

۱۹ جندے شاپور

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

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



۱۹ جلدی شالور

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

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

اهواز، بلوار گلستان، دانشگاه شهید چمران،

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر انجمن های علمی

۰۹۳۳۵۶۳۱۹۸۲

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

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

اعضای گروه دبیران: (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر چیه ئیهائو، استادیار گروه تاریخ دانشگاه فودان شانگهای
دکتر علی بحرانی پور، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر شهرام جلیلیان، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر اسماعیل سنگاری، استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
دکتر محمدرضا غلم، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر بهادر قیم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر فرشید نادری، استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

ویراستار: آرش امامی

مدیر داخلی: حسین مالکی

مشاور هنری: محمدمامین نوبهار

تصویر روی جلد: بشقابی متعلق به بهرام گور، مربوط به سده پنجم میلادی که در موزه
متروپولیتن نیویورک نگهداری می شود.

جندے شاہ پور

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقاله

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

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

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

شیوه‌نامهٔ دستور خط فارسی

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

نقطه‌گذاری

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

به یاد

مجیدرضا صارمی

۱۳۹۹ - ۱۳۶۱



جند شاپور

۱ از ساسان خدای تا نیای اردشیر

حکیمه احمدی زاده شندی و افتخار روحی فر

۲۷ جایگاه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قاطرچیان از دوره مشروطه تا سال ۱۳۳۲ هـ ش

امین نقی زاده

۵۰ شهریاری من، از این جهان نیست: مروری بر سرود بردارکردگی پارتی

انریکو مورانو، ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی

۶۴ روح زنان در زندگی پس از مرگ بنا بر دین زرتشتی

آنتونیو پانائینو، ترجمه عادل الهیاری

۸۲ چندزبانی در امپراتوری‌ها: بیزانس و ایران ساسانی

آنتونیو پانائینو، ترجمه سامان رحمانی

۱۰۱ حرم‌سرا آشیانی برای فحشا نبود، بلکه یک مدرسه بود

خلیل اینالچق، ترجمه کسری محبی مقدم

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

از ساسان خدای تانای اردشیر

حکیمه احمدی زاده شندی^۱ (نویسنده مسئول)

افتخار روحی فر^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۱

چکیده:

نام ساسان سردودمان سلسله ساسانیان برای نخستین بار در کتیبه شاپور یکم بر بنایی در نقش رستم با عنوانی که هیچ نسبت مستقیمی را با بابک و اردشیر، بنیادگذاران این پادشاهی تأیید نمی‌کند به میان آمده است. به غیر از این در هیچ کتیبه‌ای به صورت ذکر شجره نسب نام او به عنوان سرسلسله این دودمان به میان نیامده است و هر چه از این نام بر کتیبه‌ها و اسناد مکتوب پهلویک و پارسیک هست به ایزدی زرتشتی و صاحب منصبان ساسانی اشاره دارد. در کتیبه پایکولی نرسی هم تنها به «تخمه ساسانیان» اشاره شده است.

در منابع هم‌عصر ساسانی هم اشارات روشنی از نسبت ساسان با بابک و اردشیر بدست نمی‌آید. موسی خورنی و آگاثیاس که از جمله این منابع‌اند به واقع مشابه همان اشارتی را دارند که منابع ایرانی چون *کارنامه اردشیر بابکان*، *بندش و شاهنامه فردوسی* با اندکی تغییر نسبت به دیگری ثبت کرده‌اند. این نسبت در منابع ایرانی نامبرده به ترتیب به شکل‌های اردشیر پسر بابک و نوۀ دختری ساسان، اردشیر پسر ساسان و نوۀ دختری بابک

۱. دانشجوی دکترای تاریخ قبل از اسلام دانشگاه علوم تحقیقات تهران H.ahmadizadeh.sh@gmail.com

۲. کارشناس روابط عمومی از دانشگاه رودسر

و غیره که در مقاله حاضر به‌طور مشروح بررسی شده‌اند به میان آمده‌است. منابع اسلامی چون طبری، مسعودی و غیره نیز گزارشات متفاوتی داشته و اردشیر را پسر بابک و نوه ساسان شمرده‌اند، که جملگی اشارات منابع فوق هیچ‌یک همسو با گفته خود شاپور در کتیبه خویس که نزدیک‌ترین شخص به تاریخ زندگانی ساسان است نمی‌باشد. در این مقاله نیز همه گزارشات منابع یاد شده و بررسی‌های پژوهشگران مورد بررسی و نتیجه‌ای جهت روشن شدن پیوند ساسان با دودمان ساسانیان ارائه داده شده‌است.

واژگان کلیدی: ساسان خدای، اردشیر بابکان، شجره نسب، ساسانیان، کتیبه‌ها.

۱- مقدمه:

ساسان یکی از بحث برانگیزترین و در عین حال مبهم‌ترین شخصیت‌های تاریخ ایران پیش از اسلام است. نام او بر روی یکی از طولانی‌ترین سلسله‌های تاریخ ایران با عنوان ساسانیان خودنمایی کرده، بدین جا نیز ختم نشده و در اساطیر ایران نیز شخصی با نام او که بر پایه منابع عصر اسلامی جد اوست دیده می‌شود. در واقع نام ساسان اساطیری ایران به صورت تکرار نام، بر روی چند شخص، حذف نگشته، استمرار یافته، و در تاریخ ایران بر روی سلسله‌ای پادشاهی نهاده شده که بیش از چهارصد سال در گوشه‌ای از جهان حکمرانی کرده‌اند.

به صورت مکتوب نام ساسان برای نخستین بار در کتیبه شاپور یکم در بنایی موسوم به کعبه زرتشت در نقش رستم استان فارس با عنوان خدایگان یا سرور و سالار (xwadāy) دودمان ساسانیان دیده می‌شود. اما شگفتا که نام او بر روی هیچ‌یک از شهریاران دودمان ساسانی و جانشینان آنها دیده نمی‌شود و این در حالیست که این نام، هم در کتیبه شاپور یکم، و هم در کتیبه پسر او نرسی در پایکولی جمعاً بیش از ده بار بر روی اشخاص بلندمرتبه دودمان ساسانی دیده می‌شود. به راستی این شخص کیست؟ و چه ارتباطی با سلسله ساسانیان دارد؟

به تقریب جملگی منابع ایرانی و غیرایرانی در مورد نام ساسانیان برای این سلسله پادشاهی اتفاق نظر دارند و اما اختلاف نظر بر روی نسبت ساسان با بنیانگذار این

سلسله پادشاهی، یعنی اردشیر بابکان دیده می‌شود. این درحالیست که پژوهش و بررسی از سوی پژوهشگران چندان بر روی شخصیت مبهم و رازآلود ساسان و نسبت او با اردشیر بابکان و سلسله پادشاهی او صورت نگرفته‌است؛ و این مهم نگارندگان را بر آن داشت تا بر پایه منابع و مستندات موجود به بررسی و واکاوی ساسان، این شخصیت مهم در تاریخ و اساطیر ایران بپردازند.

برای بررسی و پژوهش بر روی شخصیت ساسان و نسبت او با بابک و اردشیر همه پژوهشگران ناگزیرند از کهن‌ترین سند مکتوب که نام وی در آن به میان آمده‌است یعنی کتیبه شاپور یکم آغاز کنند، اما از آنجا که کتیبه شاپور اشاره صریح و روشن از نسبت ساسان با بابک و اردشیر ندارد می‌بایست دنباله این جستجو را در منابع دست اول تاریخی ادامه داد. موسی خورنی و آگاتیاس دو مورخ ارمنی و بیزانسی، هم عصر ساسانی‌اند که نامی از ساسان را در تواریخ خود درج کرده‌اند. سپس در منابع ایرانی چون *کارنامه اردشیر بابکان* و *بندهش* نام ساسان دیده می‌شود. *کارنامه اردشیر بابکان* که تحریر اولیه آن در عصر ساسانی صورت گرفته‌است، در آن شرح تقریباً روشنی از ماجرای ساسان و پیوندش با بابک و اردشیر صورت گرفته‌است. این ماجرا که صورت افسانه‌گون دارد به منابع ایرانی عصر اسلامی یعنی *شاهنامه فردوسی* که مأخوذ از خدای‌نامه عصر ساسانی است نیز به میان آمده‌است که تعاللی نیز اشارتی همسو با گزارش *کارنامه اردشیر بابکان* و فردوسی دارد.

دیگر منابع اسلامی چون طبری، مسعودی در *تنبیه و الاشراف* و نویسندۀ *مجم‌التواریخ* نیز شجره نسب و توضیحی در مورد شخصیت ساسان دارند.

پژوهشگرانی چند نیز بر پایه مستندات فوق به پژوهش و بررسی شخصیت ساسان و نسبت آن با اردشیر پرداخته‌اند. ریچارد نلسون فرای در کتاب *تاریخ باستانی ایران* به مقوله فوق پیرامون نام ساسان و شخصیت و ارتباط آن با ساسانیان پرداخته‌است. مارک اولبریخت نیز تقریباً همسو با پژوهش فرای با در نظر گرفتن مسکوکاتی از فارن ساسان بررسی پیرامون مبحث مورد نظر انجام داده‌است. مارتین شوارتز، شروو و ریکا گیزلین با یافته‌های باستان‌شناسی چون سفال‌نوشته و مهرها کوتاه

ریشه نام ساسان را مورد بررسی قرار داده‌اند. رومن گیرشمن، کریستن سن و لوکونین نیز پیرامون مسئله فوق به منابع اسلامی چون طبری اتکا و نقل آنان را پذیرفته‌اند. منصور شکی به‌طور اختصاصی در مقاله «ساسان که بود؟» پژوهش خوبی را پیرامون شخصیت ساسان ارائه داشته‌است. شهرام جلیلیان نیز در کتاب *تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان* به بررسی منابع تاریخ پیرامون شخصیت ساسان پرداخته‌است؛ که جملگی مستندات تاریخی، منابع و بررسی‌های پژوهشگران فوق در مقاله حاضر مورد بررسی و نتیجه‌گیری نگارندگان قرار گرفته‌است.

۲- ساسان خدای و خاندان ساسانی:

ساسان نام سردودمان سلسله ساسانیان است.^۱ اما شخصیت و کیستی دقیق وی همواره در پرده ابهام بوده و در میان منابع و مورخان مورد اختلاف نظر است. بی شک او شخصی مهم بوده که دودمان ساسانی نام وی را بر پادشاهی خود نهاده‌اند. در تاریخ ساسانی برای نخستین بار نام ساسان در کتیبه شاپور یکم بر دیوار بنای کعبه زرتشت نقش رستم در استان فارس در دیده می‌شود و از او با عنوان «ساسان خدای» یاد می‌شود که شاپور برای روان ساسان روزانه یک گوسفند و مقادیری نان و می و فدیة می‌دهد:

ō rōž akbrīd ēw , nayn ēw grīw ud panj hōfan, mao čafār pās pad sāsān
xwdāw...

«به روز یک گوسفند یکساله، یک بره و پنج هوفن (یک ونیم کیلو) نان، چهار پیمانہ می برای روان ساسان خدای...»^۲

و در ادامه این فدیة‌ها برای روان پاپک شاه، پسر ارشد پاپک شاپور شاه، دیگر پسر او اردشیر شاهنشاه و دیگر اعضای خانواده نیز در نظر گرفته می‌شود. پیداست که

۱. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، جلد دوم، ص ۵۸۱-۵۸۰.

۲. عریان، تحریر پارتی راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه، ص ۶۲ و ۷۲.

در کتیبه هیچ نسبت مستقیمی بین ساسان با بابک و فرزندان او دیده نمی‌شود اما در نگاه کلی به متن کتیبه علاوه بر ساسان خدای، ما با ده تن دیگر به همین نام ساسان چه پدر و چه پسر مواجه می‌شویم، که جملگی صاحب منصبان شاهی پاپک شاه، و اردشیرشاهنشاه و شاپور معرفی می‌شوند اینها عبارتند از: ساسان اورسیگان (صاحب منصب در فرمانروایی پدر اردشیر اول پاپک)، ساسان سورن، ساسان فرمانروای اندیگان،^۱ شاهزاده ساسان (در خدمت شاپور یکم) که (اداره) پریگان را داشت، شاهزاده ساسان دیگر که (اداره) کدوگان را داشت،^۲ ساسان ساسانان شبستان بد (رییس شبستان یا حرمسرای شاهی، وینار ساسانان^۳ ساسان دادور پیداست که ما با دودمانی با اشخاصی مملو از نام ساسان روبرو هستیم که حتی دارای مناصبی بالا چون دادور (قاضی) بوده‌اند. بی شک ارجمندی این نام و این شخصیت آنقدر بالاست که شمار بسیاری از این دودمان نام وی را بر فرزندان خود می‌نهادند. ساسان اصلی که نام سلسله ساسانیان از اوست و با عنوان ساسان خدای در کتیبه شاپور از او یاد شده‌است.^۴

بی‌شک بزرگ این خاندان در استخر پارس بوده‌است، واژه خدای = xwadāy به معنی سرور^۵، صاحب، فرمانروا و ... است که در کنار نام ساسان قرار گرفته‌است فردوسی به درستی و زیبایی از این لفظ به عنوان سرور و صاحب و دارنده و غیره استفاده کرده‌است.

بیامد ز بالا به پرده سرای به پرده درون بود خاور خدای^۶

۱. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۵۹۴.

۲. همان منبع، ص ۵۹۵.

۳. همان منبع، ص ۵۹۴ تا ۵۹۶.

۴. بند ۲۰ کتیبه شاپور یکم در کعبه زرتشت، عربان، راهنمای کتیبه های ایرانی میانه پهلوی، پارتی، ص ۷۲.

۵. مکنزی، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ص ۱۶۴.

۶. شاهنامه فردوسی، ج ۱، ص ۷۹.

از او باد بر سام نیرم درود خداوند گوپال و شمشیر و خود^۱
 وی پدر بابک و پدر بزرگ اردشیر نمی‌تواند باشد چرا که در تمامی کتیبه‌های شاهان
 ساسانی که شجره نگارنده کتیبه ذکر می‌شود اگر نام پدر بزرگ شاه پیدا بود، شاه
 مورد نظر خود را به عنوان نوه پدر بزرگ با واژه پهلوی nab = npy نوه^۲ معرفی
 کرده‌است. برای مثال خود شاپور یکم در کتیبه نقش رجب در شجره ای که
 می‌نویسد خود را پس از پسر شاهنشاه اردشیر نوه پایک معرفی می‌کند
 pahikar ēn mazdēs̄n bay šāhbur šāhān šāh ērān ud anērān kē čih̄r az yazdān
 pus mazdēs̄n bay ardaxšīr šāhān šāh ērān kē čih̄r az yazdān nab pābag šāh
 این پیکر بغ مزدیسن شاپور شاهان شاه ایران و انیران است که چهر از یزدان (دارد)
 پسر بغ مزدیسن اردشیر شاهان شاه ایران که چهر از یزدان (دارد) نوه پایک شاه^۳ و
 یا در کتیبه دیگر نرسی خود را به همین شکل پسر شاپور و پدر بزرگ اردشیر معرفی
 می‌کند.

ZNH mzdysn 'RHY' nrshy MLK'n] MLK' 'yr'n W 'nyr'n MNW ctry MN
 yzd'n [BRH mzdysn] bgy šhpwhry MLK'n] MLK' 'LH' šhpwhr MLKyn
 MLK' 'yr'n W 'nyr'n MNW [ctry MN yzd'n npy mzdysn 'RHY' 'rthštr]
 MLK'n MLK'

[این مزدیسن بغ نرسی شاهان] شاه ایران و انیران که چهر از یزدان [دارد، پسر
 مزدیسن بغ شاپور شاهان] شاه ایران و انیران که [چهر از یزدان دارد، نوه ی مزدیسن
 بغ اردشیر] شاهان شاه^۴؛ و همچنین کتیبه‌هایی دیگر چون کتیبه‌ای با پیکره بهرام

۱. همان منبع، ص ۱۱۹.

۲ جعفری دهقی، راهنمای کتیبه‌های فارسی میانه، ص ۱۷۶.

۳ بند یک الی پنج کتیبه شاپور یکم در نقش رجب، عریان، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه پهلوی، پارتی، ص
 ۷۸.

۴ کتیبه نرسی در پایکولی، حرف نویسی کتیبه، ص ۱۱۱، ترجمه ص ۱۲۳.

یکم که در آن ابتدا نام وی در کتیبه بود^۱ و بعداً نرسی نام خود را بر آن نگاشت،^۲ کتیبه شاپور دوم و شاپور سوم که جملگی کتیبه‌ها به همین شکل عنوان نوه و نام پدر بزرگ آمده‌است. اما شگفت آنکه چنین شجره و ذکری برای اردشیر بابکان به عنوان نوه ساسان نیامده است. در کتیبه اردشیر اول در نقش رستم اردشیر خود را تنها پسر بابک شاه نام می‌برد و دیگر نامی از پدر بزرگی در میان نیست.

pahikar ēn mazdēsñ bay ardaxšīr šāhān šāh ērān kē čīhr az yazdān pus
mazdēsñ bay pābag šāh

این پیکر بغ مزدیسن اردشیر شاهان شاه ایران که چهر از یزدان (دارد) پسر بغ بابک شاه^۳ بی‌شک اگر ساسان همان شخصیت مهمی که این سلسله نام او را بر خود نهادند پدر بابک و پدر بزرگ اردشیر بود اردشیر به همان سنت شجره و کتیبه نگاری ساسانی خود را به عنوان نوه ساسان معرفی می‌نمود و به دنبال او نیز شاپور این شجره را در کتیبه کعبه زرتشت برای پدرش اردشیر رعایت می‌کرد همچنین از آن رو که پاپک در کتیبه‌ها و مسکوکات اولیه فرمانروایی پارس یعنی درهم‌های شاپور پاپکان و اردشیر پاپکان دارای عنوان شاه است.^۴

او با به چنگ آوردن حکومت پارس می‌بایست سکه‌ای با نام خود و پدرش ضرب می‌کرده است (ساسان احتمالی بر پایه منابع اسلامی)^۵ که تاکنون چنین سکه‌ای بدست نیامده است.^۶

۱ هرتسفلد، ارنست، ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعتی زاده. ص ۳۲۶ - کریستن سن، ایران در زمان ساسانی، ترجمه رشید یاسمی، ص ۲۳۵.

۲ جعفری دهقی، راهنمای کتیبه‌های فارسی میانه. ص ۶۱.

۳. عریان، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه، ص ۲۹-۳۰: فرای، ریچارد نلسون، تاریخ باستانی ایران، ص ۴۷۵.

۴. لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۴۳.

۵. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، جلد دوم، ص ۵۸۰. مسعودی، مروج الذهب، جلد یک، ۲۳۸.

۶. لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۱۴۳.

۳- ساسان، «ایزدی زرتشتی»:

اما پیشینه نام ساسان از کجاست و چه پیوندی می‌تواند با دودمان ساسانی و کیش و آیین آنان داشته باشد؟ چنان‌که از آثار بدست آمده از شهر پارتی نسا بر می‌آید پیشتر این نام با عنوان ایزدی در سفال‌نشته‌های یافت شده در این شهر به همراه دیگر ایزدان زرتشتی دیده شده‌است. در یکی از این سفال‌های شکسته نام‌های این ایزدان به صورت ساسان بُخت، ساسان دات، سروش دات، تیر دات و وهومن دیده می‌شود و همان‌طور که از نام‌های این ایزدان (سروش، تیر و وهومن) پیداست با آیین زرتشتی پیوندی دارند و روشن است در آن زمان آیین زرتشتی در میان پارت‌ها (اشکانیان) انتشار داشته‌است^۱ به صورتی که حتی در قرن اول بعد از میلاد در شهر نسا پایتخت اشکانیان تقویم‌های مختلف زرتشتی مورد استفاده بوده‌است^۲ به‌طور کلی این فرضیه پذیرفتنی است که اشکانیان به رغم مدارای سیاسی و تسامح دینی خود نسبت به سایر مذاهب خودشان به نحوی زرتشتی بوده‌اند. شاهد این ادعا در همین اسناد بدست آمده از شهر نسا است که در آن به وجود «روحانی مسئول آتش» (twršpty، آتش بُد؟) و «مغ» (MGWŠE) اشاره شده‌است.^۳ مورد دیگر که اهمیت آیین زرتشتی را در دودمان اشکانی تأیید می‌کند روایت موجود در کتاب پهلوی دینکرد است که بر پایه آن در دوران سلطنت بلاش اشکانی (این بلاش به درستی مشخص نیست کدامیک از پادشاهان اشکانی با نام بلاش است. شاید بلاش اول یا بلاش سوم) گردآوری احکام و قوانین زرتشتی و کتاب مقدس زرتشتیان /وستا آغاز شد^۴ با موارد فوق به روشنی پیداست که ساسان نام یک ایزد نازل مرتبت زرتشتی در پیش از روی کار آمدن ساسانیان بوده‌است.^۵

۱. ویسهوفر، تاریخ ایران باستان، ص ۱۹۰.

۲. فرای. تاریخ باستانی ایران، ص ۳۷۳.

۳. ویسهوفر، ایران باستان، ص ۱۹۰.

۴. دیاکونوف. تاریخ ایران باستان، ص ۳۵۱. ویسهوفر، تاریخ ایران باستان، ص ۱۹۱.

۵. فرای. تاریخ باستانی ایران، ص ۴۶۷.

این نام همچنین بر روی آخرین پادشاه هندوپارتی «گندوفار» با نام «فارن ساسان» که پیش از روی کار آمدن ساسانیان در شرق ایران حکومت مستقلی راه انداخته بودند به صورت *ssn / sāsān* در سکه‌های وی دیده می‌شود متن کلی در کتیبه این مسکوکات هندو پارتی بدین شکل نوشته شده است

prnssn BRY 'twrssn BRY BRY tyrydry BRY _ npy snbry MLKYN MLK'

فارن ساسان، پسر (از) آدرساسان، نوه تیرداد، نایب بزرگ سندبر، پادشاه پادشاهان^۱ اما اینجا یک مورد مدنظر است و آن اینکه از آنجایی که نام ساسان در کتاب *اوستا* و متون دینی باستان نیامده است ارتباط او با دین زرتشتی چگونه و به چه شکل است؟

وی.ای. لیوشیتس پاره لوح مکتوبی حاوی شکل کتیبه ای *ssa* یافته است که در این کتیبه *ssa* از ایزدان خوانده شده است *ssa* را معادل ساسان دانسته‌اند مارتین شوارتز بیان کرده است که این ایزد همان *ssn* *sesen* الهه کهن سامی است که در هزاره دوم پیش از میلاد در اوگاریت پرستش می‌شد.^۲ لیوشیتس و مک کینز این نام ساسان *ssn* را از شکل قدیمی *sāsāna* به معنی شکست‌دهنده دشمن دانسته‌اند^۳ و نیز بر روی یک مهر بجا مانده از عصر ساسانی که متعلق به شاهزاده خانمی است نام ساسان به صورت *ssn* نیز دیده می‌شود. کتیبه مهر به شرح زیر است:

Pylwc dwxty mtr ssn'n

پیروزدخت مهرساسان (فرزند مهرساسان)^۴

1. Marek jan, Olbrcht, 2012, p 25.

۲. دریایی، ناگفته‌های امپراتوری ساسانی، ص ۲۰-۲۱.

3. Marek jan, Olbrcht, 2012, p 25.

4. Beitish Museum ,CC BY-NC ,sassanian stamp seal,women in Ancient persi

ریکا گیزلن نیز به تکرار زیاد واژه «ساسان» در مهرهای ساسانی نوشته دار اشاره می‌کند و معتقد است *sesen* نام یک ایزد است و وی ایزدی بوده که مردمان برای نجات از شر جادو از او طلب استمداد می‌کرده‌اند.

متن بر روی یک مهر متعلق به بانویی به نام وهرام دخت که پدرش داد برز مهر نام داشت می‌باشد که به این شکل نوشته شده است:

Wahrām-duxt (i) Dād-Burz-Mihrān sāsān ham sāsān i bay ud Sāsān pāsban
 «بهرام دُخت دادبرزمهران - ای ساسان، همان ساسان که خداست و ساسان حامی»^۱
 این استمداد آشکارا نشان می‌دهد بانویی که این مهر را برای خویش سفارش داده از ایزد ساسان درخواست حمایت می‌کند. وجود سفال‌ها و دیگر مهرهای طلسم و تعویذی گفته گیزلن را تأیید می‌کند و ساسان می‌تواند یک ایزد دفع شر و اهریمن در باور زرتشتی ساسانی بوده باشد. با موارد فوق در مورد کیستی نام ساسان دریافتیم که ساسان نام یک ایزد نه چندان بلندپایه زرتشتی در مدتها پیش از روی کار آمدن دودمان ساسانیان بوده است. چنان‌که پیشتر گفتیم ذکر نام بلند پایگانی که شاپور یکم در کتیبه کعبه زرتشت به میان آورده تعدد نام ساسان را در میان این خاندان تنها در همین یک کتیبه به ما نشان می‌دهد.^۲ در این میان ذکر نام یک ساسان در هنگام فرمانروایی بابک و ساسان دیگری در هنگام فرمانروایی شاپور که خود فرزند ساسان نام دیگری با منصب رئیس شبستان شاهی در پادشاهی شاپور است، نشان می‌دهد نام ساسان پیش از اردشیر و بسا بابک بر روی اعضای این دودمان رواج داشته است. مارک اولبریخت در «مناسبات دودمانی در امپراتوری اشکانی و منشأ خاندان ساسان» معتقد است ساسان یک شاهزاده هندوپارتی بود که به فارس آمد و با یک شاهزاده خانم پارسی (دختر بابک) ازدواج کرد و اردشیر از این ازدواج بدنیا آمد.^۳ اما چنان‌که گفتیم ذکر تعدد نام ساسان در کتیبه شاپور نشان می‌دهد این نام

۱. ژینیو، انسان و کیهان در ایران باستان، ص ۱۳۰.

۲. عربان، راهنمای کتیبه های ایرانی میانه، ص ۷۲-۷۳.

در پارس قدیمی تر از پدر احتمالی اردشیر به گفته اولبریخت است. اما جالب آنکه در ادامه کار دیگر این نام پراهمیت بر روی شهریان ساسانی دیده نمی‌شود،^۱ احتمالاً به دلیل آن است که با به پادشاهی رسیدن ساسانیان و خود را از تبار الهی شمردنشان که با عنوان آیینی «کسی که نژاد از ایزدان (دارد) Kē čihr az yazdān» در سکه‌ها^۲ و کتیبه‌های اوایل عصر ساسانی نمودار است^۳ بنابراین شاهان پس از اردشیر از نام ساسان ایزد پایین‌مرتبه زرتشتی چشم پوشیده و نام خود و شاهزادگان را از ایزدان بلندمرتبه زرتشتی چون هرمزد، و زهران (بهرام) و نرسی (نریوسنگه)^۴ انتخاب نمایند. اما این نام همچنان در میان بلندپایگان و احتمالاً عموم مردم رایج و مورد استفاده بوده است. این مورد را کتیبه نرسی در پایکولی که در آن از بلندپایه ای با پدر ساسان نام یاد شده است اثبات می‌کند.^۵

۴- ساسان اساطیری و تاریخی در منابع ایرانی و غیرایرانی:

بر پایه کتاب پهلوی بندهش در اساطیر ایرانی این ساسان که دودمان ساسانیان منتسب به اوست پسر به آفرید، پسر زیر، پسر ساسان، پسر بهمن اسفندیار پسر گشتاسپ پادشاه کیانی است^۶ بنا به روایات بهمن چون هنگام مرگ خود را احساس کرد پادشاهی را به دخترش همای که زن او نیز بود و از وی آبستن بود سپرد، پس پسرش ساسان را از این کار ننگ آمد و از پدر گریخت و به کوه در انزوا و چوپانی و درویشی نشست.^۷

۱. آلتهایم فرانتس، روت استیل با همکاری روبرت گوبل، تاریخ و اقتصاد دولت ساسانی، ص ۱۵۰.

۲. لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۲۶۶.

۳. همان منبع ص ۶۷.

۴. بندهش، ص ۱۱۵.

۵. عریان، راهنمای کتیبه های ایرانی میانه، ص ۱۲۳.

۶. بندهش، ص ۱۵۱، کیانیان کریستن سن ص ۲۱۲.

۷. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، جلد دوم، ص ۴۸۵-۴۸۴، ثعالی، تاریخ ثعالی، ۲۴۱.

فردوسی در مورد ازدواج بهمن با دخترش می‌گوید:

پدر در پذیرفتنش از نیکوی
بر آن دین که خوانی همی پهلوی

همای دل افروز پاینده ماه
چنانید که آبستن آمد زشاه^۱

شاید بتوان گفت واژه «ساسان» پهلوی از واژه *sasna* / *وستایی* (به معنی «یاد دادن»، «تدریس») گرفته شده است.^۲ این عقیده را با توجه به بکار بردن نام این ایزد برای دفع شر و بلا چنان که پیشتر گفتیم پذیرفت. بدین شکل یک شاخه از پادشاهان کیانی *وستا* که دارای فره هستند با نام «ساسان» بیکار می‌ماند و این را می‌توان فرصتی مناسب برای دودمان ساسانی به جهت پیوند با این پادشاهان اسطوره‌ای *وستا* دانست.

ذکر کیستی ساسان و شجره نسب ساسانیان از اردشیر تا نیای وی ساسان پسر بهمن در منابع که جملگی تحریر عصر اسلامی‌اند متنوع است.

پر واضح است که ساخت این شجره نسب‌ها و ثبت آن در منابع تاریخی برای پیوند دادن دودمان ساسانی با دودمان اسطوره‌ای کیانیان به توسط پیوند با همین ساسان پسر بهمن اسفندیار است که از دودمان کیانی *وستا* و دارای فره ایزدی هستند، چنان که ساسانیان در ادامه پادشاهی خود با درج عنوان گی *kay* در سکه‌ها که عنوان *وستایی* پادشاهان کیانی است،^۳ این کار را عملاً به منصفه ظهور نهادند. مشابه این کار را پیشتر اشکانیان هم بدان دست یازده بودند و در پی آن بودند تبار خود را به هخامنشیان و به قول سونکلوس به اردشیر نامی (پادشاه هخامنشی) برسانند.^۴ مسئله تبار ایزدی و فره در میان ساسانیان از تبلیغات مهم سیاسی و دینی می‌شود. اما بطور کلی گزارش جملگی منابع یاد شده در مورد نسبت اردشیر با پاپک و ساسان به چهار دسته تقسیم می‌شوند.

۱. شاهنامه فردوسی، دفتر پنجم، ص ۴۸۳.

2. Javirer martinez, Michiel de vaan. Introduction to Avesta, 30.

۳. دریایی، تاریخ و فرهنگ ساسانی، ص ۳۴.

۴. ویسپوفر، ایران باستان، ص ۱۷۲.

۱: دسته‌ای از منابع که ساسان را پدر پاپک و پدر بزرگ اردشیر می‌شمارند: این دسته از منابع شامل تاریخ طبری و تنبیه و الاشراف^۱ است که بسیاری از مورخان به همین طبری^۲ استناد کرده‌اند، و اخبار کامل ایران از ابن اثیر،^۳ تاریخ بلعمی^۴ روایت دوم مجمل‌التواریخ از کتاب سیرالملوک^۵ هستند که غالب این منابع به مانند طبری به ذکر شجره نسبی برای رساندن تبار اردشیر به ساسان پسر بهمن پادشاه اسطوره‌ای کیانی دست یازیده‌اند که این شجره نسب به صورت اردشیر پسر بابک، پادشاه خیر، پسر ساسان کوچک، پسر بابک، پسر ساسان، پسر بابک، پسر مهرمس، پسر ساسان، پسر بهمن، پسر اسفندیار، پسر گشتاسب مشهود است. این شجره نسب و روایت دوم طبری از شجره اردشیر که تقریباً مشابه همین است. هیچ همخوانی با شجره کتیبه کعبه زرتشت که خود شاپور یکم ارائه می‌دهد ندارد در این شجره منابع اسلامی چند نام ساسان و پاپک مشاهده میشود که روشن است این نسب صرفاً برای پیوند دادن اردشیر با ساسان پسر بهمن و پادشاهان کیانی/اوستا و شاید هم پادشاهان هخامنشی مانده در یادها باشد.^۶ پیشتر در تاریخ چنین شجره ای مشاهده شده‌است داریوش یکم هخامنشی در کتیبه بیستون شاخه سلطنتی شجره کوروش بزرگ را به صورت کمبوجیه دوم، کوروش دوم، کمبوجیه اول، کوروش اول، چیش پیش و هخامنش ذکر می‌کند.^۷

این نوع شجره تاریخی را بار دیگر در مورد اردشیر پاپکان به توسط این منابع مشاهده می‌کنیم.

۱. مسعودی، تنبیه الاشراف، ص ۹۳.

۲. نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ص ۴۱.

۳. ابن اثیر، تاریخ کامل ایران، جلد اول، ص ۵۴.

۴. بلعمی، تاریخ بلعمی، جلد دوم، ص ۸۷۴.

۵. مجمل‌التواریخ والقص، ص ۳۳-۳۲.

۶. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، جلد دوم، ص ۵۸۰. نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ص ۴۱.

۷. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۴۵۵- شارپ، رلف نارمن، فرمانهای شاهنشاهی هخامنشی، ص ۳۱.

۲: دسته ای از منابع که اردشیر را پسر ساسان و نوه دختری پاپک می‌شمارند. یعنی اردشیر از ازدواج ساسان با دختر پاپک متولد می‌شود:

این منابع شامل *کارنامه اردشیر بابکان*^۱، *شاهنامه فردوسی*^۲، *تاریخ ثعالی*^۳، روایت اول *مجمّل التواریخ و القصص*^۴ و خواندمیر^۵ است. این منابع نیز به مانند منابع دسته پیشین شجره نسبی از ساسان پدر اردشیر تا ساسان پسر بهمن پادشاه کیانی ارائه می‌دهند که به همان صورت تا چند پشت پدر بر پسر همین نام ساسان را بر خود می‌نهند. این گزارش شجره را فردوسی توسی به زیبایی بیان می‌کند:

چو دارا به رزم اندرون کشته شد	همه دوده را روز برگشته شد
پسر بد مر او را یکی شادکام	خردمند و جنگی و ساسان بنام
پدر را بر آن گونه چون کشته دید	سر بخت ایرانیان گشته دید
از آن لشگر روم بگریخت اوی	به دام بلا در نیاویخت اوی
به هندوستان در به زاری بمرد	ز ساسان یکی کودکی ماند خرد
بدین هم نشان تا چهارم پسر	همی نام ساسانش کردی پدر ^۶

پذیرش این گزارش برای نسبت اردشیر با ساسان ما را با این مشکل مواجه می‌کند که در کتیبه اردشیر و سکه‌های اردشیر - بابک، اردشیر مشخصاً پسر بابک شاه^۷ و در تواریخ اردشیر پاپکان خطاب شده‌است.

بهرام گور انکلساریا از پارسیان هند از روایات حماسی آیین زرتشتی پیروی کرده و ساسان را پدر واقعی اردشیر می‌داند و پاپک را پدرزن ساسان که پدر زن بنا بر حق

۱. کارنامه اردشیر بابکان، ص ۷-۱۱.

۲. فردوسی، شاهنامه، دفتر ششم، ص ۱۴۲.

۳. ثعالی، تاریخ ثعالی، ص ۲۹۸-۳۰۰.

۴. مجمّل التواریخ و القصص، ص ۳۲، ۳۳.

۵. خواندمیر، حبیب السیر، جلد اول، ص ۲۲۲.

۶. شاهنامه فردوسی، تصحیح جلال خالقی مطلق، دفتر ششم، ص ۱۳۹.

۷. لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۲۶۸-۲۶۴.

فرزند خواندگی می‌توانست اردشیر را از طریق زناشویی با دخترش فرزند بخواند.^۱ اما این فرضیه نیز دارای ایراد است و آن هم وجود برادر بزرگتر اردشیر یعنی شاپور است که نام وی در سکه‌های خود او به عنوان پسر پاپک^۲ و کتیبه شاپوریکم درج شده است و بنا بر آیین پسرخواندگی ساسانی تنها پسر بزرگتر که شاپور باشد می‌توانست فرزند پاپک باشد نه اردشیر.^۳

۳: دسته‌ای دیگر از منابع که تنها به گفتن اینکه اردشیر از تبار ساسان است اکتفا کرده‌اند.

ابن بلخی اردشیر را نه نوه پسری یا دختری ساسان بلکه وی را تنها از فرزندان ساسان پسر بهمن پسر اسفندیار می‌شمارد. ابن بلخی متذکر می‌شود این ساسان زاهد شده بود و بعد از بهمن به کوه رفته و پادشاهی را به همای داد و پس از آنکه اسکندر رومی دارا را قمع کرد و ملوک و الطوایف اشکانی پدید آمد ازین فرزندان ساسان هیچ‌کس پیدا نبود تا آنکه اردشیر آمد و گفت من از نژاد ساسانم. ابن بلخی که به درستی جانب احتیاط در ذکر این شجره را رعایت کرده است سپس از پیدایی یک شجرنامه ای به صورت «اردشیر پسر بابک پسر ساسان پسر بابک پسر ساسان پسر بابک پسر ساسان پسر بهمن پسر اسفندیار پسر گشتاسب» یاد می‌کند تا بدین صورت نسب اردشیر به ساسان پسر بهمن می‌رسد.^۴ ذکر همین شجره نسب به مانند شجره منابع دیگر همان‌طور که اشاره شد برای پیوند دادن اردشیر و بابک با خاندان کیانی *اوستا* و هخامنشیان است،^۵ اگر فرض را بر این قرار بدهیم که در همان اوایل عصر ساسانی و دوره زندگانی ساسان این خاندان به وجود شخصیتی با نام ساسان پسر

۱. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۲۶۷.

۲. لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۴۳.

۳. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۴۶۷.

۴. ابن بلخی، فارس نامه، ص ۱۹-۲۰.

۵. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۴۵۵.

بهمین از پادشاهان کیانی / *اوستا* آگاهی داشته‌اند چه بسا این اندیشه در میان این خاندان که در استخر پارس سمت روحانیت معبد اناهیتا را داشته‌اند^۱ پیش از روی کار آمدن اردشیر و پاپک در جریان بوده باشد. ذکر نام متعدد ساسان چه پدر چه پسر به عنوان صاحبان مناصب در کتیبه شاپور یکم در کعبه زرتشت آمده^۲ این مطلب را تأیید می‌کند. به طوری که این خاندان در پارس خود را از تبار ساسان شاخه ای از دوده گیان می‌دانستند.

۴: دسته چهارم منبعی که اردشیر را پسر بابک و نوه دختری ساسان می‌نامند: در آخر منبعی که اردشیر را نوه دختری ساسان می‌شمارد، یعنی اردشیر از ازدواج پاپک با دختر ساسان متولد شده‌است طبق بررسی فرای این مطلب که در بندهش آمده‌است می‌گوید: «مادر اردشیر پسر پاپک، دختر ساسان بود که او هم پسر وه آفرید (= به آفرید) بود». و به همین شکل شجره نسب را تا چند پشت دنبال کرده‌است. بدین شکل ساسان پدر زن بابک نمود شده‌است که با توجه به متن کتیبه کعبه زرتشت احتمال آن بیشتر است تا پدر او.^۳ این گفته بندهش می‌تواند درست باشد اگر فرض را بر این نهیم که پاپک از این دودمان با دختر ساسان بزرگ این خاندان که ریاست معبد اناهیتا در شهر استخر را داشته‌است^۴ وصلت نموده و از این ازدواج دو برادر شاپور و اردشیر به دنیا آمده باشد. در این صورت این فرضیه با شجره کتیبه کعبه زرتشت و سکه‌های پاپک اردشیر همخوانی پیدا می‌کند که در آن اردشیر پسر پاپک و ساسان به عنوان خدای یا صاحب و بزرگ این خاندان معرفی شده‌است.

۱. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ص ۳۳۴.

۲. عربان، راهنمای کتیبه های ایرانی میانه، ص ۷۲-۷۳.

۳. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۴۶۷.

۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، جلد دوم، ابوالقاسم پاینده، ص ۵۸۰.

شایان ذکر است دسته ای از پژوهشگران با تغییر و افزودن واژه ای چند داخل پرانتز در ترجمه بند فوق از گزارش کتاب پهلوی بندهش سعی در همسو کردن این روایت بندهش با دیگر گزارش‌های تاریخی کرده‌اند. از این دست پژوهشگران می‌توان از بهرام گور انکلسریا و مهرداد بهار نام برد. برای مثال بهار در ترجمه یادشده می‌نویسد: «اردشیر بابکان که او را مادر دخت (بابک است، پدر) ساسان، پسر وه آفرید، پسر زریر، پسر ساسان، پسر اردشیر است، که بهمن، فرزند اسفندیار خوانده شد».^۱ روشن است در این ترجمه کوشش شده، نسبت اردشیر با ساسان به مانند گزارش منابعی چون *کارنامه اردشیر بابکان* گردد که عدم پذیرفتن این تغییر و افزودن واژه بسا ما را به رساندن حقیقت نزدیکتر گرداند.

۵: نسب ساسان با اردشیر بابکان از دیدگاه پژوهشگران:

اما پژوهشگران تاریخ با داشته‌های موجود از شخصیت ساسان که درباره وی به تفصیل سخن رفت فرضیه‌های مختلفی ارائه داده‌اند. ریچارد نلسون فرای با بررسی سکه‌های هندوپارتی با سجع خروشتی Sasasa یا به یونانی Sasou که آن را نام یک فرمانروا و با «ساسان» بازشناخته اند، و تطبیق آن با نوشته *کارنامه اردشیر بابکان* و *شاهنامه* فردوسی که بر پایه آن ساسان نیای اردشیر در تبعید در هندوستان بسر می‌برد، ساسان را شاهزاده ای برجسته از دودمان هندوپارتی دانسته که به پارس آمد و با امیر محلی یعنی پاپک همدست شد و با هم یک شورش علیه اردوان برپا کردند و بر حکومت مرکزی پارتی کامیاب شدند و شجره نسبی ساختند که سلطنت را از آن اردشیر نمودار می‌ساخت.^۲ مارک اولبریخت نیز هم عقیده با فرای است و معتقد است اردشیر اول فرزند یک شاهزاده هندو پارتی از خاندان گندوفارس با نام ساسان است که از ازدواج با یک شاهدخت پارسی به دنیا

۱. بندهش، ص ۱۵۱.

۲. فرای، ریچارد نلسون، تاریخ باستانی ایران، ص ۴۵۵.

آمد و پس از پایه‌ریزی شاهنشاهی خود اقدام به دستکاری تاریخی و کمرنگ کردن نام ساسان هندو پارتی و پررنگ کردن پایک پارسی آن هم از ترس اشراف پارس که مبادا او را بیگانه شمارند کرد که این کار را در ادامه شاپور یکم نیز کرد.^۱

در رد این فرضیه‌ها پرسش اینجاست که اردشیر اول و شاپور با آن قدرت که پادشاهی اشکانی را برانداخته و تک تک نواحی ایران را با لشکرکشی تحت تصرف خود درآورده اند چه ترسی می‌بایست از اعیان محلی پارس می‌داشته‌اند که اقدام به حذف نام و نشان پدر خویش کنند؟ آن هم اردشیری که بر پایه کارنامه اردشیر بابکان به کسته کسته ایران‌شهر لشکر کشید^۲ و کشور را از کدخدایی تهی کرد؛ و نیز آیا صرفاً دستکاری کتیبه‌ها و نوشته برای اعیان فارس به جهت پذیرفتن اردشیر کافی بود؟ اولبریخت به سادگی جملگی نوشته‌های فارسی و کتیبه‌های ساسانی دستکاری شده می‌داند و از شباهت آتشدان پشت مسکوکات فارن ساسان و اردشیر بابکان و یاد می‌کند. اولبریخت اما به این توجه نکرده‌است که آتشدان پشت مسکوکات اردشیر که نقش تختگاه آتش مجلل با پایه‌های پنجه شیر بر دوپایه گوی سان مجلل دیگر را نشان می‌دهد به روشنی برگرفته از تختگاه‌های آتش و شاهنشاه هخامنشیان در تخت جمشید و نقش رستم هستند که سابقه بسیار طولانی تری نسبت به دودمان گندوفار سیستان دارند و اگر کسی از کسی تقلید کرده باشد آن فارن ساسان از مسکوکات اردشیر است چرا که اردشیر این نقش را از بازمانده‌های سازه‌های هخامنشی، همان‌ها که اردشیر و جانشینان او آنان را نیاکان خود می‌دانستند اخذ کرده‌است اولبریخت گویی به کلی نقش شاپور پسر بابک را نیز از یاد برده‌است و به نقش سوزنی دیهیم ستانی او از پایک در تخت جمشید توجه نمی‌کند.^۳

در رد ادعای او پرسش دیگر اینکه چرا اردشیر نقش دیوار نگاره شاهپور بابکان در تخت جمشید را مورد دستکاری قرار نداد تا دیگر هیچ سندی نماند که او به راحتی

1. Marek Jan, Olbricht, 2012, p 312.

۲. کارنامه اردشیر بابکان، ص ۴.

۳. لوکونین، ولادیمیر، تمدن ایران ساسانی، ص ۲۵۵.

خود را پسر بابک و شاه پس از او قلمداد کرده و رضایت اعیان پارسی که به قول اولبریخت از آنان می‌ترسید را به خود جلب کند؟ آیا اصلاً با وجودی مستندی چون نقش سوزنی شاپور پایکان اردشیر می‌توانست اقدام به دستکاری و تحریف تاریخ کند؟

همچنین همان‌طور که گفتیم در کتیبه شاپور یکم حدود ده تن با نام ساسان چه پدر و چه پسر را در فرمانروایی پایک، اردشیر و شاپور مشاهده نمودیم، صاحب منصبانی که علاوه بر خود نام پدرانشان نیز ساسان بوده‌است^۱ و این نمودار آن است که این نام چه بسا حتی پیش از بابک نیز در میان این دودمان مورد توجه بوده‌است و برگرفته از یک شاهزاده هندوپارتی که در عصر پایک به پارس آمد نیست. اگر چه نمی‌توان منکر شباهت‌های گندوفارهای سیستان و ساسانیان در پارس شد. اما این تشابه‌ها دور از ذهن هم نیست، نام شخصی ساسان نام از خاندان سورن سیستان در میان کارگزاران اردشیر وجود دارد^۲ و نزدیکی اقلیم دو سرزمین با خاندان‌های بزرگ پارس و سیستان می‌تواند نشانگر روابط نزدیک این دو خاندان بوده باشد بطوریکه نام‌ها نشان‌ها و حتی نقوشی مشابه در میان هر دو خاندان مورد استفاده بوده باشد. اما رای به کهن تر بودن نقوش و نام هاست که این از آن پارس است تا سیستان.

ساسان بی شک از نجبا و بزرگ این خاندان در پارس است و سخن کریستن سن در کتاب ایران در زمان ساسانیان که وی را مردی از دودمان نجبا که در شهر استخر سمت ریاست معبد آناهیتا داشت معرفی می‌کند درست‌تر می‌نماید اما کریستن سن ساسان را پدر پایک نوشته‌است^۳ که این در واقع ضبط گزارش طبری است و به دلایلی که پیشتر از نظر رفت این نیز درست نمی‌نماید و ما چنین پیوندی را نه در کتیبه‌ها

۱. عریان، سعید، راهنمای کتیبه‌های فارسی میانه، ص ۷۳-۷۲.

۲. عریان سعید کتیبه‌های ایرانی میانه نک همان.

۳. کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ص ۹۸.

و نه در مسکوکات اردشیر و شاپور مشاهده نمی‌کنیم. لوکونین نیز به رای طبری پاپک را فرزند ساسان می‌داند و متذکر می‌شود پاپک با به چنگ آوردن حکومت پارس می‌بایست سکه ای هم به نام خود و پدرش ساسان ضرب می‌کرد که تابحال چنین چیزی بدست نیامده است.^۱

رومن گیرشمن هم به مانند دو پژوهشگر نامبرده پیشین نیز ساسان را جد سلسله ساسانی در معبد آناهیتا و پدر پاپک می‌شمارد که به دلایل ذکر شده مردود است.^۲ تئودور نولدکه نیز نسب واقعی اردشیر با ساسان را مبهم قلمداد می‌کند و نسبت دقیقی برای این دو ذکر نمی‌کند و به این که به‌طور قطع اردشیر به مانند کوروش هخامنشی و دیگر بنیانگذاران حکومت‌های ملی از نجبای قدیم بوده اکتفا می‌کند.^۳ علیرضا شاپور شهبازی با درک به نسبت درست تری از این آشفتگی منابع پیرامون نسبت ساسان با بابک و اردشیر اظهار نظر کرده و می‌گوید سنت شفاهی تاریخ‌نگاری ایرانیان باعث شد که هیچ‌یک از اخبار تاریخی کتیبه‌ی شاپور یکم و نرسه به تاریخ ملی وارد نگردد و بر خلاف اسناد تاریخی اردشیر بابکان پسر ساسان خوانده شود.^۴ منصور شکی در مقاله ای تحت عنوان ساسان که بود؟ با قبول فرضیه پدربزرگ اردشیر بودن ساسان، با اتکا به منابع اسلامی مینویسد: اگر اردشیر نام پدربزرگ خود ساسان را در کتیبه‌ها به میان نیاورده طبق سنت و قاعده معمول ساسانی عمل کرده است. شکی برای تأیید سخن خود با اتکا به کتیبه‌های هخامنشی که در برخی چون کتیبه کوروش نام پدر وی نیامده و اما در برخی دیگر چون کتیبه داریوش که نام پدر و پدربزرگ خود ویشتاسپ و آرشام آمده، می‌نویسد: در کتیبه نگاری ایرانی، در کتیبه‌های کوچک ذکر نام نیا یا پدربزرگ معمول نبوده‌است و کتیبه بلند نرسی را مثال می‌آورد که نرسی نام پدر و پدربزرگ خود را ذکر کرده‌است؛ و کتیبه اردشیر که

۱. لوکونین، ولادیمیر، تمدن ایران ساسانی، ص ۴۳.

۲. گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ص ۳۳۴.

۳. نولدکه تاریخ ایرانیان و عرب‌ها، ص ۵۲.

۴. شهبازی، تاریخ نگاری در ایران پیش از اسلام، ص ۹۵.

در نقش رستم قرار دارد را به دلیل کوچک بودن کتیبه، طبق سنت یاد شده مدعی است که اردشیر نام پدربزرگ خود ساسان را ذکر نمی‌کند^۱ اما جالب آنکه منصور شکی به دو کتیبه کوچک شاپور دوم و شاپور سوم که در هر دوی این کتیبه‌ها نام پدر و پدربزرگ ذکر می‌شود توجه نمی‌کند. بر پایه این دو کتیبه که در متن آنها هم شاپور دوم و هم شاپور سوم نام پدر و پدربزرگ خویش را ذکر می‌کنند ادعای شکی صحیح نمی‌باشد چرا که اگر در سنت نگارش کتیبه‌های کوچک ذکر نام پدربزرگ معمول و جز قاعده نبود این دو شاه هم نمی‌بایست نام نیای خود را در آن ذکر کنند. شهرام جلیلیان با اتکا بر کتیبه بلاش چهارم و کتیبه اردوان پنجم در شوش که در آنها نام شاهنشاه و پدر شاهنشاه قید شده‌است، علت نبود نام ساسان به عنوان پدربزرگ اردشیر در کتیبه نقش رستم را نیز پیروی از سنت کتیبه نویسی اشکانی که در آن تنها نام شاه و پدر درج می‌شد ذکر می‌کند. او می‌افزاید اگر این کار اردشیر را الگو برداری از سنت کتیبه نویسی پارسی پارتی ندانیم باید آن را ادامه یک شیوه شاهانه تبار نویسی فرمانروایان ایرانی بدانیم چنان‌که در کتیبه‌ها و سکه‌ها هم تنها نام پدر و پسر قید می‌شده‌است.

وی ادامه می‌دهد تازه شاپور یکم این سنت را تغییر داده و به درج نام پدربزرگ هم دست یازید.^۲ پیرامون فرضیه فوق نخست آنکه در سکه‌های نخستین ساسانی به مانند سکه شاپور-بابک و اردشیر-بابک وقتی تصویر پدر و پسر بر دو روی سکه نقش می‌بندد پس بطبع تنها نام پادشاه و پدرتاجدار او که نقشش در روی دیگر سکه درج است قید می‌شود. فارغ از محدودیت فضا برای سجع سکه طبیعی است نامی از پدربزرگی به میان نیاید و ما در هیچ سکه ای چه پارتی، چه حکام پارسی و چه ساسانی نام پادشاه، پدر و پدربزرگ او را مشاهده ننمودیم تا در این مورد این عقیده را بپذیریم و دیگر آنکه به روشنی مدرک مستندی برای پذیرش این سنت نوبنیاد به

۱. منصور شکی ساسان که بود؟، ص ۸۶ و ۸۷.

۲ جلیلیان، تحولات سیاسی ساسانیان، ص ۳۵-۳۴.

دست شاپور نداریم و اتفاقاً بر این آگاهیم که ساسانیان از عهد بابک و اردشیر ستیز با اشکانیان و برخی سنت‌های آنها را در دستور کار قرار می‌دادند، چنان‌که گزارش آن را نامه تنسر که بر پایه آن گشنسب، اردشیر را به ترک سنت در حوزه دینی متهم کرده بود^۱ بر ما معلوم می‌سازد. جلیلیان نیز با پذیرش عقیده منصور شکی دربارهٔ اینکه ساسان خدای در کتیبهٔ شاپور یکم بر کعبهٔ زرتشت همان پدر بابک و پدر بزرگ اردشیر است. در تأیید عقیده خود می‌گوید شگفت‌آور نیست که شاپور در کتیبه خود پیشکش‌هایی برای شادی روانِ مادرِ پدر بزرگ خود «دینگ مادر پاک شاه» نثار می‌کند. اما برای شادی روان همان همسر دینگ یعنی نیای بزرگ خود از چنین فعالیتی خودداری می‌ورزد؟ سپس جلیلیان با بیان اینکه در کتیبهٔ شاپور یکم نام چند بانو با عنوان‌های «دینگ مادر بابک شاه»، «رودگ مادر اردشیر شاهنشاه» و «مورود بانو، مادر شاپور شاهنشاه» ذکر می‌شود اما نامی از همسران آنان به میان نمی‌آید پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که وقتی به روشنی رودگ مادر اردشیر شاهنشاه همسر بابک بوده و مورود بانو مادر شاپور شاهنشاه همسر اردشیر بوده آیا نمی‌توان دینگ مادر بابک شاه را همان همسر ساسان خدای دانست؟ و اگر آشکارا نام دینگ مادر بابک شاه خوانده شده چرا باید نام پدر بابک نیامده باشد؟^۲ این پرسش‌ها در واقع در تأیید اشارت طبری می‌باشد که سندی برای تأیید آن نیست خود کتیبه‌های ساسانی مهر تأییدی بر آن ندارند که ما به پاسخ این پرسش‌ها در ادامه خواهیم پرداخت.

نتیجه:

چنان‌که در بررسی‌های فوق مطرح و معلوم شد ساسان نام شخصی بزرگ و صاحب منصب در شهر استخر بوده‌است که هم ریاست آتشکده استخر را بر عهده داشته و

۱ بویس، زردشتیان، ص ۱۳۲.

۲ جلیلیان، تحولات سیاسی ساسانیان، ص ۳۶-۳۵.

هم سپهبدی قشون این منطقه را بر عهده داشته‌است. چنان‌که طبری از او به عنوان مردی دلیر و جنگاور که با هشتاد کس می‌جنگید یاد می‌کند همین جنگاوری و روحانی بودن ساسان است که به پاپک و اردشیر منتقل شد تا آنجا که بابک و اردشیر به واقع مقام پادشاه_موبدی را داشته‌اند. بدین ترتیب ساسان، بزرگ این خاندان یا چنان‌که کارنامهٔ اردشیر بابکان از کدخدایی در سراسر کشور در عهد اشکانیان یاد می‌کند کدخدای شهر استخر و رئیس معبد آناهیتا است و این عنوان برای او با عنوان «ساسان خدای» که در کتیبهٔ شاپور یکم در کعبهٔ زرتشت نوشته شده‌است نیز همخوانی دارد، و در این میان بابک یکی از اعضای این خاندان در استخر بوده‌است که پس از ساسان به ریاست آتشکده پارس نائل می‌شود و با پسرانش شاپور و اردشیر علیه گوچهر دست نشانده پادشاه اشکانی اردوان سر به شورش برمی‌دارد.

اما پدر بابک و پدر بزرگ اردشیر چه کسی غیر از ساسان می‌تواند باشد؟ ما عقیده داریم پدر بابک که پدربزرگ اردشیر باشد شخصی پایین مرتبه در استخر پارس بوده‌است که در هنگام کودکی یا نوجوانی بابک مرده باشد، پس نامی از او که دارای مقام خاصی در استخر نبوده‌است در کتیبه خود اردشیر و در کتیبهٔ شاپور یکم دیده نمی‌شود چرا که او سالها پیش از دنیا آمدن اردشیر درگذشته و نقشی در به شاهی رسیدن بابک و شاهنشاهی اردشیر نداشت تا نام او در کتیبه اردشیر ذکر شود. چه بسا خود ساسان خدای حامی بابک بوده باشد که نام او در کتیبهٔ شاپور ذکر شده و برای روان او فدیة ای نثار می‌شود. این را نیز شاید بتوان متصور شد که با مرگ پدر واقعی بابک در کودکی، بابک و مادر او دینگ نزد ساسان خدایگان استخر پرورش یافته باشند و بابک بعدها جانشین ساسان شده باشد، و این ما را به یاد گزارش بندهش می‌اندازد که «مادرِ اردشیر دختِ ساسان» بود. یعنی بابک و مادر او دینگ پس از مرگ پدر بابک به نزد ساسان رفته و ساسان دختر خویش را به همسری بابک درآورده و ای بسا با مادر بابک نیز وصلتی نموده باشد.

بر پایه مطلب فوق است که می‌توان به این پرسش که چرا نام مادر بابک یعنی دینگ بانو در کتیبهٔ شاپور در هنگام پادشاهی اردشیر شاهنشاه قید می‌شود اما نامی از

همسر او به عنوان پدر بزرگ اردشیر ذکر نمی‌شود است که می‌توان گفت چون او در هنگام کودکی یا نوجوانی بابک درگذشته بود و در کتیبه شاپور نیز اشخاصی که در دوران شاهنشاهی اردشیر زنده بودند درج شده‌است.

در آخر می‌توان گفت اتفاقاً برگزینی نام بزرگ این خاندان یعنی ساسان که انبوهی از مردمان و کارداران نام او را بر خود دارند دلیلی برای پشتیبانی اعیان و اشراف استخر و پارس از پاپک و اردشیر می‌شد که گویی اردشیر این جنگاور سیاستمدار و کاردان به خوبی بدان آگاه بود.

منابع و مآخذ:

- ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح گای لیسترانچ - رینولد آلن نیکلسون، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.
- آلتهایم فرانتس و استیل، روت، گوبل، تاریخ و اقتصاد دولت ساسانی، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
- بلعمی، ابوعلی محمد، تصحیح محمدتقی بهار، ج دوم، تابش، چاپ دوم، ۱۳۵۳.
- بویس، مری، زرتشتیان، باورها و آداب دینی، ترجمه عسکر بهرامی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱.
- پورداوود، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
- ثعالبی، عبدالملک بن اسماعیل، تاریخ ثعالبی، پاره نخست، ترجمه محمد فضائی، تهران، نقره، ۱۳۶۸.
- جلیلیان، شهرام، تاریخ تحولات ساسانیان، تهران، سمت، ۱۳۹۶.
- خواندمیر، حبیب السیر، جلد اول، ص ۲۲۲، خیام، چاپ سوم.
- دریایی، تورج، تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- دریایی، تورج، ناگفته‌های امپراتوری ساسانی، ترجمه آهنگ حقانی - محمود بیرجندی، تهران، پارسه، ۱۳۹۰.

- دهقی جعفری، محمود، راهنمای کتیبه‌های فارسی میانه، تهران، سمت، ۱۳۹۵.
- ژینیو، فیلیپ، انسان و کیهان در ایران باستان، ترجمه لیندا گودرزی، ماهی، ۱۳۹۵.
- شارپ، رلف نارمن، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، تهران، یازینه، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
- شکی، منصور. «ساسان که بود؟». مجلهٔ ایران‌شناسی، سال دوم.
- شهبازی، علیرضا شاپور. «تاریخ‌نگاری در ایران پیش از اسلام». ترجمهٔ کلثوم غضنفری و بهرام روشن‌ضمیر. جندی‌شاپور، فصل‌نامهٔ علمی و تخصصی انجمن علمی دانشجویی دانشگاه شهید چمران، سال سوم، شمارهٔ ۹، ۱۳۹۶.
- طبری، محمدبن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد دوم، تهران، اساطیر، چاپ ششم، ۱۳۸۵.
- طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری، مترجم ابوالقاسم پاینده، جلد دوم، ص ۵۸۰.
- عریان، سعید، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه پهلوی- پارتی، تهران، نشر علمی، ۱۳۹۲.
- فرای، ریچارد نلسون، تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، محمود امید سالار، دفترششم، بنیاد میراث ایران
- فردوسی، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، بخش یکم، تهران، سخن، ۱۳۹۳.
- فردوسی، شاهنامه، جلال خالقی مطلق. دفتر پنجم، زیر نظر احسان یارشاطر، بنیاد میراث ایران، کالیفرنیا (۱۹۹۷) ۱۳۷۵.
- فرنیه دادگی، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، چاپ ششم، تهران، توس، ۱۳۷۵.
- کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، بمبئی، ۱۹۰۰م.
- کریستن سن، آرتور، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران، ۱۳۷۸.
- کریستین، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، نگاه، ۱۳۸۴.
- لوکونین، ولادیمیر، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۹۳.
- مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، خاور، ۱۳۱۸.

مسعودی، علی بن حسین، التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

مکنزی، د. ن، فرهنگ کوچک زبان‌های پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ۱۵۲.

نیویورک، (۲۰۰۵) ۱۳۸۴.

هرتسفلد، ارنست، ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعی زاده، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.

یوزف، ویسهوفر، ایران باستان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، ققنوس، ۱۳۷۷.

Javirer martinez, Michiel de vaan, Introduction to Avesta, Brill, Boston, 2006.

Olbrycht, marek, dynastic, connections the Arsasid Empire and the origins of the House of sasan:THE PARTHIAN AND EARLY SASANIAN AND EXpANSION, MICHAEL ALRAM AND TOURAJ DARYEE, Oxbow, Philadelphia, 2016

Beitish Miuseum, CC BY-NC, sassanian stamp seal, women in Ancient persi.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

جایگاه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قاطرچیان از دوره

مشروطه تا سال ۱۳۳۲ ه. ش

امین نقی‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۵

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱/۲۴

چکیده:

تداوم حیات برخی از مشاغل تابع شرایط سیاسی و اقتصادی بوده و تغییر در ساختار سیاسی و اجتماعی ملت‌ها بر روی کارکرد مشاغل و جایگاه اصناف تأثیرگذار بوده و بخش عمده مشاغل را تضعیف می‌کند. قاطرچی‌ها از جمله اصناف مذکور بوده و شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بروی آنها تأثیر گذاشته است. بررسی فوق نشان می‌دهد که قاطرچیان از نظر اجتماعی جزء طبقات پست و ضعیف جامعه ایران بوده و در عین حال دسته‌ای از آنها وابسته به درباریان قاجار بودند. با صحبت از تجدد و مدرنیته که در نهایت منجر به انقلاب مشروطه و پیروزی نهایی مشروطه‌خواهان شد؛ قاطرچیان جایگاه سیاسی خود را از دست داده و از نظر اجتماعی منزوی‌تر شدند. همچنین مشخص می‌شود که از نظر اقتصادی، قاطرچیان عموماً جزء اقشار کم درآمد جامعه بوده و پس از ورود گسترده اتومبیل در دوره رضاخان؛ شاهد نادیده گرفته شدن قاطرچیان بوده و کارکرد آنها به شدت کاهش یافت. در نهایت توسعه هر چه بیشتر جاده‌ها و میل به صنعتی شدن ایران توسط حکام پهلوی، دیگر جایی برای فعالیت قاطرچیان نگذاشت و صحنه فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران از وجود آنها پاک شد.

واژه‌های کلیدی: قاطرچیان، مشروطه، سیاست، اجتماع، اقتصاد.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد ایران اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی amin.naghizadeh@gmail.com

ایران به دلیل داشتن ویژگی‌های خاص جغرافیایی و برقراری پیوند میان شرق آسیا و قاره اروپا از اهمیت شایان توجهی برخوردار بوده و باید به این نکته هم اشاره داشت که با کشف و استخراج نفت در خاورمیانه، اهمیت آن پیش از بیش شد؛ بنابراین ایران با توجه به موقعیت خاص جغرافیایی خود باید کشوری باشد که از نظر اقتصادی و اجتماعی در بهترین شرایط ممکن قرار گیرد؛ ولی پیشرفت اقتصادی و اجتماعی، معلول عوامل متعدد فرهنگی، سیاسی و زیرساختی در ساخت و شاکله کلی یک کشور توانمند است. از نظر سیاسی ایران در طول تاریخ تحت سلطه حاکمان مستبد و خوداندیش بوده و طبیعتاً در چنین کشوری مفاهیمی مانند آزادی، مساوات و قانون وجود نداشت. آزادی، فقط آزادی پادشاه در عمل است. مساوات وجود خارجی نداشته و قانون مطلق، فقط حکم و فرمان پادشاه است.

همچنین از نظر فرهنگی ایران را باید کشوری دانست که در آن نوعی فرهنگ دینی با محوریت شریعت و مذهب شیعه ۱۲ امامی که پس از روی کار آمدن سلسله صفویان حاکم بوده و با دلایل و منطق خود از حاکمان حکومت‌های گوناگون حمایت کرده و حوزه فعالیت پادشاهان و روحانیون دینی را با یکدیگر آمیخته و مشروعیت دینی حاکمان را فراهم می‌کند. اما از نظر اقتصادی کشور ایران فاقد زیرساخت‌های مورد نیاز برای توسعه بود و همواره به اقتصاد داخلی چشم داشت و کمتر به تجارت خارجی روی می‌آورد. یکی از دلایل ضعف زیرساخت‌های کشور در حوزه اقتصادی را باید گندی حمل و نقل کالا و خدمات دانست. در گذشته و به ویژه در دوره قاجار برای حمل و نقل از شتر، قاطر، الاغ، کجاوه و... استفاده می‌شد. با گذشت زمان کالسکه، درشکه و دلیجان هم وارد کارزار حمل و نقل کالا و خدمات ایران در دوره قاجار شدند. حمل و نقل با حیوانات و وسایل نقلیه ابتدایی تنها راه و چاره ممکن برای حمل کالا و مسافر در ایران بود؛ زیرا وضعیت راه‌ها و کاروانسراهایی که از دوره شاه عباس اول صفوی باقی مانده بود؛ بسیار وخیم بوده و ایرانیان ناچار به تن دادن برای سواری با وسایل نقلیه مذکور و تحمل سختی‌های فراوان در هنگام سفر بودند؛ بنابراین درصد قابل توجهی از مشاغل

کشور به بحث حمل و نقل اختصاص داشت و هر شخص که یک قاطر، اسب، الاغ و گاری داشت؛ می‌توانست از حمل و نقل کالا و خدمات درآمدی داشته باشد. این پیش آمد باعث ایجاد اتحادیه صنفی بین دارندگان وسایله نقلیه شده و در دوره قاجار پسوند «چی» وجه مشترک اتحادیه‌های مزبور شد. مثلاً به کسانی که با گاری امرار معاش می‌کردند؛ گاری‌چی گفته می‌شد یا به کسانی که قاطر را وسیله‌ای مناسب برای حمل و نقل می‌دانستند؛ قاطرچی! اما باید توجه داشت که بخشی از نیروی کار و فعالیت در حوزه حمل و نقل در ایران، به ویژه در زمان حکومت قاجاران دولتی بود و مشاغل مزبور باید تحت نظر و به شیوه مورد علاقه حاکمان و درباریان گوناگون به فعالیت پرداخته و بخشی از درآمد خود را به خزانه حاکم و درباریان تقدیم کنند. در چنین شرایطی وجود هر نوع رقیب غریبه‌ای برای اتحادیه‌های صنفی اولیه مذکور که هیچ سازکار و... مشخصی نداشته و فقط نام و آوازه آنها مشابه با یکدیگر بود؛ یک تهدید محسوب شده و راه آهن و اتومبیل ضربه‌ای مهلک به فعالین موجود در عرصه حمل و نقل کالا و خدمات در ایران وارد می‌ساخت. یکی از فعالان مزبور، طیف قاطرچی‌ها بودند که دارای وابستگی شدیدی به حاکمان و درباریان در دوره قاجار بوده و در برابر مشروطیت و تجددخواهی دست به اقداماتی زدند. اکنون با توجه به نکات ذکر شده؛ فرضیه مقاله پیش رو این است که قاطرچی‌ها در برابر اتومبیل و... جبهه‌گیری کرده و جایگاه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود را در خطر می‌دیدند؛ بنابراین سعی در مقابله با مدرنیته داشته و با انجام تحرکاتی به مقابله با یکی از اشکال اقتصادی تجدد پرداختند. به این ترتیب نگارنده با روش تحلیلی و توصیفی اقدام به بررسی جایگاه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قاطرچی‌ها کرده و از منابع و اسناد مرتبط با موضوع استفاده کرده است.

درباره تعداد قاطران و قاطرچیان موجود در شهرهایی مانند تهران در دوره قاجار و... هیچ سند قابل اعتنائی وجود ندارد. در نخستین سرشماری تهران در سال ۱۲۶۴ که به

شیوه‌ای تقریباً مدرن انجام شد؛ جمعیت ۱۴۷/۲۰۶ نفر محاسبه شده بود و براساس برآوردها ۲۷ درصد از جمعیت شهر تهران را مهاجران جدید تشکیل می‌دادند.^۱

این سرشماری به ابتدایی‌ترین شکل ممکن انجام شد و کمتر به مشاغل شهری در آن توجه شده و بیشتر توجه مأموران سرشماری، بر روی برآورد جمعیت و تعداد سکنه شهر تهران بوده‌است. از آن گذشته سرشماری مزبور شامل حال دیگر شهرهای ایران نشده و اطلاعات محققان تاریخی در سالهای ۱۲۶۰ تا ۱۳۰۰ دربارهٔ تعداد جمعیت و شاغلان در شهرهای گوناگون تقریبی بوده و برپایه حدس و گمان استوار است. به‌طور کلی محققان میزان کل جمعیت ایران را در دوره ۱۲۷۹-۱۲۹۳؛ دو میلیون نفر برآورد می‌کردند.^۲ کم‌کم سرشماری شکل و شمایل بهتری به خود گرفت و آمار دقیق‌تری از فعالیت مشاغل و... در مناطق مختلف کشور به دست آمد. سال ۱۳۱۹ جمعیت به ۱۴/۶ میلیون نفر رسید که یعنی تقریباً ۵۰ درصد رشد داشت. نرخ کلی افزایش جمعیت کشور که در فاصله سال‌های ۱۲۷۹-۱۳۰۵ بر اثر قحطی و جنگ سالانه ۰/۸ درصد بوده و در فاصله سال‌های ۱۳۰۵-۱۳۱۹ به نرخ چشمگیر ۱/۵ درصد رسیده‌است.^۳

در سال ۱۳۱۹ جمعیت شهری مانند تهران به ۵۴۰ هزار نفر رسیده بود و اصفهان، تبریز، مشهد و شیراز بیش از ۲۰۰ هزار نفر جمعیت داشتند. همچنین رشد ۲/۳ درصدی جمعیت در سال‌های ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۹ در شهرها و رشد بخش روستایی در مدت مشابه به میزان ۱/۳ درصد به دلیل ایجاد کارخانه‌ها، راه‌آهن و... را شاهد بودیم. بنابر برآوردهای سال ۱۳۱۹ هـ. ش، ایران دارای ۳/۲ میلیون جمعیت شهرنشین (۲۲ درصد)، تنها یک میلیون (۶/۹ درصد) جمعیت ایلی و ۱۰/۳۵ میلیون (۷۱/۱ درصد) جمعیت روستایی بوده‌است.^۴ اما با وجود دقیق‌تر شدن آمار مرتبط به سرشماری‌ها نمی‌توان اطلاعات کاملی از جمعیت و شاغلین مرتبط به قاطرچی‌گری را به دست آورد. اما در

۱. آبراهامیان، تاریخ ایران مدرن، ص ۶۳-۶۴.

۲. فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۴۲.

۳. همان، ص ۳۴۲-۳۴۳.

۴. همان.

برخی از سرشماری‌های مزبور می‌توان رد پای قاطرچیان را یافت. به‌طور مثال در سرشماری سال ۱۳۰۱ در شهر تهران، تعداد شاغلان ۱۰۶۹ نفر ذکر شده و در عین حال تعداد طویله‌ها، کاروانسراها، گاراژها، گاریخانه‌ها و کالسکه‌خانه‌ها به ترتیب ۳۵۲،۸۰، ۲۹۵ و ۱۰۲ واحد ذکر شده‌است.

همچنین در بخش مرتبط به آمار مشاغل و حرف، تعداد پالان‌دوزان (۲۱)، زه‌تابی (۶)، تعمیر اتومبیل (۱۰)، نقاشی اتومبیل (۱)، دوچرخه‌سازی (۲۳)، تعمیر رزین‌گاری و درشکه (۱۴)، آهن‌گری (۱۸۰)، نعلچه‌گری (۲۰)، نعلبندی (۴۲)، گلگیرسازی (۱)، گاری‌سازی (۵)، پنجره‌گیری (۴)، مکانیکی (۶)، یراق‌بافی (۱۰)، یراق‌دوزی (۲)، طویله‌داری (۴۲۷)، گاریخانه‌داری (۴۲)، گاراژ حمل و نقل (۴۵)، نمایندگی فروش اتومبیل (۵)، دفاتر گاراژ حمل و نقل (۵۳)، گاراژ (۲۱)، اوراقچی (۸)، شوفاژ اتومبیل (۱۲۵)، ماشین خط آهن و دستیار (۴۶)، ساربان (۳۷)، مکاری یا اسب و الاغ کرایه بده (۱۲۰)، خرکچی (۴۹) و گاری‌چی (۱۰) ذکر شده‌است.^۱ کلیه مشاغل مزبور به بخش حمل و نقل کالا و خدمات در شهری مانند تهران با جمعیتی حدود ۲۰۰ هزار نفر مرتبط می‌شود. اما همان‌طور که مشاهده شد؛ هیچ اثری از قاطرچیان نبوده و تنها می‌توان مشاغلی که به‌طور مستقیم و غیر مستقیم با جایگاه اقتصادی قاطرچیان مرتبط بوده‌اند را مشاهده کرد. این گونه به نظر می‌رسد که شغل قاطرچی‌گری در سال ۱۳۰۱ به‌طور کلی از بین رفته و دوران جدیدی با آمدن اتومبیل آغاز شده و ایجاد مشغال جدیدی مانند تعمیر اتومبیل، صافکاری اتومبیل و... جایگزین مشاغل قدیمی‌تر، مانند قاطرچی‌گری و امثال آن شده‌اند. البته در دوره مزبور شاهد فعالیت صنوفی مانند نعلچی‌گرها، مکاری‌ها و... هستیم؛ اما به نظر می‌رسد که تعداد آنها هم نسبت به گذشته کاهش یافته و با واردات کامیون‌های باری و... بازار آنها هم کنار رفته و کم‌کم تا اواخر سال ۱۳۳۰ کمترین نام و نشانی از آنها به گوش می‌رسد. به‌طور مثال یکی از مشاغل مرتبط به چهارپایان و حمل و نقل در گذشته، همان‌گونه که اشاره شد؛ نعل‌بندی بود و شاغلین در این حرف نعل

۱. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۱، ص ۶۲-۸۸.

برپاهای قاطر و ... می‌کوبیدند.^۱ اما با آمدن اتومبیل و ... کار و کاسبی آنها کساد شد. همچنین با پیدایش اتومبیل و کامیون کم‌کم گاری‌خانه‌ها و درشکه‌خانه‌ها بصورت گاراژ درآمد که هم در آنها تعمیرات و آهنگری‌های آنها صورت می‌گرفت و هم برای بار و مسافر حمل و نقل شده؛ بلیط و بارنامه صادر می‌گردید.^۲ البته فرضیه مزبور دال بر عدم استفاده از قاطر در حمل و نقل کالا و خدمات نیست؛ چرا که به موجب استنادات و مدارک موجود از قاطرها در مشاغلی مانند مکاری‌گری استفاده می‌شد. اما باید توجه داشت که اثری از قاطرچی‌ها نبود. در واقع مکاری‌گری نه تنها شامل الاغ، بلکه مشمول هرگونه چارپا می‌گردید. در این تفاوت که بعضی نقاط را خر مناسب و جاهائی را قاطر و اسب و شتر لازم می‌شد. چنان‌که گرمسیرها و راه‌های خاکی و (رملی) یا ماسه‌ای را شتر و نقاط کوهستانی را اسب و قاطر و همسواری‌ها را الاغ به کار می‌آمد.^۳ در عین حال باید توجه داشت که در دهه ۱۳۰۰ شهرها توسعه چشمگیری یافته و خیابان‌های عریضی که گاه بازار را نیز قطع می‌کرد؛ احداث شد و فرصتی برای ایجاد فروشگاه‌های تازه و خارج از بازار به وجود آمد که در دسترس اتومبیل سواران بود.^۴ همچنین در دهه ۱۳۰۰ در بخش حمل و نقل نزدیک به ۲۰ تا ۳۰ هزار کارگر مشغول فعالیت بودند.^۵ بنابراین اتومبیل و توسعه شهری پیش از بیش عاملی تهدید کننده برای مشاغل قدیمی، فرسوده و ناکارآمد در مقایسه با وسایل ارتباطی قدیمی بود. به بیان دیگر تا وقتی حمل و متاع به وسیله چارپا و گاری و مانند آن انجام می‌گرفت؛ شغل چارواداری و گاری‌چی‌گری از مشاغل رواج یافته و پررونقی بود که یک چهارپا و گاری؛ چندین و چند تن را از علیق و فروش و مهتر و سورچی و نعلبند و گاری‌ساز و نجار و آهنگر و ترکش‌دوز و جاهازساز و طویله‌دار و کودکش و غیره و غیره در برمی‌گرفت. در حالی که با فقدان

۱. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۲، ص ۱۴۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۷۵.

۳. همان، ج ۵، ص ۱۹.

۴. فوران، مقاومت شکننده، ص ۳۵۸.

۵. همان، ص ۳۵۶ - ۳۵۷.

تقاضا برای کشیدن بار بوسیله چهارپا و گاری همه اهالی فنون آن بیکار و به تدریج فراموش می‌شدند و با رونق کار یک صاحب گاری چندین و چند کارگر را لازم می‌آمد. در صورتی که در کساد و از میان رفتن بازار، خود آن صاحب گاری زائد می‌آمدند.^۱ بر ما مسلم است که ایران به دلیل فقدان راه‌های مناسب و زیرساخت‌های مورد نیاز برای حمل و نقل کالا و خدمات؛ نیازمند چارپایان گوناگون بوده و این نیازمندی منجر به ایجاد مشاغل گوناگون در حوزه حمل و نقل شده بود. همان گونه که ذکر شد؛ قاطرچی‌ها یکی از عناصر فعال در حوزه حمل و نقل بودند؛ اما عموماً آنها را در سرشماری‌ها و آمارهای گوناگون نادیده می‌گرفتند. اما این امر دلیلی بر عدم کارکرد و فقدان تحرک از جانب قاطرچیان نیست. از نظر اجتماعی باید گفت که قاطرچیان از طبقه پست و فقیر بوده و فعالیت‌های آنها عمدتاً مورد پذیرش عموم نبوده و به این ترتیب یکی از اصناف طرد شده جامعه در دوره قاجار و پس از آن هستند. این وضعیت در دولت ۹۰ روزه سیدضیاءالدین تشدید شد؛ زیرا انتقال فواحش از محلات داخل شهر تهران از جمله گذر قاطرچی‌ها به شهرنو را شاهد بودیم.^۲ عموم قاطرچی‌ها که از شهرها و شهرستان‌های فقیر و توسعه نیافته در دوره قاجار به شهرهایی مانند تهران و تبریز آمده و فاقد توان مالی برای خریداری ملک و املاک مورد نیاز خود برای سکونت بودند. به این ترتیب می‌بینیم که در جنگ داخلی تبریز در ۱۲۸۷ ه. ش سلطنت‌طلبان از دَوَه‌چی و سرخاب، یعنی فقیرترین محله‌های تبریز گردآوری شدند که مرکز انبوه رنگ‌رزان، بافندگان، عمله‌ها، بیکاران، حمالان و قاطرچی‌ها بود.^۳ البته قاطرچیان عمدتاً سلطنت‌طلب نبودند؛ بلکه به واسطه اعمال قدرت از جانب سلطنت و درباریان، ناچار به حمایت از سلطنت و پادشاه قاجار بودند. در تهران خندق‌های اطراف و دور آن محل

۱. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۱، ص ۳۵۲.

۲. شهری، طهران قدیم، ج ۱، ص ۲۶۵.

۳. فوران، مقاومت شکننده، ص ۲۷۵.

اجتماع و سکونت شترداران و قاطرچیان بود که آنها را مأمنی برای نگهداری احشام خود ساخته و بدون مزاحمت در آن تردد و زندگی می‌کردند.^۱

قاطرچیان دزدی را هم به عنوان راهی مناسب برای کسب درآمد مورد استفاده قرار می‌دادند. در سمت جنوبی تهران و منطقه سر قبر آقا، مردمی که خانه و مسکن داشتند؛ اگر بازگشت آنها به خانه خودشان دیر می‌شد یا به ضرورتی سحرگاه از خانه بیرون می‌آمدند؛ از تعرض قاطرچیان ایمن نبودند. آنها بی‌خوف و تشویق روندگان را برهنه کرده و عرض‌ها عرصه تعرض بود.^۲ اما عمده درآمد قاطرچیان از راه حمل و نقل کالا در بازارها به دست می‌آمد. دلیل این امر را باید معماری در هم پیچیده کوچه‌ها و بازارهای مختلف دانست که حتی تحرک مردم پیاده هم به سختی در آنها ممکن بود. کوچه‌ها و پستوهایی تنگ که راه را برای عبور شترها، گاری‌های باری و غیره می‌بست. شهرهایی مانند تبریز هم از این قاعده مستثنی نبودند و ورود به آن ابداً بدان نمی‌ماند که شخص به شهر بزرگی ورود کرده‌است؛ کوچه‌ها تنگ و پیچاپیچ بوده و مدتی باید بین دو دیوار گلی عبور کرد تا شخص به مرکز برسد.^۳ به این ترتیب بهترین موقعیت ممکن برای قاطرچیان فراهم آمده و هر قاطرچی با در اختیار داشتن یک قاطر به راحتی می‌توانست به حمل بار در داخل بازار و کوچه‌های تنگ پرداخته و امرار معاش کند. البته این شرایط چندان پایدار نبود؛ زیرا بعدها تردد قاطر در بازار ممنوع شد و با ورود چهار چرخه‌های دستی و همچنین انجام اصلاحات در معماری بازار و ایجاد خیابان‌های پهن در اطراف آن؛ فرصت ایده‌آلی برای کامیون‌ها و اتومبیل‌ها فراهم آمد و کم‌کم قاطرچیان از درآمد بازار محروم شدند. به این ترتیب قاطرچی‌گری تحت و شعاع فعالیت اتومبیل‌ها قرار گرفت و مشاغل مرتبط با آن هم تهدید شدند. به‌طور مثال ترکش‌دوزان و زین‌سازان هردو به ساخت زین، یراق و... چارپایان و تجهیزات اسب و الاغ

۱. شهری. طهران قدیم، ج ۱، ص ۲۵.

۲. امین الدوله، خاطرات سیاسی میرزاعلی خان امین الدوله، ۱۸۴-۱۸۵.

۳. هدایت، خاطرات و خطرات، ص ۳۰.

می‌پرداختند.^۱ یا برای تزئین جل، روکش اسب، یابو و پالان الاغ، رانکی، سینه‌بند، دهانه چهارپایان سواری، زینت درون کالسکه‌ها و ... از یراق ساخته شده توسط یراق بافان استفاده می‌شد.^۲ به بیانی ساده‌تر؛ می‌توان گفت که ترکش‌دوزان، زین‌سازان و ... جای خود را به لوازم یدکی‌ها و گارازه‌های حمل و نقلی و مکانیک‌ها داده و حمل و نقل کالا و خدمات از طریق حیوانات با مشکلات سخت‌افزاری مواجه شد.

اما آیا تنها منبع درآمد قاطرچیان و فعالیت اجتماعی آنها در بازار بوده‌است؟ پاسخ به این پرسش منفی است. قاطرچی‌ها برای کسب درآمد با اجاره طویله در نقاط مناسب اقدام به تهیه غذا و فروش آن می‌کردند؛ چنان‌که در مرغوب‌ترین محلات شهر طویله‌های اسب، الاغ و شتر قرار داشت که صاحبانش رستوران‌های آن زمان را پشت دیوار یا مدخل آن احداث کرده؛ دیگ آتش و پلو بار می‌گذاشتند و بسته به انصاف و مروتشان هرچه می‌خواستند به مردم می‌خوراندند.^۳ علاوه بر این باید گفت هیزم و ذغال تنها سوخت زمستان و اجاق پخت و پز مردم بود که ناگزیر از تهیه آن بودند و گاه، جو و یونجه هم که یا گاه آن به کار بنائی و اندرون کاهگل بام‌ها یا به مصرف علوفه چارپاداران، گاو و گوسفندان می‌رسید. چه در هر دو سه خانه، یکی دارای الاغ یا یابوی سواری و بارکش بود که طویله حیوان هم در قسمتی از خانه معلوم شده بود و در بساخانه‌ها که گاو و گوسفند و مخصوصاً گوسفند نگهداری می‌شد که محتاج به عولفه برایشان بودند. چارپایانی که به جای اتومبیل امروزی آنها و گوسفند یا گوسفندانی که هم بازیچه و سرگرمی بچه‌هایشان و هم گوشت و قرصه زمستانشان بود و گاو‌داری‌هایی که از شیر آنها ارتزاق و از فروش آنها امرار معاش می‌کردند.^۴ بنابراین قاطرچی‌ها که در پشت دیوار انبارشاهی و مقابل سبزه میدان گاه، یونجه و علیق دواب خود را تهیه

۱. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۳، ص ۳۵۸.

۲. همان، ج ۴، ۲۶۳-۲۶۴.

۳. نوبخت، عصریلهوی: رضاشاه کبیر، بخش دوم، ص ۱۳.

۴. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۴، ص ۳۸.

می‌کردند؛^۱ به وسیله‌ای برای حمل چوب، زغال، کاه و یونجه مورد نیاز مردم نیز تبدیل شدند.

اما قاطرچی‌ها و قاطرها در کاروان‌های تجاری و زیارتی هم حضور داشتند؛ ولی حضور آنها کمی متفاوت بود! در این خصوص داخل هر کاروان قاطر و شترهائی بودند که تابوت مردگان تازه و کهنه همراه بوی تعفنی که از ایشان تصاعد می‌نمود را که گفتی کود تازه می‌بردند به قم و مشهد و عتبات حمل می‌کردند.^۲ سال پنجم سلطنت رضاشاه که حمل اموات به وسیله دوش غدغن گردید؛ اولین اتومبیل نعش‌کش بنام (گنبد برنجی) ساخت قورخانه در اختیار بلدییه و گورستان قرار گرفت.^۳ وسیله جدید اتومبیل «شورلت» (Chevrolet) سواری مستعملی بود که اطاقکی مربع از چوب و تخته برای آن ساخته شده و گنبد برنجی کوچکی شبیه گنبد طلای امام و امامزاده‌ها بالای آن نصب و دری از عقب و پاگردی اطرافش تعبیه شده و تمام آن به رنگ سیاه ملون گشته بود که هنگام حمل جنازه صاحب مردگان اطراف آن یعنی از پاگرد به طرف پائین آن را سیاه پوشانیده مطابق موقعیت مرده بر چهار طرف اطاقک آن علم و کتل و بیدق نصب کرده و دو نفر قاری در زاویه دو طرف جلو آن نشسته مشغول قرائت قرآن می‌شدند و اتومبیل هنگام حرکت متعاقبان آهسته به راه افتاده، جمعیت دنبال آن لاله‌الاله می‌گفتند تا به گورستان می‌رسید که تا مدت‌ها این وسیله دلچسب نگریده آن را اسباب کفر و محرومیت میت از ثواب دوش و مردم را محروم از اجر و ثواب زیر تابوت رفتن که هر قدمش هفتاد هزار گناه کبیره را از آنان می‌ریزانید می‌دانستند و چه آه و اسف‌ها از اینکه چرا زودتر از این نمرده‌اند که نعش آنها با دوش حمل شده دچار گنبد برنجی که به جای صدای الله اکبر و ذکر خدا و رسول از آن صدای (تیرتر) موتور می‌آید، آن هم موتور

۱. همان، طهران قدیم، ج ۱، ص ۷۲.

۲. همان، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۱، ص ۴۵۱.

۳. همان، طهران قدیم، ج ۳، ص ۲۵۴.

آتشی که جهنم را برای مرده پیشواز می‌آورد نمی‌شدند.^۱ این شعر درباره گنبد برنجی یا ماشین نعشکش است:

دور پهلوی گنبد برنجی / حرفیت می‌زنم از من نرنجی
الله و خدا کریم و صلوات / دیگه (زرم‌دی) گنبد برنجی
اومد که گُند (فزرت و قمصور) / دین احمدی، گنبد برنجی
اونجور که خراب کرد و دیدی / طاق گنبدی، گنبد برنجی

همراه شوخی‌ها و متلک‌هائی در این زمینه: ایشالله خودم برات گنبد برنجی خبر بکنم، بسکی پیش خدا اجر و قرب داشت گنبد بارگاهش را جلوجلو داد براش ساختن، خودش خر نداشت سوار بشه نعشش گنبد برنجی سوار شد. از تریز تابوتش پیدا است که چی نتارش می‌کنند و...^۲!

به این ترتیب اتومبیل حتی به حمل مردگان و جسدهای مردم هم رحم نکرده و قاطرچیان را یک بار دیگر مغلوب خود کرد! اما تا سال‌ها بعد از ظهور اتومبیل هنوز مردم بسیاری با همان وسایل قدیمی مانند اسب، الاغ، قاطر، شتر، کجاوه، پالکی، عماری، کالسکه، درشکه و دلیجان حرکت می‌کردند و از جهت یکی از ترس و دیگر سنت‌گرایی تمایلی به استفاده از اسباب جدید نشان نمی‌دادند.^۳

همان‌طور که بیان شد، قاطرچیان از نظر جمعیت و جایگاه اجتماعی نقش مهمی در ایران دوره قاجار نداشته و با روی کار آمدن مشروطه‌خواهان و سپس رضاشاه و ولیعهد او محمدرضا پهلوی، دیگر اثری از آنها دیده نمی‌شود. اما ظاهراً در رابطه با قاطرچیان ما با دو طیف خاص و تقسیم‌بندی این صنف منفور اجتماعی به دو دسته حکومتی و معمولی مواجه هستیم. دسته دوم همان طیف منفور و پست اجتماعی بود که بیشتر در بازار فعالیت کرده و محل اجتماع آنها در شهری مانند تهران، خندق‌های اطراف آن و پس از توسعه شهر، محله‌های جنوبی آن بود. اما دسته‌ای دیگر از قاطرچیان، وابسته

۱. همان

۲. شهری، طهران قدیم، ج ۳، ص ۲۵۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۴۷.

به حکومت بوده و زیر نظر آنها فعالیت می‌کردند. این دسته حقوق کافی از دربار گرفته و در شرایط گوناگون از آنها حمایت کرده و تابع آنها بودند. دسته مزبور علاوه بر دربار، در بازار مشغول حمل و نقل کالا و... بودند و پا به پای دسته قاطرچیان معمولی به فعالیت اقتصادی می‌پرداختند.

ولی وابستگی سیاسی این دسته، از آنها شورشیانی شهری برای حمایت از تخت و تاج به وجود آورده بود. البته همان‌گونه که پیش از این ذکر شد؛ در سلطنت طلب بودن قاطرچیان درباری، باید شک و تردید کرد. زیرا نیاز مالی شدید و منفور بودن از نظر اجتماعی؛ می‌تواند علت خوبی برای وانمود کردن به سلطنت طلب بودن صنفی مانند قاطرچیان باشد.

قاطرچیان همیشه در دربار پادشاهان قاجار حضوری فعال داشته و عمدتاً از آنها برای حمل و نقل استفاده می‌شد. مثلاً در دربار ناصرالدین شاه که عاشق سفر، گردش و شکار بود؛ همیشه قاطرچیان پا در رکاب سلطان قاجار بوده و بخشی از پشتوانه تدارکاتی او در سفرهای مختلف و بعضاً بیهوده و تفریحی وی بودند. به عنوان نمونه در سفر ناصرالدین شاه به عتبات عالیات تعداد زیادی قاطرچی، ساربان و رجاله کاروان او را همراهی می‌کردند.^۱

دربار هم از قاطرچیان برای آزار رساندن و قدرت‌نمایی در برابر مردم استفاده می‌کرد. مثلاً توسط دستگاه عزیزالسلطان و عمله و تبعه او که در کوچه پشت مسجد مرحوم سپهسالار، شب‌ها راه آمد و شد بسته می‌شد و هیچ زن و منتسبین دوایر خاصه صدارت و برادران و بستگان او نیز مانند مباشرین گمرک و اعضاء و اصحاب خزانه و اجزای قاطرخانه، شترخانه و... در شرارت و هرزگی و تعرض به حقوق و ناموس مردم از یکدیگر کم نمی‌آوردند.^۲ علاوه بر این مشاهده می‌شود که کسانی مانند امین‌الضرب قاطرچیان خاص خود را داشته و از آنها برای حمل پول‌های سیاه خود استفاده می‌کرد.^۳

۱. امین‌الدوله، خاطرات سیاسی میرزاعلی خان امین‌الدوله، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۱۸۴.

۳. همان، ص ۱۹۰.

اما نخستین حضور مؤثر قاطرچیان در عرصه سیاست و دفاع از قدرت سلاطین قاجار و درباریان را باید دوره مبارزات مشروطه خواهان با سلطنت طلبان دانست. در واقع باید گفت که سده نوزدهم سرآغاز مجدد تلاش‌های ایران پس از دوران صفویه بود؛ سده‌ای که عصر نفوذ همه‌جانبه استعمار به ایران بود و در اوج آن سفر ناصرالدین شاه به فرنگ را داشتیم که به تجدّد شکل دیگری داده و بارزترین تجلّی تمثیلی این نوع تجدّد همراه با استبداد را در تحولات شهری مانند تهران می‌توان دید و از این رو این شهر را می‌توان با اصفهان در دوره صفوی یکی دانست و باید گفت که تهران هم به نمادی از تجدّد استبدادی و تقلیدی بدل شد.^۱

ریشه‌های انقلاب مشروطه به سده نوزدهم- به ویژه از هنگام نفوذ تدریجی غرب در کشور بازمی‌گردد. این نفوذ در واقع پیوندهای ضعیف دربار قاجار با جامعه را به دو شیوه هم‌زمان از هم گسست. از یک سو مایه نگرانی مشترک بسیاری از بازاریان شهرنشین و نخبگان مذهبی شد که تا آن زمان پراکنده بودند و آنان را در قالب یک طبقه متوسط فراگیر به هم نزدیک کرد و تازه داشت از نارضایتی طبقاتی‌اش نسبت به دولت و قدرت‌های خارجی آگاه می‌شد. این طبقه مرفه بر اثر پیوندهایش با بازاریان و روحانیون، بعدها به طبقه متوسط سنتی معروف شد. از سوی دیگر ارتباط با غرب به ویژه از طریق آموزش‌های مدرن، ایده‌ها، پیشه‌ها و نهایتاً طبقه متوسط جدیدی را به وجود آورد. اعضاء این طبقه خود را نخست منورالفکر و سپس روشنفکر خواندند.^۲

از نظر مشروطه خواهان متجدّد اواخر قرن نوزدهم تعبیر نوسازی یا مدرنیزه کردن؛ حتی امروزه معنا و مفهوم چندان روشنی ندارد. این مشروطه‌خواهان نوگرا بی‌گمان خواستار نوسازی صنایع، ادارات، آموزش و پرورش، خدمات بهداشتی، شهرها، راه‌ها و امثال آن بودند.^۳ به بیان دیگر؛ تجدّد در برخوردگاه تحولاتی در عرصه شناخت‌شناسی، زیبایی‌شناسی، گیتی‌شناسی، اقتصاد، نظام اخلاقی، سیاسی و تفکر اجتماعی شکل گرفت

۱. میلانی، تجدد و تجدّد ستیزی در ایران: مجموعه مقالات، ص ۱۹.

۲. آبراهامیان، تاریخ ایران مدرن، ص ۷۴-۷۵.

۳. کاتوزیان، دولت و جامعه ایران: انقراض و استقرار پهلوی، ص ۴۴۰.

و تجدد نه تنها یک برهه تاریخی و نظام اجتماعی که در عین حال، جهان بینی به هم پیوسته‌ای است که زندگی خصوصی و عمومی انسان و جامعه سنت زده را دگرگون می‌کند.^۱ اصلاح‌طلبان ایرانی در قرن ۱۹ بیشتر دو عامل را مایهٔ اقتدار و آبادانی اروپا می‌دانستند: فناوری جدید و حاکمیت قانون که برای رسیدن به هر دو تلاش‌هایی آغاز شد. اما بعد حکومت مسئول و منضبط را مهم‌تر دانستند.^۲ در واقع انقلاب مشروطه طغیانی بود از خیل طغیلان‌های تاریخ ایران بر ضد استبدادی کهن که همه طبقات شهری به درجات مختلف در آن شرکت کردند و حتی یک طبقه (به صورت طبقه) در برابر آن نایستاد.^۳

اما یکی از اهداف عمده انقلاب مشروطه همان‌گونه که ذکر شد؛ نوسازی دستگاه اداری به ویژه در امور مالی و امور مربوط به نظم، قانون، عدالت و به‌کارگیری آموزش و پرورش جدید، تسهیلات جدید حمل و نقل و... بود.^۴ به این ترتیب بخش حمل و نقل به جنب و جوش افتاد و بخش درباری مرتبط به حمل و نقل که تمایلات سلطنت‌طلبانه‌ای داشت؛ در برابر مشروطه‌خواهان قد علم کرد؛ بنابراین قاطرچیان که نگران از دست رفتن جایگاه ناچیز خود در جامعهٔ ایران بودند و می‌دانستند که قانون و مشروطه دیگر راه کسب درآمد نامشروع و حمایت دربار را از آنها خواهد گرفت، دست به اقدام زدند. البته اقدام آنها همراه با تأیید و حمایت سلطنت‌طلبان بوده و هر دو گروه به خاطر تهدید منافع کوتاه و بلندمدت خود مجبور به پشتیبانی از یکدیگر بودند؛ بنابراین در راهپیمایی شیخ فضل‌الله نوری در ۱۲۸۶ و در میدان توپخانه؛ علاوه بر روحانیون و طلاب، به ویژه از حوزه درس شیخ فضل‌الله نوری، لوتی‌های تحت حمایت او، وظیفه‌بگیران، پیشوران، درباریان و خدمتکاران دربارشاهی، دهقانان اراضی سلطنتی ورامین و فقرای شهری آزرده از رشد فزایندهٔ قیمت مواد غذایی؛ قاطرچی‌ها نیز حضور

۱. میلانی، تجدد و تجدد ستیزی در ایران: مجموعه مقالات، ص ۱۴۶.

۲. کاتوزیان، دولت و جامعه ایران: انقراض و استقرار پهلوی، ص ۵۳.

۳. همان، ص ۷۴.

۴. همان، ص ۱۱۶-۱۱۷.

داشتند.^۱ به بیان دیگر در میدان توپخانه سه گروه وابسته به سلطنت و دربار حضور پیدا کردند. نخست ساکنان چاله میدان و محله سنگلج به ریاست مقتدر نظام و صنایع حضرت، دوم تفنگچیان ایل نفر و رامین که تعداد آنان قریب به هزار نفر بود و به رهبری اقبال الدوله در اصطبل شاهی مستقر شده بودند و سوم قاطرچیان و عملجاتی که از روز قبل در مسجد شیخ عبدالحسین حاضر به یراق بودند و رهبری آنان را سید محمد یزدی و میرزا عبدالرحیم رمال در دست داشت.^۲ البته باید اشاره داشت که کاهش درآمد دربار و شاهزادگان توسط مجلس ملی که محمدعلی شاه قاجار در ابتدا به آن اعتراض نکرد؛ بهانه به دست وی داد و او حقوق کارکنان بخش‌های مختلف دربار، از جمله قاطرخانه را کاهش داده و موجب دشمنی آنان با مشروطه شد.^۳ به این ترتیب قاطرچیان هم خواسته و ناخواسته در جریانات سیاسی وارد شده و هم صدا با شیخ فضل‌الله نوری به حمایت از سلطنت یا مشروطه مشروعه پرداختند. اما گذشت زمان ثابت کرد که نمی‌توان در برابر مشروطه‌خواهی مقاوت چندانی کرد و پس از دوران استبداد صغیر و فتح تهران توسط مشروطه‌خواهان، دیگر خبری از قاطرچیان نبود و آن مقدار ناچیز قدرت و پشتوانه سیاسی و اقتصادی سلطنت و دربار را هم از دست دادند. در واقع حضور قاطرچیان و سایر اوباش وابسته به پول بود و مشروعه‌خواهان می‌گفتند که با تمام شدن پول سلطنت‌طلبان آنها هم متفرق خواهند شد.^۴ علاوه‌براین باید به این نکته نیز اشاره کرد که پیش از مشروطه و واردات تعداد زیادی اتومبیل به ایران و چند صباحی بعد از آن؛ صنف قاطرچیان فعالیت اقتصادی بسیار ضعیف، محدود و بی‌حاصلی انجام می‌دادند. پیشه‌وران، صنعتگران، وردست‌ها، شاگردها و دکان‌داران خرده‌پا و طبقه کارگر شهری در حال پیدایش پشتوانه توه انقلاب مشروطه بودند. آنان بست‌نشینی کرده و مغازه‌ها و دکان‌های خود را تعطیل می‌کردند. دلیل مشارکت آنها

۱. آبراهامیان، تاریخ ایران مدرن، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. زرگری‌نژاد، رسایل مشروطیت، ج ۱، ص ۶۲-۶۳.

۳. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ج ۲، ص ۴۸۸.

۴. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ج ۲، ص ۶۱۴.

هم کاملاً مشخص بود: زیرا سیل واردات کالاهای اروپایی همه آنها را از کار بی‌کار می‌کرد.^۱

در واقع قراردادهای غیرعادلانه و ظالمانه کاپیتولاسیون و سایر امتیازات و تسهیلات برای خارجی‌ها که در اوایل قرن نوزدهم به وسیله روسیه تزاری و حکومت‌های اروپایی غربی به ایران تحمیل شد؛ باعث بازشدن دروازه‌های کشور به روی سرمایه‌ها و محصولات خارجی گردید و ایران تبدیل به بازر فروش کالاهای صنعتی آن کشورها شد.^۲ این موضوع تقریباً دیدگاه قاطرچیان و دلیل احساس خطر آنها را روشن می‌کند؛ با این تفاوت که هر کدام از طرفین، عامل شرایط فعلی خود را تحرک نیروی مقابل دانسته و به این ترتیب هر کدام از آنها جانب یکی از طرفین درگیر در جریان انقلاب مشروطه را گرفتند. اما فعالیت‌های اقتصادی قاطرچیان به جز حمل جسد و بار قافله‌های مسافری و... که به آنها اشاره شد؛ شامل جنبه‌های دیگری هم بود. در گذشته از پهن یا مدفوع و پشکل اسب و الاغ که از طویله‌ها و اطراف می‌آوردند؛ سوخت حمام‌ها را تأمین کرده، آنها را خیسانده، کاهگل کرده و در بام حمام آنها را آماده می‌کردند.^۳ از وسایل حمل و نقل پهن و... اسب، الاغ و قاطر بوده و بانی حمل و نقل مواد مزبور هم قاطرچیان بودند. بعد از رساندن مواد اولیه سوختی توسط قاطرچیان یا استاد حمامی؛ یک نفر کارگر تون‌تاب یا متصدی کوره و سوخت بیار، علاوه بر گرم نگاه داشتن آب خزینه، تهیه سوخت و وظیفه پهن کردن پهن‌ها بر بام حمام، پازدن و انبار نمودن آنها را داشته و به چهارپای کودکش یا الاغ استاد حمامی رسیدگی می‌کرد.^۴ همچنین در گذشته مردم از دود برای ضدعفونی و بعضی امراض بیرونی خاصیت‌ها دیده بودند. چنانچه در جهت هر جراحی اعم از مسری و غیر مسری و هر زخم عفونی و چرکی و مانند آن از دود دادن استفاده می‌کردند؛ بنابراین مردم به سراغ بهترین دودها؛ یعنی

۱. فوران، مقاومت شکننده، ص ۲۷۳.

۲. ایوانف، تاریخ ایران نوین، ص ۷.

۳. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۳، ص ۸.

۴. همان، ص ۲۱.

دود حاصل از سرگین الاغ و قاطر رفته^۱ و به این ترتیب قاطرچیان با فروش پهن قاطرهای خود هم کسب درآمد می‌کردند. علاوه بر این از شتر ساریان و قاطر قاطرچیان برای حمل بوته به عنوان سوخت (برای استفاده در نانوبی و...) استفاده می‌کردند.^۲ از قاطر و قاطرچیان برای ارائه خدمات پستی هم استفاده می‌شد. البته در این کار از قاطرچیان و عملجات وابسته به دولت استفاده شده و قاطرچیان یا چارواداران معمولی نمی‌توانستند بسته‌های پستی را حمل کنند. در واقع باید گفت که ارسال محموله پستی به وسیله گاری فقط مخصوص جاده‌هایی بود که چهار چرخه در آنها می‌توانستند تردد کند و غیر آن هم اسب و الاغ‌های سابق بود که (چاپار) آنها را می‌رساند. چاپاری که به غلام پست تغییر نام داده و اسب و الاغ‌های پستی هم با حرکتشان مسافران دیگر نیز همراهشان شده، چه موجب امنیتشان بود؛ از آنجا که بیدق شیر و خورشید از لو قریوز زین اسب و کنار پالان الاغشان اهتراز کرده، دزدان را به ملاحظه واداشته از آنکه سرقت مرسوله‌های پستی برایشان مقرون به صرفه نبوده، چه ممکن بود چیز قابل توجهی به چنگشان نیفتاده و سروکارشان با دولت باشد؛ زیرا تنها با سرقت اموال و اشیاء دولتی بود که مورد تعقیب واقع می‌شدند.^۳ بعد از پستی‌ها حاملین محموله‌های پستی از قبیل گاری‌چی‌ها و چاروادارها بودند که مرسوله‌ها را واری و دستکاری نموده و به محتویات آنها ناخنک می‌زدند. چون هر وسیله محموله پستی که گاری پست یا اسب و الاغ بود روزانه از چهار و پنج تا ده و دوازده فرسخ زیادتر نمی‌توانست طی بکند؛ آن هم در صورتی که مرسوله با گاری پستی یا اسب حمل شود و در غیر آن به وسیله کاروان یا قاطر یا الاغ و نظیرهایی در این سرعت یعنی پیاده یا همراه قدم طی بشود، باید روزانه دو سه فرسخ در نظر گرفت.^۴ اما قاطرچیان نیز مانند سایر اصناف بابت فعالیت اقتصادی خود باید مالیات و عوارض‌های گوناگونی پرداخت می‌کردند. یکی از

۱. همان، ص ۳۸۷.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۴.

۳. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۴، ص ۲۸۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۵۷۵-۵۷۶.

عوارض مزبور به دروازه‌های شهرهای گوناگون، علل خصوص شهر تهران مرتبط می‌شد. دروازه‌های تهران مأمورانی داشت که ایاب و ذهاب مردم را کنترل نموده و از هر بار، مسافر و حیوان عوارض، یعنی حق ورود و خروج دریافت کرده و مأمورانی از آنها نیز به بازرسی مردم و بارهایشان پرداخته و به دنبال اجناس قاچاق بودند.^۱ عوارض بگیران یا نواقلی مأمورانی از افراد غیردولتی بودند که دروازه‌ها را از دولت اجاره کرده و در آن به اخاذی و باج‌گیری به نام حق راه و حق عبور از مردم مشغول بودند. اشخاص مزبور در قراردادی هم که برای عابران معلوم کرده بودند؛ از هر بار، حیوان، گاری، دوچرخه و اتومبیل پول دریافت می‌کردند. از ده شاهی تا سه قران و از هر گاری چهارچرخه مسافرکش و بارکش پنج قران و از هر اتومبیل یک تومان (ده قران) که این قرار نیز مستقیم نبوده با مخارج فوق‌العاده یا زیاده‌طلبی‌ها یا درخواست دولتیان کم و زیاد می‌گردید.^۲ قاعده قانونی دریافت عوارض در دروازه‌ها این گونه بود که برای هر الاغ و بار ده شاهی و برای هر قاطر و یابو پانزده شاهی و شتر یک قران و درشکه دو قران و دلیجان سه قران و اتومبیل پنج قران بود؛ اما آنگاه که در موقعیت خود حاکم بدون معارض بودند، هر یک را با معطل کردن و ایجاد مزاحمت به چند برابر رسانیده، گاهی که از بار عوارض جدا و از حیوان عوض علاحه دریافت می‌کردند و از هر بار و بُنه چیزی که به دردشان خورده بتوانند پول بکنند.^۳ همچنین در ازای هر شتر سه قران، در ازای هر گوسفند یا بز یک قران و در ازای گاو، الاغ و اسب نیز به همین ترتیب مبلغ معینی توسط ایل‌نشینان در دوره قاجار به دولت و به عنوان مالیات پرداخت می‌شد.^۴ اما سفرهای ناصرالدین شاه به اروپا موجب برقراری روابط پستی منظم میان ایران و اروپا و ایجاد اولین خیابان (جدید) در تهران شد.^۵ بعد از او در دوره مظفری شاهد ورود

۱. همان، ج ۱، ص ۴۵۴.

۲. همان، ص ۱۰۸.

۳. همان، ص ۴۵۵ - ۴۵۶.

۴. فوران، مقاومت شکننده، ص ۲۱۰.

۵. میلانی، تجدد و تجدد ستیزی در ایران، ص ۱۲۸.

اولین اتومبیل و مکانیک‌ها به ایران بوده و کم‌کم سفارتخانه‌های گوناگون نیز از اتومبیل و مکانیک‌های اختصاصی خود استفاده کردند. اما از جنگ جهانی اول بود که کار ایاب و ذهاب و حمل و نقل اشیاء از طریق چارپا به درشکه، کالسکه و گاری تبدیل شده و کم‌کم مردم به آنها رغبت نشان دادند. هر چند چارپایان هنوز در مرتبه اول بشمار آمده و بیشتر به آنها اعتماد می‌شد.^۱ جنگ جهانی اول تأثیر مخربی بر اقتصاد ایران داشت و ارتش‌های متخاصم، دهقانان را به زور به جاده‌سازی و سایر بیگاری‌های نظامی وامی‌داشتند.^۲ این اقدامات برای ایجاد شرایط بهتر برای عبور و مرور قوای مکانیزه ارتش‌های متخاصم بود و به این ترتیب اتومبیل به شکلی گسترده وارد ایران شد. اما استفاده از قاطر و سایر چارپایان عاملی برای ایجاد قحطی در سطح وسیع بوده و امکان انتقال ملزومات مورد نیاز مردم را از بین می‌برد. زیرا حمل و نقل با وسایل مزبور بسیار دشوار و زمان بر بوده و اگر دولت می‌خواست بارگندمی را به یکی از نقاط قحطی زده بفرسد؛ بیش از ۱ تا ۲ ماه طول کشیده و در این مدت قحطی و بیماری‌های ناشی از آن گسترش چشمگیری می‌یافت. این مشکل فقط به خاطر گندمی چارپایان نبود؛ زیرا به عنوان مثال مکنزی در توصیف راه‌های شمال ایران آنها را به گذارهای میان مزارع برنج تشبیه کرد؛^۳ و یا گوینو درباره راه‌های ایران در نقاط جنوبی گفته‌است که در این مسیرها حتی دو اسب هم توان عبور از کنار یکدیگر را نداشت.^۴

بنابراین می‌بینیم که در بند پنجم پیش‌نویس قرارداد ۱۹۱۹ که «پرسی کاکس» (Percy Cox) در آوریل ۱۹۱۹ برای «کرزن» (Curzon) فرستاد تصدیق شده‌است که: «دولت انگلستان با تصدیق کامل احتیاجات فوری دولت ایران به توسعه وسایل حمل و نقل که موجب تأمین و توسعه تجارت و جلوگیری از قحطی در مملکت خواهد شد؛ حاضر است که برای تشویق پروژه‌های مخصوص راه‌آهن و وسایل نقلیه با دولت ایران

۱. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۱، ص ۳۷۱.

۲. فوران، مقاومت شکننده، ص ۲۹۶.

۳. مکنزی، سفرنامه شمال، ص ۱۰۸.

۴. گوینو، سه سال در آسیا، ص ۱۴۵.

همکاری کند. در زمینه این اقدامات باید نظر کارشناسان پیشاپیش تأمین شده و توافق بین دولتین در طرح‌هایی مهم‌تر و مفیدتر حاصل شده باشد.^۱ به این ترتیب ساخت جاده و کنار گذاشتن چارپایان برای حمل و نقل و... در دستور کار قرار گرفت. البته این اقدامات بیشتر به سود نیروهای خارجی بود؛ اما در بلند مدت به ایران کمک کرد که دیگر گرفتار قحطی‌های کشنده نشده و به دلیل نقص ساختاری حمل و نقل ضربه نخورد. اما این اقدامات زمینه را برای حضور بیشتر قوای متخاصم و حضور چشمگیر آنها در طول جنگ جهانی دوم فراهم کرد و در این باره نصرالله انتظام در بخشی از خاطرات خود و درباره تجاوز نیروهای متفق به ایران در شهریور ۱۳۲۰ اشاره دارد که زمانی که نخست‌وزیری با نمایندگان متفقین مشغول مذاکره درباره آلمان‌ها و... بودند؛ قوای هوایی و زمینی انگلیس و شوروی از شمال، جنوب و غرب و شرق نفوذ کرده و قوای انگلیسی با نیروی موتوریزه فوق‌العاده زیاد از طرف قصرشیرین به سمت کرمانشاه در حرکت بوده‌اند.^۲ این موضوع به خوبی پویایی و آینده‌نگری روس و انگلیس را برای تحرک بهتر قوای مکانیزه آنها را نشان می‌دهد. در دوران رضاشاه اقدامات زیر بنایی دیگری نیز صورت گرفت؛ ۲۰ هزار کیلومتر راه، فرودگاه، نیروگاه برق در همه شهرهای بزرگ و گسترش ارتباطات از جمله فعالیت‌های زیربنایی بوده‌است. احداث هر مایل راه آهن ۳۵ هزار پوند استرلینگ هزینه برمی‌داشت؛ در حالی که احداث جاده‌های ماشین رو با یک تا ۵/۱ درصد آن هزینه امکان‌پذیر بود.^۳ از جمله اقدامات رضاشاه بهبود بخشیدن به نظام ارتباطی از راه جاده‌سازی، احداث جاده‌های تازه، نوسازی شهرها و ایجاد نظم و امنیت با کشیدن خیابان‌های پهن در محله‌های پر جمعیت شهرهای بزرگ بود.^۴ همچنین در سال ۱۹۳۰ رسماً وزارتخانه‌ای به نام وزارت راه تأسیس گردید و احداث جاده‌های شوسه در ایران آغاز شده و نواحی مختلف کشور با پایتخت ارتباط

۱. کاتوزیان، دولت و جامعه ایران: انقراض و استقرار پهلوی، ص ۱۳۹.

۲. انتظام، خاطرات نصرالله انتظام: شهریور ۱۳۲۰ از دیدگاه دربار، ص ۲۱.

۳. همان‌جا.

۴. همان، ص ۳۳۳.

پیدا کرد. بخصوص بین تهران و نواحی ساحل بحر خزر که محل استقرار املاک مخصوص رضاشاه بود؛ جاده ویژه‌ای کشیده شد و کم‌کم حمل و نقل توسط اتومبیل رواج یافت؛ ولی البته هنوز هم بخش عمده مسافرت و حمل و نقل توسط قاطر، الاغ، اسب و شتر صورت می‌گرفت^۱ و با این وجود براساس قرارداد ۱۹۴۲ میلادی ترتیب حمل و نقل وسایل جنگی متفقین به اتحاد شوروی از راه ایران داده شد.^۲

در تمام طول دوران جنگ‌های اول و دوم جهانی و توسعه راه‌ها و... رقیب جدید چارپایان یعنی اتومبیل به سرعت جای پای خود را در ایران محکم می‌کرد. در واقع اتومبیل بعد از جنگ اول بین‌الملل به ایران پا باز نمود که اول به دربار و منازل یکی دو وزیر راه یافته؛ کم‌کم شایع شده و در اختیار دیگر مردم قرار گرفت و در دو نوع اتومبیل سواری به نام‌های «فورد» (Ford) و «شورلت» (Chevrolet) و بارکش‌هایی بسیار ابتدایی با لاستیک‌های توپر و چرخ‌هایی زنجیری بدون «دیفرانسیل» (Differential) تا کم‌کم که از سال‌های ۱۹۲۲ میلادی به بعد، باری‌های لاستیک بادی دیفرانسیل‌دار و کامل‌تر وارد شد. اگر چه هنوز سواری‌های لاستیک توپر کم و بیش دیده می‌شدند و بادی بودن لاستیک چندان مرغوبیتی نداشته و مورد توجه قرار نگرفت؛ زیرا خارج شدن باد آنها در بیابان از معایب شمرده می‌شد.^۳ البته سالمندان که نمی‌توانستند دست از سنت‌های دیرینه اسب، الاغ، درشکه، گاری و واگن بکشند؛ اگر چه پدرانشان برسر همان درشکه، واگن و گاری هم مخالفت‌ها کرده و آنها را فرنگی و نجس خوانده و متعصبین آنها که از پدیده‌ها و عرضه‌های جدید باید اعراض بکنند.^۴

مخالفینی که از تعصب و خست یک سر شهر را پیاده پیموده از ده‌شاهی و سوار شدن بر اتومبیل و اتوبوس دوری کرده و آنهایی هم که کم‌کم تشویق می‌شدند؛ در سوار شدن و اولین حرکت و سرعت گرفتن وسیله، دچار تهوع و دل بهم خوردگی گردیده یا خود

۱. ایوانف، تاریخ ایران نوین، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۹۶.

۳. شهری، تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار، ج ۱، ۳۷۵-۳۷۷.

۴. همان، ج ۴، ص ۳۰۱.

را به آن حال می‌زدند.^۱ به این ترتیب و در دوره محمدرضا پهلوی با واردات اتومبیل‌های بیشتر و توسعه راه‌ها و شهرهای کشور به شیوه مدرن و اروپایی؛ دیگر جایی برای قاطرچیان و قاطرها نبوده و آنها فراموش شدند.

نتیجه:

نگارنده در این مقاله تلاش نمود که به معرفی و بررسی جایگاه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قاطرچیان بپردازد. در طی بررسی صورت گرفته مشخص شد که از نظر اجتماعی، قاطرچی‌ها جایگاهی پست و منفور داشته و جزء طبقات فقیر و بزهکارهای جامعه ایران در دوره قاجار و پس از آن بوده‌اند. این صنف کوچک از نظر سیاسی و به منظور کسب درآمد بیشتر به دو دسته درباری و معمولی تقسیم شده بود. دسته درباری در برابر مشروطه‌طلبی ایستاد؛ اما این دسته فاقد پشتیبانی اجتماعی بوده و به همین خاطر پس از پیروزی نهایی مشروطه‌خواهان، طیف درباری قاطرچی‌ها فراموش شده و آنها بیش از پیش ضعیف شدند. صنف قاطرچیان در دوره مورد نظر، فعالیت اقتصادی چندانی نداشته و حتی از نظر مالی و اقتصادی هم وابسته به دربار بودند. اما با از میان رفتن قدرت دربار و ساختار سیاسی حامی آنها، از نظر اقتصادی هم ضعیف شده و در نهایت با ورود اتومبیل و گسترش استفاده از آن، قاطر و شغل قاطرچی‌گری هم فراموش شد. در واقع قاطرچیان در برابر مدرنیته و تجدد و اصلاح‌طلبی مشروطه‌خواهان، هیچ راهی پیش پای خود نداشته و باید برتری صنعت برخاسته از تجدد در برابر نیروی حیوانات را می‌پذیرفتند.

منابع و مآخذ:

آبراهامیان، پرواندا، **تاریخ ایران مدرن**، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۵.

امین‌الدوله، میزرا علی‌خان، **خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله**، بکوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.

انتظام، نصرالله، **خاطرات نصرالله انتظام: شهریور ۱۳۲۰ از دیدگاه دربار**، به کوشش محمدرضا عباسی و بهروز طیرانی، بی‌جا: دفتر انتشارات و پژوهش سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۱.

ایوانف، م.س، **تاریخ ایران نوین**، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، بی‌جا: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۶.

زرگری‌نژاد، غلامحسین، **رسایل مشروطیت**، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۰.

شهری، جعفر، **تاریخ اجتماعی تهران قدیم در قرن ۱۳: زندگی، کسب و کار**، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۹.

_____، **تهران قدیم**، تهران: انتشارات معین، ۱۳۷۱.

فوران، جان، **مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی**، ترجمه احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۹۴.

کاتوزیان، محمدرضا، **دولت و جامعه ایران: انقراض و استقرار پهلوی**، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹.

کسروی، محمد، **تاریخ مشروطه ایران**، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
گوبینو، کنت، **سه سال در آسیا**، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب سرا، ۱۳۶۷.

مکنزی، چارلز، **سفرنامه شمال**، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران: گستر، ۱۳۵۹.

میلانی، عباس، **تجدد و تجدد ستیزی در ایران: مجموعه مقالات**، تهران: اختران، ۱۳۸۷.

نوبخت، دانش، **عصرپهلوی: رضاشاه**، بخش دوم، بی‌جا: وزارت اطلاعات، ۱۳۴۶.

هدایت، مهدی قلی، **خاطرات و خطرات**، تهران: کتاب فروشی زوار، ۱۳۴۴.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

شهریاری من، از این جهان نیست: مروری بر سرود بردارکردگی پارتی^۱

انریکو مورانو^۲

ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۹/۲/۴

(برگه‌های ۱۳-۱۶)

چکیده:

آنچه از پیش روی می‌گذرد، مرور و بازسازی متن‌هایی است مانوی به زبان پارتی، دربارهٔ تصلیب عیسی مسیح که پیش از این متخصصان امر بدان پرداخته‌اند. نگارنده در این جا می‌کوشد برای شفافیت بیشتر، ضمن ترجمه کامل متن، داوری خود را از دست‌نویس‌ها به دست دهد و توضیحاتی هم دربارهٔ بخش‌های مختلف متن می‌بیاورد. **واژگان کلیدی:** مانی، مانویت، بازسازی متن مانوی، تصلیب عیسی.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Morano, Enrico. "My Kingdom Is not this World (Revisiting the Great Parthian Crucifixion Hymn)," in *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, held in Cambridge, 11th to 15th September 1995, Part 1: Old and Middle Iranian Studies, Edited by Nicholas Sims-Williams, Wiesbaden, pp 131-145 (1998).

۲. استاد مطالعات ایرانی در دانشگاه ساینزای رم ec.morano@gmail.com

۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول H_ardestani_r@yahoo.com

دو بخش اصلی متنی که می‌کوشم آن را بازسازی کنم، در دو دست‌نویس مجموعه تورفان حفظ شده است. M 104 و M 132a که در میان این دو، دست‌نویس نخست را آندراس و هنینگ در *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan Handschriften-Reste in* (text k), III منتشر کرده‌اند.^۱ دست‌نویس دوم را هم مولر در *Estrangelo-Schrift aus Turfan II* به چاپ رسانده است.^۲ و با M 18، نخستین قطعه مانوی ایرانی است که با نقل قول‌هایی از/نجیل انتشار یافته است. با این‌که سرصفحه آشکار^۳ که بخشی از/نجیل زنده (*Living Gospel*) مانی است^۴ یا نوشته‌های جدلی،^۵ عقایدی گوناگون وجود داشته است تا سرانجام مری بویس در *فهرست‌نامه/ش*^۶ محتوای M 132 را «سرودی مذهبی» معرفی کرد. هنینگ که نخستین ویراستار M 104 بوده است، در دست‌نویس‌های دیگر مجموعه تورفان (M 390, M 459e, M 734, M 891b)، بخش‌هایی از همین متن را پیدا کرده است، در فرصت‌های گوناگون، خوانش‌های پیشین خود را اصلاح کرده و گسترش داده است؛ همان‌گونه که مری بویس در *فهرست‌نامه/ش* گزارش داده است. او نیز بخشی دیگر از همان متن را در [متن] M 1951 یافته است. وزیر زوندردمان در چند سال بعد، در بخشی از مقاله‌اش^۷ بخشی کوتاه از قطعه M 5861b را منتشر کرده است که در بر دارنده دو ستون است و مطابق است با روی و پشت برگ دست‌نویس M 132 و پشت برگ دست‌نویس M 734. این واقعیت که روی برگه دست‌نویس دوم، متنی مشابه به M 104 دارد، سبب شده است تا زوندردمان تصور کند که این قطعه‌ها با هم، قسمتی بزرگ از سرود بردارکردگی است که

1. Andreas and Henning, 1934: 881-3.

2. Müller, 1904: 36-7.

3. Lentz, in Waldschmidt and Lentz, 1926: 23.

4. Alfarc, 1918/1919: 38-40.

5. Burkitt, 1925: 88.

6. Boyce, 1960: 11.

7. Sundermann, 1968: 394-9.

مراحل بازسازی‌پذیر آن عبارت است از: خیانتِ یهودا در [نشان دادنِ عیسی و] برانگیختنِ یهودیان (M 104+ M 459e+ M 734 r, M 891b v, M 1951 v and M 390 r)؛ بازپرسی [عیسی] در حضور قیافا (M 734 v, M 5861 r) و آزار دادنِ [عیسی] پیشِ هیرودیسی (M 132, M 5861 r ii and v). البته همان‌گونه که من هم گمان می‌کنم، ممکن است بخش‌هایی از سرود که اهمیتِ تسلیب و هیأت‌های اعزامی مُبلغان در آن ستوده شده است، در پشتِ برگِ دست‌نویس M 390 نیز دیده شود (هرچند منتشر نشده است).

نیاز به ویرایش کامل، هم‌راه این واقعیت که آن متن‌ها چندان فهم‌پذیر نیستند و نیز آخرین مورد که اهمیتش از دیگر موارد کم‌تر نیست، علاقهٔ دیرپای من به عیسی‌مانوی و عیسی‌کمبریج؛ یعنی همان شخصیت‌هایی که زیر بال و پر آن‌ها، نخستین گام‌های خود را با راه‌نماییِ دکتر ایلیا گرشویچ در پژوهش‌های ایرانی برداشتم. با کمک صمیمانهٔ پروفیسور وِزِر زوندرمان و مجوّز دانش گاهِ براندنبورگ (Brandenburgische) فرصتی یافتم تا مجموعه‌ای کامل از عکس‌های جدید این دست‌نویس‌ها را به دست آورم. از پروفیسور زوندرمان و این مؤسسه، بسیار سپاس‌گزارم.

در کنار متنِ بازسازی‌شدهٔ سرود، کوشیده‌ام برای شفافیتِ بیش‌تر، خلاصهٔ داوری خود را از دست‌نویس‌ها به دست دهم که در بر دارندهٔ بخش‌هایی گوناگون از متن است. ترجمه‌ای کامل از همهٔ دست‌نویس‌ها در پایانِ مقاله ارائه شده است. در ترجمه، واژگان یا عباراتی که زیر آن خط کشیده شده است، به معنایِ بازخوانی تازه است و یا تفسیرِ جدید و یا دربارهٔ M 390 به معنایِ این است که در این‌جا برای نخست‌بار است که ویرایش صورت گرفته است.

متن بازسازی‌شده

104r 459r	/1/ Wygr'syd br'dr'n wjydg'n
.. 734	/2/ pd 'ym rwc gy'nyn bwxtgyft
.. ""	/3/ pd myhr m'h pd sxt
.. ""	/4/ cf'rds ° kd prnybr'd
104v ..	/5/ yyšw' bgpwhr ° ng'h kryd

	..	/6/ hrw bg 'mwst'n ∞ kw kd
	..	/7/ gd jm'n 'nj'myšn ∘ pd mrd
	..	/8/ pwhr frwd'd 'šmg'n ∘ 'wd
	..	/9/ 'šyj'd hw bzg 'mwg xwd'y
	..	/10/ db pdmwxt h'm'fr's bwd
	..	/11/ 'hynd ∘ ''ywšt 'c 'br
	..	/12/ dw'dys g'h'n ∘ 'w d'm
	..	/13/ 'dryn jhr ryxt 'w z'dg'n ∘ 'wd
	..	/14/ pdr'y'd hw mrn t'st ∞ yhwd'n
89Ibv		/15/ msyšt bg 'spsg'n db
..	..	/16/ 'wmws'd swnd'g qft
..	..	/17/ pdycyhr 'x'zynd 'br mrd
..	..	/18/ pwhr ∘ bzgyft 'ndyšynd z'wr
..	..	/19/ wyg'h 'mwrtynd pd drwg
195Iv		/20/ dwšfr s't'n ky cyd 'ywšt
.. 459v	..	/21/ 'w fryštg'n ∘ hw wxd 'šyft
	/22/ 'w crg cy mšyh' ∘ kyrdwš
	/23/ b'rg 'škrywt'h 'bzftg
..	..	/24/ fryhstwm 'mwst
..	..	/25/ 'bjyrw'ng'n ∞ nm'dyš pd
104v	459v	/26/ dstbr ''dyšg 'w dwšmnyn
390r		..
	/27/ 'bysprd bgpwhr 'byst'w'd
	..	/28/ 'c r'štyft pd p'db'rg cy
	..	/29/ d'd yhwd'n wxybyy xwd'y 'wt
	..	/30/ 'mwcg prct ∘ yyšw' 'w 'st
	..	/31/ 'w 'mwrđn yhwd'n bwd 'wt
	..	/32/ 'šmg'n 'njmn wsyd
	..	/33/ 'wyšt'byšn
	..	/34/ qy 'md
	..	/35/ [a number of lines missing]
734v		/36/ (.)jm (.....)

- " /37/ šhrd' r k (.....)
 " /38/ wyg'nyh ° zbyn yyšw' **kyrd pswx**
 " **'w**
 " /39/ yhwd'n ° kw 'šm'h pwršyd 'w mn
 " /40/ 'bjyrw'ng'n ° kw cy 'st 'mwg cy
 " /41/ myš'n 'mwc'd ° 'wd qyrdg'n cym
 " /42/ frm'd 'w hwyn ° nbyn 'wd dybhr
 " pdmwx̄t
 " /43/ qyf'h ° qhn'n msyšt 'd hrw
 586Iri /44/ yhwd'n ° 'wd pd mrnyn drd 'bj'myšn
 °
 " /45/ ws 'bj'm'd 'w yyšw' fry'ng °
 " /46/ byd nmr pd 'whrmyzd by r'z ° ky
 (...)
- 132r /47/ [a number of lines missing]
- 586Iri /48/ pwnwynd (.....)
- " " /49/ yyšw' šwj 'b'st'r
 " /50/ kd 'ndryw'd 'wd w'st pdyc wzrg
 " /51/ hygmnw 'w̄t̄ pyltys [...]
- " /52/ pwrš'd kw p̄t̄ wyc'r **š'h 'yy**
 " /53/ p̄t̄ kdg y'kwb 'wt p̄t̄ **twxm**
 " /54/ sr'yl ° trkwm'n rzwr qyrd
 " /55/ pswx 'w pyltys ° kwm
 " šhrd'ryf̄t̄
 " /56/ ny 'c 'ym šhr 'st ° hmpd p̄t̄
 " /57/ 'wyšt'byšn cy yhwd'n ° bst̄
 " /58/ 'w̄t̄ fršwd 'w hyrdws š'h
 " /59/ [a number of lines missing]
- 586Ivi /60/ hw 'bgwš 'wyšt'd
- " /61/ 'wd hyrdws š'h pdmwc'd
 " /62/ [a number of lines missing]

132v	/63/ (.....)c
"	/64/ (.....) š'h
132v	/65/ (.....)'d pdmwcn
"	/66/ 'w _t x'rt'g p _t sr 'wyst'd
" 586Ivii	/67/ 'w nm'c 'snd sryyš fr'gwndynd °
"	/68/ p _t nd jnynd p _t znx
"	/69/ 'w _t rwmb ° p _t hw cšm pdyšt wfynd
"	/70/ 'w _t w'cynd kw'm'n frwyn šhrd'r
"	/71/ mšyh' °°°° byd hry y'wr frwm'y
"	/72/ 'gd 'w _t hry y'wr qft
"	/73/ ngws'r ° cy wysp jm'n cyhrg
"	/74/ 'w _t wcn wxš p _t wrc wzrg 'wš'n
"	/75/ wrtyd °°°° jywndg
"	/76/ g (.....)
390v	/77/ šynjyn nm'd br wš'd 'w
"	/78/ hš'gyrd'n kw pd hw nyš''n
"	/79/ bwynd d'rwbdg w(.....)n
"	/80/ 'wd wyxsynd 'sm'n 'wd zmyg
"	/81/ t'st (...) hnjsp'h ° ywd
"	/82/ 'wyst'd rm pw'g 'c twxm
"	/83/ (...) sr'yl twhm s't'n
"	/84/ (.....) pwnwynd
"	/85/ 'wjd 'w

ترجمه متن

- ۱/ بیدار شوید برادران! گزیدگان
 ۲/ به این روز رستگاری جانان (آمد)
 ۳/ به مه‌ماه بگذشته
 ۴/ چهاردهم، که از زادمرد رست
 ۵/ عیسی پور خدا. نگاه کنید
 ۶/ همه باورمندان به خدا، که هنگامی که

- ۷/ آمد زمان انجام،
 ۸/ پور مرد (آدم) بازشناخت خشمان را، و
 ۹/ به هیجان آمد خدای آن آموزه بزه
 ۱۰/ (جامه) فریب پوشید هم‌گناه (شدند).
 ۱۱/ از بالا بیاشفت
 ۱۲/ دوازده گاه بر آفرینش
 ۱۳/ پایین، زهر ریخت بر زادگان، و
 ۱۴/ آراست آن پیاله مرگ را. یهودان
 ۱۵/ پرستندگان بزرگ‌ترین خدا، فریب
 ۱۶/ آغازیدند. افترا زننده افتاد (شیطان بر زمین افتاد)
 ۱۷/ به جای او بستیزند با پسر آدم
 ۱۸/ فریب‌اندیشی آنان، بزه است
 ۱۹/ گواه گرد آورند به دروغ
 ۲۰/ شیطان بدفزه که پیوسته سراسیمه کرد
 ۲۱/ فرشتگان را، او خود آشفت
 ۲۲/ رمة مسیح را. ساخت
 ۲۳/ اسخریوطی کثیف را دیوار.
 ۲۴/ گرامی‌ترین باورمند از
 ۲۵/ شاگردان. نشان داد به
 ۲۶/ دیدبان دارنده قدرت و به دشمنان
 ۲۷/ سپرد پور خدای را. دین‌گرداننده شد
 ۲۸/ از راستی به رشوه‌ای
 ۲۹/ که یهودان دادند. خدا و
 ۳۰/ آموزه‌های خود را فدا کرد. عیسی گرفته شد
 ۳۱/ به ضرب و شتم یهودان و

۳۲/ گروهی از شیاطین به این جا فرستاده شد

۳۳/ آزار

۳۴/ و او آمد

۳۵/ [شماری از سطرها مفقود است]

۳۶/ [...]

۳۷/ شهریار

۳۸/ تو نابود می شوی. عیسی به زیبایی پاسخ کرد به

۳۹/ یهودان، که شما پرسید از

۴۰/ شاگردان، که چه هست آموزه‌ای که

۴۱/ من ایشان را آموختم، و کرده‌هایی که من

۴۲/ فرمودم به همه آنان. فریب کاری و خشم درپوشید

۴۳/ قیافا، بزرگترین کاهنان با همه

۴۴/ یهودان، و با آزار و درد در پیوند با مرگ

۴۵/ بسیار آزار به عیسی دوست کردند.

۴۶/ دوباره نرم به ریخت هر مزدیغ (بود)، که (...)

۴۷/ [تعدادی از سطرها نیست]

۴۸/ دل سوز (.....)

۴۹/ عیسی مقدس و به دور از گناه

۵۰/ هنگامی که بدو خیانت شد و راه نمودندش به سوی بزرگ

۵۱/ فرمان روا. و پیلطس (...)

۵۲/ پرسید که آیا تو واقعاً شهریار هستی

۵۳/ در کده یعقوب و به بنی

۵۴/ اسراییل؟ ترجمان راست [عیسی] کرد

۵۵/ پاسخ به پیلطس، که مرا شهریاری

۵۶/ نه از این جهان است. سپس به

- ۵۷/ ستم یهودان به بند شد
- ۵۸/ و فرستاده شد نزد هیروودشاه
- ۵۹/ [شماری از سطرها مفقود شده است]
- ۶۰/ او خاموش ایستاد
- ۶۱/ و هیروودشاه پوشاندند
- ۶۲/ [شماری از سطرها مفقود شده است]
- ۶۳/ (.....)
- ۶۴/ (.....) شاه
- ۶۵/ (.....) جامه پوشاندند
- ۶۶/ حلقه خار بر سرش نهادند
- ۶۷/ و به نماز ایستند، سرش را پوشاندند.
- ۶۸/ با نی زنند به زنج
- ۶۹/ و دهان، به چشم‌گاه او تُف کنند
- ۷۰/ و گویند که برای ما پیش‌گویی گن شهریار
- ۷۱/ مسیح. سپس سه بار رومیان
- ۷۲/ آمدند و سه بار افتادند
- ۷۳/ نگون‌سار، چه همه زمان چهره
- ۷۴/ و سخن خوش با معجزه بزرگ ایشان را
- ۷۵/ می‌گرایاند. زنده
- ۷۶/ (.....)
- ۷۷/ رستگاری نمود و برگشاد در را
- ۷۸/ به روی شاگردانش که او را دوست می‌داشتند
- ۷۹/ بر دار کردند
- ۸۰/ و آسمان و زمین درهم آمیخت
- ۸۱/ جام (...) به پایان می‌رسد، جدا

۸۲/ استاد رمهٔ پاک از بنی

۸۳/ (... اسراییل خاندان شیطان

۸۴/) دل سوز

۸۵/ او را گشت.

گزارش

بند ۹: 'šyʒ'd در M 4574 که زوندرمان آن را در *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*، سطر ۱۲۱۸ منتشر کرده، یک بار دیگر به کار رفته است که او این واژه را «خشم» ترجمه کرده است.^۱

بند ۱۰: در این موضوع، هتینگ^۲ ترجمهٔ معناداری ارائه نداده است: «er hüllte sich in Trug, gleiche lehrten sie (?)» (او در خطا پوشیده بود/ او سرشار از خطا بود، همان هنگام که به آنان می‌آموخت). آسموسن^۳ با این همه، آن را این‌گونه ترجمه کرده است: «و خداوند فرمان‌های گناه... فریب داد (و) آن‌ها اندیشیدند که او است (?)».

بند ۲۳-۲۵: هتینگ در *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkistan* III نتوانسته است این جمله را به خوبی و به طرز معناداری ترجمه کند. چند سال پس از آن، بخشی مهم به تفسیرش افزود. در همان حال متن سغدی را ویرایش کرد^۴ که در آن قید شده است که: «هنوز گناه‌کارانی دیگر هستند که آز و اهریمن را هم‌چون مرکبی حفظ کرده‌اند». او بخش نخست جمله را این‌گونه ترجمه کرد: «اهریمن اسخریوطی را مَزْگَب ساخت». در سنجش با M 42، سطر ۷۱: «wygnd wryšlyym 'd b'rgn cy» «اورشلیم را به هم‌راه دیوارهای عفریت [خشم] ویران کرد». متأسفانه باقی

1. Sundermann, 1981: 80.

2. Andreas and Henning, 1933: 882.

3. Asmussen, 1975: 106.

4. Henning, 1944: 142 n. 1.

جمله تشخیص‌پذیر نیست. آسموسن^۱ صفحه ۱۰۶ را ترجمه نکرده است و بویس^۲ abzaftag /'bzftg (کثیف)، البتّه با علامتِ پرسش، معنی کرده است. به گمان من، جمله زمانی فهم می‌شود که ما فرض کنیم دو صفتِ بازپسین که هم‌معنی نیز هستند، به اسخرویوطی باز می‌گردد که شیطان آن را مُریدی با وفا ساخت. با توجّه به 'bzftg که دو بار در متن منتشرشده^۳ M 5860 I v ii 12-15 واقع شده است (پروفسور زوندرمان با مهربانی به من گوش‌زد کرد) [ترجمه] hmg pwr dybhr/ bwn 'bzftg 'wd/ 'r'm rymn cy/ pd wdys (ps)'xt [این‌گونه خواهد بود]: «سراسر پر از خشم/ پلیدسرایبی که/ بر فریب آراسته شده است». ترجمه «پلیدی» صرفاً بر بنیادِ درون‌مایه متن انجام شده است. به نظرِ پروفسور زوندرمان، ممکن است حتی این واژه به ریشه *zamb- «قطع کردن، از هم باز شدن» (بنگرید: «کارزار کردن» Sk. Jambh-, Av. Zamb, Pth. Zmbg) وابسته باشد؛ بنابراین، معنای اصلی 'bzftg می‌تواند «ویران کردن» نیز باشد.

بند ۲۷: دربارهٔ «'dyšg» (دیده‌بان) بنگرید به زوندرمان *Mittelpersische und*

parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer^۳.

بند ۳۱-۳۵: این بخش از سرود، فقط در M 390 دیده می‌شود که البتّه منتشر نشده است. این قسمت، بخشِ نخستِ سرود (خیانت می‌کند) تا بخشِ دوم (دفاعِ عیسی پیش از انانیاس [کاهن بزرگ یهودی]) که در این سطرها مفقود شده است. این‌جا: ۳۵-۳۶ پیوند می‌دهد. در این باره هم‌چنین بنگرید:

"Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literature", *Mitteilungen des Instituts für Oriemforschung* 14^۴.

-
1. Asmussen, 1975.
 2. Boyce, 1977.
 3. Sundermann, 1973: 115; id., 1992: 81.
 4. Sundermann, 1968: 398.

بند ۴۶: رجوع کنید: *BSOAS* 14, "Some Parthian abccedarian hymns", [ʷd p] ʷ: 'nmryft ° bwjʷ(d) šhrdʷryft
«و با نرمی او (یعنی خدای هرمزد) شهریاری را نجات داد».

بند ۴۹: رجوع کنید: *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen*: Berlin, I, *Kephalaia*, 1 ergriffen den Sohn Gottes [richteten] «این یهودیان [در] این Gesetzlosigkeit in einer Versammlung und verurteilten ihn in Ungerechtigkeit, obwohl er keine Sünde getan hatte (پسر خدا/عیسی را گرفتند، [فرستادند]. او را در بی قانونی در یک انجمن، محکوم کردند او را در بی عدالتی؛ اگرچه او گناهی نکرده بود/ اگرچه او بی گناه بود).

بند ۵۰: خوانش درست در این جا ndrywʷd است که در MS M 5861 r ii پیدا است. در *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*^۳ یک بار با علامت پرسش آمده است. پروفیسور زوندرمان (در ارتباط شخصی) آن را مشتق از ham-drawaya- به معنای «دویدن» از draw دانسته است؛ بنابراین، عبارت ndrywʷd ʷd wʷst می تواند دوپهلوی باشد: «مجبور شد بدود و راه نموده شود» = «روی زمین کشیده شد». از این رو که واژه ʷbyʷstʷr «بی گناه» را دوباره در سطر پیش بازسازی کردم و از آن جایی که مضمون اصلی این سرود، خیانت به مسیح است، ترجیح داده ام واژه ndrywʷd را از draw- به معنای «خیانت کردن» اتخاذ کنم.^۴ اگرچه y-مستثنی است، گاهی در برخی متن های پارتی دیده می شود.^۵ رجوع کنید: wygyn «که نابود شود» از سوی دیگر wygʷn «تا نابودش کنند».

بند ۵۸: fršwd به طور کامل بازسازی شده است و می تواند با حضور دونقطه که به آشکار در دست نویس مشاهده پذیر است، توجیه شود.

1. Boyce, 1952: 445, verse 8b.

2. Polotsky and Böhlig, 1940: 13, lines 1-3.

3. Boyce, 1977: 12.

4. see: Schwartz, 1966: 119-22; Sundermann, 1981: 158.

5. see: Ghilain, 1939: 93.

بند ۷۷: اگرچه ارائه ترجمه‌ای در پیوند با قطعه‌ای که فقط در M 390 وجود دارد، کاری دشوار است، ممکن است هنوز هم ارزش آن را داشته باشد که محتوای آن را بررسی کرد. با این‌که فقط یک واژه («او نشان داد» nm'd) در سطر نخست M S (سطر ۷۷ سرود) به آشکار خوانا است، اما سه سطر سپسین، این اجازه را به ما می‌دهد تا مغز سخن جمله را بیابیم: او (مسیح) مریدانش را نشان داد (hš'gyrd'n) واژه‌ای است فارسی؛ اما در پارتی نیز یافت می‌شود^۱ که مانند او (pd hw nyš'n) در pd ... nyš'n به معنی «به رفتار، همانند»^۲ به صلیب کشیده شدند (... و آسمان و زمین به هم آمیخت (wyxsynd) (تا این جام (مرگ؟ زهر؟ بنگرید بالا، ۱۴) به پایان رسید. این موقعیت شفاف، دو متن معروف را به یاد می‌آورد که از آگوستین به جا مانده است.^۳ این جمله (81-85.II. 5-9 of M 390 v) کاملاً ناقص است و به طور کامل نمی‌توان آن را فهمید؛ اما مضمون آن آشکار است: عیسی مسیح پیش یکی از مریدانش رفت (برای این حالت چهره رجوع کنید: "Mo ni chiao hsia pu Tsan: The lower, (Second?)", BSOAS 11 section of the Manichaean hymns", که از نژاد اسراییل، جدا شده بود، تبار شیطان (twhm s't'n).^۵

منابع و مآخذ:

- Alfaric, P. 1918/19, *Les écrivains manichéennes*, 2 vols, Paris.
- Andreas, F. C. and W. B. Henning. 1933, (eds.) *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkistan II-III*, SPAW, No 27 [Henning, Selected Papers 1, pp 275-339.
- Asmussen, J.P. 1975, *Manichaeane Literature*, Delmar, New York.
- Boyce, M. 1960, *A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean script in the German Turfan collection*, Berlin.

1. see: Sundermann, 1981: 161.

2. ibid: 167.

3. *Enarratio in Psalmos*, 140, 12 (Mignc, SL 37, col. 18-23). *Contra Faustum*. 32, 7.

4. Tsui Chi, 1943: 187; Waldschmidt and Lentz, 1933: 494.

5. see: John, 8: 44.

- Boyce, M. 1977, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9a, Téhéran and Liège.
- Boyce, M. 1952, "Some Parthian abccedarian hymns", *BSOAS* 14/iii, pp 435-50.
- Burkitt, F. C. 1925, *The Religion of the Manichees*, Cambridge.
- Henning, W. B. 1977, *Selected Papers I-II*, Acta Iranica 14-15, Téhéran-Liège.
-
- Henning, W. B. 1944, "The Murder of the Magi", *JRAS*, pp 133-44.[Henning, *Selected Papers II*, pp 139-50.
- Ghilain, A. 1939, *Essai sur la langue parthe*, Louvain.
- Müller, F. W. K. 1904, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*, II APAW, Anhang.
- Polotsky, H. J, A. Böhlig. 1940, *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, I, Kephalaia, I*. Hälfte, Stuttgart.
- Sundermann, W. 1968, "Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literature", *Mitteilungen des Instituts für Oriemforschung* 14/iii, pp 386-405.
- Sundermann, W. 1992, *Der Sermon vom Licht-Nous*, Berliner Turfantexte 17, Berlin.
- Sundermann, W. (ed.). 1996, *Iranian Manichaean Turfan texts in early publications* (1904-1934), Photo edition, Corpus inscriptionum Iranicaarum, Supplementary series 3, London.
- Sundermann, W. 1973, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin, (Berliner Turfantexte, 4).
- Sundermann, W. 1981, *Mitteliranische manichäische texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin, (Berliner Turfantexte, 11).
- Tsui Chi. 1943, "Mo ni chiao hsia pu Tsan: The lower, (Second?) section of the Manichaean hymns", *BSOAS* 11, pp 174-219.
- Waldschmidt, E and W, Lentz. 1926, "Die Stellong Jesu im Manichäsmus", *APAW*, No 4.
- Waldschmidt, E and W, Lentz. 1933, "Manichäische Dogmatik aus chineischen und iranischen Texten", *SPAW*, No 13.

فصل‌نامه جندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

روح زنان در زندگی پس از مرگ بنا بر دین زرتشتی^۱

آنتونیو پانائینو^۲

ترجمه عادل الهیاری^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱/۱۹

دیدگاه *اوستا* درباره زندگی پس از مرگ در سال‌های پایانی سده گذشته (میلادی) توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. به‌ویژه *جان کلنر*^۴ در زمینه شماری از جنبه‌هایی که می‌توانند دست کم به گونه‌ای استعاری در چهارچوب جاذبه‌های جنسیتی، شهوانی و ازدواج مقدس «hierogamic»^۵ شمرده شود سهم بسزایی دارد.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Panaino, Antonio, "The Souls of women in the Zoroastrian Afterlife," in *Studi Iranici Ravennati II*, a cura di A. Panaino, A. Piras, P.. Ognibene, Milano 2017, pp. 293-306.

این مقاله نسخه انگلیسی به روز شده‌ای است از مقاله پیشین من با عنوان "nāirikā- e jahikā- nell'aldilā zoroastriano" که پیشتر به زبان ایتالیایی در *Bandhu* منتشر شده بود:

Scritti in onore di Carlo Della Casa, vol. II, Alessandria 1997, pp. 831-843.

بخشی از مقاله کنونی در ششم ژوئن سال ۱۹۹۷ در موسسه دانشگاه برلین ارائه شد و مورد بحث قرار گرفت. ماایلم به ویژه از دوستان و همکارانم پروفسور ماریا ماتسوخ، پروفسور ورنر زوندلمان، دکتر دیتتر ویر و پروفسور آلبرتو کانترا برای لطف و نظرات مفیدشان و آقای فرخ وجیفدر برای راهنمایی‌هایشان درباره ترجمه انگلیسی متن سپاس‌گزاری کنم.

۲. استاد مطالعات ایرانی دانشگاه بولونیا antonio.panaino@unibo.it

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

4. Kellens 1995.

5. The term "hierogamy" is here used in a broad sense without any strict reference to the same Semitic institution and the related problems.

بر پایهٔ توصیفی که در فرگرد دوم هادخت نسک (Hāδōxt Nask)^۱ آمده است هنگامی که فردی می‌میرد روان از تنش جدا می‌شود و به مدت سه شب بر سر بالین او می‌ماند. در پایان سومین شب روان مرد آشون بوی بسیار دلنشینی را که بادی از سوی نیمروز (جنوب) آورده است حس می‌کند^۲ و آنگاه می‌تواند دئناي خود (جلوهٔ روان خویش) را همچون دوشیزه‌ای ۱۵ ساله و بسیار زیبا ببیند.^۳ در این هنگام روان مرد آشون از دئنا می‌پرسد که ای دختر تو کیستی؟ چرا که او در زندگی‌اش هرگز دختری بدین زیبایی ندیده است. سپس دئنا بیان می‌کند که او باز نمود گُنش نیک اوست که در زندگی انجام داده است، یعنی پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک و همهٔ کارهای نیکی را که شخص درگذشته (در زندگانی) انجام داده است در این دختر زیبا متجلی شده است.^۴

کلنز به درستی اشاره می‌کند^۵ زمانی که دئنا پدیدار می‌شود نخست گئینین *kainīn*^۶ یا «دوشیزهٔ جوان شوی نا کرده، باکره» خوانده می‌شود اما هنگامی که او پاسخ روان را

1. Avestan and Pahlavi text with translation in Haug - West 1872: 267-316; Avestan text in Westergaard 1852-54: 294-295 (Yasht-Fragment XXI, 1-17), 296-298 (Yasht-Fragment XXII, 1-18), 298-299 (Yasht-Fragment, 19-36). Andrea Piras has dedicated a PhD thesis (1995) to the Avestan text of the second chapter of the *Hāδōxt Nask*, which has been published (together with the Pahlavi version) for the Rome Oriental series (IsIAO), Rome 2000.

۲. در این باره بنگرید به:

Kellens 1994; Gnoli 1994.

3. Lankarany 1985.

4. Colpe 1961: 117-131; 1981: 59-77; Widengren 1983; Sundermann 1992; Gnoli, 1994.

5. Kellens 1995: 38-44; see also Piras 1995: 61-62.

6. Bartholomae 1904: 439-440: "(unverheiratetes) Mädchen"; it would be better "virgin", or, more precisely "fresh (girl)"; the stem *kainīn-* (< Proto-Indo-Ir. **kaniian-* / **kanīn-*) is made on the I.E. **koni-* "Frische, Entstehung, Anfang" (Hoffmann 1976: 381-382; cf. also Mayrhofer 1988; I, 4: 297: Ved. *kanyā-*, Gr. *καίνο*s "neu, unerhört", Lat. *re-cens* "frisch, jung". *kainīn-* frequently occurs in contexts like *Yt.* 17, 55 [...] *kainina anupaēta mašūānqm* "the maidens, who have not been touched by men (i.e. "the virgins)", or like *Yt.* 17, 54 *mā kainina anupaēta mašūānqm* "let not (have a share of these libations) a maiden, who has not been touched by men". As Piras also notes (1995: 61-62; 2000: 93), the expression *kainīnō kahrpa srīraiiā* "in the body of a beautiful maid" occurs in *Yt.* 5, 64, 78, 126 [said of Anāhitā] and in *Yt.* 13, 107 [said of Ašī Vaŋvhi]; Piras rightly writes that. the frequency of this word is quite abundant, and designates the young women without husband who invoke Anāhitā in order to have one (*Yt.* 5. 87: *jaidiūānte taxmāmcā nmānō.paitīm*).

می‌دهد، گرائیتی *carāitī* یا «زن بارور» نامیده می‌شود، که می‌تواند لزوماً شوی ناکرده و باکره نباشد. در حقیقت ریشه گرائیتی *carāitī* در پاره‌ای از متن‌ها به معنای زنی است که بی‌تردید باردار است^۲ و یا برای زمانی دراز چشم داشت فرزند بی‌پسند است.^۳ افزون بر این کلنز بر مدرکی دیگر تاکید دارد که بیان می‌کند دئنا در پاسخ پرسش کننده که روان باشد وی را یون *yuuuan-m* یا *yuuuam*^۴ «مرد جوان» می‌خواند.

بنابراین چارچوب، می‌توانیم چنین برداشت کنیم که روان اشاره به یک دوره آرمانی جوانی دارد، او جوانی است مجرد که سرانجام با زوج «مونث خودش» که در آغاز همچون دوشیزه‌ای باکره *kainīn*^۵ پدیدار شد ولی سپس بی‌درنگ *carāitī* (زن شوی کرده) خوانده شد دیدار می‌کند. کلنز به درستی بر جنبه «برخورد آنان با ماهیت پیوند زناشویی» تاکید می‌کند و یادآور می‌شود که این عبارت در فرگرد سوم بند سوم هادخت نسک^۶ دوبار آورده می‌شود، که بر اساس آن به یک مرد جوان مجرد که حاصل ازدواجی درون خانوادگی* است اشاره می‌شود.^۷ کلنز پس از بررسی‌های مقدماتی چنین برداشت

1. Bartholomae 1904: 581, n. 1, remarks that *carāitī-*, in two passages from *Widēwdād* 3 and *Yašt* 5, has not the sense of “Mädchen”, but that of “junge Frau”; see now Pirart 1997: 510, n. 37.

2. *Yt.* 5, 87: *θβqm kaininō vadre... jaidiinte taxmēma nmānō.paitīm, θβqm carāitiš xzāzanāitiš jaidiinte huzāmīm...* “single maidens (*vadre*) will implore you (i.e. Anāhitā)... for a strong householder, the (young) women (who are on the point of) bringing forth will implore you for a good childbirth”. Cf. Geldner 1899: 95; Wolff 1910: 176; Lommel 1927: 39; Malandra 1983: 126; see Pirart 1997: 509-511 who proposes a new analysis of the strophe and in particular suggests the reading *+vadre.yaona* “propria para ser cortejada”.

3. Cf. *Vd.* 3, 24 *nōit zī īm za Šā yā darəya akaršta saēta yā karšīia karšīuuata aibiš tat vanhāuš aibi. šōiθna ida carāiti huraoda yā darəya apuθra aēiti aibiš tat vanhāuš aršānō*

«به راستی ناشاد کام است زمینی که دیر زمانی کشت نشود و بذری در آن نپفشانند، و در آرزوی بزرگی است؛ همچون دوشیزه‌ای خوش اندام که دیر هنگامی بی‌فرزند مانده باشد و شوهری خوب آرزو کند».

4. Bartholomae 1904: 1305; cf. Hoffmann 1976: 382-383; Piras 1995: 64-65.

5. In *AWN* 4. 9, 10 *dēn* is called *kanīg*, while *uruuan-* is said *juwān*.

6. Geldner 1889: 9; cf. Kellens 1995: 40.

*. منظور نویسنده از ازدواج درون خانوادگی «خویدوده» یا همان ازدواج با محارم است. م.

7. Duchesne-Guillemin 1978: 173-177; Herrenschildt, 1994 with additional bibliography

کرد که «پیوند روان مرد جوان و دثنا دختر جوان به ازدواج درون خانوادگی انجامید که پایه‌ای بسیار مهم را بنا کرد».^۱ من فکر می‌کنم که او درست می‌گوید اما هدف من این است که به تفصیل وارد این جنبه شوم چرا که پیشتر در کارهای دیگرم بدان پرداخته بودم.^۲ آنچه که در کانون توجهات من قرار دارد وجود مسئله دیگری است و آن دقیقاً مربوط است به داوری دربارهٔ زنان در زندگی پس از مرگ که کلنز در همان چارچوب بدان پرداخته است،^۳ اما به گونه‌ای خلاصه‌وار و بدون ارائه راه حل نهایی. فرانتز گرنِت (Fr. Grenet)، اخیراً^۴ و بدون آگاهی از کارهای پیشین من به گونه‌ای خلاصه به همان مسئله پرداخته است^۵ و راه حل نهایی را همچنان باز گذاشته است، هرچند او با پروای بسیار بیان می‌کند که دثنا می‌تواند به زن نیز نسبت داده شود و همان‌گونه که من نیز پیشتر فرض کرده بودم او نیز همچون من^۶ مشکل اصلی که متون و مدارک دربارهٔ آن خاموشند، یعنی «رابطهٔ جنسی» را مشاهده کرده است. اما او فرض می‌کند که یک شرم و حیای روحانی بکار رفته است تا ظرفیت‌های وارونه (جنبهٔ منفی) بودن ازدواج مقدس را که در آن جوانی زیبا در آرزوی یک روح مونث (یعنی زن مرده) بوده است را از میان برده باشد. به نظر من این برداشت و پاسخ دارای بینش خوبی است ولی همان‌گونه که نشان خواهم داد از رسیدن به هدف دور می‌ماند.

در واقع موضوع بسیار پیچیده است. در نخستین نگاه برداشت زبان *اوستایی* بسیار جهت‌گیرانه و دقیق به نظر می‌رسد. در هادخت نسک و در *رداویر/فنامه* تنها یک مرد در سفر آسمانی (معراج) توصیف شده است، (بدون توجه به *اَشون*^۶ یا *درَوَنت*^۷ بودنش). در صورتی که ما به طور آشکار هیچ آگاهی دقیقی دربارهٔ رویدادهای مربوط به سرنوشت

1. Kellens 1995, 41.

۲. نگاه شود به:

Panaino 2013, and Panaino in the press.

3. Kellens, 1995, 40, n. 50.

4. 2003: 159.

5. *Ibidem*.

۶. کسی که پیرو قوانین مزدا و معتقد به دین راستین است.

۷. آن کس که از اشا روی بگرداند، پیرو راه دروغ.

زن مرده را نمی‌بینیم، ولی حضور زنان در بهشتِ مزدایرستان در همهٔ متون *اوستایی*، پهلوی و فارسی نو زرتشتی آورده شده است و ما هیچ دلیلی نداریم تا نتیجه‌گیری کنیم این بخشش در زندگی پس از مرگ به آنان داده نشده است. در فصل دوم هادخت نسک و فصل سیزده *رد/ویر/فنامه* و چندین نوشته از روایات فارسی دربارهٔ بهشت مواردی در ذکر این موضوع آمده است.^۱ این شواهد به ما اجازه می‌دهد که به مسئلهٔ دیگری در این رابطه توجه کنیم: در هادخت نسک، فرگرد دوم بند ۱۸ به گونه‌ای آشکار به یک زن پرهیزکار مُرده اشاره می‌رود، او نائیریکا (*nāirikā*)^۲ یعنی همسر یا زن خوانده می‌شود (از نظر لغت شناسی *Kā* یک ریشهٔ مشتق شدهٔ مونث است که به همراه *vṛddhi* در سیلاب نخست به معنای «متعلق به مرد بودن [*nar*]» می‌باشد). شرایط اجتماعی جنس مونث در این باره در نقل قول‌هایی که از *رد/ویر/فنامه* می‌باشد در متن بالا آورده شده است. در این منبع ویرافِ نیکوکار آشکارا بیان می‌کند: «سپس من روان همسران (زن‌های) پندارهای نیک، گفتارهای نیک و کردارهای نیک را دیدم [...]» (u-m [dīd] [...]).^۳ واضح است که ریشهٔ واژهٔ نائیریکا که در هادخت نسک آورده شده هم‌خوانی دارد با نارِیگان (*nārīgān*) در متن پهلوی که ترجمهٔ پهلوی بند هجدهم فرگرد دوم هادخت نسک نیز آن را تایید می‌کند و در آن از نظر ادبی نائیریکا به *nārīg* ترجمه شده است.^۴ دربارهٔ نقش دیگر زنان پرهیزکار می‌توان به همان نتایجی رسید که دقیقاً هم راستا است با نکاتی که در هادخت نسک آورده شده است. سپس به نظر می‌رسد سرنوشت زن چنین است که در بهشت

۱. مطابق این سنت مرد یا زن، پسر یا دختر بدون هیچ تبعیضی به بهشت می‌روند.

Cf. Dhabhar 1932: 70.

2. Bartholomae 1904: 1065-1066. Cf. *nāirī-* (Ved. *nārī-*) “woman, wife” (Bartholomae 1904: 1065); see also *nāiriθβana-*, n. “Stand der (Ehe)frau, Ehestand” (Bartholomae 1904: 1066) or “condition de l’épouse” (Benveniste 1963: 51).

3. Haug – West 1872: 35-36; Gignoux 1968: 233; 1984: 62-63; 165-166; Vahman 1986: 106-109; 198-199.

4. Cf. Haug – West 1872: 293; Piras 1995: 82-83.

بماند ولی نه هم‌چون شخصی مستقل (در صورتی که مرد در اینجا دوباره *yuuan* = جوان دانسته شده است) بلکه کسی به عنوان شوهر او وجود دارد. ما بر اساس سنتِ آیین زرتشتی می‌دانیم که بخشِ جاودانهٔ هر انسان (روان) دست‌کم به پنج عنصر تقسیم می‌شود،^۱ در صورتی که فقط دو عنصر نخستین با وجود مادی ارتباط دارند و سه عنصر دیگر فنا ناپذیر (غیرمادی) هستند، آنها عبارتند از: ۱- *بئوَدَ*، *(baodah)*^۲ به پهلوی بوی (*bōy*) که نیروی درک و فهم است. ۲- *اُوشْتانَ*، *(uštāna)*^۳ به پهلوی *اُوشْتان* (*uštān*)^۴ که نیروی جنبش و حرکت غریزی است (جان). ۳- *اورَوَن*، *(uruuan)*^۵ به پهلوی *رووان* (*ruwān*)، که همان روح یا روان است. ۴- *دئنا*، *(daēnā)*^۶ به پهلوی *دین* (*dēn*)، که همان واژهٔ شناخته شدهٔ دین است. ۵- *فَرَوَشی*، *(frauuāšī)*^۷ به پهلوی *فَرَوهر* (*frawahr*)، که روح برتر یا ذرهٔ مینوی است (همواره زنده، حافظ و نگهبان).

هیچ منبع زرتشتی چنین حکمی نمی‌کند که ما بر اساس آن نسبت به زیر تقسیمات اصلی مینی بر متناسب بودن آنها با زنان شک کنیم. مثلاً در پشت ۱۳ (فروردین پشت) می‌بینیم که فروشی هم به مردان و هم به زنان تعلق دارد.^۸ ما می‌توانیم سخنان زرتشت را که در یسنای هیتنگه‌هایی هات ۳۷ بند سوم آمده است باز گو کنیم: "ما / او (هورا

1. Duchesne-Guillemin 1962: 327-331; Widengren 1968: 36-39; Bailey 1971: 78-119; Kellens 1989b; Kellens 1995: 21-25. See also the important contribution of Gignoux 1996.

2. Bartholomae 1904: 919; Bailey 1971: 97-99, 101, 107, 117.

3. Bartholomae 1904: 418-419; on the etymological problems cf. Kellens 1995: 22, n. 7.

4. Kellens 1995: 22, n. 7 assumes that *uštāna-* has no cognate in Pahlavi, but see Bailey 1971: 99, n. 4; MacKenzie 1971: 85.

5. Bartholomae 1904: 1537-1541; Bailey 1971: 112-118. Kellens (1995: 24, n. 13) prudently suggests the interpretation of Av. *uruuan-* as a *nomen agentis* in *-an-* connected with the Skt. root *ru* : *rāuti* / *ruvānti*, to say "celui qui bruit (dans la nuit)".

6. Bartholomae 1904: 662-667; Bailey 1971: 115; Lankarany 1985; Gnoli 1993.

7. On the etymology of Av. *frauuāšī-* and its mythological importance cf. Bartholomae 1904: 992; Malandra 1971; Dumézil 1953; Narten 1985; Gnoli 1986; Kellens 1989b.

8. The *frauuāšī-*s of the pious women are listed in Yt. 13, 139-142 (Geldner 1889: 201; cf. Lommel 1927: 128; Malandra 1971: 148-149).

مзда) و 'فروشی‌های آشون مردان و آشون زنان را می‌ستاییم'.^۲ در یسنای هپتنگهای هات ۳۹ بند دوم همین مطلب برای روان نیز بکار می‌رود: "ما روان آشون مردان و آشون زنان را می‌ستاییم در هرکجا که آنان زاده شده‌اند".^۳

در این نقطه از بحث می‌توانیم مشاهده کنیم که بر اساس شواهد دین زرتشتی بی‌تردید فروشی و روان به زن‌ها تعلق می‌گیرد. باید بررسی کرد که آیا یک استدلال چالش برانگیز قابل پذیرش در برابر این برداشت گریز ناپذیر که بر اساس ذهنیت‌مان باورمند است که سه عنصر دیگر هم باید در آنان (زندگی پس از مرگ زنان) نقش داشته باشند درست است یا نه؟ در واقع پذیرش این موضوع که زنان می‌توانستند بدون بئود و اُشتارِ انگاشته شوند برای من نا محتمل است، چرا که این نتیجه‌گیری با سنت مزدایی که دیدگاهی زن‌گرایانه دارد ناسازگار است و هویت جنس ماده را به یک پایه فروتر از جنس نر کاهش می‌دهد. نبود دئنا هم نتیجه‌گونه‌ای منع دینی است تا اینکه گواهی باشد بر نبود واقعیت. دنباله این مقاله به تجزیه و تحلیل این مسئله خواهد پرداخت و دلایل خاموشی منابع را در این مورد توضیح خواهد داد.

ما از این پنداشت که به زن هم دئنایی در خور بخشیده شده چه چیزی دست گیرمان می‌شود؟ چرا این توانایی همان‌جا با آن‌ها ذکر نشده است؟ در واقع من چنین برداشت می‌کنم که هنگامی که زنی می‌میرد روان «او» با دئنای «خود او» دیدار می‌کند. چرا که وجود کنایه جنسی در پشت چنین دیدارهای روحانی دقیقاً مربوط به جنسیت انسان

1. Normally considered acc. pl. f., *frauuašiš* is interpreted as instrumental pl. by Kellens and Pirart (1990: 269; 1991: 141, with bibliography and discussion of the problem). It is to be noted that, according to the present interpretation, the syntactical position of *frauuašiš* exactly corresponds to that of the instrumentals in the parallel sentence: *yazamaidē tēm ahmākāišazdabīšcā uštānāišcā* "we worship him with our bones and our souls" (Y.H. 37, 3). See now Hintze 2007: 170-186.

2. Humbach (1991, 1: 146) proposes an expunction of this sentence, but J. Narten (1986: 42, 180-181) and Kellens – Pirart (1988: 136) accept it.

3. Cf. Narten 1986: 44; Kellens-Pirart 1988: 138; Humbach 1991, 1: 148.

مرده نمی‌شود.^۱ به بیان دیگر، روان باید مردانه باقی بماند حتی در مورد یک زن در صورتی که از سوی دیگر دئنا نیز به نوبه خود باید هم برای زن و هم برای مرد زنانه باقی بماند. ترکیب و بازسازی همهٔ عناصر روح پس از مرگ که نخست با روان به همراه دئنا و سپس (آنگونه که کلنز می‌گوید)،^۲ در ادامه با بئوذه و اوشتانه می‌باشد، آگاهی‌ای است از شرایط و وضعیت خوشبختی ابدی و جاودانگی که به مردان و زنان نیکوکاری که از دستورات مزدا پیروی کرده‌اند تعلق می‌گیرد. وجود این امر که عناصر مختلف روح یک مرد، هنگامی که دئنا از مرحله کائینین به مرحله کارائیتی گذر کرده است همچنان روان خود را همچون مردی جوان و مجرد (یوَن = *yuuuan*) نشان می‌دهد، در ماهیت رخداد-های پس از مرگ و برداشت ما تغییری بوجود نمی‌آورد. چگونگی دیدار برای زن و یا مرد به یک گونه رخ می‌دهد مشکلی که وجود دارد دربارهٔ پیوند میان روح مرد و زنی هم پایهٔ اوست نه در مورد پیوند میان روح مرد مُرده با دختر جوان که ما به اشتباه و پیاپی چنین برداشتی کرده‌ایم. البته ما باید این نکته را روشن کنیم که بازنمایی چنین برداشت اشتباه (اما بسیار گمراه کننده) که به گونه‌ای نمادین نشان داده می‌شود از ادراکات ما و برداشتمان از رویدادهای پس از مرگ سرچشمه می‌گرفته و هنوز هم می‌گیرد. در حقیقت چگونگی زندگی پس از مرگ، سخت بر بنیان دیدگاهی مردگرایانه بوده است و با درک یک واقعیت مردگرایانه که تحت تأثیر انگیزه جنسی است هم‌خوانی دارد (البته رابطه با جنس مخالف). این موضوع پذیرفتنی نیست که تصور کنیم یک زن متعارف (نه زن همجنس باز) دوست دارد که پاداش کردار نیکش را در زندگی -دوباره نمایانده شدن- در پیکر یک دوشیزهٔ زیبا ببیند. از این رو می‌بینیم که این گونه ازدواج

۱. بنظر می‌رسد این برداشتی نو در میان پارسیان است چرا که می‌توان از این تالیف: J.Rose [1980: 28, with reference to the Persian *Revāyats* (Dhahbar 1932: 170)] اشارهٔ منحصر به فرد به مردان در داوری پسین (آخرت) به گونه‌ای کلی تعبیر شود. با کمال تأسف باید گفت که پژوهش Rose's در این باره سطحی است، چرا که او کوشش نمی‌کند در گسترهٔ نمادگرایی روح در زندگی پس از مرگ زرتشتیان نفوذ کند و به سادگی دئنا را به عنوان الگوی اصلی زنانه به کار می‌گیرد، تفسیری که هر چند اشتباه نیست اما کافی هم نیست.

2. Kellens 1995: 22.

مقدس در عمل به گونه‌ای ناخودآگاهانه با روحیهٔ مردگرایانه هم‌خوانی دارد و آن را خشنود می‌سازد.

جنبهٔ جالب دیگری که بایست به آن توجه شود این حقیقت است که در فرگرد دوم هادخت نسک، بند هجدهم، زن مُرده نائیریکا خوانده می‌شود و در این شرایط قید و بند فرمان‌برداری زن نسبت به شوهر خودش بدون تغییر باقی می‌ماند.^۱ در این زمینه مرد نیکوکار یون نامیده می‌شود درست همانند روان او. ولی ما با در نظر گرفتن ریشهٔ واژهٔ نائیریکا دوباره باید این مسئله را مورد توجه قرار دهیم. لازم است یادآور شویم که بر اساس گفتهٔ "بارتولومه"^۲ این واژهٔ مقدس درست در تضاد مستقیم^۳ با جهیکا (*jahikā*)^۴ "زن بدکاره" و گاهی اوقات "فاحشه" بکار رفته است، ریشه‌ای که در فرگرد دوم هادخت نسک بند ۳۶ مشخصات یک زن هرزه و بدکاره را در متنی کاملاً موازی با آنچه در فرگرد دوم هادخت نسک بند هجدهم بکار رفته است نشان می‌دهد. از طرف دیگر در مورد یک مرد مرده، هم مرد آشون و هم مرد درونت هر دو یون (جوان) نامیده می‌شود، (۲/۱۸؛ ۲/۳۶):

H.N. 2, 18:⁵ xvarəθanqm hē bərətqm zarəmaiiehe raoynahe tat asti yūnō humanahō huuacanhō hušīiaoθnahe hudaēnahe xvarəθəm pasca para. irstīm.

۱. دربارهٔ بیانیه‌های حقوقی ازدواج در محیط هند و اروپایی بنگرید به :

Ben-veniste 1969, I: 239-244.

2. 1904: 1066, n. 1.

3. On the double language in Avestan cf. Güntert 1914; Gray 1927; Benveniste 1931; Panaino 1986; 1990: 139-141; Kellens 1989a: 54-55.

4. Bartholomae 1904: 606-607. Cf. Emmerick 1993: 52. In *AWN* 17, 9,

هنگامی که *dēn* به فرد گناهکار نزدیک می‌شود *zan ī jeh* خوانده می‌شود «روسپی». اکنون بنگرید به بحث Jong (1995)، که بیان می‌کند معنای اصلی جهی یا جهیکا نا مشخص است، در هر حال او تایید دارد که این نقش گاهی برای زنان مورد تأیید است، کسی که رفتارش بد خواهی جنسی بود (1995: 28-31). در این باره همچنین بنگرید به:

Panaino 2011.

5. Westergaard 1852-54: 298; Haug – West 1872: 292-293; Lankarany 1985: 124; Piras 1995: 35, 2000: 55 (Av. text and translation), 67, 71 (Pahl. text and translation).

tat nāirikaiiāi frāiiō.humatāiāi frāiiō.hūxtaiiāi frāiiō.huuarštāiāi huš.hqm.sāstāiāi ratuxšaθraiiāi aŠaoniiāi xvarəθəm pasca para. iristīm.

«پس او را بگذارید خوراکی از روغن بهاری آورند، چنین خوراکی است جوان مرد نیک اندیش، نیک گفتار و نیک کردار نیک دُنا را پس از مرگ. چنین خوراکی است زن بسیار نیک اندیش، نیک گفتار و نیک کردار نیک پرورش یافته و فرمانبردار شوی را پس از مرگ»

H.N. 2, 36:¹ xvarəθanqm hē bəratqm xvišaiiāatca viš.gaiñtaiiāatca tat asti yūnō

dušmananḥō dužuuačanḥō duš.Šiiaoθnahe duždaēnahē xvarəθəm pasca auua.məraītīm.

tat jahikāiāi frāiiō.dušmataiāi frāiiō.dužūxtaiiāi frāiiō.dužuuarštāiāi duš.hqm.

sāstāiāi aratuxšaθraiiāi druuaītiāi xvarəθəm pasca auua.məraītīm.

«برای او بگذارید خوراکی (ماده‌ای) بد بوی و زهر آگین آورند؛ چنین خوراکی است جوان بد اندیش، بدگفتار و بدکردار شریر دُنا را پس از مرگ. چنین خوراکی است روسپی بسیار بد اندیش، بسیار بدگفتار و بسیار بد کردار بد آموخته نافرمانبردار از شوی را و گناهکار پس از مرگ.»

این شرایط ناهمسان می‌تواند همچون تاییدی تازه بر این گواهی باشد که حتی در زندگی پس از مرگ ما می‌توانیم همچنان یک مفهوم اجتماعی مردگرایانه بیابیم که در آن به مرد، دوره جوانی پانزده سالگی، یون^۲، بخشیده می‌شود، در حالی که برعکس برای زن

1. Westergaard 1852-54: 299; Haug – West 1872: 299; Lankarany 1985: 122; Piras 1995: 39-40; 2000: 58 (Av. text and translation), 64, 68, 72 (Pahl. text in transcription, transliteration and translation).

۲. در سن پانزده سالگی که در متون *اوستایی* به عنوان سن آرمانی از آن یاد شده است، مردان جوان رسماً در انجمن بزرگسالان معرفی می‌شوند، آن‌ها در مراسم دینی شرکت می‌کنند، کمر بند مقدس (گُستی) می‌بندند، پیراهن مقدس (سدره) می‌پوشند و می‌توانند ازدواج کنند. این هنگام یک «گذرگاه» راستین به یک زندگی جدید است. همان‌گونه که پریخانیاں در 1983: 643, n. 1 می‌گوید، این جنبه به روشنی بر این اساس بیان شده که پارسیان این مراسم را *naojot* یا تولدی دوباره و یا تولدی تازه (*-azāta* **na* < **nauzād* Pers.) می‌نامند. سپس در همین سن تولد دوباره (پانزده سالگی) است که روان و دُنا پس از مرگ پدیدار می‌شوند. لازم به ذکر

او تنها نائیریکا^۱ شمرده می‌شود، در مورد زن این بازنمایی تجلیلی است از پاک دامنی و فرمانبرداریش در برابر شوهر^۲، این درست برعکس جهیکا (زن روسپی = تن فروش) است که از لحاظ موقعیت اجتماعی کاملاً مردود است. این باور نتیجه همراهی با بنیان‌های اخلاقی جامعه زرتشتیان است، که از سترونی و نازایی نفرت دارند (بی تداومی زندگی)، اما در عین حال آشفته‌گی‌های اخلاقی را نیز نکوهش می‌کنند. دوره یا مرحله یون در زندگی پس از مرگ نشان بر تاثیر دوران جوانی همچون آرمانی دارد که نه از دیدگاه جنسی بلکه از نقطه نظر بازگشت به گونه‌ای دوران قهرمانی مد نظر می‌باشد.^۳ علاوه بر این جالب است یادآور شویم که چنین وضعیتی فوراً سرنوشت نهایی مرد را مشخص نمی‌کند. در حقیقت یون (جوانی) هم در خور مرد نیکو کار است و هم مرد بدکار. تفاوت و جداسازی میان آنها بر اساس یک سری از صفات تعریف شده آنان

است که در میان پارسیان این شروع در هفت و یا هشت سالگی بوده است در حالی که در روستاهای ایران این سن در حدود دوازده یا پانزده سالگی است (Boyce 1989: 236).

۱. گزنت (159: 2003)، چنین بیان می‌کند که زن که مرده است (*nairikā*) دئای شوهر خودش را خواهد داشت، ولی من هیچ شاهدهی در تایید این سخن نیافتم.

۲. قانون اساسی ساسانیان ترکیبی بود از سنت‌های کهن، سنت‌های اخیر و سنت‌های معاصر آنان که به زن بیشتر از جنبه حقوقی و قضایی نگاه می‌کند در نتیجه شرایطی بوجود می‌آید که زن بیشتر همچون یک کالا و موضوع (object) حقوقی تبدیل می‌شود تا یک فرد مستقل (اساساً زیر فرمان پدر یا شوهر). برای مثال به این نوشته توجه کنید:

“Nach altüberkommenem Recht war die Frau im Sasanidenreich nicht Subjekt, sondern Objekt des Rechts, nicht Person, sondern Sache, also streng genommen rechtlos”.

البته در زمان ساسانیان پاره‌ای از حقوق زنان حاصل شد که پریخانیان (647-648: 1983)، به آن اشاراتی دارد. در رابطه با مسائلی که درباره حقوق زنان بحث شده پدر یا سرپرست حقوقی وظیفه داشت که شوهری برای دوشیزه مجرد پیدا کند، در غیر این صورت آن‌ها مرتکب گناه بزرگی می‌شدند زیرا که زاد و ولد نه تنها عملی مشروع است بلکه مقدس نیز می‌باشد. در این رابطه نگاه کنید به :

Bartholomae 1924: 10-11; Christensen 1944: 322-331, in particular p. 327.

به نظر من آنچه‌که از قانون اساسی ساسانیان برداشت می‌شود جایگاه زن نیکوکار در بهشت حالتی است از یک شرایط ایده‌ال حقوقی که سابقه‌ای بسیار کهن دارد چرا که به سختی با حقوق ازدواج و زاد و ولد گره خورده است. در همین رابطه می‌توان اشاره کرد که در میان زرتشتیان ایران رابطه بین پسر و انجمن و جامعه نسبت به دختر از اهمیت بیشتری برخوردار است (Boyce 1989: 240).

3. See *Yt.* 15, 40; *Y.* 9, 10; 57, 13.

می‌باشد که مبنای شامل بودن و یا شامل نبودن یون است که از نظر دین شناسی ریشه آن (یون) خنثی است و پیوندی با الگوهای دوگانه گرایانه زرتشتیان ندارد. بنابراین یون (جوانی) خوب است که «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک (و) دئناي نیک» داشته باشد، در حالی که یون بد (جوان بد)، دلیلش «پندار بد، گفتار بد، کردار بد (و) دئناي بد» است. در مورد زن بر عکس آنچه گفته شد حالت خوشبختی جاودان و لعنت شدگی فوراً در جدال میان نائیریکا و جهیکا مشخص می‌شود، بنابراین تنها از طریق یک سری از صفات و عناوینی که به آن‌ها داده شده نمی‌باشد.

بر اساس این واقعیت‌هایی که گفته شد ما می‌توانیم نتیجه‌گیری‌های زیر را ارائه دهیم: شرایط نائیریکا برای یک زن نیکوکار و شرایط جهیکا برای یک زن بد بازتاب دهندهٔ درک و فهم فرهنگی و نوعی تبعیض اجتماعی است،^۱ که در آن بهترین حالت شرعی برای یک زن آن است که ازدواج کرده باشد، کوشا باشد و در برابر سرور خود فرمان‌بردار و سر به راه باشد. این واقعیت که مردان مُرده در زندگی پس از مرگ بدون توجه به اینکه چه داوری دریافت کرده‌اند همگی بصورت مردان جوان مجرد در می‌آیند می‌تواند به علت نوع نگرش مرد گرایانه می‌باشد. این دیدگاه پیشینه‌ای بسیار کهن دارد و احتمالاً پیشا زرتشتی است که بر اساس آن باور داشتند، بازگشت به حالت جوانی برای مردان در زندگی پس از مرگ هیچ ربطی یا پیوندی با اخلاق (و یا عملکرد دینی) آن مرد در زمان زندگی ندارد.

از سویی دیگر باید داستان‌های اسطوره‌ای درباره پیوند میان روان و دئنا را مد نظر داشت. در واقع این موضوع برای مرد و زن هر دو یکسان است. همان‌گونه که در بالا نشان دادم، روشن است که پدیداری روان همچون یون (جوان) و تبدیل و انتقال مردان (چه خوب و چه بد) به یون (جوان) در زندگی پس از مرگ بر اساس پنداشت‌های فکری

۱. در راستای این برداشت وجود نام‌های زنانۀ پهلوی مانند دینگ (*Dēnag*)، نمی‌تواند همچون شاهدهی مثبت برای وجود دئناي (*dēn*) زن (آنگونه که گرنه [Grenet 2003: 159] برداشت کرده است) تلقی شود، زیرا نام *Dēnag* هم‌خوانی دارد با ظهور یک زن به عنوان یک جنس مونث پسندیده به زیبایی (*dēn*).

مردگرایانه بوده است.^۱ شاید این امر بتواند توضیح دهد که چرا ما هرگز نشانی از سفر آسمانی (معراج) زن و یا به زبان ساده‌تر هیچ نشانی از سفر روان وابسته به هیچ زنی نداریم و چرا در زندگی پس از مرگ، تنها روان «خوب دئنا»^۲ یا «بد دئنا»^۳ خوانده می‌شود، در صورتی که این دو ترکیب هرگز در مورد یک زن بکار برده نشده‌اند. بنابراین ما می‌توانیم از یک تناقض سخن بگوییم: از یک سو انسان شناسی مزدایی، دست کم در ساختار اصلی خود هیچ استدلالی برای این فرض که مولفه‌های روحی زنان نسبت به مردان متفاوت است به دست نمی‌دهد. از سوی دیگر منابع درباره بخش دوم مطالب گفته شده یکدست خاموشند، انگار که سخن راندن درباره پیوند روان زنی مرده با دئناي خودش کاری است شگفت و شرم آورانه. بنظر می‌رسد این نوع بخشش ناهم‌سان با فرض اینکه ما به دیگر متون نیز دسترسی داشته باشیم بسیار کهن است. همان‌گونه که پیشتر بیان کردم، تصور این «ازدواج مقدس» بر اساس دیدگاه‌هایی مردگرایانه بنا شده است. اما پیروان زرتشت این پیوند را در بُعد روح جای دادند که دست کم در زمینه‌ای منطقی مستقیماً با جنسیت فرد مرده رابطه‌ای ندارد. ما نمی‌توانیم این احتمال را نیز نادیده بگیریم که در سنت مزدیسنان (بعدها؟) گونه‌ای هم‌آهنگ‌گرایی یا سردرگمی نسبت به تشخیص یگانگی جنسیت مرد مرده با روان خودش وجود داشته است، که دست آورد آن این بود که تنها مردان دارای دئناي خوب یا دئناي بد می‌بوده‌اند. در حالی که موضوع‌های گوناگون مورد بحث با هم اشتراکات و در عین حال تفاوت‌هایی دارند. دوباره یادآور می‌شویم که بر اساس یک برداشت مردگرایانه در این دو

۱. به گونه‌ای آشکار تنها یک ذهنیت نسبت به جنس مخالف می‌تواند در اینجا مورد نظر باشد. چرا که بر اساس اخلاقیات زرتشتی همجنس‌گرایی گناهی بزرگ شمرده می‌شود.

2. Bartholomae 1904: 1823; Lankarany 1985: 123-124. Notwithstanding *hudaēna-* is usually registered as *hudaēnā-*, feminine occurrences are not attested [in *Vr.* 3, 3; *H.* 2, 11, 12, 18; *Vyt.* 17; *P.* 32 (33) said of *yuuān-*; in *Yt.* 19, 95 of *Astuuatərətā*; in *Yt.* 4, 9 of the pious believer]. The same consideration works for *duž.daēnā-* too (in *Y.* 49, 11 said of the *drəguuant-*s; see also *Y.* 65, 7; in *H.* 2, 36 said of *yuuān-*; in *FrW.* 4, 2 of *Ajra Mainiiu*; in *Yt.* 19, 47, 49 of *Aži Dahāka*; in *Yt.* 5. 109 e *Yt.* 9, 31 of *Təθriiāuuant*).

3. Bartholomae 1904: 757; Lankarany 1985: 122-123; Gnoli 1993: 81.

سطح گوناگون یعنی تعیین جنسیت بدن مادی (*gētīg*) و جنسیت روحی دو جنبه (یعنی هر دو جنبه بوسیله روان و دئنا پدیدار شود)، بنظر می‌رسد نوعی شرم و حیای روانشناختی دخالت دارد. احتمالاً جدا سازی جنسی در سطح مادی و معمولی روزانه از بازتاب آن آن‌گونه که در سنت دینی آمده است و مشخصه اصلی‌اش یعنی مونث یا مذکر که برای زن و مرد یکسان می‌باشد کار دشواری است. بنظر من در اینجا می‌توانیم دلیل سکوت شرم‌آور منابع را درباره دئنا که می‌رود تا روان زن را ملاقات کند ببینیم. به هر روی از دید من ما نمی‌توانیم نسبت به حق کامل زن برای داشتن روان و دئنا از سوی مزدیسنان نخستین شک کنیم.

منابع و مآخذ:

- Bartholomae, Ch. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- Bartholomae, Ch. (1924) *Die Frau im sasanidischen Recht*. Rede gehalten beim Stiftungsfest der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am Mai 11. 1924. (Kultur und Sprache. 5. Band). Heidelberg.
- Bailey, H. (1971) *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. (Ratanbai Katrak Lectures). Reprinted with a New Introduction. Oxford.
- Benveniste, E. (1931) Une différenciation de vocabulaire dans l’Avesta. In *Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger*. Leipzig, pp. 219-226.
- Benveniste, E. (1963) Expressions indo-européenne du “mariage”. In *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. Mexico City, pp. 49-52.
- Benveniste, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. Paris.
- Boyce, M. (1989) *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (based on the Ratanbai Katrak Lectures, 1975). New York – London.
- Christensen, A. (1944) *L’Iran sous les Sassanides*. (Deuxième édition revue et augmentée). Copenhagen.
- Colpe, C. (1961) *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythus*. Göttingen.

- Colpe, C. (1981) Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt. In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*. Herausgegeben von R. van den Broek und M.J. Vermaseren. London, pp. 59-77.
- de Jong, A. (1995) Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny. In *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Ed. by R. Kloppenborg – W.J. Hanegraaff. Leiden, pp. 59-77.
- Dhabhar, B. N. (1932) *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*.
Their
Version with Introduction and Notes. Bombay.
- Duchesne-Guillemin, J. (1962) *La religion de l'Iran ancien*. Paris.
- Duchesne-Guillemin, J. (1978) *Opera Minora*. Vol. III. *Iran - Grèce - Israël* - etc. Téhéran.
- Dumézil, G. (1953) Viṣṇu et les Mārūt à travers la réforme zoroastrienne. *Journal Asiatique* 241, pp. 1-25.
- Emmerick, R.E. (1993) "Boys" and "Girls" in Khotanese. *Bullettin of the Asia Institute. Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*. New Serie, Vol. 7, pp. 51-54.
- Geldner, K.F. (1889) *Avesta, the Sacred Books of the Parsees*. Vol. II. *Vispered and Khorda Avesta*. Stuttgart.
- Gignoux, Ph. (1968) L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies. *JournalAsiatique* 256, 2, pp. 219-245.
- Gignoux, Ph. (1984) *Le Livre d'Ardā Wīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*. Paris.
- Gignoux, Ph. (1996) The Notion of soul (ruwān) in the Sasanian Mazdaeism. In *K.R. Cama Oriental Institute. Second International Congress Proceedings (5th to 8th January 1995)*. Bombay, pp. 23-35.
- Gnoli, G. (1986) Le "Fravaši" e l'immortalità. In *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Sous la direction de Gh. Gnoli et de J.-P. Vernant. Cambridge - Paris, pp. 339-347.
- Gnoli, G. (1993) A Sassanian Iconography of the *Dēn*. *Bullettin of the Asia Institute. Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*, New Series, Vol. 7, pp. 79-85.
- Gnoli, G. (1994) Über die Daēnā: *Hāddōxt nask* 2, 7-9. In *Tradition und Translation. Zum Probleme der interkulturellen Übersetzbarkeit*

- religiöser Phanomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag.* Herausgegeben von C. Elsas. Berlin, pp. 292-298.
- Gray, L.H. (1927) The "Ahurian" and "Daevian" Vocabularies in the Avesta. *JRAS*, pp. 427-441.
- Grenet, Fr. (2003) Conférence de M. Frantz Grenet: Religions du monde iranien ancien. *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire*, Tome 112(2003-2004), pp. 157-162.
- Güntert, H. (1914) *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta.* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1914, Abhandlung 13). Heidelberg.
- Haug, M. – West, E.W. (1872) *The Book of Arda Viraf.* Bombay - London (reprint: Amsterdam 1971).
- Herrenschmidt, C. (1994) Le *xwētōdas* ou mariage «incestueux» en Iran ancien. In *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée.* Éd. par P. Bonte. (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales 89). Paris, pp. 113-125.
- Hintze, A. (2007) *A Zoroastrian Liturgy. The Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41).* Wiesbaden.
- Hoffmann, K. (1976) *Aufsätze zur Indoiranistik.* Herausgegeben von J. Narten. Wiesbaden.
- Humbach, H. (1991) *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts.* 2 vols. Heidelberg.
- Kellens, J. (1974) *Les noms-racines de l'Avesta.* Wiesbaden.
- Kellens, J. (1984) *Le verbe avestique.* Wiesbaden.
- Kellens, J. (1989a) Avestique. In *Compendium Linguarum Iranicarum.* Herausgegeben von R. Schmitt. Wiesbaden, pp. 32-55.
- Kellens, J. (1989b) Les fravaši. In *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987.* Éd. par J. Ries et H. Limet. (Homo religiosus I, 14). Louvain-la-Neuve, pp. 99-114.
- Kellens, J. (1994) La fonction aurorale de Miθra et la Daēnā. In *Studies in Mithraism.* Ed. by J. R. Hinnells. Roma, pp. 165-171.
- Kellens, J. (1995) L'âme entre le cadavre et le paradis. *Journal Asiatique* 283, pp. 19-56.

- Kellens, J. – Pirart, E. (1988) *Les textes vieil-avestiques*. Vol. I. **Introduction, texte et traduction**. Wiesbaden.
- Kellens, J. – Pirart, E. (1990) *Les textes vieil-avestiques*. Vol. II. **Répertoires grammaticaux et lexique**. Wiesbaden.
- Kellens, J. – Pirart, E. (1991) *Les textes vieil-avestiques*. Vol. III. **Commentaire**. Wiesbaden.
- Lankarany, F.-Th. (1985) *Daēnā im Avesta, eine semantische Untersuchung*. (Studien zur Indologie und Iranistik - Monographie 10). Reinbek.
- Lommel, H. (1927) *Die Yāšt's des Avesta übersetzt und eingeleitet*. Göttingen – Leipzig.
- MacKenzie, D. N. (1971) *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.
- Malandra, W.W. (1971) *The Fravaši Yašt: Introduction, Text, Translation and Commentary*. (University Microfilms). Ann Arbor.
- Malandra, W.W. (1983) *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. Minneapolis.
- Mayrhofer, M. (1988) *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. (Band I/4). Heidelberg.
- Narten, J. (1985) Avestisch *frauuāi-*. *Indo-Iranian Journal* 28, pp. 35-48.
- Narten, J. (1986) *Der Yasna Haptanhāiti*. Wiesbaden.
- Panaino, A. (1986) Un'espressione avestica per indicare il linguaggio rovesciato degli adoratori dei daēva. *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 26 (1985), pp. 20-24.
- Panaino, A. (1990) *Tištrya*. Vol. I. *The Avestan Hymn to Sirius*. (Serie Orientale Roma LXVIII,1). Rome.
- Panaino, A. (2011) The Frog Prince and the Whore. In *Studi Iranici Ravennati I*. A cura di A. Panaino – A. Piras. (Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur, 1). Milano – Udine, pp. 17–82.
- Panaino, A. (2013) *Mortality and Immortality: Yama's /Yima's Choice and the Primordial Incest* (Mythologica Indo-Iranica, I). In V. Sadovski – A. Panaino, *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, II: 1*. (Sitzungsberichte der ÖAW. Philosophisch-historische Klasse, 845. Band / Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 65). Wien, pp. 47-221.
- Panaino, A. (2014) Yima ed il “rifiuto” della *daēnā-*. Ovvero dell'incestualità, della beatitudine e della morte tra ambigui ostacoli e

- seducenti trasparenze. In *Démons iraniens. Actes du Colloque international organisé par l'Université de Liège les 5 et 6 février 2009 à l'occasion des 65 ans de Jean Kellens.* Éd. par Ph. Swennen. Liège, pp. 97-123.
- Perikhanian, A. (1983) Iranian Society and Law. In *The Cambridge History of Iran*. Volume 3 (2) *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Ed. by E. Yarshater. Cambridge, pp. 627-680.
- Pirart, E. (1997) Subordinadas avésticas desconocidas. In *Berthold Delbrück y la sintaxis indoeuropea hoy. Actas del Coloquio de la Indogermanische Gesellschaft. Madrid, 21-24 de septiembre de 1994*, editadas por E. Crespo y J. L. García Ramón. Madrid – Wiesbaden, pp. 501-526.
- Piras, A. (1995) *Il Testo Avestico del Hādōxt Nask 2*. Tesi per il conseguimento del Dottorato di Ricerca in Studi Iranici. VI Ciclo. IUO. Napoli.
- Piras, A. (2000) *Hādōxt Nask II. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*. Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento. (Serie Orientale Roma LXXXVIII). Roma.
- Rose, J. (1989) *The Traditional Role of Women in the Iranian and Indian (Parsi) Zoroastrian Communities from the Nineteenth to the Twentieth Century*. (Journal of the K.R. Cama Oriental Institute. No. 56). Bombay.
- Sundermann, W. (1992) Die Jungfrau der guten Taten. In *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism (Societas Iranologica Europaea. Proceedings of the Round Table held in Bamberg, 30th September - 4th October 1991)*. Sous la direction de Ph. Gignoux. (Studia Iranica, Cahier 11). Paris, pp. 159-173.
- Vahman, F. (1986) *Ardā Wirāz Nāmag*. The Iranian 'Divina Commedia'. London and Malmö.
- Westergaard, N.L. (1852-54) *Zendavesta or The Religious Books of the Zoroastrians*. Copenhagen.
- Widengren, G. (1968) *Les religions de l'Iran*. Traduction de l'allemand par L. Jospin. Paris.
- Widengren, G. (1983) La rencontre avec la daēnā, qui représente les actions de l'homme. In *Iranian Studies*. Ed. by G. Gnoli. (Orientalia Romana. Essays and Lectures 5. Serie Orientale Roma LII). Roma, pp. 41-79.
- Wolff, F. (1910) *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*. Strassburg.

فصل‌نامه جندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

چندزبانی در امپراتوری‌ها: بیزانس و ایران ساسانی^۱

آنتونیو پانائینو^۲

ترجمه سامان رحمانی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۹/۲/۱

هماوردی طولانی و تلخ میان بیزانس و ایران ساسانی یکی از مهمترین پدیده‌های تاریخی اواخر دوران باستان است.^۴ این رویداد برای توسعه جوامع و نهادهای بعدی قرون وسطایی در شرق و غرب بسیار مهم بود. هر چند که اهمیت و میراث این دو تمدن بزرگ تا کنون در نوشته‌های پژوهشگران به طور کامل شناخته نشده است، اما در حقیقت، در جریان روابط گاه خشونت آمیز و بی رحمانه، میان «دو چشم جهان»^۵

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Panaino, Antonio, "Multilingualism and Empires: Byzantium and Sasanian Persia," In *Zur lichten Heimat. Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann*. Herausgegeben von einem Team „Turfanforschung“. Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 491-502.

۲. استاد مطالعات ایرانی دانشگاه بولونیا antonio.panaino@unibo.it

۳. کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه شهید چمران اهواز samana9z08892@gmail.com

4. A previous version of the present paper was presented at the 32nd Congress of German Orientalists, Panel Multilingualism and Social Expertise in Pre-Modern Societies of Ancient Eurasia: Socio-Economic, Linguistic and Religious Aspects, Münster 2013. I want to thank Prof. Dr. Velizar Sadovski (Vienna) for a number of suggestions and pertinent considerations on this subject. Bibliographical references have been limited to the minimum for reasons of space.

5. As stated by Theophylact Simocatta, *Historiae*, 4, 11 (see the English translation in Whitby/Whitby 1997, p. 117); cf. Carile 1994, pp. 53–54; Dujčev 1966, pp. 276–277.

قواعد دیپلماسی^۱ نوینی بر پا شد: این دو حکومت یک سری از قوانین را مبتنی بر سیاست های همدیگر تعیین کردند. تبادل منظم سفیران، به ذر بارهای یکدیگر به ویژه پس از اضافه شدن امپراتوری جدید آغاز شد.^۲ همچنین قوانین مربوط به حمایت از دیپلمات ها و پیام رسان ها به صورت مشترک است. در ادامه گفتگوها پروتکل ها و پیمان نامه ها به خوبی تعریف و تصویب شد.^۳ بنابراین ما با امپراتوری های سرو کار داریم که در عرصه بین‌المللی به عنوان «برادر» و «خواهر» به یکدیگر احترام می‌گذارند. این دو امپراتوری به تدریج تعریف و درک کاملی از پروتکل‌ها و توافقنامه‌ها در موضوعات کاربردی و مهمی درباره روابط اقتصادی و مذهبی، به دست آوردند، این اقدام با استخدام کارمندان متخصص از جمله جاسوسان که نقش مهمی در مطالعه و شناخت رقیب و درک روحیات و اندیشه ها و نقطه نظرات دشمن داشتند انجام گرفت.^۴ بنابراین شواهد نشان می دهد که این دو قدرت باستان (ایران و بیزانس) دورتر از مرزهای خود با یکدیگر می جنگیدند. اما، سناریوی انتخاب شده مشترک است که در آن این دو نهاد حکومتی سعی می کردند بر یکدیگر غلبه کنند، به عبارتی آن دو یک بازی سیاسی را تعیین کردند که ابعاد آن در سرتاسر جهان آن روزگار تاثیر و اهمیت زیادی داشت. اگرچه، مرز اصلی بیزانس و ایران در منطقه بین النهرین بود، اما نمی توان فراموش کرد که سرزمین های دور دست مانند قفقاز، شبه جزیره عربستان و شمال آفریقا کم و بیش دست خوش اختلاف و درگیری های زیادی میان دو طرف در این مناطق بود. نمونه های از جنگ لازیکا و جنگ های مربوط به قبایل حیره، دولت کوچک دست نشانده ساسانیان، و دولت غسانی ها متحد بیزانسی ها در اینجا قابل یاد آوری

1. Güterbock 1906; Gray 1930; Verosta 1965, 1966; Blockley 1985 b; Synelli 1986; Angeli Bertinelli 1989; Schmidt 2002, p. 131; Winter/Dignas 2001, pp. 164–177;

2. See the chapter concerning the Persian ambassadors in the *Liber de cerimoniis* by Manini 2006.

3. See Shahbazi 1990.

4. See Lee 1986 and Lieu 1986.

است که برای فهم و درک و پیچیدگی و تنوع قومی و فرهنگی مناطق مرزی هر دو امپراتوری کافی است.

این توجه البته از اهمیت سایر مناطق جغرافیایی، به ویژه مشکلاتی که رومی‌ها در غرب اروپا یعنی ایتالیا، که درگیر جنگ‌های گوتیک بودند کم نمی‌کرد. از سوی دیگر ایرانیان مجبور بودند در مقابل هجوم فزاینده برخی قبایل آسیای میانه مانند هپتالی‌ها و سایر اقوام کوچ‌نشین شمالی، ایستادگی کنند. منابع از روابط پیچیده ساسانیان با همسایگان خود در آن مناطق از جمله سُغدیان و امپراتوری چین آگاهی‌های درخور توجهی نمی‌دهد. اگر کسی تلاش کند میزان روابط چند فرهنگی و قومی مربوط به این دو امپراتوری را درک کند با پیچیدگی‌ها و سردرگمی‌های زیادی دست و پنجه نرم می‌کند؛ این امر از آنجا بر ما روشن می‌شود که هر منطقه جغرافیایی داخل امپراتوری‌ها مسائل و مشکلات مذهبی، سیاسی، اقتصادی و همچنین زبانی خاص خود را داشت؛ به نظر می‌رسد دست کم از لحاظ آماری این شرایط به ویژه در مناطق مرزی خطرناک‌تر بود. همچنین جوامع مذهبی که در هر یک از امپراتوری‌ها به عنوان اقلیت می‌زیستند، می‌توانستند تنش‌های در روابط بین هر دو طرف ایجاد کنند و یا حتی گاهی در مواردی در ساخت اقتدار هر دو طرف نقش مهمی را ایفا می‌کردند. در حال حاضر ما به روند درگیری‌های مذهبی آنها نمی‌پردازیم، بلکه در این مقاله بیشتر به موارد مهم سیاسی توجه می‌کنیم. جماعت مسیحیان ایران، که اکثر آنها دوفیزیت بودند، احتمالاً می‌توانست دست مایه مناسبی برای ژوستینین اول و متهم دانستن آنها و نیز اعلان جنگ علیه خسرو اول باشد. در این شرایط مسیحیان ایران با اتهام بدعت‌گذار توسط دادگاه‌های ارتدکسی بیزانس به شدت مجازات می‌شدند. در واقع به طور منطقی ما گمان می‌کنیم که مسیحیان ایران چندان امیدی نداشتند که به وسیله سربازان بیزانسی رها شوند.^۱ در بحث حاضر ما باید از یک نگاه ساده، اما نه کاملاً آشکار، شروع کنیم، اینکه، وقتی ما با یک امپراتوری سروکار داریم لزوماً وارد یک واقعیت چندزبانه و چند

1. On these controversial problems see Panaino 2010 b, where the contrary thesis suggested by Brock (1982) is discussed.

فرهنگی خواهیم شد. بحثی که همکار و دوست فقید ما پرفسور ورنر ساندرمن، بسیاری از تحقیقات^۱ خود را به ویژه در مورد گسترش ادیان و منون مذهبی در ایران و آسیای میانه، و مهم تر از همه مانوی ها اختصاص داده بود.^۲ تفاوت اصلی بین یک کشور ملی (یا کنفدراسیون) و یک نهاد دولتی قابل تعریف به عنوان «امپراتوری»^۳ در پیچیدگی های مشخص قومی و مذهبی و چند زبانه بودن امپراتوری ها نهفته است. آرایش بیزانسی و ساسانی واقعیتی متناقض و حتی متفاوت با بسیاری از المان های کلاسیک و استاندارد جهان سیاست باستان است که اصل مَدارای سیاسی و عدم تحمل سیاسی ویژگی بارز آن است.

در برخی موارد، به عنوان مثال امپراتوری ها در یک جامعه ملی (تک نژادی) مجبور می شوند که رفتاری متفاوت و مدارای بیشتری با سایر اقلیت های خود داشته باشند. اگر به نمونه های مدرن نگاه کنیم، نمی توانیم ایتالیایی سده نوزدهم را فراموش کنیم که جنبش های آزادی خواهانه آن، اگرچه عاشق ایده انتزاعی آزادی و احترام همه قومیت های جهان بودند، اما قادر به سازماندهی (یا حتی پیش بینی روند اتفاقات) نبودند. این پیچیدگی ناشی از حضور اقلیت های زبانی محلی بود، مانند مردم فرانسه و یا آلمانی زبان های منطقه که توسط دولت وقت هیچ گونه حمایتی از آن ها نمی شد. نکته قابل توجه در اینجا در مورد سرزمین اسلونیایی ها و کرووات ها است که متاسفانه به وسیله دولت های فاشیست اداره می شد، که زبان مادری این اقلیت ها را به طور رسمی ممنوع کردند؛ و حتی به کشیش های کاتولیکی دستور داده شد که از برگزاری جشن های عشاء ربانی این مردم به زبان خود جلوگیری کنند.^۴ اما در برخی کشورهای دیگر مانند اتریش -

1. Cf., for instance, Sundermann 1997.

2. See his two volumes of *Ausgewählte Schriften* (Sundermann 2001), where most of his studies on Manichaeism have been collected.

3. For the historical, political and economic determination of the State form of the Sasanian power see now Gariboldi 2011.

4. It is impossible to deal with this subject in all its complexity in the framework of the present article, but I would just like to quote a relevant novel by Boris Pahor (2009), one of the most famous (still living) Slovenian writers, who suffered Nazi deportation. In his *Parnik trobi nji* [The steamship does not blow; Qui è vietato parlare (the most explicit Italian re-denomination

مجارستان که تا حدی به شمالی یک امپراتوری نزدیک است، در مدیریت اقلیت های زبانی خود بسیار مُداراتر و توانا تر بود. به طور کلی باید اذعان داشت که امپراتوری ها چند زبانه و چند قومی هستند، اگرچه باید حضور یک گروه قومی و زبانی غالب را قبول کنیم، اما گاهی اوقات (اما نه همیشه و ضرورتاً) اکثریت که بر اقلیت حاکم است، احتمالاً با گروه بزرگان و به عبارتی نخبگان اقلیت های زبانی در بعضی از مسائل با یکدیگر همکاری می کنند. به عقیده من یکی از اصل های مهم برای دوام و پایداری یک امپراتوری، مدارا با اقلیت های زبانی و توانایی مدیریت آنها است. البته در موارد زیادی یک پروژه سیاسی که هدف (جنایتکارانه) آن نسل گُشی اقلیت های قومی بود به عنوان " راه حل نهایی " انتخاب می شد؛ گاهی هم به جذب فرهنگی و زبانی اقلیت ها اقدام می کردند و در نمونه های هم به حذف فیزیکی افراد شاخص این اقلیت ها منجر می شد. هدف این سخنان این است، که تاکید کنیم که مسئله چند زبانه بودن در امپراتوری های ایران و بیزانس به ناگذیر یک مسئله سیاسی می باشد،^۱ که نمی توان از ملاحظات غیرزبانی جدا باشد. اجازه دهید به مسائل دیاکتیک متقابل دو امپراتوری شناخته شده اواخر دوران باستان بپردازیم. امپراتوری بیزانس علاوه بر تعداد زیادی از فرهنگ های محلی و اقلیت های زبانی متعدد، همواره مجبور بود نقشی که به عنوان میراث دار یونان و زبان لاتینی را که بر عهده داشت به خوبی اجرا کند.^۲ از سوی دیگر در آغاز دوره ساسانیان کتیبه های رسمی آنها سه زبانه بود، که به زبان های فارسی میانه، پارتی، و یونانی نوشته می شد هدف این اقدام به دست آوردن مشروعیت داخلی و کسب اعتبار در عرصه بین‌المللی بود.

of the title)], Pahor describes the brutal linguistic limitations suffered by Slovenian peoples and other minorities in Italian Istria.

1. It is fitting to mention here the Proceedings of the Conference East and West: Modes of Communication (Chrysos/Wood 1999), where similar problems are discussed in the framework of the Roman Empire.

2. The historical complexity of the adoption of Greek and/or Latin in the framework of the Eastern Roman Empire has been deeply analysed by Van Dam 2007, *passim*.

من نه تنها به محدودیت دسترسی به کتیبه‌های ساسانی فکر می‌کنم، بلکه عقیده دارم که محتوای آنها به اشکال مختلفی نوشته می‌شد. ما بعداً به مکان‌های که متن این کتیبه‌ها به صورت نقش برجسته‌ها کنده کاری شد می‌پردازیم؛ همچنین باید یادآوری کرد که نمی‌توانیم به طور کامل یقین داشته باشیم که هر کسی توانسته باشد هر یک از سطرهای این کتیبه‌ها را برای خود بخواند، کارکرد این کتیبه‌ها عمدتاً سیاسی و مضمون نمادین داشت. ساسانیان با استفاده از زبان پارسی، یونانی، و فارسی میانه، قصد داشتند برای همه و به ویژه بازدیدکنندگان خارجی و همچنین سفیران و جاسوسان مشخص کند که این سلسله جدید زبان خاص خود را دارد، اما سنت‌های قبلی را به خود جذب کرده است. برای حاکمان محلی باقی مانده از خاندان‌های اشکانی، زبان‌ها آنها یعنی پارسی شایسته در نظر گرفتن بود، همانطور که شواهد نشان می‌دهد که زبان آنها به عنوان متن دوم در مجموعه کتیبه‌های سه‌زبان ساسانی مورد استفاده قرار می‌گرفت. علاوه بر این یک نسخه یونانی ارائه می‌شد تا نشان دهند که ساسانیان یک خاندان ایالتی نیستند، این نشان می‌دهد که مناصب دولتی ساسانیان [طبقه دیبران] تسلط کاملی بر یکی از مهم‌ترین زبان‌های دیپلماسی جهان به خصوص در منطقه بین النهرین و ایران غربی داشتند. آنها توانستند با استفاده از کتیبه‌ها و نیز نقش برجسته‌ها یک صحنه بین‌المللی را خلق کنند. حضور اشکانیان نیز کارکرد داخلی داشت، استفاده از زبان پارسی به طور نمادین، امتیازات حفظ شده بزرگان اشکانی را نشان می‌دهد که نخبگان آنها مایل بودند برای حفظ قدرت و امتیازات خود با حکومت جدید یعنی ساسانیان دست همکاری دهند. اما زبان یونانی حاوی "پیام" بزرگی برای امپراتور روم بود، یک یادداشت مهم برای دشمن نیرومند، که ممکن است پارسیان را بربرهای کوچک و یا یک دولت محلی کوچک در نظر بگیرند. سرانجام وقتی این دو امپراتوری شناخت مستقیمی از یکدیگر پیدا کردند، یادگیری و کاربرد زبان یونانی در ایران ضروری شد. البته من فکر نمی‌کنم این عدم مشروعیت دلیلی برای این باشد که ایرانیان در زمان نرسه از به کار بردن زبان یونانی در کتیبه‌های خود خوداری کنند (در کتیبه پایکولی که متعلق به نرسه است زبان یونانی حذف شد، مترجم). بلکه از نظر سیاسی احتمالاً غیر

ضروری و شاید هم خطرناک بوده باشد. اما در مورد مُغ معروف کردیر، که کتیبه های او فقط به زبان فارسی میانه نوشته شده است، خنده آور خواهد بود که تصور کنیم این روحانی بزرگ دین زردشتی قادر به دستور [نوشتن] متن پارتی نبود، زبانی که مطمئناً آن را می دانست و دست کم آشنایی حداقلی نسبت به این زبان داشت، یا حداقل با (یا حتی بدون) مقداری کمک آن را می فهمید. چهار کتیبه^۱ او مربوط به مواردی است که من از دیدگاه "ملی" آن را تفسیر می کنم، در اینجا به کار بردن زبان «فارسی» دارای ویژگی ها داخلی است. گراردو نیولی^۱ بیان می کند، در این دوره که اوج قدرت موبد کرتیر است دیدگاه های بین المللی و جهان شمولی که توسط شاپور اول آغاز شده بود، خاموش شد. در حالی که با حضور مانوی ها مرحله جدیدی از سلسله ساسانیان آغاز شده بود؛ نقش آتشکده مزدیسن پارس تقویت شد و بدین ترتیب روحانی بزرگ (موبدان موبد) کرتیر دیگری نیازی به ارتباط با مراکز دینی مهم خارج از پارس مانند شمال ایران نداشت. از سوی دیگر تلاش های مستمر مانویان برای ایجاد یک شبکه ارتباطی چند زبانه قابل توجه است.^۲ مانی برخی از آثار خود، مانند کتاب شاپورگان را به افتخار شاپور اول، به زبان غیر مادری خود یعنی فارسی میانه نوشت.

مانی طرفدار رایج کردن کردن شیوه نوین نگارش فارسی میانه بود که با کنار گذاشتن کارکرد ایدئوگرام های آرامی از متن پهلوی، خواندن و نوشتن آن را بسیار ساده تر می کرد.^۳ مواردی از این دست که در سطرهای پیشین بدان اشاره کردیم تنها چند نمونه از پیچیدگی های سیاسی و مذهبی است که باید با آن روبه رو شویم، این مشکلات وقتی که می خواهیم اوضاع چند زبانی اواخر دوران باستان را در غرب ایران تجزیه و تحلیل کنیم نمود بیشتری پیدا می کند. در ادامه این بحث، می خواهیم باز هم یاد آوری کنیم که فقدان اسناد رسمی به زبان یونانی باید با رویکردهای سیاسی تازه که ساسانیان در پیش گرفتند ارتباط داشته باشد. آنها از دوره زمانی مشخصی دیگر تمایلی به نگارش

1. Gnoli 1984.

2. Panaino 2004.

3. These problems have been already discussed by Bausani 1980; see also Sundermann 1997, pp. 39–40 [= Sundermann 2001, I, pp. 537–538].

کتیبه‌ها ی رسمی را نداشتند. (در اواخر دوران ساسانیان کتیبه نویسی با کارکرد یادگاری نویسی در میان توده مردم رواج بیشتری داشت؛ مترجم.) این پدیده "وا پس گرا" باید معنایی داشته باشد یا حداقل دلایل به خصوصی داشته باشد، اما در حال حاضر هیچ گونه توضیح قطعی یا قانع کننده برای این رویداد نمی توانیم داشته باشیم. یک نظریه احتمالی شاید این باشد که کارکرد این کتیبه‌ها نسبت به نقش برجسته‌ها کمتر بود، به نظر می رسد دستگاه سلطنتی برنامه های تازه برای تبلیغات بزرگتر و تاثیر گذارتری در دست داشت. در هر صورت، برای بازگشت به سررشته موضوع چند زبانه بودن ساسانیان، هر دیدگاهی که بازگوکننده این است که صدراعظم فارسی زبان دیگر توانایی خواندن و نوشتن متنی به زبان یونانی را نداشت، با شواهدی که بیانگر تسلط زبانی ساسانیان و همچنین نیازهای بزرگ و فزاینده روابط دیپلماتیک هر دو امپراتوری نسبت به یکدیگر است رد می شود. برای بررسی جامع در مورد پیچیدگی های چند زبانه امپراتوری ساسانیان در روابط خود با بیزانس، من می خواهم درباره روش های کاربردی و به خصوص انشاء پیمان صلحی که ایرانی ها و رومی ها برای به پایان رساندن اختلافات خود به ویژه در مورد جنگ های لازیکا در سال ۵۶۱ که سرانجام به امضاء معاهده صلح پنجاه ساله منجر شد، استدلال های ارائه بدهم. پس از آتش بس، قرار بر این شد دو هیئت نمایندگان برای صلح نهایی همدیگر را ملاقات کنند. رومی ها به ریاست پیتر (که مسلط به مسائل دیوانی، سیاسی و نیز نظامی بود) از سوی ژوستینین برای مذاکره مستقیم با خسرو انوشیروان اعزام شدند. او در مرز دارا با نماینده پادشاه ایران دیدار کرد؛ در آنجا او توسط ایزد گشنسپ^۲، پرده دار^۳ (رئیس خلوت) شاه مورد استقبال قرار گرفت. از این لحظه، یک سلسله جلسات سری برگزار شد تا اینکه همه موارد مطرح شده (دقیقاً سیزده بند) به اضافه سایر جزئیات دیگر با عنوان "صلح پنجاه ساله" مورد موافقت هر دو طرف قرار گرفت. به منظور تصویب نهایی نتایج

1. Cf. Blockley 1985 a, pp. 54–55.

2. The Middle-Persian forms of the personal names have been restored.

3. Menander was convinced that Zikh (Ζίχ) was a title and not a name. Cf. Blockley 1985 a, pp. 54–55; 254, n. 31.

مذاکراتی که سفیران منعقد کرده بودند، نامه های رسمی برای هر دو پادشاه فرستاده شد. پس به گفتهٔ مناندر گوردسمن، این توافقی است که قبل از انعقاد کلیه نکات مربوط به معاهدهٔ صلح انجام شده است (یعنی سیزده بند به اضافهٔ یک پیوست نهایی در مورد اقلیت های مذهبی).

Τούτων διαμφισβητηθέντων καὶ ἐτέρων, ἐγράφησαν αἱ πεντηκοντούτιδες σπονδαὶ περσιστὶ καὶ ἑλληνιστί, μετεβλήθη τε τὸ Ἑλληνικὸν εἰς Περσίδα φωνὴν καὶ τὸ Περσικὸν εἰς Ἑλληνίδα. οἱ δὲ τὰς ξυνηθήκας βεβαιοῦντες Ῥωμαίων μὲν Πέτρος ὁ τῶν περὶ βασιλέα καταλόγων ἡγεμῶν καὶ Σουρήνας καὶκαὶ ἕτεροι, Περσῶν δὲ ὁ Ζιχ ὁ Ἰεσδε-γουσνάφ καὶ Σουρήνας καὶ ἕτεροι. τῶν οὖν ἐξ ἑκατέρου μέρους ὁμολογιῶν ἐν συλλαβαῖς ἀναληφθεισῶν, ἀντιπαρεβλήθησαν ἀλλήλαις τῷ ἰσοδυνάμῳ τῶν ἐνθυμημάτων τε. Τούτων διαμφισβητηθέντων καὶ ἐτέρων, ἐγράφησαν αἱ πεντηκοντούτιδες σπονδαὶ περσιστὶ καὶ ἑλληνιστί, μετεβλήθη τε τὸ Ἑλληνικὸν εἰς Περσίδα φωνὴν καὶ τὸ Περ-σικὸν εἰς Ἑλληνίδα. οἱ δὲ τὰς ξυνηθήκας βεβαιοῦντες Ῥωμαίων μὲν Πέτρος ὁ τῶν περὶ βασιλέα καταλόγων ἡγεμῶν καὶ Σουρήνας καὶκαὶ ἕτεροι, Περσῶν δὲ ὁ Ζιχ ὁ Ἰεσδε-γουσνάφ καὶ Σουρήνας καὶ ἕτεροι. τῶν οὖν ἐξ ἑκατέρου μέρους ὁμολογιῶν ἐν συλλα-βαῖς ἀναληφθεισῶν, ἀντιπαρεβλήθησαν ἀλλήλαις τῷ ἰσοδυνάμῳ τῶν ἐνθυμημάτων τε καὶ ῥημάτων [...]¹

وقتی این موارد و سایر موضوعات دیگر مورد بررسی قرار گرفت، پیمان صلح پنجاه ساله به فارسی و یونانی نگارش شد، همچنین نسخهٔ یونانی به فارسی و نسخهٔ فارسی به یونانی ترجمه شد. این اسناد برای رومی ها توسط رئیس ارشد دفاتر آنها پیتر و همکار وی اسپسیوس و دیگران همراهان آنان مورد تایید قرار گرفت و برای ایرانی ها به وسیلهٔ ایزد گشنسپ و سورنا دستیار او و دیگر همکاران هیئت ایرانی معتبر شناخته شد، در مرحلهٔ بعدی توافقتنامه های نوشته شده کنار هم قرار داده شد تا اطمینان کامل حاصل شود که زبان نوشته ها با یکدیگر همسانی دارد.^۲ مناندر در نوشته های

1. Blockley 1985 a, p. 70. See also Müller 1851, pp. 211–212.

2. Blockley 1985 a, p. 71. Cf. Greatrex/Lieu 2002, p. 134; Doblhofer 1955, p. 107; Winter/Dignas 2001, p. 168; Dignas/Winter 2007, p. 141.

خود دربارهٔ این رویداد به شرح مختصر هر یک از ماده‌های پیمان نامه و نیز به توصیف پروتکل مربوط به اقلیت‌های مذهبی که ضمیمهٔ سند نهایی است می‌پردازد. (من این سند مهم دیپلماتیک را به طور مفصل در یک اثر دیگر مورد بررسی قراره داده‌ام، بنابراین تجزیه و تحلیل آن در اینجا ضروری نیست).^۱ مناندر اشاره می‌کند در پایان این مرحله نامه‌های ارسال شده به دست هر دو پادشاه رسیده و سپس پیوست سند اصلی به آن اضافه شده است. برای درک بهتر این بحث قسمتی از متن اصلی را در اینجا آورده ایم:

Τούτων οὕτω προελθόντων καὶ ἐν κόσμῳ καὶ τάξει γενομένων, ἐπεὶ ἀνεδέξαντο οἱ γε ἐς τοῦτο τεταγμένοι τὰς συλλαβὰς τοῖν δυοῖν βιβλίῳν καὶ ἀπηκρίβωσαν τῷ ἰσορρόπῳ τε καὶ ἰσοδυνάμῳ τῶν ῥημάτων τὰ ἐνθυμήματα, αὐτίκα οἱ γε ἰσόγραφα ἕτερα ἐπετέλουν.

καὶ τὰ μὲν κυριώτερα ξυνειληθέντα τε καὶ κατασφαλισθέντα ἐκμαγείῳς τε κηρίνοις ἑτέροις τε οἷς εἰώθασι Πέρσαι χρῆσθαι, καὶ ἐκτυπώμασι δακτυλίων ὑπὸ τῶν πρέσβεων, ἔτι γε μὴν καὶ ἐρμηνέων δέκα πρὸς τοῖς δύο, ἕξ μὲν Ῥωμαίων, οὐχ ἦττον δὲ Περσῶν, ἀμοιβαίᾳ τῇ δόσει τὰ τῆς εἰρήνης βιβλία παρέσχοντο ἀλλήλοις, καὶ τὸ μὲν τῇ Περσῶν

φωνῇ γεγραμμένον ἐνεχείρῳ Πέτρῳ ὁ Ζίχ, καὶ Πέτρος δὲ τῷ Ζίχ τὸ τῇ Ἑλληνίδι, καὶ αὐθις τοῦ Ζίχ τὸ ἰσορροποῦν τῇ γραφῇ τῇ Ἑλληνίδι βιβλίον γράμμασι Περσικοῖς διασεσημασμένον ἄνευ τῆς τῶν ἐκτυπωμάτων ἀσφαλείας εἰληφότος, <ἐς> τὸ σωθήσεσθαι οἱ τὰς μνήμας, καὶ Πέτρος οὐκ ἄλλως ἐπετέλεσεν ἀμοιβαίως [...]²

هنگامی که این توافقات به این مرحله از نظم و پیشرفت رسیده بود، کسانی که وظیفهٔ داشتند این متن‌ها را از لحاظ نوشتاری تصحیح کنند سند‌ها را تحویل می‌گرفتند^۳ و بعد از ویرایش متن نهایی از آن یک رونوشت تهیه می‌کردند.

1. Panaino 2009; 2014.

2. Blockley 1985 a, p. 76. See also Müller 1851, pp. 203–214.

3. I prefer to translate ῥήματα with “words” instead of “language”, because what we have to do with here is the description of a literal translation (or κατὰ πῶδα), a technical process which was already formulated in the Constitutio Tanta (by Justinian, December 16th 533); amongst other items, this law strictly concerned the rules for the translation of the Digestum from Latin to

اصل توافقنامه‌ها با مهر و موم و ماده دیگری که پارسیان از آن استفاده می کردند، جمع آوری شده و آن را در جای امن بایگانی می کردند. این توافق مورد تایید و امضای نمایندگان و دوازده نفر مترجم، شش نفر رومی و شش نفر پارسی قرار گرفته بود؛ سپس دو طرف اسناد پیمان نامه را رد و بدل کردند، زیگ (ایزد گشنسپ) یکی از آنها را به خط فارسی میانه به پیتر داد، و پیتر هم دیگر سند یونانی را به زیگ تحویل داد. ایزد گشنسپ پس از آن ترجمه از متن اصلی پیمان نامه را با شکستن مهر و موم آن به فارسی میانه به پیتر تحویل داد و همچنین پیتر هم با شکستن ترجمه یونانی از نسخه فارسی را به عنوان مرجع بین طرفین به زیگ داد.^۱ مناندر در گفتارهای خود به روشنی تاکید می کند روند مذاکرات در جلسات به دو مرحله تقسیم می شد. میل^۲ ر پیشنهاد می کند که اولین مرحله مذاکرات اعتبارسنجی اسناد و مرحله دوم تایید توافقنامه ها یعنی برابر کردن رونوشت اسناد نسبت به اصل آن ها بود؛ در حقیقت در پایان جلسات صورت جلسه توافقات تصویب شد و آن بخش الحاقی توافقنامه درباره مذاهب هم ذکر آن شد مورد تایید نهایی قرار گرفت. ما در سطرهای آینده بررسی خواهیم کرد که آیا فرضیه میلر معقول است یا خیر. در هر صورت، باید توجه داشت که این روند بسیار سختگیرانه و پیچیده بود؛ پس از یک بحث طولانی و مفصل در مورد مسائل سیاسی و نظامی در تمام جزئیات، ما باید فرض کنیم، گزارش دقیقی در مورد توافقات ضمنی که جلسات برای پادشاهان خود فرستادند. به طوری که هر دو نماینده توانستند با نوعی مجوز رسمی از پادشاهان خود و سوگند خوردن به کتاب مقدس خود برای اینکه نشان دهند دارای اختیار تام و حق امضاء از طرف پادشاه هستند برای توافقات نهایی پیمان نامه به میز مذاکره باز می گشتند. اکنون در این مرحله حضور ساختاری و پیچیده گروهی از بزرگان و مذاکره کنندگان در هر دو طرف است؛ نه تنها کاتبان بلکه جغرافیدانان، کاهنان،

Greek without additional glosses and comments (cf. Mommsen/ Krüger 1966, § 21, p. 22, ll. 21–24; cf. also Pieralli 2006, p. 20, n. 67). I thank Paola Degni for this kind remark.

1. Cf. Blockley 1985 a, p. 77; Doblhofer 1955, pp. 110–111; Winter/Dignas 2001, p. 171; Dignas/Winter 2007, p. 143.

2. Miller 1971, p. 72, n. 69; cf. also Blockley 1985 a, p. 225, n. 47.

مترجمان، مفسران، منجمان (برای امور تقویم و به عنوان مثال هماهنگ سازی برنامه های توافقنامه)^۱ و افسران عالی رتبه حضور داشتند. برخی از آنها به زبان دشمن تسلط داشتند، دست کم به صورت شفاهی در مراحل بحث و گفتگو که دستور کار توافقنامه را مشخص می کرد و یا بر مکتوب کردن صورت جلسه ها که کارمندان حرفه ای تری در آن کار می کردند تا از هرگونه تنش احتمالی که ممکن بود در آینده به نزاع های منجر شود، برطرف کنند و مباحث عدم درک و یا تفسیر نادرست، موارد عدم اعتبار و یا خطاهای موجود در یکی از نسخه ها یا هر دو مورد را بگیرند. همچنین ضمیمه اصل توافقنامه که مربوط به اقلیت های مذهبی است، احتمالاً حاکی از حضور نه تنها روحانیون عالی رتبه زرتشتی بلکه مقامات مسیحی پارسی نیز است که در بعضی موارد نقش دیپلماتیک حمایتی برای پادشاه ایران در روابط خود با بی‌زانس را داشتند.^۲

شرح مناندر پیروی کنیم، می توانیم منطق روند این مذاکرات را را بازسازی کنیم. واضح است که هیچ زبانی برتر از دیگری نبود و هر دو زبان از وجهه رسمی و برابری برخوردار بوده اند. دو نسخه از پیمان نامه تهیه شده است؛ یکی به فارسی میانه و دیگری به یونانی بود. نسخه یونانی به فارسی، و فارسی به یونانی ترجمه شد. این روش کار بسیار ظریف و باریک بینانه بود، یعنی محتوای هر نسخه با جزئیات آن با نسخه دیگر همسانی داشته باشد، به طوری که برای هر دوطرف هیئت نمایندگان نسخه ها کاملاً واضح و قابل فهم باشد. اگر فقط یک نسخه ترجمه شده بود، به ناچار ما تک زبان "اصلی" (یعنی برتر) پیمان نامه و سپس زبان (دوم) ترجمه شده داشتیم. بدیهی است که این عمل از نظر دیپلماتیک قابل قبول نبود. در اینجا توصیف پروتکل به این ترتیب است که یکی از هیئت نمایندگان یک متن را به زبان خاص تهیه کرده و هیئت نمایندگان مقابل متن دیگری را به زبان «دیگری» تهیه کرده است. فقط در آن دو نسخه دوباره ترجمه شدند. به این ترتیب ما چهار متن خواهیم داشت:

متن اول به فارسی (A)

1. See Panaino 2010 a.

2. Cf. Sako 1986.

متن اول به زبان یونانی (B)

سپس، ترجمه یونانی از متن فارسی (C)

و فارسی ترجمه شده از متن یونانی (D)

حداقل این همان چیزی است که من از تجزیه و تحلیل نزدیک از متن اول می فهمم، با فرض اینکه این شرح پیش‌بینی (غیرممکن) برای آنچه در متن دوم ارائه شده نیست. صرفاً در این مرحله، رهبران هر دو هیئت نمایندگان هر دو نسخه متن توافقنامه را بازبینی و مورد تایید قرار می داد سپس، بعد از تایید مجوز، کاتبان شروع به بررسی کلمه به کلمه هر دو متن در هر ماده جداگانه پرداختند. مناندر همچنین یک مرحله فنی را شرح می دهد، که در آن دو متن کنار هم قرار می گرفتند تا از نظر کنترل و بازبینی شوند. اما یک نکته مهم خیلی واضح نیست: که آیا در ابتدا پارسیان می بایست نسخه اول را به پهلوی بنویسند و تنها پس از آن نسخه یونانی را که مجبور به نوشتن آن بودند دریافت کردند که مجدداً آنها را دوباره ترجمه کنند، در حالی که، به طور هم زمان نماینده رومیان کار مربوطه را انجام می داد (اول نسخه برداری از متن یونانی، سپس ترجمه یونانی اصل نسخه پهلوی)؛ یا اینکه این روال دقیقاً برعکس بوده، یعنی پارسی ها می توانستند نسخه اول متن یونانی را بنویسند و سپس متن پهلوی (همان نسخه تهیه شده توسط هیئت رومی) را به یونانی ترجمه کنند، در حالی که کارمندان رومی، ابتدا نسخه پهلوی پیمان نامه را می نوشتند و فقط پس از آن نسخه یونانی تهیه شده توسط هیئت پارسی به پهلوی را ترجمه می کردند. اگرچه یک راه حل پیشنهادی به دلیل عدم وجود شواهد قانع کننده باز است اما من احتمال دوم که هرگز قطعی نیست، ترجیح می دهم که طبق آن، هر نماینده باید نسخه این پیمان را به زبان دشمن (یا طرف مقابل) بنویسد. تنها با این شیوه کار، هر شک و تردیدی در مورد جنبه های فردی هر یک از طرفین در توافقنامه خنثی می شد. واضح است که این راه حل حاکی از درجه بسیار بالایی از تسلط زبانی بر زبان دشمن است، زیرا من دلیلی محکم برای انکار چنین توانایی های زبانی در هر دو امپراتوری نمی بینم.

همچنین باید این مطلب را در نظر بگیریم که مناندر می نویسد که مرحله اول شامل، ویرایش اولیه دو نسخه از متن اصلی و سپس ترجمه هر نسخه به زبان غیر رسمی دیگر، این روند به این معنی است که هنوز متن نهایی تصویب نشده است، اما فقط یک متن کتبی موقت در چهار نسخه، دو متن یونانی و دو متن پهلوی در دست داشته اند. فقط در این مرحله، بندهای فردی به طور قطعی در دو زبان تنظیم شده و مطابق با مجوزهای موجود از کتاب مقدس^۱ که در حقیقت در این مرحله از اصلاح پیمان مجدداً ذکر شده است. بنابراین، فرمول نهایی با نوشته (کارکرد) مطابقت دارد، که مناندر در توضیحات خود از مرحله دوم مذاکرات ارائه می دهد، پس از ذکر دقیق یک به یک نکات مورد توافق پیمان نامه و پروتکل اضافی (که مطمئناً موضوع دیگری از گفت و گو میان یکدیگر بود). دوباره، دو گروه شامل شش کاتب و مترجم^۲ که تصور من است که کاملاً دو زبانه هستند یا حداقل در این مسئله بسیار سررشته دارند، با تسلط کامل به دو زبان هم به صورت شفاهی و هم نوشتاری، کار نهایی را با حساسیتی خاص آغاز کردند. نسخه های رسمی نهایی، یکی به پهلوی، دیگری به زبان یونانی بود. چهار پیش نویس دستور کار [معااهده] که از قبل تهیه شده بود، می بایست به دو نسخه اصلی کاهش یابد [تبدیل شود]، که دوباره ویرایش شده بودند «.. با استفاده از زبانی معادل لاتین....». اکنون مرحله نهایی ویرایش آغاز شده است: دو نسخه پیمان نامه، هر کدام به زبان دو طرف به صورت مهر و موم شده، همان طور که مناندر اظهار می کند با " مهر و موم و ماده چسبناک دیگری که پارسیان استفاده می کنند بایگانی شد.^۳ احتمالاً این

1. Cf. Blockley 1985 a, pp. 74–75; 258, n. 66.

2. The presence of interpreters (*ἐρμηνευταί* or *interpretes diversarum gentium*) in the Byzantine Imperial administration was under the direct supervision of the *magister officiorum* and their activities were developed in the framework of a special office denominated *scrinium barbarorum*, as also confirmed in the *Novella 21 (De Scholaribus et Comitibus Scholarum [...], year 401)*, which Theodosius II addressed to the *magister officiorum* (Mommsen/Meyer 1905, pp. 48–49). On this subject see the important data collected by Bury 1906, pp. 540–541; 1911, p. 93; cf. also Pieralli 2006, pp. 82–83 (with references also to later times). Very interesting is also the *Notitia Dignitatum, Or., XI, 52*, which mentions the presence of *Interpretes diuersarum gentium*. Again I must thank Paola Degni, who drew my attention to these sources.

3. Cf. Blockley 1985 a, p. 259, n. 69.

به معنی این است که هر دو طرف مذاکره کننده یعنی رومی ها و ساسانیان هر کدام شیوه خاصی در بایگانی کردن این اسناد داشتند. در ادامه کار، دوازده مترجم، شش نفر پارسی و شش نفر رومی به اضافه (احتمالاً) مقامات عالی رتبه دیگر می بایستی در این مرحله حضور پیدا کنند تا امضای خود را جهت اعتبار پیدا کردن پیمان نامه مذکور نشان بگذارند. در این مرحله، هر دو هیئت نمایندگان آماده تبادل دو سند مهر و موم شده با امضا های لازم آن بودند؛ زیگ [ایزد گشنسپ] پیمان مهر و موم شده پهلوی را به پیتر تحویل داد و پیتر هم دیگر سند را به یونانی به زیگ داد. همچنین به صورت بالعکس، زیگ ترجمه پهلوی متن شکسته شده [منظور شکستن مهر و موم آن] یونانی را از زیگ دریافت کرد و زیگ هم همانطور، ترجمه یونانی از اصل نسخه پهلوی را به پیتر داد

این نسخه های ترجمه شده مرحله اضافی در روند مذاکرات بود که بیشتر جهت محکم کاری انجام می گرفت، به عبارتی کاربرد آن برای اختلافات و درگیری های که امکان داشت بین دو امپراتوری در آینده اتفاق بیافتد پیش بینی شده بود؛ با این کار دولت های داخلی در صورت بروز این مشکلات می توانستند از این اسناد ثانویه برای بررسی و بازبینی دوباره پیمان نامه از آن ها استفاده کنند. در پایان باید گفت روند پیچیده مذاکرات درباره کلیات پیمان نامه (با کار مداوم و روشن سازی تمام جزئیات آن و رسیدن به دو متن نهایی از چهار نسخه موجود) به موافقت هر دو طرف رسید. این امر به طور آشکاری نشان می دهد که در طول مذاکرات هر دو طرف درک و شناخت بهتری به ویژه در مورد فرهنگ یکدیگر پیدا کردند، که به نظر می رسد همکاری متقابل رکن اساسی آن بود. توصیف مراحل مختلف مذاکرات که تا اینجا بدان پرداختیم، نشان می دهد که هر دو امپراتوری طرفدار اصلاحات اساسی درباره این نوع مذاکرات بودند و همچنین هر دو نیز آمادگی کامل برای برقراری روابط دیپلماتیک سیاسی تازه با یکدیگر در قالب احترام متقابل و شناخت لازم بودند. اگرچه بسیاری از پژوهشگران اصرار داشتند و همچنان بر این مسئله پافشاری می کنند که ادبیات شفاهی در امپراتوری ساسانی یک اصل اساسی بود و البته من هم مخالفتی با آن ندارم اما باید خاطر نشان

کرد حداقل درکی که ما از دشمن ساسانیان یعنی رومی‌ها داریم این است که آنها با امپراتوری [ساسانیان] سروکار داشتند که در آن روزگار از لحاظ سواد و دانش چندزبانه از سطح بسیار بالایی برخوردار بودند یا دست کم اقشار خاصی از آنها دانش و سواد کاملی داشتند و هیچ‌گونه مشکلی برای برقرار کردن ارتباط‌های نوشتاری با بیزانسی‌ها نداشتند.

منابع و مآخذ:

- Angeli Bertinelli, M. G. 1989: "Al confine tra l'impero romano e la Persia in eta tardoantica: la questione della Lazica." In: *Quaderni Catanesi di Studi Classici eMedievali* 1, pp..117–146.
- Bausani, A. 1980: "La scrittura pahlavica." In: *Atti del Seminario di Studi su Bilinguismo e Traduzione nell'Antico Oriente. Roma, 20–22 marzo 1980*. Roma, pp..269–276.
- Blockley, R. C. 1985 a: *The History of Menander the Guardsman*. Introductory Essay, Text, Translation, and Historiographical Notes by R. C. Blockley. Liverpool.
- 1985 b: "Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity." In: *Phoenix* 39, pp..62–74.
- Brock, S. 1982: "Christians in the Sasanian Empire. A Case of Divided Loyalties." In: St..Mews (ed.): *Religion and National Identity*. Oxford, pp..1–19.
- Bury, J. B. 1906: "The treatise De administrando imperio." In: *Byzantinische Zeitschrift* 15, pp..517–577.
- 1911: *The Imperial Administrative System in the Ninth Century. With a Revised Text of the Kletorologion of Philotheos*. London.
- Carile, A. 1994: *Materiali di Storia Bizantina*. Bologna.
- Chrysos, E./I. Wood 1999: *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Planetary Conference at Merida*. Leiden.
- Dignas, B./E. Winter 2007: *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*. Cambridge.

- Dobhofer, E. 1955: *Byzantinische Diplomaten und ostliche Barbaren. Aus den Excerpta de legationibus des Kostantinos Porphyrogennetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protector*. Graz.
- Dujčev, I. 1966: "Il mondo slavo e la Persia nell'Alto Medioevo." In: *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il Mondo Greco-Romano (Roma 11-14 aprile 1965)*. Roma, pp.243-318.
- Freeman, P./D. Kennedy (eds.) 1986: *The Defence of the Roman and Byzantine East. Proceedings of the colloquium held at the University of Sheffield in April 1986*. Vol..II. Oxford.
- Gariboldi, A. 2011: *La monarchia sasanide tra storia e mito*. Milano/Paris.
- Gnoli, Gh. 1984: "Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo." In: L.Lancioti (ed.): *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d. C. Atti del Convegno Internazionale*. Firenze, pp.79-97.
- Greatrex, G./S. N. C. Lieu 2002: *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars*. Pt..II: *Ad 363-630: A narrative Sourcebook*. London/New York.
- Gray, L. H. 1930: "Formal Peace-Negotiations and Peace-treaties between Pre-Muhammadan Persia and Other States." In: *Modi Memorial Volume. Papers on Indo-Iranian and Other Subjects*. Ed. by The Dr..Modi Memorial Volume Editorial Board. Bombay, pp.136-153.
- Guterbock, K. 1906: *Byzanz und Persien in ihrer diplomatisch-völkerrechtlichen Beziehung im Zeitalter Justinians. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts*. Berlin.
- Lee, A. D. 1986: "Embassies as evidence for the movement of military intelligence between the Romans and Sasanian Empire." In: Freeman/Kennedy 1986, pp.455-461.
- Lieu, S. N. C. 1986: "Captives, Refugees and Exiles: A Study of cross-frontier civilian movements and contracts between Rome and Persia from Valerian to Jovian." In: Freeman/Kennedy 1986, pp.475-505.
- Manini, M. 2006: "Pietro Patrizio ed il solenne cerimoniale d'accoglienza riservato all'ambasciatore illustre dei Persiani (*De Caer*. I, 89-90)." In: A. Panaino/ A..Piras (eds.): *Proceedings of the 5th Conference of the*

- Societas Iranologica Europa held in Ravenna, 6–11 October 2003*. Vol. I: *Ancient and Middle Iranian Studies*. Milano, pp. 599–610.
- Miller, D. A. 1971: “Byzantine Treaties and Treaty-Making 500–1025 A. D.” In: *Byzantinoslavica* 32, pp. 56–76.
- Mommsen, Th./P. Kruger (eds.) 1966: *Corpus Iuris Civilis editio undecima lucis ope expressa*. Vol. I: *Institutiones*. Recognovit Paulus Krueger. *Digesta*. Recognovit Theodorus Mommsen. Retractavit Paulus Krueger. 2nd ed. Dublin/Zurich.
- Mommsen, Th./P. M. Meyer (eds.) 1905: *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes; consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae*. Edidervnt Th. Mommsen et Paulus M. Meyer. Vol. II: *Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*. Berolini.
- Muller, C. (ed.) 1851: *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. IV. Paris [Reprint Frankfurt a. M. 1975].
- Pahor, B. 2009: *Parnik trobi nji*. Ljubljana.
- Panaino, A. 2004: “Strategies of Manichaean Religious Propaganda.” In: D. Durkin-Meisterernst *et al.* (eds.): *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Berlin, pp. 249–255.
- 2009: “Il duplice volto del protocollo aggiuntivo sulle minoranze religiose nella ‘Pace dei 50 anni’.” In: *Bizantinistica* 11, pp. 273–299.
- 2010 a: “Secondo l’uso antico. A proposito del Calendario comune adottato nel XIII punto del Trattato di Pace del 561 tra Sasanidi e Romani.” In: *Bizantinistica* 12, pp. 115–148.
- 2010 b: “The Persian Identity in Religious Controversies. Again on the Case of the Divided Loyalty in Sasanian Iran.” In: C. G. Cereti (ed.): *Iranian Identity in the Course of History. Proceedings of the Conference Held in Rome, 21–24 September 2005*. Roma, pp. 227–239.
- 2014: “Christians and Zoroastrians in the Fifty-Years Peace Treaty.” In: *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 11/2 [= *Christianity in Ancient Iran. Papers of*

- the International Conference "Ad ulteriores gentes: The Christians in the East (1th to 7th century)", Rome, March 13–14, 2009*], pp.67–90.
- Pieralli, L. 2006: *La corrispondenza diplomatica dell'imperatore bizantino con le potenze estere del XIII secolo (1204–1282)*. Citta del Vaticano.
- Sako, L. 1986: *Le role de la hierarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve–VIIe siecles*. Paris.
- Schmidt, K. 2002: *Friede durch Vertrag. Der Friedensvertrag von Kadesch von 1270 v. Chr., der Friede des Antalkidas von 386 v. Chr. und der Friedensvertrag zwischen Byzanz und Persien von 562 n. Chr.* Frankfurt a. M.
- Shahbazi, Sh. 1990: "Byzantine-Iranian Relations." In: E. Yarshater (ed.): *Encyclopedia Iranica*. Vol..IV. New York, pp..588–599. Sundermann, W. 1997: "The Manichaeic Texts in Languages and Scripts of Central Asia." In: Sh. Akiner/N. Sims-Williams (eds.): *Languages and Scripts of Central Asia*. London, pp..39–45 [= Sundermann 2001, I, pp..537–544].
- 2001: *Manichaica Iranica. Ausgewahlte Schriften*. 2 vols. Ed. by Chr. Reck, D. Weber, C. Leurini, A. Panaino. Roma.
- Synelli, K. 1986: *Οί διπλωματικες σχέσεις Βυζαντίου και Περσίας ἕως τον στ αιώνα*. Athens.
- Van Dam, R. 2007: *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge.
- Verosta, S. 1965: "Die ostromisch-persischen Vertrage von 562 n. Chr. und ihre Bedeutung fur das Volkerrecht." In: *Anzeiger der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* 102, pp..153–156.
- 1966: *International Law in Europe and Western Asia between 100 and 650 AD*. Leyden.
- Whitby, M./M. Whitby 1997: *The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes*. Oxford [1st ed. Oxford 1986].
- Winter, E./B. Dignas 2001: *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmachte zwischen Konfrontation und Koexistenz*. Berlin.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

حرم سرا آشیانی برای فحشا نبود، بلکه یک مدرسه بود^۱

خلیل اینالچق

ترجمه کسری محبی مقدم^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۳

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱/۱۶

از دیرباز غربیان هنگامی که از حرم سرای عثمانی سخن می‌گفتند، آن را جهانی پر رمز و راز و پر از شگفتی‌های خیال‌انگیز و داستان‌گونه که بیش از ۲۰۰ تا ۳۰۰ زن در آن محصورند، توصیف می‌کردند. در مدت حکمرانی عثمانیان، حرم ایشان برای غربیان همواره مرکز توجه و روایت پردازی بود. به سال ۱۴۳۲ هنگامی که برتاندون دولا بروکویر^۳ از قصر سلطان مراد دوم در ادرنه دیدار می‌کرد از جاریه‌های^۴ برهنه که در حوض قصر برای لذت سلطان بودند سخن می‌گوید. اگر دقیق‌تر نظر کنیم، درباب سلطان مراد سوم در قرن شانزدهم نیز مطلبی درست با همین مضمون نقل شده‌است. پاول ریکوت سفیر انگلستان نیز داستانی تماماً بر اساس تخیلات خیال‌انگیز تعریف

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

İnalçık, Halil. "Harem bir fuhuş yuvası değil bir okuldu," *Osmanlı sultanlara aşk mektupları*, Ankara: Türk tarih ve kurumu basımevi, 1990.

۲. کارشناس ارشد تاریخ اسلام از دانشگاه تهران kasra.mohebbi.mo@ut.ac.ir

3. Bertandon De La Brocquiere

۴. به کنیزانی که در حرم سرای عثمانی حضور داشتند و جزئی از مایملک سلطان به حساب می‌آمدند در دوران عثمانی جاریه نام داده می‌شدند.

می‌کند که در آن سلاطین از میان انبوهی از جاریه‌های آراسته می‌گذشتند و برای برگزیدن جاریه مورد نظر خود دستمالی بر روی شانه وی می‌گذاشتند. همچنین ریکوت از همجنس‌خواهی میان زنان حرم خبر می‌دهد و می‌گوید که این امر بسیار در حرم‌سرا رایج بوده‌است و اربابان حرم خود ترتیب مجازات این زنان را می‌دادند و ایشان را در کیسه‌ای می‌بستند و زنده در دریا می‌افکندند.

جدای از هرگونه نظر، حرم و جامعه عثمانی را باید در معیارهای زمان و مکان خویش بررسی کرد و برای این بررسی باید شناختی جدای از دیدگاه امروزی به ماجرای ایشان ارائه کرد که متعارف با عصر عثمانی باشد. در دوران سلطنت عثمانی جاریه‌ها و غلامان در بازارها خرید و فروش می‌شدند یا اسرای جنگی بودند که جزئی از مایملک اربابان خویش به حساب می‌آمدند و البته در مقابل هرگونه درخواست اربابشان بی‌اراده بودند؛ درخواست‌های اربابان شامل ارتباط جنسی نیز می‌شد و ازین روابط ممکن بود فرزندی نیز حاصل شود که البته فرزندآوری جاریه‌ها را از اسارت نمی‌رهاند. براساس حقوق اسلامی فرزند یک جاریه از یک مسلمان آزاد نیز آزاد به حساب می‌آمد و همچنین جاریه‌هایی که فرزندی بدنیا می‌آوردند نسبت به دیگرجاریه‌های بدون فرزند خوش‌اقبال‌تر بودند چرا که بعد از مرگ اربابشان دیگر فروشی نبودند بلکه آزاد می‌شدند. اربابان می‌توانستند با جاریه‌های خود هم‌بستر شوند و جاریه حقی درباب فرزندش نداشت. مسلمان شدن نیز به آزادی غلام و جاری کمکی نمی‌کرد و احکام حجاب زنان آزاد برای جاریه‌ها بلاموضوع بود.

در سالهای آغازین سلطنت عثمانی ازدواج با خاندان‌های مسلمان و مسیحی در میان سلاطین بسیار رایج بود لکن از دوران بایزید دوم به علت مسائل حقوق سیاسی از ازدواج با زنان مسلمان جلوگیری می‌شد. در این خصوص استثناهایی نظیر عثمان دوم که با دختر شیخ الاسلام اسعد فندی ازدواج کرد و سلطان سلیمان قانونی که بنابر عشق با یکی از جاریه‌هایش به نام خرم سلطان ازدواج کرد نیز وجود دارند.

سلطان عثمانی غالباً با بیش از یک جاریه در ارتباط بود؛ و همواره زنان بیشماری برای سلطان آورده می‌شدند زیرا که نظام حرم به نحوی طراحی شده بود تا به تداوم خاندان

سلطنتی کمک کند و سنت رایج در حرم‌سرا جاریه‌ها را برای آوردن پسران بیشتر تشویق می‌کرد. در حقیقت حرم قلب تپندهٔ خاندان عثمانی بود و سیاست آن بر اساس بهتر شدن خاندان بود؛ از آن روی والده سلطان‌ها برای پسران تاجدارشان دختران زیبا روی را برمی‌گزیدند تا خاندان بتواند دوام بیابد. نظر محقق بر آن است که دیدی غربی که سلطان را زندان‌بان صدها زن در حرم‌سرا بدانیم و اینکه بگوییم این مکان صرفاً برای لذاپذ جنسی سلطان مهیا شده‌بود صحیح نیست. به هر روی حرم‌سرا در خود خاندان عثمانی را پرورش می‌داد و خائۀ افراد این سلسله بود؛ شاهزادگان عثمانی نیز دوران طفولیت خود را در آن می‌گذراندند پس این مکان فی حده ذاته باید مرکزی باشد تا افراد خاندان را آموزش دهد و بتواند ایشان را برای اعمال حکومتی آماده سازد؛ بنابراین آموزش ادبیات زبان‌های خارجی و سایر هنرها به همراه کسانی که بتوانند آنها را تدریس کنند اجباری به نظر می‌رسید در نتیجه نظام حرم‌سرا طراحی شد و سلسله مراتب زنان به نسبت فعالیت‌ها و جایگاهشان مشخص شد. همچنانکه پسران اندرونی در خدمت رسانی به سلطان‌ها فعالیت داشتند و نظام خاص خودشان را به کار می‌بستند؛ حرم نیز با داشتن نظام و ترتیبات لازم خود یک نهاد حیاتی امپراتوری عثمانی بود.

حرم‌سرا فقط یک اقامت‌گاه محض برای سلاطین نبود؛ جاریه‌هایی که به این نهاد داخل می‌شدند باید مراتب خاصی را از سر می‌گذراندند تا بتوانند به اندرون سلطانی راه یابند. زنانی که به نظام حرم وارد می‌شدند صرف این‌که زن بودند نمی‌توانستند نقش آفرین باشند بلکه باید مراتب و آموزش‌هایی برای ایشان لحاظ می‌شد. درست متوازی با نظام پسران اندرونی که کارگران سلطان در خارج از حرم‌سرا بودند، حرم‌سرا نیز حضور داشت که کارگران آن معاش دریافت می‌کردند و خود حرم به تنهایی جهانی کامل بود که دارای خزانه و نظام تقسیم حقوق زنان بود و در سلسله مراتب خود افراد پرنفوذی را پرورش می‌داد. بالاترین مقامی موجود در حرم بود شخص والده سلطان بود که از حیث نفوذ و قدرت در جایگاه یک ملکه نقش آفرینی می‌کرد و بر این اساس نمی‌توان گفت که حرم به مانند یک صومعه برای زنان بود و ایشان را از جهان دورافتاده می‌گذاشت.

عموماً در مجموعه حکومتی عثمانی به جاریه‌های به عنوان یک وسیله جنسی نظر نمی‌شد. به عنوان مثال اگر به فهرستی از کسانی که جاریه‌های زیادی در اختیار داشتند نظری بیافکنیم در خواهیم یافت که بسیاری از مالکان جاریه‌ها در شهر استانبول زنان آزاد مسلمان بودند. نقش جاریه‌های در انجام اعمال خدماتی و اقتصادی در کلیت حاکمیت عثمانی جایگاه وسیعی بود. بیشترین استفاده‌ای که می‌توان از جاریه‌ها در نقش‌های اقتصادی در سراسر امپراتوری عثمانی نام برد صنایع نخریسی است. بنابر آنچه از نقش زنان در رشد اقتصادی گفته شد باید به واردات چشمگیر جاریه‌ها از مناطق مختلف که تحت عنوان اسیر به استانبول داخل می‌شدند نیز نظری بیافکنیم؛ بر اساس حقوق اسلامی برده بخشی از اموال صاحب خود حساب می‌شد و بالطبع تولیداتی که توسطش انجام می‌شد نیز به اربابش تعلق می‌یافت. جاریه‌ها از مناطقی نظیر قفقاز و نواحی شمالی از مردمان اسلاو و حتی از آفریقا به استانبول آورده می‌شدند که سالانه هزاران جاریه به استانبول وارد می‌شد. در قرن شانزدهم تنها سالیانه بیست‌هزار جاریه به استانبول وارد شدند.

در رابطه با آنچه از کنش خارج از حرم‌سرا باید گفت، این است که آغاها نقش ارتباطی زنان حرم‌سرا را با جهان بیرون ایفا می‌کردند. آگاهایی که ریاست سلسله مراتب کارگزاری حرم را برعهده داشتند از جمله بردگان سیاه‌پوستی بودند که وظیفه همراهی زنان تا خلوت سلطانی و ثبت ورود و خروج ایشان را برعهده داشتند. فارغ از آن، آغاها بر اموری یدی حرم‌سرا نظارت داشتند و حتی مسئولیت برقراری نماز جماعت در میان زنان را نیز برعهده داشتند. علاوه بر آن‌ها آغاها از قرن شانزدهم به بعد به عنوان عامل مستقیم زنان رده‌بالای خاندان سلطنتی برای کارهای عام المنفعه ایشان برگزیده شده بودند. زنان خاندان و خاصگی‌های سلطان با اموالی که در اختیار داشتند به اوقاف نظر می‌کردند و اماکن بسیاری حتی در مکه و مدینه از جانب زنان حرم‌سرا ساخته شدند که وقف عام بودند و این ارتباطات حرم از طریق آغاها انجام می‌پذیرفت. با وجود این توصیفات این خواجگان سیاه‌پوست از طریق نفوذی که از طریق حرم‌سرا پیدا کردند می‌توانستند در عزل و نصب حتی تا مرحله وزیراعظم نیز دخالت داشته باشند و تمامی

این‌ها نشان می‌دهد که حرم نیز می‌توانست مرکزی برای اعمال فعالیت‌های سیاسی باشد.

بزرگترین و قدرتمندترین شخصیت حرم‌سرا والده سلطان‌ها بودند. این زنان مادر شاهان تاج‌دار بودند که می‌توانستند بیشترین نفوذ را بر فرزند خود اعمال کنند؛ زانی که به مقام والده‌سلطانی می‌رسیدند سالیان طولانی برای رقابت در فضای تاج و تخت، با فرزندان خود می‌گذراندند تا از ایشان دفاع کنند. همنشینی مادران با پسرانشان علی‌الخصوص در دورانی که بعدتر موسوم به عصر قفس برای نامزدان جانشینی سلطنت بود، به شکل ویژه وابستگی شاهان را به والده‌سلطان‌ها می‌افزود و به شکل خاص والده‌سلطان به عنوان یکی از پرنفوذترین شخصیت‌های سراسر عثمانی بدل می‌شد که می‌توانست به موقعیت حرم در کانون تصمیم‌گیری سیاسی کمک کند.

جدای از آنچه که پیشتر درباب نقش کنیزان در اقتصاد قلمرو عثمانی توضیح داده‌شد، خاندان عثمانی نیز بر اساس حقی که بر مبنای اسلامی برای برده‌داری در اختیار داشتند، نظامی بسیار گسترده به نام بردگان درباری تأسیس کرد که شامل تمامی انسان‌هایی می‌شد که در زمرهٔ مایملک عثمانی بودند. از طرفی بسیاری از این بردگان در خدمت نظام ینی‌چری به فعالیت‌های سطح بالای نظامی دست می‌زدند و در کنار ایشان افرادی هم بودند که در سلسله مراتب گستردهٔ دیوانی پخش می‌شدند. معذالک زانی که در گروه جاریه‌های حرم‌سرا بودند نیز باید بر اساس اصولی بار آورده می‌شدند که بهترین صلاحدید را برای بهبودبخشیدن به خاندان عثمانی فراهم کنند. نقش این جاریه‌ها می‌توانست در پرورش فرزندان خاندان باشد یا همچنین بسیاری از جاریه‌ها به عقد مردان حکومتی نظیر وزرا درمی‌آمدند و می‌توانستند برای مصلحت خاندان عثمانی فعالیت کنند.

نخستین قصری که سلطان محمدفاتح در آن اقامت گزید، امروزه حیاط بزرگ دانشگاه استانبول است و از آن قصر که موسوم به اسکی سرا یا قصر قدیمی است اثری باقی نمانده‌است. مدتی پس از اقامت در استانبول سلطان محمد دوم قصری جدید ساخت و قصر قدیم به زانی که دیگر در حرم‌سرای اصلی عثمانی جایی نداشتند تعلق یافت.

پس از مرگ هر پادشاه جاریه‌های وی از سرای جدید به قصر قدیمی انتقال می‌یافتند تا مابقی عمرشان را در آنجا بگذرانند. پس از دوران حکومت سلطان مراد سوم، جمعیت مجموعه حرم‌سرا رو به فزونی گذاشت. قصر توپقاپی تعداد جاریه‌هایش از ۴۹ نفر به ۱۰۴ نفر افزایش یافت و قصر قدیمی نیز تعدادش از ۷۳ نفر به ۱۴۶ نفر رسید. این روش به نحوی بود که به سال ۱۶۰۳ قصر قدیمی و قصر توپقاپی مجموعاً ۶۱۰ جاریه داشتند و این رقم در سال ۱۶۲۲ به ۷۰۵ نفر رسید.

دخترانی که تحت عنوان جاریه به حرم‌سرای عثمانی داخل می‌شدند باید نخست آموزشات لازم به ایشان داده می‌شد تا بتوانند بر اساس اصول حرم‌سرا در آن زندگی کنند. این دختران از جوامعی غیر مسلمان و آورده می‌شدند و بعضاً بسیار دور از فرهنگ ترکی-اسلامی دنیا آمده بودند. از جمله اولین آموزش‌هایی که این جاریه‌ها می‌دیدند، آشنایی با فرهنگ اسلامی بود و اگر مسلمان نیز می‌شدند قرآن و تعلیمات دینی به آن‌ها ارائه می‌شد. با این وجود تعلیمات این دختران منحصر به آموزه‌های مذهبی نبود. هنرهایی نظیر خوانندگی، رقص، نوازندگی و صنایع دستی برای دختران حرم اجباری بود. آموزش‌های ادبی نیز به شکلی علی‌حده به ایشان ارائه می‌شد تا به ادبیات و قصه‌خوانی مسلط شوند. جاریه‌ها معمولاً در یک اتاق بزرگ در کنار یکدیگر به سر می‌بردند و برای هر یک از دختران به نسبت مقامی که در حرم‌سرا داشت غذا و البسه تعلق می‌گرفت. لکن آن دسته از دخترانی می‌توانستند به دارالسعادت و اتاق سلطانی راه پیدا کنند جزئی از نور چشمی‌های سلطان می‌شدند و اتاق مخصوص خود پیدا می‌کردند و همچنین با فرزند آوری می‌توانستند یکی از ارکان حرم‌سرا شوند و خدمتکارانی نیز برای ایشان فراهم می‌شد. در این زمان جاریه‌ها می‌توانستند با آوردن شاهزاده برای خاندان به مقام سلطان بانو دست پیدا کنند و بعد از والده سلطان دومین مقام در سلسله مراتب حرم را داشته‌باشند. بعدتر نیز این زنان درجه دوم حرم که خاصگی سلطان بودند نیز پس از آن‌که فرزندشان به تخت می‌رسید در نقش والده‌سلطانی داخل می‌شدند.

از میانه قرن هفدهم بعد از مقام والده‌سلطانی نقش بسیار پررنگ خاصگی‌های سلطان مشخص می‌شود و بعد از ایشان دختران سلطان دارای مقام بودند. خاصگی‌هایی که در

کنار سلطان بودند و برای خاندان فرزند می‌آوردند از دیدگاه غربیان لقب سلطانه به آن‌ها داده می‌شد. بعد از مقام‌های مذکور دایه سلطان قرار داشت و به احترام آن که سلطان را شیر داده بود بسیار در حرم دارای اعتبار بود و بعد از آن مقام کدخداتون قرار داشت که مسئول اداره جاریه‌های حرم و خدمتکاران بود. در دوران سلطان مراد سوم، مادر سلطان والده سلطان نوربانو روزانه ۳۰۰۰ آقچه معادل ۵۰ سکه طلا از خزانه حرم دریافت می‌داشته‌است. حرم سلطان نیز در دوران سلطان سلیمان روزانه ۲۰۰۰ آقچه معادل ۳۳ سکه طلا از خزانه می‌گرفته‌است. در سلسله مراتب آغاها و کدخداتون مأمور مستقیم از جانب والده سلطان بودند تا حرم‌سرا را اداره کنند؛ و آغاها نیز در امور خارج از حرم برای والده سلطان‌ها فعالیت می‌کردند و به نوعی بازوی فعالیت‌های سیاسی ایشان به حساب می‌آمدند.

مقام والده سلطان یکی از کانون‌های بزرگ قدرت در عثمانی بود؛ گروه‌های متعارض در مرکز تصمیم‌گیری دولتی همواره سعی داشتند تا برای استحکام ادعاهای خود نظر والده سلطان زمان را جلب کنند. بنابر اختلافات همیشگی بر سر اینکه کدام شاهزاده باید به قدرت برسد والده سلطان‌ها همواره یکی از متحدین علما، نیروهای بینی‌چری و وزرای دیوان به حساب می‌آمدند. از سنت جاری در میان نظام به تخت‌نشینی عثمانی می‌توانیم اینگونه برداشت کنیم که قتل برادران برای هرکسی که به تخت سلطنت دست می‌یازید، مجاز شمرده می‌شد. شاهزاده‌های محتمل برای به تخت رسیدن همواره در خطر کشته شدن در حرم‌سرا زندگی می‌کردند و حتی سلاطینی نظیر عثمان دوم و ابراهیم اول نیز در این مجادلات که حرم یکی از مهم‌ترین مناطق آن بود به فجیع‌ترین وجه ممکن به قتل رسیدند و از قرن هفدهم می‌توان گفت که حرم به این مجادلات بر سر اقتدار سیاسی وارد شد و به یکی از مهم‌ترین بازیگران فعال این عصر شد. همانگونه که پیشتر گفته‌شد آغا‌های حرم نفوذ بسیار در عالم سیاست بازی می‌کردند و درباب کشته‌شدن سلطان سلیم سوم نقش ایشان کاملاً مشخص است. سلطان سلیم سوم که بسیار هنرمند بود و در رابطه با اصلاحات بسیار توانگر بود نیز در مجادلات سیاسی کشته‌شد و قتل وی بسیار دردناک است که در حرم توسط چندتن از آغاها به قتل رسیده شد و

در آن دم یکی از نورچشمی‌های سلطان به نام پاکیزه خود را برای نجات سلطانش به جلوی تیغ قاتلان افکند و کشته شد و سپس آغاها با ضرب شمشیر سلطان را به قتل رساندند.

عصر حکومت والدهسلطان‌ها از زمان همسر سلطان سلیمان یعنی خرم سلطان شروع می‌شود و با نوربانو، صفیه، کوسم و توران سلطان ادامه پیدا می‌کند که دوران سلطنت این زنان بر یک قرن بالغ می‌شود.

عصر مزبور به نحوی گسترده تحت نفوذ والدهسلطان‌ها در دولت عثمانی بود. زنان بزرگ حرم‌سرا همواره در عرصه سیاست نقشی بسیار پراهمیت داشتند و می‌توانستند در عزل و نصب‌ها دخالت کنند. از این رهگذار قرن هفدهم میلادی و نفوذ زنان منجر به افسانه‌پردازی‌های شگرف شد که از جانب بسیاری نویسندگان فرانسوی به آن شاخ و برگ داده می‌شد و بدین طریق بود که اصطلاح زنان سلطنتی اختراع شد که به قدرت بالای زنان در امر سیاست راجع است. بر اساس آنچه گفته شد برای نفوذ بیشتر زنان نقاط عطف تاریخی بسیار پراهمیت بودند؛ در دوران حکومت سلطان احمد اول حوادثی رخ داد که حکومت زنان را بر سیاست بسیار سهل ساخت. مادران با تأثیراتی که پیشتر ذکر شد می‌توانستند بر پسران خود اعمال نفوذ کنند در نتیجه حکومتی باید مهیا می‌شد تا مادران بر سلاطین ککم سن و سال حکومت کنند. برای چنین شرایطی نقطه عطفی خاص لازم است که پس از دوران احمد اول فراهم شد زیرا که بعد از وی برای اولین بار در تاریخ عثمانی پس از سلطانی برادر کوچکتر وی به قدرت رسید و به مانند سابق از پس سلطانی فرزندش به قدرت نرسید. مشکلات روانی مصطفی اول نیز به کنترل عناصر مهمی از حرم نظیر کوسم سلطان منجر شد. در دوران حکومت مصطفی کودتایی از جانب عثمان دوم بوجود آمد که او را در سن هفده سالگی به تخت نشاند؛ اما عناصر حرم‌سرا نظیر کوسم سلطان کنار نماندند بلکه وی نیز سعی در به تخت برگرداندن برادر شوهر مخلوع خویش را آغاز کرد و در نهایت نیز بدان نیل یافت. با این گذار می‌توان درک کرد که چرا قرن هفدهم را می‌توان عصر تسلط زنان حرم بر سیاست امپراتوری عثمانی دانست. سیادت کوسم سلطان در دوران سلطان مراد چهارم و ابراهیم ادامه

یافت تا اینکه توران سلطان مادر محمد چهارم توانست این عنصر مؤثر حرم را به کنار گذارد. توران سلطان نیز به مانند کوسم در سیاست عصر عثمانی را در کنار وزرای کوپرولو کنترل می‌کرد و توانست از میان چالش‌های مختلف تسلط عنصر حرم را بر عثمانی حفظ کند.

در آخر باید افزود که در کنار تمام آمد و شدها و جاریه‌های مختلف، حرم‌سرا توانست زنانی پراهمیت به تاریخ سیاسی عثمانی ارائه دهد. زنانی که قطعاً در محیط حرم آموزش دیده بودند و سیاست و دانش عصر خود را آموخته بودند تا بتوانند تأثیرگذاری خود را حفظ کنند. در بعضی از مواقع نیز زنان پرنفوذ از بستر عشقی سوزان نظیر آنچه ما بین خرم سلطان و سلطان سلیمان می‌گذشت برون می‌آمدند. نامه‌های این سلطان و ملکه‌اش امروزه در آرشیو عثمانی یافت می‌شوند و نمونه‌ای از ادبیات رایج که در حرم برای جاریه‌ها فراهم بود را به ما می‌شناساند.

جندے شاہپور

شاپا: ۵۲۰۱ - ۲۴۷۶



JSMagazine.ir



info@JSMagazine.ir

عناوین و مقالات مجلہ را بہ صورت آنلین ببینید