

۲ جلد شاپور

سال یکم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

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



۲ جلدی شاپور

سال یکم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

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

اهواز، بلوار گلستان، دانشگاه شهید چمران،
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر انجمن های علمی
۰۹۳۳۵۶۳۱۹۸۲

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

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
مدیرمسئول: مرضیه بهزادی
سر دبیر: محمد حیدرزاده

اعضای گروه دبیران: (به ترتیب حروف الفبا)

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

ویراستار: دکتر زینب افضلی
مدیر داخلی: محمد افسری راد
مشاور هنری: محمدامین نوبهار

تصویر روی جلد: تیرباران مزدک بامدادان بر روی چوبه دار.

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

علیرضا شاپور شهبازی

۱۳۸۵ - ۱۳۲۱



جنڈر شاہپور

۱ نبرد تن‌به‌تن پادشاهان در شاهنامه فردوسی

عادل الهیاری

۲۸ روابط هخامنشیان و عرب‌ها در سده ششم پیش از میلاد

معصومه بیگدلی و شهرام جلیلیان

۴۴ راه‌های تجاری ایالت فارس در دوره ساسانیان

مریم جهانبخشی

۸۲ شخصیت مزدک در متون اسلامی

داود روانان و شهرام جلیلیان

۹۹ مؤسسات فرهنگی و مدارس مسلمانان در هند

نسیم فرمند

۱۲۵ به‌منظور یادگیری و یادآوری از دیگران: ایرانیان در حال بازدید از پرستشگاه یهودی دورا-اروپوس

تورج دریایی، ترجمه علی خلیلی

۱۴۰ آیا ساسانیان وارثان هخامنشیان بودند؟

احسان یارشاطر، ترجمه آذر دخت جلیلیان

فصل نامهٔ جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۹۴

نبرد تن به تن پادشاهان در شاهنامهٔ فردوسی

عادل الهیاری^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۷

چکیده:

مهم‌ترین منبع تاریخ و روایات ملی ایرانیان، در درازای هزارهٔ گذشته، نزد مردمان ایران زمین، کتاب ارزشمند شاهنامه فردوسی بوده است. شاهنامه آگاهی‌های بی‌مانندی از تاریخ ملی در ایران باستان به دست می‌دهد. همانگونه که از نام کتاب پیداست، این اثر کارنامه پادشاهان کهن ایرانی است، و خود فردوسی هم در آغاز شاهنامه اشاره به همین نکته دارد:

ازین نامور نامهٔ شهریار بمانم به گیتی یکی یادگار

با آنکه شاهنامه به بسیاری از گوشه‌های فرهنگ و تمدن ایرانی پرداخته، اما بیشتر حال و هوای رزمی و پهلوانی دارد. و چنانکه فردوسی خود می‌گوید، شاهنامه داستان شهریاران و چگونگی جهاننداری ایشان است. از آن روی که گاهی این پادشاهان در نبردها شرکت می‌کردند و ناگزیر می‌بایست به تن خویش به نبرد تن به تن با دشمنان می‌پرداختند، پس، در شاهنامه فردوسی می‌توان به نکاتی دربارهٔ نبردهای تن به تن پادشاهان ایرانی پی‌برد، که بی‌گمان در هیچ کتاب دیگری بدین گستردگی و با این جزییات به این گونه نبردها پرداخته نشده است. اما با نگاه به شاهنامه فردوسی و دیگر نوشته‌ها و آثاری که از نبرد تن به تن پادشاهان ایرانی باز مانده است می‌توان دانست که پادشاه با هر کسی یا در هر جنگی به نبرد تن به تن نمی‌پرداخت، شاهنشاه تنها هنگامی که دشمن تاج و تختش را تهدید می‌کرد و مشروعیت پادشاهیش به

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه شهید چمران اهواز adelalayar@gmail.com

خطر می‌افتاد، و یا اینکه می‌خواست پادشاهی غاصب و نامشروع را از تخت پادشاهی به زیر افکند و شایستگی خود را برای پادشاهی نشان دهد، به نبرد تن‌به‌تن می‌پرداخت. در اینجا به سه نبرد تن‌به‌تن از پادشاهان ایران می‌پردازیم که هر یک در دوران مختلفی از شاهنامه رخ می‌دهد، نبرد اول در دوران اساطیری جای می‌گیرد، دومین نبرد در دوران پهلوانی، و واپسین نبرد نیز در دوران تاریخی شاهنامه جای دارد. در این پژوهش، کوشش خواهد شد با نگاه به شاهنامه فردوسی و دیگر منابع تاریخی، به چگونگی، و جایگاه نبردهای تن به تن پادشاهان باستانی ایران در شاهنامه فردوسی پرداخته شود.

واژگان کلیدی: شاهنامه، شاهنشاه، نبرد تن‌به‌تن، خسرو، بهرام.

۱- نبرد فریدون و ضحاک:

فریدون پسر آبتین بود، از سوی پدر نژادش به تهمورث شاه می‌رسید.^۱ بر پایه شاهنامه وی ششمین پادشاه است و نخستین شاهنشاه ایران که به نبرد تن‌به‌تن با دشمن خود، ضحاک، یا چنان که اوستا می‌گوید اژی‌دهاک می‌پردازد. فریدون در این نبرد با تن‌خویش و به تنهایی با دشمن می‌جنگد. البته فرّه پادشاهی، که همراه فریدون است به او نیرویی می‌بخشد که به واسطه آن فریدون توانایی پیکار و شکست ضحاک ماردوش را دارد. فرّه پادشاهی تنها با پادشاهان قانونی ایران همراه می‌شد و به آنان فره‌مندی ویژه‌ای می‌بخشید که به واسطه آن، پادشاهان ایرانی پیروزمند و خوشبخت می‌شدند و این فره‌مندی برای آن‌هایی که از تخمه پادشاهان ایرانی نبودند، دست‌نیافتنی بود.^۲ در شاهنامه نیز فریدون از زادروز دارای فرّه پادشاهی است:

خجسته فریدون ز مادر بزاد جهان را یکی دیگر آمد نهاد
ببالید بر سان سرو سهی همی تافت زو فر شاهنشهی

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۶۰ و ثعالی، غرالسیر، ص ۲۶.

۲. پورداود، یشت‌ها، صص ۳۳۱، ۳۵۱.

جهانجوی با فر جمشید بود به کردار تابنده خورشید بود^۱
اشاره به نورانی بودن چهره فریدون توسط ابن بلخی و مسکویه نیز نشانی است از فره
کیانی وی. اما دلیل نبرد فریدون با ضحاک چنان که خود فریدون در شاهنامه می‌گوید
کینه‌ای است که از ضحاک به خاطر کشتن پدرش در دل دارد:

منم پور آن نیکبخت آبتین که بگرفت ضحاک از ایران زمین
بکشتش بزاری و من کینه‌جوی نهادم سوی تخت ضحاک روی

البته بندهش فریدون را ستاننده کین جم می‌داند.^۲ رزم ایشان در شاهنامه چنین
آمده، هنگامی که ضحاک فریدون را در کاخ خود با دختران جمشید دید:

به مغز اندرش آتش رشک خاست به ایوان کمند اندر افگند راست
نه از تخت یاد و نه جان ارجمند فرود آمد از بام کاخ بلند
به چنگ اندرش آبگون دشنه بود به خون پریچه‌رگان تشنه بود
همان تیز خنجر کشید از نیام نه بگشاد راز و نه برگفت نام
ز بالا چو پی بر زمین برنهاد بیامد فریدون به کردار باد

بدان گرزّه گاو سر دست برد بزد بر سرش، ترگ بشکست خرد^۳

نبرد فریدون و ضحاک از زوایای چندی متفاوت از دیگر نبردهای تن‌به‌تن پادشاهان در
شاهنامه است. نخست اینکه نبرد به صورت پیاده در کاخ ضحاک در بیت‌المقدس (بنا
بر شاهنامه به پهلوی کنگ دز هوخت) رخ می‌دهد، پیاده جنگیدن شیوه پادشاهان
ایران در جنگ نیست، فردوسی خود در داستان نبرد کی‌خسرو و شیده از زبان کی‌خسرو
به این نکته اشاره می‌کند:

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۶۲.

۲. فرنبرغ دادگی، بندهش، ص ۱۵۰.

۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۸۲.

ز تخم کیان بی‌گمان کس نبود که هرگز پیاده نبرد آزمودا

البته نبرد تاریخی بین داریوش بزرگ و گئومات مغ نیز به صورت پیاده و در کاخ مغ (بنا به کتیبه بیستون در دژ سیکئیووتیش) رخ می‌دهد.^۲ مهرهایی از روزگار هخامنشی به دست آمده که شاه بزرگ را پیاده در حال شکست دشمنانش به تصویر کشیده، همانند مهر اردشیر یکم هخامنشی که پیروزیش را بر مصریان نشان می‌دهد.^۳ نبرد فریدون و ضحاک تنها نبرد تن‌به‌تن در شاهنامه است که پادشاه ایران در جایی بسته و نه همانند دیگر نبردها در میدانی باز، با هم‌اورد خود می‌جنگد، دیگر اینکه فردوسی هیچ‌گونه تن‌پوش جنگی را چون زره، جوشن و یا کلاه‌خود برای فریدون بر نمی‌شمارد، این در حالی است که بنا به سخن فردوسی در این نبرد ضحاک چنان تن خویش را با آهن پوشانده است که کسی نمی‌تواند او را بشناسد و هم چنین کلاه‌خودی بر سر و دشنه‌ای در دست دارد.^۴ فردوسی و دیگر مورخان پس از اسلام برای فریدون تنها از یک رزم افزار نام می‌برند و آن هم گرزگاوسر اوست، مثلاً ابن بلخی می‌نویسد: سلاح فریدون گریزی بود سیاه رنگ گاوسار.^۵ تنها متنی که سخن از کاربرد شمشیر در نبرد فریدون و ضحاک می‌دهد دینکرد است، در دینکرد نهم چنین آمده: « درباره غلبه فریدون (بر) ضحاک. برای میراندن (ضحاک)، گرز بر شانه و دل و سر کوبیدن و نمردن ضحاک از آن ضربه و سپس به شمشیر زدن و به نخستین، دومین و سومین ضربه از تن ضحاک بس گونه خرفستر پدید آمدن گفتن دادار هرمزد به فریدون که او را

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۱۳.

۲. هرودوت، ج ۱، ص ۳۹۲.

۳. بریان، امپراتوری هخامنشی، ج ۱، ص ۳۳۰.

۴. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۷۹.

۵. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۳۶.

مشکاف که ضحاک است، زیرا اگر وی را بشکافی، ضحاک این زمین را پر کند از مور گزنده و کژدم و چلیپاسه و کشف و وزغ»^۱.

بنابراین کهن‌ترین متنی است که به نبرد تن‌به‌تن بین این دو شاه اشاره می‌کند، از آنجا که داستان در دینکرد حال و هوای زرتشتی دارد، و به گفته اوستا آژی‌دهاک زورمندترین دروجی است که اهریمن آفریده، پس در اثر ضربات شمشیر فریدون از تن وی خرفستران (خزندگان، حشرات) که آفریده اهریمن‌اند پدید می‌آیند، اما در قرن چهارم هجری که فردوسی شاهنامه را می‌سرود به خاطر گسترش باورهای اسلامی دیگر خرفستران را اهریمنی نمی‌دانستند، پس فردوسی نمی‌توانست به این بخش از داستان بپردازد، اما فردوسی با زیرکی ضحاک را ماردوش توصیف می‌کند، شاید خواسته تن پر از خرفستر او را اینگونه نشان دهد. در شاهنامه آمده که فریدون پیش از نبرد دستور می‌دهد تا آهنگران گریزی به شکل سرگاو میش برای او بسازند، آن‌ها به فرمان او گرز را می‌سازند، گریزی که به گفته فردوسی فروزان به کردار خورشید بود.^۲ فریدون به وسیله گرزگاو سار، که جنگ ابزار ویژه ایزد مهر است^۳ ضحاک ماردوش را فرو مالید. گرز مهر در مهریشت، کرده بیست و چهارم، بند ۹۶ چنین توصیف شده است: «گریزی از فلز زرد ریخته و از زر سخت ساخته، که استوارترین و پیروز[ی بخش] ترین رزم افزار است»^۴.

همانگونه که پیش‌تر هم اشاره کردیم این نبرد اسطوره‌ای متفاوت از دیگر نبردهای تن به تن شاهنامه است، اما شباهت بین این نبرد و نبرد تن به تنی که هرودوت از داریوش بزرگ و گئومات مغ گزارش می‌کند تأمل برانگیز است.

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۴.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۷۱.

۳. یارشاطر، تاریخ ملی ایران، ص ۲۱۷.

۴. دوستخواه، اوستا، ج ۱، ص ۳۷۶.

۲- نبرد کی خسرو و پشنگ (شیده):

از کی خسرو در یشت پنجم، نهم، سیزدهم، پانزدهم و نوزدهم یاد شده است و بنا بر آن‌ها او دلاوری است که سرزمین‌های ایرانی را متحد می‌سازد و به همه کشورها فرمان می‌راند و جادوان و فرمانروایان ستمکار را بر می‌اندازد. در یشت سیزدهم اوستا فروهر کی خسرو به عنوان درخشان‌ترین شاه، دلاورترین و شریف‌ترین کس ستوده می‌شود. در واقع کی خسرو نمونه مطلق رهبری کامل و بی‌عیب است.^۱ وی پسر «سیاوش» و «ویسپان فری» دختر افراسیاب، و هشتمین تن از خاندان کیانی است.^۲ بر پایه شاهنامه در جریان نبردهایی که بین ایران و توران بر سر کینه خون سیاوش رخ می‌دهد، در نبردی شیده پسر افراسیاب، پادشاه ایران کی خسرو را به نبرد تن به تن فرا می‌خواند، و شاهنشاه می‌پذیرد. اما بزرگان سپاه از شاه درخواست می‌کنند که کس دیگری به نبرد شیده رود، تا بر ایرانیان ننگی نباشد و ایشان را سرزنش نکنند که از ایران هیچ سواری نبود که توانایی نبرد با شیده را داشته باشد، جز شاهشان. اما شاهنشاه نمی‌پذیرد، و پاسخی به سپاهیان می‌دهد که می‌توان از آن به رگه‌هایی از باور ایرانیان در این باره پی‌برد که، هم‌اورد شاهنشاه چنان کسی است که غیر از پادشاه ایران، هیچکس را توان رزم و شکست او نیست. وی می‌گوید:

بدانید کین شیده روز نبرد پدر را ندارد به هامون بمرد
 سلیحش پدر کرده از جادویی ز کژی و تاری و از بدخویی
 برآن جوشن و خود پولاد سر نباشد سلیح شما کارگر
 همان اسپش از باد دارد نژاد گرازیدن شیر و تیزی باد
 کسی را که یزدان نداده‌ست فر نباشدش با جنگ او پای و پر
 همان با شما او نیاید به جنگ ز فر و نژاد خود آیدش ننگ

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۷.

۲. کریستین سن، کیانیان، ص ۱۳۳.

نبره فریدون و پور قباد دو جنگی بود یک دل و یک نهاد

بسوزم بر او تیره جان پدرش چو کاوس را سوخت او بر پسرش^۱

در این سخنان شاه، نکات تأمل برانگیزی وجود دارد: نخست اینکه شاه می‌گوید شیده چنان رزمنده‌ای است که در میدان نبرد حتی پدر خود را جنگجو حساب نمی‌کند، این در حالی است که در همین جنگ، افراسیاب از زبان شیده چنین توصیف شده:

شود کوه آهن چو دریای آب اگر بشنود نام افراسیاب^۲

سپس می‌گوید سلاح شیده به دست افراسیاب و با استفاده از جادو ساخته شده و اسلحه شما بر جادو کارگر نیست. جادو در اوستا یاتو خوانده شده و همان معنی را می‌دهد که امروزه در زبان فارسی کاربرد دارد، در اوستا به شدت تمام بر ضد جادو سخن رفته و از گناهان بزرگ شمرده شده.^۳ سپس شاه از اسب شیده سخن می‌گوید، کی خسرو می‌گوید اسب شیده نژادش از باد است، می‌توان اینگونه برداشت کرد که همانند باد تیزرو است، اما با توجه به ابیات پیشین و پسین به نظر می‌آید منظور ایزد باد است. باد یکی از ایزدان دین زرتشتی است که گاهی با وای یکی می‌شود.^۴ وای خدایی است نیرومند و تیزرو و صفت پیروز شونده دارد. وای، هم می‌تواند خوب باشد و هم می‌تواند بد باشد و جزء موجودات اهریمنی به شمار آید.^۵

به هر حال نیروهایی که شیده در اختیار دارد بیشتر جنبه اهریمنی دارند و اما کی خسرو به عنوان شاه نجات بخش مظهر نیروهای اهورایی در زمین است، نماینده قوای دوزخی نیز افراسیاب تورانی است.^۶ شیده فرزند افراسیاب است. کی خسرو باید توانایی

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۰۶.

۲. همان، ص ۱۹۴.

۳. پورداود، ادبیات مزدیسنا پشت‌ها، ج ۱، ص ۲۹.

۴. آموزگار، تاریخ اساطیری ایران، ص ۴۰.

۵. آموزگار، تاریخ اساطیری ایران، ص ۳۱، و هینلز، شناخت اساطیر ایران، ص ۳۶.

۶. سرکراتی، «سایه‌های شکار شده»، ص ۱۱۲.

شکستن جادوی افراسیاب را داشته باشد تا بتواند بر شیده پیروز شود. از آن جا که ماهیت حقیقی پادشاه آتش است^۱ و این آتش بلند سود است که جادو را تباه و نابود می‌کند و آتش همان است که به فر شاهنشاه تجسم می‌بخشد. فر همچون هاله‌ای سر شاهنشاه را احاطه می‌کند و بختش را تجسم می‌بخشد.^۲ پس جادوی افراسیاب در برابر پادشاه فره‌مندی چون کی‌خسرو بی‌اثر خواهد بود. از پرتو فره بود که کی‌خسرو توانست به افراسیاب مجرم تورانی پیروز شود.^۳ پس از این نشانه‌ها که کی‌خسرو از شیده و اسبش می‌دهد، آن گاه دلیل برتری خود و اینکه چرا او می‌تواند این هم‌اورد نیرومند و اهریمنی را شکست دهد و دیگران نمی‌توانند را اینچنین می‌گوید:

کسی را که یزدان ندادست فر نباشدش با جنگ او پای و پر^۴

نه اینکه ایرانیان دارای فره نباشند، زیرا در واقع همه ایرانیان صاحب فرهای بودند که در اوستایی، ائیریانم خورنه و در پهلوی، خوره ایرانشهر و در فارسی امروزی، فرایرانی نامیده می‌شد.^۵ این فره متعلق به ایرانیان بود، به آن‌هایی که زاده شده‌اند و یا زاده خواهند شد.^۶ این فره، اهریمن و فرستادگان او را نابود گردانیده، دشمنان ایران را فرو می‌گیرد، و به ایرانیانی که شایسته آن باشند، خردمندی، ثروت فراوان و خوشبختی می‌بخشید.^۷ اما منظور کی‌خسرو این فره نیست، منظور همان فره پادشاهی است. فره کی‌خسرو در بند ۷۴ *زامیاد* پشت اینگونه ستایش شده: « فری که از آن کی‌خسرو بود، برای نیروی بهم پیوسته‌اش، برای پیروزی اهورا آفریده‌اش، برای برتری چیره

۱. ویدن گرن، دین‌های ایران باستان، ص ۹۰.

۲. ویدن گرن، همانجا.

۳. دوستخواه، اوستا، ج ۱، ص ۴۹۹.

۴. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۰۶.

۵. شهبازی، جستاری درباره یک نماد هخامنشی فروهر، اهوره‌مزدا یا خورنه؟، ص ۶۰.

۶. دوستخواه، اوستا، ج ۱، استاد یشت، ص ۴۸۱. ۴۸۲؛ زامیاد یشت، ص ۴۹۵. ۴۹۶.

۷. همان، ص ۴۸۱.

شونده‌اش، برای فرمان خوب روا شده‌اش، برای فرمان دگرگون نشونده‌اش، برای فرمان شکست ناپذیرش و برای شکست زود هنگام دشمنان او^۱. کی خسرو به پشتیبانی این فره است که در خود توانایی شکست جنگجویی چون شیده را می‌بیند. کی خسرو پس از برشمردن این دلایل، به ایرانیان می‌گوید،

همان با شما او نیاید به جنگ ز فر و نژاد خود آیدش ننگ^۲

عقیده به وجود فره چنان در بین ایرانیان گسترش یافت که گفته می‌شد هر آفریده‌ای فره ویژه خودش را دارد.^۳ در این جا هم منظور کی خسرو از فره شیده همین فره است، سپس می‌گوید:

نییره فریدون و پور قباد دو جنگی بود یک دل و یک نهاد^۴

از این ابیات پیداست، شاهنشاه، تنها با کسی از تخمه و نژاد شاهانه به نبرد تن به تن می‌پردازد. در اینجا نیز هردو هم‌اورد نژادشان به فریدون می‌رسد، این در حالی است که کی خسرو از سوی مادری پیوند نزدیکی با شیده دارد. از افراسیاب فرسپ چول و شان و شیده و دیگر فرزندان زاندند. و سپان فریا که کی خسرو از او زاده شد، دختر افراسیاب بود.^۵

بنابراین، بندهش نیز همچون شاهنامه، شیده را دایی کی خسرو می‌داند. شاهنشاه نبرد تن به تن با شیده را می‌پذیرد. فردوسی روز نبرد شیده را جوشن پوش با کلاه‌خودی شاهانه از آهن و سوار بر اسبی که برگستوان بسته در حالی که درفشش را یکی از جنگجویان لشکرش در دست دارد به تصویر می‌کشد. در آن سوی میدان، شاهنشاه شاد از این که به نبرد خواهد رفت جوشن نبردش را می‌بندد، سپس فرمان می‌دهد

۱. همان، ص ۴۹۹.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۰۶.

۳. شهبازی، جستاری درباره یک نماد هخامنشی فروهر، اهوره‌مزدا یا خورنه؟، ص ۶۰.

۴. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۰۶.

۵. فرنبرگ دادگی، بندهش، ص ۱۵۰.

درفشش را بیاورند، آن‌گاه ترگی زرین به سر بر می‌نهد و درفشش را به رهام گودرز می‌سپارد. شاه گریزی در دست و سراپا زره پوش به لشکریانش درود می‌فرستد، کی خسرو سوار بر اسب معروفش، شبرنگ بهزاد که روزی اسب پدرش سیاوش بود، در حالی که کمر را تنگ بسته و جوشن پوش با نیزه‌ای در دست، به تاخت، به میدان رزم می‌رود.^۱

حالاتی که فردوسی برای این دو هم‌اورد به تصویر کشیده است در هیچ کجای شاهنامه و نه در هیچ کتاب دیگری نمونه‌ای ندارد. از آنجا که خوشبختانه از روزگار اشکانی و ساسانی شماری نقش برجسته از نبردهای تن به تن پادشاهان باستانی ایران به یادگار مانده، ما می‌توانیم سخنان فردوسی را با آن‌ها بسنجیم. درست در زیر آرامگاه داریوش، دو نقش برجسته بزرگ از دوره ساسانی داریم که هر دو نبرد شهریارانی اسب سوار را نشان می‌دهند که دشمنان خود را نگو‌ن‌سار کرده‌اند.^۲ در چهار نقشی که در نقش رستم پادشاهان ساسانی را سواره و نیزه به دست در حال شکست دشمنانشان نشان می‌دهد، تنها در نقشی که منتسب به بهرام سوم است درفش‌دار پشت سر شاهنشاه دیده نمی‌شود، تاریخ تراشیدن این نقش به درستی معلوم نیست. شاید که با جنگ‌های دو جبهه‌ای بهرام دوم مناسبت داشته باشد، و آن را به حدود ۲۸۵ میلادی تخمین بتوان زد.^۳ در شاهنامه، درفش‌دار تنها برای نبرد تن به تن پادشاه است که او را همراهی می‌کند و دیگر در هیچ‌گونه نبردی حتی برای شاهزادگان، چنین چیزی نیامده است. و این با نقش برجسته بهرام سوم کاملاً همخوانی دارد. زیرا بنا به تاریخی که شاپور شهبازی برای نقش برجسته تعیین کرده‌اند، بهرام سوم در آن زمان شاهزاده‌ای بیش نبوده است.^۴

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۰۹. ۲۱۰.

۲. شهبازی، شرح مصور نقش رستم فارس، ص ۱۱۶.

۳. همان، ص ۱۱۷.

۴. همانجا.

اما در دیگر سنگ نگاره‌های ساسانی که شاهنشاه در حال مبارزه است، درفش‌دار او نیز در پشت سرش دیده می‌شود. فردوسی از ترگ زرّینی سخن می‌گوید که کی‌خسرو برای رفتن به میدان نبرد و به جای کلاه خود آهنی از آن استفاده می‌کند.^۱ استفاده از کلاه زرین برای پادشاهان ایرانی در میدان نبرد را مارسلن آمیانوس در نبرد آمدا برای شاپور دوم ساسانی نیز گزارش می‌کند.^۲ کی‌خسرو و شیده هم‌پیمان می‌شوند که نبرد در میدانی دور از سپاهیان و بدون دخالت کسی، حتی درفش‌داران همراهشان انجام شود. در ابتدا نبرد با نیزه آغاز می‌شود و چون سنان نیزه‌ها می‌شکند، سپس با عمود رومی که نوعی از گرز است و پس از آن با شمشیر و در آخر با تیر و کمان به کارزار می‌پردازند. چون شیده توانایی کی‌خسرو را در نبرد می‌بیند و نیروی خودش را که سستی گرفته، پی می‌برد که نیروی کی‌خسرو از فره ایزدی اوست و می‌داند کسی که فره ایزدی با اوست بی‌شک پیروز خواهد شد. پس چاره‌ای می‌اندیشد تا بتواند خود را از دست پادشاه نجات دهد. او کی‌خسرو را به کشتی گرفتن بر زمین فرا می‌خواند و چنین می‌اندیشد که شاهنشاه از نبرد پیاده ننگ دارد،^۳ چون شاه مقدس است، زیرا از سوی خدایان فرستاده شده. در دوره ساسانی شاه برادر خورشید و ماه نامیده می‌شود و وطن حقیقی او در میان ستارگان است.^۴ کی‌خسرو که از هدف او آگاه است بنا دارد پیشنهاد او را بپذیرد اما رهام می‌گوید این کار برای پادشاه ننگ است؛ و از شاه می‌خواهد تا اجازه دهد او با شیده پیاده بجنگد، اما کی‌خسرو در پاسخ به رهام چنین می‌گوید:

به رهام گفت آن زمان شهریار که ای مهربان پهلوان سوار
چو شیده دلور ز تخم پشنگ چنان دان که با تو نیاید به جنگ

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۰۹.

۲. کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۳۸.

۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۱۲.

۴. ویدن گرن، دین‌های ایران باستان، ص ۹۰.

ترا نیز با رزم او پای نیست به ترکان چنو لشکر آرای نیست
یکی مرد جنگی فریدون نژاد که چون او دلاور ز مادر نژاد
نباشد مرا ننگ رفتن به جنگ پیاده بسازیم جنگ پلنگ^۱

از این ابیات به خوبی پیداست که شاهنشاه پیاده کشتی گرفتن با هموردی هم خون و شایسته را ننگ نمی‌دانسته و از آن‌روی پیداست که شاهنشاه با هر کسی به نبرد تن‌به‌تن نمی‌پرداخته است. باور بر این است که پادشاه اصولاً نباید زندگی خود را در صحنه نبرد به خطر اندازد.^۲ در صورتی که مبارزه آزاد در میدان جنگ بدون برنده مانده بود، در این صورت مبارزه کشتی میان دو قهرمان به عنوان آزمایشی شاخص و نهایی ضروری به نظر می‌آمد.^۳ سرانجام کشتی نیز با پیروزی کی‌خسرو پادشاه فرهمند به پایان می‌رسد. گرچه این نبرد تن‌به‌تن در دوران اساطیری و پهلوانی شاهنامه جای دارد، اما بیشترین همانندی را با سنگ‌نگاره‌های نبرد تن‌به‌تن در دوران ساسانیان نشان می‌دهد. کی‌خسرو پادشاه آرمانی سلسله کیانیان پیش از دوران کی‌گشتاسپ است. به نظر می‌آید ساسانیان که از القاب کیانی چون کی و فزه استفاده می‌کردند خود را در پیوند و از تخمه کیانیان می‌دانند^۴ و حتی خود را وارثان سرزمین تحت فرمان کیانیان، یعنی ایران قرار می‌دهند،^۵ و در سنگ‌نگاره‌های پیروزی خود نیز متأثر از الگوی کیانی نبرد تن‌به‌تن کی‌خسروانند.

۳- نبرد خسرو پرویز و بهرام چوبین:

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۱۲. ۲۱۳.
۲. ویدن گرن، دین‌های ایران باستان، ص ۴۳۲.
۳. فون گال، جنگ سواران، ص ۱۵۵.
۴. دریایی، ناگفته‌های امپراتوری ساسانی، ص ۱۳۱. ۱۳۲.
۵. دریایی، ساسانیان، ص ۸۵.

تفاوت این نبرد با نبردهایی که پیش‌تر بررسی کردیم در این است که نبرد در دوران ساسانیان و بخش تاریخی شاهنامه آمده است، و از آن جا که شاهنامه از وقایع مربوط به اواخر دوره ساسانی آگاهی‌های بسیار دقیقی به دست می‌دهد که حتی از آثار طبری و دیگر مورخان مسلمان کامل‌تر است.^۱ پس، بررسی این نبرد تاریخی می‌تواند نشان دهنده این نکته باشد که دودمان ساسانیان در اواخر پادشاهی خود (در روزگار خسرو پرویز) کماکان به همان روشی تبلیغات پادشاهی را انجام می‌دادند، که در روزگار آغازین این دودمان، اردشیر بابکان از آن استفاده کرد. و آن روش این بود که، ساسانیان نوع جنگ دوسوار (جنگ تن‌به‌تن) را به عنوان وسیله بیان برای پیروزی نظامی مهم برگزیده‌اند.^۲

جالب اینجاست که، یکی از اولین سنگ‌نگاره‌هایی که از روزگار ساسانیان به جا مانده (در شهرستان فیروزآباد استان فارس) سنگ‌تراشی است که نبرد تن‌به‌تن بین اردشیر بابکان و اردوان چهارم آخرین شاهنشاه اشکانی را نشان می‌دهد.^۳ این نقش برجسته بزرگ‌ترین و از نظر تاریخی مهم‌ترین نقش برجسته دوره ساسانی است.^۴ در این نقش سه صحنه نبرد تن‌به‌تن به تصویر کشیده شده است، در سوی چپ نقش، اشراف زاده‌ای پارسی یک جنگجوی پارتی را گرفته است. و در میان نقش، جانشین اردشیر، شاهزاده شاپور با نیزه به دادبنداد وزیر اردوان یورش آورده او را زخم زده و در آخرین صحنه در سوی راست، اردشیرشاه به‌تن‌خویش شاه اردوان چهارم اشکانی را با نیزه از اسب فرو افکنده. موضوع این نبرد مربوط به جنگ «هرمزگان» است، که در سال

۱. دریایی، ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان، ص ۱۰۰.

۲. فون گال، جنگ سواران، ص ۱۵۴.

۳. شیپمان، مبانی تاریخ ساسانیان، ص ۱۷.

۴. فون گال، جنگ سواران، ص ۲۷.

۲۲۴ میلادی رخ داده است.^۱ طبری درباره این نبرد می‌گوید: شاپور پسر اردشیر به مقابله اردوان رفت و در میانه پیکار شد و در بنداز دبیر اردوان به دست شاپور کشته شد و اردشیر سوی اردوان شد و او را بکشت و بسیار کس از کسان وی کشته شد و باقی مانده گریزان شدند. گویند اردشیر پیاده شد و سر اردوان را لگدمال کرد و آن روز اردشیر را شاهنشاه نام دادند.^۲ نشان دادن پیروزی اردشیر بابکان در نبردی تن‌به‌تن در نقش برجسته تنگ‌آب فیروزآباد به معنی صعود ساسانیان است.^۳ نگاره نبرد تن‌به‌تن شاپور ساسانی و والرین رومی منقوش بر یک گل گوه‌نگار سینه، که اینک در کتابخانه ملی پاریس است^۴ در راستای همان نقش برجسته پیروزی اردشیر در تنگ‌آب قرار دارد. در کتیبه کعبه زرتشت شاپور می‌گوید «به دست خود امپراتور را گرفتیم» و این جمله بی‌گمان می‌رساند که شاپور خودش در نبرد شرکت داشته و امپراتور را گرفتار کرده است.^۵ می‌توانیم تداوم این گونه سنگ‌نگاره‌های نبرد تن‌به‌تن را در نقش‌رستم، که شاه ساسانی را سواره و زره پوش به همراه درفش دارش در حال نبرد با دشمنی زره‌پوش و سواره نشان داده است ببینیم. بازتاب نبرد تن‌به‌تن بین خسرو پرویز و بهرام چوبین در شاهنامه فردوسی و آثار مورخان اسلامی چون طبری، دینوری، ثعالی و ... می‌تواند نشان‌دهنده ادامه این شیوه از تبلیغات شاهنشاهی ساسانی باشد، که کمابیش تا پایان دوران این دودمان ادامه می‌یابد.

اینک به بررسی نبرد تن‌به‌تن بین خسرو پرویز و بهرام چوبین می‌پردازیم:

۱. کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۳۷؛ فون گال، جنگ سواران، ص ۲۸؛ دریایی، ساسانیان، ص

۳۱.

۲. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ۵۸۷.

۳. فون گال، جنگ سواران، ص ۲۸.

۴. شهبازی، شرح مصور نقش رستم فارس، ص ۱۰۳.

۵. همانجا.

در زمان هرمز چهارم، اوضاع مرزهای ایران به خاطر دست اندازهای دشمنان چندان خوب نبود. در ۵۸۹ م هیاطله به شرق ایران تاختند و اوضاع را بدتر کردند.^۱ خوشبختانه ایران سرداری شایسته داشت، وهرام (بهرام)، ملقب به چوبین، از مردم ری، پسر وهرام‌گشسب، از دودمان بزرگ مهران، فرماندهی توانا و محبوب سربازان خویش.^۲ او به مقابله با دشمن رفت و پیروزی او سبب شهرتش در شاهنشاهی شد. اما در جبهه غرب، پس از شکستی جزیی از رومی‌ها در ارمنستان، هرمز چهارم اتهامات کذبی به بهرام چوبین نسبت داد؛ در نتیجه فرمانده شورید و به سوی تیسفون رفت. در همین زمان با کمک اشراف و به رهبری گسته‌م و بندوی، برادران همسر هرمز، شاه عزل شد و پسرش، خسروپیروز به قدرت رسید.^۳ اما بهرام چوبین حاضر نبود که به فرمان پادشاه جدید در آید، زیرا که خود سودای پادشاهی داشت. دودمان مهران مدعی بودند که از نسل شاهان اشکانی‌اند، فردوسی در این باره از زبان بهرام چوبین چنین می‌گوید:

بتازم بدین کار ساسانیان چو آمخته شیری که گردد ژیان
 ز دفتر همه نامشان بستم سر تاج ساسانیان بسپرم
 بزرگی مرا اشکانیان را سزاست اگر بشنوند مرد داننده راست^۴

و بهرام تکیه به این ادعا کرده، در دعوی خود ابرام نمود. در تاریخ ساسانیان چنین ادعایی تازگی داشت.^۵ پس از مذاکره‌ای بی‌فایده میان خسرو و بهرام در نهروان، نبرد

۱. دریایی، ساسانیان، ص ۹۶.

۲. کریستین‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۷۸.

۳. دریایی، ساسانیان، ص ۹۷.

۴. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۲۶.

۵. کریستین‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۵۷۹.

بین دو سپاه گریز ناپذیر شد. سپاه بهرام بامداد روز بعد به لشکر خسرو حمله برد.^۱ در سپاه بهرام سه ترک سترگ و جنگجو از خاقانیان بودند، اینان پیشروی سپاه بهرام به لشکر خسرو تاختند، سپیده دمان خسرو بارانش را به پایداری در برابر سپاه بهرام فرا می‌خواند، آن‌گاه خود شاهنشاه،

بیامد دمان تا بر آن سه ترک نه ترک، آن دلاور سه گرگ سترگ

یکی تاخت تا نزد خسرو رسید پرنداوری از میان برکشید

همی خواست زد بر سر شهریار سپر بر سر آورد شاه سوار

بزیر سپر تیغ زهر آگون بزد تیغ و انداختش سرنگون^۲

شاه در نبردی تن‌به‌تن هم‌اورد خود را به آسانی می‌شکند. طبری نیز بدین نبرد اشاره کرده اما آن‌گونه که وی می‌گوید خسرو هر سه جنگجوی ترک را در نبرد تن‌به‌تن شکست می‌دهد.^۳ آن‌گونه که فردوسی جزئیات نبرد را برای ما بازگو می‌کند دشمن شاهنشاه که در اینجا ترک نامیده می‌شود با شمشیری آخته به پادشاه حمله می‌کند. ما می‌دانیم که جنگجویان ترک هفتال فنون نظامی جدیدی را معرفی کردند و در استفاده از شمشیرهای دوسر پیشرو ایرانیان بودند.^۴ اما پادشاه که سواره است با استفاده از سپر ضربه دشمن را دفع می‌کند. استفاده از سپر برای سواره نظام در اواخر دوره ساسانی رواج یافت، هم منابع اسلامی و هم نقش برجسته سوار طاق بستان نشان می‌دهد آن‌ها (سواران ساسانی) از سپرهای گرد و کوچک استفاده می‌کردند که به ساعد دست چپشان بسته شده بود.^۵

۱. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ص ۷۳۱؛ فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۴۳؛ ثعالی، غرر السیر، ص

۴۲۵.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۴۴.

۳. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ص ۷۳۱.

۴. فرخ، سواره نظام زبده ارتش ساسانی، ص ۲۱.

۵. فرخ، سواره نظام زبده ارتش ساسانی، ص ۲۷.

از خسرو پرویز تندیس سنگی زیبایی در طاق بستان کرمانشاه به یادگار مانده است. این تندیس خسرو پرویز را مسلح و سوار بر اسب نشان می‌دهد. این مجسمه، که از سنگ بیرون آورده‌اند، متأسفانه در اثر تعصب مهاجمین عرب شکسته است. پادشاه کلاهخودی بر سر نهاده، که تاج بالدار با هلال و قرص خورشید بر آن قرار دارد (بالهای تاج را شکسته‌اند و فعلاً پیدا نیست). جوشنی با حلقه‌های آهنین پوشیده، که تا کلاه‌خود می‌رسد، و چهره پادشاه را می‌پوشاند، و تن را تا ران فرو می‌گیرد. شاه نیزه در دست راست گرفته، و آن را بر دوش تکیه داده است، ولی مسلمانان بت شکن آن دست را چنان قلم کرده‌اند، که اثری از آن پدیدار نیست. در دست چپ آن سوار سپری مدور دیده می‌شود. کمربندی مزین، و ترکیبی پُر تیر، سلاح این سوار را کامل کرده است. او سوار بر اسب درشت اندامی است، که سر و سینه‌اش را برگستوانی منگوله‌دار پوشیده است.^۱

پس از این نبرد، خسرو از سپاهیان‌ش می‌خواهد که پایداری کنند اما آن‌ها از میدان کارزار می‌گریزند. تنها خسرو و شمار کمی از نزدیکانش می‌مانند، شاه فرمان می‌دهد که بُنه سپاه را گردآورند، در همین هنگام درفش بهرام پدیدار می‌شود و نبردی بین بهرام چوبین و خسرو پرویز در می‌گیرد.

رسیدند بهرام و خسرو بهم دلاور دو جنگی دو شیر دژم

چو پیلان جنگی برآشوفتند همی بر سر یکدگر کوفتند

همی گشت بهرام چون شیر نر سلیحش نیامد برو کارگر

برین گونه تا خور ز گنبد بگشت از اندازه آویزش اندرگذشت^۲

بنا بر شاهنامه خسرو پس از شنیدن اینکه سپاهیان‌ش بُنه سپاه را به آن سوی پل نهروان کشیده‌اند رو به هزیمت می‌گذارد، اما بهرام را می‌بیند که در پی او می‌تازد،

۱. کریستین‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۶۰۰.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۴۵.

چو خسرو چنان دید بر پل بماند جهان دیده گستم را پیش خواند
 بیارید گفت آن کمان مرا به جنگ اندرون ترجمان مرا
 کمانش ببرد آنک گنجور بود بر آن کار گستم دستور بود
 کمان بر گرفت آن سپهدارگرد به جنگ از هوا روشنایی ببرد
 همی تیر بارید همچون تگرگ به یک چوبه با سر همی دوخت ترگ
 پس اندر همی تاخت بهرام شیر کمانی به دست ازدهایی به زیر
 به دست اندرون جز کمانی نداشت بر آن اسپ برگستوانی نداشت
 چو خسرو ورا دید برگشت شاد دو زاغ کمان را به زه بر نهاد
 یکی تیر زد بر بر بارگی بشد کار آن باره یکبارگی
 پیاده سپهد سیر برگرفت ز بیچارگی کرگ بر سر گرفت^۱

شاه کمان خود را می‌خواهد از برای تیراندازی بر دشمن، کسی که کمان شاه را نگه می‌دارد و در اینجا گنجور خوانده شده بی‌درنگ کمان را به شاه می‌دهد. چنانکه از کتیبه‌های سنگی هخامنشی بر می‌آید از روزگار هخامنشیان شاه همواره اسلحه داری نزد خود داشت تا هرگاه شاه لازم بداند اسلحه شاهی را در اختیار او قرار دهد. در آرامگاه داریوش بزرگ در نقش‌رستم، در قسمت بالایی آرامگاه، در قاب سمت چپ، نقش دو سرباز هخامنشی همراه با سنگ‌نبشته‌هایی جداگانه تراشیده شده که یکی از ایشان را نیزه‌دار داریوش شاه و دیگری را کسی که تبرزین داریوش شاه را حمل می‌کند معرفی می‌کند،^۲ اینان اسلحه داران داریوش شاه‌اند. به هر حال خسرو پرویز کمان برمی‌گیرد و آغاز به تیراندازی می‌کند، بنا به سخن دینوری، خسرو از بهتر(ین) تیراندازان بود.^۳ نقش تیراندازی خسرو در طاق بستان کرمانشاه و ظروف نقره‌ای که او را

۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۴۵، ۴۶.

۲. شهبازی، شرح مصور نقش رستم فارس، ص ۵۶ تا ۵۹.

۳. دینوری، اخبار الطوال، ص ۱۱۶.

سواره در حال شکار نشان می‌دهد، خود گواه چیرگی خسرو در تیراندازی است. بهرام از شدت تیر شاه سپر بر سر می‌گیرد. نگاره‌هایی که بر دیواره درونی غار طاق بستان است مجلسی از شکار شاهانه را نشان می‌دهد. خسرو پرویز در بیشتر این نقوش در حال شکار با تیر و کمان و یا کمان به دست نشان داده شده است.^۱ کمان اسلحه ملی ایرانیان بوده و در روزگار هخامنشیان شاهنشاه به عنوان مدافع ایرانیان به کمان وری خود می‌بالیده است.^۲

پارتیان نیز سلاح ملی‌شان کمان بود^۳ و آن را نشان زورمندی سلحشوران پارتی می‌دانستند.^۴ کتیبه حاجی‌آباد (از شاپور یکم ساسانی) دل بستگی فراوانی را که پادشاهان ساسانی به تیراندازی می‌ورزیدند تأیید می‌کند.^۵ دومین نبرد میان بهرام چوبین و خسرو پرویز، هنگامی بود، که خسرو پرویز نیروی کمکی از روم برای مبارزه با بهرام آورده بود. در آغاز جنگ یکی از جنگجویان رومی به نام کوت که گویند با هزار تن برابری می‌کرد^۶ بهرام چوبین را که اینک شاه ایرانیان بود، به نبرد تن به تن خواند، بهرام به آسانی و تنها با یک ضربه جنگ جوی رومی را می‌کشد.^۷

این نبرد نیز تن به تن و سواره انجام می‌شود. باید گفت که نبرد تن به تن ایرانیان، سواره و نفره نفر بود بی‌آنکه دیگر سربازان دخالت کنند، در حالی که در تاریخ کهن امپراتوری

۱. کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۶۱۱، ۶۱۲.

۲. شهبازی، شرح مصور نقش رستم فارس، ص ۴۲.

۳. مشکور و رجب‌نیا، تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان - پارتیان (پهلویان قدیم)، ص ۱۰۲.

۴. سرافراز و آورزمانی، سکه‌های ایران، ص ۳۷.

۵. یارشاطر، تاریخ ملی ایران، ص ۸۰۳.

۶. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۸، ۲۰۹؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ص ۷۳۲؛ دینوری،

اخبار الطوال، ص ۱۲۲؛ ابن‌اثیر، تاریخ الکامل، ج ۲، ص ۵۴۹.

۷. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۱۳۲، ۱۳۳.

روم سبک نبرد تن‌به‌تن بخشی از سنت نظامی روم محسوب نمی‌شد.^۱ چنان که پیداست نخستین گزارش رومی از نبرد سواران ساسانی با سربازان رومی در نبرد تن‌به‌تن سواره، از زبان پروکوپئوس بیان می‌شود.^۲ در واقع در سده پنجم و ششم میلادی تاکتیک‌ها و تجهیزات هم در ارتش بیزانس و هم در ارتش ساسانی تغییر پیدا کرده و بهبود یافته بود به گونه‌ای که در جنگ‌های بلیزاریوس در روزگار قباد و خسرو یکم، اسواران و همتایان بیزانسی آن‌ها (مثلاً کاتافراکتا) عملاً در میدان جنگ از هم تشخیص داده نمی‌شدند.^۳ خسرو پرویز که می‌بیند رومیان در روز اول نبرد کاری از پیش نبرند، به این اندیشه می‌افتد که خود به نبرد بهرام رود.

بدیدم هنرهای رومی همه بسان رمه روزگار دمه

همان به که من با سپاه اندکی ز چوبینه آورد خواهم یکی

نخواهم در این کار یاری ز کس امیدم به یزدان فریاد رس^۴

گستهم به خسرو می‌گوید بهتر است با شماری از بهترین جنگجویان به رزم بهرام شوی، خسرو نیز می‌پذیرد، آن‌گاه چهارده تن از جنگجویان، به همراهی خسرو پرویز به نبرد بهرام چوبین می‌روند. بهرام که می‌بیند خسرو به جنگ او می‌آید چنین می‌گوید:

اگر پیشم آید جهان را بسم اگر کمتر آیم ازو ناکسم^۵

سپس بهرام می‌گوید:

نبايد که ما بیش باشیم چار به خسرو مرا کس نباید به کار^۶

۱. فرخ، سایه‌های صحرا، ص ۳۲۸.

۲. پروکوپئوس، جنگ‌های ایران و روم، ص ۶۳. ۶۴.

۳. فرخ، سایه‌های صحرا، ص ۴۰۸.

۴. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۱۳۹.

۵. همان، ص ۱۴۲.

۶. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۱۴۲.

بهرام می‌خواهد در نبردی تن‌به‌تن خسروپرویز را بشکند، خسرو نیز همین گونه می‌اندیشد:

من و گرزو چوبینه بد نشان شما رزم سازید با سرکشان^۱

اما به هنگام رویارویی، یاران خسروپرویز از میدان می‌گریزند و خسرو تنها می‌ماند. شاه که چنین می‌بیند به ناکام می‌گریزد در حالی که بهرام در پی او می‌تازد، شاه به درون غاری تاریک و بُن‌بست در کوهستان پناه می‌گیرد، در همین هنگام بهرام در می‌رسد، خسرو که دیگر چاره‌ای ندارد، از یزدان کمک می‌خواهد،

به یزدان چنین گفت کای کردگار توی برتر از گردش روزگار

بدین جای بیچارگی دست‌گیر تو باشی ننالَم به کیوان و تیر^۲

و بی‌درنگ فرشته سروش سوار بر اسبی خنگ با جامه‌ای سبز بر خسرو پدیدار می‌شود، دست خسرو را می‌گیرد و او را از دست بهرام می‌رهاند.^۳ طبری در این باره می‌گوید: چیزی که کسی نمی‌داند چه بود وی را فراز کوه برد.^۴ از آنجا که شاهنشاهان ساسانی در نبشته‌های رسمی (بر سکه و حجاری‌های برجسته) خود را «پرستندهٔ اهور مزدا، خداوند... از دودهٔ ایزدان» می‌خواندند.^۵ پس کمک ایزدان به چنین پادشاهی که خود را از تبار آنها می‌داند چیزی شگفت نخواهد بود.

در پشت یازدهم (سروش هادخت یشت، بند ۳) چنین آمده: «سروش مقدس است که بهتر از همه بیچارگان را در پناه گیرد».^۶ از همین روست که سروش بر خسروپرویز

۱. همانجا.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۱۴۳.

۳. همانجا.

۴. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ص ۷۳۳.

۵. یارشاطر، تاریخ ملی ایران، ص ۸۸.

۶. پورداود، ادبیات مزدیسنا یشت‌ها، ص ۵۲۷.

پدیدار می‌شود، زیرا بنابر شاهنامه خسرو خود را بیچاره می‌نامد. گرچه در این نبرد برخوردی بین خسرو پرویز و بهرام چوبین در نمی‌گیرد، اما در این داستان، به اصلی اساسی و بنیادین در پیوند با پادشاهان قانونی ایرانی اشاره شده است، و آن این است که پادشاهان قانونی ایران از سوی اهوره‌مزدا (در این داستان یزدان) برای رسیدن به پادشاهی یاری می‌شوند. چنانکه داریوش بزرگ (۵۲۲ - ۴۸۶ پ.م) چنین می‌گوید: «به خواست اهوره‌مزدا، من شاه هستم. اهوره‌مزدا پادشاهی را به من بخشید. « (DB ستون یکم - بند پنجم) و دیگر بار می‌گوید: «اهوره مزدا و دیگر خدایانی که هستند، به من یاری بخشیدند.» (DB ستون چهارم - بند شصت و دو).^۱ بر پایه شاهنامه نیز، سروش از سوی یزدان می‌آید و به خسرو پرویز یاری می‌کند و او را نوید پادشاهی می‌دهد. پس از این خسرو پرویز نزد یاران خود رفته ایشان را به نبرد تشویق می‌کند، در این گیرودار بهرام خود را به نزدیکی خسرو پرویز می‌رساند، چنانکه فردوسی می‌گوید:

ز لشکر بر شاه شد خیره خیر کمان رابه زه کرد و یک چوبه تیر
 بزد ناگهان بر کمرگاه شاه کز آگند بگرفت پیکان به راه
 یکی بنده چون زخم پیکان بدید بیامد ز دیبش بیرون کشید
 بزد نیزه یی بر کمر بند او ی زره بود نگسست پیوند او ی
 سنان سر نیزه شد به دو نیم دل مرد بی راه شد پر ز بیم
 چو بشکست نیزه بر آشفته شاه بزد چند بر مغفر کینه خواه
 سراسر همه نیزه بر همه شکست همان پیکر مغفر اندر نشست
 همی آفرین خواند هر کس که دید هم آنکس که آواز آهن شنید
 گرانمایگان از پس اندر شدند چنان لشکری را به هم بر زدند^۲

۱. جلیلیان، بیستون، ۹۶ تا ۱۰۶.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۱۴۷. ۱۴۸.

طبری برای این نبرد می‌گوید: و پرویز با بهرام جنگ تن‌به‌تن کرد و نیزه وی را از کفش برپود و به سرش زد تا بشکست و بهرام آشفته شد و بترسید و بدانست که با پرویز بر نیاید.^۱ ثعالی نیز چنین گفته: کار به آنجا کشید که پرویز و بهرام با هم درآویزند، چون بهرام با نیزه خود به سوی او تاخت، پرویز در نیزه او چنگ افکند، چنان که بهرام نتوانست آن را راست بر پیکر پرویز فرود آرد. پیوسته بهرام بر این سر نیزه می‌فشد تا نیزه بشکست. بهرام از برابر پرویز بگریخت.^۲

بازگویی ریزه‌کاری‌های نبرد تن‌به‌تن از مورخانی چون طبری و ثعالی که معمولاً کمتر به چنین نکات ریزی در آثار خود پرداخته‌اند، خود گواهی است بر جایگاه مهم نبرد تن‌به‌تن پادشاهان، و تأثیرگذاری این نبرد. خسرو پرویز با این نبرد شایستگی خود را برای پادشاهی بر ایران‌شهر و پاسداری از مردمان سرزمینش در برابر دشمنان نشان می‌دهد. بنابر سخن فردوسی و مورخانی همچون طبری و ثعالی پس از این نبرد تن‌به‌تن که به شکست بهرام چوبین می‌انجامد، بهرام رو سوی سرزمین ترکان می‌کند، و شکست خود را از خسرو پرویز می‌پذیرد. در واقع سنت چنین اقتضا می‌کند که مقابله شخصی دو شاه ناگزیر تعیین‌کننده سرنوشت نبرد باشد.^۳

نتیجه

شاهنشاهان ایرانی پیروزی در نبرد تن‌به‌تن را شیوه‌ای برای بیان شایستگی و فرهنگندی خود می‌دانستند و به کار می‌گرفتند، برای تاریخ ایران، نبرد بین داریوش سوم و اسکندر نمونه‌ای است از روزگار هخامنشیان، در اینجا (نبرد ایسوس) دو دشمن که بر سر پادشاهی جنگ داشتند در میانه میدان به نبرد تن‌به‌تن پرداختند،

۱. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ص ۷۳۱.

۲. ثعالی، غررالسیر، ص ۴۲۸.

۳. بریان، امپراتوری هخامنشی، ج ۱، ص ۳۵۱.

پلوتارک بنا به سخن خارس موتیلنه‌ای می‌گوید، نبرد تن‌به‌تن در ایسوس واقع شد: « وقتی کار به زدو خورد کشید، اسکندر به ضرب شمشیر داریوش از ران مجروح شد.^۱ داریوش با این کار شایستگی خود را برای پادشاهی به ایرانیان نشان می‌داد. پس از ریشه گرفتن دین زردشت بین ایرانیان نبرد تن‌به‌تن پادشاه با دشمنش نیز رنگ دینی به خود گرفت و همانند آموزه‌های زردشت که از نبرد بین اهریمن و اهورا سخن می‌گفت، نبرد پادشاه با دشمن او نیز بازتابی از همین اندیشه شد، چنانکه اردشیر بابکان در سنگ‌نگاره تاجگذاریش در نقش‌رستم درست از همین مفهوم برای مشروعیت بخشیدن به پادشاهی خود استفاده کرد. هنگامه پیروزی پادشاه بر دشمن خود در یک نبرد تن‌به‌تن کنایه از توان اوست. ولو اینکه وی احتمالاً هرگز چنین نبردی نکرده باشد. نمایش دشمنان شکست خورده در اندازه کوچک‌تر از تصویر پادشاه فاتح البته حاکی از پایگاه پست و ناچیز آنان است.^۲ اما چنانچه واکاوی بیشتری درباره این نبردهای تن‌به‌تن پادشاهان انجام شود، در خواهیم یافت که اینگونه نبردهای پادشاهان تنها بخشی از تبلیغات پیچیده پادشاهان باستانی ایران برای فزه‌بخشی به پادشاهی خود بوده، گرچه پادشاهان ایرانی در بسیاری از نبردها حضور داشتند.

منابع و مآخذ:

- آموزگار، ژاله. *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۱.
- ابن اثیر، عزالدین. *تاریخ کامل*. ج ۲. ترجمه محمد حسین روحانی. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴.
- ابن بلخی. *فارس‌نامه*. سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۵.

۱. بریان، امپراتوری هخامنشی، ج ۱، ص ۳۵۱.

۲. یارشاطر، تاریخ ملی ایران، ص ۴۱.

ابن مسکویه، احمد بن محمد. *تجارب الامم*. آزمون‌های مردمان. ج ۱. ترجمه ابوالقاسم امامی. تهران: سروش، ۱۳۶۹.

بریان، پیر. *امپراطوری هخامنشی*. ج ۱. ترجمه ناهید فروغان. تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۸۷.

بهار، مهرداد. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۲.

پروکوپیوس. *جنگ‌های ایران و روم*. ترجمه محمد سمیعی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

پورداد، ابراهیم. *ادبیات مزدیسنا بیست‌ها*. ج ۱، تفسیر و تألیف پورداد. سلسله انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی بمبئی و ایران لیگ از نفقه پشوتن مارکر، ۱۹۲۸.

پورداد، ابراهیم. *بیست‌ها*. ۲ جلد. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران، ۲۵۳۶.

ثعالی، حسین بن محمد. *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*. ترجمه محمد فضائلی. تهران: نشر نقره، ۱۳۶۸.

جلیلیان، شهرام. *بیستون*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۹۱.

دریایی، تورج. *ساسانیان*. ترجمه شهرناز اعتمادی. تهران: انتشارات توس، ۱۳۹۲.

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.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۱.

سرافراز، علی‌اکبر. و فریدون آورزمانی. *سکه‌های ایران*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۴.

سرکاراتی، بهمن. *سایه‌های شکار شده*. گزیده مقالات فارسی. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۸.

شاپور شهبازی، علیرضا. *شرح مصور نقش رستم فارس*. انتشارات بنیاد تحقیقات هخامنشی، ۱۳۵۷.

شاپور شهبازی، علیرضا. *جستاری درباره یک نماد هخامنشی فروهر، اهوره‌مزدا یا خورنه؟*. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۹۰.

- شپیمان، کلاوس. *مبانی تاریخ ساسانیان*. ترجمه کیکاوس جهانداری. تهران: نشر پژوهش فرزانه روز، ۱۳۹۲.
- طبری، محمدبن جریر. *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک*. ج ۲. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵.
- فرخ، کاوه. *سایه های صحرا ایران باستان در جنگ*. ترجمه شهربانو صارمی. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۰.
- فرخ، کاوه. *سواره نظام زبده ارتش ساسانی*. ترجمه بهنام محمد پناه. تهران: سیزان، ۱۳۸۷.
- فردوسی، ابوالقاسم. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. ج ۱ و ۴ و ۶. تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش های ایرانی و اسلامی)، ۱۳۸۶.
- فرنیغ دادگی. *بندهش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس، ۱۳۹۰.
- فون گال، هوبرتوس. *جنگ سواران*. ترجمه فرامرز نجد سمیعی. تهران: انتشارات نسیم دانش، ۱۳۷۸.
- کریستن سن، آرتور. *کیانیان*. ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- کریستین سن، آرتور امانوئل. *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- مشکور، محمد جواد. و مسعود رجب نیا. *تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان-پارتیان (پهلویان قدیم)*. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۴.
- ویدن گرن، گئو. *دین های ایران باستان*. ترجمه دکتر منوچهر فرهنگ. تهران: انتشارات آگاهان ایده، ۱۳۷۷.
- هرودوت. *تاریخ هرودوت*. ج ۱. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۹.
- هینلز، جان. *ساخت اساطیر ایران*. ترجمه زاله آموزگار - احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۶.
- یارشاطر، احسان. «تاریخ ملی ایران». *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی* (جلد سوم-قسمت اول). پژوهش دانشگاه کمبریج. گردآورنده احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.

یارشاطر، احسان. «تاریخ ملی ایران»، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی* (جلد سوم-قسمت دوم). پژوهش دانشگاه کمبریج. گردآورنده احسان یارشاطر. ترجمهٔ حسن انوشه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. *تاریخ یعقوبی*. ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

روابط هخامنشیان و عرب‌ها در سده ششم پیش از میلاد

معصومه بیگدلی^۱ (نویسنده مسئول)

شهرام جلیلیان^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۳

تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۶

چکیده:

شاهنشاهی هخامنشی در سال ۵۵۹ پیش از میلاد، با پیروزی کورش بزرگ بر آستیاگ، آخرین شاه ماد، تأسیس شد. وی با تصرف مناطق تحت تصرف دولت پیشین ماد، آسیای صغیر، اورارتو، لیدیه و کاپادوکیه و فتوحاتی در مشرق، گستره وسیعی از اقوام را در زیر لوای پادشاهی خود جمع کرد و پس از تصرف سارد، عرب‌ها را مطیع خود ساخت. با فتح بابل و رسیدن مرزهای ایران به مصر، کمبوجیه پسر کورش برای تصرف این سرزمین و عبور از صحرای خشک و سوزان سینا، از اعراب درخواست یاری کرد. وی با کمک آن‌ها مصر را تصرف کرد و عرب‌ها به پاس این خدمت خود در تمام دوره هخامنشیان از ارسال مالیات معاف شدند.

شواهدی از وجود روابط میان عرب‌ها و ایرانیان در دوره هخامنشیان باقی مانده است. مورخان یونانی همچون هرودوت، گزنفون و دیودور سیسیلی در کتاب‌های خود به این روابط اشاره کرده‌اند. همچنین شاهان هخامنشی، هنگام ذکر سرزمین‌های تحت تسلط در سنگ‌نگاره‌های خود، از عربستان نیز یاد نموده‌اند. مهم‌ترین شاهد، نقش عرب‌ها در نقش برجسته‌های هخامنشی، از جمله پلکان شرقی آپادانا در تخت جمشید و آرامگاه‌های نقش رستم است.

واژگان کلیدی: هخامنشیان، اعراب، روابط خارجی، عربستان، ایران.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه شهید چمران اهواز m.bigdeli90@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز jalilianshahram@yahoo.com

۱- روابط اعراب و هخامنشیان در گزارش‌های مورخان یونانی:

کوروش دوم، بنیان‌گذار حکومت هخامنشیان، در حدود سال ۵۵۸ پ.م پادشاه قبایل ایرانی شد. پارسیان در ابتدای سلطنت خویش درانشان و پارس حکومت می‌کردند.^۱ قبایل پارسی عبارت بودند از: «پاسارگادها، مارافی‌ها و ماسپی‌ها» که دیگر پارسیان از وابستگان قبایل یادشده بودند. پاسارگادها از همه برتر بوده و طایفه هخامنشی از این قبیله بودند. پارسیان دیگر، شامل این قبایل بودند: «پانتیاله‌ها، دروزی‌ها، گرمانی‌ها، دائن‌ها، مرددها، دروپیک‌ها و ساگارتی‌ها».^۲

کوروش در ابتدای سلطنت خود به پادشاهی ماد وابسته بود ولی بعدها علیه این حکومت شورید. امپراتوری هخامنشیان در سال ۵۵۹ پ.م، با پیروزی کوروش بزرگ بر آستیاگ آخرین شاه ماد، تأسیس شد.^۳ کوروش پس از این فتح، پارت و سایر ایالات شرقی را که قبلاً نیز جزء حکومت ماد بودند تحت تسلط و تصرف در آورد. در سال ۵۴۶ پ.م با آنکه لیدی از طرف بابل و مصر و اسپارت حمایت می‌شد، به تصرف کوروش درآمد. پس از تصرف لیدی، شهرهای یونانی آسیای صغیر نیز تحت سلطه ایرانیان قرار گرفتند. بین سال‌های ۵۴۵ و ۵۳۹ پ.م کوروش، زرنگیان (سیستان)، مرغیان (مرو)، خوارزم، سغدیان (سغد)، باکتريا (بلخ)، سکاها، آراخوزی (رخج) و قندهار را مطیع و منقاد خویش ساخت.^۴

کوروش در سال ۵۳۹ پ.م پسر نبونید پادشاه بابل را در نزدیکی رود دجله شکست داد و سپس سپاه گوپرو، فرمانده کوروش، بدون هیچ‌گونه زد و خوردی، سیپار (از شهرهای بابل) را متصرف شد و پس از دو روز بابل نیز فتح شد. در ۲۹ اکتبر سال ۵۳۹ پ.م

۱. داندامایف، ایران در دوران نخستین شاهان هخامنشی، ص ۱۳۵.

۲. هرودوت، تواریخ، ص ۱۶۰.

۳. هرودوت، تواریخ: ص ۱۵۸؛ بریان، امپراتوری هخامنشی، ص ۵۱. ۴۷؛ اومستد، تاریخ شاهنشاهی

هخامنشی، ص ۴۹. ۵۱؛ داندامایف، ایران در دوران نخستین شاهان هخامنشی، ص ۱۳۷.

۴. داندامایف، ایران در دوران نخستین شاهان هخامنشی، ص ۱۳۸.

خود کورش نیز وارد بابل شد و این سرزمین یکی از ساتراپ‌های مهم امپراتوری هخامنشی شد و مرز ایران به مصر رسید.^۱

گزنفون در کتاب *کورش‌نامه*، که زمانی تاریخی مربوط به زندگی کورش بزرگ است، آورده: «کورش پس از فتح سارد و قبل از رسیدن به شهر نینوا، اهالی فریژی بزرگ و کاپادوسیان و اعراب را منقاد و مطیع کرد. با اسلحه و تجهیزاتی که از این اقوام بدست آورد، سپاه بزرگی مرکب از چهل هزار سوار پارسی ترتیب داد و مقداری سلاح و عده‌ای اسب بین متحدین خود توزیع نمود».^۲

همچنین کورش در استوانه فرمان خود در بابل، به تشریح مناطق تحت سلطه‌اش می‌پردازد و در بندهای ۲۹ و ۳۰ چنین می‌آورد: «و همگی (شاهان) جهان از زیرین دریا (= دریای مدیترانه) تا زیرین دریا (= دریای پارس)، (همه) باشندگان سرزمین‌های دوردست، همه شاهان آموری (Amurru = غرب)، باشندگان در چادرها، همه آنها. باج و ساو بسیارشان را از بهر من (= کورش) به بابل اندر آوردند و بر دو پای من بوسه دادند...».^۳ در اینجا منظور از باشندگان زیر چادر، عرب‌ها هستند.

کمبوجیه پسر کورش در زمان پدر فرمانروای بابل شد و پس از مرگ پدر، جانشین و شاه ایران شد. وی قصد داشت تصمیم ناتمام پدر یعنی فتح مصر را عملی سازد. به همین سبب پس از ایجاد آرامش در قلمرو شرقی، به مصر لشکر کشید. هرودوت در کتاب خود جزئیات لشکرکشی کمبوجیه دوم به مصر را شرح داده‌است. وی معتقد است که عربستان یگانه راه دسترسی ایرانیان به مصر است. این منطقه از فنیقیه تا

۱. همان، ص ۱۴۱؛ آگاهی بیشتر: هرودوت، تواریخ، ص ۱۸۹. ۱۹۱؛ بریان، امپراتوری هخامنشی، ص ۶۸. ۶۱

؛ اومستد، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ص ۵۲. ۵۱؛ گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ص ۱۵۴. ۱۵۲.

۲. گزنفون، کورش‌نامه، ص ۲۵۷.

۳. ارفعی، فرمان کورش بزرگ، ص ۴۹.

مرزهای شهر کادوتیس (غزه) به سوریان تعلق دارد که به آنان «سوریه‌ای‌های فلسطین» می‌گویند.^۱

کمبوجیه برای گذر از صحرای سینا و رسیدن به مصر، به آب نیاز داشت تا سپاهیان خود را از بیابان عبور دهد. هرودوت می‌گوید از کادوتیس (غزه) تا شهر نیوسوس (العریش) تمام مؤسسات تجاری دریایی به شاه عربستان تعلق دارند. پس از یونیوس تا دریاچه سربونیس که کوه کاسیون (کاسیوس) در نزدیکی آن در دریا پیش رفته است، سرزمین سوریه است. از دریاچه سربونیس به بعد، سرزمین مصر است. از نیوسوس تا کوه کاسیون و دریاچه سربونیس حداقل سه روز راه در بیابانی وحشتناک و سوزان است.^۲

کمبوجیه به توصیه فانس که به پسامتیخ، فرعون مصر خیانت ورزیده و از نزد سرور خود به نزد وی گریخته بود،^۳ تصمیم گرفت از عرب‌ها یاری بجوید تا سپاهیان خود را از این بیابان سوزان عبور دهد. در نتیجه فرستاده‌ای نزد شاه عرب گسیل داشت و از وی خواست آب و شتر در اختیار وی قرار دهد. هرودوت به نام شاه عرب‌ها اشاره‌ای نکرده است.^۴ شاید این شاه عرب‌ها همان فرمانروای لحيان و نیای نبطیان آن ناحیه باشد.^۵

کمبوجیه سپاه خود را به سوی مصر به حرکت درآورد. او زمستان را در بابل به میهمانی شهریان بابل و سوریه، گوبروه، به سر رساند. گویا رسم بر این بود که هرگاه شاه در یکی از شهربانی‌های خارج از پارس بود، شهریان آن ناحیه می‌بایست تمام مدت در ملازمت فرمانروا به سر برد. هرودوت در کتاب خود، تواریخ، اشاره می‌کند که پس از قول دادن

۱. هرودوت، تواریخ، ص ۳۵۱.

۲. همان‌جا.

۳. هرودوت، تواریخ، ص ۳۵۴؛ جواد علی، تاریخ مفصل عرب، ص ۴۵۴.

۴. جواد علی، تاریخ مفصل عرب، ص ۴۵۴.

۵. اسورت، ایران وتازیان پیش از اسلام، ص ۷۰۷.

به فرستادگان کمبوجیه، به شیوه زیر به آن عمل کرد: «دستور داد مشک‌های پوست شتر را از آب پر کرده و بر همه شترانی که در اختیار داشت بار بزنند، آنگاه این کاروان شتران حامل آب را به بیابان فرستاد تا در آنجا به انتظار سپاهیان کمبوجیه بمانند. در عربستان لوله‌ای از پوست‌های به هم دوخته شده و دباغی شده گاو و سایر حیوانات را فراهم کرد و با این لوله که به حد کافی دراز بود، آب این رودخانه را به بیابان کشانید؛ از سوی دیگر دستور داده بود آب‌انبارهای بزرگی در کویر بسازند تا آب این لوله‌ها در آنجا انبار شود. از این رودخانه‌ها تا کویر به اندازه ۱۲ روز راه است و می‌گویند آب را از سه لوله به سه آب انبار در سه محل متفاوت رسانید»^۱. بدین‌گونه آب سپاهیان کمبوجیه تأمین شد و وی موفق شد تا مصر را فتح کند.^۲

هرودوت در ضمن سخن گفتن از داریوش بزرگ، می‌گوید به علت کشورگشایی‌های نخست کورش و سپس کمبوجیه، همه اقوام آسیایی به جز اعراب مطیع او شدند. اعراب هیچگاه برده ایران نشدند اما برای اجازه عبور دادن به سپاه کمبوجیه هنگام حمله به مصر با ایران متحد گشتند، زیرا اگر چنین اجازه‌ای داده نمی‌شد ایرانیان نمی‌توانستند مصر را تسخیر کنند.^۳ داریوش پس از رسیدن به قدرت، امپراتوری خود را به بیست ایالت (ساتراپی) تقسیم کرد. هرودوت در کتاب خود فهرستی از شهرب‌نشین‌های شاهنشاهی هخامنشیان در زمان داریوش را ارائه می‌دهد. وی معتقد است، داریوش پس از تقسیم ایالات برای اداره هر شهری یک فرماندار (شهرب) تعیین نمود و سپس برای هر ملت خراجی ثابت تعیین کرد. برای این کار یا اقوام همسایه را

۱. هرودوت، تواریخ، ص ۳۵۱.

۲. آگاهی بیشتر: کمبریج، ۱۳۹۲: ج ۳، ۷۰۷؛ اومستد، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ص ۱۲۱؛ بریان، امپراتوری هخامنشی، ص ۸۳، ۷۸؛ آملی کورت، هخامنشیان، ص ۴۷؛ گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ص ۱۵۹.

۳. هرودوت، تواریخ، ص ۳۹۸.

جزو ملتی معین محسوب داشت یا بدون در نظر گرفتن همسایگی، برخی از اقوام را با اقوام دورتر در یک گروه قرار داد.^۱

در زمان کورش و کمبوجیه نظام مالیاتی معینی وجود نداشت، اقوام تنها به آوردن هدایا برای شاه اکتفا می‌کردند. هرودوت عربستان را جز شهری پنجم می‌داند و در توضیح این ایالت می‌نویسد: «منطقه‌ای از شهر پوزیدئون (شهری که آمفیلوخوس پسر آمفیاراتوس در مرزهای کلیکیه و سوریه ساخته بود) تا مصر (غیر از بخش اشغالی اعراب که مالیات نمی‌پرداخت) که ۳۵۰ تالان می‌پرداخت. این شهری شامل تمام فنیقیه، سوریه معروف به فلسطین و قبرس می‌شد».^۲

هرودوت در جای دیگر می‌آورد که برخی اقوام خراج پرداخت نمی‌کردند بلکه پیشکش می‌فرستادند. وی سه قوم را نام می‌برد: «اتوپایی‌های همسایه مصر، کلخیس‌ها و اعراب». اعراب هر سال ۱/۰۰۰ تالان گندر برای شاه ایران می‌فرستادند.^۳ همچنین در شرح لشکرکشی خشایارشا به یونان، به ذکر اقوامی که در ارتش خشایارشا حضور داشتند می‌پردازد. وی اعراب را جزئی از ارتش می‌داند و آن‌ها را چنین توصیف می‌کند: «عرب‌ها عبای بلندی که رویش کمر بند می‌بستند به تن داشتند و کمان‌های بلندشان را به بازوی راست و به‌طور وارونه انداخته بودند».^۴ وی همراه با اعراب، اتیوپایی‌های جنوب مصر (حبشی‌ها) را ذکر می‌کند و آرشام را فرمانده این دو قوم می‌داند. سپس به شرح نیروی دریایی خشایارشا می‌پردازد و معتقد است اعراب بخشی از رزم‌ناوهای پارسی را در دست داشتند. شمار رزم‌ناوهای پارویی سه ردیفه را ۱/۲۰۷ فرزند می‌داند که ۳۰۰ رزمناو از این تعداد در دست فنیقی‌ها و سوریایی‌های فلسطین بود. تجهیزات افراد این رزم‌ناوها عبارت بود از کلاه‌خودهای چرمی مانند کلاه‌خودهای یونانیان، زره یا

۱. همان، ص ۳۹۹.

۲. همان، ص ۴۰۰.

۳. همان، ص ۴۰۲.

۴. همان، ص ۷۸۷.

سینه‌بند کتانی، سپر بی‌لبه و زوبین. هرودوت به این نکته اشاره می‌کند که این فنیقی‌ها به طوری که خودشان می‌گویند، در گذشته در کنار دریای ارتیره (خلیج فارس) زندگی می‌کردند و سپس به ساحل سوریه مهاجرت کرده‌اند. این منطقه از سوریه تا مصر را فلسطین می‌گویند.^۱

دیودور سیسیلی در کتاب *کتابخانه تاریخ* نیز ذکر می‌کند که لشکریان خشایار برای حمله به یونان، ناوگانی متشکل از ۳۰۰ کشتی جنگی تدارک دیدند اما پیش از آن نیروی زمینی را از سوریه و فنیقیه عبور دادند. آنان همراه ناوگانی که در طول ساحل حرکت می‌کرد، به مصر درآمده و سپس به سمت ممفیس رفتند.^۲

یگانه منبعی که وضع شاهنشاهی هخامنشی را در زمان اردشیر دوم به خوبی توضیح می‌دهد، کتاب *آناکسیس* نوشته گزنفون است. هنگامی که کورش کوچک عده‌ای سرباز یونانی را برای حمله به برادرش اردشیر دوم اجیر کرد، فرماندهی آنان را به گزنفون محول ساخت.^۳ پس از جنگ کوناکسا، کورش شکست خورد و سپاه یونانی وی به سرپرستی گزنفون بازگشت. گزنفون به شرح مناطقی که از آن‌ها عبور کرد می‌پردازد. این مناطق عبارت بودند از لودیا، فروگیا، لیکوئونیا، کاپادوکیه، کلیلیکا، سوریا، عربیا (عربستان) و بابل.

گزنفون در ضمن شرح نزاع منون و کلئارخوس، به توصیف صحرای عربستان می‌پردازد^۴ و آن را بدین‌گونه شرح می‌دهد: «کورش ۵ منزل و ۳۵ فرسخ، در صحرای عربستان طی کرد، در حالی که فرات در دست راست او بود. در این ناحیه زمین صحرایی بود هموار مثل دریا و پوشیده از افسنطین بود. اگر رستنی‌های دیگری هم در میان خار و خاشاک یافته می‌شد همه مانند مواد عطری خوشبو بودند. اما حتی یک

۱. همان، ص ۷۹۳.

۲. سیسیلی، کتابخانه تاریخ، ص ۲۸۳.

۳. احتشام، ایران در زمان هخامنشیان، ص ۱۸۱.

۴. همان، ۱۰۵.

درخت دیده نمی‌شد. لیکن در عوض هرگونه حیوان وحشی وجود داشت، دسته‌های بزرگ گورخر و عده زیادی شترمرغ؛ غزال هم پیدا می‌شد. گاه‌به‌گاه سوار این جانوران دنبال می‌کردند»^۱.

دیودور سیسیلی نیز سوریه را یکی از استان‌های ایرانی می‌داند و می‌گوید کورش کوچک و سپاهیان‌ش از سوریه عبور کردند و هنگامی که به دربندهای سوریه رسیدند، از اینکه این مکان را بدون نگهبان یافت خرسند شد، زیرا وی بسیار نگران بود که آن‌جا پیش از وی اشغال شده باشد. این محل گردنه باریک و شیب‌داری بود به طوری که می‌توانست به راحتی توسط گروهی از سربازان دفاع گردد.^۲

۲- اعراب بر اساس سنگ‌نوشته‌های هخامنشی:

یکی از مفصل‌ترین سنگ‌نوشته‌های برجای‌مانده از هخامنشیان، سنگ‌نوشته داریوش یکم در بیستون (DB) است. داریوش شاه در این سنگ‌نوشته به ذکر مناطق تحت تصرف خویش و حوادث آغاز دوران سلطنت خویش می‌پردازد.

در بند ششم سنگ‌نوشته آمده: «داریوش شاه گوید: این [است] کشورهایی که از آن من شدند. به خواست اهورامزدا من شاه آن‌ها بودم. پارس، عیلام، بابل؛ آشور، عربیا، مصر، اهل دریا، ساردی لیدی، یونانی‌های ساکن آسیای صغیر، ماد، ارمنستان، کپدوکیه، پرتو، زرنگ، هرتیو، خوارزم، باختر بلخ، سغد، گنداز، سک، تگوش، رُخج و مک. جمعاً ۲۳ کشور»^۳.

۱. گزنفون، آناباسیس، ص ۱۰۵.

۲. سیسیلی، کتابخانه تاریخ، ص ۳۴۱.

۳. شارپ، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، ص ۳۳؛ کنت، فارسی باستان، ص ۴۰۲.

سپس در بند هفتم می‌افزاید: «داریوش شاه گوید: این [است] کشورهای که از آن من شدند. به خواست اهورامزدا بندگان من بودند. به من باج دادند. آنچه از طرف من به آن‌ها گفته شد چه شب و چه روز همان کرده شد».^۱

داریوش بزرگ در سنگ‌نوشته خود در نقش رستم، بار دیگر به سرزمین‌های تحت تصرف خود اشاره می‌کند. در بند ۴ این سنگ‌نوشته آمده: «داریوش شاه گوید: اهورامزدا چون این زمین را آشفته دید، پس آن را به من ارزانی فرمود. مرا شاه کرد. من شاه هستم. آنچه به آن‌ها گفتم، چنانکه میل من بود آن را کردند. اگر فکر می‌کنی که چند بود آن کشورهای که داریوش شاه داشت پیکرها را ببین که تخت مرا می‌برند. آن‌گاه خواهی دانست، آن‌گاه به تو معلوم می‌شود [که] نیزه مرد پارسی دور رفته. آن‌گاه به تو معلوم می‌شود [که] مرد پارسی خیلی دور از پارس جنگ کرده است».^۲

این سنگ‌نوشته را همواره به‌عنوان شرحی بر تصویر منقوش آرامگاه - یعنی شاه بزرگ و اورنگ برانش - انگاشته‌اند. با این سخن می‌خواسته‌اند که نقش مزبور نه تنها در مورد شمار پیکرها، بلکه در باب تمایز نژادی یک یک آنان نیز مستند باشد.^۳ همه آن‌ها مسلح‌اند و از یکدیگر متمایز شده‌اند و با پهلونوشته‌هایی مانند «این است پارسی» و «این است مادی» معرفی شده‌اند. هخامنشیان با نمایاندن تصاویری که مظهر ملت‌هایند به‌صورت برندگان اورنگ شاهی بزرگ در پی این مقصودند که نشان دهند، شاهنشاه ایران «شاهنشاه همه قبایل» است و دولت به همه آنان تعلق دارد و بر بازوی آن‌ها متکی است. این اقوام همگی در کنار هم ایستاده‌اند و شاهنشاه را حمل می‌کنند، هیچ قومی برتر از دیگری نیست و همه در خور اعتمادند.

۱. همان، ص ۳۴؛ کنت، فارسی باستان، ص ۴۰۲.

۲. همان، ص ۸۷؛ کنت، فارسی باستان، ص ۴۵۲.

۳. شاپور شهبازی، شرح مصورنقش رستم، ص ۴۶.

اعراب در ردیف پایین نمایش داده شده‌اند: کسی که پیراهن کوتاه به تن کرده است و رویش عبائی دراز که قسمتی از آن یکبری چین خورده پوشیده است. شمشیر دراز آویخته و بی کلاه است (در آرامگاه دوم و سوم و چهارم پیراهن بلند به تن کرده است).^۱

داریوش در سنگ‌نوشته آرامگاه خود نیز به ذکر اقوامی که فرمان او را می‌برند، می‌پردازد: «گوید داریوش شاه این‌هاست کشورهای که من به خواست اهورامزدا، بیرون از پارس گرفتم. برایشان فرمان راندم. مرا باج آوردند. آنچه از من گفته شد، همان انجام دادند. قانونی کز آن من است پایدارشان نگهداشت: ماد، عیلام، خراسان، هرات، بلخ، سغد و خوارزم، زرنج، رنج، بوم صدگاو، گندارا، هندوستان، خاک سگهای هوم پرست، بوم سگهای تیزخود، بابل زمین، آسورستان، کشور تازیان، مصر و ارمن، کاپادوکیه، مرز لودیان، ولایت یونیا آسیا، بوم آن‌سوی دریا، کشور تراکیان و مقدونیان، یونانی‌های که خود سپروار پوشند، لیبی، حبشه، ولایت مکران و (آن بوم که) کاریا (خوانند).^۲

همان‌طور که می‌بینیم، جایگاه اعراب در سنگ‌نوشته بیستون، پنجمین قوم بوده اما در سنگ‌نوشته آرامگاه داریوش به قوم هجدهم تغییر یافته است. خشایارشا نیز در سنگ‌نوشته خود که به سنگ‌نوشته دیوان (XPh) مشهور است سرزمین‌هایی که جدا از پارس بر آن‌ها حکمرانی کرده را برمی‌شمرد. در بند سوم سنگ‌نوشته خود آورده: «خشایارشا شاه گوید به خواست اهورامزدا این [است] کشورهای جدا از پارس که من شاه آن‌ها بودم. من بر آن‌ها حکمرانی کردم. به من باج دادند. آنچه از طرف من به آن‌ها گفته شد آن را کردند. قانون من [آن است] که آن‌ها را نگاهداشت. ماد،

۱. شاپور شهبازی، شرح مصورنقش رستم، ص ۲۹.

۲. شارپ، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، ص ۹۳؛ کنت، فارسی باستان، ص ۱۳۹۱، ۴۵۲؛ شاپور شهبازی،

شرح مصورنقش رستم، ص ۶۶

خوزستان، رنج، ارمنستان، زرنگ، پرثو، هرات، بلخ، سغد، خوارزم، بابل، آشور، تات‌گوش، سارد، مصر، یونانی‌های که کنار دریا ساکن‌اند و آن‌هایی که آن‌سوی دریا هستند، مک، عربستان، گندار، هند، کیدوکیه، دها، سکا‌های هوم خوار، سکا‌های تیزخود، سکودرا، آک‌وَفچی‌یا، لیبی‌ها، کاری‌ها و حبشی‌ها.^۱

۳- اعراب در نظام مالیاتی ایران:

همزمان با سیستم مالیاتی معمولی که در دهیایوه‌ها یا شهرنشین‌ها، قبل از داریوش بزرگ وجود داشته است، سیستم تقدیم ارمغان و هدیه نیز معمول بوده است. از طرف دیگر، از آنجایی که تقدیم هدایا جنبه اجباری داشت، تفاوتی با مالیات نداشته است. بنابراین از بدو امر، یعنی از ابتدای تأسیس شاهنشاهی هخامنشی و حتی قبل از تأسیس این شاهنشاهی، چنانکه متداول بوده اتباع برای مخارج مختلف و حفظ و حراست کشور می‌بایستی سهم خود را ادا کنند.^۲

در سطح استان، ساتراپ (یا شهریان) یا فرماندار مسلماً مسئول وصول و گردآوری خراج‌های مربوط به زمین بوده که برای این کار بی‌گمان به دفاتر موجود ثبتي قبل از هخامنشیان که در آن‌ها مقادیر زمین و اسامی اشخاص ثبت شده بود، مراجعه می‌کرده است.^۳

در سنگ‌نوشته‌های شاهی برای اشاره به خراج، واژه فارسی باستان *baji* بکار رفته است ولی *baji* نه تنها به معنای پرداخت ثابتی است که مردمان سرزمین‌هایی که رعایای شاه بودند، می‌پرداختند بلکه شامل هدایا نیز می‌شد. برای مثال نه نوبه‌ای‌ها خراج می‌پرداختند نه کولخیان. اعراب نیز خراج نمی‌پرداختند و این پاداشی بود که برای

۱. فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، شارپ، ص ۱۱۹؛ کنت، فارسی باستان، ص ۴۸۹.

۲. احتشام، ایران در زمان هخامنشیان، ص ۱۰۴.

۳. ویسهوفر، ایران باستان، ص ۸۶.

حمایت از لشکرکشی کمبوجیه به مصر گرفتند. ولی این ملل در سنگ‌نوشته‌های شاهی نام برده شده‌اند و بر پلکان بزرگ تالار بار عام تخت جمشید در حال حمل هدایا برای شاه نقش شده‌اند.^۱ بنابراین baji هم هدایا را در برمی‌گیرد و هم خراج. تفاوت اقوام هدیه‌آور با اقوام باجگزار در درجه اول در این است که مالیاتشان را خودشان تعیین می‌کنند. یعنی میزان پرداخت‌هایشان در اصل به‌طور داوطلبانه مقرر شده است. تردیدی وجود ندارد که مقادیر پیرو خواست شاه تعیین می‌شد. برخلاف اقوام خراجگزار، پرداخت‌هایشان به تالان نقره برآورد نمی‌شد بلکه بصورت محصول خام بود.^۲

۴-۱-۴ اعراب در سنگ‌نگاره‌های هخام

کاخ آپادانا یا کاخ بار داریوش و خشایارشا که در قسمت غرب تخت جمشید بنا شده، از لحاظ موقعیت و داشتن ستون‌های بلند و سرستون‌های متنوع و سایر تزئینات، با شکوه‌ترین بنای تخت جمشید است که بر نقطه بلندی از صفا احداث گردیده است.^۳ این کاخ مختص پذیرایی و شرفیابی شخصیت‌ها، نمایندگان کشورهای تابعه و صاحب منصبان بوده است.^۴ کاخ آپادانا دارای دو پلکان ورودی بوده که یکی در شمال و دیگری در شرق آن است. پلکان شرقی به‌دلیل مدفون بودن زیر خاک نسبت به پلکان شمالی سالم‌تر مانده و می‌توان از روی قرینه قسمت‌های تخریب شده پلکان شمالی را بازسازی نمود.^۵

۱. برسیوس، شاهنشاهی هخامنشی از کورش بزرگ تا ارشیراول، ص ۱۹۶.

۲. بریان، امپراتوری هخامنشی، ص ۶۱۶.

۳. سامی، پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی، ص ۳۱۱.

۴. همان‌جا.

۵. هینتس، یافته‌های تازه از ایران باستان، ص ۱۳۳؛ والزر، نقوش اقوام هخامنشی بنا برحجاری‌های تخت

جمشید، ص ۲۳؛ سامی، پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی، ص ۱۴۳.

بر دیواره پلکان شرقی، ۲۳ گروه نمایندگی را نقش کرده‌اند که هدیه‌های نوروزی برای خشایارشا می‌آوردند.^۱ افراد و پیشکش‌هایشان با تفاوت‌هایی مختصر، همان افراد منقوش بر جبهه غربی پلکان شمالی‌اند.^۲ گروه‌ها در سه ردیف یکی بالای دیگری تنظیم شده‌اند. این گروه‌ها همه از سمت چپ بدن و هر فرد به صورت نیم‌رخ نمایان شده است و بر پلکان شرقی همین افراد را از سمت راست و باز به حالت نیم‌رخ می‌بینیم، بنابراین به طور کلی از هر فردی دو نقش که نمایانگر نمای چپ و نمای راست اوست داریم که با آن‌ها می‌توانیم نقش کامل آن فرد را به صورت مجسمه در نظر آوریم.^۳

برای شناخت هویت این گروه‌ها منبع مستقلی وجود ندارد اما می‌توان آن‌ها را از طرز پوشش و شکل لباسشان و هدایایی که آورده‌اند، یا آرایش موهایشان شناسایی کرد. منبع اصلی در شناخت جامه‌ها و اسلحه افراد، نوشته‌های مورخان یونانی چون هرودوت است. همچنین در نقش رستم نقوش اورنگ‌بران که بر آرامگاه‌های هخامنشی ترسیم شده‌اند و کتیبه‌ای که آن‌ها را معرفی کرده، در امر شناسایی این افراد ما را یاری می‌دهد.^۴

۲۳ هیئت نمایندگی پلکان شرقی آپادانا، گروه‌هایی ۳ تا ۹ نفری هستند که هرکدام توسط حاجبی پارسی یا مادی به دربار راهنمایی می‌شوند.^۵ هر گروه به وسیله درخت سروی از یکدیگر جدا شده‌اند. بیستمین هیئت، اعراب هستند که سه نفر بوده و توسط یک حاجب پارسی هدایت می‌شوند. اعراب قبای پیراهن‌مانندی دارند که تقریباً

۱. والزر، نقوش اقوام هخامنشی بنا بر حجاری‌های تخت جمشید، ص ۲۵؛ شاپورشه‌بازی، راهنمای مستند تخت جمشید، ص ۱۲۵.

۲. شاپورشه‌بازی، راهنمای مستند تخت جمشید، ص ۱۲۵.

۳. شاپورشه‌بازی، راهنمای مستند تخت جمشید، ص ۷۹.

۴. آگاهی بیشتر: شاپورشه‌بازی، شرح مصورنقش رستم، ص ۴۶.

۵. والزر، نقوش اقوام هخامنشی بنا بر حجاری‌های تخت جمشید، ص ۲۵؛ شاپورشه‌بازی، راهنمای مستند تخت جمشید، ص ۷۹؛ سامی، پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی، ص ۱۴۴.

به قوزک پا می‌رسد. حاشیۀ پایینی که تنها در مورد نفر یکم دیده می‌شود، با دو نوار قلاب‌دوزی شده مزین گشته‌است. آستین تا آرنج می‌رسد و بر روی قبا قرار گرفته‌اند. عبا از پارچه‌ای نازک و چین‌دار درست‌شده و طوری به تن پیچیده گشته که بازوی راست را ناپوشیده می‌گذارد و قسمتی از آن به‌صورت منگوله‌دار بر کمرگاه می‌افتد. این سه مرد صندل سه‌بندی به پا دارند. کلاهی در کار نیست و چنان می‌نماید که زلف، سراسر به‌طرز صاف و ساده شانه‌کرده مانده است. این هیئت دو هدیه عرضه می‌کنند. نفر دوم یک عبا تا کرده با لبۀ قلاب‌دوزی و چهارگوشه منگوله‌دار می‌آورد. که احتمالاً همانند لباسی است که خود عرب‌ها به تن دارند. قیمتی بودن این هدیه می‌بایست بیشتر بخاطر تزئینات قلاب‌دوزی‌شده یا توافقت آن، که در حجاری به‌دقت منعکس می‌شود، باشد تا از جهت جنس آن. آخرین نفر یک شتر جمازه، که حیوان سواری بارکش معمول سرزمین عرب‌ها بود، می‌آورد. شتران یک کوهانی در عهد پیش از اسلام در عربستان کار و جای اسب را داشتند.^۱

نتیجه:

شاهان هخامنشی از همان ابتدای شکل‌گیری حکومتشان، سعی در توسعه قلمرو خود داشتند. هخامنشیان با تصرف نواحی گوناگون سرزمین‌های وسیعی را به تصرف خود درآوردند. قلمرو تحت تسلط آن‌ها از مصر تا آسیای مرکزی بود. اقوام متعددی تابع حکومت هخامنشیان شدند که یکی از این اقوام، اعراب بودند. سرزمین اعراب که در سنگ‌نگاره‌های شاهان هخامنشی از آن با عنوان «عربیا» یادشده، شامل سوریه و فلسطین امروزی است. از مورخان یونانی نیز گزارش‌هایی باقی‌مانده که حاکی از وجود روابطی میان هخامنشیان و اعراب است. همچنین در نقش‌برجسته‌های هخامنشی،

۱. والزر، نقوش اقوام هخامنشی بنا بر حجاری‌های تخت جمشید، ص ۱۶۰؛ آگاهی بیشتر: شاپور شهبازی،

راهنمای مستند تخت جمشید، ص ۱۳۶.

اعراب در صف هدیه‌آوردگان به دربار شاه حکاکی شده‌اند که هدیه آن‌ها یک عبا و یک شتر جمازه است. شواهد موجود نشان از آن دارد که میان ایرانیان و اعراب از امپراتوری هخامنشیان روابطی وجود داشته و این روابط دست‌کم تا پایان دوره هخامنشیان نیز ادامه داشته است.

منابع و مآخذ:

- احتشام، مرتضی. *ایران در زمان هخامنشیان*، تهران: بی‌نا، ۲۵۳۵.
- ارفعی، عبدالمجید. *فرمان کورش بزرگ*. تهران: (مرکزدائرة المعارف بزرگ اسلامی) مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی، ۱۳۸۹.
- اومستد، آلبرت. *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمه محمدمقدم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- آلن، لیندزی. *تاریخ امپراتوری ایران*. ترجمه عیسی عبدی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
- باسورت، ادوارد. «ایران و تازیان پیش از اسلام»، در *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۲.
- برسیوس، ماریا. *شاهنشاهی هخامنشی از کورش بزرگ تا اردشیر اول*. ترجمه هایدی مشایخ. تهران: گستره، ۱۳۸۵.
- بریان، پیر. *امپراطوری هخامنشی*. ترجمه ناهید فروغان. تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۱.
- جوادعلی. *تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام*. ترجمه محمدحسین روحانی. بابل: کتابسرای بابل، ۱۳۶۷.
- داندامایف. *ایران در دوره نخستین شاهان هخامنشی (قرن ششم قبل از میلاد)*. ترجمه روحی اریاب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- دیودور سیسیلی. *کتابخانه تاریخ*. ترجمه حمید بیکس شورکایی و اسماعیل سنگاری. تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴.
- سامی، علی. *پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی: شوش، هگمتانه، تخت جمشید*. بی‌جا: انتشارات دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۸.
- شارپ، رلف نارمن. *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*. تهران: انتشارات پازینه، ۱۳۸۴.

شهبازی، علیرضا شاپور. *راهنمای مستند تخت جمشید*. بنیاد پژوهشی پارسی- پاسارگاد، تهران: سفیران، ۱۳۸۴.

_____ *شرح مصور نقش رستم*. شیراز: انتشارات بنیاد تحقیقات هخامنشی، ۱۳۵۷.

_____ *جهانداری داریوش بزرگ*. تهران: انتشارات دانشگاه پهلوی، ۱۳۵۰.

کنت، رولاند گراب. *فارسی باستان: دستور زبان، متون، واژه‌نامه*. ترجمه سعیدعریان. تهران: نشر علمی، ۱۳۹۱.

کورت، آملی. *هخامنشیان*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۹.

گزنفون، *آنا باسیس*. ترجمه احمد بیرشک. تهران: کتابسرا، ۱۳۷۵.

_____، *کوروش‌نامه*. رضا مشایخی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.

گیرشمن، رومن. *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۶.

والزر، گرالذ. *نقوش اقوام هخامنشی بنا بر حجاری‌های تخت جمشید*. ترجمه دورا اسمودا خوبنظر با همکاری علیرضا شاپورشهبازی. تهران: انتشارات پایزنه، ۱۳۸۸.

ویسهوفر، ژوزف. *ایران باستان (از ۵۵۰ پ. م تا ۶۵۰ پس از میلاد)*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس، ۱۳۷۷.

هرتسفلد، ارنست. *ایران در مشرق باستان*. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.

هرودوت. *تواریخ*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۹.

هینتس، والتر. *یافته‌های تازه از ایران باستان*. ترجمه پرویز رجبی. تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

راه‌های تجاری ایالت فارس در دوره ساسانیان

مریم جهانبخشی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱/۱۹

چکیده:

در اواخر دوره ساسانی، روابط سیاسی، تجارت را تحت تأثیر قرار داده بود. بیش‌ترین کالاها در تجارت شرق به غرب از طریق چند جاده مبادله می‌شد که این جاده‌ها شاهراه‌های مهم تجارت بودند. در دوره ساسانیان، جاده ابریشم به سبب جنگ‌های ایران و بیزانس، محدود و کم‌رونق شده بود، بنابراین کالاها از خلیج فارس به طرف شرق و آفریقا حمل می‌شدند. شاهراه مهم ارتباطی و مواصلاتی مسیرهای تجاری زمینی و دریایی این دوره، ایالت فارس بوده است. ایالت فارس به عنوان ناحیه پس‌کران‌های خلیج فارس نقش بسیار مهمی در زمینه اقتصادی و شکوفایی تجارت دریایی خلیج فارس در دوره ساسانیان برعهده داشته است. این مقاله در پی آن است تا بر اساس متون جغرافیایی دست اول، نقش راه‌های تجاری متصل‌کننده شهرهای ایالت فارس را به بنادر و سواحل خلیج فارس و جایگاهشان در تجارت خلیج فارس در دوره ساسانیان را نشان دهد.

واژگان کلیدی: تجارت، ایالت فارس، راه‌های تجاری، خلیج فارس، ساسانیان.

۱. کارشناس ارشد تاریخ مطالعات خلیج فارس از دانشگاه شهید چمران اهواز maryamjahanbakhshi39@yahoo.com

۱- مقدمه:

ایالت فارس سرزمین گسترده‌ای است در جنوب ایران که از شرق به کرمان، از غرب نواحی خوزستان و سپاهان، از شمال بیابان خراسان و از جنوب دریای پارس احاطه کرده است. سرزمینی که مسکن قوم بزرگ پارس بوده موطن درخشان‌ترین تمدن‌های ایران باستان خصوصاً هخامنشیان و ساسانیان در پس کرانه‌های شمالی خلیج فارس بوده است. در سده سوم میلادی با ظهور امپراطوری ساسانی، حاکمیتی متمرکز در جنوب ایران با مرکزیت ایالت فارس برقرار شد. این ایالت به‌طور نمادین مهم‌ترین ایالت شاهنشاهی ساسانی بوده است، این مسأله از چگونگی قرار گرفتن نام این ایالت در کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت روشن می‌شود که از فارس به‌عنوان اولین ایالت شاهنشاهی ساسانی نام برده و در رأس دیگر ایالات ایران قرار می‌گرفت. پس می‌توان نتیجه گرفت که دارای اهمیتی ویژه برای امپراطوری ساسانی بوده است.

اردشیر بابکان، سردودمان سلسله ساسانی که سودای پاشاهی بر کل پارس را داشت، زمانی که پادشاه پارس شد، مبارزه خود را با اردوان پنجم، شاهنشاه اشکانی آغاز کرد. این دوران، که ده سال به طول انجامید، صرف تحکیم قدرتش در پارس، غلبه بر کدخدایان و فتح نواحی مجاور کرد که همه این‌ها اردوان را متوجه خطر کرد. اردشیر، اردوان، آخرین پادشاه اشکانی را در سال ۲۲۴ میلادی شکست داد و بین‌النهرین و بابل را فتح کرد.^۱ اردشیر ایجاد وحدت و تمرکز را در سراسر ایران برای مقابله با آشفتگی اوضاع کشور پس از سقوط اشکانیان و برقراری نظم در سراسر ایران لازم می‌دید و استقرار یک آیین رسمی و اتحاد بین دین و دولت را در وجود شخص فرمانروا، شرط لازم می‌دید.^۲ در بدو قیام خود علیه اشکانیان به ساحل دریای پارس آمد و مدت‌ها به تلاش برای تصرف نواحی پس‌کران‌های و تسلط بر این نواحی ادامه

۱. دریایی، اردشیر چه زمانی بر استخر حکومت می‌کرد، ص ۲۴.

۲. زرین کوب، تاریخ ایران باستان (تاریخ سیاسی ساسانیان)، ص ۱۱.

داد.^۱ از آنجایی که ساسانیان از محلی برخاسته بودند که نزدیک به خلیج فارس بود، به نظر می‌رسد که برای مقاصد تجاری به فکر استفاده از راه دریایی بودند و علایق سیاسی و اقتصادی آنان از آغاز تأسیس سلسله خود در بنیان‌گذاری و توسعه شهرهای این منطقه، گویای توجه آنان به اقتصاد دریایی است.^۲

ایالت پارس به پنج ولایت بزرگ تقسیم می‌شده که هر کدام «کوره» نامیده می‌شد و هر کدام از آن‌ها به رستاق‌هایی تقسیم می‌شده است. این کوره‌ها عبارت بودند از: کوره اصطخر، کوره شاپورخوره، کوره اردشیرخوره، کوره ارجان و کوره دارابگرد.^۳

کوره اصطخر تمام قسمت شمالی را شامل می‌گردید. این ولایت در دوره باستان، یزد و شهرهای حول و حوش آن و اراضی و قرائی که در امتداد حاشیه کویر لوت بود و شهرک‌هایی چون آباده، اقلید، بیضا و یزدخواست نیز جزء این کوره شامل می‌شدند. شهر اصطخر کرسی این ولایت محسوب می‌گردید. اسم اصطخر را اعراب بر شهری نهادند که در زمان ساسانیان یونانیان آن را «پرسیولیس» می‌نامیدند. این شهر در کنار رود پلوار واقع بود.^۴ از نظر وسعت، اصطخر از همه ولایات بزرگ‌تر بود و روزگاری پایتخت تمام سرزمین بود. اصطخری اینگونه شرح می‌دهد که: «اصطخر شهری است بزرگ چند اردشیرخوره باشد به بزرگی و از شمار قدیمی‌ترین و مشهورترین شهرهای است پادشاهان در آنجا مقرر داشتند تا اینکه اردشیر محل حکومت را به جور منتقل داد...»^۵ مهم‌ترین شهرهای این ایالت سوای اصطخر عبارت بود از: بیضا، ابرقو، هرات، کته، رودان، اقلید، شهرباک، مائین.^۶

۱. طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ص ۵۸.

۲. تشکری، ایران به روایت چین باستان، ص ۳۴.

۳. ابن خردادبه، *مسالك و ممالک*، ص ۳۸؛ قدامه بن جعفر، *الخراج و صناعة الكتابه*، ص ۱۳۷.

۴. لسترنج، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ص ۲۹۶.

۵. اصطخری، *مسالك و ممالک*، ص ۱۱۷.

۶. همان، ص ۱۰۴.

در ترتیبی که ابن خردادبه نواحی فارس را برشمرده، اردشیر خره در رتبه سوم است که ناحیه کوچک قبادخره را هم جزء آن محسوب داشته است.^۱ اردشیر خره دومین ولایت بزرگ فارس به شمار می‌آمد.^۲ جور هم کرسی آن بود و هم مرکز شاهنشاهی ساسانی بوده است.^۳ اصطخری می‌گوید: «اصطخر مقرر قدرت حکومت فارس بود تا اینکه اردشیر آن را به جور منتقل کرد».^۴ جور را اردشیر بنا کرد، یعنی آنکه در محل این شهر قبلاً آب راکدی بود همچون دریاچه‌ای، اردشیر نذر کرده در همانجا که بر دشمنانش پیروز شود شهری برپا سازد و در آن آتشکده‌ای بنا کند. در این موضع پیروزمند شد و بافراسط بسیار آبی را که در اینجا بود باگشودن ترعه‌ها خالی کرد و جور را بنا کرد.^۵ مقدسی ضمن شرح ولایت اردشیر خره از جور یاد می‌کند و چنین شرح می‌دهد: «جور شهر زیبای مطبوعی است که بسیار دلکش و آباد است. مرکز اصلی گل سرخ و فراورده‌های دوست داشتنی است».^۶

جور از نظر تجارت حائز اهمیت خاصی بود و از جهت تولید عطر شهرت داشت. اصطخری از زمره اقلام صادرات فارس می‌گوید: «گلاب از جور صادر می‌شود، زیرا آن نوع به خصوص خیلی مطلوب است و منحصرأ در جور به دست می‌آید».^۷ و از جور جامه‌های بسیار صادر می‌شود.^۸

۱. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۳۸.

۲. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۹۹.

۳. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۲۶۷.

۴. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۰.

۵. طبری، تاریخ طبری، ص ۵۸۵؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۹۶.

۶. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۴۴.

۷. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۳۳.

۸. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۵۹.

یکی از مهم‌ترین شهرهای ولایت اردشیر خره، شهر بندری سیراف بود. اصطخری می‌گوید: «بزرگ‌ترین شهر بعد از شیراز سیراف است».^۱ این شهر بندرگاه اصلی شهر جور و راحت‌ترین راه میان این شهر به ساحل بوده است.^۲

ولایت شاپور خره، که معرب آن سابور خره است، منسوب به شاپوربن اردشیر بن بابک است.^۳ کوچک‌ترین کوره‌های ایالت فارس بود. کرسی این ولایت شهر شاپور بود و اصل این اسم بیشاپور است که غالباً شهرستان یعنی محل شهر یا کرسی و پایتخت نامیده می‌شد.^۴ اصطخری گوید: شهر شاپور از تاسیسات شاپور شاه است و به وسعت اصطخر می‌باشد. ولی بهرحال بر آن برتری دارد، رفاه بیشتری در آن حکمفرماست و اهالی آن ثروتمندترند. شاپور از لحاظ کیفیت آبادترین و سبز و خرم‌ترین ولایات فارس به حساب می‌آید.^۵ بزرگ‌ترین شهرهای ولایت شاپور: کازرون، نوبندجان و جره بوده‌اند.^۶

ارجان غربی‌ترین ولایات پنج‌گانه فارس در دوره ساسانیان بوده است و شهر ارجان کرسی آن ولایت غربی‌ترین مرز آن ولایت و در کنار رود طاب واقع است، در اینجا رودخانه طاب مرز میان ایالت فارس و خوزستان را تشکیل می‌دهد.^۷ قباد شهری را در شمال بین النهرین که آمد نامیده می‌شد را تسخیر کرد، اهالی آن را به اسارت گرفت و دستور داد در مرز فارس و اهواز شهری بنا کنند. آن را «رام قباد» نامید و مرکز ولایت را

۱. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۳

۲. وثوقی، تاریخ خلیج فارس و ممالک همجوار، ص ۸۱.

۳. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۴۱؛ مستوفی، نزهة القلوب، ص ۱۲۵.

۴. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۲۸۳.

۵. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۰ و ۹۵.

۶. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۲؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۳۳.

۷. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۲۹۰.

در آنجا قرار داد.^۱ ارجان نام قدیمی رستاقی بوده است که حتی در زمان اردشیر هم ذکر شده است. از آنجایی که محل آن بین فارس و سرزمین اهواز بوده،^۲ چنین استنباط می‌شود که تأسیس آن به دلایل نظامی بوده، به‌عنوان توقف‌گاهی در بین راه و محلی برای تأمین عبور از رودخانه طاب بوده است. اهمیت ارجان بعنوان نقطه تلاقی راه‌ها در ادورا بعدی بسیار آشکار می‌باشد. چرا که جاده‌هایی که از بصره، بغداد و واسط به جانب فارس کشیده می‌شوند در ارجان به هم می‌رسند.^۳

از میان رستاق‌های ولایت ارجان می‌توان به: ریشهر که در اصل نام آن ریواردشیر است اشاره کرد،^۴ طبری می‌گوید که اردشیر شهری را به این نام بنا نهاده اما از وضع و موقع دقیق آن مطلبی دقیق‌تر به دست نمی‌دهد.^۵ این شهر در زمان شاپور دوم مورد غارت اعراب قرار گرفت و بعدها به طور کامل بازسازی شد و از چنان آبادی و رونقی برخوردار شد که بعنوان حوزه اسقف نشین مسیحیان ایران قرار گرفت.^۶

۲- کوره دارابجرد:

ولایت دارابجرد شرقی‌ترین ولایت از پنج ولایت فارس است، که بین ولایت اصطخر و اردشیر خره قرار گرفته است.^۷ این شهر را از تاسیسات شاه دارا می‌شمارند.^۸ از محصولات داربجرد که در اثر فعالیت مردم ایجاد می‌شود اصطخری پارچه و روغن‌های

۱. طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۳۹؛ ابن الفقیه، ترجمه البلدان، ص ۱۳.

۲. طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۸۳.

۳. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۱۵۱.

۴. دینوری، اخبارالطوال، ص ۷۲.

۵. طبری، تاریخ طبری، ص ۵۸۴.

۶. مارکوارت، ایران‌شهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ص ۶۳.

۷. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت، ص ۳۰۹.

۸. طبری، تاریخ طبری، ص ۴۸۶.

خوشبو را ذکر می‌کند.^۱ از درابجرد فرش‌های خوب مانند طبری به دست می‌آید. حوالی دارابجرد کوه‌های است از نمک سفید، زرد، سبز، سیاه و سرخ.^۲ بزرگ‌ترین شهر این ولایت مرکز آن نبود، بلکه پسا مرکز بود. شهری قدیمی که اصطخری وسعت آن را در حد شیراز می‌داند و از نظر اقتصادی اهمیت فراوان داشته است و نمایندگان تجارت خشکی پسایی در شمار برجسته‌ترین اهالی ذکر شده‌اند. در پسا انواع پارچه‌های جامه را می‌بافتند و آن را به اطراف و اکناف جهان می‌فرستند.^۳ تاریخدانان و جغرافیدانان اسلامی چشم‌انداز گسترده از منابع اقتصادی ایالت فارس به دست داده‌اند در کتاب حدودالعالم من المشرق الی المغرب، مسالک و ممالک اصطخری و احسن التقاسیم مقدسی به تفصیل در این زمینه شرح داده‌اند: «در فارس همه گونه معدن یافت می‌شود: نقره، آهن، قلع، گوگرد، نفت، معدن جیوه، نمک و نمکزارهای طبیعی، معدن گل سفید و سیاه، نقره به مقدار اندک در ناحیه یزد، در مکانی به نام نائین وجود دارد. معدن مس در سردن هست و از آنجا مس به بصره و مناطق دیگر صادر می‌شود. آهن از کوه‌های اصطخر استخراج می‌شود.^۴ و در فارس معدن طلا وجود دارد.^۵ این ایالت را به خاطر قالی‌های آن بسیار یاد کرده‌اند. این قالی‌ها تا چین صادر می‌شدند و در آنجا کالای بسیار ارزشمندی به شمار می‌رفت.^۶ ایالت فارس در هر زمان به تهیه اقسام عطرها، مخصوصاً عطری که از گل سرخ در ولایت گور بعمل می‌آمد

۱. همان، ص ۱۳۵.

۲. ابن حوقل، صوره الارض، ص ۶۶.

۳. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۲۹.

۴. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۳۵؛ حدود العالم من المشرق الی المغرب، ص ۱۳۲.

۵. ابن حوقل، صوره الارض، ص ۶۷.

۶. حدودالعالم، ص ۱۳۰.

مشهور بوده است.^۱ ابن حوقل گفته است که گلاب فارس را به اصناف و اکناف جهان می‌بردند.^۲ و در شاپور ده نوع عطر روغنی بعمل می‌آمد.^۳

اهالی فارس در بهره‌برداری از منابع طبیعی خود همت و کوشش بسیار مبذول می‌داشتند. ابن الفقیه در این باب می‌گوید: فارسیان در کار ساختن و پرداختن آئینه‌های فلزی و سایر اشیای مصرفی که از آهن تهیه می‌شود ماهرترین و کارآمدترین اقوامند.^۴ در تمام متون جغرافیایی وصف فراورده‌های فارس شرح داده شد. نساجی فارس شهرت بسیار داشت و همه وقت معروف بود. پارچه‌های زربفت خاصی برای مصرف شاهان در هریک از شهرهای فارس ساخته می‌شد بهترین نوع این پارچه‌ها از توج صادر می‌شد.^۵ همچنین در فارس انواع زیبایی‌های جبه‌های راه راه، فرش‌های بزرگ خوش بافت، چیت، لباس‌های فاخر، پرده و پیراهن‌های کتان، دیبا و انواع مختلف کتان‌های زربفت تولید و بافته می‌شد.^۶ مهم‌تر از همه فارس و مراکزی چون کنافه به خاطر مرواریدهایش مشهور بودند.^۷ اصطخری در کتابش می‌نویسد که در ساحل خلیج فارس مروارید وجود دارد و سپس چنین ادامه می‌دهد: « و جز دریای پارس هیچ جای، معدن مروارید نگفته‌اند»^۸

ایالت فارس در پس کرانه خلیج فارس قرار داشت که سواحل خلیج فارس را بصورت واحد اداری منظم در آورده است و بنابر موقعیت مناسب جغرافیایی‌اش برای بهره

۱. همان، ص ۱۳۱.

۲. ابن حوقل، صوره الارض، ص ۶۵.

۳. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۳۳؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۵۸.

۴. ابن فقیه، ترجمه مختصرالبلدان، ص ۱۸.

۵. حدودالعالم، ص ۱۳۲؛ ابن حوقل، صوره الارض، ص ۶۵.

۶. همان، ص ۱۳۰؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۳۴؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم،

ص ۶۵۸. ابن حوقل، صوه الارض، ص ۶۶.

۷. حدودالعالم، ص ۱۳۲.

۸. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۳۴.

برداری مناسب از مبادلات بازرگانی و امکانات اقتصادی-تجاری دریای پارس توسعه یافته و دارای بنادر تجاری مهم که لنگرگاه ایالت فارس به شمار می‌آمده‌اند بود، معمولاً در هر دوره ای بندر یا جزیره ای مرکزیت خلیج فارس را در ساماندهی فعالیت‌های اقتصادی-تجاری را بر عهده داشته است و این مراکز ارتباط مستقیمی با تختگاه سیاسی حکومت‌های متمرکز از نواحی پس کرانه ای خلیج فارس به همراه داشته است که در دوره ساسانیان این بنادر و جزایر ایالت فارس بوده‌اند که مرکزیت تجاری و اقتصادی را بر عهده داشته‌اند.^۱

مبادلات بازرگانی پدیده ای نیست که به یکباره شروع شده باشد، مهم‌ترین عامل در مبادلات بازرگانی و رشد و توسعه اقتصادی و تجاری، وجود شبکه راه‌های تجاری امن با تاسیسات مناسب برای کاروان‌های تجاری بود. اهمیت راه‌های ارتباطی در زندگی جمعی بشر امری بدیهی است و رشد و تعالی تمدن بشری با جاده‌ها ارتباط مستقیمی داشته است. بعد از شکل‌گیری و ظهور پادشاهی ساسانیان در منطقه فارس به اقتضای شرایط تاریخی و ملاحظات سیاسی و اقتصادی توجه به تجارت و راه‌های تجاری مورد اهتمام ویژه قرار گرفت و از همان ابتدای حکومتشان تجارت و بازرگانی نگاه ویژه ای را به خود معطوف کرده است. رونق تجاری بدون وجود راه‌هایی که فعالیت‌های تجاری در بستر آن انجام گیرد امکان پذیر نبود ازین طریق بود که پادشاهان ساسانی اهمیت فراوانی به راه‌های تجاری می‌دادند و برخی از این مسیرهای تجاری از جمله مسیر تجاری گور به سیراف در پناه امنیت حاصل از حاکمیت ساسانیان در ایالت فارس و سواحل خلیج فارس به اوج رونق و اهمیت خود رسیدن‌اند. این راه‌های تجاری در دوره‌های قبلی کمابیش برقرار بوده‌اند، اما به دلایل

۱. پرهون، نقش و اهمیت سه بندر مهربان، سینیز و جنابه در ساحل خلیج فارس، ج ۱ و ۲، ص ۱۲۹.

سیاسی و اقتصادی این دوره، برخی از این مسیرها اهمیت و رونق فراوانی یافته‌اند و مبدأ و مقصد راه‌های تجاری این زمان ایالت فارس، مرکز قدرت ساسانی بوده است.^۱ در خصوص راه‌های فارس کتاب‌های عربی و فارسی تفصیل فراوان داده‌اند و مسافت‌ها را عموماً با فرسنگ، مرحله و منزل تعیین نموده‌اند. راه‌های ایالت فارس همه از شیراز منشعب می‌شدند و به مهم‌ترین بنادر خلیج فارس که مقصد و منتهی تمام راه‌ها بودند ختم می‌شدند.^۲ راه‌های ایران در ادوار گذشته، علاوه بر اهمیت اقتصادی، از لحاظ کارکرد نظامی، سیاسی و دستیابی به نقاط دور کشور و مبادلات فرهنگی نیز بسیار مهم بوده است و به دلیل اهمیت راه‌های مملکتی در حیات اقتصادی ایران، همواره توجه خاصی از جانب حکمرانان به شبکه راه‌ها و وسائل ارتباطی مبذول می‌شد و با در هم آمیختگی کارکرد سیاسی - نظامی جاده‌ها با اهمیت تجاری آن‌ها به عمران و آبادی جاده‌ها و رشد تجارت کمک می‌کردند.^۳ بحث راه‌های ارتباطی ایالت فارس مورد توجه خاص جغرافی دانان مسلمان بوده است هرچند که آمار و ارقام و مسیر آن‌ها شاید به دلایلی چون: خرابی و زوال جاده‌ها، عادات و روش‌های مخصوص سفر، رونق آبادی‌های جدید، شرایط جوی... با یکدیگر تفاوت داشته باشد.^۴

اهمیت مسیرهای تجاری ایالت فارس به حدی بود که تجارت پررونق نواحی شرق و غرب ایران هم به این منطقه معطوف شده بود و این مرکز به عنوان یک نقطه ترانزیتی در دوره باستان اهمیت فراوان یافته است و بسیاری از شهرهای ایالتی این ناحیه که در مسیر عبور جاده‌های تجاری اصلی قرار داشتند در تولید محصولات صنعتی، معدنی و

۱. رضوی، *راه‌های تجاری در عهد ایلخانی*، ص ۲۲. ۲۳.

۲. لسترنج، گای، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ص ۳۱۷.

۳. میر احمدی، *راه‌های ایران در قرون نخستین اسلامی*، ص ۱۰۰. ۱۰۲.

۴. شوارتس، *جغرافیای تاریخی فارس*، ص ۲۲۱.

کشاورزی سهم عمده ای داشتند و از تجارتي، توليدي نيز برخوردار بودند که اين رونق به دليل عبور مسيرهاي تجاري از شهرها مختلف ميسر گشته است.^۱ در مبحث زير مسير جاده‌هاي تجاري درون مرزي شهرهاي بزرگ و مهم ايالت فارس برحسب کارکردي که در تجارت داخلي و خارجي داشته‌اند با استفاده از قديمي‌ترين منابع و با در نظر داشتن انحرافات و اختلافات بررسي مي‌شود. مبدأ يا منتهاي اين راه‌هاي داخلي اصطخر، مرکز ايالت فارس مي‌باشد. که در بهترين حالت به سواحل و بنادر تجاري خليج فارس منتهي مي‌شدند.

۳- راه ارجان-اصطخر:

ارجان که دروازه خوزستان به فارس محسوب مي‌شد، در دوره ساسانيان در کنار کوره‌هاي استخر، دارابگرد، اردشير خوره و بيشاپور پنجمين کوره و غربي‌ترين ولايت پنج گانه ايالت فارس محسوب مي‌شد. در کنار رودخانه طاب مرز خوزستان با فارس واقع بوده.^۲

راهي که از شيراز به ارجان مي‌رفت بيش از همه راههاي ديگر در کتاب‌هاي جغرافيايي شرح داده شده و در باره آن ۸ وصف جداگانه از جغرافي دانان مسلمان از جمله: ابن خردادبه، قدامه بن جعفر، ابن رسته، ابن فقيه، اصطخري، ابن حوقل، مقدسي و ابن بلخي رسیده که در پاره ای از منزلگاه‌هاي اين راه بين کتاب‌هاي مراجع اختلاف است.^۳ اهميت اين جاده ضمن مبادلات اقتصادي بين ايالت فارس با خوزستان و در نهايت بزرگ راه تيسفون، در مقاصد سياسي، نظامي و کشورگشايي نيز داراي اهميت فراوان بوده است، بر اساس نوشته‌هاي تاريخي از جمله طبري و ابن اثير اردشير بابکان

۱. رضوي، راه‌هاي تجاري در عهد ايلخاني، ص ۲۳.

۲. لسترنج، جغرافيايي تاريخي سرزمين‌هاي خلافت شرقي، ص ۲۹۰.

۳. لسترنج، جغرافيايي تاريخي سرزمين‌هاي خلافت شرقي، ص ۳۱۹.

مؤسس سلسله ساسانی در کشور گشایی‌های خود به نواحی غربی از این راه عبور کرده است.^۱

این راه در ادامه مسیرش به طرف غرب و عراق از رامهرمز بطرف شوشتر بعد واسط و در ادامه مرتبط می‌شود با شاهراه بزرگ تیسفون.^۲ ابن خردادبه جغرافی دان قرن سوم هجری اولین گزارش از راه ارجان به اصطخر را داده و اینگونه شرح می‌دهد که:

«پنج فرسخ داسین، شش فرسخ بندک، شش فرسخ خان حماد، چهار فرسخ دخویه، هشت یا شش فرسخ نوبندجان، پنج فرسخ کرجان، هفت فرسخ خاراه، پنج فرسخ جوین، پنج فرسخ شیراز».^۳

ابن خردادبه فاصله ارجان تا داسین را پنج فرسخ ذکر کرده در صورتی که قدامه و اصطخری^۴ هفت فرسخ ذکر کرده‌اند.^۵ اصطخری در شرحی که از این جاده می‌دهد به ده عقارب که «هیر» هم نامیده می‌شود اشاره می‌کند که بین بندک و راسین (داسین) و در چهار فرسخی هرکدام از این مناطق قرار دارد و ابن رسته نیز این فاصله چهار فرسخی را تایید کرده است. و فاصله هیر تا ارجان را مانند اصطخری یازده فرسخ می‌داند.^۶ اختلاف دیگری در مسافت داسین و بندک است، چراکه ابن خردادبه و قدامه^۷ شش فرسخ ذکر می‌کنند ولی اصطخری فاصله این نواحی را از یکدیگر هشت فرسخ می‌داند.^۸ احتمالاً جاده کوتاه‌تری وجود داشته که از هیر نمی‌گذشته.^۹

۱. طبری، تاریخ طبری، ص ۵۸۳؛ ابن اثیر، اخبار ایران از الکامل، ص ۵۷.

۲. برای آگاهی از این مسیر نگاه کنید به: اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۹۴.

۳. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۳.

۴. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۵. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۲۲.

۶. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷؛ ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۲۲۲.

۷. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۳؛ قدامه بن جعفر، الخراج، ص ۲۲۲.

۸. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۹. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۲۲.

مقدسی در فهرست منازل خود از بندک یاد می‌کند که: «بعد از دو منزل راه چاپاری از ارجان به زیتون بعد از یک روز سفر به حبس (زندان)، بعد از یک روز مسافرت به بندک می‌رسند».^۱ ابن حوقل فاصله بین بیدک تا خوبدان را سه فرسنگ می‌داند و هیچ توقفگاه دیگری بین این دو منزل ذکر نمی‌کند.^۲

ابن بلخی در فارسنامه به منازل دیگری اشاره می‌کند در حالت عکس مسیر توصیف شده: «ارجان تا فرزک* شش فرسخ، چهار فرسخ حبس، چهار فرسخ صاهه*، پنج فرسخ تا گنبد ملغان، شش فرسخ کشن، چهار فرسخ خوابدان، سه فرسخ نوبندجان، سه فرسخ کوسجان، چهار فرسخ تیرمردان، پنج فرسخ خراهِ، پنج فرسخ خلار، پنج فرسخ جویم»^۳

توقفگاه بعدی خان حماد است که در ساحل شمالی رود زهره و جنوب باشت می‌توان آنرا جست، ابن خردادبه و قدامه^۴ مسافت آنرا از بندک شش فرسخ می‌دانند ولی به گفته ابن رسته و اصطخری خان حماد از بندک هشت فرسخ فاصله دارد.^۵ منزل بعدی در خوید است که در چهار فرسخی خان حماد قرار دارد، در این توقفگاه است که راه مقدسی به راه دیگران می‌پیوندد: «بندک تا گنبد دو برید یا یک برید از راه کردنه، سپس تا زنگ دو برید، سپس تا دخوید یک مرحله».^۶ ابن رسته یک فهرست دیگر از توقفگاهها که کوتاه‌ترین راه بین ارجان و درخوید است را ارائه می‌دهد و اینگونه ذکر

۱. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۳.

۲. ابن حوقل، صوره الارض، ص ۵۴.

* اصطخری فرزک یا فردک را جزء کوره شاپور می‌داند، همان، ص ۱۰۲.

* صاهه یعنی چشمه

۳. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۲.

۴. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۳؛ قدامه، الخراج، ص ۲۷.

۵. ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۲۲۲؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۶. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۳.

می‌کند: «ارجان تا سیرپور* ده فرسخ، از سیرپور تا سیویبه چهار فرسخ، از سیویبه-موردستان تا درخید چهار فرسخ»^۱

قدامه گزارش یک راه طولانی را ذکر می‌کند: «از خان حماد تا امران نه فرسخ، از امران تا نوبندگان شش فرسخ»^۲. از آنجایی که امران پائین تر از خوبدان و در کنار رود امران قرار داشته پس این مسیر قدامه در جنوب جاده اصلی قرار داشته و از این نظر مسافت راه طولانی تر می‌شده است.^۳ در نوبند جان است که مسافت راههای گزارش شده یکسان تر می‌شود. توقفگاه بعدی کرجان است که کرکان و جرکان هم نامیده می‌شود این خردادبه مسافت آن را پنج فرسخ ذکر کرده ولی اصطخری مسافت آنرا تا نوبندجان شش فرسخ می‌داند.^۴ خاراه توقفگاه بعدی است که این خردادبه مسافت آن را هفت فرسخ ذکر کرده و اصطخری مسافت آن را فقط پنج فرسخ می‌داند.^۵ در شرحی که این خردادبه داده است از توقفگاه خلار* که منابع دیگر: قدامه، اصطخری و مقدسی ذکر کرده‌اند خبری نیست، قدامه مسافت را از خاراه پنج فرسخ ذکر می‌کند اما مقدسی دو منزل چاپاری می‌داند.^۶ این رسته مسیر را از نوبندجان اینگونه شرح می‌دهد: «نوبندگان تا شاه دزدان "شاه اللصوص" چهار فرسخ، از نای مرغان تا کوراب ناهیان پنج فرسخ، از کوراب ناهیان تا دستگرد هشت فرسخ، و از دستگرد تا شیراز ده

*.مراد از سیرپور شاید پلی بر روی شیرین رود باشد که در طول جغرافیائی بندک است.

۱. ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۲۲۲.

۲. قدامه، الخراج، ص ۲۷.

۳. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۲۷.

۴. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

۵. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۴؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

*. خلر امروزی است در شمال غرب گویم.

۶. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۳.

فرسخ"۱. مجموع این فواصل سی وسه فرسخ می‌شود، در صورتی که ارقام شرح و توصیف منابع دیگر کمتر از این میزان است، ابن خردادبه رقم بیست و دو فرسخ را می‌دهد، قدامه بیست و چهار فرسخ و اصطخری بیست و پنج فرسخ ذکر کرده است.۲. توقفگاه‌هایی که ابن رسته ذکر کرده است شناخته نشده‌اند و مثل اینکه این جاده از نواحی آباد و پررونقی نمی‌گذشته است.۳. ابن فقیه مسافت شهر سوق الاهواز را تا ارجان که آغاز قلمرو فارس از سوی خوزستان است را سی و یک فرسخ ذکر کرده است.)

۴- راه یزد- اصطخر:

یزد در زمان قدیم «کته» نام داشت و چون نام یزد به شهر گذاشته شد نام کته را بر ولایت یزد اطلاق کردند و به آن حومه یزد گفتند.۴. تمام ناحیه یزد در حوزه فارس و کوره اصطخر بوده است.

ایالت فارس مرکز راههای مهم بوده است و راه یزد به اصطخر یکی دیگر از راههای مهم و معروف این ایالت بوده است که اهمیت آن به دلیل مرتبط ساختن شهرهای ایالت فارس به قهستان، نیشابور، دامغان و در نهایت از این ناحیه است که مرتبط می‌شود به جاده ابریشم و تجارت زمینی با چین.۵. در همه شرح‌هایی که از این راه داده شده ذکر شده که این راه از اصطخر می‌گذرد. ابن خردادبه مجموع مسافت بین شیراز و انجیره که آخرین نقطه ایالت فارس قبل از ورود به کویر خراسان است را صد

۱. ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۲۲۲.

۲. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۴؛ قدامه، الخراج، ص ۲۸؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

۳. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۲۹.

۴. لسترینج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت، ص ۳۰۶.

۵. برای آگاهی بیشتر از این راه بنگرید به: ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۱. ۵۲؛ مقدسی، احسن

التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۷۲۳. ۷۲۳.

فرسخ می‌داند، اصطخری هشتاد فرسخ و مقدسی ده روز و دو منزل چاپاری توصیف می‌کند.^۱ ابن خردادبه راه شیراز به خراسان را به پنج منزل تقسیم کرده است: «شیراز تا زرقان شش فرسخ، پل الکوسجان دو فرسخ، اصطخر چهار فرسخ، برد سه فرسخ، جایگاهی که چاه دارد نه فرسخ، جه پنج فرسخ، الکرچار چهار فرسخ، کرکولان پنج فرسخ، هندسک هفت فرسخ، مهرآباد سه فرسخ، ابرکوه سه فرسخ، مهاجر ده فرسخ، قصر الاسد پانزده فرسخ، قصر الجوز هفت فرسخ، قلعه پنج فرسخ، شهر یزد شش فرسخ، انجیره شش فرسخ، خزانه سیزده فرسخ، ساغند یازده فرسخ».^۲

اما اعداد و ارقام آن در برابر شرح و گزارش اصطخری و مقدسی تفاوت دارد اصطخری حد فاصل اصطخر تا یزد را هفتاد و چهار فرسخ می‌داند.^۳ مقدسی جاده را از اصطخر به بعد شرح می‌دهد و مسافت این راه را با در نظر گرفتن اینکه فاصله شیراز- اصطخر را باید دو روز مسافت محسوب داشت، عدد ده روز و دو منزل چاپاری حاصل می‌گردد. ابن خردادبه در شرح مسافت‌ها و استراحتگاه‌ها به توقفگاه برد اشاره می‌کند که اصطخری و مقدسی قریه کهمند را نام می‌برند هرچند که این دو لفظ از نظر لغوی قرابت ندارند ولی احتمال دارد که این دو موضع یکی باشند.^۴ ابن خردادبه در شرحی که از این مسیر ذکر کرده است فاصله اصطخر- جه را هفده فرسخ ذکر کرد ولی اصطخری فاصله آن را دوازده فرسخ می‌داند. شوارتس در کتاب «جغرافیای تاریخی فارس» این تفات مسافت را در شرح ابن خردادبه و اصطخری اینگونه توضیح می‌دهد که: «چنین به نظر می‌آید که فاصله پنج فرسخی قبل از جه سهواً به آن افزوده شده باشد چنانکه اکنون توقفگاه دیگری با یک چاه که اسم آن ذکر نشده مطابقت می‌کند

۱. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۰. ۵۱؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵؛ مقدسی، احسن

التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۷.

۲. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۰. ۵۱.

۳. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۴. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۵.

با استراحتگاه جه (به معنی چاه، مکان و جا) که با فرض یک راه دیگر در شرق رود پلور باز هم نمی‌توان این پنج فرسخ اضافی را توجیه کرد.^۱ ابن خردادبه توقفگاه بعدی را کرجار می‌نامد که همین خان کرگان امروزی در کنار رود پلور است و هندسک با هنشک فعلی مطابقت دارد.^۲ مجدداً ابن خردادبه از مکانی یاد می‌کند که در منابع بعدی اشاره ای به آن نشده و آن مهاجر است که تا ابرقوه ده فرسخ راه است. اصطخری ایستگاه بعدی را از ابرقو تا قریه الاسد عربی که همان دهشیر است را سیزده فرسخ ذکر کرده و مقدسی مسافت آن را یک روز سفر می‌داند.^۳ هرگاه ابن خردادبه مسافت راه را زیاد ذکر کرده باید گفت راه تقریباً دورتری وجود داشته که ضرورت عبور از کویر بخاطر شرایط نامساعد جوی آن را پدید آورده است.^۴

استراحتگاه بعدی قریه الجوز (ده گردو) است که مقدسی به جای آن آرد را ذکر می‌کند که مسخ شده لفظ فارسی گردو است.^۵ گرچه در هیچ نقشه ای اثری از ده گردو نمی‌باشد ولی ابن خردادبه مسافت آن را هفت فرسخ و اصطخری آن را شش فرسخ ذکر کرده است. در ادامه راه ابن خردادبه از مکانی با نام قلعه یاد می‌کند که اصطخری و مقدسی نام این قلعه را " قلعه مجوس " ذکر کرده‌اند در شش فرسخی ده جوز.^۶ ابن بلخی در فارسنامه در این نقطه به جای جدیدی اشاره می‌کند که تومره بست نامیده و در نه فرسخی یزد قرار دارد.^۷ شهر یزد که مرکز ولایت است اصطخری و مقدسی همان

۱. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ۲۳۵.

۲. همان، ص ۲۳۶.

۳. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۷.

۴. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۶.

۵. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۷.

۶. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۷.

۷. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۴.

نام قدیم کته را ذکر کرده‌اند و فاصله آن را تا قلعه مجوس پنج فرسخ ذکر کرده‌اند.^۱ اصطخری به یکی از راه‌های فرعی که به طرف غرب یزد می‌رود اشاره می‌کند که از کته بطرف میبد ده فرسخ راه است، از میبد تا عقدا ده فرسخ، از عقدا تا نابین هم پانزده فرسخ راه است و از نائین تا سپاهان چهل و پنج فرسخ راه است.^۲ راه یزد در ادامه مسیر خود با انجیره که آخرین نقطه فارس قبل از ورود به کویر است می‌رسد و از آنجا به طرف ساغند و در ادامه به شاهراه بزرگ نیشابور و خراسان مرتبط می‌شود.^۳

۵- اصطخر - دارابگرد - تارم:

بین ولایت اصطخر و اردشیر خوره بطرف شرق ولایت دارابگرد قرار گرفته که سومین ولایت بزرگ فارس به شمار می‌رفته است.^۴ ولایتی با شکوه و سرشار از معادن و محصولات و ویژگی‌های نیکو بوده است.^۵ ادریسی دارابگرد را مرکز معاملات و داد و ستد و تجمع بازرگانان فارس می‌شمارد.^۶ فسا بزرگ‌ترین شهر این ولایت بوده و شاید به همین علت باشد که ابن خردادبه آن را در کنار پنج کوره اصلی ایالت فارس ذکر کرده است.^۷ اصطخری به اهمیت اقتصادی فسا اشاره می‌کند و از مردم این شهر در شمار برجسته‌ترین تاجران تجارت خشکی یاد می‌کند.^۸

۱. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵؛ احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۷.

۲. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷، ۱۱۸.

۳. برای آگاهی بیشتر از این مسیر نگاه کنید به: ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۰؛ اصطخری، مسالک و

ممالک، ص ۱۰۱؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۷۲۳.

۴. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۰۱.

۵. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۳۱.

۶. به نقل از شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۱۳۵.

۷. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۷.

۸. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۲۱، ۱۲۲.

مسیر تجاری این ولایت در آثار جغرافیایی: ابن خردادبه، ابن فقیه، اصطخری، ابن حوقل، مقدسی و ابن بلخی شرح داده شد، ابن خردادبه این مسیر را اینگونه شرح می‌دهد: «شیراز سه فرسخ، قریه بکار چهار فرسخ، قریه الرمان نه فرسخ، خورستان پنج فرسخ، کرم چهار فرسخ، شهر فسا چهار فرسخ، طمستان شش فرسخ، فستکان چهار فرسخ، فسا رود هشت فرسخ دارابگرد»^۱

در مقایسه و بررسی اولین شرحی که از این مسیر داده شده با سایر منابع می‌بینیم که روستای بکار فقط از طرف ابن خردادبه ذکر شده است و در دیگر منابع اشاره ای به این روستا نشده، اقامتگاه بعدی که ابن خردادبه به آن اشاره کرده قریه الرمان است، با اولین منزلگاه سفر مقدسی یعنی قریه الرمان * برابر است که مسافت آنرا یک روز سفر ذکر کرده است.^۲ اصطخری در توصیف این راه اولین توقفگاه را روستای خان میم ذکر کرده در هفت فرسخی شیراز برابر با همان مسافتی است که ابن خردادبه تا قریه الرمان ذکر کرده است،^۳ پس با این حساب می‌توان گفت که این دو اسم می‌تواند مربوط به یک موضع باشد.^۴

ابن بلخی در قرن ششم با شرح این مسیر منزل اول را ماهلویه در شش فرسخی شیراز ذکر کرده است.^۵ توقفگاه بعدی خورستان است ابن خردادبه مسافت آنرا نه فرسخ ذکر کرده، در صورتی که اصطخری مسافت آنرا هفت فرسخ بیان کرده است.^۶

۱. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۲. ۵۳.

*. قریه الرمان یا ده انار در منطقه ماهلویه امروزی قرار دارد.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۵.

۳. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

۴. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۴۶.

۵. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۲.

۶. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

مقدسی به منزلگاه دیگری بنام سروستان اشاره می‌کند که در یک منزلی روستای قریه الرمان قرار دارد^۱ ابن خردادبه مسافت فسا را چهار فرسخ می‌داند، در صورتی که اصطخری پنج فرسخ ذکر کرده^۲ و ابن حوقل و ابن بلخی هم این مسافت را تأیید کردند^۳. طمستان^۴ که در اثر مقدسی طبستان آمده^۵ در چهار فرسخی فسا بوده، اما مقدسی در این نقطه از جایی بنام تیمارستان یاد می‌کند که در فاصله نیم روزی تا فسا قرار دارد^۶. پس می‌توان احتمال داد که این دو مکان منتهی نزدیک هم قرار داشته‌اند اما از یکدیگر جدا بوده‌اند^۷.

فستکان را که ابن خردادبه و اصطخری^۸ در کنار جاده شیراز به دارابگرد ذکر کرده‌اند احتمالاً در حوالی اکبرآباد یا وکیل آباد قرار داشته باشد^۹.

فسا رود توقفگاه بعدی است که ابن خردادبه فقط آن را ذکر کرده است، اصطخری به نقطه دارکان اشاره می‌کند که مسافت این نقطه همان چهار فرسخی ذکر شده که ابن خردادبه برای فسا رود بیان کرده است^{۱۰}. مقدسی شرح دیگری را از فسا تا دارابگرد می‌دهد: «فسا نیم روز سفر، تیمارستان یک روز سفر، جاده زندایا یک روز دارابگرد»^{۱۱}

۱. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۵.

۲. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

۳. ابن حوقل، صوره الارض، ص ۵۳؛ ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۲.

۴. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۳۲.

۵. همان، ص ۶۷۴.

۶. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۱۳۹.

۷. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۳؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

۸. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۱۴۲.

۹. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

۱۰. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۴.

اصطخری ادامه مسیر را به سوی تارم اینگونه شرح می‌دهد: «دارابگرد پنج فرسخ، رم مهدی پنج فرسخ، رستاق الرستاق هشت فرسخ، فرج چهارده فرسخ تارم».^۱ می‌بینیم که اصطخری در شرحی که از این مسیر داده فاصله رستاق الرستاق را هشت فرسخ ذکر کرده، از آنجایی که بین این دو مکان دو جاده جدا وجود داشته پس می‌توان گفت که علت زیاد شدن مسافت آن به این دلیل می‌باشد که جاده از رستاق الرستاق تا فرج دور زده است.^۲ مقدسی منزلگاه بعد از الرستاق را برک (فرج) نامیده و مسافت آن را تا تارم یک روز سفر ذکر کرده است.^۳

منابع مختلف ارقام جامعی را از این مسیر ذکر کرده‌اند: ابن خردادبه و ابن فقیه فاصله شیراز-فسا را سی فرسخ ذکر کرده اند در صورتی که مجموع تک تک فواصل ابن خردادبه بیست و پنج فرسخ می‌شود،^۴ اصطخری مسافت شیراز تا فسا را بیست و هفت فرسخ ذکر کرده که با مجموع تک تک فواصل مطابقت دارد.^۵ ابن خردادبه و ابن فقیه مجموع فواصل فسا تا دارابگرد را هیجده فرسخ ذکر کرده‌اند در صورتی که مجموع تک تک فواصل شرح داده شده ابن خردادبه بیست و یک فرسخ می‌باشد.^۶ اصطخری مسافت پنجاه فرسخی که برای شیراز تا دارابگرد ذکر کرده و مجموع مسافتی را که برای دارابگرد تا تارم ذکر کرده با واقعیت مطابقت دارد.^۷

۱. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶؛ ابن حوقل، صورة الارض، ص ۵۳.

۲. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۴۷.

۳. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۴.

۴. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۶؛ ابن فقیه، ترجمه البلدان، ص ۱۶.

۵. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۶. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۶؛ ابن فقیه، ترجمه البلدان، ص ۱۶.

۷. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۶- اصطخر-اصفهان:

از شیراز به اصفهان سه راه جدا از هم بوده، غربی‌ترین آن از طریق ارجان در جویم به بیضا- کورد و سمیرم می‌رفته راه میانی که به راه تابستانی و کوهستانی معروف بوده است از شیراز- مایین- کوشک زرد- یزدخواست به اصفهان می‌رسیده. شرقی‌ترین راه‌های سه گانه راه زمستانی و کاروانی بود که از دشت و جلگه‌ها می‌گذشت.^۱

از شیراز تا حدود اصفهان سه راه مایین و رون، راه سمیرم، راه اصطخر برقرار بوده.^۲ غربی‌ترین این راه‌ها در جویم است که از طریق ارجان بطرف راست منشعب می‌شد و به بیضا واقع در جلگه مرو دشت می‌رفت و از آنجا به مهر جاناواذ، کورد و کلار و سمیرم می‌رفت.^۳ این راه در اثر ابن خردادبه، مقدسی و ابن بلخی شرح داده شد^۴، ابن خردادبه مبدأ جاده را فارس ذکر می‌کند که مراد از فارس اصطخر بوده است.^۵ ابن خردادبه طول جاده را از اصطخر تا سمیرم نوزده فرسخ می‌داند: «از فارس تا کام فیروزینج فرسخ، کورد پنج فرسخ، تجاب پنج فرسخ، سمارم پنج فرسخ»^۶

مقدسی فاصله فارس تا سمیرم را شش روز و دو منزل چاپاری مسافرت ذکر کرده است: «شیراز یک روز مسافرت، نسا دو منزل، آش و بورد یک منزل، مهرگان آواذ یک منزل، کورد و کلار یک منزل، زاب یک منزل سپس جعفر آباد تا سمیرم یک منزل».^۷

۱. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت، ص ۳۱۹.

۲. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۳. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت، ص ۳۱۹؛ ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۴. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۸؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۷. ۶۷۸؛

ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۵. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۰.

۶. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۸.

۷. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۸ این جاده در جهت معکوس وصف شده.

ابن بلخی در قرن شش این جاده را شرح داده است: «از شیراز تا سمیرم چهل و پنج فرسخ راه است، منزل اول از شیراز تا جویم پنج فرسخ، منزل دوم بیضا سه فرسخ، منزل سوم طور چهار فرسخ، منزل چهارم کام فیروز پنج فرسخ، منزل پنجم جرمق چهار فرسخ، منزل ششم کورد چهار فرسخ، منزل هفتم کلار پنج فرسخ، منزل هشتم دیه ترسان هفت فرسخ، منزل نهم سمیرم هشت فرسخ»^۱. چهارمین نقطه توقفگاه مقدسی (کورد) با دومین توقفگاه ابن خردادبه برابر می‌شود، یعنی اینکه در اثر ابن خردادبه افتادگی زیادی وجود دارد که غیر قابل توضیح می‌باشد. می‌توان احتمال داد که توقفگاه تجاب با زاب با یکدیگر تطبیق داشته باشند.^۲ جعفرآباد آخرین توقفگاه مقدسی قبل از رسیدن به سمارم است که ابن خردادبه اشاره ای به آن نکرده و این بلخی موضع دیگری بنام ترسان را ذکر کرده است.

۷- راه تابستانی:

راه کوهستانی و تابستانی مائین و رون از شیراز به یزدخواست که حد میان فارس و اصفهان بود می‌رفت و هیچ تماسی با سمیرم پیدا نمی‌کرد، مسافت آن پنجاه و دو فرسخ بود.^۳ این راه با اندک اختلاف در اسم منزلگاه‌ها توسط: قدامه؛ اصطخری، مقدسی، ابن بلخی و حمدالله مستوفی شرح داده شده است. قدامه شرح این راه را اینگونه می‌دهد: «از شیراز تا نيسابور هفت فرسخ، نيسابور تا مائین هفت فرسخ، مائین تا گردنه کیسا سه فرسخ، از آن گردنه تا خوشکان هفت فرسخ، از خوشکان تا

۱. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۲. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۱.

۳. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

قصر این پنج فرسخ، از قصراین تا اصطخران هفت فرسخ، از اصطخران تا خارش شش فرسخ^۱

اولین توقفگاهی که قدامه از آن به نام نیسابور یاد کرده اصطخری^۲ آن مکان را هزار ذکر کرد، که فاصله آن تا شیراز نه فرسخ است و مقدسی از آن با عنوان آزارسابور نام می‌برد به فاصله یک روز مسافت تا شیراز^۳. ابن بلخی گزارشی که از این مسیر در قرن شش می‌دهد منزل اول را دیه گرگ، که از نواحی شیراز است می‌داند که در شش فرسخی آن قرار دارد^۴.

مائین که امروز به آن مایین می‌گویند جایی است معروف در یک منزلی آزارسابور، مقدسی بصورت کوتاه درباره آن گفته است که: «مائین در کنار جاده اصفهان قرار دارد و ناحیه ای است آباد و میوه‌های بسیار دارد»^۵

ابن بلخی بعد از توقفگاهی که در کنار پل رود کر است منزل سوم را مایین ذکر می‌کند^۶. توقفگاه بعدی گردنه کیسا است، اصطخری^۷ از آن بعنوان رصدگاه و مرکز نگهبانی برای جلوگیری از حملات مختلف اشاره می‌کند که در شش فرسخی مائین قرار دارد در صورتی که قدامه مسافت آنرا سه فرسخ ذکر کرده است. ابن حوقل در توصیف خود از این جاده نام آنرا کسنا آورده است^۸. مقدسی در توصیف خود به این مسیر اشاره نمی‌کند^۹. اصطخری مسیر دیگری را ذکر می‌کند «از کسنا تا دیه کنار چهار فرسخ،

۱. قدامه، الخراج، ص ۳۰، ۳۱.

۲. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵.

۳. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۸ در حالت عکس مسیر.

۴. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۵. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۵۰.

۶. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۷. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵.

۸. ابن حوقل، صوره الارض، ص ۵۴.

۹. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۸.

از کنار تا هفت فرسخ..^۱ راهی که قدامه ذکر می‌کند از مابین بطرف شمال از رود کر بالا رفته و از دشت رون که فقط ابن بلخی به آن اشاره کرد می‌گذشت^۲ سپس با راهی که اصطخری از ده کنار ذکر می‌کند هر دو در کوشک زر که همان قصرعین است توأم می‌شوند.^۳ برای اولین بار نام کوشک زرد در فارسنامه ابن بلخی بصورت کوشک زر ذکر شده است.^۴ قدامه فاصله قصر آیین تا خوشکان را پنج فرسخ گفته، اما اصطخری فاصله آن را از ده کنار هفت فرسخ ذکر کرده است. توقفگاه بعدی قدامه اصطخران است جایی که اصطخری آن را خان اوپس ذکر کرده و فاصله آن را هفت فرسخ می‌داند^۵ و ابن حوقل و مقدسی آن را خان روشن ضبط کرده‌اند و مقدسی فاصله آن را دو روز چاپاری ذکر می‌کند.^۶ اصطخری مجموع فاصله بین شیراز و خان روشن را چهل و سه فرسخ می‌داند اما مجموع تک تک فواصل چهل و چهار فرسخ می‌شود.^۷

۸- راه زمستانی:

شرقی‌ترین راهی که از دشت‌ها و جلگه‌ها می‌گذشت راه زمستانی و کاروانی بود که بطرف شمال شرقی اصطخر می‌رفت، از آنجا به ده بید می‌رسید از ده بید به سمت راست راهی جدا می‌شود و بطرف ابرقو و یزد می‌رفت.^۸ و راه اصلی بطرف چپ از

۱. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵.

۲. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۳. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت، ص ۳۰۲.

۴. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶.

۵. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵.

۶. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۵۴؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۸.

۷. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۶.

۸. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۰. ۵۱؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵؛ مقدسی، احسن

التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۷.

سرمق و آباده می‌گذشت و سپس در یزد خواست به راه تابستانی می‌پیوست و از آنجا به قومشه می‌رسید.^۱

مقدسی شرح این جاده را که با سمارم در هیچ جاده ای تماس پیدا نمی‌کند بلکه از یزد خواست می‌گذرد را اینگونه می‌دهد:

«اصطخر یک روز، قریه ابن بندار یک روز، کماهنگ یک روز، ده خلاف یک روز، لاه و کره یک روز، سرمسه یک روز، سروستان یک روز، ازکاس یک روز، روزکان یک روز تا قومشه»^۲ این راه کاروانی اگرچه که طولانی تر است اما در فصل زمستان از ارزش و اهمیت فراوانی برخوردار است.^۳ مقدسی مسافت را از اصطخر تا کماهنگ دو روز مسافت می‌داند و ابن بلخی بعد از اصطخر به منزلگاه کمه اشاره می‌کند که در شش فرسخی آن قرار دارد^۴ و کماهنگ جایی که ابن بلخی آن را کمهنک یاد کرد با مرغاب فعلی یکسان است.^۵ ده خلاف به معنای "روستای چراگاه" است ترجمه عربی کلمه فارسی "ده بید" می‌باشد که تا امروز باقی مانده است.^۶ و ابن بلخی مسافت آن را هشت فرسخ ذکر کرده است.^۷ در این نقطه است که مسیر به دو شاخه قسمت می‌شود: سمت راست که به ابرقو و یزد می‌رفت^۸، ولی راه اصلی به چپ پیچیده و از سرمق و روستای آباده می‌گذرد و در یزدخواست با جاده تابستانی مرتبط می‌شود.^۹

۱. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت، ص ۳۲۰.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۸.

۳. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۴. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۵. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۲.

۶. همان.

۷. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۰.

۸. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۰. ۵۱؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵؛ مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۷.

۹. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت، ص ۳۱۹.

اقامتگاه بعدی کره است که همین خانی کره امروزی است^۱ و بعد از آن سرمه یعنی سمرق است و ابن بلخی مسافت آن را هفت فرسخ ذکر کرده است.^۲ مقدسی در شرح مسیر راه به سروستان اشاره می‌کند ولی ابن بلخی به ده آباد اشاره دارد که مسافت آن را پنج فرسخ ذکر کرده است.^۳ یزدخواست شهری که در شمال سروستان است مقدسی بعضی از حروف آن را حذف کرده و بعضی را تغییر داده و بصورت "ازکاس" ضبط نموده است و اولین بار در کتاب فارسنامه ابن بلخی در مسافت هشت فرسخی سروستان ذکر شده است.^۴ و یزدخواست نقطه تلاقی راه شرقی که به راه زمستانی و کاروانی معروف بوده با راه تابستانی بوده است.^۵ حمدالله مستوفی در قرن هشتم شرحی که از این مسیر داده فاصله قومشه تا یزدخواست را بیست و شش فرسخ می‌داند و ذکر می‌کند که این راه در ادمه مسیرش در یزدخواست به کوشک زرد می‌رسد.^۶

۹- راه اصطخر-شهر بابک:

اصطخری از شهر بابک بعنوان یکی از بخش‌های کوره اصطخر یاد می‌کند.^۷ که در جنوب شرقی اصطخر قرار دارد و مقدسی موضع آن را در مسیر اصطخر به رودان ذکر کرده است.^۸ راه‌هایی که از اصطخر به شهر بابک و از آنجا به سیرجان یکی از دو کرسی

۱. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۲.

۲. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۱.

۳. همان، همانجا

۴. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرق خلافت، ص ۳۰۳.

۵. همان، ص ۳۲۰.

۶. مستوفی، *نزهة القلوب*، ص ۱۸۷.

۷. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۹۸.

۸. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۷.

کرمان می‌رفت دو مسیر را می‌پیمودند. مسیر اول از شمال دریاچه بختگان به شهر بابک می‌رفت و دومین مسیر در امتداد ساحل جنوبی دریاچه به صاهک و از آنجا به شهر بابک می‌رفت، هر دو مسیر مورد شرح و وصف جغرافی نویسان عرب و ایرانی قرار گرفته بود ولی اسامی بعضی از منزلگاه‌های بین راه درست معلوم نیست و یا اینکه از این نقاط امروزه اثری باقی نمانده است.^۱

راه شمالی اصطخر - شهر بابک: این جاده توسط ابن خردادبه، قدامه، اصطخری و ابن بلخی شرح داده شد، ابن خردادبه اینگونه شرح می‌دهد: «اصطخر هفت فرسخ، حفر پنج فرسخ، تا دریا هفت فرسخ، اسبجان چهار فرسخ، قریه آلاس شش فرسخ، صاهک بزرگ نه فرسخ...»^۲.

این جاده به صورت مستقیم از اصطخر به شرق نمی‌رفت، بلکه اول بطرف تخت جمشید در جهت جنوب غرب می‌رفت بعد به سوی جنوب شرقی ممتد بشود. موضع حفر شناخته نیست احتمال دارد که با قدمگاه فعلی مطابق باشد.^۳ منظور ابن خردادبه از دریا، دریاچه طشت است که در شمال دریای نیریز است و آبادی بنام آواده طشت نیز در کنار همین دریاچه وجود دارد.^۴ اسبجان در نیمه راه بین قوام علی و کوشک قرار داشته است، قریه آلاس (مورد) مرکز رستاق بودنجان است و در شمال شرق کوشک قرار دارد.^۵

قدامه شرح دیگری را از این راه می‌دهد: «از اصطخر تا زیاد آباد هشت فرسخ، از زیادآباد تا چوپانان چهار فرسخ، از چوپانان تا ده عبدالرحمان شش فرسخ، از ده

۱. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرق خلافت، ص ۳۲۰.

۲. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۳ ادامه مسیر بطرف سیرجان است.

۳. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۸.

۴. همان، ص ۳۶.

۵. همان، ص ۲۳۸.

عبدالرحمان تا ده آس هفت فرسخ، از ده آس تا صاهک شش فرسخ^۱. این راه از رستاق ارسنجان عبور کرده چراکه زیادآباد در این رستاق قرار دارد.^۲ اصطخری بعد از زیاد آباد به توقفگاه ده کلوزر که یک پست نگهداری بوده اشاره می‌کند به فاصله هشت فرسخی بین زیادآباد و چوپانان^۳. منزلکاه بعدی از طرف قدامه و اصطخری^۴ چوپانان ذکر شده و فاصله آن را شش فرسخ ذکر کرده‌اند. چوپانان در ولایت دارابگرد بود اردشیر بعد از به تخت نشستن برای خاموش کردن شورش این ناحیه از این مسیر به چوپانان رفت شهر را گشود و گروهی از مردم آنجا را کشت و به سوی کرمان رفت.^۵

منزلگاه بعدی در شرح ابن خردادبه اسبجان است در چهار فرسخی دریای طشت، اما قدامه و اصطخری بجای این راه مسیر دیگری را ذکر می‌کنند که از روستا عبدالرحمان که همان آباده^۶ است می‌گذرد و این مسیر چند فرسخی طولانی تر می‌شود.^۷ توقفگاه بعدی قریه آلاس* مرکز رستاق بودنجان است، اصطخری مسافت آن را از عبدالرحمان شش فرسخ ذکر کرده و مسافت این مکان تا صاهک را هشت فرسخ می‌داند.^۸ در قریه آلاس رشته راههایی که قدامه و اصطخری شرح داده‌اند با مسیری که ابن خردادبه شرح داده است باهم تلاقی می‌کنند.^۹

۱. قدامه، الخراج، ص ۲۸.

۲. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۳۹.

۳. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۴.

۴. همان، ص ۱۱۵.

۵. طبری، تاریخ طبری، ص ۵۸۲.

۶. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۴۹.

۷. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵.

* آلاس در زبان عربی به درخت مورد می‌گویند.

۸. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵.

۹. برای آگاهی از ادامه مسیر نگاه کنید به: ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۵۳؛ قدامه، الخراج، ص ۲۹؛

اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۵.

۱۰- راه جنوبی اصطخر به شهرباک:

این جاده دریاچه نیریز را در جنوب دور می‌زند، از شیراز به طرف شرق پیچیده و به خرمة می‌رفت و از جنوب دریاچه بختگان به خیره می‌رسید.^۱ این راه را ابن خردادبه، ابن بلخی و مستوفی شرح داده‌اند. ابن خردادبه این جاده را اینگونه شرح می‌دهد: «شیراز هفت فرسخ، داریان دو فرسخ، خرمة چهار فرسخ، برانجان شش فرسخ، کند شش فرسخ، حیره پنج فرسخ، بئر عقبه هشت فرسخ، میسکانات هشت فرسخ، صاهک هفت فرسخ، سروشک هفت فرسخ، شهرباک هشت فرسخ».^۲

مقدسی شرح دیگری می‌دهد: «شیراز تا داریان یک روز، خرمة یک روز، کت یک روز، خیر یک روز، نیریز یک روز»^۳

اولین توقفگاه داریان است که با داریان فعلی در خیرآباد تطبیق دارد.^۴ و مقدسی مسافت آنرا یک روز سفر تا شیراز می‌داند. ابن بلخی در شرحی که از این مسیر می‌دهد در مجموع هفت فرسخ تا شیراز است^۵ که با مسافتی که ابن خردادبه ذکر کرده یکسان می‌شود. مستوفی در قرن هشتم فاصله داریان تا شیراز را نه هفت فرسخ که هشت فرسخ بیان کرده است.^۶ دومین توقفگاه یعنی خرمة در شرح ابن خردادبه و مقدسی با هم مطابقت دارد ولی در میزان اختلاف مسافت آن در این دو شرح زیاد است، ابن خردادبه دو فرسخ ذکر کرده اما مقدسی یک روز سفر گفته است. در صورتی که

۱. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرق خلافت، ص ۳۲۰.

۲. ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ص ۴۸.

۳. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۵.

۴. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۴۳.

۵. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۱.

۶. مستوفی، نزهة القلوب، ص ۱۸۸.

اصطخری مسافت شیراز - خرمة را چهارده فرسخ ذکر کرده است^۱ و ابن بلخی^۲ مسافت آن را هفت فرسخ و مستوفی هشت فرسخ بیان کرده‌اند.^۳ مقدسی توقفگاه روز سوم سفر خود را کث نام می‌برد که با کنده که ابن خردادبه ذکر کرده یکی است^۴ چرا که ابن بلخی نیز در شرح خود منزل سوم را همین نقطه معرفی کرده است.^۵ توقفگاه بعدی حیر به احتمال "خیره" که با خیر امروزی مطابقت دارد. بئر عقبه استراحتگاه بعدی است که بین خیر و نیریز قرار دارد در فاصله ده فرسخی از هرکدام از این دو نقطه. میسکانان در شمال شرق نیریز است باز در این نقطه است که جاده به ولایت اصطخر یعنی صاهک بزرگ وارد می‌شود و در سمت سروشک در شمال شرق بطرف شهر بابک در نقطه شمالی تر مرز فارس و کرمان می‌رود.^۶

۱۱- راه اصطخر - گور - سیراف:

تمام راه‌هایی که از شیراز شروع می‌شد از کوار گذشته به «گور» می‌رسید و از سمت راست منشعب می‌شد به سیراف.^۷ سیراف مهم‌ترین و پررونق‌ترین بندر ایالت فارس در دوره ساسانیان، بر اساس تقسیم بندی متون جغرافیایی عربی و فارسی نخستین سده‌های هجری چون ابن خردادبه، ابوالفدا، ابن فقیه، قدامه بن جعفر اصطخری و دیگر جغرافیایانویسان یکی از بنادر و مراکز تجاری خلیج فارس بود که جایگاه بلند آوازه ای در ارتباطات بازرگانی درون منطقه ای و فرا منطقه ای خلیج فارس در دوران ساسانی

۱. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۲. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۲.

۳. مستوفی، نزه القلوب، ص ۱۸۸.

۴. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۴۴.

۵. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۲.

۶. شوارتس، جغرافیای تاریخی فارس، ص ۲۲۴.

۷. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرق خلافت، ص ۳۱۸.

داشت و مرکز مهمی برای دریانوردی با هند، چین و آفریقا محسوب می‌شد.^۱ در کتاب حدود العالم (۳۲۷ هجری) نوشته شده است که: «سیراف شهری بزرگ و گرم است و هوایی درست دارد و جای بازرگانی است و بارگاه پارس است»^۲ اصطخری درباره سیراف می‌گوید که: «در پارس فرضه بزرگ آن است شهری بزرگ از اعیان پارس و در آنجا کشت و کشاورزی نباشد»^۳ ابن حوقل می‌نویسد که: «از بزرگ‌ترین شهرهای اردشیر خوره سیراف است که شهر پرجمعیتی است و مردم آن پول‌های گزاف در ساختن بناها صرف می‌کنند»^۴

مقدسی در قرن چهارم بندر سیراف را جنین توصیف می‌کند: «سیراف قصبه اردشیر خوره است، سیراف در هنگام آبادانیش دروازه چین و خزانه پارس و خراسان بود و من شگفت انگیز و زیباتر از خانه‌هایش ندیده‌ام»^۵. از عوامل عمده این رشد و توسعه اقتصادی و تجاری، وجود راه‌های تجاری امن با تأسیسات مناسب برای کاروان‌های تجاری بود و از طریق این راه‌های سازمان یافته و مسیرهای تجاری مهم بود که مناطق پس کرانه ای ایالت فارس روابط دوجانبه ای با بنادر و سواحل داشتند و از این مسیرها به خراسان، کرمان و ماوراء النهر ارتباط می‌یافتند. این ارتباطات تجاری و بازرگانی در سایه امنیتی که در مسیر این راه‌ها حکمفرما شده سبب رونق بیش از پیش تجارت خلیج فارس و بازرگانی ایالت فارس بویژه بندر مهم آن، سیراف شده بود.^۶ بخش بزرگی از صادرات و واردات کالاهای مختلف فارس به این بندر بزرگ حمل می‌گردید که سبب گسترش و رونق تجارت سیراف گردیده و با توجه به این اصل که

۱. خلیفه و اکبری، *از کران تا سیراف*، ج ۳، ص ۱۵۴.

۲. *حدود العالم*، ص ۱۳۱.

۳. اصطخری، *مسالک و ممالک*، ص ۳۶.

۴. ابن حوقل، *صورة الارض*، ص ۵۱.

۵. مقدسی، *احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم*، ص ۳۶.

۶. خلیفه و اکبری، *از کران تا سیراف*، ص ۱۵۴.

راه خوب و نزدیک یکی از مهم‌ترین وسایل افزایش بازرگانی است بهمین جهت یک جاده سنگ فرش با کوتاه‌ترین فاصله بین سیراف-جور- اصطخر ایجاد گردیده بود.^۱ که این بندر پرثروت و پررونق را از یک سو به خراسان-کاشان و خوزستان پیوند می‌داد و از سوی دیگر کالاهای گوناگون شهرهای آباد ایران را با هزاران کشتی که خود داشته و یا در این بندر لنگر می‌انداخته‌اند به نواحی شرق دور و افریقا می‌فرستاده است. گرچه در ابتدا انگیزه احداث راه‌ها دستیابی به نقاط دوردست کشور جهت اهداف نظامی و کشورگشایی، و در عین حال موجبات گسترش بازرگانی و حمل و نقل کالا را فراهم آورده است،^۲

اصطخری راه شیراز به سیراف را اینگونه شرح می‌دهد: «شیراز پنج فرسخ، ده کفر پنج فرسخ، ده بحر چهار فرسخ، ده بنجمان شش فرسخ، شهر جور پنج فرسخ، دشت شوراب شش فرسخ، دشت خان آزاد مرد شش فرسخ، ده کزند شش فرسخ، ده می‌شش فرسخ، تا ابتدای معبر بادرگان خان چهار فرسخ، برکانه حدود هفت فرسخ سیراف».^۳

مقدسی شرح این جاده را اینگونه ذکر می‌کند: «شیراز کفره یک منزل، سپس تا کول یک منزل، سپس تا بومهان یک منزل، سپس تا گور یک منزل، سپس تا بیابشوراب یک منزل، سپس تا مه و رایگان یک منزل، سپس تا کیرند یک منزل، سپس تا برزه یک منزل، سپس حجم تا سیراف یک منزل»^۴ اصطخری مجموع راه بین اصطخر تا

۱. سمسار، سیراف، ص ۲۲۳.

۲. رجبی، راه‌های دیرینه خوزستان، ص ۲۹.

۳. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۴. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفة الاقالیم، ص ۶۷۳. ۶۷۴.

سیراف را شصت فرسخ ذکر می‌کند^۱ و مقدسی مسافت آن را ده روز سفر ذکر کرده است.^۲

یک راه دیگری سیراف را به دارابگرد که یکی از دو شهر مهم فارس بود متصل می‌ساخت و فقط مقدسی شرحی از آن داده است: «از دارابگرد گرفته تا خسو یک مرحله، سپس تا کرب یک مرحله، سپس تا جویم ابو احمد یک مرحله، سپس تا کاریان یک مرحله، سپس تا پاراب یک مرحله، سپس تا کران یک مرحله، سپس تا سیراف یک مرحله است».^۳

ابن بلخی هم در قرن ششم مسیری را شرح می‌دهد که از اصطخر تا سیراف هشتاد و شش فرسخ است و اینگونه ذکر می‌کند که: «منزل اول کفره پنج فرسخ، منزل دوم کوار پنج فرسخ، منزل سوم خنیفکان پنج فرسخ، منزل چهارم فیروزآباد پنج فرسخ، منزل پنجم صمکان هشت فرسخ، منزل ششم هیرک هفت فرسخ، منزل هفتم کارزین پنج فرسخ، منزل هشتم لاغر هشت فرسخ، منزل نهم کران هشت فرسخ، منزل دهم چهار منزل است از کران تا سیراف سی فرسخ».^۴

مسیری که مقدسی ذکر کرده است از فاریاب به کران سر راهی که ابن بلخی ذکر کرده است می‌رفت و به سیراف منتهی می‌شد. کران محل اتصال دو مسیر تجاری مهم از اصطخر به سیراف محسوب می‌شد نخست مسیری که از دارابگرد به کران می‌رفت و دیگری مسیری است که از دشت لاغر به کران می‌رسید و از این شهر به سیراف منتهی می‌شد و منطقه ای مهم در پشتیبانی بندر سیراف و دیگر شهرهای ایالت فارس در امر تجارت و بازرگانی بوده است.^۵ آثار این راه مهم بازرگانی و تجاری که بواسطه آن تمام

۱. اصطخری، مسالک و ممالک، ص ۱۱۷.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم، ص ۶۷۳. ۶۷۴.

۳. همانجا.

۴. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۱۶۳.

۵. خلیفه، "از کران تا سیراف"، ص ۱۶۰.

کاروان‌های تجاری از نواحی داخلی ایران به بندر مهم آن زمان یعنی سیراف می‌رفته‌اند و بارگیری می‌کرده‌اند با بقایایی از کاروانسرا هنوز وجود دارد در سال ۱۳۳۸ پرفسور واندنبرگ ضمن مسافرتش به استان فارس گزارش خود را به نقل از محمد تقی مصطفوی مؤلف کتاب *اقلیم پارس* چنین نوشته است: «توانستیم جاده ای از عهد ساسانی را که مستقیماً از فیروزآباد به خلیج فارس می‌رفت و از کنار سیاه، دهرام و میان دشت و دزگاہ و جم به طرف بندر سیراف امتداد داشت طی نمائی‌ام. این راه به طول ۲۵۰ کیلومتر بوده و فقط به وسیله قاطر می‌توان به دان رسید هنوز در برخی از محله‌های آن سنگ فرش قدیمی که در صخره کوهستان تراشیده شد است وجود دارد و از وسط کوهستان‌ها گذشته و دره‌های کنار سیاه و دهرام و میان دشت و جم را قطع می‌کند. این جاده تا قرن چهارم هجری و تا سقوط بندر سیراف راه تجاری بوده است اهمیت اصلی این جاده برای تاریخ عهد ساسانی خصوصاً از نظر اقتصادی شایسته توجه مخصوص است زیرا به وسیله آن رتباط تجارت از راه دریا با داخل کشور تأمین می‌گشت»^۱ جاده دیگر عهد ساسانی یعنی مسیر فیروزآباد دارابگرد هم از جمله آثاری بوده است که پرفسور واندنبرگ درباره آن چنین می‌نویسد: جاده دیگری از عهد ساسانی از فیروزآباد به طرف فسا و دارابگرد می‌رفت و از طریق میمند و آسمانگرد می‌گذشت در طول این جاده هنوز بقایای ابنیه عهد ساسانی بر پا است.^۲

نتیجه:

مبادلات بازرگانی پدیده‌ای نیست که به یکباره شروع شده باشد، مهم‌ترین عامل در مبادلات بازرگانی و رشد و توسعه اقتصادی و تجاری، وجود شبکه راه‌های تجاری امن با تاسیسات مناسب برای کاروان‌های تجاری بود. اهمیت راه‌های ارتباطی در زندگی

۱. مصطفوی، *اقلیم پارس*، ص ۱۰۴.

۲. همان، ص ۱۰۶.

جمعی بشر امری بدهی است و رشد و تعالی تمدن بشری با جاده‌ها ارتباط مستقیمی داشته است. بعد از شکل‌گیری و ظهور پادشاهی ساسانیان در منطقه فارس به اقتضای شرایط تاریخی و ملاحظات سیاسی و اقتصادی توجه به تجارت و راه‌های تجاری مورد اهتمام ویژه قرار گرفت و از همان ابتدای حکومتشان تجارت و بازرگانی نگاه ویژه‌ای را به خود معطوف کرده است. رونق تجاری بدون وجود راه‌هایی که فعالیت‌های تجاری در بستر آن انجام گیرد امکان‌پذیر نبود ازین راه بود که پادشاهان ساسانی اهمیت فراوانی به راه‌های تجاری می‌دادند و برخی از این مسیرهای تجاری از جمله مسیر تجاری گور به سیراف در پناه امنیت حاصل از حاکمیت ساسانیان در ایالت فارس و سواحل خلیج فارس به اوج رونق و اهمیت خود رسیدند. ایالت فارس در پس کرانه خلیج فارس قرار دارد، که سواحل خلیج فارس را بصورت واحد اداری منظم در آورده است و بنا بر موقعیت مناسب جغرافیایی‌اش برای بهره‌برداری مناسب از مبادلات بازرگانی و امکانات اقتصادی-تجاری دریای فارس توسعه یافته و دارای بنادر تجاری مهم که لنگرگاه ایالت فارس به شمار می‌آمده‌اند. اهمیت مسیرهای تجاری ایالت فارس به حدی بود که تجارت پرونق نواحی شرق و غرب ایران هم به این منطقه معطوف شده‌بود و این مرکز به عنوان یک نقطه ترانزیتی در دوره باستان اهمیت فراوان یافته است و بسیاری از شهرهای ایالتی این ناحیه که در مسیر عبور جاده‌های تجاری اصلی قرار داشتند در تولید محصولات صنعتی، معدنی و کشاورزی سهم عمده‌ای داشتند و از تجارتی، تولیدی نیز برخوردار بودند که این رونق به دلیل عبور مسیرهای تجاری از شهرها مختلف میسرگشته است. با وجود تغییر مراکز قدرت در طول تاریخ ایران، اهمیت راه‌ها نیز تغییر کرده است، با این حال مسیر شاهراه‌ها تقریباً ثابت مانده و امروز هم اساس طرح شبکه راه‌های ایران است.

منابع و مآخذ:

- ابن اثیر، عزالدین علی، *اخبار ایران از الکامل*، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹
- ابن بلخی، *فارسنامه*، به اهتمام گای لسترنج و آلن نیکلسون، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- ابن حوقل، *صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.
- ابن خردادبه، *مسالك و ممالک*، لیدن: نشر بریل، ۱۹۶۷.
- ابن رسته، *الاعلاق النفیسه*، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.
- ابن فقیه، محمدبن اسحاق، *ترجمه مختصرالبلدان*، ترجمه ح.مسعود، تهران: انتشارات بنیادفرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
- اصطخری، ابواسحاق، *مسالك و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- تشکری، عباس، *ایران به روایت چین باستان*، تهران: موسسه روابط بین المللی، ۱۳۵۶.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱.
- خلیفه، مجتبی، علی اکبری، *از کران تا سیراف*، *پژوهشنامه خلیج فارس*، به کوشش عبدالرسول خیر اندیش و مجتبی تبریز نیا، تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۱، چاپ اول، ج ۳.
- دریایی، تورج، «اردشیر چه زمانی بر استخر حکومت می‌کرد»، *ناگفته‌های امپراتوری ساسانی*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی، تهران: کتاب پارسه، ۱۳۹۱.
- دریایی، تورج، *سقوط ساسانیان*، ترجمه منصوره اتحادیه-فرحناز امیرخانی، تهران: انتشارات تاریخ ایران، ۱۳۸۳.
- دینوری، ابوحنیفه، *اخبارالطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
- رجبی، صفر، «راه‌های دیرینه خوزستان»، *مجله آینده*، ۱۳۷۰.
- رضوی، ابوالفضل، «راه‌های تجاری در عهد ایلخانی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره ۱۳۷، تهران: ۱۳۸۸.
- زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران باستان (تاریخ سیاسی ساسانیان)*، تهران: سمت، ۱۳۸۶.
- سمسار، محمدحسن، *سیراف*، تهران: نشر انجمن آثار ملی، ۱۳۵۷.
- شوارتس، پاول، *جغرافیای تاریخی فارس*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

- طبری، ابوجعفر محمد، **تاریخ الرسل و الملوك**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر، ج ۲، ۱۳۵۲.
- قدامه ابن جعفر، **الخراج و صناعه الكتابه**، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۰.
- لسترنج، گای، **جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی**، ترجمه محمود عرفان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۳۷.
- مستوفی، حمدالله، **نزهة القلوب**، تصحیح و تحشیه گای لسترنج، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۹.
- مسعودی، **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱،
- مصطفوی، محمد تقی، **اقليم پارس**، تهران: چاپ تابان، ۱۳۴۳.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، **احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم**، ترجمه علینقی منزوی، بخش دوم، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱.
- میر احمدی، مریم، «راه‌های ایران در قرون نخستین اسلامی»، **فصلنامه تحقیقات جغرافیایی**، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- وثوقی، محمدباقر، **تاریخ خلیج فارس و ممالک همجوار**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
- هون، حسن، «نقش و اهمیت سه بندر مهربان، سینیز و جنبه در ساحل خلیج فارس»، **پژوهشنامه خلیج فارس**، به کوشش عبدالرسول خیر اندیش و مجتبی تبریز نیا، تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۱، ج ۱ و ۲.

فصل نامهٔ جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۹۴

شخصیت مزدک در متون اسلامی

داود روانان^۱ (نویسندهٔ مسئول)

شهرام جلیلیان^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۳

تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۶

چکیده:

بیشترین گزارش‌ها و پژوهش‌ها از کردار مزدک و مزدکیان در نوشته‌های اسلامی به چشم می‌خورد، این نوشته‌ها افزون بر نگاشتن داستان مزدک و پیروانش، به گفتار دربارهٔ منش وی نیز پرداخته‌اند و پیوسته به مزدک لقب‌های بسیاری افزون کرده‌اند. گاه این لقب‌ها مثبت بوده‌اند؛ مانند فردوسی که مزدک را «سخنگوی با دانش و رأی» خوانده و گاه منفی بوده‌اند به مانند خواجه نظام‌الملک که او را «طرار نابکار و سگ لعین» نامیده. در این پژوهش کوشش شده به بررسی و دلیل تحول و دگرگونی منش مزدک در نوشته‌های اسلامی و نیز به دلیل‌های که انگیزه‌ای برای دگرگونی منش مزدک در نوشته‌های اسلامی شده‌است پرداخت. **واژگان کلیدی:** مزدک، زندیق، نوشته‌های اسلامی، شخصیت مزدک.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه شهید چمران اهواز davodravanan@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز jalilianshahram@yahoo.com

۱- مقدمه:

در متن پهلوی زند بهمن یسن در باب «مزدک» چنین آمده است: «پیداست که یکبار گجسته (=ملعون) مزدک بن بامدادان، دشمن دین <برای> دشمن کردن ایشان (مردمان) با دین ایزدان به پیدای آمد^۱ همچنین آمده: «آن که پولادین است، پادشاهی خسرو قبادان است که مزدک بامدادان گجسته، دشمن دین، را با جدارهان ایستد (=با مخالفان همراه باشد) از این دین بازدارد^۲ و در دیگر متن پهلوی، بندهشن نیز چنین آمده: «در شاهی قباد، مزدک بن بامدادان به پیدای آمد، آیین مزدکی نهاد. قباد را فریفت و گمراه کرد که زن و فرزند و خواسته به همی انبازی (اشتراکی) باید داشت، و فرمود دین مزدیسنان را کنار بگذارد، تا انوشیروان خسرو قبادان، به برنایی آمد، مزدک را کشت. دین مزدیسنان را سامان بخشید^۳». آنچه مورخین اسلامی به فارسی یا عربی در باب مزدک آورده اند مبتنی بر مآخذ پهلوی به خصوص منابع ذکر شده می باشد که از آواخر ساسانی باقی مانده یا در قرن سوم و چهارمباز نویسی شده است. در این متون پهلوی جریان وقایع درباره «جنبش مزدک» از دید بزرگان و روحانیون زرتشتی نگاشته شده، که با نیک نامی مزدک همراه نیستند؛ و همین دیدگاه مستقیماً به نوشته های نویسندگان و مورخان اسلامی راه یافته و باعث بدگویی آن ها از مزدک شده است.

۲- مزدک در نگاه مورخان سده سوم:

تا پیش از سده سوم در منابع اسلامی نامی از مزدک نیست، آگاهی های متون اسلامی در باب مزدک از سده سوم شروع شده، مورخان که از وی نام برده اند به ذکر نام وی

۱. راشد محصل، زند بهمن یسن، ص ۲.

۲. همان، ص ۴.

۳. دادگی، بندهشن، ص ۱۴۱.

بسنده کرده‌اند، و لقب یا عنوانی برای وی به کار نبرده‌اند. قدیمی‌ترین متن اسلامی که از مزدک یاد کرده یعقوبی است که اشاره ای کوتاه به داستان مزدک و قباد دارد، با اینکه وی را «رواج دهنده بدعت» در دین زرتشتی، و کسی که اشتراکی اموال و زنان را بنیاد نهاده می‌داند، ولی از مزدک بدگویی نکرده، دست کم برای وی لقب منفی به کار نبرده‌است.^۱ داستان مزدک در *اخبار الطوال* دینوری مفصل‌تر از تاریخ یعقوبی است، دینوری علاوه بر رابطه مزدک و قباد، به سرکوبی مزدک و مزدکیان به دست انوشیروان هم اشاره می‌کند، وی هنگامی از مزدک نام می‌برد برای وی عنوان یا لقب منفی که مورخان بعدی استفاده کرده‌اند به کار نبرده، ولی مزدک را کسی می‌داند که فرومایگان را به دور خود گرد کرده و آنان را به کارهای حرام و زشت مانند غضب اموال مردم تشویق کرده.^۲ جاحظ، دیگر نویسنده سده سومی است که در آثار خود به مزدک اشاره کرده، وی هنگام شناساندن برمکیان از شعری در اثر خود البیان التبیین استفاده کرده که نام مزدک در آن به کار رفته، جاحظ «برامکه» را از پیروان مزدک و کافر می‌خواند، اما یکسر به مزدک لقبی یا عنوانی نبسته.

إذا ذكر الشرك في المجلس أنارت وجوه بني برمك

و ان تليت عندهم آية اتوا بالاحاديث عن مزدك^۳

وقتی در مجلسی سخنی از شرک می‌رود سیمای برمکیان می‌شکفت و چون نزد ایشان آیتی از قرآن بخوانند آن‌ها از مزدک می‌گویند.

۱. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، جلد ۱، ص ۲۰۱.

۲. دینوری، اخبار الطوال، ص ۹۴.

۳. جاحظ، البیان و التبیین، جلد ۳، ص ۲۲۸.

۳- مزدک در سده چهارم:

شمار مورخانی که در سده چهارم از مزدک سخن گفته‌اند افزون‌تر از سده سوم است. چنین می‌نماید که از سده چهارم است که القاب و عناوین تحقیرآمیز به مزدک بسته‌اند. «زندیق» از صفاتی است که چه در این سده و چه در سده‌های پسین به نسبت زیاد به مزدک داده‌اند. باری بودند مورخانی که تنها به ذکر نام مزدک بسنده کردند.

برای نمونه: مسعودی در کتاب *مروج الذهب* برای مزدک عنوان زندیق بکار برده: «آنگاه قباد پسر فیروز پادشاهی یافت و مزدک زندیق در ایام او ظهور کرد که مزدکیان بدو انتساب دارند، مزدک را با قباد حکایت‌ها بود و ترتیبات و نیرنگ‌ها میان عوام پدید آورد تا انوشیروان بدوران شاهی خود او را بکشت»^۱ ولی در *تنبيه الاشراف* عنوانی برای مزدک به کار نبرده، و مزدک را موبدی زرتشتی می‌داند که کتاب *اوستا* را تأویل کرد: «مزدک موبد که ابستا کتاب زردشت را تأویل می‌کرد و برای آن باطنی بخلاف ظاهر می‌نهاد در ایام او بود. وی اول کسی است که در شریعت زردشت بتأویل و باطن پرداخت و از ظاهر بگشت»^۲ و یا ابوالفرج اصفهانی افزون بر زندیق از «ملحد» هم برای معرفی مزدک استفاده کرده.^۳

نرشخی ابن‌مقفع را پیرو مزدک می‌داند اما برای شناساندن مزدک عنوانی به کار نبرده.^۴ روایت طبری از مزدک به یعقوبی نزدیک است ولی طبری داستان مزدک را مفصل‌تر بیان کرده. طبری اندیشه برابری زن و مال مزدک را باعث باز شدن راه ستم به روی ستمکاران و فرصتی برای هوسبازی بدکاران می‌داند. وی نیت اولیه مزدک را از این کار بد نمی‌داند و هدف مزدک را کمک به تهیدستان برای گرفتن حق خود از توانگران

۱. مسعودی، *مروج الذهب*، ص ۲۵۸.

۲. مسعودی، *تنبيه الاشراف*، ص ۹۵.

۳. اصفهانی، *الآغانی*، ص ۵۶.

۴. نرشخی، *تاریخ بخارا*، ص ۳۴۸.

می‌داند و کسی بود که با دشمنان با مروت بخشایش رفتار می‌کرد. اما فرومایگان این فرصت را غنیمت شمرده و از اندیشه مزدک سواستفاده کرده‌اند، طبری با اینکه به ذکر مفصل داستان مزدک می‌پردازد و کار وی را نمی‌پسندد ولی هنگام نام بردن از مزدک از وی با بی‌احترامی یاد نمی‌کند و لقب منفی برای مزدک به کار نمی‌برد.^۱ بلعمی مزدک را نکوهش کرده زیرا زنان هر کسی را بر دیگری حلال کرده: «چنان باید که همه کس به زنان و خواسته راست باشند، و هر که را خواسته بود نتواند گفتن مر آن را که [نیست] ندهم، و زن نیز همچنین. و زن همه کس را حلال است، آن وی این را و آن این آن را حلال است و هر که خواهد همی گیرد،» و حمایت قباد از مزدک را گرایش قباد به این کار می‌داند: «قباد مردی بود به زنان نگرنده. این مذهب او را نیز خوش آمد و بدو بگروید».^۲

دیگر مورخان سده چهارم مانند ابن‌فقیه^۳ و محمد بن حسن قمی^۴ در باب شخصیت مزدک اظهار نظری نکرده‌اند تنها به ذکر داستان مزدک اکتفاء کردند. خوارزمی مزدک را «موبد موبدان» دانسته. و به شرح این پرداخته که چرا به مزدک زندیق گفته‌اند. وی زندیق را برگرفته از «زند» تفسیر اوستا می‌داند اما خود برای مزدک عنوان زندیق به کار نبرده و مزدک را اشتراکی کننده زن و مال می‌داند.^۵ مقدسی می‌گوید مزدک دنبال مساوات و برابری بود و می‌گفت برای این کار باید از اغنیا گرفت و به تهیدستان داد و مردم این سخن وی را فرضیه شمردند و به خانه هر کسی می‌رفتند و بر مال و زن او دسبرد می‌زدند. بنابراین مقدسی، خود مزدک را شخصیت بدی نمی‌داند، بلکه برداشت

۱. طبری، تاریخ طبری، جلد ۳، ص ۶۴۶.

۲. بلعمی، تاریخنامه طبری، جلد ۱، ص ۶۷۷.

۳. ابن فقیه، البلدان، ص ۷۷.

۴. قمی، تاریخ قم، ص ۸۹.

۵. خوارزمی، مفاتیح العلوم، ص ۴۸.

سوء مردم از گفته‌های وی بود، که باعث شد مزدک از دید دیگران منفور شود.^۱ صولی هم در شعری از مزدک نام برده اما هیچ عنوان یا لقبی برای مزدک به کار نبرده و همچنین دربارهٔ شخصیت وی اظهار نظری نکرده.

تحدثنا عن اردشیر و مزدک و عن آل سامان و عن آل عمران^۲

از میان نویسندگان سدهٔ چهارم یگانه کس که از مزدک بدگویی نکرده فردوسی است. وی جدا از اینکه مزدک را کوچک نمی‌شمارد و تحقیر نمی‌کند، وی را «سخن‌گویی با دانش» معرفی کرده که به دنبال «برابری» است. البته فردوسی هم خوب گویی از مزدک را ادامه نداده، در ادامه داستان وی را «گون بخت» و «بددین» شناسانده و هشدار داده نباید راه مزدکی را در پیش گرفت.

بیامد یکی مرد مزدک به نام سخن‌گوی با دانش و رأی و کام

گرانمایه مردی و دانش فروش قباد دلاور بدو داد گوش^۳

و در آخرای داستان نوشته:

نگون بخت را زنده بر دار کرد سر مرد بی دین نگون سار کرد

از آن پس بکشتش به باران تیر تو گر باهشی راه مزدک مگیر.^۴

۴- مزدک در نوشته‌های سدهٔ پنجم:

موج تازش القاب «خوارکننده» و «دشنام‌گونه» به مزدک که در سدهٔ چهار آغاز شده بود در سدهٔ پنجم فزونی یافت. تا پیش از این عنوان‌های خوارکننده به این گونه به مزدک داده نشده بود. از مورخانی که پیش از همه به مزدک القاب نیش‌دار بسته‌اند،

۱. مقدسی، البدا و التاریخ، جلد ۱، ص ۵۱۷.

۲. صولی، اوراق قسم اخبار الشعراء، جلد ۱، ص ۶۴۴.

۳. فردوسی، شاهنامه، ص ۴۳۳.

۴. همان، ص ۴۳۵.

تعالی و خواجه نظام‌الملک بودند. و از سده پنجم لقب «اباحی گر» هم به القاب مزدک افزون شد، و گهگاهی در کنار زندیق برای مزدک به کار می‌رفت. برای نمونه نیآوردی مزدک را بنیان‌گذار «اباحیه» و زنداقه شناسانده^۱ و گردیزی وی را اشکارکننده اباحت دانسته است.^۲

تعالی مزدک را شیطانی که ظاهری زیبا و پسندیده و قالبی انسانی دارد، اما در باطن زشت و زبان فریب است معرفی کرده.^۳ همچنین خواجه نظام‌الملک که زند رسایی از داستان مزدک داده: وی را «بدکیش»، «طرار نابکار» و «سگی» که مال مردم را به زیان آورده شناسانده.^۴ ابن مسکویه به عکس دیگر مورخان سده پنجم عنوان خوارکننده‌ای بکار نگرفته، و مزدک و پیروانش را «دادگرایان» خوانده، باری می‌گوید که عنوان دادگرایان را مردم به او داده‌اند.^۵ از شعرای سده پنجم ابوالفرج رونی هنگامی که ممدوح خود؛ ابونصر فارسی را مدح می‌کند وی را چون انوشیروان دوران و دشمنش را همچون مزدک می‌داند:

تو موسی عهد و کسری وقت خصم تو چون ساخری و مزدک^۶

بیرونی در نقل داستان مزدک از «زیرکی» مزدک صحبت می‌کند، می‌گوید مزدک دنبال کسترش اندیشه اشتراکی اموال و زن بود چون می‌دانست قباد به زن پسر عموی خود علاقه مند است، زیرکی کرد و از این موقعیت استفاده نمود و اندیشه خود را با قباد در میان گذاشت و قباد بی‌درنگ پذیرفت.^۷ بیهقی بابک را زندیق و پیرو مزدک معرفی

۱. نیآوردی، ادب الدنيا و الدین، ص ۱۲۷.

۲. گردیزی، زین الخبار، ص ۴۳۲.

۳. تعالی، شاهنامه، ص ۳۸۶.

۴. طوسی، سیاست نامه، صص ۲۶۱ و ۴۴.

۵. ابن مسکویه، تجارب الامم، ص ۱۵۱.

۶. رونی ابوالفرج، دیوان، ص ۱۷۹.

۷. بیرونی، اثارالباقیه، ص ۳۱۱.

کرده و با اینکه داستان مزدک را نقل می‌کند اما از مزدک بدگویی نمی‌کند و یا لقبی منفی به کار نمی‌برد.^۱

مزدک از نگاه مورخان سده ششم ه. ق: در سده ششم همانند سده پنجم القاب خوارکننده و نیش‌دار بسیاری به مزدک نسبت داده شد، می‌توان این دو سده را اوج خوار شمردن و تحقیر کردن مزدک از سوی مورخین شمرد. کسی که در این سده بیش از همه به مزدک تاخته قرار داد ابن بلخی بود، وی مزدک را: «زندیق»، «خواردین» (خوردین و بیریشه)، «لعنت‌الله»، «سگ زندیق»، «مزدک لعین» و «اشکار کننده اباحت» دانسته.^۲ نویسنده مجمل‌التواریخ و القصص هم مزدک را موبد موبدانی می‌شناساند که کارهای زشت را رواج داده. وی همچنین «خرم‌دینان» را برگرفته از «خرمه» همسر مزدک دانسته و آن‌ها را شاخه‌ای از مزدکی می‌داند.^۳ زمخشری هم مزدک را «رواج دهنده زنا» معرفی کرده.^۴ راغب اصفهانی از عنوان «زندیق» برای مزدک استفاده کرده.^۵ ابن جوزی شرح داده که مزدک برای نزدیکی به مردم لباس تصوف و زهد به تن کرد و نمازهای زیادی برپا می‌داشت.^۶ دیگر نویسندگان سده ششم که از مزدک یاد کرده‌اند مانند: سمعانی^۷ و طرطوشی نام مزدک را بدون پیشوند یا عنوان به کار برده‌اند. طرطوشی مزدک را اهل «حصین کرمان» می‌داند که اباحت پیش آورد و زن و مال را مشترک اعلام کرده.^۸

۱. بیهقی، تاریخ بیهقی، جلد ۱، ص ۳۶۳.

۲. ابن بلخی، فارسنامه، ص ۸۴ و ۲۲۹-۲۳۲.

۳. مجمل‌التواریخ، ص ۷۳ و ۳۵۴.

۴. زمخشری، ربیع‌الابرار و نصوص الاخبار، جلد ۲، ص ۲۴۹.

۵. راغب اصفهانی، محاضرات الادبا و محاورات الشعرا و البلاغ، جلد ۱، ص ۲۵۸.

۶. ابن جوزی، المنتظم فی التاریخ الامم و الملوک، جلد ۲، ص ۱۰۶.

۷. سمعانی، الانساب، جلد ۱۲، ص ۲۱۹.

۸. طرطوشی، سراج الملوک، ص ۳۳۱.

۵- مزدک در سده هفتم:

در سده هفتم از موج تند تازش‌هایی که در سده‌های پیشین به ویژه سده‌های پنجم و ششم شده کاسته شد. یکی دیگر از ویژگی‌های سده هفتم این بود که همه کسانی که از مزدک نام برده‌اند وی را با عنوانی به کار برده‌اند. ابن‌اثیر هنگام بیان داستان مزدک گفته: «مزدک همه زنان را به مردان حلال ساخت و همه کارهای ناروا را روا شمرد و در استفاده از اموال و املاک و زنان و غلامان و کنیزان برای عموم مردم حقی یکسان قائل شد چنان که هیچ کس در بهره برداری از هیچ چیز به دیگری برتری نداشته باشد» و دلیل فزونی کار وی؛ مجاز شمردن زنا با محارم بود. و تأیید اشتراکی در زن و مال، قباد هم از این کار وی پیروی کرد، و همسر خود مادر انوشیروان را به وی داد^۱ و یاقوت حموی عنوان «مزدک ملحد» را به کار برده.^۲

داستان مزدک در جامع‌الحکایات به مانند سیاست‌نامه است اما برخلاف سیاست‌نامه القاب خوارکننده را کمتر بکار گرفته، وی مزدک را «باطلی» پنداشته که دعوای پیامبری داشته.^۳ جوزجانی بیش از آنکه مزدک را نکوهش کند قباد را «گناهکار» و «سست عنصر» معرفی کرده که چرا به مزدک پیوست.^۴ نویسنده مقامات حریری وی را «اباحیگر»^۵ و بیضاوی وی را «آشکار کننده اباحت» معرفی کرده.^۶ زجاجی هنگامی می‌خواهد از «قتل»، «غارت» و «زنا» سخن بگوید مزدک را نمونه می‌آورد وی همچنین بابک را پیرو مزدک و شوم می‌پندارد:

۱. ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، جلد ۴، ص ۳۱۷ و جلد ۵، ص ۵۰.

۲. حموی، معجم البلدان، جلد ۲، ص ۴۵۱.

۳. عوفی، جوامع‌الحکایات و الوامع‌الروایات، جلد ۲۳، ص ۲۰۸.

۴. جوزجانی، طبقات ناصری، جلد ۱، ص ۱۶۵.

۵. شریشی، شرح مقامات حریری، جلد ۲، ص ۳۹۲.

۶. بیضاوی، نظام‌التواریخ، ص ۶۵۸.

در این شهرکردی فساد اشکار نیندیشی از خشم پروردگار
 کسان شما مردم خورند به غارت زنان و کودکان می‌برند
 لواط و زنا می‌کنند این سران نظاره بر آن مردم از هر کران
 برون آی کار اندازه شد ره مزدکی در جهان تازه شد^۱
 ز مزدک بتر بابک آمد پدید پیاش را ز گیتی ببايد برید
 پس از مزدک بابک شوم بود که در چنگ او سنگ چون موم بود^۲
 وی همچنین مزدک را «شوم»، «فسادگر»، «بدنشان» و «خراب‌کننده جهان» دانسته:
 به هنگام فرزند فیروز شاه قباد آنکه بد خسرو نیک خواه
 نکوهیده مزدک به یک سوزیخت بیامد سخن‌ها همی گفت سخت
 همی خواست کردن جهان را خراب سخن گفتی از بدنشان خراب
 بیامد انوشیروان قباد سر مزدک شوم بر باد داد
 ببرید بیخ فسادش ز بن همان به که از وی نگویی سخن^۳

۶- مزدک در متون سده هشتم:

در سده هشتم قزوینی نویسنده معجم فی اثار ملوک عجم بیش از دیگر مورخان به مزدک تاخته. وی مزدک را «نیرنگ‌باز»، «اباحت‌گر» و اقدام وی را «قییح و ناپاک» می‌داند، همچنین مزدک و پیروانش را «بدنفس»، «بداندیش»، «گمراه» و پدید آورنده فساد دانسته.^۴ مستوفی در تاریخ‌گزیده مزدک را «شوم» و «لعنت‌الله» شناسانده که با شومی خود مردم را بر قباد شوراند.^۵ همچنین در ظفرنامه وی را «حلال‌کننده حرام»،

۱. زجاجی، همایون نامه، جلد ۱، ص ۵۵۲.

۲. همان، ص ۵۲۸.

۳. همان، جلد ۲، ص ۹۷۶.

۴. قزوینی، معجم فی الاثار ملوک العجم، صص ۳۰۳. ۳. ۶.

۵. مستوفی، تاریخ‌گزیده، ص ۱۱۵.

پیرو «کیش ناپسند» و گسترش دهنده «ننگ‌نامی» می‌داند.^۱ آملی نویسنده تاریخ رویان نیز به مزدک لقب «نامردک»، «ابلیس» و «مکار» افزوده^۲ و نویری که از مزدک به «مزدق» یاد می‌کند عنوانی برای وی به کار نبرده.^۳ رشیدالدین فضل‌الله مزدک را از زمره مردان مانی «احمق و معتوهی» می‌داند که ظاهر هر چیزی را به اهریمن و باطن را به یزدان منسوب می‌کرد و معتقد بود انسان‌ها همه باید مثل یک تن باشند و جدایی بینشان نباشد. مزدک بر طبق این دیدگاه مال و زن مردم را مباح کرد: «هرچه ظاهر است اهرمن راست، و هرچه باطن است یزدان را، و آدمیان باید که همه چون یک تن باشند، و در هیچ چیز در میان ایشان جدایی نباشد و به قیاس این استقراء مال و فرزند و زن مردم مباح کرد. و قباد سخن او مسموع داشت، و مزدک او را الزام کرد که ترا این مال و زن و فرزند با دیگران به شرکت باشد.»^۴

شبانکاره‌ای مزدک را زندیقی می‌داند که مذهبی زشت را رواج داد و زن و مال و خواسته مردم را به دیگری مباح کرد و مذهب اباحیان را پدید آورد. بنابراین ارادل که از این اندیشه وی خوششان آمد به وی پیوستند.^۵ المصری^۶ و آملی^۷ نویسنده نفائس/الفنون دیگر نویسندگان سده هشتم برای مزدک از القاب «اباحیگر»، «زندیق» و «فسادگر» استفاده کرده‌اند. آملی از اشتراکی کردن مال و زن مردم توسط مزدک حرفی نمی‌زند ولی می‌گوید مزدک عبادت از خلق برداشت و اباحت پدید آورد، و توانست با حمایت قباد مال از مردمان بگیرد و به دیگران بدهد.

۱. مستوفی، ظفرنامه، جلد ۳، ص ۱۴۷.

۲. آملی، تاریخ رویان، ص ۳۷.

۳. نویری، نهایت الارب فی فنون الادب، جلد ۱۵، ص ۱۸۱.

۴. همدانی، جامع التواریخ، ص ۱۲.

۵. شبانکاره ای، مجمع الانساب، جلد ۱، ص ۲۴۲.

۶. مصری، سرح العیون فی شرح رساله ابن زیدون، ص ۵۸.

۷. آملی، نفائس الفنون فی عرائس العیون، جلد ۳، ص ۲۱۷.

۷- مزدک در متون سده نهم:

از شمار مورخان که در سده نهم از مزدک سخن گفته‌اند کاسته شده ولی همین شمار کم همچنان مزدک را با القاب و عناوین خوارکننده معرفی کرده‌اند. برای نمونه قلقشندی مزدک را زندیق^۱ ابن خلدون مزدک را «زندیق اباحی»^۲ و مرعشی که نوشته‌هایش مانند نوشته‌های آملی در تاریخ رویان است وی را «ابلیس و ملعون» نامیده و شهر «آمل» را ساخته زندیق یعنی مزدک نوشته^۳ و در کتاب شهرستان‌های ایران شهر سازنده شهر «آمل» زندیق «پُر مرگ» ذکر شده که این گفته مرعشی را تأیید می‌کند.^۴

۸- مزدک در متون سده دهم:

مورخان سده دهم همچون سده‌های پنجم و ششم تازش‌های بسیاری به مزدک کرده‌اند و کسی که بیش از همه مزدک را خوار کرده، نطنزی نویسنده *نقاوه/لاثر* است. وی مزدک را «ناپاک»، «مفسد»، «پلید»، «کافر ملحد»، «سگ مطرود»، «لعین مطرود»، «شیطان صفت»، «سگ مکار و بی‌قید»، «نابکار لعین» و «از دین برگشته»، «ملحد بی‌دین»، «سگ همه‌گیر» و «آلوده‌کننده جهان» شناسانده.^۵ همچنین نویسندگان تاریخ *الفی* هنگامی ویژگی‌های اخلاقی «گورخان قراختایی» را برمی‌شمارند وی را همانند مزدک «زناکار» و «رواج دهنده کارهای ناپسند» معرفی کرده‌اند.^۶ بغدادی در

۱. قلقشندی، *صبح الاعشی فی صناعه الانشاء*، جلد ۱، ص ۴۱۳.

۲. ابن خلدون، *العبر*، جلد ۱، ص ۲۰۲.

۳. مرعشی، *تاریخ طبرستان و رثیان و مازندران*، صص ۹۰ و ۱۴.

۴. دریایی، *شهرستان‌های ایران شهر*، ص ۹۲ و ۴۲.

۵. نطنزی، *نقاوه الاثار فی ذکر اخبار الصفویه*، ص ۵۱۰ و ۵۱۲.

۶. تتومی و قزوینی، *تاریخ الفی*، جلد ۵، ص ۳۰۲۶.

خزانه/الادب، مزدک را «زندیق» و «اباحیگر» مثال زده^۱ و خواندمیر که داستان مزدک را از طبری نقل می‌کند، وی را «گسترش دهنده اباحت» و کسی که جمع شدن با خواهر و دختر را از مستحسبات می‌شمارد معرفی کرده و می‌گوید: «چون مدت ده سال از دولت و اقبال قباد بگذشت مزدک که مردکی نیشابوری الاصل بود بمداین آمده آغاز دعوی نبوت کرد و مذهب اباحت درمیان آورده اموال و فروج خلائق بر یکدیگر حلال گردانید و جمع شدن با دختر و خواهر و سایر محارم را از جمله مستحسبات شمرده کشتن حیوانات و اکل رسوم و لحوم را بر خلق حرام ساخت و بسیاری از ارادل و مفالیک متابع مزدک شده دست تصرف بعیال و اموال مردم دراز کردند چنانچه مدتی مدید پدر هیچ مولودی معلوم نمی‌شد».^۲

نتیجه:

مزدک از منفورترین چهره‌ها در متون دوره اسلامی است، بیش از هر کس دیگری میان مورخان اسلامی، به وی تاخته‌اند. در سده سوم با آشنایی مورخان اسلامی با متون پهلوی نام مزدک به منابع اسلامی راه پیدا کرد و از آنجایی که این متون پهلوی از مزدک بدگویی کرده بودند بر منابع اسلامی تأثیر گذاشتند. البته در این سده نام مزدک همراه با القاب منفی همراه نیست و مورخان تنها به ذکر داستان وی بسنده کرده‌اند. اما در سده چهارم عناوین و القاب خوارکننده به نام مزدک افزوده شد. «زندیق» و «اباحی‌گر» بیشترین صفت‌هایی بود که مورخان به مزدک بسته‌اند. می‌توان اوج بدبینی و بدگویی از مزدک را در سده‌های پنجم و ششم در آثار خواجه نظام‌الملک، ثعالی و ابن بلخی مشاهده کرد. در سده‌های پس از آن، القاب تند کمتر بکار رفته، ولی همچنان مزدک یکی از چهره‌های منفور بوده‌است. از میان مورخان سده دهم نطنزی نویسنده

۱. بغدادی، خزانه الادب و لب لباب لسان العرب، جلد ۳، ص ۲۶۹.

۲. خواندمیر، حبیب السیر، جلد ۱، ص ۲۳۶.

نقاوة الآثار همانند نویسندگان سده‌های پنجم و ششم و حتی بیشتر از آن‌ها مزدک را مورد تازش القاب تند قرار داده‌است.

از دلایل منفور بودن مزدک در منابع اسلامی، می‌توان موارد زیر را برشمرد: ۱- اتهام اشتراک مال و زن که به مزدک زده‌اند. ۲- رنگ و بوی مزدکی داشتن شورش‌های دوره اسلامی. ۳- منفور بودن مزدک در متون پهلوی و انتقال این نفرت به دوره اسلامی.

منابع و مأخذ:

- آملی، اولیاءالله، *تاریخ رویان*، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، ۳ جلد، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۱.
- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ۳۳ جلد، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران: موسسه مطبوعات علمی، ۱۳۷۱.
- ابن بلخی، *فارسنامه*، شیراز: بنیاد فارس شناسی، ۱۳۷۴.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان، *المنتظم فی التاریخ الامم و الملوک*، ۱۹ جلد، بیروت: دارالکتب ۱۹۹۲، م/۱۴۱۲ق.
- ابن خلدون، *العبر (تاریخ ابن خلدون)*، ۶ جلد، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ابن فقیه، احمد بن محمد، *البلدان*، بی‌جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
- ابن مسکویه، ابوعلی، *تجارب الامم*، ۶ جلد، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۶۹.
- اصفهانی، ابوالقاسم حسین ابن راغب، *محاضرات الادب و محاورات الشعرا و بلغا*، ۲ جلد، تصحیح عمر فاروق طباع، بیروت: دار الارقم بن الارقم، ۱۹۹۹م/۱۴۲۰ق.
- اصفهانی، حمزه بن حسین، *سنی ملوک الارض و الانبیا*، بیروت: منشورات دارالمکتبه الحیا، بی‌تا.
- اصفهانی، علی بن حسین ابوالفرج، *الاعانی*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م/۱۴۱۵ق.
- بغدادی، عبدالقادر عمر، *خزانه الادب و لب لباب السان العرب*، ۱۳ جلد، تصحیح محمد نبیل طریقی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸م/۱۴۱۸ق.

- بلعمی، ابوعلی، **تاریخنامه طبری**، ۵ جلد، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش البرز، ۱۳۷۳، چاپ دوم.
- بیرونی، ابوریحان، **اثارالباقیه**، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶، چاپ پنجم.
- بیضاوی، نصرالدین، **نظام التواریخ**، محقق میر هاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۲.
- بیهقی، ابوالفضل محمد ابن حسین، **تاریخ بیهقی**، ۳ جلد، تهران: انتشارات مهتاب، ۱۳۷۴.
- تتومی، احمد و آصف قزوینی، **تاریخ الفی**، ۸ جلد، محقق و مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- تورج دریایی، **شهرستان‌های ایران شهر**، بازنویسی و برگردان از متن فارسی میانه تورج دریایی، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: توس، ۱۳۸۸.
- ثعالی، ابومنصور محمد بن عبدالملک، **شاهنامه**، ترجمه محمود هدایت، تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.
- جاحظ، ابوعثمان عمر بن بحر، **البيان التبیین**، تصحیح علی ابوملهم، بیروت: دارالمکتبه الهلال، ۲۰۰۲ م.
- جوزجانی، منہاج الدین سراج، **طبقات ناصری**، ۲ جلد، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله، **معجم البلدان**، ۷ جلد، بیروت: دارالصادر، ۱۹۹۵ م.
- خوارزمی، محمد بن احمد بن یوسف، **مفاتیح العلوم**، تصحیح عبید امیر اعسم، بیروت: دارالمناهل، ۲۰۰۸ م / ۱۴۲۸.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن حمام‌الدین، **تاریخ حبیب‌السیر**، ۴ جلد، تهران: خیام، ۱۳۸۰.
- دادگی، فرنیغ، **بندھش**، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس، ۱۳۷۸.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، **اخبار الطوال**، ترجمه محمود مهدوی‌دامغانی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱.
- رونی، ابوالفرج بن مسعود، **دیوان**، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران: باستان، ۱۳۴۷.
- زجاجی، **همایون‌نامه**، ۲ جلد، مصحح و محقق علی پیرنیا، تهران: نشر آثار، ۱۳۸۳.

- زند بهمن یسن، تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی، و یادداشت‌ها از محمد تقی راشد محصل، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- زمخشری، ابوالقاسم محمود ابن عمر، *ربیع الابرار و نصوص الاخیار*، ۵جلد، تصحیح عبدالامیر مهنا، بیروت: موسسه علمی المطبوعات، ۱۹۹۹م.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور، *الانساب*، ۱۳جلد، تصحیح عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد: دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۸۲.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد، *مجمع الانساب*، ۳جلد، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- شریسی، احمد بن عبدالمومن بن موسی، *شرح مقامات حریری*، ۳جلد، تصحیح ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۶م/۱۴۲۷ق.
- صولی، ابوبکر محمد بن یحیی، *اوراق قسم اخبار الشعرا*، تصحیح ج. هیوشادن، قاهره: الهیه العامله لقصورالتفافه، ۲۰۰۴م/۱۴۲۵ق.
- طبری، محمد ابن جریر، *تاریخ طبری*، ۱۶جلد، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.
- طرطوشی، ابوبکر محمد ابن ولید، *سراج الملوک*، تصحیح نعمان صالح صالح، ریاض: دارالعاذریه طباعه و النشر، ۱۴۱۵ق.
- طوسی، نظام‌الملک، *سیاست‌نامه*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- عوفی، سدیدالدین محمد، *جوامع الحکایات و الوامع الروایات*، ۴جلد، تصحیح امیر بانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، قم: نشر هنارس، ۱۳۹۱.
- قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله، *معجم فی الآثار ملوک العجم*، تصحیح احمد فتوحی نصب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- قلقشندی، احمد بن عبدالله، *صبح الاعشی فی صناعه النساء*، ۱۵جلد، تصحیح محمد حسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه بی‌تا.
- قمی، حسن ابن محمد بن حسین، *تاریخ قم*، تهران: توس، ۱۳۶۱.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود، *زین‌الخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳.

نیآوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *ادب الدنيا و الدين*، بیروت: دارالمکتبه الهلال، ۲۰۰م/۱۴۲۱ق.

مجله التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعراى بهار و بهجت رضانی، تهران: کلاله خاور، بی تا.

مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، مصحح حسین تسبیحی، تهران: موسسه مطبوعاتی شرق، ۱۳۴۵.

مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نواحی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.

مستوفی، حمدالله، *ظفرنامه قسم الاسلامیه*، ۳جلد، تصحیح مهدی مداینی و پروین باقری و منصور شریفزاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *تنبیه الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

مصری، جمال الدین بن نباته، *سرح العیون فی شرح رساله ابن زیدون*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: مکتبه المصریه، ۱۹۹۸م/۱۴۱۹ق.

مقدسی، مطهر ابن طاهر، *البدء و التاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ۲جلد، تهران: آگه، ۱۳۷۴.

نرشخی، ابی بکر محمد ابن جعفر، *تاریخ بخارا*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: طوس، ۱۳۶۳.

نطنزی، محمود ابن هدایت، *نقاوه الاثاری فی ذکر اخیار الصفویه*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

نوبری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب، *نهایه الارب فی فنون الادب*، ۳۲جلد، قاهره: دارالکتب الوثائق القومیه، ۱۴۲۳ق.

همدانی، رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ (اسماعیلیان و فاطمیان)*، محقق محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.

یعقوبی، احمد ابن یعقوب ابن واضح، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم ایتمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

مؤسسات فرهنگی و مدارس مسلمانان در هند

نسیم فرهمند^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۳

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۲

چکیده:

با ورود اسلام به شبه‌قاره هند و همزمان با تشکیل حکومت‌های مسلمان در آنجا مسئله تعلیم و تربیت به عنوان مهم‌ترین عامل رشد و گسترش فرهنگ اسلامی مطرح گردید و به موازات آن مدارس و مکان‌های آموزشی تأسیس گردید. در واقع تعلیم و تربیت در هند به دو دوره قرون وسطی و جدید تقسیم می‌شد. تعلیم و تربیت در قرون وسطی همانند سایر دنیای اسلام و ذینفع‌های عمده آن نخبگان بودند؛ هرچند که اگر مقتضیات ایجاب می‌کرد این تعلیم و تربیت از طریق مدارس، مسجدها در دسترس کودکان طبقه عامه نیز قرار می‌گرفت. در دوره جدید تعلیم و تربیت در مسیرتازه‌ای قرار گرفت، اگرچه در این دوره شکل سنتی قرون وسطی تقریباً حفظ شده بود، اما نوگرایان برای داشتن تعلیم و تربیت صحیح و آشنا شدن مسلمانان با شیوه‌های غربی و اشاعه تفکرات خود مدارس و دانشگاه‌هایی را تأسیس کردند. در این پژوهش پس از بیان کلیاتی در مورد مدارس اسلامی، به بررسی تعلیم و تربیت مسلمانان در هند و نقش علما در توسعه مدارس اسلامی در هند پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: هند، مسلمانان هند، تعلیم و تربیت، دوره قرون وسطایی، دوره جدید.

۱- مقدمه:

اهمیت آموزش دینی در اسلام و تأکیدی که بر آموزش و فراگیری علوم دینی داشت بزودی مساجد را تبدیل به مراکز آموزشی کرد. این روند در ادامه حیات تکاملی خود به تأسیس مکان‌های مستقل آموزشی جدا از مساجد، به نام مکتب و مدرسه ابتدا در جوار مساجد و سپس جدا از مساجد رسید. در طول تمدن اسلامی، مدارس اسلامی توسط حکام، اشراف، تجار و علما ساخته شده‌اند. مدیریت و تولید این مدارس معمولاً تابع شرایط سیاسی و اجتماعی بود و بستگی به جایگاه اجتماعی تولید و یا واقف آن‌ها داشت. در صورت ایجاد بحران‌های سیاسی و اجتماعی و جابجایی قدرت، مدیریت این مدارس نیز دچار تغییراتی می‌گردید. الگوی تعلیم و تربیت در هند همانند بقیه دنیای اسلام بود و ذینفع‌های عمده آن نخبگان بودند؛ هرچند که اگر مقتضیات ایجاب می‌کرد این تعلیم و تربیت از طریق مدارس، مسجدها در دسترس کودکان طبقه عامه نیز قرار می‌گرفت. نظام تعلیم و تربیت اسلامی در هند به دو دوره تقسیم می‌شود، دوره قرون وسطایی و دوره جدید که در دوره اول برنامه‌های سنتی تعلیم داده می‌شد، اما در دوره جدید اگرچه مبانی سنتی مدارس قرون وسطایی در برنامه درسی ادامه داشت، اما در این دوره یک نوگرایی به وجود آمد که برنامه درسی مدارس کاملاً تغییر کرد. انتقال اسلام از ایران به هند موجب گردید که برنامه‌های درسی مدارس اسلامی در هند کاملاً متأثر از فرهنگ ایرانی باشد. در این میان علما در برابر دست اندازی تدریجی دولت بر موسسه‌های آموزشی جامعه مسلمانان و در برابر مداخله دولت در قوانین فردی و اسلامی واکنش شدیدی نشان دادند و به تکاپو افتادند که این کار را با جنبش‌های مذهبی و سیاسی اصلاح کنند.

۲- کلیاتی در رابطه با مدارس اسلامی:

اهمیت آموزش دینی در اسلام و تأکیدی که بر آموزش و فراگیری علوم دینی داشت بزودی مساجد را تبدیل به مراکز آموزشی کرد. این روند در ادامه حیات تکاملی خود

به تأسیس مکان‌های مستقل آموزشی جدا از مساجد، بنام مکتب و مدرسه ابتدا در جوار مساجد و سپس جدا از مساجد رسید. به جهت شکوفایی و محوریتی که مدارس در فرهنگ و تمدن اسلامی در قرن سوم به بعد داشتند مؤسسات تعلیمی و آموزشی اسلامی به دو دوره قبل از مدرسه و بعد از مدرسه تقسیم شد که در هر دو دوره علوم دینی و غیردینی تعلیم داده می‌شد.^۱ دانشمندان اسلامی علوم را به گروه‌های مختلف تقسیم کردند که عبارت بود از: علوم عقلی و علوم نقلی. علوم نقلی همان علوم شرعیه بود که شامل علم تفسیر، قرائت قرآن، علم حدیث، اصول فقه، علم کلام، علوم ادبی و تصوف می‌شود.^۲ علوم عقلی همان دانش طبیعی برای انسان است و آن را فلسفه و حکمت می‌گویند که شامل علمی که انسان در محسوسات می‌اندیشد از قبیل: گیاه، جانور و اجرام آسمانی، علم الهی به امور ماوراء طبیعه و ریاضیات، می‌شود.

۳- بانیان و واقفان مدارس:

در طول تمدن اسلامی مدارس اسلامی توسط حکام، اشراف، تجار و یا علما ساخته شده‌اند. مدیریت و تولید این مدارس معمولاً تابع شرایط سیاسی و اجتماعی آن روزگار بود و بستگی به جایگاه اجتماعی تولید و یا واقف آن‌ها داشت و در صورت ایجاد بحران‌های سیاسی و جابجایی قدرت، مدیریت این مدارس نیز دچار تغییراتی می‌گردید که بطور کلی می‌توان این تغییرات مدیریتی را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

۳-۱- حکام:

این دسته از مدارس معمولاً تا حکام و جانشین آن‌ها برقرار بود اداره مدرسه را خود و جانشین آن‌ها تعیین می‌کرد و قاضی‌القضات یا فقهی بلندپایه و دارای جایگاه وزین در

۱. مجتهدی، مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی، ص ۳۰.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ص ۹۲۲. ۸۸۸.

میان علما را به عنوان مدیریت مدرسه قرار می‌دادند. موقوفات این مدارس نیز با برخورداری از معافیت مالیاتی و مخارج دیوانی، توسط دیوان حکومتی اداره می‌گردید و منافع حاصله از موقوفات در اختیار متولی یا مدیر مدرسه جهت هزینه‌های مختلف اعم از تعمیرات مدارس، مخارج طلاب و تهیه کتب قرار می‌گرفت. این روند تا زمانی که ارتباط فقیه و قاضی‌القضات با هیئت حاکمه برقرار بود ادامه می‌یافت و در صورتی که اختلافی در این رابطه بروز می‌کرد مدیریت مدرسه نیز بدستور حکومت تغییر می‌یافت.^۱

۳-۲-وزرا، اشراف و بازرگانان:

این دسته از مدارس بعد از احداث توسط بانی آن، اراضی و اموالی را بر آن وقف می‌کرد تا از طریق منافع حاصله از آن موقوفات، اداره امور مدرسه با مشکلی بر نخورد. واقف و بانی مدرسه به اختیار خود، یکی از علمای مشهور وقت را بعنوان مدرس و مدیر مدرسه بر می‌گزید و تولیت موقوفات مدرسه را جهت خود و فرزندانش با قید در وقفنامه حفظ می‌کرد. این امر علاوه بر آنکه ارتباط واقف و خانواده وی را با یکی از ارکان قدرت در آن دوره، یعنی روحانیت و علمای دینی حفظ می‌کرد بخشی از اموال و اراضی و ثروت آن خانواده را که همواره توسط حکومت‌ها و در بحران‌های سیاسی تهدید و تصرف آن امری محتمل و قطعی بود، در قالب وقف حفظ می‌کرد. در صورتی که امر تولیت موقوفات به علتی قطع می‌گردید جزو موقوفات مجهول تولیه قرار می‌گرفت. تولیت این دسته از مدارس همواره در دوره بحران‌های سیاسی ناشی از تغییر حکومت، دست‌خوش دخل و تصرف قرار می‌گرفت و این مداخله می‌توانست

۱. بیضاوی، نظام التواریخ، ص ۱۲۰.

توسط حکومت جدید و یا وارث واقف به علت عدم نظارت صحیح قاضی القضاة باشد.^۱

۳-۳- علما و فقها و اشراف دینی دارای علم و ثروت:

معمولاً این دسته از مدارس توسط قضاة و علمایی که عمدتاً دارای ارتباط نزدیک به قدرت و دارای منزلت اجتماعی و حکومت بودند احداث می‌گردید. یکی از راه‌های حفظ موقعیت اجتماعی و دینی آن‌ها تأسیس مدارس مستقل از مدارس هیئت حاکمه بود. تأسیس این مدارس و قرار گرفتن آن‌ها در جایگاه تولیت و تدریس در این مدارس و پرورش طلابی که رابطهٔ مرید و مرادی با استاد خود داشتند در روابط اجتماعی و دینی و قدرت در آن عصر و حفظ جایگاه و موقعیت اجتماعی و سیاسی آن‌ها بسیار مؤثر واقع می‌شد. تولیت و ادارهٔ این مدارس معمولاً در خاندان آن عالم‌دینی سازندهٔ مدرسه باقی می‌ماند و همواره شاخص‌ترین فرد اهل علم از آن خاندان در رأس این مدرسه قرار می‌گرفتند.

۴- تعلیم و تربیت مسلمانان در هند:

اسلام اندکی پس از ظهور، در تمام کشورهای پیرامون شبه جزیرهٔ عربستان و حتی کشورهای دوردست پذیرفته شد و همهٔ عرصه‌های زندگی خصوصی و اجتماعی آنان را تحت تأثیر قرارداد. شبه قاره هند از جمله جوامعی بود که با حضور مسلمانان به شدت تحت تأثیر اسلام قرار گرفته و دچار تغییراتی شد. همراه با گسترش اسلام در هند، مسئلهٔ تعلیم و تربیت به عنوان مهم‌ترین عامل در رشد و گسترش فرهنگ اسلامی در هند مطرح گردید که به موازات آن مدارس و مکان‌های آموزشی بنا گردید. در اینجا برای

۱. وصاف، تاریخ وصاف، ص ۹۶.

آشنا شدن با تعلیم و تربیت مسلمانان در هند که به دو دوره تقسیم شده است پرداخت می‌شود:

۵- دورهٔ قرون وسطی:

الگوی تعلیم و تربیت در قرون وسطی هند، همانند بقیهٔ دنیای اسلام بود و ذینفع‌های عمدهٔ آن نخبگان بودند؛ هرچند اگر مقتضیات ایجاب می‌کرد این تعلیم و تربیت از طریق مدرسه و مسجدها در دسترس کودکان طبقهٔ عامه نیز قرار می‌رفت. این دوره با حمله محمود غزنوی به هند و گسترش اسلام در این منطقه آغاز شد. پس از هفده بار حمله محمود غزنوی به شمال غرب هند شهر لاهور در سال ۱۰۲۶ق پایتخت غزنویان شد، جایی بود که وقف مطالعات علوم دینی و حقوقی مورد نیاز برای ادارهٔ امور شده است.^۱ در زمان محمود غزنوی در مجاورت مسجدی واقع در غزنه یک مدرسه و یک کتابخانه وجود داشت و عنصری شاعر در آن مدرسه تدریس می‌کرد. در عصر مسعود جانشین محمود غزنوی، مدارس متعددی از این قبیل افتتاح شد. زمانی که لاهور پایتخت دوم و بعداً اصلی حکومت غزنوی شد، مدارس وابسته به مساجد در آنجا افتتاح گردید. با ظهور سلاطین دهلی امر تعلیم و تربیت در آنجا نظم و ترتیبی به خود گرفت. مورخین از وجود دو مدرسه مشهور به نام "شمسیه" و "ناصریه" در عصر سلاطین مملوک نام برده‌اند. همین که مغولان به قلب سرزمین اسلامی حمله بردند دانشمندان از آسیای مرکزی و ایران در دهلی جمع شدند و به این دلیل سطح کلی دانش به میزان قابل ملاحظه‌ای بالا رفت. مدارس مذهبی که این مهاجرین در آن‌ها به تحصیل می‌پرداختند به منظوره‌های علمی، یعنی پرورش قضات و مفتیان برای بخشهای قضایی و ادارهٔ مساجد حکومت بکار می‌رفت. سنت دانش‌اندوزی در زمان خلجی‌ها ادامه یافت. در این زمان نیز مدارس مختلفی ساخته شد و در دوره

۱. شمیل، در قلمروی خانان مغول، ص ۱۲۹.

علاءالدین (۱۲۹۵ تا ۱۳۱۵م) رو به فزونی نهاد. به عنوان مثال در دهلی، چهل و پنج عالم به عنوان استاد در آن روزگار مشغول تدریس بودند.^۱ در واقع هرچند علاءالدین خلجی خودش بی‌سواد بود و کوتاهی وی در امر تعلیم و تربیت پسرانش برای آینده‌خاندان او نتایج وخیمی به بار آورد با این حال همچنان دهلی مرکز بزرگ علم و دانش و محل فعالیت دانش پژوهان و نویسندگان باقی ماند. نفوذ نظام‌الدین اولیا باعث شد به ادبیات مذهبی و عرفانی روی بیاورند. تحقیق در تاریخ، فقه، کلام، علوم زبانی و تفسیر قرآن رونق زیادی یافت. از این زمان به بعد طب یونانی-اسلامی مورد توجه قرار گرفت. از اطباء مشهور عصر خلجی‌ها بدرالدین دمشقی و جوینی را می‌توان نام برد.^۲ سه فرمانروای نخستین سلسله تغلق‌ها خود از محققان برجسته به حساب می‌آمدند، معلومات غیاث‌الدین تغلق بیشتر پیرامون دیانت بود، اما دانش پسرش محمد بن تغلق، جنبه عمومی و دایره‌المعارفی داشت؛ اگرچه به علت انتقال موقت پایتخت به امر وی به دولت‌آباد در جنوب، دهلی برای مدتی رو به ویرانی گذاشت، این شهر همچنان در تمام مدت فرمانروایی وی یکی از مراکز بزرگ علم و دانش در دنیای اسلام بود. قلقلشندی از هزار مدرسه‌ای که در دهلی آن روزگار وجود داشته یاد می‌کند. در زمان فیروز تغلق، پسرعمو و جانشین محمد بن تغلق دانشمندان را به منظور اشاعه امر تعلیم در نواحی مختلف قلمرو سلاطین دهلی تشویق و مدارس را باز سازی کرد و علاوه بر آن مدارس تازه‌ای را بنا نهاد.^۳

عصر سکندر لودی (۹۲۳-۸۹۵/۱۵۱۷-۱۴۸۹) به دلیل دو اقدام دولتی نقطه عطفی در تاریخ تعلیم و تربیت در قرون وسطای هند به شمار می‌رود. یکی از این دو اقدام، تأکید برحد معینی از آموزش کارگزاران کشوری و لشکری بود و اقدام دیگر فرمان

۱. منهاج سراج، طبقات ناصری، ص ۷۵.

۲. احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۷۷.

۳. همان، ص ۷۸.

معروف او بود که به موجب آن زبان فارسی، زبان دیوانی در سطوح پایین اداری و جانشین زبان هندی می‌شد. این فرمان جماعت‌های اداری هند را ناگزیر می‌کرد که زبان فارسی را یاد بگیرند. به همین منظور در مدارس که وابسته به مساجد نبود حضور بهم رساندند. از ویژگی‌های مهم دیگر سیاست آموزشی سکندر لودی، تأکید زیاد بر علوم عقلی بود؛ اگرچه تعلیم و تربیت فضلی اسلامی نیز همچنان به میزان وسیعی به علوم روایی تعلق خاطر داشتند. سکندر لودی در بخش‌های متعددی از قلمرو حکومتش مدارس زیادی تأسیس کرد و از فضلی دیگر بخش‌های عالم اسلام دعوت به عمل آورد.^۱ در عصر سلطنت بیچاپور، مؤسس این سلسله، عادل شاه شاعر بود و علاقه عجیبی به رواج علم و دانش داشت، علما و دانشمندان را از نقاط مختلف ایران به کشور خود دعوت می‌کرد، بعد از او جانشینانش روش وی را دنبال کردند. در حکومت گلکنده که به عنوان خانواده قطب شاهی معرف هستند، محمدعلی قطب شاه والی گلکنده در حیدرآباد مدرسه‌ای ساخته بود که تاریخ فرشته مفصل به آن پرداخت است.^۲ این مدرسه به چهار منار معروف است.

این سیاست آموزشی با مغول‌ها ادامه یافت. در خلال سال‌های فرمانروایی بابرگورکانی، تأسیس کردن مدارس و آموزشگاه‌ها به دیوان فوایدعامه واگذار شد به طوری که سید معتبرعلی از وزرای بابرمسوولیت نظم و ترتیب ساختمان‌های مدارس و دارالعلوم و رسیدگی به امور مدرسین را برعهده داشت. در دوران آشفتگی همایون هیچ پیشرفت مهمی در امر تعلیمات عمومی ممکن نبود، اما خود وی یک کتابخانه بزرگ داشت و برای استفاده شخصی یک رصدخانه برپا کرده بود. اکبر شاه کنار آرامگاه همایون مدرسه‌ای تأسیس کرد که بعدها به شهرت رسید. خط مشی آموزشی اکبرشاه بر اساس به‌گزینی استوار بود و امکان تعلیم هندوها و همین‌طور مسلمانان را فراهم

۱. هندوشاه، تاریخ فرشته یا گلشن ابراهیم، ص ۵۸۷.

۲. همان، ص ۳۴۵.

کرد. به نظر می‌رسد که مدارس جدا از مساجد که تا کنون در ارتباط یا ضمیمه به آن بود برای خودش منزلتی کسب کرده بود. تحصیلات در مدارس ابتدایی و متوسطه با زبان فارسی آغاز و در سطوح بالاتر دانش‌هایی به این ترتیب تدریس می‌شد: اخلاقیات، ریاضیات، فلاحات، هندسه، نجوم، طبیعیات، منطق و فلسفه، حکمت الهی و تاریخ. سیاست آموزشی اکبرشاه توسط وزیرش، فتح‌الله شیرازی که خود از دانشمندان علوم عقلی و کاملاً در ادبیات عرب و مطالعات کلامی استاد بود، سرو سامان یافت. شیوه عقلی در تعلیم و تربیت و با سیل استادانی از آسیای مرکزی که ماوراءالنهر تحت حکومت عبدالله خان ازبک را برای علوم عقلی نامساعد یافتند قوت گرفت. تعداد مؤسسات آموزشی در زمان اکبرشاه فزونی یافت و در پایتخت جدید پورسیکری یک مدرسه تازه بنا گردید. بعضی از این مدارس مسکونی و برخی دیگر غیر مسکونی بودند. مدارس هم بانوان حرم بنا کردند. یکی از این مدارس را در دهلی دایه اکبر، ماهم‌انگه ساخت که به جهت معماری زیبایش شهرت یافت. در عصر فرمانروایی جهانگیر فرمانی صادر شد که در دهلی مایملک هر فرد متمول و یا مسافر ثروتمند که بدون وارث در می‌گذشت، به دولت تعلق گیرد و در جهت تأسیس مدارس به مصرف برسد. در خلال فرمانروایی جهانگیر تعدادی از مدرسه‌هایی که تعطیل شده و رو به ویرانی رفته بود مرمت و احیا گردید. در زمان وی "سیالکوتی" یکی از مراکز مهم علم و دانش شد. در آنجا مدرسه عبدالحکیم سیالکوتی که به مطالعه و تحقیقات در علوم عقلی قرون وسطی معروف است، قرار داشت و از سراسر هند و خارج از آن علما به سوی آن جلب می‌شدند.

به دستور اورنگ‌زیب تعدادی مدارس و دانشکده تأسیس گردید؛ شالوده آموزشگاه مذهبی بزرگ «فرنگی محل» واقع در لکنهو در عصر فرمانروایی وی گذاشته شد. در اواخر عصر وی، در دهلی مدرسه‌ای توسط عبدالرحیم، پدر شاه ولی‌الله افتتاح شد. این مدرسه «رحیمیه» بعدها به صورت مرکز آموزش مذهبی بزرگ سنت ولی‌الله در آمد. در زمان حکومت اورنگ‌زیب به همه طلاب علوم دینی، وقتی که به یک مرحله

معینی می‌رسیدند، موجب داده می‌شد. همچنین تلاش‌هایی برای انتشار تعالیم کلامی در میان جوامع تحت نفوذ هندوها، نظیر بهره‌ها صورت می‌گرفت. به نظر می‌رسد که تعلیم و تربیت در عصر فرمانروایی اورنگ‌زیب در حال شکوفایی بوده است؛ چنانچه در این عصر به آموزش زنان نیز توجه خاصی می‌شد.^۱ در واقع باید توجه داشت که در دوره حکومت فرمانروایان مغول بر هند، در راه توسعه و پیشرفت تعلیم و تربیت اقدام‌هایی صورت می‌گرفت از جمله این که وقتی دانش‌آموزی درس صحیح بوخاری و مشکات را تمام می‌کردند جشن گرفته می‌شد، اما مهم‌تر تحصیل آثار حقوقی بود که تا دوره تسلط انگلیسی‌ها نیز ادامه داشت.^۲ در هرج و مرجی که متعاقب انحطاط امپراطوری مغول رخ داد، مؤسسات آموزشی متحمل صدماتی گردید و مسولیت حفظ این مراکز بر عهده حکومت‌های بعدی قرار گرفت،^۳ اما در حکومت‌های جانشین آن، مثل اوده و روہیل کھند (Rohil khand) معیارهای آموزشی حفظ شد.

روند تأسیس مدارس اسلامی توسط حکومت‌های جانشین سلاطین دهلی ادامه پیدا کرد. در زمان حکومت بهمنیان با ورود دانشمندان و علما، نهضتی علمی در دکن به وجود آمد و به گسترش زبان فارسی و مؤسسات آموزشی و مجامع فرهنگی انجامید.^۴ در این دوره مدارس در بنگال، دکن، گجرات تأسیس شد که یکی از این مدارس توسط محمد گاوانی، وزیر برجسته احمد دوم بهمنی در قرن نهم/ پانزدهم در بیدر تأسیس شد. همچنین مدارس توسط یکی دیگر از گروه‌های شیعه اسماعیلی در هند که به نام خوجه‌ها معروف هستند، در بمبئی، گجرات، کچ، سند، احمدآباد و نواحی پنجاب، تأسیس شد. نکته جالب توجه این است که در حکومت خوجه‌ها تلاش‌هایی هم برای

۱. صدرالافضل، دانشوران شیعه پاکستان و هند، جلد ۱، ص ۳۱.

۲. شمیل، در قلمروی خانان مغول، ص ۱۲۹.

۳. احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۸۱.

۴. اظہر رضوی، شیعه در هند، ص ۳۹۳.

تحصیل بانوان شده است و مدارس دخترانه‌ای برای آن‌ها تأسیس شده بود که کلاس‌هایی برای خانه‌داری برگزار می‌کردند که به مدرسهٔ علوم خانه‌داری معروف بوده است.^۱

به طور کلی در این دوره درآمدهای حاصله از موقوفات و غیره صرفه‌هزینهٔ مدارس می‌شد. در برخی از موارد استادان از طرف حکومت حقوق بازنشستگی دریافت می‌کردند و از زمان حکومت اکبرشاه گورکانی به بعد اعانات دولت بدون تبعیض به مدارس هند و آموزشگاه‌های مسلمین - که ضمیمهٔ مساجد نبود داده می‌شد. ساعات کار مدارس از صبح تا ظهر و سپس از بعدازظهر تا هنگام عصر بود. برنامهٔ درسی عبارت بود از: تحصیلات فارسی، انشاء، روش تدریس، تاریخ و اخلاقیات تدریس می‌شد. صرف نظر از تدریس در مدارس، دانشمندان مستطیع، به هنگام لزوم جلسات را در خانه‌های خود برگزار می‌کردند و در برخی از موارد برای محصلین غذا و مسکن در نظر گرفته می‌شد. در این دوره زنان طبقات بالا و متوسط نیز به رغم دور بودن از جامعه، از پاره‌ای تعلیمات عمومی، اما اساساً مذهبی بهره‌مند بودند. معلم‌های مدارس برای تعلیم شاهزاده خانم‌ها و دختران اعیان حاکم گمارده می‌شدند.^۲

۶- دورهٔ جدید:

تعلیم و تربیت مسلمانان هند در این دوره در دو مسیر جریان یافت: یکی جریانی است که روش و قسمت اعظم مواد درسی قرون وسطای را حفظ کرده است. این جریان با جریانی دیگر یعنی تعلیم و تربیت جدید غربی در حال کشمکش بوده و شکست آن قطعی به نظر می‌رسید. از قدیمی‌ترین مدارس سنتی این جریان، مدرسهٔ «فرنگی محل» در لکنه‌وست که در اواخر قرن یازدهم / هفدهم توسط محمد سهالوی،

۱. هالیستر، تشیع در هند، صص ۴۴۵-۴۴۳.

۲. احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۸۲، ۸۱.

در ملکی که اورنگ زیب بدان اختصاص داده بود، بنا گردید. ملأ نظام‌الدین، از نخستین اساتید آن، برنامه‌ی درسی که به «درس نظامیه» معروف است را در بیشتر مدارس سنتی گنجانده و دستور تدریس آن را داه است. مواد درسی آن عبارت است از: صرف و نحو عربی، فلسفه، ریاضیات، معانی و بیان، فقه و کلام، تفسیر، حدیث و اصول، تاریخ تصوف. باید توجه داشت که با مقایسه با عقلگرایی قرون وسطایی، در این برنامه به کلام سنتی کمتر توجه می‌شود و به همین دلیل برخی از علمای رسمی این برنامه را مورد انتقاد قرار داده‌اند. از این علما محمد قاسم نانوتوی و رشید احمد گنگوهی که عمیقاً تحت تأثیر مکتب شاه ولی‌الله قرار داشتند، در سال ۱۲۸۴ق/ ۱۸۶۷م در دیوبند مدرسه‌ای بنا کردند که بیشتر به اصول مذهبی پایبند بود. بنیانگذاران این مدارس حنفیان سخت‌گیر و دقیق بودند و در مبادی تعلیم و جزم اندیشی از عقاید و مذاهب کلامی اشعری و ماتردیه استفاده می‌کردند. این متکلمین در شورش ۱۸۵۷م سهم داشتند و اضمحلال سریع قشر برگزیده مسلمانان را در شمال هند به چشم خود دیده بودند. مدرسه‌ی آن‌ها تجدید حیات علوم کلامی در هند مسلمان را وجه همت خود قرار داد و دانش‌های جدید را از مواد درسی خود حذف کرد. هرچند که در این مدرسه علوم عقلی قرون وسطی، با این فرض که پلی میان جهان معنوی قدیم و دنیای جدید برقرار می‌کند با تأکید بیشتری از فرنگی محل تدریس می‌شود، در برنامه درسی آن به فقه، تفسیر و حدیث اهمیت زیادی داده می‌شد.

جریان دیگر که در دوره‌ی جدید تعلیم و تربیت مسلمانان هند با آن رو برو هستیم مسئله نوگرایی است. نوگرایان مسلمان از اصلاحگرایی و نوگرایی مسلمانان در زمینه آموزش حمایت کردند تا بر آنچه به گمان آن‌ها سستی معنوی و عقلانی در سنت‌گرایی اسلامی در برابر پیشرفت فکری غربی تلقی می‌شد چیره شوند. آن‌ها بسیار مایل بودند گروهی از روشنفکران مسلمان را تربیت کنند تا توان رویاروی با روشنفکران غربی را داشته باشند و در پیشرفت کشورشان سهمیم باشند. نوگرایان مسلمان در زمینه آموزش، در مقابل آموزش مدرن که استعمارگران غربی و مبلغان مسیحی آن‌ها را

ترویج می‌کردند و نیز آموزش سنتی مسلمانان که به دست سنتگرایان مسلمان ایجاد شده بود از خود واکنش نشان می‌دادند. در هند برخی از مسلمانان فرزندان خود را به مدارس انگلیسی می‌فرستادند. این مدارس زیر نظر دولت انگلیسی هند و مبلغان مسیحی هند تأسیس و اداره شده بود بعضی دیگر فرزندان خود را به مدارس سنتی مسلمانان می‌فرستادند. در هر صورت تعداد فرزندان مسلمان در مدارس انگلیسی به مراتب کمتر از فرزندان هندو بوده‌است. بسیاری از والدین مسلمان به دلایل مذهبی راضی نبودند فرزندان خود را به مدارس انگلیسی بفرستند؛ چراکه اولاً: مدارس انگلیسی آموزش اسلامی نداشتند و ثانیاً: موجب بی‌اعتقادی می‌شدند و اخلاق و رفتار دانش‌آموختگان را فاسد می‌کردند؛ و ثالثاً: برخی از مسلمانان هندی بر این عقیده بودند که اسلام، مسلمانان را از آموزش زبان انگلیسی و شاگردی غیر مسلمان منع کرده‌است. نوگرایان مسلمان در نتیجه چنین دیدگاهی نه موافق آموزش سنتی بودند و نه با آموزش غیر مذهبی یا مدرن سازگاری داشتند. از نظر آنها اولی فاقد موضوعات غیر مذهبی و حرفه‌ای بود و دومی فاقد تربیت اخلاقی و موضوعات مذهبی. پس آنها به این نتیجه رسیدند که آموزش غیر مذهبی و مذهبی را باهم ترکیب کنند و آنان مطمئن بودند که اگر آموزش مذهبی با آموزش غیر مذهبی ترکیب شود این امکان را به دانش‌آموختگان می‌دهد که در توسعه و پیشرفت کشور و جامعه نقش مؤثری داشته باشند.

از میان نوگرایان مسلمان، سر سید احمدخان با استفاده از شیوه‌های گوناگون تصمیم گرفت تا برنامه‌های آموزشی مسلمانان هند را اصلاح و مدرن سازی کند. در اینجا به دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی وی در این زمینه پرداخته می‌شود:

دیدگاه سیاسی و اجتماعی سید احمدخان بعد از قیام سال ۱۸۵۷م بروز کرد. با شکست مسلمانان در این شورش، قدرت نمایی ظاهری انگلیس او را مانند بسیاری از متفکران متأثر کرده بود و به نظر وی تنها راه پیشرفت مسلمانان هند را همکاری با دولت انگلیس می‌دانست و نیز بر این عقیده بود که دیگر زمان جنگ نمی‌باشد بلکه؛

به جای شمشیر، قلم باید حرف اول را بزند. سید احمدخان در هند آموزش اسلامی و غربی را ترویج کرد. او از ضرورت آشنایی مسلمین با علم و آموزش غربی حمایت کرد و گفت «آموزش و به ویژه دانش غربی مخالف اسلام نیست بلکه؛ جزء جدا ناپذیر آن است بطوری که مطالعه آن همان مطالعه اسلام است». سید احمد خان در تأسیس یک مدرسه اسلامی جدید و سپس یک کالج فعالیت کرد تا نوعی از تحصیلات مرکب مذهبی و غیر مذهبی را به مسلمانان عرضه کند. او در تأسیس مدرسه اسلامی - انگلیسی شرقی در علیگره در سال ۱۸۷۵م سهم عمده داشت تا در کنار آموزش علوم و هنرهای جدید تحصیلات مبتنی بر دیدگاه سنتی هم آموزش داده شود. او برخلاف رهبران مذهبی آن زمان هند، معتقد بود باید فرزندان مسلمان به مدارس انگلیسی بروند و مشغول تحصیل علم روز بشوند؛ زیرا که غربی‌ها در این زمینه از مسلمانان پیشی گرفتند و همچنین علت عقب‌ماندگی مسلمانان هند را بخاطر نداشتن آموزش و پرورش کافی می‌دانست چون از یک سو رهبران روحانی هند، مردم را از فرستادن فرزندان خود به مدارس غربی منع می‌کردند و از سوی دیگر مدرسی که جایگزین آن‌ها باشد تأسیس نمی‌کردند. مدارس موجود فقط تعلیمات دینی ارائه می‌دادند که علت آن اعتقاد به قضا و قدر بود. آن‌ها همه علوم و فنون غربی را کفر می‌پنداشتند و شایسته نمی‌دانستند که مسلمانان از آن‌ها استفاده کنند. این در صورتی بود که هندوها بدون هیچ دغدغه‌ای فرزندان خود را به مدارس غربی می‌فرستادند، اما مسلمانان به خاطر این تحریم مذکور از دستیابی به علم روز و مقامات رسمی و دولتی عقب مانده بودند.^۱ سیداحمدخان علت عقب‌ماندگی مسلمانان هند را در دو چیز می‌دانست. یکی عدم آگاهی از علم روز و دیگری نداشتن تعلیم و تربیت صحیح او با تأسیس کردن مجمع غازی‌پور و دانشگاه علیگره و مجله تهذیب الاخلاق قصد داشت تفکرات خود را اشاعه دهد و معتقد بود که مسلمانان باید با شیوه‌های غربی،

۱. هاردی، پمسلمانان هند بریتانیا، صص ۱۴۱، ۱۳۹.

اما همراه با تعلیمات دینی اسلامی آموزش ببینند و تربیت بشوند.^۱ سید احمدخان در زمینه آزادی فکری و تعلیم و تربیت و سیاست نوین اسلامی پیش قدم بود. برنامه‌های آموزشی که در سال ۱۸۵۹م به ابتکار او به اجرا در آمد و تا مرگ وی در سال ۱۸۹۸م دنبال گردید، سرنوشت فکری، سیاسی و اقتصادی مسلمانان هند را دگرگون کرد و پل اصلی انتقال فکری از عقاید قرون وسطایی به تفکر عصر جدید را تشکیل داد.

در دوره جدید، نوگرایان برای داشتن تعلیم و تربیت صحیح و آشنا شدن مسلمانان با شیوه‌های غربی و اشاعه تفکرات خود مدارس و دانشگاه‌هایی را تأسیس کردند. در زیر به برخی از این مکان‌های آموزشی اشاره می‌شود:

دانشگاه دهلی: برجسته‌ترین مدارس نیمه غربی هند کالج دهلی بود که در سال ۱۷۹۲م تأسیس گردید. این کالج در سال ۱۸۲۵م شروع به دریافت کمک از کمپانی هند شرقی کرد و یک انگلیسی به نام جی، آج. نیلور به همراه کارمندانی از مولوی‌ها برای اداره آنجا مأمور شد. در سال ۱۸۲۸م تدریس انگلیسی به عنوان یکی از موارد درسی معمول گردید، اما به علت فشار محافظ کاران کلاس‌های از بخش شرقی جدا نگهداشته شد. ویژگی قابل ملاحظه کالج این بود که آموزش در آن به زبان اردو صورت می‌گرفت و قبل از سال ۱۸۳۵م و پس از آن وقتی که در تمام مؤسسات تحت نظر بتینک فرماندار بریتانیا در هند قرار داشت جای فارسی را گرفت. این وضعیت ادامه پیدا کرد تا اینکه در سال ۱۸۴۴م به منظور رسیدن به ملاکی واحد در امر تعلیم و تربیت برای همه محصلین علوم طبیعی و اجتماعی بخش‌های شرقی و غربی در یکدیگر ادغام شد. کمپانی هند شرقی در تنظیم برنامه دروس عالی و امتحانات موضوعاتی از قبیل: تاریخ، انگلیسی، عربی و سانسکریت به طور مستقیم دخالت کرد و این در حالی بود که امتحانات حقوق، اخلاق و برخی مواد دیگر توسط خود کالج

۱. هاردی، مسلمانان هند بریتانیا، ص ۱۴۴.

ترتیب می‌یافت. در سال ۱۸۵۴م محصلانی در کالج وجود داشتند که ۱۱۲ نفر از آنها مسلمانان بودند. مملوک‌العلی از مدرسه ولی‌اللهی و همچنین جعفرعلی در زمرهٔ معلمین بخش شرقی آنجا بودند. کالج دهلی در شورش هند در سال ۱۸۵۷م به غارت رفت و کتابخانه‌اش دستخوش آتش‌سوزی قرار گرفت و مدیر انگلیسی آن بدست شورشیان به قتل رسید. این کالج از سال ۱۸۶۴ تا ۱۸۷۷م به طور تمام وقت باز شد، اما در این مرحله به صورت موسسهٔ متفاوتی در آمد. از این به بعد اردو زبان کالج نبود و هویت فرهنگی آن دیگر جنبه اسلامی نداشت.^۱

مدرسه ندوةالعلماء: این مدرسهٔ مهم مذهبی توسط گروهی از علمای میانه رو در سال ۱۸۴۹م در لکنهو تأسیس گردید. محرک این اقدام عبدالغفور، معاون تحصیلاتی در حکومت بریتانیا بود. این موسسه میانه‌روی بود بین دانشگاه علیگره تندرو که مخالف آموزش مطالب دینی بود، و دیوبند که سخت محافظه‌کار بود و از تحصیلات کم‌وسعتی که نظام‌الدین در قرن ۱۹م ترسیم کرده بود طرفداری می‌کرد. مدرسهٔ ندوة العلماء موفق نشد که هر دو نوع تعلیم و تربیت یعنی، علوم سنتی و عقلی را در کنار هم قرار دهد. این موسسه، محافظه‌کاری را گسترش داد و عقاید فارغ‌التحصیلانش در علوم دینی و عقلی با نظرات دانش‌آموختگان دیوبند عموماً تفاوتی نداشت. هدف از تأسیس این مدرسه این بود که کوشش کند تا مسلمانان را به هویت اسلامی خود آگاه سازند و از قدرت معنوی با جنبه الوهیت آن جامعه حمایت کنند و به دولت هشدار دهند که علما هیچ‌گونه تجاوزی را در زمینهٔ مسائل تخصصی، یعنی تفسیر و آموزش مذهبی تحمل نخواهند کرد.^۲ یکی از شعبه‌های ندوةالعلماء موسسهٔ انتشاراتی و

۱. احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، صص ۸۷، ۸۶.

۲. مشیرالحسین، جنبش‌های اسلامی و قومی در مستعمره هند، ص ۱۶.

تحقیقاتی بود که "دارالمصنفین اعظم گره" نامیده می‌شد و به روشنگری مطالعات اسلامی در هند کمک‌های باارزشی نمود.^۱

دارالعلوم دیوبند: این مدرسه در سال ۱۸۶۷/۱۲۸۴م در دیوبند بنا گردید و بیشتر به اصول مذهبی پایبند بود و به سبک مدارس سرزمین‌های شرقی اداره می‌شد. سبک بنا و گنبد مرتفع، مجمع طلاب و محفل اساتید بود و مسجد آن مدارس عالییه قاهره، بغداد و اصفهان را بخاطر می‌آورد. در کتابخانه این مدرسه بیش از صد هزار مجله خطی و چاپی وجود دارد. دولت‌های اسلامی هریک به نوبه‌ی خود به این مرکز علمی کمک‌های فراوان کرده‌اند. در این مهد علمی، علوم اسلامی مانند حدیث، تفسیر قرآن مجید، اصول فقه و علم کلام، فلسفه و ادب تدریس می‌شود. شعبی هم برای نجوم، طب و ریاضیات تأسیس کرده‌اند. از آنجا که دارالعلوم دیوبند، مجمع فصول علما و فقها و مرکز ارباب روایت و درایت در اطراف ممالک اسلامی است شهرت بسزایی دارد و مسلمانان در مسائل معاش و معاد خود غالباً از آنجا استفتاء می‌کنند و مشایخ و ائمه دیوبند در جواب ایشان فتوا می‌دهند.^۲ از سراسر شبه قاره هند و از جنوب آفریقا، مالایا، و آسیای مرکزی و ایران و مخصوصاً افغانستان، محصلینی به این مرکز برای تحصیل فرستاده می‌شود.^۳ این مدرسه از حیث منزل و غذا و کتاب کاملاً مرفه است. ریاست عالییه این مدرسه به عهده مرحوم شیخ السلام مولانا حسین احمد مدنی بود.

دانشگاه علیگیره: این موسسه از بزرگ‌ترین و مرغوب‌ترین دانشگاه‌های اسلامی هند و همچنین از قدیمی‌ترین مدرسه عالی اسلامی به سبک جدید می‌باشد. این دانشگاه در ابتدا به صورت مدرسه‌ای به نام " آنگواوریا نتال کالج " در سال ۱۸۷۵م به همت مرحوم سرسید احمدخان که از پیشوایان مسلمان زمان خود بود تأسیس گردید. این

۱. احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۸۵.

۲. حکمت، سرزمین هند، صص ۲۴۶. ۲۴۳.

۳. احمد، همان، ص ۸۸.

دانشگاه دائماً توسعه می‌یافت تا اینکه در سال ۱۹۲۲م به صورت دانشگاه کاملی در آمد که زیر نظر وزارت فرهنگ مرکزی اداره می‌شد. در پایان مدت برای توسعه و ترقی این موسسه اسلامی تلاش زیادی شده است. در این دانشگاه به رشته فارسی دانشکده ادبیات توجه زیادی می‌شد و علاوه بر استادان و اندیشمندان هندی، یک استاد ایرانی نیز برای تدریس ادبیات و تاریخ ایران دعوت می‌شد. در این دانشکده کالج مخصوصی برای دوشیزگان مسلمان ایجاد شده و کتابخانه بزرگی دارد که شامل چهار هزار مجله خطی و چاپی، مخصوص زبان‌های فارسی، عربی و اردو است. سلاطین و بزرگان اسلام هر کدام سفری که به هند می‌کردند با میل بسیار به دیدن این موسسه می‌رفتند.^۱

دانشگاه پنجاب: این دانشگاه در سال ۱۸۸۲م تأسیس شد و از سال ۱۹۱۹م تغییرات اساسی در سازمان آن داده شد و مرکز آن شهر لاهور است چون آثار و اهمیت زبان فارسی در پنجاب نسبت به بیش از جاهای دیگر است، زبان فارسی در دانشگاه مذکور مقام خاص دارد. در مدارس و کالج‌های مذکور آقای محمد اقبال و استادان زبان فارسی و آقای خان بهادر مولوی و محمد شفیع استاد زبان عربی و آقای دکتر محمد ناظم که هر کدام صاحب مولفاتی در تاریخ و ادبیات فارسی می‌باشند به تدریس مشغول هستند.^۲

دانشگاه عثمانیه (حیدرآباد): از دیگر مؤسسات اسلامی در هند دانشگاه عثمانیه است که در سال ۱۹۱۸م افتتاح شد و در جنوب هندوستان نزد مسلمانان مرکزیت و شهرت بسیار دارد. این دانشگاه زبان اردو را زبان تعلیم و تربیت قرار داده و بسیاری از متون کتب درسی را در علوم و فنون مختلف از زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی به اردو ترجمه کرده است. دانشگاه عثمانیه مانند دانشگاه علیگره دارای قسمت شبانه‌روزی است که جوانان مسلمان از اطراف هند برای طلب علم در آنجا مستقر

۱. حکمت، سرزمین هند، ص ۲۴۳.

۲. صدیقی، گزارش سفر به هند، صص ۳۸، ۳۷.

می‌شوند. این دانشگاه دارای شعب طب، هندسه، علوم و ادبیات و حقوق می‌باشد. کتابخانه دانشگاه و همچنین کتابخانه مرحوم سالار جنگ از غنی‌ترین مراکز فرهنگی و ذخایر علمی شرق اسلامی است.^۱

جامعه ملیه اسلامی: این موسسه در اوج نهضت خلافت در دهه ۱۹۲۰ م به رهبری مولانا محمدعلی و دیگر پیشوایان خلافت که وفاداری دانشگاه علیگره را به دولت امری ارتجاعی تلقی می‌کردند، در علیگره پایه‌گذاری شد. این جامعه توسط محمدالحسن افتتاح شد، اگرچه از لحاظ برنامه درسی و خط مشی آموزشی هیچ وجه مشترکی با آن آموزشگاه مذهبی نداشت و در امر استفاده از زبان اردو به عنوان زبان آموزش، دانشگاه عثمانیه را سرمشق خود قرار داده بود، اما این جامعه اصلاً خود بر اساس آرمان‌گرایی اینار در برخی از مؤسسات آموزشی هندوی، آنجا که معلمین با دریافت کمترین دستمزد عالی‌ترین خدمت معنوی را انجام می‌دادند منطبق ساخت. جامعه ملیه اسلامی به زودی تحت نفوذ رهبران مسلمان متمایل به حزب کنگره مانند: ابوالکلام آزاد، مختار احمد انصاری و حکیم اجمل خان قرار گرفت. این موسسه را ذاکر حسین که بعدها تا حدریاست جمهوری هند ترقی کرد بسط و توسعه داد و به سرحد شکوفایی رسانید. مخصوصاً رشته‌های تاریخ و جامعه‌شناسی آن را گسترش داد.^۲ این موسسه شهرت زیادی دارد و شامل قسمت‌های ابتدایی و متوسطه و عالی می‌باشد.^۳ همچنین این جامعه که مدرسه‌ای شبانه‌روزی و مخصوص پسران است، روش تعلیم و تربیت انگلیسی معمول می‌باشد. کتب درسی مدرسه به زبان اردو است، ولی به زبان انگلیسی و عربی و فارسی نیز در آن به عنوان زبان دوم تدریس می‌شود.^۴

۱. حکمت، همان، ص ۲۴۵.

۲. احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۹۰.

۳. حکمت، سرزمین هند، ص ۲۴۶.

۴. صدیقی، گزارش سفر به هند، ص ۱۳.

کالج طبیه هندو یونانی: در سال ۱۳۲۶ق مسیح الملک محمد جلیل خان دوستدار فرهنگ آن را تأسیس کرده و اوقاف مهم برای اداره آن تخصیص داده است. در این موسسه اصول طب قدیم، معروف به طب یونانی بر طبق مولف‌های علمای بزرگ ایران مانند: علی بن عباس مجوسی، محمدبن زکریا رازی، ابوعلی سینا، و همچنین مباحث پزشکی، داروشناسی و جراحی نیز تعلیم داده می‌شود. پس از آنکه فرهنگ جدید در هندوستان آغاز شد و کالج‌هایی برای تحصیل جدید به وجود آمد، مدارس نیز برای تعلیم معارف قدیم تأسیس گردید تا رابطه نسل‌های نو با اسلاف بکلی قطع نشود. در این موسسه دانشجویان هندو و مسلمان بدون رعایت مذهب به تحصیل مشغول هستند.

کالج انگلو عربیک: این موسسه از آثار خوب عالمگیر پادشاه تیموری هندوستان است. در این محل دو مدرسه وجود دارد مدرسه متوسطه که رئیس آن آقای محمد مظفر است و دیگری مدرسه انگلیسی عربی است.

کالج زبان‌های شرقی: رئیس این کالج استاد محقق آقای خان بهادر مولوی محمد شفیع بود که باز نشسته شده است و آقای محمد اقبال ریاست آن را برعهده دارد. دروس این کالج مربوط به زبان‌های عربی، فارسی، اردو و سانسکریت است. در این مدرسه مجله‌ای منتشر می‌شود که از بهترین مجلات ادبی و تاریخی هندوستان می‌باشد. از معلمین بارز این مدرسه که به ایران علاقه‌مند می‌باشند می‌توان به استاد قاضی ظهیرالدین احمد و استاد محمدالعربی السجلماسی اشاره کرد.

علاوه بر مؤسسات فرهنگی در بالا به آن‌ها اشاره شد شماری از مدارس کلامی کم‌اهمیت‌تری نیز در سرتاسر شبه قاره هند در اواخر قرن ۱۹ باز شد. یکی از این‌ها "مظاهر العلوم" بود که به تقلید از دیوبند در شهر نیپور ساخته شده بود. مدارس مشابهی در مراد آباد و در بهنگه نیز به وجود آمد. در بنارس یک مدرسه توسط

محدثین اداره می‌شد. مدارس دینی دیگری در کلکته، پتنه، حیدرآباد و مدرس باز شد^۱ و همچنین در یونانی محل زندگی رهبری دینی اکثریت مسلمانان مالابار انجمنی وجود داشت که به نام "مته اسلام سبها" که برنامه‌های اسلامی در آن به مسلمان شدگان تعلیم داده می‌شد.^۲ در لکنهو مدارس دینی شیعه تأسیس گردید. مدرسه "اصلاح" واقع در سرای میر همانند ندوه العلاما یک مدرسه میانه‌رو بود که در سال ۱۹۰۹م پایه‌گذاری شد و اصول قرآنی را وجهه همت خود قرار داد. در دهلی مدرسه‌ی حکیم عبدالمجیدخان برای حفظ زبان و طب یونانی - عربی در پایان قرن ۱۹م تأسیس شد و حکیم اجمل خان طبیب و سیاستمدار، بخش خاصی بر آن افزود. مدارس شرقی که به مرز نوگرایی نیز دست یافته بود، برای نخستین مسلمین در بنگال تأسیس گردید. وارن هیستینگس با تأسیس مدرسه "کلکته" که به زودی به شهرت رسید، اولین قدم را در این جهت برداشت. حاجی محسن بازرگانی مسلمان از اهالی کلکته به منظور پیشرفت عمومی تعلیم و تربیت مسلمین و تأمین بودجه مدارس نظیر مدرس عالی کلکته به کمپانی هند شرقی کمک‌های قابل توجهی کرد.^۳

۷- نقش علمای مسلمان هند در توسعه مدارس:

در اوایل غلبه دولت بریتانیا در سراسر هندوستان مدارس و مکاتب متعددی وجود داشت که جمعیت مخصوصی در دهات وقصبات آن‌ها را اداره می‌کرد. عاملین کمپانی شرقی این جمعیت‌ها را به هم زده و برای ایجاد مدارس جدید به جای مکتب‌های کوچک اقدامی به عمل نیاوردند. با غلبه انگلیس درجه فقر و تنگدستی به حدی رسید که مردم نتوانستند به مسائل معارفی و تربیتی بپردازند و از عهده مالیات‌های لازمه

۱. احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۸۵.

۲. آرتولد، علل گسترش اسلام در هند، ص ۱۷۵.

۳. احمد، همان، ص ۸۶.

برای برپا داشتن مدارس مفید برآیند. علما در برابر دست‌اندازی تدریجی دولت بر موسسه‌های آموزشی جامعه مسلمانان و در برابر مداخله دولت در قوانین فردی اسلامی واکنش شدیدی نشان دادند و به تکاپوی افتادند که این کار را با جنبش‌های مذهبی و سیاسی اصلاح‌کنند. با استفاده از مکتب‌ها و مدارس، علما توانستند وحدت عقاید و اعمال مسلمانان را از راه تعیین آنچه در پرتو قرآن و حدیث حقیقت داشت حفظ کنند که در این زمینه مکان‌ها و مؤسسات فرهنگی برای دانش‌آموختگان مسلمان تأسیس شد.

علما تازمانی که حکومت بریتانیا بر هند مستقر نشده بود همه با هم متحد بودند و در راه تعلیم و تربیت مسلمانان هند تلاش‌های زیادی انجام دادند و مدارس تأسیس کردند که بیانگر گرایش‌های کاملاً مذهبی و سنت‌گرایی بود، اما با شورش بزرگ که در سال ۱۸۵۸م در هند به وقوع پیوست و حکومت بریتانیا کاملاً بر هند مسلط شدند، علمای روشنفکر مسلمان کاملاً به دو گروه تقسیم شدند و این دو گروه رستگاری خود را در آموزش و پرورش آنان می‌دید. علی‌گه و دیوبند را می‌توان بهترین نمایندگان این دو گروه دانست. انتشار تعلیم و تربیت جدید در میان علمای مسلمان به تدریج به گروه تحصیل کرده جدید انجامید که گرایش غربی داشتند؛ اگرچه آنان به سنت‌های مذهبی پایبند بودند، اما از نظر فکری و عقلی چنان شیفته پیشرفت غرب بودند که بسیاری از این گروه روشنفکر مولوی‌ها را بدیده حقارت می‌نگریستند. علما و روشنفکران مسلمان غربگرا هر دو باسد کردن راه فعالیت جماعت تبلیغی شیفته مسائل ملی و بین‌المللی باقی ماندند در نتیجه اسلامیت مسلمانان عقب مانده و فقیر شهرها و روستاهای کوچک‌تر فراموش شد و در نتیجه چنین رویکردی جمعیت علمای مسلمان هند و علمای دیوبند در بعضی از نقاط کشور مکتب‌ها و مدرسه‌هایی

۱. دورانت، اختناق هندوستان، ص ۷۵.

۲. همان، ۳۵۲.

به راه انداختند و متصدی بعضی کارهای تبلیغی شدند و به این ترتیب علما رابطه مهمی بین دسته‌های مختلف مسلمان پیدا کردند. نقش آموزشی و مذهبی ایشان به هم کیشان خود نفوذ قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و این نفوذ به حدی بود که در شهرهای بزرگ و کوچک مسلمانان در مساجد و مدرسه‌های آنجا بیشتر تحت تأثیر اندرزه‌های مذهبی علما قرار می‌گرفتند.

از نظر علما مدرسه پایه و اساس تعلیم و تربیت مسلمانان بود. مدرسی که توسط علما در این زمان ساخته شد تا اندازه‌ای بدون تغییر مانده بود و دوره‌های آموزشی در این مدارس شامل: فراگیری زبان و ادبیات عرب و فارسی، منطق، فلسفه، حقوق اسلامی، حدیث و تفسیر قرآن بود. بعضی از مدارس مشهور که اساساً به صورت مدرسه الهیات عمل می‌کردند، برنامه درسی نظامیه را جامع‌ترین روش آموزشی تعلیمات مذهبی یافتند و آن را اقتباس کردند. به منظور اینکه علوم جدید از برنامه‌های درسی حذف شود طرح دوره تحصیلات سنتگرایانه ریخته شد و این دوره تحصیلاتی به علوم مذهبی محدود شد.

مکتب‌هایی که معمولاً چسبیده به مساجد بودند آموزشگاه‌های کوچک‌تری از مدارس به شمار می‌آمدند. آن‌ها معمولاً دو نوع بودن: نوع اول ویژگی کاملاً مذهبی داشت که در آنجا اصول اسلامی تدریس می‌شد و نوع دوم که شکل دنیوی‌تر داشت، در آنجا بخش‌هایی از ادبیات فارسی تدریس می‌شد. مهم‌ترین مدرسه از نوع اول که بعدها به صورت دارالعلوم گسترش یافت به همت گروهی از علما در سال ۱۸۵۷م در دیوبند تأسیس شد. دیوبند که مدرسه علوم دینی محافظه کاری بود با تعالیم مکتب حنفی مطابقت داشت، هدفش آن بود تا علمای دانش‌آموخته را تربیت کند که برای وحدت جامعه مسلمانان مصرانه بکوشند. یکی دیگر از مدارس که توسط علما ساخته شده بود، جامعه ملیه نام داشت که محمدعلی جناح به خاطر خفقان دولت بریتانیا از اینکه

۱. مشیرالحسین، جنبش‌های اسلامی و قومی در مستعمره هند، ص ۱۵.

نمی‌گذاشتند دانشگاهی تأسیس کنند، آن را افتتاح کرد. این مدرسه به اعتقاد وی عوامل جداگانه ملیت مشترک هندی و اسلام و اخوت اسلامی را به هم پیوند می‌داد و با مفهوم کلی ملت هند و اسلام هماهنگ بود. وی علت اجباری بودن زبان عربی در این مدرسه را توضیح داده است. هدف از این کار آن بود که مسلمانان بتوانند قرآن و مذهبشان را بفهمند. حتی در این زمان که گاندی به هند آمده بود برای نخستین بار با محمدعلی جناح آشنا گردید و تحت تأثیری وی قرار گرفت و در اندیشه پدیدآوردن کانونی بود که به دیگران بیاموزد برای پیش بردن مکتبی بیش از هرچیزی نیاز به این هست که کانونی باشد که در آنجا از مکتب گفتگو شود. پدید آوردن کانون و مدرسه برای فهمیدن و گفتگو کردن در راههایی است که بنیانگذاران گذاشته‌اند.^۱

نتیجه:

ساز و کار و گسترش دانش اسلامی در شبه قاره هند با دیگر مناطق اسلامی متفاوت بود. در این منطقه تجار، بازرگانان، علما و دانشمندان و صوفیان از طریق تعامل و تبادل فرهنگی و با تساهل و مدارا، بومیان این منطقه را به دانش اسلامی آشنا کردند. در این میان علما و دانشمندان مسلمان با تعامل و مناظره با دانشمندان هند به عنوان نیروی تأثیرگذار به تبیین عقلایی افکار و عقاید دینی و مذهبی پرداختند. در واقع با ورود و استقرار مسلمانان در سند، این منطقه با مراکز علمی دمشق و بغداد و دیگر مراکز سیاسی و علمی آن روز دنیای اسلام ارتباط برقرار کرد. به این ترتیب سند پل ارتباطی هند با دنیای اسلام گردید و فرهنگ هندی - اسلامی در این منطقه رشد و نمو پیدا کرد. الگویی تعلیم و تربیت مسلمانان در قرون وسطای هند، همانند بقیه دنیای اسلام بود و ذینفع‌های عمده آن نخبگان بودند هرچند اگر مقتضیات ایجاب می‌کرد این تعلیم و تربیت از طریق مدارس، مسجدها در دسترس کودکان طبقه عامه

۱. یزدانیان، گاندی و استقلال هند، ص ۶۳.

نیز قرار می‌گرفت. نظام تعلیم و تربیت اسلامی در هند به دو دوره تقسیم می‌شد. دوره قرون وسطایی و دوره جدید که در دوره اول از زمان حمله محمود غزنوی به هند شروع و تا پایان حکومت گورکانیان هند ادامه داشت. در این دوره تحصیل و فراگیری آثار اسلامی سنتی در مدارس به وجود آمده علوم دینی دارای اهمیت زیادی شدند. نظام تعلیم و تربیت در دوره قرون وسطایی هند در زمان اورنگ زیب به اوج خود رسید و حتی در این زمان برای زنان نیز مدارس تأسیس شد، اما در دوره دوم که دوره جدید تعلیم و تربیت مسلمانان در هند بود؛ اگرچه تحصیل و فراگیری برنامه اسلامی سنتی در مدارس علوم دینی حفظ شد، اما در این زمان علما در برابر دست اندازی تدریجی دولت بر موسسه‌های آموزشی جامعه مسلمانان و در برابر مداخله دولت در قوانین فردی اسلامی واکنش شدید نشان دادند و به تکاپو افتادن که این کار با جنبش‌های مذهبی و سیاسی اصلاح کنند. با استفاده از مکتب‌ها و مدارس علما توانستند وحدت عقاید و اعمال مسلمانان را از راه تعیین آنچه در پرتو قرآن و حدیث حقیقت داشت حفظ کنند که در این زمینه مکان‌ها و مؤسسات فرهنگی برای دانش‌آموختگان مسلمان در هند تأسیس شد.

منابع و مأخذ:

آرتولد، سرتوماس، *علل گسترش اسلام در هند*، ترجمه حبیب الله آشوری، تهران: سلمان، بی‌تا.

ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه*، ترجمه پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه تقی‌لطفی و محمدجعفر باحقی، تهران: کیهان، ۱۳۶۶.

اطهر رضوی، سید عباس، *شیعه در هند*، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶.

بیضاوی، ناصرالدین، *نظام التواریخ*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۳.

- حکمت، علی اصغر، *سرزمین هند*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- دورانت، ویل، *اختناق هندوستان*، ترجمه رحیم نامور، تهران: گام، ۱۳۱۰.
- شمیل، آنه ماری، *در قلمروی خانان مغول*، ترجمه فرامرز نجد سلیمی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- صدر الافضل، مرتضی حسین، *احوال دانشوران شیعه پاکستان و هند*، ترجمه محمد هاشم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۴.
- صدیقی، غلام حسین، *گزارش سفر به هند*، تهران: دانشگاه تهران، بی‌تا.
- مجتهدی، کریم، *مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- مشیرالحسین، *جنبش‌های اسلامی و قومی در مستعمره هند*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش اسلامی آستان قدس، ۱۳۶۷.
- منهاج سراج، عثمان بن محمد، *طبقات ناصری*، تصحیح حبیب عبدالحی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
- وصاف، عبدالله بن فضل الله، *تاریخ وصاف*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
- هندوشاه، محمد قاسم، *تاریخ فرشته یا گلشن ابراهیمی*، لکهنو: بی‌نا، ۱۲۸۱.
- هاردی، پی، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۹.
- هالیستر، جان نورمن، *تشیع در هند*، ترجمه‌ی آذر میدخت مشایخ فریدونی، تهران: مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- یزدانیان، حسن، *گاندی و استقلال هند*، تهران: جار، ۱۳۰۹.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

به منظور یادگیری و یادآوری از دیگران: ایرانیان در حال بازدید از پرستشگاه یهودی دورا-اروپوس^۱

تورج دریایی^۲

ترجمه علی خلیلی^۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۳

شهر دورا-اروپوس^۴، در عصر جدید سوریه، دنیای کوچکی از زندگی چند-نژادی و چند-آیینی در عصر باستان در خاور نزدیک ارائه می‌دهد. اگرچه در تاریخ دقیق فتح شهر بحث و اختلاف نظر وجود دارد، به نظر می‌رسد که سال ۲۵۶ میلادی محتمل‌ترین تاریخی باشد که شاهنشاه شاهپور یکم، دورا را فتح کرد.^۵ در سده سوم میلادی، شهر متروک شد و بنابراین زندگی بیش از نیم میلیون که در دورا زندگی می‌کردند به پایان

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Daryaei, Touraj. "To Learn and to Remember from Others: Persians Visiting the Dura.

Europos Synagogue," *Scripta Judaica Cracoviensia*, Vol. 8, 2010, pp. 29. 37.

۲. استاد تاریخ ایران دانشگاه کالیفرنیا، ارواین tdaryaei@uci.edu

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه شهید چمران اهواز alikhhalili_1366@yahoo.com

۴. کار کلاسیک بر روی شهر بوسیله روستوزوف در سال ۱۹۳۸ و به دنبال آن هاپکینز ۱۹۷۹م انجام شد.

۵. تاریخ‌گذاری براساس شواهد وابسته به سکه‌شناسی بلینگر و براساس تاج‌گذاری شاپور اول تاریخ اولیه

فتح را به ما می‌دهد و از این جهت دیوار نگاره فارسی میانه به سال ۲۵۳م است. در نتیجه بیشتر محققین

این تاریخ پذیرفتند.

رسید.^۱ رها کردن ناگهانی ظاهراً آن را تبدیل به یک تفریحگاه باستانی فوق‌العاده برای مطالعه زندگی در سده سوم میلادی در مرزهای جهان ایران-یونان باستان تبدیل کرده است. از زمان پیدایش شهر در سده چهارم پیش از میلاد توسط سلوکیان، چندین بار دست به دست شد تا اینکه در زمان مهرداد دوم (۱۱۳ پیش از میلاد) آن را فتح کرد و به مدت سه سده جزء قلمرو پادشاهی اشکانیان پابرجا بود. از آنجاکه مهرداد دوم، چندین سال پیش از به دست گرفتن دورا-اروپوس، یک قرارداد با پادشاه چینی، وودی، برای همکاری تجاری انعقاد کرده بود، کنترل یک شهر تجاری که گاهی یک شهر کاروانی خوانده شده بود توسط اشکانیان به خوبی پیش می‌رفت. در نمایی کلی‌تر، این فعالیت‌ها، مهم نیست که چقدر قدمت آن دقیق است، این ایده را مجسم می‌کند که اشکانیان ممکن است به خلق یک شبکه تجاری بزرگ به‌عنوان بخشی از آنچه مورخان جدید به آن «جاده ابریشم» می‌گویند فکر می‌کردند. دورا متعاقباً در سده دوم میلادی توسط شاه تارژان (۱۱۷-۱۱۵ میلادی) و پس از آن، در ۱۶۵ میلادی، توسط آویدیون کاسیوس، فتح شد که پس از آن تقریباً به مدت یک سده در دستان رومیان بود. ساسانیان نیز شهر را در سال ۲۵۶ میلادی فتح کردند.

پرستشگاه یهودیان در امتداد دیوارهای غربی شهر، بین دروازه‌های ۱۸ و ۱۹ قرار داشت که گواهی بر زندگی یهودیان در سده سوم، پایه‌پای دیگر اقلیت‌های مذهبی در دورا است. اما آنچه که در اینجا برای ما جالب توجه است، شواهدی در دورا است که به ارتباط میان عناصر ایرانی و یهودی و پیامدهای این رویارویی برای تاریخ دوران باستان در شرق نزدیک اشاره دارد. به یاد همکارم، زیو روبین، می‌خواهم به بررسی برخی کتیبه‌های فارسی میانه پردازم که پیامدهای مهمی در مورد دیدگاه ایرانیان نسبت به

۱. مک دونالد (۱۹۸۶:۶۷-۶۸) موافق نیست با ترک شهر در سال ۲۵۶ و سال ۲۵۷ را پیشنهاد می‌دهد. البته

این پیشنهاد بسیاری از مشکلات تاریخ‌نگاری و فرهنگ مادی ایران در دوره ساسانیان را حل می‌کند. مک

دونالد پیشنهاد می‌کند که یک سال زمان نیاز بوده برای انتقال غنایم از سوریه به ایران و بنابراین ۲۵۷

ساسانیان این شهر را ترک می‌کند.

یهودیان دارد، اما مهم‌تر اینکه این کتیبه‌ها می‌توانند در مورد دیدگاه ایرانیان نسبت به مذهب و حافظه تاریخی آن‌ها درباره دوره هخامنشی نیز اطلاعاتی به دست بدهند. بنابراین، کتیبه‌ها ممکن است یک حضور طولانی‌تر از ساسانیان در این شهر نشان دهند.

ساسانیان کتیبه‌های بسیاری برجای گذاشتند که حضور آن‌ها و حس کنجکاوی در درک معنی نقاشی/دیوارنگاری روی دیوارهای پرستشگاه را ثابت می‌کنند.^۱ به طور کلی، دوازده کتیبه پارسی میانه در پرستشگاه کشف شده است.^۲ موضع کتیبه‌ها خود جالب است و توسط زبان‌شناسان و مورخان از سال ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ میلادی با قرائت‌های گوناگون، باتوجه به اختلافات مرتبط با روش نگارش و مکان آن‌ها، ترجمه شده‌اند.^۳ برخی از کتیبه‌ها، از قبیل کتیبه‌های ۴۲ و ۴۳ بر آمدن کاتبان پارسیان به پرستشگاه و مشاهدات (nigerīd)^۴ آن‌ها و تمایل یا تأیید آن‌ها نسبت به صحنه‌های نقاشی‌شده روی دیوار اشاره دارد. دو کتیبه در ارتباط با بحث ما از حافظه تاریخی ایرانیان و نگاهی برگزیده به دیدگاه یهودی است. آنچه تلاش می‌کنم انجام دهم ارائه یک خوانش براساس کتیبه مبتنی بر لوح‌های کائولینگ و پیشنهاد برخی اصلاحات بر این خوانش‌ها است.

1. Frye 1968.

2. Brunner 1972: 495; MacKenzie, *Dura Inscriptions ii. Inscriptions* = http://www.iranica.com/articles/dura_europos

3. For the study of the graffiti see Pagliaro 1941–1942: 578–616; Altheim & Stiehl 1952; Geiger 1956: 283–317; Henning 1959: 414–417 and more recently Grenet 1988: 133–158. 7 Geiger 1956: no. 43, line 7.

4. Geiger 1956: no. 43, line 7.



پس از گایگر ۱۹۶۵، لوح XLIV.

*māh frawardīn abar
sāl 15⁸ ud rōz rašnū
ka yazdān-tahm-farranbay
dibīr ī dahm⁹ ō
ēn xānag u-š ēn nigār
passandīd¹⁰*

«در ماه فروردین،
سال^۱ ۱۵ و روز رشن
هنگامیکه یزدان تهم فرنیغ،
کاتب زاهد^۲

۱. سال پانزهم پادشاهی شاپور برابر است با سال ۲۵۶ سال فتح شهر با توجه به نظر اکثر محققان. نک.

آلت‌هایم و شتیل ۱۹۷۸: ۱۱۶.

۲. گایگر این کلمه zhmy را خوانش کرده است اما در واقع این کلمه t'hm/dahm به معنی زاهد است که در

متن‌های دیگر به همین ترتیب باید اصلاح شود.

به این ساختمان آمد و

این نقاشی را

پسندید.^۱

کتیبه^۱ زیر اهمیت بیشتری دارد که بر روی صحنه^۲ قاب، در ارتباط با داستان پوریم قرار گرفته است.



نقاشی پوریم، پس از گاتمن ۱۹۹۲.



۱. گایگر این کلمه *ptcyt مشاهده شود خوانده و توسط مکنزی تصیح شده به ps(nd)yt: مکنزی کتیبه‌ها دورا کرنٹ (۱۹۸۸، ۱۴۸) که برای خوانش آن مناسب است.

پس از گایگر ۱۹۵۶، لوح XLIV.

خوانش من از دومین کتیبه به شرح زیر است:

*māh mihr abar sāl 14 ud rōz frawardīn
ka homrizd dibīr ud kardag¹¹ ī zandak ud dibīr ī dahm
ud ēn zandak¹² ī jahūdān ō ēn parastak ī bay ī bayān ī
jahūdān āmad hēnd u-šān ēn nigār niyīšīd
u-šān nigīrēd ud passandīd¹³ ... nigīrēd
... nigār ...*

«در ماه مهر، سال ۱۴ و روز فروردین

هنگامیکه هرزمز کاتب^۱ و کارداج منطقه و کاتب زاهد

به این منطقه^۲ یهودی، منطقه پرستش خدای خدایان

یهود آمدند، نقاشی‌ها را دیدند،

دیدند و از آن‌ها خوششان آمد^۳ ... دیدند

... نقاشی...».

اینکه چرا کاتبان ساسانی و مقامات رسمی دوست داشتند از این تصاویر دیدن کنند پرسشی است که احتمالاً در ارتباط با مسأله تعیین هویت توسط کاتبان ساسانی ما از شخصیت‌های پارسی باستان و داستان‌های هخامنشی بر روی دیوارهای پرستشگاه است. از یک جهت، می‌توان حاکم هخامنشی و شخصیت‌ها را روی نقاشی‌های دیوار

۱. گایگر خوانش کرده kntk که در مجموع روی تصویر مشخص نیست. از این رو می‌توان به طور قطع خوانده شود krtk که به معنا قضایی است. کسی که منصب قضایی دارد. نگاه به نیبرگ، ۱۱۳:۱۹۷۴. از آنجایی که دسترسی به این لوح ندارم این کلمه را ترجمه نشده باقی گذاشتم.

۲. کلرنیگ این کلمه zandik را ترجمه نشده باقی می‌گذارد. من پیشنهاد می‌دهم این کلمه باید zandag خوانده شود، به معنی منطقه است که معنایی همسایگی یهودی می‌دهد و یا محله و به فارسی محله می‌شود نک. به مکری ۹۸:۱۹۸۶.

3. Geiger's reading is niyīšīd.

در یک لباس اشکانی مشاهده کرد. این ارتباط احتمالاً با ادعاهای اشکانیان مبنی بر این که آن‌ها از تبار هخامنشیان هستند به خوبی تطابق دارد. در نیمه اول سده یکم میلادی، به دلیل امور داخلی، اما مهم‌تر از آن امور خارجی از قبیل جنگ‌های رومیان، اشکانیان بر ارتباطشان با حکومت هخامنشیان تأکید کردند و تمایل به حفظ ارتباطات سیاسی داشتند.^۱ در همان زمان، رومیان، به دنبال تجارت‌های شخصی خودشان، اغلب از پیشینه اسکندر بزرگ در مقابل اشکانیان استفاده می‌کردند. این تقلید اسکندری باید با اشکانیانی که از هخامنشیان و به عبارتی تقلید هخامنشی برای ابتکارات امپراطوری خود استفاده می‌کردند هم‌نوا بوده باشد.^۲

اما یک بحث جنجالی وجود دارد مبنی بر اینکه آیا ساسانیان همچون اشکانیان هنگامیکه تصمیم مشابهی می‌گرفتند، در مورد هخامنشیان چیزی می‌دانستند؟^۳ من معتقدم این مسأله اصلی است و ساسانیان از هخامنشیان در آغاز تاریخ خود مطلع بودند، اما در سده چهارم میلادی، سنت مقدس و اوستایی جایگزین تاریخ و یاد هخامنشیان شد. دلیل چنین تغییری به نظر تا اندازه‌ای آسان است. هخامنشیان از اسکندر شکست خوردند و دلیلی برای ادامه یادآوری شکست حکومت پارسیان نبود.^۴ من در چندین مطالعه نشان دادم که ساسانیان نخستین، احتمالاً از هخامنشیان آگاهی داشتند و انکار این یک مورد تا اندازه‌ای سخت است، حتی اگر نوشته‌های ساسانیان به آن‌ها اشاره نکرده باشند. هنوز، در سده چهارم میلادی، ساسانیان به یک تاریخ‌نگاری مقدس جذب شده بودند و سلسله اوستایی و مهم‌تر کیانیان را به‌عنوان

1. Neusner 1963: 56; for the connections to Cyrus the Great see Wolski 1982–1984: 160; and also for Cyrus and Arsacid's further connections, cf. Wiesehöfer 1996: 59.

2. Shayegan 2004: 285–315; Daryaee 2007: 89–97.

3. Yarshater 1971: 519; Kettenhofen 1984: 190; 1994: 99–108; 2002: 49–75; Wiesehöfer 1986: 177–185; Roaf 1998: 6; Huyse 2002: 297–311.

۴. این نظر را مدیون آنتونیو پانیو هستم. (می ۲۰۱۰)

اجداد خود انتخاب کردند. فقط به واسطه ضرورت تاریخی زرتشتیان بود که داریوش سوم یادآوری می‌شد و در *خدای‌نامه* که روایت ساسانیان از تاریخ بود، وارد شده بود.^۱ بدین منظور، برخی کتیبه‌های دورا و انتخاب موقعیت آن‌ها به این حقیقت اشاره می‌کند که ساسانیان باید در مورد هخامنشیان اطلاعاتی می‌داشتند. رؤیایی در دورا توسط ایرانیان ساسانی با پارسیان هخامنشی به وسیله نقاشی‌ها در پرستشگاه، فقط یکی از راه‌های ممکن انتقال این سنت بود. بازدید از پرستشگاه دورا توسط مقامات رسمی ساسانی ما را به تفکر و تفکر می‌دارد که ارتباط میان یهودیان و ساسانیان چگونه بوده است؟ و چگونه داستان‌های کتاب مقدس، مخصوصاً آن‌هایی که در ارتباط با هخامنشیان بودند، توسط ساسانیان دریافت شده بودند را شرح می‌دادند؟

می‌دانیم که ساسانیان از تخت جمشید در سده چهارم بازدید کردند^۲ و کتیبه‌هایی مشابه با آنچه در کتیبه پارسی میانه در پرستشگاه دورا می‌بینیم^۳ به جای گذاشتند، که نشان‌دهنده آمدن مقامات ساسانی به این ساختمان، بازدید از آن‌ها و ارائه نظرانی هستند. این شیفتگی نسبت به گذشته و آنچه در ارتباط با پارسیان ساسانی در مورد دیرینه و تاریخچه در جهان ایرانیان و شرق نزدیک است. در چارچوب یهودی-ایرانی،

1. Daryae 1995: 121–145; 2005: 287–293; 2006: 493–503.

2. The content of the inscription of ŠPs. I at Persepolis is as follows: māh spandarmad abar sāl II mazdēsñ bay šābuhr šāhāñ šāh ērāñ ud anērāñ kē čīhr az yazdāñ pad āñ jār kā jār ka šābuhr sagāñ šāh hind sagestāñ ud tūrestāñ tā drayāb danb pus mazdēsñ bay ohrmizd šāhāñ šāh ērāñ ud anērāñ kē čīhr az yazdāñ kē az dar ōyšāñ bayāñ namāz bur dud pad ēñ rāh ī abar staxr andar ō sagestāñ šud ud pad kirbagīh ēdār ō sadstūñ āmad uš nāñ andar im xāñag xward uš wahrām ī naxw. ohrmazd sagestāñ andarzbed ud narsē ī mog ī warāzāñ ud wēñ rēwmīhrāñ ī zerang šāhrab ud narsē ī dībīr ud abārīd pārs. āzād ud sag. āzād ud zerangāñ ud frēstag ī az pāyḡōs ud sālār abāḡ būd hēñd uš wuzurg šādīh kard uš yazdāñ kardagāñ framād kardan uš pidar ud nīyāgāñ āfrīñ kard uš šābuhr šāhāñ šāh āfrīñ kard uš xwēš ruwāñ āfrīñ kard uš ōy. iz āfrīñ kard kē ēñ māñ kard. For the Persian translation see T. Daryae, “Katībe. ye Šāpūr Sakāñšāhr dar Takht. e Jamšīd,” Farhang, Nos. 37–38, 1380: 109–110 and for German see Back 1978: 492–494.

3. The first notice of this fact is by Geiger 1956: 297.

انتقال یک مجموعه آگاهی در مورد گذشتهٔ پارسیان در یک کتاب مقدس، به ساسانیان اگر قطعی نباشد به نظر محتمل می‌آید. فقط می‌توان تصور کرد که مقامات رسمی یهودی در شهر دورا چه چیزی به مقامات ساسانی خود در مورد آنچه در پرستشگاه دیده بودند گفتند. یهودیان همیشه تحت کنترل و محافظت ایرانیان احساس امنیت می‌کردند و نقاشی پوریم شاهدهی بر این مطلب در یک لحظهٔ بحرانی در تاریخ است، زمانیکه ساسانیان دورا را از چنگ دشمنان رومی درآوردند. اینکه چگونه با افراد برخورد می‌شد بسته به موقعیت مردم مختلف در شهر داشت و بنابراین هر اولویتی برای تماس‌های یهودی ایرانی مفید بود.

نقاشی پوریم که کتیبه‌های مذکور نشان می‌دهند، اسب مردخای توسط هامان به سمت شاه اخشورش هدایت شده، که شاه هخامنشیان، خشایارشا (۴۸۶-۴۶۵ پ.م.) است. اخشورش و استر در کنار هم بر روی تخت‌هایی که به وسیلهٔ کتیبهٔ آرامی بر روی پله‌ها و زیر صندلی مشخص شده‌اند نشسته‌اند. لویت-تامیل که بر روی این نقاشی مطالعه کرده است، اطلاعات بسیار مهم و مقتضی نه‌تنها در مورد چهرهٔ یهودی داستان‌های کتاب مقدس که در آن پارسیان نقش بازی می‌کنند، بلکه در مورد هنجارهای پارسیان، شخصیت‌ها و اعتقادات فعلی در آن زمان نیز تصویر روشنی ارائه می‌دهد.^۱ البته این نقاشی بیش‌تر به سبک هنری اشکانیان بیان شده، که شامل لباس و ژست پادشاه است.^۲ نقاشی پوریم نه‌تنها عرف و سنت کتاب مقدس را که مقامات یهود و هم‌کیشان‌شان درک کرده‌اند به تصویر می‌کشد بلکه نمادگذاری ایرانیان از سلطنت و دریافت خورنه یا نماد شاهی در چارچوب سنت کتاب مقدس را نشان می‌دهد. این رخدادها تاریخ یهودیان و ایرانیان را به طریقی با هم مرتبط می‌کند که باید به‌طور دوجانبه توسط هر دو درک شده‌باشد.^۳ مقامات ساسانیان این نقاشی را

1. Levit. Tawil 1979: 93–109; 1983: 57–78.

2. Levit. Tawil 1983: 60.

3. Levit. Tawil 1983: 71.

به‌واسطه سنت‌های تصویری ایرانیان درک کرده‌اند. خشایارشا شاهی ایرانی بود و یهودیان می‌بایست داستان را به‌عنوان بخشی از سنت مشترک که دو فرد را از دوران باستان به بعد محدود می‌کند پیوند داده‌باشند.^۱ از این نظر، ما همچنین شواهدی برای ارتباطات مستمر اشکانیان و سپس ساسانیان با جمعیت یهودی داریم، بدین معنی که آن‌ها با مخالفت با یهودیان و دیگران در فلسطین جدا نمی‌شدند.^۲

البته روشی که در آن پارسیان خدای یهود را توصیف می‌کنند بسیار آموزنده‌تر از دیدگاه دین زرتشتی در سده سوم از یهودیت است. اصطلاح پارسی میانه ēn parastak ī bay ī jahūdān به‌معنای «این مکان پرستش خداوند یهودیان» یک سلسله‌مراتب برای خدایان را نشان می‌دهد که به‌خوبی بر اورمزد و دیگر ایزدان زرتشتیان در اواخر دوران باستان اشاره دارد. در اینجا نه با توحید سخت‌گیرانه یهودیان که با شرح توحید سلسله‌مراتبی از زرتشتی مواجه می‌شویم که کاتبان پارسی زرتشتی سعی کردند آنچه آن‌ها از یهودیان پرستشگاه شنیده و دیده بودند را توضیح دهند، که هم‌اکنون توسط نوعی سنت یونانی که هم یهودیان و هم ایرانیان متأثر از آن هستند فیلتر شده است. اگرچه، توضیح در چارچوب دینی زرتشتیان و درک آن از ارتباط بین خدایان آن است. این مجراهای بیانی نه‌تنها از گفت‌وگو و تماس بین مردم مختلف در چنین شهرهایی همچون دورا-اروپوس می‌گویند بلکه چگونگی توصیف کردن دیگران به‌واسطه درک شخصی آن‌ها از خود را نیز بیان می‌کند.

آخرین نکته که می‌خواهم به آن بپردازم این است که به‌طور مرسوم تصور می‌شد که ساسانیان شهر را در سال ۲۵۶ میلادی محاصره و فتح کردند. اما چگونه می‌توانیم بقایای این کتیبه‌ها در پرستشگاه را توضیح دهیم؟ ابتدا، تاریخ قبل‌تر ۲۵۳ میلادی را برای فتح پیشنهاد می‌کردند که آن‌گاه می‌توانست حضور ایرانیان و کتیبه‌های فارسی

1. For various forms of contact see Neusner 1976: 139–149. For the dialogue and influence on the religious and intellectual sphere see Elman 2004: 55; 2009: 165–197.

2. Neusner 1964: 95–96.

میانۀ را توجیه کند. اگرچه، این تاریخ توسط اکثر دانشمندان کنار گذاشته شده است. مکدونالد پیشنهاد می‌کند که ساسانیان در واقع تا سال ۲۵۷ میلادی در شهر ماندند، که یک سال طول کشید تا ساسانیان غنیمت را از شهر جمع‌آوری و به سوریه در شرق منتقل کنند.^۱ من معتقدم که پرسش هنوز باقی است که چرا ساسانیان می‌بایست شواهد بسیاری از قبیل پوست نوشته‌ها و سفال‌نوشته‌ها را رها کنند. فرانتس گرت نظر مهمی ارائه می‌دهد مبنی بر اینکه اشغال دورا توسط ساسانیان سطحی معین از فعالیت مدیریتی و اقتصادی را نشان می‌دهد که نمی‌تواند یک اقامت کوتاه در نظر گرفته شود. با حضور گندسالار، دبیر و دیگر مقامات رسمی و نامه‌های عقب و جلو، ایده‌ی یک اقامت موقتی برای غارت شهر یک قضیه‌ی دشوار است.^۲ چنانچه توسط هارماتا و اکنون گرت پیشنهاد شده، ساسانیان در شهر، که یک ایستگاه تجاری فعال بود، تا سال ۲۶۰ میلادی هنگامیکه اتحاد پالمیرایی-ساسانی دورا را بی‌استفاده کرد، ماندند. فتح سوریه توسط ساسانیان در حقیقت پالمیرایی‌ها را به عنوان یک نیروی اقتصادی قابل رویت به قدرت رساند، اما این نیز موقت بود چرا که رومیان به این نهاد مستقل اقتصادی حین عصر اورلئان پایان دادند. بین دو ابر قدرت عصر باستان، در سده‌های سوم و چهارم میلادی چنین استقلال‌ی بسیار سخت بود و چنانچه ریچارد فرای خاطر نشان کرده، این به معنی زوال هتره، دورا-اورپوس، پالمیرا و شهرهای کاروانی صحرا بود که حین رقابت‌های اشکانیان-رومیان وجود داشتند. عرب‌ها در سده‌ی ششم دوباره تجارت را از سر گرفتند که در دروان رقابت‌های ساسانیان-رومیان ممنوع شده بود و این زمان عربستان جنوبی و شرقی، به نیرویی سیاسی تبدیل شد که هر دو حکومت را در سده‌ی هفتم به زیر کشید.

1. MacDonald, Dura Inscriptions ii. Inscriptions, p. 68.

2. Grenet 1988: 136–137.

می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم با بیان اینکه چنین بازدیدهایی توسط مقامات رسمی ساسانیان به پرستشگاه دورا شواهدی بر راه‌های انتقال دانش در مورد حکومت هخامنشی که یاد آن با دیگر مردم در شرق دور هم‌نوا بوده است ارائه می‌دهد. انکار اینکه مقامات رسمی و سپس بقیه در دربار از گذشته‌ای که همیشه توسط رومیان و یهودیان مورد تأکید قرار می‌گرفت، بیرون یا درون حکومت هخامنشیان غافل مانده باشند دشوار است. ساسانیان به سادگی یک دیدگاه تاریخی دیگر از گذشته خوبش که هخامنشیان را از سوابق تاریخی‌شان حذف می‌نمود انتخاب کردند. هنوز، حضور یهودیان یادآور مستمری است از همزیستی ایرانیان و یهودیان و رویدادهای تاریخی که آن‌ها را با هم متصل و تا امروز ادامه داشته.

منابع و مآخذ:

- Altheim, F., Stiehl, R. (1952): *Asien und Rom. Neue Urkunden aus sasanidischer Frühzeit*, Tübingen.
- Altheim, F., Stiehl, R. (1978): Das früheste Datum der sasanidischen Geschichte, vermittelt durch die Zeitangabe der mittelpersisch-parthischen Inschrift aus Bisapur, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 11: 113–116.
- Back, M. (1978): *Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*, (Acta Iranica 18), Leiden.
- Baldus, H.R. (1971): *Uranus Antoninus. Münzprägung und Geschichte*, (Antiquitas, Reihe 3, Band 1), Bonn.
- Bellinger, A.R. (1943–1944): The Numismatic Evidence from Dura, *Berytus* 8: 64–71.
- Brunner, Ch.J. (1972): The Iranian Epigraphic Remains from Dura-Europos, *Journal of the American Oriental Society* 92: 492–497.
- Carson, R.A.G. (1967–1968): *The Hama hoard and the eastern mints of Valerian and Gallienus*, *Berytus* 17: 123–142.
- Daryaee, T. (1995): Keyanid History or National History? The Nature of Sasanian Zoroastrian Historiography, *Iranian Studies* 28: 129–141.

- Daryaee, T. (2005): Sasanians and their Ancestors, in: A. Panaino, A. Piras (eds.), *Societas Iranologica Europaea – Proceedings*, vol. I, Milano: 287–293.
- Daryaee, T. (2006): The Construction of the Past in: Late Antique Persia, *Historia* 55: 493–503.
- Daryaee, T. (2007): Imitatio Alexandri and Its Impact on Late Arsacid, Early Sasanian and Middle Persian Literature, *Electrum* 12: 89–97.
- Elman, Y. (2004): Acculturation to Elite Persian Norms and Modes of thought in the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity, in: Y. Elman et al. (eds.), *Neti'ot Ledavid: Jubilee Volume for David Weiss Halivni, Jerusalem*: 31–56.
- Elman, Y. (2009): Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition, *Bulletin of the Asia Institute* 19: 165–197.
- Ensslin, W. (1949): *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I*, (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1947, Heft 5), München.
- Frye, R.N. (ed.) (1968): *The Parthian and Middle Persian Inscriptions of Dura-Europos*, (Corpus Inscriptionum Iranicarum, vol. III/3, part I), London.
- Frye, R.N. (1984): *The History of Ancient Iran*, München.
- Geiger, B. (1956): Middle Persian Inscriptions, in: C.H. Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part 1: The Synagogue*, New Haven: 283–317.
- Goldman, B., Little, A.M.G. (1980): The Beginning of Sassanian Painting and Dura-Europos, *Iranica Antiqua* 15: 283–298.
- Grenet, F. (1988): Les Sassanides a Doura-Europos (253 ap. J.-C.). Réexamen du matériel épigraphique iranien du site, in: P.-L. Gatier, B. Helly, J.-P. Rey-Coquais (eds.), *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, byzantines). Actes de la Table Ronde de Valbonne, 16–18 septembre 1985*, Paris: 133–158.
- Gutman, S. (ed.) (1992): *The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932–1992)*, Atlanta.
- Harmatta, J., Pékárý, M. (1971): The Decipherment of the Parsik Ostrakon from Dura-Europos and the Problem of the Sasanian City Organization, in: *La Persia nel Medioevo*, Roma: 467–475.
- Henning, W.B. (1957): in: S.H. Taqizadeh, *The Dates of Mani's Life, Asia Major* 6: 115–121.

- Henning, W.B. (1958): Mitteliranisch, in: *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1: Der Nahe und Mittlere Osten; *Bd IV: Iranistik*, Abschnitt 1: *Linguistik*, Leiden.
- Henning, W.B. (1959): Aramaic and Iranian Documents, in: C.B. Welles, *The Excavations at Dura- Europos. Final Report V, Part 1: The Parchments and Papyri*, New Haven: 413-417.
- Hopkins, C. (1979): *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven–London.
- Huyse, Ph. (2002): La revendication de territoires Achéménides par les Sassanides: Une réalité historique?, in: *Iran: Questions et connaissances, Actes du Ier congrès européen des études iraniennes organisé par la Societas Iranologica Europaea, vol. I: La période ancienne, (Studia Iranica)*, Paris: 297–311.
- Kettenhofen, E. (1984): Die Einforderung des Achämenidenerbes durch Ardašīr: *eine Interpretatio Romana, Orientalia Lovaniensia Periodica* 15: 177–190.
- Kettenhofen, E. (1994): Einige Überlegungen zur sasanidischen Politik gegenüber Rom im 3. Jh. n. Chr., in: E. Dąbrowa (ed.), *The Roman and Byzantine Army in the East*, Kraków: 99–108.
- Kettenhofen, E. (2002): Die Einforderung der achaimenidischen Territorien durch die Sāsāniden – eine Bilanz, in: *Yād-nāme-ye Iradj Khalīfeh-Soltani*. Festschrift Iradj Khalīfeh-Soltani zum 65. Geburtstag, Aachen: 49–75.
- Levit-Tawil, D. (1979): The Purim Panel in Dura in the light of Parthian and Sasanian Art, *Journal of Near Eastern Studies* 38: 93–109.
- Levit-Tawil, D. (1983): The Enthroned King Ahasuerus at Dura in Light of the Iconography of Kingship in Iran, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 250: 57-78.
- MacDonald, D. (1986): Dating the Fall of Dura-Europos, *Historia* 35: 45–68.
- MacKenzie, D.N. (1986): *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford.
- MacKenzie, D.N., Dura Inscriptions ii. Inscriptions, in: E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/articles/dura-europos>.
- Neusner, J. (1963): Parthian Political Ideology, *Iranica Antiqua* 3: 40–59.
- Neusner, J. (1964): Judaism at Dura-Europos, *History of Religions* 4: 81–102.
- Neusner, J. (1976): How Much Iranian in Jewish Babylonia?, in: J. Neusner, *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia: Essays and Studies*, Leiden: 139–149.
- Nyberg, H.S. (1974): *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden.
- Pagliari, A. (1941–1942): Iscrizioni pahlaviche della sinagoga di Dura-Europo, in: *Atti della R. Accademia d'Italia. Rendiconti della classe di scienze morali e storiche*, Series 7, 2: 578–616.

- Roaf, M. (1998): Persepolitan echoes in Sasanian Architecture: Did the Sasanians attempt to re-create the Achaemenid empire?, in: V.S. Curtis, R. Hillenbrand, J.M. Rogers (eds.), *The Art and Archaeology of Ancient Persia. New Light on the Parthian and Sasanian Empires*, London–New York.
- Rostovtzeff, M.I. (1938): *Dura-Europos and its Art*, Oxford.
- Shayegan, M.R. (2004): Philostratus's Heroikos and the Ideation of Late Severan Policy toward Arsacid and Sasanian Iran, in: E.B. Aitken & J.K.B. Maclean (eds.), *Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Atlanta: 285–315.
- Wiesehöfer, J. (1986): Iranische Ansprüche an Rom auf ehemals achaimenidische Territorien, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 19: 177–185.
- Wiesehöfer, J. (1996): 'King of Kings' and 'Philhellen': Kingship in Arsacid Iran, in: P. Bilde, T. Engberg- Pedersen, L. Hannestad & J. Zahle (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus: 55–66.
- Wolski, J. (1982–1984): Le titre de 'roi des rois' dans l'idéologie monarchique des Arsacides, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 30: 159–166.
- Yarshater, E. (1971): Were the Sasanians heirs to the Achaemenids?, in: *La Persia nel Medioevo*, Roma: 517–531.

فصل نامهٔ جُندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال یکم، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۹۴

آیا ساسانیان وارثان هخامنشیان بودند؟^۱

احسان یارشاطر^۲

ترجمهٔ آذر دخت جلیلیان^۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱

هرودین (جلد ششم، ۲۱-۲) دربارهٔ برآمدن اردشیر یکم، بنیانگذار سلسلهٔ ساسانی، گزارش می‌دهد که فرمانروایان سوریه و میان‌رودان امپراتور الکساندر سوروس را آگاه کردند که اردشیر، پادشاه پارس، پس از دست یافتن به شاهنشاهی اشکانی آرام نخواهد ماند و سوریه و میان‌رودان را به جنگ خواهد آورد. اردشیر که باور داشت این سرزمین‌ها میراث او هستند، اعلام کرد که تمام کشورهای آن ناحیه شامل ایونی و کاریا، میراث فرمانروایان پارسی بوده‌اند که با کوروش نخستین کسی که پادشاهی ماد را پارسی کرد، آغاز شده و با داریوش، واپسین پادشاه پارسی که امپراتوری‌اش به دست اسکندر تصرف شد، پایان گرفته است. از این رو اردشیر ادعا می‌کرد که شایسته می‌داند برای پارسی‌ها پادشاهی‌ای را که پیش‌تر داشته‌اند دوباره به دست آورد.^۴

۱ این مقاله ترجمه‌ای است از:

Yarshater, Ehsan. "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenides?" *La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, pp. 517. 531.

۲. استاد بازنشستهٔ مطالعات ایرانی در دانشگاه کلمبیا نیویورک ey4@columbia.edu

۳. کارشناس ارشد زبان‌شناسی از دانشگاه شهید بهشتی Jalilian_Azardokht@yahoo.com

۴. همچنین نگاه کنید به جلد ششم، ۴، ۵

دیوکاسیوس هم‌روزگار اردشیر، این نگرش را از سوی او تأیید می‌کند و گزارش می‌دهد (جلد هشتاد، ۴) که اردشیر «می‌باید هر آنچه را که روزی پارسی‌های روزگاران گذشته تا دریای یونان داشته‌اند، باز پس خواهد گرفت و ادعا می‌کرد که همه این سرزمین‌ها میراث قانونی اوست که از نیاکانش به او رسیده است».

چنین ادعاهایی از سوی ساسانیان در نامهٔ آمرانه‌ای هم که به گزارش آمیانوس مارسلینوس (جلد هفدهم، ۵/۵-۶)، شاپور دوم درباره پیشنهاد صلح به کنستانتینیوس نوشته بود، بازتاب یافته است: «حتی گزارش‌های پیشینیان شما گواه این است که شاهنشاهی نیاکان من تا رودخانهٔ استریمون و مرزهای مقدونیه امتداد داشته است. بنابراین بجاست که خواستار این سرزمین‌ها باشم».

بدین ترتیب، در حالی که اشکانیان بیشتر یک جهت‌گیری یونانی و بی تفاوتی نسبت به دین ملی و ادعاهای ملی از خود نشان داده بودند،^۱ ساسانیان با آغاز یک جنبش ملی برای برپایی دوبارهٔ امپراتوری پارسی و به دست آوردن قدرت و شکوهی که هخامنشیان روزگاری از آن برخوردار بودند، آوازه یافته‌اند بنابراین راولینسون می‌توانست بیان کند که مردم پارس «یاد شکوه باستانی پارس را بسیار واضح به خاطر داشتند... و می‌دانستند که آن‌ها روزی بر تمام سرزمین‌های بین تونس و صحرای هند و قفقاز و آبشارها فرمانروایی داشته‌اند».^۲

یوستین هم در گزارش خود دربارهٔ اردشیر یکم، تأیید می‌کند که یاد و خاطرهٔ روزگار فرمانروایی جهانی پارسی‌ها در میان آن‌ها بر جای مانده بود.^۳ دموورگان هم که ادعاهای ساسانیان و مورخان رومی را پذیرفته بود، بدون هرگونه تردیدی بیان می‌کند که «اردشیر در روند پیروزی‌هایش کوشش کرد تا در همه جای ایران، بهترین سنت‌های

۱. نمونهٔ بارزی از چنین نظراتی را می‌توان در «سکه‌های ساسانی» اف.دی.جی پاروک مشاهده کرد که گفته‌های مشابهی را از مومزن نقل می‌کند.

2. *The Seventh Great Oriental Monarchy*, pp. 12. 13

3. *Geschichte des alten Persien*, p. 177.

هخامنشی را پی‌افکند و دین نیاکانش را دوباره بر پا دارد. پادشاه جدید از تبار اردشیر دراز دست بود و از این رو ادعای گرفتن همه بخش‌هایی را داشت که پیش‌تر از آن هخامنشیان بود.^۱

به تازگی گیرشمن در شرح شماری از ویژگی‌های تازه در هنر ساسانی، این ویژگی‌ها را به برنامه روشنی نسبت داده که بر اساس ادعاهای ساسانیان مبنی بر جانشینی راستین کوروش، داریوش و دیگر شاهان هخامنشی شکل گرفته بود.^۲ ام. جین گاجی این طرز فکر را با چنین بیانی جمع بندی می‌کند که «جانشینی سلسله [اشکانی] قطعی شد و سلسله جدید تلاش کرد تا در ورای یک دوره غصب،^۳ خود را به هخامنشیان پیوند دهد.»^۴

در حقیقت طبری (جلد اول، ص. ۸۱۴) چنین دیدگاه مشابهی را بیان می‌کند که آشکارا بر خاسته از تبلیغات ساسانی است،^۵ وی می‌گوید اردشیر اعلام کرد که می‌خواهد پادشاهی را دوباره به دارندگان بازگرداند و آن را به فرمانروایی یک فرمانروا و یک پادشاه درآورد آنگونه که در زمان نیاکانش و پیش از روزگار ملوک الطوائفی نیز چنین بوده است.^۶

با خواندن گزارش هرودین و طبری می‌توان پنداشت که ساسانیان شناخت درستی از هخامنشیان داشته و از تاریخ آن‌ها آگاه بوده‌اند. با این حال نولدکه بیان می‌کند که

1. *Numismatique de la Perse antique*, 3e fasc.: Dynastie Sassanide, col. 557.

۲. برای نظرات مشابه نک:

Iran: Parthians and Sassanians, p. 133, v also his *Iran des origines jusqu'aux Islams*; p. 259, and Edith Porada, *Alt. Iran: die Kunst in vorislamischer Zeit*, p. 191.

۳. تأکید از نگارنده است.

4 *La montee des Sassanides et l'heure de Palmyre*, p. 121.

۵. نک. پایین، ص. ۱۲.

۶. برای نمونه‌های نیرومندی از تبلیغات ساسانی درباره اشکانی‌ها و اسکندر نک. همزه (ویرایش برلین)، ص.

۱۸ و نامه تنسر (ویرایش مینوی) صص. ۴۰، ۴۲.

ساسانیان به ویژه در زمان خسرو اول هیچ اطلاعی از هخامنشیان نداشته‌اند. آن‌ها تنها سنتی را در دست داشتند که بنابر آن دارا نامی به دست اسکندر گجسته کشته شده بود و پیش از این دارا، دارای دیگری نیز فرمانروایی کرده بود.^۱

اگر ساسانیان خاطره هخامنشیان را به یاد سپرده بودند باید انتظار داشت که تاریخ هخامنشی در سنت ساسانی نمود یافته باشد و یا دست کم نام بنیانگذار شاهنشاهی هخامنشی، کوروش، به یاد آورده می‌شد. با این وجود در سرزمین پارس شمار زیادی یادبودهای تاریخی برجسته وجود داشته - هنوز هم به چشم می‌خورند- که یادآور فرمانروایی هخامنشیان بوده‌اند. در این میان ویرانه‌های تخت جمشید و یادبودهای نقش رستم را نمی‌توان نادیده انگاشت. برای توجیه نبود آشکار هخامنشی‌ها و مادها در سنت تاریخی ساسانی و نسبت دادن یادبودهای آن‌ها به جمشید، رستم و سلمان و دیگران دلایل ویژه‌ای لازم است. هیچ شناخت درستی از شاهنشاهی پارس در اسناد ساسانی بر جای مانده و یا در سنت‌های ساسانی که بعدها به وسیله مورخان عرب و ایرانی گزارش شده‌اند، به چشم نمی‌خورد.

بدیهی است که این فراموشی تاریخی ناگهانی نبوده است. برخی عناصر هخامنشی در سکه‌های پرسی دیده می‌شود که گویای تداوم سنت هخامنشی سال‌ها پس از پیروزی اسکندر است. بر پشت مجموعه نخست این سکه‌ها که تاریخ آن‌ها به ۱۵۰ پ.م برمی‌گردد، پیکره پادشاه ایستاده در پیش روی برج آتشکده نمایان است. در بالای سر پادشاه و برج آتشکده انگاره اهورا مزدا در حال پرواز است، که به بیان دیوید استروناخ «پیوستگی سنتی بین فرمانروا و خدایش را نشان می‌دهد».^۲ این عناصر در مجموعه دوم سکه‌ها هم که تاریخ آن‌ها از ۱۵۰ تا حدود ۱۰۰ پیش از میلاد است تداوم یافته

1. *Iranisches Nationalepos*, 12; cf. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, w. 30, n.1.

2. JNES, 1966, p. 220.

است.^۱ نوشته‌های پشت این سکه‌ها نه به یونانی که به خط آرامی است. استروناخ بیشتر توجه را به برج آتشکده‌ایی (با کنگره یا بام مسطح) که بر روی سکه‌های نخستین *فرتد/را*^۲ وجود دارد و مایه گرفته از نمونه هخامنشی است،^۳ جلب می‌کند. همچنین می‌توان نام‌های هخامنشی چون *بگدات* و *اردشیر* و *دریو* را در میان پادشاهان پارسی یافت.^۴

با این حال هیچ شاهد و مدرکی وجود ندارد که این عناصر، جز اندکی، آن اندازه تداوم پیدا کرده که به دوره ساسانیان راه یافته باشند.^۵ بر عکس به نظر می‌رسد که این عناصر در گذر زمان راه را برای سنتی باز کردند که آشکارا بی‌توجه به تاریخ هخامنشی بود.

اسطوره‌ها و داستان‌های جنوبی و غربی ایران که اسطوره‌ها و داستان‌های هخامنشیان را در بر می‌گرفتند نیز از یاد رفته بودند. تنها از طریق نویسندگان کلاسیک [یونانی و

1. G.F.HILL in *A Survey of Persian Art*, pp. 402. 3, pl. 126: DE MORGAN, *op. cit.* fasc. II, cols. 349. 50.

۲. برای عنوان جایگزین *فرتد/را* نک. Frye, *Heritage of Persia*, p.282, ns.91,92.

3. *Op. cit.* p. 222.

4. V. DE MORGAN, *Op. cit.*, col. 379 sq.; cf. NOELDEKE, *Gesch. D. Pers.*, p. 6, n. 7, and HILL, *Op. cit.* p. 402.

۵. به پیشنهاد استروناخ چهارطاقی‌ها ممکن است برگرفته از انگاره‌های *فرتد/را* باشند (همان، ۲۲۶). ای.دی.اچ بیوار اشاره کرده است که در طراحی مضمون گاو با سر انسان بر روی مهرهای ساسانی "ممکن است هنرمند از دروازه خشایار در تخت جمشید الهام گرفته باشد" (کاتالوگ مهرهای آسیای غربی در موزه بریتانیا. مهرهای ۲. سلسله ساسانی، ص. ۲۷). مضمون حیوانات ترکیبی و ابوالهول و همچنین مضمون *قهرمانی* در حال کشتن یا مبارزه با یک شیر (نک. سنگ نگاره اشکانی مرد و شیر در کال جنگال، ایران کوده، ۱۴: و. ب. هنینگ، JRAS، اکتبر ۱۹۵۳، ۵ pl.) در دوران اسلامی نیز تداوم یافت، اگرچه شباهت آن‌ها با مضمون‌های اشکانی آشکار نیست. به طور کلی شمایل نگاری ساسانی رنگ و بوی دیگری دارد.

رومی] است که برای نمونه از داستان زایش و پرورش کوروش^۱ یا داستان بر تخت نشینی داریوش با شیبه^۲ یک اسب آگاهی می‌یابیم.

اگر ما شباهت‌هایی بین داستان‌های شرقی و غربی می‌یابیم، همچون پرورش نی‌ای هخامنشیان به دست یک عقاب آن‌گونه که الیان^۳ آن را گزارش کرده و پرورش یافتن زال به دست سیمرغ و نیز شباهت‌هایی بین داستان‌های کوروش، کیخسرو^۴ و داراب^۵ را می‌بینیم، بدون شک (آن‌گونه که نولدکه اشاره کرده است^۶) بیش از آن که نتیجه حفظ سنت‌های غربی باشد، تکرار یک الگو است.

درست است که بیرونی^۷ نام پادشاهان هخامنشی را تا اندازه‌ای درست یاد کرده است و همچنین نام کوروش و داریوش در گزارش شماری از مورخان اسلامی،^۸ از دوره پادشاهی واپسین پادشاهان کیانی به چشم می‌خورد و برخی از ماجراها در بابل به آن‌ها نسبت داده شده است. گذشته از این می‌توان در مخالفت با این ادعا که

۱. هرودوت، جلد اول، ۱۰۷sq

۲. همان، جلد سوم، ۸۵؛ NOELDEKE, *Iran. Nation.* 2. 4.

3. SPIEGEL, *Eranische Altertumskunde II*, p. 262.

آلن (ویژگی‌های حیوانات، جلد دوازده، ۲۱) داستان مشابهی برای "گیلگمش" پادشاه بابل گزارش می‌دهد.
۴. طبری جلد اول، ص. ۵۰۱؛ ثعالیبی (ص. ۲۱۴)، همچنین در شاهنامه، افراسیاب علاوه بر اینکه احساس خطر کرد کودک را زنده نگه داشت. در داراب نامه طرسوسی (جلد اول، ص. ۳۹۱) اسکندر پنهانی پرورش می‌یابد و یک بز به او شیر می‌دهد. بنابر شاهنامه و طبق یک الگوی عمومی یک گاو به فریدون شیر می‌دهد.
۵. بر اساس این افسانه (طبری جلد اول، صص. ۶۸۹، ۹۰؛ ثعالیبی، صص. ۳۸۲، ۳؛ شاهنامه، چاپ مسکو، جلد ششم، ص. ۳۵۴ به بعد) همای که به پادشاهی چشم داشت کودک خود دارا را به آب‌های رودخانه کر نزدیک استخر یا رودخانه بلخ (و یا به فرات بنابر شاهنامه) انداخت. یک آسیابان را او پیدا کرده و بزرگ می‌کند. کامل‌ترین شرح این داستان در داراب نامه طرسوسی جلد اول، صفحه ۱۰ به بعد یافت می‌شود (طرسوسی به جای آسیابان از گازر نام برده است).

6. *Iran. Nation.* 2. 4.

۷. آثارالباقیه، صص. ۸۹ و ۱۱۱؛ قانون مسعودی، صص. ۱۵۴، ۶.

۸. طبری جلد اول، صص. ۲۱۶، ۶۴۴، ۶۴۹، ۵۴، ۶۹۱، ۷۱۸؛ همزه، ص. ۵۹؛ مسعودی، مروج، ۱۱، ۱۲۷.

هخامنشیان فراموش شده بودند به یادکرد دو دارا در پایان تاریخ کیانی اشاره کرد. با وجود این، یک پژوهش ژرف‌تر نشان خواهد داد که چنین پندارهایی نمی‌توانند به سادگی دیدگاه پیشین ما را بی‌اعتبار کنند.

از شکل و دسته بندی فهرست نام پادشاهان هخامنشی که بیرونی به دست داده است، آشکارا چنین بر می‌آید که این فهرست نه از آن یک سنت ایرانی که مایه گرفته از یک سنت یونانی- بابلی است. در آثارالباقیه نام پادشاهان هخامنشی در دو فهرست جداگانه آمده است: فهرست نخست با عنوان «شاهان کلدانی» (صص. ۸۸-۹) و دیگری با عنوان «شاهان بزرگ» (ص. ۱۱۱). فهرست نخست با نام بخت‌نصر یکم آغاز و با نام اسکندر به پایان می‌رسد. این فهرست فرمانروایان ایرانی چون داریوش مادی (داریوش المادای الاول^۱)، کوروش، کمبوجیه (قمبیسوس)، داریوش، خشایار (احشیرش)، اردشیر (ارتخشست)، داریوش دوم، اردشیر دوم، آخوس، کنروون(?) و داریوش سوم را در بر می‌گیرد. بیرونی به صراحت می‌گوید که «ما در بین مردم بابل نیز تاریخی از پادشاهانشان را یافتیم که از بخت‌نصر یکم بود تا هنگامی که با مرگ اسکندر بناکننده، تاریخ از آن‌ها به بطلمیوس انتقال یافت (ص. ۸۸). فهرست دوم مجموعه‌ای از نام پادشاهان کیانی، آشوری، بابلی و هخامنشی است که با کی‌قباد آغاز و با دارا «آخرین شاهان ایرانی» به پایان می‌رسد (ص. ۱۱۱).

با این وجود بیرونی در کتاب قانون فهرست نسبتاً متفاوت و دقیق‌تری از نام پادشاهان ایرانی را به دست می‌دهد. او زیر عنوان پادشاهان ایران پس از سقوط ماد (مملکت الجبلیان) نام ده پادشاه ایرانی را که با نام کوروش (کورش)^۲ آغاز و با نام داریوش سوم پایان می‌گیرد، فهرست می‌کند (ص. ۱۵۵-۶). درست پیش از این

۱. بیرونی به دو صورت گزارش می‌دهد، دیگری (ص. ۱۱۱) دارا الماهی الاول است که او را با داریوش یکی می‌دانند. طبری (ص. ۶۵۲) از داریوش المدهوی نام می‌برد. همین دارا (که آشکارا آمیزه‌ای از تصاویر یک شاه مادی و داریوش است) در سنت یهودی نیز تداوم می‌یابد؛ نک. زیر.

۲. بسنجید با کورش الموادی (گونه دیگر: مادی)، طبری، جلد اول، ۲۱۶.

فهرست، فهرستی از نام دوازده پادشاه زیر عنوان شاهان «بابلی و مادی» به دست می‌دهد که با نام «داریوش مادی» به پایان می‌رسد. در این فهرست بیرونی با پایبند کردن خود به سنت‌های یونانی-بابلی شاهان پیشدادی و کیانی را که به سنت ایرانی تعلق دارند و نام آن‌ها را در آثار الباقیه آورده بود، نادیده می‌گیرد. بیرونی در فهرست سومی که در این کتاب آورده و آشکارا آن را به «مردم غرب» (اهل المغرب) نسبت می‌دهد، نام پادشاهان آشوری، بابلی نو و هخامنشی را به هم می‌آمیزد و ناشیانه کوشش در یکی دانستن برخی از پادشاهان با شاهان شرق ایران دارد (صص. ۱۱۰-۱۱۱).

شاهان ایرانی آنگونه که مورخان اسلامی آن‌ها را یاد کرده‌اند با کیومرث یا هوشنگ شروع شده و با دارا به پایان می‌رسد. دارا، که از اسکندر شکست خورده بود، و پدرش که او نیز دارا و گاه دارای بزرگ نامیده می‌شد و اردشیر دراز دست سه تن از پادشاهان هخامنشی نادیده انگاشته شده در سنت ملی ایرانی هستند که مورخان اسلامی از آن‌ها نام برده‌اند. به سادگی می‌توان دریافت که اردشیر و دو دارا به سنت کیانی که ریشه در شرق ایران دارد، افزوده و پیوند داده شده‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که سنت کیانی با گشتاسب یا به احتمال زیاد با همای پایان یافته باشد. بهمن پدر همای، جانشین گشتاسب، ویژگی‌های یک چهره گذرا را نمایان می‌سازد و مانند دیگر شاهان کیانی کاملاً به او پرداخته نشده است. از یک سو وی کین‌خواه پدرش، اسفندیار، است و با رویدادهای شرق به ویژه دشمنی بین خاندان‌های سام و گشتاسب ارتباط دارد و از سوی دیگر با رویدادها و فعالیت‌های غرب ایران پیوستگی دارد. او به موجب ساختن چند شهر در بابل و میسان در نوشته‌های مورخان اسلامی آوازه یافته است.^۱ طبری به نقل از حشام بن محمد (که طبری سنت‌های غیر ایرانی را بیشتر از او نقل می‌کند) گزارش می‌دهد که وی پادشاهی بود که در چند جنگ بزرگ یونان (روم) را شکست داد. همچنین طبری (جلد اول، ص.

۱. طبری جلد اول، صص. ۶۸۶، ۷، همزه، ص. ۲۸؛ دینوری، ص. ۲۶؛ ثعالیبی، ص. ۱۷۳؛ مجمل، ص. ۵۴.

۶۸۷) از دیگران نقل می‌کند که بهمن یکی از بزرگ‌ترین و خردمندترین شاهان ایرانی بود که رساله‌ها و عهدنامه‌هایی داشت که بهتر از رساله‌ها و عهدنامه‌های اردشیر ساسانی بوده‌اند. گردیزی (ص. ۱۵) در واقع او را بهترین پادشاهان ایرانی می‌خواند. برخی از مورخان اسلامی آزاد سازی یهودیان از اسارتشان در بابل و بازسازی معبد اورشلیم^۱ را به وی نسبت داده‌اند. بنا بر یک گزارش (یعقوبی ص ۲۹) بهمن حتی مدتی کیش یهودی را پذیرفت. اکنون می‌توان دریافت که چرا آن گونه که حمزه گزارش می‌دهد (ص ۲۸) برخی از یهودی‌ها بهمن را با کوروش یکی می‌دانستند. یکی دانستن بهمن با اردشیر دراز دست آن گونه که نولدکه یادآور شده،^۲ بر پایه سردرگمی نویسندگان سوری است که از منابع یونانی استفاده می‌کردند. با این حال این یکی انگاشتن، بیشتر آمیزه‌ای از سنت‌های شرقی و غربی را در پوشش نام بهمن نشان می‌دهد.^۳

پادشاهی همای دختر بهمن، نیز چنین سردرگمی و آشفتگی را بازتاب می‌دهد. بنا بر گفته طبری (جلد اول، ۶۹۰) وی بارها با یونانی‌ها (روم) به جنگ پرداخت و اسیرهای بسیاری گرفت. وی به معمارهای رومی اسیر دستور داد تا در استخر برای وی بناهای یادمان شکوهمند بسیاری مانند بناهای «روم» بر پا دارند.^۴ بنا بر گزارش گردیزی (ص ۱۵)

۱. دینوری، صص. ۲۶، ۷؛ مجمل، ص. ۳۰؛ با این وجود طبری (جلد اول، ص. ۶۵۲) و مسعودی (جلد دوم، ص. ۱۲۷)، این ماجرا را به کوروش نسبت می‌دهند که بر طبق بیشتر سنت‌ها دست‌نشانده یا فرماندار بهمن بوده است.

2. *Gesch. d. Pers.*, p. 3, n. 1.

۳. بنا بر مجمل (ص. ۵۳) بهمن مدتی توسط لولو، رازدار کشمیری همسرش، برکنار شد. او سپس نقل می‌کند که فرامرز پسر رستم به هند گریخت که آذر برزین پسر فرامرز از آنجا برای پدرش کمک آورد. این موضوع نشان می‌دهد که واپسین کیانیان در مرزهای شرقی‌شان با مشکل روبرو شده‌اند.

۴. همزه (همان) این مجموعه ساختمان‌ها را با کاخ هزار ستون استخر یکی می‌داند که آشکار اشاره به ویرانه‌های تخت جمشید است؛ مقایسه کنید با هزار ستون در مجمل، ص. ۵۵.

همای پایتخت را از بلخ به تیسفون انتقال داد و پلی بر روی دجله ساخت و همدان را پی افکند.

باید یادآور شد این افسانه که همای پسرش داراب را در آب رودخانه ای افکند و مرد تهیدستی وی را پرورش داد، از گونه داستان‌هایی است که بیشتر با تغییر سلسله‌ها، پایان یک دوره یا یک دگرگونی بزرگ قدرت پیوستگی دارد.^۱

با داراها وارد حوزه چهره‌های شناخته شده می‌شویم. دارای یکم (یا داراب)،^۲ یا دارای بزرگ، آشکارا پاره‌ای از جنبه‌های پادشاهی داریوش یکم را نشان می‌دهد. گردیزی (ص. ۱۶) برخی اصلاحات اداری وی را گزارش می‌کند که یادآور اصلاحات داریوش یکم است. با وجود این وی نقش مهم‌تری در چرخه تاریخ ملی ایران دارد: وی پدر دارای دوم و اسکندر بود. وی با دختر پادشاه روم ازدواج می‌کند اما به خاطر بوی بد دهانش او را به خانواده‌اش بر می‌گرداند.^۳ در روم او اسکندر را به دنیا می‌آورد. بنابراین دارای اول اسکندر و خاندان شاهی ایران را به هم پیوند می‌دهد و اسکندر را برادر ناتنی دارای دوم می‌نماید.^۴

۱. افسانه ساسان (کارنامک، ویرایش انکلساریا، ص. ۶ به بعد؛ شاهنامه، ویرایش بروخیم، ص. ۱۹۲۳، به بعد؛) عناصر مشابهی با افسانه دارا دارد. نیز نک. پی‌نوشت ۲۱.

۲. در منابع پارسی. عربی هر دو شکل برای دو دارا به کار رفته است. مقایسه کنید با یادداشت بهار درباره وقوع هر دو شکل، مجمل، ص. ۵۴ پانوش ۹. یعقوبی، ص. ۲۹، برای داریوش سوم دو شکل دارا و داریوش را به کار می‌برد.

۳. طبری جلد اول، ص. ۶۹۷ این دختر را هیلای خوانده است؛ داراب نامه، ص. ۳۸۷، او را ناهید نامیده است. تفاوت‌های دیگری در جزئیات وجود دارد؛ مقایسه کنید با ثعالیبی، ص. ۳۹۹.

۴. این همان نسخه‌ای است که به طور کلی در اسکندر نامه پارسی دیده می‌شود. در کالستینس دروغین، پدر اسکندر نکتانوس، فرعون خلع شده مصر است (ای. هزلتون هایت، صص. ۱۳، ۱۶). نویسنده مجمل، ص. ۳۱، که به نظر می‌رسد به نسخه‌هایی از عربی که از سریانی ترجمه شده دسترسی داشته است کنجکاوانه همین نسخه را گزارش می‌کند که در دیگر نسخه‌های فارسی این افسانه نبوده است. با این وجود مجمل در

داستان‌های مشهور درباره اسکندر و دارا اساساً از داستان یونانی اسکندر^۱ سرچشمه گرفتند نه از یک سنت ایرانی راستین. بدون تردید این بدان معنا نیست که خاطره‌هایی مبهم از رویدادهای تاریخی برجسته دوران پادشاهی هخامنشی، از جمله رویدادهایی که پیش از این یاد کردیم، وارد حماسه‌های شرقی نشده باشند، بلکه نشان می‌دهد که دو دارا در سنت کیانی چهره‌هایی وام‌گرفته شده هستند که به پایان این سنت افزوده شده‌اند.^۲

جالب آنکه در بیشتر تبارنامه‌هایی که از ساسانیان در دست داریم بر خلاف انتظار، ساسان نه از پسران دارا، آخرین پادشاه کیانی، که از نسل بهمن است.^۳ بنا بر تبارنامه دیگری که در کارنامه و شاهنامه آمده ساسان از نسل آخرین دارا بود [دارای دارایان]. با وجود این اعتبار این تبارنامه به عنوان تبارنامه‌ای اصیل خدشه دار است چرا که در این تبارنامه اردشیر نه پسر بابک (که در حقیقت اینگونه بود) که نوه دختری وی دانسته شده است.^۴

درباره اشکانیان نیز ما دست کم دو تبارنامه متفاوت در دست داریم که در یکی از آن‌ها تبار ایشان به سیاوش و در دیگری به دارا می‌رسد.^۵ به گمان من تبارنامه دوم

صفحه ۵۵ به اختصار نسخه معمول فارسی را گزارش می‌کند. بسنجید با ایرج افشار (ویراست) اسکندرنامه، تهران، ۱۹۶۴، ص. ۲۷.

۱. نولدکه، همان.

2. Cf. MARY BOICE in *Handbuch der Orientalistik; Iranistik* II, p. 58.

۳. یعقوبی، ص. ۴۲؛ دینوری، ص. ۲۷؛ مسعودی جلد دوم، ص. ۱۵۱؛ طبری، ص. ۸۱۳؛ بیرونی، ص. ۱۲۰؛
ثعالی، ص. ۴۷۴؛ مجمل، ص. ۳۲؛ طرسوسی، همان، ص. ۹.

۴. در این کتیبه اردشیر بابک را پدر خود می‌خواند.

۵. طبری بنا بر گزارش دیگری تبار آن‌ها را به زرار بن اسفندیار (جلد اول، ص. ۷۰۸)، به دارا (جلد اول، صص. ۷۰۴، ۷۰۹؛ نک. همزه، ص. ۲۱؛ بیرونی، صص. ۱۱۵، ۱۱۷؛ ثعالی، ص. ۴۵۷، و مجمل، ص. ۵۹)، به پسرکی قباد (جلد اول، ص. ۷۰۹) یا به سیاوش (جلد اول، ص. ۷۱۰؛ بیرونی، ص. ۱۱۳؛ مسعودی، ص. ۱۳۶)

هنگامی پدید آمد که اشکانیان بابل را گشوده بودند و ادعای گستره پادشاهی هخامنشیان را داشتند و از سوی دیگر می‌توان پنداشت که تبارنامه نخست نشان دهنده ادعاهای اشکانیان حتی پیش از دست یافتن بر پادشاهی باشد.^۱

بنابراین جدای از نام دو دارا و اردشیر و خاطره‌هایی مبهم و آشفته، که به سنت کیانی راه یافتند، تاریخ و داستان‌های غرب و جنوب ایران تقریباً همه در سنتی در آمیخته شد که سرانجام شکل تاریخ رسمی ایران زرتشتی به خود گرفت. البته از هنگامی که فرمانروایی ساسانی گستره‌ای شامل بابلی‌ها، مسیحیان، یهودیان و مانوی‌ها را در بر می‌گرفت، در کنار سنت‌های زرتشتی دیگر سنت‌ها نیز به چشم می‌خورد.^۲ در این گونه سنت‌ها شناختی گاه درست و یا گاه نادرست از هخامنشیان و تا اندازه‌ای از مادها وجود داشت. این سنت‌ها همچون سر چشمه‌های آگاهی برای مورخان و وقایع نگاران خستگی ناپذیر سده‌های نخستین اسلامی به ویژه طبری و بیرونی به کار می‌آمدند. آگاهی طبری از کوروش به عنوان فرمانروای بابل که اورشلیم را بازسازی کرده و فرزندان اسرائیل را به آن برگردانیده،^۳ نه از منابع ساسانی راستین که از منابع یهودی گرفته شده است. حتی گزارش حمزه (ص. ۵۹) در این باره بسیار آشکارتر است: «کسی که اورشلیم را پس از هفتاد سال بازسازی کرد پادشاهی بود که به عبری نام او کوروش بود و یهودی‌ها بر این باورند که او همان بهمن پسر اسفندیار است».

می‌رساند؛ تعالی (ص. ۴۵۷) از دارای بزرگ یا کی آرش، پسر کی قباد، به عنوان نی‌ای احتمالی آن‌ها نام می‌برد.

۱. در گزارش آریان از بنیانگذاران سلسله اشکانی (قطعه ۱، به نقل از ج. راولینسون، همان، صص. ۴۲، ۳) آمده است که اشکانیان از نجیب زادگان محلی بودند. و از این رو می‌بایست ادعای تبار داشتن از پادشاه یا قهرمانی باستانی کرده باشند. حتی اگر، آنگونه که استرابو (جلد یازدهم، ۹۳) و یوستین (جلد ۴۱، ۱) از ما خواسته‌اند که بپذیریم، آن‌ها از سرزمین سکایی برخاسته باشند، دلیلی وجود نخواهد داشت که به ادعای نجیب زاده بودنشان شک کنیم.

۲. برای تمایز روشن بین سنت تاریخی زرتشتی و یهودی. مسیحی رجوع شود به طبری جلد اول، ص. ۸۱۳.

۳. جلد اول، صص. ۶۹۱، ۲، ۷۱۸. بسنجید با همزه، ص. ۲۸.

سنت یهودی درباره کوروش و داریوش به خوبی به روزگاران اسلامی راه یافت، چنانکه دانیال نامه (موزه بریتانیا، Ms.، یا ۴۷۴۳)، بازنویسی شعرگونه و نیمه تمثیلی و خیالی از کتاب دانیال که بخش‌های حماسی به آن افزوده شد، گواه آن است. داریوش مادی و کوروش از جمله چهره‌های اصلی دانیال نامه هستند و گزارش کرده‌های آن‌ها در خطوط کلی با سنت گزارش شده به دست مورخان اسلامی همخوانی دارد.^۱

در سنت ایرانی پس از دو دارا، اسکندر، افزوده پسین دیگری به تاریخ کیانی، می‌آید. اگر چه اسکندر چهره یک قهرمان پرآوازه و پر شور را به خود گرفت با این وجود در متون روحانیت زرتشتی نفرین شده است. برخورد دو گانه ایرانیان با اسکندر در نگرش آن‌ها نسبت به وی در داراب نامه، داستان مشهور طرسوسی که اگر چه در حدود قرن دوازدهم نگاشته شده اما در واقع بر پایه داده‌های بسیار کهن تری است، به چشم می‌خورد. در این داستان بر خلاف آنچه که ما در گزارش فردوسی و نظامی می‌بینیم، اسکندر به هیچ وجه یک شخصیت قهرمان نیست. وی بیشتر چون فرمانروایی سست، وابسته و بی‌خرد نمایانده شده که بارها حامیان ایرانی‌اش به ویژه شاهدخت ایرانی، بوران دخت، به کمک وی برخاسته‌اند.^۲

۱. بنابر دانیال نامه، داریوش و کوروش با هم به بلشزر حمله کردند اما شکست خوردند. سپس به پشتیبانی خدایی بلشزر را کشتند و داریوش بر تخت شاهی نشست. او به دانیال توجه داشت و او را به عنوان یکی از چهار فرمانده ساتراپ‌ها انتخاب کرد. داریوش در نبردی علیه مردم فرنگستان کشته شد، کوروش نبرد را ادامه داد و دشمن را شکست داد و به عنوان پادشاه جانشین داریوش شد. او بعدها دستور داد تا معبد را از نو بسازند. دکتر آمون نصر نسخه‌ای از این دست‌نوشته را به عنوان بخشی از رساله دکتری خود (دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۸) آماده کرده است.

۲. دکتر ویلیام هانوی در رساله دکتری خود (دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۹) به خوبی نشان داده است که بوراندخت، آنگونه که در داراب نامه آمده است، از بسیاری از جنبه‌ها تجسم و بازنمایی الهه آناهیتا است. او به عنوان شخصیتی ستیزه جو و پیروز اغلب با رودخانه‌ها و چشمه‌ها در ارتباط است و نام مادر او به طور گویایی آبان است. ماجراجویی‌های او آنگونه که در داراب نامه گزارش شده است، شناخت بسیار بهتری از گسترش مفهوم رایج آناهیتا به دست می‌دهد.

نمی‌توان به آسانی دریافت که چه هنگام دو دارا و اسکندر به پایان سنت کیانی افزوده شدند. تکوین آن‌ها به احتمال در دوره‌ای گسترده رخ داده است. اگرچه تردیدی نیست که این روند به احتمال نه از روزگار ساسانی که از دوره اشکانی آغاز شده بود. گواه این حقیقت آن است که همانطور که پیش از این آمد تبار اشکانیان در تبارنامه‌هایی که در تاریخ‌های اسلامی بر جای مانده، به دارا می‌رسد. از آن جایی که ساسانیان تمایل چندانی به اشکانیان نداشتند نمی‌توان گفت که این تبارنامه‌ها در دوره ساسانی برساخته شده باشند. همچنین از آنجایی که منابع اصلی داستان اسکندر و دارا یونانی هستند می‌توان انتظار داشت که این‌ها در دوره یونانی‌گری رواج یافته باشند.^۱

بنابراین اگر سنت راستین هخامنشی در سنت ساسانیان آمیخته شده و اگر ما آگاهی اندک و پراکنده و دیگرگونه شده از ایران هخامنشی را وام دار منابع غیر زرتشتی هستیم، چگونه می‌توانیم یادکرد هرودین از کوروش و داریوش را در اشاره‌ای که به ادعای اردشیر در برابر رومی‌ها کرده است، تفسیر کنیم. آیا امکان داشته است که شناخت درست اردشیر از هخامنشیان و افتخار به چنین نیاکان نیرومندی در فرزندان‌ش به کلی از میان رفته باشد؟ حال آنکه اینان نیز می‌توانستند چون اردشیر به داشتن چنین پیشینه‌ای بر خود ببالند. چنین پنداری ما را گرفتار هزارتویی از مشکلات گیج‌کننده خواهد کرد. گذشته از این به گمان ما آگاهی فرمانروایان رومی نسبت به نیاکان اردشیر آن گونه که هرودین آن را بازگو کرده، نه به نقل از اردشیر که بیشتر بر مبنای شناخت خود آنان از گذشته ایران بر پایه منابع یونانی بوده است. باورپذیرتر خواهد بود که بپنداریم به همان گونه‌ای که شاپور دوم در نامه خود به امپراتور روم از

۱. اگرچه کالستینس دروغین می‌بایست در اواخر روزگار ساسانی به فارسی ترجمه شده باشد (V. NOELDEKE, *Beitrag zur Geschichte de Alexanderromans*, p. 17 sq)، ورود داستان‌های اسکندر به داستان‌های فارسی را باید به گوسان در دوره پارتی نسبت داد. برای نقش آن‌ها در انتقال داستان‌ها و افسانه‌های ملی نک:

v.M.BOYCE, *The Parthian Gosan and Iranian Minstrel Tradition*, JRAS, 1957, ½.

نی‌ای خود، اردشیر، نام برده بود، اردشیر هم در نامه‌اش از نیاکان خود یاد کرده بود، اما سفیران سوریه و میان رودان، دست کم با افزودن نام کوروش این یادکرد را گسترش داده بودند. یادکرد هرودین از کوروش پادشاهی که «نخستین بار پادشاهی ماد را پارسی کرد» گواه این پندار است، شناختی که به سختی می‌توان آن را به ایرانیان ساسانی نسبت داد.

اشکانیان و ساسانیان هر دو تبار خود را به کیانیان یا به دارا می‌رسانند و به طور یکسان مدعی بودند که وارث کیانیان پسین یا پادشاهان هخامنشی بوده‌اند.^۱ هر چند گمان می‌رود که اشکانیان که به روزگار هخامنشی نزدیک‌تر بودند، خاطره‌ای روشن‌تر از آنان داشتند. از دو جنبه ممکن است این پندار رد شود: الف) اینکه خاطره هخامنشیان در خاستگاهشان پارس که ساسانیان از آن جا برخاسته‌اند، بهتر حفظ شده است، ب) اینکه ملی‌گرایی ساسانیان نسبت به ملی‌گرایی اشکانیان یونانی شده، پیوند بیشتری با گذشته ایران نشان داده است. با وجود این با بررسی دقیق‌تر درستی این دو گفته مورد شک و تردید قرار خواهد گرفت.

با شواهد اندکی که از سکه‌های پسین پارسی در دست داریم نمی‌توانیم به تداوم خاطره هخامنشی‌ها در پارس باور داشته باشیم. پیکره اهورا مزدا و نمادهای ستایش آتش زود از این سکه‌ها برداشته شدند، حال آنکه سبک اشکانی خود را نشان می‌دهد. در مجموعه دوم این سکه‌ها (در حدود ۱۵۰ تا ۱۰۰ ق.م) «شبهات تدریجی به سبک اشکانی قابل مشاهده است»^۲. در مجموعه سوم این سکه‌ها (نیمه نخست از سده اول پیش از میلاد) «نفوذ اشکانی هنوز هم چشمگیرتر است... داریوش [یکی از شاهان پارسی دوره سوم] کلاه خود اشکانی آراسته شده به یک هلال را بر سر دارد، در پشت سکه آتشکده بزرگ ناپدید شده و آتشدان پارتی کوچکی که پادشاه در برابر آن به

۱. در حقیقت بیرونی (آثارالباقیه، ص. ۱۲۲) عنوان می‌کند که شاهان محلی (ملوک الطوائف) اشکانیان را به خاطر تبارشان از خاندان سلطنتی پادشاهان پارسی (مملکت الفرز) محترم می‌شمردند.

2. G.F. HILL, *op. cit.* p. 402.

نیایش ایستاده به چشم می‌خورد، پیرامون سکه به نوشته‌ای چهارگوش به سبک پارسی آراسته شده است.^۱ پیدایش نام‌هایی چون نرسه، یزد کرت و منوچهر^۲ بر سکه‌ها گسترش سنتی متفاوت با سنت‌های هخامنشی را نشان می‌دهد.

وجود نام‌هایی چون یمکشدا، نریشنکه و زاماشبه در لوحه‌های استحکامات عیلامی^۳ که می‌تواند نشانگر رواج نام‌های ایرانی شرقی و اوستایی در جنوب ایران نیز باشد، ممکن است این استدلال را سست کند، با وجود این، نبود چنین نام‌هایی در میان شاهزاده‌های فرمانروا و نام‌های تاریخی دوره هخامنشی مهم و چشمگیر است. ممکن است که این نام‌ها از آن کارگران شرق ایران بوده باشند.

سر انجام پذیرش سنت کیانی شرقی از سوی ساسانیان که با یک ازدواج با خاندان بازرنگیان، یکی از سلسله‌های محلی پارس، پیوند یافته بودند، خلاف این پندار را نشان می‌دهد که لزوماً در پارس نسبت به ماد و پارت شناخت بیشتری از هخامنشیان وجود داشته است.^۴

بار دیگر یاد آور می‌شویم که حتی برخی از عناصر بسیار مشهور در هنر شاهی هخامنشی (برای نمونه پیکره بال دار اهورا مزدا و استفاده از بن مایه‌های حیوانی در سر ستون‌ها) در دوره‌های پس از هخامنشی‌ها در پارس تداوم نیافته‌اند. گویا به همان

۱. همان، ص. ۴۰۳؛ بسنجید با د. مورگان، همان، مجموعه ۳۸۶، وی بر این باور است که احتمالاً تصویر سکه‌های وتفردات دوم که در زمان فرمانروایی او نفوذ پارسی زیاد شده بود، در حقیقت تصویر شاه شاهان پارسی است.

۲. گوتشمید، همان، ص. ۱۵۷. با این وجود دمورگان دو مورد اول را تأیید نمی‌کند (همان مجموعه، ۳۴۷).
(۹)

3. E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, pp. 88, 98. and I. Greshewiteh, "Amber at persepolis" *studies classica et orientalia Antonino pagliaro oblata*, II, 1969, p. 245.

۴. نام‌های فرمانروایان محلی پارس که بنا بر طبری (جلد اول، صص. ۸۱۴، ۱۵) اردشیر آن‌ها را سرکوب کرده بود یعنی جوزهر، فاسین، منوچهر و دارا هیچکدام معنای هخامنشی ندارند به جز مورد آخر که در حقیقت ممکن است از سنت کیانی گذشته باشد.

روشی که ساسانیان در زمان خود خراسان را پارسی کردند، در دوره اشکانی با یک روند پارتی شدن، سنت کیانی با نادیده انگاشتن سنت‌های جنوبی و غربی شکل تاریخ ملی را به خود گرفت.^۱

درباره ملی‌گرایی ساسانیان در سنجش با هلنیسم اشکانی، شاید ما نباید چندان تبلیغات^۲ ساسانی را که هدفشان خوار داشتن اشکانیان بوده است جدی بگیریم. سیمای یونانی فرمانروایی اشکانی نباید مانع از ارج نهادن به مقصود و جهت کوشش‌های اشکانیان شود. اشکانیان از منطقه‌ای برخاسته بودند که به خاطر پایداری سرسختانه‌اش در برابر ارتش مقدونی شناخته شده بود،^۳ در حالیکه جنوب و غرب ایران بدون ایستادگی چندانی تسلیم فاتحان شدند و در دوره سلوکی کمابیش مطیع سلوکی‌ها ماندند. ایرانیان شرقی به ویژه باکتریایی‌ها [تخاری‌ها]، سغدی‌ها و آریان‌ها تا سال‌ها پس از اسکندر ناآرام و سرکش ماندند.^۴ آن گونه که گتشمید به درستی بیان می‌کند این نمونه‌های ایستادگی «اگر الهام گرفته از یک باور ملی نبودند، نمی‌توانستند تا این اندازه خونین و سخت باشند».^۵ وی همچنین اشاره می‌کند که «شرق ایران گهواره کیش زرتشتی و در دوره‌های بعدی همواره مرکز باورهای زرتشتی بوده است. دشوار است بپنداریم که دین [زرتشتی] هیچ نقشی در پایداری ملی که اسکندر در باکتريا و سغد با آن روبرو شد، نداشته است».^۶ به نظر می‌رسد که منبع نیرویی شبیه آن چه که موجب پیدایش سلسله‌های محلی در شرق ایران در سده‌های نخستین

۱. بسنجید با ریچارد فرای، همان، صص. ۱۸۹، ۲۰۴ به بعد، که نتیجه متفاوتی به دست می‌دهد.

۲. نک. پی‌نوشت ۱۰، و بیرونی ص. ۹۹.

3. GUTCHMID, *op. cit.* pp. 5, 11, 12.

۴. مستعمره‌ها و تعداد زیادی از شهرهایی که اسکندر در شرق ایران تأسیس کرد (پلوتارک، جلد اول، ۵) مؤید مشکل در کنترل این مناطق است. گوتشمید ۲۶ شهر از ۴۰ شهر موثقتی که به اسکندر نسبت داده شده نام می‌برد که در شرق بنا شده بودند، و ۸ شهر تنها در بلخ و سغد بوده است (همان، ص. ۵).

۵. همان، ص. ۱۱.

۶. همان.

اسلامی شد، انگیزهٔ برآمدن اشکانیان در حدود هزار سال پیش را فراهم آورده باشد. شرایط فرهنگی و مذهبی زادبوم اشکانیان، گسترش سنت کیانی در طول فرمانروایی آنان و اقدام به آغاز جنبشی که به گونه‌ای روز افزون فرهنگ ملی ایران را در برابر نفوذ یونان پشتیبانی و تشویق می‌کرد، بسنده است تا ما را متقاعد سازد که برخلاف ادعاهای پیشین اشکانیان لزوماً نسبت به مذهب ایرانی بی‌تفاوت نبوده و در مقایسه با جانشینانشان جهت‌گیری ایرانی کمتری نداشته‌اند. این حقیقت که اشکانیان بر سکه‌هایشان از خط یونانی استفاده می‌کردند و بسیاری از چهره‌های یونانی را به عنوان الگوی خود بر می‌گزیدند، بیش از آن اندازه که استفاده از خط عربی و بیعت با خلیفه‌های عرب از جایگاه صفاری‌ها و سامانی‌ها به عنوان پشتیبانان فرهنگ ملی ایران می‌کاهد، پندار پیش‌گفتهٔ ما را دربارهٔ اشکانیان کم‌رنگ نمی‌کند.

با وجود این یک تفاوت وجود دارد؛ در حالیکه با اردشیر یکم تشکیلات زرتشتی با سلسله مراتب و شریعت روشن شروع به شکل‌گیری کرد، مدرک روشنی در دست نیست که نشان دهد تشکیلات سازمان یافته که به وسیلهٔ دولت پشتیبانی شده و در پی‌ریزی سیاست‌هایش شریک بوده، در زمان اشکانیان وجود داشته است. با این وجود نباید دربارهٔ آئین‌ها و شور و شوق [تعصب] مذهبی پادشاهان اشکانی تردید داشت. گزارش‌های یوستین (جلد ۴۱، ۳، ۵-۶) و پولینی (تاریخ طبیعی، جلد ۳، ۶) و آن گونه که گوتشمید (همان، ص. ۵۷) نیز اشاره می‌کند، به اندازه کافی دینداری اشکانی‌ها را نشان می‌دهد.

بنا بر سنتی که در دینکرت و دیگر جاها^۱ بر جای مانده، بلاش پادشاه اشکانی بود که برای اولین بار دستور گردآوری و تدوین متون اوستایی داد - سنتی که ساسانیان به ندرت آن را تشویق می‌کردند. شاید در زمان این بلاش (یکم؟) بود که سنت کیانی پیوند

1. DKM 612, 3 sq. ; see ZAEHNER, ZURVAN, P. 8.

تنگانگی با کیش زرتشتی پیدا کرد^۱ و چهره ملی و رسمی تری به خود گرفت.^۲ اگر با نولدکه همسخن باشیم که چهره‌هایی چون گودرز، گیو، میلاد و بیژن در حقیقت شاهزاده‌های اشکانی هستند که داستان‌های آن‌ها در دوره اشکانی به حماسه کیانی راه یافته،^۳ ما برای پیوند نزدیک اشکانیان با این سنت دلیل دیگری بدست آورده‌ایم. بنابراین اگر اشکانیان یا دست کم برخی از آنان را بتوان زرتشتیانی راستین دانست که گردآوری نوشته‌های مقدس را حمایت کرده و شرایطی را پدید آوردند که در آن سنت دینی- حماسی توانست رواج گسترده‌ای پیدا کند، تفاوت ادعا شده بین ساسانیان و اشکانیان به همان اندازه کاهش می‌یابد.

گذشته از این ممکن است اردشیر یکم و به ویژه شاهپور اول از دید ما، متعصبین زرتشتی راستین یا بسیار متفاوت با برخی از پادشاهان اشکانی جلوه نکنند. با وجود سخت گیری‌های مذهبی گواهی شده اردشیر،^۴ سنگ نوشته کعبه شاهپور، از هیچ مقام مذهبی بلند پایه‌ای در دربار اردشیر نام نبرده است. این برای انکار ویژگی مذهبی و اصلاح طلبانه پی گیری‌های سرسختانه اهداف سیاسی اردشیر نیست، اما برخلاف بحث‌های جدید پرفسور بویس در نسبت دادن نامه تنسر به زمان اردشیر^۵ (نه به زمان خسرو اول)، من بر این باورم که در دوره‌های بعد در تلاش برای دستیابی به اقتدار

۱. کنارگذاری تقریباً کامل هخامنشیان از سنت زرتشتی اطلاعاتی درباره مساله پیچیده مذهب خاندان سلطنتی هخامنشان و نگرش آن‌ها نسبت به آنچه که بعدها به زرتشتی‌گری راست دینی تبدیل شد، به دست می‌دهد.

۲. غرور، جسارت، اشتیاق به مبارزه در خانه یا خارج از آن، و ارجح بودن کردار برگفتار، ویژگی‌هایی است که یوستین (جلد ۱، ۴، ۳) در توصیف ناخوشایندی که از شخصیت پارتی‌ها دارد به آن‌ها نسبت می‌دهد، اما این ویژگی‌ها نمی‌تواند برای رشد و ایجاد حماسه قهرمانی و استقلال ملی مناسب باشد. بسنجید با کریستن‌سن: , *Iran sous les Sassanides*, pp. 16. 17 که پارتی‌ها را ایرانی‌تر از هخامنشیان می‌داند.

3. *Iran. Nation.* ,8.

4. DKM 412, 12 sq.

۵. نامه تنسر، ص. ۱۶ به بعد.

چیزهای بیشتری به اردشیر نسبت داده شده است، که ممکن است از لحاظ تاریخی قابل قبول نباشد. درباره شاپور یکم به آسانی می‌توان به مدارا یا حتی رفتار دلسوزانه وی با مانی، تزئینات غیر مذهبی کاخ بیشاپور^۱ و تلاش او برای افزودن دانش یونانی و هندی به اوستا اشاره کرد.^۲

با وجود این سنگ نوشته‌های کرتیر درباره تعصب شدید او به نودینی و سازماندهی تشکیلات کیش زرتشتی براساس باورهای خودش،^۳ و نیز درباره پیروزی تدریجی برنامه وی هیچ تردیدی بر جای نمی‌گذارد.

ممکن است در نتیجه آشفتنی همگانی اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی روزهای پایانی دوره اشکانی که به خوبی در سکه‌های بدساخته این برهه از زمان بازتاب یافته بود^۴، اختلاف نظر و بدعت‌هایی در بین مغ‌ها پدید آمده باشد. این موضوع را شاید بتوان از کتیبه کعبه زرتشت و کرتیر استنتاج کرد که به ما می‌گوید چگونه وی «دین زرتشتی و مغ‌های شایسته را» پشتیبانی کرده و مردان بدعت آور و نا استوار را «سرزنش» و «تنبیه» کرده است (سطر ۱۳).

پیروزی نهایی این گرایش رسمی، تفاوت عمده‌ای بین تساهل نسبی اشکانی و نگرش مذهبی سخت‌گیرانه ساسانی به وجود می‌آورد.

در دیگر زمینه‌ها به نظر می‌رسد که تفاوت چندانی بین اشکانیان و ساسانیان وجود نداشته باشد. اردشیر به شیوه‌های متعددی رفتار و سنت‌های اشکانی را ادامه داد. وی پس از آن که اردوان را شکست داد، سکه‌هایش با الگوگیری از سکه‌های مهرداد دوم زده شدند و «شکل کلی آنچنان با دقت از سکه‌های مهرداد دوم گرفته شده که ممکن

1. See GHIRSHMAN, *op. cit.*, p. 139 sq.; VANDEN BERGH, *L'archeologie de l'Iran ancien*, p. 54.

2. ZAEHNER, *ibid.*

۳. کتیبه کعبه زرتشت، سطر ۹ به بعد.

4. See DE MORGAN, *op. cit.*, pl. XXVI.

است گفته شود تصویر آن متعلق به وی است.^۱ سنگ‌نوشته‌های نخستین ساسانی نه تنها به خط پارسی میانه که به خط اشکانی و یونانی که در دوره اشکانی رواج داشتند، نوشته شده‌اند.^۲ همان خاندان‌های بزرگی که در دوره اشکانی از برترین جایگاه برخوردار بودند، بار دیگر در دوره ساسانی سر بر آوردند و مقام‌های بلند پایه دربار ساسانی را به دست آوردند.^۳ حتی ساختار فتودالی اشکانی یک شبه دگرگون نشد و در اینکه اساساً در پایان دوره ساسانی-به احتمال در دوران پادشاهی قباد و خسرو اول^۴ - دگرگون شده باشد، تردید وجود دارد. در سنگ‌نوشته کعبه زرتشت شاپور یکم، که تا کنون مهم‌ترین سند ما برای تاریخ اوایل دوره ساسانی است، نام اعضای دربار اردشیر و شاپور آشکار می‌سازد که پادشاهان باج‌گذار و اشرافیت نیرومند نیز بخشی از پیکره نظام ساسانی بودند.^۵ به علاوه شباهت‌هایی بین نمودهای هنری اشکانی و ساسانی به خوبی تأیید شده است.^۶

چنین به نظر می‌رسد که حتی لقب پادشاهان ساسانی که بر خلاف هخامنشیان خود را خدایی و از نژاد خدایان می‌خواندند، به سنت اشکانی بر می‌گردد که شاید این نیز خود به مفهومی باز می‌گردد که تحت تأثیر اسکندر بوده و سلوکوس و جانشینانش آن را

1. JOHN ALLAIN in *A Survey of Persian Art* I, p. 816.

۲. با این وجود کرتیر کتیبه خود را تنها به پارسی میانه نوشت که آغازگر روندی برای آینده بود.

۳. شاپور، کتیبه کعبه زرتشت، نسخه پارتی، سطر ۳۳ به بعد، نسخه پارسی میانه، سطر ۲۸ به بعد.

۴. بیرونی (صص. ۱۰۰، ۱۰۲) در فهرستی از نام شاهان و فرمانروایان، تعداد زیادی از لقب‌هایی را ثبت می‌کند که فرمانروایان محلی ایالت‌های پارسی به آن‌ها خوانده می‌شدند. این موضوع نشان می‌دهد که مطالبی که در مورد تمرکزگرایی ساسانیان گفته شده، تا حدی اغراق آمیز است. برخی از این لقب‌ها (مانند اسفهباد، شار، افشین و خوارزمشاه) به دوران اسلامی نیز راه یافته است.

5. Cf. CHRISTENSEN, *Iran sous les Sassanides*, pp. 94, 99 sq., and R. N. FRYE, *op. cit.*, p. 210.

۶. برای نمونه صحنه‌های شکار مشهور ساسانی دارای پیش نمونه‌های گویایی در صحنه شکار میترا در دورا

هستند. V. E. PORADA, *op. cit.*, pp. 186, 188.

گسترش داده بودند.^۱ همچنین کیش نیاکان که در سنگ نوشته‌ها و سکه‌های اوایل دوره ساسانی بازتاب یافته است، گویی تداوم سنت شناخته شده کیش نیاکان اشکانی باشد. به علاوه به گزارش یوستین (جلد ۴۱، ۳) اشکانیان «در خرافه پرستی‌ها و ستایش خدایانشان احترام ویژه‌ای برای رودخانه‌ها قائل بودند». پیوند خاندان بابک با پرستشگاه آناهیتا در استخر شباهت بیشتری بین جهت گیری مذهبی بین این خاندان و اشکانیان را نشان می‌دهد.^۲

اشاره پلوتارک (اردشیر دوم، iii ۲-۳) به پرستشگاه الهه جنگ (آتنا) در پاسارگاد در روزگار پادشاهی اردشیر دوم به این آیین پیشینه کهن تری می‌دهد.^۳ درست است که صحنه دیهیم گیری از دست خدا در نقش برجسته‌ها منحصرأ ساسانی است و هیچ همانندی در یادبودهای اشکانی بر جای مانده ندارد، با این وجود شاید بتوان این را از سویی با اشتیاق نخستین شاهان ساسانی برای ادعای مشروعیت و از سویی دیگر با این امکان که صحنه‌های مشابه مراسم تاج‌گیری اشکانی به دست ساسانیان حسود از بین رفته یا پاک شده باشد، توجیه کرد.^۴ این حقیقت که در میان دوازده نقش برجسته اشکانی هیچ کدام تاج‌گیری خدایی [تاج‌گیری از دست خدا] را نشان نمی‌دهد بلکه تقریباً همه در پیوند با تاج‌گیری یک شاه محلی از دست شاهنشاه اشکانی هستند، ظاهراً بیشتر نشان دهنده کوشش ساسانی در دگرگون سازی تاریخ است، نه نشان دهنده نبود پیشینه برای چنین صحنه‌هایی در دوره اشکانی.

1. I. BIKERMAN, *Institutions des Seleucides*, p. 236 sq.

2. بسنجید با طبری جلد اول، صص. ۸۱۸، ۸۱۹؛ نیز نک:

Chamont, "Le culte d'Anahita a staxr et les premiers Sassanides "RHR, 1958, 166 I8.

3. See NOELDEKE, *Gesch. Der Pers.*, p. 4, n. 2.

۴. به گزارش طبری جلد اول، ص. ۸۲۳، اردشیر در کشتار اشکانیان افراط ورزید و به وصیت جدش ساسان بزرگ، همه آنها را به قتل رساند.

هر چه بیشتر شرایط به قدرت رسیدن ساسانیان را بررسی کنیم، بیشتر متقاعد می‌شویم که بر خلاف آنچه که سنت ساسانی از ما می‌خواهد باور داشته باشیم در مقایسه با تغییر شخصیت‌ها و جهت‌گیری‌ها، با تحولات کمتری در اوضاع و شرایط مواجه می‌شویم. این حقیقت که با وجود گفته‌های دیو کاسیوس و هرودین تغییر سلسله در ایران سده سوم چندان توجه رومی‌ها را به خود جلب نکرد، نیز دیدگاه فوق را تأیید می‌کند.^۱

نمی‌توان از ترسیم شباهت بین تغییر قدرت از خاندان مادی به سلسله هخامنشی در هشت سده پیش‌تر خودداری کرد. با وجود گفته‌های طعنه آمیز و خشن هرودوت (جلد سوم، ۶۵) به نقل از کمبوجیه در بستر مرگ درباره مادها و اینکه چه اندازه وحشناک خواهد بود اگر آن‌ها دوباره به قدرت دست یابند، در نقش برجسته‌های تخت جمشید تصویر واقعی‌تری از جایگاه مادها را در دست داریم. این نقش برجسته‌ها همکاری و دوستی بین مادی‌ها و پارسی‌ها را نشان می‌دهند. به همان گونه‌ای که کوروش پادشاهی ماد را بر انداخت و امپراتوری را گسترش بیشتری بخشید، اردشیر هم قدرت اشکانی را به خاندان جدیدی انتقال داد و در نتیجه به توسعه‌ای که از دوره اشکانی آغاز شده بود نیروی جدیدی بخشید. فرمانروای جدید که با نیرویی تازه و شاید با احساس مأموریت پا به میدان نهاده بود توانست که اهداف جنبش ملی را سریع‌تر و بیشتر از آنچه که در دوره اشکانی ممکن بود، پیش ببرد.

با این حال اشتباه است که فریب تبلیغات ساسانی علیه اشکانیان را بخوریم. ساسانیان اشکانیان را متهم کرده و مسؤل نابودی یکپارچگی شاهنشاهی [ایران] و تقسیم آن به شاهک‌نشین‌ها و نادیده انگاری آرمان ملی دانسته‌اند. به کارگیری چنین تبلیغاتی از سوی سلسله مخالف و هم‌اورد اشکانیان که در پی یافتن به

1. CHRISTENSEN, *op. cit.*, p. 97.

مشروعیت و حمایت ملی بوده‌اند، قابل درک است. همچنین طبیعی است که ساسانیان پس از به دست گرفتن قدرت و عهده دار شدن مسئولیت دریافتن‌اند که دگرگونی باید به صورت تدریجی به مرحله اجرا درآید و بسیاری از الگوهای تثبیت شده را باید با تغییرات کوچکی دنبال کرد، همانطور که هر حزب سیاسی که در یک انتخابات همگانی رقیبش را شکست داده چنین می‌کند.

اگر ساسانیان وارثان کسانی بودند، چنین به نظر می‌رسد که وارث اشکانیان بودند تا هخامنشیان.

جندے شاہپور

شاپا: ۵۲۰۱ - ۲۴۷۶



JSMagazine.ir



info@JSMagazine.ir

عناوین و مقالات مجلہ را بہ صورت آنلاین ببینید