ برنامه‌ها و دشواری‌ها، ص ۴۶۱-۴۶۲.

۴. پورآرین، همان، ص ۴۷۰.

منصرف ساخت. اما در گفتگوهای بین کاکس، وثوق و فیروز، محتوای قرارداد ۱۹۱۹م بین انگلیس و ایران به مرور شکل گرفت.^۱ انگلیسی‌ها برای راحت‌تر شدن انجام امضای قرارداد مبلغ ۴۰۰ هزار تومان (که به پول آن زمان مبلغ بسیار زیادی می‌شد) بین سه وزیر به شرح زیر تقسیم کرده بودند: نخست‌وزیر (وثوق الدوله) ۲۰۰/۰۰۰ تومان، وزیر خارجه (شاهزاده فیروز میرزا نصرت الدوله) ۱۰۰/۰۰۰ تومان، وزیر دارائی (شاهزاده اکبر میرزا صارم الدوله) ۱۰۰/۰۰۰ تومان.^۲

قبل از تقسیم این پول‌ها، از لندن به سرپرسی کاکس دستور داده شد حتی المقدور چانه بزند تا شاید حق العمل وزرای رشوه‌گیر را تقلیل بدهد که در سند شماره ۱۶ کتاب جواد شیخ الاسلامی آورده شده است؛ اسناد محرمانه (۷۲۰) در مجموعه اسناد سیاسی بریتانیا) تلگراف مورخ چهاردهم اوت ۱۹۱۹ سرپرسی کاکس به لرد کرزن: عطف به تلگراف خصوصی عالیجناب به دوستدار. «حد اعلائی موفقیتی که در این کار نصیب شد پائین آوردن مبلغ مورد مطالبه به چهارصد هزار تومان بود که معادل است با - ۱۱/۹ - ۱۳۱/۱۴۷ لیره (یکصد و سی و یک هزار و صد و چهار و هفت لیره و یازده شلینگ و نه پنس انگلیسی). درخواست کرده‌ام پرداخت این مبلغ به همان ترتیبی که تاکنون معمول بوده توسط بانک شاهی در لندن صورت گیرد. از لحاظ رعایت انصاف، این موضوع را باید محرمانه به اطلاعاتان برسانم که در قضیه مطالبه پول، خود وثوق-الدوله آن قدر پافشاری نداشت که آن دو وزیر دیگر (نصرت الدوله و صارم الدوله) که حقیقتاً جانم را به لب آوردند. نخست‌وزیر چون احساس می‌کرد موقعیت سیاسی‌اش آن قدر قوی نیست که با این دو در بیفتد و آن‌ها را از خود برنجاند، ناچار به نظرشان (که پول می‌خواستند) تسلیم شد».^۳

۱. غنی، ایران برآمدن رضاخان برفاتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها، ص ۴۸.

۲. شیخ الاسلامی، اسناد محرمانه وزارت خارجه بریتانیا دربارهٔ قرارداد ۱۹۱۹، ص ۱۸؛ تقی‌زاده، زندگی طوفانی خاطرات سید حسن تقی‌زاده، ص ۱۹۴.

۳. شیخ الاسلامی، همان، ص ۴۶-۴۷؛ سایکس، تاریخ ایران، ص ۲۲۳-۲۲۵.

سرانجام قرارداد منعقد شده بین وثوق الدوله و کاکس روز ۹ اوت ۱۹۱۹م مطابق با ۱۷ مرداد ماه ۱۲۹۸ به امضاء رسید. فردای روز بعد وثوق الدوله طی اعلامیه‌ای قرارداد امضاء شده بین ایران و انگلیس را فاش ساخت.^۱ متن قرارداد ۱۹۱۹م طوری تنظیم شده بود که در نگاه اول هیچ گونه سوء نیت یا قصد و غرض خاص، از آن استنباط نمی‌شد. ظاهر سند چیزی جز این نشان نمی‌دهد که دولت بریتانیای کبیر با کمال «حسن نیت و بی‌غرضی» و با همان نیت «خدمت به نوع» که یکصد پنجاه سال پیش راهگشای تسلطش بر هندوستان گردید، این دفعه حاضر شده‌است که در نوسازی دستگاه مالی و اداری ایران به ایرانیان کمک کند و دفاع از حاکمیت سیاسی و استقلال کشور ایران را به دست خود مردم کشور، فراهم کند.^۲ در این تحلیل‌ها بوی دفاع از انگلیس به مشام می‌رسد.

طبق قرارداد بریتانیا گروهی مستشار مالی از جمله یک خزانه‌دار کل به ایران فرستاد که هرگونه هزینه و پرداخت وجه زیر نظر آن‌ها انجام می‌گیرد مستشاران هم عملاً نیروهای مسلح را اداره می‌کنند. مستشارانی هم در سایر وزارت -خانه‌ها از جمله وزارت عدلیه، داخله، فلاحت و فوائد عامه به کار می‌پردازند. از آن‌جا که ترتیبات پیشنهادی از نظر زمان نامحدود است و زمان ثابت و دقیقی ندارد، در واقع تنها بریتانیاست که می‌تواند هر وقت که بخواهد آن را خاتمه دهد.^۳ متن قرارداد و ضمیمه سرپرستی کاکس به شرح زیر است:

۱- دولت انگلستان با قطعیت هرچه تمام‌تر تعهداتی را که مکرر در سابق برای احترام مطلق استقلال و تمامیت ایران نموده‌است تکرار می‌نماید. ۲- دولت انگلستان خدمات هر عده مستشار متخصص را که برای لزوم استخدام آنها در ادارات مختلفه بین دولتین توافق حاصل گردد، به خرج دولت ایران تهیه خواهد کرد؛ این مستشارها با کنترا،

۱. عاقلی، نصرت الدوله فیروز از رؤیای پادشاهی تا زندان رضاشاهی، ص ۵۹؛ عاقلی، روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ص ۱۳۲- مکی، تاریخ بیست ساله ایران، ص ۳۷.

۲. شیخ الاسلامی، سیمای احمدشاه قاجار پس از گذشت هفتاد سال از عقد قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس، ص ۱۸۸؛ زیبا کلام، رضاشاه، ص ۴۸-۴۹.

۳. غنی، ایران برآمدن رضاخان برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها، ص ۴۸.

اجیر و به آن‌ها اختیارات متناسبه داده خواهد شد؛ کیفیت این اختیارات بسته به توافق بین دولت ایران و مستشارها خواهد بود.

۳- دولت انگلیس به خرج دولت ایران صاحب منصبان و ذخایر و مهمات سیستم جدید را برای تشکیل قوه متحدالشکلی که دولت ایران آن را برای حفظ نظم در داخله و سرحدات در نظر دارد تهیه خواهد کرد.

۴- برای تهیه وسایل نقدی لازمه به جهت اصلاحات مذکور در ماده ۲ و ۳ این قرارداد، دولت انگلستان حاضر است که یک قرضه کافی برای دولت ایران تهیه یا ترتیب انجام آن را بدهد؛ و تضمینات این قرض با توافق نظر دولتین از عایدات گمرکات یا عایدات دیگری که در اختیار دولت ایران باشد تعیین می‌شود. تامدتی که مذاکرات استقرض مذکور خاتمه نیافته، دولت انگلستان به‌طور مساعده وجوهات لازمه‌ای که برای اصلاحات مذکوره لازم است خواهد رسانید.

۵- دولت انگلستان با تصدیق کامل احتیاجات فوری دولت ایران به ترقی وسایل حمل و نقل که موجب تأمین و توسعه تجارت و جلوگیری از قحطی در مملکت می‌باشد، حاضر است که با دولت ایران موافقت نموده و ...

۶- دولتین توافق می‌نمایند درباب تعیین متخصصین طرفین برای تشکیل کمیته‌ای که تعرفه گمرکی را مراجعه و تجدید نظر نموده و با منافع حقه مملکتی و تمهید و توسعه وسایل ترقی آن تطبیق نماید.^۱

در ارتباط احمد شاه با موافقت یا مخالفت وی با قرارداد ۱۹۱۹ یک سند از کتاب اسناد وزارت خارجه اکتفا می‌شود: نامه مورخ نهم اوت/ ۱۹۱۹ سرپرسی کاکس به وثوق الدوله است. در کتاب اسناد وزارت خارجه سندی موجود است که بیان می‌کند موافقت یا مخالفت احمد شاه را با قرار داد ۱۹۱۹ بیان می‌کند

«عالیجناب، عطف به قراردادی که امروز میان دولتین ایران و انگلیس امضاء شد و هدفش اجرای اصلاحات اساسی در ایران است، افتخار دارم طبق تمایل عالیجناب،

۱. پورآرین، انقلاب فراموش شده دولت‌های عصر مشروطه تا کودتای ۱۲۹۹ برنامه‌ها و دشواری‌ها، ص ۴۸۳-۴۸۴. آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۱۴۲؛ مکی، تاریخ بیست ساله ایران، ص ۴۰-۴۱.

نتیجه مکاتباتی را که با حکومت متبوعم درباره شخص اعلی حضرت سلطان احمدشاه انجام داده‌ام به استحضار برسانم.

دولت متبوع من مطالبی را که عالیجناب، بنام اعلی حضرت پادشاه ایران به دوستدار ابلاغ فرمودید، با کمال دقت و همدردی مورد بررسی قرار داده‌اند و اینک پاسخ آنها: کابینه انگلستان چنین نظر داده‌است که جلب موافقت مجلس شورای ملی انگلیس با آن قسمت از درخواست اعلی حضرت که یک مقرری ثابت مادام العمر به ایشان پرداخت گردد؛ عملاً غیرممکن است. اما در مقابل، دولت متبوع من حاضر است، پرداخت مقرری فعلی اعلی حضرت را کماکان ادامه دهد. مشروط بر اینکه معظم‌له از صمیم قلب حامی کابینه عالیجناب باشند و آن را بر سر کار نگهدارند.

صرف نظر از اطمینان‌هایی که تا به حال داده شد، اجازه می‌خواهم این نکته را نیز شخصاً اضافه کنم که اعلی حضرت می‌توانند کاملاً از حیث احساس امیدواری و قوت قلب کنند که پس از آنکه وضع مالی ایران تحت قرارداد جدید سروسامانی پیدا کرد، شخص مقام سلطنت و کارمندان دربار ایشان بالمال از این افزایش درآمد داخلی سهمی شایان و قابل ملاحظه خواهند برد.^۱

بعد از انتشار قرار داد موجهی از مخالفت و موافقت بر علیه قرارداد آغاز شد، انتشار قرارداد بازتاب گسترده‌ای در جهان پیدا کرد.^۲

احساسات مردم در آستانه امضای قرارداد ۱۹۱۹ نسبت به روسیه بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷م:

اما عواطف و نظرات مردم ایران نسبت به روسیه در طی آن دو سال اول پس از انقلاب اکتبر یعنی در آستانه قرارداد ۱۹۱۹ به کلی با وضع سی سال پیش که کرزن به ایران سفر کرده بود فرق داشت، در این دوره جدید روسها از احساس همدردی ملت‌های رنج‌دیده شرق بهره‌مند بودند و با چشم پوشی از امتیازات سابق تزاری در خاور دور و شرق نزدیک، محبوبیتی در چشم ملل این منطقه کسب کرده بودند؛ که نظیرش (لااقل در ایران) ندیده

۱. اسناد محرمانه وزارت امور خارجه بریتانیا درباره قرارداد ۱۹۱۹، سند شماره ۴، ص ۳۰-۳۱.

۲. عاقلی، نصرت‌الدوله فیروزاز رؤیای پادشاهی تا زندان رضا شاهی، ص ۶۷.

بودند.^۱ بهار در این مورد می‌گوید: «..... مسیو «براوین» از طرف لنین بزرگ با مواعیدی بسیار دوستانه وارد تهران شد و از طرف ما و حزب ما و جراید ما پذیرائی گرمی از وی به عمل آمد، جراید دموکرات از انقلاب لنین بسیار تمجید می‌کردند و بدوستی آن دولت امیدوار بودند».^۲

قرارداد ۱۹۱۹ در چشم ایرانیان به حق سند تحت‌الحمایگی کشورشان به‌شمار می‌آمد. درحالی که از دید کرزن -طراح این قرار داد- این پیمان به عنوان تقویت بنیه مالی و نظامی ایران به‌شمار می‌رفت. بنا به برداشت کرزن، این قرارداد ایران را با آن موقعیت سوق الجیشی، ثروت عظیم نفت و امکانات سرمایه‌گذاری سودمند از زوال و توطئه بلشویسم به کمک بریتانیا رهایی می‌بخشید.^۳ این بیت سعدی، ارزیابی مناسبی از سخن کرزن به دست می‌دهد:

که از چنگال گرگم در ربودی چو دیدم عاقبت خود گرگ بودی^۴
کرزن به هیچ وجه درک نکرده بود که بعد از جنگ اول جهانی جای روسیه و انگلیس عوض شده‌است. کرزن بر مبنای همان تصوری سال پیش فکر می‌کرد که اکثر ملت ایران که دولت بریتانیا را بر دولت روسیه در کشورشان ترجیح می‌دهند.^۵

۵- شرکت‌های کاوشگر نفت در شمال ایران:

۵-۱- استاندارد اوایل:

وزیر مختار ایران (اسم وزیر مختار) در واشینگتن به دولت آمریکا اطلاع داد که احتیاج دولت ایران به کمک‌های مالی انگلستان محظوراتی برای آن‌ها ایجاد کرده‌است و این شرایط را دولت آمریکا می‌تواند به آسانی تغییر دهد اگر وامی به مبلغ ده میلیون دلار به دولت ایران بدهد پرداخت. چنین وامی از سوی دولت آمریکا راه را برای اعطای امتیاز

۱. شیخ الاسلامی، سیمای احمدشاه قاجار، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۲. بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، ص ۲۹.

۳. ابراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۱۴۲.

۴. سعدی، گلستان، ص ۸۸.

۵. شیخ الاسلامی، سیمای احمدشاه قاجار، ص ۲۰۱.

نفت و همچنین استخراج سایر معادن به شرکت‌های داده خواهد شد. بعد از اینکه دولت ایران با شرکت استاندارد اوایل وارد مذاکره شد قراردادی را در پنج ماده با شرکت امضا نمود نخست‌وزیر وقت قوام‌السلطنه در تاریخ ۲۹ آبان ماه ۱۳۰۰ ه.ش (۱۹۲۱ م) لایحه‌ای را برای واگذاری امتیاز نفت شمال به شرکت استاندارد اوایل به مجلس تقدیم نمود، مجلس آن را در پنج ماده به تصویب رساند.^۱

ماده اول: مجلس شورای ملی واگذاری امتیاز استخراج نفت را در ایالات آذربایجان و خراسان و گیلان و استرآباد و مازندران به کمپانی استاندارد اوایل آمریکایی به شرایط ذیل تصویب می‌نماید.

ماده دوم: مدت این امتیاز بیش از پنجاه سال نخواهد بود. ماده سوم: حقوق دولت بیشتر از صدی ده کلیه نفت و مواد نفتی است که کمپانی از چاه‌ها خارج می‌نماید قبل از آنکه هرگونه خرجی به آن تعلق بگیرد. ماده چهارم: شرایط دیگر این امتیاز از قبیل تسعیر سهم دولت در صورتی که دولت صلاح بداند و طرز تأدیه آن و طرز نظارت دولت ایران و عواید کمپانی و شرایط ابطال کننده امتیاز و سایر شرایط لازم برای حفظ حقوق دولت و مملکت را دولت تهیه و پس از توافق نظر با کمپانی مزبور به مجلس شورای ملی پیشنهاد خواهد نمود. با این بند اختیار نفت کمپانی قرار گرفت و کمپانی اگر صلاح می‌دانست می‌توانست بخشی از سهم ایران را مثلاً تادیه کند یعنی ثروت ایران در اختیار کمپانی تقریباً بدون شرط و شروط قرار می‌گرفت

ماده پنجم: کمپانی استاندارد اوایل نمی‌تواند به هیچ دولت یا کمپانی یا شخصی انتقال بدهد و همچنین شراکت با سرمایه‌داران دیگر منوط به تصویب مجلس شورای ملی ایران است. عدم رعایت این ماده باعث سقوط امتیاز از درجه اعتبار خواهد بود.^۲ بعد از اینکه امتیاز توسط مجلس تصویب شد دولت‌های انگلستان و روسیه دست به اعتراض زدند اما نتیجه‌ای در برنداشت شرکت نفت ایران و انگلیس چون اعتراض را بی‌فایده

۱. مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، بخش نخست، جلسه ۴۳، ص ۲۶۷-۲۶۳- فاتح، پنجاه سال نفت ایران، ص ۳۳۳؛ اسنادی از امتیاز نفت شمال (۱۳۰۰-۱۳۰۳ ه.ش)، ص ۱-۲.
۲. همان‌جا..

دید؛ ترجیح داد سکوت کند و در امتیاز مزبور شریک شود.^۱ لرد کدمن که در آن زمان مشاور فنی شرکت نفت ایران و انگلیس بود در پاییز ۱۹۲۱م در طی سفرش به آمریکا با روسای شرکت استاندارد اوایل وارد مذاکره شد و به آن‌ها فهماند بر طبق امتیاز داری حق انحصار ایجاد لوله نفت به طرف خلیج فارس در انحصار شرکت نفت ایران و انگلیس است و استاندارد اوایل چاره‌ای ندارد جز اینکه برای جابجایی نفت از شمال ایران یا با دولت شوروی به توافق برسد یا با شرکت نفت ایران و انگلیس به سازش برسد. سرانجام امریکایی‌ها با راه دوم کنار آمدند و در ۳۱ دسامبر ۱۹۲۱ (۱۰دی ۱۳۰۰) دولت آمریکا [وزارت خارجه] و سفارت انگلیس به توافق رسیدند که نفت شمال ایران را متساویاً تقسیم کنند. توافق فوق اعتراض دولت ایران و مردم و جراید را در پی داشت.^۲ روزنامه نهضت شرق در تاریخ ۱۲ فوریه (۲۳ بهمن ۱۳۰۰) می‌نویسد:

«ما اعلام می‌کنیم که تصویب اعطای امتیاز نفت به استاندارد اوایل [از سوی مجلس شورای ملی] از سر نا آگاهی صورت گرفته است ... ما علناً اعلام می‌کنیم که مردم ایران توافق صورت گرفته با استاندارد اوایل را باطل می‌دانند. اگر چند نماینده و وکیل سست‌عنصر که قبلاً قرارداد نفتی ایران و انگلیس را امضاء کرده‌اند باز هم جرئت کنند و قرارداد این دو کمپانی را به رسمیت بشناسند، با قدرتی مرکب از جوانان اینارگر و فعال سروکار خواهند داشت که قادرند زنجیرهایی را که انگلستان برگردنشان افکنده است پاره کنند. در آن صورت، آن‌گاه ایران کشوری آزاد خواهد بود».^۳ مجلس شورای ملی در ۲ مارس ۱۹۲۲م (۱۱ اسفند ۱۳۰۰) زیر فشار افکار عمومی از رأی دادن به طرح توافق میان دو شرکت که توسط مورگان شوستر (آمریکایی و مسئول مالیه ایران) تقدیم شده بود خودداری کرد.^۴

۱. همان، ص ۳۳۳-۳۳۵.

۲. وزیر، نفت و قدرت در ایران، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۳. روزنامه نهضت شرق، شماره ۱۶، جمادی الاخر ۱۳۴۰/۲۳ دلو ۱۳۰۰/۱۲ فوریه ۱۹۲۲، سال اول، ص ۱.

۴. وزیر، نفت و قدرت در ایران، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۵-۲- سینکلر اویل کمپانی^۱:

گروهی از وکلای مجلس ایران که موافق ورود یک سرمایه آمریکایی مجهزتر بودند بعد از بحران بوجود آمده، یک شرکت آمریکایی دیگر به نام «شرکت نفت سینکلر» روی کار آوردند. این شرکت با هواداران خود در ایران ارتباط برقرار کرد تا زمینه را به نفع خود تغییر دهد. وقتی زمینه آماده شد در ماه اوت ۱۹۲۲م (۱ مرداد ۱۳۰۰) نماینده شرکت سینکلر راهی تهران شد و شرایط تحصیل امتیاز نفت شمال را به دولت تقدیم نمود.^۲ شرایط تحصیل امتیاز از قرار زیر می‌باشند:

۱- مدت امتیاز بین چهل تا پنجاه سال باشد. ۲- اراضی بایر دولتی که مورد احتیاج امتیاز گیرنده است مجاناً واگذار شود و اراضی دایر دولتی و خصوصی به قیمت عادلانه خریداری شود. ۳- تمام وسایل و امکانات لازمه برای انجام عملیات امتیاز از کلیه حقوق گمرکی و عوارض معاف باشد. ۴- امتیاز گیرنده شرکت یا شرکت‌هایی برای استخراج نفت تشکیل خواهد داد و تعهد می‌کند کلیه سهام شرکت‌های مزبور منحصراً در دست ایرانیان و آمریکاییان باشد و نیز تعهد می‌کند که سهام مزبور را به هیچ دولت یا شرکت خارجی انتقال ندهد و در صورت تخلف امتیاز ملغی باشد. ۵- سایر شرایط امتیاز طبق قانون مربوط به شرکت نفت استاندارد و با توافق طرفین تنظیم گردد.

سرانجام شرکت سینکلر موفق شد در ۲۰ دسامبر ۱۹۲۳م (۲۹ آذر ۱۳۰۲) قراردادی با دولت ایران منعقد کند. به موجب این قرارداد امتیاز استخراج و بهره‌برداری از منابع نفتی ایالت‌های شمال چهار ایالت به کمپانی سینکلر واگذار شد پس از واگذاری امتیاز نفت شمال به کمپانی سینکلر، شرکت نفت ایران و انگلیس، استاندارد اویل و دولت انگلستان مخالفت‌های داخلی ایرانی این شرکت فعالیت‌های دامنه‌داری علیه کمپانی سینکلر شروع کردند.^۳

1. Sinclair oil company

۲. همان، ص ۱۵۸.

۳. ذوقی، مسائل سیاسی اقتصادی نفت ایران، ص ۱۰۵.

از آنجایی که شرکت نفت ایران و انگلیس احداث لوله‌های نفت در تمام خطوط ساحلی خلیج فارس را در اختیار خود داشت، شرکت نفت سینکالر برای آنکه بتواند از عواید نفت شمال بهره‌برداری کند بایستی از لحاظ اقتصادی با اتحاد شوروی به تفاهم رسیده باشد زیرا تنها راه دیگری برای صدور نفت ایران از قلمرو شوروی می‌گذشت روابط شرکت با دولت شوروی حسنه بود ولی در سال ۱۹۲۴م تیره شد و به شرکت سینکالر این اجازه را نداد در نتیجه شرکت نتوانست از این امتیاز بهره‌ای ببرد اما از مهم‌ترین دلایل ناکامی این روابط دسیسه‌های پشت پرده دولت بریتانیا و شرکت نفت ایران و انگلیس و شرکت نفت استاندارد اوپل و همچنین عدم توانایی شرکت نفت سینکالر در آماده ساختن وام برای دولت ایران تشکیل می‌داد. موقعی که شرکت از صدور نفت ایران مأیوس شد به دولت ایران خبر داد که چون دولت شوروی اجازه نخواهد داد که نفت ایران از طریق شوروی صادر شود از امتیاز صرف‌نظر می‌کند.^۱

اما حادثه‌ای که سینکالر را به‌طور عمیق از صحنه ایران بیرون کرد حادثه قتل معاون نایب کنسول آمریکا در ایران بود در ماه ژوئن ۱۹۲۴ (خرداد ۱۳۰۳) تظاهراتی مذهبی از سوی مردم تهران انجام گرفته بود، نایب کنسول آمریکا (ماژور ایمبری) که به محل تظاهرات رفته بود تا از صحنه عکس‌برداری کند، اما جمعیت که عکس گرفتن را بی‌حرمتی به مقدسات مذهبی می‌دانستند به او حمله کردند و او را کشتند.^۲ به این ترتیب شرکت‌های آمریکایی، هم استاندارد اوپل و هم سینکالر که دولت آمریکا به شدت از آن‌ها حمایت کرد با دخالت پشت پرده انگلیس هرکدام به طریقی از حوزه نفتی ایران طرد شدند؛ و بدین ترتیب اولین مرحله رقابت بین آمریکا و انگلیس در ایران با شکست ایالات متحده و پیروزی بریتانیا منجر شد.^۳

۱. زرنگار، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ ذوقی، مسائل سیاسی و اقتصادی نفت ایران، ص ۱۰۶.

۲. وزیر، نفت و قدرت در ایران، ص ۱۶۱؛ فرخ، خاطرات سیاسی فرخ معتمد السلطنه (تاریخ پنجاه ساله ایران)، ص ۱۸۶؛ هدایت، خاطرات و خطرات مخبر السلطنه، ص ۳۶۳.

۳. مهدی، بهار، میراث خواراستعمار، ص ۵۵۲.

۵-۳- شرکت آمریکایی امیرانین^۱:

داور وزیر دارایی وقت در ۱۷ ژانویه ۱۹۳۷ (۲۷ دی ۱۳۱۵)، لایحه قانونی اعطای انحصار اکتشاف، بهره‌برداری و انتقال نفت شرق و شمال شرقی کشور به «شرکت نفت آمریکا و ایران» را برای مدت زمان ۶۰ سال به مجلس تقدیم کرد و مجلس آن را در ۴ فوریه ۱۹۳۷ (۱۵ بهمن ۱۳۱۵) این طرح را تصویب کرد. اولین اقدام شرکت تأسیس یک شرکت حمل و نقل نفت و متخصص در ساخت لوله نفت بنام «شرکت لوله نفت ایران» با کمک «استاندارد اوپل» بود که دولت ایران در ۴ فوریه ۱۹۳۷ م (۱۵ بهمن ۱۳۱۵) امتیاز ساخت و حمل و نقل این طرح را به همان «شرکت لوله نفت» واگذار کرد. شرکت آمریکایی امیرانین در سپتامبر ۱۹۳۷ (شهریور ۱۳۱۶) حق استفاده از آب‌های آن کشور به منظور وارد کردن ماشین‌آلات و تجهیزات خود به ایران کسب نمود.^۲

در مدت زمان سه سال اول اندازه مساحتی که در قرار داد ذکر شده بود شرکت اجازه جستجو برای پیدا کردن نفت را داشت بعد از سه سال بایستی دو ولایت از ولایت شرق یا شمال شرق واقع در حوزه‌ای که در نقشه مذکور تعیین شده بود انتخاب نماید و از یکصد هزار میل مربع که حدود امتیاز آن را تشکیل خواهد داد تجاوز نکند. امتیاز گیرنده حق غیر انحصاری درست کردن و دارا بودن لوله را به خلیج فارس داشت و سایر شرایط امتیاز شبیه به شرایط قرار داد ۱۹۳۳ م که بین ایران و شرکت نفت ایران منعقد شده بود است.^۳ با این اوضاع و احوال در ژوئن ۱۹۳۸ م (خرداد ۱۳۱۷) شرکت امیرانین به دولت ایران خبر داد که از اکتشاف نفت شمال صرف نظر کرده‌است و خواهان ادامه کار خود نیست، اما شرکت بر این نظر عقیده داشت که در شمال نفت وجود دارد.^۴

1. Amiranian oil company

۲. وزیری، نفت و قدرت در ایران، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۳. فاتح، پنجاه سال نفت ایران، ص ۳۴۲-۳۴۳.

۴. وزیری، نفت و قدرت در ایران، ص ۱۶۴.

۵-۴- شرکت نفتی استاندارد و اکیوم^۱:

در زمان اشغال ایران در جنگ جهانی اول و در بحبوحه جابه‌جایی سلطنت از رضاشاه به محمد رضا پهلوی، دولت ایران توجه خاصی به آمریکایی‌ها داشت، لذا خواهان روابط با شرکت‌های آمریکایی بود و دولت محمد علی فروغی بی‌میل نبود که امتیازاتی به آن‌ها بدهد.^۲ بر همین اساس در سال ۱۳۲۱ ه.ش نماینده ایران درباره نفت ایران با کمپانی و اکیوم مذاکراتی انجام داد، کمپانی نیز تمایل خود را برای گرفتن امتیاز نفتی در ایران اعلام کرد و رسماً تقاضای امتیاز نفت منطقه بلوچستان را از ایران کرد پس از این جریان نمایندگان شرکت سینکلر و شرکت رویال داچ شل برای گرفتن امتیاز نفت جنوب (منطقه بلوچستان) راهی ایران شد. پس از آگاهی مجلس از کارهای دولت در زمینه نفت، دولت را مورد مؤاخذه قرار داد و در یازدهم آذر ماه ۱۳۲۳ ه.ش قانونی تصویب کرد که بر طبق آن دولت اجازه نداشت در مورد هیچ امتیازی با شرکت‌ها و دول خارجی گفتگو کند.^۳

در ماه مه ۱۹۳۹ م امتیاز اکتشاف دیگری به یک شرکت هلندی داده شد تا در پنج ایالت شمالی به کاوش و بهره‌برداری نفت به مدت شصت سال پردازد؛ اگر به نفت می‌رسیدند فقط اتباع ایرانی و هلندی بایستی سهام داران این شرکت باشند، در صورتی که سهام در معرض فروش همه گذاشته می‌شد. دولت ایران ۵۰ درصد از منافع خالص را دریافت می‌کرد.^۴

نتیجه:

پیشینه وجود نفت در دریای خزر و حوزه‌های نفتی مرتبط با آن، که به نفت شمال تعبیر می‌شود، به سده‌های پیش از دوره معاصر می‌رسد. این حوزه نفتی نیز پهنه‌ای خدادادی برای سرمایه‌گذاری دولت‌های ایرانی بود. همان‌گونه که گذشت رقابت‌های استعماری دو

1. Standard vacuum oil company

۲. کاظمی (مهدب الدوله)، یادداشت‌هایی از زندگانی باقر کاظمی از شهریور ۱۲۹۹ تا آخر اسفند ۱۳۰۷ شمسی، ص ۱۱۶.

۳. زرگر، همان، ص ۱۰۶.

۴. شوادران، خاورمیانه نفت و قدرت‌های بزرگ، ص ۸۹.

کشور بریتانیا و روسیه بر سر نفوذ در خاورمیانه و ایران موجب بستن قراردادهایی مانند ۱۹۰۷م و ۱۹۱۵م شد. آنان که به دنبال قدرت نوظهور آلمان در پی کم کردن اختلافات خود بودند، از تقسیم ایران به حوزه‌های نفوذ ابایی نداشتند. این دگرگونی‌های در حوزه نفوذ پای انگلستان را به مناطق شمالی که به‌طور طبیعی حوزه نفوذ روسیه بود، باز می‌کرد. انگلستان تلاش می‌کرد تا نفوذ روسیه و شوروی پسا انقلاب اکتبر، در مناطق نفت خیز کم شود. در جایی که لازم بود نیز از ابزار نظامی برای تأمین امنیت این مناطق و اعلام سهم خواهی خود در این ناحیه استفاده می‌کرد.

دولت ایران که تلاش می‌کرد با ورود کشوری دیگر به عنوان نیروی سوم، خلاء عدم توفیق روس‌ها و نیز کارشکنی انگلستانی‌ها برای اکتشاف و استخراج نفت توسط کمپانی‌ها را فراهم کند. آمریکا و هلند به عنوان کشورهای ثالث در این قضیه به میدان فراخوانده شدند. اما سیاست انگلیسی شرکت‌های نفتی آمریکایی را از شمال تاراند. آمیختگی نقشه‌های سیاسی استعمارگران بزرگ با اهداف اقتصادی آنان، موضوع به ظاهر اقتصادی نفت شمال قربانی توسعه استعماری و تحولات بین‌المللی میان این قدرت‌ها شد. تحولات بین‌المللی مانند ظهور قدرت جدیدی به نام آلمان، اگرچه استعمارگران انگلیس و روسیه را پای میز قراردادهای با یکدیگر نشانده اما از دل این قراردادهای آنگاه که پای منافع اقتصادی در میان بود، از هرگونه ابزاری برای ضربه به طرف مقابل بهره می‌گرفتند. وقوع جنگ جهانی بر ارزش نفت در حد یک کالای استراتژیک افزود. هر اندازه این موضوع مهم‌تر می‌شد بر دامنه تلاش برای امتیازگیری از ایران افزوده می‌شد. دربار پیوسیده قاجار نیز با هم کاسه شدن با این نقشه‌های استعماری، بجز اتلاف منابع ملی کشور دستاوردی نداشت.

منابع و مآخذ:

آبراهامیان، یرواند. *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
نی، ۱۳۸۹. _____ . تاریخ ایران مدرن. ترجمه محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر

اسناد محرمانه وزارت خارجه بریتانیا درباره قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس. ترجمه محمد جواد شیخ الاسلامی. جلد اول، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۵.

آوری، پیتر. *تاریخ ایران دوره پهلوی (از مجموعه تاریخ کمبریج)*. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: جامی، ۱۳۹۲.

اسنادی از امتیاز نفت شمال (۱۳۰۰-۱۳۰۳ ه.ش). تهران: سازمان و چاپ انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.

ایوانف، م. س. *تاریخ ایران نوین*. ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم پناه. بی جا: انتشارات حزب توده، ۱۳۵۶.

بهار، محمدتقی. *تاریخ احزاب سیاسی ایران انقراض قاجاریه*. جلد دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

بهار، مهدی. *میراث خوار استعمار*. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.

پورآرین، فؤاد. *انقلاب فراموش شده دولت‌های عصر مشروطیت تا کودتای ۱۲۹۹ برنامه‌ها و دشواری‌ها*. تهران: نشر چاپار، ۱۳۸۵.

ترابی فارسانی، سهیلا. *تجار مشروطیت و دولت مدرن*. تهران: نشر تاریخ، ۱۳۸۴.

تقی‌زاده، حسن. *زندگی طوفانی خاطرات سید حسن تقی‌زاده*. به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۲.

تیموری، ابراهیم. *عصری خبری یا تاریخ امتیازات در ایران*. تهران: نشر اقبال، ۱۳۳۳.

خاطرات سری آیرون ساید، به انضمام ترجمه متن کامل «شاهراه فرماندهی»، تهران: مؤسسه پژوهش مطالعات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳.

خلعتبری، عبدالصمد. *تاریخ مختصر زندگانی و خدمات محمد ولیخان خلعتبری*. تهران: فردوسی، ۱۳۲۸.

ذوقی، ایرج. *مسائل سیاسی و اقتصادی نفت ایران*. تهران: انتشارات پازنگ، ۱۳۷۵.

رحمانیان، داریوش. *ایران بین دو کودتا*. تهران: سمت، ۱۳۹۶.

روزنامه نهضت شرق. شماره ۱۱، ۲۶ جمادی‌الاول ۱۳۴۰/۵ داو ۲۵/۱۳۰۰ ژانویه ۱۹۲۲.

زرگر، علی‌اصغر. *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه*. تهران: انتشارات پروین و معین، ۱۳۷۲.

زیبا کلام، صادق. *رضاشاه*. تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۹۸.

سایکس، سرپرسی. *تاریخ ایران*. ترجمه محمد تقی فخردای گیلانی. جلد دوم. تهران: انتشارات نگه، ۱۳۹۱.

سعدی، مصلح‌بن عبدالله. *گلستان*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: فراروی، ۱۳۹۲.

سفیری، فلوریدا. *پلیس جنوب ایران*. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴.

شوادران، بنجامین. *خاورمیانه، نفت و قدرت‌های بزرگ*. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲.

ضرغام بروجنی، جمشید. *دولت‌های عصر مشروطیت*. تهران: اداره کل قوانین مجلس شورای ملی، ۱۳۵۰.

طلوعی، محمود. *بازی قدرت جنگ نفت در خاورمیانه*. تهران: نشر علم، ۱۳۷۱.

عاقلی، باقر. *روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی*. تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۶.

علم، مصطفی. *نفت، قدرت و اصول پیامدهای کودتای ۲۸ مرداد*. ترجمه غلامحسین صالحیار. تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۷۷.

غنی، سیروس. *ایران برآمدن رضاخان برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۷.

فاتح، مصطفی. *پنجاه سال نفت ایران*. تهران: نشرچهر، ۱۳۳۵.

فرخ، مهدی. *خاطرات سیاسی فرخ معتصم‌السلطنه (تاریخ پنجاه ساله ایران)*. تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۴۲.

فرشاد گهر، ناصر. *سیری در قراردادهای نفتی ایران*. تهران: انتشارات پژوهشکده امور اقتصادی، ۱۳۸۱.

فروغی، محمدعلی. *یادداشت‌های روزانه محمدعلی فروغی از سفر کنفرانس صلح پاریس دسامبر ۱۹۱۸/ اوت ۱۹۲۰*. به خواستاری ایرج افشار. تهران: سخن، ۱۳۸۴.

فوران، جان. *مقاومت شکننده*. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۹۵.

فیروز، نصرت‌الدوله. *از رؤیای پاشاهی تا زندان رضا شاهی*. تهران: نشر نامک، ۱۳۷۳.

کاظمی (مهدب الدوله)، باقر. *یادداشت‌هایی از زندگانی باقر کاظمی از شهریور ۱۲۹۹ تا آخر اسفند ۱۳۰۷ شمسی*. جلد دوم، به کوشش داوود کاظمی و منصوره اتحادیه. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۹۰.

کتاب سبزی‌طرفی ایران. طهران: مطبعه روشنائی، ۱۳۳۶.

گارثویت، جن راف. *تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری*. ترجمه مه‌راب امیری. تهران: سهند، ۱۳۷۳.

گراهام، فولر. *قبله عالم ژئوپلتیک ایران*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.

گرکانی، منشور. *رقابت شوروی و انگلیس در ایران از ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۱ خورشیدی*. مقدمه و توضیحات محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: عطایی، ۱۳۶۸.

لیتن، ویلهلم. *ایران از نفوذ مسالمت آمیز تا تحت الحمایگی (۱۸۶۰-۱۹۱۹)*. ترجمه مریم میر احمدی. تهران: انتشارات معین، ۱۳۶۷.

مذاکرات مجلس شورای ملی. دوره چهارم، بخش نفت، جلسه ۴۳.

مکی، حسین. *تاریخ بیست ساله ایران*. جلد اول، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۴.

موحد، محمد علی. *نفت ما و مسائل حقوق آن*. چاپ سوم. تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۵۷.

میرترابی، سعید. *مسائل نفت ایران*. تهران: قومس، ۱۳۸۶.

وزیری، شاهرخ. *نفت و قدرت در ایران*. ترجمه مصطفی ثاقب فر. تهران: انتشارات عطایی، ۱۳۸۰.

هدایت، مهدی‌قلی. *خاطرات و خطرات مخبرالسلطنه*. تهران: نشر زوار، ۱۳۴۴.

یزدانی، سهراب. *کودتاهای ایران*. تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۷.

یسلسون، ابراهام. *تاریخ روابط سیاسی ایران و آمریکا*. ترجمه محمد باقر آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.

فصل نامهٔ جُندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شمارهٔ ۱۶، زمستان ۱۳۹۷

شاه عباس یکم و میسیونرهای مذهبی اروپا

رحمان پیرانشاهی^۱ (نویسندهٔ مسئول)

علیرضا جهانی جوانمردی^۲

علی اصغر قریشوندی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۱

چکیده:

شاه عباس یکم صفوی با وجود همهٔ مشکلاتی که جامعهٔ آن زمان صفویه دچارش شده بود به خوبی گذر کرد و دولت صفویه را به اوج شکوفایی و قدرت رساند. وی توانست با وجود این که مذهب تشیع قبلاً توسط شاه اسماعیل مذهب رسمی کشور شناخته شده بود، از مذاهب و دین‌های دیگر برای به دست آوردن ارتقا سطح جامعه استفادهٔ کامل را برد. شاه عباس به دلایلی چند با مسیحیان ارتباط برقرار کرد، وی در واقع نیاز به برقراری ارتباط با اروپا «بیشتر مسیحی‌اند» را داشته، به همین دلیل میسیونرهای مذهبی مسیحی اروپایی را که به ایران می‌آمدند با مهربانی با آنان برخورد می‌کرد. وی در بسیاری از مسائل با میسیونرها این رابطهٔ صمیمی بودنش را بیشتر می‌کرد، البته این نیز برای کارکردهایی صورت می‌گرفت که خود نیز تأثیرات مثبتی را در پیشرفت جامعه آن زمان صفویه می‌گذاشت. سؤال اصلی پژوهش این است که رابطهٔ شاه عباس با میسیونرهای مذهبی مسیحی چگونه و از چه عواملی تأثیر پذیر بوده‌است؟

واژگان کلیدی: شاه عباس یکم، مسیحیت، میسیونرهای مذهبی، اروپا، صفویه.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه یاسوج rahmanpiranshahi1995@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران Alireza4660214001@gmail.com

۳. مدرس زبان و ادبیات فاسی دانشگاه پیام نور اهواز asgharghareshvand1355@gmail.com

۱- مقدمه:

ایران به عنوان یک کشوری که اقلیت‌های متفاوتی در آن بوده و نیز زندگی می‌کنند برخوردارهای متفاوتی را نیز با آنان داشته‌است. این واقعیت وجود دارد که عملکرد رفتار هر دوره ای دربارهٔ اقلیت‌ها نسبت به دوره‌های دیگر تفاوت‌های چندانی نیز با هم دارند. در زمان صفویه اقلیت‌های زیادی از جمله مسیحیت (میسیونرهای مذهبی) وجود داشت، که طرز برخورد شاهان صفویه با آنان صورت‌های گوناگونی را داشت. شاه عباس یکم که به عنوان یکی از شاهان معروف و قدرتمند صفویه به‌شمار می‌رفت، طرز برخورد متفاوتی را با این اقلیت‌های مذهبی داشته‌است. البته رفتار وی تابع شرایط سیاسی آن دوره به‌شمار می‌رفت. میسیونرهای مذهبی در زمان وی در واقع تا اندازه ای می‌توانستند شاه را متقاعد سازند که دارندهٔ سودی برای شاه عباس باشند، هرچند ما در خیلی از این دوره‌ها چنین رفتارهایی را از این میسیونرها نمی‌بینیم، ولی شاه عباس این گروه را تأیید می‌کند، و با آنان ارتباط برقرار می‌کند که البته این ارتباطات تابع شرایط خاص خود بودند. در پس تفکرات این گروه مذهبی اروپایی نیز عواملی وجود دارد که آنان را به شاه عباس به نوعی تلغین می‌کردند یا به بیانی دیگران آنان را به شاه عباس پیشنهاد می‌کردند، به دنبال این تفکرات، سرمایهٔ زیاد پیشبرد اهداف آنان را به هدف اصلی نزدیک تر می‌کرد. در تحقیق به دنبال این هستیم که ببینیم تا چه اندازه ای مذهب بر رفتار شاه عباس تأثیر می‌گذاشته‌است؟ برخورد وی با این گروه به دلایل سیاسی یا اقتصادی بوده‌است یا کارکرد خاص دیگری را در دارد؟ آیا این برخوردها تأثیری بر ورود و خروج میسیونرهای مذهبی در ایران را داشته‌است؟

۲- رابطهٔ شاه عباس با سفیران و تبلیغ‌گران مسیحی:

امپراطوری عثمانی حائل میان ایران و اروپا و در عین حال، دشمن مشترک صفویان و اروپائیان بود، در همین راستا جنگ‌های زیاد مسلمانان و پیش روی آنان به سمت اروپا بیش از پیش ترس را در دل آنان ایجاد می‌کرد، ترسی که باعث می‌شد دولت‌های اروپایی به فکر دولت قدرتمندی در شرق بیفتند و ارتباط خوبی را با آن برقرار کرده تا از آن بر

علیه عثمانی قیام کنند که دیگر دولت عثمانی به فکر پیش روی در اروپا نباشد و بر همین منوال به فکر دولت شیعی مذهب صفویه (دولت مخالف با دولت اهل تسنن عثمانی) افتادند. پس فعالیت کشیشان مسیحی اروپایی در راستای اهداف سیاسی مبارزه با عثمانی و پیگیری تبلیغ مسیحیت در ایران، از دوره صفویه رو به افزایش نهاد که اوج این فعالیت‌ها در زمان شاه عباس یکم صورت گرفت،^۱ به غیر از این موارد، عامل تجارت نیز نقش مهمی را ایفا می‌کرد، به شکلی که شاه عباس دریافته بود که پیش‌گیری سیاست تساهل مذهبی نسبت به روحانیون مسیحی یا به نوعی مسیونرهای مذهبی اروپایی، به برقراری محیطی خواهد انجامید که در آن تجارت با اروپا قادر به شکوفا شدن خواهد شد^۲ به همین دلیل ارتباطش را قوی تر کرد، صدق این حرف را می‌توانیم در صحبت‌هایی که وی با سفیر عثمانی در برابر با مسیحیان داشته‌است را ببینیم، این قضیه به چنین شکلی بیان شده که شاه عباس بعد از صحبت‌هایی که سفیر عثمانی با او انجام داده بود، به سفیر عثمانی گفت: «من برای پاشنه کفش یک مسیحی، بیشتر از بهترین ترک عثمانی ارزش قائل هستم»^۳ این عوامل در واقع بیان‌کننده حمایت شاه عباس از این مسیونرها است. به دنبال عملکردهای وی که صورت گرفت، سیل عظیمی از مسیونرهای مذهبی به دستگاه صفویه انجام گرفت و ارتباط با اروپا بیش از پیش به صورت انجامید. شاه عباس با تساهل نسبت به اقلیت‌های مسیحی که وارد ایران می‌شدند یا آن گروهی که در ایران بودند در واقع در پی جلب حمایت پاپ در اروپا بود.^۴

در میان تقاضای مسیحیان همیشه مسائل مذهبی مطرح بود، آنان در پی اجازه تأسیس کلیسا و آزادی تبلیغات مسیحی بودند،^۵ به همین دلیل شاه عباس یکم به پیشگیری سیاست تساهل مذهبی با روحانیون مسیحی معتقد بود؛ زیرا وی معتقد بود که باعث

۱. عقیلی، تحلیل تاریخی فعالیت‌های میسیونری در عصر جانشینان شاه عباس اول، ۸۷.

۲. خالندی، سیاست تجاری - اقتصادی شاه عباس اول، ۸۰.

۳. بلو، زندگی پر ماجرای شاه عباس اسطوره ایرانی، ۷۲.

۴. تاریخ ایران در دوره فویان، ص ۲۳۴.

۵. جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۳، ۹۶۴.

شکوفای شدن تجارت با اروپا می‌شود،^۱ البته این گونه به نظر می‌رسد که شاه عباس دلیل این که به سمت اروپائیان گرایش پیدا کرده‌است و روابط خود را با اقلیت‌ها به خصوص اقلیت مسیحی «در اروپا بیشترین تعداد را دارند» حفظ کرده، بخاطر رقابت با ترکان دلیل کامل آن نیست، شاید به نوعی وابستگی و گرایش پیدا کردن به اروپا و اروپایی کردن ایران دلیل مهمتر وی نیز به‌شمار می‌رفت.^۲ شاید دلیلی برای صدق این حرف را در دوره‌های بعد در زمان قاجار یا پهلوی نیز مشاهده کنیم به شکلی که خیلی از اصلاح طلبان و روشنفکران این دوره دم از غرب می‌زدند و نشانهٔ پیشرفت جامعه ایرانی را در غربی شدن ایران می‌دیدند، نمونهٔ بارز آن را به یکی از اصلاح طلبان دوره پهلوی به نام سید حسن تقی‌زاده می‌توان ارجاء داد، وی بیان می‌دارد که اگر ایرانیان می‌خواهند پیشرفت کنند باید از فرق سر تا ناخن پا، فرنگی شوند.

شاه عباس فقط خود این رابطه دوستانه با روحانیون اروپایی (مسیحیان) را نداشت، بلکه دیگر دست نشینان و حاکمانی که وی در مناطق مختلف انتخاب می‌کرد، نیز با آنان رابطهٔ دوستانه داشتند، همان‌طور که می‌دانیم سفیر اسپانیا هنگامی که نزدیکی شهرستان قبرستان از تخت روان خود پیاده شد، حاکم آن منطقه به او احترام گذاشت و از او درخواست کرد که در خانهٔ وی بماند، اما سفیر نپذیرفت و بدین ترتیب وی از سفیر مرخصی خواست و بازگشت، اما بلافاصله برای سفیر هدایایی فرستاد، هدایای حاکم عبارت بودند از: آشامیدنی‌های خنک، تعدادی کبک، چندجوجه، ماکیان، بزغال، گوسفند و مقداری میوه و حتی اسبی را نیز به وی هدیه دادند اما سفیر نمی‌خواست حتی اسب را بپذیرد، ولی از آن جهت که مرتکب خلاف ادبی نشده باشد اجبار آن را پذیرفت، زیرا؛ قاطبهٔ ایرانی‌ها نپذیرفتن هدیه را توهین تلقی می‌کنند.^۳ حتی بعد از آن ماجرا زمانی که سفیر به همراه اطرافیان‌ش به نزدیک لار رسیدند مورد حمایت مردم لار شدند و به دنبال آن مردم برای دیدن سفیر هجوم آوردند و با احترام تمام، سفیر را به شهر پذیرفتند.^۴ در

۱. سیوری، ایران عصر صفوی، ۹۷.

۲. نوائی، روابط سیاسی اقتصادی ایران در دوره صفویه، ۹۱-۱۰۳.

۳. فیگوروا، سفرنامه، ۷۴.

۴. همان، ص ۸۴-۸۵.

واقع اینگونه به نظر می‌آید که به غیر از شاه عباس و کارگذاران وی در مناطق، مردم هم با روحانیون مذهبی دیگر کشورها (اروپاییان) رفتارهای خوبی را داشتند. همان‌طور که سفیر اسپانیا به دلیل رفتار خوب و صمیمیتی که ایرانیان با وی داشتند مجبور شد کمی شراب با آنان بنوشد در حالی که عادت به شراب خوری نداشت. البته در تصدیق این سخن نیز باید به جامعه ایرانی توجه خاصی را داشته باشیم، چون جامعه ایرانی یک جامعه سنتی بود و این سنتی بودن جامعه ایرانی حس غریبه دوستی و حمایت از افراد غریبه را در تفکرات خود دارند؛ و این خصوصیت عالی و قابل قبول ایرانیان است که خیلی از جهانگردان در رابطه با آن صحبت‌هایی را به میان آوردند، آنان حس دوستی و عطوفت مهربانی ایرانیان را نسبت به خارجی‌ها بیان کردند هرچند حتی بعضی از این مسیونرها مذاهب آنان معجول یا کاذب و نفرت‌انگیز برای ایرانیان بود،^۱ این سنت نه بلکه در ایران، بلکه که در خیلی از کشورهای سنتی می‌توانیم مشاهده کنیم، حال این افراد خواه مسیونرهای مذهبی از اروپا باشند یا از قاره‌های دیگر، بالاخره که با حمایت مردم روبه‌رو می‌شدند، در این رابطه شاید بهتر باشد پرنسپل‌تر نشان دادن جامعه ایرانی را در برابر دیگر جوامع بیان کنیم، البته شاید در این دوران سیاست حاکمیت با تفکرات مردم تفاوت‌های اساسی را داشته باشد، ولی بعد سنتی بودن جامعه است که تفکرات را از قشرها جامعه طلب می‌کرد نه حاکمیت یا هر چیز دیگری.

۲-۱- رابطه شاه عباس با کاتولیک‌ها:

هرکدام یک از فرقه‌های آیین کاتولیک که در زمان شاه عباس یکم وارد ایران می‌شدند، نماینده مذهبی یک کشور اروپایی بودند، که توانستند تأثیر کلانی را بروی بگذارند،^۲ ولی نمونه کلی دستگاه صفوی در ورود این مسیونرهای مذهبی به ایران چنین صورت می‌گیرد که اغلب کاتولیک و از فرقه‌های کرملی، آگوستینی، فرانسیسکن و دومینگن، کاپوسن و ژزوئیت‌ها بودند و معمولاً از اسپانیا (پرتغال)، ایتالیا، فرانسه و گاه هلند و

۱. پارسادوست، میهمان‌نوازی و مدارای مذهبی در زمان شاه عباس، ۱۶۳.

۲. حاجیان پور و حسینی شریف، انگیزه دولت‌های اروپایی از ارسال مبلغان مسیحی به ایران در دوره صفویه، ۷۲.

انگلستان و مجارستان به ایران می‌آمدند و بیشتر در شهرهای اصفهان، شیراز، بندرعباس و تبریز مشغول بودند.^۱ در زمانی که خبر خوش رفتاری شاه عباس نسبت به عیسویان در غرب گسترش پیدا کرد، پادشاه روم و دیگر پادشاهان کاتولیک مذهب اروپا و فرقه‌های مختلف مذهب کاتولیک، مبلغان بسیاری را به ایران فرستادند، شاه عباس می‌خواست از در دوستی با سلاطین فرنگ و پاپ رم درآید و اعتماد آنان را به دست آورد، چون آنان در همه جای جهان گذشته از ایتالیا قدرت و نفوذ داشتند و از این نظر شاه عباس سران ایشان را به مجلس خصوصی خود دعوت می‌کرد^۲ و از این دیدگاه ارتباطی را که شاه عباس با این گروه مذهبی اروپایی داشت شاید با هیچ گروه دیگر برقرار نکرد.

۲-۲- رابطه شاه عباس با فرقه آگوستینی:

آگوستین‌های پرتغال اولین راهبان اروپایی بودند که در دوره صفویه به اصفهان وارد شدند. اسقف اعظم گوا در سال ۱۵۹۸م/۱۰۰۵ق، آنتوان دوگوا را که وی نیز آگوستینی و بعداً اسقف اعظم کورن شد، به سمت سفارت در دربار شاه عباس برگزید، وی از شاه تأسیس بنیادی، برای اقامت هیئت آگوستین‌ها در اصفهان و اجازه ساخت کلیسا را درخواست کرد، شاه عباس نیز قبول کرد و کاخی را در اختیار آنان گذاشت و نخستین سرپرست مبلغان آگوستین، سیون موریس بود که البته به عنوان «عامل پادشاه اسپانیا» شناخته می‌شد. شاه عباس برای محل اقامت و کلیسای این گروه، هزینه‌های فراوانی کرد.^۳ همچنین در سال ۱۶۰۲م/۱۰۱۱-۱۰۱۰ق از طرف فرقه ی آگوستین از گوا سه روحانی به سمت ایران حرکت کردن^۴ این افراد از راه و ساحل غربی هندوستان گذشتند و در اواسط ربیع الاول سال بعد به مشهد، زیارتگاه مشهور شیعیان به خدمت شاه عباس، پادشاه ایران رسیدند. شاه عباس پس از ورود این میسیونرهای مذهبی به مشهد برخی

۱. خالدی، سیاست تجاری-اقتصادی شاه عباس اول، ۸۱.

۲. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ۷۲.

۳. حاجیان پور و حسینی شریف، انگیزه دولت‌های اروپایی از ارسال مبلغان مسیحی به ایران در دوره صفویه، ۷۲.

۴. سیوری، ایران عصر صفوی، ۱۴۵.

از فرماندهان بزرگ خود را به نشانه استقبال به نزد آنان فرستاد و بی هیچ وقفه ای آنان را به حضور خود پذیرفت. ژرومینو دوکروز،^۱ نامه پادشاه اسپانیا و هدایایی را که نایب السلطنه هندوستان فرستاده بود، به شاه عباس تقدیم کرد و از جانب اسقف گوا نیز نسخه ای از کتاب شرح زندگانی عیسی را که جلدی با ارزش و گرانبها داشت، به همراه چندین تصویر از پاپ، به شاه ایران تقدیم نمود. محتوای نامه پادشاه اسپانیا سه عملکرد مهم را دربرداشت، این عوامل عبارت اند از:

۱- استوار ساختن بنیادهای تجارت دریایی با ایران

۲- منع شاه ایران از عقد قرارداد تجاری با انگلیس

۳- آزادی تبلیغات دینی مسیحی در ایران

شاه عباس که به حمایت کشورهای اروپایی در مقابل با تدارک جنگ با عثمانی‌ها نیز حساب باز کرده و اهمیت می‌داد برخی از این شرایط را قبول کرد.^۲

هرسه میسیونر مذهبی تأثیرات بسیار مثبتی را بر شاه گذاشتند و توانستند اجازه ساخت صومعه و کلیسا را در اصفهان از شاه عباس بگیرند و در این رابطه حتی شاه عباس پیشنهاد کرد که بخشی از هزینه‌های تزیین کلیسا را خود تقبل کند^۳ و در واقع از این طریق این گروه را مورد حمایت خود قرار می‌داد و برای آنان ارزش قائل می‌شد، هرچند اهداف خود را تا کمی روبه جلو می‌برد و به هدف اصلی نزدیک تر می‌کرد. بنا به دلایل و معاهداتی که بین امپراطوری هابزبورگ و عثمانی‌ها بسته شده روابط حسنه ای بین این دو برقرار شد و در نتیجه آگوستینی‌های پرتغال به‌طور نسنجیده‌ای از این فرصت استفاده کردند تا با یکسری درخواست در مورد اتباع ارمنی به شاه نزدیک شوند،^۴ آنان از شاه عباس درخواست کردند که ارمنی‌ها را وادار کند تا پاپ را به عنوان رئیس خود بپذیرند، تمام ارمنی‌های اسیر شده را آزاد کند و به جامعه ارمنی در جلفا، زمینی را برای کلیسا، صومعه و یک مدرسه بدهد، تا از این طریق ارمنیان را زیر نظر خود آورند، گویا

1. Jeromino de Gruz

۲. وئوقی، روابط ایران و اسپانیا در دوره ی شاه عباس صفوی (عصر فلیپ سوم)، ۴۱-۴۲.

۳. سیوری، ایران عصر صفوی، ۱۴۵.

۴. بلو، زندگی پر ماجرای شاه عباس اسطوره ایرانی، ۱۰۸.

شاه عباس هنگامی که هنوز به حمایت مسیحیان علیه عثمانی‌ها امیدوار بود، موافق بود که پاپ ریاست همهٔ مسیحیان در امپراطوری او را بر عهده بگیرد^۱ اما اعمالشان به گونه ای بود که شاه را به نوعی وابسته به خودشان می‌کردند به این معنی که شاه پیشرفت صدصدی خود را به آنان وابسته است، در این فقره موضع‌گیری شاه عباس به طرز ناباورانه ای عوض شد و با نگاهی که به آگوستینی‌ها کرد و لب به سخن گشود و گفت: «هنگامی که مسیحیان سر حرف خود نمی‌ایستند، شما از من می‌خواهید که داخل پادشاهیم کلیسا داشته باشید؟ می‌خواهید ارمنی‌ها مطیع شما باشند؟ می‌خواهید ناقدوس کلیسا را به صدا درآورید؟ خوش شانس هستید که ناقدوس شما را داغان نمی‌کنم و شما را از قلمرو خود بیرون نمی‌کنم؟»^۲ شاید خود شاه عباس بعد از وابستگی که از طریق میسیونرهای مذهبی به اروپائیان پیدا کرده بود، دریافته بود که کمکی به آن صورت که انتظارش را می‌کشد به آن نمی‌کنند یا شاید دل‌بستن به این تفکرات غربی از اول اشتباه محض بود، ولی وارد راهی شده که به نوعی جدا شدن از آن مشکل به نظر می‌رسد به این دلیل که خیلی از حرکت‌های پیش رفتی اقتصادی و دیگر زیرساختی‌های جامعه را به نوعی وابسته به آنان می‌داند به همین دلیل این ارتباط را با اروپائیان از طریق میسیونرهای مذهبی حفظ کرد.

شاه عباس بعد از این که آگوستینی‌ها را به محضر خود پذیرفت و نامهٔ فیلیپ سوم، پادشاه اسپانیا را خواند، باعث دلگرمی او نشد، وی از دی‌گووا نمایندهٔ این فرقه در ایران خواست که بدون توجه به درخواست پادشاه اسپانیا به آنجا برود و نظر او را جلب کند که شاه عباس را در مقابل عثمانی‌ها یاری رساند.^۳

بعد از این اقدامات و عملکردهایی که بین فرقهٔ آگوستینی پرتغال با شاه عباس انجام شد، چند سالی بود که روابط بین شاه عباس و پرتغالی‌ها روبه سردی نهاده بود، در سال ۱۶۰۸ م/ ۱۰۱۷ ق شاه عباس یک پرتغالی از فرقه آگوستین به نام آنتونیود گویا

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۱۰۸.

۳. همان، ص ۱۱۲-۱۱۳.

همراه یک صاحب منصب قزلباش به نام دنگیزبیک روملو نزد فیلیپ، پادشاه اسپانیا فرستاد^۱ تا بتواند رابطه را دوباره به دوره اولیه خود بازگرداند، بعد از این اقدام هیئت اسپانیایی توانست با کسب اجازه از شاه عباس برای مسیحیان فرقه سن آگوستین ساکن ایران کلیسا بسازد، ولی ساختن کلیسا برای تبلیغ این فرقه، مخالفت فرقه‌های دیگر را به وجود آورد.^۲

زمانی که دن گارسیا دسیلوا فیگوئوروآ «سفیر اسپانیا» به جزیره هرمرز نزدیک شد، وی که از راه آبی به این جزیره وارد شده بود، در واقع در نزدیکی صومعه سنت لوسی لنگر انداخت و در این موقع خبر به رئیس صومعه رسید وی به همراه چند تن از روحانیون فرقه سن آگوستین به نزدیک آن رفتند و از وی خواهش کردند که تا تعیین جا و مکان برای شما، در نزد ما بمانید^۳ که این نشان وسعت و پراکندگی جایگاهی مسیونرهای مذهبی این فرقه در ایران بود که توانسته بودند در خیلی از مناطق ایران آزادانه دست به تبلیغ بزنند و دین خودشان را گسترش دهند. با مرگ شاه عباس به نوعی به روزگار خوش و آسایش اقلیت‌های مذهبی و مسیونرهای مذهبی که به ایران می‌آمدند و در ایران بودند به پایان خود نزدیک و نزدیک‌تر می‌شد، چرا که آنها بزرگ‌ترین حامی و پشتیبان خود را از دست داده بودند.^۴

۲-۳- رابطه شاه عباس با کارملیت‌ها:

کارملیت‌ها یکی از چهار فرقه درویش مسلک کلیسای کاتولیک رم بودند که پیروان آنها تحت عنوان «راهبان مقدس کوه کرمل» نامیده می‌شدند.^۵ این فرقه همانند فرقه‌های دومینیکن و فرانسیسکن، مؤسس مشخصی ندارند، با این همه کارملیت‌ها ایللیای نبی و مریم مقدس را مؤسسان فرقه خود می‌دانند. به دلیل این که این گروه ردایی سفید را به عنوان لباس خود برگزیده بودند آنان را فرقه برادران سفید یا سفید پوشان نیز

۱. سیوری، ایران عصر صفوی، ۱۱۱

۲. نوائی، روابط سیاسی اقتصادی ایران در دوره صفویه، ۹۴.

۳. فیگوئوروآ، سفرنامه، ۴۷

۴. علی آبادی، مقالات بررسی وضعیت اقلیت‌های مذهبی در دوره صفویه، ۸.

۵. خضری و فولادی پناه، فعالیت‌های مذهبی کارملیت‌ها در ایران عصر صفوی، ۹.

می‌گفتند. کارملیت‌های پابرهنه به جای کفش، از صندل استفاده می‌کردند به همین دلیل به این نام موسوم شدند و اینگونه از شاخهٔ قدیمی تر آنان باز شناخته شدند. کارملیت‌های پابرهنه در سال ۱۵۸۰ م تا حدودی استقلال یافتند، اما در سال ۱۵۹۳ م به دستور پاپ، به فرقه جدید تبدیل شدند.^۱

کارملیت‌ها یا کرملی‌های برهنه‌پا را پاپ مقیم ایران کرد و از طریق پاپ توانستند وارد ایران شده و اهداف خود را پیش ببرند، میسیونرهای مذهبی این فرقه تبلیغ دینی خود را پیش گرفته و آن را به عرصهٔ ترویج گسترده عملی می‌ساختند. طبق اسناد در سال ۱۶۲۹ م/۱۰۳۶ ق، پاپ کلمنت هشتم کارملیت‌ها را به ایران اعزام کرد، از جمله مهم‌ترین آنها فری ژان تادئو، فری دسان فرانسیسکو و فری سیمون بودند که همزمان در زمان شاه عباس یکم رخ داد. کلیسای کارملیت‌ها با کمک همین میسیونرهای کارملیت‌ها و با حمایت شاه عباس در ایران و هرمز دایر گردید، اما طبق گفتهٔ شاردن، آنها در سال ۱۶۰۴ م/۱۰۱۲ ق، به عنوان سفیر کلمانت هشتم وارد اصفهان شدند.^۲ این گروه به دلیل این که از فرقه‌های کاتولیک بودند، مورد حمایت پاپ و پادشاهان اروپایی می‌شدند، وقتی مورد حمایت شاه عباس قرار گرفته شدند، سیل هجومی را به ایران داشتند، اما مشکل اساسی که برای آنان ایجاد شده بود، وجود آرامنه منطقهٔ جلفای اصفهان بود که مجبور بودند با آنان رو به رو شوند، چرا که آرامنه مذهبیشان، مذهب ارتدوکس بوده و در این باره مخالفت‌هایی را با کارملیت‌های کاتولیک مذهب داشتند، اینان در پی تبلیغات خود با آرامنه‌گریگوری در محلهٔ جلفا در کنار شهر اصفهان برخورد کردند و هر کدام تلاش می‌کردند با دادن خبرهای خوب اتفاقات را به ضم شاه عباس برسانند تا از این طریق خود را به شاه نزدیک کنند.^۳ هرچند که آرامنه نسبت به دیگر گروه‌ها و میسیونرهای مذهبی زیاد مقید به مذهب نبودند ولی چنین حرکاتی و رفتارهایی را می‌توانیم از آن‌ها

۱. همان، ص ۱۱.

۲. حاجیان پور و حسینی شریف، انگیزه دولت‌های اروپایی از ارسال مبلغان مسیحی به ایران در دوره صفویه، ۷۲.

۳. بی‌نا، تاریخ ایران دوره صفویان، ۸.

ببینیم، که وجود این حرکت از آنان را هم شاید به خاطر در تقابل قرار گرفتن با کارملیت ها (مذهب کاتولیک) بودند، صورت دادند.

کارملیت‌ها به دلیل رنجشی که شاه عباس از معاهده عثمانی‌ها و هابزبورگ برده بود، مورد کم توجهی شاه شده بودند، تا این که کارملیت‌ها با سخرانی (سرگروه و نفر اصلی این فرقه که به اسم پدر آن را می‌شناختند) پاول سیمون با شاه عباس درمورد حمله دریایی به عثمانی‌ها جلب رضایت شاه عباس را به وجود آورد،^۱ البته ژان تاده که سرپرست و رئیس کارملیت‌های اعزام شده به ایران در دوره شاه عباس یکم را بر عهده داشته بود، برای نفوذ بیشتر در دربار شاه عباس یکم و ترغیب وی به مسیحیت، پیشنهادهایی ارائه نمود.^۲ این میسیونرها می‌خواستند به هر طریقی که نزدیک‌تر است، حال از راه مناظره یا هرچیز دیگری شاه عباس را به دین کاتولیک در آورند یا حتی المقدور نظر شاه عباس را به این مذهب کاتولیک نزدیک کنند، پدران کارملیت یا همان مسئول یا رئیس میسیونرهای مذهبی مذهب کاتولیک که می‌خواستند شاه عباس را به نوعی به مذهب کاتولیک متمایل سازند در جلسه ای که در سال ۱۶۲۱ م/۱۰۳۰ ق، برگزار شد، از پدر ژان تاده خواستند که تفاوت‌های میان مذهب کاتولیک و پروتستان را بگوید، وی ضمن ایراد این سخن، بعضی از سخنان شاه عباس را به خوبی جواب داد و سجده^۳ مسلمانان بر خاک و سنگ را در جواب شاه عباس برای چرایی وی در برابر سجده کاتولیکیان در برابر صور انبیاء و اولیاء و صلیب بیان کرد.^۴ افراد زیادی از جمله رابرت شرلی به این فرقه گرایش پیدا کردند، رابرت علاقه زیادی به این فرقه داشت و در ایران عاشق دختری به اسم سامپسونیا شد که بعد از غسل تعمید توسط خواهران مسیحی کرملی (کارملیت) نام خود را ترزیا تغییر داد.^۴ میسیونرهای مذهبی این فرقه فعالیت خود را بیشتر در زمینه تبلیغ دین و مذهب کاتولیک گذاشتند و مناظره و مصاحبه‌هایی

۱. بلو، زندگی پر ماجرای شاه عباس اسطوره ایرانی، ۱۰۸-۱۰۹.

۲. خضری و فولادی پناه، فعالیت های مذهبی کارملیت ها در ایران عصر صفوی، ۱۳.

۳. همان، ص ۱۴.

۴. نوائی، روابط سیاسی اقتصادی ایران در دوره صفویه، ۱۲۸.

نیز با شاه و افراد صاحب نفوذ در درون حکومت صفویه انجام می‌دادند، از این طریق به گسترش تفکرات مذهبی و دینی خود پرداختند.

۳- رابطه شاه عباس با ارامنه:

ارامنه به دلایل قومی، مذهبی و سیاسی علاقه‌مند به ترویج مسائل مذهبی نبودند و جزء در صورتی که شاه یا شخصی متنفذی آنان را به بحث می‌کشاند، خود را درگیر چنین مباحثی می‌کردند،^۱ لذا در این میان شاه عباس از میان آنان هرکسی را که میل داشته باشد به ریاست آنها برمی‌گمارد که تحت قدرت شاهانه بر آنها حکومت نماید و این حاکم را کلانتر می‌نامند و اوست که اختلافات میان ارامنه را قطع و وصل می‌نماید و مالیات‌ها را که باید به شاه بدهند جمع‌آوری می‌کند.^۲ این عوامل نشان از بی‌توجهی یا کم‌توجهی ارامنه به امر تبلیغ مسیحیت و بی‌میلی به فرستادن میسیونرهای مذهبی به دستگاه صفویه و به خصوص شاه عباس می‌شد و در این رابطه ارامنه بیشتر به فکر اقتصادی توجه داشته و در این راه به جایگاه بالایی دست یافتند به طوری که بخش بزرگی از اقتصاد صفویه (دوران شاه عباس) به این گروه بستگی داشت.

در دوران صفویه، ارامنه جشن آبریزان یا آب پاشان خود را در کنار سی و سه پل اصفهان که توسط شاه عباس ساخته شده بود برگزار می‌کردند^۳ که این نشانه از حمایت و کنار آمدن شاه عباس با این اقلیت است. در واقع در همان اوایل ورود میسیونرهای مذهبی این فرقه به ایران با حمایت‌هایی که از شاه برخوردار شدند، بیشتر به کار تجارت رفته و با پیش رفت‌هایی که داشتند به این زمینه سوق پیدا کردند، هر چند که کار تبلیغ مذهب ارتدوکس را هم تا حدودی در دستور کار خود قرار می‌دادند.

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۹۶۵.

۲. تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ۴۰۷.

۳. خلیلی، تاریخ صفویه، ۷۹.

۳-۱-جلفا، شهری در حمایت از میسیونرهای مذهبی:

در جلفا پانزده، شانزده کلیسا و نمازخانه وجود دارد که دوتای آنها دیر دختران است.^۱ کلیسای بزرگ جلفا با عنایت شاه عباس به وسیله مهاجران دستوری وی ساخته شده است و چون بعداً در آن تغییراتی ایجاد کرد و با کاشی‌های جدید مزین ساخته‌اند ظاهری آراسته یافته بود.^۲ در تکمیل و ساخت کلیسای بزرگ جلفا نقش پر رنگ میسیونرهای مذهبی اروپایی کاملاً نمایان است، در واقع تحت تأثیر قرار دادن شاه عباس، و فشارهای زیاد این مبلغان باعث ساخت چنین بنای عظیمی شد که در اصفهان پایه‌گذاری شد، که این عامل ساخت و ساز محیط مذهبی برای تبلیغ مذاهب مسیحیت در ایران باعث ورود بیش از پیش میسیونرهای مذهبی به دستگاه صفویه می‌شد.

کلیسای بزرگ جلفا چنین ساختاری دارد که در حیاط آن برج ناقوس جداگانه است و آن دهلیزی آجری است که بر چهار ستون سنگی استوار است و نرده‌ای در اطراف آن است که از زیر، ورود به آن میسر نیست. بر راس برج زنگ ناقوس دیده می‌شود که با تنابی به کلیسای مقابل مربوط است. در گوشه حیاط چند قبر مسیحیان پروتستان و همچنین آرامنه است و در پاساژی کنار کلیسا چند قرفه دیده می‌شود. در ورود به بنای اصلی معلوم می‌شود که شکل متوازی الاضلاع دارد و شامل دو قسمت چهار گوش است با محراب نیم دایره در انتهای بنا، چهار گوش اول شبستان و دومی محل سرود خوان‌های کلیسا و آن در زیر گنبد است. رو کوی کاشی زینتی بر سراسر پایه بنا و در بالای آن دیوارها با نقاشی‌های قدیمی عجیب با رنگ تیره و سایه دار جلب توجه می‌کند^۳ چون شاه عباس این ساخت بزرگ را بیشتر به وسیله مهاجران دستوری که مسیحیان بودند، ساخته بود، پس معماری این بنا را شاید بتوان به‌طور کلی با اضافاتی از معماری ایرانی، شیوه معماری کلیساهای اروپا دانست، سپس این عوامل باعث می‌شد که جای

۱. تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ۴۰۸.

۲. کرزن، ایران و قضیه ایران، ج ۲، ۶۷.

۳. همان، ص ۶۷-۶۸.

میسیونرهای مذهبی را برای ورود به این منطقه بازکنند و این گروه در این کلیسا به تبلیغ بپردازند.

۴- رابطه شاه عباس با گرجی‌ها:

رفت و آمدهای مکرر خارجیان و نیز حضور مسیحیان بومی و گرجی‌ها یا حتی خود همین میسیونرهای مذهبی سبب شده بود تا شاه عباس و دیگر درباریان با اندیشه‌های مسیحی آشنا شوند. کلید خوردن رابطه آشنا شدن شاه عباس با مسیحیت (بیشتر به وسیله گرجیان) عوامل گسترش دهنده این دین یعنی میسیونرهای مذهبی را طلب می‌کرد، این گروه گرجیان می‌توانستند اهداف خود را در دستگاه شاه عباس جلو ببرند، ولی به دلیل کم توجهی به این امر باعث تضعیف چهره گرجیان در زمان شاه عباس یکم شد. لکن همین گروه گرجیان به دلیل مغلوبیت در برابر صفویان و نیز فرهنگ بسیار ضعیف دینی خود توان شرکت در مباحث دینی با صفویان را نداشتند، در همین حین مقامات ایرانی علاقه‌مند بودند تا آنان را به اسلام درآورند.^۱ میسیونرهای مذهبی گرجی که به ایران وارد می‌شدند، بیشتر به دنبال کارهایی دیگر به غیر از تبلیغ بودند، لذا در همین راستا در تبلیغ کردن دین مسیحیت کم‌ترین کارکرد را انجام می‌دادند، همین عوامل هم باعث می‌شد تا در مقابل با صفویان از نظر فرهنگی و دینی شکست بخورند و صفویان نیز به دنبال این عملکرد آنان در پی جذب و هضم این گروه در فرهنگ ایران و دین اسلام باشند و در این باره شاه عباس بسیاری از اینان را در امر نظامی وارد کرد، تا جایی که توانست آنان را به گروه نظامی‌گری و آرد کرد.

نتیجه:

این رابطه و ارتباط با اروپائیان، قبل از دوران صفویه نیز وجود داشته‌است. در واقع این مسئله یک هویت قدیم تاریخی دارد و به دورانی خیلی پیش تر از صفویه بر می‌گردد. لکن در دوره صفویه و به خصوص در زمان شاه عباس یکم به خاطر تکامل و مدرنیته

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۹۶۵.

کردن جامعه صفویه، تعصبات مذهبی خود را نسبت به سایر پادشاهان این حکومت کم‌رنگ تر کرد، وی برای تقابل با دیگر حکومت‌های قدرتمند در غرب، نیاز به برقراری ارتباط با مسیحیان و آزاد گذاشتن آنان در کار تجارت را مبرم می‌دانست، وی در این رابطه نیز به مسیونرهای مذهبی که به ایران می‌آمدند با عطف و مهربانی رفتار کرده و به حمایت از آنان پرداخته و این گروه تا جایی پیش رفته که توانستند در امر تجارت نیز دخالت‌هایی را هم داشته باشند، شاه عباس که به دنبال جلب حمایت اروپا بود اجازه ساخت کلیسا و صومعه را برای این تبلیغگران مسیحی آزاد گذاشته و آنان توانستند کارکردهای خود را به نحو عالی ادامه دهند، ولی در دوره‌هایی این حمایت‌ها کمتر می‌شد. خلاصه این که عملکرد اصلی شاه عباس برای پیش رفت جامعه صفویه در مقابل با کشورهای غربی و قدرتمندی این دولت در برابر عثمانی بود، رفتار وی با مسیونرهای مذهبی آثار خوبی را برای شاه عباس و مسیونرهای مذهبی به همراه داشت، وی با این سیاستی که پیاده کرد توانست جامعه صفویه را به جامعه ای مدرن و تکامل یافته تبدیل کنند، در هر صورت سیاست حمایت دینی شاه عباس تا جایی کارساز بود، که نفعی به وی و به‌طور کلی به جامعه صفویه برساند، در غیر این صورت، با این گروه، تضاد حمایت دینی رفتار می‌کرد یا به نوعی کمتر مورد حمایت شاه عباس قرار می‌گرفتند. بنابر شواهد گروه‌های زیادی که به ایران دوره صفوی می‌آمدند از کشورهای گوناگون اروپایی بودند، که ارتباط با آنان به منزله ارتباط برقرار کردن با دنیای اروپایی (مسیحیت) و ارتباط برقرار کردن با خود پاپ بوده‌است. وی با کارکردهای که انجام داد جامعه صفویه را به اوج عظمت و شکوفایی رساند، و تا حدود زیادی آن اهدافی را که در ذهن داشت با آمدن و حمایت مسیونرهای مذهبی به ایران عملی ترمی کرد به همین دلیل این خصلت خوب رفتار کردن با مسیونرهای مذهبی را از خو نشان می‌داد.

منابع و مآخذ:

- بلو، دیوید. *زندگی پرماجرای شاه عباس اسطوره ایرانی*. ترجمه علیرضا حسینی. تهران: انتشارات معیار اندیشه، ۱۳۹۶.
- پارسا دوست، منوچهر. «میهمان نوازی و مدارای مذهبی مردم ایران در زمان شاه عباس». *مجله بخارا*، ش. ۶۴، ۱۳۸۶. ص ۱۷۱-۱۵۸.
- تاریخ ایران دوره صفویان*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات جامی ۱۳۸۰.
- تاورنیه، ژان باتیست. *سفرنامه تاورنیه*. ترجمه ابوتراب نوری. تصحیح حمید شیرانی. اصفهان: انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۳۶.
- جعفریان، رسول. *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*. قم: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
- حاجیان پور، حمید. و انسیه حسینی شریف. «انگیزه دولت‌های اروپایی از ارسال مبلغان مسیحی به ایران در دوره صفویه». *پژوهش‌های تاریخی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، سال ششم، ش. ۲، ۱۳۹۳. ص ۸۸-۶۷.
- خالندی، انور. «سیاست تجاری - اقتصادی شاه عباس یکم». *فصلنامه تاریخ پژوهی* (مجله انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد)، سال دوازدهم، ش. ۴۵-۴۴، ۱۳۸۹. ص ۹۲-۷۷.
- خضری، احمدرضا و اعظم فولادی پناه. «فعالیت‌های مذهبی کارملیت‌ها در ایران عصر صفوی». *مطالعات تاریخ اسلام*، سال سوم، شماره ۱۱، ۱۳۹۰.
- خلیلی، نسیم. *تاریخ صفویه*. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.
- سیوری، راجر. *تحقیقاتی در ایران عصر صفوی «مجموعه مقالات»*، ترجمه عباسقلی غفاری فرد و محمد باقر آرام. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- سیوری، راجر. *ایران عصر صفوی*. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: انتشارات سحر ۱۳۹۴.
- عقیلی، احمد. «تحلیل تاریخی فعالیت‌های میسیونری در عصر جانشینان شاه عباس یکم». *دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان*، سال ششم، ش. ۱. ۱۳۹۳. ص ۱۰۸-۸۵.
- علی‌آبادی، مسلم. «مقالات بررسی وضعیت اقلیت‌های مذهبی در دوره صفویه». *تاریخ پژوهی*، سال ششم، ش. ۲۰. ۱۳۸۳. ص ۲۶-۱.

- فلسفی، نصرالله. *زندگانی شاه عباس یکم*. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۴۷.
- فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا. *سفرنامه*. ترجمه غلامرضا سمیعی. تهران: نشر نو، ۱۳۶۳.
- کرزن، جرج. *ایران و قضیه ایران*. ج ۲. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- گزارش کارملیت‌ها از ایران در دوران افشاریه و زندیه (۱۷۲۹-۱۷۴۷)*. ترجمه معصومه ارباب. تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
- نوائی، عبدالحسین. *روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه*. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۳.
- وثوقی، محمد باقر. «روابط ایران و اسپانیا در دوره شاه عباس صفوی (عصر فلیپ سوم)». *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ش. ۲۰. ۱۳۸۳. ص ۳۷-۵۰.

فصل‌نامهٔ جُندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شمارهٔ ۱۶، زمستان ۱۳۹۷

ارزیابی شمایل‌نگاری خدا و شاه در هنر هخامنشی^۱

برونو یاکوبس^۲

ترجمهٔ رضا اردو^۳ و حسین مالکی لوطکی^۴

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۱۴

«از میان تمام آداب خوب، زیباترین آداب برای ما این است که شاه را همچون تمثالی از خدا و نگاه‌دارندهٔ همه چیز بزرگ بدانیم و احترام بگذاریم.»
(پلوتارک، تمیستوکلس، ۲۷، ۳)

۱- خدایی در ورای تصویر شاه:

در سنگ‌برجسته‌ها و حکاکی‌های هخامنشی، اغلب نماد مردی با بال‌های گشاده با حلقه دیده می‌شود. این نماد ترکیبی از نیم‌تنهٔ مرد و قرص خورشید بالدار است. در ترکیب این دو عنصر، شمایل‌های گوناگونی پیدا شده؛ گاهی نیم‌تنه وسط حلقه نشسته (شکل ۳) و گاه در نوک حلقه است (شکل ۱، ۲، ۴). در موارد مختلف، فضایی که برای حک نماد اختصاص داده شده متفاوت است و این موضوع باعث می‌شود که نمادها در

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Jacobs, Bruno, 2017, "Die ikonographische Angleichung von Gott und König in der achämenidischen Kunst." In *Persian Religion in the Achaemenid Period*, edited by Wouter F. M. Henkelman and Céline Redard, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 247-272.

۲. عضو هیئت علمی دانشکدهٔ مطالعات باستان دانشگاه بازل

۳. دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران rezarardou@ut.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران Hosseinmaleki@ut.ac.ir

جزئیات یکسان نباشند. آستین لباس مرد آویزان و نقطه اتصال نیم‌تنه با حلقه را پوشانده است (Jacobs 1991, 62-63، شکل ۱، ۶-۱۰).

تفسیر مرد نیم‌تنه - همچنین خود حلقه بالدار بدون نیم‌تنه - در عصر هخامنشیان هنوز بحث برانگیز است. علاوه بر تفسیر مرسوم، که آن را اهوره‌مزدا می‌داند، تفسیر دیگری نیز مطرح شد مبنی بر اینکه نمادی از فرّه است (Shahbazi 1974; idem 1980; Calmeyer 1979) که امروزه کمتر مطرح می‌شود (در مخالفت با تفسیر فرّه و اهوره‌مزدا بنگرید به: Lecoq 1984; Jacobs 1987). تصویر خارق‌العاده‌ای که از شاه ارائه می‌شود و همچنین شباهت ظاهری او با نماد باعث شد تا تفسیر فرّه ارائه شود اما این ادعا طرفدار زیادی پیدا نکرد. تفسیر اولیه می‌گفت مرد نیم‌تنه نماینده خدایی مهم و جدا از شخص شاه است، در حالی که کالمیر می‌خواست نشان دهد که مرد نیم‌تنه و شاه همتای هم هستند (Calmeyer 1984, 147 Anm. 76a). ادعای لکوک آن بود که هم‌ترازی شاه و خدای محافظ مفهومی هنری و قدیمی است (Lecoq 1984, 325) اما این ادعا به سادگی رد شد. شباهتی که مثلاً در مورد خدای خورشید با شاه هیتی وجود داشت او را به این اشتباه انداخت (Boehmer 1969, 468f). در اصل برای به تصویر کشیدن خدایان هیچ قانونی وجود ندارد و نمی‌توان از روی شباهت هیکل و لباس شاه با آنان نتیجه‌ای گرفت. براون-هلزینگر در مرور کلی خود درباره سیر شمایل‌نگاری در دودمان نخستین عصر اادی این موضوع را نشان داده است. با این حال اگر نتوان نظر بدیهی پنداشته شده کالمیر را تصدیق کرد، هویت مرد بالدار نیم‌تنه تعریف نشده باقی می‌ماند.

بر سنگ برجسته بیستون، مرد بالدار تقریباً در وسط صحنه رو به شاه قرار دارد. او و شاه هر دو دست راست خود را بلند کرده و به هم درود می‌فرستند. در جلوی داریوش، رقیبان او به بند کشیده شده‌اند (شکل ۱). در مواردی کاملاً مشابه در نقش رستم و تخت جمشید نیز شاه و خدا روبه‌روی هم قرار دارند (شکل ۴؛ Schmidt 1970, pl. 19, 42; Kleiss & Calmeyer 1975, Taf. 20, 1, 49f., 58A, 63, 70). شاه روی پایه‌ای رو به

۱. تفسیری که نماد را کیتین می‌داند، چنانکه Garrison از سال ۲۰۰۹ نشان داده، پایین‌تر آمده است.

آتشدان بزرگی ایستاده است. مرد درون حلقهٔ بالدار از مرکز به انتهای راست صحنه منتقل شده و به نظر می‌رسد اینجا هم با شاه در ارتباط است. هر دو دست راست خود را بالا برده‌اند. شاه کمانی را، که نماد قدرت است، با دست چپ نگاه داشته و مرد درون حلقهٔ بالدار نیز حلقه‌ای را با دست چپش گرفته است. به جز این تفاوت، شاه و خدا در ظاهر یکسان هستند. هر دو ردای چین‌داری پوشیده‌اند که اغلب به لباس درباری معروف است و احتمالاً در منابع با واژهٔ *کویاسیس* (*kypassis*) شناخته می‌شود (-Nagel 1972, 132-134; Jacobs 1994, 75, 357). چشمگیرترین بخش قسمتی است که شبیه زره چین‌دار است و از طرفین کمر به سمت عقب کشیده شده است (برای تزئینات بنگرید به Jacobs 1994, 125-134). از بخش پایینی ردای خدا، تنها قسمت کوچک میان بازو و لبهٔ پایینی حلقه دیده می‌شود. اما از روی طرز چین‌های عمودی معلوم است که قسمت پایینی بدن مانند طرح لباس شاه حک شده.

نه تنها لباس خدا و شاه یکی هستند بلکه آرایش مو و ریششان نیز شبیه به هم است. علاوه بر این، باید تأکید کرد که انگار سرپوش یکسانی نیز به سر دارند. هنکلمن با توجه به تاج شاهان در نقش برجسته‌ها نشان داده که اغلب ورقه‌ای فلزی تاج‌ها را می‌پوشانده است. در این مورد هنکلمن برای خدا نیز طرح متناظری متصور می‌شود (Henkelman 1995-1996, 276-286). شکل اصلی تاج‌ها را نمی‌توان به صورت دقیق بازسازی کرد اما از روی کارهایی که تا به حال روی نقش برجسته‌ها انجام شده می‌توان به طور تقریبی تصویری از آن داشت و درباره‌اش نظر داد؛ مثلاً نسبت عرض و طول تاج شاه و خدا تفاوت چندانی ندارد، همچنین در مجموع و در مقاطع زمانی مختلف سرپوش شاه و خدا اختلاف اساسی با هم ندارند. بنابراین حدسیات فن‌گال، مبنی بر اینکه تاج شاهان به طور جداگانه و شخصی طراحی می‌شده، برای دورهٔ هخامنشی اعتباری ندارد (von Gall 1974; vgl. Calmeyer 1977, 169). همچنین ادعای کالمیر که می‌گوید سرپوش مرد بالدار همیشه مطابق با تاج شخصی شاه وقت تنظیم می‌شده (Calmeyer 1984,)

147 Anm. 76a) قابل قبول نیست؛ زیرا به نظر می‌آید سرپوش همیشه یک شکل داشته است.^۱

این موضوع برای نقش برجسته‌های قدیمی‌تر، مثلاً بیستونی که در بالا ذکر شد، کاملاً صدق نمی‌کند (شکل ۱). علاوه بر طرح کاملاً متفاوت چین‌ها، ردای شاه از نوع کوپاسیس است. از طرف دیگر، ردای خدا چین ندارد و بنابراین می‌تواند نمایانگر لباس کاملاً متفاوتی باشد (شکل ۲). با این حال، آویزان شدن لباس در ناحیه ساعد نشان می‌دهد که ردا نقش کوپاسیس داشته است. در نقش خدا، راستای لباس از ناحیه ساعد تا کمر را نمی‌توان دنبال کرد زیرا، همانطور که از ناحیه شانه‌ها مشخص است، قرار بوده خدا را در حالت سه رخ به تصویر بکشند. با آنکه لباس‌ها در هر دو مورد به نظر شبیه به هم هستند اما سرپوش‌ها آشکارا با هم فرق دارند. شاه تاج مفرغی کم‌عمقی بر سر دارد که به خوبی تزئین شده است (شکل ۵، برای دیدن طرح‌ها بنگرید به Tilia 1975, Fig 7 58) در حالی که مرد درون حلقه بالدار سرپوش استوانه‌ای به سر کرده که نوکش عریض شده (شکل ۶). این موضوع را لوشی تشخیص داده بود و با مقایسه طرح‌های گرافیکی از کلاه‌های استوانه‌ای در آشور و تخت جمشید و شوش کامل شد (Luschey 1968, 81, شکل ۴).^۲ با این حال، با بررسی پس‌زمینه نقش برجسته، چنین به نظر می‌آید که برخلاف فرض لوشی، کلاه استوانه‌ای در بالایش عریض و مقعر نشده بلکه نوکش نقش S شکلی داشته است (شکل ۷). برای به هم متصل کردن نوک سرپوش و استوانه، آنها را با سرب محکم می‌کردند؛ این اقدام ترمیمی عصر باستان هنوز هم انجام می‌شود.^۳ در بالای آن می‌توانید پیوستی عدسی‌وار ببینید که رویش ستاره‌ای هشت‌پر نقش شده

۱. همچنین ملاحظات ابتدایی را در این مراجع ببینید: Henkelman 1995-1996, 283f. برای دیدن عکس‌ها بنگرید به von Gall 1974, Taf. 31-35, Tilia 1978, 31ff. Fig. 6, 7b-9, 13-17, 25-30, 33-35, 45-50 & Henkelman 1995-1996, Taf. 16, 4-19, 2.

۲. سنگ برجسته کاخ شمالی آشوربانیپال در نینوا را ببینید که اکنون در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (Wa 124 918): Reade apud Curtis & Reade 1995, 91 no. 33؛ همچنین لاماسوها و ابوالهول‌های نقوش تخت جمشید: Schmidt 1953, Pl. 127, 160 و بر نقش برجسته‌ای از شوش که در موزه لوور پاریس نگهداری می‌شود (Sb 3324): Dauce 2010, 336f. Fig. 366.

۳. کتابی درباره اقدامات ترمیمی در حال آماده‌سازی است.

است. در انتهای کلاه استوانه‌ای و در پشت گوش (شکل ۶) سه حلقه مهره‌وار وجود دارد. چهارمین حلقه روی آنها قابل دیدن است که رو به جلو کشیده شده. بالاتراز آن، حداقل پنجمین و حتی ششمین مهره نیز قابل حدس است. در کل این طرح می‌تواند نمایانگر تاج شاخدار باشد که در آن سه شاخ روی حلقه دور پیشانی قرار می‌گیرند، همان طرحی که در هنر آشوری به وفور دیده می‌شود (شکل ۸).^۱

این حقیقت که سرپوش مرد درون حلقه بالدار در بیستون متفاوت از سرپوش دیگر نقوش است موجب شده تا تصور شود که در بیستون وجود الهی دیگری نمایش داده شده است (بنگرید به پایین‌تر).

در عوض می‌توان گمان کرد که در آن برهه خاص، بحرانی و فشرده زمانی و طلب مشروعیت فراطبیعی‌ای که وجود داشت موجب شد تا صورت متفاوتی برای مرد درون حلقه بالدار انتخاب شود؛ صورتی که نیاز به بازبینی دارد (بنگرید به Stronach 1998, 235). با فرض اینکه چنین تفاوتی در طرح معنای عمیق‌تری دارد، این پرسش در میان می‌آید که اینجا بر کدام جنبه از رابطه شاه و خدا تأکید شده است.

۲- مشروعیت‌یابی داریوش از تبارش:

در سطر دهم کتیبه بیستون می‌گوید: «(مردی) کمبوجیه نام، پسر کورش، از دودمان ما – اینجا پیش از این شاه بود، این کمبوجیه برادری به نام بردیا داشت ...»^۲ سپس در آنجا روایت برادرکشی کمبوجیه، لشکرکشی‌اش به مصر و دستیابی گئوماته به قدرت را می‌آورد همچنین اینکه داریوش او را حذف کرد. اشاره به کورش و کمبوجیه و توضیح اینکه از دودمان آنهاست اغلب مبنای مشروعیت داریوش دانسته می‌شود. در عین حال، اشاره کوتاه او به کورش را غالباً کوچک شمردن او از طرف داریوش برشمرده‌اند. با این

۱. برای مثال، نقوش برجسته نینوا در موزه بریتانیا، لندن، BM 118 918: Reade apud Curtis & Reade London, Brit. Mus., BM 118 912: Barnett & Lorenzini 1975, Plate IX; 1995, 90f. No. 32. Barnett & Lorenzini 1975, pl. 178.

۲. برای دیدن ترجمه متون فارسی باستان بنگرید به Schmitt 2009.

حال، این پرسش به وجود آمد که آیا ادعای داریوش مبنی بر داشتن رابطه خونی با شاهان پیشین حقیقت دارد یا خیر.

اگر متن مزبور واقعاً سندی برای مشروعیت است پس حتماً لازم است فرض شود که داریوش برمبنای آن تبار شروع به کار کرده است. اما اگر نگاه دقیق‌تری به متن بیندازید درخواهید یافت که چنین قصدی وجود ندارد. متن تنها بیانگر حوادثی است که منجر به قدرت‌گیری گئوماته شد و می‌گوید اینها دلیل آن شد که داریوش ابتکار عمل را به دست گیرد.

مبنای ادعای داریوش، اینکه کورش و کمبوجیه عضو خاندان بودند، هر چه باشد باز میزان مشروعیتی که از آن برمی‌آید نمی‌تواند زیاد باشد. نسبت خویشاوندی دور بود و قابل مشاهده است که داریوش نیز تلاشی برای تغییر دادن یا پنهان داشتنش نمی‌کند. بلکه او صریحاً اشاره می‌کند که پدر و پدربزرگش در آن زمان هنوز زنده بودند و بنابراین بیشتر از او حق ادعای تاج و تخت داشتند (Jacobs 2014, 346). همچنین به طور واضح بیان نشده که کورش و کمبوجیه نیز هخامنشی بوده‌اند؛ خواننده تنها درمی‌یابد که آنها از یک تخم بوده‌اند (*amāxam taumāyā*). ادعای مشروعیت اصلی در همان ابتدای کتیبه قرار دارد و به مسیر کاملاً متفاوتی اشاره می‌کند:

«داریوش شاه می‌گوید: «پدرم ویشتاسپ (است)، پدر ویشتاسپ آرشام (است)، پدر آرشام آریارمنه (بود)، پدر آریارمنه چیش‌پیش (بود)، پدر چیش‌پیش هخامنش (بود). داریوش شاه می‌گوید: به این دلیل به ما هخامنشی می‌گویند؛ ما از قدیم اشرافی بودیم؛ از قدیم دودمان ما شاه بود. داریوش شاه می‌گوید: هشت نفر از دودمان من پیش از این شاه بودند. من نهمی (هستم). از ابتدا تا کنون ما نه شاه هستیم.»

این حقیقت که به جای هشت شاه تنها نام پنج شاه پیشین آمده، همانطور که در جای دیگری نیز به آن اشاره شده، ممکن است از افتادگی یا حذف به معنا ناشی شده باشد و شاید بتوان فهرست را با اجداد خشیارشا، که هرودوت ذکر کرده، کامل کرد (Jacobs 2011, bes. 653-657). در هر صورت، این رشته از اجداد اشرافی و حاکم هستند که

مشروعیت داریوش را محقق می‌کنند؛ اجدادی در هشت نسل که او در ادامه آنها و یکی از بزرگ‌ترین آنهاست و از لحاظ زمانی به زمان‌های افسانه‌ای دور می‌رسند. هخامنش، در این زمان دیرین، در سر خاندان قرار دارد. مشروعیت از او گرفته می‌شود و اینجا این پرسش برمی‌آید که نسبت دادن به هخامنش چه معنایی داشته و چه چیز باعث شده که نامش روی سلسله گذاشته شود.

۳- پیوستگی و ناپیوستگی از کورش تا داریوش:

ارزیابی میزان تغییرات به وجود آمده پس از جابه‌جایی قدرت از شاخه «قدیمی‌تر» به شاخه «جوان‌تر» دودمان دشوار است (Jacobs 2011, 640f., 650-653). برای مثال اگر ساز و برگ تندیس‌ها و نقش برجسته‌های اقامتگاه‌های پاسارگاد و تخت جمشید را در نظر بگیریم، خواهیم دید که آثار کمی از تزئینات صخره R و کاخ S در پاسارگاد^۱ باقی مانده که باعث می‌شود به سختی بتوان درباره پیوستگی در سبک تندیس‌سازی نظری داد. وضعیت آثار در دیگر نقاط حتی بدتر است؛ بنابراین صحبت از پیوستگی یا ناپیوستگی احتمال خطایش زیاد است. این مسئله خصوصاً برای دین صدق می‌کند. وقتی می‌بینیم که داریوش بارها در کتیبه‌هایش به اهوره‌مزدا اشاره می‌کند، این پرسش گاهی به وجود می‌آید که آیا کورش هم اهوره‌مزدا را می‌پرستیده؟ این مسئله در کتیبه‌ها اثبات نشده است. احترامی که کورش در استوانه‌اش به مردوک می‌گذارد (سطر ۲۴، Schaudig 2001, 550-556)^۲ را نمی‌توان دلیلی برای نپرستیدن اهوره‌مزدا در نظر گرفت؛ چرا که خود داریوش هم در بخشی از نسخه بابلی کتیبه بیستون، بعل را ستایش کرده است (Seidl 1999, 299).

با این حال، الزامات ایدئولوژیک موجب شد تا در هر صورت از زمان کورش و کمبوجیه تا داریوش تغییراتی ایجاد شود (Henkelman 2011a). داریوش و اجدادش، که در

1. Stronach 1978, Pl. 40-46, 58-61.

۲. همچنین بنگرید به کتیبه‌های اوروک که در آنها کورش خود را سازنده اسگیله و ازیده و دوستدار این معابد معرفی می‌کند (Kienast 1979, 354).

سطرهای ابتدایی کتیبه بیستون معرفی شده‌اند، نام‌های ایرانی دارند^۱ هر چند احتمالاً برای کورش و پیش‌پیش -مورد کمبوجیه محل اختلاف است^۲- باید ریشه ایلامی فرض کرد.^۳

گزاره مزبور به نظر می‌آید در کتیبه DNA تأیید شده باشد؛ چرا که آنجا داریوش نه تنها خود را «پارسی (و) پسر پارسی» (*Pārsa, Pārsahyā puça*) می‌نامد بلکه همچنین خود را «آریایی، از تبار آریایی» (*Ariya, Ariyaciça*) معرفی می‌کند و بدین ترتیب به بستر زبانی مشترکی اشاره دارد.^۴ در این بافت، می‌توان اصطلاح «آریایی» را در بیستون هم یافت (DB 70) و سرانجام در این بستر، نام خدای برتری^۵ هم که شاه برای احترام گذاشتن برگزیده ایرانی است. در این باره باز صحبت خواهد شد.

۴- خاندان داریوش:

منابعی که بالاتر ذکر شد کار مقایسه دودمان کورش با شاخه داریوشی خاندان را مشکل می‌سازند. سطرهای نخستین کتیبه بیستون، که اجداد شاه جدید را برمی‌شمارند، نه تنها با منابع درباره کورش و کمبوجیه در تضاد نیستند بلکه حتی اگر مورد شک بودند هم می‌بینیم که کتیبه‌های شاهان بعدی داریوش نیز بر آن اجداد صحه می‌گذارند.

واژه فارسی باستانی که داریوش در بیستون برای توضیح تبارش به کار می‌برد تخم (*tauma-*) «خاندان»^۶ است. جلوتر در متن، واژه مرتبط دیگر ویس (*viθ-*) آمده است. ویس را معمولاً به «خانه» ترجمه کرده‌اند و می‌تواند هر دو معنای مادی-مکانی و خونی-تباری را داشته باشد. هر دو معنای آن مثلاً در بند ۱۴ کتیبه بیستون وجود دارد؛ داریوش در آنجا می‌گوید که خانه‌های *viθbišcā* مردم را، که گنوماته ستانده بود، بازگرداند و

1. Tavernier 2007, 15f.: 1.2.14. (Dāryavauš); 22f.: 1.2.36 (Vištāspa-); 13: 1.2.3. (Aršāma-); 14: 1.2.6. (Aryāramna-); 17: 1.2.20. (Haxāmaniš). Vgl. Jacobs 2011, 649f.

2 Tavernier 2007, 18f.: 1.2.22. (Kambūjija-).

۳. برای نام کورش بنگرید به 196-104, Henkelman 2003b. برای نام پیش‌پیش بنگرید به Henkelman 2014 و همو در این جلد. اشمیت اعتقاد دارد که این دو نام ایرانی هستند (Schmitt 2014, 158, 205).

۴. برای بحث درباره معنای اصطلاح *آریا* بنگرید به Kellens 2005.

5. Tavernier 2007, 11: 1.1.2 (Auramazdā-).

6. Schmitt 2014, 251f.

سپس می‌گوید «خاندان ما» (*viθam tayām amāxam*) را گئوماته می‌خواست از میان بردارد اما من آن را سر جای خود نشاندم.^۱ در این معنا، همچنین وام‌واژهٔ دموتیک (*wyspwtr*) (P.Kairo CG 31174, Z. 4 u. 5; Vittmann 1991-1992) در فارسی باستان به صورت **vīsapuθra* «شاهزاده»، در واقع «پسر خاندان»، وجود دارد.^۲ این واژه در اسناد ایلامی باروی تخت جمشید به عنوان اسم شخص آمده است.^۳ بنابراین ایدهٔ «خاندان» در معنای «دودمان» را باید مفهومی متعلق به پیش از زمان داریوش در نظر گرفت.^۴

با این حال، لزوماً بدین معنی نیست که باید مفهوم متناظری را برای شاخهٔ کورشی در نظر گرفت. در بحث دربارهٔ این پرسش که آیا داریوش غاصب تاج و تخت بوده یا خیر، این فرضیه مطرح است که داریوش رابطهٔ خونی داشتن با کورش را جعل کرده؛ در واقع چنین نسبتی وجود نداشته و دودمان هخامنشی براساس خاندان چیش‌پیش طرح‌ریزی شده است (Rollinger 1998). مبنای این فرضیه تباری است که در استوانهٔ کورش ذکر شده که در آن جد کورش چیش‌پیش نامیده شده است. در جایی دیگر ذکر شده که تلاش برای بدجلوه دادن و غاصب نشان دادن جد معروف موفقیت‌آمیز نبوده و داریوش، به خاطر کسب مشروعیت، تنها خویشاوندی با کورش را مد نظر قرار داده و چنین نسبت نزدیکی را ساخته است (Jacobs 2011). با این حال، نکتهٔ مهم‌تر در این بافت این است که به هیچ عنوان نمی‌توان مطمئن بود که اجداد سلسله در استوانهٔ کورش با چیش‌پیش پایان نمی‌یابد؛ درست مثل کتیبهٔ اردشیر سوم در تخت جمشید که با ویشتاسپ، پسر آرشام، پایان می‌یابد و از «ویشتاسپ» یا «آرشام» سخنی به میان نمی‌آورد (Jacobs 2011, 649). جدا از اینکه بخواهیم ثابت کنیم که کورش خود را

۱. برای معنای *viθ*- بنگرید به Rollinger/Wiesehöfer 2009, 215؛ اشمیت این معنا را در نظر ندارد (Schmitt 2014, 281).

2. Bartholomae 1911, 251-254; Tavernier 2007, 436: 4.4.7.127; vgl. Die Diskussion bei Vittmann 1991-92; Vittmann 2004, 131.

3. Mayrhofer 1973, 201: 8.1107 [Misapušša]; 205: 8.1145 [Miššaputra] & 204: 8.1137 [Mišputra]; Stolper 1985, 59f.; Kuhrt 2007a, 633f. Nr. 14 ANM. 3.

۴. رویکرد مشابهی ممکن است در میان هیتی‌ها نیز وجود داشته باشد؛ شاهان هیتی عنوان *T/Labarna* داشتند که احتمالاً به سرسلسلهٔ دودمان اشاره دارد (Klengel 1999, 35-38).

هخامنشی می‌دانسته یا خیر، باید تأکید شود که از یک طرف اصلاً معلوم نیست که چیش پیش در شاخه کورش شخصیتی مهم بوده باشد. اگر همتایی برای هخامنش وجود داشت، احتمالاً چند نسل قدیم‌تر و همچون او در زمانی اسطوره‌ای و دوردست قرار می‌گرفت. در این مورد می‌توان دنبال موارد مشابه گشت. از طرف دیگر، مهم است بدانیم که اصلاً جدی همتای هخامنش در شاخه کورش وجود داشته یا خیر (Jacobs 2013, 66; Jacobs & Trampedach 2011, 649). با این حال، اینجا نخست باید به این پرسش پرداخته شود که تصور خاندان در ذهن داریوش چگونه ساخته و در کتیبه بیستون بازنمایی شده است.

۵- خدای شاه و خاندانش:

اسناد آرشیوی باروی تخت جمشید جیره‌های قربانی برای خدایان مختلف پارسی را ثبت کرده‌اند. همانطور که هنکلمن توصیف کرده، «پارسی» در اینجا نتیجه فرایند قوم‌شناسانه پارسی است (Henkelman 2008; *idem* 2011a). براساس این شواهد، اهوره‌مزدا عضوی از انجمن خدایان پارسی است و اگر مقدار جیره قربانی را معیار قرار دهیم (بنگرید پایین‌تر)، این خدا در میانه قرار دارد و خدای هومبان به طور محسوسی جیره بیشتری دریافت می‌کند (Kuhrt 2007b, 122f.; Henkelman 2008, 353). کخ بر این نظر است که مراسم قربانی لن (lan) برای اهوره‌مزدا انجام می‌گرفته (Koch 1977, 129ff., 138) که می‌توان گفت هنکلمن آن را رد کرده است (Henkelman 2008, 181-304); همچنین نظر مراسم لن برای نیپیریشه [Fort. 1316-101].^۱

مرتبه اهوره‌مزدا در این اسناد به هیچ وجه آن جایگاه برتر کتیبه‌های هخامنشی را ندارد. نیولی تأکید کرده که می‌توان رابطه‌ای شخصی میان داریوش و اهوره‌مزدا در نظر گرفت (Gnoli 1974, 167; Root 1979, 170) و آملی کورت نیز اهوره‌مزدا را خدای شاه می‌نامد (Kuhrt 2007b, 123). تمام تصمیمات و موفقیت‌های اساسی را به خواست این خدا مربوط دانسته است (Jacobs 2014, 344-349) و داریوش رابطه‌اش با اهوره‌مزدا را در

۱. پیش از او هم علیه نظرات کخ صحبت شده بود؛ Handley-Schachler 1998, 195-204.

کتیبه شوش (DSK 2) بیان کرده: «اهوره‌مزدا از آن من (است)، من از آن اهوره‌مزدا (هستم)». اهوره‌مزدا خدای شخصی شاه و برای این نقش برگزیده شده بود. اینکه آیا این انتخاب تحت تأثیر مقام مهم اهوره‌مزدا در سنت اوستایی بوده تنها قابل فرض است.

از آنجا که این خدا پیش از داریوش هم شناخته شده بود، روشن نیست که داریوش به طور مشخص به او روی آورده یا چنین ارتباطی میان اجداد او نیز وجود داشته است. اگر نظر دوم درست باشد، پس شاه شدن داریوش تأثیری در جیره‌بندی قربانی برای اهوره‌مزدا نداشته است. از طرف دیگر می‌توان فرایند برکشیده شدن اهوره‌مزدا را دید که در اسناد آرشیوی نام او تقریباً همیشه پیش از نام دیگر خدایان می‌آید (Henkelman 2008, 527-529).

اخیراً به اهمیت کتیین و رابطه‌اش با نقش شاهنشاه اشاره شده است. هنکلمن سعی کرد این اصطلاح انتزاعی را، که در عصر ایلام نو مهم بوده است، با معانی «حمایت الهی»، «قدرت سلطنتی خدابخش»، «حفاظت قانونی الهی» و «حاکمیت قانونی» بازسازی کند (Henkelman 2008, 364-371). این واژه به طور ضمنی تنها در کتیبه XPh (29-32) آمده و با آن معانی بالا مطابقت دارد. رولینگر احتمال یکی بودن کتیین ایلامی با فرنه (*farnah**) فارسی باستان را در نظر گرفت (Rollinger 2011, 20-22). اما به نظرمی‌آید مطابقت دادن این دو پرخطر باشد؛ خصوصاً آنکه کتیین تنها یک بار در کتیبه‌های هخامنشی به کار رفته و خورنه نیز اصلاً به کار نرفته. بنابراین تطبیق آنها خیلی حالت تفسیری به خود می‌گیرد. این نظر و همچنین این حقیقت که اصطلاح کتیین تنها یک بار آن هم در یک نسخه ایلامی از کتیبه‌ای آمده را می‌توان علیه پیشنهاد گریسون (M. Garrison) نیز مطرح کرد که می‌گفت مرد درون حلقه بالدار را بازنمایی کتیین در نظر بگیریم. از آنجا که در نسخه‌های فارسی باستان و نوبابی کتیبه دیودانه معادل روشنی برای کتیین وجود ندارد، در قدم اول نمی‌توان از چیزی بیش از وجود سنت ایلامی سخن گفت (Henkelman 2008, 367f.; *idem* 2011b, 102f., 131). به علاوه، می‌توان دید که اگرچه کتیین از خدایان سرچشمه می‌گیرد اما سپس ابزار دست شاهان می‌شود.

مثل هانی در آیاییر که در نقش برجسته‌اش کیتین را همراه دارد یا خشیارشا در معبد دیوان که با کمک کیتین پرستش آنها را برمی‌اندازد.

تصرف معبد دیوان با کیتین نیز به خواست اهوره‌مزدا صورت می‌گیرد؛ بنابراین اهوره‌مزدا اینجا - با وجود این حقیقت که دیگر خدایان نیز کیتین دارند- همان نقش هومبان در دوران ایلامی نو را ایفا می‌کند. کیتین جنبه‌ای از نقشی است که دو خدا را به هم ارتباط می‌دهد و حافظ پادشاه است (Henkelman 2008, 364f.; EKI 75, 20-21; *idem* 2011b, 130f.). به نظر می‌آید با روی کار آمدن داریوش، اهوره‌مزدا همان نقشی

که هومبان در عصر ایلامی نو یا حتی تا دوران کمبوجیه داشت را از آن خود کرد. اگر حتی اهوره‌مزدا از نسل‌های پیشین خدای خاندان بوده باشد، احتمالاً با شاه شدن داریوش (با عنوان *xšāyaθia*) به مقام والاتر برکشیده شده است (Kellens 2002, 446).^۱ با وجود ادعای داریوش مبنی بر اینکه خاندانش (*taumā*) از نسل‌ها پیش جزو اشراف بودند (DB 2-4)، اما باز هم ایجاد «شاهنشاهی» برای چنین شاهی بسیار دشوار بود (Rollinger 1999, 127 note) برای دیدن محدودیت‌ها بنگرید به Rollinger 1999, 127 note. کلنز به معنای اصلی قدرت، *xšāyaθia* پرداخته است: «توانایی قانونگذاری و اعمال آن در فضاها و بر گروه‌های مختلف اجتماعی» (Kellens 2002, 446). بنابراین ادعای شاه بودن/قدرت داشتن (*xšāyaθia*) لزوماً با حکومت بر قلمرو سرزمینی بزرگ‌تر همراه نبود؛ تنها با روی کار آمدن داریوش این عنوان اعتبار خود را به دست آورد. عنوان مزبور به طور پیش فرض به اجداد دودمان نیز اطلاق شد و «خاندان» را از میان دیگر خاندان‌ها مجزا کرد، همچنین با روی کار آمدن هخامنشیان، خدای مد نظر نیز برتری یافت. او با کتیبه و نقش برجسته بیستون فراز آمدن و اولین پیروزی‌هایش را جشن گرفت.

۶- فرهنگ اجدادی و مرد درون حلقه بالدار:

اخیراً سرنخ‌هایی پیدا شده یا تفسیرهایی ارائه شده که تصویر دقیق‌تری از فرهنگ اجدادی هخامنشیان به دست می‌دهند. بارزترین نمونه در این باره احتمالاً سند نوبابی

۱. بنگرید به Jacobs 2011, 653 به همراه یادداشت 90. عنوان مشابه برای «شاه» در ایلامی *sunki* بود.

است که اخیراً از بقایای معبد ابابار (معبد خدای شمش) در سیپار کشف شده. سند قربانی متعلق به اولین سال خشیارشا است و جلوی تندیس داریوش یکم پیدا شد (London, BM 72747: Waerzeggers 2014). این یافته با متون آرشویی باروی تخت جمشید هم‌خوانی دارد؛ در آنجا نیز اشاره شده که برای گورها یا بناهای متعلق به کمبوجیه و ویشتاسپ قربانی می‌کردند (Henkelman 2003a; Rollinger 2011). اگر در نهایت روایت قربانی کردن پای آرامگاه کورش (Arr. Anab. VI.29. 4-7; vgl. Strab. XV.3.7) را به مجموعه اسناد اضافه کنیم، می‌توان دید که هم شاخهٔ قدیمی‌تر کمبوجیه و کورش و هم شاخهٔ جوان‌تر داریوش و ویشتاسپ این فرهنگ را داشته‌اند.

اگر ایدهٔ خاندان با ترویج پرستش نیاکان ترکیب شود منجر به ایجاد ایدهٔ دودمانی الهی می‌شود. این یک ایدهٔ عمومی است اما در فضای ایرانی کاملاً صدق می‌کند. برای اشکانیان، حکومت کوماگنه و ساسانیان نیز این سنت ثبت شده است (Jacobs 2010; *idem* 2002b, 85f.). در کتیبه‌های ساسانی، شاهان خود را خدایانی می‌دانند که چهره از ایزدان دارند و در نسخهٔ فارسی میانهٔ کتیبه‌ها روشن است که جنبهٔ الوهی نیاکان (yzt) بلندمرتبه‌تر از آن جنبه میان حاکمان زنده (bgy) است.^۱ آنتیوخوس یکم کماگنی، در آرامگاهش در نمرود داغ، اعضای فوت شدهٔ خاندانش را معرفی می‌کند. او آنها را دوبار بر فراز محراب به تصویر کشیده و به آنها $\lambda\acute{o}\chi\omicron\varsigma$ $\eta\rho\acute{\omega}$ (N 48)، به معنای «گروه قهرمان»، می‌گوید تا جنبهٔ فرا انسانی آنها را نشان دهد. در نسای قدیم نیز ساختمان‌ها با تندیس‌های متعددشان سنت پرستش نیاکان را بازنمایی می‌کنند (Invernizzi 2001, 141-151; Bollati 2008, 191f.). گریسون، با مرور موارد مشابه، در مقاله‌ای دربارهٔ هخامنشیان می‌گوید که آنها نیاز داشتند تا میان دنیای ناسوتی و لاهوتی یک پیوستگی ببیند و حفظ این سنت و برپایی آن در جهت ارضای این نیاز انجام می‌شد (Garrison 2011, 29-31).

1. Humbach 1988, 101-104; Huyse 1999 II, 2-5, 9-12; Panaino 2003, 274-279; Huyse 2006, 182-193; Skjærvø 2003, 49 Anm. 6.

در این راستا، شایسته است به پیشنهاد شهبازی دربارهٔ نماد شناور بالدار نقش برجسته‌ها اشاره کنیم که آن را شخص هخامنش تفسیر کرد (Shahbazi 1980, 145). چنین جایگاه والایی برای جدی در زمانی اساطیری می‌تواند مناسب باشد، خصوصاً در سنتی که درگذشتگان را به دنیای فراطبیعی سوق می‌دهد. با این حال، این تفسیر هم همان ضعف تفسیر خورنه-کیتین را دارد؛ همانطور که آن اصطلاحات تنها یکبار یا اصلاً در کتیبه‌های هخامنشی نیامده‌اند اما مرد درون حلقهٔ بالدار جابه‌جا دیده می‌شود، این تفسیر اخیر را نیز کتیبه‌ها ثابت نمی‌کنند.

۷- هم‌ترازی اهوره‌مزدا، خدای شاهانه، با شاه:

نویسندگان کلاسیک به دورهٔ اشکانی و کماگنی دورانی می‌گویند که در آن پرستش نیاکان وجود داشت - فرضیه‌ای که ما آن را برای دوران هخامنشی نیز به کار می‌بریم. آنها با صفات «پدرانه» و «شاهانه» نیاکان را خدایان حامی معرفی می‌کنند (Jacobs 2010, 147-150).^۱ در منابع کلاسیک مربوط به خاندان هخامنشی نیز صفات مشابهی را برای خدایان اجدادی به کار برده‌اند. منابع مکتوب در این زمینه کم نیستند و با هرودوت شروع می‌شوند؛ در آنجا از «خدای شاهانه» (θεός ... [τούς] βασιληίου) یاد شده است (III.65 & V.106). در منابع اخیر، صفات «پدرانه» و «شاهانه» به جای هم به کار می‌روند.^۲ در نوشته‌های پلوتارک نیز به همان موارد اشاره شده که در یک مورد از «تبار خدایی و شاه» (θεοί γενεθλιοί και βασιλίοι) سخن به میان آورده است (Plut. Alex. 30.12). پلوتارک، در روایات مربوط به اسکندر، از داریوش سوم می‌نویسد و برایش از الفاظ پدرانه و تبار فرا انسانی، که زئوس و دیگر خدایان در کنار شاه قرار دارند، استفاده می‌کند (Plut. Mor. 338F, Ζευ πατρώε Περσών και βασιλίοι θεοί). نزد کسنفون، عناوین «پدر» و «شاه»، برای زئوس، کاملاً قابل جایگزینی هستند.^۳ به علاوه،

۱. برای اشکانیان: Jos. AJ XVIII.328؛ برای کماگنه: کتیبهٔ بزرگ نمرود داغ (N 116 (βασιλικών δαιμόνων) & N 224f. (πατρώους ... θεούς).

۲. Just. XI.15.10; Q.Curt. IV.10.30; 10.34; 14.24; V.12.3; VII.4.1.

۳. Xen. Cyr. II.4.19; III.3.21; VII.5.57; βασιλεύς (Arr. Anab. IV.20.3); Xen., Cyr. I.6.1; III.3.22; VII.1.1; VIII.7.3: πατρώος.

عنوان «پدر/پدرانه» برای «هلیوس» (Xen. Cyr. VIII.7.3, Δί τε πατρώω καί 'Ηλίω) و «هستیا» (Xen. Cyr. 1.6.1, 'Εστία πατρωα) نیز به کار رفته است. این متون، روی هم رفته، به انجمن خدایانی اشاره دارند که اعضای آن در پیوند با شاه و خاندان و اجدادش هستند و تبعاً همان صفات و عناوین را اتخاذ می‌کنند.

در تأیید آنچه گفته شد، هرودوت می‌گوید شاه سکاها – او فرض می‌کند که سکاها و پارس‌ها باورهای دینی مشترکی دارند – به داریوش گفت که او تنها اجدادش و زئوس و هستیا را سروران خود می‌داند (Hdt. IV. 127, Δία ... τον εμον προγονον καί (Ιστίην ...). در این معنا، اهوره‌مزدا می‌تواند جد خاندان هخامنشی در نظر گرفته شود (Nagel & Jacobs 1989; Jacobs 2002a, 38f.). این حقیقت که کسنفون در کورش‌نامه از پدر زئوس یا شاه زئوس سخن می‌گوید، گرچه ممکن است دچار زمان‌پریشی شده باشد، جای تعجب ندارد؛ کسنفون در پایان می‌گذارد قهرمانش، کورش، مصر را فتح کند (Xen. Cyr. VIII.6.20-21).

بگذارید به دو پرسشی که بالاتر مطرح شد برگردیم؛ نخست، چه چیز هخامنش را عنصری کلیدی در مشروعیت داریوش کرد؟ و دوم، از شمایل‌نگاری خدا و شاه چه برداشتی می‌توان داشت؟

درباره نقش هخامنش، روایت مشهور آلیانوس (NA XII.21) جای ذکر دارد که می‌گوید هخامنش را عقابی بزرگ کرد. این روایت، بدون شک، در قالب ادبی پرورش یافتن توسط حیوانات نوشته شده است.^۲ اما نباید بیش از این گفت که این داستان درباره هخامنش نقل شده است. نقش داشتن عقاب در پرورش هخامنش، مثل دیگر شخصیت‌هایی که توسط حیوانات بزرگ شده‌اند، می‌تواند نشانگر خدایی بودن او و بدین ترتیب توجیه‌کننده جایگاهش در رأس شاخه اجدادی داریوش و متعلق به زمانی اساطیری در قدیم باشد.

۱. به خاطر جایگاهش، اینجا صفت پدرانه می‌تواند به هر دو خدا منسوب باشد.

2. Binder 1964; a.O. 68,175f.; Henkelman 2006, 822f.

این ساختار یا قبل از داریوش وجود داشته یا آنکه داریوش خود آن را با استفاده از نماد سنتی نیم‌تنه درون حلقه بالدار در بیستون ایجاد کرده و توسعه داده است. همانطور که دالی سعی کرده نشان دهد، نماد مزبور از زمان‌های پیشین به موجوداتی اشاره دارد که رابطه نزدیکی با شاه داشته‌اند (Dalley 1986; Mayer-Opificius 1984). این نماد، برای نشان دادن خدای شاه، خیلی مناسب‌تر از مفاهیمی انتزاعی مثل خورنه و کیتین بود.^۱ نشان مذکور ابتدا تنها در نقوش آشوری یا اورارتویی مدل شده بود تا آنکه برای تصویر کردن اهوره‌مزدا به عنوان خدای شاه ایرانی در ردای ایرانی نمود پیدا کرد. در قدم بعد، برای بهتر نشان دادن پیوند خانوادگی، خدا و شاهان در شمایل‌نگاری با هم تطبیق داده شدند؛ بدین ترتیب که، به جای کلاه شاخدار، روی سر خدا همان سرپوش شاه را گذاشتند.

حال چنین تفسیری، که اهوره‌مزدا را جد و پدر شاه می‌داند، به خوبی توضیح می‌دهد که چرا مرد درون حلقه غالباً روی مهرها نشان داده می‌شود. وجود نماد نمی‌گوید که اهوره‌مزدا مهم‌ترین خدای صاحب مهر یا آنکه صاحب مهر زردشتی بوده، بلکه در این معناست که تجسم نماد روی مهر نشانه بارز وفاداری به دودمان است.

خلاصه:

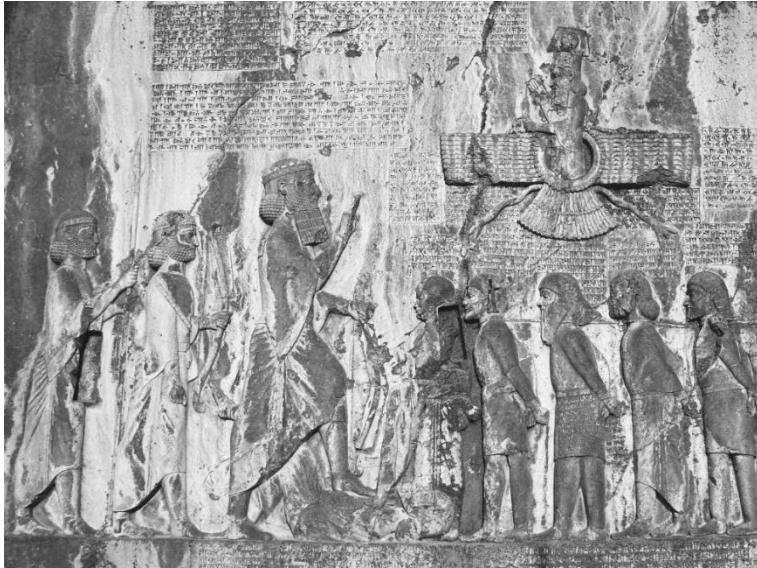
در صفحات پیشین اینگونه تعیین شد که احتمالاً اهوره‌مزدا نه تنها خدای شاه و حامی حکومتش بوده بلکه جد خاندان هخامنشی هم دانسته می‌شده است. بدین منظور از منابع نوشتاری کلاسیک استفاده شد. در آن منابع، اجداد خاندان و همچنین «زئوس» در نسبت با شاه به ترتیب عناوین «پدرانه» و «سلطنتی» دارند. استفاده از منابع مورد نظر برای نتیجه‌گیری درباره شرایط دینی اوایل عصر هخامنشی شاید محل بحث و تردید باشد اما باید متذکر شد که با کمک آنها می‌توان به طور واضح ثابت کرد که فرهنگ بزرگداشت نیاکان خاندان وجود داشته است. بنابراین آنها تنها و در درجه نخست تأییدی

۱. در هر دو مورد، آنقدر میزان انتزاع بالاست که نمی‌توان گفت این نماد نشانگر طلسم کردن است یا برکت.

بر منابع اولیه (اسناد متعدد آرشیو باروی تخت جمشید، BM 72747) هستند که اخیراً در راستای وجود سنت پرستش نیاکان هخامنشی تفسیر شده‌اند.

چنین ستایشی از نیاکان می‌توانسته شامل حال اجدادی که داریوش در بند دوم کتیبه بیستون آورده نیز بوده باشد. در رابطه با آنان، این پرسش به وجود می‌آید که چطور نام هخامنش، شخصی خیالی در زمان اسطوره‌ای قدیم، به سلسله داده شد. در تمام بحث‌هایی که دربارهٔ مشروعیت داریوش صورت می‌گیرد، مکرراً گفته شده که او مشروعیتش را بر مبنای خویشاوندی‌اش با کوروش بنا می‌کند در حالی که باید گفت هخامنش اعتبار واقعی مشروعیت دودمانی‌اش است. منسوب شدن نیاکان درباری به «زئوس» در منابع کلاسیک، که در بالا آمد، نشان می‌دهد که هخامنش رابط نیاکان درباری با اهوره‌مزدا بوده و در نهایت او جد دودمان حاکم برشمرده می‌شود.

دربارهٔ اینکه این ارتباط با اهوره‌مزدا از قدیم بوده یا برای اولین بار توسط داریوش ساخته شده تصمیمی گرفته نمی‌شود. به نظر می‌آید خدایی که به شکل مردی درون حلقهٔ بالدار در نقش برجستهٔ بیستون تصویر شده - با وجود تمام بحث‌ها - همتای خدای با تاج شاخدار است. اینکه تاج شاخدار کنار گذاشته شده و به جایش سرپوش شاه نقش شده احتمالاً نشان‌دهندهٔ پیوند شاه و خدا و در عین حال این قضیه است که شاه تصویری از خدایش است.



۱. نقش برجسته بیستون (عکس از یاکوبس)



۲. نقش برجسته بیستون: اهوره مزدا (عکس از یاکوبس)



۳. آنکارا، موزه تمدن‌های آناتولی: طرح مهری از گوردیون (Parrot 1961, Abb. 256)



۴. تخت جمشید، آرامگاه ۵: خدا و شاه (عکس از یاکوبس)



۵. نقش برجسته بیستون: تاج دارای کنگره‌های کوچک داریوش (عکس از یا کوبس)



۶. نقش برجسته بیستون: سرپوش استوانه‌ای اهوره مزدا (عکس از یا کوبس)



۷. نقش برجسته بیستون: نوک کلاه استوانه‌ای اهوره‌مزدا (عکس از یاکوبس)



۸. لندن، موزه بریتانیا ۱۱۸ ۹۱۸: نقش برجسته‌ای از کاخ شمالی آشوربانیپال در نینوا (* Barnett
(Lorenzini 1975, Taf. IX)

فصل‌نامهٔ جُندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شمارهٔ ۱۶، زمستان ۱۳۹۷

جدل‌نگاری سریانی شرقی بر ضد دین زردشتی و پس‌زمینهٔ

سیاسی آن^۱

ریچارد پین^۲

ترجمهٔ بهرام روشن‌ضمیر^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۸

با سپاس از فرهاد آیین و کسری محبی.

چکیده:

این مقاله به تحولاتِ جدل‌نگاریِ سریانیِ شرقی بر ضدِ دین زردشتی از حرکتِ لرزانِ نخستین‌اش در نگارشِ قدیسنامه‌های پایانیِ سدهٔ چهارم و آغاز سدهٔ پنجم تا آثارِ پیچیده‌ترِ پایانِ دورهٔ ساسانی می‌پردازد. این مقاله نشان می‌دهد که ارتباطِ گاهنگارانه میان آغازِ تالیفاتِ جدلی و سازمان‌یافتگیِ کلیسای شرق در دلِ شاهنشاهی ایران تصادفی نیست. دگرگونیِ دغدغهٔ جدلیِ رهبرانِ کلیسای نخستین از دین یهودی به زردشتی درست در زمانی رخ داد که آنان برای جذبِ پشتیبانی به دربارِ زردشتی وابسته شدند. با برآمدنِ کلیسای شرق، طبقهٔ ممتازِ برون‌کلیساییِ سریانیِ شرقی و رهبرانِ کلیسایی توانستند در

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Payn, Richard. «Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques» dans Flavia Ruani (éd.). *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris: Geuthner, 2016, p. 239-260, (Études syriaques 13).

۲. دانشیار زبان‌ها و تمدن‌های شرق نزدیک در دانشگاه شیکاگو repayne@uchicago.edu

۳. کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه تهران Bahraam.roshan@gmail.com

آیین‌های شاهنشاهی زردشتی مشارکت کنند، تا جایی که مسیحیان و متون جدلی هدف خود را بازناسی روابط میان مسیحیان و زردشتیان، در پس‌زمینه سیاسی گنبدواری از افزایش همکاری‌های میان‌دینی، گذاردند. پس تصویر سریانی شرقی نخستین از دین زردشتی به عنوان صورتی غریب از چندخدایی یونانی-رومیخت برپست و در حدود سال ۵۰۰ میلادی بیننده روایت‌هایی با ظرافتی بیشتر از مناسک و کیهان‌شناسی زردشتی-به‌ویژه در شهادتنامه پتیون، آذراهرمز و آناهید، و شهادتنامه مار قرداق-هستیم. این روایت‌ها فضای سیاسی، سنت‌ها و هویت‌هایی را که در میان مسیحیان و زردشتیان مشترک بود نمایش می‌دهند. در همین زمان اسقف اعظم جاثلیق مار آبا به مسیحیان به دلیل سازگاری‌یافتن با سنت‌های زردشتی ضروری برای مشارکت سیاسی آنان که اشرافی می‌بودند، حمله می‌برد و با این کار رهبران کلیسایی - که دین بهی را یک‌سره طرد می‌کردند - را از طبقه ممتاز برون‌کلیسایی تمیز می‌داد. در این مقاله جدل‌نگاری به عنوان ابزاری برای آفرینش مرزبندی‌های لازم در میانه همکاری‌های کاربردی میان مسیحیان و زردشتیان در نظر گرفته می‌شود. همچنین است تحولات رخ داده در جدل‌نگاری که شاخصی از همگون‌شدگی و فرهنگ‌پذیری مسیحی از سده چهارم تا آغاز سده هفتم میلادی به دست می‌دهد.

با جذب اجتماعات^۱ سریانی شرقی در تشکیلات سیاسی و آیین‌های ایرانی، رهبران مذهبی آنان جدل‌نگاری^۲ ضد زردشتی خود را آغاز کردند.^۳ به سال ۴۱۰ میلادی، دربار یزدگردیکم روندی را که از میانه سده چهارم در همگرایی اسقف‌های سریانی آغاز شده بود تکمیل کرد. به این ترتیب، مقامات دینی (مسیحی) رسمیت‌یافته و ساسانیان از آنان به عنوان واسطه در استان‌ها بهره‌گرفتند. اگر شاپور دوم برای وادار کردن رهبران دینی مسیحیان برای مشارکت در اداره کشور و مشخصاً برای گردآوری مالیات در شهرها به زور

1. communautés

2. polémiques

۳. این مقالات 2010 et Walker 2012 debié شامل مستندترین مقدمه‌ها درباره تاریخچه کلیسای شرق در پسین‌باستان و همچنین شامل کتاب‌شناسی است.

متوسل شده بود، یزدگرد مانند روم با ابزار پشتیبانی کشیشان را در خدمت خود گرفت. دربار به کشیشان اجازه داد تا با کمک‌گرفتن از ابزارهای تشکیلاتی و ارتباطی و با به‌کارگیری زور قادر شوند سلسله مراتب سازمان‌یافته و یکپارچه کلیسای شرق را در سراسر پهنه شاهنشاهی ایران برپا دارند. در ازای آن، اسقف‌ها مشروعیت حکومت^۱ زردشتی را پذیرفتند و خدمات گوناگونی از نظارت بر ترابری بازرگانی در خلیج فارس گرفته تا ماموریت‌های دیپلماتیک به دربار ارائه کردند.^۲ کلیسای شرقی برآمده از همبستگی شاهان و اسقفان، همواره به اقتدار^۳ سیاسی و نیروی دربار و طبقه ممتاز^۴ متکی بود. یعنی به دولتی که نه تنها مناسب زردشتی را به جای می‌آورد بلکه مشروعیت خود را در مفاهیم زردشتی شناسایی کرده و به کمک آیین‌های زردشتی جاری و ساری می‌کرد.^۵ رهبران سریانی شرقی رابطه نزدیک با دینی را ضروری یافتند که دریافت اختصاصی و دقیق از ایمان و سنت‌هایش نه تنها ناپذیرفتنی که تحمل‌ناپذیر بود. مولفان سریانی شرقی برای بازشناسی نفوذ خود در پس‌زمینه^۶ سیاسی مبهم پایان سده چهارم و سده پنجم میلادی معمولاً پرهیزکارانه با تشکیلات اسقفی خودشان پیوند یافته و در متون قدیس‌نگارانه^۷ با خشونت به دین زردشتی تاختند؛ ولی باید دانست که این کشمکش بیشتر در متون جریان داشت تا در واقعیت بیرون و هدف این مؤلفان بیشتر مصرف داخلی خود اجتماعات مسیحی بود تا رویارویی با دین زردشتی. در سده پیش از آن، جدل‌نگاری سریانیان شرقی—مثلاً در کارهای آفرات^۷ که به دنبال رهاسازی مسیحیان از موسسات خیریه یهودی بود— بر یهودیت تمرکز کرده و برنامه‌شان جداسازی مسیحیت و یهودیت بود.^۸ اگرچه یهودیان گاهی در آثار قدیس‌نگارانه سده پنجم نیز پدیدار می‌شدند، بیننده گذار دغدغه اصلی مولفان متون جدلی سریانی شرقی از یهودیت به دین

1. régime

2. Mcdonough 2008.

3. l'autorité

4. élite

5. Macuch 1995 ; Canepa 2009, p. 59-68, 102-104 ; Payne 2013 ; Canepa 2013 ; Overl aet2013 ; Shayegan 2013.

6. contexte

7. Aphraat

8. Becker 2002 ; Pierr e 2008.

زردشتی هستیم. وضعیتی که دستکم تا زمان ظهور رقیبان سربانی غربی در پایان سده پنجم پایدار ماند.^۱ هدف این مقاله مطالعه رابطه مجادلات جدلی مکتوب - یعنی آثاری که راه احتمالی برای درک پس‌زمینه تحولات‌شان موجود باشد - و مطالعه چگونگی تکامل چشم‌انداز سیاسی آن دوره است. چشم‌اندازی که در آن رهبران مذهبی و بلندپایگان برون‌کلیسایی^۲ سربانی شرقی به دنبال تثبیت جایگاه خودشان علیه دشواری‌های تحمیلی ناشی از اختلافات مذهبی بودند.

کهن‌ترین متون جدلی سربانی شرقی بر ضد دین بهی^۳ در قدیس‌نگاری‌های نگاشته‌شده در خوزستان و میانرودان در پایان سده چهارم و سده پنجم پدیدار شد. حکایت‌هایی درباره «سرکوب بزرگ»^۴ شاپور دوم که سیمایی از روابط دشمنانه و آشتی‌ناپذیر و کیهان‌شناختی ناسازگار اجتماعات مسیحی و حکومت زردشتی بازتاب می‌داد.^۵ عناوین رسمی طبقه دین‌مردان زردشتی (*tagma da-mguše*) چنانکه شهادتنامه پوسای^۶ می‌نامد که به دست ساسانیان نخستین توانگر شده بودند، امانت‌دارانه به سربانی ذکر شده است. آنان دشمن مسیحیان و فعال در برابر ساسانی در جریان سرکوب، به شمار می‌روند.^۷ بر پایه این متون آنان به دنبال گرویش تحمیلی زردشتیان به دین زردشتی، اعدام یایان و نابودی این دین رقیب در کشورشان بودند.^۸ این نگاره (تصویر)^۹ از موبدان

1. *Martyre de Siméon bar Šabba 'e*, éd. Kmoskò, p. 738-742 et trad. Smith, p. 26-28 ; Wiessner, 1967, p. 180-182;

برای جدل‌نگاری بر ضد سربانی غربی بنگرید به:

Reinink 1999 et 2009.
2. Notables laics
3. la Bonne Religion
4. Grande Persécution

۵. برای ساخت‌گشایی اسطوره «سرکوب بزرگ» بنگرید به:

MosigWalburg 2005 ; Payne 2015a, p. 38-44 ; Smith 2016, p. 109-124.

6. *le Martyre de Pusai*

7. *Martyre de Pusai*, p. 217 ; Wiessner 1967, p. 168-174.

۸. برای مثال A. *Histoire de Siméon bar Šabba 'e*, éd. Kmoskò, p. 846-847, 955 et trad. Smith, p. 120, 206; *Martyre de Siméon bar Šabba 'e*, éd. Kmoskò, p. 743, 770-771 et trad. Smith, p. 52-54 ; *Martyre d'Aqebshma*, p. 361-362 ; *Grand massacre du Khuzistan*, p. 242 ; *Martyre de Marthe*, éd. Bedjan, p. 233-239, trad. Brock & Harvey, p. 67-72 ; *Martyre de 111 hommes et 9 femmes*, p. 291-292.

9. image

در جریان تحولات قدیس‌نگاری در فاصله سده‌های چهارم و هفتم میلادی اندکی دگرگون شد، ولی نقش دین‌مردان زردشتی در کشمکش با کشیشان و اسقفان و راهبان در نگاره ترسیم شده در قدیس‌نگاری‌ها، با وجود تحولات در طبیعت اختلافات مذهبی، ماندگار شد. در تالیفات قدیس‌نگارانه گوناگون که مشخصاً در خوزستان، سلوکیه-تیسفون و اربیل در میان سالهای ۳۸۰ تا ۴۵۰ نگاشته‌شد، دین زردشتی گونه‌ای از بت‌پرستی ترسیم گشت.^۱ بر اساس نوشته‌های قدیس‌نگاران، مسیحیان نهایتاً شهید شده را مجبور به پرستش^۲ خورشید، ماه، آب و آتش می‌کردند.^۳ این عناصر البته در کیهان‌شناسی زردشتی مقدس بودند و قدیس‌نگاران نیز به آنان همچون دیگر فروزه‌های^۴ در پیوند با دین بهی از جمله ایزدان آن اهریمن و اهرمزد، غدغن بودن خاک‌سپاری^۵ و رسم کشتار خرفستان^۶ اشاره می‌کردند. با این حال این جنبه‌ها از اندیشه‌ورزی و سنت زردشتی کاملاً از پس‌زمینه اصیل خود کنده شده و در درون چارچوبی از میراث قدیس‌نگاری رومی به ارثمانده بود؛ موبدان لازم می‌دیدند که مسیحیان به عناصر مادی-به‌ویژه خورشید-احترام‌بگذارند؛ الگویی که بازسازی حکایت‌های مرتبط با شهیدان روم در سده دوم بود که محکوم به پرستش خدایان و شخص امپراتور شده بودند. این الگوبرداری مشخصاً از شهیدان فلسطینی^۷ اثر اوزبیوس و روایات شهیدان اِدسا انجام شده بود. آثاری که همه به سریانی در دسترس اجتماعات سریانی شرقی سده چهارم و پنجم میلادی قرار داشت. قدیس‌نگاران عصری کلیشه‌ای از شهیدان ایرانی برساختند که در آن سریانیان شرقی با

۱. برای تحولات سنت‌های شهادت‌نامه‌نویسی در منطقه و اسقف‌نشین‌ها بنگرید به:

Wiessner 1967, p. 189-198, 277-288 et Wiessner 1968

2. adorer

3. Par ex. *Martyre de Pusai*, p. 220-221 ; *Grand massacre du Khuzistan*, p. 242 ; *Martyre de 111 hommes et 9 femmes*, p. 291-292.

4. Caractères

5. l'inhumation

6. l'abattage rituel des animaux

7. les *Martyrs de Palestine*

سرکوبگران دقیقاً بر پایه همان الگوی همتایان رومی‌شان درگیر شده بودند. صرفاً به منظور ایجاد پس‌زمینه‌ای ایرانی نام خدایان و رهبران دگرگون شده بود.^۱

مخاطب این بازنمایی‌ها از دین زردشتی در آثار جدلی مورد نظر ما، نه خارجی بلکه داخلی یعنی اجتماعات مسیحی بودند. گروه‌هایی که با طبقه ممتاز ایرانی، آیین‌ها و دین‌شان آشنایی یافته بودند. در این هنگامه که دو دین در شرایط جنگی با یکدیگر قرار داشتند، قدیس‌نگاران از رشد ورود مسیحیان به نهادهای شاهنشاهی زردشتی و روزنه‌های بالقوه در دیواره‌های میان دین‌ها پرده برداشتند. برای نمونه می‌دانیم که پوسای شهید، رئیس صنف دست‌ورزان^۲ در شهرستان شاهانه ایران-خوره ایرانشهر (به سریانی *Karka d-Ledan*) بود. نهادی که شاپور دوم با هدف آمیزش اجتماعاتی که فرهنگ‌های متنوع داشتند (مسیحیان و زردشتیان) بنیاد گذارده بود.^۳ شمار بزرگان مسیحی که به عنوان کارگزار، دبیر یا حتی سپاهی در خدمت شاه بودند در کهن‌ترین آثار قدیس‌نگارانه سریانی شرقی فراوان است و پیداست که مسئولیت‌های‌شان باعث ارتباط‌شان با طبقه قومی زردشتی حاکم می‌شد. بر پایه طرحی تکرارشونده، برخی از آنان غالباً بدون اینکه خودشان متوجه باشند، در میانه راه دست از باور دینی خود به مسیحیت می‌شستند.^۴ از این رو، حکایت‌های خشونت و خطاهای زردشتیان، به تقویت مرزبندی‌ها در روابط اجتماعی - که تحولات سیاسی آن دوره برپا داشته بود - می‌انجامید. یادواره مسیحیانی که به دست مأموران زردشتی شهید شده بودند - بی‌توجه به این که به دلیل هویت دینی‌شان اعدام گشته بودند یا خیر - با پیشگفتاری از جدل‌نگاری روایی

۱. برای اهمیت پرستش خورشید در شهادتنامه اِسا بنگرید به Tubach 1986, p. 71-74 و برای تأثیراتش بر ادبیات سریانی شرقی متأخر بنگرید به Rist 2009, در اینجا Wiessner 1967, p. 186-187 بر تأثیرات لوزیوس تأکید می‌شود.

2. Artisanales

3. *Martyre de Pusai*, p. 209 ; *Histoire de Siméon bar Šabba 'e*, éd. Kmoskö, p. 954 et trad. Smith, p. 206 ; *Martyre de Siméon bar Šabba 'e*, éd. Kmoskö, p. 774-775 et trad. Smith, p. 56 ; Schwaigert 1989, p. 146-151 ; MosigWalburg 2010, p. 150-153 ; Jullien 2011, p. 287-288. موسسات شهری در اطراف تولیدی‌های محصولات مرغوب در چهارراه‌های مواصلاتی بین‌منطقه‌ای قرار داشت. : Gyselen & Gasche 1994.

4. *Histoire de Siméon bar Šabba 'e*, éd. Kmoskö, p. 833-835 et trad. Smith, p. 108-110 ; *Martyre de Siméon bar Šabba 'e*, éd. Kmoskö, p. 750-751 et trad. Smith, p. 38 ; *Martyre de Peroz*, p. 257-258 ; *Martyre de Jacques l'Intercis*, p. 41-542 ; Peeters 1910.

ادغام شده و به‌ویژه تلاش می‌کرد تا هموندان اجتماعات سریانی شرقی را از همتایان زردشتی‌شان جدا سازد. این تفرقه‌افکنی میان زردشتیان و مسیحیان اکنون مهم‌تر از اختلاف مسیحیان و یهودیان – که منظور نظر جدل‌نگاری پیشین بود – جلوه می‌کرد. رویکرد سطحی مولفان نخستین آثار قدیس‌نگارانه سریانی شرقی به دین زردشتی راستین در زمانی ارائه می‌گشت که وارون بر پایان دوره ساسانی، مخاطبان مسیحی نسبت به باورها و آیین‌های زردشتی بسیار نادان بودند. در آن زمان [سده چهارم و پنجم] اگرچه برخی از بزرگان مسیحی سهم رو به رشدی در اداره کشور یافته بودند، هنوز میان رهبران و طبقه ممتاز زردشتی از یک سو و جمعیت پیشه‌وران شهری و بازرگانان – که بخشی اگر نه اکثر آنان تبعیدی‌های رومی بودند – همچنین طبقه ممتاز محلی که مالک زمین‌های میان‌رودان بودند - و مسیحیت سریانی شرقی در میان‌شان شکوفا شده بود - از سوی دیگر، شکاف فرهنگی کاملاً قابل توجهی وجود داشت.^۲ برای مسیحیانی که آگاهی بسیار محدودی از دین زردشتی - که سازمان‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌اش ساختاریافته بود - داشتند، قدیس‌نگاری‌ها به دنبال همگون‌سازی^۳ دین [زردشتی] و مقامات آن در قامت یک دشمن آشنا بودند: چندخدایی یونانی-رومی،^۴ که مسیحیت در همان زمان در جهان مدیترانه‌ای بر آن پیروز شده بود.

سرگذشت شهیدان رومی الگویی امیدبخش از تکامل یک جامعه دینی از یک وضعیت حاشیه‌ای به یک وضعیت غالب سیاسی، ارائه می‌کرد. به تالیفات قدیس‌نگارانه جدلی می‌بایست با این پیش‌زمینه از سنت‌های کلیسایی شکننده در پایان سده چهارم و آغاز سده پنجم، پرداخت. مقامات کلیسایی سریانی شرقی در سده چهارم بر اجتماعی سرپرستی می‌کردند - یا دستکم می‌خواستند که سرپرستی کنند - که فاقد تشکیلاتی از اسقفان سازمان‌یافته و سلسله‌مراتب و همچنین فاقد پشتیبانی دولت بودند و حتی

1. déportés

۲. برای نقش تبعیدی‌ها در پراکندن سنت‌های مسیحی بنگرید به دیدگاه‌های متضاد در:

MosigWalburg 2010 et Jullien C. 2011. Les membres.

3. assimiler

4. le polythéisme grécoromain.

کالبدی یک‌دست از اصول اندیشه‌ها نیز نداشتند. می‌توان اصلاً نسبت به موجودیت یک جامعه سربانی شرقی یکپارچه فرامنطقه‌ای پیش از سال ۴۱۰ میلادی تردید کرد. در این سال بود که یک «کلیسای شرقی»^۱ متمرکز سازمان‌یافته زیر چتر پشתיبانی شاهنشاهی زردشتی تولد یافت. با اتکا به دربار بود که اسقف^۲ سلوکیه-تیسفون به تدریج به اسقف اعظم^۳ (جائلیق^۴) در راس سلسله مراتب اسقف‌هایی در سرتاسر شاهنشاهی تبدیل شد؛ تشکیلاتی که مجموعه‌ای مشترک از هنجارها و اصول را در قامت قوانین دارا می‌بود.^۵ با آغاز به کار کلیسای شرق بود که نخستین جدل‌نگاری‌ها به شکلی چشم‌گیر در تالیفات قدیس‌نگارانه نمایان گشتند. شاید «موبد سرکوبگر» به متونی برگردد که به اواخر سده چهارم میلادی تعلق دارد، اما در آغاز و میانه سده پنجم بود که این متون - اگرچه خیلی سطحی - از اندیشه و سنت‌های زردشتی سخن گشودند. بخش بزرگتر قدیس‌نگاری‌های نخستین نه در سده چهارم بلکه در سده پنجم تألیف شدند یا دستکم تغییرات فراوان یافتند. اگرچه پژوهش‌ها تا مدت‌ها بر تاریخی بودن روایات قدیس‌نگارانه متمرکز شده بود، اخیراً کارها بر پس‌زمینه تالیفات قدیس‌نگارانه سده‌های پنجم و ششم و هفتم متمرکز کرده‌است.^۶ تصادفی نیست که مولفان سربانی شرقی نگارش حکایت‌های خود را از آنچه «سرکوب بزرگ» خوانده شده - و در آنها درباره رنجش‌های تحمل‌شده خود لاف و گزافه‌ها گفته‌اند - دقیقاً در دهه‌های پس از پذیرش تحت‌الحمایگی‌شان از سوی دربار زردشتی آغاز کرده‌اند. زمانی که آنان خود را در خدمت ساسانیان و طبقه ممتاز زردشتی‌شان قرار دادند، پس می‌بایست میان خود و دین این پشתיبانان فاصله می‌انداختند و در درون اجتماعاتی که ساسانیان همبسته کرده بودند مرزهایی

1. Église de l'Est

2. l'évêque

3. patriarche

4. catholicos

۵. برای تحولات جاری نفوذ اسقف‌ها در کلیسای منسجم‌شده شرق صرفاً در سطح اصول اساسی آن بعد از سال ۴۱۰ بنگرید به Gerö 1982 et Abramowski 2011 و برای سنت‌های منطقه‌ای اسقف‌نشین‌های خودمختار و حتی منابعی که ادعای قدرت رسالت‌شان تا آغاز دوره اسلامی ادامه یافته بود بنگرید به:

Tubach 1997 ; Jullien & Jullien 1999 ; Jullien C. 2006.

6. Walker 2006 ; Payne 2015a ; Smith 2016.

جدایی افکنانه ترسیم می‌کردند. آنان همچنین در شرایطی که کاملاً وابسته به طبقه ممتاز و سنت‌های شاهنشاهی زردشتی بودند به ایجاد توهمی از پیروزی و برتری مسیحیان پرداختند. نتیجه این شد که جدل‌نگاری ضد زردشتی اگرچه به شکل تناقض آمیزی خود به تسهیل جذب مقامات کلیسایی سریانی شرقی در تشکیلات ایرانی انجامید، با تقویت افتداری دینی‌شان، همکاری ایشان با زردشتیان را کم‌اهمیت گرداند.

توجه به نگاره جدلی از دین زردشتی به عنوان یک صورت^۱ غریب فرهنگی برآمده از چندخدایی - که با متون رومی آن‌را می‌شناسیم - با توجه به فرهنگ‌پذیری^۲ و همگون‌سازی سریانیان شرقی، دیگر امکان تداوم نداشت. در پایان دوره ساسانی میان سال‌های ۴۸۸ و ۶۳۸ میلادی، جدل‌نگاری سریانی شرقی بسیار پیچیده‌تر گشته و اهداف، فنون و محتوای متنوع‌تری را در بر گرفت. این جدل‌نگاران نیز مانند پیشینیان‌شان همچنان بر منابع متنی و راهبردهای بستر رومی تکیه داشتند، اما برخلاف آنان، از آگاهی‌های‌شان در زمینه اصول باورها^۳ و سنت‌های زردشتی نیز بهره می‌گرفتند. این مولفان و آثارشان نمونه‌هایی‌اند از جذب اجتماعات مسیحی در جامعه^۴ و فرهنگ سیاسی ایرانی از سده پنجم تا آغاز سده هفتم. چنانکه متون نشان می‌دهد، مسیحیان در سراسر پهنه شاهنشاهی به آیین‌های زردشتی کمک می‌کردند، آموزه‌های زردشتی را می‌آموختند و حتی نسبت به فراگیری زبان پارسی میانه اقدام می‌کردند؛ هرچند باید گفت که طبیعت و ژرفای گزارش‌های‌شان درباره دین بهی بسته به جغرافیا، پایگاه اجتماعی و جایگاه سیاسی‌شان کاملاً متغیر بود.^۵ در این روند بود که نقش مرکزی انگاره‌ها^۶ و آیین‌های زردشتی در پیکره‌بندی سامانه شاهنشاهی ایرانی برای این مولفان هویدا گشت. در اواخر دوره ساسانی، پرسش از اوضاع و شرایطی که مسیحیان در آن

1. forme
2. l'acculturation
3. doctrines
4. société

۵. برای دوزبانه بودن سریانی - پارسی میانه بنگرید به:

Ciancaglini 2008 et Gignoux 2011.

6. idées

توانسته بودند سهمی از مشارکت در آیین‌های شاهنشاهی زردشتی به کف آورند، اهمیت بیشتری یافت و آثار مهم جدلی سربانی شرقی پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها به ارمغان می‌آوردند. نقش این مولفان در چشم‌انداز سیاسی درحال دگرگونی آن زمان شامل کنش‌هایی گوناگون از ساخت‌شکنی^۱ تمام‌عیار مجموعه مناسک زردشتی گرفته تا تحریف رسوم جنسی زردشتی را در بر می‌گرفت. آنچه البته همیشه مشترک بود، فروکاستن بنیادهای دین بهی بود. فروکاستن این واقعیت که یک میدان ثابت - یک «فضای» فرهنگی از آیین‌های مشترک - وجود داشت که مسیحیان و زردشتیان مشترکا در آن حضور داشتند. به واسطه این نوشته‌های جدلی بر ضد دین زردشتی، مولفان سربانی شرقی در حقیقت به شکلی تناقض‌آمیز، فرایند جذب مسیحیان در جامعه و فرهنگ سیاسی را بدون اینکه به تضعیف هویت دینی‌شان بیانجامد، آسان‌گردانند. در ارتفاعات زاگرس در طول راه شاهی از سلوکیه-تیسفون به سوی خراسان، اجتماعی از تبعیدی‌ها، نمونه موفق‌تر و پیشرفته‌تر روابط نزدیک میان مسیحیان و زردشتیان در سراسر پسین‌باستان^۲ را ایجاد کردند. نویسنده شهادت‌نامه پتیون، آدروهرمزد و آناهید^۳ یگانه مجادله‌گر سربانی شرقی است که در اثرش گواهی‌هایی از شناختش از آیین‌ها، اسطوره‌ها و اصول اندیشه‌های زردشتی به دست می‌دهد. از همین رو این متن را باید تنها متنی دانست که شامل نویسه‌گردانی^۴ اصطلاحات فنی به زبان پارسی میانه می‌شود: *ahlamōg* (مرتد^۵)، *šnūmān* (نیایش^۶)، *nask* (پاره‌ای از اوستا) و *xwēdōdah* (درون‌پیوندی^۷)، اغلب درون‌خانوادگی^۸). این متن همچنین نخستین اشاره به واژه اوستا

1. déconstruction

2. l'Antiquité tardive.

3. *Martyre de Péthion, Adurohrmazd et Anahid.*

4. translittérés

5. hérétique

6. invocation

7. endogamie

8. incestueuse

(*abestāg*) را نیز در خود دارد.^۱ با این حال مؤلف همزمان از جدل‌نگاری ادبیات رومی نیز به عنوان منبعی برای شرح دین بهی بهره برده است. او به‌طور مشخص یکی از آثار گمشده تئودور مویسوئستی^۲ زیر عنوان درباره دین مغان در پارس^۳ را به کار گرفته که گزارش‌هایش از این دین بیشتر بر بنیاد متون هلنیستی بود تا منابع مستقیم و در نتیجه صورتی مغشوش از چندخدایی یونانی-رومی به دست می‌داد.^۴ از این رو مولف *شهادتنامه* پتیون در عین اینکه شرحی پیرامون این دین ارائه می‌دهد، طبیعت اصول آن را تحریف می‌کند تا بتواند تاثیرگذار بودن مناسک آن را انکار کند. آنچه در این متن توجه را به خود جلب می‌کند لحن آن درباره آیینی است که در دامان طبیعت برگزار می‌شد، جایی که دل دین زردشتی راستین بود. *اوستا* - که منبع آموزه‌های زردشتی و دربردارنده متون مناسکی و مجموعه‌ای از دانسته‌ها^۵ بود که به صورت شفاهی در مناجاتنامه^۶ *ئیسنا* حفظ گشته بود - در آتشکده‌ها و جایگاه‌های مقدس که بیشتر در بلندی‌ها با دورنمایی مناسب از اطراف به ویژه از ارتفاعات، قرار داشتند، گرامی داشته می‌شد.^۷ در سرتاسر متن، قدیسنامه نویس رابطه‌ای میان مناسک، اصول و طبیعت برقرار می‌سازد و ثابت می‌کند که او و مخاطبانش زندگی روزمره زردشتیان در همان زمان و مکان را تجربه کرده بودند.

خواست نویسنده این بود که مناسک پیچیده مسیحی که بر کیش شهیدان^۸ تمرکز داشت را جایگزین آیین‌های زردشتی که ارتباطی میان اجتماعات انسانی با زیست بوم طبیعی و

۱. Nau 1927 با تکیه بر این متن ادعا کرد که *اوستا* در دوره ساسانی نیز تنها در شکل شفاهی گردهم آمده اما کانترا نشان داده است که *اوستا* در پایان دوره ساسانی تدوین گشته بود و استفاده قدیس‌نگار از عبارت «چنانکه در *اوستا* پیدا است» حتی از گفتمان پژوهشی زردشتی نیز آگاهی می‌دهد: Cantera 2004, p. 11

2. Théodore de Mopsueste,

3. *Sur le magisme en Perse*

۴. Mariès 1924, p. 41-47 به استفاده از این رساله توسط نویسنده ارمنی سده پنجمی یزنیک کعباتسی اشاره کرده. برای بحث بیشتر بنگرید به Payne 2015a, p. 80-82.

5. corpus de savoirs

6. liturgie

۷. از معدود مطالعات درباره آتشکده در پس‌زمینه محیطی اش: Huff 1995. Shaked 2004 دیدگاهی درباره یسنای ساسانی می‌دهد.

8. culte des martyrs

جهان خدایان و نیروهای ایزدی برقرار می‌کرد، کند. او برای این کار بر ادعاهای اصلی کیهان‌شناختی دین بهی متمرکز شد: حکایت تئودور مویسوستی را با اسطوره‌های زردشتی رایج در منطقه ادغام کرد. او چنین استدلال می‌کرد که اهریمن و اهرمز خود آفریدگان خدای متعالی دیگری‌اند به نام زروان و اوست که آفریدگار دین زردشتی و آبشخور غایی نیروی فراطبیعی^۱ است. اما این موجود نمی‌تواند خیر باشد چه او منشاء آفرینش نیروهای خیر و نیز نیروهای شر است.^۲ به بیان او موبدان با آیین‌هایی که برپا می‌دارند می‌تواند هر دو گروه از نیروهای خیر و شر را فراخوانی کنند و ادعای‌شان مبنی بر پشتیبانی صرف از یک جناح یعنی خدمت به اهرمز در نبرد کیهانی‌اش، بی‌بنیاد است. از سوی دیگر، چنانکه *شهادتنامهٔ پتیون* پیشنهاد می‌کند، قدیسان مسیحی میانجی‌هایی موثرتر در روابط میان انسان‌ها با زیست‌بوم طبیعی و با کیهان‌اند و شهیدان - برخلاف موبدان زردشتی - می‌توانند نیروهای طبیعی آبشخور زندگی را - به‌ویژه سرچشمه‌های آب مورد نیاز برای کشاورزی در منطقه که وابسته به باران بود - مدیریت کنند.^۳ توان قدیسان مسیحی در گردآوری منافع مادی برای ساکنان سرزمینی که مولف آن‌را «سرزمین ولّاشفر»^۴ نامیده به اصول باورها و رابطهٔ آن با پروردگار مسیحی پیوند داده می‌شد و نه به ایزدی‌گنگ و دروغین به نام زروان. قدیسان به این استدلال که کیش قدیسان^۵ بیش از *یسنا* می‌تواند به کشور و ساکنان آن کمک کند، به مسیحیان رخصت می‌داد که وابستگی‌شان را به کشور و تعلق اجتماعی و سیاسی‌شان به شاهنشاهی ایرانی - که بسیار حیاتی بود - اظهار کنند. *شهادتنامهٔ پتیون* در غربت^۶ تبعیدی‌های مسیحی

1. surnaturel

۲. *Martyre de Péthion*, p. 577, 592. در بسیاری موارد به عنوان نشانه‌ای از دین زردشتی ارتدکس تعبیر شده است. این ارائه از زروان به عنوان خدای زمان عامدانه اصول دین زردشتی را منحرف می‌کند تا ادعاهای کیهان‌شناختی آن را کم‌اهمیت گرداند. برای نقش خدای زمان در اندیشهٔ کیهان‌شناختی زردشتی و ابداع پژوهشگران در تعریف آن به صورت یک دین به نام زروانیسم بنگرید به. Rezania 2010, p. 12-24, 281-315 et Payne 2015a, p. 78-83.

3. *Martyre de Péthion*, p. 601 ; Payne 2015a, p. 72-78.

4. le pays de Walashfarr

5. culte des saints

6. diaspora

نگارش یافته که اگرچه همچنان "اسیر"^۱ خوانده می‌شدند، ولی شماری مشخص از آنان توانسته بودند جایگاه اجتماعی خود را کسب کرده و در تشکیلات طبقه ممتاز محلی وارد شوند. می‌دانیم که عضویت در جامعه "ایرانیان" برای مسیحیانی که همگون شده بودند ناممکن بود، چراکه این جایگاه در انحصار زردشتیان قرار داشت.^۲ اما *شهادتنامه پتیون* و کیش شهیدان در منطقه ادعای پیش رو نهادن راهی را داشت که مسیحیان بتوانند بگویند که به "کشور" تعلق دارند. جدل‌نگاری با هدف مصرف داخلی اجتماعات مسیحی صورت می‌گرفت و هدف این مولفان گواهی‌دادن بر تفاوت‌های دینی بود که ریشه در الاهیات ناسازگارشان با کیهان‌شناسی زردشتی داشت. با این حال این متون همزمان با کار هویت‌سازی، کشور مشترکی را شناسایی می‌کردند که آیین‌های هر دو دین مسیحی و زردشتی می‌توانستند ادعا کنند پشتیبان آن‌اند. تازش بر آیین و اصول زردشتیان در *شهادتنامه پتیون* نه تنها واقعیت جامعه‌ای که در آن مسیحیان و زردشتیان همکاری نزدیکی داشتند، را بازتاب می‌داد، بلکه خود اهرمی برای جذب مسیحیان در تشکیلات و سنت‌های زردشتی شده بود.

جدل‌نگاری اسقف اعظم-جائلیق مار آبا^۳ (۵۴۰-۵۵۲) اوضاع اجتماعات مسیحی در پهنه شاهنشاهی را در همین شرایط دشوار فرهنگ‌پذیری و همگون‌شدگی نشان می‌دهد. این آثار متونی حقوقی‌اند و از همین رو سیاق، محتوا و پس‌زمینه کاملاً متفاوتی نسبت به نوشته‌های قدیس‌نگارانه دارند. اگر حکایت‌های شهیدان جزئیاتی تخیلی از یادواره‌های سالیانه مشترک مسیحیان ارائه می‌کرد، قانون‌نامه‌های کلیسایی و مقررات حاصل از آن به گونه‌ای ناملموس به دنبال مشروعیت‌بخشی نه به یک سنت مشخص که بهیک روش نظری ناملموس بود. مار آبا با ارائه نوعی از جدل‌نگاری در آثار حقوقی‌اش سبک زندگی مسیحیان را از زردشتیان جدا می‌ساخت. او بیان می‌داشت که شماری از سنت‌های

1. captifs

۲. ایر «ایرانی» بودن کنایه از زردشتی‌بودن بود و این اصطلاح بیشتر جایگاه سیاسی-مذهبی و همچنین تعلق به طبقه اشراف را نشان می‌داد تا تعلق به گروه قومی را. Macuch 2010a; Shaked 2008: برخلاف آنچه دریایی ادعا می‌کند Daryaei 2010 مسیحیان هرگز تا پایان دوره شاهنشاهی خود را ایر نخواندند.

3. Mar Abba

معمول، در واقع زردشتی‌اند و از این رو باید برای مسیحیان غدغن شوند. او این قانون‌نامه‌های جدلی را به عنوان بخشی از نبرد میان رهبران رهبانی^۱ کلیسایی و طبقه ممتاز برون‌کلیسایی مسیحی تدوین و منتشر می‌ساخت. نبردی که بر سر سرپرستی اسقف‌نشین‌های ایران سرگرفته بود و هم‌اورد مولف در این نبرد نه زردشتیان یا حتی مسیحیان «زردشتی‌مآب»^۲ که در اصل اشراف‌سالاری^۳ مسیحی تازه‌پیدا شده بود، که با سنت‌های ضروری برای مشارکت در فرهنگ سیاسی ایرانی سازگاری می‌یافت.^۴ این اسقف در کتاب *قوانین زناشویی*^۵ جدل‌نگاری خود را بر پایه نظریه حقوقی^۶ برآمده از *اسفار* *خمس*^۷ (تورات)، منابع حقوقی مسیحی، تفاسیر و الاهیات و همچنین با کمک اطلاعات شخصی‌اش به عنوان یک زردشتی مسیحی‌شده تبیین می‌کند. مار آبا «مردمان» مسیحی را به گونه‌ای نقش می‌کند که مجموعه‌ای از قوانین مستقل آنان را از همتایان زردشتی‌شان جدا سازد. آنچه دیوار گذرناپذیری میان دو اجتماع مسیحی و زرتشتی می‌کشید غدغن بودن زناشویی با خویشان درجه یک بود. کتاب *قوانین زناشویی* سیاهه‌ای از گونه‌های این نوع زناشویی - یا درون‌پیوندی - از زناشویی با والدین و فرزندان تا زناشویی با ناپدری/نامادری و فرزندخوانده با جزئیاتی فراوان و کسالت‌آور ارائه کرده و نیز تشریحی بسیط از همجنس‌گرایی و جماع با حیوانات بیان می‌دارد. هرکدام از این اعمال جنسی ممنوعه - صراحتاً یا تلویحاً - به دین بهی پیوند داده می‌شود، تا هدف اصلی اسقف که تأکید بر مشخصه‌های انحرافی و نامشروع سنت‌های جنسی زردشتی - وارون بر مسیحیت - است، تأمین شود. شاید به دلیل تربیت یافتن مار آبا در این دین باشد که او با فهم و ارائه‌ای منصفانه از قانون پیوند زناشویی زردشتی زیر مفهوم *xwēdōdah* آن را مسیری کیهان‌شناختی نه صرفاً برای دستیابی به عدالت

1. ascètes

2. Zoroastrianisants

3. l'aristocratie

۴. Payne 2015a, p. 93-122. دیدگاه مخالف بنگرید به Hutter 2003

5. *Règles du mariage*,

6. *jurisprudence*

7. *Pentateuque*,

(*zadiquta*) که نیل به آگاهی (*ida ta*) می‌شناسد.^۱ اشتباه اسقف آنجا بود که همه زناشویی‌های نامور به خویدوده^۲ را زناشویی با خویشان درجه یک معرفی کرد. حال آن که همان‌گونه که ماریا ماتسوخ به‌تازگی نشان داده، مفهوم خویدوده شمار زیادی از سنت‌های مادرسالارانه^۳ درون پیوندی را در برمی‌گرفت. سنت‌هایی که اصل بنیادین آنها بر نگرانی از پدرتباری^۴ و محدودکردن برون‌پیوندی بود.^۵ براساس سنت‌های پدرتبارانه رسم ستوریه^۶ آنچه جایگزینی جانشین خوانده می‌شود—یک نجیب‌زاده^۷ می‌تواند شماری از مردان را به عنوان جانشین خود—به‌ویژه هنگامی که پسری ندارد—معرفی کند تا خویشکاری‌های والای او را به جای آورند.^۸ اگر هم مسیحیان نمی‌توانستند—دستکم در دربار—از رسم ستوریه بهره‌برداری کنند، ولی چنانکه کتاب *قوانین زناشویی خاطر نشان* می‌سازد، برخی از مسیحیان سریانی شرقی نمونه‌ای ساده‌شده از جایگزینی جانشین را به‌کار گرفتند: رسم زناشویی با بیوه برادر^۹ در *اسفار خمس* با هدف تسهیل تبار‌پداری در هنگام مرگ فرد بدون وارث مذکور مشروع شناخته شده است.^{۱۰} این مساله نشان می‌دهد که مسیحیان از آبخورهای عقیدتی^{۱۱} خود برای پیروی از سیاست‌های پدرتباری ایرانی با توجه به ضرورت بازتولید فرانسلی دودمانی برای خاندان‌های اشرافی بهره می‌بردند.^{۱۲} مار آبا سنت مورد نظر را با زناشویی با خویشان نزدیک مقایسه کرده و اعتراف می‌کند که این سنت در اجتماعات سریانی شرقی به شکلی گسترده پذیرفته شده است.

1. Mar Abba, *Règles du mariage*, p. 264-267 ; Macuch 1991, p. 150-151 ; Panaino 2008, p. 74-76.

2. *xwēdōdah*

3. matrimoniales

4. patrilinearité

5. Macuch 2010b.

6. *stūrīh*

7. aristocrate

8. Macuch 1995, p. 155-156 ; Payne 2016a, p. 534-540.

9. lévirat

10. Mar Abba, *Règles du mariage*, p. 274-279.

11. idéologiques

۱۲. Payne 2015a, p. 108-117 ; Payne 2015b. ۱۲, *Mardirossian* به‌نگرید به 2004, p. 83-85.

کتاب *قوانین زناشویی* فراتر رفته و چنین می‌نماید که پذیرش اصولی پدربارانه خویوده از سوی مسیحیان - حتی اگر جزئی و گزینشی باشد - چیزی همانند رفتارهایی چون لواط و جماع با حیوانات است. این اسقف در بخش‌هایی از کتابش گستاخانه به شرح لواط‌گری در میان عرب‌ها و خیون‌ها و روابط جنسی میان زنان و دام‌ها می‌پردازد.^۱ مار آبا با ارائه سیاهه‌ای از این رفتارها در قالب زناشویی با خویشان نزدیک، از اطلاعات خود درباره دین زردشتی در مسیری تحریف‌گرانه و پرخاش‌جویانه سوءاستفاده می‌کند. راست آن است که در جهان بینی زردشتی همجنس‌گرایی (*kūnmarz*) نقطه مخالف خویوده بود که هیچ خیری در آن وجود نداشت، بلکه به رهایی نیروهای شرور فراطبیعی می‌انجامید.^۲ از سوی دیگر، دستکم طبقه ممتاز مسیحی قاعدتا باید می‌دانستند که همجواری این عناصر ناموزون با بنیادهای اساسی اصول دین زردشتی تضاد داشت. پس می‌توان نتیجه گرفت: [از منظر مار آبا] سنت ویژه جانشینی به وسیله جایگزینی اصلا بهتر از لواط در نظر گرفته نمی‌شد. این واقعیت که اسقف مار آبا در عین اینکه سنت مورد نظر را محکوم می‌کند به متداول بودنش اعتراف دارد، بر روش جدلی‌اش گواهی می‌دهد: به چالش کشیدن قدرت طبقه ممتاز برون‌کلیسایی مسیحی. هرچند که قدرت‌یابی این رهبران آرمانی باعث ایجاد یک چتر حمایتی برای اجتماعات سریانی شرقی می‌شد، همکاری این طبقه با دستگاه شاهنشاهی بر اقتدار و مرجعیت مقامات رهبانی کلیسایی شبهه وارد می‌کرد. از آغاز سده هفتم میلادی هموندان طبقه ممتاز برون‌کلیسایی سریانی شرقی از نفوذ بیشتری نسبت به اسقف‌ها و دین‌مردان مجادله‌گر سده ششم برخوردار گشتند. مار آبا به عنوان یک مجادله‌گر در آثارش با پشتکاری فراوان در جستجوی مطالبه‌ای سیاسی بود تا بتواند قدرت را از این رهبران برون‌کلیسایی پس بگیرد.^۳ این اسقف اعظم، در آثار حقوقی‌اش، برای جلوگیری از جذب شدن مسیحیان

۱. Mar Abba, *Règles du arriage*, p. 280-283 آنچه لواط در میان خیون‌ها در نظر گرفته شده ظاهرا به سنت چندشوهری که در باکتریا در دوره حکومت هفتالیان بسیار متداول بود برمی‌گردد: Azad 2016, p. 42.

2. König 2010, p. 284-353.

3. Payne 2011, p. 102-112 ; Payne 2015a, p. 100-103.

در طبقات ممتاز، سنت‌های یادشده را هدف گرفت و نظارت انحصاری بر آنها را به اسقف‌های رُهبانیِ کلیسا اعطا کرد.^۱ افزون بر جانشینی به وسیلهٔ جایگزینی، او حضور بهم‌رسانی مسیحیان در جشنواره‌های زردشتی را نیز محکوم کرد. طبقهٔ ممتاز مسیحی آنچنان به این سنت‌ها خو گرفته بودند که گاه شمار اعیانِ کلیسای شرق بر اساس الگویی از شادروزهای زردشتی سازماندهی شده بود.^۲ او سازش‌های بلندپایگانِ برون‌کلیسایی مسیحی که با هدف کسبِ جایگاه سیاسی و قدرت انجام گرفته بود را برملا کرده و تلاش داشت تا قالبی از نفوذِ کلیسایی و رهبانی - که تنها به کسانی می‌رسید که هرگز آداب زردشتی را نپذیرفته و در مناسکِ زردشتی مشارکت نمی‌کردند - ایجاد شود. جدل‌نگاری این اسقف، نظریه‌ای حقوقی بنیاد نهاد که به اعتبار آن، مرجعیت کلیسایی - به شکل عام خلیفه‌گری سریانی شرقی و به شکل خاص خودِ مار آبا - اختیار یافت تا سنت‌های زردشتی را ممنوع داشته و فاصلهٔ خود با دینِ درباری را حفظ کند.

اگر آثار حقوقی مار آبا شاهدهی بر فرهنگ‌پذیری طبقهٔ ممتازِ برون‌کلیسایی ایران بود، ادبیاتِ قدیس‌نگارانهٔ شمال میانرودان در پایانِ دورهٔ ساسانی چشم‌اندازی یکپارچه‌شدهٔ از نظر سیاسی از نجیب‌زادگانِ مسیحی منطقه نمایش می‌دهد. *سرگذشتِ مار قرداق*^۳ و *سرگذشتِ کرخهٔ بیت سلوک و شهیدانِ آن*^۴ که هر دو در حدود سال ۶۰۰ میلادی نگارش یافته‌اند، اشراف‌سالاری زمین‌داری را به تصویر می‌کشند که القابِ ایرانی به خود گرفته، در ادارهٔ شاهنشاهی نقش ایفا کرده و خود را در مختصاتِ از تبارشناسی و پدرتباری ایرانی شناسایی می‌کند و از همین رو سنت‌های اجتماعی اشراف‌سالارانهٔ ایرانی همچون شکار، چوگان و جشن‌ها را پذیرا شده‌است.^۵ بر خلافِ طبقهٔ اشرافی زردشتی منطقه، که مقام‌های عالی (از جمله مرزبان) را در انحصار خود داشت، این اشراف‌سالاری زمین‌دار

۱. برای ارتباط میان تحولات دیرنشین در صومعه و رهبانیتِ اسقفی از میانهٔ زندگی تا سدهٔ هفتم بنگرید به

Bettiolo 2007, Camplani 2007, Jullien F. 2008 et Payne 2015a, p. 95-101.

2. *Histoire de mar Abba*, éd. Bedjan, p. 229, 238 ; trad. Jullien, p. 17 (§ 13), 24 (§ 19) ; Taqizadeh 1940 ; Payne 2015a, p. 117-122.

برای جشن‌ها و طبیعتِ عمومی مشمول بر آن بنگرید به Shaked 1991.

3. *Histoire de mar Qardag*

4. *Histoire de Karka d-Bet Sloket de ses martyrs*

5. Wiessner 1971 ; Walker 2006, p. 121-163 ; Bruns 2009a ; Payne 2015a, p. 136-157.

به دلیل مسیحی بودن شرایطی متفاوت با اشرافیت زردشتی در منطقه داشت. قدیس نگاران در آثار خود هویت دینی نجیب‌زادگان شمال میانرودان را به آنان یادآور شده و با بهره‌گیری از یادواره‌های آیینی به دور آنان دیواری برپا می‌داشتند تا بتوانند به جداسازی مسیحیان مناطق مربوطه از همتایان زردشتی نائل آیند. سرگذشت مارگرداق به عنوان یگانه متن جدلی که از حیث پیچیدگی اندیشه آن می‌تواند با *شهادتنامه پتیون* هم‌اوردی کند، به این منظور نگارش یافت که بتواند به صورت همگانی در یادواره‌ها قرائت شود. چنانکه جوئل واکر در مقاله استادانه‌اش نشان داده، قدیس‌نگار - که احتمالاً در صومعه‌های منطقه به مکتب رفته و تحصیل کرده بود، احتمالاً در مدرسه نصیبین^۱ - اساس اندیشه خود را بر آثار فلسفی ژان فیلوپن اسکندرانی^۲ (حدود ۴۹۰-۵۷۰ میلادی) گذاشته بود. او که احتمالاً این آثار را به یونانی و شاید هم از راه ترجمه سریانی مطالعه کرده بود، با منطق ارسطوییبه ستیز بر ضد کیهان‌شناسی زردشتی پرداخت.^۳ ژان فیلوپن بر ضد چندخدایی یونانی-رومی که به ابدی و واجد روح بودن ستارگان باور داشت، استدلال می‌کرد. قدیس‌نگار با بهره‌برداری از استدلال منطقی فیلسوف رومی خاطر نشان می‌کرد: «همه زیوندگان که از جهان گیتایی‌اند با خواستاری خویش می‌جنبند و می‌فرسایند. لیک آنچه که نمی‌زید و نمی‌فرساید، پس به خواست چیز دیگری به جنبش درآمده».^۴ با این حساب ستارگان، خورشید و ماه عناصری آفریده‌اند و ستایش آنان را نشاید آن‌چنان که آفریدگار آنان را شایسته باشد. چنین استدلالی برای دیگر عناصر طبیعی زردشتی که مقدس شمرده شده همچون زمین، آب و آتش نیز به کار رفته است.^۵ این قدیس‌نگار همچنین جدل خود را در زمینه فلسفی نیز - که در میان طبقه ممتاز مسیحی و زردشتی فرهنگ سیاسی پایان دوره ساسانی رایج و متداول بود - پیش برد.

1. Nisibe

2. l'Alexandrin Jean Philopon

3. Walker 2004 ; Walker 2006, p. 190-205.

4. *Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 26 et trad. Walker, p. 29-30.

5. *Histoire de mar Qardag*, éd. Abbeloos, p. 28-29 et trad. Walker, p. 31.

آنچه مولف ظاهراً از آن هیچ بهره‌ای در اثرش نبرده، تجربه یا دانش شخصی‌اش از دین راستین زردشتی است. او تصویری آشنا از دین زردشتی را به عنوان یک کیش بت‌پرستانه برداشت کرده بود. کاری که راهبرد جدلی سنت کهن سریانی شرقی را که همچنان در کلیسای شمال میانرودان رایج بود نمایش داد. راست است که زردشتیان نور و عناصر گیتهایی سودمند را که همه بخشی از نبرد کیهانی اهرمزد بر ضد اهریمن بودند می‌ستودند. نشانه‌هایی از رشد اهمیت اخترشناسی^۱ و ستاره‌شناسی^۲ در کیهان‌شناسی زردشتی پایان دوره ساسانی نیز در دست هست؛ به این ترتیب که آنان به گردآوری و ترجمه دانش‌های مربوط به آسمان از منابع گوناگون برآمده از جنوب آسیا (هند) و جهان یونانی-رومی می‌پرداختند.^۳ با این وجود نه ستارگان ابدی و نه طبیعت زنده آنان هیچ موضوعیتی در اندیشه کیهان‌شناختی زردشتی و اصول اساسی آن نداشت. چیزی^۴ که در آثار جدلی با آن برخورد می‌شود پنداشتی^۵ از دین زردشتی است که بیشتر پاگانیزم رومی را بازنمایی می‌کند تا دین بهی ایران را. در این فرایند البته زمین و آب و آتش به سیاهه عناصر آفریده شده، افزوده گشته تا انگاره تولیدی از این دین برای مخاطبان پایان دوره ساسانی پذیرفتنی جلوه کند. در جاهای دیگر این قدیس‌نگار جزئیاتی از سنت‌های روزمره آشنای زردشتی از جمله آیین واج (باژ)^۶ (پیش از خوردن) به دست می‌دهد. با این حال ردپایی از یک دانش درونی و ژرف از مناسک و اصول اساسی دین زردشتی از این مولف – که همسان با مولف *شهادتنامه پتیون* باشد – دیده نمی‌شود.^۸ مبارزه با سازش‌پذیری با

1. l'astrologie

2. l'astronomie

3. Bladel 2009, p. 27-47 ; Panaino 2010.

4. l'objet

5. imaginaire

6. paganisme

7. wāz

۸. قدیس‌نگاری سریانی شرقی اواخر دوره ساسانی عموماً بر بر آشنایی با مناسک و سنت‌های زردشتی گواهی می‌دهد ولی درگیر جدل‌نگاری بر ضد کیهان‌شناسی و باورها نمی‌شود.

Martyre de mar rigor, éd. Bedjan, p. 354-355, trad. Jullien, p. 50-51 (§ 6) ; *Histoire de Rabban mar Saba*, p. 644 ; Babai le Grand, *Histoire de Giwargis*, p. 435-438 ; Išo'yahb III d'Adiabène, *Histoire d'Išo'sabran*, p. 516, 569 ; *Martyre de Širin*, p. 119 (texte) et 22(trad.) ; Jullien C. 2004 ; Jullien F. 2015; Payne 2015a, p. 120-121.

اصول اساسی و آیین‌های زردشتی توسط این قدیس‌نگار و دانشمند - با توجه به آگاهی‌هایی که می‌توانست از آنها داشته باشد - نشان می‌دهد که به عنوان نماینده‌ای از مقام‌های کلیسایی اربیل، او دین بهی را تهدیدی بر ضد انسجام جامعه خود نمی‌دید. تفاوت میان راهبردهای جدل‌نگاری فلات ایران با جدل‌نگاری شمال میانرودان که در پایان دوره ساسانی دیده می‌شود، گواهی بر آن است که بسته به منطقه، اجتماعات مسیحی روابط متفاوتی با دین زردشتی داشتند. آنان که در فلات می‌زیستند آیین‌ها و اصول اساسی، همچنین طبیعت - چه راست باشد و چه پندارین - را عناصر مرکزی روابط اجتماعی و سیاسی خود با دین بهی می‌دانستند. حال آن‌که مسیحیان در اجتماعات میانرودانی تنها با طبقه کوچک ممتاز فرمانروا سر و کار داشتند. طبقه‌ای که در آتشکده‌هایی در درون شهرها - جایی که خود مسیحیان نیز دارای کلیسا و اشرافیت بودند - به انجام مناسک دین خود می‌پرداختند. این حقیقت که قدیس‌نگاران شمال میانرودان به توصیف دین بهی به عنوان شاخه‌ای از چندخدایی یونانی-رومی ادامه می‌دادند، به خوبی فاصله فضایی و اجتماعی میان زردشتیان و آیین‌های آنها از یکسو و پیروان دیگرادیان از سوی دیگر را بازتاب می‌دهد.

با این همه اشاره به فلسفه ارسطویی در پس‌زمینه اجتماعی و سیاسی اواخر دوره ساسانی به مولف سرگذشت مار قرداق اجازه می‌دهد که جدل‌نگاری خود را بیشتر با دین مسیحی سازگار ساخته باشد تا با دین راستین زردشتی. در سده ششم میلادی، گردهمایی‌های میان‌دینی در دربار ایرانیان دگرگونی مهمی یافت. خسرو انوشیروان سنتی آشنا از جهان رومی - ناشناخته‌مانده در ایران - را که مناظره میان جریانات فلسفی و دینی معارض با تکیه بر قواعد منطقی متداول بود، برپا کرد.^۱ این علاقه واپسین فرمانروایان ساسانی به گفتمان^۲ و چارچوبی از اندیشه فلسفی میان‌فرهنگی به شکل بحث، در زیر چتر حمایتی

1. *Sīrat Ānūšīrwān*, éd. Imāmi, p. 191-192 et trad. Grignaschi, p. 18-19 ; Jean d'Ephèse, *Histoire ecclésiastique*, p. 316-317.

2. discours

فلسفه یونانی-رومی تا حدودی در کتاب رساله در منطق ارسطو^۱ اثر پاول پارسی^۲ که به عنوان منطق دیالکتیک به شاهنشاه پیشکش شد، نمایان است.^۳ پیش از میانه سده ششم میلادی، حکایت‌ها درباره ملاقات‌های میان‌دینی در قالب آیین وَر^۴ (آزمون آتش، فلز مذاب و آب) ارائه می‌گشت و می‌پنداشتند که با این روش می‌توانند ادعاها برای حقانیت دینی زردشتیان را راستی‌آزمایی کرده و در رویارویی بر دانشمندان سایر دین‌ها پیروز گردند.^۵ مسیحیان نیز به سهم خود در پاسخ به روایات زردشتی، روایت خودشان را از آیین وَر نگاشتند: *شهادتنامه بتیون* روایاتی با ذکر جزئیات فراوان دارد که ادعاهای کیهان‌شناختی را مبنی بر اینکه عناصر طبیعی توانی برای راستی‌آزمایی آدمیان دارند، انکار کرده و اعتبار آیین وَر را برمی‌اندازد.^۶ با این حال در سده ششم میلادی [سنت‌های زردشتی] از آزمون سخت به مناظره ارتقاء یافته و به چنان تکاملی رسید که حتی سرشناس‌ترین چهره سنتی در آیین وَر یعنی آدرباد^۷ موبد اسطوره‌ای سده چهارم میلادی نیز در قالبی تازه به عنوان یکی از اهالی دیالکتیک خردورزانه بازشناسی شد.^۸

هدف مناظرات در پایان دوره ساسانی گواهی دوباره بر برتری فرهنگی دین زردشتی بود. دینی که می‌توانست به عنوان مجموعه‌ای از دانایی‌ها که دیگر اقسام دانایی - شامل دانش و فلسفه یونانی-رومی و جنوب آسیایی (هندی) - را در بر گرفته و زیرگروه خود کند، شناخته شود.^۹ مولف *سرگذشت مار قرداق* پاسخی به این ادعا داده است.^{۱۰} قدیس‌نگار با بیان این که تازه‌ترین آثار منتشر شده در سنت فلسفی اسکندرانی بیش از

1. *Traité sur la logique d'Aristote*

2. Paul le Perse

3. Bruns 2009b

4. *ordalie*.

۵. برای آیین وَر زردشتی کارهای بنیادین پریخانیان دیده شود: Perikhanian 1979 et Macuch 1987.

۶. Payne 2015a, p. 87-91. ژینیو نیز ارجاعاتی به دیگر روایت‌های مربوط به آیین وَر در ادبیات قدیس‌نگارانه سریانی شرقی داده است: Gignoux 2000.

7. Adurbad

8. Asmussen 1971.

9. Payne 2016b.

۱۰. بنگرید به تأکیدی که قدیس‌نگار بر طبیعت بی‌جان کالبدهای مادی حتی در روایت‌های مربوط به معجزات دارد

Walker 2006, p. 204.

آن‌که هواخواه کیهان‌شناسی زردشتی باشد، از نظام مسیحی پشتیبانی می‌کند، دعاوی درباری را مبنی بر اینکه دین بهی توانسته چتری از همبستگی بر روی همه دانش‌ها بیافکند، انکار می‌کند. رویکرد مولف کمتر به خطاها و حقانیت کیهان‌شناسی زردشتی اختصاص داشته و بیشتر سازگاری این دین با فلسفه ارسطویی – که معرفت مشترک میان مسیحیان و زردشتیان بود- را به چالش می‌کشد. قدیس‌نگار در قالب مناظراتی که در دربار برپا شده و هنجارهای خودش را می‌داشت، برای طبقه ممتاز مسیحی - که متون را می‌خوانده و یا مجموعه‌ای را از بحث‌ها را می‌شنید - اصولی از راست‌پنداری مسیحیت در سنجش با دین بهی تهیه کرد. مولف نجیب‌زادگان شمال میانرودان را به ترتیب نام‌شناسانده و گفتمان بحث دینی و گردهمایی را که از سوی دربار به رسمیت شناخته شده بود شرح می‌دهد، آنهم در شرایطی که بر ضد دین غالب جدل می‌کند. این روش، شکلی از جدل - بر پایه هنجارهای مشترک - بود که حتی در میان جریاناتی که از حیث کیهان‌شناسی و گفتمان خردورزانه‌شان به شکلی بنیادین ناسازگار بودند، منجر به یک همکاری میان‌دینی می‌شد.

مناظره به شکل سخنوری منجر به تشویق همکاری به جای کشاکش میان مسیحیان و زردشتیان می‌گشت. برای مسیحیانی که در آیین‌ها و تشکیلات ایرانی مشارکت می‌کردند، داشتن سنگرهایی استوار برای نگرانی از هویت دینی‌شان در برابر آرایش، فرسایش و نابودی، بایسته بود. تحول جدل‌نگاری در میان سده چهارم و آغاز سده هفتم میلادی همچنین سرنخی از همگون‌شدگی و فرهنگ‌پذیری مسیحیان به دست می‌دهد. متون جدلی با توجه به مقتضیات روز، مرزهایی را که مولفان برپا کرده بودند جابجا می‌کرد. از سوی دیگر رهبران کلیسایی که آثار را نوشته و انتقال می‌بخشیدند، خود عضوی از اجتماعاتی بودند که می‌توانستند هم‌نقشی اجتماعی و سیاسی در چارچوبی ایرانی ایفا کنند و هم مسیحی-ترجیحا مسیحی سنتی تا مسیحی ممتاز کلیسایی - بمانند. اگر استفاده دوباره از موضوعات جدل‌نگرانه آشنا در قدیس‌نگاری سده چهارم میلادی روم باعث شکاف‌افکنی میان طبقه ممتاز مسیحی از همتایان زردشتی‌شان شده بود، رابطه نزدیک میان طبقات پایین مسیحی - و حتی نجیب‌زادگان - و بلندپایگان زردشتی، باعث

شده بود تا برای جدایی‌افکنی میان مسیحیت و دین زردشتی به روایاتی پیچیده‌تر نیاز باشد. به این ترتیب که نگاره‌ای صفر و یکی از کشاکش چندخدایی و یکتاپرستی و همچنین نبرد بت‌پرستی با خدای بزرگ ارائه می‌شد. جدل‌نگاری پایان دوره ساسانی، دین بهی را با کیهان‌شناسی‌هایی بی‌سروته و آیین‌هایی قابل انجام - اگر نه واقعی - و مشخصه‌هایی که مسیحیان سریانی مجبور به انکار بودند، معرفی می‌کرد. مولفان همچنین به این شیوه، فضاهای سیاسی، آیینی و هویتی مشترک - از جمله زمین به عنوان مکانی که به آن تعلق وجود داشت، تبار‌خاندانی، حماسه‌های اشرافی و دیالکتیک ارسطویی - برای مسیحیان و زردشتیان پدید می‌آوردند. همه پژوهش‌ها بر روی متون جدلی نشان از مشارکت طبقه ممتاز برون‌کلیسایی - از سرزمین‌ها و طبقات گوناگون - در تشکیلات و آیین‌های ایرانی می‌دهد. اگرچه مقامات دینی نیز در تشکیلات ایرانی مشارکت می‌کردند و از امپریالیسم ایرانی هم بهره می‌گرفتند، اقتدار آنان کمتر متکی بر توانایی‌شان بر سازگاری با سنت‌های طبقه ممتاز ایرانی - از جمله اجازه دادن برای تاسیس و نگهداشت خاندان‌های اشرافی - بود و از آغاز سده ششم میلادی بیشتر بر آبخورهای دینی خودمختار به‌ویژه رهبانیت پافشاری می‌ورزیدند. از این رو جدل‌نگاری سریانی شرقی دو مرز جداکننده هویدا در روابط اجتماعی ایرانی ترسیم کرد: میان مسیحیان و زردشتیان از یک سو، و میان طبقه ممتاز برون‌کلیسایی مسیحی و رهبران کلیسایی از سوی دیگر.

منابع و مآخذ:

منابع اصلی

Babai le Grand, Histoire de Giwargis: Paul Bedjan (éd.), Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens, Paris - Leipzig 1895, p. 416-571.

Grand massacre du Khuzistan: Paul Bedjan (éd.), Acta martyrum et sanctorum syriace. 2, Paris - Leipzig, 1891, p. 241-248.

- Histoire de Karka d-Bet-Slok: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2, Paris – Leipzig, 1891, p. 507-535.
- Histoire de mar Abba: Paul Bedjan (éd.), *Histoire de mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de laïcs nestoriens*, Paris – Leipzig, 1895, p. 206-287.
- Florence Jullien (éd. et trad.), *Histoire de Mār Abba, catholicos de l'Orient; Martyres de Mār Grigor, général en chef du roi Khusro Ier et de Mār Yazdpanāh, juge et gouverneur*, Louvain, 2015 (CSCO 658-659, Syr. 254-255), I, p. 3-41 T; II, p. 3-43 V.
- Histoire de mar Qardag: Jean Baptiste Abbeloos (éd.), " *Acta Mar Kardaghi* ", *Analecta Bollandiana* 9, 1890, p. 5-106.
- Joel T. Walker (trad. angl.), *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, 2006 (*The Transformation of the Classical Heritage* 40), p. 19-61.
- Histoire de Rabban mar Saba: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2, Paris – Leipzig, 1891, p. 635-680.
- Histoire de Siméon bar Šabba ʿe: Michael Kmoskö (éd. et trad. lat.), *S. Simeon bar Šabba ʿe, Martyrium et Narratio*, dans *Patrologia Syriaca*. 1, 2, Paris, 1907, col. 778-960.
- Kyle Smith (éd. et trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon bar Šabba ʿe* Piscataway, 2014 (*Persian Martyr Acts in Syriac. Text and Translation* 3), p. 68-210.
- Išo ʿyahb III d'Adiabène, *Histoire d'Išo ʿsaban: Jean-Baptiste Chabot (éd.), " Histoire de Jésus-Saban "*, *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 7, 1897, p. 485-584.
- Jean d'Ephèse, *Histoire ecclésiastique*: Ernest W. Brooks (éd.), *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, Louvain, 1935.
- Mar Abba, *Règles du mariage*: Eduard Sachau (éd. et trad.), *Syrische Rechtsbücher*. 3, Berlin, 1914, p. 258-285.

Martyre de 111 hommes et 9 femmes: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2, Paris – Leipzig, 1891, p. 291-295.

Martyre d'Aqebshma: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2,

Paris – Leipzig, 1891, p. 351-396.

Martyre de Jacques l'Intercis: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2, Paris – Leipzig, 1891, p. 539-58.

Martyre de mar Grigor: Paul Bedjan (éd.), *Histoire de mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de laïcs nestoriens*, Paris – Leipzig, 1895, p. 347-394.

Florence Jullien (éd. et trad.), *Histoire de Mār Abba, catholicos de l'Orient; Martyres de Mār Grigor, général en chef du roi Khusro Ier et de Mār Yazdpanāh, juge et gouverneur*, Louvain, 2015 (CSCO 658-659, Syr. 254-255), I, p. 45-72 T ; II, p. 45-74 V.

Martyre de Marthe: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2, Paris – Leipzig, 1891, p. 233-241.

Sebastian P. Brock & Susan Ashbrook Harvey (trad. angl.), *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkley – Los Angeles – London, 19982 (The Transformation of the Classical Heritage 13), p. 67-73.

Martyre de Peroz: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 4, Paris–Leipzig, 1895, p. 253-262.

Martyres de Péthion, Adurohrmazd et Anahid: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2, Paris – Leipzig, 1891, p. 559-631, et pour la version sogdienne, Nicholas Sims-Williams (éd. et trad. angl.), *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, 1985, p. 31-68.

Martyre de Pusai: Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*. 2, Paris–Leipzig, 1891, p. 208-232.

Martyre de Siméon bar Šabba 'e–: Michael Kmosk? (éd. et trad. lat.), *S. Simeon bar Šabba 'e, Martyrium et Narratio*, dans *Patrologia Syriaca*. 1, 2, Parisiis, 1907, col. 714-778.

–Kyle Smith (éd. et trad. angl.), *The Martyrdom and the History of Blessed Simeon barŠabba'e, Piscataway, 2014* (Persian Martyr Acts in Syriac. Text and Translation 3), p. 6-58.

Martyre de Širin: Paul Devos (éd.), " Sainte Širīn, martyre sous Khusrau Ier Anōšarvān", *Analecta Bollandiana* 64, 1946, p. 87-131, et (trad.) " La jeune martyre perse sainte Širin ", *Analecta Bollandiana* 112, 1994, p. 5-31.

Sīrat Ānūširwān: Abū al-Qāsim Imāmi (éd.), *Tajārib al-umam*, Tehran, 1987, p. 188-209.

Mario Grignaschi (trad.), " Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul ", *Journal asiatique* 254, 1966, p. 1-142.

پژوهش های مدرن:

Abramowski 2011: Luise Abramowski, " Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens ", dans D. Dumazhnov & H. R. Seeliger (éds), *Syrien im 1. -7. Jahrhundert nach Christus*, Tübingen, p. 1-55.

Asmussen 1971: Jens Asmussen, " Einige Bemerkungen zur sasanidischen Handarz- Literatur ", dans E. Cerulli (éd.), *La Persia nel Medioevo*, Roma, p. 269-276. Azad 2016: Arezou Azad, " Living Happily Ever after: Fraternal Polyandry, Taxes, and "the House" in Early Islamic Bactria ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 79, p. 33-56.

Becker 2002: Adam H. Becker, " Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat's Demonstration 20 », *Journal of Early Christian Studies* 10, 3, p. 305-327. Bettolo 2007: Paolo Bettolo, " Contrasting Styles of Ecclesiastical Authority and Monastic Life in the Church of the East at the Beginning of the Seventh Century ", dans A. Camplani & G. Filoramo (éds), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven, p. 297-331.

Bladel 2009: Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford.

Brock 2008: Sebastian P. Brock, " Saints in Syriac: A Little Tapped Resource ", *Journal of Early Christian Studies* 16, p. 181-196. 257

- Bruns 2009a: Peter Bruns, " Das Martyrium des hl. Mar Qardagh (BHO 555, 56): Ein christlich-iranischer Ritter- und Bekehrungsroman ", dans H. Grieser & A. Merkt (éds), *Volks Glaube im antiken Christentum*, Darmstadt, p. 187-202.
- Bruns 2009b: Peter Bruns, " Paul der Perser: Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich ", *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 104, p. 28-53.
- Bruns 2014: Peter Bruns, " Antizoroastrische Polemik in den Syro-Persischen Märtyrerakten ", dans G. Herman (éd.), *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway, p. 47-65.
- Camplani 2007: Alberto Camplani, "The Revival of Persian Monasticism (Sixth to Seventh Centuries): Church Structures, Theological Academy, and Reformed Monks", dans A. Camplani & G. Filoramo (éds), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Louvain, p. 277-295.
- Canepa 2009: Matthew P. Canepa, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley.
- Canepa 2013: Matthew P. Canepa, " Building a New Vision of the Past in the Sasanian Empire: The Sanctuaries of Kayānsīh and Great Fires of Iran ", *Journal of Persianate Studies* 6, p. 64-90.
- Cantera 2004: Alberto Cantera, *Studien zur Pahlavi-Ubersetzung des Avesta*, Wiesbaden.
- Ciancaglini 2008: Claudia Ciancaglini, *Iranian Loanwords in Syriac*, Wiesbaden.
- Daryae 2010: Touraj Daryae, " The Idea of Ērānšahr: Jewish, Christian, and Manichaean Views in Late Antiquity ", dans C. G. Cereti (éd.), *Iranian Identity in the Course of History: Proceedings of the Conference Held in Rome, 21-24 September 2005*, Roma, p. 91-108.
- Debié 2010: Muriel Debié, «L'Empire perse et ses marges », dans J. -R. Armogathe, P. Montaubin, & M. -Y. Perrin (éds), *Histoire générale du christianisme des origines au xve siècle*, Paris, p. 611-646.

- Gerö 1982: Stephen Gerö, «The See of Peter in Babylon: Western Influences on the Ecclesiology of Early Persian Christianity », dans N. Garsoïan, T. Matthews, & R. Thomson (éds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, p. 45-51.
- Gignoux 2000: Philippe Gignoux, " Une typologie des miracles des saints et martyrs perses dans l'Iran sassanide ", dans D. Aigle (éd.), *Miracle et Karāma: hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, p. 499-523.
- Gignoux 2011: Philippe Gignoux, " Réflexions sur l'hagiographie et le multilinguisme des chrétiens syro-orientaux ", dans F. Jullien & M. -J. Pierre (éds), *Monachismes d'Orient*, Turnhout, p. 123-132.
- Gyselen & Gasche 1994: Rika Gyselen & Hermann Gasche, " Suse et Ivān-e Kerkha, capitale provinciale d'Ērān-Xwarrah-Šāpūr ", *Studia Iranica* 23, p. 19-35.
- Huff 1995: Dietrich Huff, " Beobachtungen zum Čahartaq und zur Topographie zum Girre ", *Iranica Antiqua* 30, p. 71-92.
- Hutter 2003: Manfred Hutter, " Mār Aba and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century ", dans C. Cereti, M. Maggi & E. Provasi (éds), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honor of Prof. Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th Birthday*, Wiesbaden, p. 167-173.
- Jullien C. 2004: Christelle Jullien, " Peines et supplices dans les Actes des Martyrs persans et droit sassanide: nouvelles prospections ", *Studia Iranica* 33, p. 243-269.
- Jullien C. 2006: Christelle Jullien, " Kaškar "la sublime" et sa singulière prééminence sur le siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon ", dans A. Panaino & A. Piras (éds), *Proceedings 258 les controverses religieuses en syriaque of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea. 1, Ancient and Middle Iranian Studies*, Milano, p. 543-552.
- Jullien C. 2011: Christelle Jullien, " Les chrétiens déportés dans l'Empire sassanide sous Šābūr Ier ", *Studia Iranica* 40, p. 288-293.
- Jullien F. 2008: Florence Jullien, *Le monachisme en Perse: la réforme d'Abraham le Grand, père des moines d'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

- Jullien F. 2015: Florence Jullien, " Contacts et échanges mazdéo-chrétiens sous Husraw Ier: l'apport de textes syriaques contemporains ", dans C. Jullien (éd.), *Husraw Ier, reconstructions d'un règne: sources et documents*, Paris (Studia Iranica. Cahier 53), p. 175-193. Jullien & Jullien 1999: Christelle Jullien & Florence Jullien, " Les Actes de Mār Māri: une figure apocryphe au service de l'unité communautaire ", *Apocrypha* 10, p. 177-194.
- König 2010: Götz König, *Geschlechtsmoral und Gleichgeschlechtlichkeit im Zoroastrismus*, Wiesbaden.
- Macuch 1987: Maria Macuch, " Die Erwähnung der Ordalzeremonie des Ādurbād I Māraspandān im Ardā Wirāz Nāmag ", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 20, p. 319-322.
- Macuch 1991: Maria Macuch, " Inzest im vorislamischen Iran ", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 24, p. 141-154.
- Macuch 1995: Maria Macuch, " Herrschaftskonsolidierung und sasanidische Familienrecht: Zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden ", dans Ch. Reck & P. Zieme (éds), *Iran und Turfan: Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden, p. 149-167.
- Macuch 2010a: Maria Macuch, " Legal Constructions of Identity in the Sasanian Period ", dans C. G. Cereti (éd.), *Iranian Identity in the Course of History: Proceedings of the Conference Held in Rome, 21 -24 September 2005*, Roma, p. 193-212.
- Macuch 2010b: Maria Macuch, " Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law ", dans M. Macuch, D. Weber & D. Durkin-Meisterernst (éds), *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the Sixth European Conference of Iranian Studies*, Wiesbaden, p. 133-148.
- Mardirossian 2004: Aram Mardirossian, *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc')* de Yovhannēs Awjnec'i: Eglise, droit, et société en Arménie du ive au viiie siècle, Louvain (CSCO 606, Subsidia 116).
- Mariès 1924: Louis Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kołb, connu sous le nom de "Contre les Sectes": études de critique littéraire et textuelle*, Paris.

- McDonough 2008: Scott John McDonough, " Bishops or Bureaucrats? Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period ", dans D. Kenet & P. Luft (éds), *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History*, Oxford, p. 87-92.
- Mosig Walburg 2005: Karin Mosig Walburg, " Christenverfolgung und Römerkrieg: Zu Ursachen, Ausmaß und Zielrichtung der Christenverfolgung unter Šāpūr II ", *Iranistik* 7, p. 5-84.
- Mosig Walburg 2010: Karin Mosig Walburg, " Deportationen römischer Christen in das Sasanidenreich durch Šabuhr I. und ihre Folgen: Eine Neubewertung ", *Klio* 92,1, p. 117–156.
- Nau 1927: François Nau, " Etude historique sur la transmission de l’Avesta et sur l’époque probable de sa dernière rédaction ", *Revue de l’histoire des religions* 95, p. 149-199.
- Nöldeke 1893: Theodor Nöldeke, " Syrische Polemik gegen die persische Religion ", dans *Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum 24. August 1893 von seinen Freunden und Schülern*, Stuttgart, p. 34-38. 259
- Overl aet 2013: Bruno Overl aet, " And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs ", *Iranica Antiqua* 48, p. 313-354.
- Panaino 2008: Antonio Panaino, " The Zoroastrian Incestuous Unions and Christian Sources and Canonical Laws: Their (Distorted) Aetiology and Some of the Problems ", dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide*, Paris (*Studia Iranica. Cahier 36. Chrétiens en terre d’Iran* 2), p. 69-87.
- Panaino 2010: Antonio Panaino, " The Astronomical Conference of the Year 556 and the Politics of Xusraw Anōšāg-ruwān ", dans H. Börm & J. Wiesehöfer (éds), *Commutatio et contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*, Düsseldorf, p. 293-306.
- Payne 2011: Richard Payne, " The Emergence of Martyrs’ Shrines in Late Antique Iran: Conflict, Consensus and Communal Institutions ", dans P. Sarris, M. Dal Santo & P. Booth (éds), *An Age of Saints? Power, Conflict, and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden – Boston (*Brill’s Series on the Early Middle Ages* 20), p. 89-113.

- Payne 2013: Richard Payne, " Cosmology and the Expansion of the Iranian Empire, 502-628 CE ", *Past & Present* 220, p. 3-33.
- Payne 2015a: Richard Payne, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Berkeley.
- Payne 2015b: Richard Payne, " East Syrian Bishops, Elite Households, and Iranian Law after the Islamic Conquest ", *Iranian Studies* 48, p. 5-32.
- Payne 2016a: Richard Payne, " Sex, Death, and Aristocratic Empire: Iranian Jurisprudence in Late Antiquity ", *Comparative Studies in Society and History* 58, p. 519-549.
- Payne 2016b: Richard Payne, " Iranian Cosmopolitanism: World Religions at the Late Sasanian Court ", dans M. Lavan, R. Payne & J. Weisweiler (éds), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford, p. 209-230.
- Peeters 1910: Paul Peeters, " S. Eleutherios-Guhištazad ", *Analecta Bollandiana* 29, p. 151-156.
- Perikhanian 1979: Anahit Perikhanian, " Ordalya i Klyatva v Sudoproizvodstve Doislamskovo Irana ", *Peredneaziatskii Sbornik* 3, p. 182-192.
- Pierre 2008: Marie-Joseph Pierre, «Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Eglise », dans C. Jullien (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (*Studia Iranica. Cahier* 36. *Chrétiens en terre d'Iran* 2), p. 115-128.
- Reinink 1999: Gerrit J. Reinink, " Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire ", dans J. W. Drijvers & J. M. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Leiden, p. 171-193.
- Reinink 2009: Gerrit J. Reinink, " Tradition and the Formation of the "Nestorian" Identity in Sixth to Seventh Century Iraq ", dans B. Ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leiden (= *Church History and Religious Culture* 89), p. 217-250.

- Rezania 2010: Kianoosh Rezania, *Die zoroastrische Zeitvorstellung: Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen und die Frage des Zurvanismus*, Wiesbaden.
- Rist 2009: Josef Rist, " Geschichte und Geschichten: Die Christenverfolgungen in Edessa und ihr populäres Echo in den syrischen Märtyrerakten ", dans H. Grieser & A. Merkt (éds), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, p. 157-175. 260 les controverses religieuses en syriaque
- Schwaigert 1989: Wolfgang Schwaigert, *Das Christentum im H̄ ūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, thèse de doctorat, Philipps-Universität Marburg.
- Shaked 1991: Shaul Shaked, " Aspekte von Noruz, dem iranischen Neujahrsfest ", dans J. Assmann (éd.), *Das Fest und das Heilige: Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh, p. 88-102.
- Shaked 1992: Shaul Shaked, " The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology ", dans I. Gruenwald, Sh. Shaked & G. Stroumsa (éds), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser*, Tübingen, p. 219-240.
- Shaked 2004: Shaul Shaked, " The Yasna Ritual in Pahlavi Literature ", dans M. Stausberg (éd.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden, p. 333-334.
- Shaked 2008: Shaul Shaked, " Religion in the Late Sasanian Period: Eran, Aneran, and Other Religious Designations ", dans V. Sarkhosh Curtis & S. Stewart (éds), *The Sasanian Era: The Idea of Iran*. 3, London, p. 103-117.
- Shayegan 2013: Rahim Shayegan, " Sasanian Political Ideology ", dans D. Potts (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Oxford, p. 805-813.
- Smith 2016: Kyle Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland.
- Taqizadeh 1940: Sayyed H. Taqizadeh, " The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, p. 632-653.
- Tubach 1997: Jürgen Tubach, " Der Apostel Thomas in China: Die Herkunft einer Tradition ", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 108, p. 58-74.

Tubach 1986: Jürgen Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes: Der Sonnenkult in Edessa, Harrān, und Ḥaṭrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden.

Walker 2004: Joel Walker, "Against the Eternity of the Stars: Disputation and Christian Philosophy in Late Sasanian Mesopotamia", dans A. Carile et al. (éd.), *La Persia e Bisanzio: Convegno internazionale, Roma 14-18 ottobre 2002*, Roma (Atti dei Convegni Lincei 201), p. 510-537.

Walker 2006: Joel Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 40).

Walker 2012: Joel Walker, "From Nisibis to Xi'an: The Church of the East in Late Antique Eurasia", dans S. F. Johnson (éd.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, p. 994-1052.

Wiessner 1967: Gernot Wiessner, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.*, Göttingen.

Wiessner 1968: Gernot Wiessner, "Zum Problem der zeitlichen und örtlichen Festlegung der erhaltenen syro-persischen Märtyrerakten: Das Pusai-Martyrium", dans Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte, Göttingen, p. 231-251.

Wiessner 1971: Gernot Wiessner, "Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines sassanidischen Großkönigs", dans W. Eilers (éd.), *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, Stuttgart, p. 141-155.

جندے شاہپور

شاپا: ۵۲۰۱ - ۲۴۷۶



JSMagazine.ir



info@JSMagazine.ir

عناوین و مقالات مجلہ را بہ صورت آنلین ببینید