

جندے شاپور ۹

سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۶

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



۹ جلدی شاپور

سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۶

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

اهواز، بلوار گلستان، دانشگاه شهید چمران،

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر انجمن های علمی

۰۹۳۳۵۶۳۱۹۸۲

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

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

اعضای گروه دبیران: (به ترتیب حروف الفبا)

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

ویراستار: آرش امامی

مدیر داخلی: حسین مالکی

مشاور هنری: محمدمامین نوبهار

تصویر روی جلد: طراحی هرمان از نقش برجسته نرسه در نقش رستم.

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 *ئُ* نوشته می‌شود. مثال: شئون.

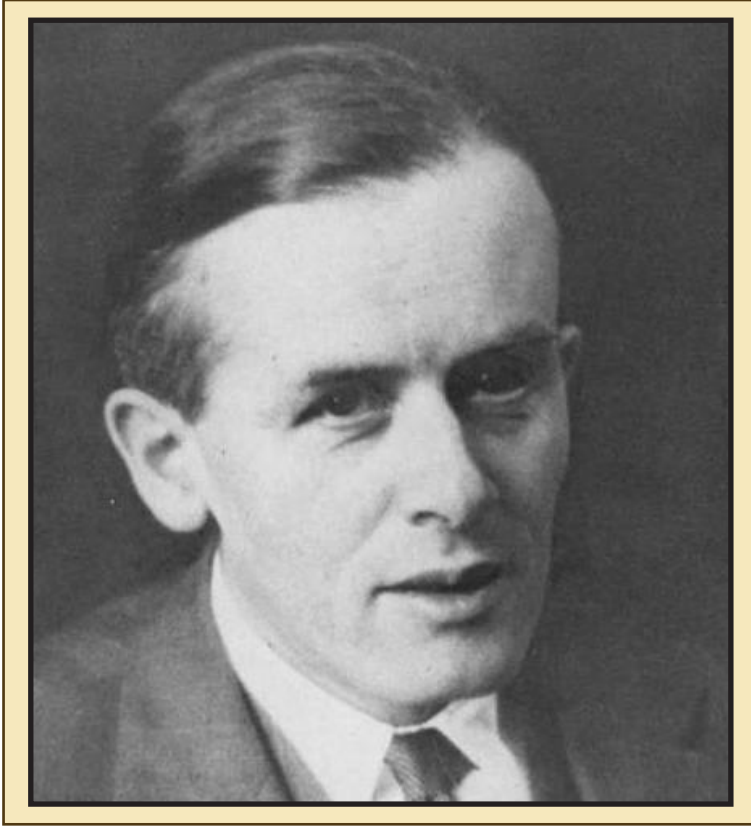
نقطه‌گذاری

- 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

والتر برونو هنینگ

۱۹۶۸ - ۱۹۰۸



جنرل شاہد

تأثیر عناصر، شکل و ساختار شهرهای ساسانی بر شهرهای
اولیه دوره اسلامی

پرنیا امیرحسینی

۱

گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر

محمدعلی میرزایی

۱۳

ازدواج، ثروت، و تغییر دین در میان زردشتیان: از اواخر دوره
ساسانی تا ایران اسلامی

تورج دریایی، ترجمه محمد حیدرزاده

۳۷

ساختار مشروعیت در دولت عثمانی: عصر عبدالحمید دوم
(۱۸۷۶-۱۹۰۹)

سلیم درینگیل، ترجمه کسری محبی مقدم

۵۱

بغبانو یا شهبانو (در تفسیر شخصیت زن نقش برجسته نرسه
در نقش رستم)

میخاییل شنکار، ترجمه زهرا ثبوت

۷۳

تاریخ‌نگاری در ایران پیش از اسلام

علیرضا شاپور شهبازی، ترجمه بهرام روشن‌ضمیر و کلثوم غضنفری

۹۸

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۶

تأثیر عناصر، شکل و ساختار شهرهای ساسانی بر شهرهای اولیه دوره اسلامی

پرنیا امیرحسینی^۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۹

تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۱۴

چکیده:

این مقاله به بررسی عناصر، شکل و ساختار شهرهای ایران در دوره ساسانی می‌پردازد. شهریاران ساسانی به شهرسازی اهمیت بسیار می‌دادند و بنیان بزرگ شهرها به‌شمار می‌روند، و منابع تاریخی از وسعت شهرسازی که تقریباً در زمان همه شاهان این سلسله معمول بود گواهی می‌دهند. در این دوره از تاریخ ایران، شهرسازی و توسعه زندگی شهری باعث شد تا عناصر و ساختارهای خاصی به شهرسازی ساسانی وارد شود که هدف این مقاله، بررسی این عناصر و ویژگی‌ها و تأثیر شهرسازی ساسانی بر دیگر دوره‌های تاریخ ایران است. نگارندگان بر آنند تا شهرهای ساسانی را از نقطه نظر شکل (مدور، مستطیلی و منظم) و عناصر و ویژگی‌های درون آن بررسی کنند. از نظر ریخت‌شناسی، عمده‌ترین عناصر مهم در شکل شهر ساسانی را کهن‌دژ، شارستان، بازار و میدان تشکیل می‌دهند.

پرسش اصلی مقاله این است که عناصر سازنده، شکل و ساختار شهرهای دوره ساسانی به چه صورت بوده و شهرهای ساسانی چه تأثیری بر شهرسازی دوران پس از خود داشتند.

واژه‌های کلیدی: شهر، شهرسازی، شارستان، ساسانیان.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تهران Parnia_a2@yahoo.com

۱- واژه شهر و مفهوم آن:

واژه شهر را در زبان فارسی باستان «خَشْت» می‌گفتند و در اوستا این واژه به صورت «خَشْتَر»^۱ آمده که واژه «شهر» در فارسی نو، برگرفته از همین واژه اوستایی است.^۲ در روزگار ساسانی، شهر به معنای امروزی آن را «شهرستان» می‌خواندند،^۳ چنان که در *کارنامه اردشیر بابکان* به صورت «شترستان» ذکر شده است^۴ و منظور از آن، مرکز ناحیه (استان و کوست) بوده است.^۵ واژه «شهر» در روزگار ساسانیان مفهوم وسیع‌تری داشت و به معنای کشور، استان، ناحیه و ولایت به کار می‌رفت؛^۶ در واقع، «شهر» جایگاه پادشاهی و مرکز قدرت سیاسی و حکومت بوده است^۷ و واژه «شهر» را می‌توان مترادف با واژه «قلمرو» در نظر گرفت.^۸

تفاوت واژه‌های «شهر» و «شهرستان» را می‌توان از عنوان کتاب *شهرستان‌های ایران‌شهر* دریافت. این کتاب که در واپسین سده‌های فرمانروایی ساسانیان نوشته شده است، به بیان تاریخ، نام و ساختار سیاسی شهرستان‌های ایران‌شهر و بیان ویژگی این شهرستان‌ها می‌پردازد^۹ و در نخستین عبارت آن، هدف از نگارش کتاب را چنین ذکر کرده است: «شهرستان‌هایی که در زمین ایران‌شهر ساخته شده‌اند، هرکدام در چه روزگاری، در کجا و به دست کدام سرخدایی ساخته شده است، به تفصیل در این یادگار نوشته شده است».^{۱۰} در این کتاب، برای نام‌بردن شهرها از واژه «شهرستان» استفاده کرده است: «شهرستان

۱. ابوالقاسمی، راهنمای زبانهای باستانی ایران، ص ۱۶۱.

۲. اوشیدری، دانشنامه مزدیسنا، ص ۳۴۷.

۳. دریایی، شهرستان‌های ایران‌شهر، ص ۴۴.

۴. فره‌وشی، *کارنامه اردشیر بابکان*، ص ۱۱۰.

۵. تفضلی، شهرستان‌های ایران، ص ۳۳۴.

۶. مهرآفرین، شهرهای ساسانی، ص ۶۶.

۷. اشرف، ویژگی‌های تاریخ شهرنشینی در ایران دوره اسلامی، ص ۱۱.

۸. تفضلی، شهرستان‌های ایران، ص ۳۳۷.

9. Daryaei, Sasanian Persia, p 375.

۱۰. دریایی، شهرستان‌های ایران‌شهر، ص ۳۷.

دارابگرد را دارا پسر دارا ساخت.^۱ واژه «شهرستان» برای نامیدن شهرها، بیش از ۵۰ بار در این متن تکرار شده و منظور از آن، شهر به معنای امروزی بوده است. از سوی دیگر، در «ایران‌شهر»، واژه «شهر» به معنای کشور و قلمرو آمده است و منظور از آن، «کشور ایران» است.

«شهرستان» توسط «شهرَب» یا «شهریگ» اداره می‌شده که در دوره ساسانیان احتمالاً یک شاه محلی بوده است و فرمانروایان استان‌ها را که «شهربان» نامیده می‌شدند، شخص شاهنشاه منصوب می‌کرد. یک شهر یا ناحیه به «روستاگ» هایی تقسیم می‌شد که شاید هر یک از چندین دهکده تشکیل می‌شدند. کوچک‌ترین واحد، «ده» بود که یک دهقان یا دهگان ریاست آن را برعهده داشت.^۲

۲- ویژگی‌های شهر ساسانی:

شهر ساسانی مکان اصلی استقرار طبقات برتر اجتماعی بود. شاه و دربار آن در ارگ یا کاخ که در قلب شهر یا در بلندترین محل آن ساخته می‌شد، جای داشتند. در شهرهای دیگر جای خاندان شاهی را شاه محلی (سکانشاه، گیلانشاه، کرمانشاه و غیره یا خاندان‌های قدرتمند محلی مانند سورن، قارن و غیره) پُر می‌کردند. پس از آن موبدان و مغان، جنگاوران و سپاهان، دبیران و پزشکان و اشراف زمین‌دار سکونت می‌یافتند. طیف عظیم مردم مانند پیشه‌وران، بازرگانان و صاحبان جزف در خارج از چهارچوب این طبقات چهارگانه و به تبع آن در خارج از دیوارهای شهر زندگی می‌کردند.^۳ در ابتدای شکل‌گیری حکومت ساسانی، ساخت شهر به منزله ترمذ از حکومت مرکزی، اعلام استقلال و نشانه قدرتمندی محسوب می‌شد. چنان‌که اردوان پنجم در نامه‌ای به اردشیر بابکان متذکر می‌شود که «اگر ما تو را به حال خود واگذاریم، شهری بزرگ

۱. همان، ص ۴۰.

۲. دریایی، شاهنشاهی ساسانی، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۳. لینچ، تئوری شکل شهر، ص ۲۹-۳۰؛ حبیبی، از شار تا شهر، ص ۳۰-۳۳.

خواهی ساخت»^۱. گویا ساخت شهر در این دوره و پیش از آن در محدوده اختیارات شخصی پادشاه قرار داشت و غیر از فرمان حکومتی شهری ساخته نمی‌شد. در بین شهریاران سلسله ساسانی، یکی از نشانه‌های بهتر رهبری کردن هر شاهنشاه، توجه وی به ساختمان و آبادانی شهر و ساختن شهرهای تازه است. به همین دلیل هر یک از شاهنشاهان آن سلسله می‌کوشیدند شهرهایی را پی افکنند یا شهرهای کهن را نوسازی کنند.^۲ در این دوره شهرها از شالوده‌های اساسی اورگانیزم اجتماعی و سیاسی به‌شمار می‌آمدند. در این دوره شهرسازی ساسانیان در همه جا کم‌وبیش یکسان بود و بر آن بودند که جهان چهار بخش دارد و شهرها باید طوری ساخته شوند که به چهار سوی جهان گشوده شوند.^۳

۳- عناصر و ساختار شهر:

از نظر ریخت‌شناسی، می‌توان عمده‌ترین عناصر مهم در شکل شهر ساسانی را چنین برشمرد:

۳-۱- کهندژ:

مجموعه‌ای است مرکب از کاخ‌ها، آتشگاه اصلی، دیوان‌ها، سربازخانه‌ها، ذخایر، خزاین و انبارهای آذوقه. این دژ در مرکز یا بالاترین نقطه شهر و مهم‌ترین نقطه سوق‌الجیشی ساخته و با دیوارهای سنگین محافظت می‌شد. این دژ در دوره اسلامی به کهندژ یا قهندژ معروف بود.^۴ این بخش، در مرکز و بهترین نقطه شهر و اغلب در سطحی بالاتر از سایر نقاط جای داشت و توسط دروازه‌ای به خارج راه داشت. کهندژ جایگاه و سکونتگاه پادشاه، حکام و درباریان بود و فضایی دارای سیستمی خودکفا بود و نیازهای ساکنانش را در درون همان فضای محصور تأمین می‌کرد. برای کهندژ، برج

۱. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، ص ۱۰۶.

۲. بهرامی، شهرهای ساسانی، ۲۱۵-۲۱۶.

۳. اشرف، ویژگی‌های تاریخ شهرنشینی در ایران دوره اسلامی، ص ۷ و ۹.

۴. حبیبی، از شار تا شهر، ص ۳۲-۳۳.

و بارو و خندقی جهت حفاظت ساکنانش ساخته می‌شد و آتشکده و فضاهای وابسته به آن نیز، اغلب در همین بخش احداث می‌شد.^۱

۲-۳- شارستان:

این قسمت سکونتگاه دیوانیان، اشراف و سپاهیان بود و دارای حصار و دیگر استحکامات لازم بود. در پی تکوین سازمان سیاسی و دستگاه متمرکز حکومتی و ازدیاد شایان توجه عدّه کارکنان اداری (دبیران)، بخش شارستان هر شهر توسعه یافت و به بخش مهمی تبدیل گشت. برخی از شاهان ساسانی، برای استفاده از نیروی اسرای جنگی، شهرهایی می‌ساختند و آنان را در شارستان جای می‌دادند و کارگاه‌هایی برای استفاده از نیروی کار آنها بنا می‌شده‌است. علاوه بر اسرای جنگی، از نیروی کار صنعتگران و کارگران شهرهای دیگر کشور نیز استفاده می‌کردند و آنها را در شهر جدید جای می‌دادند.^۲ شارستان خود به و به دو قسمت شار میانی و شار بیرونی تقسیم می‌شد.

۳-۳- شار میانی و بیرونی:

مجموعه‌ای مرکب از محلات خاص برای استقرار طبقات ممتاز است. نزدیک بودن این طبقات اجتماعی به یکدیگر - چه از نظر اقتصادی و چه از نظر اجتماعی- سبب می‌شود تا شباهت بسیاری بین خانه ساکنان شار میانی و کاخ‌ها به وجود آید. شار میانی در دوره اسلامی به شارستان موصوف شد.^۳

شار بیرونی: مجموعه‌ای مرکب از محلات، خانه‌ها، بازارها، باغات و مزارع پراکنده در اطراف شار میانی است. آتشکده و بازار اصلی را می‌توان در این بخش از شهر جستجو کرد. شار بیرونی محل استقرار کلیه مردمانی است که در چهارطبقه ممتاز اجتماعی قرار

۱. سلطان‌زاده، معماری و شهرسازی ایران، ص ۶۷.

۲. تقوی‌نژاد دیلمی، معماری، شهرسازی و شهرنشینی ایران، ص ۱۶۲.

۳. حبیبی، از شار تا شهر، ص ۳۳.

نگرفته و بنابراین در دولت ساسانی نقشی ندارند. این بخش در دوران بعد از اسلام به ریض مشهور شد.^۱

۴-۳-بازار:

بازار به عنوان ستون فقرات شهر از دل شارستان (شار میانی) آغاز می شود و دامنه خود را به شار بیرونی (ریض) می گستراند و در مسیر خود، محلات را شکل می دهد. بازار قلب شهر می گردد و کالاها و مصنوعات گوناگون، از همه جا به آن جا حمل می شود. بازار را می توان یکی از مهمترین فاضهای عمومی شهر دانست که در دوره اول شهرنشینی، کلیه فعالیت های تجاری و بخش عمده فعالیت های تولیدی را در خود جای می داده است.^۲

اهمیت و نقش بازار در سازمان اجتماعی دوره ساسانی چنان شد که برای بازارها، رئیسی موسوم به «وازاربُد» انتخاب می شد که فعالیت و میزان قیمت ها در بازار، تحت سرپرستی او بود و احتمالاً ریاست کل اصناف را نیز برعهده داشت.^۳

۵-۳-میدان:

گستره ای وسیع در جلوی دروازه های شارستان و ریض ساخته می شدند. این میدان، همچون نمونه یونانی آن، آگورا، محل تظاهر دادوستد اقتصادی نیست و نه مانند فوروم در روم، مظهر قدرت حکومت است، بلکه میدان مکانی است که بازارها بدان باز می شوند و تظاهرات اجتماعی-اقتصادی درهم می آمیزد. میدان محلی بود برای فرمان های دولت، مانند بخشودگی ها و مجازات ها.^۴

در باب سوم و نندیداد به سلسله مراتب انواع فضاها و عرصه های زیستی اشاره شده است. براساس متن فوق انواع عرصه ها به پنج گروه طبقه بندی شده اند. بهترین

۱. همان جا.

۲. حسامیان، شهرنشینی در ایران، ص ۱۷۵.

۳. دریایی، شاهنشاهی ساسانی، ص ۱۱۲.

۴. حبیبی، از شار تا شهر، ص ۳۴.

مکان، جایی است که در آن نیایش به جا آورده شود؛ بنابراین آتشکده یا هر نوع فضای دینی دیگر بیشترین اهمیت را داشت. در مرتبه دوم خانه‌ای که در آن مردی متأهل با همسر و فرزندان در آن زندگی می‌کرد و جایی نیز برای نگهداری دام و حیوانات اهلی داشت، مورد توجه قرار گرفته است. در مرتبه سوم به عرصه باغ و مزارع و در مرتبه چهارم به فضای نگهداری دام‌ها و در مرتبه پنجم به چراگاه‌ها اشاره شده است.^۱

۴- تأسیسات درون شهری:

هر شهر متشکل از مجموعه‌ای بنا و تأسیسات است که به صورت اجزاء منظم و هماهنگ با یکدیگر یک واحد بزرگ و هدفدار را تشکیل می‌دهند. تأسیسات و بناهای موجود در هر واحد شهری برحسب زمان و مکان، فرهنگ رایج در یک منطقه و هدفمندی خاص آن با شهرهای دیگر متفاوت است. چنان‌که بناها و ساختمان‌های یک شهر شاهی (پایتخت) با یک شهر تجاری یا مرزی تفاوت‌های اساسی دارد. شهرهای دوران ساسانی از این قاعده مستثنی نیست؛ اما روی هم رفته کلیتی در آن‌ها دیده می‌شود که سیمای خاصی از آن را در تاریخ شهرسازی به نمایش گذاشته است. کاخ، معبد، سازمان‌های دولتی- دیوانی، کارگاه‌های سلطنتی، شرکت‌های تجاری، مراکز آموزشی و تربیتی و پادگان‌های نظامی از عمده‌ترین تأسیسات درون شهری ساسانی به‌شمار می‌روند.

کاخ را باید مهم‌ترین و شاخص‌ترین عنصر معماری در مجموعه شهرهای شاهی این دوره به‌شمار آورد. همچنان‌که پیش از این گفته شد، کاخ و عناصر وابسته به آن در قلب شهر یا در بهترین و بلندترین نقطه شهر بنا می‌گردید.

کاخ یک بنای واحد نبود؛ بلکه مجموعه کاملی را تشکیل می‌داد که ممکن بود سطحی برابر با چند کیلومتر مربع را در بر بگیرد. چنین مجموعه‌ای باید به گونه‌ای طراحی

۱. سلطان‌زاده، معماری و شهرسازی ایران، ص ۱۸۹.

می‌شد که نیازهای عمومی و خصوصی در بار را برآورده سازد.^۱ میزان سلامت کاخ‌های ساسانی بیش از هر بنای دیگری از این دوره به دلیل ضخامت، مصالح خوب و طرح‌های مهندسی ساز و مختصان کارآموده است.

وجه مشخصه کاخ‌های ساسانی وجود یک ایوان عمیق مرتفع و عریض با طاق گهواره‌ای و اتاق‌های جانبی متقارن در طرفین آن است که به یک بنای بزرگ گنبددار ختم می‌شود. بخش خصوصی کاخ شامل یک حیاط با ایوان‌ها و تالارهای بزرگ هم اندازه بود که بصورت قرینه در پشت گنبدخانه قرار داشت (کاخ فیروزآباد). در شهرهای مرکزی ایالات شاهنشاهی، کاخ یا قیصر سلطنتی جای خود را به ارگ حاکم که منصوب شاه ساسانی بود، می‌داد.

از آنجا که حکومت ساسانی بر بنیاد دین پی‌ریزی شده بود، مراکز عبادی از جایگاه بالا و مقدسی برخوردار بودند. کاخ و معبد (مانند شهرگور و بیشاپور و کاخ کوه خواجه) در این دوره در کنار هم و بر یکدیگر سایه انداخته بودند. اما در دوره ساسانی میانه و متأخر این وضعیت تا حدودی دستخوش تغییر گردید و کاخ از معبد فاصله گرفت. نکته دیگر آنکه در ابتدای حکومت ساسانی، معابد آب (معبد آناهیتا) نقش چشمگیری داشت؛ اما پس از شاپور اول و با قدرت گرفتن کرتیر معابد آتش (آتشکده) قوت گرفت. آتشکده‌ها در سه شکل چهارتاقی ساده، چهارتاقی با دالان طوافدار و چهارتاقی با دالان طوافدار و هشتی مسقف ساخته می‌شد.^۲

با دوایری که بر گرد دایره مرکزی شهرگور کشیده شده و با احداث معابری به موازات دو خیابان اصلی شهر، فضای داخلی شارستان به بلوک‌های فراوانی تقسیم گردیده است. این عرصه‌ها کوی و برزن شهر را تشکیل می‌داد و در آن‌ها گروه‌های اجتماعی مشخص سکونت داشتند. سازمان‌های دولتی - دیوان، کارگاه‌های سلطنتی و

۱. هیلن براند، معماری اسلامی، ص ۳۸۱.

۲. مهرآفرین، چهارتاقی، آتشکده‌ای در کوست خوربران، ص ۷۷.

پادگان نظامی و زندان در این بخش قرار داشت. در شهرهای غیرشاهی بازار در این بخش واقع بود.

از تأسیسات عمومی درون شهری می‌توان به خیابان‌ها و معابر، نهر و حوض آب، مراکز طبابت، مراکز دینی و داوری و غیره اشاره کرد.

۵- شکل شهرهای ساسانی:

شکل شهر بازتاب دهنده ساختار اجتماعی و اقتصادی مسلط بر جامعه شهری است. مناسبات اقتصادی- اجتماعی هر شهر نیز در کنار سایر عوامل مهم (آموزه‌های اعتقادی مسلط، شرایط طبیعی و جغرافیایی و غیره) تأثیرات عمیقی بر چگونگی ترکیب و آرایش عناصر اصلی زندگی شهری و تعیین ویژگی‌های اصلی بافت آن بر جای می‌گذارد. همچنین شکل شهر تابعی از شرایط نظام اجتماعی مسلط بر یک دوره تاریخی است.^۱ «نقشه شهر بازتاب معتقدات، باورها و طرز تفکر و اندیشه مردمی است که در محدوده جغرافیایی شهر زندگی می‌کنند»^۲. علاوه بر این باید تأثیر فرهنگ‌های دیگر اقدام و موقعیت طبیعی نامنظم و غیر هندسی محل را هم بر عوامل فوق افزود.

مطابق نظریه عملکردهای، شهرهای ساسانی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. شهرهای مدور، ۲. شهرهای مستطیلی (هیپودام)، ۳. شهرهای منظم.

از شهرهای مدور دوره ساسانی به دارابگرد، اردشیر خوره، مرو و تخت سلیمان می‌توان اشاره کرد. از شهرهای مستطیلی (هیپودام) به بیشابور، جندی‌شاپور، ایوان کرخه، سیراف، نیشابور و استخر، و از شهرهای نامنظم، رام شهرستان، تیسفون و قصر شیرین را می‌توان نام برد. البته برخی تیسفون را در زمره شهرهای مدور می‌دانند.^۳ نخستین شهر ساسانی- اردشیر خوره - که به دست اردشیر بابکان ساخته شده، دایره‌ای شکل بود. این شکل پیش از این و در دوره اشکانی مرسوم بود. چنان‌که شهر هاترا و

۱. همان، ص ۲۱۹.

۲. فرید، جغرافیا و شهرشناسی، ص ۹۴.

۳. مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، ص ۱۰۵.

دارابگرد تقریباً دایره‌ای شکل است. گفته می‌شود که این طرح بر گرفته از اردوگاه نظامی پارتیان است.^۱

انتخاب شکل دایره یا چیزی شبیه آن، آسانی دفاع از شهری به این شکل است. ساسانیان در ابتدای کار در ساخت شهرهای خود کاملاً تحت تأثیر شهر سازی دوره اشکانی بودند. «شاید بنای مدور شهر، تصویری از کیهان مدور و گردش سیارات است و احتمالاً رابطه‌ای هم با صور فلکی و نیز زمان دایره‌ای دارد». شهر گور با حصارهای مدور و متداخل از نوع شهرهای درون‌گر است که بسته و کاملاً خصوصی می‌باشد. امکان رشد و گسترش در چنین شهرهای بسته وجود ندارد.

هر چیز از خود شهر گرفته تا محلات، خیابان‌ها، بخش‌ها تا مجموعه‌های مسکونی، خانه‌ها و اتاق‌ها همه باید محصور بوده و دارای در و دروازه باشند. حتی راه‌های ارتباطی عمده نیز کاملاً محصور هستند. این راه‌ها به کوچه‌های کوچک‌تر محلی و از آن‌ها به بن‌بست‌های بسیار تنگ و باریک و سپس به ورودی‌های خصوصی و نهایتاً به وسیله راهروهای باریک و اتاق‌ها و ایوان‌های منتهی می‌شود، راه‌های اصلی شهر را می‌توان به هنگام شب کاملاً بست و به این ترتیب ارتباط بین محلات مختلف را قطع کرد. بخش‌های تجارتي شهر را نیز می‌توان به منظور تأمین امنیت در شب محصور نمود و ارتباط آن را با سایر نقاط قطع نمود.^۲

در زمان شاپور اول ساخت شهرها با پلان گرد منسوخ و استفاده از پلان مستطیلی یا هیبودام معمول شد. این رسم بر گرفته از نام هیبوداموس، معمار یونانی اهل ملطیه است که در قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیست.

نتیجه‌گیری:

با بررسی منابع مرتبط با دوره ساسانی می‌توان چنین نتیجه گرفت که ساختار اصلی شهرهای ساسانی شامل کهندژ، شارستان، شار میانی و بیرونی، بازار و میدان بوده‌است

۱. بوسایلی، تاریخ هنر ایران، ص ۴۱.

۲. لینچ، تئوری شکل شهر، ص ۵۰۹.

که کهن‌تر محل استقرار حکومت و فرمانروای شهر بوده است و شارستان که خود به دو قسمت شارستان میانی و شارستان بیرونی تقسیم می‌شد، سکونتگاه دیوانیان، اشراف و سپاهیان بود. بازار به عنوان قطب اقتصادی و مرکز دادوستد و تجارت، از نقش مهمی در توسعه شهر برخوردار بوده است و نبض اقتصادی شهر در آن جریان داشت و ارتباط مهمی با میدان داشت زیرا میدان محل گردآمدن گروه‌های مختلف اجتماعی بود و معمولاً از نظر مکانی در جایی واقع شده بود که به بازار ارتباط داشت.

شکل شهر بازتاب دهنده ساختار اجتماعی و اقتصادی مسلط بر جامعه شهری است. مناسبات اقتصادی- اجتماعی هر شهر نیز در کنار سایر عوامل مهم (آموزه‌های اعتقادی مسلط، شرایط طبیعی و جغرافیایی و غیره) تأثیرات عمیقی بر چگونگی ترکیب و آرایش عناصر اصلی زندگی شهری و تعیین ویژگی‌های اصلی بافت آن بر جای می‌گذارد. شهرهای ساسانی نیز از لحاظ شکل عموماً به شهرهای مدور، شهرهای مستطیلی (هیپودام) و شهرهای منظم تقسیم‌بندی می‌شوند که دارابگرد، اردشیر خوره، مرو و تخت سلیمان شهرهای مدور بودند و از شهرهای مستطیلی (هیپودام) به بیشابور، جندی‌شاپور، ایوان کرخه، سیراف، نیشابور و استخر می‌توان اشاره کرد و رام شهرستان، تیسفون و قصر شیرین از شهرهای نامنظم این دوره بودند.

منابع و مأخذ:

ابوالقاسمی، محسن. *راهنمای زبانهای باستانی ایران*، ج ۲، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتاب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۶.

اشرف، احمد. «ویژگی‌های تاریخ شهرنشینی در ایران دوره اسلامی»، *نامه علوم اجتماعی*، تهران: انتشارات دانشکده علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

بوسایلی، ماریو و امبرتو شرانو. *تاریخ هنر ایران (۲)*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی، ۱۳۸۳.

بهرامی، اکرم. «شهرهای ساسانی»، *مجله بررسی‌های تاریخی*، شماره ۲، سال ۱۲، ۱۳۵۶.

تفضلی، احمد. «شهرستان‌های ایران»، در *شهرهای ایران*، ج ۳، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران: جهاد دانشگاهی و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

تقوی‌نژاد دیلمی، محمدرضا. *معماری، شهرسازی و شهرنشینی ایران در گذر زمان*، تهران: انتشارات پساوولی، ۱۳۶۳.

حبیبی، محسن. *از شار تا شهر*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

حسامیان، فرخ. *شهرنشینی در ایران*، تهران: آگاه، ۱۳۶۳.

دریایی، تورج. *شهرستان‌های ایران‌شهر*. ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: توس، ۱۳۸۸.

سلطان‌زاده، حسین. *معماری و شهرسازی ایران به روایت شاهنامه فردوسی*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۷.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. *تاریخ الرسل و الملوک (بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱ هجری)*. ترجمه صادق نشأت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.

فروهوشی، بهرام. *کارنامه اردشیر بابکان*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.

فرید، یدالله. *جغرافیا و شهرشناسی*. تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۷۱.

لینچ، کوین. *تئوری شکل شهر*. ترجمه حسین بحرینی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۱.

متن‌های پهلوی، گردآورده جاماسب جی دستور و منوچهر جی جاماسب آسانا، پژوهش سعید عربیان، تهران: سازمان میراث فرهنگی و کشور، ۱۳۸۲.

مستوفی قزوینی، حمدالله. *تاریخ گزیده*. به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۹.

مشکور، محمدجواد. *جغرافیای تاریخی ایران باستان*. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۱.

مهرآفرین، رضا و ابراهیم احمدی هدایتی. «چهارقاپی، آتشکده‌ای در کوست خوربران»، *باغ نظر*، شماره هجدهم، سال هشتم، پاییز، ۱۳۹۰.

مهرآفرین، رضا. *شهرهای ساسانی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتاب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۳.

هیلن براند، روبرت. *معماری اسلامی*. ترجمه آیت‌الله‌زاده شیرازی، چاپ دوم، تهران: روزبه، ۱۳۸۳.

Daryaee, Touraj. *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, I.B.Tauris, 2008.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۶

گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر

محمدعلی میرزایی^۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۳

چکیده:

درباره خاستگاه بازی شطرنج، مخترع و چگونگی پیدایی آن روایات متفاوتی در دست است. قدیمی‌ترین متن ایرانی که به این موضوع پرداخته، متن فارسی میانه و «گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر» است. این متن را جاماسب آسانا از نسخه دستنویس MK - که مهم‌ترین نسخه از این متن به زبان پهلوی است - تصحیح کرده است. در متن و گزارش شترنگ، به چگونگی اختراع بازی شترنگ و نرد و چگونگی ورود آن از هند به ایران می‌پردازد و به شخصیت‌هایی اشاره می‌کند که برخی از آن‌ها برای ما شناخته شده‌اند. همچنین در این متن علاوه بر بازی شطرنج به بازی نرد و شرح نمادهای این بازی پرداخته شده است. علاوه بر گزارش شترنگ، چند متن فارسی میانه دیگر نیز به این بازی اشاره کرده‌اند. در این مقاله نگاهی دقیق‌تر به خاستگاه، شخصیت‌ها و چگونگی پیدایش این بازی‌ها خواهیم انداخت و مفاهیم دینی، گیهان‌شناسی، سیاسی و اجتماعی متن را واکاوی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: گزارش شترنگ، جاماسب آسانا، شطرنج، تخته نرد.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران Mirzaee1370@gmail.com

۱- مقدمه:

بازی شطرنج در سنسکریت^۱ به نام چتورنگ^۲ (دارنده چهار بخش)؛ در فارسی میانه با نام چترنگ و در فارسی نو تحت عنوان شترنج یا شطرنج شناخته می‌شود. خاستگاه این بازی در پرده‌ای از ابهام است. همانگونه که از نام این بازی و نام مهره‌ها و سنت‌های کهن ایرانیان پیداست، این بازی توسعه‌افته چندین بازی بسیار کهن هندی از جمله هشت‌پای است. احتمالاً این بازی در هندوستان تا قبل از دوره «پتنجلی» (سده دوم پ. م) شناخته شده باشد. اما اولین اشاره به چتورنگ نسبتاً اخیر و مربوط به سده ششم میلادی است که این همان زمانی است که تصور می‌شود این بازی به ایران وارد شده‌است.

چهار متن پهلوی به بازی شطرنج (شترنگ) اشاره کرده‌اند: *کارنامه اردشیر بابکان*، *خسرو و ریگ*، *گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر و اندرز اوشنر دانا*. متن گزارش شطرنج برای نخستین بار به همت جاماسب جی جاماسب آسانا و به کمک نسخ قدیمی‌ای تصحیح شد که این نسخ تنها متون پایه باقیمانده برای پژوهش‌های پیرامون تاریخ اولیه این دو بازی (شطرنج و تخته نرد) هستند.^۳

از متن گزارش شطرنج نسخه‌های متفاوتی به زبان پهلوی در دست است؛ و مهم‌ترین آن نسخه MK است که کهن‌ترین دست‌نویس بازمانده گزارش شطرنج را پیش روی ما می‌گذارد.

ک.ج. جاماسب آسانا برای ویرایش خود از متن گزارش شطرنج، مجموعه دست‌نویس MK را مورد استفاده قرار داد. این مجموعه ۱۶۳ برگ دارد و گزارش شطرنج، همراه با شماری از متن‌های گوناگون در آن دیده می‌شود. نسخه استنساخ‌شده جاماسب آسانا

۱. سنسکریت یا سانسکریت، زبان باستانی مردم هندوستان و زبان دینی مذاهب هندویسم، بودیسم و جاینیسم می‌باشد که از لحاظ زبان‌شناسی با پارسی باستان هم‌ریشه است.

۲. Catrang: اصل سنسکریت آن caturanga است.

3. J. M. Jamasp-Asana, *The Pahlavi Texts contained in the Codex MK copied in 1322 A.C. by the Scribe Mehr-Âwân Kaî-khûsrû*, Vol. II with an Introduction by B.T.

با عنوان JJ نسخه‌ای است که در پژوهش‌های بعدی مورد استفاده قرار گرفت. همچنین دست‌نوشته MU2 که در مؤسسه آسیایی دانشگاه شیراز انتشار یافت، دارای اهمیت است. نسخه دیگری که دکتر تورج دریایی آن را دستنویس S می‌خواند، ویرایش پشتون دستور بهرام جی سنجاناست که از سه دست‌نوشته استفاده کرده‌است.

متن پهلوی گزارش شطرنج همچون بسیاری از متون پهلوی عنوان ندارد. سنجانا که برای نخستین بار این متن را منتشر ساخت آن را Mādigāne chatrang نامید.^۱ وست آن را Tschatrang nāmak خواند.^۲ جاماسب آسانا برای آن عنوان Wizārišn ī Čatrang ud Nihišn ī Wen.Ardaxšīr را برگزید.^۳

۲- نسخه‌ها و ترجمه‌ها:

از این متن کوچک پژوهش‌ها و ترجمه‌های گوناگونی در دست است. در سال ۱۸۸۵م. دانشمند پارسی د.پ.ب. سنجانا، نخستین ترجمه این متن را به زبان انگلیسی انجام داد.^۴ دو سال بعد، س. سالمان گزارش شترنگ را به آلمانی ترجمه کرد.^۵ در سده

1. P. D. B. Sanjana, *Ganjeshāyagān andarze Átrepāt Mārāspandān, Mādigāne Chatrang and Andarze Khusroe Kavātān: The Original Pehlvi Text; the same Transliterated in Zend Characters and translated into the Gujarati and English Languages; a Commentary and a Glossary of select Words*, Bombay, 1885.

2. E. W. West, "Note on the Catrang-namak," *JRAS*, 1898, pp. 389-90.

3. J. M. Jamasp-Asana, *The Pahlavi Texts contained in the Codex MK copied in 1322 A.C. by the Scribe Mehr-Āwān Kai-khūsrū*, Vol. II with an Introduction by B.T. Anklesaria, Bombay 1913 [*WCN*, pp. 115-120]; (Vols. I-II reprinted together, with a *Preface* by M. Nawabi, Tehran, n.d.).

4. P. D. B. Sanjana, *Ganjeshāyagān andarze Átrepāt Mārāspandān, Mādigāne Chatrang and Andarze Khusroe Kavātān: The Original Pehlvi Text; the same Transliterated in Zend Characters and translated into the Gujarati and English Languages; a Commentary and a Glossary of select Words*, Bombay, 1885.

5. C. Salemann, *Mittelpersische Studien. Erstes Stück (sic), Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg IX/ 3, 1887, pp. 207-53* [*WCN*, pp. 222-42].

بیستم، جی.س. تاراپور نخستین ترجمه این متن را به زبان انگلیسی انجام داد،^۱ و پس از وی، دو پژوهنده ایتالیایی و. لوسیدی و آ. پاگلیارو متن را به زبان ایتالیایی برگرداندند،^۲ و همچنین ای.آ. اوربلی و ک. تره ور متن را به زبان روسی ترجمه کردند. در نیمه دوم سده بیستم س.جی. برونر و آ. پانیانو ترجمه‌هایی از گزارش شترنگ انجام دادند که مبتنی بر متن ویرایش جاماسب آسانا بود. علاوه بر این یادداشت‌های نوپرگ درباره خود متن و فرهنگ واژگان وی پیشرفت‌های چشمگیری را در دانش ما به وجود آورد. از متن گزارش شترنگ چند ترجمه به زبان فارسی انجام گرفته‌است. نخستین آن مربوط به خدایار دستور شهریار ایرانی است که برای نخستین بار متن گزارش شترنگ را به همراه چند متن پهلوی به فارسی ترجمه کرد. سپس محمدمتقی بهار، سعید عریان و سرانجام بهترین ترجمه را بیژن غیبی از این متن به دست دادند. اشاره به این نکته نیز ضروری است که تورج دریایی این متن را به انگلیسی برگرداند و شهرام جلیلیان آن را به فارسی منتشر کرد.^۳

۳- محتوا:

در کتاب گزارش شطرنج چگونگی فرستادن بازی شطرنج به عنوان یک معما به دربار خسروانوشیروان به وسیله هندوان شاه «دیو سرم» و توسط فرستاده او تخت ریتوس و حل این معما توسط بزرگمهر بختگان، کسی که بازی تخته‌نرد را ابداع کرد و برای شاه هندوان فرستاد، شرح داده شده‌است.

بازی با تخته در بین اقوام گوناگون شناخته شده بود. اگرچه انجام این بازی‌ها بیشتر برای سرگرمی بوده‌است اما ریشه در مفاهیم آیینی و جادویی نیز داشته‌است. از مصر

1. J. C. Tarapore, *Vijārishn-i Chatrang or the Explanation of Chatrang and other Texts: Transliteration and Translations into English and Gujarati of the original Pahlavi Texts. With an Introduction*, Bombay, 1932.

2. M. Lucidi, *Il Testo Pahlavico Vičārišn i čatrang u nihišn i nēv-artaxšēr*, Tesi di laurea, Scuola Orientale, Università di Roma "La Sapienza," Rome, 1935-36 (unpublished); A. Pagliaro, *Il Testo Pahlavico sul Giuoco degli Scacchi*, in *Miscellanea Giovanni Galbiati III*, Fontes Ambrosiani VIII, Milan, 1951, pp. 97-110.

۳. دریایی، تورج. گزارش شطرنج و نهش نیو - اردشیر. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: توس، ۱۳۹۳.

چند نوع بازی با تخته می‌شناسیم. در یکی از آن‌ها به نام مینت (Menet) با مهره‌هایی به شکل شیر و سگ که بر روی تخته قرار می‌گرفتند بازی می‌کردند. در دیگری که به سینت (Senent) معروف بود بر تخته‌ای که از سی خانه تشکیل می‌شد بازی می‌کردند. تعداد بازیکنان دونفر بود. این بازی‌ها که قدمتشان به هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد تنها در نقش و نگارهای بناهای مصر باستان دیده می‌شوند، بلکه خودشان هم در خزانه آرامگاه‌ها یافته شده‌اند. در بین‌النهرین در شهر باستانی اور (Ur) یک تخته بازی پیدا شده که متعلق به هزاره سوم پیش از میلاد است و از بیست خانه تشکیل شده که این خانه‌ها به ترتیبی خاص در کنار هم قرار گرفته‌اند. نه تنها هر کدام از خانه‌ها نقش‌های بخصوص خود را دارند که جابه‌جا تکرار می‌شوند بلکه همچون تخته‌نردهای امروزی خاتم‌کاری نیز شده‌اند. علاوه بر این بازی‌ها باید به شطرنج و نرد نیز اشاره کرد. شطرنج و نرد که از هندوستان و ایران برخاسته‌اند تا به امروز در سراسر جهان شناخته شده‌اند و محبوبیت خود را حفظ کرده‌اند. البته نقش ادبیات پهلوی و اثری همچون گزارش شطرنج در شناساندن این بازی‌ها اندک نبوده‌است.

شطرنج یا شطرنج برگرفته از نام پهلوی چترنگ است که آن خود نیز از واژه سنسکریت چتورنگ به معنی دارنده چهار بخش گرفته شده‌است. این واژه از دو بخش «چتور» به معنی چهارتایی (شاید اشاره‌ای به حرکات چهارگانه مهره‌های شطرنج) و پسوند «انگ» یا «هنگ» به معنی ردیف یا دسته آمده‌است.

معنای چتورنگ را دارنده چهار بخش (ارتش چهاربخشی) دانسته‌اند. این چهار بخش شامل چهار بخش ارتش هند یعنی *padātām – ratha – aśva- hasty*، اسب، ارابه، پیاده می‌شد.

بازی شطرنج قدمت زیادی در تاریخ ایران دارد. اگرچه خاستگاه این بازی در پرده‌ای از ابهام است، اما همانگونه که از نام، چیدمان مهره‌ها و سنت‌های کهن ایرانیان پیداست، این بازی، توسعه یافته چندین بازی بسیار کهن هندی است. (مانند *aṣṭāpada* یا به فارسی میانه *haš-pāy*)

متون پهلوی قدیمی‌ترین آثار در زمینه اشاره به شطرنج و نرد هستند. چهار متن فارسی میانه به این بازی‌ها اشاره کرده‌اند. خسرو و ریدگ، کارنامه اردشیر بابکان، اندرز اوشنر دانا، گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر.

نخستین متن فارسی میانه که از این بازی‌ها نام می‌برد، خسرو و ریدگ (Khusro ud Rēdag) است که به نظر می‌رسد مربوط به دربار خسروانوشیروان، پادشاه یادشده در متن گزارش شطرنج، باشد. در متن خسرو و ریدگ، ریدگ (کسی که می‌خواهد در بزرگی به مقام اسواری دست یابد) با افتخار به شاه می‌گوید:

در شطرنج و نیواردشیر و هشت‌پای ۱۵ ud pad čatrang ud newardaxšīr ud haštpāy (کردن) از رقیبان فرازترم. Kardan az hamāhlān frāztar ham

دومین متن فارسی میانه که در آن از این بازی‌ها نامی به میان آمده کارنامه اردشیر پاپگان (Karnamag ī Ardaxšīr ī Pabagan) است. این متن که محتملاً خلاصه‌شده کارنامه مفصل‌تری بوده که اصل آن امروزه در دست نیست، درباره خیزش اردشیر یکم (۲۲۴-۲۴۰ م) و بنیانگذاری شاهنشاهی ساسانی و یکپارچه ساختن ایران‌شهر سخن می‌گوید. در کارنامه اردشیر آمده‌است که اردوان که وصف شایستگی اردشیر پانزده‌ساله را شنید از بابک، پدرش، خواست که او را به نزد وی بفرستد تا در کنار شاهزادگان به سر برد.

2:11 ud farmūd kū harw rōz abā frazandān	و فرمود که هر روز با فرزندان
ud wāspuhragān ī xwēšō naxčīr ud čawgān	و شاهزادگان خویش به شکار و چوگان
šawēd ud ardaxšīr hamgōnag kard	شود و اردشیر همان‌گونه کرد
2:12 pad yazdān ayārīh pad čawgān ud	به یاری یزدان به چوگان و
aswārīh čatrang ud newardaxšīr ud abārīg	سواری، چترنگ و نیواردشیر و دیگر
farhang az awēšān hāmōyēn čēr būd	فرهنگ‌ها بر ایشان همگی چیره بود

سومین متن فارسی میانه که با دیدی بدبینانه به بازی نرد می‌نگرد اندرز اوشنر دانا (Andarz Ošnar ī Danāg) است. در این متن آمده است :

33.čahar tis rāy mard zyāngartar bawēd	چهار چیز را مرد زیانگرت‌تر بود :
was xwardan ī may ud waranīg[īh] pad	بس خوردن می و شهوت‌رانی با

زنان و بس (بازی) کردن نیو اردشیر و [ud] zanān ud was kardan ī newardaxšīr

شکار نه به پیمانگی naxčīr nē pad paymānīgīh

متن چهارم گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر (Wizārišn īČatrang ud Nihišn ī) Wen.Ardaxšīr) می‌باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

هیچ‌کدام از منابع پهلوی نامبرده شده زمان دقیقی از ورود بازی شطرنج به ایران ارائه نمی‌کنند. اگرچه متن کارنامک و خسرو و ریdg منسوب به شاهان سده سوم و ششم و هفتم میلادی است اما اشارات به بازی شطرنج در آنها پیرو سنت بوده و امکان اینکه بعد از عصر ساسانی و حتی بسیار بعدتر از آن نوشته شده باشند وجود دارد. متن گزارش شترنگ که نخستین داستان پیرامون پیدایش بازی‌های شطرنج و نزد در سده ششم میلادی در دوره پادشاهی خسرو یکم (۵۷۹-۵۳۱م)، شاهنشاه بزرگ ساسانی، است نیز روایتی افسانه‌ای است و نمی‌توان آن را به عنوان یک موقعیت تاریخی مورد قبول دانست. اگرچه امکان دارد که بازی شطرنج امروزی در دوره ساسانی نیز بازی می‌شده‌است، اما قدیمی‌ترین سند قطعی از آن متعلق به بعد از پیروزی اسلام است. به عقیده ارنست هرتسفلد، داستان پیدایش شطرنج متعلق به دوره اردشیر یکم در سده سوم میلادی می‌باشد. در حقیقت، این سخن هرتسفلد نادرست می‌نماید و به نظر می‌رسد احتمالاً نه تنها کارنامه اردشیر بابکان، بلکه بازی‌هایی همچون شطرنج که متعلق به هند بودند نیز در دوره فرمانروایی خسرو یکم، از هند به ایران آمده‌اند. باید به این نکته مهم اشاره کرد که احتمالاً در دوره «گوپتا» بوده‌است که بازی شطرنج، یا ریخت اولیۀ آن به وجود آمده و همراه با شمار زیادی از موضوعات علمی دیگر همچون ستاره‌شناسی، ریاضیات، ادبیات اندرزی و متن‌های پزشکی به سرزمین‌های دیگر پراکنده شده‌است. همچنین این نکته اهمیت دارد که خسرو یکم و ساسانیان دانش را، و به ویژه دانش‌های وابسته به پزشکی را از هند می‌جستند، و در این زمینه پادشاهی گوپتا حائز اهمیت است. در نتیجه، آمیزه‌ای از یک پادشاه حماسی و پرآوازه هندی، با گسترۀ پادشاهی افسانه‌ای هند می‌تواند پشت داستان ایرانی گزارش شطرنج و شاهنامه فردوسی نهفته باشد. (نگاه کنید به بعد)

برخی از محققان بر هندی بودن بازی شطرنج نقدهایی وارد کرده و این بازی را دارای اصلی ایرانی می‌دانند. استناد این محققین علاوه بر ارجاعات و تحلیل‌های تاریخی، بررسی روایات غیرایرانی (فارسی میانه) و به ویژه روایات هندی است. از میان این روایات هندی می‌توان به نوشته‌های زیر اشاره کرد:

در میان منابع هندی داستان‌هایی وجود دارد که به پیدایش بازی شطرنج می‌پردازد. از میان این داستان‌ها می‌توان به داستان «بانا»، داستان «راوانا» و داستان «سوباندهو» اشاره کرد.

در قرن هفتم میلادی بانا، برهمنی هندی، داستانی را به رشته تحریر درآورد که در کتاب‌های تاریخ و ادب هندوستان باقی مانده است. وی در ضمن بحث درباره چگونگی پادشاهی «سری هارشا» که در بخش شمالی هندوستان حکمفرمایی داشته، اشاره‌ای به آموزش شطرنج هم می‌کند. کتاب تاریخ شطرنج موری^۱ پس از توضیحاتی مفصل، سرانجام از این کتاب به عنوان قدیمی‌ترین اثر قابل استناد در سرزمین هندوستان یاد می‌کند. این اثر به زبان سنسکریت و تقریباً همزمان با پادشاهی خسرو پرویز می‌باشد. نگارنده مقاله «شطرنج در داستان‌های ایرانی»^۲ با استناد به گفت‌وگو و مکاتبات با اشخاصی همچون دکتر دینشاه پارسی در بمبئی، دکتر راقاوان، دکتر حسن عابدی در دهلی نو، دکتر تارا چند، سفیر اسبق هند در ایران و جمشید کاتراک در بمبئی به تأیید این مطلب که «درباره شطرنج داستانی پیش از بانا در هند نمی‌شناسند که از سده ششم میلادی که همزمان انوشیروان دادگر باشد جلوتر باشد»^۳ می‌پردازد. بنابراین داستان شطرنج - آنچه در دست است - در هند متأخرتر از ایران است.

دومین داستان، «راوانا»ست که آن را با تفاسیر گوناگون نقل کرده‌اند. مهم‌ترین این روایات نوشته «عبدالعزیز المظفر» نویسنده عرب، بلاقی و سر ویلیام جونز خاورشناس انگلیسی است.

۱ تاریخ شطرنج (H.j.R. Murray) نخست در سال ۱۹۱۳ میلادی در آکسفورد منتشر گردید.

۲ مجید یکتایی، هنر و مردم، ۳۴

۳ همان.

سر ویلیام جونز از قول پاندیتی اینگونه روایت می‌کند: « در کتاب‌های قدیم حقوقی هندوان نامی از شطرنج به میان آمده است و مخترع آن همسرِ راوانا پادشاه سرانندیب معرفی شده که در هنگام حملهٔ راما به پایتخت سرانندیب همسرش راوانا را به وسیلهٔ آن سرگرم نگاه داشته است. ^۱ این روایت سعی دارد با یک نقل قول قدمت شطرنج را به چهار تا پنج هزار سال پیش برساند اما مشخص نیست که این روایت تا چه اندازه جنبهٔ تاریخی داشته باشد.

این داستان را عبدالعزیز المظفر نویسندهٔ عرب اینگونه نقل میکند: « راوان پادشاه لانکا در ۳۸۰۰ پ.م دلبستگی بسیار به جنگ داشت. همسر او مانداداری می‌خواست از بسیاری محبت به شوهر کاری کند که از دلبستگی او به جنگ بکاهد. از این رو به ساختن بازی مخصوصی که دو ردهٔ سپاهیان را در برابر هم نشان دهد پرداخت تا پادشاه با آن سرگرم شود. و نیز گفته‌اند که مانداداری گروهی از دانشمندان را به ساختن این بازی واداشت و نام شاتران‌جای بر آن نهاد و گفته‌اند معنی «شاتران» در زبان سنسکریت دشمن و معنی «جای» پیروزشونده می‌باشد که شاتران‌جای به معنی پیروزشونده بر دشمن باشد و پادشاه راوان یا راوانا بر راما پیروز گشت. ^۲

سومین حکایت، داستان «سوباندهو» است. این اثر حدود اوایل قرن هفتم میلادی به زبان سنسکریت، با نثری ساده نگاشته شده است. سوباندهو دربارهٔ حکومت اودایانا پادشاه واتسا و ملکه‌اش مطالبی نگاشته است. به گفتهٔ برخی مورخان در بین مطالب نوشته‌شده به مهره‌های شطرنج هم اشاره شده است که دقیقاً مشخص نیست منظوره‌مین شطرنج (یا حتی نوع ابتدایی آن) باشد یا خیر.

شطرنج و نرد در ادبیات فارسی دورهٔ اسلامی بسیار یاد شده است. و شاعران زیادی از آن‌ها بهره برده‌اند. یکی از مهم‌ترین آثار ادبی که در آن از شطرنج نام برده شده است شاهنامهٔ فردوسی می‌باشد که در آن به چگونگی به وجود آمدن شطرنج اشاره شده و

۱ یکتایی، مجید، فرهنگ و مردم، ص ۳۵

۲ نوایی، عبدالحسین، سیر شطرنج ایران در جهان. ص ۷

حتی توضیح آن از متن گزارش شترنگ نیز بیشتر است. و تفاوت‌هایی نیز با آن دارد. مشابه داستان فردوسی را در کتاب *غررالسیر الثعالی تاریخ‌نگار عرب* و کتاب *مجمّل التواریخ و القصص* نیز می‌یابیم. از دیگر نویسندگان دوره اسلامی که به پیدایش شطرنج اشاره کرده‌اند مسعودی است که پیدایش شطرنج را دوره باه‌بود پسر برهمن می‌داند.^۱ بیرونی در کتاب *آثار الباقیه* از بازی شطرنجی سخن به میان می‌آورد که با تاس بازی می‌شده است؛^۲ و ابن‌خلدون نیز این مسئله را در داستانی پیرامون مخترع شطرنج توضیح داده است.

یک فصل از کتاب فارسی *قابوسنامه*، متعلق به سده یازدهم میلادی، نوشته کیکاووس بن اسکندر، به بازی‌های شطرنج و نرد اختصاص داده شده است و در آن آیین‌ها و آداب شایسته این بازی‌ها، و همچنین این که در چه زمانی و با چه کسانی باید بازی را برد و یا باخت، توضیح داده شده است.^۳ همچنین در *قابوسنامه*، دقیقاً گفته می‌شود که نباید در بازی‌های شطرنج و نرد شرط‌بندی شود، و تنها در این صورت است که این بازی‌ها سودمند و شایسته خواهند بود.

مبارکشاه در کتاب *آداب الحرب و الشجاعة* چنین می‌نویسد :

«بدان که به روزگار پیشین کارها به مناظره و پیغام و افزونی دانش و حکمت بود. جنگ و خون ریزش نطلبیدندی، کارها به علم و حکمت کردندندی و اهل عالم و ممالک در آن متفق بودندندی.»

آنگاه به عنوان نمونه بازی شطرنج را ذکر می‌کند و داستان پیدایش آن را به شکلی مختصر بیان می‌دارد.

گردیزی در برشماری گنج‌های خسرو پرویز می‌نویسد : «دستی شطرنج بود او را، یک صف از یاقوت سرخ دودیگر صف از یاقوت زرد، و دستی که نرد بود از یاقوت و زمرد.»

۱ مسعودی، علی بن حسین ، تاریخ‌نویس و جغرافی‌دان سده ۴ هجری، *مُروج‌الدَّهَب و معادن‌الجوهر*.

۲ بیرونی، ابوریحان ، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه* .

۳ امیر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، *قابوس‌نامه*، چاپ یوسفی، ص ۷۷ به بعد.

ابن ندیم در الفهرست صورتی از کتاب‌هایی که به عربی در موضوع شطرنج و نرد تألیف شده بود آورده است.^۱ نظامی عروضی در *چهار مقاله* در وصف نرد باختن امیر طغان‌شاه بن ارسلان با ندیمی از خود، حکایتی آورده است که در عین حال، چنان که گیبیرت یادآور شده، قدیمی‌ترین شاهد ادبی فارسی به نظر می‌رسد که در آن از ترکیب ارقام تاس‌ها سخن رفته است.

منوچهری نیز می‌سراید:

در مجلس احرار سه چیز است و فزون نه	و آن هر سه شرابست و رباب است و کباب است
نه نقل بود ما را نی دفتر و نی نرد	وین هر سه بدین مجلس ما در نه صوابست
دفتر به دبستان بود و نقل به بازار	وین نرد به جایی که خرابات خراب است ^۲

همچنین در این باره نویسندگانی همچون، مسکویه، نظام‌الملک، ابن بطلان بغدادی، محمد بن محمود آملی، محمد حسین بن خلف تبریزی و شاعرانی همچون سنایی، نیکو، عطار، مولوی، قآنی، انوری، فخرالدین گرگانی، نظامی، خاقانی و عنصری نیز سخن گفته‌اند.

علاوه بر متون متعددی که دربارهٔ این بازی سخن گفته‌اند، چند نگاره نیز از این بازی نیز در دست است. از آن جمله می‌توان به نگارهٔ بازی بزرگمهر و تخت ریتوس در نقاشی سغدی در پنجنکت تاجیکستان اشاره کرد. یک دست‌نوشتهٔ تذهیب‌شدهٔ *شاهنامه* که مستقیماً با گزارش شطرنج ارتباط دارد، دو صحنه را یکی در دربار خسرو انوشیروان و دیگری را در دربار دابشلیم نشان می‌دهد. علاوه بر این‌ها یک فیل‌کنده شده از سنگ سیاه، متعلق به پایان سدهٔ ششم یا هفتم میلادی است که تقریباً با زمانی که متن گزارش شطرنج تألیف شده است، همزمانی دارد. همچنین یک جام نقرهٔ آب طلا داده شدهٔ کروی‌شکل، متعلق به سدهٔ هفتم میلادی وجود دارد که چند صحنه مهم از دورهٔ ساسانیان را نشان می‌دهد که در میان این صحنه‌ها بازی نرد دو مرد با همدیگر دیده می‌شود.

۱ محمد ابن اسحاق ابن ندیم، الفهرست

۲ دیوان منوچهری، چاپ دبیر سیاقی، ص ۷

اما در مورد ورود این بازی و این داستان به ایران با توجه به متأخر بودن تمام متن‌های فارسی میانه در این زمینه می‌توان گفت که در دورهٔ خسرو یکم، این بازی‌ها همراه با نوشته‌های گوناگون از هند به ایران وارد شد. این نوشته‌ها متن‌هایی همچون پنجه‌تنتره (pančātāntara) را شامل می‌شدند که توسط برزویه، پزشک معروف ایرانی، به فارسی میانه ترجمه شد. کتاب‌هایی که از هند به ایران آمدند دربارهٔ موضوعات گوناگونی همچون منطق (در فارسی میانه tarka، گرفته‌شده از tarka سنسکریت) و بلاغت (در فارسی میانه: āwyākṃ، گرفته‌شده از vyākaraṇa سنسکریت) بودند. در دورهٔ ساسانیان، انتقال آگاهی‌های علمی از هند و بیزانس به ایران، به ویژه کتاب‌هایی دربارهٔ ستاره‌شناسی و ستاره‌بینی که بازی نرد با آن‌ها پیوند دارد، رواج داشت. به نظر می‌رسد که در حقیقت، ساسانیان آمیزه‌ای از داده‌های ستاره‌شناختی یونانی، هندی و بابلی را به وجود آوردند. با همهٔ این‌ها پس از غلبهٔ مسلمانان، دنیای اسلام شطرنج را از ایران آموخت و سپس در مغرب‌زمین پراکند. هنگامی که مسلمانان هند را فتح کردند و شطرنج را با خود به آنجا بردند، معلوم شد که این بازی با آنچه هندوان می‌شناختند متفاوت است، زیرا شطرنج در ایران تکامل یافته و شکل نهایی‌اش در این کشور تثبیت شده بود.

به گزارش ثعالی، هنگامی که عرب‌های مسلمان در سدهٔ هفتم میلادی تیسفون، تختگاه ساسانیان، را گشودند یک نرد متعلق به خسرو دوم یافتند که مهره‌های آن از فیروزه و مرجان ساخته شده بودند.^۱ اما این نخستین رویارویی عرب‌ها با چنین بازی‌هایی نبود. پیش از این در صدر اسلام بازی نرد از ایران به عربستان راه یافته بود. در حقیقت، این بازی‌ها در دورهٔ اسلامی مورد علاقه قرار گرفتند و اشراف و عامهٔ مردم آن را بازی می‌کردند. در آغاز دورهٔ عباسیان، بازی نرد در دربار هارون الرشید و همچنین دربار فرزندش مأمون رواج داشت. نویسندگان سدهٔ میانه، با بیان اینکه بازی شطرنج تا

۱ تاریخ ثعالی یا غر اخبار ملوک الفرس و سیرهم/ عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالی نیشابوری

هنگامی که برای تمرین ذهن بازی شود سودمند می‌باشد، این بازی را موجه می‌دانستند.

در همه منابع موجود این نکته ذکر شده که شطرنج و نرد از ایرانیان به اعراب و به سرعت به سایر مسلمانان انتشار یافته است. سپس این بازی که اصلی هندی داشت متعاقباً به بیزانس و اروپا -مکان‌هایی که پیش از جنگ‌های صلیبی شناخته شده بودند- وارد شد.

مهم‌ترین کتاب در دنیای مسیحی قرون وسطایی درباره این موضوع، کتاب بازی‌ها (Libro de los juegos) نام دارد که به خواست آلفونسو دهم، پادشاه کاستیل در سده سیزدهم میلادی برای ترجمه قوانین شطرنج و نرد از عربی به لاتین تدوین شد. اما به نظر می‌رسد که این بازی در حدود سال ۸۲۲ میلادی، گویا توسط یک ایرانی خوش ذوق مسلمان از مردمان بغداد به نام ابوالحسن علی بن نفی، معروف به زریب (در فارسی زریاب، به معنای یابنده زر/ثروت) به قرطبه (اسپانیا) رسیده باشد. از اسپانیا بود که این بازی به بیشتر دنیای اروپایی راه گشود. در همین زمان‌ها بود که تغییری در یکی از مهره‌های شطرنج رخ داد و ملکه جایگزین مهره وزیر شد و بدین وسیله شطرنج از سنت اسپانیایی هم تأثیر گرفت.

اکنون به بررسی یکی از متون فارسی میانه پیرامون بازی شطرنج می‌پردازیم. نخست مختصری از روایت داستان را با هم مروری می‌کنیم.

در آغاز رساله آمده است که شاه هندوان دیویشرم (= دابشلیم) در زمان خسروانوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م)، برای آزمودن خرد و دانایی ایرانیان و با توجه به سود خویش، شطرنجی را با هدایای گران‌بهایی به همراه بزرگ‌ترین دانشمند دربار خود به ایران فرستاد. با این شرط که اگر ایرانیان نتوانستند معنی و مفهوم شطرنج را دریابند، باید به هندوان باج و خراج بپردازند (بند ۱ تا ۴) سرانجام پس از سه روز بزرگمهر بختگان معنی و مفهوم شطرنج را، که نماد کارزار است، دریافت و توضیح داد و نقش نمادین هر یک از مهره‌ها را بیان داشت (بند ۵ تا ۱۱). بزرگمهر در برابر، نرد را که به نظر مؤلف نماد جهان بر اساس جهان بینی زردشتی است، اختراع کرد و آن را به

نام اردشیر بابکان، مؤسس سلسله ساسانی، «نیو اردشیر»^۱ (= نردشیر) نامید و آن را برای شاه تفسیر کرد. شاه، بزرگمهر را مأمور کرد که تخته‌نرد را همراه با هدایای بسیاری به هندوستان برد تا دانشمندان دربار دابشلیم معنی و مفهوم نمادین مهرها و تاس‌ها را بیابند. اما کسی از هندوان نتوانست رمز آن را کشف کند و بزرگمهر پیروزمندانه به ایران بازگشت (بند ۱۹ تا ۳۷).

با توجه به متن گزارش شترنگ بحث‌های متفاوتی پیرامون تحلیل مختصات بازی و شخصیت‌های این داستان و غیره پیش می‌آید که لازم است به گوشه‌ای از آن‌ها بپردازیم.

به نظر می‌رسد دست‌کم از پیش‌تر از حدود قرن ششم شطرنج بر روی صفحه‌ای با ۸ مربع در هر گوشه و کم‌وبیش با بخش‌ها و ساختاری که امروزه می‌شناسیم بازی می‌شده است. بدیهی است که مهرهای شطرنج بر اساس سنت، مطابق با بخش‌های ارتش هند طبقه‌بندی شده‌اند: padata- ratha- asva- hasty که همان فیل‌ها، اسب‌ها، ارابه‌ها و سربازان پیاده‌اند که به وسیله شاه و مشاورش هدایت می‌شدند. چیدمان مهرها در بازی شطرنج در متن گزارش شترنگ شرح داده شده است. (نگاه کنید به بعد)

فردوسی به مهرهای شطرنج نام‌های ایرانی داده است. شاه، رخ (شاید این نام برابر با پرنده افسانه‌ای «سیمرغ» باشد)، دستور، پیل، اسب و پیاده. فردوسی به شطرنجی با صد خانه (۱۰*۱۰) با بخش‌های دیگری به شکل شتر در هر سمت که مابین فیل و اسب قرار دارد اشاره می‌کند. این شاعر نامدار مشاور شاه را فرزین «دانا» نام برده است. عرب‌زبان‌ها این نام را وام گرفته یا اینکه ترجمه کردند که از آنجا به زبان‌های اروپایی راه یافت. متأسفانه در متن گزارش شترنگ تنها چهار مهره شطرنج به روشنی تشریح شده است. در مقابل، دو بخش مهم رخ و ملکه بعدها شکل گرفت.

۱. «نیو» به معنی «دلیر» یا «نیک» است. در اینکه این شخص همان اردشیر بابکان باشد، جای تردید است.

شطرنج ساسانیان (یا درحقیقت همان مجموعه‌ای که در گزارش شرح داده شده و نمی‌توان آن را به عنوان یک معیار مطلق برای تمام کشورهای ایران در دوره ساسانی در نظر گرفت) احتمالاً حضور یک سرکرده (ارشد) در نزدیکی شاه را طبق یک الگوی هندی نشان می‌دهد. این سرکرده در واقع عملکردهای نظامی را در میدان نبرد هدایت می‌کرد با آنکه خود شاه نیز حضور داشت.

از آنجاییکه متن گزارش شطرنج قدیمی‌ترین متنی است که به شطرنج و نرد می‌پردازد شایسته است که اصطلاحات این دو بازی را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار دهیم.

چترنگ، به معنی «چهار اندام» و منظور چهار اندام سپاه در هند قدیم است: گردونه، پیل، اسب و پیاده.^۱ شطرنج شکل عربی‌شده چترنگ پهلوی است؛ در تعبیرعامیانه این اصطلاح، به ترتیب آن را با نیرنگ و رنج مرتبط دانسته‌اند. در لغت فرس و برهان قاطع به شکل شترنگ نیز دیده می‌شود.

کارزار (karzar):

Sar.xwadāy (سرخدای):

اصطلاحی بوده برای نامیدن شاهان اقوام مختلف، چنانکه در کارنامه اردشیر، قیصر روم و تاب کابل و شاه هندوستان و خاقان ترکستان «سرخدای» نامیده شده اند؛ اما برای نامیدن فرمانروایان بزرگ داخلی نیز به کار رفته است.

Šāh (شاه):

همین «شاه» است که در زبان‌های فرنگی از طریق اطلاق جزء به کل! بر نام بازی نهاده شده: chess در انگلیسی و شاخ schach در آلمانی.

Mādayān

۱ اشاره به چهار اندام سپاه در یادگار زیران نیز دیده می‌شود.

این اصطلاح لشکری در بندهشن نیز آمده است. این اصطلاح به صورت *gund matean* در منابع ارمنی نیز دیده می‌شود. منظور از این اصطلاح باید قلب سپاه باشد. در شاهنامهٔ فردوسی از هر دو اصطلاح استفاده شده است.

بیاراست دانا یکی رزمگاه به قلب اندرون ساخته جای شاه
من اینک به هرکار یار توام چو جنگ آوری مایه دار توام.

که مایه همان *māyag* متون مانوی است و تبدیل ر و ن در *dar* شاید طبق قاعده باشد.

Rōx

رخ از اصل اوستایی *raθa* به معنی گردونه است.

Hōyag ud dāšnag چپ و راست

در ترجمه با افزودن جناح معنی این دو اصطلاح روشن‌تر گشته است.

Farzēn فرزین:

همان فرزین است که به معنی فرزانه و هوشمند که ابدال مصوت آن را به این شکل در آورده. فرزین در بازی شطرنج در متون عربی به صورت فرزین آمده است.

Artēštārān sālār ارتشتاران سالار

ارتشتار در اوستا *raθae štar* لفظاً یعنی بر گردونه ایستاده و در متن ما ظاهراً این معنی در نظر بوده نه معنی عام ارتشتار که جنگجو یا رزمی می‌باشد.

Pīl پیل

Puštīgbanān sālār پشتیبانان سالار

در کتب عربی به شکل اساوره دیده می‌شود. یعقوبی آنان را صاحبان جنگ و رهبران سپاه می‌نامد. در فارسی باستان *asabāra* یعنی کسی که اسب او را می‌برد (در واقع یعنی بار اسب).

Payādag پیاده.

Ham payādag هم پیاده

«هم» در این اصطلاح اشاره دارد به یکی از میان جمع

گذر کرد با چند کس هم گروه

یکی روز شاه جهان سوی کوه

Pēš razm پیش رزم

از آنجاییکه هم پیادگان چنین خوانده شده‌اند، پس آنان در پیشاپیش سپاه حرکت می‌کردند.

:Dast

به معنی یک دور بازی.

:Ardīg

جنگ. با صفت azēn به معنی «بی‌سلاح» آمده. زین در اصل معنی سلاح می‌داده است.

:Abzār

امروز به جای آن مهره به کار می‌بریم. در قدیم لفظ کالا نیز به کار می‌رفته است. از آنجاییکه در متن گزارش شترنگ به بازی نرد نیز اشاره شده است لازم است تا بدان نیز اشاره‌ای شود.

قدیمی‌ترین اشاره به بازی نرد در ایران مربوط به زمان هخامنشی می‌شود. و این آگاهی را مدیون پلوتارک هستیم. وی در کتاب «زندگی‌ها» به هنگام سخن از اردشیر دوم هخامنشی می‌نویسد که کوروش پسر داریوش دوم و پارسیاتیس در جنگ با برادرش اردشیر دوم در سال ۴۰۱ کشته شد و یکی از خواجگان شاه به نام ماساباتس سر و دست راست جسد کورش را قطع کرد. پلوتارک به داستانی اشاره می‌کند که در آن پارسیاتیس برای به دست آوردن ماساباتس طرحی می‌ریزد که در آن از بازی تخته‌نرد (یا بازی‌ای شبیه به آن) استفاده می‌کند.

اشاره بعدی به نرد باختن مربوط به دوره اشکانی می‌شود و آن را در حکایت کنتز بوری از جفری چاسر می‌یابیم:

بازنگر که به شاه دمیتریوس شاه پارت، چنان که کتاب گوید به ما، فرستاد جفتی تاس زرین به نشانه اهانت، چه دست زده بود به قمار نیز پیش از آن. از این رو می‌شمارد جاه و جلالتش را بدون ارزش و اعتبار.^۱

شکل ایرانی بازی نرد در تمام کشورهای شرق نزدیک و آناتولی پراکنده شد. امروزه در ترکیه و کشورهای غربی این بازی را شش بیش (shesh-baish)، نرد (nard)، نردی (nardi) و یا به عربی تاولا (tāwula) می‌خوانند. همچنین بیشتر اصطلاحات آن به زبان فارسی است.^۲

برخی از اصطلاحات بازی نرد به قرار زیر می‌باشد:

Nēw.ardaxšīr نیو اردشیر:

آن بازی که ما نرد می‌نامیم در در متون پهلوی نیو اردشیر نامیده شده است. درباره‌ی خاستگاه این نام نظرات متفاوتی وجود دارد اما هاید در کتابی که حدود سیصد سال پیش درباره‌ی نرد نوشته نظری قابل توجه اظهار داشته است. وی جزء دوم این نام را شیر یا همان حیوان معروف می‌داند، چنانکه نزد عرب‌ها و عبریان و مصریان بازی با مهره‌هایی که به شکل سر سگ بوده‌اند رواج داشته است.

Taxtag تخته

Muhrag مهره

Gardānāg گردانگ

به معنی آنچه می‌گردد، کعبتین یا فصین در عربی، امروزه در فارسی تاس/طاس گوئیم. چنین به نظر می‌رسد که در اینجا با نوعی توسیع روبه‌رو هستیم که در آن اطلاق ظرف به مظروف روی داده است. در گذشته هنگام بازی نرد، کعبتین را چون امروز با دست نمی‌ریختند بلکه از درون طاسی بیرون می‌آوردند.

1Groffery Chaucer "the Canterbury tales. Hengwrt manuscript" ed by N.F.Blank 'London 1980.

۲ تورج دریایی: گزارش شطرنج، ترجمه شهرام جلیلیان ۲۵

چهار شخصیت مهم در این متن فارسی میانه نقش بازی می‌کنند، از میان آن‌ها فقط پادشاه ساسانیان چهره‌ای کاملاً تاریخی و شناخته‌شده دارد. این چهار شخصیت عبارت‌اند از: پادشاه هند، که نام وی مورد‌گفت و گوشت و دبشلم (dēbšalm) خوانده می‌شود؛ وزیر او نخنریتوس (taxtrītus)؛ و از سوی دیگر، دو چهره ایرانی، یعنی خسرو یکم و وزیر معروف وی وزرگمهر.

خسرو یکم در نوشته‌های تاریخی به خوبی شناخته شده و پژوهش‌های زیادی نیز دربارهٔ هویت تاریخی وزرگمهر انجام گرفته‌است. وزرگمهر پسر بختگ، وزیر معروف ایرانی، خردمندی است که در ادبیات فارسی به نام بزرجمهر شناخته می‌شود. در جاویدان خرد ابن‌مسکویه هماهنگ با گزارش شطرنج و آموزه‌های زردشتی وزرگمهر دربارهٔ ناپایداری و بی‌وفایی دنیا سخن می‌گوید. اگرچه هنوز اصالت تاریخی وزرگمهر، مبدع نرد، کاملاً روشن و قطعی نیست، اما می‌دانیم که بازی شطرنج در دورهٔ بزرگ انتقال آگاهی‌ها و دانش‌های علمی و هنری هندی به ایران در پایان دورهٔ باستان، از هند به ایران وارد شد. دربارهٔ هویت تاریخی شخصیت‌های هندی متن گزارش شطرنج چندان مطمئن نیستیم.

دربارهٔ شخصیت بزرگمهر بختگان و حقیقت تاریخی او و همچنین پیوند او با داستان شطرنج و اختراع آن نیز نظرات گوناگونی مطرح شده‌است. غالب نظرات به این مطلب اشاره دارند که غیرمحتمل به نظر می‌آید که اختراع بازی نرد به بزرگمهر مربوط باشد. گرچه نویسندگانی همچون ابن‌ندیم در کتاب آنتالوژی (Anthologiae) تألیف ویتوس والنس دربارهٔ ستاره‌شناسی نوشته بود. اما همانگونه که کریستن‌سن پیشنهاد می‌کند در واقع استدلال‌هایی علیه تعیین هویت وزیر معروف، به نام بزرگمهر بختگان وجود دارد و این نام آنگونه که در گزارش شطرنج آمده (و در یادگار بزرگمهر) صرفاً تشابه اسمی است با یک منجم که مجموعه‌ای دربارهٔ ستاره‌شناسی اثر ویتوس والنس (Vittius valens) را به پهلوی ترجمه کرده‌است.

اگر ما متن گزارش شترنگ و سایر متونی را که به آن اشاره کرده‌اند اشارات جغرافیایی به یک پادشاه هندی در نظر بگیریم، به پاره‌ای از منطقه احتمالی دست خواهیم یافت، که مهم‌ترین آن‌ها قلمرو یک فرمانروا به نام یسودرما (yasōdarma) است. در حقیقت ج. مارکوارت و دگروت، دبشلم پادشاه هندی متن گزارش شطرنج را با شاه یسودرما که در سده ششم میلادی هم‌روزگار با خسرو یکم بود، یکسان گرفته‌اند. یسودرما پس از شکست هون‌ها در سده ششم میلادی، توانست یک قلمرو پادشاهی برای خود به وجود آورد. گستره فرمانروایی وی با پادشاهی گوپتا هم‌مرز بود که در میانه سده ششم میلادی گرفتار آشفستگی و گسیختگی شده بود. باید این نکته مهم یادآوری شود که احتمالاً در دوره گوپتا بود که بازی شطرنج، یا ریخت اولیه آن به وجود آمد و همراه با شمار زیادی از دیگر موضوعات علمی همچون ستاره‌شناسی، ریاضیات، ادبیات اندرزی و متن‌های پزشکی به سرزمین‌های دیگر پراکنده شد. در نتیجه آمیزه‌ای از یک پادشاه حماسی و پر آوازه هندی، با یک گستره پادشاهی افسانه‌ای هند می‌تواند پشت داستان ایرانی گزارش شطرنج و شاهنامه فردوسی نهفته باشد.

درباره نمادهای گفته‌شده پیرامون تحلیل بازی تخته نرد می‌توان به این نکته توجه کرد که این فرضیه که نمادهای تشریح‌شده درباره تخته نرد که در گزارش شطرنج آمده بر اساس یک الگوی یونانی است (همانگونه که نلدکه اشاره کرده است)، به طور قوی به وسیله سایر منابع یونانی حمایت می‌شود. نمادهای ستاره‌شناسی و جبرگرایی در چارچوب منابع عربی و قرون وسطایی گسترش پیدا کرد.

آنچه در بازی نرد اهمیت دارد این است که نرد بر پایه انداختن تاس است، و در نتیجه با بخت بازیکن ارتباطی تنگاتنگ دارد. همچنین طبق پاره‌ای از سنت‌های دین زردشتی در دوره ساسانیان، بخت بر زندگانی انسان فرمانروایی و سلطه داشته است.^۱

مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد: «گویند نخستین کس که نرد بساخت و بازی کرد اردشیر بن بابک بود. و بدین وسیله کار جهان را وانمود که چگونه در تغییر است و

۱. نسخه فارسی میانه وندیداد ۹/۵.

جهانیان را بازیچه‌خویش دارد و خانه‌های نرد را به شمار ماه‌ها دوازده کرد و مهره‌ها را به تعداد ایام ماه کرد و تاس‌ها را نمودار تقدیر کرد و که مردم دنیا را بازیچه دارد و کسی که نرد بازی می‌کند با مستعدت تقدیر در کار بازی به مراد تواند رسید و هوشمند باریک بین بی‌مسعدت تقدیر در کار جهان حتی هم‌سنگ ابلهان نتواند شد...»

یعقوبی نیز دربارهٔ نمادهای شطرنج مطلبی مفصل‌تر در همین راستا می‌نویسد.

اما پیرامون انگیزش‌های نوشتن این متن می‌توان نشانه‌هایی یافت. در این داستان تفکرات استعمارطلبانهٔ ساسانی را به روشنی می‌توان دید. اگرچه این متن به ظاهر در قالب افسانه‌ای بی‌ضرر بیان شده است اما برتری هوشمندی ساسانیان، پیروزی بر کشورهای اطراف، جذب فرهنگ‌های مقروض مانند بازی نرد که در این داستان به عنوان یک بازی ایرانی معرفی شده است نیز دیده می‌شود. عناصر مذهبی اندکی که در تشریح بازی در این رساله آمده صرفاً عناصر فرهنگی است و به کانون واقعی این کار نمی‌پردازد. در واقع رسالهٔ گزارش شطرنج را می‌توان به عنوان یک اندرزنامهٔ ساسانی در نظر گرفت، مملو از اطلاعات پراکنده در مورد ارزش‌های فرهنگی آن زمان، اما نه اندرزنامه‌ای با ویژگی‌های مذهبی.

این داستان می‌کوشد تا چند نکته را کاملاً به خوانندگان بفهماند؛ نخست اینکه نه فقط شاهنشاه ساسانیان از دیگر پادشاهان بزرگ‌تر است، بلکه ایران‌شهر (نام رسمی شاهنشاهی ساسانی) بزرگ‌تر از دیگر سرزمین‌هاست. دودیدگر اینکه وزرگمهر بزرگ‌ترین خردمند و فرزانه ایرانی است، و البته خردمندتر از همهٔ دانایان جهان می‌باشد. وزرگمهر حتی می‌تواند دانای هندی را سه بار در بازی شطرنج که توسط خود هندی‌ها پدید آمده بود، شکست دهد و یک بازی تازه به وجود آورد که هندی‌ها نتوانستند منطق و مفهوم آن را بفهمند.

دربارهٔ مخترع بازی نرد نیز اختلاف نظراتی در منابع به چشم می‌خورد به گونه‌ای که گردیزی و صاحب کتاب صورالاقالیم، اردشیر را مخترع این بازی می‌دانند درحالی‌که شاهنامه، گزارش شطرنج، غرر الاخبار و مجمل التواریخ اختراع آن را به بزرگمهر نسبت

می‌دهند و مسعودی در مروج الذهب ساخت آن را به زمان شاهنشاهی برهمن منسوب می‌دارد.

و اما درباره گیهان‌شناسی بازی نرد باید گفت پاسخ وزرگمهر درباره منطق بازی نرد در آموزه‌های زردشتی دارای اهمیت زیادی است. گفته‌های او در باره توضیح منطق بازی، آشکارا اهمیت گیهان‌شناختی این بازی را نشان می‌دهد. در توضیح وزرگمهر، بازی نرد همانند روند خود جهان و زندگی انسانی است. وزرگمهر، بخت را دلیل اصلی آن چیزهایی می‌داند که برای انسان رخ می‌دهد، و نقش تاس را در بازی، نشان‌دهنده چگونگی کارکرد بخت می‌انگارد. مهره‌ها بازنمایی انسان‌ها و وظیفه آنها در جهان‌اند، که خود در سلطه هفت سیاره و دوازده برج‌اند.

از همین روست که این مفهوم به نوعی از دیرباز در بین ایرانی‌ها مهم انگاشته می‌شده است. امروزه باختن نرد نه تنها به عنوان وسیله‌ای برای وقت‌گذرانی محبوبیت خود را در ایران حفظ کرده، بلکه دست زدن به آن هنگام برگزاری سیزده بدر نشانه آن است که اعتقاد به سرنوشت و سعی در پیش‌بینی وقایع آینده از طریق ریختن تاس بدون اینکه از آن آگاه باشیم هنوز در ما وجود دارد. برای درک بهتر مطلب سخنی در باب قاب‌بازی می‌آوریم. قاب استخوانی مکعب‌شکل در پاچه عقبی گوسفند است که عربی آن را کعب گویند و به یونانی astragalos در لغت فرس به شکل شتالنگ و پچول/پژول آمده است. منظور از قاب ریختن در اصل فال گرفتن بوده، بدین ترتیب که از شکل قرار گرفتن قاب‌ها پس از ریختنشان بر روی زمین وقایع آینده را پیش‌بینی می‌کردند. بعدها قاب‌بازی وسیله‌ای شد برای سرگرمی و قمار. کعبتین که در پهلوی گردانه و در فارسی امروزی تاس و در یونانی Kybos گویند در واقع شکل مصنوع و تکامل‌یافته قاب است. ایرانیان اصل جهان را دوازده هزار سال می‌دانستند. و ۱۲ روز اول سال نشانی از این دوازده هزار سال بوده است. با این حساب روز سیزدهم سال برابر با آخرالزمان و وقوع رستاخیز می‌شده. به همین دلیل در این روز خانه را ترک می‌کردند تا در دشت و صحرا از خطر ویرانی خانه‌ها در امان باشند، چرا که در آخرالزمان زلزله روی می‌دهد و پستی و بلندی‌ها از میان می‌رود و زمین هموار می‌گردد. برگزاری

سیزده بدر یک تکرار آیینی از وقایع آخرالزمان است که در مقیاسی کوچک همه ساله انجام می‌گیرد تا بدین طریق خطر رستاخیز بزرگ برطرف شود. پس نرد باختن در این روز را می‌توان یادبودی از آیین شتالنگ ریختن قدیم دانست.

نتیجه:

متن گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر یکی از متون فارسی میانه است که به خاستگاه بازی شطرنج و تخته نرد می‌پردازد. این متن را نخستین بار جاماسب آسانا از نسخه MK تصحیح کرد و تا به امروز ترجمه‌های متفاوتی از آن به فارسی و انگلیسی در دست است. این متن خاستگاه بازی شطرنج و نرد را به ترتیب در هند و ایران می‌داند. همچنین، از شخصیت‌هایی نام می‌برد که برخی از آن‌ها برای ما کاملاً شناخته شده هستند. اما، پژوهشگران به مطالب آمده در متن گزارش شطرنج به دیده تردید می‌نگرند و آن را مطابق با واقعیت نمی‌انگارند. امروزه متون دیگری از هند و ایران در دست است که به خاستگاه شطرنج اشاره کرده‌اند. این یافته‌ها پژوهشگران را به بررسی دقیق‌تر درباره خاستگاه این بازی‌ها، زمان شکل‌گیری، چگونگی فراگیر شدن آن و مسائلی ازین دست واداشته است. درباره خاستگاه بازی شطرنج می‌توان گفت که این بازی از هند برخاسته است و درباره مخترع آن، زمان ابداع و چگونگی انتقال آن به ایران نمی‌توان به صراحت مطلبی را بیان کرد. نمادپردازی بازی شطرنج و تخته نرد که به تفصیل در متن گزارش شطرنج اشاره شده، از دیدگاه مذهب زردشتی یا زروانی بیان شده است. این نمادها خود نمودار فرهنگ دوران باستان است. احتمالاً متن گزارش شطرنج در دوره انتقال دانش در عصر ساسانی از هند وارد ایران شد و بازپرداختی دوباره آن را به این شکل درآورده است.

منابع و مآخذ:

بهار، محمدتقی. «گزارش شترنگ و نهادن وینردشیر». *مجله مهر*، شماره ۷.
تفضلی، احمد. *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن، ۱۳۷۶.

دریایی، تورج. *گزارش شطرنج و نهش نیو - اردشیر*. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: توس، ۱۳۹۳.

عریان، سعید. *گزارش شترنگ و نهش نیو اردشیر*. تهران: پژوهشکده زبان و گویش، ۱۳۷۱.
غیبی، بیژن. *دوازده متن باستانی*. تهران: سخن، ۱۳۹۶.

نوابی، عبدالحسین. *سیر شطرنج ایران در جهان*. تهران: شباویز، ۱۳۸۲.
یکتایی، مجید. «شطرنج در داستان‌های ایرانی». *مجله فرهنگ و مردم*.

Pagliari, *Il Testo Pahlavico sul Giuoco degli Scacchi*, in *Miscellanea Giovanni Galbiati III, Fontes Ambrosiani VIII*, Milan, 1951, pp. 97-110.

Antonio Panaino, "WIZĀRIŠN Ī ČĀTRANG UD NIHIŠN Ī NĒW-ARDAXŠĪR," *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2017, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/wizarisn-catrang-nihisn-ardaxi>

Bo Utas, Moḥammad Dabīrsīāqī, "CHESS," *Encyclopædia Iranica*, Vol. V/4, pp. 393-397; an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/chess-a-board-game>

Salemann, *Mittelpersische Studien. Erstes Stück (sic), Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg IX/ 3*, 1887, pp. 207-53 [WČN, pp. 222-42].

E. W. West, "Note on the Catrang-namak," *JRAS*, 1898, pp. 389-90.

Groffery Chaucer "the *Canterbury tales*. Hengwrt manuscript" ed by N.F.Blank 'London 1980.

J. C. Tarapore, *Vijārishn-i Chatrang or the Explanation of Chatrang and other Texts: Transliteration and Translations into English and Gujarati of the original Pahlavi Texts. With an Introduction*, Bombay, 1932.

J. M. Jamasp-Asana, *The Pahlavi Texts contained in the Codex MK copied in 1322 A.C. by the Scribe Mehr-Āwān Kāi-khūsru*, Vol. II with an Introduction by B.T .

M. Lucidi, *Il Testo Pahlavico Vičārišn i čatrang u nihišn i nēv-artaxšēr*, Tesi di laurea, Scuola Orientale, Università di Roma "La Sapienza," Rome, 1935-36 (unpublished)

P. D. B. Sanjana, Ganjesháyagán andarze Átrepát Márašpandán, *Mádigáne Chatrang and Andarze Khusroe Kavátán: The Original Pehlvi Text; the same Transliterated in Zend Characters and translated into the Gujarati and English Languages; a Commentary and a Glossary of select Words*, Bombay, 1885.

فصل‌نامه جندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۶

ازدواج، ثروت، و تغییر دین در میان زردشتیان: از اواخر دوره ساسانی تا ایران اسلامی^۱

تورج دریایی^۲

ترجمه محمد حیدرزاده^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۷

چکیده:

این مقاله به تأثیر خویوده یا ازدواج با محارم بر ساکنان ایران‌شهر (۶۰۰ تا ۸۰۰ میلادی) می‌پردازد، عملی که توسط سنت زردشتی در دوره مناظره‌ها و تبلیغات دینی مجاز شمرده شده بود. معتقدم که نوعی از ازدواج با محارم در دوره‌هایی از تاریخ ایران وجود داشته‌است، برای مثال در سده سوم که مانویان، دین زردشتی را به چالش کشیدند و مهم‌تر از آن، در سده ششم، هنگامی که مسیحیت تهدید بزرگی برای دین زردشتی تلقی می‌شد و بالأخره در سده هشتم و نهم که حمایت دولتی از دین زردشتی متوقف شد و مسلمانان از نظر تعداد افزایش یافتند و به نخبگان تازه تبدیل شدند. این موارد اثبات می‌کنند در هنگامی که تغییر دین

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Daryaei, Touraj. "Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran," *Journal of Persianate Studies*, 6 (2013) pp. 91-100.

این مقاله در کنفرانس باستان متأخر در مرکز آکسفورد تحت عنوان «اقتصاد و جامعه در اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره اسلامی عراق» در تاریخ ۱۴ مه ۲۰۱۱ میلادی در کالج ترینیتی قرائت شد. مایلم از پروفسور هیو کندی برای دعوتش و از دکتر بریان وارد-پیرکینز برای میزبانی و برگزاری کنفرانس تشکر کنم. همچنین از پروفسور پروانه پورشریعتی برای دعوت از من جهت مشارکت در تدوین اثر یادبود زیو روبین، سپاسگزارم.

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

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران M.heidarzadeh@ut.ac.ir

تهدیدی برای ادامه حیات دین زردشتی بود، خویدوده راه حلی عملی برای نگهداری ثروت در میان خانواده و اجتماع بوده‌است.

واژگان کلیدی: ازدواج با محارم، خویدوده، دین زردشتی، ساسانیان، دوران اولیه اسلام.

یکی از رسومات اجتماعی جالب و در عین حال مبهم مربوط به ایران باستان، رسمی به‌نام خویدوده یا «ازدواج با محارم» است. متون فارسی میانه متعلق به اواخر دوره ساسانیان و اوایل دوران اسلامی، (نوشته‌شده در کرمان، فارس، و بغداد) مواردی را ارائه می‌دهند که در آن‌ها احکام مرتبط با خویدوده و تشویق به انجام آن توصیه شده‌است. در حالی که برخی از زردشتیان و پژوهشگران ایرانی تلاش کرده‌اند انجام چنین عملی را رد کنند،^۱ اما برخلاف این تلاش‌ها، اسناد و مدارک فراوانی مربوط به سده ششم تا دهم میلادی در دست است.^۲ در این مقاله که به یاد زیو روبین^۳ نوشته شده، مایلیم چند نکته را روشن کنم که ممکن است به‌مثابه نقاط مرکزی این پیوند اجتماعی باشد. این پژوهش درباره قانون و احکام این نوع از ازدواج و مهم‌تر از آن، درباره ضرورت اقتصادی چنین عملی در اجتماع زردشتی بحث می‌کند. به نظر می‌رسد پس از حمله اعراب مسلمان به ایران و با وجود قانونی مبنی بر ازدواج با محارم در کتاب‌های دینی زردشتی، این نوع از ازدواج عملکردی مناسب در واکنش به تلاش اعراب برای اسلامی کردن فلات ایران بود.

منابع موجود در این زمینه، متون مربوط به سده ششم تا دهم میلادی را شامل می‌شوند که در محدوده جغرافیایی بین جیحون تا فرات یا آنگونه که در متون کلاسیک فارسی آمده‌است، «ایران‌شهر»، نوشته شده‌بودند. در همین ابتدا باید ذکر کرد که ماریا ماتسوخ، پژوهشگری که بیش از همه در زمینه حقوق و قوانین ساسانی کار کرده، نشان داده‌است که موضوع خویدوده در متون دوران ساسانی با متن‌های

1. Sanjana; Shahbazi.

2. West; Frye; Mitterauer; Frandsen.

3. Zeev Rubin

باقی‌مانده از دوران اسلامی بسیار متفاوت است. قبل از اینکه به تقسیم‌بندی تاریخی و استدلال‌ها درباره‌ی خویدوده بپردازیم، اجازه دهید به ماهیت اسناد و شواهد برای انجام چنین عملی نگاه کنیم. مهم‌ترین و آموزنده‌ترین متون فارسی میانه که حاوی جزئیات فراوانی درباره‌ی خویدوده است، *روایت‌های پهلوی روایت همراه دادستان دینگی* نام دارد که به موضوع خویدوده هم پرداخته‌است. در *روایت همراه دادستان دینگی*^۱ چهار عمل پسندیده در دین زردشتی در دوره باستان متأخر را چنین ذکر می‌کند:

“gyāg(-ē) paydāg kū ohrmazd be ō zarduxšt guft kū čahār tis ēn pahlom yazišn ī ohrmazd ī xwadāy ud ātaxš ēsm ud bōy ud zōhr dādan ud mard ī ahlaw šnāyēnīdan ud kē abāg burdār ayāb duxt ayāb abāg xwah xwēdōdah kunēd”.

«جایی پیداست که هرمزد به زردشت گفت: که این چهار چیز برترین است: هرمزد خدای را نیایس کردن، به آتش هیزم و بوی خوش و زوهر دادن، مرد پرهیزگار را خشنود کردن و کسی که با مادر (*burr*) یا دختر (*duxt*) یا با خواهر (*xwah*) خویدوده کند».^۲

این شیوه از ازدواج تنها مختص جهان ایرانی نبوده‌است. به نظر می‌رسد مصر و ایران دو مکان مهم باستانی باشند که «ازدواج با محارم» در آن‌ها انجام می‌شده‌است. برای نمونه، می‌دانیم که خاندان سلطنتی مصر چنین نوعی از ازدواج را انجام می‌داده‌اند. فرعون‌ها با خواهران، خواهران ناتنی، دختر عموها، دختر عمه‌ها، دختر دایی‌ها، و دختر خاله‌هایشان ازدواج می‌کردند که این عمل برای موجودیت و تداوم خاندان سلطنتی لازم و حیاتی بود.^۳ اطلاعات سرشماری مربوط به سده سوم میلادی در مصر، زمانی که رومی‌ها شمال آفریقا را در دست داشتند، نشان می‌دهد که حدود ۲۰ درصد

1. Williams, henceforth PRADD.

2. PRADD II, I I and I SCI , 51.

برای ترجمه فارسی نک: میرفخرایی، مهشید. روایت پهلوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷. ص ۵.

3. Manchip White, 15.

از جمعیت مصر ازدواج خواهر-برادر را انجام می‌داده‌اند.^۱ بنابراین می‌توان گفت این شیوه از ازدواج، علاوه بر آنکه در میان خاندان سلطنتی رواج داشته، خیلی زود در بین دیگر افراد جامعه نیز در دوره باستان متأخر گسترش یافت.

نظر به اینکه ازدواج با محارم در بین دیگر اقوام هند و اروپایی مشاهده نشده‌است، تشخیص منشأ این نوع ازدواج در ایران دشوار است.^۲ با این حال، در ایلام که یکی از مهم‌ترین تمدن‌های تأثیرگذار بر ایرانیان بوده، ازدواج خواهر-برادر در بین خانواده سلطنتی وجود داشته^۳ و ممکن است خانواده شاهی هخامنشیان این سنت را از ایلامیان اقتباس کرده باشند.^۴

در ایران باستان متأخر، ارجاعات بسیاری مبنی بر وجود ازدواج با محارم را می‌توانیم بیابیم، مانند سنگ‌نوشته‌های اوایل سده سوم میلادی و متون فارسی میانه. برای نمونه در سده سوم میلادی، کرتیر، روحانی متنفذ و پرقدرت زردشتی می‌گوید هرکجا که رفته، خویدوده را رواج داده‌است:

“BYN štry ZY ’yl’n KBYL ’twry ZY wlhr’n YTYBWNd W KBYL hwytwd’hy kltj”.

«در ایرانشهر، بسیار آتش بهرام افروختم و خویدوده را ترویج دادم».^۵

در کتاب *روایت‌های پهلوی* ارجاعات متعددی به قانون شرعی این نوع از وصلت وجود دارد. می‌توان گفت که ازدواج با محارم به صورت موازی و همسو، در ایران و مصر پیشرفت کرد؛ در مصر عملی سلطنتی بود که در میان توده مردم محبوبیت یافت اما در ایران به واسطه مذهب، عمل به آن مباح شد.

مشخص است که دین زردشتی در طی سه مرحله در دوره باستان متأخر، به شدت به چالش کشیده شد. نخستین بار در سده سوم میلادی بود که مانوی‌گری نه تنها برای

1. Hopkins; Hübner.

2. Frye.

3. Hinz, 76-77.

4. Herren-schmidt; Bucci.

5. Gignoux.

تبدیل شدن به دین رسمی شاهنشاهی ساسانی، که برای تبدیل شدن به یک دین جهانی به رقابت با دین زردشتی برخاست.^۱ دومین چالش از جانب مسیحیت بود که در سده ششم میلادی به دلیل انتقال اسیران رومی و اسکان آنها در ایران گسترش یافته بود و در تلاش بود تا با رهبری کلیسای نسطوری، زردشتیان، به ویژه اعضای خاندان سلطنتی را به تغییر دین تشویق کند. کتاب‌های تذکره شهدای مسیحی و شرح حال قدیسین، از دوره باستان متأخر شواهدی ارائه می‌دهند که برخی از اعضای خانواده سلطنتی و دیگر افراد برجسته اجتماع به مسیحیت گرویده بودند که این امر نشان‌دهنده محبوبیت این دین در دوره ساسانی است.^۲ مسلماً این موضوع خطری بزرگ برای دین و اجتماع زردشتی محسوب می‌شد. کاهش تعداد پیروان دین زردشتی نه تنها به معنای از دست دادن حمایت دولتی برای پیروان آن مذهب بود، بلکه همچنین باعث از بین رفتن ثروت، وجهه و قدرت روحانیون زردشتی نیز بود. ممکن است شکست دین زردشتی در تبدیل به یک دین جهانی به جای مذهبی «ایرانی»، ناشی از کاهش تعداد پیروان آن در مقایسه با دین بودایی در شرق و مسیحیت در غرب بوده باشد. با این حال، شاهنشاهی ساسانی یکی از حامیان مهم دین زردشتی بود که به واسطه پول و قدرتش، مذهب زردشتی را زنده نگه داشته بود.

سخت‌ترین دوره برای سنت زردشتی، پس از تسلط مسلمانان عرب بر شاهنشاهی ساسانی، در طول خلافت امویان و عباسیان بود. سده‌های هشتم و نهم میلادی دوران سریعی برای تغییر دین زردشتیان بود. بنا به نظر ریچارد بولیت، در این دوره بود که روحانیون زردشتی، وجهه و قدرت خود را در اجتماع از دست دادند.^۳ در این زمان است که بسیاری از متون فارسی میانه نوشته شدند و در آنها بحث‌های زیادی در

1. Russel.

۲. برای بررسی ادبیات سریانی نک:

Brook and Harvey and Walker;

برای بررسی فارسی میانه نک:

Elman.

3. Kreyenbroek.

محاسن و فواید ازدواج با محارم وجود دارد. در متن‌هایی مانند *روایت امید اشوهستان*^۱، *شایست نشایست*^۲ و *دینکرد*^۳ می‌توان قوانین و احکام مربوط به این ازدواج در دوره اسلامی را یافت. همه این متون استدلال‌هایی ارائه می‌کنند که چرا باید خویدوده انجام شود. در عبارت زیر، این فشار برای متقاعدکردن کسانی که در مقابل انجام این عمل تردید دارند یا مخالف آن هستند، روشن شده‌است:^۴

“abar xwēdōdah kū kē a-kunišnīh pahikārēd pēšēmālīh ēwarīg paydāgēnīdan ī èim èimīg ud padiš griftār ān èè ewēnag nē bōxt tā pad kunišnīh”.

«درباره خویدوده (=ازدواج با نزدیکان) برای هرکس که درباره انجام‌دادن آن به مجادله بپردازد، باید مسلماً با اقامه دعوا، دلیل منطقی عرضه کرد و او را مورد مؤاخذه قرار داد (=گرفتار کرد) و به هیچ‌روی برائت پیدا نمی‌کند تا هنگامی که آن را انجام دهد».

با نگاه به موارد مطرح‌شده در این متون، روشن می‌شود که وراثت و توانایی انتقال ثروت انسان به فرزندان مهم‌ترین دلیل انجام این ازدواج بوده‌است. به عبارت دیگر، استدلال دینی‌ای که در پشت خویدوده وجود داشته، برای توجیه و حفاظت از ثروت خانواده‌های زردشتی ارائه شده‌است. *روایت امید اشوهستان* برجسته‌ترین متن حاوی احکام مربوط به ازدواج با محارم است. برای نمونه، پرسش ۲۲ در مورد ازدواج یک خواهر و برادر است و شخصی برای ثواب و انجام عمل شایسته، برای تشویق آن‌ها به ازدواج پول پرداخت کرده‌است:^۵

“im xwēdōdah im kirbag rāyēnēd bawēd ud rāyēnidār ud drahm dādādar āgenēn hem-kirbag hēnd ōy-šān har dōān kirbag ī xwēdōdāh warzišnīh bunīgīhā xwēš”.

1. henceforth RHA; Safa-Esfehani.

2. Mazdapur.

3. Amouzgar and Tafazzoli.

4. Amouzgar and Tafazzoli, *Dēnkard V*, 18, 1-2.

5. RHA 22, 157-158.

برای ترجمه فارسی نک: صفای اصفهانی، زهت. روایت امید اشوهیشتان. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶. ص ۱۴۷.

«انجام این ازدواج موجب عمل خیری گردیده. کسی که عملاً ازدواج نموده و کسی که پول را پرداخت کرده، سهمی از آن عمل خیر را دارا خواهند بود و هردوی آنها از ثواب این ازدواج برخوردار خواهند شد».

پرسش اینجاست که چرا کسی باید برای ازدواج خواهر-برادر پول پرداخت کند و چرا این کار امری پسندیده و شایسته محسوب می‌شده است؟ امیدوارم که در پایان مقاله به این پرسش‌ها مخصوصاً در مورد دوران اولیه اسلامی پاسخ دهم. اما عبارت فوق می‌گوید که در اجتماع زردشتی، مردم مایل بودند با انجام ازدواج خویشاوندی به هم‌کیشان خود کمک کنند. بنابراین با نوعی از فشار اجتماعی برای کنار هم نگهداشتن اعضای اجتماع و نگهداری ثروت در درون خانواده مواجه هستیم. اما فقط ازدواج خواهر-برادر نبود که شایسته و پسندیده تلقی می‌شد. در واقع، پسندیده‌ترین نوع خویدوده، هریک از انواع ازدواج با خواهر، مادر و دختر بود^۱:

“*xwēdōdah abāg har sē pad har dādīh hēnd ka kunēnd kirbag ī xwēdōdah bowandagīhā ud ēd rāy ka-š frazand az-š nē bawēd kamīh-ē abar kirbag ī xwēdōdah andar nē āyēd*”.

«خویدوده با هر یک از سه، قطع نظر از سن، ازدواج کامل محسوب می‌شود به این جهت اگر هم فرزندی به‌وجود نیاید، ثواب این ازدواج کاهش نمی‌پذیرد».

روحانیون زردشتی با بهره‌گیری از داستان آفرینش انسان از دیدگاه زردشتی، تلاش کردند تا ازدواج خواهر-برادر را توجیه کنند و آن را کرداری شایسته نشان دهند. بر پایه دیدگاه دین زردشتی، نخستین زوج، مشی و مشیانه، پسر و دختر نخستین انسان، گیومرت بودند. متن در ادامه توضیح می‌دهد که «فرزندهای بسیاری از آن‌دو زاده شد و خواهران و برادران، زن و شوهر یکدیگر شدند و همه انسان‌هایی که بودند، هستند و خواهند بود، حاصل خویدوده هستند»^۲.

1. RHA 28,195-196.

برای ترجمه فارسی نک: صفای اصفهانی، روایت امید اشوهیشتان، ص ۱۸۲.

2. West, 402.

در بخش دیگری از روایت امید اشوهشتان^۱ اهمیت تولد فرزند از طریق ازدواج با محارم تشریح شده است، اما حتی اگر فرزندی از این رابطه به وجود نمی‌آمد، باز هم عملی پسندیده محسوب می‌شد. با این حال، فرد می‌بایست برای ادامه نسل و به دنیا آوردن فرزندان مذکر، یک همسر موقت برگزیند. دیگر متون که قطعاً مربوط به قرن نهم میلادی هستند، مانند روایت پهلوی همراه دادستان دینگی، به مشکلات اجتماع زردشتی توجه کرده‌اند. یکی از این مسائل، دستورالعملی برای اجتماع بود تا در زمانهٔ پریشانی با دفع ادیان اهریمنی، زردشتیان خوبی باشند.

به «دین اهریمنی»^۲ مکرراً در این متون اشاره شده است و به احتمال زیاد به مسلمانانی اشاره دارد که برای کاهش ارزش‌های خانوادگی سرزش می‌شدند:^۳

“ē hamāg nēst-tisīh *pid-kēnīh ud adōšagīg be ō mardōmān az ān mar mad ka-šān az jud šahr ud az jud rōstāg ud az jud deh mard āmad hēnd u-šān zan kard ud ka-šān zan be burd pid dud mād griyist hēnd pad ēn kū-mān duxt pad wardagīh hamē barēnd”.

« زیرا همهٔ بی‌چیزی (=فقر) نیاز (?) و خشکی (=قحطی) از آن جهت به مردمان رسید که مردان از شهر بیگانه، از روستای بیگانه و از کشور بیگانه آمدند و زن کردند (=زن گرفتند) و هنگامی که زن را ببرند، پدر و مادر بر این گریستند که دختر ما را به بردگی همی برند».^۴

تقاضاهای مکرر برای توضیح این نوع از ازدواج توسط روحانیون زردشتی در متون فارسی میانه، چندین دلیل عملی دارد. اول اینکه، تا زمانی که به خویدوده عمل می‌شد، زنان همراه با خانواده می‌ماندند و دین‌شان نیز زردشتی می‌ماند. بزرگ خانواده می‌توانست کنترل بیشتری بر دخترانش داشته باشد و بنابراین ثروت خانواده بدون واسطه در خانواده باقی می‌ماند. این بدان معناست که ثروت اجتماع کاهش نمی‌یافت

1. RHA 28, 195-196.

برای ترجمهٔ فارسی نک: صفای اصفهانی، روایت امید اشوهشتان، ص ۱۸۱.

2. ag-dēn

3. PRADD, 51.

4. Williams, 11-12.

و افزون بر این، روحانیون که حمایت دولتی را از دست داده بودند، به رهبران واقعی اجتماع تبدیل شدند و می‌توانستند به ادامه حیات دین ادامه دهند. از طرف دیگر، ازدواج با غیر زردشتیان ممکن بود منجر به تغییر کیش دختر و فرزندان او و از دست رفتن ثروت اجتماع شود. *روایت امید / شوهستان* نمونه‌های بسیاری از این چنین موارد مسئله‌سازی را مورد بحث قرار می‌دهد که نشان‌دهنده مشکلاتی واقعی است. مواردی چون «وضعیت اجتماعی زن متأهلی که برادرش به اسلام گرویده»؛ یا «حق تملک اموالی که پسری ارث رسیده و به اسلام تغییر دین داده چیست؟» و مهم‌تر از همه اینکه «تکلیف دارایی‌های یک زردشتی پس از گرویدن وی به اسلام چه می‌شود؟»^۱ پاسخ آخرین پرسش این است که شخص مورد نظر مرتکب گناه *تَنابُوهل*^۲ شده که به سبب آن شایستگی رفتن به بهشت را ندارد و نیز *مرگ/رزان*^۳ می‌شود، یعنی «مستوجب مرگ» خواهد بود. آنچه برای مطالعه ما مهم‌تر است، این است که بدانیم وضعیت حقوقی‌ای که برای اینگونه افراد پیش می‌آید چیست:^۴

“ka ēn kū har kē az weh-dēnān ān xir ud xwāstag fradom abar gīrēd pad xwēšīh ī xwēš dārēd pādixšāy”.

«هر زردشتی که به آن اموال قبل از همه دست یافت، صاحب آن خواهد شد».^۵ این طرز رفتار *آزاد برای همه* که شامل مصادره اموال توسط اعضای اجتماع می‌شد، به وضوح ترس زردشتیان مبنی بر از دست دادن ثروت را نشان می‌دهد. بنابراین، خویدوده برای اجتماع زردشتیان در دوره باستان متأخر، به خصوص پس از غلبه مسلمانان، دلایل اقتصادی متمایز داشت. جای تعجب ندارد که مفهوم خویدوده نه تنها موضوعی تکرارشونده در متون فارسی میانه سده هشتم و نهم میلادی بود، بلکه

1. RHA, Questions 2, 4, 25.

برای ترجمه فارسی نک: صفای اصفهانی، روایت امید اشوهیستان، ص ۹، ۱۵، ۱۶۹.

2. tanāphul

3. margarzān

4. RHA, 25.

5. RHA, 181-182.

برای ترجمه فارسی نک: صفای اصفهانی، روایت امید اشوهیستان، ص ۱۶۹.

در روایت‌های فارسی بعدی در سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی نیز ادامه می‌یابد. فشار برای تغییر دین و ازدست دادن موقعیت در دوران اولیه اسلام، به‌وضوح در متونی مانند زند و همن بسن^۱ دیده می‌شود. جایی که پرسیده شد اگر پیروان به‌دینی (زردشتیان) از اعمال خویدوده تبعیت می‌کنند:

“ahlaw ī ahlāwān ī pahlom ān bawēd kē pad weh-dēn ī māzdēs-nān ēstēd u-š dēn ī xwēdōdah pad dūdag rawēd”.

«پرهیزگار پرهیزگاران آن کسی است که به‌دین مزدیسنا را حفظ کند و خویدوده را در میان خانواده‌اش برقرار کند».^۲

اگرچه ممکن است مجازات‌های مذهبی برای مدتی طولانی برقرار بوده باشند، اما این نوع از ازدواج، شیوه مورد علاقه عموم مردم نبود. برای دریافتن دیدگاه زردشتیان نسبت به این قوانین، باید به منابع غیرزشتی، مانند متون سُرّیانی نگاه کنیم. این منابع گاهی اوقات نگاهی اجمالی و جالب درباره دیدگاه‌ها و احساسات مردمان زردشتی نسبت به این نوع از ازدواج ارائه می‌دهند که در متون فارسی میانه وجود ندارد. کتاب *قانون بختیشوع* که متعلق به سده هشتم میلادی است، مشکلاتی که اجتماع با این نوع از قوانین داشته را شرح می‌دهد:

«چنین است که حتی پیروان زردشت از روی بی‌میلی به این وصلت تن می‌دهند و معمولاً این به‌دلیل حرص و طمع پسر برای به ارث بردن ماترک خواهر یا مادرش است که سبب می‌شود به این ازدواج تن دهد».^۳

از آنجایی که مفسر، اسقف مسیحی ایالت فارس است، تعجیبی ندارد که نگاهش نسبت به خویدوده منفی است؛ اما این گزارش همچنان قطعه‌ای مهم از اطلاعات را ارائه می‌دهد و نشان‌دهنده این است که در طول زمان، ارث، یکی از عوامل عمل به خویدوده‌های ناخواسته بود. مايلم کلمه «حرص و طمع» در متن بالا را با «ضرورت

1. henceforth, ZWN.

2. Cereti, ZWN, 159.

3. Sachau, 33-35; Frye, 450.

اقتصادی» جایگزین کنم و در صورتی که خواهر یا مادر با کسانی در خارج از خانواده ازدواج کنند، احتمالاً باید ترس از دست دادن ثروت خانواده را نیز در نظر گرفت. ماریا ماتسوخ توجه کرده است که متون فارسی میانه در میزان گستردگی و شایع بودن عمل به خویدوده در دوره ساسانیان بسیار اغراق کرده اند. این موضوع نشان می دهد که در دوران اولیه اسلامی، به منظور توجیه خویدوده، برای آن نهادی باستانی ترتیب داده اند، چیزی که ماتسوخ آن را «شرایط متخاصم» می نامد.^۱ وی بیان می کند که ممکن است پرسیده شود میزان گستردگی عمل به خویدوده چقدر بوده است؟

یاکاو المین^۲ که بر روی متون تلمودی و متون فارسی میانه زردشتیان کار کرده، دریچه تازه ای از عمل متقابل بین دو جامعه به دست می دهد و دیگران اظهار کرده اند که در واقع، این تغییر کیش نبود که موجب کاهش گسترش خویدوده شد، بلکه بحران جمعیتی ناشی از قیام مزدک در سده ششم میلادی، باعث شد تا اشراف زمین دار برای حفظ ثروت خود به خویدوده مبادرت ورزند.^۳ با این حال، المین شک دارد که با توجه به پاداش های گزاف و عجیبی که روحانیون زردشتی برای عمومی کردن این ازدواج به اجتماع قول می دادند، عمل به خویدوده در این زمان فراگیر بوده باشد.^۴

راه حل این است که به متون حقوقی معتبر و شناخته شده ساسانی نگاهی بیفکنیم. کتاب *مادگان هزار دادستان* به معنای *هزار رأی قضایی*^۵ است که دعاوی فرضی و نظری را شامل نمی شود، بلکه صورت جلسه ای از روند مراحل قانونی در دادگاه های ساسانی را بازتاب می دهد. آنچه در این جا می یابیم بسیار جالب توجه است. ماتسوخ توجه کرده است که دو سوم *مادگان هزار دادستان* با موارد خانوادگی سروکار دارد، این در حالی است که حتی برای یک بار هم با خویدوده به عنوان پرونده ای حقوقی برخورد

1. Macuch, 134.

2. Yaakov Elman

3. Elman, 2007, 134.

4. Elman 2007, 131.

5. Perikhanian, Macuch.

نمی‌کنیم.^۱ ماتسوخ که *مادگان هزار دادستان* را ترجمه کرده‌است، عقیده دارد از آن جایی که در این کتاب اشاره‌ای به خویدوده نشده، پس عمل به خویدوده رواج زیادی نداشته‌است.^۲ البته شاید برعکس، چون عمل به خویدوده بسیار مرسوم بوده، نیازی به درج آن در قوانین ساسانی نبوده‌است.

با این حال، من با استدلال ماتسوخ موافقم و مایلم این نکته را هم بیفزایم که روحانیون زردشتی و دین زردشتی توسط شاهنشاهی ساسانی حمایت می‌شدند و دست‌کم، شاهنشاهی ساسانی تلاش می‌کرده تا مسائل تغییر دین را میانجی‌گری و تنظیم کند. در دوران اولیه اسلامی، این حمایت وجود نداشت و بنابراین دین زردشتی و روحانیون زردشتی، همه پشتمانی‌های دولتی را از دست دادند. اگر نظر ریچارد بولیت را بپذیریم که معتقد است در طی سده‌های هشتم و نهم میلادی که بسیاری از زردشتیان به اسلام گرویدند، بیشتر *روایت‌های فارسی میانه* نیز در همین زمان نوشته شدند و این زمان برابر است با دوره‌ای که نهادهای مذهبی، عمل به خویدوده را توصیه می‌کنند، در نتیجه، این عمل، واکنش دفاعی جامعه زردشتی در برابر خطر از دست دادن دین و ثروت‌شان بود.

روحانیون زردشتی برای توجیه بیشتر عمل خویدوده، از منابعی نظیر *اوستا* استفاده کردند که در آن عمل به خویدوده توسط اهورامزدا تأیید و توصیه شده بود و حتی آن را به زردشت نیز ارتباط دادند^۳ تا عمل به آن را کاری پسندیده نشان دهند. چنین حمایت معنوی‌ای برای عمل به خویدوده، در دوران ساسانی رایج نبود و شاید بعدها برای پذیرش این سنت در بین پیروان بهدینی، ساخته شده باشد. خویدوده پس از آن، به راه‌حلی عملی برای نگهداری ثروت در بین اعضای خانواده و اجتماع تبدیل شد. در نهایت، جریان تغییر دین باعث شد که جامعه زردشتی متحمل رنج‌ها و

1. Macuch, 136.

2. *ibid.*

3. “andarz ī abēzag ahlaw zardušt az dādār ohrmazd”

(Dēnkard V.19.13.) «اندرز مقدس پرهیزگار زردشت از دادار اهورمزد»

گرفتاری‌های اقتصادی شود و پس از دوران عباسی، بسیاری از روحانیون مجبور شدند به‌جای نوشتن تفسیر کتاب‌های مذهبی و شرکت در مدارس آموزشی دینی، در مزارع کشاورزی کار کنند و از اجتماع درخواست کمک‌های خیریه کنند. به این ترتیب، سنت فکری زردشتی در دوران میانه رو به ضعف نهاد و به‌دنبال آن خویدوده نیز پایان یافت.

منابع و مآخذ:

- J. Amouzegar & A. Tafazzoli, *Ketāb-e panjom-e dinkard*, Tehran, 1386.
- S.P. Brock, S.A. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Los Angeles, 1998.
- O. Bucci, "Il matrimonio fra consanguinei (khvetudas) nella tradizione giuridica delle genti iraniche," *Apollinaris* 51 (1978), pp. 291-319.
- R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History*, Harvard, 1979.
- C.G. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse (ZWY)*, Roma, 1995.
- Y. Elman, "The Other in the Mirror: Questions of Identity, Conversion, and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire. Part Two," *Bulletin of the Asia Institute* 20.2 (2006), pp. 25-46.
- " 'He in His Cloak and She in Her Cloak' Conflicting Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia," in R. Ulmer, ed., *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism: Proceedings of a Conference on Rabbinic Judaism at Bucknell University*, Lanham, 2006, pp. 129-163.
- P.J. Frandsen, *Incestuous and close-kin marriage in ancient Egypt and Persia: an examination of the evidence*, Copenhagen, 2009.
- R.N. Frye, "Zoroastrian Incest," in G. Gnoli and L. Lanciotti, eds., *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Roma, 1985, pp. 445-455.
- Ph. Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, *Studia Iranica* 9 (1991), pp. 45-48.
- C. Herrenschmidt, "Le xwetodas ou « mariage incestueux » en Iran mazdéen," in ed. Pierre Bonte, *Épouser au plus proche*, Paris, 1994, pp. 113-125.
- W. Hinz, *Das Reich Elam*, Stuttgart, 1964.
- K. Hopkins, "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt," *Comparative Studies in Society and History* 22.3 (1980), pp. 303-354.

- S.R. **Hübner**, “ ‘Brother-sister marriage’ ” in Roman Egypt: a curiosity of mankind or a widespread family strategy?,” *Journal of Roman Studies* 97 (2007), pp. 21-49.
- Ph. **Kreyenbroek**, “The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire,” *Transition Periods in Iranian History, Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau* (22–24 Mai 1985), Leuven, 1987, pp. 156-158.
- M. **Macuch**, *Das sasanidische Rechtsbuch “Mātakdān-I hazār dātistān,”* Wiesbaden, 1981.
- , “Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law,” in M. Macuch, D. Weber and D. Durkin-Meisterernst eds., *Ancient and Middle Iranian Studies. Proceedings of the 6th European Conference of Iranian Studies, held in Vienna, 18-22 September 2007*, Wiesbaden, 2010.100
- J.E. Manchip White**, *Ancient Egypt, Its Culture and History*, New York, 1970.
- K. Mazdapur**, *Shāyest Nāshāyest*, Tehran, 1990.
- J.P. de Menasce**, *Le troisieme livre du Denkart*, Paris, 1973.
- M. Mitterauer, M.** “The customs of the Magians: the problem of incest in historical societies,” in R. Porter & M. Teich, eds., *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality*, Cambridge, 1994, pp. 231-250.
- Perikhanian**, *The Book of a Thousand Judgments (A Sasanian Law-Book)*, Costa Mesa, 1997. E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, vol. 3, Berlin, 1914.
- N. **Safa-Esfehani**, *Rivāyāt-i Hēmīt-i Ašawahištān (RHA)*, A Study in Zoroastrian Law, Harvard Iranian Series, 1980.
- D.D.P. **Sanjana**, “On the Alleged Practice of Next-of-Kin Marriages in Old Iran,” *D.P. Sanjana Collected Essays*, Bombay Branch of the Journal of the Royal Asiatic Society, pp. 97-136.
- A.Sh. **Shahbazi**, “Afsāneh-e ezdevāj ba mahārem dar Irān-e bāstān,” *Iranian Journal of Archeology and History* 29-30 (1380/2001), pp. 24-36.
- J.R. **Russell**, “Kartīr and Māni: A Shamanistic Model of Their Conflict,” in *Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica* 30, Liège, 1990, pp. 180-193.
- J.T. **Walker**, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Los Angeles, 2006.
- E.W. **West**, *Sacred Books of the East*, reprint, Delhi, 1994.
- A.V. **Williams**, *The Pahlavi Rivāyāt Accompanying the Dādestān ī Dēnīg (PRADD)*, Part II: Translation, Commentary and Pahlavi Text, Copenhagen, 1990.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۶

ساختار مشروعیت در دولت عثمانی: عصر عبدالحمید دوم

(۱۸۷۶-۱۹۰۹)^۱

سلیم درینگیل^۲

ترجمه کسری محبی مقدم^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۲

«برای کسانی که صاحبان قدرت‌اند یا روزی بدان دست یازیده‌اند، این مقام وسوسه‌کننده است. این پدیده قدرت، آدمی را خلاق می‌کند، این باورمندی به کسب مشروعیت انسان‌ها را مجاز به استفاده از تمامی ابزارهای ممکن نظیر: سنن منقول، موهبت الهی، قوانین و حمایت مردمی می‌کند که برای استحکام پایه‌های قدرت خویش به کار می‌برند تا این دست یافت را از گزند رقبا مصون بدارند».

– رالف داهرندورف^۴

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Deringil, Selim. "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, no. 3, 1991, pp. 345-359.

۲. استاد تاریخ دانشگاه بغازیچی استانبول

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تهران kasra.mohebbi.mo@ut.ac.ir

4. Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, (Newyork 1967), p. 218-19.

تمامی دولت‌ها منابع عقیدتی خاص خود را دارند تا به آن طریق هستی خویش را برای پیروان و هم‌چنین سایر دول توجیه کنند. این باورمندی عقیدتی باید توسط یک نخبه به جامعه عرضه شود و دولت عثمانی نیز از این قاعده مستثنی نبود. این مقاله قصد دارد که بگوید این باورهای مشروعیتی تا چه میزان در حکومت عبدالحمید دوم، کسی که از وی به عنوان آخرین حاکم خودکامهٔ سلاطین عثمانی نام برده می‌شود، بازتاب داشته‌است.

برخلاف استفادهٔ رایج از لفظ نادرست استبداد شرقی یا خودکامگی شرقی، عبدالحمید یکی از مستبدمترین سلاطین بود، در دوران حمیدی اهداف بسیار محافظه‌کارانه‌ای برای اثبات مشروعیت به کار گرفته شد. در طول قرون متمادی سلاطین، مشروعیت خویش و تبلیغات عقیدتی خود را از قدرت و اصل حضور نام خویش به‌عنوان سلطان عثمانی دریافت می‌کرده‌اند. به عنوان مثال سلطان سلیمان با شکوه برای نمایش قدرت با شارل پنجم امپراتور روم مقدس کلاهخودی به مانند کلاهخود وی را دستور داد تا بسازند.^۱

در قرن نوزدهم طبقهٔ حاکم عثمانی‌ها خود را با چالش‌هایی بنیادین چه از داخل و چه از خارج مواجه می‌دیدند، قدرت واقعی در حال اضمحلال بود و نگرش‌های مذهبی و نمادین نیازمند ظرافتی جدید بودند، در ربع پایانی قرن نوزدهم قدرت‌های بزرگ به نیازهای رو به رشد اتباع خویش پاسخ داده و آن را برآورده می‌کردند.^۲ دولت‌هایی مانند عثمانی یا اتریش-مجارستان که منابع عقب‌مانده‌ای داشتند، به موضع ضعف افتادند. سخنی طنز از جان الیوت مرتبط با بحث که می‌گوید: یک شکل از اصول

1. Gülru Necipoglu, "Süleyman the Magnificent and the Representation of Power Ottoman-Hapsburg Rivalry," *Art Bulletin*, 71 (1989), pp. 409-19.

2. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983), pp. 1-14.

سیاسی و تبلیغات بزرگ این است که ای کسانی که دوم شده‌اید بیشتر تلاش کنید.^۱ این حالت دفاعی بود که بعدها به‌عنوان نقطه اتکا عقاید سیاسی عثمانی شد. در عصر تنظیمات دولت عثمانی مطالبات بی‌سابقه‌ای از اتباع خویش داشت و همچنین به مرور زمان پس از دو قرن اضمحلال دوباره دولت جان گرفته بود و قوانین شکل گرفته بودند که در بسیاری از موارد قوانینی نوین بوجود آمده بودند، این وضع دولت را به جامعه‌ای که در بسیاری از شرایط خودمختار اداره می‌شد مسلط گردانید، و یک شکلی از حکومت تحمیلی را بوجود آورد که به قول جورگن هبرماس از آن تحت عنوان کمبود مشروعیتی یاد می‌شود.^۲ وانگهی توجیهات مشروعیتی عثمانی‌ها، به خود سلسله که از عثمان ریشه می‌یابد اشاره می‌شود و همچنین اینکه ایشان مقام خلفایی داشتند، در قرن نوزدهم نماد شرایط قدرت به شکل بی‌سابقه‌ای بازتعریف شد.

سیاست‌های مشروعیتی برای اتباع مسلمان عثمانی

در مواجهه با مسلمانان سلطان عبدالحمید از موضع و مقام خلیفه برای خویش استفاده می‌کرد، در واقع این مقام از زمان سلطان سلیم اول پس از تصرف مصر بر سلاطین این دودمان اطلاق می‌شد، قرائت رسمی دولت بر آن بود که آخرین خلیفه عباسی مقام خود را تفویض به سلیم اول کرده است، این ادعای مطرح شده در قرن نوزدهم بر اساس چند قرن حکومت تاریخی بر همین عنوان استوار بود.^۳ در دوره حکومت عبدالحمید دوم مقام خلیفه نقش مهمی یافت، پس از جنگ‌های روس و عثمانی در سال‌های ۱۸۷۷ تا ۱۸۷۸ مناطق بسیاری که غیر مسلمانان در آن سکنا داشتند از قلمرو سلطنت جدا شد و سلطان جهان اسلام را برای اتحادی علیه دشمنان اسلام یعنی دنیای مسیحیت فراخواند. وی همچنین بر خلاف سلاطین پایانی عثمانی

1. John Elliot, "Power and Propaganda in the Spain of Philip IV," in *Rites of Rulers* (1985), p. 151.

2. Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston, 1973), p. 71.

3. On the debate concerning the Ottoman Caliphate, see T. W. Arnold, *The Caliphate* (London, 1965), pp. 129-58. For a more recent appraisal of this claim and its ramifications, see Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* (Princeton, N.J., 1986), pp. 283-86.

که عرب‌ها را در سمت‌های بالا نمی‌پذیرفتند، وی مقامشان را ارتقاء داد و در پست‌های بالای اداری ایشان را ابقا کرد.^۱

در روزهای ایام اقتدار عثمانی‌ها، ایشان کمتر بر روی عنوان خلافت تکیه می‌کردند؛ فی الواقع دوران ضعف عثمانی‌ها نگرش به جایگاه خلافتی پررنگ‌تر جلوه کرد، و خلیل‌اینانجق معتقد است که زودتر از سال‌های پایانی قرن هجدهم سخنی از مقام خلافت سلیم اول نبوده‌است.^۲

در دوران عبدالحمید دوم عثمانی ایاصوفیه به عنوان مرکز تخت خلافت شناخته شد، همان جایگاهی که ادعا شد سلیم اول از متوکل عباسی دریافت کرده است به سلطان وقت داده شد.^۳ ایشان تکیه اصلی خود را بر همان دراختیار داشتن حرمین یعنی شهرهای مقدس مکه و مدینه گذاشتند^۴ تا بتوانند خادم‌الحرمین بودن خود را بنیان مشروعیت خود بشمارند.^۵

سلطان همواره برای سخن با زیردستان خویش نیز از این مقام مذهبی بهره می‌برد، در تذکره عبدالحمید به یکی از وزرای خویش در اوت ۱۹۰۱ یادآور می‌شود که چهار اصل هیچگاه نبایست فراموش شود: نخستین اسلام و سپس اصل وجود خاندان عالیه عثمانی و سوم مقام خدمت حرمین شریف است، در آخر حفظ استامبول به عنوان

1. Butrus Abu Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies*, 15 (1979), pp. 131-53.

2. Halil Inalcik, "Osmanlı Padişahı," *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 12, 4 (1958), p. 70. Recent research, however, does point in the direction of a more self-conscious caliphate than Inalcik would seem to admit; see Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, p. 284. See also Necdet Sakaoglu, "Padişahlık ve Sadrazamlık Kurumu," in *Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (Istanbul, 1985), p. 1279.

3. Oğulru Necipoglu, "The Ottoman Hagia Sophia," paper delivered at the "Structure of Hagia Sophia" colloquium, 19 May 1990, Princeton University.

4. İlber Ortaylı, *Osmanlı imparatorluğunda Alman Niifuzu* (Istanbul, 1983), p. 54. The titles are Halife-i Muslimin, Zi'llullah fi'larz, and Zat-i Kudsiyet Tacidari respectively.

5. İlber Ortaylı, *Osmanlı imparatorluğunda Alman Niifuzu* (Istanbul, 1983), p. 54. The titles are Halife-i Muslimin, Zi'llullah fi'larz, and Zat-i Kudsiyet Tacidari respectively.

ام‌القری و پایتخت اسلامی است، و این اصول بنیادین بر همه تصمیمات ارجح است.^۱ این‌ها اصولی بود که در افواه علما در مدارس و مراکز علم آموزی برقرار بود و سراسر ممالک مسلمین را درمی‌نوردید،^۲ در این زمان سلطان وجود این سیستم مدرسه و تربیت علما برای تبلیغات مشروعیتی خود را بسیار مهم می‌شمارد، عمده تفکر رایج این بود که ذات اسلام این امر وجود خلیفه را بسیار مهم می‌داند.^۳ علما برای این اصول تبلیغی به مدارس در سراسر قلمرو عثمانی اعم از روستایی و شهری ارسال می‌شدند، اهمیت آموزشی این مدارس یکی از ارکان مهم آن تایید مشروعیتی برای سلطان بود، سلطان علی‌رغم مشکوک بودنش به غرب از اصلاحات عصر تنظیمات روی‌گردان نشد بلکه سعی داشت اصلاحات را در راستای تثبیت قدرت خودکامه خویش به کار برد. وی از رشیدپاشا نیز بابت نقش وی در شکل دادن به تنظیمات با لحنی دلپذیر قدردانی می‌کند. (وی اجرائیات جدید را با مدنیت نوین درهم آمیخت تا بتواند عرصه بی‌بدیلی را برای بسیاری از اصلاحات به بلد اسلامی بیاورد).^۴

از دیگر بازتاب‌های این گسترده شدن احکام دینی در رابطه با متحدکردن جامعه را میشود در ابراز نظر والی حجاز عثمان‌نوری پاشا یافت، وی بر این باور بود: اعراب حجاز بایست برای حل مشاکل خود به محکمه‌های شریعت رجوع کرده و به جای خودسری از قضاة عادلۀ شریعت استمداد جویند، و این مهم تا زمانی که ایشان یکجا نشین نشوند و بر خوان شریعت گسترده شده در مدارس ننشینند، میسر نشود.^۵ باورمندی و گسترده شدن آداب شریعت برای مشروعیت حکومتی بعضا دارای تضاد نیز بود دستگاه عثمانی با آنکه سنی مذهب بود، از شیوخ صوفیه نیز برای بسط افکار خویش مدد

1. Basbakanlik Arsivi (Prime Ministry Archives, Istanbul; hereafter BBA); Yildiz Esas Evraki (Yildiz Palace Collection; hereafter YEE), 11/1419/120/5. The date is given as 1319 Cemaziyelevvel (August 1901).

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. 7BBA; YEE, 14/292/126/8, 8 Temmuz 1301 (18 July 1895).

می‌گرفت،^۱ یکی از همین نظریه‌پردازان مشروعیتی دستگاه سیاسی شیخ‌عبدالله‌السیدی بود که وی عبدالحمید را در بین پیروانش خلیفهٔ مسلمین معرفی می‌کرد و باوری را نشر می‌داد که بر اساس آن سلطان این مقام را از خدا به عاریت دارد.^۲

هدف اصلی عبدالله‌صوفی مقابله با ملیت‌گرایی در سوریه بود، اما چالش همزمان این دوران، تشیع عراقی‌ها بود که از جانب ایران، مرکزی که مدعای کنترل بر جهان اسلام را داشت، تحریک می‌شد و این امر یکی از مشکلاتی بود که برتری سلطان را در تسلط بر جهان اسلام را متزلزل می‌ساخت.^۳

با غور در بایگانی عثمانی به این نگرانی گسترده برمی‌خوریم که چگونه باید با سایر مذاهب برخورد کرد، این مسئله پس از آزادی مذهبی که به سیراقلیت‌ها در قرون متمادی داده می‌شد، بی‌سابقه بود. در حالی که بسیاری از شهرهای بزرگ نظیر بغداد، بصره و موصل جمعیت شیعه داشتند و خطر بالقوه در دستگاه همواره احساس می‌شد.

گزارشی از سفیر باب‌عالی؛ گالیپ‌علی در تهران بر نقش مهم مجتهدین نجف اشاره دارد و تاکید دارد که هرگونه حرکتی در ایران را می‌توان از طریق حضور این نوع علماشیعی در عراق کنترل کرد و باید به نحوی علمای شیعی را به سمت خود متمایل کرد، این نقش عمیق علما که در جنبه‌های مختلف زندگی مردم و شاه ایران بسیار حائز اهمیت است و ممکن است بتواند در نفوذ و گسترش تشیع در عراق نیز تاثیر نهد.^۴

از راهکارهایی که ارائه می‌دهد: نخست محدودیت برای علما در بسیج کردن شیعیان و همچنین کنترل سفرهای ایشان به عتبات و مهمتر از همه پیگیری رفت‌وآمد آنها به

1. Butrus Abu Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi," Middle Eastern Studies, 15 (1979), p. 138.

2. Ibid., p. 140: Abu Manneh states that between 1880 and 1909, some 212 pamphlets and books attributed to Abulhuda circulated in the empi

3. Kamal Salibi, "Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times," Middle Eastern Studies, 15 (1979), p. 72.

4. YEE, 14/1623/126/10, 11 Safer 1312 (15 August 1894), Ali Galip Bey to Imperial Chamberlain Mehmet Arif Bey.

روستاها و مناطق بدوی تا تشیع را تبلیغ نکنند. دوم آنکه از درس‌هایی که ایرانیان در مدارس عراق ارائه می‌دهند جلوگیری شود و معلمان غیرتابع عثمانی اجازه فعالیت در مملکت را دارا نباشند، سوم نفی بلد خائنان به شریعت اهل سنت و مدرسان شیعی که تبلیغات گسترده می‌کنند و به جای آن ارسال علمای اهل سنت تا اصول حقانیت خلیفه را بر مردمان بیاموزند.^۱ نویسنده معتقد است که تأثیری که مجتهدین شیعی می‌توانند بر توده‌ها بگذارند حتی از مقام شاهی نیز بالاتر است اما این شرایط برای علمای اهل سنت محیا نیست، و نتیجه‌گیری بر آن است که اگر باب‌عالی بتواند مجتهدین شیعی را از آن روی که اکثرایشان عرب هستند و از اتباع دولت‌عالیه می‌باشند را همسوی با خود کند، قادر خواهد بود در کمتر از یک روز در ایران جمعیت شیعی را به نفع خود به جریان درآورد.^۲

نویسنده در ادامه بر این عقیده است که در این دوران جهان مسیحیت علیه ما در یک جبهه است، اکنون ما علما را اعم از شیعه و سنی با هم متحد کنیم تا قوام اسلام در مقابل دشمنان حفظ شود.^۳ وی ادامه می‌دهد جمعیت عظیمی از شیعیان در قفقاز که تحت کنترل روسیه است و همچنین عراق و شیعیان آن همه و همه توجیهی برای آن است تا بدان طریق مجتهدین اثنی‌عشری را در جبهه باب‌عالی نگاه داشت و از خطرات آتی را پیشگیری کرد.^۴

از اهم مشکلات برای مشروعیت عثمانی‌ها عراق بود، این منطقه توسط سلیمان حسن‌پاشا که از پایتخت تبعید شده بود توصیف می‌شود که ترکیب قومیتی و مذهبی و شکاف‌های بوجدآمده همدیگر را تشدید می‌کنند، جمعیت کرد، ارمنی و یهودیان در این منطقه با هم در مجادله بسر می‌بردند و حداکثر مخالفت را با حکومت

1. Ibid.

2. BBA, Bab-i Ali Evrak Odasi (BEO), no. 81245, 5 Uevval 1315 (28 February 1898). The order was duly communicated to the Ministry of the Interior and the office of the Sheikh ul-Islam. I owe thanks for this reference to Dr. Idris Bostan.

3. YEE, 14/88-116/88/1

4. Ibid.

دارند، وی ادامه می‌دهد در اروپا که اقوام و نژادهای گوناگون و گویش‌وران مختلف در حال استقلال از دولت مرکزی خویش هستند، شریعت چنین امری در شریعت اسلام مقبول نیست و هنوز فضای بلاد عثمانی برای ظهور این پدیده آماده نیست، و تنها روشی که میتوان اتحاد را میسر کند همین پیوستگی اسلام است، نقلی مستقیم از سلیمان‌پاشا در ادامه از وی آورده ایم:

من باب اهمیت اتحاد در جهان اسلام و برداشتن تخم نفاق در میان اقوام مختلف، می‌بایست علما و دانشمندان علوم دینی از استامبول تربیت شوند و به نواحی مملکت ارسال شوند و همگان تحت سرپرستی شیخ‌الاسلام باشند، لازم است کتابی تهیه شود در آن اصول دین به دور از بدعت‌ها نوشته شود تا راه حقیقت مشخص شود و مابقی فرق مردود شوند و اساس دوگانگی قطع شود و اتحاد به دنیای اسلام برگردد.^۱ از فرق مختلف در جهان اسلام از منظر علمای عثمانی که از آنها به عنوان بدعت نام برده می‌شد؛ اسماعیلیه، شیعه دوازده‌امامی، احباری‌ها، وهابیت، اباضیه، بابی‌گری، زیدیان و همه صوفیان بودند. سلیمان‌پاشا هشدار می‌دهد که این فرقه‌ها ممکن است دست‌آویزی برای دخالت اروپاییان در شکل دادن به بلواهای درون مملکت شوند. در ادامه نسخه رسمی که از شریعت باید ارائه شود و بر آن عنوان کتاب‌الشریعه باشد وانگهی در پانزده فصل به فرق منحرفه بپردازد، فی‌نفسه این کتاب واکنشی در برابر مبلغین مذهبی اروپایی در سرزمین‌های اسلامی می‌باشد. و ارائه آن از اهم واجبات

1. 26YEE, 14/1188/126/9, 9 Ramazan 1309 (8 April 1892). Suleyman Husnui Pasa was something of an illustrious exile. He had been instrumental in the deposition of Sultan Abdüilaziz in 1876; wrote a well-known tract proposing reform, the His-i Inkilab; and is representative of the soldier-intellectual cadres that ran the empire. He was exiled to Baghdad by a suspicious Sultan Abdüilhamid, who made a point of eliminating all the statesmen involved in the deposition affair. On Süleyman Hüsnü Pasa, see Turk Meqhurlari Ansiklopedisi (Istanbul, 1943), p. 360.

2. 27Ibid. The dictionary definition of "firak-i dalle" is given as "religious sects which have strayed from the true path"; see Ferit Develioglu, Osmanlica-Türkçe Ansiklopedik Lugat (Ankara, 1982), p. 196.

است. مهم‌تر از آن نقش اجرایی این کتاب در عراق است تا از این رهگذار برتری مجتهدین شیعی را خنثی کنند. کتاب‌الشریعه قرار بود در آن فصولی تعبیه شود تا از آن طریق برخورد رسمی با مسیحیان و یهودیان و درکنار ایشان شیعیان را تبیین کند، حتی نظریاتی برای ادیان شرقی و بت‌پرستی هندوچین نیز قرار بود در کتاب مورد بحث از آن سخن به میان آورده شود.^۲

بسیاری از تحصیلکردگان نوین که در خدمت عثمانی بودند و باور به برتری جایگاه خلافت داشتند معتقد بودند: گسترش این نوع ایدئولوژی با توقف همراه شده، در گزارشی از احمدشاکرالوسیزاده به نقش بریتانیا و پیوند ایشان در کمک مجتهدین شیعی در عراق اشاره می‌کند و تفسیر وی از این حمایت دو جانبه بریتانیا از علمای شیعی، کاهش نفوذ سلطان عثمانی بر منطقه است.^۳

در گزارشاتی که از احمدشاکر آمده است وی به دولت عثمانی مشورت‌های بسیار مهمی در رابطه با کنترل گسترش شیعی‌گری در منطقه می‌دهد؛ ابتدای امر او نیز به مانند سفیر باب‌عالی نظر بر این دارد که علمای اهل سنت را باید به میان قبایل و روستاهای منطقه فرستاد تا ایشان اطاعت از دولت عالی را به مردمان بیاموزند، دوم دانش‌آموزان پرتوان از اهل سنت که اهل منطقه هستند را به شهرهایی نظیر نجف و کربلا که عمدتاً شیعه نشین هستند، بفرستیم و با کمک آنان فقه مورد نظر را تبلیغ کنیم، سومین پیشنهاد وی بر آن نکته تکیه دارد که دانش‌آموزان برگزیده به خوبی آموزش داده شوند و بلافاصله بین قبایل بدوی نفوذ کرده و حداکثر تلاش خود را بر آن بگذارند تا تشیع را تخطئه بکنند و مردمان بومی را از آن روی‌گردان سازند، او بهتر می‌داند اگر کمک مالی به تحصیل این فقه‌آموزان انجام شود و از آن مسیر حب و ارادت به خلیفه در جهان اسلام، در منطقه گسترش یابد. چنین روشی از دیدگاه

1. Ibid. I have found no indication that the book was ever written.

2. Ibid.

3. YEE, 14/257/126/8. Although the report itself is undated, it was prepared in accordance with imperial instructions sent on 26 August 1907.

احمدشاکر نقطه عطفی خواهد شد برای جلوگیری از تحریکات خارجی که ضعف روز سلطنت عثمانی بود.^۱ به عنوان نتیجه‌گیری الوسیزاده به ممنوعیت عاشورای حسینی اصرار دارد و خاطر نشان می‌سازد در هیجانات روحی برای جمعیت شیعی این روز بسیار انگیزه دهنده است و باید از آن جلوگیری شود.^۲

سیاست‌های مشروعیتی برای مسلمانان در خارج از قلمرو عثمانی تحت تاثیر جنبش‌هایی تحت عنوان پان‌ها که در اروپا در حال وقوع بود؛ پان‌اسلاویسم، پان‌ژرمانیسم، عثمانی‌ها تصمیم گرفتند تا یک نوع گرایش عقیدتی در راستای حفظ هویت خود ارائه دهند و در نتیجه ایدئولوژی پان‌اسلامیسم را معرفی کردند. در این مقال قصد بر این نیست که بفهمیم دقیقاً پان‌اسلامیسم چیست، بلکه بر این شیوه توجه دارد که چگونه عبدالحمید دوم از این طریق برای اثبات خلیفه بودن خویش بهره برد و در شرایط بین‌المللی هوادارانی بدست آورد، وی قدرت‌های غربی را در برابر یک برتری از نظر مقام مشروعیتی قرار داد که در سلطنت عثمانی دخالت نکنند.

پس از قرارداد کوچک قینارچه در سال ۱۷۷۴ سلطان عثمانی مناطق بسیاری از متصرفات عثمانی را از دست داد و این مناطق با جمعیت مسلمان خویش تحت حاکمیت امپراتوری روسیه قرار گرفتند، سلطان پیوسته مقام مذهبی خویش را برای اتباع مسلمان خود در این نواحی از دست رفته حفظ می‌کرد و سعی در بهره بردن از آن داشت.^۳ به دیگر سخن کشور عثمانی تنها دولت مستقل بود که اتباع مسلمان از مقام خلیفه موجود در آن پیروی می‌کردند و دارای حیثیتی غیرقابل انکار در میانه مسلمانان بود.^۴ حوادث گوناگونی در جهان اسلام در حال وقوع بود که مسلمانان را بیش از پیش

1. Ibid.

2. Ibid. In addition, Shi'ite pilgrims often had to pay a discriminatory higher rate for camel rental and "special fees as protection money" (Ochsenwald, Religion, Society and the State, pp. 63-64).

3. Bernard Lewis, "The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century," Middle Eastern Studies, 1 (April 1965), p. 291; Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey (London, 1973), pp. 317-19

4. For a critical appraisal of the Ottoman caliphate, see Arnold, The Caliphate, pp. 139-55. This is a standard work which is now somewhat outdated. For more recent views on the

به سمت تایید برتری خلیفه در جهان خود سوق میداد؛ حملهٔ فرانسه به الجزایر در آغاز دههٔ ۱۸۳۰ و پس از آن ضمیمه سازی خانات خیوه به دست روس‌ها در نیمه اول قرن نوزدهم، سرکوبی نافرمانی مسلمانان هند توسط بریتانیا و نفوذ هلند بر جزایر مسلمان نشین اندونزی و مالزی به معتقدان دین محمدی این نگرش را تلقین کرد که باید به حمایت معنوی و شاید مادی از استانبول چشم بدوزند.^۱

در بسیاری از نظریات اهل فن عقیدهٔ رایج براین است که سلطان عبدالحمید تکیهٔ اصلی سیاست خارجهٔ خویش را بر آن نهاده بود تا از پان‌اسلامیسم را برای برآورده شدن اهداف خویش بهره ببرد،^۲ وی نظر بر این داشت که در تحولات جهانی اسلامی خویشتن را رهبر آن قرار دهد و خود یک نوع جبههٔ قوی در مقابل قدرت‌ها باشد.^۳ تا حدودی نادرست است اگر فرض را براین بگذاریم که سلطان فقط دنبال یک نوع برتری در سیاست‌های اسلامی منطقه بود بلکه وی خواستار کسب مشروعیت در میان تمام مسلمین بود.^۴

علی‌فروه بی‌نمایندهٔ عثمانی در بلغارستان، در نامه‌ای به وزیراعظم و شیخ الاسلام در استانبول، بر این نظر است که اکنون تمام جهان مسیحیت در یک جبهه درحالت کلی علیه مسلمین هستند، پیشنهاد وی بر این است که بایست از تمامی بلاد مسلمین نمادگانی احضار شوند تا چهارصدمین سالگرد انتقال خلافت از عباسیان به عثمانی‌ها

subject, see CarterFindley, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East," *Studia Islamica*, 55 (1982), p. 155.

1. 35inalcik, "Osmanli Padişahl," p. 71; see also İlber Ortaylı, *İmparatorlugun En Uzun Yuzyu* (Istanbul, 1983), p. 32; Nikki Keddie, "The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II," *Middle Eastern Studies*, 3 (October 1966), p. 48.

2. For the most extreme view that pan-Islamism was a figment of the Western powers' imagination, see Orhan Kologlu, *Abdulhamit GerCegi* (Ankara, 1987). For the opposite extreme, which argues that he actively promulgated pan-Islamism in the Muslim world, see Necip Fazıl Kısakırek, *Ulu Hakan Abdulhamid Han* (Istanbul, 1981); and Mustafa Muftuoglu, *Her Yoniyile Sultan ikinci Abdulhamid* (Istanbul, 1985).

3. Engin Akarli, "The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdulhamid II, 1876-1909: Origins and Solutions," Ph.D. diss., Princeton University, 1976, pp. 60-61

4. Feroze Yasamee, "The Ottoman Empire and the European Great Powers, 1884-1887," Ph.D. diss., School of Oriental and African Studies, London University, 1984, p.

جشن گرفته شود و مسلمین تحت لوای حاکمیت خلیفه وقت متحد گردند، وی در ادامه نقل می‌کند که این لحظه‌ای تاریخی برای حفظ مشروعیت ماست، و اگر این سال ازدست رود فرصت برای صد سال آتی از دستمان برای برقراری چنین حیثیتی از دست خواهد رفت.^۱ وی در ادامه نظریاتش براین باور است که باید دعوتی گسترده از تمامی رهبران آسیا تا استرالیا و مسلمانان هند و حتی شاه ایران و حکام آفریقا و تا حاکم مراکش به عمل بیاید تا این مراسم مشروعیتی را شاهد باشند.^۲ عثمانی‌ها از سالهای گذشته که هیچگاه این جشنواره صد ساله را برگزار نمی‌کردند حال که از نظر سمبولی بدان نیازمند هستند می‌بینیم که تصمیم به چنین تبلیغاتی گرفته‌اند.

در گزارشی از علی‌گالیپ فرستاده عالی دولت عثمانی به جزایر کمپانی هند شرقی هلند؛ بخش اول گزارش به نفوذ روزافزون هلند در جزایر جاوه، سوماترا، برونئی، مولوکا و پوپا پرداخته است سپس در بخش دوم به تحقیق تقریبی از تعدا سفر سالانه ۸هزار حاجی از این مناطق به حرمین سخن می‌راند.^۳ و نکته‌ای که در گزارش وی حائز اهمیت است ممنوعیت نفوذ علما در میان مردم منطقه می‌باشد، در گزارش به نمایندگی مذهبی دولت عثمانی به منطقه باتاویا اشاره می‌شود که با شنیده شدن خطبه ماه رمضان سال ۱۳۰۰ هجری معادل با ۱۸۸۳ بسیاری از شنوندگان خطبه نزد علی‌گالیپ آمدند و درخواست کردند که جزئی از اتباع عثمانی باشند.^۴ سپس سفیر برایشان توضیح می‌دهد که این امر براساس قوانین بین دول ممکن نیست در ازای آن به ایشان پیشنهاد می‌دهد که به حج رفته و در سرزمین مقدس پنج سال بمانند تا از آن رهگذار بتوانند به اتباع خلیفه بدل شوند.^۵ در ادامه گزارش وی از شنوندگان خطبه در مساجد مختلف

1. YEE, C,1/27-28/53/136, 12 Ramazan 139 YEE, C,1/27-28/53/136, 12 Ramazan 1321 (3 December 1903).

2. Ibid. It is unclear what Ali Ferruh meant by the "Islamic leaders of Australia" ("Avustralya ruisayi Islamiyesi"). He could have meant Oceania, and the reference may have been to the leaders of Islamic Indonesia.

3. YEE, 14 253/126/8, 21 Ramazan 1303 (24 June 1886), "Report on the Dutch East Indian Colonies" (Felemenk Devleti Mustemlekdindan Cezayir-i Hindiye Hakkindadir).

4. Ibid.

5. Ibid.

جزایر اندونزی اشاره دارد که بسیاری از ایشان با شنیدن نام‌های خلفا در خطبه و سپس نام خلیفه خویش به گریه شوق افتاده‌اند و از این بنیان مذهبی حمایت کرده‌اند.^۱ دربارهٔ ارتباط مردم جاوه با عثمانی در بین سالهای ۱۸۹۸ تا ۱۸۹۹ اسنادی بدست آمده که از میان جوانان اندونزی افرادی به استامبول اعزام می‌شدند تا آموزش دینی ببینند، در سندی که در ۱۱ ژوئن ۱۸۹۸ بدست آمده است این نکته بسیار حائز اهمیت است که بسیاری از این پسران از خانواده‌های برجسته بودند.^۲ درست سال بعد از این سند در ۱۹ مه سال ۱۸۹۹ سرکنسول عثمانی در باتاویا کامل‌افندی اشاره دارد که اعزام این دانشجویان تأثیرات بسیار مثبتی در رشد نیاز به رهبری جهان اسلام در منطقه داشته است. وی ادامه می‌دهد همین روش مردم بومی محل را نسبت به هلندی‌ها بدین کرده است و بسیاری از مسلمین این منطقه فرزندان‌شان را از رفتن به مدارس هلندی منع می‌کنند و از پوشیدن لباس‌های اروپایی سر باز می‌زنند. بسیاری از خانواده‌های سرشناس منطقه نگران ضعف موقعیت سیاسی خود در قبال هلندی‌ها بودند، آنان از ارسال فرزندان‌شان به استامبول می‌ترسیدند،^۳ زیرا بسیاری ازین جوانان پس از بازگشت با سنن ترکی آشنا می‌شدند با فصاحت ترکی صحبت می‌کردند و خواستار حقوق برابر با هلندی‌ها بودند که خود منطقه را نا آرام می‌کرد.^۴

در بین مدارک حکومتی عثمانی اهمیت زائران حج بسیار پررنگ است و تکیه بر بنیاد مشروعیت آل عثمان داشت، براساس تذکرهٔ حکومتی در ۲۳ نوامبر ۱۸۹۵ اعلام میشود که میا زائران از مناطق شرقی به حرمین اسلامی تعداد بی‌شماری خواهان اقامت به عنوان پیروان سلطان می‌شوند، چنین امری باعث شکایت سفارت‌هایی نظیر

1. Ibid. All such reports, however, have to be taken with a grain of salt as they were invariably writ ten to please. Many Javanese did, however, stay in Mecca and Medina for extended periods (see Ochsenswald, Religion, Society and the State, p. 41: "The Javanese. .. constituted a large part of the Meccan population").

2. BBA, Bab-i Ali Evrak Odasi (BEO), 87419 396/9/7, Maarif Giden, 18 Muharrem 1316 (11 June 1898).

3. BBA, BEO 5 Mayis 1315 (18 May 1899), Consul M. KAmil to the Foreign Ministr

4. Anthony Reid, "Nineteenth-Century Pan Islam in Indonesia and Malaysia," Journal of Asian Stud- ies, 26 (1967), pp. 267-83.

هلند و بریتانیا می‌شد^۱ و به تبع آن دولت عثمانی سعی در رد کردن تابعیت پذیری کرد ولیکن هیچگاه از این حکم که ویزاها را لغو کند گذشت نکرد، دولت عالییه بابت ویزا برای سفر به حج مبلغ هنگفتی درآمد داشت که بنا بر گزارش سفیر عثمانی از مسلمانان شبه قاره فقط ۱۴ هزار زائر سالیانه به حرمین سفر می‌کردند.^۲

مسئله حیاتی بعدی که بسیار پراهمیت جلوه می‌کرد، مراجع به داشتن حق مالکیت زمین برای مسلمانان خارج از قلمرو عثمانی بود، تذکره حکومتی در ۷ آوریل سال ۱۸۸۲ از اعمال ممنوعیت حق اختیار زمین برای مسلمانان هندی و روسی و الجزایری در حجاز سخن می‌گوید. از مهم‌ترین علل این ممنوعیت ترس از حضور ستون پنجم در ممالک عثمانی بود.^۳ معادل همین اخبار را در بایگتنی دولت هند نیز پیدا می‌کنیم؛ کنسول حکومتی بریتانیا از نارضایتی اتباع هندی که از این قانون لغو حق مالکیت شکایت داشتند در ۷ مه ۱۸۸۲ به دولت خود گزارش می‌دهد، کنسول از این مسئله نگران است که لغو تابعیت بریتانیا برای هندیان ممکن است مصونیت تابع بریتانیا را برای ایشان در منطقه به هم بزند و مشکلات عدیده‌ای بر ایشان وارد آید.^۴ نظر کنسول از رفتار دولت عثمانی به شخص سلطان اشاره دارد وی از این که پس از به قدرت رسیدن سلطان عبدالحمیدخان ثانی، وی که در مسائل دینی به شخصه و با جدیت در حال عمل کردن است، هیچ همدردی با ثروتمندان هندی ندارد و این دریافت تابعیت برای فقط برای هندیان ضعیف از نظر مالی خوب است و متمولین همواره برای کسب دارایی در سرزمین مقدس حجاز در حال رقابت بوده‌اند و سلطان با این رفتار ناخوش آیند ایشان را از خود خواهد رنجاند.^۵

1. BBA, Irade Dahiliye 30, 24, Cemaziyelevvel 1313 (23 November 1895), Surayi Devlet no. 2317.

2. Ibid

3. 50BBA, Yildiz Resmi Marazat 15/38, 17 Cemaziyelevvel 1299 (7 April 1882), Surayi Devlet no. 72.

4. 51India Office Political and Secret Home Correspondence, L/P&S/3/239, vol. 52, p. 937, Acting Con- sul Moncrieff to Lord Granville.

5. Ibid.

در ادامه مشاهده می‌کنیم که بسیاری از هندیان ثروتهای بسیاری را وقف حرمین می‌کرده اند لکن انحصار طلایی شخص سلطان در ارتباط با مسائل مذهبی وی را بر آن می‌داشت تا از هرگونه دریافت کمک از غیر عثمانیان و یا بزرگ‌ثروتمندان سرباززند؛^۱ کنسول در گزارشی از نردبان نقره‌ای کعبه سخن می‌گوید که از طرف نواب‌رام پور ارسال شده بود با ارزش ۴۵ هزار روپیه و بر در کعبه بود وی سخن از دیگر مسلمان هندی تابع بریتانیا سخن می‌راند که با ارسال ۴۰ هزار روپیه برای وقف هزینه‌اش برگردانده شده و علت این ماجرا علاقه سلطان به این بود که خود اوست که خادم‌الحرمین است و تمامی اوقاف باید از طریق وی به درگاه قبله مسلمان راه یابد و امتیازی برای کسب وجهه‌ای مذهبی برای غیر سلطان پذیرفتنی نیست.^۲

عدم علاقه سلطان به دریافت کمک از اتباع مسلمان که اهل عثمانی نیستند بسیار مشهود و قابل توجه بود از مهم‌ترین تبلیغاتی که دستگاه خلافتی به راه انداخته بود ساختن راه آهن حجاز بود و تاکید بر این بود که اهالی پایتخت سهم بزرگی از این هزینه ساخت و ساز را به عهده‌دارند و انحصار به سلطان و اتباع عثمانی وی دارد تا از این رهگذار برتریت از منظر حقانیت مذهبی را برای عثمانی‌ها جلب کند.^۳

در عصرحمیدی از باب‌عالی فرستادگان برای دریافت اطلاعات از مسلمانان و نیروی بالقوه ایشان برای حمایت از خلافت، اعزام می‌شدند در یک نمونه شخصی با عنوان مامور محسوس آفریقا به اسم محمد باشالی بود و او به طرابلس، مراکش، چاد سفر می‌کرد تا از اطلاعات جمعیتی و اعتقادی منطقه، اطلاعات برای دربار خلافت جمع‌آوری کند، وی به هر بزرگ قبیله در مناطق ذکر شده، پرچم خلافت سلطان را می‌داد و منطقه نیز با عنوان مقام عالی قدر از آن حمایت می‌کردند، در سخنان خود محمد باشالی وی از منطقه‌ای با نام سوکوتو در نیجریه امروزی نام می‌برد که مالکی مذهبان با علاقه زاید الوصفی از نماینده خلیفه استقبال کردند، در ادامه سخن از

1. Ibid.

2. 54BBA, Trade Dahiliye 68044, 15 Rebiyulahir 1299 (3 March 1882).

3. William Ochsenwald, The Hicaz Railroad (Charlottesville, Va., 1980), pp. 60-74.

قبیله‌ای با نام توارگ به میان می‌آید در همین منطقه تعدادی از افسران فرانسوی را کشته بودند زیرا که این افسران قبیله را از سفر به عثمانی منع کرده بود، در یک نتیجه گیری باشالا بر این باور است که در سودان نیز مسلمین منطقه برای بقای سایه خدا بر سرشان، خلیفه همواره دعا می‌کنند و سفیر از دولت می‌خواهد ماموریت های بیشتری برای کسب اطاعت حاکمان محلی طراحی کنند.^۱

باشالا پیشنهاد می‌کند که باید به هر فرمانده محلی پرچم خلافت با ردا و فرمان داده شود و یک نسخه از قرآن نیز بر آن مزید شود. و در مقابل حاکم در خطبه هر نماز جمعه نام خلیفه را یاد خواهد کرد، تمامی این نشان ها از کمر بند فرماندهی که ریشه در سنن آسیای مرکزی اتراک داشت و تا خطبه نماز جمعه و قرآن برای حکام نشان از نفوذ مطلقه هژیمون اسلامی در منطقه را تایید می‌کند.^۲ کنسول‌های سلطان در هندوستان انتشار جراید را در به تصویر کشیدن ارزش مقام خلافت، با دقت مدیریت می‌کردند.^۳

در عصر مدرن تمامی حکومت‌ها برای کسب نوعی از مشروعیت بودند و از این پیوند قصد داشتند مردم را که نیازهای مدرن ایشان زندگی نوین را تحت تاثیر قرار داده را با خود همراه سازند.^۴ در همین زمان عنوان‌های مشروعیتی سعی در بازسازی آن‌ها بود تا مردم را با بستر قدرت پیوند دهد، این حس قدرت برای مشروعیت جدید در عثمانی حیاتی بود و امری مهم تلقی می‌شد تا حکومت را از بحران نجات بخشد.^۵ در همین حیط و بیص نخبگان عثمانی همت بر آن نهادند تا مسلمین جهان را به آن سوی ببرند

1. YEE, 39/2128/129/118, 7 Sevval 1311 (14 April 1894). Assessment by Imperial ADC Mirliva Dervi? of the person of Basala and the presentation of the latter's report.

2. Ibid.; see also Halil Inalcik, "Osmanlılarda Saltanat Veraset Usulüü ve Tuiirk Hakimiyyet telakkisiyle ilgisi," Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 13, 1 (1959), pp.69-94.

3. BBA, Yildiz Hususi Maruzat 214/63, 16 May 1888. Telegram from the Ottoman consul in Bombay to the Foreign Ministry. The Ottoman official, Ibrahim Efendi, gave details of a recent article unfavorable to the Ottoman caliphate, which was published in the Punjab Times. He promptly wrote a rebuttal and published it in the Advocate of India.

4. Habermas, Legitimation Crisis, p. 72.

5. Anthony Smith, The Ethnic Origin of Nations (Oxford, 1986), p. 156.

تا مرکز هدایت جهان اسلام را در ترکیه ببینند که استراتژی حیاتی برای خود دولت عالیه محسوب می‌شد، تایید از مسلمین خارج از کشور در خود عثمانی نوعی فخر مشروعیتی حساب می‌شد که دولتیان می‌توانستند به اتباع خود ثابت کنند که در خارج مرزها طرفداران دولت تا چه اندازه زیاد هستند، بر این ویژگی خاصیتی متقابل نیز وارد بود یعنی پیروزی دولت عثمانی می‌توانست سایر مسلمین را بر این ترغیب کند تا دست به قیام علیه حکومت‌گران خود بزنند؛ پیروزی عثمانی بر یونان در ۱۸۹۷ به قیام‌های مسلمین در ترکستان، هند، الجزایر و ماداگاسکار انجامید.^۱

با آنکه عثمانی‌ها در به قبول رساندن نقش مشروعیتی خود بین اتباع خود موفقیت بی‌وقفه در این دوره به دست آوردند ولی دولت مدرن علاوه بر تحریک عقاید و باورهای مردم نیاز به گونه‌ای از حس رفاه دارد که بین مردم احساس شود آزادی‌های گسترده با مفهوم نوین در جامعه شکل نگرفته بود البته این نظر پیوسته مطرح می‌شود که مردم تابع عثمانی در بطن جامعه از تحولات دنیا که با سرعت حادث می‌شد خبر نمی‌یافتند و یا اگر مطلع می‌شدند در بین نخبگان و خواص باقی بود و در بین ایشان نیز اکثراً راه اتحاد جهان اسلام را نیز هم‌بنیان مشروعیتی مقام خلافت می‌دانستند.^۲ بهترین این نوع طرز فکر را از زبان سعیدپاشا می‌شنویم که عقیده داشت که قدرتی که ما کسب کرده‌ایم برای مقابله با کفار مسیحی کفایت می‌کند همین که مردم ما را مقبول و مشروع می‌دانند برای وحشت انداختن به دل غربی‌ها به ما قدرت ابراز وجود خواهد داد.^۳

این ایدئولوژی ابعاد عمیقی داشت که ریشه در اصل و بنیان‌های گفتمان اسلامی باز می‌گشت در دوره حمیدی اصل توجه به بازگشت به صدر اسلام پراهمیت بود ایشان همواره در اکتساب عنوان‌های حاصله خویش می‌کوشیدند؛ وانگهی اصل انتخاب خلیفه از بین بزرگان از تیره قریشی دیر زمانی بود که متروک شده بود و از افواه افتاده

1. Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, p. 337.

2. E. J. Hobsbawm, "The Social Function of the Past," *Past and Present*, 55 (May 1972), p. 5.

3. YEE, 31/1950 Mukerrer/45/83, 22 Zilkade 1299 (6 October 1882).

بود لکن احساس وجود شخصی با عنوان امام امت و یا همان عنوان مورد استفاده ما در متن یعنی خلیفه، تبیین می‌شد، در بین اعتقادات اسلامی ضرورت منصب خلافت در سکان‌داری شریعت امری واضح بود و خلیفه باید کسی باشد تا بتواند به بسط شریعت در جهان اسلام بپردازد.^۱ عبدالحمید به شکل اخص دکترین و دستگاه تبلیغاتی‌اش در بین اتباع خود موثر بود و نظریه‌پردازانی مانند عبدالله بوجود آورد که در دوران خود بسیار مشهور بود.^۲ به هر روی باید گفت که دیدگاه برای موقعیت مشروعیتی دستگاه خلافت بحثی صرفاً کلامی نبود بلکه بنیادی‌ترین نگرش و منشور حکومتی این دولت در دوران زوال خویش بود.^۳ در افکار عامه چنین باورمندی تزریق می‌شد که با تکیه بر سال‌ها تاریخ دینی، پیوند مذهبی با مقام خلافت توامان بود و هنجارهای جامعه به سمت و سوی قبول نقش والای خلافت همسو بودند؛ بنابراین باورمندی به ایدئولوژی موجود ساخته و پرداخته همین چند مدت اخیر نبود و همه جامعه منتظر بودند همچنین شرایطی فراهم آید.^۴ دستگاه حمیدی علل الخصوص مبلغین وی پیروزی گسترده‌ای در خود کشور به دست آوردند و پان‌اسلامیسم را با همان اصولی که مدنظرشان بود را به مردم الغاء می‌کردند.^۵ اما مشکل دیگری که عثمانی با آن مواجه بود خود منطقه حجاز بود این ناحیه به شکل بالقوه تمام منابع

1. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: The Jurists*, ch. 11, "The Imam/ Sultan: Fadl Allah b. Ruzbihan Khunji" (Oxford, 1985). The quotation is from Fadl Allah's *Suluk al- Muluk* as quoted in Lambton, p. 182.

2. In his major work, *Dai al-Rashad*, Abulhuda stated: In time the Caliphate was transmitted to the Ottomans and reached Abdulhamid II. Already known for his virtue and devotion the Sultan after his ascendancy showed religious zeal, upheld the sharica and worked for the protection of the umma. As demanded by their faith, Muslims ought to be obedient to him. Abu Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies*, 15 (1979), p. 141.

3. Hobsbawm, "The Social Function of the Past," p. 6.

4. 67Ezra Suleiman, "Self-Image, Legitimacy, and the Stability of Elites: The Case of France," *British Journal of Political Science*, 7 (1977), p. 197.

5. Even the avowed enemies of Abdulhamid, the Young Turks, often capitulated and returned to the sultan's service. For a very striking example of the ambivalent attitude of the Young Turks towards Abdulhamid, see Ubeydullah Efendi'nin *Amerika Hatiralarn* (Istanbul, 1989), pp. 56-60.

مشروعیتی سلطنت و خلافت را با هم داشت، وجود حرمین شریف از دیدگاه عامهٔ مسلمین و کسی که خدمتگذار آن باشد در افکار مردمان بسیار مقبول بود؛ با توجه به این مسئله حجاز خود به تنهایی می‌توانست دستگاهی به مسلمین عرضه کند که خود داعیه‌دار جهان اسلام باشد، چنان که بعدها قصدکردند جدا از عثمانی خدمت حرمین را انجام دهند.^۱

این منطقه از قبایل بیابان نشین و شهر نشین مختلف تشکیل میشد، رقابت‌ها بسیار بالا بود اما همگان بر این که منابع مشروعیتی برای پرچمداری جهان اسلام در میان آنها است واقف بودند، اهالی حجاز سعی می‌کردند کودکانشان را از ارسال به مدارس عثمانی بازدارند؛ از این روی به این اصل پی می‌بریم این بستر جدایی حجاز آماده می‌شد.^۲

در مورد حضور عثمانی در سوریه وضع به شکل مثبت برای دولت در حال پیشروی بود، سوری‌ها کودکانشان را به مدارس عالییه برای تحصیل می‌فرستادند و سعی در کسب تحصیلات از مدارس عثمانی را داشتند و در ادامه بسیاری از خانواده‌های برجستهٔ سوری مشاغل دولتی را در دستگاه سلطنتی ایتباع می‌کردند تا از آن رهگذار به دولت نزدیک شوند. بنابر عقیدهٔ خوری که از این شرایط سخن می‌گوید باور بر این دارد که عثمانی شدن در دمشق از هر دوطریق یعنی ترک یا عرب بودن پسندیده بود.^۳

تجار دمشق بسیار عثمانی را قبول داشتند و همواره سعی را بر نظام عثمانی وفادار بمانند، این شرایط مقابلهٔ مخالفان حکومت عثمانی را با بازرگانان حامی دولت شدید کرد در یک نمونه قیام واقع شده به سال ۱۹۱۱ اعراب بیابان نشین کرک؛ ایشان به

1. Ochsenwald, Religion, Society and the State, p. 6; on the sometimes uneasy relationship between the sharifs and the Porte, see Butrus Abu Manneh, "Sultan Abdulhamid II and the Sharifs of Mecca (1880-1900)," African and Asian Studies, 9 (1973), pp. 1-21.

2. chsenwald, Religion, Society and the State, p. 78.

3. 7 Philip S. Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism (Cambridge, 1993), p. 60 .

مایملک تجار حامی حاکمیت حمله کردند ولی در مقابل به اموال مسیحیان آسیبی نزدند.^۱

پس از دست‌کشیدن عثمانی‌ها از شامات، فرانسوی‌ها به جای ایشان مسئول حکومت بر این ناحیه شدند، با گذشت زمان تفاوت دو رژیم کم‌کم آشکار می‌شد و فرانسوی‌ها هرچند خدمات زیادی به منطقه کرده‌بودند لکن بنیادهای مشروعیتی از عثمانی که در بین خانواده‌های سرشناس، تجار و بازرگانان باقی مانده بود ایشان را از رغبت به فرنگان بازداشت. فی‌الواقع نظریه رایج بر آن است که پایبندی سوریان به مقام مشروع سلطنت عثمانی، حضور فرانسوی‌ها را در چشم ایشان نا مشروع جلوه می‌داد.^۲

تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که رابطه عثمانی‌گرایی با ملیت‌خواهی مناطق عربی به شکل طولی است، در ادامه رشد یافتن ترک‌های جوان و عقاید پان‌ترکی ایشان که از سال ۱۹۱۳ عملاً سعی در اهمیت مطلق دادن به اتراک شد، عرب‌ها را بر آن داشت تا نهضت‌های ملیت‌خواهانه خویش را با قدرت تعقیب کنند، وانگهی در حالت کلی عرب‌ها این فکر مشروعیت مقام خلافت اسلامی برای ایشان بسیار پسندیده بود.^۳ اما شرایط جنگ جهانی تیر خلاصی بود بر پیکره اداره عثمانی در مناطق عرب نشین در پی این حادثه، فعالان استحقاق ملیت عرب‌ها دست به نقش آفرینی زدند، تمامی علایق استقلال‌خواهانه عرب‌ها تا حدی ادامه یافت که به قیام عربی علیه عثمانی منجر شد که ۱۹۱۶ نمونه کامل آن را در شورش شریف حسین می‌بینیم.^۴

1. Eugene Rogan, "The al-Karak Revolt of 1910: Ottoman Order at Odds with Local Order," paper presented in the panel, "New Order and Local Order: Continuity and Crisis in Everyday Life" at the annual MESA meeting, Toronto, November 16, 1989 (cited with permission of the author).

2. Philip Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism* (Princeton, N.J., 1987), p. 4.

3. Hasan Kayali, "Arabs and Young Turks: Turkish-Arab Relations in the Second Constitutional Period 1908-1918," Ph.D. diss., Harvard University, 1988, p. 139.

4. *Ibid.*, p. 199.

در همان دوران نیز نظریاتی از طرف اسلام‌گرایان مدرن مثل محمدعبده بر این دید تکیه داشت که با از میان رفتن عثمانی این تفکر امت اسلامی از میان خواهد رفت و مسلمانان به مانند یهودیان آواره خواهند شد.^۱

بین سالهای ۱۹۰۱ و ۱۹۰۷ تعداد ۱۶۷ نفر از عرب‌ها در مدارس عثمانی‌ها تحصیل کرده بودند که آنان در آینده از مهم‌ترین هدایت‌گران فکری جامعه اسلامی عربی شدند که استقلال اسلامی این دولت‌ها را تضمین می‌کرد؛ چنین شرایطی حاصل سیاست‌های آموزشی دوره حمیدی بود.^۲ حادثه‌ای که به وقوع پیوسته چنین نشان می‌دهد که دوران حمیدی قربانی سیاست‌های خویش شد، این روشی که وی در پیش گرفته بود و بدان طریق تصمیم‌گیری‌ها و قدرت صرفا در دستانش قرار داشت با کودتایی که به قدرت وی پایان داد، از میان رفت. همراه با این ناپدید شدن قدرت عبدالحمید دوم سیاست‌های وی درباره خلیفه بودن در دنیای اسلام دچار آشوب شد.^۳

در یک نگاه کلی باز هم عثمانی تا دوره سقوط نهایی خود نیز به عنوان قدرت بالقوه‌ای برای اتحاد در جهان اسلام دیده می‌شد، انگلیسی‌ها سفرا و فرستادگان عثمانی را در هند زیر نظر داشتند و بیم همیشگی در برانگیخته شدن ملت مسلمان به نفع عثمانی علیه خود را داشتند، در یکی از موارد مامورین انگلیسی از اینکه کنسول عثمانی در بمبئی هدیه سلطان عبدالحمید را به دست نواب رامپور برساند، جلوگیری کرد و چنین مطرح کرد که این کار باید توسط افسران بریتانیایی انجام شود.^۴ در جریان شورش و نافرمانی مسلمین در سنگاپور بسیاری از متمریدین در سال ۱۹۱۵ از این واگه داشتند که به جبهه‌های جنگ علیه عثمانی روانه شوند و این شرایط با اعلام جهاد از طرف

1. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, 1986), p. 269.
 2. Ilber Ortayll, "Osmanlı İmparatorlugunda Arap Milliyetçiligi," *Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (Istanbul, 1985), pp. 1032-36.
 3. On the issue of the "credibility gap," see Elliot, "Power and Propaganda," p. 171. The picture that Elliot paints of late 17th-century Spain, when the state attempted to shore up its domestic prestige with universal religious pretensions, is an apt comparison in this context.
 4. India Office L/P&S/3/229, vol. 42, p. 197; India Office Memorandum, 23 September 1880.

عثمانی علیه انگلستان بیشتر به این نافرمانی‌های مسلمین در هند و جزایر اندونزی
دامن زد.^۱

به هر صورت که ممکن بود، عثمانی‌ها در این دوران سعی خود را بر این مسئله نهاده
بودند تا به مانند دول اروپایی که هر یک برای اتحاد خویش ایدئولوژی مخصوصی ارائه
میدادند ایشان نیز نظام اتحاد جهان اسلام را مطرح کنند؛ جنبش اتحاد اسلاوها و یا
اتحاد آلمان‌ها همه و همه به علاقه عثمانی بر این روش فکری اثر می‌نهاد و نتیجه این
تلاشهای فعالین اتحاد جهان اسلام طرح این عقیده مبنی بر اتحاد زیر لوای خلیفه در
دوران عبدالحمید دوم شد.

1. William Harper and Harry Miller, *Singapore Mutiny* (Singapore, 1984), pp. 1-25.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۹۶

بع بانو یا شهبانو (در تفسیر شخصیت زن نقش برجسته نرسه در نقش رستم)^۱

میخاییل شنکار^۲

ترجمه زهرا ثبوت^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۱۳

نقش برجسته ساسانی نرسه (۲۹۳ تا ۳۰۳ م) در نقش رستم نشانه نخستین بازگشت به ترکیب بندی «تاجگذاری ایستاده» در هنر ساسانی از زمان اردشیر اول است (تصویر ۱ و ۲).^۴ نقش برجسته به صورت ترکیب بندی نامتقارنی از پنج پیکر نمایش داده

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Шенкаръ, М.А. “Богиня или Царица? К интерпретации женского персонажа на рельефе Нарсе из Накш-е Рустама,” *Scripta Antiqua* 3. Edward Riveladze Felicitation Volume, 2013, p 612-632.

۲. استاد مطالعات پیش از اسلام در دانشگاه عبری اورشلیم michael.shenkar@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران Zahra.Sobout@gmail.com

4. Herrmann G. Naqsh-i Rustam 5 and 8, Sasanian Reliefs Attributed to Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. 1: The Early Period. Leiden, Hormuzd II and Narseh. B., 1977 (Iranische Denkmaler. 8). P. 9–11. Fig. 2. Pl. 8–14a; Vanden Berghe L. Reliefs rupestres de l’Iran ancient. Brussels, 1984. № 75.

بنابر نظر وبر، متعلق به پس از ۲۸۹ م است.

(Weber U. Zu den Feldbildnissen des Königs Narseh // Sources for the History of Sasanian and Post-Sasanian Iran / Ed. R.Gyselen. Bures-sur-Yvette, 2010 (Res Orientalis. 19).P. 305–321).

درباره نرسه و پادشاهی او بنگرید به:

Weber U., Wiesehofer J. Koenig Narsehs Herrschaftsverständnis // Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin /

شده است، در سمت راست صحنه، پیکر پادشاه در حال دریافت دیهیم پادشاهی الهی از دست زنی با تاجی کنگره دار و بدون حجابی بر سر، و فاقد کوریمبوس^۱ سلطنتی است یعنی پارچه‌ای که روی موهای جمع شده را می پوشاند. دست چپ پادشاه به دسته شمشیر تکیه داده و دست چپ زن در زیر آستین بلند لباسش پنهان شده است. میان آنها یک شخصیت کوتاه قامت قرار دارد که یادآور همان دو شخصیت کوتوله در نقش برجسته اردشیر اول است که در نقش رجب^۲ به تصویر کشیده شده است. پشت پادشاه تصویر دو تن از اشراف زادگان نقش بسته است که به نشانه احترام دست راست خود را بالا برده اند.^۳



تصویر ۱: نقش برجسته نرسه در نقش رستم.

Ed. H. Borm, J. Wiesehofer. Düsseldorf, 2010. P. 89–133; Weber U. Narseh, König der Könige von Ērān und Anērān // IA. 2012. 47. P. 153–302

۱. کوریمبوس (به فرانسوی: Korymbos) نوعی آرایش مو بود که به وسیله شاهان ساسانی به کار می رفت و شامل شینیونی بود که بر بالای سر به شکل یک گوی جمع می شد و دور آن می توانست به وسیله پارچه ای پوشانده شود. این شینیون می توانست از موی مصنوعی درست شده باشد. (مترجم)

2. Vanden Berghe L. Reliefs rupestres de l'Iran ancien. № 52

۳. بنظر می آید که یکی از پیکرها ناتمام باقی مانده است.

علی‌رغم نبود کتیبه، در قیاس با نقش برجسته نخستین پادشاه ساسانی، اردشیر یکم، که در آن تاجگذاری نمادین توسط اهوره مزدا انجام می‌شود، در نقش برجسته نرسه پیکر زنی به چشم می‌خورد که طبق سنت میان پژوهشگران به عنوان بغبانو آناهیتا شناخته می‌شود. با این حال نظرات دیگری نیز وجود دارد که این تصویر را مربوط به شهبانوی ساسانی می‌داند و اخیراً نیز طرفداران زیادی پیدا کرده است. هدف این مقاله تحلیل و بررسی هر دو دیدگاه بر مبنای استدلال‌ات نوین است و سعی ما بر این است که در این خصوص به یک نتیجه مستدل برسیم: تصویر زن در نقش برجسته نرسه متعلق به کیست؛ شهبانو یا بغبانو؟



تصویر ۲: طراحی هرمان از نقش برجسته نرسه در نقش رستم.

(Herrmann G. Naqsh-i Rostam 5 & 8 .Fig2)

آناهیتا (فارسی میانه *Anāhīd*) یکی از مهمترین بغبانوان زردشتی است. نام او در سرودهای نیایش ایزدان اوستایی به صورت سه بخشی *arəduuī sūra anāhitā* آمده

که به طور سنتی «نمناک، نیرومند، نیالوده» ترجمه می‌شود^۱ و در *اوستا* عمدتاً آناهیتا به‌عنوان یغ‌بانوی آب شناخته شده‌است. لازم به ذکر است که در *اوستا* هیچ عبارتی دال بر باور به آناهیتا به‌عنوان یغ‌بانوی عشق یا جنگاوری وجود ندارد، فقط غیر مستقیم به توانایی شفابخشی او اشاره می‌شود.^۲

قدیمی‌ترین منبع تاریخی موثقی که نام آناهیتا در آن ذکر شده مربوط به کتیبه اردشیر دوم هخامنشی (۳۵۹-۴۰۴ ق.م) است.^۳ آناهیتا تنها یغ‌بانویی است که نام او در کتیبه‌های هخامنشی در کنار میترا و اهوره‌مزدا ذکر شده است. نقل قولی منسوب است به بروس روحانی بابلی که به زبان یونانی و در دوره هلنیستی نوشته شده که به ساخت مجسمه آناهیتا در شهرهای مختلف شاهنشاهی در دوره اردشیر دوم اشاره می‌کند: شهرهایی چون بابل، شوش، هگمتانه، پارسه، باکتريا، دمشق و سارد از آن جمله‌اند.^۴ به سختی می‌توان گفت چقدر این اطلاعات قابل اعتماد هستند چراکه داده‌های باستان‌شناختی وجود این پیکره‌ها در ایران را فقط در دوره هلنیستی تأیید می‌کند.^۵

۱. بنگرید به:

Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. 1: The Early Period. Leiden 1975. P. 71
ترجمه‌های دیگری توسط شروو پیشنهاد شده به معنی «بلندمرتبه، زندگی‌بخش، لکه‌دار نشده و شوی ناکرده»:
Skjærvø P.O. Ahura Mazda and Ārmaiti, Heaven and Earth, in the Old Avesta) JAOS. 2002. 122/2. P. 400.

و ژ. کلنز نیز قائم/عمودی، آگاه، توانا، نیرومند و غیروابسته را پیشنهاد داده است:

Kellens J. Le problème avec Anāhitā // *Orientalia Suecana*. 2002–2003. 51–52. P. 321–323.

۲. بنگرید به:

Kellens J. Le problème avec Anāhitā. P. 319.

۳. بنگرید به:

Lecoq P. Les inscriptions de la Perse achéménide. P.1997. P. 269–275).

4. *Clem. Al. Protr.* V. 65. 3.

۵. بطورکلی این شرایط نباید ما را شگفت‌زده کند، زیرا ساختن مجسمه‌های ایستاده یادمانی عملاً در دوره هخامنشی ناشناخته بود.

نام آنهایتا در میان خدایانی که نامشان در الواح تخت جمشید ذکر شده وجود ندارد.^۱ همچنین در این دوره شاهی بر پرستش این بغانو یا تصویر قابل اعتمادی که منتسب به او باشد به چشم نمی‌خورد؛ لازم به ذکر است که در هنر یادمانی دوران هخامنشی به ندرت ممکن است به تصویر زنی برپخوریم، تصاویر زنان ممکن است گاهی در حکاکی مهرها دیده شود.^۲ بسیار محتمل است که تصاویری چند ازین زنان سلطنتی که تاج کنگره‌دار به سر دارند تصویر این بغانو باشند.^۳ با این حال شمایل‌نگاری آنها معمولاً حاوی هیچ‌گونه ویژگی ایزدی بخصوصی نیست؛ احتمالاً این تصاویر مربوط به شهبانوان یا زنان اشراف‌زاده رده بالا باشد.

دو عدد مهر استوانه‌ای که به سبک موسوم به ایرانی-یونانی ساخته شده اغلب نمونه تصویر آنهایتای هخامنشی شناخته می‌شود؛ یکی از آنها که ابتدا بخشی از مجموعه

۱. بنگرید به پژوهش هنکلمن:

Henkelman W.F.M. *The Other Gods who are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*. Leiden, 2008.

۲ بنگرید به پژوهش:

Lerner J.A. *An Achaemenid Cylinder Seal of a Woman Enthroned // The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and in Ancient Near East / Ed. J.Curtis, J.Simpson. L., 2010. P. 153 ,*

که در آن گزارشی از داده‌های تصویری با ارجاع به متون مربوط به آن گردآوری شده است.

۳ تصاویری مشابه روی حلقه‌هایی از گنجینه آمودریا وجود دارد:

Dalton O.M. *The Treasure of the Oxus*. L., 1964. № 38, 103–10 ;

و بر روی یک لوح طلائی از این گنجینه که در ۱۹۹۳ در افغانستان یافت شد:

Grenet F. *Cosa sappiamo dei pellegrinaggi nel mondo iraniano preislamico? / La bisaccia del pellegrino: fra evocazione e memoria / Ed. A.Balbeo, S.Piano. Torino, 2010. Pl. 8;*

در جواهراتی از موزه پیشاور:

Callieri P. *Seals and Sealings from the North-West of the Indian Subcontinent and Afghanistan (4th Century B.C. – 11th Century A.D.): Local, Indian, Sasanian, Graeco-Persian, Sogdian, Roman* Naples, 2010. № 4. I–3);

و بر روی فرشی باستانی یافت‌شده در منطقه باستانی پازیریک:

Баркова Л.Л. *новые исследования импортных тканей из Больших алтайских курганов // сгЭ. 2009. 67. ил. 3–7.*

د. کلرک^۱ بود، تصویر اهدای کبوتر به زنی از خانواده سلطنتی که بر تخت نشسته و تاجی کنگره‌دار و حجاب بلندی بر سر دارد را نشان می‌دهد (تصویر ۳).^۲ اینگونه پوشش سر غیر معمول که چندان در هنر هخامنشی دیده نمی‌شود و همچنین کبوتر که بر طبق سنت، برخی از بغبانان خاورمیانه‌ای را تداعی می‌کند، می‌تواند شواهدی بر طبیعت ایزدی این زن در این مَهر باشد.^۳

مهر دوم که در گورگیبیا^۴ یافت شده تصویر زنی را با تاج کنگره‌دار در هاله‌ای از نور نشان می‌دهد که بر روی شیری ایستاده و در مقابل او مردی در لباس سلطنتی هخامنشی ایستاده است (تصویر ۴).^۵ در این مهر بی‌شک تصویر یک ایزدبانو نمایش داده شده که از نظر شمایل‌نگاری به ایزدبانوی بزرگ بابلی ایشتار، در هنر آشوری-اورارتویی (۸-۹ ق.م) بسیار نزدیک است،^۶ تنها تفاوت ایزدبانوی روی مهرهای یافت شده گورگیبیا با ایزدبانوی آشوری-اورارتویی ایشتار تاج کنگره‌دار هخامنشی اوست. این مهر در واقع تنها مدرک معتبر از بغبانوی هخامنشی است که عموماً آن را با آناهیتا

1. Де Клерк

۲. بنگرید به:

Lerner J.A. An Achaemenid Cylinder Seal... p. 159.

۳. بنگرید به پژوهشی از:

Brosius M. The Royal Audience Scene Reconsidered // The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and in Ancient Near East / Ed. J.Curtis, J.Simpson L., 2010. P. 143-148

که در آن، تصویر روی این مهر، صحنهٔ باریابی نزد بانویی والامقام دانسته شده است.

4. گورگیبیا Горгиппия شهری باستانی بر کرانه دریای سیاه است که در قرن ۳ تا ۴ پیش از میلاد بخشی از پادشاهی یوسفور بود. (مترجم)

5. Boardman J. Greek Gems and Finger Rings. L., 1970. № 878; Idem. Persia and the West. An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenian Art. L.2000. p. 165. Fig. 5.19.

۶. نزدیک ترین نمونه به آن نشان های نقره ای یافت شده از منطقه زینجیرلی هستند:

(Ornan T. Istar as Depicted on Finds from Israel // Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan / Ed. A.Mazar. Sheffield, 2001. Fig. 9.14

و تصویر روی یکی از مهرهای نو آشوری: (Ibid. Fig. 9.16)

یکی می‌دانند.^۱ در پژوهش‌ها به‌طور گسترده‌ای این باور وجود دارد که شمایل‌نگاری و پرستش بغبانو آناهیتا تحت تأثیر فراوان ایشتار بوده‌است.^۲ با این حال شواهدی که از این تأثیر وجود دارد غیرمستقیم و به‌طور کلی مربوط به دوره‌های اخیر است؛ در واقع ما هیچ اطلاعات قابل اعتمادی نداریم مبنی بر اینکه آناهیتا و ایشتار در دوره هخامنشی یکی انگاشته شده باشند.^۳

۱. تنها در میان کارهای تطبیقی اخیر بنگرید به:

Compareti M. The Eight Pointed Rosette: A Possible Important Emblem in Sasanian Heraldry // *Parthica*. 2007. 9. P. 209–210; Grenet F. Iranian Gods in Hindu Garb. The Zoroastrian Pantheon of the Bactrians and Sogdians, Second Eighth Centuries // *BAI*. 2006 [2010]. 20. P. 87. Fig. 1

۲. برای مثال بنگرید به:

Panaino A. The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship // *The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Tvärminne, Finland, October 8- 11, 1998 / Ed. S.Aro, R.M.Whiting. Helsinki, 2000 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project 2000)*. P. 37–38.

۳. لازم است ذکر شود که مهر یافت شده از گورگیبیا اغلب به عنوان نشانه‌ای از تأثیر ایشتار بر شمایل‌نگاری آناهیتا شناخته شده و گویی تعلق تصویر روی مهر به آناهیتا یک واقعیت غیرقابل انکار انگاشته می‌شود. تنها عنصری که در توصیف اوستایی آناهیتا به تأثیرپذیری از شمایل‌نگاری میانرودانی اشاره دارد احتمالاً «هشت گوشه» بودن تاج آناهیتا در یشت ۱۲۸/۵ است.

Panaino A. *The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship*. P. 38 (n. 16)

در هنر ایلامی و آشوری اغلب تاج‌هایی شبیه برج‌های دژ سر شهبانوان را پوشانده است.

Álvarez-Mon J. *The Arjān Tomb. At the Crossroads of the Elamite and the Persian Empires*. Leuven, 2010 (AI. 49). P. 58–61. Pl. 23–24.b



تصویر ۳: مهر استوانه ای هخامنشی، از مجموعه سابق د. کلرک

(Moorey P.R.S. Aspects of Worship and Ritual on Achaemenid Seals // Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archeologie. B., 1979 (AMI. Ergänzungsband 6). Pl. 1. Fig. 5)

تصویر ایزدبانوی روی مهر یافت‌شده از گورگپپیا شباهت چندانی با آناهیتا در پشت پنجم ندارد.^۱ همچنین باید یادآور شد که آناهیتا هیچگاه با شیر که همراه همیشگی نانا (ایزدبانوی بزرگ آسیای میانه و سرسلسله خدایان سغدی-باکتریایی) و ایشتار بوده، همراه نبوده است.^۲ در نتیجه اگر بخواهیم حتماً به دنبال بغبانوی همتای ایشتار

۱. این را نیز باید در نظر داشت که براساس نظر مستدل آ.د. یونگ، خود مسئله اهمیت اوستا در فهم پیکرنگاری ایرانی بسیار بحث‌برانگیز است: «اوستا به عنوان منبع تصاویر یا روایات سنتی شناخته نمی‌شد و کاربرد عملی آن در زمینه‌هایی چون سیاست، تبلیغات، یا متکلف نویسی بسیار محدود بود. بهترین گزینه این است که آن‌ها را مجموعه‌ای از سرودهای مذهبی در حافظه روحانیون بدانیم.»

De Jong A. The Culture of Writing and the Use of the Avesta in Sasanian Iran // Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran: études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens à l'occasion de son 65e anniversaire / Ed. É.Pirart, X.Tremblay. Wiesbaden, 2009. P. 38.

این ایده که /اوستا به عنوان یک کتاب مقدس، قابل مقایسه است با کتاب مقدس یهودی هلنیستی یا کتاب مقدس مسیحی که داستان‌های آن میتواند برای هرکس منبع الهام باشد، قطعاً گمراه کننده است. (Ibid. P. 90)

۲. الیان (NA. XII. 23) به شیرهایی اشاره می‌کند که در معبد آناهیتا در ایلام نگهداری می‌شدند؛ ولی به نظر می‌آید این داده‌ها به معبد بغبانو نانا مرتبط باشد که پرستش او بطورگسترده ای در شوش رواج داشت.

در ایران بگردیم بنظر می آید نانا گزینه مناسب تری نسبت به آناهیتا باشد.^۱ با این حال به نظر ما بسیار منطقی تر است که تصویر ایزدبانوی روی مهر یافت شده در گورگیبیا مربوط به خود ایزدبانوی بابلی ایشتار باشد. هیچ عجیب نیست که تصویر را مربوط به شاهنشاه هخامنشی در حال پرستش ایزدبانوی میان رودان بدانیم و لزومی ندارد فرض بگیریم که هر یک از این ایزدان غیر ایرانی لزوماً یک همتا و نمونه مشابه ایرانی نیز داشته‌اند.

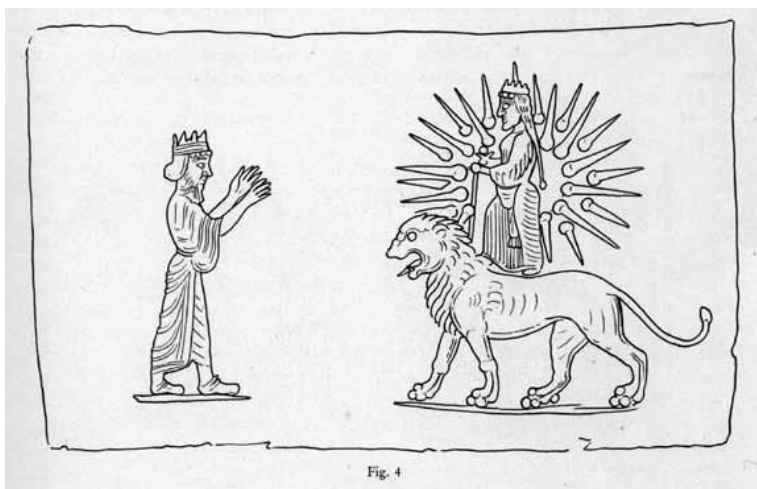


Fig. 4

تصویر ۴: مهری یافت شده در منطقه گورگوبیا.

(Moorey P.R.S. Aspects of Worship and Ritual..Pl. 1, Fig. 4)

Boyce M., Grenet F. A History of Zoroastrianism. Vol 3: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule. Leiden, 1991. P. 47–48; De Jong A. Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. Leiden, 1997. P. 274 (n. 94).

همچنین در مورد نانا بنگرید به:

Ambos C. Nanaja — eine ikonographische Studie zur Darstellung einer altorientalischen Göttin in hellenistisch-parthischer Zeit // Zeitschrift für Assyriologie. 2003. 93/2. S. 231–272; Ghose M. Nana: The “Original” Goddess on the Lion // JIAAA. 2006. 1. P. 97–113.

۱. بطور کلی در میان پژوهشگران گرایش گسترده ای به یکی انگاشتن نانا و آناهیتا وجود دارد، ضمن آنکه اغلب این را به صورت حقیقتی بدیهی می پذیرند.. اما در واقع این موضوع پیچیده تر از آن است که بنظر می رسد و بحث درباره آن در چارچوب مقاله حاضر نمی گنجد. تنها می توان اشاره کرد که ما هیچ گونه متن یا شمایل نگاری متقنی نداریم که ثابت کند آناهیتا با نانا مرتبط است.

از آن‌هایتا در دوران هلنیستی و اشکانی تصویر معتبری در دست نداریم، هر چند دلیلی وجود ندارد فرض کنیم که پس از چیره شدن مقدونیان پرستش او در ایران دچار تغییراتی شده باشد. این مسئله با انبوه داده‌های مختلفی که دربارهٔ رواج پرستش آن‌هایتا در آسیای صغیر سراغ داریم، یعنی جایی که این بغبانو، طبق معمول در قامت بغبانو «آرتمیس افسوسی»^۱ ظاهر شده‌است، در تضاد آشکار است. با این حال مشخص نیست که خویشکاری و آیین پرستش آنائیتیس آسیای صغیر با بغبانوی ایرانی یکی بوده باشد یا تنها شباهتشان در نام است.

به آن‌هایتا در دو نشان فلزی و در کتیبه‌های یافت شده در پالمیر^۲ نیز اشاراتی شده؛ در منابع همچنین گزارش‌هایی آمده‌است مبنی بر وجود مجسمه‌های آنائیت در معابد پیشامسیحی ارمنستان که از چوب ساخته شده و با فلزات گرانبها تزیین شده بودند.^۳ برخلاف هنر هخامنشی، در هنر ساسانی میزان قابل توجهی تصاویر زنان به کار رفته‌است. در گذشته گرایش گسترده‌ای وجود داشت به اینکه همه تصاویر زن در نقش برجسته‌های ساسانی را آن‌هایتا بشناسند. این گرایش هدف انتقادهای منصفانه‌ای قرار گرفته^۴ و امروزه از میان پژوهشگران رخت بر بسته‌است. پیکرهای زنانه‌ای که غالباً به عنوان آن‌هایتا شناخته می‌شوند به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

۱. دربارهٔ آیین پرستش و شمایل نگاری آنائیتیس در آسیای صغیر بنگرید به:

Reding-Hourcade N. Recherches sur l'iconographie de la déesse Anāhitā // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne: Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster / Ed. R. Donceel, R. Lebrun. Louvain, 1983. P. 199–209; Boyce M., Grenet F. A History of Zoroastrianism. Vol. 3... P. 211–235

2. Ingholt H., Seyrig H., Caquot A. Recueil des tessères de Palmyre. P., 1955. № 166–167; Kaizer T. The Religious Life of Palmyra, Stuttgart, 2002. P. 159.

3. gat'angelos. XXXVIII. 786 (по изд.: Agathangelos. History of the Armenians / Ed. and tr. by R.W. Thomson. Albany, 1976); Movsēs Xorenac'i. II. 12; II. 49 (по изд.: Moses Khorenats'i. History of the Armenians / Ed. and tr. by R.W. Thomson. Camb.; L., 1980).

۴. بنگرید به:

Kellens J. Le problème avec Anāhitā. P. 318.

۱. زنان جوانی با گل که مضمون غالب سنگ‌نگاره‌های ساسانی است^۱ گذشته از آنکه با آناهیتا یکی دانسته شده، به عنوان تصویری از دئنا^۲ نیز پیشنهاد شده است، برخی آن را به مراسم ازدواج ربط داده‌اند^۳ همچنین می‌توان مانند حکاکای مهرهای هخامنشی آنان را زنانی اشرافی از مقامات بلندپایه ساسانی دانست.

۲. شخصیت‌های زنانی که در اغلب ظروف نقره کاری ساسانی به چشم می‌خورند زنانی که آزادانه و در حال حرکت و احتمالاً رقص به تصویر کشیده شده‌اند و به‌طور معمول یا برهنه هستند یا لباس نازکی به تن دارند. این پیکرها متعلقات متنوعی دارند: برخی با دیهیم، میوه، گل، حیوانات و پرندگان، کودک، آلات موسیقی، گلدان یا شال به تصویر درآمده‌اند.^۴ اما بر سر هیچ کدام از این پیکرها تاج وجود ندارد، با این حال سر برخی از آنها در هاله نوری احاطه شده‌است.^۵

به جهت نداشتن تاج و لباس سلطنتی-که ویژگی جدایی‌ناپذیر ایزدان در هنر ساسانی است- نمی‌توان این پیکرها را بغبانو تفسیر کرد،^۶ با این حال هاله نور نشان می‌دهد

۱. برای نمونه:

Gignoux Ph., Gyselen R. Bulles et sceaux sassanides de diverses collections. P.1987. AMO 10.1-10.6; IBT 10. 1, 10. 2; MCB 10. 2.

2. Gnoli G. A Sasanian Iconography of the Dēn // Bulletin of the Asia Institute.1993. 7. P. 79-87.

3. Brunner C.J. Sasanian Seals in the Moore Collection. Motive and Meaning in Some Popular Subjects // Metropolitan Museum Journal. 1979. 14. P. 49.

۴. بنگرید به مجموعه اطلاعات گردآوری شده از تصاویر و ویژگی‌های آنها در:

D.G.Shepherd: Shepherd D.G. The Iconography of Anahita. Pt. 1 // Berytus. 1980. 28. P. 63.

۵. بنگرید به:

Тревер К.В., Луконин В.Г. сасанидское серебро. собрание государственного Эрмитажа. М., 1987. № 18-20.

۶. با وجود لباس‌های اشرافی و نوارهای دیهیم زنانه بر روی کوزه که بنام «کوزه استراگانوف» مشهور است. بنگرید به:

Смирнов Я.И. Восточное серебро. спб., 1909. №. 79.

که این ها تنها تصاویری از «رقصندگان» و «خنیاگران» نیستند بلکه احتمالاً نوعی معنای مذهبی و نمادین دارند.^۱ متقاعدکننده‌ترین دیدگاه این است که پیشینه این رقصندگان ساسانی احتمالاً به دیونوس یونانی- رومی بازمی‌گردد و شخصیتی نزدیک به مایناداها^۲ دارند و با جشن‌ها و تشخیص ماه‌ها و فصل‌های سال ارتباط دارند.^۳ احتمالاً آنان به عنوان تجسمی هنری از مفهوم جشن، فراوانی، مال و خواسته فراخوانده می‌شدند و تصویرشان بر روی ظروف ارزشمند نقره صرفاً جنبه تزئینی داشت.

۳. زن برهنه ای که از خوشه انگور به پرنده گول پیکری که او را حمل می‌کند غذا می‌دهد، تصویر او بر روی ظرف نقره ارمیتاژ و مهرهای ساسانی دیده می‌شود؛ لوکونین پیشنهاد کرد این صحنه را تصویری از اسطوره اوستایی «نجات پائوروای کشتی‌بان توسط آناهیتا» تفسیر کنند.^۴ با این حال پیشنهاد قانع‌کننده‌تری توسط گیتی آذریبی

نبودن تاج بر روی سر زن تفسیر او به عنوان یک ایزد بانو که توسط مارشاک مطرح شده بود را مورد تردید قرار می‌دهد:

Marshak B.I. The Decoration of Some Late Sasanian Silver Vessels and its Subject-Matter // The Art and Archaeology of Ancient Persia. New Light on the Parthian and Sasanian Empires / Ed. V.S.Curtis, R.Hillenbrand, J.M.Rogers. L.1998. P. 86; Marshak B.I. Zoroastrian Art in Iran under the Parthians and the Sasanians // A Zoroastrian Tapestry / Ed. P.J.Godrej, F.P.Mistree. Middletown, 2002. P. 142.

1. Marshak B.I. Zoroastrian Art in Iran... P. 142.

2. در اساطیر و افسانه‌های رومی مایناداها زنان پرستنده دیونوس بودند و مراسم آنها با باده‌گساری و رقص و نواختن موسیقی همراه بود، آنها معمولاً به شکل پایکوبان و پریشان‌موی در حالیکه چوبی از شاخه عشقه در دست داشته‌اند تجسم یافته‌اند. (مترجم)

3. Harper P.O. Sources of Certain Female Representations in Sasanian Art // Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo. Rome, 1971.P. 503-515; Harper P.O. Sassanian Silver. The Cambridge History of Iran. III. 2.Cambr., 1983. P. 1120, n. 2; Marshak B.I. The Decoration of Some Late Sasanian Silver Vessels... P. 86; Idem. Zoroastrian Art in Iran... P. 141; Harper P.O. In Search of a Cultural Identity: Monuments and Artifacts of the Sasanian Near East, 3rd to 7th century A.D. N.Y., 2006. P. 127.

4. Тревер К.В., Луконин В.Г. сасанидское серебро. С. 89-90.

مطرح شده در خصوص اینکه داستان اصل بودایی دارد و اشاره به ربوده شدن یک زن شوهردار توسط یک بوهی ستوه در قالب یک پرنده گارودا^۲ دارد.
 در هنر ساسانی تصاویر زنانه دیگری نیز وجود دارند که احتمال می‌رود آناهیتا باشند؛ قدیمی‌ترین آن‌ها تصویر زنی است با تاج کنگره‌دار که در سمت راست محراب بر روی سکه هرمزد اول (۲۷۲-۲۷۳ م) نقش بسته است (تصویر ۵).^۳ از آنجا که در نوع دیگری از پشت سکه این پادشاه تصویر میترا با تاج درخشنده^۴ جایگزین پیکر زن شده می‌توان مطمئن بود که مورد اول نیز بغ بانو آناهیتا بوده است.^۵ او شیء بلندی در دستانش گرفته که احتمالاً برسوم (فارسی میانه: *barsom*) است. جالب توجه است که در سرود اوستایی مربوط به آناهیتا او با برسومی در دست توصیف شده است.^۶ اگر تصویر نقش شده روی سکه هرمزد اول واقعاً تصویر آناهیتا باشد یکی از نادرترین موارد در هنر ساسانی است که شمایل‌نگاری اسطوره با متن اوستایی مربوط به آن مطابقت می‌کند.

۱. موجودی افسانه ای و غول پیکر در قالب نیمه انسان-نیمه پرنده که در فرهنگ هندو-بودایی وجود دارد. (مترجم)

2. Azarpay G. A Jataka Tale on a Sasanian Silver Plate // BAI. 1995. 9. P. 99-127.

روایت ساسانی این اسطوره احتمالاً با روایات ثبت شده در منابع بودایی متفاوت است: در اسطوره بودایی زن در مقابل این آدم‌ربایی مقاومت می‌کند اما همانگونه که در هنر ساسانی پیداست برعکس، او در حال غذا دادن به پرنده غول پیکر به تصویر کشیده شده است.

3. *Gobl R. Sasanian Numismatics. Braunschweig, 1971. Tab. II.2; Gyselen R. Romans and Sasanians in the Third Century: Propaganda Warfare and Ambiguous Imagery // Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin / Ed. H. Borm, J. Wiesehofer. Düsseldorf, 2010. P. 78. Fig. 17.*

4. *Gobl R. Sasanian Numismatics. Tab. II.1; Gyselen R. Romans and Sasanians in the Third Century... P. 78. Fig. 16.*

۵. گیزلن در مقاله اخیر خود فرضیه جالبی را مطرح کرده است: در اینجا آناهیتا با ویژگی‌های ایزدبانو تیخه ظاهر شده است. ویژگی اصلی او بر روی سکه‌های همان دوره این است که یک تاج کنگره‌دار بر سر دارد:

Gyselen R. Romans and Sasanians in the Third Century... P. 78.

۶. پشت ۵. ۳۰. ۱۲۷.

از چهره‌های دیگری که معمولاً به آنها هیتا نسبت داده می‌شود تصویر زنی بر پشت سکه متعلق به بهرام دوم است. (۲۷۶-۲۹۳م) (تصویر ۶). در نمونه ذکر شده ترکیب بندی اثر کاملاً شبیه صحنه تاجگذاری روی سکه هرمزد اول است، با این فرق که به جای میترا، زنی با کلاه (فارسی میانه: kOIAf) که روی آن سردیس یک پرنده قرار دارد دیهیم پادشاهی را دراز کرده‌است. علاوه بر نقش برجسته نرسه پیکر زن با تاج و لباس سلطنتی در نقش برجسته خسرو دوم در طاق بستان^۱ و همچنین در یک حجاری کوچک که در گوشه پایین سمت چپ نقش برجسته ساسانی دارابگرد واقع شده نیز، به تصویر کشیده شده است (تصویر ۷).^۲



تصویر ۷: روی سکه هرمزد اول.

1. Fukai S., Horiuchi K. Taq-i Bustan. Vol. II. Tokyo, 1972. Pl. III-XXXIII; Vanden Berghe L. Reliefs rupestres de l'Iran ancien. №. 81.
2. Vanden Berghe L. La découverte d'une sculpture rupestre a Dārābgird // IA. 1978. 13. P. 135-149.



تصویر ۶: روی سکه بهرام دوم.

تفسیر سنتی آنهایتا از این تصاویر توسط علیرضا شاپور شهبازی مورد تردید واقع شد که پیشنهاد داد تصویر زن در نقش برجسته نرسه به عنوان تصویر همسر نرسه شاپوردختک، تفسیر شود.^۱ دست چپ این زن در زیر آستین بلند پنهان است و شهبازی معتقد است این نماد جایگاه فرودست این شخصیت می‌باشد و به همین علت نمی‌تواند تصویر یک بغ بانو باشد، و برای این نظر به تصویر زن بر سکه بهرام دوم ارجاع می‌دهد که به گفته محقق روی آن باز دست چپ زن بر زیر آستین پنهان است. بر مبنای خوانشی که لوکونین از روی یکی از این نوع سکه‌ها ارائه داده بود به عقیده شهبازی این تصویر متعلق به شهبانوی دیگری است که نام او نیز شاپوردختک و همسر بهرام دوم است. از آنجا که روی سر نقش برجسته دارابگرد تاج کنگره‌دار و بدون حجابی -مانند آنچه در نقش برجسته نقش رستم است - قرار دارد، این پژوهشگر ایرانی آن را نیز تصویری از همسر نرسه، شهبانو شاپوردختک می‌داند.

1. *Shahbazi A.S. Studies in Sasanian Prosopography // AMI. 1983. 16. P. 255–269.*



تصویر ۷: بالاتنه یک زن از نقش برجسته دارابگرد.

(Vanden Berghe L. La découverte d'une sculpture rupestre à Dārābgird. Fig. 1)

قبل از هرچیز باید اشاره کنیم که خوانش لوکونین ظاهراً چندان دقیق نیست و نام شاپوردختک بر روی این سکه نوشته نشده است.^۱ علاوه بر این، بر روی برخی از این نوع سکه‌ها کاملاً مشخص است که دست زن کاملاً در زیر آستین پنهان نیست و حتی انگشتان زن به راحتی قابل تشخیص است.^۲ خود این فرضیه که پوشیده بودن دست‌ها در زیر آستین که نمایانگر جایگاه فرودست است اخیراً بوسیله سانتورو بسیار دقیق مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. این پژوهشگر به درستی نشان داد که

۱. بنگرید به:

Weber U. Wahrām II., König der Könige von Ērān und Anērān // IA.2009. 44. P. 583–584.

2. Curtis V.S. Royal and Religious Symbols on Early Sasanian Coins // Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History / Ed. D.Kennet. P.Luft. Oxf., 2008. P. 140–141. Fig. 6; Gyselen R. Les Wahramides (273–293 A.D.). P. 208.

گزارش گزنفون دربارهٔ این رسم معمول در دربار هخامنشی - که شهبازی بر آن تکیه داشته - احتمالاً تفسیری متأخر است و هیچ‌گونه شمایل‌نگاری مبنی بر اینکه هخامنشیان واقعاً در مراسم‌هایشان دستانشان را در حضور شاهنشاه می‌پوشاندند وجود ندارد.^۱

در منابع مرتبط با دوره ساسانی، یا حداقل بخشی از منابع نزدیک به دورهٔ ساسانی (مانند متون زردشتی به زبان فارسی میانه) از چنین حالتی سخن بمیان نیامده است. اما چه در متون^۲ و چه در هنر ساسانی،^۳ تنها حالتی که برای «ایستادن در حضور شاه» ذکر شده قرار دادن دست بر روی سینه است. لازم به یادآوری است شئی باستانی بنام «یادگار دان کانیشکا» (۱۵۳-۱۹۱م) پادشاه کوشانی را در لباس بلندی که آستین آن روی دست چپ را پوشانده نشان می‌دهد. (تصویر ۸)^۴ همچنین ا. سودآور توجه ما را به تصویری از چهره پادشاه کوشانی «ویما کادفیز» (۱۱۳-۱۲۷م) بر روی سکه‌هایش جلب می‌کند که در آن دست پادشاه کوشانی در زیر آستین او پنهان است.^۵ پس بدین ترتیب شکی باقی نمی‌ماند که پادشاهان نیز می‌توانند به این شکل به تصویر کشیده شوند و این مسئله عملاً تفسیر فرودست بودن و تحت انقیاد بودن را برای این حالت نقض می‌کند. پوشیدن لباسی با آستین بلند و پوشاندن دست‌ها زیر آستین در هوای سرد از دیرباز در مناطق آسیای مرکزی تا زمان‌های اخیر رواج داشته است.^۶ به نظر

1. Santoro A. Hands in Sleeves. A Note on Iranian-Central Asiatic Costume in Gandharan Art // EW. 2005. 55. P. 290-291.

2. Хосров, сын Кавада, и (его) паж. 1 (по изд.: Чунакова О.М. пехлевий ская Божественная Комедия. Книга о праведном Виразе (арда Вираз намаг и другие тексты), М., 2001. с. 149).

3. Тревер К.В., Луконин В.Г. сасанидское серебро. № 9.

۴. بنگرید به:

Errington E. Numismatic Evidence for Dating the "Kaniška Reliquary" // SRAA. 2002. 8. P. 101-121.

5. Soudavar A. Looking through The Two Eyes of the World: A Reassessment of Sasanian Rock Reliefs // IS. 2012. 45.1. P. 36-37.

6. Santoro A. Hands in Sleeves. P. 292-294.

می‌آید کشیدن آستین روی دست صرفاً یک وسیله حفاظت از سرما در شرایط آب و هوایی سخت در آسیای میانه بود و بار معنایی خاصی نداشت.



تصویر ۸: قطعه‌ای از یادگاردان کانیشکا در موزه بریتانیا.

همانطور که الگوی تصویر اهوره‌مزدا شاهنشاه ساسانی بود^۱ نزدیک‌ترین الگو برای به تصویر کشیدن آنها نیز باید شهبانوی ساسانی باشد و دشواری اصلی برای شناسایی پیکر زن در نقش برجسته نرسه در همین نکته نهفته است. با این حال ما هیچ تصویر قابل اعتمادی از شهبانوی ساسانی با تاج کنگره‌دار در دست نداریم. در دو مهر ساسانی که تنها نمونه‌هایی هستند که وجود تصویر شهبانوی ساسانی روی آنها با نوشته تأیید شده است، شهبانوها نوع دیگری از کلاه بر سر دارند.^۲ تنها تصویر محتمل از شهبانوی ساسانی در تاج کنگره‌دار بر روی مهری از مجموعه سابق م. فروغی^۳ یافت شده است؛

۱. اگرچه باید یادآور شد که در هیچ‌کدام از نقش برجسته‌های ساسانی تصویر اهوره‌مزدا کاملاً مطابق با تصویر شاه نیست؛ بارزترین تفاوت این است که خدای بزرگ زردشتی تاج بدون پوشش و کنگره‌داری بر سر دارد.

2. Gignoux Ph., Gyselen R. Sceaux de femmes à l'époque sassanide // *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*. Gent, 1989. №. 23-24

3. Ghirshman R. *Iran. Parthians and Sassanians*. L., 1962. Fig. 294.b.

متأسفانه هیچ نوشته‌ای برای شناسایی چهره روی مهر وجود ندارد، اما باید توجه داشت که تاج کنگره‌داری که روی سر زن قرار دارد ترکیبی از کلاه و تاج است و با کلاه زن در نقش برجسته نرسه و سکه هرمزد اول یکسان نیست.

فرضیه شهبازی توسط تعدادی از پژوهشگران حمایت شد،^۱ به‌ویژه لازم است بر روی مقاله اخیر و. وپر تأملی داشته باشیم که به شهبانو بودن پیکر زن در نقش برجسته نرسه اشاره دارد و کلیت این ترکیب بندی را مراسم نمادین «بازگشت خورنه» که در حلقه خانواده جشن گرفته می‌شود، تفسیر می‌کند.^۲ علاوه بر این-در تکمیل مشاهداتی که توسط شهبازی بیان شد- این استدلال را از نقطه نظر شمایل‌نگارانه این چنین می‌توان خلاصه کرد:

۱. صحنه انتقال تاج پادشاهی در مرکز این ترکیب بندی نیست.

۲. در ترکیب بندی، پیکره نرسه به علت تاج از جایگاه بالاتری برخوردار است.

۳. این نرسه است که دیهیم را به زن می‌دهد، نه برعکس.

سعی می‌کنیم این اظهارات را یکی پس از دیگری تجزیه و تحلیل کنیم:

قبل از هرچیز باید گفت هیچ ضرورتی ندارد که صحنه انتقال دیهیم در نقش برجسته ساسانی لزوماً در مرکز ترکیب بندی قرار گیرد. برای مثال نقش برجسته اردشیر اول در نقش رجب از این نامتقارن تر است و کمی به سمت راست متمایل است.^۳ پیکره نرسه، در حقیقت بخاطر بلندی تاج بلندترین شخص به نظر می‌آید. با این حال این موضوع به هیچ وجه شهادی بر جایگاه بالاتر شاه در مقابل زن نیست. در مقابل، بیشتر احتمال می‌رود این آغاز روند اعتلای پیکر پادشاه در هنر ساسانی باشد، روندی

۱. برای نمونه: مقاله ام. بروسیوس در دانشنامه ایرانیکا با نام زنان در ایران پیش از اسلام:

Brosius M. Women In Pre-Islamic Persia EIr. Online Edition. March 15, 2010, available at :

<http://www.iranicaonline.org/articles/women-i>.

2. *Weber U. Zu den Feldbildnissen des Koenigs Narseh.*

3. *Vanden Berghe L. Reliefs rupestres de l'Iran ancien. № 51.*

که در نقش برجسته خسرو دوم در طاق بستان به اوج خود می‌رسد، جایی که شاه به طرز قابل توجهی در مقابل اهوره‌مزدا و پیکر زن، قد برافراشته است. صرف‌نظر از این که آن دست نرسه که به سوی دیهیم دراز شده‌است به شدت آسیب دیده، هیچ شکی نیست که زنی که دیهیم را در دست می‌فشارد این نماد قدرت را به شاه می‌دهد و نه برعکس. احتمالاً نرسه مانند اردشیر در نقش رستم فقط دستش را به سمت دیهیم دراز کرده‌است.^۱ اتفاقی نیست که پیکر کوتوله ای که بین شاه و زن واقع شده به حالت پرستش و ستایش به طرف زن برگشته است و به وضوح گویای این است که زن در جایگاه «والامقام ترین» شخصیت در این ترکیب بندی قرار دارد. وبر برای تفسیر این صحنه چنین استدلال می‌کند که از آنجا که نرسه در آن موقع نقش برجسته ای داشت که مراسم تاجگذاری^۲ را به نمایش بگذارد نیازی به یک نقش برجسته دیگر برای طرح صحنه مشابه وجود نداشت. برای رد این مدعا کافی است که به یاد داشته باشیم که شاپور اول دو نقش برجسته با مضمون تاجگذاری و پدرش اردشیر اول بنیانگذار پادشاهی ساسانی، سه نقش برجسته از خود برجای گذاشته‌اند. در مورد اینکه تاریخ نقش برجسته نقش رستم به نیمه دوم حکومت نرسه بازمی‌گردد، برخلاف آنچه که وبر اصرار دارد، نیازی به بازنگری در تفسیر سنتی نیست؛ چنانچه صحنه‌های تاجگذاری حجاری شده توسط شاهان ساسانی در مقاطع مختلفی از دوران پادشاهی شان ایجاد شده و تنها با زمان رسیدن به تاج و تخت ارتباط ندارد.^۳ بنابراین چنین می‌توان نتیجه گرفت که استدلال شهبازی و وبر بر دلایل متقنی استوار نیست. دلیل محکمی وجود ندارد که تردید کنیم که پیکر زن در نقش رستم متعلق به بغبانو است که دیهیم پادشاهی را به سمت نرسه دراز می‌کند، همان گونه که در

1. Ibid. № 53.

۲. در نقش برجسته برادرش بهرام دوم که در کتیبه آن که اسم بهرام طی نمونه خاصی از خاطر زدایی *domnatio memoria* به نرسه تغییر کرد. (Vanden Berghe L. Reliefs rupestres de l'Iran ancien. №.) (62).

۳. برای نمونه بنگرید به کتیبه های اردشیر اول. تاریخ دقیق و ترتیب این کتیبه ها به طور دقیق معین نشده اما شکی نیست که در مقاطع مختلفی از دوران پادشاهی بنیانگذار شاهنشاهی ساسانی ایجاد شده اند.

نقش برجسته اردشیر او دیهیم را از دست اهوره مزدا دریافت می‌کند. تصاویر چهره زن بر روی سکه‌های هرمزد اول و بهرام دوم نیز بغ بانو هستند، چنان‌که تصویر زن در نقش برجسته خسرو دوم در طاق بستان نیز متعلق به بغ بانو است. با همه این اوصاف، آیا همه این تصاویر دقیقاً بغ بانو آناهیتا را نشان می‌دهند؟

متأسفانه، برخلاف اهوره مزدا در نقش برجسته اردشیر اول، تصویر بغ بانو در نقش برجسته نرسه در نقش رستم با هیچ کتیبه‌ای همراه نیست. با این حال با توجه به جایگاه مهم آناهیتا در سنت زردشتی، و اهمیت ویژه او برای خاندان پادشاهان ساسانی^۱ و بخصوص این واقعیت که آناهیتا تنها بغ بانویی است که در کتیبه‌های ساسانی از او یاد شده بیشترین احتمال آن است که تصویر ایزدبانوی نقش برجسته نقش رستم متعلق به آناهیتاست. به سختی می‌توان این را به حساب تصادف محض گذاشت که نرسه یگانه پادشاه ساسانی است که در کتیبه‌اش از «آناهیتا بانو» (anāhīd ī bānūg) یاد کرده‌است، او همچنین میان همه پادشاهان ساسانی، یگانه پادشاهی است که در حالی تصویر شده است که دیهیم پادشاهی را نه از دست اهوره مزدا که از دست یک زن دریافت می‌کند.^۲

نرسه قبل از رسیدن به تاج و تخت ساسانی حکومت ارمنستان را بر عهده داشت. از منابع ارمنی می‌توان به این نتیجه رسید که انائیت در مجموعه خدایان پیشامسیحی ارمنستان نقش مهمی را ایفا می‌کرده و شاید حتی اهمیت و محبوبیتی فراتر از آرامزدا داشته‌است از آنجا که نام او گاهی پیش از نام آرامزدا ذکر شده و در میان دیگر خدایان نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌است.^۳ به گفته مورخان ارمنی، آناهیتا تنها بغ بانویی بود که سه معبد به او تعلق داشت در حالیکه خدایان دیگر از جمله آرامزدا، هرکدام

۱. بر طبق تاریخ طبری، ساسان، پدر بزرگ اولین پادشاه ساسانی اردشیر، متولی معبد آناهیتا در اصطخر پارس بود.

2. Paikuli 9. 19 (по изд.: Humbach H., Skjervo P.O. The Sasanian Inscription of Paikuli. Pt. 3.1. Restored Text and Translation. Wiesbaden, 1983. p. 35).

3. *Agath'angelos*. XLIII. 68 (по изд.: *Agath'angelos*. History of the Armenians)

فقط یک معبد داشته‌اند.^۱ می‌توان تصور کرد نرسه در زمان حکومت در ارمنستان به کیش بسیار محبوب پرستش این بغبانو در آن منطقه گرویده و این مسئله بعدها در کتیبه پایکولی و نقش برجسته نقش رستم منعکس شده‌است.

جالب اینجاست که یگانه تصاویر قابل اعتماد آناهیتا در جهان ایرانی در آسیای میانه یافت شده و به دوره کوشانی-ساسانی مربوط می‌شود، تصویر او روی سکه کوشانشاهان (پادشاهان ساسانی - کوشانی) از جمله اردشیر اول، اردشیر دوم (نیمه دوم قرن سوم م) و هرمزد اول (ثلث اول قرن چهارم م) دیده شده‌است (تصویر ۹).^۲

اهمیت منحصر به فرد آنها در این است که این‌ها تنها تصاویری هستند که در آن بغبانو با نوشته مربوط به آن شناسایی شده‌است. این مسئله که نوشته‌ها نه به زبان باکتریایی بلکه به زبان فارسی میانه نوشته شده، به نظر من شاهی بر نفوذ مستقیم ساسانیان است، علاوه بر این الگوی یکسان «آناهیتا بانو» همانطور که قبلاً دیدیم در پایکولی نیز آمده است. آناهیتا در میان خدایان فوق‌العاده متنوع کوشانی حضور ندارد، و نام‌هایی که از نام آناهیتا مشتق شده در میان نام‌های خاص باکتریایی دیده نشده‌است؛ بنابراین علی‌رغم اشاره به نام آناهیتا در *اوستا*، به نظر می‌آید پرستش

۱. بنگرید به:

Agath'angelos. History of the Armenians... p. 440.

۲. بر روی سکه هرمزد اول

Cribb J. Numismatic Evidence for Kushano-Sasanian Chronology // SI. 1990. 19. P. 151-195. №. 5

این نوشتار به وضوح قابل تشخیص است: «آناهید بانو»، *'n'hyt ZY MROTA (anāhīd ī bānūg)*, نام حک شده بر پشت سکه اردشیر خوانش متن روی سکه اردشیر اول:

Cribb J. Numismatic Evidence... № 16.

از جهاتی بسیار مشکل‌تر است، زیرا در بهترین نمونه‌ها نیز تنها می‌توان چهار حرف را تشخیص داد که با نام این ایزدبانو در تطابق است: *'[n](h)[y]t ZY*. *[M](RWTA)*. نام حک شده بر پشت سکه اردشیر دوم (؟) (Cribb J. Numismatic Evidence... № ۱۷) کاملاً ناخواناست، اما بر پایه شمایل نگاری می‌توان تأیید کرد که روی سکه نیز تصویر همان بغبانویی است که بر روی سکه اردشیر اول نقش بسته‌است.

آناهیتا که در میان ساسانیان رایج بود پس از اینکه باکتريا تحت حکومت شاهان ایرانی درآمد به آن منطقه نیز نفوذ کرد.



تصویر ۹: پادشاه در مقابل مجسمه بغبانو(؟)، روی دیگر سکه کوشانشاه اردشیر دوم(؟)
(Schindel N. Ardashir II Kushanshah and Huvishka the Kushan: Numismatic Evidence for the Date of the Kushan King, Kanishka I // JONS. 2009. 198. p. 12-14)

در سکه‌های اردشیر اول و اردشیر دوم کوشانشاه، بغبانو تاجی بر سر دارد که یادآور تاج کنگره‌دار بغبانوی ساسانی است. آناهیتا بر پشت سکه هرمزد اول کوشانشاه در حجاب غیرمعمول دوزنقه ای شکل، با شال و دیهیم به تصویر درآمده است. جالب است که اولین ظهور آناهیتا در باکتريا (بر سکه اردشیر اول کوشانشاه) احتمالاً همزمان با اولین تصویر او در ایران بر روی سکه هرمزد دوم است؛^۱ پرستش آناهیتا ظاهراً در

۱. ترتیب دقیق شاهان ساسانی-کوشانی همچون گذشته محل بحث است. بنگرید به:

Cribb J. Numismatic Evidence... و Grenet F., Lee J., Martinez Ph., Ory F. The Sasanian Relief at Rag-i Bibi (Northern Afghanistan) // After Alexander. Central Asia before Islam / Ed. J.Cribb, G.Herrmann. Oxf., 2007(Proceedings of the British Academy. 133). № 17.

اوایل دوره کوشانشاهان از منطقه باکتريا شروع شد و به مناطق سغد و خوارزم رسید، زیرا از وجود نام ناهیتاک (nAhItAk) در اسناد توپراق قلعه^۱ می‌توان نتیجه گرفت که آیین پرستش آناهیتا در خوارزم در قرن سوم میلادی شناخته شده بود. برخلاف مجموعه اسامی خاص باکتریایی، در سغد نام های مشتق شده از آناهیتا بسیار به چشم می‌خورد،^۲ با این حال حتی یک تصویر معتبر منتسب به او موجود نیست؛ محتمل‌ترین گزینه برای آناهیتای سغدی، نقاشی دیواری محراب شمالی در معبد دوم پنجکنت تاجیکستان است.^۳ علی‌رغم تفاوت در متعلقات، حالت و پوشش و تاج آناهیتا به طرز شگفت‌آوری با تصویر این بغ بانو بر روی سکه اردشیر اول کوشانشاه هماهنگ است. ب.ای. مارشاک^۴ اولین کسی بود که به این شباهت توجه کرد و پس از آن مطرح کرد که بغ بانوی معبد پنجکنت می‌تواند تصویر بغ بانو آناهیتا باشد.^۵ نکته جالب توجه اینجاست که تمام داده‌های مربوط به آیین پرستش آناهیتا در آسیای مرکزی مربوط به تاریخ پس از قرن ۶ میلادی است. شاید این مسئله که آناهیتا که توسط ساسانیان از غرب آورده شد، نتوانست در این منطقه ریشه بدواند به این دلیل

1. Лившиц В.А. надписи и документы // Калалы-гыр II. Культурный центр в древнем Хорезме IV–II вв. до н.э. М., 2004. С. 191.

2. Lurje P.B. Personal Names in Sogdian Texts. Wien, 2011. № 94–95.

3. Belenitskii A.M., Marshak B.I. The Paintings of Sogdiana // Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art / Ed. G.Azarpay. Berkeley; Los Angeles; L., 1981. Fig. 34; Шкода В.Г. пенджикентские храмы и проблемы религии согда (V–VIII вв.). спб., 2009. с. 72. рис. 112.

4. Б.И.Маршак

5. Маршак Б.И. согд в V–VIII вв. идеология по памятникам искусства // средняя азия в раннем средневековье. М., 1999. с. 183 .

ف.گرته نیز همان نظر را دارد:

Grenet F. Crise et sortie de crise en Bactriane-Sogdiane aux I^{ve}-Ve siècles: de l'héritage antique à l'adoption de modèles sassanides //La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo. Rome, 1996. P. 388.

با این حال گ. آذری در مقاله اخیرش پیشنهاد کرد آن را تصویر سغدی از دنا بشناسیم:

Azarpay G. Imagery of the Sogdian Dēn // Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80e anniversaire / Ed. by R.Gyselen, C.Jullien. P., 2011. P. 58, 75.

باشد که آیین پرستش خدای آب باستانی و محبوب دیگری بنام «اوکسا» (oxa) که تشخص یافته رود بزرگ جاری در آسیای میانه (آمودریا) بود در این منطقه رواج داشت. شواهدی از رواج آیین پرستش اوکسا در باکتريا و سغد از آغاز دوره هخامنشی تا زمان حمله اعراب بدست آمده است. با این اوصاف می‌توان چنین فرض کرد که در مجمع خدایان باکتريایی و سغدی جایی برای یک خدای آب دیگر نبود، ضمن آنکه خویشکاری‌های دیگر آناهیتا نیز در حوزه مسئولیت ایزدبانوی بزرگ آسیای میانه نانا بود.

در نتیجه‌گیری، می‌خواهم بار دیگر بر این نکته تأکید کنم که هیچ دلیل کافی برای شک در این مسئله که زن نقش برجسته نرسه تصویر یک بغبانو است وجود ندارد. علی‌رغم نبود کتیبه همراه نقش برجسته، به احتمال زیاد تصویر متعلق به آناهیتاست، که احتمالاً از سوی نرسه بسیار مورد احترام بود. به قیاس اهوره‌مزدا می‌توان فرض کرد تصویر آناهیتا با تاج کنگره‌دار بدون حجاب در نقش برجسته نرسه، آرایه متمایز او در هنر ساسانی بود؛ بنابراین بغبانوی برسم در دست روی سکه‌های هرمزد اول نیز بغبانو آناهیتا را به تصویر می‌کشد. با این حال بر اساس نقش برجسته خسرو دوم در طاق بستان و سکه‌های بهرام دوم (اگر تصویر زن روی آنها نیز واقعاً متعلق به آناهیتا باشد)، احتمالاً با تاج‌های دیگر نیز به تصویر کشیده شده است.

فصل نامهٔ جُندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال سوم، شمارهٔ ۹، بهار ۱۳۹۶

تاریخ‌نگاری در ایران پیش از اسلام^۱

علیرضا شاپورشهبازی

ترجمهٔ بهرام روشن‌ضمیر^۲ و کلثوم غضنفری^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۱۴

ایدهٔ تاریخ به‌عنوان علمی که با مطالعه رفتارهای انسانی بر اساس شواهد، در گذشته‌های تاریخی، حقیقت را جستجو کند، بنابر شواهد موجود، نخستین بار از سوی هرودوت در سده پنجم پ.م درک شده است^۴ و بعدها توسط اندیشمندان غربی از ویکو تا توین‌بی و دیگران توسعه یافته است. با اینحال، تاریخ‌نگاری ایرانی از مکتب هرودوت تاثیر نپذیرفت.^۵ بلکه با تاسی از سنت شفاهی و سبک میانرودانی شبه-تاریخی^۶ که روایت‌های تاریخی را با مفاهیم خدامحوری (خدامرزی)، موعظه‌های ایدئولوژیکی و روایت‌های داستانی^۷ می‌آراست، توسعه پیدا کرد.^۱ از این رو، به کارگیری اصول نقد

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

A. SH. Shahbazi, "HISTORIOGRAPHY ii. PRE-ISLAMIC PERIOD," *Encyclopædia Iranica*, XII /3, pp. 325-330; an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/historiography-ii>

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران Roshan.Zamir@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران k.ghazanfari@ut.ac.ir

4. Callingwood, pp. 17-30.

5. Klima, pp. 218-20.

6. Quasi-history

7. Romantic lore

تاریخی غربی، کمک‌چندانی به درک اهمیت و مفهوم درست تاریخ‌نگاری ایرانی نخواهد کرد^۲ و ترمینولوژی تاریخی غربی تنها برای مشخص کردن ویژگی‌های متفاوت ایده ایرانی از تاریخ سودمند خواهد بود.

تحولات – ایرانیان باستان روایت شفاهی از تاریخ را ترجیح می‌دادند. این روش اجازه می‌داد راویان متوالی در روایت‌های رویدادها تجدیدنظر کرده و پهلوانان متفاوتی را در زمانهای متفاوت در آن رویداد مشارکت دهند.^۳ کهن‌ترین روایت‌های تاریخی ایرانیان که شامل مطالب حماسی باشد، در یشت‌های *اوستا* یافت می‌شود.^۴ در آنجا حقایق تاریخی و تبارشناسی‌های دقیق با قصه‌هایی شاعرانه و افسانه‌ای، به هم آمیخته شده است.

از قرار معلوم، در این روایات، هم سنت‌های مذهبی (روحانی) و هم دنیوی، که به دست خنیاگران و روحانیون مذهبی انتقال می‌یافت عناصری از خرافات عامیانه و تریس از افسانه‌های دیوان و جادوگران و جانوران هراسناک وجود دارد. این روایات با داستانهای قهرمانانه‌ای^۵ که قدرت خدایان را برای حفاظت از انسان‌های ستایش‌گر و کمک به آنان به هنگام نیاز نمایش می‌دهد، ترکیب شده است.^۶

با فتح خاور نزدیک باستان، ایرانیان با فرهنگهایی که مدت‌های مدید، سنتی از تاریخ نوشتاری داشتند، آشنا گشتند.^۷ این مهم به تحولاتی چند انجامید. نخست اینکه ایرانیان به نگهداری و ثبت رویدادهای تاریخی مانند آنچه به عنوان *رویدادنامه کورش* در بابل می‌شناسیم پرداختند. از این میان *سنگ‌نوشته بیستون* داریوش و رونوشت‌های آرامی آن که در استان‌های شاهنشاهی توزیع شده بود، بهترین نمونه

1. Klima, pp. 14-17.

2. Yarshater, p. 367.

3. Boyce, 1954, 1955, 1957; Shahbazi, 1990; see also GÖSĀN.

4. Christensen, 1917, 1928, 1931; Boyce, *Zoroastrianism* I, pp. 92-108; Yarshater, pp. 411-53.

5. Stories of valour

6. Boyce, *Zoroastrianism* I, p. 108.

7. Klima, pp. 214-17; Grayson, 1975a, pp. 1-7; G. Cameron, pp. 79-81.

است. هدف این بود که مخاطب قانع شود که ایرانیان منجی‌هایی منسوب خدایان‌اند که ماموریت‌شان به ارمغان آوردن عدالت، نظم و آسایش برای مردمان جهان است.^۱ هخامنشیان سبک خاطره‌نویسی بابلی را نیز حفظ کردند^۲ مثلاً در حین نبرد سالامیس، خشایارشا به منشی خود دستور داد تا نام هر افسری که دستاورد ارزشمندی به دست می‌آورد را «در کنار نام پدر و شهر او» ثبت کند.^۳ هنگامی که شاهزاده داریوش به توطئه و خیانت بر ضد پدرش اردشیر دوم متهم شد، «شاه به کاتبان دستور داد تا رای هر یک از قضات را ثبت کنند».^۴

کتسیاس ادعا می‌کند به عنوان منبع کتاب خود پرسیکا از حقایقی «درباره هر پادشاه» که در «دفترهای شاهی»^۵ موجود بود، بهره‌گرفته است. در این دفترها ایرانیان بر حسب قانون خاص خود،^۶ امور کهن خود را ثبت و ضبط می‌کردند.^۷ این ادعای او باید دروغ باشد. چرا که کتسیاس، بیشتر، شایعات را ثبت می‌کرد.^۸ اما ظاهراً رویدادنامه‌ای که حوادث تاریخی و فرمان‌های حکومتی را ضبط می‌کرد وجود داشته است.^۹ چنانکه اکتار کلیما خاطرنشان کرده است^{۱۰} محتویات چنین کتابی بیشتر با مسائل دربار سر و کار داشت و کمتر شباهتی با تاریخ مکتوب می‌داشت. از این رو تاریخ تا دوره اسلامی یک هنر درباری باقی ماند.^{۱۱} در سنت کتابت بابلی، همه اسناد بر اساس سالهای برتخت‌نشینی پادشاه وقت تاریخ‌گذاری می‌شد.^{۱۲} در این روش، فهرست‌های پادشاهان

1. G. Cameron, pp. 81-94, esp. p. 93.

۲. درباره این ژانر بنگرید به:

Grayson, 1975a, p.1.

3. Herodotus, 8.90.

4. Plutarch, *Artaxerxes* 29.4.

5. *basilikōn diphtherōn*

6. Certain law of theirs

7. Diodorus Siculus, 2.32.

8. Photius, *Epit.* 1, apud Gilmore, in Ctesias, p. 122.

9. Ezra 6.1-2; Esther 2.32.4: *Sēfer dibrē hayyām im ləmalakē Māday ū-Pāras*; also 2.23 *Sēfer dibrē hayyām im*; cf. 6.1; Josephus, *Jewish Antiquities* 11.2.

10. pp.214-17.

11. Klima, p. 220, citing Jāhez.

12. cf. Parker and Dubberstein, pp. 14-19.

به سبک میانرودانی و رویدادنامه‌های دودمانی^۱ تدوین می‌شدند. از آنجا که الواح میخی کاتبان بابلی تا دوره سلوکی و پارتی^۲ حاوی اطلاعات ارزشمندی بودند، بروسوس و دیگر ستاره‌شناسان و گاه‌نگارها^۳ پس از او از آن اسناد برای مرتب کردن فهرست شاهان و جدولها بهره می‌بردند.

در یکی از این فهرستهای شاهان در جدول بطلمیوس^۴ آمده است که پایه و اساس محاسبات گاه‌نگارانه^۵ ما از سده هفتم پیش از میلاد به بعد است.^۶ در این جدول همچون اسناد بابلی، سالهای حکومتی کورش از برتخت‌نشینی‌اش در بابل (یعنی ۵۳۹ پ.م) شمرده و به او ۹ سال حکومت اختصاص داده شده است.^۷ حال آنکه نویسندگان کلاسیک می‌دانستند که کورش ۳۰ سال پادشاهی کرده است.^۸ در جدول بطلمیوس^۹ فهرست پادشاهان ایرانی بدین صورت آمده که ۷ سال به کمبوجیه، ۳۰ سال به داریوش یکم، ۲۱ سال به خشایارشا، ۴۱ سال به اردشیر یکم، ۱۹ سال به داریوش دوم، ۴۶ سال به اردشیر دوم، ۲۱ سال به اردشیر سوم، ۲ سال به ارشک^{۱۰} و ۴ سال به داریوش سوم اختصاص داده شده که مجموعش ۲۰۶ سال می‌گردد. از حدود سال ۳۰۰ پیش از میلاد تا دوره‌های اخیر، سالشمار سلوکی (که در بابل از بهار ۳۱۱ شماری می‌شود) به عنوان یک شیوه گاه‌نگارانه^{۱۱} ثابت به کار گرفته شد.

1. Grayson, 1975a, pp. 8 ff., 193-95; idem, 1975b, pp. 9, 16-22.

2. Lewy, pp. 201-4; Parker and Dubberstein, pp. 20-24; Sacks and Wiseman; Debevoise, pp. xxxiv, 72, n. 7, 76, n. 22; Geller.

3. Chronographer

4. Ptolemaic Canon

5. Chronological calculations

6. Prašek, p. 12; Parker and Dubberstein, p. 10; cf. Bickerman, p. 81.

۷. برای شواهد بابلی بنگرید به:

Parker and Dubberstein, p. 14.

8. Dubberstein, 1938.

9. Bickerman, p. 108.

10. Arses

11. Chronological device

مانویان این سالشمار را تقویم منجمان بابلی می‌نامیدند.^۱ دیگران به آن سالشمار حکومت یونانی^۲ یا سالشمار (تقویم) اسکندری یا به صورت خلاصه شده «از اسکندر» می‌گفتند.^۳ پارتیان سالشمار دودمانی خود را (که از ۴۴۷ پ.م شمرده می‌شد) نیز بنیاد نهادند. ولی آنها در عین حال به استفاده از سالشمار سلوکی، با عنوان «شمارش سابق» ادامه دادند.

هنگامی که سلوکیان ادعای دروغین خود را مبنی بر اینکه آپامه ملکه ایرانی سلوکوس، فرزند اسکندر از دختر داریوش است، مطرح کردند، سالشمار سلوکی (به اشتباه) با برتخت‌نشینی اسکندر مرتبط شد.^۴ از این رو ۲۲۸ سال فترت میان برتخت‌نشینی کورش در بابل (۵۳۹ پ.م) و آغاز سالشمار سلوکی (۳۱۱ پ.م) به عنوان دوره فرمانروایی ایرانیان بازتفسیر گشت.^۵

تاریخ‌نگاری ایرانی به‌راستی نه در شکل کتبی، که در شکل شفاهی آن شکوفا شد.^۶ تاریخ اوستایی که در یشت‌ها روایت شده، در میان ایرانیان شناخته شده بود.^۷ افزون بر آن، ایرانیان تاریخ شفاهی پربار خودشان را خلق کرده بودند. هرودوت چندین مرتبه به «راویان ایرانی» در میان منابع خود اشاره کرده و آنان را لوگوگرافوی^۸ یعنی راویان اخبار رایج (در مقابل تاریخ‌نگاران که تحقیق می‌کردند) می‌نامد. آنان چهار روایت مختلف از داستان برآمدن کورش را برایش نقل کردند و او «از آن دسته از منابع ایرانی که هدفشان چشمگیر نشان دادن دستاوردهای کورش نبود، بلکه به نسبت به حقیقت نزدیکتر بودند» پیروی کرد.^۹ در مورد مرگ کورش هم او گزارش‌های گوناگونی شنیده و

1. Biruni, *Āṭār*, pp. 118, 208.

2Greek dominion

3. see Taqizadeh, 1939a, pp. 125 ff.; Shahbazi, 2002, pp. 31-33.

4. Shahbazi, 1977, p. 29.

5. Agathias, 2.25.7, probably based on Alexander Polyhistor; see Prašek, p. 12, n. 3; for more evidence, see Shahbazi, 2002, p. 33.

6. Klima, p. 221.

7. Yarshater, p.388.

8Logographoi

9. Herodotus, 1.95.

یکی از آنان که به نظرش بیشترین اعتبار و ارزش را داشت برگزید.^۱ چنانکه منابع کلاسیک تاکید داشته‌اند، تاریخ‌نگاری شفاهی در قلمرو شعر ایرانی قرار داشت. کسنفون گزارش می‌کند^۲ که حتی در زمان او هم ایرانیان داستان‌ها و شعرهایی می‌سرودند که در آن کورش قهرمانی نامجو بود که همه رنج‌ها را تحمل و همه خطرهای را به جان خرید تا توانست تحسین و ستایش همگان را برانگیزد.^۳

به گزارش استرابون^۴ جوانان پارسی «با استفاده از آهنگ یا بدون آن از کردارهای خدایان و قهرمانان بزرگ آگاه می‌شدند». فرار کورش از دربار آستیاگ در آوازه‌هایی کنایه‌آمیز خواننده-نوازنده‌های دربار ماد نقل می‌شد^۵ و دستاورد بزرگ زوپيروس (یکی از شش یار داریوش بزرگ) با داستانهای خیالی درهم‌تنیده شده بود.^۶ دلیلش چیزی نبود جز گرایش ایرانیان به تاریخ‌نگاری شفاهی. با سرنگونی شاهنشاهی هخامنشی و نابودی یا پراکندگی اسناد آن، تنها آن دسته از روایت‌های شفاهی که به جهت منسوب شدن به پهلوانان متاخر یا برای شرکت دادن کیانیان بازتدوین شده بود، باقی ماند. با این حال، ارتباط با بابلی‌ها تاثیرات ژرفی بر اندیشه تاریخ‌نگاری ایرانیان نهاد. **نخست**، تاریخ با توجه به این اصل که «سه امپراتوری آشوریان، مادها و پارسیان تاریخ بشریت را تقسیم کردند» دوره‌بندی شد.^۷ وقتی فتوحات اسکندر این باور را که «شاهنشاهی پارسی تا آخرالزمان دوام خواهد آورد» از میان برد،^۸ امید به رستاخیز در ادبیات شاعرانه‌ای از نوع «پیشگویی‌های دودمانی»^۹ نمایان شد.^{۱۰} این ژانر ادبی اکدی شامل پیشگویی‌هایی پس از واقعه می‌شد که بر اساس حکومت‌هایی که صفت خوب یا بد

1. 1.214.

2. *Cyropaedia* 1.2.1.

3. Endured all sorts of labor and faced all sorts of danger for the sake of praise

4. *Geography* 15.3.18.

5. Dinon, apud Athenaeus, *Deipnosophistae* 14.663b ff.

6. Herodotus, 3.152-60; Polyaeus, *Strategica* 7.12, apud Shahbazi, 1990, p. 261.

7. Boyce and Grenet, *Zoroastrianism*, p. 374.

8. Boyce, loc. cit.

9. Dynastic prophecy

10. یک سبک ادبی بابلی است. مترجم.

داشتند مرتب شده^۱ و غالباً با جمله «شاهزاده‌ای برخواهد خاست» یا چیزی مانند آن آغاز می‌شد.

در واقع چنین متن‌هایی فرم پیشگویانه ظهور و سقوط آشور، بابل، هخامنشیان و برآمدن مقدونیان را شرح می‌داد.^۲ متن بهمن‌یشت که به اسکندر اشاره دارد باید بر پایه پیشگویی‌های دروغین مشابه بوده باشد.^۳ نمونه‌های بعدی ایرانی (جاماسپ‌نامه، پیشگویی‌های رستم پسر فرخزاده‌رمز در شاهنامه و غیره، که به رستم فرخزاد نامور است) همه از این ژانر بابلی نشأت گرفته‌اند.

دوم- از آنجا که کاتبان بابلی سالهای سلطنت اسکندر را از برتخت‌نشینی‌اش در مقدونیه در ۳۳۶ پ.م حساب کردند^۴ منابع متأخر ایرانی بر پایه همین سنت بابلی به جهانگشای مقدونی (۳۳۶-۳۲۲ پ.م)، ۱۴ سال سلطنت اختصاص دادند. این در حالیست که او در حقیقت بیش از ۸ سال سلطنت نکرد.

سوم- اندیشه‌های بابلی در مبحث زمان، به خلق ایده «تاریخ جهانی»^۵ که در آن سالهای بزرگ جهانی^۶ به شکل هزاره تکرار می‌شد، انجامید. این اندیشه از سوی ایرانیان پیرو فرقه زروانی پذیرفته شد. پی‌آمد آن چیزی نبود جز شکل‌گیری اندیشه زروانی مبنی بر اینکه در بازه‌ای کرانمند از زمان، سرنوشت جهان به دست زروان (خدای زمان) و دیگر حرکات سیاره‌ها تعیین شده و تاریخ با توجه به برج‌های ۱۲ گانه به ۱۲ هزاره تقسیم می‌گردد.^۷

به‌کارگیری این طرح در اندیشه تاریخی باعث شد تا ایرانیان آفرینش جهان را در ابتدای یک دوره ۱۲ هزارساله جای دهند. دوره‌ای که در پایان به آمدن منجی که نظم جهانی را

1. Arranged according to reigns characterized as good or bad

2. Grayson, 1975b, pp. 24-37.

3. Eddy, pp. 18-23; Boyce and Grenet, *Zoroastrianism*, pp. 382-85.

4. Parker and Dubberstein, p. 19, cf. p. 36.

5. World Age

6. Great world-years

7. Boyce, *Zoroastrianism* I, pp. 276, n. 107, 285-86, 291-92; II, pp. 32-33, 234-37, 240; III, p. 538; see also BABYLONIAN INFLUENCE ON IRAN.

احیا می‌کند، می‌انجامد. در این ۱۲ هزاره، سه هزاره نخست به آفرینش آفریده‌ها از سوی اهورامزدا و باقی هزاره‌ها به نبرد او (با کمک انسان) با اهریمن و نمایندگان او اختصاص دارد.^۱ ایرانیان شش هزاره را به چهره‌های تاریخی چون گیومرت، هوشنگ، جمشید، بیوراسپ و فریدون اختصاص داده‌اند.^۲ از این روست که گفته‌اند «آخرالزمان زردشتی، در بابل آغاز دوره هلنی متولد شد».^۳ تاثیر مستقیم این اندیشه چیرگی نهایی جبرگرایی بود. با این تفسیر که این ستارگان‌اند که سرنوشت تاریخ و فراز و فرود امپراتوری‌ها و فلاکت‌های انسان در پیش از ظهور منجی را از پیش مقدر کرده‌اند.^۴ به مرور، خاطره هخامنشیان تیره و تار شده و تنها در تاریخ‌نگاری شفاهی، سه روایت باقی ماند: اینکه دوره حکومت ایرانیان ۲۲۸ سال به درازا کشید^۵ اینکه شاهان ایرانی (از اردشیر یکم) بر تخت، نام اردشیر را به خود اطلاق می‌کردند^۶ و اینکه اسکندر واپسین شاه ایرانی، کسی به نام داریوش کوچک^۷ را کشته بود.^۸

خاطره پارتیان سرنوشت بهتری نیافت. آنان نیز تاریخ‌نگاری شفاهی را که مانع زوال تاریخ‌شان از زمان شکست خوردشان می‌شد، ترجیح می‌دادند. خنیاگران (گوسان‌های) در خدمت نجیب‌زادگان پارتی^۹ در دوره ساسانی شکوفا شدند و نهایتاً میراث خاندان‌های اشراف اشکانی را به دوران باستانی‌تر کیانی منتقل کردند^{۱۰} هرچند این ادعا که اشکانیان نوعی از تاریخ ملی را حفظ کردند که «شامل گزارش‌های معتبری از دوران

1. Yarshater, pp. 353 ff.

2. Biruni, *al-Qānun al-mas'ūdi*, cited by Taqizadeh, 1937, p. 79, n. 159.

3. Boyce and Grenet, *Zoroastrianism*, p. 386.

4. Boyce, loc. cit.; for details, see Shahbazi, 2001, pp. 67 ff.

5. Agathias, 2.25.7.

6. Diodorus Siculus 4.93.1.

7. Younger Darius

8. Dāra; Agathias 2.25.8; Ebn Ma'sar, cited by Taqizāda, 1937, p. 288, n. 419; *Bundahišn* 30.14, pp. 274-75; *Šāh-nāma* [Moscow], IX, p. 60, vv. 844-45.

9. Parthian magnates

10. Boyce, 1954; idem, 1955, pp. 473-74; idem, 1957, pp. 17 ff.; Yarshater, pp. 457-61; Shahbazi, 1993.

باستان و پیشینیان بوده» و به دستور اسکندر از کلدانی به یونانی ترجمه گشته بود^۱ هنوز ثابت نشده است.^۲ سپس هنگامی که سرآغاز دوره سلوکی فراموش شد، ساسانیان این سالشمار جهان شمول «شمارش سابق» که تقویم پیشین ایرانیان بود را به عنوان «تاریخ زردشت» بازتفسیر کردند.^۳

۵۳۸ سال فترت میان این تاریخ (۳۱۱ پ.م) و برتخت نشینی اردشیر بابکان (در سالشمار سریانی) به سال ۲۲۷ چنین تقسیم شد که ۲۵۸ (= ۳۰+۲۲۸) سال از زادروز زردشت (۳۰ سال پیش از دین آوری) تا زمان اسکندر و ۱۴ سال برای دوره اسکندر و باقی ۲۶۶ (۵۳۸-۲۵۸+۱۴) سال برای پارتیان ماند. این دوره اخیر از سوی آگاتیاس به حدود ۲۷۰ سال گرد شد.^۴ گاه‌نگاری ناقص ایرانیان که مسعودی^۵ و ابوریحان بیرونی^۶ برای توجیه آن تلاش کردند از اینجا سر برآورده است.

ساسانیان سنت هخامنشی را در شمارش سالهای برتخت نشینی پادشاه از زمان تاج‌گذاری که با روشن شدن آتش شاهی نشانه‌گذاری می‌شد زنده گرداندند.^۷ آنان همچنین سنت ثبت افتخارات پادشاهان در سنگ‌نوشته‌های چندزبانه را نیز احیا کردند. به عنوان نمونه می‌توان به سنگ‌نوشته سه‌زبانه شاپور یکم (ح ۲۳۹-۲۷۰) بر روی دیواره‌های کعبه زردشت نزدیک تخت جمشید اشاره کرد که شباهت‌های شکلی و محتوایی با سنگ‌نوشته بیستون داریوش یکم دارد، اشاره کرد.^۸

1. Moses Khorenats'i, 1.9.

2. Moses Khorenats'i, Thomson's intro., pp. 82-84.

3. Lewy, pp. 213-14; Taqizada, 1947; Henning, 1951, pp. 37-39;

مقایسه کنید با: مثال دیگری از این کار، بازتفسیر مسیحیان است که تولد خورشید شکست‌ناپذیر در ۲۵ دسامبر را به عنوان کریسمس جا زدند.

4. Shahbazi, 1977, p. 27; idem, 1990a, pp. 219-23.

5. *Tanbih*, pp. 97-98.

6. *al-Qāmun al-mas'udi*, apud Taqizada, 1940, p. 128.

7. Henning, 1957, p. 117.

8. Rostovzeff, p. 19; Sprengling, pp. 334, 335-36, 337, 338, 340; Skjærvø; Huyse.

همسانی‌های محتوایی در سنگ‌نوشته چندزبانه نرسه در پایکولی بیشتر نمایان است.^۱ این اثر رویدادنامه‌ای از حوادث منتهی به برتخت‌نشینی نرسه به‌دست می‌دهد. افزون بر این مانی و حواریون‌اش^۲ به تقلید از سنت‌های بابلی، مسیحی و بودایی، ادبیاتی شامل زندگی‌نامه و زندگی‌نامه خودنوشت^۳ بر ساختند که بخشی از تاریخ مذهبی مانوی را شکل داد. کرتیر، روحانی ارشد زردشتی و دشمن مانی در دوره ابتدایی ساسانی، با انتشار زندگی‌نامه خودنوشت‌اش در سنگ‌نوشته‌های صخره‌ای به زبان فارسی‌میانه به مقابله با او پرداخت. (Gignoux; MacKenzie) با این همه این تلاش برای دستیابی به تاریخ‌نگاری مکتوب، منفرد و منزوی ماند. در پایان سده چهارم، حتی همین سنت کندن نقش‌برجسته‌های صخره‌ای هم طرد شد و به جایش تاریخ‌نگاری شفاهی در دستور قرار گرفت. از همین رو، داستان ایرانی برآمدن کورش که آنرا از هرودوت می‌شناسیم، با کی‌خسرو تطبیق داده شده و داستانی که کتسیاس از او نقل می‌کند به اردشیر بابکان انتقال یافت.^۴ افسانهٔ فتح سارد به دست کورش از طریق خیانت دختر دشمن‌اش، به شاپور یکم یا دوم ساسانی منتقل شد،^۵ زندانی شدن و متعاقب آن ازدواج دختر کورش به دست بردیای دروغین به ضحاک و خواهران جمشید نسبت داده شد^۶ و داستان شگفت‌انگیز ساختن شهری به‌دست دیوکس با هفت دیوار به رنگ‌هایی متنوع، برای کی‌کاوس (کایوس) و کاخ او بر البرزکوه بازگو شد.^۷ به عنوان بازتابی از عصر خسرو یکم انوشیروان، نامه تنسر^۸ از این روند گلایه کرده و مردمان را سرزنش می‌کند: «علم انساب و اخبار و سیر نیز ضایع گردید، و از حفظ

1. Humbach and Skjærvø.

2. His disciples

3. Autobiography

4. Gutschmid, pp. 133 f.

5. Shahbazi, 1990a, p. 260.

6. Markwart, pp. 132, 135 f.

7. *Bundahišn* 32.11.

8. *Nāma-ye Tansar*, pp. 11-12.

فرو گذاشتید، بعضی بر دفترها می‌نویسید، و بعضی بر سنگ‌ها و دیوارها، تا آنچه به عهد پدر هر یک از شما رفت هیچ بر خاطر ندارید، از کارهای عامه و سیر ملوک...»^۱

انوشیروان به تاریخ علاقه داشت^۲ و در «احول اردشیر بابکان مطالعه می‌کرد» تا زمامداری را بهتر بیاموزد^۳ و او بود که تصمیم گرفت یک تاریخ برجسته ملی از دوران گذشته ایران گرد آورد. این کار به دست دانشوران در دربار او انجام گرفت و نام *خدای‌نامک* (کتاب بزرگان/شاهان) بر آن نهادند.^۴

با اینحال برابر با سنت تاریخ‌نگاری شفاهی، گردآورندگان، اسناد مکتوبی چون سنگ‌نوشته‌های اردشیر بابکان، شاپور یکم، دوم و نرسه را به کناری نهاده و خاطرات دوره‌های اخیر را با اساطیر کهن دوره دورتر ترکیب کردند. آنان تاریخچه ایرانیان را از آفرینش و پیدایی نخستین انسان در چهار دوره دودمانی بازگو کردند. شخصیت‌های اسطوره‌ای هندوایرانی کهن به عنوان «شاهان نخستین» با نام پیشدادیان^۵ نمایان شده و تاریخ منسجمی (که از سنت‌های شفاهی متنوع و تاریخ‌نگاری‌های زمان‌پیشانه^۶ برآمده بود) برای آن داستان‌ها ساخته و پرداخته گشت. ویژگی‌های پیشدادیان عبارتند از تثبیت‌کنندگان نهادهای سیاسی، مروجان شهری‌گری و توسعه کشاورزی، مخترعان مهارت‌ها و ابزارآلات، تدوین‌کنندگان قوانین و طبقات اجتماعی و مدافعان مردم ایران. در پی آنان، شاهان نیمه-اساطیری کیانی را داریم که ارتباط محکمی با داستان‌های تاریخی انتقال یافته از دوره اشکانی و حتی ساسانی دارند. زردشت در

۱. نقل از اصل فارسی نامه تنسر.

۲. برای خطبه انوشیروان بنگرید به:

Grignaschi, pp. 27-28.

3. Tabari, I, p. 898; Ta'ālebi, *Gōrar*, p. 606.

4. Nöldeke, *Geschichte der Perser*, pp. xiv-xviii; idem, 1920, pp. 13-15; Yarshater, pp. 359 ff.; Klima, p. 221; Shahbazi, 1990b, with further literature.

۵. نخستین منسوبان به فرمانروایی:

Boyce, *Zoroastrianism I*, p. 104

6. Anachronistic

میانه دوره کیانی جای گرفته و پشتیبان او، کی‌گشتاسپ به عنوان پدربزرگ و نیای اردشیرها (بهمن-اردشیر) به شاهان هخامنشی پیوند خورده است.

باقی تاریخ کیانی در میان ملکه همای، دارا پسر بهمن و دارا پسر دارا تقسیم شده است. واپسین شاه به‌دست اسکندر، ویرانگر شاهنشاهی و آسیب‌زننده به دین، کشته می‌شود. ولی پس از ۱۴ سال حکومت، اشکانیان یعنی اخلاف کیانیان، شاهنشاهی را احیا کرده و برای ۲۶۶ سال فرمانروایی می‌کنند. از آنان جز از نام شنیده نشده بود^۱ ولی رویدادهای آن دوره در قالب دوره‌های پیشین‌اش بازگویی شد. نهایتاً اردشیر پسر پاپک از نسل بهمن اردشیر، پادشاهی پارسیان و مذهب زردشت را زنده کرده^۲ و چهارمین شاهنشاهی ایرانی، یعنی ساسانیان را استوار گرداند.

خدای‌نامه به دست ما نرسیده است، ولی آثار عربی-فارسی برآمده از آن تاثیر فراوان تاریخ‌نگاری شفاهی و ترکیب شدن انواع سنت‌ها را نشان می‌دهد. هیچ چیز از سنگ‌نوشته‌های شاپور یکم بر دیواره‌های کعبه زردشت و پایکولی نرسی به آنچه تاریخ ملی خوانده می‌شود، وارد نگشت. برخلاف اسناد تاریخی، اردشیر بابکان پسر ساسان خوانده شده، نبردهای شاپور یکم با رومی‌ها زینت‌بخش (و با مشارکت) دوره شاپور دوم شده، کرتیر فراموش گشته و جای او را تنسر افسانه‌ای گرفته و نرسه پسر بهرام (دوم یا سوم) دانسته شده است.

از آن طرف، نبرد خسرو انوشیروان با هفتالیان به شکل نبرد بزرگ میان کی‌خسرو با افراسیاب تورانی مطرح شده،^۳ فتح سکستان (در کنترل دودمانی پارتی) به‌دست اردشیر، در داستان ویرانی زادگاه رستم به دست بهمن اردشیر نمایان شده^۴ و شکست قاطع پیروز به دست هفتالیان به شکل نابودی نوذر شاه پیشدادی گفته شده است.^۵ در هر صورت، در پایان سده ششم میلادی، تاریخ ملی در گنجینه شاهی تیسفون

1. *Šāh-nāma* VII, p. 116, v. 65.

2. Agathias, 26.2; *Nāma-ye Tansar*, pp. 11, 42.

3. Shahbazi, 1990b, pp. 210-13.

4. Shahbazi, 1994.

5. Nöldeke, 1920, p. 3, n. 10.

وجود داشته که آگاتیاس غیرمستقیم گزارش خود از تاریخ ساسانی را از آن برگرفته است.^۱ نمونه‌های دیگری از آثار تاریخی هم تدوین شده‌اند. یکی از آنان شرح حال خسرو انوشیروان از زبان خودش است که بخشهایی از آن در *تجارب‌الامم* مسکویه برجای مانده است.^۲ مورد دیگر شرح حال برزویه است که دیباچه‌ای بر نسخه فارسی‌میانه *کلیله و دمنه* بوده است.^۳

اندکی بعد، اثری در مورد محاکمه خسرو پرویز نگاشته شده است که شامل اتهامات و همچنین دفاعیات او است.^۴ خسرو پرویز پس از پیروزی، دستور به نگارش گزارش‌های نبردهای او با بهرام چوبین داد.^۵ کسان دیگری هم به نگارش چگونگی سرنگونی ساسانیان و گردآوری داستانهای پهلوانان، قصه‌های عامیانه و افسانه‌های عبرت‌آموز پرداختند و همه این آثار، به ظاهر تاریخی بودند.

آثار دیگر (شامل *کارنامه اردشیر بابکان*، *رستم و اسفندیار*، *شروین دشتی* و *ویس و رامین*) که به طور کلی به زمینه ادبیات پهلوی تعلق دارند در حوصله این مقاله نمی‌گنجند.

ویژگی‌ها - تاریخنگاری ایرانی که به شکل تاریخ ملی تکامل یافته است، بیشتر اخلاق‌محورانه^۶، مشیت‌گرایانه^۷ و آخرالزمانی و کمتر انحصارگرایانه^۸ و کاربردی^۹ بود.^{۱۰} مفهوم تاریخ بر پایه اخلاق و اصول خردورزی قرار گرفته بود. در این تفکر، انسان به عنوان همکار اهورامزدا آفریننده، دارای جایگاه بلندی در نبرد کیهانی بر ضد اهریمن

1. A. Cameron.

2. Grignaschi, pp. 16-28.

3. Nöldeke, 1912; de Blois.

4. Tabari, I, pp. 1050-58; Nöldeke, *Geschichte der Perser*, pp. 363-79; Bal'ami, ed. Bahār, pp. 1160-81; cf. above, the case of the Achaemenid prince Darius, son of Artaxerxes II.

5. q.v.; Bayhaqi, p. 481.

6. Moralistic

7. Providential

8. Particularistic

9. Utilitarian

۱۰. برای آشنایی با این اصطلاحات فنی بنگرید به:

Callingwood, pp. 14 ff. and passim.

و نمایندگانش بود و کردارهای انسان بخشی از طرح کیهانی قلمداد شده و از همین رو ارزش یادآوری داشت. این خاطرات برای آیندگان چراغ راه و برای دولت، ابزاری برای حفظ و ارتقاء آرمانهای اخلاقی و ملی بود.

خداوند انسان را آفرید تا به عنوان یک همکار در یک زمان کرامند به هدف خود یعنی نابودی نهایی اهریمن و بازیابی نظم کیهانی بر روی زمین به دست منجی دست یابد. میدان تاریخ، نظاره‌گر زنجیره‌ای از کشاکش میان نیروهای خیر(معمولا ایرانیان) و نیروهای ویرانگر(معمولا در ارتباط با انیرانیان) بود. انحصارگرایی البته دامنه تاریخ را تنگ می‌کرد: ایران مرکز جهان تصور شده بود و مردمان آن به عنوان برگزیدگان، دارای فره ملی(ایرانی) بودند.^۱ مشروعیت شاهان آن که نژهبانان فرهنگ و قانون و پشتیبانان تمدن بودند، به واسطه تبار و فره شاهی، تضمین شده بود.^۲

تاریخ، روایتی از رویدادها بود: «تمایزی میان تاریخ، حماسه و اسطوره نبود و هر سه در یک کل واحد به نام تاریخ ملی، ترکیب شده و در قالب روایتی متوالی بیان می‌گشتند» که از آفرینش تا سرنگونی شاهنشاهی ساسانی را دربر می‌گرفت.^۳ بُعد کاربردی تاریخ به شکل «ابزاری آموزشی برای ثبات اجتماعی و همبستگی»، پرورش فضیلت وفاداری، فرمانبرداری از قانون و نظم، عشق به خانواده^۴ و میهن‌پرستی از طریق نکوداشت زندگی متعالی پهلوانان ایرانی به عنوان الگوی موفقیت، فراخوانی خرد حکیمان و تأکید بر آسیب‌هایی که از مرتدان^۵ و آشوب‌طلبان^۶ می‌رسد، در نظر گرفته می‌شد. «از این رو تاریخ‌نگار، بسی متفاوت از یک پژوهشگری طرف‌حقیق، در اصل، نگهدار و پشتیبان ارزش‌های اخلاقی و سیاسی و اجتماعی مورد نظر نخبگان ساسانی بود».^۷

1. *Airyānām X'arəṇō* > *Aryān Xurrah* > *Farr-e Ērān*[šahr]; see Bailey, p. 22.

2. *Kaviyanām X'arəṇō* > *Kayān Xurrah* > *Farr-e Kayān*, see Bailey, pp. 22 f.

3. Yarshater, p. 366.

4. Natal love

5. Heretic

6. Anarchist

7. Yarshater, p. 366.

برای خواندنی و متقاعدکننده‌شدن تاریخ ملی، سبک فاضلانه^۱ و شکل پندآموز^۲ این متون با توصیفات ساده و روشن^۳ با کمک روح ملی و همچنین با اغراق‌ها^۴ و استعارات^۵ آراسته می‌شد. ^۶ مقدمه قدیم شاهنامه^۲ این تعابیر، ویژگی‌ها و مفهوم اصلی تاریخ ملی را در خود حفظ کرده است. در پاره‌ای از شاهنامه منثور به دستور ابومنصور پسر عبدالرزاق توسی می‌خوانیم: «تا خداوندان دانش اندر این نگاه کنند و فرهنگ شاهان و مهتران و فرزنانگان و کار و ساز پادشاهی و نهاد و رفتار ایشان و آیین‌های نیکو و داد و داوری و رای و راندن کار و سپاه آراستن و رزم‌کردن و شهرگشادن و کین‌خواستن و شبیخون کردن و آزمون داشتن و خواستاری کردن، این همه را بدین نامه اندر بیابند.»^۸ هدف این اثر چنین بیان می‌شود: «سود این نامه هرکسی را هست»^۹. این کتاب به خواننده هنر کشورداری را می‌آموزد «تا در کدخدایی با هرکس بتوانند ساختن»^{۱۰}، و «در آن داستان‌هایی هست که به گوش خوش آید» و «هرکسی دارند تا از او فایده گیرد». کوتاه سخن آنکه «این نامه رامش جهان است و اندوه‌گسار اندوه‌گنان است و چاره درماندگان است»^{۱۱}.

1. Rhetorical style
2. Didactic form
3. Vivid descriptions
4. Hyperbole
5. Metaphor
6. Yarshater, pp. 393-401.
7. Qazvini; Minorsky.

۸. نقل از اصل فارسی مقدمه قدیم شاهنامه ابومنصوری. مترجم.
۹. نقل از اصل فارسی.
۱۰. نقل از اصل فارسی.
۱۱. نقل از اصل فارسی.

جندے شاہپور

شاپا: ۵۲۰۱ - ۲۴۷۶



JSMagazine.ir



info@JSMagazine.ir

عناوین و مقالات مجلہ را بہ صورت آنلین ببینید