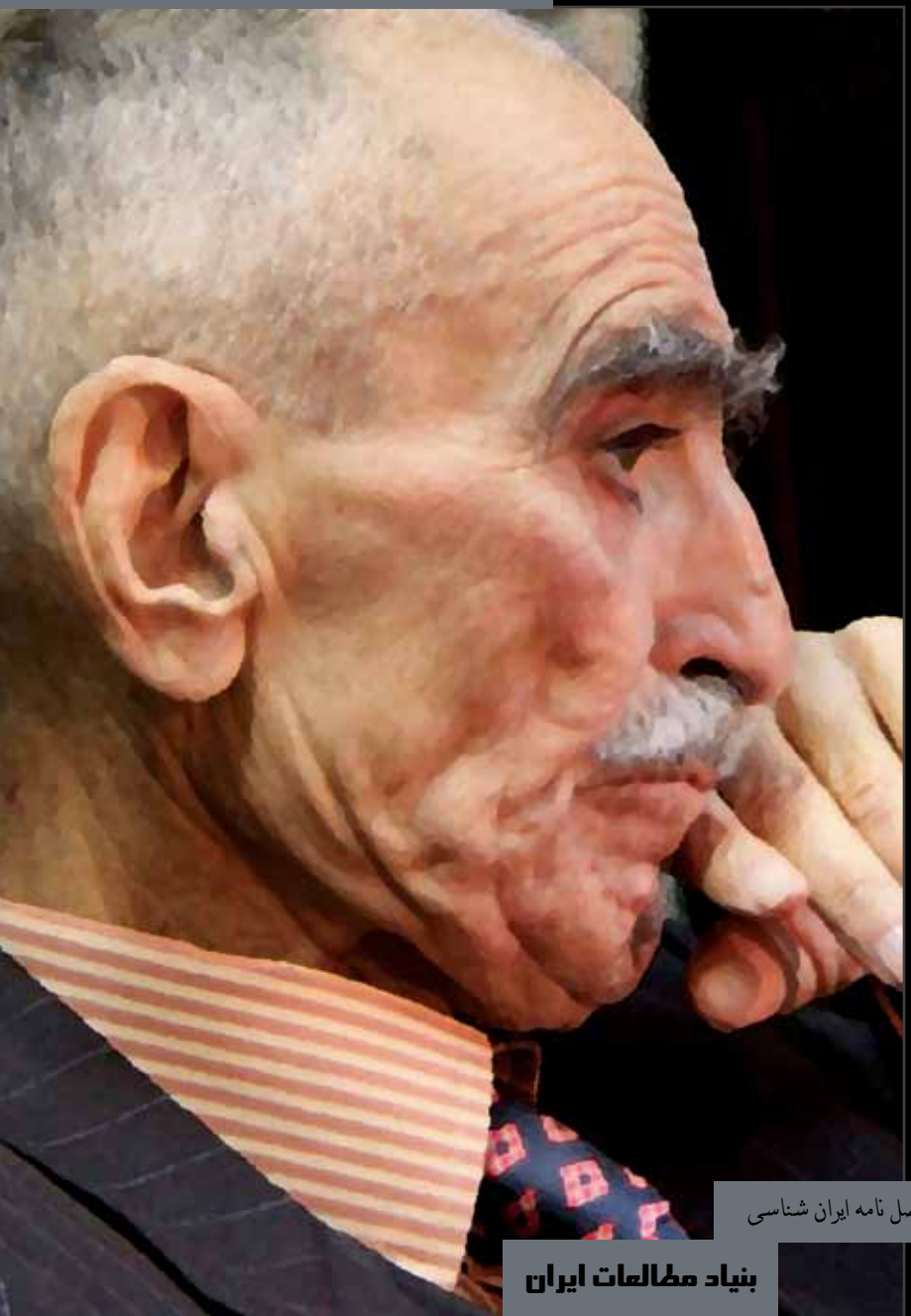
سال ۲۶، شماره ۱-۲
۲۰۱۱/۱۳۹۰

ایران نامه



چشم انداز ایران نامه
محمد توکلی طرقی

رثای بزرگ‌مرد فرهنگ ایران
احسان یارشاطر

ایرجا! رفتی و آثار تو ماند
همایون کاتوزیان

ایرج افشار
عبدالحسین آذرنگ

اُلِگ فیدرُویچ اَکیموشکین
الکسی خیسماتولین

مقاله ها

رژهء پارسی روز نیویورک
ایمی ملک

تحریم تجارت غیرنفتی ایران
سارا شعرخوانی

جایگاه زبان فارسی و کردی
نگار داوری اردکانی و
تحسین مصطفی

کیخسرو شاهرخ

مانیکا رینگر

نعش کشی به عتبات
صبری آتش

عین القضات همدانی
فیروزه پاپهن متین

گل و گیاه در شاهنامه
بهرام گرامی

شاهنامه و پارتیان
پروانه پورشریعتی

فصل نامه ایران شناسی

بنیاد مطالعات ایران

ایران نامه

فهرست

ایران نامه: فصل نامهٔ ایران شناسی

سال ۲۶، شماره ۲-۱، ۱۳۹۰/۲۰۱۱

چشم انداز ایران نامه– محمد توکلی طرقی

یاد بعضی نفرات

رثای بزرگ‌مرد فرهنگ ایران– احسان یارشاطر ۱

ایرجا! رفتی و آثار تو ماند– همایون کاتوزیان ۳

ایرج افشار، ۲۰۱۱-۱۹۲۵ – عبدالحسین آذرنگ ۱۹

اُلگ فیدرُویچ اَکیموشکین، ۲۰۱۰-۱۹۲۹ – الکسی ا. خیسماتولین ۲۹

مقاله‌ها

نعش‌کشی به عتبات: رقابت ایران و عثمانی در عراق سده‌ی۱۹ میلادی– صبری آتش ۳۷

کیخسرو شاهرخ: دین عقلانی و اصل شهروندی– مانیکا رینگر ۷۱

رژهٔ پارسی روز در نیویورک– ایمی ملک ۸۷

شاهنامه و پارتیان: بازکاوی پهلو، پهلوی و پهلوانی– پروانه پورشریعتی ۱۱۷

گل و گیاه در شاهنامه فردوسی– بهرام گرامی ۱۵۵

عین القضات همدانی– فیروزه پاپهن متین ۱۹۱

جایگاه زبان فارسی و کردی در هویت ملی – نگار داوری اردکانی و تحسین مصطفی ۲۰۹

بررسی کارایی تحریم بر تجارت غیرنفتی ایران– سارا شعرخوانی ۲۲۳

گزیده

کتابشناسی ایران– ایرج افشار ۲۳۳

کتاب انبار– ایرج افشار ۲۴۲

شناسنامهٔ کتاب و کتاب آرایی– ایرج افشار ۲۴۸

بررسی کتاب

چهل متل از کودکی / فرشته کوثر– مهوش شاهق ۲۵۱

نگاهی به فرهنگ املایی خط فارسی...– هاشم بناءپور ۲۵۵

بخش مقاله‌ها انگلیسی

چشم‌انداز

ایران‌نامه

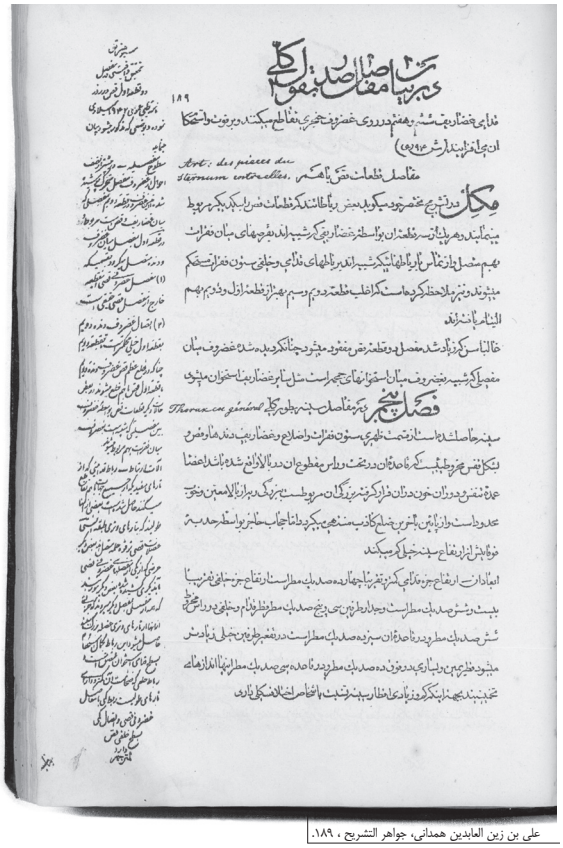
محمد توکلی طرقی*
سردبیر و استاد دانشگاه تورنتو

ایران‌نامه در آستانهٔ ۳۰ سالگی با چالش و چشم اندازی نو روبه‌روست. در سه دههٔ گذشته دامنهٔ پژوهش‌های منتشر شده در این فصل‌نامه از حوزهٔ ادبیات به پهنهٔ دیگر علوم انسانی و اجتماعی کشیده شده است. در این روند گسترش روش‌ها و نگرش‌ها جلال متینی، داریوش شایگان، داریوش آشوری، شاهرخ مسکوب، هرمز حکمت و دیگر دبیران، مشاوران و همکاران *ایران‌نامه* سهیم بودند. این گسترش حوزه‌های پژوهشی علوم انسانی و اجتماعی، بالندگی مطالعات ایرانی را در پی داشته است. با تاکید بیشتر بر معیارهای دانشگاهی در ارزیابی، پذیرش و چاپ مقالات در شماره های آینده، امیدواریم که *ایران‌نامه* همچنان نقش سازنده‌ای در روشمندی و توانمندی تحقیقات ایرانی داشته باشد.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/1-2

همچون گذشته نه تنها مرزهای سیاسی ایران کنونی، بلکه مرزهای ایران فرهنگی و سرزمین‌هایی که با فرهنگ ایران‌زمین پیوندی کهن و نو داشته و دارند، نیز در چشم‌انداز جغرافیایی ایران‌نامه قرار می‌گیرد. با مهاجرت و پراکندگی ایرانیان در سراسر جهان، بررسی و شناخت پدیده‌های زبانی و فرهنگی و اجتماعی در غربت نیز بر دامنهٔ پژوهشی *ایران‌نامه* افزوده می‌شود. با بهره‌گیری از چاپ و پخش الکترونیکی و گسترش ارتباط با دانشورزان در سراسر جهان، امید است که *ایران‌نامه* در نقد و بازاندیشی و نوآوری پژوهشی در حوزه‌های متفاوت ایران شناسی سهم بیشتری داشته باشد.

با انتقال دبیرخانهٔ *ایران‌نامه* به دانشگاه تورانتو، این فصل‌نامهٔ بنیاد مطالعات ایران از این پس در قطعی بزرگ‌تر و به شکلی پیراسته‌تر در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد. از آن‌جهت که *ایران نامه* تاکید خاصی بر مستند بودن مقالات دارد، در صفحه‌آرایی جدید یادداشت‌های هر مقاله را از از پایان متن به حاشیه آورده‌ایم. بدینسان یادداشت‌های مربوط به هر صفحه در حاشیه همان صفحه آمده است. در این صفحه آرایی از نسخه‌های خطی و چاپ سنگی فارسی الهام گرفته‌ایم.



علی بن زین العابدین همدانی، جواهر التشریح ، ۱۸۹.

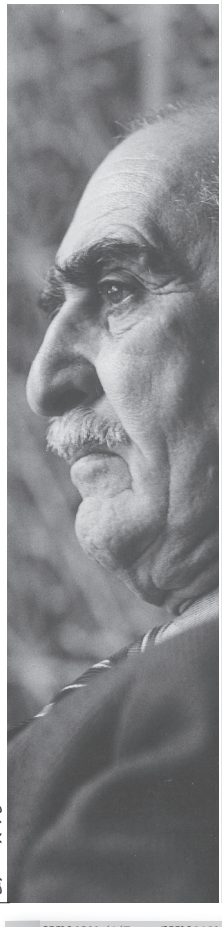
از این پس همزمان با چاپ کاغذی، *ایران‌نامه* در فضای مجازی و از طریق پایگاه <www.irannameh.org> در سراسر جهان دست یافتنی و قابل تکثیر است. خوانندگان با ثبت نام در این پایگاه، به بایگانی همهٔ شماره‌های گذشتهٔ *ایران‌نامه* از پاییز ۱۹۸۲/۱۳۶۱ تا کنون دسترسی خواهند داشت.

تدوام و نظم *ایران‌نامه* مدیون کوشش‌های بی دریغ دکتر هرمز حکمت است که از سال ۱۹۹۲/۱۳۷۰ مدیریت مجله را برعهده داشت. او از بنیادگذاران انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی (International Society for Iranian Studies) در سال ۱۹۶۷/۱۳۴۷ بوده و در ۲۰ سال گذشته نقش مهمی در پایندگی *ایران‌نامه* داشته است. از کوشش‌های ایران‌شناسانهٔ این یار دیرین سپاس‌گزاریم.

این شماره را به یاد شادروان ایرج افشار (۱۹۲۵–۲۰۱۱) با نوشته‌هایی از احسان یارشاطر، همایون کاتوزیان، و عبدالحسین اذرنگ آغاز می‌کنیم. نقش ایرج افشار در تحکیم بنیادهای ایران‌شناسی کم‌نظیر بوده است. با همکاری همایون کاتوزیان، یکی از شماره‌های آیندهٔ *ایران‌نامه* را به بررسی جوانب متفاوت کوشش‌های دانش‌ورزانهٔ ایشان اختصاص می‌دهیم.

رثای بزرگمرد فرهنگ ایران

احسان یارشاطر**
زبان‌شناس، دانشنامه‌نگار
و استاد بازنشسته دانشگاه کلمبیا



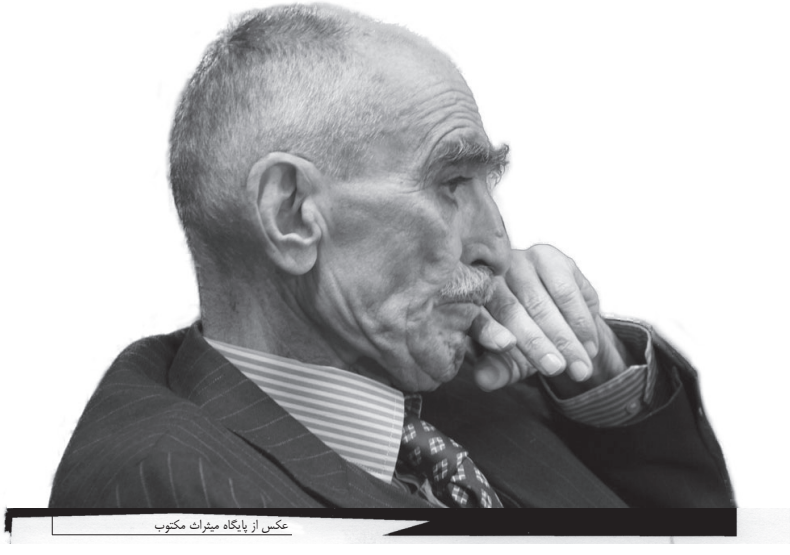
عکس از مهرداد اسکویی

همی گفتم که خاقانی دریغا گوی من باشد
دریغا من شـدم آخـر دریغا گـوی خاقانی

نظامی در رثای خاقانی

لطمهٔ عظیمی که درگذشت ایرج افشار بر فرهنگ ایران و ایران‌شناسی وارد ساخته کمتر نظیری در تاریخ ایران برای آن می‌توان یافت. در طی ۸۵ سال عمر گرانمایه‌اش بزرگترین خدمات را به فرهنگ ایران انجام داد و منشاء ابتکارات سودمند و گوناگون شد و یک تنه از عهدهٔ سامان دادن کارهایی برآمد که حتی چند دانشمند برجسته و فعال مجموعاً از عهدهٔ آن‌ها برنمی‌آمدند.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/3-10

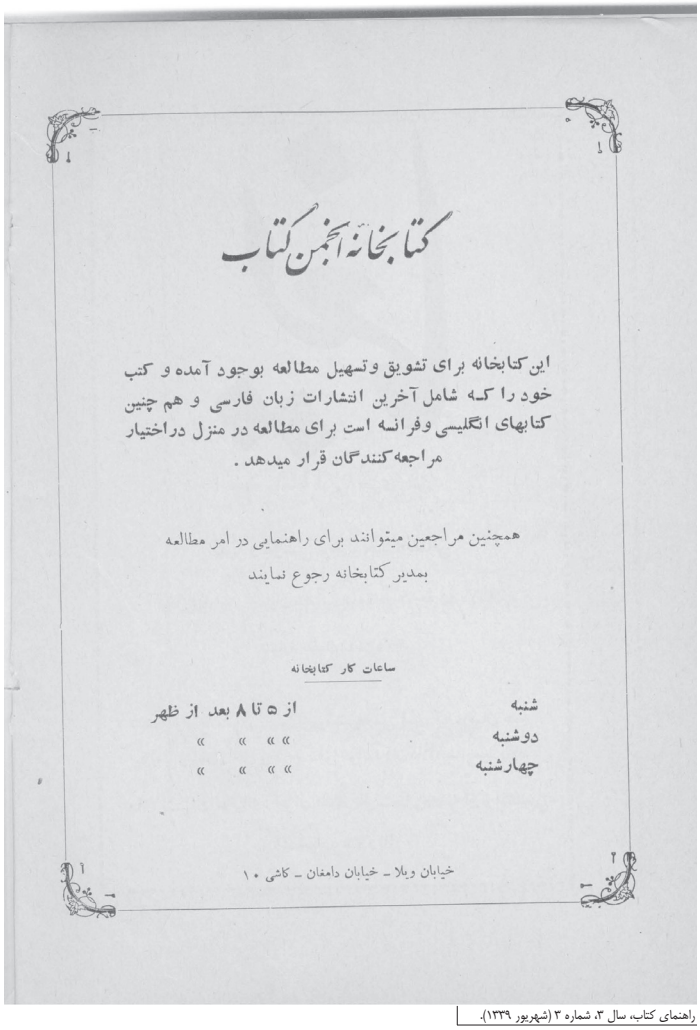


عکس از پایگاه میراث مکتوب

بر شمردن خدمات او آسان نیست. اگر شمه‌ای از همکاری‌های خود را با او به قلم بیاورم شاید از عهدهٔ اندکی از بسیار برآیم.

همکاری جدی ما وقتی آغاز شد که من در صدد تاسیس مجلهٔ *راهنمای کتاب* و *انجمن کتاب* برآمدم. زنده یاد پرویز خانلری چندان از تاسیس این مجله خشنود نبود و می‌خواست که من، در عوض، نقد کتب را در *مجلهٔ سخن* توسعه بدهم، اما من وجود مجلهٔ خاصی را به منظور نقد کتاب و تشویق کتاب خواندن لازم می‌شمردم. چند نفر از فضلای جوان را که سنشان پر از سنِ خود من دور نبود، یعنی ایرج افشار، عبدالحسین زرین کوب و مصطفی مقربی را به یاری طلبیدم. اما از این میان کسی که کشیدن بارِ عمده را به عهده گرفت افشار بود. مجله که نشریهٔ انجمن کتاب خوانده می‌شد پس از یکی دو شماره جائی در میان مطبوعات برای خود باز کرد و شهرتی یافت. اما مدت زمانی نگذشت که من به دعوت دانشگاه کلمبیا عازم آمریکا شدم و مسئولیت مجله کلاً در عهدهٔ افشار افتاد و من جز گاه با تلفن دخالتی در امور مجله نمی‌کردم و مجله بتدریج آئینهٔ سلیقه و حسن ذوق افشار و مباحثی شد که بخصوص مورد علاقهٔ او بودند از قبیل کتابشناسی و نسخه‌شناسی و تاریخ دوران قاجاری و مسائل عمومی فرهنگ ایران و البته نقد کتاب. من تابستان‌ها که از تدریس فارغ بودم و به ایران می‌رفتم به امور کلی مجله و مسائل مالی آن رسیدگی می‌کردم، اما امور علمی و فنی همچنان در عهدهٔ افشار بود.

انجمن از جمله کتابخانه‌ای بنیان گذاشت تا کتاب را بدون وثیقه و بدون تشریفات اداریِ دست و پاگیر به خواستاران قرض بدهد. محل آن در خیابان انقلاب (شاهرضا) در بن بستی روبروی هتل پالاس بود. در کار کتابخانه گذشته از ایرج افشار، دکتر مهری آهی و دکتر حافظ فرمانفرمائیان نیز شرکت داشتند و عبدالله سیار و اسماعیل آشتیانی از همکاران من در بنگاه



کتابخانهٔ انجمن کتاب

این کتابخانه برای تشویق و تسهیل مطالعه بوجود آمده و کتب خود را که شامل آخرین انتشارات زبان فارسی و هم چنین کتابهای انگلیسی وفرانسه است برای مطالعه در منزل دراختیار مراجعه کنندگان قرار میدهد.

همچنین مراجعین میتوانند برای راهنمایی در امر مطالعه بمدیر کتابخانه رجوع نمایند

ساعات کار کتابخانه

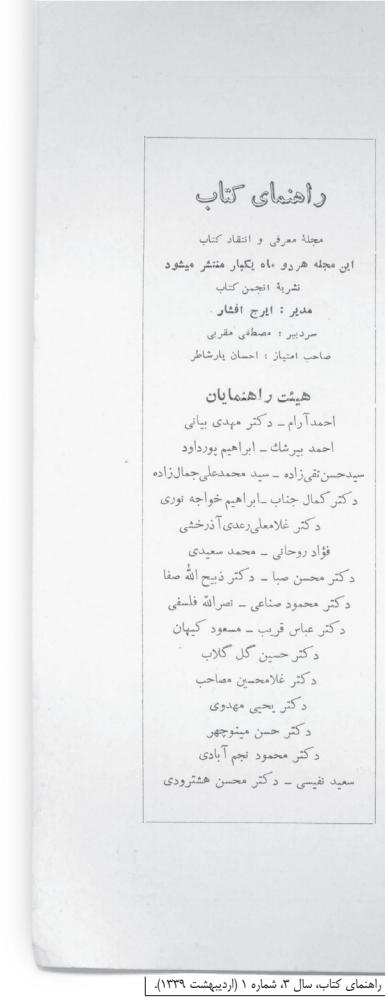
شنبه	از ۵ تا ۸ بعد از ظهر
دوشنبه	» » » »
چهارشنبه	» » » »

خیابان ویلا ـ خیابان دامغان ـ کاشی ۱۰

راهنمای کتاب، سال ۳، شماره ۳ (شهریور ۱۳۳۹).

ترجمه و نشر کتاب به آن کمک می‌کردند، اما نظارت بر همهٔ امور انجمن کتاب در عهدهٔ افشار بود. همهٔ کسانی که نام بردم کوچکترین نظر مالی نداشتند و فقط به شوق خدمتی وقت و بصیرت خود را در اختیار انجمن و مجله قرار می‌دادند. اما افشار با پرکاری بی نظیر و سرعتی شایسته به همهٔ این امور می‌رسید. هنگامی که به دعوت دانشگاه کلمبیا برای دو سال به سفر آمریکا رفتم افشار پذیرفت که بنگاه ترجمه و نشر کتاب را سرپرستی کند.

از کارهای دیگر انجمن کتاب یکی تاسیس کلوب کتاب و دیگر کتابخانهٔ سیار برای بردن و قرض دادن کتاب در دهات اطراف تهران بود. همچنین افشار برای نخستین بار



راهنمای کتاب

مجلهٔ معرفی و انتقاد کتاب

این مجله هرسه ماه یکبار منتشر میشود

نشریهٔ انجمن کتاب

مدیر : ایرج افشار

سردبیر : مصطفی مقربی

صاحب امتیاز : احسان یارشاطر

هیئت راهنمایان

احمد آرام ـ دکتر مهدی بیانی

احمد بیرشك ـ ابراهیم پورداود

سیدحسن‌تقی‌زاده ـ سید محمدعلی‌جمال‌زاده

دکتر کمال جناب ـ ابراهیم خواجه نوری

دکتر غلامعلی‌رعدی آذرخشی

فؤاد روحانی ـ محمد سعیدی

دکتر محسن صبا ـ دکتر ذبیح الله صفا

دکتر محمود صناعی ـ نصرالله فلسفی

دکتر عباس قریب ـ مسعود کیهان

دکتر حسین گل گلاب

دکتر غلامحسین مصاحب

دکتر یحیی مهدوی

دکتر حسن مینوچهر

دکتر محمود نجم آبادی

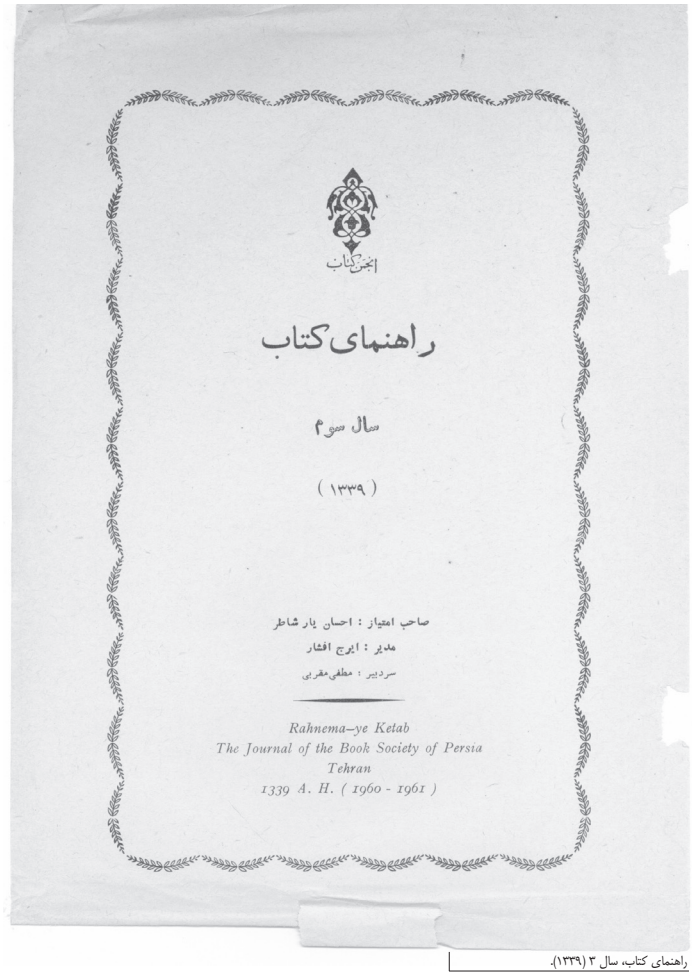
سعید نفیسی ـ دکتر محسن هشترودی

راهنمای کتاب، سال ۳، شماره ۱ (اردیبهشت ۱۳۳۹).

فهرست کتاب‌های فارسی را با اصول علمی کتابشناسی در سال ۱۳۴۲ منتشر کرد و این کار را چند سال ادامه داد. همچنین افشار نخستین نمایشگاه کتاب را در قالب کارهای انجمن ترتیب داد و نمایشگاه‌های سالانه کتاب را به مدت شش سال ادامه داد. از این گذشته درنمایشگاه‌های کتاب مسکو و توکیو نیز شرکت کرد.

اما این‌ها همه جزئی از کارهایی بود که افشار انجام می‌داد. اقدام به انتشار مجلدات *فهرست مقالات فارسی* که تاکنون هفت جلد آن به طبع رسیده و کمک بسیار مهمی برای تحقیقات تاریخی و ادبی و علمی و فرهنگی ایران است از اقدامات و ابتکارات اساسی افشار بود.

با وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ *بنگاه ترجمه و نشر کتاب* و انجمن کتاب و مجلهٔ *راهنمای کتاب* تعطیل گردید و کتاب‌های آن‌ها به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی منتقل گردید. اما افشار از کوششی که در مجلهٔ *راهنمای کتاب* بکار می‌برد دست نکشید، بلکه مجلهٔ *آینده* را که دهه‌ها قبل پدر فاضل و با کفایت و ایران دوست او منتشر می‌کرد احیا نمود و مجله به سبک و روشی که افشار در مجلهٔ *راهنمای کتاب* معمول ساخته بود شروع به انتشار کرد، تا آنکه در نتیجهٔ تراکم کارها و مشکلات طبع مجله و تهیهٔ کاغذ برای آن مجله را در سال ۱۳۷۲ تعطیل کرد. ولی افاضات علمی و بسیار سودمند او به‌صورت تازه‌ها و پاره‌های ایران‌شناسی در مجلهٔ کلک و سپس در مجلهٔ بخارا شروع به انتشار نمود. *تازه‌ها و پاره‌های ایران شناسی* نه تنها حاکی از وسعت اطلاع افشار از همه گونه مطبوعات ایران شناسی بخصوص در خارج از کشور است، بلکه همچنین نشانی است از اشتیاق او به خدمت به فارسی‌زبانان و آگاه نگاه داشتن اهل تحقیق از اتفاقات و مطبوعات و موسسات علمی خارجی دربارهٔ ایران و نیز انتقادات و راهنمایی‌ها و تصحیحات ذیقیمتی


انجمن کتاب

راهنمای کتاب

سال سوم

(۱۳۳۹)

صاحب امتیاز : احسان یار شاطر

مدیر : ایرج افشار

سردبیر : مطلبی مغربی

Rahnema-ye Ketab
The Journal of the Book Society of Persia
Tehran
1339 A. H. (1960 - 1961)

راهنمای کتاب، سال ۳ (۱۳۳۹).

برای مولفین و مصححین. امید است که مجموعهٔ آنها به صورت کتابی مستقل که منظور نظر افشار نیز بود بزودی انتشار بیابد.

افشار را همچنین باید پدر واقعی کتابشناسی در ایران محسوب داشت. درست است که کسانی مانند زنده یاد دکتر مهدی بیانی، رئیس اسبق کتابخانهٔ ملی، و دکتر محسن صبا، کتاب دوست معروف، برخی قدم‌های نخستین را از جمله تاسیس کلاسی برای کتابداری در دانشسرای عالی برداشتند، ولی دانشمندی که این علم را در ایران رونق بخشید و مثال‌های متعدد از ثمرات این علم را یا به تنهائی و یا به کمک همکارانی مانند کریم اصفهانیان و محمد رسول دریاگشت و پوری سلطانی بوجود آورد افشار بود.

از اقدامات اساسی دیگر افشار تاسیس نشریهٔ *فرهنگ ایران زمین* با همکاری زنده یاد

ایرج افشار، حسن تقی‌زاده، احسان یارشاطر. تصویر از فرید قاسمی، ایرانشناس مجله نگار.

محمد تقی دانش پژوه، منوچهر ستوده، عباس زریاب خوئی، و مصطفی مقربی بود که در آن عدهٔ زیادی از رسالات تاریخی و ادبی و غیر اینها که حجم آنها به حجم مرسوم کتاب نمی‌رسید انتشار یافت.

افشار بر اثر ممارست در مطالعهٔ نسخ خطی بخصوص پس از درگذشت دوست و همکارش، زنده یاد محمد تقی دانش پژوه، به عنوان نسخه شناس طراز اول ایران شناخته شد. مجلهٔ بسیار سودمند *نامهٔ بهارستان* که به نسخ خطی می‌پردازد از تشویق و همکاری منظم وی بهره مند بود، همانطور که موسسهٔ سودمند *میراث مکتوب* نیز از همکاری وی برخوردار بود.

در سال‌های اخیر محمود امیدسالار و نادر مطّلبی کاشانی و ایرج افشار به نشر مجموعه‌ای به نام گنجینهٔ نسخه برگردان متون فارسی بصورت چاپ عکسی (facsimile) آغاز کردند و با کمک مالی دکتر همایون شیدنیا و دوستان وی در این مجموعه *الابنیهٔ* موفق هروی و *تاریخ وصاف* و نسخهٔ معروف *شاهنامهٔ لندن* و *هزار حکایهٔ صوفیان* را تاکنون به طبع رسانده‌اند.

در سال ۱۳۳۰ افشار که فقط ۲۶ سال داشت کتاب *فردوس المرشدیه فی اسرار الصّمدیه* تالیف محمود بن عثمان را منتشر کرد. در سال‌های بعد با سرعتی شگفت آور کتاب‌ها و رسالات دیگری را در مباحث تاریخی و ادبی و علمی و فلسفی و عرفانی و جز این‌ها با مقدمه و حواشی لازم انتشار داد. کثرت کتاب‌هائی که افشار به تحقیق و طبع آن‌ها پرداخته و یا مشوق طبع آن‌ها بوده و عدهٔ مقالاتی که به قلم آورده موجب شگفتی فوق العاده است. برشمردن آن‌ها که از صد فزون است در اینجا ممکن نیست، ولی از آن میان چاپ *یادداشت‌های قزوینی* در چند مجلد و *زندگی طوفانی* (چاپ اول ۱۳۶۸، با ویراستاری مجدد وپیوست‌های اضافی ۱۳۷۲) که تقی زاده به تشویق افشار دربارهٔ زندگی خود نوشته است در خور ذکر مخصوص اند. افشار بسیاری از نامه‌ها و یادداشت‌های قزوینی و دکتر مصدق را نیز منتشر ساخت و در تحقیق سرگذشت الهیار صالح که با وی نزدیکی ویژه داشت قدم‌های بلند برداشت. خوشبختانه فرزندان برومند او بهرام و کوشیار و آرش کتابی در ۱۶۱ صفحه شامل فقط فهرست کتاب‌ها و مقالات پدر گرانقدر خود پرداخته‌اند و کار پژوهندگان آثار او را آسان نموده‌اند.

افشار یکی از اعضای موثر هیئت علمی *دائره المعارف بزرگ اسلامی* و همچنین مشاور *دانشنامهٔ ایرانیکا* در رشتهٔ کتابشناسی بود، هر چند در بسیاری مباحث دیگر نیز راهنمائی موثر بود.

هرچند بنای من در این سطور بر ایجاز و اختصار است، ولی چگونه می‌توان از موسسهٔ انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار که عده‌ای از متون و آثار تحقیقی دربارهٔ ایران را به طبع رسانیده و هم تجلیل از دانشمندان طراز اول ایرانشناسی را بر عهده گرفته (نذیر احمد، استاد دانشگاه اسلامی الیگر در هند، ریچارد فرای، استاد دانشگاه هاروارد، ج. ت. پ. دو بروین، استاد دانشگاه لیدن در هلند و همچنین منوچهر ستوده، مولف سلسله کتب *از آستارا تا استرآباد* در شرح ایالات ساحلی بحر خزر) و یا از مجلدات متعدد *ناموارهٔ دکتر محمود افشار* ذکری نکرد.

در سال ۱۳۸۴ که انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی (ISIS) جایزه‌ای برای مجموع خدمات فرهنگی و توفیق‌های علمی به بهترین دانشمند ایران‌شناس یکی در ایران و دیگری در خارج از ایران در نظر گرفت، نخستین کسی را که در ایران انتخاب کرد به حق ایرج افشار بود و به یاد دارم که برای اعضاء انتخاب کننده کوچکترین تأملی در گزیدن او پیش نیامد. افشار با همهٔ مجامع ایران شناسی خارج از کشور و اکثریت دانشمندان این رشته مربوط بود. دانشگاه ادینبورگ در اسکاتلند و از دانشگاه‌های معتبر بریتانیا، قصد داشت درجهٔ دکتری افتخاری به وی اعطا کند، ولی متاسفانه بیماری و سپس درگذشت او مانع از سفر او برای دریافت درجه شد.

چگونه افشار توانست یک تنه کار چندین دانشمند و مدیر فعال را انجام دهد سئوالی است که پاسخ آن برای من به درستی معلوم نیست، جز آنکه پشتکار معروف مردم

عکس از مهرداد اسکویی

موطنش، یزد، و ایران دوستی عمیق او و شوقش به آموختن و آموزاندن و هوش و کیاستی سرشار نباید بی تاثیر بوده باشند.

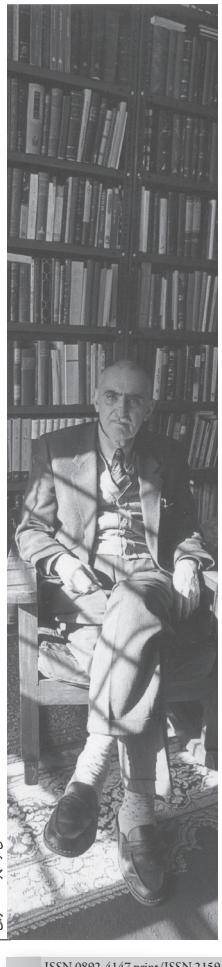
هر چند در این نوشته ایجاز پیشه کرده ام، ولی نمی‌توانم به ایرانگردی او اشاره نکنم. افشار اکثر نقاط ایران، خاصه نقاط دورافتاده را با پای پیاده، بیشتر همراه با منوچهر ستوده و گاه با دیگران مانند زریاب خوئی و پازوکی و شفیعی کدکنی و حتی با پورداوود طی کرده بود و هر جا کتیبه‌ای بردیواری یا بر سنگِ قبری دیده بود که فوائد تاریخی داشت آن‌ها را یادداشت می‌کرد و منتشر می‌نمود. تفصیل این سفرها را در کتابی به نام *سفرنامچه: گلگشت در وطن* باز گفته است. از آنجا که ما هنوز کتاب جامعی در جغرافی ایران پس از جغرافی مسعود کیهان که هشتاد سال پیش (۱۳۱۰) انتشار یافته نداریم، این سفرنامچه برای تحقیق جغرافی ایران سودمند است. کاش کسی یا کسانی یافت می‌شدند که کاری را که منوچهر ستوده در باب ایالات ساحلی بحر خزر از آستارا تا استرآباد انجام داده دربارهٔ سایر ولایات ایران انجام می‌دادند.

افشار شوربختانه دیگر با ما نیست. برای من آسان نیست باور کنم که آن همه دانش و آگاهی و معرفت و غمخواری ایران و آن همه کوشش و پویایی و آن همه شوق به خدمت در خاک رفته باشد. باید به این دل خوش کرد که آثارش باقی است و سالیان بسیار راهنمای پژوهندگان خواهد بود. امید است دولت ایران خیابان وسیعی را در تهران و میدان معتبری را در یزد به نام نامی‌ایرج افشار نامگذاری کند.

احسان یارشاطر
۱۸ اسفند ۱۳۸۹

ایرجا!
رفتی و آثار تو ماند*

همایون کاتوزیان**



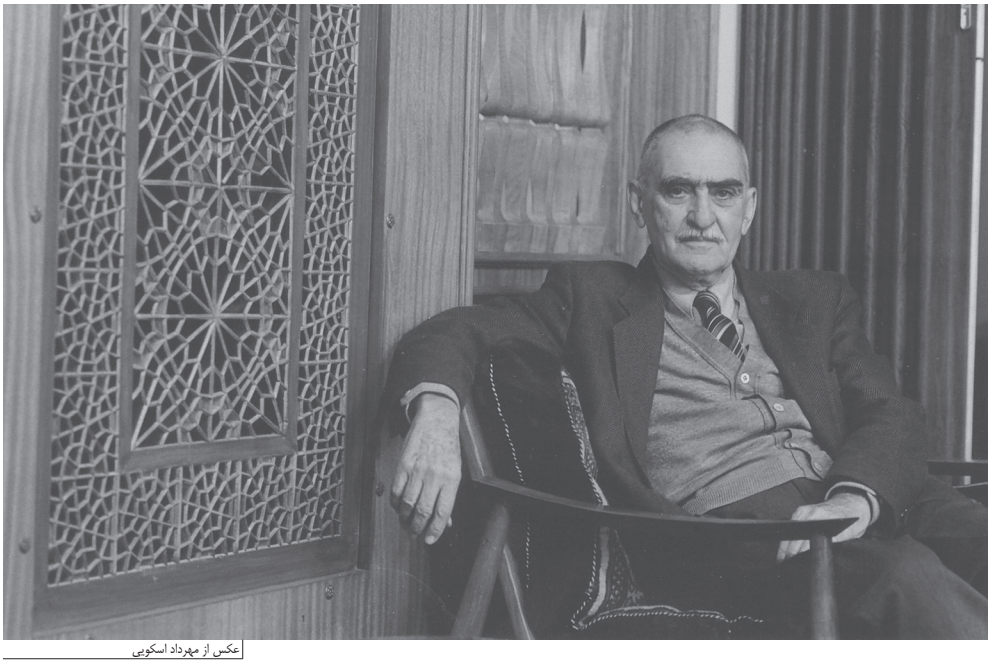
عکس از مهرداد اسکویی

در سال ۲۰۰۶ انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی تصمیم گرفت که از آن پس هر دو سال یک بار طیّ تشریفاتی که در کنفرانس انجمن برگزار می‌گردد، از یک ایران شناس دانشمند به پاس یک عمر پژوهش تحسین انگیزْ قدردانی شود. کمیته‌ای که برای این کار انتخاب شد، به اتفاق آرا تصمیم گرفت از ایرج افشار دعوت کند تا حضوراً از او قدرشناسی شود. و چون ایرج افشار به جهت تراکم کار نمی‌توانست در آن مجلس شخصاً حاضر شود، پیام بلندی با خط پخته و زیبای خود از طریق اینجانب فرستاد که آن را به انگلیسی ترجمه کردم و در جلسه خوانده شد، ضمن اینکه دست خط خود ایشان به تعداد شرکت کنندگان در کنفرانس تکثیر گردید. لازم است که به اختصار بیفزایم که از کنفرانس بعدی قرار شد که هر بار یک استاد از داخل و یکی از خارج از ایران برای این تشریفات انتخاب شوند. در نتیجه تاکنون از استادان دیگری مانند ژاله آموزگار، احسان یارشاطر، محمدرضا شفیعی کدکنی و ریچارد فرای نیز به این ترتیب قدردانی شده است. افشار در آن پیام بلند از خود به عنوان «این خدمتگزار ایران‌شناسی» یاد کرد، و اگر قرار باشد فقط در چند کلمه حاصل زندگی زیبا و ثمربخش او را خلاصه کرده باشیم، کلماتی شایسته‌تر از این نخواهیم یافت.

*. «ایرجا! رفتی و اشعار تو ماند،" محمد تقی بهار (ملک الشعرا) *دیوان اشعار* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶)، جلد ۲، ص. ۲۱۱.

**. اقتصاددان، سیاست‌سنج، تاریخ‌نگار و منتقد ادبی درکالج سینت انتونی دانشگاه آکسفورد. کتابهای اخیر ایشان بدین قرارند: *هشت مقاله در تاریخ و ادب ایران* (چاپ ۲: تهران نشر مرکز، ۱۳۸۹)، سعدی، شاعر عشق و زندگی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷)، *تضاد دولت و ملت: نظری تاریخی و سیاسی در ایران* (تهران: نشر نو، ۱۳۸۳) و *The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran* (Yale University Press, 2010).

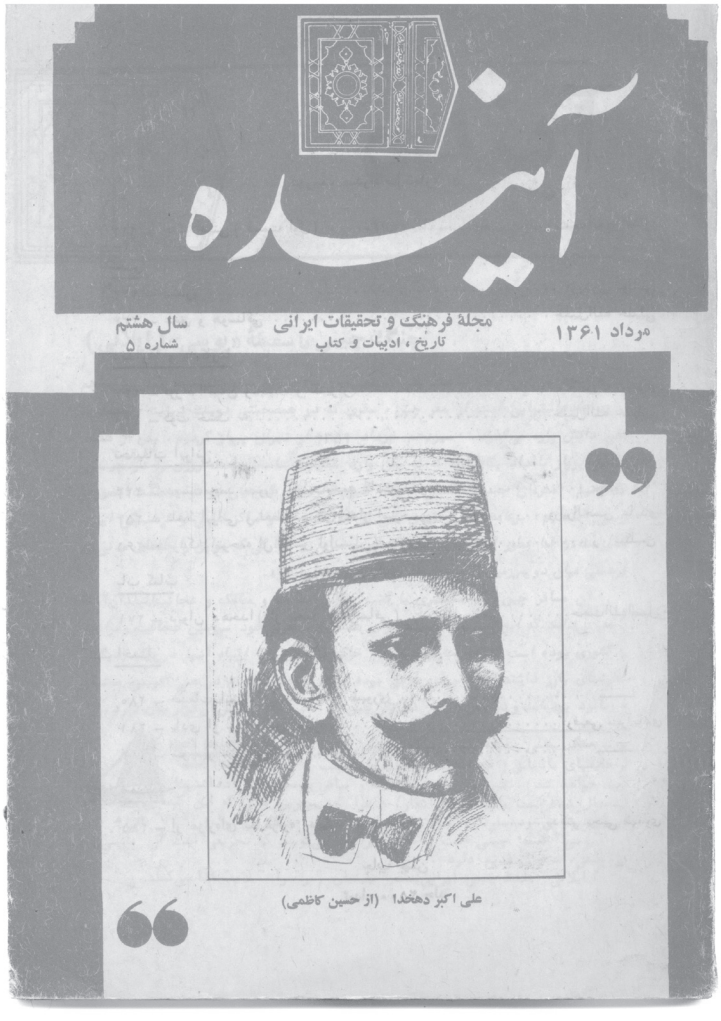
ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/11-18



عکس از مهرداد اسکویی

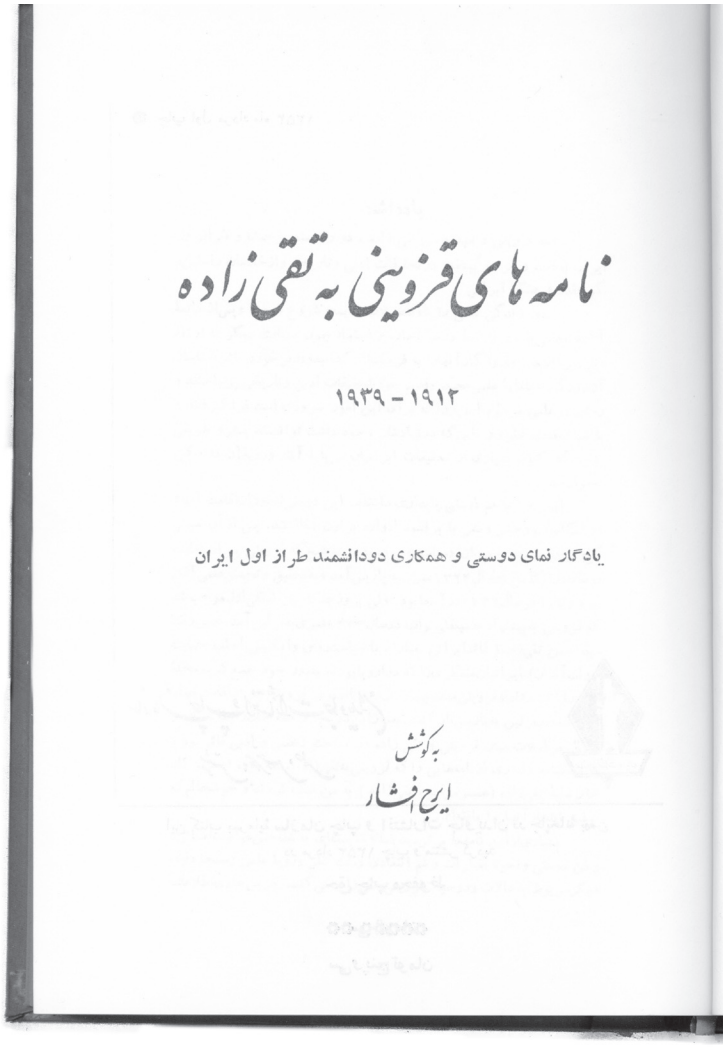
شرح و تفصیل نزدیک به ۷۰سال کار و کوشش و جست‌وجو و پژوهش افشار در این مقاله نمی‌گنجد، گذشته از این، بسیاری از همکاران و همنشینان و شاگردان او برای این کار تسلط و صلاحیت بیشتری دارند. در حوزهٔ تاریخ و ادبیات قدیم فارسی آن قدَر خوب و آن قدَر زیاد کار کرد که بی‌مبالغه همهٔ ما را مدیون خود کرد؛ مدیون، نه فقط به این دلیل که خواندیم و آموختیم و حظّ کردیم، بلکه به ویژه به این جهت که خیلی از کارهای ما را، اگر نه ممکن، دست کم آسان ساخت. افشار باید حدود ۳۰۰ عنوان کتاب به نام خود داشته باشد، اما فقط یک قلم آن ویرایش و انتشار *روزنامهٔ خاطرات اعتمادالسلطنه* (که تنها نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ آستان قدس بود) از ارزنده ترین منابع اولیهٔ دورهٔ ناصرالدین شاه قاجار است. اینجانب در حدّ خود نه تنها در پژوهش در تاریخ آن دوره از آن بسیار بهره مند شدم، بلکه شواهد دست اول و عینی آن– مثلاً پیشنهاد رکن الدوله به شاه و امین السلطان، که قوام الملک شیرازی را به او بفروشند (آری، به او بفروشند)– در تأیید نظریهٔ استبداد تاریخی و «جامعهٔ کوتاه مدتِ» اینجانب بسیار مؤثر بود.

یک نمونه بسیار مفید دیگر در پاره‌ای تحقیقات تاریخی اینجانب کتاب *زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی زاده* است که به ویژه ویراست دوم آن، همراه با ۴۰۰ صفحه پیوست از اسناد و مدارک و نامه‌ها در پاره‌ای دیگر از پژوهش‌های بنده سخت مؤثر و مفید بود. اصرار افشار سبب شده بود که تقی زاده به خاطرات خود بپردازد که هر دو می‌دانستند در آن زمان، حدود سال ۱۳۴۵، انتشارش ممکن نخواهد بود. تقی زاده که در آن زمان بیش از ۸۵ سال داشت، موافقت کرده بود که خاطرات خود را به طور منظم برای یک منشی حرفه‌ای تقریر کند، و او آن را به



اصطلاح امروزی روی کاغذ بیاورد. همین کار شده بود، اما درست در زمانی که نزدیک بود کار تمام شود- به قول آن منشی- کلّ دستنویس را در تاکسی از او ربوده بودند. من این داستان را نخستین بار از محمدعلی جمالزاده شنیدم که گفت به نظر حضرات تهران دزدی کذا کار سازمان امنیت بود (در آن زمان هنوز ماشین فتوکپی اختراع نشده بود). تقی زاده گفته بود که من دیگر حال تکرار این کار را ندارم، اما براثر اصرار زیاد دوستان و هواخواهانش- به ویژه ایرج افشار- حاضر شده بود که شرح مختصری را بگوید که در دستگاه ضبط صوت ضبط شد. و همین، مضمونِ چاپ و ویراست اول خاطرات او بود که چند سال پس از انقلاب به همت افشار انتشار یافت.[۱]

۱.حسن تقی‌زاده، *زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی‌زاده*، به کوشش ایرج افشار (تهران: علمی، ۱۳۶۸).


نامه های قزوینی به تقی زاده

۱۹۱۲ - ۱۹۳۹

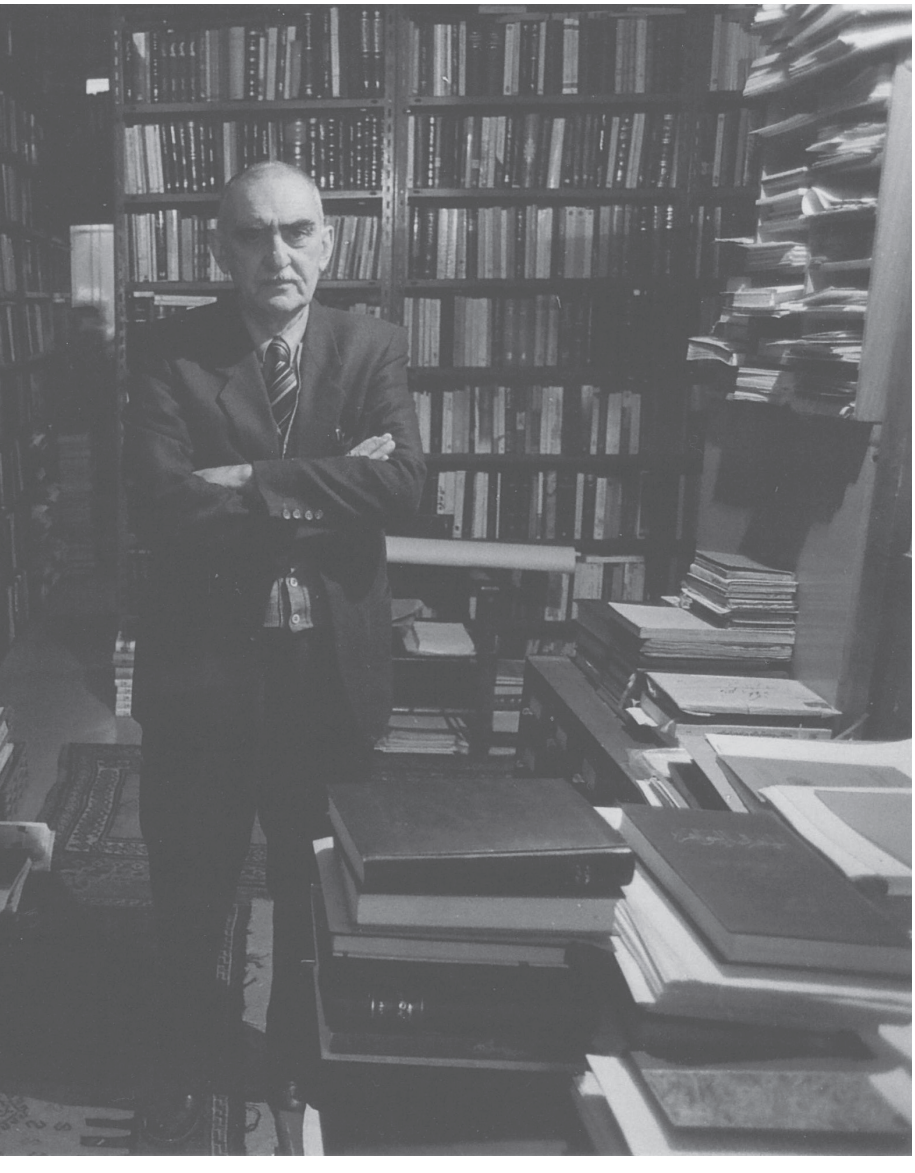
یادگار نمای دوستی و همکاری دودانشمند طراز اول ایران

به کوشش

ایرج افشار

پیش از بازگشت به مقدمه‌ای دربارهٔ اهمیت و وسعت کار علمی افشار، لازم است بگویم که او از تقی زاده خیلی چیزها، از موضوع و روش تحقیق گرفته تا اعتدال و انصاف و مدارا، آموخته بود. و در عین حال سال‌های دراز به تقی زاده به اشکال گوناگون خدمت کرده بود و او را مردی بزرگ می‌دانست. همین نکته، خود موضوع مقاله‌ای مفصل خواهد بود، اما در این باب خاطره‌ای دارم که لازم می‌دانم نقل کنم.

در سال ۱۹۸۵ بنده یک پست دعوتی در دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس (UCLA) داشـتم. روزی ایرج افشـار تلفن زد که به آن شهر آمده است. همدیگر را که دیدیم، افشار



بنده را برای ملاقات دیگری به شـام در منزلشـان دعوت کرد. خانم ایشـان هنوز حیات داشـت و پذیرایی سخاوتمندانه‌ای کرد. ضمن گفت و گو که تقریباً از آن چیزی یاد ندارم، افشـار خاطره‌ای گفت که همیشـه در خاطرم مانده اسـت. او در برابر چشمان حیرت زدهٔ مـن گفت: «تقی زاده در پاییزعمرش به من [افشـار] گفـت که من [تقی زاده] هرچه در زندگـی خودم چوب خوردم به این دلیل بود که وقتی محمدعلی شـاه در اواخر اسـتبداد

عکس از مهرداد اسکویی

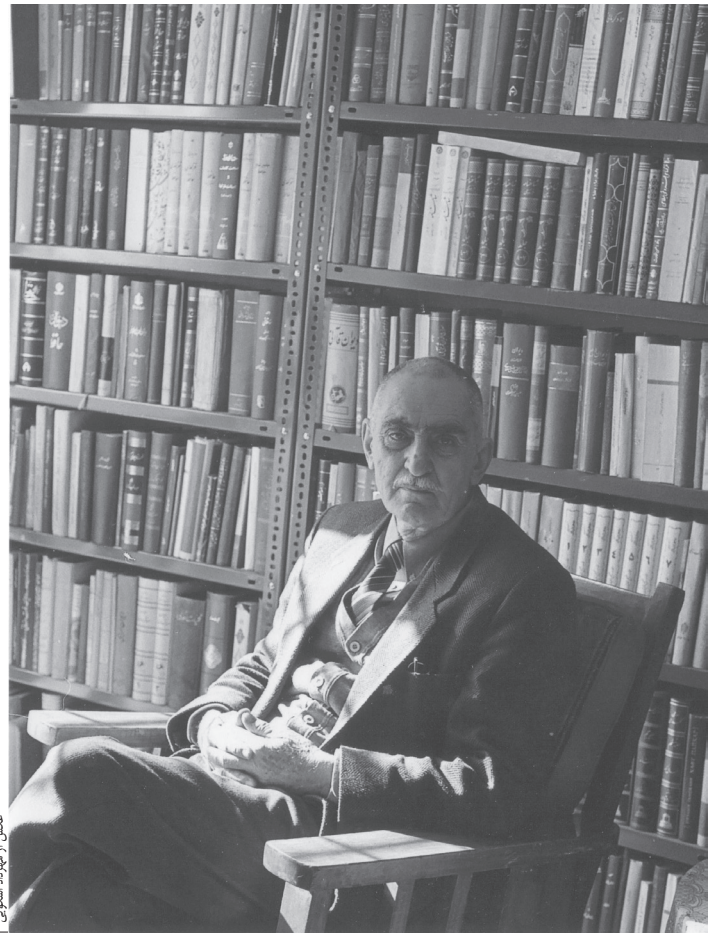
صغیر از در آشــتی درآمد و از مشــروطه خواهان دعوت کرد مجلس را دوباره برقرار سازند و از گذشــته بگذرند، پایم را توی یک کفش کردم و گفتم او حتماً باید خلع شود». بنده تا امروز در جاهای گوناگون به فارســی و انگلیســی این حرف را نقل کرده‌ام، زیرا که دربارهٔ وجوه مختلف معنای آن می‌توان به تفصیل گفت‌وگو کرد، از این دست که یکی از بزرگ‌ترین و تندروترین رهبران انقلاب مشروطه (بر اثر رشد و بلوغ سیاسی) از این کار خود (و دیگران) پشیمان

بود؛ و خیلی چیزهای دیگر که در اینجا نمی‌گنجد. اما ارزش آن برای من به ویژه در این بود که تحلیل بنده را از جامعهٔ ایران از این جهت تأیید کرد که این جامعه غالباً اسیر افراط و تفریط است، اعتدال نمی‌شناسد، کمال گراست، سازش را خیانت می‌داند و پیروزی برای او فقط در قالب حذف طرف مقابل میســر اســت؛ و اینکه تقریباً در هر موردی بعد از واقعه، از تندروی خود در آن مورد پشیمان می‌شود، اما در نوبت بعدی از آن درس نمی‌گیرد و به افراط و تفریط و مبارزهٔ حذفی در موارد دیگر ادامه می‌دهد. و این یکی از بزرگ ترین بلایایی است که جامعهٔ ایران در تاریخش گرفتار آن بوده است و هنوز هم هست.

ظاهراً از مطلب دور شدیم، اما این خاطره ضمناً نمونه‌ای از اخلاق و رفتار شخصی افشار را می‌رساند که در همهٔ امور جانب اعتدال و انصاف و حسن سلوک را از دست نمی‌داد، و با اینکه ده‌ها سال در مراکز ایران شناسی در داخل و خارج ایران قرار داشت، شاید یک دشمن هم برای خود نساخت.

تا اینجا فقط از ۲عنوان از حدود ۳۰۰ کتاب افشار نام برده‌ام، اما جای چندانی برای ۲۹۰تای دیگر باقی نمانده است و (چنانکه پیشتر اشاره شد) جای آن کار هم در این مختصر نیست؛ جز تذکار این نکته که این مقدار کارِ ویرایش و تحقیق، گذشته از کمیت محض آن، حوزهٔ گسترده‌ای از تاریخ و فرهنگ ایران را می‌پوشاند. و تأکید بر اینکه البته نسخ خطی و چاپ سنگی آن آثار را پیش از افشار جایی گرد نیاورده بودند که او بنشیند و آنها را تصحیح، تنقیح و تحشیه کند و آن فهرست‌های سخت دقیق و حرفه‌ای را دربارهٔ جزء جزء اثر در آخر کتاب بیاورد. این‌ها همه بر اثر گشتن، بلکه باید گفت سفر و گردش، در کتابخانه‌های خانوادگی خود و دیگران و کتابخانه‌های عمومی ایران و جهان به دست آمده بود، آن هم با آن شوق و حرارت مادی و معنوی که افشار در دنبال کردن کار داشت؛ و آن اعتمادی که خانواده‌های قدیمی در دادن نسخه‌های خطی و دستنویس خاطرات بزرگان و رفتگان خود به او داشتند.

یک وجه مهم دیگر کار و کوشش افشار نقش او در انتشار مجلات جدی و وزین بود، از *راهنمای کتاب* گرفته، که در واقع مجلهٔ خود او بود، تا همکاری با پدرش دکتر محمود افشار در زمان انتشار دورهٔ دوم مجلهٔ *آینده* در دههٔ ۱۳۳۰، و بعدها انتشار دورهٔ سوم آن که سال‌ها پس از انقلاب هنوز ادامه داشت. همکاری نزدیکش را با مجلات *یغما* و *کلک* و *بخارا* نیز باید به این حساب گذاشت. و دست اندرکاران می‌دانند که فقط از طریق همین گونه کارها چه خدمات بزرگی به نشر و گسترش دانش می‌شود؛ و در عین حال انتشار کار پژوهندگان دیگر را ممکن می‌سازد، چندین و چند جوان با علم و هنر را وارد گود می‌کند و رموز استادی را به آنان می‌آموزد. بگذریم از اینکه–جدا از این– افشار آدمی گشاده نظر و دست و پا به خیر بود، و از لحاظ مادی و معنوی بی هیچ چشم‌داشتی زیر بال و پر جوانان و تازه کاران و پویندگان را می‌گرفت. و اگر یک نفر را بتوان نام برد که در دقیق‌ترین و وسیع‌ترین معنای کلمه اهل «سیر آفاق و انفس» بوده است، هیچکس بر افشار پیشی نخواهد گرفت، که هزاران نفس ایرانی و عرب و ژاپنی و اروپایی و آمریکایی . . . را سیر کرده بود، همهٔ آفاق ایران را دیده بود و تقریباً سراسر جهان را به نیت شرکت در مجامع علمی یا دیدار از کتابخانه‌ها و دانشگاه‌ها و اهل علم و ادب درنوردیده بود.



عکس از مهرداد اسکویی

معمولاً می‌گویند که درگذشت فلانْ ضایعه‌ای بزرگ است، اما مرگ افشار واقعاً ضایعهٔ بزرگی است. در این سال‌ها به خیلی کسان دانشمند گفته‌اند، اما افشار واقعاً لیاقت این عنوان را داشت. در خیلی موارد می‌گویند که آن فقید سعید جانشین ندارد اما افشار- با در نظر داشتن کل کار و زندگی او- واقعاً جانشین ندارد:

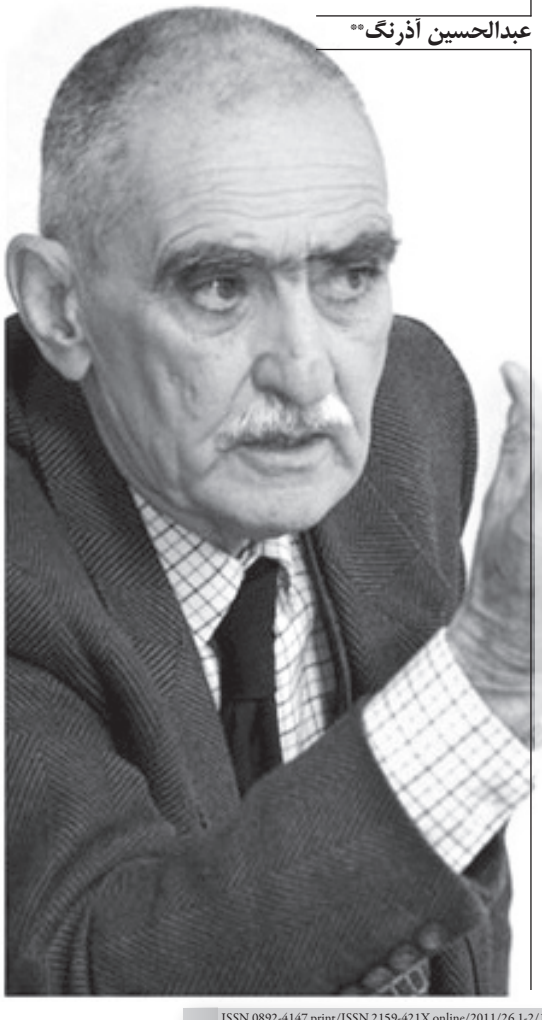
بس نامور به زیر زمین دفن کرده‌اند — کز هستی اش به روی زمین بَر، نشان نماند
و آن پیر لاشه را که سپردند زیر خاک — خاکش چنان بخورد کزو استخوان نماند
زنده ست نام فرخ نوشیروان به عدل — گرچه بسی گذشت که نوشین روان نماند
خیری کن ای فلان و غنیمت شمار عمر — زآن پیش تر که بانگ برآید فلان نماند[۲]

همایون کاتوزیان
اسفند ۱۳۸۹/ مارس ۲۰۱۱

۲. *گلچین سعدی*، گزینش و ویرایش همایون کاتوزیان (تهران: نشر، ۱۳۸۹)، ص ۱۹.

بزرگمردی بی جانشین*

عبدالحسین آذرنگ**



ایرج افشار (۱۳۰۴-۱۳۸۹ش /۱۹۲۵-۲۰۱۱م): ایران‌پژوه و کتاب‌شناس برجسته. او از پراثرترین پژوهشگران معاصر ایران و از تاثیرگذارترین شخصیت‌های فرهنگی بود. گسترهٔ پهناوری از فعالیتها، از جمله سردبیری چند نشریهٔ فرهنگی و همکاری با شمار بسیاری از نشریات، کتابداری، فهرست‌نگاری، نسخه‌شناسی، تدریس دانشگاهی در داخل و گاه در خارج، مطالعات ایران‌شناسی، قاجارپژوهی، مدیریت انتشارات، همکاری در سطوح مختلف با نهادهای متعدد پژوهشی و ایران‌شناسی و کتابخانه‌ها و مراکز نسخه‌های خطی، از عرصه‌های تکاپوی فرهنگی ـ پژوهشی او بود. سلامت جسمی و روحی، جدیت و مداومت خستگی‌ناپذیر در کار، ساده‌زیستی و پرهیز جدّی از اتلاف وقت، موجب شد که حاصل عمر او، آثاری پرشمار اعم از کتاب، مقاله، تصحیح متون، انواع فهرست‌ها، کتابشناسی‌ها، نطق‌ها و خطابه‌ها، یادداشت‌ها و نوشته‌های دیگر باشد.

* این مقاله که در اصل برای درج در جلد ۴ *دانشنامه ایران* تالیف شده بود، از سوی آن دانشنامه در مراسم بزرگداشت استاد ایرج افشار در تهران (مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، دوشنبه ۲۳ اسفند ۱۳۸۹) میان حاضران توزیع شد و سپس در شماری از مطبوعات داخل ایران بازتاب یافت. مولف در این مقاله دانشنامه ای تغییراتی داده است تا مناسب درج در نشریه باشد.

** نویسنده، پژوهش گر، عضو شورای علمی و مدیر بخش مفاهیم جدید دانشنامه ایران (تهران). آثار اخیر عبدالحسین آذرنگ عبارتند از: آشنایی با چاپ و نشر(تهران: سمت، ۱۳۷۵)؛ شمه‌ای از کتاب، *کتابخانه و نشر کتاب* (تهران: کتابدار، ۱۳۷۸)؛ *نشر و انقلابی در راه: همراه با گفتاری چند در زمینهء دانشنامه نگاری و ویرایش* (تهران: جهان کتاب، ۱۳۸۹).

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/19-28

ایرج افشار در تهران و در خانواده‌ای یزدی و بافرهنگ زاده شد. پدرش محمود افشار یزدی از شخصیت‌های فرهنگی و ایراندوست زمان خود بود. ایرج در مدرسه‌های زرتشتیان، شاهپور و فیروز بهرام در تجریش و تهران تحصیل کرد و در ۱۳۲۸ش از دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران در رشتهٔ قضایی فارغ‌التحصیل شد. از ۱۹سالگی در ادارهٔ امور مختلف مجلهٔ آینده دستیار پدرش بود و نخستین تجربه‌های اداره و انتشار نشریه‌ای فرهنگی را از این راه و با کار عملی آموخت. در دورهٔ دانشجویی با مجلهٔ *جهان نو*، از نشریه‌های پیشرو دورهٔ خود که تمایلاتی چپگرایانه داشت، همکاری کرد. در ۱۳۲۹ش در دبیرستان‌های تهران به تدریس پرداخت و در ۱۳۳۰ش به دانشگاه تهران منتقل، و در کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، که بزرگترین کتابخانهٔ دانشکده‌ای ایران در آن سال‌ها بود، به کتابداری مشغول شد و فنون کتابداری را از طریق عملی و تجربی آموخت. جدا از این وظیفه، مدتی سردبیری مجلهٔ مهر را به عهده گرفت (۱۳۳۱-۱۳۳۲ش) و با همکاری و همفکری تنی چند از دوستان نزدیکش، که جملگی به شخصیت‌های فرهنگی برجسته‌ای در حوزه‌های تخصصی خود تبدیل شدند: محمدتقی دانش‌پژوه؛ عباس زریاب‌خویی؛ منوچهر ستوده؛ و مصطفی مقربی، مجلهٔ *فرهنگ ایران زمین* را در ۱۳۳۱ش تأسیس کرد که انتشار آن تا این زمان ادامه یافته و از نشریه‌های معتبر در زمینهٔ مطالعات ایرانی به شمار می‌رود.

ایرج افشار در ۱۳۳۳ش، زمانی که با کتابخانهٔ ملی ایران همکاری داشت، نخستین دفتر *کتاب‌های ایران* را انتشار داد. این دفتر، سرآغاز تدوین و انتشار کتابشناسی ملی بود، اثری که باید بازنمای رسمی کتاب‌های انتشار یافته در کشور باشد و تا آن زمان هیچ نهاد دولتی به نشر آن اقدام نکرده بود. *کتاب‌های ایران* حاوی داده‌های کتابشناختی کتاب‌های منتشر شده در ۱۳۳۳ش به زبان فارسی و داخل ایران بود. افشار، انتشار این فهرست سالانه را تقریباً به همان صورت تا ۱۳۴۵ش به مدت ۱۲ سال ادامه داد. به موازات این فعالیتها، مدتی (۱۳۳۳-۱۳۳۵ش) سردبیر *مجلهٔ سخن* و مدت طولانی‌تری هم (۱۳۳۴-۱۳۴۰ش) مدیر مجلهٔ کتابهای ماه بود.

در ۱۳۳۵ش، زمینهٔ دیگری از فعالیت‌های ایرج افشار آغاز شد. احسان یارشاطر، مدیر بنگاه ترجمه و نشر کتاب که به سبب اشتغالات علمی ناگزیر بود بیشتر ایام سال را خارج از کشور به سر برد، سمت قائم‌مقامی این بنگاه انتشاراتی نوبنیاد را به افشار سپرد و او نزدیک به ۷ سال ادارهٔ آن بنگاه را در غیاب مدیر آن برعهده داشت. افشار در ۱۳۳۵ش به فرانسه سفر کرد و در دوره‌ای آموزشی، که یونسکو بانی آن بود، با فن کتابداری جدید و موازین نوین و مبانی نظری علم کتابشناسی آشنا شد. گذراندن این دوره و تحولات نگرشی حاصل از آشنایی با دستاوردهای تازهٔ کتابداری و کتابشناسی، به شاخهٔ دیگری از فعالیت‌های افشار شکل داد. او حدود ۷ سال، تا ۱۳۴۲ش، به چند کار مختلف، اما مرتبط دست زد: تدریس کتابداری جدید در دانشسرای عالی، مدیری و سردبیری مجلهٔ *راهنمای کتاب*، تأسیس باشگاه کتاب با همکاری یارشاطر، که با نام انجمن کتاب معروف است، و ارائه کردن خدماتی نو به دوستداران و خوانندگان کتاب، انتشار نشریهٔ نسخه‌های خطی با همکاری محمدتقی دانش‌پژوه، مدیریت کتابخانهٔ ملی برای مدتی و آغاز کردن فعالیت‌های جدیدی در آن کتابخانه در زمینهٔ سازماندهی نسخه‌های چاپی و

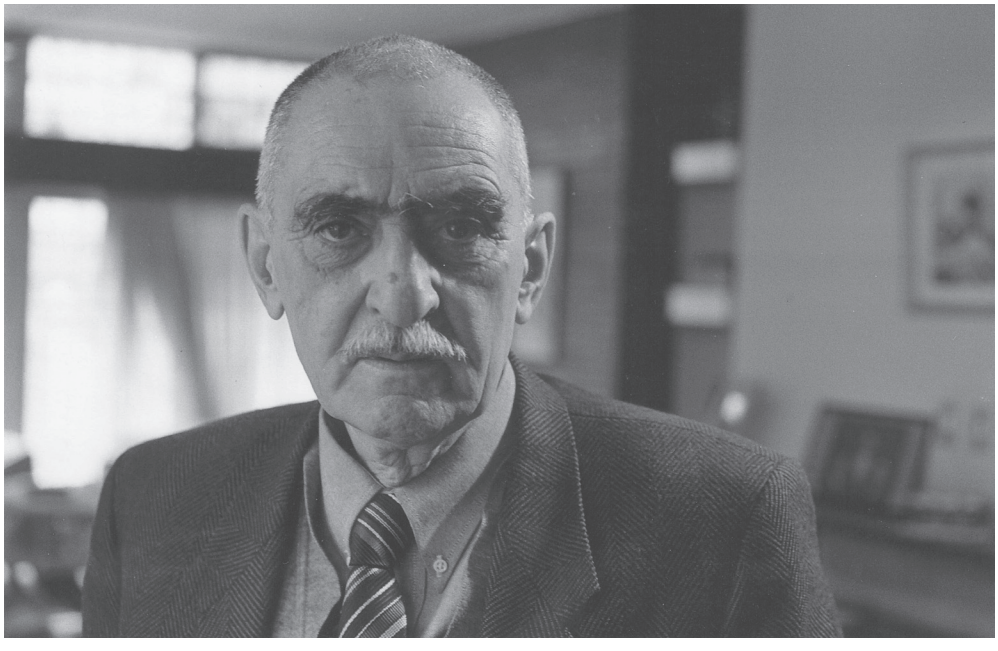
خطی، مدیریت مرکز تحقیقات کتابشناسی دانشگاه تهران و چند کار دیگر مرتبط با این فعالیت‌ها که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

جلد نخست *فهرست مقالات فارسی*، حاوی داده‌های کتابشناختی ۶۰۰۰ مقاله به زبان فارسی در نشریه‌های ایران‌شناسی و فرهنگی ایران و خارج که افشار اندیشهٔ تدوین آن را از سال‌ها پیش از آن در سرداشت، در ۱۳۳۸ش انتشار یافت. این منبع مقاله‌شناخت که نشر آن، ولو به کندی، همچنان ادامه دارد، و جلد هفتم آن اخیراً (۱۳۸۹ش) انتشار یافته است، نخستین ابزار مقاله‌شناختی فارسی و از جملهٔ ابتکارهای ایرج افشار بود که گرچه قدر آن در آغاز کار در جامعهٔ پژوهشی ایران درست شناخته نشد، اما با گذشت زمان، جایگاه خود را در مطالعات ایران‌پژوهی تثبیت کرد.

ایرج افشار در ۱۳۴۳ش مدیریت انتشارات دانشگاه تهران را به عهده گرفت و حدود ۷ سال در این سمت خدمت کرد. او در این نهاد، به سنتی که به ویژه پرویز ناتل خانلری، موسس انتشارات دانشگاه، بنا نهاده بود، غنا بخشید و کوشید استقلال انتشاراتی دانشگاه را در برابر مداخلاتی حفظ کند که شماری از دانشگاهیان متنفذ به سود منافع شخصی خود و برخلاف رویه‌های دانشگاهی اعمال می‌کردند. سال بعد، در دورهٔ ریاست جهانشاه صالح بر دانشگاه تهران، ریاست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به او واگذار شد.

افشار تا چند ماه پس از انقلاب، جمعاً حدود ۱۴ سال، اهتمام اصلی و مهم‌ترین وظیفه‌اش ایجاد، سازماندهی و تکمیل نخستین و در عین حال بزرگترین کتابخانهٔ مرکزی دانشگاهی در کشور بود. کوشش‌های او در این سمت، الگوی ایجاد کتابخانه‌های مرکزی در دیگر دانشگاههای ایران قرار گرفت. او ۲ سال پس از آغاز کار خود در کتابخانهٔ مرکزی، مجلهٔ کتابداری را در ۱۳۴۵ش تأسیس و منتشر کرد. این سال، حدوداً با تأسیس دورهٔ کارشناسی ارشد علوم کتابداری در دانشگاه تهران و شروع آموزش دانشگاهی مبحث کتابداری جدید در ایران مقارن بود؛ در ضمن، استفاده از متخصصان خارجی در سازماندهی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و برپایهٔ تازه‌ترین دستاوردهای جهانی کتابداری، پشتوانهٔ مؤثری برای آغاز کتابداری دانشگاهی تازه تأسیس به شمار می‌رفت. به رغم اختلاف‌نظرهای بسیار میان افشار و شماری از مروجان اصول کتابداری جدید، که این دسته گاه به سبب ناآشنایی با ویژگی‌های فرهنگی جامعهٔ خود، تفاوتهای فرهنگی و ظرایف بومی را از نظر دور می‌داشتند، تداوم و گسترش فعالیت‌های کتابداری و کتاب‌شناسی افشار، تأثیرهای خود را بر کارهای پژوهشی و فرهنگی، و به‌ویژه در مطالعات ایرانی، به‌تدریج نشان داد.

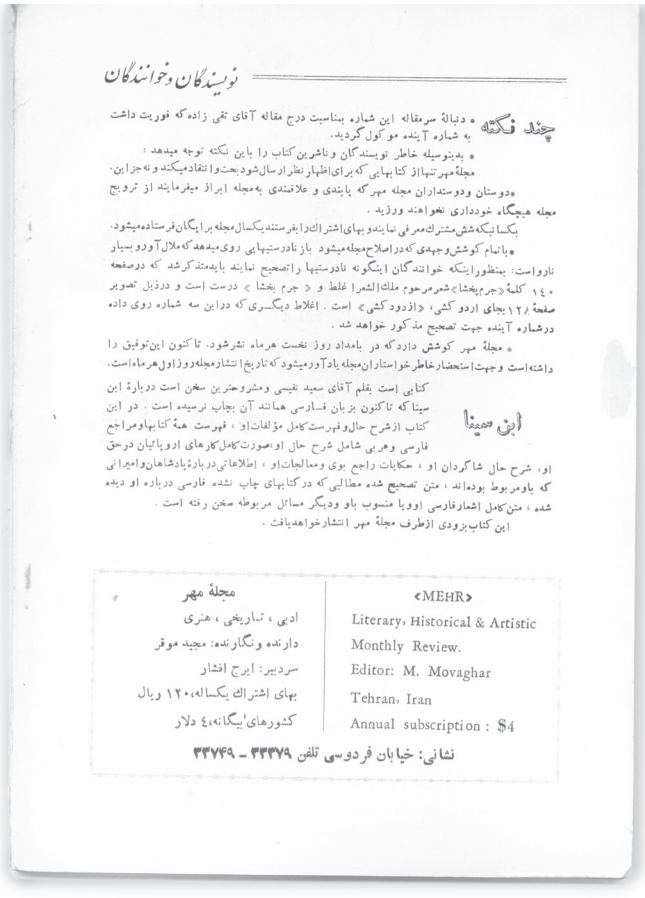
ایرج افشار در ۱۳۴۸ش برای تدریس اسناد تاریخی و تاریخهای محلی ایران به گروه تاریخ در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران دعوت شد. او حدود ۱۰ سال، تا زمان بازنشستگی‌اش از دانشگاه تهران، نخست با مرتبهٔ دانشیاری و سپس استادی، به تدریس در آن گروه ادامه داد، ضمن اینکه استاد درس شناخت نسخه‌های خطی در رشتهٔ علوم کتابداری همان دانشگاه هم بود و شماری از کتابداران، کتابشناسان و نسخه‌شناسان امروز کشور، که دورهٔ تخصصی کتابداری را گذرانده‌اند، با شرکت در دوره‌های درسی ایرج افشار



دربارهٔ شناخت نسخه‌های خطی، برای نخستین‌بار با جنبه‌ای مغفول از میراث تمدنی آشنا شدند که کتابداری اقتباسی و تقلیدی تا سال‌ها به اهمیت و جایگاه آن کمتوجه بود.

از ۱۳۴۸ش تا حدوداً ۱۰ سال بعد، ایرج افشار به چند کوشش فرهنگی و تأثیرگذار دیگر دست زد، از جمله برگزاری ۹ کنگرهٔ پیاپی تحقیقات ایرانی در شهرهای مختلف دانشگاهی کشور با حضور شماری از ایران‌شناسان خارجی و پژوهشگران ایرانی، و نیز مدیریت مجلهٔ ایرانشناسی در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران. در کنار اینها، فعالیتهای فردی افشار در زمینهٔ فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی، کتابشناسی، تصحیح و انتشار اسناد و متون تاریخی و دنبال کردن علاقه‌های شخصیش در بخش‌هایی از تاریخ ایران، به ویژه دورهٔ جدید تاریخ قاجار و از انقلاب مشروطهٔ ایران به بعد، ادامه داشت که حاصل آن چندین اثر اوست.[۱]

پس از انقلاب ۱۳۵۷ش، و آغاز دورهٔ بازنشستگی ایرج افشار، مرحلهٔ تازه‌ای از زندگی و فعالیتهای پژوهشی، فرهنگی و انتشاراتی او آغاز شد که تا چند ماه پیش از بیماری شدیدی که به مرگ او در ۱۸ اسفند ۱۳۸۹ انجامید، ادامه یافت و ثمرهٔ آن شاید از جهاتی پربارتر و متنوع‌تر از پیش بود. آزاد شدن افشار از تعهدات شغلی و بیشتر شدن اوقات فراغت او، عامل اصلی همین تکثر و تنوع آثار منتشر شدهٔ او از انقلاب به بعد بود. افشار انتشار مجلهٔ *آینده* را، که پیشتر پدرش انتشار می‌داد، از سرگرفت. این مجله که کم و بیش ادامه دهندهٔ مشی مجلهٔ *راهنمای کتاب* بود، تا ۱۳۷۲ش ادامه یافت، اما به سبب



نویسندگان وخوانندگان

چند نکته

• دنبالهٔ سرمقاله این شماره بمناسبت درج مقاله آقای تقی زاده که فوریت داشت به شماره آینده موکول گردید.

• بدینوسیله خاطر نویسندگان و ناشرین کتاب را باین نکته توجه میدهد : مجلهٔ مهر تنها از کتابهایی که برای اظهار نظر ارسال شود بحث و انتقاد میکند و نه جز این.

• دوستان ودوستداران مجله مهر که پابندی و علاقمندی به مجله ابراز میفرمایند از ترویج مجله هیچگاه خودداری نخواهند ورزید .

یکسانیکه شش مشترک معرفی نمایند و بهای اشتراک را بفرستند یکسال مجله برایگان فرستاده میشود.

• باتمام کوشش وجهدی که در اصلاح مجله میشود باز نادرستیهایی روی میدهد که ملال آور و بسیار ناروا است: بمنظور اینکه خوانندگان اینگونه نادرستیها را تصحیح نمایند باید متذکر شد که درصفحه ۱٤۰ کلمهٔ «جرم بخشا» شمر مرحوم ملك الشعرا غلط و « جرم بخشا » درست است و درذیل تصویر صفحهٔ ۱۲۸ بجای اردو کشی، «اژدود کشی» است . اغلاط دیگری که دراین سه شماره روی داده درشماره آینده جهت تصحیح مذکور خواهد شد .

• مجلهٔ مهر کوشش دارد که در بامداد روز نخست هرماه نشرشود. تاکنون این توفیق را داشته است وجهت استحضار خاطر خواستاران مجله یادآور میشود که تاریخ انتشار مجله روز اول هرماه است.

ابن سینا

کتابی است بقلم آقای سعید نفیسی ومشروحترین سخن است دربارهٔ ابن سینا که تاکنون بزبان فارسی همانند آن بچاپ نرسیده است . در این کتاب ازشرح حال وفهرست کامل مؤلفات او ، فهرست همهٔ کتابها ومراجع فارسی وعربی شامل شرح حال او، صورت کامل کارهای اروپائیان درحق او، شرح حال شاگردان او ، حکایات راجع بوی ومعالجات او ، اطلاعاتی دربارهٔ پادشاهان وامیرانی که باو مربوط بوده‌اند ، متن تصحیح شده مطالبی که درکتابهای چاپ نشده فارسی درباره او دیده شده ، متن کامل اشعار فارسی او ویا منسوب باو ودیگر مسائل مربوطه سخن رفته است .

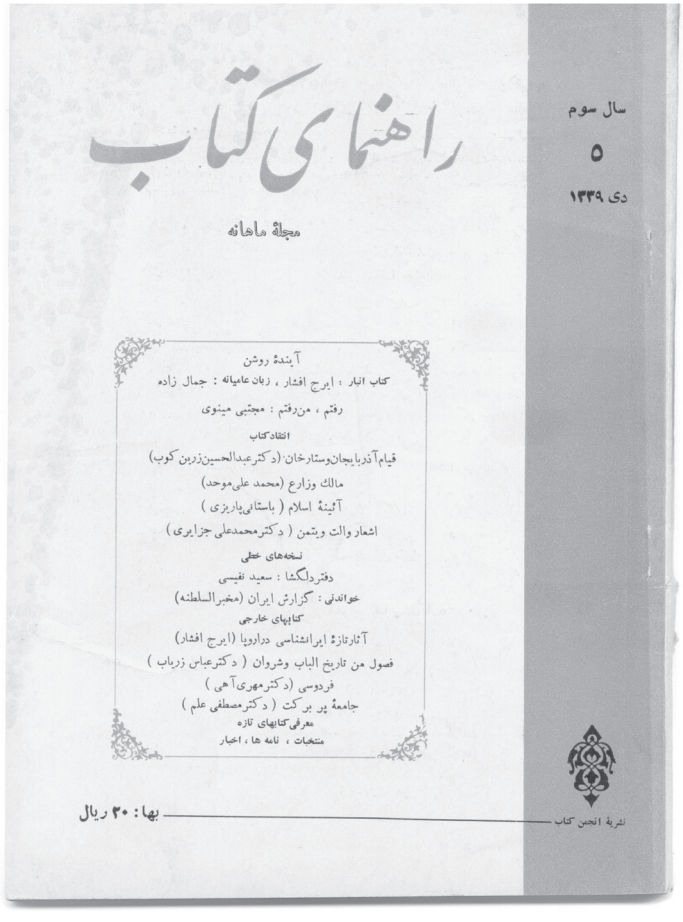
این کتاب بزودی ازطرف مجلهٔ مهر انتشار خواهد یافت .

مجلهٔ مهر	«MEHR»
ادبی ، تاریخی ، هنری	Literary, Historical & Artistic
دارنده ونگارنده: مجید موقر	Monthly Review.
سردبیر: ایرج افشار	Editor: M. Movaghar
بهای اشتراك یکساله، ۱۲۰ ریال	Tehran, Iran
کشورهای بیگانه، ٤ دلار	Annual subscription : $4

نشانی: خیابان فردوسی تلفن ۳۳۳۷۹ - ۳۳۷۴۹

موانع انتشار نشریه‌های فرهنگیِ بی‌بهره از یارانه‌ها متوقف شد. افشار مسئولیت انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار را خود به عهده گرفت و به گردآوری و انتشار کتاب‌ها و مقاله‌های پژوهشی در سلسله انتشارات این بنیاد در زمینهٔ مطالعات ایران‌شناسی ادامه داد.

ایرج افشـــار به تألیف کتاب و مقاله، شـــرکت در همایش‌های داخلی در زمینهٔ مسائل ایران‌شناســـی و کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی، نگارش مرتب و مداوم نکته‌ها و یادداشت‌ها در همهٔ زمینه‌های مورد علاقه‌اش و انتشـــار آنها به ویژه در مجلهٔ بخارا، نظارت بر تدوین فهرســـت مقالات فارسی و تکمیل و تداوم انتشار مجلدات آن، نظارت بر انتشار آثار متعدد در گســـترهٔ مطالعات خـــود، همچنان ادامه مـــی‌داد. بنا به برآوردها، تا ایـــن زمان نزدیک به ۳۰۰ کتاب در زمینه‌های ایران‌پژوهی، نسخه‌شناســـی، کتاب‌شناســـی، فهرست‌نگاری،



راهنمای کتاب

مجلهٔ ماهانه

سال سوم

۵

دی ۱۳۳۹

آیندهٔ روشن

کتاب انبار : ایرج افشار ، زبان عامیانه : جمال زاده

رفتم ، من‌رفتم : مجتبی مینوی

انتقاد کتاب

قیام آذربایجان وستارخان (دکتر عبدالحسین زرین کوب)

مالك وزارع (محمد علی موحد)

آئینهٔ اسلام (باستانی پاریزی)

اشعار والت ویتمن (دکتر محمدعلی جزایری)

نسخه‌های خطی

دفتر دلگشا : سعید نفیسی

خواندنی : گزارش ایران (مخبرالسلطنه)

کتابهای خارجی

آثار تازهٔ ایرانشناسی دراروپا (ایرج افشار)

فصول من تاریخ الباب وشروان (دکتر عباس زریاب)

فردوسی (دکتر مهری آهی)

جامعهٔ پر برکت (دکتر مصطفی علم)

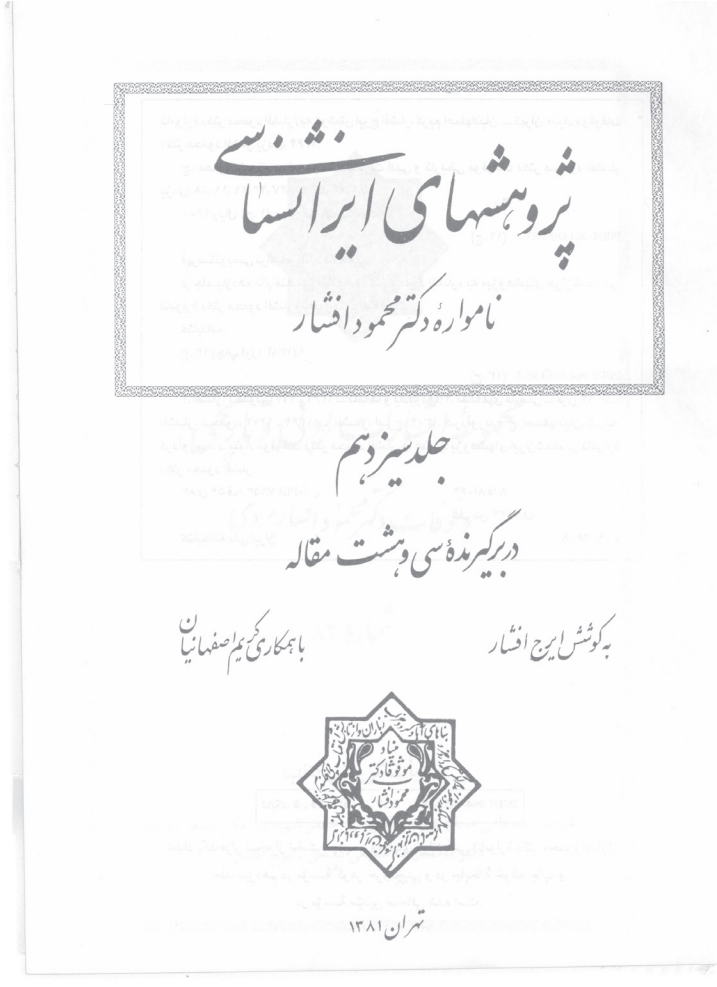
معرفی کتابهای تازه

منتخبات ، نامه ها ، اخبار

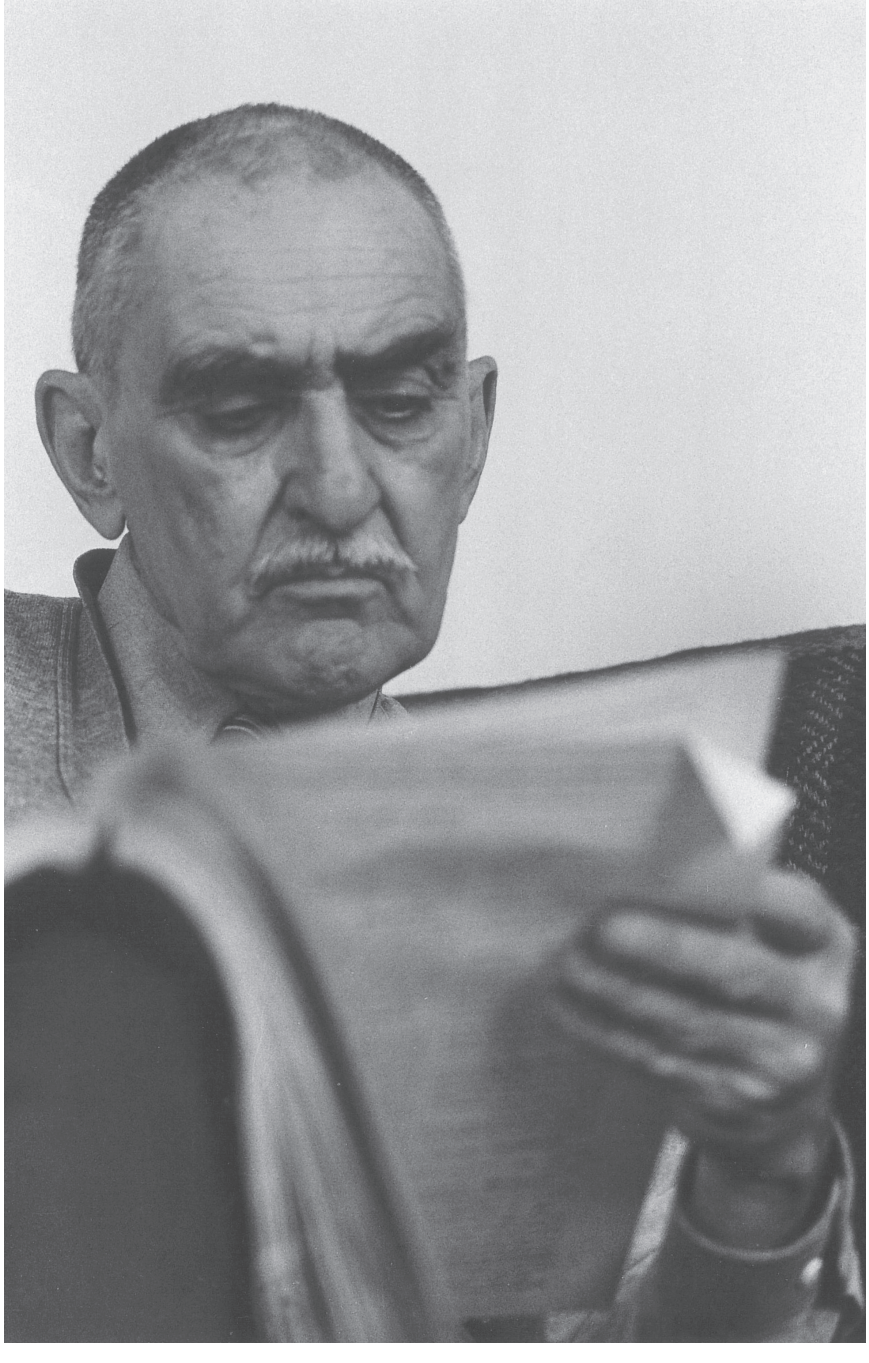
نشریهٔ انجمن کتاب

بها : ۲۰ ریال

قاجارشناسی، رجال‌شناسی، اطلاع‌رسانی فرهنگی، متون کهن فارسی و شاید بیش از ۲۰۰۰ مقاله و یادداشت از او در همین زمینه‌ها و نیز دربارهٔ رجال فرهنگی ایران در دورهٔ معاصر، ایران‌شناسان خارجی، معرفی و نقد کتاب، نکات و اسناد تاریخی، جغرافیای تاریخی، باستان‌شناسی، سفرنامه، گاه نکات ادبی و عرفانی، با تأکید بر ارزش‌های ادبی و زبان فارسی، انتشار یافته است و شماری نیز آمادهٔ انتشار است. از تکثر و تنوع این همه آثار، شاید در وهلهٔ نخست این طور به نظر برسد که ایرج افشار در زمینه‌های پراکنده‌ای کار کرده است. بررسی دقیق‌تر آنچه به قلم و به اهتمام او انتشار یافته است، نشان می‌دهد رشتهٔ پیوسته‌ای که این همه مهره را به هم پیوند می‌دهد، چیزی جز اطلاع‌رسانی فرهنگی در زمینهٔ مطالعات ایرانی نیست. تأکید افشار بر تدوین و انتشار منابع ردیف سوم و دوم اطلاعاتی، مانند کتابشناسی کتابشناسی‌ها و انواع کتابشناسی‌ها و فهرست‌ها، گاه



گشودن و گاه هموار کردن راه پژوهشگران مطالعات ایرانی است. تلاش‌های افشار در این زمینه، درخور مطالعه‌ای خاص در مبحث اطلاع‌رسانی فرهنگی و راه و روشهای خاص او در این زمینه است. تخصص و اطلاعات شخصی افشار در زمینهٔ رویدادها و رجال ایران از دورهٔ مشروطیت به بعد، موجب شده است که جنبه‌های اطلاع‌رسانی فرهنگی در کار او دربارهٔ رویدادها و رجال این دوره از غنای بیشتری برخوردار باشد. مجموعهٔ اطلاعاتی که افشار از منابع مختلف دربارهٔ سیدحسن تقی‌زاده، از رهبران جنبش مشروطه، گرد آوردی کرده و انتشار داده است، جدا از ارزش‌های خاص آن در بارهٔ شناخت خود تقی‌زاده، از بارزترین فعالیت‌های او در زمینهٔ اطلاع‌رسانی فرهنگی معاصر ایران است. مجموعهٔ نوشته‌ها، یادداشت‌ها، اشاره‌ها و گردآورده‌های او دربارهٔ دکتر محمدمصدق، گرچه نه در



حد آثارمربوط به تقی‌زاده، نمونهٔ دیگری از کوشش گستردهٔ او در قلمرو اطلاع‌رسانی فرهنگی معاصر است.

جنبهٔ دیگر کمتر شناخته شدهٔ تکاپوهای فرهنگی افشار، ارائهٔ مشورت‌های فرهنگی ـ پژوهشی و پیشنهادهای او به شمار کثیری از ایران‌شناسان و نهادهای ایران‌شناسی خارجی و پژوهشگران و دانشجویان و نهادهای ایران‌پژوهی و کتابشناسی و نسخه‌شناسی داخلی و خارجی بود. افشار در رهنمود دادن و هدایت بسیاری از پژوهش‌ها، جست و جوها، پایان‌نامه‌های دانشگاهی، همایش‌های فرهنگی ـ پژوهشی و ایجاد ادبیات مربوط به این حوزه‌ها سهم مؤثر داشت و در عین حال به سان حلقهٔ رابطی میان روندهای پژوهشی ایرانشناسی داخل و خارج کشور عمل می کرد. سهم پیدا و ناپیدای او در این عرصه، تا خاطرات بهره‌مندان از همکاری او منتشر نشود و به اطلاع عموم نرسد، طبعاً ناشناخته باقی خواهد ماند.

ارج‌نامهٔ ایرج در گرامی‌داشت خدمات ایرج افشار و حاوی نکاتی چند در شناخت بهتر خود او و آثار اوست.[۱] مجموعهٔ دیگری با عنوان *ایران و مطالعات ایرانی*، مقاله‌هایی به افتخار ایرج افشار (به کوشش کامبیز اسلامی: کتابدار دانشگاه پرینستن، حاوی ۲۱ مقاله به انگلیسی و یک مقاله به فرانسوی به قلم ایران‌شناسان خارجی و چند تن از استادان ایرانی دانشگاه‌های خارج، پرینستن، ۱۹۹۸م/ ۱۳۷۷ش) در بزرگداشت خدمات و آثار اوست.[۲] همچنین *ایران شناس مجله‌نگار: زندگی و کارنامه مطبوعاتی ایرج افشار* (از سید فرید قاسمی، تهران، ۱۳۸۹ش)،[۳] کارنامهٔ مطبوعاتی نزدیک به ۶۰ سال حضور او در انواع نشریه‌های فارسی زبان و فرهنگی است.

ایرج افشار از ایران‌گردان اندک‌شماری بود که سراسر خاک ایران و بخش‌های مهم نواحی فارسی زبان خارج از ایران را در قلمرو مرزهای ایران فرهنگی سواره و پیاده، با مطالعات قبلی و آگاهی از ارزش‌های آنها، گاه همراه با افراد مطلع و محلی و گاه به تنهایی، دیده، دربارهٔ آنها یادداشت‌برداری کرده و از آنها عکس گرفته و بخشی از یادداشت‌ها و عکس‌ها را در نشریه‌های مختلف انتشار داده است. مشاهدات و روایت‌های او در این باره، شاید از برخی جهات از منابع دست اول مطالعات ایرانگردی به شمار آید.

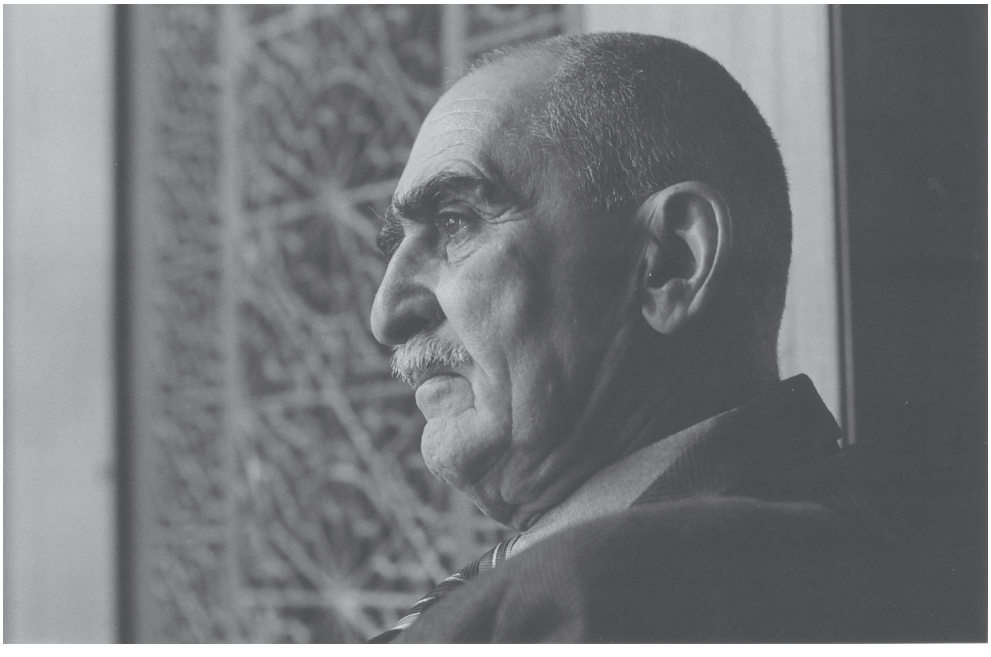
دقت‌های علمی و پژوهشی افشار در حوزهٔ مطالعات خود، طی زمان و با افزایش دانش و تجربهٔ او بارزتر شد و مخالفت‌ها با او و انتقادها بر آثار و یادداشت‌ها و دیدگاه‌های او، چه شخصی و چه غیرشخصی، در نوشته‌های پژوهشی‌اش دربارهٔ آثار و اشخاص و نیز همان مخالفان و منتقدان، تأثیر نمی‌گذاشت.

ایرج افشار از اعضای شورای عالی علمی مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی بود و گذشته از مشارکت در برنامه‌های پژوهشی این مرکز، به ویژه در زمینهٔ مسائل ایران‌شناسی، بر فعالیت‌ها و برنامه‌های کتابخانه‌ای و اسنادی این مرکز نظارت داشت. او کتابخانهٔ شخصیش را، که مجموعه‌ای غنی و تخصصی به‌ویژه در زمینهٔ کتابشناسی و ایرانشناسی است ، به مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی اهدا کرده است. این مجموعه حدوداً بالغ بر ۳۰۰۰۰ فقرهٔ خطی و چاپی است. از این تعداد، جز کتاب‌ها و مجلدات

۱. برای جزئیات و صورت آثار، نک : بابک افشار و دیگران، فهرست موضوعی از چاپکرده‌ها و نوشته‌های ایرج افشار، چ ۴ (لوس‌آنجلس، ۲۰۰۳م/۱۳۸۲ش)، ۲۰-۲۴).

۲. محسن باقرزاده، ارج‌نامه ایرج: *به پاس نیم قرن سوابق درخشان فرهنگی و دانشگاهی استاد ایرج افشار* (تهران: توس، ۱۳۷۷).

۳. Kambiz Eslami, *Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar* (Princeton, N.J.: Zagros Press, 1998).



و نشـریات، حدود ۶۰۰۰ فقره شامل جزوه، رسـاله، برگرفته، جدانشرها از مجموعه‌ها و نشـریات است که شـمار بسـیاری از آنها حاوی اطلاعات باارزش و گاه کم‌نظیر است. بیـش از ۱۰۰۰۰ قطعـه عکس از شـخصیت‌ها، بناها، آثار تاریخـی، مناظر و جز آن که ایرج افشـار شخصاً برداشـته و شـماری از آنها در نوع خود تصویرهایی منحصر به فرد است، و حدود ۱۰۰۰۰۰ نامه هم از رجال معاصر، از ایرانشناسان خارجی، شخصیت‌های فرهنگـی ایرانی از صنوف مختلف، که بخشـی از آنهـا ارزش‌های تاریخی و ادبی دارد، جزو همین مجموعه است. در ضمن چند مجموعه که صاحبان اصلی آنها در اختیار ایرج افشار قرار داده و او را دربارهٔ مجموعه مخیر شناخته بودند، مانند مجموعهٔ متعلق به سید حسـن تقی زاده و الهیار صالح، حاوی بسیاری مطالب باارزش تاریخی و پژوهشی، جزو مجموعهٔ اهدا شـدهٔ ایرج افشـار به مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسـلامی است (اطلاعات مربوط به مجموعهٔ اهدایی، به نقل شـفاهی از عنایت الله مجیدی، مدیر کتابخانهٔ مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسـلامی).

ایرج افشار شماری از مقاله‌ها و نوشته‌هایش را با نام مستعار امضا کرده است. از جمله نامهای مستعار او : الف جویا؛ ساسان؛ کریم محمدی است.[۵] امضای او گاه با اختصار « ا.افشار» و« ا.ا.» آمده است.

ایرج افشار پس از چند ماه نبرد با بیماری مرگزای سرطان خون ، در ۱۸ اسفند ۱۳۸۹ در تهران درگذشت. پیکرش طی مراسمی با حضور شمار فراوانی از دوستان، دوستداران و شخصیت‌های فرهنگی و علمی کشور تشییع و در مقبرهٔ خانوادگی تدفین شد.

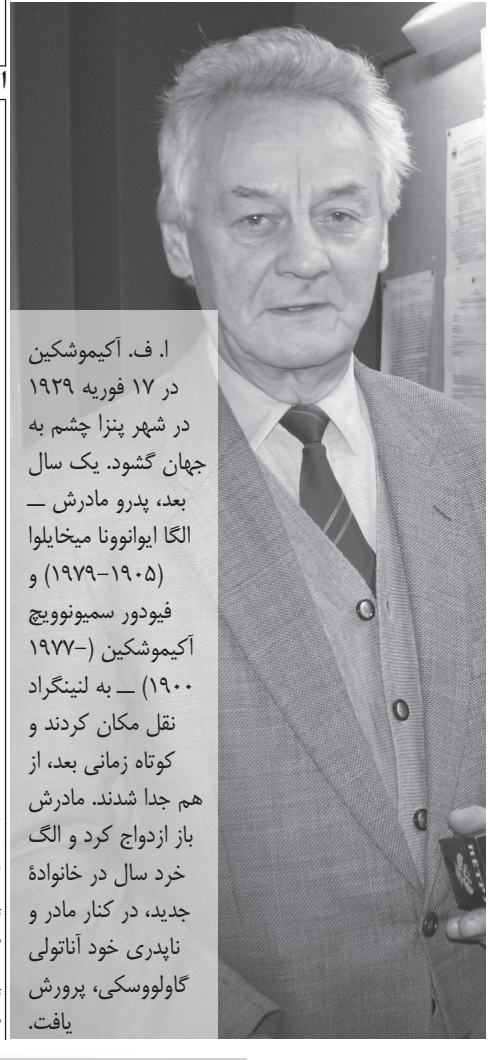
۴. سید فرید قاسمی، *ایرانشناس مجله‌نگار: زندگی وکارنامه مطبوعاتی ایرج افشار* (تهران: خانه فرهنگ وهنر گویا و نشر امرود، ۱۳۸۹).

۵. عباس مافی، *نام‌های مستعار نویسندگان و شاعران معاصر ایران* (تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۱)، ۲۲۳.

اِلگ فیدرُویچ آکیموشکین

۱۷فوریه ۳۱-۱۹۲۹ اکتبر۲۸/۲۰۱۰ بهمن ۹-۱۳۰۷ آبان ۱۳۸۹

الکسی خیسماتولین**



ا. ف. آکیموشکین در ۱۷ فوریه ۱۹۲۹ در شهر پنزا چشم به جهان گشود. یک سال بعد، پدرو مادرش ــ الگا ایوانوونا میخایلوا (۱۹۰۵-۱۹۷۹) و فیودور سمیونوویچ آکیموشکین (۱۹۷۷-۱۹۰۰) ــ به لنینگراد نقل مکان کردند و کوتاه زمانی بعد، از هم جدا شدند. مادرش باز ازدواج کرد و الگ خرد سال در خانوادهٔ جدید، در کنار مادر و ناپدری خود آناتولی گاولووسکی، پرورش یافت.

** پژوهشگر ارشد، مؤسسهٔ نسخ خطی شرقی فرهنگستان علوم روسیه، سنت‌پترزبورگ

ترجمه متن روسی به انگلیسی،
مارتا سیمیدچی‌یوا، دانشگاه تورانتو

ترجمه انگلیسی به فارسی،
مجد الدین کیوانی، دانشگاه تربیت معلم

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/29-34

او تحصیلات دبیرستانی را در ۱۹۳۷ آغاز کرد. سال‌های دبیرستان او هم زمان بود با شروع جنگ جهانی دوم. حملهٔ ناگهانی هیتلر به اتحاد شوروی و رویداد جنگ میهنی بزرگ موجب سرگردانی خانواده در لنینگراد گردید: آنها به سبب محاصرهٔ شهر به دست نازی‌ها که در سپتامبر ۱۹۴۱ آغاز شد و نزدیک به ۹۰۰ روزادامه یافت،فرصت بیرون رفتن از شهر را از دست دادند. نخستین زمستان پس از آغاز محاصرهٔ لنینگراد، در تحصیلات آکیموشکین فاصله انداخت. یک سال پس ازآن، او به مدرسهٔ دیگری رفت و در سال ۱۹۴۱از آنجا فارغ التحصیل شد. آکیموشکین، مانند دیگر شاگردان همسالش در تابستان ۱۹۴۲ و ۱۹۴۳، در کارهای اجتماعی مختلف شرکت جست و با وضعیّت پیچیدهٔ شهر محاصره شده دست و پنجه نرم کرد، و در نوامبر ۱۹۴۳ که نوجوانی چهارده ساله بود، "برای دفاع از لنینگراد" به دریافت یک نشان نائل آمد.

در سال‌هایی که آکیموشکین در دبیرستان تحصیل می‌کرد، ورزش نقش مهمی در برنامهٔ درسیداشت، و بازی بسکتبال یکی از عشق‌های او شد. او در تیم مدرسه در کنار الکساندر ی. گومِلسکی (۱۹۲۸–۲۰۰۵)، مربّی آیندهٔ تیم ملّی اتحاد شوروی و روسیّه بازی کرد، مربی‌ای که چند دهه بعد بازی کن‌های خود را به ۶ عنوان قهرمانی اروپا و ۲ عنوان قهرمانی جهان رساند، و مدال طلای بازی‌های المپیک ۱۹۸۸ را نصیب اتّحاد شوروی کرد. تیم مدرسه، با هدایت چنین کاپیتان پرشوری، عنوان‌های قهرمانی شهر را مرتبا از آن خود می‌کرد. کومِلسکی که فارغ التحصیل شد و از آن مدرسه رفت، رهبری به اُلِگ آکیموشکین رسید.

زندگی دانشجویی اودر ۱۹۴۸ شروع شد، هنگامی که در برنامهٔ بخش ایران‌شناسیِ دانشکدهٔ مطالعات خاورشناسی، تاریخ و فلسفه، در دانشگاه دولتی لنینگراد، ثبت نام کرد. در آن زمان، و تا سال ۱۹۹۱، مطالعات خاورشناسی، تاریخ وفلسفه از نظرمسلکی در اتحاد جماهیرشوروی سوسیالیستیِ آن ایام رشته‌های حساس و مسأله‌داری به شمارمی‌رفت، و ثبت‌نام در دانشکده‌های مربوط، که این رشته‌ها را تدریس می‌کردند، عملاً ناممکن بود؛ مگر آنکه دانشجوی علاقه‌مند عضوکُمسومُل (شاخهٔ جوانان حزب کمونیست اتحاد شوروی) می‌بود. آکیموشکین پس ازپیوستن به این سازمان در ۱۹۴۳، در میان اعضای معمولی آن به شرکت فعال خود در دانشکدهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی ادامه داد، و از این رهگذر تجارب و مهارت‌های زیادی در سازمان دهی و رهبری کسب کرد. این تجارب در وظایف مدیریتی و دانشگاهیِ بعدی وی بسیار سودمند افتاد.

اکیموشکین در ۱۹۵۳ با عالی ترین رتبه فارغ‌التحصیل شد. پایان نامهٔ اوبه موضوع ادبیّات فارسیِ سدهٔ ۱۳ق/۱۹م مربوط بود، و شورای علمی دانشکدهٔ مطالعات خاورشناسی پیشنهاد کرد که او به عنوان داوطلب دورهٔ دکتری در مؤسسهٔ مطالعات شرقی، فرهنگستان علوم در لنینگراد، پذیرفته شود. ولی در آن زمان، مؤسسهٔ یاد شده جای خالی در آن سطح نداشت. بنا براین، اگر چه او همهٔ آزمون‌های ورودی دوره را با موفقیت گذراند، با این بلاتکلیفی روبه رو بود که بعداً چه بکند. اودر سراسرتحصیلاتش

اشـتغال فعّال خود را به ورزش ادامه داد و وقت خود را میان اشتغالات دانشگاهی و تیم بسـکتبال بازی‌کنان نخبه، که در مسـابقات زیادی شرکت می‌کردند، تقسیم کرد. وقتی آرزوهایش برای تحصیلات عالی برآورده نشـد، به این فکر افتاد که سـراغ ورزش‌های حرفه‌ای برود، مخصوصاً که برای پیوسـتن به باشـگاه‌های متعدد بسکتبال از او دعوت زیادمی‌شـد.

تقدیرچنان بود که مدیرشـاخهٔ لنینگرادِ مؤسسـهٔ مطالعات شـرقی سـمت دسـتیار پژوهشـی بخش نسخه‌های خطی شـرقی را در دسامبر ۱۹۵۳ به وی پیشنهاد کرد. این پیشـنهاد جهت تلاش‌های دانشـگاهی آتی او را تعیین کرد و او را با مخطوطات شرقی آشـنا سـاخت؛ او بعدها آنها را به دقّت، با ایثار، عشـق و شـوق تمام برای بقـیّهٔ عمر مطالعه کرد. شـش ماه پس از آن، از او دعوت شـد که به گروه تحقیق تاریخ قرقیزها و قرقیزستان بپیوندد، مواردی که در میان مخطوطات فارسی پیدا شده بود. وظیفه او این بود که ترجمه‌ها و شـرح‌هایی از قطعات مرتبطی را از تاریخ‌های فارسـی سدهٔ ۹ق/۱۵م فراهم آورد که در مجموعهٔ نسـخه‌های خطیِ مؤسسـه نگه داری می‌شـد (او ۹ کتاب تاریخ را مطالعه کرد، و ۵ منتخب از آنها برای ترجمه تهیـّه کرد). در خلال این کار، به ترجمهٔ کتابی دربارهٔ تاریخ محمدچُراس دسـت زد که چند سـال بعد بخش اصلی رسالهٔ دکترای‌وی‌شـد.

با این حال، ورود حقیقی این پژوهشگر جوان به رشتهٔ برگزیده‌اش ازطریق گروهی صورت پذیرفت که مخطوطات موجود به زبان‌های ایرانی را در بر می‌گرفت. سیاهه‌ای که این گروه در آغاز همراه با حواشی و تعلیقاتی تألیف کرد، سرانجام به صورت فهرست نسخه‌های خطی فارسی و تاجیکی مؤسسه منتشر شد.[۱] تکمیل این برنامه و تدوین نمایه‌ها نزدیک به ۵ سال طول کشید (۱۹۶۲-۱۹۵۷). اکیموشکین در خلال این کار مقدار زیادی آموخت و تجربیات عملی فراوانی کسب کرد، ضمن اینکه در کنار الگا ایوانوا اسمیرنف (۱۹۸۲-۱۹۱۰)، متخصص سرشناس در حوزهٔ متن شناسی فارسی وترجمه، و ایلیا پاولویچ پتروشفسکی (۱۹۷۷-۱۸۹۸) و نیکلای دمیتریویچ میکلوخو-مکلِی (۱۹۷۵-۱۹۱۵) کارشناس خطوط کهن و نسخه‌شناسی، کار کرد. این آشنایی اولیه با جنبه‌های عملی حوزهٔ پژوهش، به آکیموشکین امکان داد روش‌های خود را برای کار با نسخه‌های خطی ارائه و تکمیل کند. او همچنین آرشیو شخصی بزرگی از کتاب شناسی‌های همراه با حواشی، و نمایه‌هایی ازقیمت نسخه‌های خطی یافت شده درمجموعه‌های سراسر دنیا و آرشیوهای مؤسسه تدوین کرد، و نام‌های خوش‌نویسان، محل‌ها و تاریخ‌های استنساخ‌ها، حاشیه‌نویسی‌های صاحبان نسخ، ملاحظاتی دربارهٔ بهای هر نسخه، و جزئیات جالب دیگررا و به طزی روشمند بیان کرد. او بیش از یک سوم از آن فهرست و نمایه‌هایش را تدوین کرد و ۸ ماه دیگر هم صرف خواندنِ همه نمونه‌های چاپی شد.

آکیموشـکین، به مـوازات ایـن برنامه مهـم، در زمینه تدوین صـورت و توصیف دیوان‌هـا و آلبوم‌هـای مینیاتورکار کرد، مقـالات و نقد کتاب‌هایی نگاشـت، و در مقام دبیـر بخش مطالعات ایرانی و هماهنگ کنندهٔ علمی روابط بین المللی مؤسسـه خدمت

۱. "مخطوطات فارسی و تاجیکی محفوظ در مؤسسهٔ ملت‌های آسیا، فرهنگستان علوم اتّحاد جماهیرشوروی سوسیالیستی: فهرست مختصرالفبایی،" ویرایش ن. د. میکلوخو-مکلِی، بخش ۲-۱. مسکو: نائوکا، ۱۹۶۴. تجدید چاپ: نیویورک. نشر ن. راس، ۱۹۹۸. جلدهای ۱۱-۱ Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. Краткий алфавитный каталог ("Persian and Tajik Manuscripts at the Institute of the Peoples of Asia, the Academy of Sciences of the USSR: Short Alphabetical Catalogue"). Ed. N. D. Miklukho-Maklay, Part 1-2. (Moscow: Nauka, 1964. Reprint: N-Y.: N. Ross Publishers, 1998. Vls. I-II).

کـرد. در۱۹۶۱-۱۹۶۰ او و ولادیمـر و. کوشِـف (۲۰۰۱-۱۹۲۷)، افغـان شـناس، ۶ ماه به عنـوان مترجمِ هیـأت نمایندگی دولـت در افغانسـتان خدمت کـرد. در آن زمـان، محققان جوان برحسـب معمول در مقام مترجم سـازمان‌های مختلف برای کار در حوزه قراردادهای مختلف به کشـورهایی فرستاده می‌شـدند که محققان زبان آنها را آموخته بودند و می‌دانسـتند. فرصت تمرین، مهارت‌های زبان شناختی و ارتباطات زبانی آنها را بسـیار تقویت می‌کرد.

مطالعهٔ نسـخه‌های خطی فارسـی در مرکز علاقه‌های علمی اکیموشـکین باقی ماند. بـا در نظر گرفتن انبوه نسـخه‌هایی که به هنگام فهرسـت‌نگاری از زیرِدستش می‌گذشـت، جـای تعجّـب نیسـت که در کشـور خـود متخصـص بی‌نظیر نسـخه شناسـی و از موثّـق تریـن کارشناسـان جهـان در این عرصه بوده باشـد. اوهمه جنبه‌های تکوین کتاب‌های خطی فارسـی را بررسـی کـرد: ازجلد و کاغـذ گرفته تا خوش‌نویسـی و مینیاتـور. یافته‌های او از طریق مقالات متعدد دربـارهٔ مینیاتورهای سـده‌های میانی فارسـی، خوش نویسـان و صحّافـان، کتابخانه‌هـای پیش از دوران جدید، و وضعیّت داخلی کارگاه‌های استنسـاخ، و جز اینها انتشـار یافت. او در چندین کار گروهی هم شـرکت داشـت.[۲]

قسمت قابل ملاحظه‌ای از *کتب دستنویس درفرهنگ‌های ملل شرقی: مطالعه‌ای درباره نسخه‌های خطی فارسی* (مسکو: نائوکا، ۱۹۸۷، صص. ۴۰۶-۳۳۰) نیز به قلم او نوشته شد.[۳] این اثرخلاصه‌ای است از سال‌ها کارروی نسخه‌های خطیِ پیش از دوران جدید، و خبرگی بلا معارض آکیموشکین را در این عرصه نشان می‌دهد.

تحقیق در زمینهٔ نسخه‌های خطی فارسی مستلزم زمینهٔ علمی استواری نیز در تاریخ، فرهنگ و ادبیات ایران، آسیای مرکزی و ترکستان شرقی نیز هست. به همین دلیل آکیموشکین از ۱۹۶۶ به بعد، به درخواست بخش خاور نزدیک دانشکدهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه دولتی لنینگراد تدریس در دوره‌هایی دربارهٔ "خط‌شناسی اسلامی،" "تاریخ استنساخ نسخه‌های فارسی،" و"تاریخ تیموری" به دانشجویان ارشد

۲. O. F. Akimushkin, T. V. Grek, L. T. Gyuzal'yan, and A. A. Ivanov. Альбом индийской и персидской миниатюры и каллиграфии XVI–XVIII вв. ("Album of Indian and Persian miniatures and calligraphies from the 16th to 18th cc."). Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1962.
O. F. Akimushkin and A. A. Ivanov. Персидская миниатюра XIV–XVII вв. в ленинградских собраниях ("Persian Miniatures from the 14th-17th cc. in Leningrad Collections"). Moscow: Nauka, 1968.

۳. Рукописная книга в культуре народов Востока " (Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka).

سال چهارم را آغاز کرد. او همچنین سمیناری تخصصی دربارهٔ "منابع عصرتیموری" را برگزارکرد.

آکیموشکین در ۱۹۷۰ از رسالهٔ دکتری خود دربارهٔ تاریخ شاه محمود چُراس دفاع کرد، موضوعی که او تحقیق دربارهٔ آن را دردههٔ ۱۹۵۰ آغاز کرده بود. چند سال پس از آن، پژوهش او زیر عنوان "شاه محمود بن میرزا فاضل چُراس: تاریخ، چاپ انتقادی، ترجمه ازفارسی، توضیحات، تحقیق و نمایه‌ها (مسکو: نائوکا، ۱۹۷۶)، منتشر شد. این تک نگاری، که بعدها به زبان‌های انگلیسی (The historical work of Shah-Mahmud Churas) و اویغوری هم ترجمه شد، اخیراً در مسکو به ویرایش دوم رسید.

دگرگونی‌های مسلکی در اتّحاد جماهیر شوروی، وبه ویژه دمکراتیک شدن تدریجی کشوردر دههٔ ۱۹۸۰، شرایط مساعدی برای تأسیس یک گروه پژوهشِ مشترک میان چند بخش علمی به منظور تحقیقات اسلامی در مؤسسهٔ یاد شده ایجاد کرد. آکیموشکین از بنیادگذاران آن گروه پژوهشی بود. این گروه "اسلام" (مسکو: گلاونایا رداکتسیا وُستوچنوی لیتراتوری، ۱۹۹۱) را انتشار داد که نخستین دانشنامه ای است که تا کنون دربارهٔ این موضوع در آن کشور نشر یافته است. آکیموشکین برای این دانشنامه شماری مقاله دربارهٔ تصوّف ایرانی نگاشت که شامل مطالبی مربوط به تاریخ، نظر و عمل در طریقت‌های صوفیانه درقلمرو ایران امروز، ترکیه، آسیای مرکزی، افغانستان و هند. چندی بعد، گروه یاد شده، به سرپرستی استانیسلاو م. پروزرُف و با همکاری آکیموشکین، یک برنامه بین المللی را آغاز کرد که حاصل آن نشر *اسلام در قلمروهای امپراتوری سابق روسیّه* (۲۰۰۶) بود.[۴]

آکیموشکین درمقام یک کارشناس و مدیر، در سال‌های واپسین عمر در نمایشگاه‌های متعددی ازنمونه‌های خوش خطی و مینیاتورازمجموعه‌های مؤسسهٔ یاد شده شرکت، و آنها رابه سراسر اروپا و ایالات متحده معرفی کرد. این نمایشگاه‌ها توفیقی چشمگیرداشت، بر اعتبار مؤسسه افزود، و موقعیت آن را به عنوان مرکزی جهانی برای مطالعات شرقی وآفریقایی و گنجینه ای ازمنابع و هنرهای دستیِ تمدن‌های این مناطق به اثبات رساند.

آکیموشکین درخلال سال‌های خدمتش در مؤسسه بیش از ۲۷۰ اثرعلمی، ازجمله ۶ تک نگاری، تألیف کرد. جدیدترین فهرستِ آثار او (که تا کامل شدن بسیارفاصله دارد) درکتاب اخیرش *ایران سده‌های میانه: فرهنگ، تاریخ، فلسفه* (۲۰۰۴) نشر یافته است.[۵] این کتاب پاره ای ازمقالات قدیم ترِ او را (انتخاب خود مؤلف) عرضه می‌کند که و به رغم گذشت زمان هنوز ارزش علمی خود را از دست نداده‌اند. این مقاله‌های اکثر بر بررسی کامل ودقیقِ منابع خطی قدیم مبتنی است.

آکیموشکین ویراستار کتاب‌های بسیاری دربارهٔ خاورمیانه بود، و عضویت هیئت‌های تحریریه مجلات علمی و سلسله کتاب‌هایی را داشت که در اتحاد جماهیر شوروی، روسیه و فراسوی آن چاپ می‌شد. هرگاه نقش مدیریت علمی یا مسؤلیت ویرایش را برعهده داشت، از خود حساسیت و بینش نشان می‌داد، و

۴. Ислам на территории бывшей Российской империи (Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii).

۵. Средневековый Иран: Культура. История. Филология (Srednevekovyi Iran: Kul'tura. Istoriya. Filologia).

فقط جاهایی که صد در صد لازم بود، یا دقت و صحت اصل مطالب اشکال داشت، درمتن نوشته دخالت می‌کرد. او گزینش سبک وروش‌های تعبیرو تفسیر را حقّ مؤلف می‌شمرد.

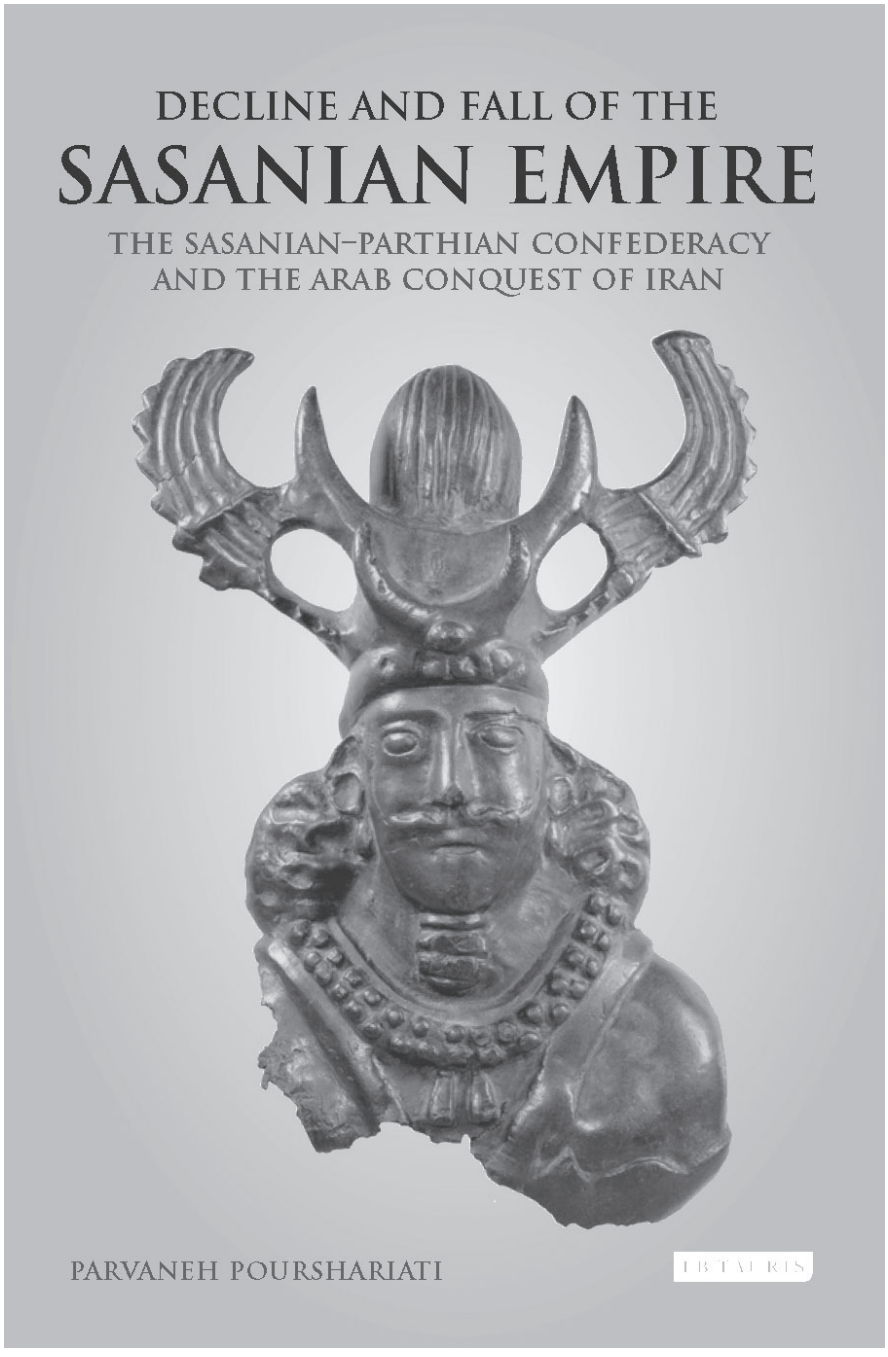
اکیموشکین در واپسن دهه‌های زندگیش دربارهٔ عرفان اسلامی سخنرانی‌هایی دردانشکدهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی، دانشگاه سنت پترزبورگ، ایراد کرد. این سخنرانی‌ها بیانگر نخستین تلاشی است که تا آن زمان برای تدریس این موضوع دریکی ازدانشگاه‌های آن کشور می‌شد. در همان زمان، زبان فارسی تدریس می‌کرد، در چند بخش آموزشی دانشگاهی با چندین دانشجو کار می‌کرد، و راهنمایی دانشجویان دورهٔ دکترا را در مؤسسه به عهده داشت. بسیاری ازدانشجویان دوره‌های عالی سابقش اکنون از پژوهشگران ودانشمندان موفق در مؤسسات علمی سنت پترزبورگ، مسکو، و جمهوری‌های آسیای مرکزی و قفقاز هستند.

اکیموشکین در ۳۰ سال گذشته، رئیس بخش خاور میانهٔ مؤسسه بود، و بخش کرد شناسی را نیز سرپرستی می‌کرد. او استعدادهای متخصصان جوانِ بخش را، که می‌توان به حق آنان را شاگردان او به حساب آورد، با دقت پرورش می‌داد. بسیاری از این محققان جوان، بدون راهنمایی ماهرانه و عاقلانه و فرصت‌های فراوانی که برای تحقق بخشیدن به قابلیّت‌های پنهانشان به آنها می‌داد، جایگاه سزاوار خود را درجهان علم پیدا نمی‌یافتند. توجه و علاقهٔ او به نسل آتی ایران شناسان، در کانون کوشش‌های او برای حصول اطمینان از تداوم علمی در حوزهٔ مطالعات ایرانی قرارداشت.

آکیموشکین در سال‌های پایانی عمرخود برای ویرایش رسالهٔ قاضی احمد در باب خوشنویسان ونقاشان (۱۱ق/۱۷م) زحمت بسیاری کشید، اثری که سال‌های زیادی روی آن کار کرد، به جست‌وجوی نسخه‌های خطی مختلف آن پرداخت، نسخه ویراسته را ترجمه کرد، و اطلاعاتی دربارهٔ شخصیّت‌های نام برده درآن گردآوری کرد. خوشبختانه اندکی پیش ازمرگش، برنامه عمدهٔ خود را کامل کرد. امید آنکه در زمانی نه چندان دور این اثر او نیز انتشار یابد، وبه این ترتیب عنوان ارزندهٔ دیگری به زندگی نامهٔ سرشار از خلاقیت دانشمندی پرقریحه و مردی برجسته افزوده شود.

با مطالعهٔ مجدد زندگی نامهٔ اکیموشکین نمی‌توان به این نکته نیاندیشید که تحقق یافتن قابلیت‌های افراد با قریحه به شرایطی که ممکن است در آن قرارگیرند ــ چه مساعد چه نا مساعد ــ چندان وابسته نیست، بلکه بیشتر به شوق غیرقابل توضیح آنان به بیان خلاق، و به عطش مستمرّ و سیری ناپذیربرای انجام کاری وابسته است که هیچ کس دیگری تا کنون انجام نداده است، و دانستن چیزی که کمتر افرادی حتی از آن آگاهند. سخن گفتن دربارهٔ قریحه‌های پنهان و نبوغ‌های بالقوّه، ارزش چندانی ندارد، مگر آنکه کردار خلاق مؤیّد آنها باشد. ما فقط می‌توانیم منزلت اشخاص با قریحه ای را ارزیابی کنیم که چنان میراث فرهنگی بر جای گذاشته اند که مدت‌های مدید پس ازمرگشان دوام می‌یابد، و بدین ترتیب ازمرگ آنان فراترمی‌رود. میراث اُلگ ف. آکیموشکین شاهدی زنده برمنزلت او به عنوان دانشمندی برجسته باقی خواهد ماند.


زندگی و زمانهٔ
شاه
غلامرضا افخمی
غلامرضا افخمی
زندگی و زمانه
شاه
انتشارات شرکت کتاب
www.ketab.com


DECLINE AND FALL OF THE
SASANIAN EMPIRE
THE SASANIAN-PARTHIAN CONFEDERACY
AND THE ARAB CONQUEST OF IRAN
PARVANEH POURSHARIATI
I.B.TAURIS

نعش‌کشی به عتبات:
رقابت ایران و عثمانی در عراق سده‌ی ۱۹ میلادی

صبری آتش

استادیار تاریخ در دانشگاه متدیست جنوبی (Southern Methodist University) و نویسنده

Tunalı Hilmi Bey: Osmanlıdan Cumhuriyete Bir Aydın (Istanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2009).

این مقاله به بررسی واکنش‌های دولت عثمانی به آوردن جنازه‌ها برای تدفین در اماکن مقدس شیعه در عراق دورهٔ عثمانی می‌پردازد و تمرکز آن بر مسائل مربوط به حق حاکمیت، مرزها، بازرگانی، و بهداشت است. عبور دادن قاچاقی جنازه‌ها، شیعیان دو طرف مرز مشترک ایران و عثمانی را به گرد هم آورد و به موضوع اصلی نزاع میان امپراتوری عثمانی و حکومت‌های صفوی و قاجار در ایران تبدیل شد. تجارتِ انتقال جنازه‌ها یکی از دیرپاترین و مداوم‌ترین رسوم مذهبی- اقتصادی در تاریخ خاورمیانه است که تقریباً بی وقفه تا همه‌گیر شدن بیماری وبا، به عنوان تهدیدی برای سلامت جهانی، ادامه داشت. ورود وبا و بحث‌های پیرامون انتقال جنازه‌ها و زیارت عتبات، به تحول یکی از قدیمی‌ترین و طولانی‌ترین مسائل حل نشدهٔ جهان اسلام منجر شد: یعنی مرزهای تعریف نشده بین امپراتوری عثمانی و ایران.

نازلی کاموارى این مقاله را ترجمه کرده است. مشخصات متن اصلی بدین قرار است:

Sabri Ates, "Bones of Contention: Corpse Traffic and Ottoman-Iranian Rivalry in Nineteenth-Century Iraq," Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle 30:3 (2010), 512-532.

This article examines the phenomenon of Iranians brining corpses for burial in the cemeteries of 'Atabat and the problems it created in Ottoman-Iranian relations. It argues that the emergence of cholera as a global health threat and the danger possibly contagious corpses presented, accelerated the final delimitation of the Ottoman-Iranian boundary.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/37-70

حمل جنازه به کربلا، در ایران قدیم به روایت تصویر، گردآورنده رَهانه شهرستانی (تهران: سروش، ۱۳۶۶)، ۳۲۷.

مرز ایران و عثمانی که از قبل جنگ‌های آن زمان پیوسته در نوسان بود و هرگز خط تقسیم‌بندی دقیق و معینی میان آنها وجود نداشت، برای همیشه با یک قرارداد بین‌المللی قرن نوزدهمی تثبیت شد که قصد رسم کردن نقشه جهان بر اساس نیازها و شیوه‌های سازماندهی خود را داشت. به رغم تلاش برای نشانه‌گذاری به قصد تعیین حدود و مرزیابی دقیق، منطقهٔ مرزی بین ایران و عراقِ عثمانی، هم در زمان جنگ و هم در زمان صلح، شاهد جریان نسبتاً آزاد کالا و اندیشه و همچنین بیماری‌ها، پناهندگان، مهاجران، روسپیان، عشایر، طوایف نیمه صحرانشین، زائران، شاهزادگان، شیوخ، آیت‌الله‌ها، و در بسیاری از زمان‌ها شاهد عبور و مرور ارتش‌ها بود. با این حال، این مرز بر خلاف دیگر مناطق مرزی شاهد عبور و مرور کاروان‌های حامل جنازه‌ها و استخوان‌های مومنین بود که به قصد خاکسپاری در گورستان‌های شهرهای مقدس شیعه در عراقِ عثمانی سفر

می‌کردند. می‌توان ادعا کرد که در کنار راهزنی، که از پیشه‌های متداول آن زمان بود، فعالیت‌های تجارتی مربوط به حمل و نقل جنازه‌ها و زائران، از پایدارترین فعالیت‌های اقتصادی در سرزمین‌های مرزی ایران و عثمانی بود. از این رو، صادرات ایران به پارچه‌های فاخر ابریشمین، زعـفران، و فلزات گرانبها محدود نبود که برای مشتریان برگزیده و نخبگان از مرز عبور می‌کردند.

گردش‌گران اروپایی که در سدهٔ ۱۹م به این منطقهٔ مرزی سفر کرده‌اند، ریشخندکنان و به استهزاء گزارش می‌دهند که گاهی هزاران نفر به همراه صدها تابوت از مرز ایران به سمت عراقِ عثمانی عبور می‌کردند و گاهی اوقات کاروان‌های کوچکتر حامل جنازه‌های مومنان در جعبه‌های بلندی که به پشت قاطرها محکم بسته شده بود، از مرز عبور می‌کردند. ویلیام کنیث لافتوس (William Kenneth Loftus)، عضو امدادی کمسیون مرزی ترک و ایرانی در اوایل سال‌های ۱۸۵۰م/دههٔ ۱۲۶۰ق شرحی از مسائل پیرامون شهر نجف را ارائه داده است:

> مرده‌ها در جعبه‌های پوشیده شده با نمد زبر حمل می‌شوند و گاهی در هر دو طرف قاطر دو جعبه قرار گرفته‌اند و گاهی در هر طرف یک جعبه. سوار بر قاطر، قاطرچی ژنده‌پوشی است که غاف‌ـل از مسئولیتش، در حال یورتمه رفتن قلیان می‌کشد و آوازهای شاد می‌خواند. هر کاروان که از ایران به بغداد سفر می‌کند، تعدادی تابوت را حمل می‌کند و عجیب نیست اگر در آخر یک روز از سفر، شاهد پنجاه یا شصت تابوت کومه شده بر زمین باشید.[۱]

یکی دیگر از گردشگران اروپایی، اچ. سوینسن کوپر (H. Swainson Cowper) که شاهد «حرکت دسته جمعی بسیاری از این صفوف رنگ پریدهٔ مخوف» بود، مدعی می‌شود که «آنچه معمولاً مشاهده می‌شد، تابوت زهوار در رفته‌ای از ترکه‌های چوبی که بر پشت قاطری بسته شده بود و بسیاری از آنها را از صدها فرسنگ دورتر، از ایران و هند آورده بودند. به طور کلی معلوم بود که در این کاروان‌های جنازه‌ها شرایط غیربهداشتی حاکم است.»[۲] در واقع، همان طور که در صفحات آینده نشان داده خواهد شد، جنبه‌های بهداشتی حمل جنازه‌ها این مسأله را به مشکلی بین‌المللی تبدیل کرد و این رسم را برای همیشه تغییر داد. جان آشر (John Ussher)، ناظر وقت این روش حمل جنازه‌ها گزارش می‌دهد که «جنازه‌ها را در میان لایهٔ نازکی از خاکِ اره پوشانده و آنها را در نمد پیچیده بودند، آن هم اجسادی که ابتدا دفن شده و بعد از یک یا دو سال نبش قبر شده بودند.»[۳]

آشر می‌افزاید که ایرانیان ثروتمند مرده‌های خود را بلافاصله پس از مرگ برای خاک‌سپاری راهی می‌کردند. در حقیقت، اعضای خانوادهٔ سلطنتی و شخصیت‌های برجستهٔ دیگر گاهی مرده‌های خود را، مانند دختر عباس‌میرزا (۱۲۰۳-۱۲۴۹ق)، همراه با مقامات عالی‌مقام و دسته‌های آداب و تشریفات برای تدفین در صحن اماکن مقدس می‌آوردند. در سوی دیگر، طبقات فقیرتر که قادر به پرداخت هزینه حمل نبودند، ناچار به تدفین موقت مرده‌های خود نزدیک محل اقامت بودند تا زمانی که با صرفه جویی و جمع آوری منابع مادی، بتوانند هزینهٔ خاکسپاری استخوان‌ها، امکانات لازم، و حمل آنها را با قاطری تأمین کنند که شش تابوت را حمل کند. برخی از متدینان مستمند حتی نمی‌توانستند هزینهٔ قاطر یا عوارض عبور از مرز برای میت را پرداخت کنند. آشر داستان غم انگیز مرد فقیری را گزارش می‌دهد که تلاش می‌کرد از پرداخت عوارض عبور جنازهٔ پدرش بگریزد. او می‌خواسته است به وصیت پدرش، که استخوان‌های او را در گونی جو پنهان کرده بود، عمل کند.[۴]

۱. William Kenneth Loftus, *Travels and Researches in Chaldea and Susiana* (New York: Robert Carter and Brothers, 1857), 54.

۲. H. Swainson Cowper, *Through Turkish Arabia: A Journey from the Mediterranean to Bombay by the Euphrates and Tigris Valleys and the Persian Gulf* (London: H. Allen, 1894), 372.

۳. John Ussher, *A Journey from London to Persepolis* (London: Durst and Blackett, 1865), 439.

۴. «مدت کوتاهی قبل از دیدار ما، سرباز نگهبان باهوشی مرد غریبه اب را دیده بود که کیسه ای از جو با خود حمل می‌کرد. سرباز راست قامت به حیله ای مشکوک شد، و چون او جز با گرفتن رشوه راضی نمی‌شد، و چون این مجرم، فقیر تر از آن بود که رشوه ای بدهد؛ لذا سرباز اصرار به بازرسی کرد. زیر پوشش جوها استخوان‌های پدر حمل کننده یافت شد که جاسازی شده بود، بی اینکه عوارض عبور پرداخت شده باشد. عوارض را معمولاً روحانی ای[که بر حمل اجساد، عبور از مرز و تدفین] اخذ می‌کرد که بر این امر نظارت داشت. از فریب دهندهٔ سلطان، مبلغی دو برابر مطالبه شد، اما آیا تقوا و احساس و عاطفهٔ آن شخص برجا ماند یا نه، اطلاعی نداریم»

اماکن مقدسی که فقیر و غنی برای زیارت آنها می‌آمدند و گورستان‌هایی که مردگان خود را برای خاک سپاری به آنجا می‌آوردند، در شهرهای کربلا، نجف، سامَرّاء و کاظمین قرار دارند که مجموعهٔ آنها عتبات یا زیارتگاه‌های امامان شناخته می‌شود. در میان آنها زیارتگاه‌های نجف (که حرم علی بن ابی‌طالب در آن قرار دارد) و کربلا (که حرم حسین بن علی و برادر ناتنی‌اش عباس، پسران علی در آن قرار دارند) «قلب مقدس» جهان تشیع‌اند.[۵] علاوه بر این، گورستان وادی السلام در نجف، وادی الایمان در کربلا، مقابر قریش در کاظمین، و گورستان طارمه در سامَرّاء چهار گورستان اصلی مقدس شیعیان هستند. در حالی که شمار زیادی از مومنان و متدینان در زمان حیات خود برای زیارت به این شهرهای مقدس می‌آمدند، خیلی از آنها می‌خواستند که این اماکن محل آرامگاه ابدی آنها باشد. به همین دلیل هر سال هزاران جنازه از ایران، عراق شیعی، و همچنین هند به شهرهای مقدس یا «مساجد المقدسه»، بر اساس نامی که در اسناد عثمانی‌ها آمده است، آورده می‌شد.

اهل تشیع به تأثیر از آموزهٔ امامت و اعتقاد به قدرت امام برای ضمانت یا کفیل شدن به نمایندگی از مومن در روز حشر، و تحت تأثیر بسیاری دیگر از سنت‌های شیعه، با اهل تسنن عراق، که در رأس امور بودند، قرن‌ها مذاکره و به شکل فزاینده‌ای مواجهه و مقابله کرده‌اند تا بتوانند این فرصت را به دست بیاورند که مردگان خود را در این چهار گورستان برگزیده به خاک بسپارند. در سدهٔ ۱۹م تلاش مضاعف شیعه برای تدفین مردگان خود در عتبات، حمل اموات را نه تنها به تجارتی پر منفعت کرده تبدیل بود، بلکه موجب بروز تنش میان مقامات عثمانی و ایرانی و همچین میان اتباع شیعهٔ عثمانی و دولت عثمانی شده بود. جنازه‌ها و استخوان‌هایی که کاروان‌ها همراه با مراسم مذهبی، تشریفات لارم، تحت شرایط و محدودیت‌های مربوط به این اماکن مقدس با خود حمل می‌کردند و به عتبات می‌بردند، بانی ارتباط و پیوند حکومت و جامعهٔ شیعه ایران با اتباع اهل شیعی عثمانی شد. این استخوان‌ها و جنازه‌ها از یک سو، اختلاف و درگیری را میان حکومت‌های عثمانی و ایران تشدید کردند، و از سوی دیگر، موجب اختلاف و درگیری میان حکومت عثمانی و اتباع شیعهٔ خود شدند.

در نتیجه، جنازه‌ها و این پرسش که با آنها چه کنند، به مسألهٔ مذهبی سیاسیِ حائز اهمیتی تبدیل شد که از مسائل حق حاکمیت، محدودهٔ مرزها، تجارت، و به طور فزاینده‌ای از مسائل بهداشت عمومی، اصول رعایت بهداشت، نظارت و مراقبت بهداشتی در سدهٔ ۱۹م در محدودهٔ مرزها جدایی ناپذیر بود. شیوع وبـا در دههٔ سوم سدهٔ ۱۹م/نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق، حمل و نقل اموات و زائران را به معضلی جهانی تبدیل کرد: معضل جلوگیری از گسترش بیماری‌های مسری. از این رو استخوان‌های پدری که فرزندش در کیسهٔ جو حمل می‌کرد، اهمیتی فراتر از قدرت تصمیم گرفتن یا تصمیم نگرفتن ماموران گمرک و قرنطینهٔ عثمانی برای دستگیری یک متخلف پیدا کرد.

این مقاله با آگاهی از این پیشینه، و عمدتاً بر اساس اسناد عثمانی، بر پدیدهٔ منحصر به فرد انتقال جنازه‌ها (نقل جنائز یا نقل اموات) و شرح پیوند آن با مسألهٔ روابط ایران و عثمانی، تنظیمات و تعیین سرحد مرزهای مشترک، و روابط میان مقامات عثمانی و اتباع

۵. عتبات، «آستانه‌ها»، عنوان کامل: عتبات عالیات یا عتبات/اعتاب مقدس، شامل قبور شش امام و نیز مکان‌های ثانویهٔ زیارت، نک: مدخل «عتبات» در دانشنامهٔ ایرانیکا:
Hamid Algar. "Atebat", *Encyclopaedia Iranica*, 10 May 2010. http://www.iranica.com/articles/atabat.

شیعهٔ آنها می‌پردازد. برای روشن کردن مسألهٔ برخورد با شیعیان ایرانی و نحوهٔ دریافت آنها از سوی عثمانی‌ها، این یادداشت به شرح واکنش‌های علما و مقامات مذهبی اهل سنت نسبت به منازعه‌ها و کشمش‌های میان عثمانی با صفویان می‌پردازد. این مقاله با تأکید بر نقش اختلافات فرقه‌ای در روابط ایران و عثمانی، در پی جنبه‌های کلامی و الاهیاتی مسألهٔ «نـقل الجـنـائـز» نیست؛ بلکه به دنبال بررسی جنبه‌های اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی مسألهٔ حمل و نقل مردگان است.[۶] پس از ارائهٔ شرحی کلی از تداوم اهمیت فرقه‌گرایی، تکامل فرقه‌گرایی در روابط ایران و عثمانی، و نقش جغرافیای مقدس تشیع در روابط میان دو حکومت، به توضیح این مسأله می‌پردازم که چگونه دو تحول تاریخی همزمان، فعالیت عبور و مرور و پویایی مرز مشترک ایران و عثمانی را در سدهٔ ۱۹م دگرگون ساخت: تعیین حدود و مشخص کردن سرحدات مرزی و آمدن وبـا به عنوان عاملی جهان‌گستر. با توجه به مسائل پزشکی و بهداشتی مرزی میان ایران و عثمانی، به بیان این موضوع می‌پردازم که چگونه عثمانی‌ها قادر به بازرسی و نظارت بر روند حمل میت و انتقال مسافر و در نتیجه کنترل کردن جریان ورود ایرانیان به محدودهٔ عراقِ عثمانی بودند. همچنین در این مقاله استدلال‌هایی مبنی بر این نکته ارائه می‌کنم که در آغاز سدهٔ ۲۰م، انتقال جنازه‌ها و محدودیت‌های مربوط به آن، برای عراقی‌های شیعی مجالی ایجاد کرد تا بتوانند مدعی شهروندی کامل در بدنهٔ سیاسی حکومت عثمانی شوند.

فرقه‌گرایی در روابط ایران و عثمانی

در اوایل سدهٔ ۱۶م/۱۰ق، سه پدیدهٔ مرتبط نقشهٔ عینی و ذهنی جهان اسلام را به طور قطع از نو پی‌ریزی کردند: تحول نظام و طریقت صوفی‌گری صفویه به حکومت صفویان (۱۵۰۱م/۹۰۷ق)، استقرار تشیع در فلات ایران، و قهرمان شدن صفویه در مذهب شیعه، که روابط ایران با جهان اطراف را تغییر داد. یکی از نتایج مهم این تحولات، ترس و تهدیدی بود که امپراتوری عثمانی در مرزهای شرقی خود احساس کرد.

متعاقباً، سه عامل در گسترش رقابت‌های میان عثمانی و ایران سهیم بودند: حضور شمار زیادی از قزلباشان (علویون) مقیم آناتولی، دعوت و توسل شاه اسماعیل به منجی‌گرایی و کوشش مبلغان مذهبی در میان علویون، و وجود اماکن مقدس شیعیان و شمار قابل توجهی از شیعیان در عراقِ عرب: محدودهٔ محصورهٔ امپراتوری عثمانی. البته، شش سال قبل از اینکه عثمانی‌ها شاه اسماعیل را در جنگ چالدران (۱۵۱۴م/۹۲۰ق) شکست دهند، او موفق شده بود که بغداد را تحت فرمان و اختیار خود در آورد. او به زیارت مرقد امامان می‌رفت و «توجه خود را به حفظ و مراقبت و زیباسازی این اماکن اختصاص داده بود» و هدیه‌های سخاوتمندانه به ملازمان و خدّام حرم‌ها عطا می‌کرد.[۷]

شاه اسماعیل، سال بعد، محمد شیبک خان ازبک را که سنی بود شکست داد و روکشی طلا بر استخوان جمجمهٔ او کشید و از آن ساغری طلا برای نوشیدن ساخت. شاه اسماعیل سپس پوست سر ازبک خان را که با کاه پر شده بود، برای بایزید دوم، سلطان عثمانی، فرستاد. همزمان با شکست شیبک‌خان ازبک و تهدید عثمانی، شاه اسماعیل سهم مملوک‌ها را هم از سرهای بریده شده فرستاد و خواستار برخورداری از حق پوشانیدن خانهٔ

۶ . برای جنبه‌های مذهبی حمل جنازه‌ها، بر پرداختن استادانهٔ موضوع به قلم اسحاق نقاش Yitzhak Nakash در کتاب زیر تکیه کردم: *The Shi'is of Iraq* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003), *chap. 7, "Corpse Traffic."*

۷. Eskandar Monshi, *History of Shah 'Abbas, trans. Roger Savory* (Boulder, CO: Westview, 1978), 58.
رودی ماتی (Rudi Matthee) می‌گوید انگیزهٔ پیشروی ایران در خاک عراق عرب- سرزمین مقدس شیعیان جهان- از ایدئولوژی حکومت صفویِ نوپا نشأت نمی‌گرفت، بلکه بیشتر به ملاحظات استراتژیک این حکومت تازه تأسیس مربوط بود، نک:
Rudi Matthee, "The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i 'Arab as Seen by the Safavids," *International Journal of Turkish Studies* 9 (2003): 157–73.
همچنین رودوس مورفی (Rhoads Murphey) استنتاج می‌کند که رقابت‌های میان دو حکومت عثمانی و صفوی را بیشتر ملاحظات استراتژیک شکل می‌دادند تا خصومت‌های مذهبی/فرقه ای، نک:
Rhoads Murphey, "Süleyman's Eastern Policy," in *Süleyman the Second and His Time*, ed. Halil Inalcik and Cemal Kafadar (Istanbul: Isis, 1993), 259–78.

کعبه با پرده (به عربی: کسوه) شد.[۸] به این ترتیب بود که حاکمان ایران بر آن شدند تا به قهرمان بلامنازع اسلام شیعه مبدل شوند.

قدیمی‌ترین منطقهٔ مرزی مرتبط به ناحیه‌ای که امروز به آن خاورمیانه می‌گویند، بر اثر همین برخوردها و مقابله‌های متعاقب تعیین شد؛ رویارویی‌هایی که می‌توان به راحتی آن‌ها را اولین تلاش برای صدور انقلابی شیعی خواند. نتیجهٔ غیرمستقیم همین رویارویی، اشغال محدودهٔ محصورهٔ فرمانروایان مملوک در مصر از سوی امپراتوری عثمانی بود که مرتبهٔ سلاطین عثمانی را تا سرحد «متولیان دو شهر مقدس» بالا برد و آنها را به قهرمانان بلامنازع اسلام سنّی تبدیل کرد. در نتیجهٔ این نزاع‌ها، تنش‌های فرقه‌ای، جزئی ماندگار از روابط ایران و عثمانی شد و عراق به صحنهٔ اصلی این نمایش رویارویی تبدیل شد.

همان طور که اسحاق نقاش (Yitzhak Nakash) اشاره می‌کند، پیدایش مسألهٔ حمل جنازه‌ها (نـقـل الجـنـائـز) و زیارت عتبات به عنوان مسأله ای بینِ حکومتی، محصول جانبی این تحولات تاریخی بود. قبل از تغییر مذهب ایران به تشیع، کسانی که در اطراف چهار حرم مقدس شیعه در عراق به خاک سپرده می‌شدند، عموماً افراد مهم، عالی‌رتبه، و ذی‌نفوذ بودند.[۹] با تغییر مذهب توده‌های مردم، امنیت زیارت، امنیت مسیرهای حمل میت، و نظارت بر جریان حرکت کاروان‌ها، شامل قلمرو اجرائی حکومت شد، و بدین ترتیب به منبع مشروعیت و صلاحیت و همچین نزاع و کش‌مکش احتمالی با حاکمان عراق مبدل گشت. منطقه‌های مرزی بغداد، بصره، و کرمانشاه به جایگاهی تبدیل شد که در آن مشروعیت هر دو امپراتوری در خطر بود. عثمانی‌ها نه تنها ناچار بودند که رضایت اتباع شیعهٔ خود را در بغداد و فراتر از بغداد تأمین کنند، بلکه باید عجم‌ها را، که به مکان‌های مقدس شیعه در عراق چشم داشتند، محدود کنند.

پس از این، رقابت ژئوپلیتکی عثمانی و ایران، در لفافه‌ای از شدت لحن و لفاظی‌های مختلف مذهبی و فرقه‌ای قرار گرفت. چالش صفویه با حکومت عثمانی در عراق، آناتولی و کردستان و اجرای طرح‌های تبلیغ‌ی شیعی در این مناطق، تبلیغات ضد صفوی و ضد شیعی حکومت عثمانی را تحریک کرد.[۱۰] در همان سال‌های آغازین این اختلاف‌ها، بالاترین مقامات مذهبی عثمانی، مانند مفتی حمزه (درگذشت ۹۱۸ق/۱۵۱۲م) و شیخ الاسلام بن کمال، معروف به کمال پاشازاده (درگذشت ۹۳۹ق/۱۵۳۳م) فتواهایی شیعه‌ستیز صادر کردند و شاه اسماعیل و حامیانش را بدعت‌گذار، از دین برگشته، و مرتد معرفی و اعلان کردند. کمال پاشازاده در حکم خود مقرر داشت که «وضعیت آنها ارتداد است و اگر دستگیر شدند اموال آنها، زنانشان و کودکانشان غنایم جنگی محسوب می شوند و مردان آنها را باید کشت مگر اینکه به اسلام روی آورده و مسلمان شوند.»[۱۱]

پس از اخذ این فتواها بود که سلیم به ارتش خود دستور داد برای مبارزه با شاه اسماعیل آماده شود و در راه پیروزی مسلم خود در چالدران، قزلباش‌های آناتولی را قتل عام کرد. سه دهه پس از چالدران، و احتمالاً در آستانهٔ اولین دور از لشکرکشی‌های سلطان سلیمان بر ضد صفویه (۹۴۰-۹۴۲ق/۱۵۳۳-۱۵۳۵م) مفتی مشهور عثمانی شیخ الاسلام ابوسعود افندی (حدود۸۹۶-۹۸۲ق/۱۴۹۰-۱۵۷۴م)، صفویه و پیروان آنها را مرتد شمرد و جنگ با آنها را جهادی مقدس، و در نتیجه نه تنها مشروع، بلکه واجب اعلام کرد.[۱۲]

۸ . Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict* (906–962/1500–1555) (Berlin: Klaus Schwarz, 1983), 93.
بعد از شاه اسماعیل، نادر شاه، پس از یورش به عراق در ۱۷۴۳م اعتباری برای تعمیرات مقبرهٔ علی (ع) در نجف اختصاص داد. نک:
Ernest S. Tucker, *Nadir Shah's Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran* (Gainesville: University Press of Florida, 2006), 42.
بـرای تبلیغات صفـوی در آناتولی شـهاب‌الدین تکین‌داغ مقاله‌ای با نام «ستاد ایرانی یاووز سلیم در پرتو منابع و اسناد جدید» نوشته است. نک:
M. Şahabettin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi," Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi 17 (1967): 49-86.

۹. Nakash, *Shi'is of Iraq*, 187.
برای زیارت شیعیان، نک:
Nakash, Shi'is of Iraq, chap. 6.
برای زیارت حج، نک:
Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517–1683* (London: I. B. Tauris, 1994).

۱۰. به دلیل مشکوک شدن عثمانی به نفوذ محتمل شماری از فرستادگان پادشاه ایران در عراق در قرن ۱۶م/۱۰ق، استانبول از زوار ایرانی خواست که مسیر کاروان‌های رسمی از دمشق، قاهره و یمن، به جای مسیر بسیار ساده تر کرمانشاه-بغداد-بصره، که بعدها با مصلحت‌های سیاسی باز شد، تردد کنند، نک:
Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, 136–37.
۱۱. برای این فتواها، نک:
Allouche, *Origins and Development*, 111–12.

بی‌شک چنین فتواهایی محصولات جانبی دوران نزاع و درگیری‌اند. همان طور که رودس مورفی (Rhoads Murphey) نشان می‌دهد، دغدغهٔ مسائل اعتقادی مذهبی آن طور که در سبک ادبی پرطمطراق مکاتبات دیپلماتیک سدهٔ ۱۶م نمایان است، ممکن است عمدتاً به مراسم نمایشی محدود می‌شدند که نشانهٔ شروع و پایان مبارزات نظامی بود.[۱۳] اگر چه بر اساس روابط ایران و عثمانی در قرن‌های بعد، مکاتباتی که موضوع اصلی آنها مسائل اعتقادی و مذهبی بود، به سدهٔ ۱۶م محدود نمی‌شد. اگر از منظر حاشیه‌های مرزی، و به خصوص از منظر عتبات، بنگرید، شواهد نشان می‌دهد که خصومت‌های فرقه‌ای همچنان ادامه داشته است. روابط زمان صلح بعد از هر درگیری بر پایهٔ خصومت‌های دوران جنگ شکل می‌گرفت و بر این اساس دسترسی ایرانیان به عتبات و فرایند حمل جنازه‌ها موضوعی برای نزاع و ستیزه می‌شد. به همین علت دشمنی‌های فرقه‌ای پایدار می‌ماند و حتی ازدواج سنی با شیعه ممنوع شده و تا زمانی که امپراتوری عثمانی برقرار بود، همچنان مسأله‌ای حل نشده باقی ماند. لذا، ممنوعیت‌هایی از این قبیل نتیجهٔ مستقیم رقابت‌های فرقه‌ای بین دو امپراتوری بوده و از ایدئولوژی‌های مشروعیت‌بخشی آنها جدا نشدنی بودند.[۱۴]

صفویان و عثمانی‌ها پس از حدود دو دهه مبارزه بر سر مناطق مرزی، اولین معاهدهٔ سیاسی خود را درشهر آماسیه از توابع عثمانی در ۲۱ مه ۱۵۵۵م/۹۶۳ق امضا کردند. برای اولین بار سلطان عثمانی، حکومت صفوی ایران را به رسمیت شناخت و در مقابل، ایران حاکمیت عثمانی را بر بغداد، بصره و کردستان غربی به رسمیت شناخت.[۱۵] مکاتبات پیش از امضای پیمان صلح آماسیه میان سلطان سلیمان و شاه طهماسب بر اهمیت اختلاف‌های فرقه‌ای، اماکن مقدس شیعه، امکان دسترسی ایرانیان به عتبات، و حق عبور و امنیت راهِ گذر ایرانیان برای سفر به حجاز برای انجام مناسک حج تأکید دارند. سلطان سلیمان با پذیرش درخواست حریف ایرانی خود مبنی بر اینکه به ایرانی‌ها اجازه داده شود آزادانه به عتبات، مکه و مدینه سفرکنند، وعده داد که با ایرانیان برخوردی عادلانه خواهند داشت و از آنها طی سفرشان محافظت خواهند کرد. او افزود که «آرزوی ما در اصل این است که از ناموس پیامبر اسلام و اصحابش حفاظت کنیم».[۱۶] بر این اساس، دسترسی آزاد شیعیان به شهرهای مقدس در عربستان و عراق تضمین شد. در همین حال ایران تعهد داد که سوء استفاده از اسلام اهل سنت، زبان تهاجمی، هتک حرمت، و توهین‌هایی را که از سوی شیعیان به هنگام اشاره به سه خلیفهٔ اول مسلمانان، عایشه، همسر پیامبر، وایمان اهل سنت انجام می‌گیرد، متوقف سازد؛ ایرانیان همچنین مراسم لعن عمومی و «سبّ رفض»های شیعیان علیه سه خلیفهٔ اول، یا انکار مشروعیت آنها و البته انکار مشروعیت عمر خلیفهٔ دوم را، که عموماً با آیین و مراسم تخریب پیکرک‌های ساخته شده از وی همراه بود، متوقف کنند.[۱۷]

با این حال این بیان دوستانه به سیاست‌های شیعه‌ستیز حکومت عثمانی یا سیاست‌های ضد اهل سنت حکومت ایران پایان نداد. هرچند نتوانستم فتواهای مشابه فتواهای ارتداد صفویه از سوی شیخ الاسلام ابوسعود افندی را در میان علمای ایرانی پیدا کنم، اعمال سنی‌ستیز دربار صفوی فراوان و شهرهٔ خاص و عام بود. به عنوان مثال، در

۱۲. Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 86.

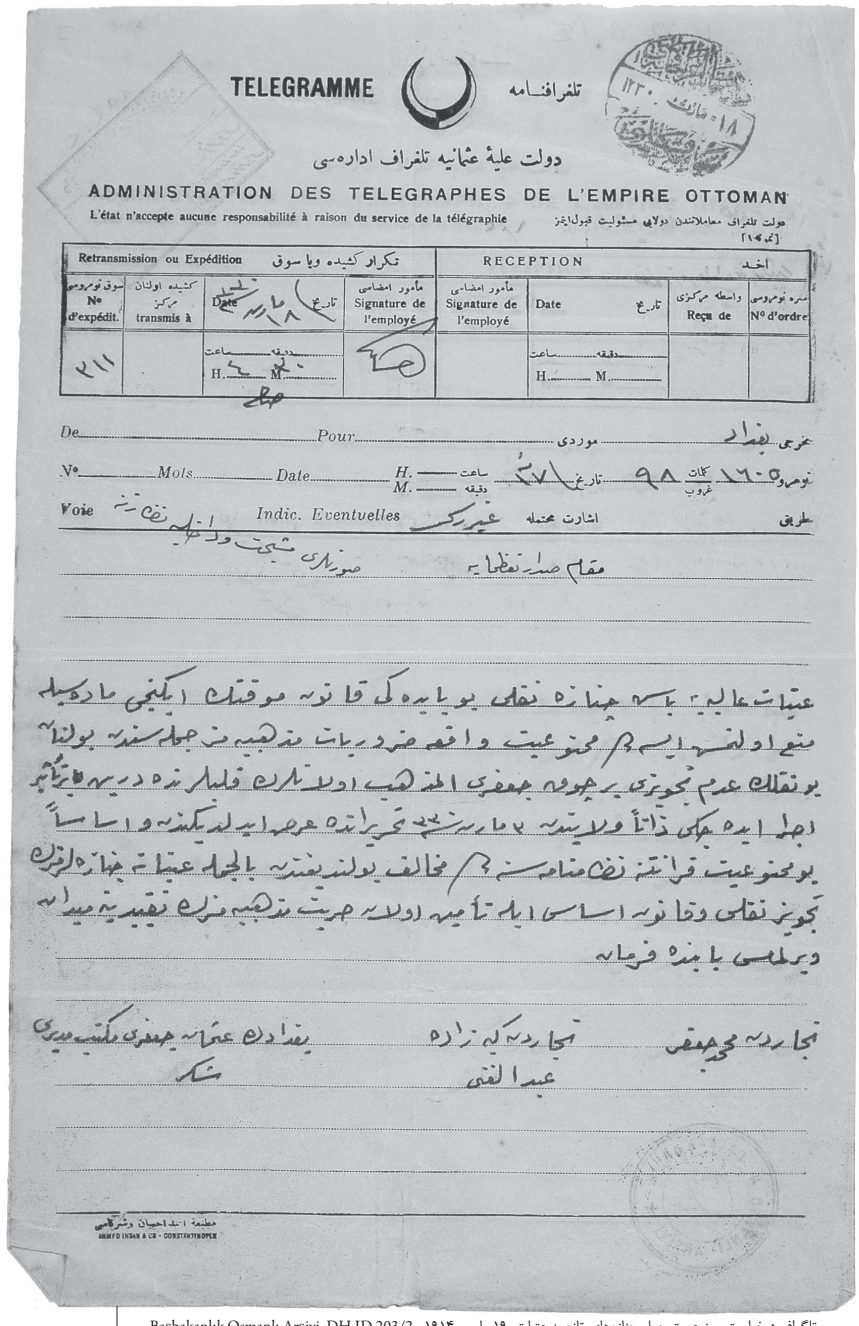
۱۳. Murphey, *Süleyman's Eastern Policy*, 271.

۱۴. M. Kern, "The Prohibition of Sunni-Shi'i Marriages in the Ottoman Empire: A Study of Ideologies" (PhD diss., Columbia University, 1999).

۱۵. برای قراردادهای اولیهٔ ایران، عثمانی، نک:
Remzi Kılıç, *XVI-XVII Yüzyıllarda Osmanlı-Iran Siyasi Antlaşmaları (Istanbul: Tez Yayınları, 2001).*
یکی از مهمترین منابع ترکی با جزئیات دقیق در خصوص روابط ایران–عثمانی در سال‌های اول [صفویه] هنوز مقالهٔ بکر کوتوک‌اوغلی با عنوان «مناسبات سیاسی ایران–عثمانی» است، نک:
Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-Iran Siyasi Münasebetleri (Ottoman-Iranian Diplomatic Relations (1612–1678) (Istanbul: Fetih Cemiyeti, 1993).*
برای مطالعات بیشتر در خصوص روابط ایران و عثمانی در آغاز سدهٔ ۱۸م، نک:
Münir Aktepe, *Osmanlı-İran Münasabetleri ve Silahşör Kemani Mustafa Ağanin Revan Fetihnamesi 1720-1724 (Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970).*

۱۶. ترجمه‌های این مقاله از متون ترکی به انگلیسی، همگی از آن صبری آتش، نویسندهٔ مقاله، است. در خصوص روابط ایران و عثمانی، نک:
Kılıç, *Osmanlı Iran Siyasi Antlaşmaları*, 74–75.

۱۷. با عمر ابن سعد اشتباه نشود؛ مقصود از «عمر» به تنهایی عمر ابن سعد است، کسی که مسئول متفرق کردن ارتش اطراف حسین، پسر علی در جنگ کربلا بود که سرانجام در همین



TELEGRAMME تلغرافنامه

دولت علیهٔ عثمانیه تلغراف اداره‌سی

ADMINISTRATION DES TELEGRAPHES DE L'EMPIRE OTTOMAN

L'état n'accepte aucune responsabilité à raison du service de la télégraphie

دولت تلغراف معاملاتندن دولای مسئولیت قبول ایتز

Retransmission ou Expédition تکرار کشیده ویا سوق				RECEPTION اخذ			
سوق نومروسی No d'expédit.	کشیده اولنان مرکز transmis à	Date تاریخ	مأمور امضاسی Signature de l'employé	مأمور امضاسی Signature de l'employé	Date تاریخ	واسطه مرکزی Reçu de	نمره نومروسی No d'ordre
۲۱۱		دقیقه ساعت H. ۷ M. ۱۰			دقیقه ساعت H. M.		

De ..... Pour ..... موردی ..... غزمی بغداد

No ..... Mots ..... Date ..... H. ساعت M. دقیقه ..... تاریخ ۱۷ مارس ۹۸ کلمات غروب ۱۶۰۵ نومرو

Voie طریق Indic. Eventuelles اشارت محتمله غیر رکس

مقام صدارت تنظیماتیه صورتلری شبحی ولاینه نقلی

عتبات عالیه‌یه باسه جنازه نقلی یوبایده‌کی قانونه موقتاً ایکنجی ماده‌سیله متعاقب اولنمش ایسه‌ده ممنوعیت واقعه ضروریات مذهبیه‌نی جمله‌سندن بولنان یونقلك عدم تجویزی یرجوه جعفری المذهب اولانلرك قلبلرنده دریه‌لرینی تأثیر ایجاد ایده‌جکی ذاتاً ولایتدن ۷ مارس سنه‌سی تحریراتده عرض ایدلدیکندن و اساساً یو ممنوعیت فرانسه نظامنامه‌سنه‌ده مخالف بولندیغندن بالجمله عتبات جنازه‌لرینك تجویز نقلی وقانونه اساساً ایله تأمین اولانان حریت مذهبیه‌نك تقیدینه میدان ویرلمسی بابنده فرمان

تجاردن محمد جعفر — تجاردن کیه‌زاده عبدالغنی — بغدادك عثمانیه جعفری مکتب مدیری شاکر

مطبعهٔ اندلحیان وشرکاسی
ANDLEB INSAN & CIE - CONSTANTINOPLE

تلگراف درخواست ممنوعیت حمل جنازه‌های تازه به عتبات، ۱۹ مارس ۱۹۱۴، Başbakanlık Osmanlı Arşivi, DH ID 203/2.

عهد شاه طهماسب، برای تحمیل مذهب شیعه بر اکثریت سنّی ایران، «علمای اهل سنت را مجبور می‌کردند که نسبت به سه خلیفهٔ اول مسلمین ابراز انزجار کنند و از میان آنها کسانی که لجاجت می‌ورزیدند و فرمان نمی‌بردند، قربانی می‌کردند. مقبره‌های مومنان و پارسایان سنی، هتک حرمت، و مساجد اهل سنت تخریب شد.»[۱۸] در حقیقت، شوق و اشتیاق شاه طهماسب برای مبارزه با سنی‌ها به حدی شدید بود که در میان خطبه‌های نماز جمعه در مساجد اهـل سنت قزوین ظاهر می‌شد و خطبه را متوقف می‌کرد و از واعظ شیعه می‌خواست که بالای منبر رود، به دشمنان علی ناسزا بگوید و فحاشی کند؛ دشمنانی نظیر: صحابهٔ پیامبر، همچون ابوبکر و سپس سایر «العشره المبشرین بالجنه» (ده یار پیامبر که خود پیامبر به آنها وعدهٔ برکت بهشت را داده بود)، عایشه و حفصه از همسران پیامبر و چهار خلیفهٔ سنّی که مشروعیت آنها از دید شیعه محل تردید است.[۱۹] به نظر می‌رسد که خشونت‌هایی از این قسم، هم در ایران و هم در عثمانی ادامه یافت، زیرا که احکام مربوط به سبّ و رفض صحابهٔ پیامبر در ایران، و تلاش برای بهتر رفتار کردن با زائران ایرانی و تأمین امنیت آنها در سفر به عراق و حجاز، همچنان و به طور پیوسته در سایر معاهدات منعقد شده بین ایران و امپراتوری عثمانی، دیده می‌شوند.

خصومت عثمانی از حکومت صفویان بیشتر عمر کرد. اشغال سرزمین‌های ایران تا خود اصفهان به دست افغان‌ها و اشغال باکو و داغستان از سوی روسیهٔ تزاری (۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م) اشتهای عثمانی را برانگیخت و آنها را تهـیـیـج کرد که به دنبال منافع و غنایم خود در فروپاشی صفویه دست داشته باشند. هنگامی که در دیوان عثمانی (هیات وزیران) جلسه‌ای برای بحث دربارهٔ وضعیت ایران صفوی در حال فروپاشی تشکیل شد، اعلام کردند که با توجه به بسیاری از کتاب‌های فقه اسلامی، طایفهٔ رافضیه (استعاره از شیعیان است، به ترکی: رافضی طایفه سی) مرتد و کافر محسوب می‌شوند و جنگیدن با آنها به مثابه مبارزه با مشرکان بت پرست است.[۲۰]

احمد سوم پس از این جلسه در دیوان عثمانی، در فرمان خود به همهٔ فرماندگان ارتش امپراتوری و سربازان محلی که آماده می‌شدند به سمت ایران حرکت کنند، اعلام کرد که همهٔ «روافض قزلباش» یا همان شیعیان قزلباش، کافر و مرتد هستند و از سربازانش خواست که در سرنوشت آنها تردید نکنند و در جهاد با این دشمنان دین تعجیل کنند. احمد سوم سخنان خود را با استناد به کتاب‌های بسیار مورد توجه علما توجیه کرد، که اعلام کرده بودند اراضی متعلق به قزلباشان شیعه «دار الحرب» است و فتواهایی مبنی بر استفاده از قوانین ارتداد، کفر، و توهین به مقدسات در این اراضی صادر کرده بودند.[۲۱]

یکی از وقفه‌های تاریخی که از فرهنگ دشمنی‌های فرقه‌ای و نتیجه گیری‌های منطقی آن فاصله گرفت، دوران حکومت کوتاه مدت نادر شاه (۱۱۴۹-۱۱۶۱ق/۱۷۳۶-۱۷۴۷م) بود که که نزدیک به یک قرن پس از امضای معاهدهٔ ذهاب، قبل از تاجگذاری خود در دشت مغان (۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م)، آشکارا به انتقاد از سب و رفض [خلفای سه گانهٔ سنی و عایشه] پرداخت و آن را عملی سخیف و لکهٔ ننگی بر خاک ایران دانست.[۲۲] نادر شاه سعی بیشتری کرد تا پل ارتباطی شیعی و سنّی را استحکام بخشد و از ین رو به عثمانی‌ها پیشنهاد داد که اسلام شیعه را به عنوان مذهب پنجم بپذیرند، در کنار مذاهب چهارگانهٔ

۱۸. Hamid Algar, "Some Observations on Religion in Safavid Persia," *Iranian Studies 7* (1974): 291.

۱۹. Rosemary Stanfield Johnson, "Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasb I," *Iranian Studies* 27 (1994): 128.

۲۰. Aktepe, *Osmanlı-Iran Münâsebetleri*, 13–14.

۲۱. متن این فرمان در این اثر منتشر شده است: Aktepe, *Osmanlı-Iran Münâsebetleri, 39-43.*

۲۲. Tucker, *Nadir Shah's Quest*, 39.

اهل تسنن، و به عنوان یک مکتب تفسیر احکام یا مذهب جدیدی که جعفری نام‌گذاری شود. با این حال، عثمانی‌ها پیشنهاد نادر شاه را رد کردند و در نتیجه فرصت تقلیل دادن مذهب به فرعیات و کم رنگ تر کردن نقش آن را به عنوان نقشی ثانویه، در روابط ایران و عثمانی از دست دادند. با این حال در پیمان کردان که در ۱۱۵۹ق/۱۷۴۶م بین نادر شاه و امپراتوری عثمانی منعقد شد، این امتیاز را به ایران دادند که «عثمانی مقام حقوقی ایرانیان شیعه را به عنوان برادران مسلمان، و ایران را به عنوان بخشی از دارالاسلام به رسمیت بشناسد. این رسمیت بخشی منوط به لطمه نزدن به مشروعیت سلطان عثمانی به عنوان مدافع اصلی مذاهب سنی و متولی اماکن مقدس [عتبات و حجاز]» بود.[۲۳] ایرانیان، مانند مبادلات دیپلماتیک قبلی، این وعده را نیز دادند که «از مراسم ابراز انزجار و سبّ سه خلیفهٔ سنی دست می‌کشند» و در مقابل این امتیاز را به دست می‌آورند که به آنها اجازهٔ ادامهٔ زیارت حرم‌های مقدس در شهرهای عراق داده خواهد شد و مأموران عثمانی از ایرانیان عوارض ناعادلانه مطالبه نمی‌کنند.[۲۴]

پس از تلاش ناموفق نادر شاه برای ترویج همزیستی دو مذهب شیعه و سنّی، کریم خان زند (۱۱۷۳-۱۱۹۳ق/۱۷۶۰-۱۷۷۹م) و سلسلهٔ قاجار (۱۱۹۳-۱۳۴۴ق/۱۷۹۶-۱۹۲۵ م) مذهب شیعه را اساس مشروعیت خود برای حکومت قرار دادند. هنگامی که کریم خان زند بصره را در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م به تصرف خود درآورد، فتواهای شیعه‌ستیز مشابهی از سوی علمای عثمانی بر ضد او صادر شد.[۲۵] در نتیجه، خصومت مذهبی حتی در زمان صلح نیز بی وقفه ادامه داشت.[۲۶] هر چند تاریخ‌نگاری‌ها و رویدادنویسی‌های عثمانی همچنان به ایرانی‌ها برچسب‌های‌ی نظیر اینها را می‌زد: «قزلباشان نابودگر دین که منحرف و گمراه شده‌اند،» شیعیان رافضی (کسی که دین را کنار گذاشته و تکذیب و انکار می‌کند) و به شاه برچسب‌های «کافر، گمراه شده» را. در عصر قاجار ادبیات برادریِ اسلامی به تدریج جانشین ادبیات خشونت فرقه‌ای فتواهای مزبور شد.[۲۷] علاوه بر این، خصومت ناشی از تفاوت‌های فرقه‌ای، به انفصال و جدایی عثمانی‌ها و ایرانی‌ها از یکدیگر منجر نشد. به ویژه که در قرن‌های قبل از این خصومت‌ها، پایتخت عثمانی همچنان بخشی از جامعهٔ فرهنگی ایران، و ایران کشوری تحت سلطهٔ سلسله‌های پی در پی ترک و فارس بود. ارتباط‌های فرهنگی و همچین تبادل سفرا و آمد و رفت زائران، تجار، هنرمندان، و مردمی که پیوسته تابعیت آنها در تغییر بود، بی وقفه ادامه داشت. در نتیجه، تا منعقد شدن معاهدهٔ اول ارزروم در۱۲۳۹ق/۱۸۲۳م بین ایران و عثمانی که بر اساس آن، شاه ایران و سلطان عثمانی رهبران مسلمانِ مستقل و برابر شناخته شدند، و معاهده ایرانی‌ها را به عنوان اتباع کشوری خارجی و مستقل به رسمیت شناخت، ایرانیان و دیگر شیعیان همچنان در فضایِ قانونیِ مبهمی به سر می‌بردند. ایرانی‌ها پس از این معاهده «مانند اروپایی‌های پیش از آنها که [پیمان‌های مشابه‌ی با عثمانی بسته بودند] دارای حق ویژه در معاملات خود با دولت مرکزی شدند و ایرانیان در صورت تخطی عثمانی از پیمان فوق، چه از طریق مقامات رسمی دولتی یا از طرق دیگر، حق مواجهه و مداخله دولتی داشتند.»[۲۸] قرارداد ۱۸۲۳م ارزروم با زبانی پرطمطراق و مبالغه آمیز، هم سلطان و هم شاه را با لقب خلیفه خطاب کرد، بدون هیچ اشاره‌ای به ادعای منحصر به

۲۳. برای حل مفصل این موضوع، نک: . Tucker, *Nadir Shah's Quest*, 39.

۲۴. Tucker, *Nadir Shah's Quest*, 98.

۲۵. Ahmed Cevdet Pasha, *Târih-i-Cevdet* (Cevdet's History; Dersaadet [Istanbul]: Matbaa-i Osmaniye, AH 1309/1893), 2:305.

۲۶. لیـدی شـیل(Lady Sheil) در این اثر به محبوبیـت مراسـم عمر کُشـان در تهـران در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۰م می‌پردازد: *Glimpses of Life and Manners in Persia* (London: John Murray, 1856), 140.

۲۷. این نقل قول‌ها مستقیم نیست، بلکه تفسیر من از منابع مختلف، و گیومه‌ها برای تأکید است.

۲۸. Bruce Masters, "The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing status of Iranians in the Ottoman Empire", *Iranian Studies 24*, no. 1-4 (1991), 9, translation Bruce Masters.

برای متن قرارداد ۱۸۲۳م ارزروم، نک: Sahhâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi, *Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Târihi, prepared by Ziya Yılmazer (Istanbul: OSAV, 2000), 236–46; and Târih-i Cevdet, 11:228–35.*

فرد بودن حاکمیت سلطان عثمانی بر امت اسلامی.[۲۹] این معاهده بی شک به دلیل سابقهٔ طولانی شکایات مداوم، صریحاً اعلام کرد که با زائران ایرانی همانند سایر زائران از سرزمین‌های دیگر اسلامی رفتار خواهد شد. قرارداد ارزروم دوم که در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۷م منعقد شد و دوام بیشتری هم داشت، گام‌های بیشتری را در جهت ایجاد برابری بین دو حکومت مستقل برداشت و در نتیجه تلاش کرد تا به ابهامِ فضایی که جایگاه ایرانیان در نقشهٔ ذهنی عثمانی از دارالاسلام اشغال کرده بود، پایان بخشد. برای تأکید بر روابط دوستی «بین دو کشور مسلمان،» مادهٔ ۷ این پیمان بار دیگر اطمینان داد که «زائران ایرانی» و دیگر افراد از حفاظت کامل در مقابل همه گونه فشار، آزار، ممانعت، یا بی حرمتی برخوردارند.[۳۰] قرارداد ارزروم دوم همزمان با اصلاحات «تنظیمات» در امپراتوری عثمانی بود که شرایط نحوهٔ برخورد با اتباع غیرمسلمان امپراتوری عثمانی یا همان اهل الکتاب (به عربی: اهل الذمّه)، را تغییر داد و آنها را اتباع و همشهریان مسلمانان امپراتوری عثمانی شمرد. بعد از تنظیمات، تابعیت شهروندی و نه مذهب، به شاخص تعریف سکونت هرکس در سرزمین‌های عثمانی تبدیل شد. پیامد این اصلاحات، و هنگامی که تابعیت شهروندی به منبع حق و حقوق در سرزمین‌های عثمانی تبدیل شد، برای ایرانیان بیانگر این نشانه بود که دیگر نمی‌تواند بر عضویت مبهم خود در دارالاسلام تکیه کنند، یا دنبال تضمینی برای حقوق خود در دولت عثمانی باشند. بنابراین، فرایندی آغاز شد که «تقسیم امت، تعریف شهروند» را به آن داده‌ام. در این فرایند، تابعیت و نه مذهب، اساس اعطای حقوق شد.

با این حال، این فرایند به این معنا نبود که خصومت مذهبی فروکش کرد. یک نگاه اجمالی به اسناد عثمانی نشان می‌دهد شکایت ایران دربارهٔ بدرفتاری با شیعیان در راه حجاز و عراق و همچنین اعتراض عثمانی به رفض و سب تا پایان سدهٔ ۱۹ق ادامه داشت. در عین حال، حتی با اینکه شیعه شدن طوایف جنوب عراق رقابت‌های سنّی و شیعی را افزایش داده بود، و حتی با اینکه مراسم حمل جنازه‌ها همچنان مسأله‌ای غیر قابل قبول برای مراکز سنی در امپراتوری عثمانی بود، حمایت از همهٔ زائران در راه حجاز به عنوان وظیفهٔ مقدس سلطان عثمانی اعلام می‌شد. به دلیل مقدس بودن وظیفهٔ حمایت از زائران حج و همچین دادخواست‌های مکرر نمایندگان ایران و سفرا، استانبول بارها و بارها به حاکمان منطقهٔ مرزی دستور داده بود که نسبت به رفتار عادلانه با زائران ایرانی به مکه و عتبات اطمینان حاصل شود. خصومت‌های ایدئولوژیک به این معنا نبود که سلطان عثمانی از وظیفهٔ مقدس خود غفلت خواهد ورزید، یا استانبول از درآمد قابل ملاحظه‌ای که از قبل زائران ایرانی و حمل جنازه‌ها به دست می‌آورد، چشم پوشی می‌کرد. از این رو، تا شیوع وبا، که به عامل جدید جهانگستری تبدیل شد، عبور پر منفعت از مرزهای ایران و عثمانی همچنان پایدار باقی ماند.

مباشرت در امور خیریه

میزان قابل توجهی از رقابت عثمانی و ایران بر سرآن چیزی بود که به آسانی می‌توان به آن لقب «مباشرت در امور خیریه» سلسله‌های مختلف ایرانی در عراقِ عثمانی داد.

۲۹. Masters, "The Treaties of Erzurum" *Iranian Studies 24 (1991)*: 10.

۳۰. برای متن قرارداد ۱۸۴۷م/۱۲۶۴ق ارزروم، من بر مقالهٔ زیر تکیه کردم:
Richard Schofield, ed. *The Iran-Iraq Border: 1840-1958*, vol. 1, (Buckinghamshire: Archive Editions, 1989): 675-77.

به این ترتیب دخالت ایران در امور عراقِ عثمانی نیز ممکن می‌شد و صورت می‌گرفت. علاوه بر دادخواهی برای محافظت از زائران ایرانی و درخواست دسترسی به عبور رایگان برای زائران و کاروان‌های حمل جنازه‌ها، مقامات ایرانی پیوسته خواستار اجازهٔ ساختن مساجد و مدارس شیعی در محدودهٔ قلمروعثمانی بودند.[۳۱] علاوه بر این، ایرانیان پیوسته تقاضانامه‌هایی را برای اجازهٔ تعمیر، مزین کردن، و مجهز به اثاثیه کردن (ترکی: تفریش) زیارتگاه‌های امامان، مخصوصاً حرم امام علی و امام حسین، تسلیم مقامات عثمانی می‌کردند.[۳۲] استانبول طی قرن‌ها، مراقب این قبیل درخواست‌های ایرانیان بود، زیرا آنها را به عنوان چالش، تهدید، و خطری بالقوه برای مشروعیت نظام سیاسی خود می‌دید.[۳۳] در هر حال، آنچه مشروعیت حکومت عثمانی را در عراق به چالش کشید، مشروعیت‌بخشی به حکومت‌های صفویه و قاجار بود. درخشش گنبدهای طلایی در نجف و کربلا، احترام موجود در زبان دیپلماتیک عثمانی، برای حاکمان ایران هم بارقه‌ای از نور بود.

دولت عثمانی برای کاهش حضور شیعی در بغداد، نجف و کربلا، و نظارت بر آن، حتی از۹۷۳ق/ ۱۵۶۵م مجموعه مقرراتی برای زیارت وضع کرده بود.[۳۴] در آن زمان، «به نظر می‌رسید نمایندگان نیمه رسمی شاه، که هدف اصلی آنها توزیع صدقات و امور خیریه بود، هم در نجف و هم در کربلا اقامت داشتند.»[۳۵] این نمایندگان اجازهٔ ایجاد سفره‌خانه وگرم‌خانه برای فقرا، حتی برای ایرانیان را نیز نداشتند. استدلال این بود که مسافر می‌تواند به مدت پنج تا ده روز امور خود را تأمین کند و اقامت‌های بیش از ده روز مطلوب حکام عثمانی نبود.[۳۶]

در ۹۸۱ق/۱۵۷۳م کمتر از ده سال پس از اینکه اولین آیین‌نامهٔ رسمی برای نظارت بر مشارکت‌های ایران در عراق صادر شد، گزارشی به دیوان سلطانی در استانبول رسید که به شرح حضور پنجاه مرد حقوق‌بگیر ایران در عراق می‌پرداخت که دستمزد دریافت کرده بودند «تا به طور مداوم، شب و روز، سوره‌های قرآن را به نمایندگی از شاه شریر [ایران] تلاوت کنند».[۳۷] اما این تنها بخشی از خبر بد بود. هنگامی که دسته‌ای از جنازه‌ها به کربلا آورده می‌شد، نمایندگان صفوی با توجه به رسوم متداول از حرم عباس به پیشباز دسته‌ها می‌رفتند و جنازه‌ها را در اطراف اماکن مقدس تشییع کرده و طواف می‌دادند. از این بدتر، این رسوم را با آگاهی سادات، نقباء (جمع نقیب، در ترکی لقبی معنوی برای اولیا و رجالی که در حکم سرپرست گروه سادات اند)، متولیان (مدیران زیارتگاه‌ها) انجام می‌دادند و بر همین اساس دیوان سلطانی این بزرگان را نیز «شایستهٔ مجازات اعدام (به ترکی: سیاست)،» دانسته بود.[۳۸] با این حال، این مسأله‌ای نبود که به راحتی بتوان حل کرد. وقتی موضوع نفوذ شیعی صفوی در عراق در میان بود، دست استانبول بسته بود. به خصوص در مواقع بحران در مرز غربی استانبول باید می‌کوشیدند تا اتباع شیعهٔ خود را به حاشیه نرانند و در همان حال روابط خود را با ایران در وضعیت خوبی نگه دارند. از این رو، به رغم «هشدارهای متعدد» صادر شده علیه رسوم تشییع جنازه و حمل جنازه‌ها و خاکسپاری در عراق همچنان ادامه یافت. دیوان سلطانی نه مایل و نه قادر بود که رسوم مربوط به حمل و تشییع جنازه را متوقف سازد، اما با این حال اصرار داشت که صفویان حق ندارند جنازه‌ها را «رو به قبلهٔ خود» یعنی اردبیل به خاک سپارند.[۳۹] بیگلربیگی عراق (والی، یا استاندار) دستور داشت که قاریان

۳۱. یکی از این نمونه‌ها، ضیاءالسلطنه، خواهر شاهزادهٔ قاجار سیف الدوله، یک قطعه زمین در نجف خرید و برای ساختن یک مدرسه درخواست اجازه کرد، نک:
BOA AMD (Sadaret Amedi Kalemi Evrakı), AH 25/38, 1267.1.12 / 17 November 1850.
نک: به آرشیو نخست وزیری عثمانی (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) که از این پس به اختصار BOA نوشته خواهد شد.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Istanbul, BOA AMD, 25/38, 1267.1.12/6 November 1850.

۳۲. در یکی از این نمونه‌ها، ناصرالدین شاه در مشارکت با عموزاده‌اش علیرضا (آزادالملک)، شمش‌های طلا برای مقبره‌های امام علی و امام حسن عسکری فرستاد. شمش‌ها به بلند مرتبه ترین حاکم مذهبی زمان، عبدالحسین تهرانی تحویل داده شد. علیرضا آزادالملک خاطراتی از این سفرش نگاشته است. برای سفرنامهٔ او به عتبات، نک:
سفرنامهٔ آزادالملک به عتبات (تهران: موسسهٔ پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش).

۳۳. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ هدایای مذهبی به عنوان منشئی برای رقابت سیاسی، سیاست حج و مشکلاتی که زوار ایرانی در قرون اولیه با آن رو به رو بودند، نک:
Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, 134–45.

۳۴. باید گفته شود که عثمانی‌ها زائران ایرانی عتبات را صرفاً به عنوان بازدیدکنندگان (زوار) در نظر می‌گرفتند. در حالی که از منظر خود زوار، سفر آنها سفری زیارتی/مذهبی بود که البته به مقام زیارت کعبه، و همپایهٔ سفر حج نبود که هنوز هم تعهدی بر مسلمانان شیعهٔ مستطیع واجب است.

۳۵. Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, 138.
۳۶. Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, 138.
۳۷. Colin Imber, "The persecution of the Ottoman Shi'ites according to the mühimme defterleri, 1556-1585," *Der Islam, 56* (1979): 246.
۳۸. Imber, "The persecution of the Ottoman Shi'ites," 246.
۳۹. Imber, "The persecution of the Ottoman Shi'ites," 247.

حقوق‌بگیر ایران را، که به نیابت شاه ایران قرآن تلاوت می‌کردند، دستگیر و به این اتهام مجازات کند. با این حال والی عراق دستور داشت که «بسیار مراقب باشد و از هر کاری که ممکن است بی حرمتی به ایران محسوب شود، ممانعت کند».[۴۰] اما اقدامات والی عراق موفقیت آمیز نبود. چهار سال بعد، هنوز قاریانی بودند که از ایران مواجب می‌گرفتند. دیوان سلطانی مجدداً دستور داد که والی عراق این قاریان مواجب بگیر دولت ایران را با اتهام‌های دروغین، و به اتهام جرم‌های دیگر مجازات کند.[۴۱]

مشارکت «خیریه‌ای» ایران و حضورش در عراق، نگرش عثمانی به سوی اتباع شیعه خود را نیز تحت تأثیر قرار داد. وحشت از اینکه ایران از اتباع شیعهٔ عثمانی به عنوان پایگاهی در استان‌هایی مانند بغداد و شهرزور استفاده کند که ایران آنها را در جنگ‌ها از دست داده بود، عثمانی را در حالت مراقبت دائم نسبت به علائم و نشانه‌های بدعت گذاری و رفتارهای فرقه مسلکی، به ویژه در میان افراد برجسته، قرار داده بود و به این ترتیب تبعیض‌های فرقه‌ای، مخصوصاً علیه شیعه‌های جعفری و علوی ادامه داشت. از این رو ، برای مثال، مراسم عاشورا، مانند عاشوراهای سال‌های ۹۸۱-۹۸۲ق/۱۵۷۳-۱۵۷۴م که در شهر موصل برنامه ریزی شده و به همین دلیل موجب نگرانی مقامات عثمانی شده بودند، در نهایت به همین دلیل ممنوع شد.[۴۲]

سوءظن‌های حکومت عثمانی نسبت به جمعیت اتباع شیعه بی وقفه ادامه داشت و در اواخر عمر این امپراتوری به اوج خود رسید. جریان پیوستهٔ زائران، بازرگانان، و حمل جنازه‌ها از ایران و همچنین تبلیغات مبلغان شیعه در جنوب مرزهای مشترک که بر اثر آن بسیاری از اقوام و طوایف به مذهب شیعه گرویده بودند، همچنان دردسر عثمانی‌ها بود. سلیم درینیل (Selim Deringil) نشان می‌دهد که مقامات عثمانی حتی تا اواخر سدهٔ ۱۹م هم نگران محدود کردن حرکت زائران ایرانی (ترکی: زوار) و همچین محدود کردن زمان اقامت آنها در عتبات بودند.[۴۳] حتی در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م هم این اقدامات پیش‌گیرانه ادامه داشت و والی بغداد از استانبول درخواست کرده بود تا شیخ محمد اسعدی افندی، مفتی سنی، را به عنوان مدرس به عراق بفرستند تا او بتواند مقابل تلاش‌های آیت الله میرزا حسن شیرازی و سایر روحانیان شیعه برای گسترش تشیع بایستد و پاسخگو باشد.[۴۴] چهار سال بعد، وهاب بیگی (Vahab Bey)، افسر ارشد امور مالی استان بغداد، به دلیل ناکارآمدی چنین تلاش‌های پیش‌گیرانه علیه تبلیغ تشیع، در تلگرافی که به زبان مقدس‌مابانه برای استانبول فرستاده بود، از سستی و بی کفایتی فرماندار بغداد گله و شکایت کرده و از استانبول خواسته بود که برای مقابله با «آخوندها» و جلوگیری از گسترش مذهب شیعه، که تهدیدی برای پایه‌های اسلام است، طرحی جامع بریزند.[۴۵] حافظ حضور نیرومند ایران در عتبات، فقط علمای عالی‌رتبهٔ ایرانی نبودند، بلکه شاهزادگان قاجار، بازرگانان، طلاب حوزه‌های علمیهٔ شیعی شهرهای مقدس، زائران که گاهی برای مدت زمانی طولانی اقامت می‌گزیدند، شمار زیادی از ایرانیان که در نجف، و به ویژه در کربلا زندگی می‌کردند، و خرده بازرگانان هم بودند.[۴۶] به این ترتیب استانبول برای صلح در عراق دنبال جلب رضایت ایران بود. با این حال انواع مسائل دیگر در مرزها روابط بین دو امپراتوری را پیچیده کرد.

۴۰. Imber, "The persecution of the Ottoman Shi'ites", 247.

۴۱. Imber, "The persecution of the Ottoman Shi'ites", 247.

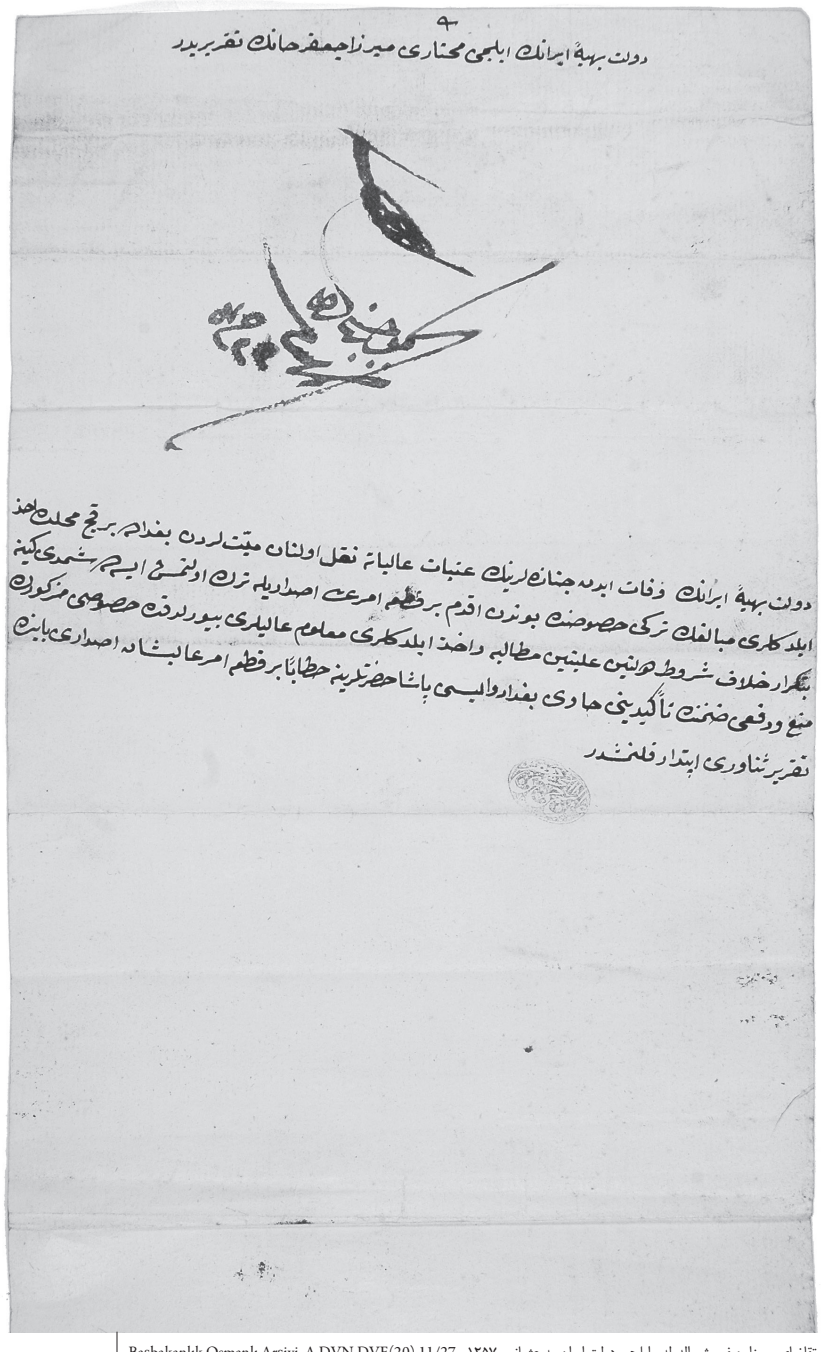
۴۲. Imber, "The persecution of the Ottoman Shi'ites", 248.

۴۳. برای مرحلهٔ نهایی رقابت شیعه-سنی، نک: Selim Deringil, "The Struggle against Shi'ism in Hamidian Iraq: A Study in Counter Propaganda," *Die Welt des* Islams 30 (1990): 51.
برای تبدیل عراق به شیعه، نک: *Nakash, Shi'is of Iraq,*

۴۴. BOA Y MTV (Yıldız Mutenevvi Maruzat) 73/71, 17 Kanun-u Evvel AH 1308/21 July 1894.

۴۵. BOA Y PRK BŞK (Yıldız Peraknede Başkitabet Dairesi Maruzatı) 73/71, 17 Kanun-u Evvel AH 1308/21 July 1894.
ظاهراً هیأتی از پنج روحانی به منطقه فرستاده شدند تا گسترش شیعه و تغییر مذهب آخوندها را بررسی کنند. با این حال وهاب بیگ ادعا کرد که شدت مشکلات نیاز به برنامه ریزی و بررسی‌های جدی دارد.

۴۶. اگرچه این مربوط زمان‌های بعد است، بر طبق آماری که لارنس جی. پاتر (Lawrence G. Potter) آمارگیر بریتانیایی ارائه داد، شمار ایرانیان در عراق در ۱۹۱۹م/۱۳۹۷ق حدود ۸۰ هزار نفر بود؛ «اگرچه به آمار ۲۰۰،۰۰۰ نفر در یادداشت‌های دیپلماتیک بریتانیا اشاره شده است:
Lawrence G. Potter, "The Evolution of the Iran-Iraq Border," in *The Creation of Iraq, 1914–1921*, ed. Reeva Specter Simon and Eleanor H. Tejirian (New York: Columbia University Press, 2004), 69.



۹

دولت بهیهٔ ایرانك ایلچی مختاری میرزا جعفر خانك تقریریدر

دولت بهیهٔ ایرانك وفات ابده جنان لرینك عتبات عالیاتهٔ نقل اولنان میت لردن بغداده برقچ محلك اخذ
ایلدکلری مبالغك ترکی خصوصنه بوندن اقدم برقطعه امرعت اصدارایله ترك اولنمش ایکن شمدی کینه
تکرار خلاف شروط حرانین علینین مطالبه واخذ ایلدکلری معلوم عالیلری بیورلدقده خصوصی مزکورك
منع ودفعی ضمننده تأکیدینی حاوی بغداد والیسی پاشا حضرتلرینه خطاباً برقطعه امر عالیشانه اصداری بابنده
تقریر ثناوری ابتدار قلنمشدر

تقاضای میرزا جعفر مشیرالدوله، ایلچی دولت ایران به عثمانی، ۱۲۵۷.. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, A DVN DVE(20) 11/27

تهران و استانبول کمتر از دو دهه بعد از جنگ‌های پراکنده و بی نتیجهٔ سالهای ۱۲۳۷-۱۲۳۸ق/۱۸۲۱-۱۸۲۲م دوباره به دلیل افزایش تنش در مرزهای مشترک خود مقابل هم قرار گرفتند. در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م در حالی که طرفین برای رویارویی جدید آماده می‌شدند، دو قدرت امپریالیستی غالب زمان مداخله کردند. دو قدرت مسلمان زمان، بر اثر فعالیت‌های شدید دیپلماتیک نمایندگان روسیه و بریتانیا در تهران و استانبول، موافقت کردند که بر سر صدور قطعنامه‌ای دو جانبه که به حل و فصل مشکلات مشترک و توافق بر سر مرزهای مشترک می‌پردازد، با هم مذاکره‌ای نهایی کنند. در نتیجه، به امید نظارت بر عبور و مرور مرزی و خنثی کردن افزایش تنش‌ها بر سر خط مرزی تعریف نشده، دیپلمات‌های عثمانی و قاجار، گروه‌های فنی، همراه با همتایان انگلیسی و روسی، اقدام به نشانه گذاری و تحدید مرزهای بین دو کشور کردند. کار کمیسیون مرزی و روند تدریجی تحدید مرزها نزدیک به هفت دهه و از ۱۲۵۹- ۱۳۳ق/۱۸۴۳-۱۹۱۴م به طول انجامید. نتیجهٔ کار این کمیسیون مرزی این بود که محدودهٔ مبهم سرحد مرزی را به حدودی مشخص، و خط انتزاعی غیر دقیق قبلی را، به مرز تعریف شده، مشخص، و به طور فزاینده تحت نظارت تبدیل کرد.

در نتیجه، زمانی که پیمان صلح جامعی در ارزروم در حال مذاکره بود، مسائل مورد مذاکره شامل حمایت از زائران ایران، قطع مالیات غیر قانونی یا بیش از حد، و چشم پوشی از عوارض ایرانیان فقیر بود که برای بردن جنازه‌ها به زیارت عتبات می‌رفتند. در فاصلهٔ میان آغاز مذاکرات پیمان ارزروم (۱۲۵۹ق/۱۸۴۳م) و امضای پیمان ارزروم (۲۶۳ق/۱۸۴۷ م) استانبول به طور متناوب به فرمانداران استان‌های مرزی شامل ارزروم، وان، و بغداد، که مسئول اجرای سیاست‌های مربوط به سرزمین‌های مرزی بودند، دستور داد به شکایت‌های شهروندهای ایرانی رسیدگی کنند. این رسیدگی‌ها مطابق با الزامات دولت مدرن انجام می‌گرفت. بنابراین، ایرانی‌ها، مانند همهٔ اتباع خارجی دیگر، باید «قوانین تذکرهٔ مرور [مرور تذکرسی]» یا همان «برگه‌های عبور» را رعایت کنند؛ برگه‌های عبوری که پیش‌طرح گذرنامه‌های مدرن بود که قرار بود به زودی ارائه شود.[۴۷]

این بخشی از فرایندی بود که مرزهای رها را به مرزهای ثابت تبدیل می‌کرد. فرایند تحدید مرزها و ایجاد حکومت در حاشیه‌های مرزی، ایرانیان را از اعضای ناپایدار امت اسلامی، به شهروندان کشور ایران تبدیل کرد. با مذاکرات مداومی که به آن اشاره کردم، ایرانیان از امتیازات ویژه برخوردار شدند، مشابه امتیازاتی که به اتباع قدرت‌های بزرگ داده شده بود.[۴۸] این‌چنین حق و حقوق‌ها با مسئولیت‌ها و قوانین و مقررات جدیدی همراه بود. به دست آوردن این حق و حقوق‌ها از سوی ایرانیان، همچنین با آمدن پدیده‌ای همزمان شد که حتی نظارت ناگزیر بر مرزها با دقت بیشتری را ضروری می‌کرد: گسترش وبـا و پیامد پزشکی محورشدن مرزها. به تدریج بدیهی شد که جریان کنترل نشدهٔ حرکت کالا و مردم و عبور آنها از مرزها، چه زنده و چه مرده، باید با نظارت بیشتر همراه باشد.

۴۷. BOA A MKT (Sadaret Mektubi Kalemi) 21/97, AH 1260/1844.
تذکره مرور (Murur tezkeresi) سندی بود که برای افرادی صادر می‌شد که به سمت محلی خارج از محل زندگی‌شان مسافرت می‌کردند. در ابتدا این برگه‌ها برای جلوگیری از مهاجرت به شهرها ارائه شد. برای تذکره مرور نک: Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapisi* (Ankara: TTK Basimevi, 1997).

۴۸. قانونی در ۱۸۷۵م تصویب شد که به کنسول‌های ایرانی در خصوص مسائل جنایی و اجتماعی اختیار تام می‌داد، و بر اساس این قانون ایرانیان از پرداخت مالیات مخصوص اتباع عثمانی معاف شدند.

مایه‌های اختلاف: بهداشت، وبا، و حمل جنازه‌ها

حمل جنازه، به خصوص داخل خود عراق، از اواسط سدهٔ ۱۸م تا اواخر سدهٔ ۱۹م در مقیاسی افزایشی صعودی داشت، با توجه به اینکه بسیاری از طوایف و عشایر عراقی به مذهب شیعه گرویده بودند و نجف و کربلا هم به پایگاه‌های اصلی شیعه در عراق تبدیل شده بودند، «علمای شیعی در عراق با تشویق تجارت حمل جنازه، موقعیت شهرهای مقدس عتبات را به عنوان مرکز عبادی شیعیان مستحکم می‌کردند. در اواخر سدهٔ ۱۹م، میزان حمل جنازه‌ها به اوج خود رسید و بخشی جدایی‌ناپذیر از مجموعهٔ کاملی از مراسم مذهبی، زیارت‌ها، و شعائر مذهبی شد و به رفاه نجف و کربلا و همچنین مناطق اطراف و پساکرانه‌های این شهرها کمک کرد.»[۴۹]

مشاهدات شاهدی که در اوایل سال‌های ۱۲۶۷ق/۱۸۵۰م به بعد، در نجف بوده است، نشان می‌دهد که هزینهٔ کفن و دفن که از سوی مقامات مسجد تعیین می‌شد، از ۵ تا ۱۰۰۰ لیرهٔ استرلینگ/۱۰ تا ۲۰ تومان بوده و گاهی حتی از این هم بیشتر تعیین می‌شده است. این شاهد همچنین مدعی شده است که تعیین هزینهٔ کفن و دفن «به طور کامل در محدودهٔ اختیارات ملاهای مساجد بود که آنها وجوه نقدی را بر اساس ثروت و مرتبت مردگان رتبه بندی و قیمت‌گذاری می‌کردند.»[۵۰] به هنگام ورود، تابوت‌ها خارج از باروهای شهر نگه داشته می‌شدند، در حالی که قاطرچی‌های کاروان‌های حمل جنازه، که بیشتر اوقات افراد مسئول نگهداری از جنازه‌ها هم بودند، بر سر مکان دفن و قبور مورد نظر، و به قصد گرفتن تخفیف برای قیمتی مقرون به صرفه، چانه می‌زدند. کسانی که قادر به پرداخت هزینهٔ مقبره‌های مسقف در صحن مقدس مسجد، بودند به سمت دروازهٔ شهر و به درون شهر راهنمایی می‌شدند، و آنها که از قشر فقیرتر بودند (یا قاطرچی‌های همراه تابوت‌ها) مرده‌های خود را به «خارج از باروی شهر می‌بردند و در قسمت شمالی شهر به خاک می‌سپردند، جایی که گورها را به ردیف با آجر ساخته، و با شن یا ساروج، برای در امان ماندن از آسیب، پوشانده بودند».[۵۱]

در اواخر دورهٔ عثمانی مسالهٔ حمل جنازه‌ها بیشتر تحت نظارت حکومت قرار گرفت و وجوهات پرداختی مربوط از حیطهٔ اختیار و صلاحیت روحانیان شیعه بیرون آمد. بهره برداری از وجوه کفن و دفن به اوقاف یا سازمان عمران واگذار شد. سازمان اوقاف عثمانی وظیفهٔ اجرایی جمع آوری عوارض کفن و دفن (مالیات دفن جنازه؛ به ترکی: جنازه دفنیسی رسومو، یا به اختصار: دفنیه) برای تدفین مردگان در گورستان‌های شیعه و زیارتگاه‌ها را به مزایده می‌گذاشت و حق اجرایی جمع آوری این مالیات را به بالاترین پیشنهاد، یا به تُجّـار محلی برای دوره‌های معینی واگذار می‌کرد.[۵۲] «تُجّـاری که گردآوری مالیات دفن به آنها محول شده بود، با عنوان ملتزم شناخته می‌شدند و مأموران خود را به شهرها و روستاهای ایران می‌فرستادند، جنازه‌ها را جمع آوری و سپس به شهرهای زیارتی و حرم‌های عتبات منتقل می‌کردند.»[۵۳] صورت جلسه‌های کابینهٔ مجلس عثمانی در روز اول ژوئن ۱۸۹۱م/۱۳۰۹ق نشان می‌دهند که در این سال مقدار وجوه جمع‌آوری شدهٔ مربوط به عوارض کفن و دفن، پس از کسر هزینه‌های حکومتی، ۲۰۰۰۰۰ قروش بوده است.[۵۴]

۴۹. همان، ص ۱۸۷.

۵۰. Loftus, *Travels and Researches*, 55.

۵۱. Loftus, *Travels and Researches*, 55.

۵۲. حق جمع آوری وجوه مالیاتی مراسم تشییع جنازه، همیشه به بالاترین پیشنهاد داده نمی‌شد. شخصی به نام سید محمود نجفی به کاخ اولدوز (Yildiz) تلگرامی زد تا شکایت کند، با اینکه بالاترین پیشنهاد را داده بود، قائم مقام، او را تهدید کرده و معامله را با کسی انجام داده که با او منافع مشترک داشته است. بعد از اینکه قائم مقام، که او را تهدید کرده بود، برکنار شد، سید محمود نجفی پیشنهاد داد ۱ هزار لیرهٔ عثمانی به برندهٔ قرارداد بدهد، اگر مزایدهٔ قبلی لغو شده و قرارداد به او واگذار شود.
BOA I DH, 1252/98190, 6 Rebi ul-Ahir AH 1309/10 November 1891.

۵۳. Nakash, *Shi'is of Iraq*, 199.

۵۴. Deringil, "Struggle against Shiism," 56.

تخمین زده می‌شود که در آغاز سدهٔ ۲۰م، ۲۰،۰۰۰ جنازه از داخل عراق و از ایران تنها به شهر نجف، و نه دیگر شهرها، برای دفن آورده شده بود. همهٔ جنازه‌هایی که به شهرهای عتبات برای کفن و دفن آورده می‌شدند، صرف نظر از کشور مبدأ، مشمول پرداخت هزینه‌های ویژهٔ تدفین بودند، اما اتباع شیعهٔ عثمانی هزینهٔ کمتری را برای کفن و دفن می‌پرداختند. اسحاق نقاش از مجلهٔ لوریمر (Lorimer's Gazetteer) نقل می‌کند که در اواخر سدهٔ ۱۹م هزینهٔ حمل جنازه از کرمانشاه به کربلا تا سقف ۱.۳۵ لیرهٔ طلای عثمانی (معادل یک پوند استرلینگ) نیز می‌رسیده است. این وجه شامل هزینه‌های جمع آوری شده از سوی کنسولگری عثمانی در کرمانشاه برای اخذ برگهٔ عبور برای ورود جنازه، به علاوه وجه جمع آوری شده از سوی مقامات بهداشتی در خانقین بوده است که جنازه را در مرحله‌ای دیگر بازرسی می‌کردند. علاوه بر این، وجهی تحت عنوان مالیات بر دفن (دفنیه یا تُرابیه) هم در محل گورستان‌های اصلی شهرهای زیارتی و در محوطهٔ خود حرم‌ها اخذ می‌شده است. هر یک از گورستان‌ها نیز به خودی خود تعرفهٔ ثابتی را با توجه به موقعیت و قداست مخصوص هر مکان خاص وضع می‌کردند که برای قبرستان الطارمه در سامراء ۴۰ پیاستر (قروش) و برای رواقِ حرمِ نجف تا ۵ هزار پیاستر (قروش) طلا بوده است.[۵۵] اسناد سازمان بهداشت عثمانی نشان می‌دهند در حالی که شمار کمی از زائران ایرانی از مالیات بهداشتی معاف بودند، هیچ جنازه ای نبوده است که از مالیات بهداشتی معاف شود. و به این ترتیب بر می‌گردیم به داستان مرد جوان فقیری که استخوان پدر خود را در کیسه ای جو پنهان و جاسازی کرده بود.[۵۶]

طیف وسیعی از دیگر فعالیت‌های صنفی، که عمدتاً در محدودهٔ اقتصاد خصوصی و محلی بودند، نیز رابطهٔ نزدیکی با تجارت حمل جنازه‌ها داشتند، از جمله سازمان دهندگان کاروان‌ها، جسد خشک کن‌ها، قاچاقچیان، کفن‌بافان، گورکن‌ها، سازندگان آرامگاه، خدّام زیارتگاه‌ها، و علما و طلابی که بر سر مزارها قرآن می‌خواندند. در واقع تا اواسط سدهٔ ۱۹م که کالاهای تولیدی روسیه و بریتانیا به منطقه رسیدند، کم رونقی اقتصاد محلی بغداد موجب شد که اقتصاد محلی بغداد به طور فزاینده‌ای به حضور زائران و تجارت حمل و نقل اجساد وابسته شود. از این رو، هنگامی که «به خاطر دردسرها و اخاذی‌هایی که زائران ایرانی با آنها روبرو بودند» شاه حدود سال‌های ۲۶۷ق/۱۸۵۰م زیارت و حمل جنازه را ممنوع اعلام کرد، فرصت اقتصادی بغداد حتی بیشتر رو به افول رفت.[۵۷] به همین منوال، در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م که «با توجه به خطرات جدی برای سلامتی و بهداشت» حمل و نقل جنازه‌ها متوقف شد، مردم کربلا به رهبری محمدحسین آل جابری و محمدباقر بلافاصله طوماری را به کاخ [فرمانداری] فرستادند و خواستار لغو این ممنوعیت شدند.[۵۸] به لحاظ چنین مزایای اقتصادی و تقاضای زیاد برای تدفین جنازهٔ شیعیان در عتبات بود که حکومت عثمانی به رغم نفرت مطلق خود از این رسوم و همچین تبعات مذهبی–فرقه‌ای این آیین تدفین، در زمان‌هایی که مسألهٔ بهداشت و سلامتی مطرح نبود، تشریفات پرسود حمل جنازه‌ها را متوقف نکرد و در زمان‌های دیگر نیز با افزایش قیمت، ایرانیان را مشمول مالیات‌های گزاف کرد. چنین سیاست‌هایی دلیل شکایت مداوم ایرانیان به دربار سلاطین عثمانی (یا باب عالی) بود.[۵۹] با این حال، برخی از مقامات عثمان‌ی استدلال می‌کردند که حمل جنازه هیچ نقش عمده‌ای در کمک به اقتصاد عراق ندارد. خورشید پاشا، دبیر اولین کمیسیون بین المللی بررسی مرزهای ایران و عثمانی، در اسناد دقیق خود از منطقهٔ مرزی ادعا می‌کند که ایرانیان تابوت‌های

۵۵. Deringil, "Struggle against Shiism," 187-190.

۵۶. برای مثال، در دوره ای از ۱ مارس ۱۸۷۴م/۱۲۹۱ق تا ۲۸ فوریه ۱۸۷۵م/۱۲۹۲ق، از میان ۲۴،۷۶۵ نفر از زوار تنها ۳۴۱ نفر فقیر تشخیص داده شدند که نمی‌توانستند مالیات بهداشتی را بپردازند. برای دورهٔ ۱۹۰۳-۱۹۰۴م/۱۳۲۱-۱۳۲۲ق شمار فقرا در میان زوار ۳۳۳ نفر از ۵۸،۸۰۱ نفر بود. برای مقایسه و نشان دادن اهمیت مسألهٔ عدهٔ بازدیدکنندگان عراق و مالیات گرفتن‌ها از منظر فرقه گرایی، این ارقام را با بازدیدهای حجاج از مکه در سال های ۱۸۷۴-۱۸۷۵م مقایسه کنید که از ۶۵،۶۷۵ نفر از حجاج، ۷،۵۳۳ نفر از دادن مالیات به دلیل فقر معاف شدند، نک:
Rapport Sur la Perception de la Taxe Sanitaire et Statistique de la Navigation dans les Ports Ottomans Du 1er Mars 1874 au 28 Février 1875 (Constantinople: Typographie et Lithographie Centrales, 1875).

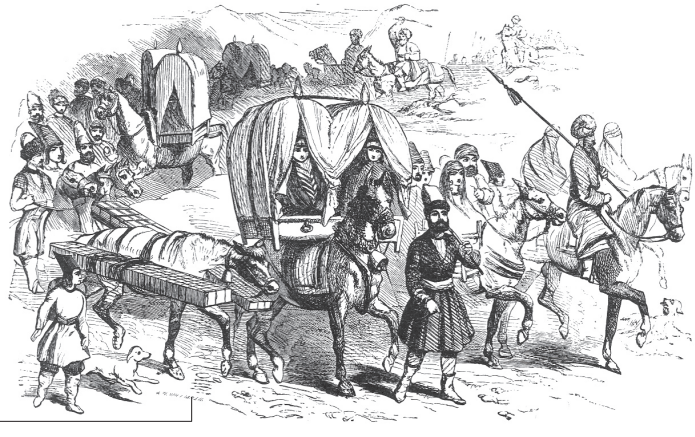
۵۷. James Felix Jones, *Memoirs of Baghdad, Kurdistan, and Turkish Arabia, 1857* (Slough, England: Archive Editions, 1998), 362.

۵۸. برای پیام صدر الاعظم به وزیر بهداشت، نک:
16 Eylül AH 1321/29 September 1905, BOA AMKT MHM, 588/27.

۵۹. در چنین موردی، در ۱۲ اوت ۱۸۴۱م/۱۲۵۷ق، میرزا جعفرخان نمایندهٔ ایران در استانبول به وزارت خارجهٔ عثمانی معترض شد که چرا این مسلک ممنوع شدهٔ پول گرفتن از ایرانیانی که جنازگان خود را برای تدفین به مکان‌های مختلف در استان بغداد می‌آورند، دوباره برقرار شده است و تأکید کرد که چنین شیوه‌هایی فسخ شوند. نک:
BOA A DVN DVE (Sadaret, Divan-ı Hümayün Kalemleri, Düveli Ecnebiye) 11/27 AH 6.23. 1257 / 12 March 1841.

حمل جنازه را برای پنهان کردن کالاهای قاچاق گرانبها مانند ابریشم و گاه حتی سیب، به، و میوه‌های دیگر استفاده می‌کنند و این کالاها را به عنوان هدیه برای دوستان خود به داخل مرز عثمانی می‌آوردند. خورشید پاشا ارقام مربوط به فعالیت‌های اقتصادی گمرک شهر خانقین را از یک حساب سالانه (احتمالاً سال ۱۲۶۷ق/۱۸۵۰م) مربوط به ثبت قرنطینهٔ گمرک شهر ارائه می‌دهد، که مرز اصلی ورود به عثمانی بود: ۵۲۹۶۹ نفر حجاج (مرد) و تجار؛ ۳،۳۴۸ نفر قاطرچی؛ ۶۴،۰۶۵ رأس مال؛ ۳،۱۷۶ جنازه؛ ۹،۸۱۵ گونی کالای تجاری؛ و ۲۴،۹۵۷ رأس گوسفند.[۶۰]

خورشید پاشا می‌افزاید که در این ارقام، زنان و کودکانی که از مرزها عبور کرده اند، نیامده است. علاوه بر این، او می‌افزاید از آنجا که ساعت کاری مقامات قرنطینه و گمرک با غروب خورشید به پایان می‌رسید و پس از آن کسی بر معابر مرزی نداشت، شمار افرادی که پس از غروب آفتاب از مرز عبور می‌کردند احتمالاً بیش از ۱۰۰ هزار نفر بوده است. به نظر می‌رسد که یک عضو بریتانیایی از کمسیون مرزی ترک و فارس ظن و گمان خورشید پاشا را به بالاتر بودن ارقام حقیقی عبور و مرور نسبت به ارقام



حمل جنازه در کاروان زائران کربلا، در Lady Sheil, Glimpses of Life and Manners in Persia, 179.

رسمی، تأیید می‌کند؛ با توجه به اینکه این مقام بریتانیایی گزارش می‌دهد که از ۱۲۶۶ تا ۱۲۶۹ق/۱۸۴۹ تا۱۸۵۲م «با میانگین پایین، سالانه ۸۰،۰۰۰ نفر جمع می‌شدند تا نذر خود را در زیارت حرم‌های مقدس به جا آوردند و در آن سال‌ها حدود ۵۰۰۰ تا ۸۰۰۰ جنازه از ایران و جاهای دیگر برای خاکسپاری آورده می‌شود.»[۶۱] اما با وجود چنین ارقام قابل توجهی، خورشید پاشا ارزش اقتصادی کاروان زائران و اجساد را انکار، و ادعا می‌کند که خیل مسافران و تجار ایرانی نهایت کوشش خود را می‌کردند تا در خاک عثمانی هیچ خریدی نکنند و حتی برای جلوگیری از خرید، تا آنجا پیش‌رفته بودند که علوفهٔ حیوانات باربر را هم با خود می‌آوردند.[۶۲] بدون شک این قبیل رفتارها موجبات پریشانی و ناراحتی حکومت عثمانی را فراهم می‌آورد.

با این حال، اختلاف نظر بر سر ارزش اقتصادی حمل و نقل جنازه و نگرانی عثمانی از تبعات مذهبی حضور ایرانیان به واسطهٔ زیارت و حمل جنازه، تنها یک روی سکه بود. حدود دو دهه قبل از مشاهدات خورشید پاشا که در بالا آمد، بیماری وبـا در منطقهٔ

۶۰. *Mehmed Hurşid, Seyahatname-i Hudud, transcription by Alaatttin Eser (Istanbul: Simurg, 1997), 92.*

۶۱. Loftus, *Travels and Researches*, 54.

۶۲. *Hurşid, Seyahatname*, 91-93.

مرزی دیده شد. هر چند می‌توان وبـا را صرفاً یک گونهٔ جدید از بیماری‌های بهداشتی در کنار وضعیت وخیم بهداشت عمومی آن زمان در نظر گرفت، آمدن بیماری وبـا اساساً در روند مذاکرات بر سر تبدیل کردن منطقهٔ مرزی مبهم به خط مرزی مشترکِ مشخص و انتقال اجساد از ایران به عراقِ عثمانی از طریق این مرز، تغییر جهتی ایجاد کرد.

در ۲۳۷ق/۱۸۲۱م در حالی که هنوز طاعون در امپراتوری عثمانی فراگیر بود، بیماری وبا از طریق روسیه وارد شد. «در سه دهه پس از آن، بیماری وبا هفت بار همه‌گیر شد و در سراسر جهانِ عثمانی شیوع پیدا کرد و با زائران به شهرهای مقدس مکه و مدینه انتقال یافت.»[۶۳] همین طور مشابه از ۲۳۶ق/۱۸۲۰م تا ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م بیماری وبا در ایران قاجار هفت بار موجب همه‌گیری و شیوع مرگ‌بار شد.[۶۴] در ۱۲۵۳ق/۱۸۲۲م بلافاصله پس از شیوع اولیهٔ بیماری وبا در استانبول، اولین‌ایستگاه‌های قرنطینه در اطراف شهر تأسیس شدند. پانزده سال بعد، در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م، کمیسیون عالی قرنطینه (Higher Commission of Quarantine) و دیوان عالی قرنطینه (Higher Quarantine Bureau) تأسیس شدند.[۶۵] در ۱۲۵۴ق/۱۸۳۸م سلطان عثمانی از دولت اتریش خواست که برای کمک به ایجاد ایستگاه‌های قرنطینه در سراسر استان‌های عثمانی، عده‌ای از نیروها و مقامات با تجربه در امور قرنطینه و قرنطینه سازی را به عثمانی اعزام کند و بدین ترتیب مجموعه‌های مختلفی از نیروها و خدمات پزشکی با عنوان وزارت قرنطینه (به ترکی: قرنطینه نظارتی) ترکیب و ادغام شدند.[۶۶] دو سال بعد، با مشارکت قدرت‌های اروپایی، شورای بهداشت قسطنطنیه (Constantinople Council of Health)تأسیس شد و نمایندگان اروپا در شورا برای رسیدگی به شکایات مکرر از کشورهای اروپایی، جزو آن شورا، قرار گرفتند. در ۱۲۶۸ق/۱۸۵۱م، اولین مقررات قرنطینه وضع شد که بر اساس آن مسافرانی که به بیماری‌های مسری مبتلا بودند، تحت حفاظت قرنطینه قرار می‌گرفتند.[۶۷] روندهای مشابه از شیوع وبا و طاعون در ایران حس، آگاهی به مسألهٔ بهداشت عمومی را برانگیخت. تا ۱۲۷۵ق/۱۸۵۸م برخی از فارغ التحصیلان دارالفنون ایران، در علم پزشکی آموزش دیده بودند. با این حال اقدامات بهداشتی و سطح بهداشت عمومی در خارج از تهران در شرایط رقت انگیزی بود. دولت ایران بر اثر از فشارهای همایش‌های بین المللی بهداشت (International Sanitary Conferences) در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م «مجلس حفظ الصحه» را که کارکرد شورای را بهداشت داشت، به ریاست جوزف دزیره تولوزان (Joseph Desire Tholozan)، پزشک ارشد ناصرالدین شاه، تأسیس کرد اما عمر این شورا چند ماهی بیش نبود. در عین حال تا اوایل ۱۲۹۸ق/۱۸۸۰م به بعد، در بسیاری از شهرهای اصلی ایران شوراهای بهداشت تأسیس شده بودند.[۶۸]

تا آن زمان، روش‌های دفع و برخورد با بیماری‌های همه‌گیر شده، در بهترین حالت، ابداعی و موقتی بود و ایستگاه‌های قرنطینه جداافتاده از یکدیگر، هرکدام شیوه‌های مخصوص خود را برای درمان اعمال می‌کردند و میان روش‌های درمانی آنها هماهنگی خاصی نبود.[۶۹] با این حال، به تدریج قرنطینه با منافع ملی و رفاه کلی بشریت درآمیخت و در همین زمان بود که مسائل بهداشتی به شکل برجسته‌تری در روابط بین المللی اهمیت

۶۳. Gülden Sarıyıldız, *Introduction to Hicaz Karantina Teşkilatı (Hijaz Quarantine Organization1865–1914) (Ankara: TTK Basımevi, 1996).*

۶۴. Willem Floor, *Public Health in Qajar Iran* (Washington, DC: Mage, 2004), 18.

۶۵. Sarıyıldız, *Introduction to Hicaz Karantina Teşkilatı.*

۶۶. Mark Harrison, "Disease, Diplomacy, and International Commerce: The Origins of International Sanitary Regulation in the Nineteenth Century", *Journal of Global History* (2006):210.

۶۷. Ayşegül D. Erdemir and Öztan Öncel, "Development of the Foundations of Quarantine in Turkey in the Nineteenth Century and Its Place in the Public Health", *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* 2 (2003): 42–44.

۶۸. Hormoz Ebrahimnejad, Medicine, *Public Health, and the Qajar State: Patterns of Medical Modernization in Nineteenth-Century Iran, Sir Henry Wellcome Asian Studies* (Leiden: Brill, 2004), 31–49.

۶۹. Harrison, "Disease," 199; and Valeska Huber, "The Unification of the Globe by Disease? The International Sanitary Conferences on Cholera, 1851–1894", *Historical Journal* 49

یافت و به میان آمد.[۷۰] فراگیر شدن جهانی آنچه به آن «وبای آسیایی» می‌گفتند، مستلزم اقدامات جهانی برای جلوگیری از گسترش بیشتر این بیماری بود. مشکل همه‌گیری بیماری‌ها با رشد مداوم فن‌آوری کشتی بخار تشدید شد، که راه را برای مسافرت سریع مردم و همچین انتقال بیماری‌ها فراهم کرده بود. به سبب نبودن دستورالعمل‌ها و روش‌های یکسان برای برخورد با بیماری‌های همه‌گیر، نیاز به کنوانسیون‌ی بین‌المللی برای رسیدگی به این موضوع احساس شد.[۷۱] از آنجا که کشورهای اروپایی تمایل داشتند «خط اول دفاعی» در برابر بیماری‌های مسری تا آنجا که ممکن است در منتهی‌الیه شرقی قرار بگیرد، به استانبول، قاهره، و تهران فشار آوردند تا برای مقابله با این بیماری‌ها اقدامات لازم را اتخاذ کنند.[۷۲]

این فشارها با رشته همایش‌های بین المللی بهداشت پی در پی صورت گرفت، که اولین آنها در ۱۸۵۱م در پاریس «برای یافتن شیوه‌ای متناسب با زمان پیشرفت صنعت و فـن و برای یافتن راهکاری که بتواند همزمان برای نیازهای بازرگانی و بهداشت عمومی سودمند باشد».[۷۳] این کنفرانس به نتیجه گیری دربارهٔ مسائل کلیدی موفق نشد، اما شرکت کنندگان «بر این قاعدهٔ کلی اجماع کردند که قصد دارند دستیابی به توافقی در سطح بین المللی بر سر مقررات بهداشتی را دنبال کنند، و همچنین مطلوبیت برخی اقدامات ویژه، از جمله تقویت نظارت بهداشتی در مصر و امپراتوری عثمانی، تأیید شد.»[۷۴] نظارت بهداشتی، تنها با نشانه‌گذاری حدود قلمرو پادشاهی ایران و عثمانی، مشخص کردن سرحدات، و تحدید حدود مرزها ممکن بود. در سال‌های ۱۲۶۶-۱۲۶۹ق/۱۸۴۹-۵۲م همزمان با آن کنفرانس، بررسی مرز مشترک ایران و عثمانی در خود منطقهٔ مرزی، برای اولین بار از سوی بریتانیا، روسیه، و گرئه‌های فنی و دیپلماتیک عثمانی و ایران صورت گرفت.

در حالی که این کنفرانس‌ها و کمیسیون‌هایی در حال برگزاری بودند، یک ناظر وقت، کاروان جنازه‌هایی را که در ژانویهٔ ۱۸۵۱م/۱۲۶۸ق به طور اتفاقی در میانهٔ راه تهران و همدان دیده بود، این‌طور توصیف می‌کند:

> تعدادی قاطر بودند که بارشان جعبه‌هایی بلند و باریک بود که به صورت قائم، هر کدام به یک طرف قاطر آویخته شده بودند. بوی وحشتناک و تقریباً غیر قابل تحملی از کاروان بلند می‌شد... این جعبه‌ها، حاوی جنازه‌هایی بودند که طی زمان از شهرهای مختلف جمع آوری شده و اکنون در راه کربلا بودند تا در آنجا دفن شوند. این کار چندش‌آوری است. جعبه‌ها به طرز ناقصی میخ‌کوبی شده اند که خروج خطرناک‌ترین بخارها را میسر می‌کند.[۷۵]

در زمانی که همه‌گیر شدن وبا بر سراسر جهان اثر می‌گذاشت، چنین کاروان‌هایی نه‌تنها مزاحم احوال عمومی، بلکه برای بهداشت عمومی خطر و نیازمند راه حل بودند. برای این منظور بیش از دوازده همایش بین‌المللی بهداشت از ۱۲۶۸ق/۱۸۵۱م تا ۱۳۳۱ق/۱۹۱۲م برگزار شد. پس از اینکه کنفرانس دوم پاریس در ۱۸۵۹م/۱۲۷۶ق نیز بی‌نتیجه ماند، کنفرانس سوم در ۱۸۶۶م/۱۲۸۳ق در قسطنطنیه برگزار شد. از نظر زمانی این کنفرانس

۷۰. Harrison, "Disease," 198–202.

۷۱. Huber, "Unification of the Globe," 457.

۷۲. Marcel Chahrour, "'A Civilizing Mission'? Austrian Medicine and Reform of Medical Structures in the Ottoman Empire, 1838–1850," *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 38 (2007): 694.

۷۳. کنفرانس با حضور نمایندگانی از اتریش، مجارستان، فرانسه، بریتانیای کبیر، یونان، حکومت‌های تحت سلطهٔ پاپ کاتولیک، پرتغال، روسیه، ساردین، سیسیل، واسپانیا برگزار شد.

۷۴. Harrison, "Disease," 197, 215–16.

۷۵. Sheil, *Glimpses of Life and Manners*, 197.
فرمانده جیمز فلیکس جونز (James Felix Jones) نیز به تابوت‌های بدبو اشاره می‌کند: «تابوت‌هایی که با دقت زیادی بسته نشده اند» و بوهای ناخوشایندی از آنها برمی‌خیزد:
Jones, *Memoirs of Baghdad*, 166.

به دنبال چهارمین همه‌گیری جهان‌گستر وبـا بود که این بار در ۱۸۶۵م/۱۲۸۲ق پس از شیوع در مکه با سرعت غیرمتعارف به اروپا رسیده بود.[۷۶] اگرچه اجماع بر این بود که این بار وبـا از هند آماده است، «جایی که همه‌گیری بومی آن همواره وجود داشت»، یکی از عوامل اصلی گسترش این بیماری به سراسر دنیا زائرانی شناخته شدند که به مکه رفته بودند. در نتیجه برای اولین بار به طور خاص عباراتی مربوط به ارتباط وبـا به شهر مکه در مکتوبات قطعنامهٔ کنفرانس قسطنطنیه ظاهر شد. علاوه بر این، مسألهٔ حمل جنازه‌ها به موضوع بحثی در این کنفراس تبدیل شد. همچین در این کنفرانس این سوال به میان آمد که آیا اجساد بیماران مبتلا به وبا می‌توانند ناقل این بیماری به جایی دیگر باشند. نظر به اینکه زائران ایرانی که به حومهٔ بغداد می‌آمدند «معمولاً همراه خود تعداد زیادی جنازه می‌آوردند که در مراحل مختلف تجزیه بودند، از استخوان‌های داخل جعبه و کیسه گرفته تا میت یک روز پیش که در تابوت زهوار در رفته قرار گرفته بود»، گزارش‌های کنفرانس مذکور بر همین مبنا استدلال کردند که «این زائران اغلب اوقات به اندازهٔ کافی با خود بیماری وبا به بغداد می‌آورند تا در سراسر آن استان گسترش بیاید.» کمیسیون نتیجه گرفت که هر چند نمی‌توان با دلایل قطعی ثابت کرد که جنازهٔ بیماران وبایی ناقل این بیماری است، بنا به احتیاط بهتر است که این جنازه‌ها را پُرخطر در نظر بگیرید.[۷۷] حتی با اینکه مدرک قانع کننده‌ای دال بر این وجود نداشت که ایران و جنازه‌های ایرانی منبع انتقال این آلودگی اند، ترس از بدن مردگان ناقل بیماری واگیردار که با چنین عبارتی بیان می‌شد، مسألهٔ انتقال جنازه‌ها را به یک نگرانی برای بهداشت بین المللی تبدیل کرد. کشتی‌های بخار، هرچه زمان حمل و نقل بین هند و مکه و از آنجا تا حوضهٔ مدیترانه را کمتر می‌کردند، قاره اروپا در معرض خطر بیماری‌های واگیردار بیشتر قرار می‌گرفت و از این رو فشار بر امپراتوری عثمانی و به تبع آن ایران افزایش می‌یافت.[۷۸]

همان طور که والسکا هوبر (Valeska Huber) استدلال می‌کند، این گونه همایش‌ها پیش نمونه‌های اولیهٔ جهانی شدن هستند، و در عین حال جاهایی بوده اند که در آنها می‌شد مدعی سهم خود از مدرنیته شد. از این رو هیئت‌هایی که نمایندهٔ قدرت‌های «شرقیِ» روسیه، امپراتوری عثمانی، و ایران بودند، تلاش زیادی می‌کردند تا از حکومت‌های خود تصویری به نمایش بگذارند که بیانگر «اصلاح طلبی، مدرن بودن و معتمد بودن آنها از لحاظ اهمیت به بهداشت» باشد؛ حکومت‌هایی که توانایی اعمال مراقبت‌های بهداشتی و انجام تجسس‌های لازم را در مرزهای خود دارند. از آن جا که استاندارد کردن ساختارهای اداری و افزایش همزمان بازدهی کاری آنها، قابلیت مدیریت و ردیابی بیماری وبا را ممکن می‌کرد، اصلاح ساختارهای اداری و دولتی امپراتوری عثمانی، که به بهداشت مربوط بودند، به عنوان نگرانی اصلی در این کنفرانس‌ها مطرح می‌شد. بنا بر این هنگامی که در کنفرانس‌ها پیشنهاد «ایجاد کمیته‌ها و شوراهای مختلف» و «به کمال رساندن اقدامات مختلف برای شناسایی از طریق روادید، لوایح بهداشت، گذرنامه‌های بهداشتی، کارت‌های شناسایی، مجوز و غیره» را دادند، دولت عثمانی که تمایل داشت سهم خود را از ادعای مدرن بودن به میان آورد و مردمش را در برابر بیماری‌های مسری حفظ کند، برای اعمال پیشنهادهای کنفرانس‌ها با کمال میل اقدام کرد.[۷۹] یکی از این اقدامات تأسیس ادارهٔ

۷۶. Huber, "Unification of the Globe," 462.

۷۷. برای گزارش‌های این کنفرانس بین المللی بهداشت که موضوع مبداء مکانی، همه گیری بیماری وبا و انتقال پذیری و شیوع بیماری وبای آسیایی در آن مطرح شد، نک:
International Sanitary Conference: Report to the International Sanitary Conference of a commission from that body, to which were referred the questions relative to the origin, endemicity, transmissibility, and propagation of Asiatic cholera (Boston, 1867), 55–57.Translated by Samuel L. Abbot, (Boston: Alfred Mudge & Son, Printers, 1867).

۷۹. از ۱۸۳۱م/۱۲۴۷ق تا ۱۸۶۵م/۱۲۸۲ق، پنج همه‌گیری در حجاز رخ داد. گزارشی پزشکی از سوی ساری اولدوز (Sarıyıldız) نشان می‌دهد که در همه گیری وبای ۱۸۹۳م/۱۳۱۱ق در مکه، ۳۰،۳۳۶ نفر مردند.

بهداشت حجاز (Hejaz Health Administration) برای نظارت بر آمد و شد زائران به حجاز بود.[۸۰]

امپراتوری عثمانی در دورهٔ تنظیمات بود؛ در دورهٔ اصلاحات و بالا بردن ظرفیت دولت که به نهادینه کردن و استاندارد سازی طرز کار دولت، و همچنین نفوذ دولت در حاشیه‌های مرزی، و در نتیجه کاهش خلل‌های موجود در آنچه من آن را «فیلتر مرزی» می‌نامم، منجر شده بود.[۸۱] همچنان که عثمانی‌ها به مدرن باوری و همسان پنداری خود با آنها که تجسم مدرنیته بودند ادامه می‌دادند، حفظ سلامت عمومی از طریق بهداشت مناسب، امری ضروری شد و نیاز به نگه داشتن فاصلهٔ لازم از برادران ناتنی غیر بهداشتی عثمانی، یعنی ایران، همچنین احساس شد. به همین دلیل مسألهٔ حمل جناره‌ها و سفر زائرانی که از هند و ایران به حجاز و عراق می‌رفتند، نگرانی‌ای بود که ابعاد آن از مرزهای عثمانی و ایران فراتر رفت. پس از این، نظارت امپراتوری عثمانی بر سرحدات و گذرگاه‌های مرزی که اتباع ایرانی‌ها از آنها استفاده می‌کردند و همچنین برداشت کلی عثمانی‌ها از ایرانیان، از منظر بهداشت و مدرنیته بیان می‌شد. امپراتوری عثمانی به مفهوم ظاهری و معنای واقعی کلمه، نگران «بیمار اروپایی» بود و بر همین اساس ناچار به انجام دادن اقدامات لازم بود تا اروپا بیمار نشود. ریشهٔ این خصومت‌ها، زائرانی که ایران را به عراق وصل می‌کردند، واگیردار شده بودند. باید کاری می‌کردند، بیش از صدور فتوا از جانب شیخ الاسلامی دیگر در نفی ایرانیان.

ایجاد یک سامانهٔ بهداشت منظم مدنی که نه تنها امور تجارتی و نظامی را اداره کند، بلکه به شکل جدیدی در کار تنظیم زندگی شهروندان عثمانی باشد، در سیاست‌های عثمانی اهمیت پیدا کرد و انگیزهٔ عمده‌ای برای تشکیل یک نظام پزشکی شد.[۸۲] علاوه بر این، عثمانی‌ها پس از توصیه‌های بهداشتی همایش‌های بین المللی، در نقاط اصلی ورود ایرانیان و شیعیان هند به مرزهای خانقین، قصر شیرین، و بصره، قرنطینه و آسایشگاه‌های متعدد ساختند. تا ۱۸۷۵م/۱۲۹۲ق چهارده ایستگاه قرنطینه بین ارزروم و بصره فعال بودند. این عوامل، نظارت بهداشتی حکومت‌های ایران و عثمانی را بر مسألهٔ حمل جنازه‌ها و سفر زائران افزایش، و به آنها این فرصت را داد که نه تنها بدن‌های مرده و زنده را به دقت معاینه و تفتیش و بر آنها نظارت کنند، حتی در صورت لزوم مانع عبور جنازه‌ها یا مسافران از مرز شوند؛ نیز این حکومت‌ها این فرصت را یافتند تا از نزدیک انتقال بیماری‌های همه‌گیر را دنبال کند.

با این اوصاف، چنین اقداماتی تنها منبع و منشاء جدیدی برای شکایات شد. در ۱۸۵۸م/۱۲۷۵ق فرح‌خان، نمایندهٔ ایران در استانبول، در نامه‌ای به وزارت امور خارجهٔ عثمانی از «رفتار معروف» با ایرانیانی که به ایستگاه‌های مرزی قرنطینه در بغداد و ارزروم می‌رسند، شکایت می‌کند. وی از باب عالی، دیوان وزیر اعظم عثمانی، درخواست کرد اقدامات لازم را برای امنیت و رفاه زائران و مسافران ایرانی فراهم و با آنها همانند دیگر خارجی‌های مسافر رفتار کنند.[۸۳] هر چند فرح خان طوری شکایت خود را بیان کرد که به طور ضمنی تأکید کند عثمانی‌ها فقط، به طور خاص و به منظور بدرفتاری هموطنان ایرانی‌اش را جداسازی می‌کنند، و دیگران نیز دربارهٔ مقررات قرنطینه و

۷۹. از ۱۸۳۱م/۱۲۴۷ق تا ۱۸۶۵م/۱۲۸۲ق، پنج بار در حجاز وبا همه‌گیر شد. گزارشی پزشکی از سوی ساری اولدوز (Sarıyıldız) نشان می‌دهد که در همه گیری وبای ۱۸۹۳م/۱۳۱۱ق در مکه، ۳۰،۳۳۶ نفر مردند.
Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı*, 4.

۸۰. برای این پاراگراف، نک:
Huber, "Unification of the Globe", 471-476.

۸۱. Sarıyıldız, *Hijaz Karantina Teşkilatı,* 22–29.

۸۲. مفهوم ظرفیت حکومتی از منبع زیر گرفته شده است:
Doug McAdam, Sydney Tarrow, and Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (New York: Cambridge University Press, 2001).
در این دیدگاه، مرزها همانند صافی‌هایی هستند که به مرور زمان در تبدیل شدن و تغییر یافتن مناطق مرزی مبهم به خط‌های مرزی مشخص، کمتر و کمتر قابل نفوذ می‌شوند

۸۳. Chahrour, "Civilizing Mission," 690.

دوره‌های طولانی که مجبور می‌شدند در قرنطینه سپری کنند شکایت می‌کرده‌اند. کشتی‌های انگلیسی که با گواهی‌های بهداشتی نامعتبر به مرزها می‌رسیدند، همچون ایرانی‌هایی که مدارک قانونی قابل قبول نداشتند، «به مدت حداقل ده روز، یا تا زمانی که مقامات امور قرنطینه به شکلی معقول قانع شوند که کشتی‌ها حامل افرادی نیستند که بیماری وبا دارند و محتمل نیست که بیماران وارداتی عاملی دیگری برای همه‌گیری وبا در مناطق غربی شوند» کشتی و سرنشینانش را در قرنطینه نگاه می‌داشتند. این اقدامات بر یافته‌های پزشکی-علمی کارشناسان و متخصصان برجستهٔ وبا استوار بود.[۸۴]

این فرایندها بحث‌های مربوط به مسألهٔ حمل جنازه‌ها را تحت تأثیر قرار داد و تهران را ناچار کرد اقداماتی برای بهینه سازی و بهبود شرایط بهداشتی و نظارت بر زائران و حمل جنازه‌ها اعمال کند. به همین دلیل هنگامی که وبا در ۱۸۶۷م/۱۲۸۴ق در کربلا، «گورستان عظیم ایرانیان»، ظاهر شد، شاه حمل جنازه‌ها را ممنوع اعلام کرد.[۸۵] این دستور، بسته به اینکه کدام طرف مرز وبا یا طاعون ظاهر شده بود، لغو و به صورت متناوب مجدداً برقرار می‌شد. مقامات عثمانی نیز بارها مسألهٔ دستور برای ممنوعیت حمل اجساد را مطرح کردند و همچنین، دکتر جوزف دزیره تولوزان، پزشک مخصوص ناصرالدین شاه، نیز درخواست کرده بود که سیاست‌های ویژه‌ای برای پیشگیری و جلوگیری از گسترش همه‌گیر وبا از طریق حمل جنازه‌ها وضع گردد. پزشک ارشد شاه درخواست کرد که برای جلوگیری از گسترش بیماری‌های همه‌گیر ناشی از عمل انتقال جنازه‌ها سیاستی اتخاذ شود. علاوه بر این، ناصرالدین شاه در سفر خود به عراق در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م با احمد شفیق مدحت پاشا (۱۲۳۸-۱۳۰۲ق/۱۸۲۲-۱۸۸۴م)، اصلاح طلب مشهورعثمانی و فرماندار بغداد، ملاقات کرد. مدحت پاشا در این دیدار مشکلات بهداشتی مربوط به انتقال جنازه‌ها را هنگامی که هنوز تازه و در حالت تجزیه اند، از ایران به شهرهای مقدس عراق مطرح کرد.[۸۶]

در نتیجهٔ تجدید نظرها، درخواست‌ها، جلسات، و البته قطعنامه‌های همایش‌های بین‌المللی بهداشت در تاریخ ۸ ژانویه ۱۸۷۱م/۱۲۸۸ق، میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار، ۱۲۴۳-۱۲۹۹ق/۱۸۲۷-۱۸۸۱م)، اصلاح طلب و دولتمرد شهیر، از طرف ایران و مدحت پاشا از طرف عثمانی، معاهده‌ای در باب انتقال جنازه‌ها امضا کردند. هدف این توافق مقابله با خطرات ناشی از جنازه‌های وارد شده از ایران، محافظت از بهداشت عمومی، و جای دادن منطقهٔ مرزی در نظام پاکیزه شدهٔ جدید بین المللی بود. برای جلوگیری از عواقب پزشکی-بهداشتی مضر که نتیجهٔ انتقال جنازه‌های تازهٔ در حال تجزیه از ایران برای دفن در عتبات بود، این معاهده دورهٔ تعلیق سه ساله‌ای برای عبور دادن جنازه‌ها از مرز وضع کرد. برای اطمینان از اینکه جنازهٔ کسانی که بازماندگانشان متقاضی عبور از مرز تدفین بقایای میت در عتبات بوده و جنازه‌ها به مدت سه سال در حال تعلیق و انتظار در خاک ایران مدفون بوده‌اند، بنا به درخواست متقاضیان، مدارک رسمی دفن، که تاریخ‌گذاری شده بودند، صادر می‌شد. عثمانی و ایران به عنوان طرفین این معاهده توافق کردند که جنازه‌ها، یا به عبارتی

۸۴. BOA HR SYS (Hariciye Siyasi) 737/68, 20 April 1858.
اولین کمیسیون قرنطینهٔ عثمانی در ۱۸۳۸م/۱۲۵۴ق تشکیل شد و اولین مکان‌های قرنطینه در سرحد ایران در ارزروم و ترابوزان در ۱۸۴۱م/۱۲۵۷ق ساخته شدند.

۸۵. Sheldon Watts, "Cholera Politics in Britain in 1879: John Netten Redcliffe's Confidential Memo on 'Quarantine in the Red Sea," *Journal of the Historical Society*, 8 (2007): 291.
اعضای هیئت قرنطینهٔ بین المللی شامل نمایندگانی از کشورهای اروپایی، امپراتوری عثمانی و مصر بودند.

۸۶. *Commission mixte chargée de la révision tarif des droits sanitaires dans L'Empire Ottoman (Mixed commission charged with the revision of tariffs of sanitary rights)*

استخوان‌هایی که مدارک لازم را نداشتند، اجازه نیابند از ایران خارج و وارد امپراتوری عثمانی شوند. فقط استخوان‌های نبش شده که دارای مدرک رسمی تاریخ‌دار بودند، اجازهٔ انتقال داشتند و این استخوان‌ها در تابوت‌های چوبی محفوظ در صندوق‌های سربی حمل می‌شدند. کسانی که زمینی سفر می‌کردند، از طریق کرمانشاه و کسانی که از طریق دریا می‌آمدند، از بندر بصره وارد مرز عثمانی می‌شدند به طوری که مأموران پزشکی بتواند آنها را معاینه کنند. در صورت وجود بیماری‌های واگیردار در ایران، زائران و جنازه‌ها مطلقاً اجازه ورود نداشتند.[۸۷] بند چهارم از «قوانین گمرکی بهداشت در امپراتوری عثمانی» که در ۱۸۷۶م/۱۲۹۳ق نهادینه شده بود، بر این اساس مالیات بهداشتی ثابتی به میزان ده پیاستر (قروش) برای هر زائر/مسافر و پنجاه پیاستر برای هر جنازه وضع کرد. جدول شمارهٔ ۱ تعداد زائران ایرانی و اجسادی را که درایستگاه‌های مختلف قرنطینه در ناحیهٔ مرزی مشمول مالیات شده بودند، در دو دورهٔ تاریخی ۱۸۷۲-۱۸۸۴م/۱۲۸۹-۳۰۲ق و ۱۸۹۸- ۱۹۰۴م/۱۳۱۶-۱۳۲۲ق نشان می‌دهد. این ارقام که از گزارش‌های «بخش ترازنامه‌های آماری تعرفه‌های گمرک بهداشت و درمان امپراتوری عثمانی» به دست آمده است، نشان می‌دهد که دوازده سال پی‌درپی پس از امضای معاهدهٔ مشترک میان مدحت پاشا و میرزا حسین خان سپهسالار، میانگین سالانهٔ انتقال جنازه‌ها از مرز به میزان ۵،۷۴۴ جسد میت و میانگین شمار زائران/مسافران که از مرز عبور می‌کردند ۳۷،۶۶۵ نفر بود.[۸۸] به طور متوسط، شمار زائران/مسافران بازدیدکننده از ۱۸۹۸م/۱۳۱۶ق تا ۱۹۰۴م/۱۳۳۲ق، ۴۸،۶۷۲ نفر و تعداد جنازه‌ها ۶،۲۵۵ بوده است. با اینکه اطلاعات به اندازهٔ کافی در دست نیست که بتوان این ارقام را با سال‌های بعدی مقایسه کرد، اما بدون شک این آمار به خودی خود و به اندازهٔ کافی ارقام قابل توجهی است. برای مقایسه، هنگامی که به شمار حجاج مکه که از طریق مرزهای حجاز و یمن وارد می‌شدند، دقت کنیم، به نظر می‌رسد که شمار زائران عتبات با عدهٔ مسافران زیارتی حجاز طی زمان رقابت می‌کند.[۸۹] به رغم این تعداد و درآمد ممکن که می‌توانست از این طریق ایجاد شود، ساختن و نگاهداری ایستگاه‌های قرنطینه که در آنها پزشکان و دیگر کارکنان اداری و کمکی کار می‌کردند، بسیار پر هزینه بود و در مواقعی دفترهای بهداشتی مرز ایران-ترک دچار کسری بودجه می‌شدند. با این حال، مالیات بهداشتی چند سالی درآمد ساز بود و مازاد این درآمد را به بخش‌های مختلف بودجهٔ کل کشور، مانند بودجهٔ بازنشستگی منتقل کردند. با توجه به اینکه زائران تنها مشمول مالیات بهداشتی نمی‌شدند و مالیات‌های دیگری نیز پرداخت می‌کردند، بدون اغراق می‌توان ادعا کرد که دولت و جامعهٔ عثمانی، بهره و سود قابل ملاحظه‌ای از قبل مسافران زیارتی و انتقال جنازه‌ها به دست آوردند.

۸۷. Nakash, *Shi'is of Iraq*, 198.
ناصرالدین شاه به پیشنهاد سفیر اصلاح طلب خود در استانبول، اولین سفر خارجی اش را به شهرهای مقدس عراق، تحت حاکمیت مدحت پاشا، انجام داد. نک:
Nikki Keddie, "Iran under the Later Qajars, 1848–1922," Peter Avery, G. R. G. Hambly, C. P. Melville, *The Cambridge History of Iran* (New York: Cambridge University Press, 1991), *7:185.*

۸۸. BOA Y A HUS (Yıldız, Sadaret Hususi Maruzat Evraki) 288/47, 9 Receb AH 1311/16 January 1894.
نامهٔ امضا شدهٔ صدراعظم و همچنین وزارت خارجهٔ عثمانی به نخست وزیر:
Y A HUS 289/19, 14 Kanun-u Sani AH 1309/26 January 1894; and in BOA DVN NMH (Divan-ı Humayun, Name-i Humayun Katalogu) 19/16, 23 Şevval AH 1278/17 January.

۸۹. این آمار و اسناد ادارهٔ بهداشت عثمانی در کتابخانهٔ BOA در استانبول موجود هستند:
Administration sanitaire de L'Empire Ottoman: Bilans et statistiques (The sanitary administration of the Ottoman Empire: inventory and statistics) (Constantinople: Typographie et Lithographie Centrales and Typo-Lithographie du Journal "La Turque,"), vol. 1 (1 March 1872–29 February 1884), vol. 2 (1 March 1899–29 February 1904).

مالیات‌های بهداشتی جمع آوری شده به قروش از حجاج و جنازه‌های ایرانی در ایستگاه‌های مختلف قرنطینهٔ امپراتوری عثمانی (۱۸۷۲-۱۸۸٤م/۱۲۸۹-۱۳۰۲ق و ۱۸۹۸-۱۹۰٤م/۱۳۱٦-۱۳۲۲ق):

سال مالیاتی از اول مارس تا آخر فوریهٔ هر سال	شمار زائران، هر زائر ۱۰ قروش	کل مالیات اخذ شده از زائران	شمار جنازه‌ها، هر جنازه ۱۰ قروش	کل مالیات اخذ شده از جنازه‌ها
۱۸۷۳-۱۸۷۲	۳۰۰۱۳	۳۰۰۱۵۰	۵۰۸۵	۲۵۴۱۰۰
۱۸۷۴-۱۸۷۳	۶۶۷۸۹	۶۶۷۸۹۰	۱۲۲۰۲	۶۱۰۰۵۰
۱۸۷۵-۱۸۷۴	۲۴۳۳۳	۲۴۳۳۴۰	۱۱۵۸	۵۷۹۰۰
۱۸۷۶-۱۸۷۵	۲۴۱۹۷	۲۴۱۹۷۰	۸۴۱	۴۲۰۵۰
۱۸۷۷-۱۸۷۶	۲۳۰۶۱	۲۳۰۶۱۰	۱۷۱۵	۸۵۷۵۰
۱۸۷۸-۱۸۷۷	۱۵۵۶۶	۱۶۴۷	۱۶۴۷	۸۲۳۵۰
۱۸۷۹-۱۸۷۸	۳۳۵۲۳	۳۲۵۲۳۰	۵۵۹۲	۲۷۹۶۰۰
۱۸۸۰-۱۸۷۹	۳۴۸۷۱	۳۴۸۷۱۰	۷۸۹۵	۳۹۴۷۵۰
۱۸۸۱-۱۸۸۰	۴۱۶۱۰	۴۱۶۱۰۰	۷۶۷۶	۳۳۸۸۰۰
۱۸۸۲-۱۸۸۱	۲۶۳۹۳	۲۶۳۹۳۰	۴۲۵۹	۲۱۲۹۵۰
۱۸۸۳-۱۸۸۲	۷۱۸۸۳	۷۱۸۸۳۰	۱۱۹۷۷	۵۹۸۸۵۰
۱۸۸۴-۱۸۸۳	۵۹۷۴۱	۵۹۷۴۱۰	۸۸۸۲	۴۴۴۱۰۰
۱۸۹۹-۱۸۹۸	۳۵۷۸۹	۳۵۷۸۹۰	۵۲۹۶	۲۶۴۸۰۰
۱۹۰۰-۱۸۹۹	۴۰۸۲۲	۴۰۸۲۲۰	۵۴۷۸	۲۷۳۹۰۰
۱۹۰۱-۱۹۰۰	۴۷۶۸۵	۴۷۶۸۵۰	۶۸۶۶	۳۴۳۳۰۰
۱۹۰۲-۱۹۰۱	۷۱۸۰۴	۷۱۸۰۴۰	۷۹۰۵	۳۹۵۲۵۰
۱۹۰۳-۱۹۰۲	۳۷۱۳۱	۳۷۱۳۱۰	۴۷۴۳	۲۳۷۱۵۰
۱۹۰۴-۱۹۰۳	۵۸۸۰۱	۵۸۸۰۱۰	۷۲۴۵	۳۶۲۲۵۰

منبع جدول:

Administration Sanitaire de L'Empire Ottoman: Bilans et Statistiques
(The sanitary administration of the Ottoman Empire: Inventory and statistics),
vol. 1, 1 Mars 1872 au 29 Février 1884 and vol. 2, 1 Mars 1899-29 Février 1904,
(Constantinople: Typographie et Lithographie Centrales)

با توجه به پراکندگی جغرافیایی سرزمین‌های عثمانی، بسیاری ازایالت‌ها به ناچار زیر نظارت بهداشتی قرار گرفتند. در نتیجه، اعمال فشار بیشتری بر امپراتوری عثمانی برای ایجاد تشکیلات جدی قرنطینه‌ای بود. در مه ۱۸۸۲م/۱۳۰۰ق، هیئت‌های اعزامی از کشورهای مختلف گرد هم آمدند تا در «تعرفه‌های گمرک بهداشت و درمان» عثمانی تجدید نظر کنند.[۹۰] در بحث‌های این جلسات، نماینده ای استدلال کرد که برای پیشرفت و تمدن باید از انتقال جنازه‌ها جلوگیری شود و با اینکه سنت‌ها و باورها جای خود را دارند، مهار عوامل سرایت بیماری‌ها ضروری است.[۹۱] دکتر دیکسن (Dickson) نامی که از نمایندگان حاضر در این هیئت‌های بین المللی بود، حتی تا جایی بحث را پیش برد که استدلال کرد زیارت عتبات که بر خلاف رفتن به مکه، از واجبات دینی مسلمانان نیست، و این زیارت‌ها فقط از روی علاقهٔ مذهبی انجام می‌شود و برای همین است که زائران عتبات، «حاجی» نیستند، زوارند. در همین کمیسیون مشترکِ هیئت‌های اعزامی گزارش شد که از ۱۸۷۳م/۱۲۹۰ق تا ۱۸۷۹م/۲۹۷ق ادارهٔ بهداشت مرز ایران به طور متوسط دچار کسری بودجه‌ای به مبلغ ۱۱۹،۷۶۴ پیاستر (قروش) شده است. برای پایان دادن به این کسری بودجه و همچنین به منظور محدود کردن شمار جناؤه‌ها و زائرانی که از مرز عبور می‌کردند، حتی پیشنهاد شد که اجساد را به مبلغ ۲۰۰ پیاستر و زائران را به مبلغ ۵۰ پیاستر مشمول مالیات قرار دهند.[۹۲]

به رغم چنین محاسباتی و همچنین شکایت‌های مداوم، به نظر می‌رسد که شرایط معاهدهٔ ۱۸۷۱م/۱۲۸۸ق تا حد زیادی عیناً حفظ شد و مالیات بهداشتی وضع شده در این معاهده عیناً باقی ماند. از این رو هنگامی که در ۱۸۹۲م/۱۳۱۰ق وبا دوباره شیوع یافت، به جنازه‌ها و زائران اجازهٔ عبور از مرزها داده نشد. با این حال سال بعد مجلس صحیه یا همان کمیسیون بهداشت عمومی، فرماندار بغداد را مطلع کرد که شیوع وبا محدود به بخش‌های شرقی ایران بوده و سفر از این نقاط تا مرز مشترک ایران و عثمانی در غرب ایران ماه‌ها به طول خواهد انجامید و در نتیجه، این گونه محدودیت‌ها برای سفر ایرانیان غیر ضروری است. ممنوعیت به شکل محتاطانه‌ای برداشته شد و پس از آن ایرانیان، بعد از بازرسی دقیق کالاها و البسه، ملزم بودند فقط به مدت پنج روز در تحفظ خانه/قرنطینه خانقین بمانند، به جای ده روز که قبلا معمول بود. همه‌گیری این بیماری‌ها برای استان بغداد بسیار پر هزینه بود؛ به عنوان مثال، از وقتی مرز به روی زائران و بازدید کنندگان برای هفده ماه از ژوئن ۱۸۹۲م/۱۳۱۰ق تا نوامبر ۱۸۹۳م/۱۳۱۱ق بسته شد، فقط به ۵،۸۳۱ نفر، یا به طور متوسط ۱۲ نفر در روز، برای عبور از مرز اجازه داده شد. بعد از برچیده شدن ممنوعیت، افرادی که باید پنج روز در قرنطینه می‌ماندند، به طور متوسط به ۹۷ نفر افزایش یافت.[۹۳] بدون شک شمار بیشتری از مسافران زائر مطلوب تر بود، زیرا دولت عثمانی می‌توانست مبالغ بیشتری از وجوه مالیاتی را از ایرانیان اخذ کند و این به معنای فرصت بیشتر برای تجارت و مبادلات بود. اما به هر حال این مسأله نیز بدیهی بود که هزینهٔ گسترش بیماری‌های همه‌گیر از مزایای زائران و کاروان‌ها بیشتر شده بود.

در نتیجه پزشکان دولتی در کرمانشاه و بصره به رغم شکایت‌ها، قوانین را زیر پا نگذاشتند و استخوان‌ها و مدارک کفن و دفن برای هر گروه، قبل از اجازهٔ عبور از مرز،

۹۰. برای مثال، در ۱۸۷۲-۱۸۷۳م/۱۲۸۹-۱۲۹۰ق، شمار حجاج مکه ۵۱،۷۳۸ نفر بود، در حالی که زوار عتبات ۳۰،۰۱۳ نفر بودند. در ۱۸۷۳-۱۸۷۴م/۱۲۹۰-۱۲۹۱ق عدهٔ حجاج ۶۵،۴۰۱ نفر و عدهٔ زوار ۶۶،۷۸۹ نفر بودند. در ۱۸۷۶-۱۸۷۷م/۱۲۹۳-۱۲۹۴ق عدهٔ حجاج ۶۱،۸۵۶ و زوار ۲۳،۰۶۱ نفر بودند. در ۱۸۸۲-۱۸۸۳م/۱۳۰۰-۱۳۰۱ق عدهٔ حجاج ۴۶،۵۱۹ نفر، در حالی که زوار ۷۱،۸۳۳ نفر بودند. شکی نیست که عده ای بعد از عتبات به حجاز رفته اند و باید در شمار حجاج مکه هم به حساب آیند.

۹۰-۹۱. علاوه بر امپراتوری عثمانی، این کشورها نیز بودند: آلمان، اتریش، مجارستان، بلژیک، اسپانیا،فرانسه، بریتانیای کبیر، ایتالیا، هلند، روسیه و نروژ. نک:
Commission mixte revisi de la revision.

۹۱.*Commission mixte revisi de la revision.*

۹۲.*Commission mixte revisi de la revision.*

۹۳. حاکم بغداد به صدر العظم، ۲۰ سپتامبر: [1895], BOA A MKT MHM 570/9, 1311.8.7.

بررسی می‌شد. در یک مورد بعد از اینکه نمایندهٔ ایران در عثمانی درخواستی را تسلیم کمیسیون بهداشت عمومی عثمانی کرد، وزیر بهداشت صدراعظم را ترغیب کرد تا اجازه دهد جنازهٔ وکیل الدوله، یکی از مقامات عالی رتبهٔ دولتی ایران، قبل از موعد سه سالهٔ دفن از مرز خانقین عبور کند. مجوز ویژه به این دلیل صادر شد که جنازهٔ وکیل الدوله قبل از عبور از مرز به مدت دو سال و نیم در خاک بود و این بقایا در تابوت چوبی که داخل جعبه‌ای سربی بود، قرار داشت، کاملاً محفوظ بود و خوب بسته شده بود. با این حال، وزیر با تأکید بر شرایط ویژه اضافه کرد که چنین رویه‌ای نباید مرسوم شود.[۹۴] به رغم چنین تلاش‌هایی، در ۱۸۹۴م/۱۳۱۲ق نهمین کنفرانس بین المللی بهداشت پاریس یک بار دیگر زائران را به عنوان ناقل وبـا به اروپا شناخت.[۹۵] استانبول به طور خاص به تورخان بیگ، نمایندهٔ ویژهٔ، خود دستور داد برای اطلاع رسانی به شرکت کنندگان حتماً گزارش کند که عثمانی در امر کنترل مرزها و به خصوص انتقال جنازه‌ها کاملاً جدی است. این اقدامات عثمانی صرفاً نمایشی نبودند. مقامات عثمانی مسألهٔ انتقال جنازه‌ها را به طور جدی کنترل می‌کردند و به نظارت حکومتی ادامه می‌دادند. برای مثال، در ۱۴ ژانویه ۱۸۹۴م نخست وزیر وقت از وزیر بهداشت خواست که در باب اقدامات علمی و پیشگـیـرانه (ترکی: تدابیـر فنیه و تحفظی)ی لازم در قبال مسألهٔ انتقال جنازه‌ها از ایران، و به منظورتأمین بهداشت عمومی و از نقطه نظر صحت عمومی گزارش کند.[۹۶] علاوه بر این، هنگامی که تعداد سفرهای زیارتی به اوج خود می‌رسید، نیروهای کمکی به مناطق مرزی زیارتی فرستاده می‌شدند.[۹۷] این گونه اقدامات بدان معنا بود که دیدن صفوف بیمارگونه و کاروان‌هایی که «بوی غیر قابل تحمل» می‌دادند، به طور روز افزونی دشوارتر می‌شد. اما این گونه اقدامات به انتقال جنازه‌ها پایان نداد، و فقط دولت‌ها نبودند که برای عبور از مرز ضوابط بیشتری وضع کردند.

زائران، جنازه‌ها، و فرش‌ها

همان طور که دو حکومت هم مرز به صورت جداگانه دنبال معرفی «روش‌های علمی و اقدامات پیشگیرانه» برای سخت تر کردن عبور و مرور و نظارت مرزی بودند و مالیات‌ها را افزایش می‌دادند، گروه‌ی از افراد نزدیک پاسگاه‌های مرزی دست به کار خشک کردن «جنازه‌های تازه شدند تا بتوانند آنها را از بازرسی مقامات بهداشت عثمانی بگذرانند.» علاوه بر این، محدودیت‌ها و هزینه‌های جدید موجبات «توسعهٔ سریع غیر قانونی انتقال جنازه‌ها» را فراهم آورد.[۹۸]

وزیر بهداشت عثمانی در یادداشت ۲۵ اوت ۱۸۹۹م/۳۱۷ق به صدراعظم، متذکر شد که با اینکه قرار بر این بوده که هیچ جنازه‌ای قبل از سه سال تدفین در خاک و سپس به صورت استخوان نبش شده از قبر از مرز عبور نکند، قاچاق جنازه‌های تازه در حال تجزیه همچنان خطری جدی برای سلامتی است. این یادداشت در ادامه اشاره می‌کند که قاچاق جنازه‌ها به طرزی انجام می‌شود که می‌توانند توقف اجباری درایستگاه‌های قرنطینه و مالیات‌های وضع شده از سوی خزانهٔ ملی را دور بزنند و از پرداخت این هزینه‌ها خودداری کنند. اگرچه تعداد جنازه‌های مرطوب که قاچاقی از ایران به خاک عراق وارد می‌شدند

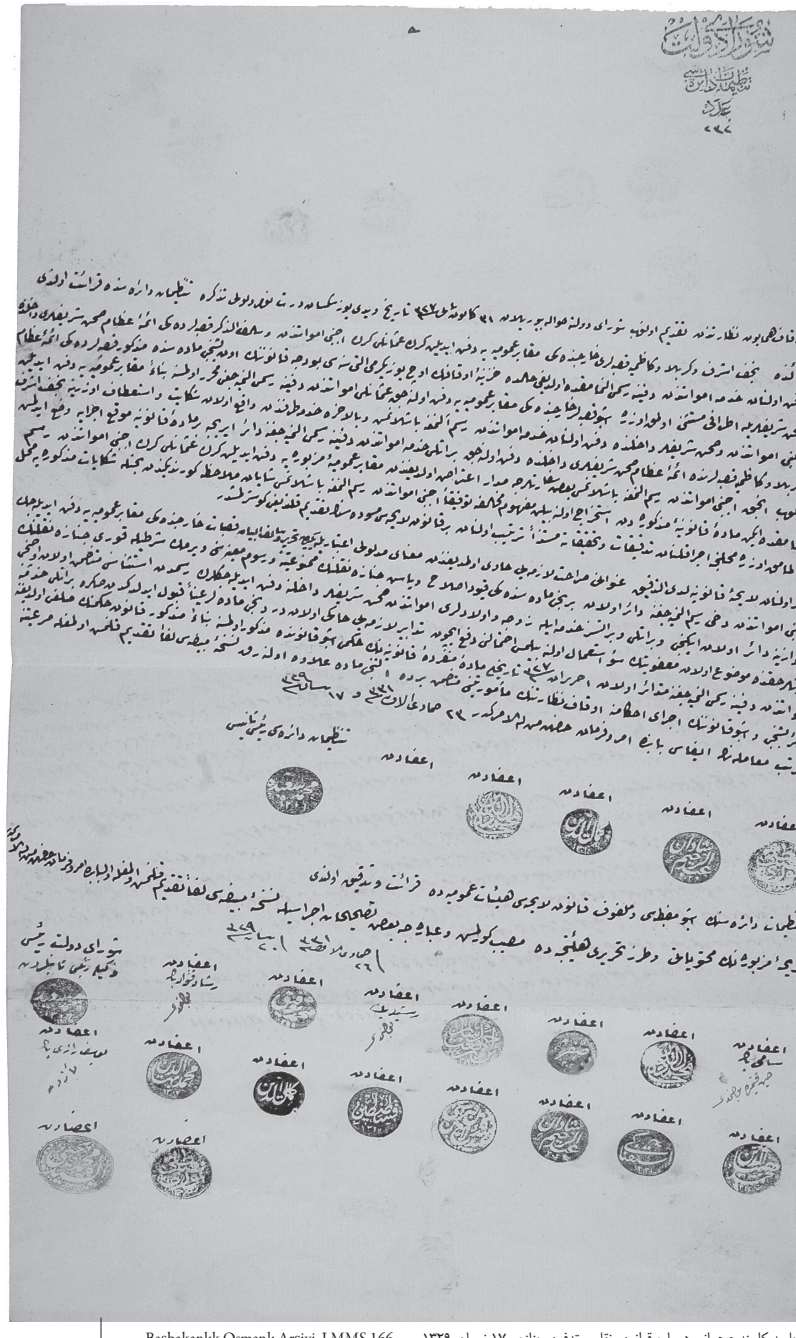
۹۴. وزیر بهداشت به صدر اعظم: BOA Y. A. HUS, 289/33, 11 Receb AH 1311/18 January 1894.

۹۵. Huber, "Unification of the Globe," 469.

۹۶. BOA I.HUS (Irade Hususi), 20/1311/B/19, 2 Kanun-u Sani 1309/14 January 1894.

۹۷. BOA A. MKT. MHM (Sadaret Mektubi Muhimme Kalemi) 576/25, 16 June 1898.

۹۸. Nakash, *Shi'is of Iraq,* 190–91.



جلسه کابینه عچمانی در باره قوانین نقل و تدفین جنازه ، ۱۷ نیسان ۱۳۲۹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, I MMS 166.

بسیار محدود بود، وزیر بهداشت در یادداشت خود ادامه می‌دهد که مأموران نظارت و بازرسی قرنطینهٔ بغداد گزارش داده اند که حمل جنازهٔ در حال تجزیه و تازه توسط شیعیان برای تدفین در عتبات، خطر جدی برای سلامتی جاده‌هایی است که این جنازه‌ها از طریق آنها عبور داده می‌شود. بازرسان قرنطینه در گزارش خود ادامه دادند که انتقال جنازه‌های مرطوب، قوانین و مقررات وضع شدهٔ مربوط را زیر پا می‌گذارد. از آنجا که بخش‌هایی از ایران در آن زمان طاعون زده بودند، هیئت بهداشت عمومی از وزارت بهداشت خواست که به مقامات مربوط در بغداد، از طریق صدر اعظم دستور دهند که برای پایان دادن قطعی حمل جنازه‌ها از ایران به عراق و همچنین انتقال جنازه‌های تازه داخل خود عراق، اقداماتی جدی صورت دهند.[۹۹] با این حال، قاچاق جنازه‌ها و زائران همچنان ادامه داشت و مقامات عثمانی آگاه به این پدیده این طور استدلال می‌کردند که دلیل اصلی آن، امتناع از پرداختن هزینه‌ها و مالیات‌های هیأت وزیران بوده است.[۱۰۰]

در همین حال آن زائران ایرانی، حمل کنندگان جنازه‌ها، و کاروان‌هایی که تصمیم می‌گرفتند از طریق گمرک‌های قانونی وارد خاک عراق شوند، دربارهٔ بدرفتاری و مالیات‌های غیر قانونی، که ادعا می‌کردند از گمرک خانقین آغاز شده بود و تا قزل رباط، کربلا، و جاهای دیگر نیز ادامه داشت، تقریباً پیوسته شکایت می‌کردند. در آغاز سدهٔ ۲۰م، تفسیری از یکی از بندهای پیمان ارزروم (۱۸۴۷م/۱۲۶۴ق) که تصریح می‌کرد کالاهای غیر تجارتی که ایرانیان هنگام عبور از مرز با خود می‌آورند مشمول مالیات نمی‌شود، موضوعی ویژه شد. نمایندگان ایران مدعی شدند که مقامات گمرک عثمانی برای کالاهای مختلف، مخصوصاً قالی، گلیم و سجاده، که برای استفادهٔ شخصی زائران بود با زور و اجبار و به طور غیر قانونی مالیات می‌گیرند. مقامات عثمانی استان‌های مرزی با رد این اتهامات ادعا کردند زائران ایرانی تظاهر می‌کنند این کالاها وسایل شخصی آنهاست، اما در واقع ایرانیان برای فروش در بازارها با خود عبا، فیروزه و زعفران می‌آوردند و اینها کالاهایی بوده که مقامات مرزی مشمول مالیات کالاهای تجاری دانسته اند. علاوه بر این، مقامات عثمانی مدعی شدند که به ایرانیان امکان می‌دادند برای حیوانات باربر و کالاهایی که تجارتی تلقی می‌شود، وجه نقد معینی را نزد مقامات عثمانی گرو بگذارند. اگر با کالاهایی که به این صورت ثبت کرده بودند باز می‌گشتند، آن وجه به ایشان باز پس داده می‌شد، و اگر کالاها و حیوانات ثبت شده باز نمی‌گشتند، مالیات‌های مقرر از مسافران ایرانی مطالبه می‌شده است. هنگامی که وزارت امور داخلی عثمانی در خصوص شکایات از والی بغداد پرسید، او استانبول را مطلع کرد که شاکیان کسانی بوده اند که در حین قاچاق گرفتار شده بودند و باب عالی را مطمئن ساخت که برخورد مقامات عثمانی با بازدید کنندگان ایرانی محترمانه بوده و آنها نه مجبور به پرداخت مالیات‌های متعدد و مضاعف شده اند و نه مشمول مالیات برای متعلقات شخصی. بنا به گفته‌های فرماندار عراق در ۱۹۱۲م/۱۳۳۱ق، از هر صد هزار قروش که ایرانیان به عنوان گروی متعلقات شخصی نزد مقامات عثمانی گذاشته بودند، فقط هجده هزار قروش به ایران بازگردانده شده است. از این رو، فرماندار عراق افزود که میزان غرامت‌های پرداخته نشده برای کالاهای قاچاق و حیوانات باربر نزدیک به صدها هزار قروش بوده است.[۱۰۱]

۹۹. وزیر بهداشت به صدراعظم:
17 Rebi-ul Ahir AH 1317/25 August 1899, BOA A MKT MHM 578/34.

۱۰۰. BOA DH MUI (Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye Idaresi) 28–1/67, dated October and November 1909.

۱۰۱. مکاتبات مختلف میان حکام بغداد و وزرای داخله، اقتصاد، امور خارجه و نخست وزیر:
1911–13, BOA DH. ID (Dahiliye Idare), 59/59.

هیئت دولت عثمانی در۳۱ مه ۱۹۱۳م/۱۳۳۲ق، پس از بررسی شکایت‌های سفارتخانه‌های خارجی، از تصمیم قبلی بخش اصلاح تدوین و تصویب قانون (ترکی: مجلس تنظیمات) دوباره پشتیبانی و تأکید کرد که جز هزینهٔ معاینهٔ پزشکی هیچ هزینهٔ دیگری نباید به کسانی تحمیل شود که می‌خواهند استخوان‌های وارداتی متعلق به اتباع خارجی را در گورستان‌های عادی و همگانی شهرهای مقدس، که خارج از چهار گورستان مقدس خاص، به خاک بسپارند. همین قانون برای استخوان‌های اتباع عثمانی نیز معتبر بود. چند روز بعد سلطان لایحه‌ای را در خصوص تدفین جنازه‌ها در نجف اشرف، کربلا، و کاظمین امضا کرد. با توجه به بالا بودن شمار ایرانیان مقیم در کربلا و نجف، اولین بند لایحهٔ فوق تصریح کرد اتباع خارجی که بیش از یک سال است در آن دو شهر و کاظمین اقامت دارند، لازم نیست که مالیات‌های مربوط به تدفین در گورستان‌های همگانی و عادی را بپردازند. بند دوم این لایحه مقرر می‌کرد که انتقال جنازه‌های تازه از ایران به هرجا در امپراتوری عثمانی ممنوع است، و فقط جنازه‌های خشک (استخوان‌ها)، پس از پرداخت مالیات‌های مقرر، مجاز به عبور از مرز است. با ابطال یکی از قوانین قبلی، بند بعدی این لایحه تصریح می‌کرد که که کارکنان عتبات و اعضای خانواده‌های آنها نیز ملزم هستند هزینه‌های لازم را برای تدفین در صحن شریف (رواق‌ها یا صحن خود حرم‌های مقدس) بپردازند.[۱۰۲] این دستور ریشه در مایهٔ اختلاف دیگری سوای مسألهٔ زائران ایرانی و جنازه‌ها ریشه دارد، و آن اختلاف بر سر اتباع شیعی عثمانی ساکن جنوب عراق و مراسم کفن و دفن آنهاست.

قانون اساسی و تابوت

شیعیان بغداد و بصره نیز مردگان خود را برای کفن و دفن به گورستان‌های مقدس انتقال می‌دادند. اما پس از توافق ۱۸۷۱م/۱۲۸۸ق بین مدحت پاشا و حسین خان مشیر الدوله، استانبول قوانین کفن و دفن را برای شیعیان عراق نیز تغییر داد. تنها کسانی که در فاصله‌ای به شعاع دوازده ساعت راه از نواحی مقدس زندگی می‌کردند، اجازه داشتند جنازهٔ مردگان خود را وقتی هنوز مرطوب اند برای تدفین اتنقال دهند. کسانی که فراتر از آن شعاع زندگی می‌کردند، مشمول همان قوانینی بودند که ایرانیان ملزم به رعایت آن می‌شدند: جنازه‌ها باید سه سال در محل اصلی، قبل از اینکه به گورستان‌های مقدس منتقل شوند، مدفون بمانند. همان طور که انتظار می‌رفت، شکایت‌های بسیاری در پی این تغییر قانون، تسلیم مقامات گردید و بر فرماندار بغداد فشار وارد آمد. در ۱۸۹۴م/۱۳۱۲ق، فرماندار محمد نامق پاشا به اطلاع صدراعظم رساند که شیعیان جعفری شهرهای بغداد، کاظمین و کربلا، و همچنین بخش (سنجق)های دیوانیه، برای تدفین مرده‌های خود جایی جز گورستان‌های واقع در عتبات ندارند. علاوه بر این، چون اغلب اماکن مسکونی شیعیان بر زمین‌های مرطوب باتلاقی بنا نهاده شده بود، شکایت‌های بسیاری در خصوص محدودیت‌های بهداشتی انتقال جنازه‌ها وجود داشت. از آنجا که مجبور کردن شیعیان به ترک رسوم و سنت‌های کهن خود از نظر سیاسی

102. BOA I. MMS, 166.
سلطان، صدر اعظم، و وزیر عمران (اوقاف همایون نظاری: Evkaf-ı Humâyun Nezarı) لایحه را در ۲ ژوئن ۱۹۱۳م/۱۳۳۲ق امضا کردند.

مطلوب نبود، مجلس اداری ولایت بغداد تصمیم گرفت شیعیانی که خارج از محدودهٔ دوازده ساعت فاصلهٔ سفر به عتبات زندگی می‌کنند، نیز می‌توانند برای تدفین مردگان خود بر اساس سنت قدیمی، آنها را به عتبات بیاورند. هیئت عالی بهداشت و درمان پس از هشدار به بازرس قرنطینهٔ بغداد، با این تصمیم مخالفت کرد. هیئت عالی بهداشت و درمان این طور استدلال کرد که چون جنازه‌های منتقل شده از فاصله‌ای فراتر از شعاع دوازده ساعتهٔ عتبات خطری جدی برای سلامتی است، باید از این قبیل رسوم جلوگیری کرد و دولت‌های محلی در هر کجا که جنازه‌ها را بازرسی می‌کنند، باید در همان جا نیز دفن کنند. وزیر بهداشت از صدراعظم خواست قوانین و مقرارات مربوط را به والی بغداد یادآوری کند.[۱۰۳] اما ظاهراً فرماندار بغداد خود بهتر می‌دانست با مسألهٔ انتقال جنازه‌ها چه برخوردی داشته باشد. در آغاز سدهٔ ۲۰م، وزیر بهداشت همچنان به صدراعظم هشدار می‌داد که انتقال و قاچاق جنازه‌های تازه خطری جدی برای بهداشت و سلامتی است.[۱۰۴]

با وجود آنکه مقامات اداری محلی به طور خاص مسئول اقدامات مربوط به حمل و نقل جنازه‌ها از سوی ایرانیان بودند، این مقامات تحت فشار حوزه‌های محلی خود، حاضر بودند از التزامات اجرای قوانین و مقرارت در حق شیعیان عراق چشم پوشی کنند. قایل شدن این مزیت برای اتباع شیعی عثمانی، به‌ایجاد تنش میان مقامات اداری محلی و مقامات بهداشتی منجر شد. تبادل نظرهای مختلف بین وزارتخانه‌های عثمانی نشان می‌دهد که به رغم تلاش‌های کارکنان بهداشت و درمان، تلاش‌های پی در پی برای دور زدن محدودیت‌ها، ادامه داشت. معمولاً مقام‌های محلی مانند قائم مقام نجف یا مقامات قرنطینهٔ کاظمیه یا مسیب، برای انتقال جنازه‌های تازه اسناد جعلی صادر می‌کردند. در برخی موارد، جنازه‌ها را دفن نمی‌کردند و در جای خنک می‌گذاشتند، سپس به طور غیرقانونی به عتبات منتقل می‌کردند. چنین مواردی به خطری برای سلامتی تبدیل شد. در ۱۹۰۵م/۱۳۲۳ق، چهارده جسد، که مشخص شد متعلق به کسانی است که چند ماه پیش، در بصره از وبا جان سپرده بودند، در نجف کشف و از انتقال آنها جلوگیری شد. با آگاهی از این گونه قانون شکنی‌های اتباع شیعی عثمانی، مقامات مربوط از نزدیک بر مراکز گمرکی خانقین نظارت داشتند و در ماه‌هایی که ایرانیان برای زیارت به عراق می‌آمدند شمار بیشتری از مقامات بهداشتی را به این مراکز گمرکی می‌فرستادند و مأمور نظارت می‌کردند. آنها استدلال می‌کردند که این نیروی اضافی در این منطقهٔ مرزی لازم است، زیرا خدمات بهداشتی و درمانی در ایران قابل اطمینان نیست و جای بحث دارد.[۱۰۵] به رغم این اقدامات، در اواخر همان سال ۱۹۰۵م/۱۳۲۳ق، وزارت‌های عثمانی یکدیگر را مطلع کردند که قاچاقچیان،تحت حمایت قائم مقام کاظمیه، جنازه‌های نبش قبر شده را از این منطقه برای تدفین در نواحی مقدس‌تر نجف و کربلا منتقل کرده اند. علاوه بر این، گزارش‌هایی مبنی بر انتقال قاچاقی جنازه‌ها از ایران و از طریق مرز خانقین، به استانبول رسید. در نتیجه حتی پیشنهاد شد که انتقال جنازه‌ها به طور کلی متوقف شود.[۱۰۶]

۱۰۳. نامق پاشا به صدر اعظم:
20 *Ağustos AH 1310/1 September 1894, BOA A MKT MHM 578/34.*

۱۰۴. وزارت بهداشت به نخست وزیر:
17 Rebi-ul Ahir AH 1317/25 August 1899, BOA A MKT MHM 578/34.

۱۰۵. مدرسهٔ پزشکی سلطنتی به وزیر کشور؛ وزیر کشور به وزیر بهداشت؛ ریس کمیسیون بهداشت عراق به وزیر کشور؛ وزیر کشور به وزیر بهداشت:
March–April 1905, DH MKT 940/35, 1323.M.6.

۱۰۶. نخست وزیر به وزیر کشور، در ۲۲ اکتبر ۱۹۰۸م/۱۳۲۶ق:
BOA A. MKT. MHM, 588/31.

کمک به تسهیل انتقال جنازه‌های مرطوب از جانب قائم مقام‌ها، و نبودن همکاری میان قائم مقام‌ها و مقامات بهداشتی، موضوع بسیاری از نامه‌ها و موافقنامه‌های مختلف بود که ماه‌های اکتبر و نوامبر ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق بین بازرس قرنطینهٔ بغداد، وزیر بهداشت و وزیر کشور عثمانی در رد و بدل شد. با توجه به خطر جدی متوجه بهداشت عمومی، و از دست دادن میزان قابل توجهی از درآمد ناشی از مالیات‌های مرزی به دلیل قاچاق، اینان به فرماندار بغداد دستور دادند که اقدامات لازم را انجام دهد.[۱۰۷]

بی‌تردید چنین اقداماتی موجب افزایش تنش میان استانبول و اتباع شیعی عثمانی شد، اما اعلان قانون اساسی در ۱۹۰۸م/۱۳۲۶ق به اتباع شیعی این فرصت را داد تا بتوانند صدای نارضایتی خود را به گوش عموم مردم برسانند. مفاد قانون اساسی با اعطای آزادی مذهب، راه تازه‌ای برای اتباع شیعی عثمانی باز کرد تا بتوانند از این

کاروان نعش کشی به کربلا، در John Ussher, *A Journey from London to Persepolis*, 480.

طریق مدعی برآورده شدن وعدهٔ برابری در انقلاب مشروطه باشند، و از تابعیت خود به عنوان شیعیان در بدنهٔ سیاسی کشور عثمانی، به دفاع بپردازند. بسیاری از اهالی بغداد، بصره، قُرنه، دیوانیه، حله، و مسیب به وزارت کشور تلگراف زدند و خواستار ابطال هزینه‌های دفنیه و قانون عدم حق دفن مردگان در عتبات شدند، مگر اینکه آنها ساکنان محدوده‌هایی در شعاع بیش از دوازده ساعت راه از عتبات باشند. مجدداً خواستار مجوز برای انتقال جنازه‌های تازه به عتبات شدند. دادخواهان دربارهٔ محدودیت‌ها و هزینه‌های تبعیض آمیز مربوط به انتقال و تدفین مردگان، استدلال کردند که از تمام ملت‌ها تنها ملت جعفری هستند که برای دفن مردگان خود ملزم به پرداخت هزینه‌های نقدی هستند و در انتخاب اماکن تدفین مردگان خود زیر فشار و محدودیت قرار دارند. شیعیان مدعی شدند که رفتارهای تبعیض آمیز، با قانون اساسی مغایرت دارد (منافی احکام مشروطه) که آزادی همگان را تضمین می‌کند. دولت عثمانی آگاه به لحن

۱۰۷. BOA DH MUI (Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye Idaresi) 28–1/67.

سیاسی چنین دادخواهی‌هایی، و در پرتو مبارزهٔ طولانی عثمانی با تبلیغات شیعی در عراق، چنین دادخواستی را بی پاسخ نگذاشت.

در پی مکاتبات گسترده‌ای میان وزارتخانه‌ها، مجلس امور صحیهٔ عثمانی به این نتیجه رسید که اتباع جعفری عثمانی نه تنها هزینهٔ بیشتری نمی‌پردازند، بلکه هزینهٔ کاملاً کمتری نسبت به سایر اتباع شیعی، برای انتقال و کفن و دفن، می‌پردازند، و لذا لغو این هزینه‌ها از سوی دولت ممکن و رفتار دولت تبعیض آمیز نیست.[۱۰۸] علاوه بر این، مجلس امور صحیه با اشاره به این نکته که سایر ملت‌ها مردگان خود را در همان محل سکونتشان و در جایی به خاک می‌سپارند که از دنیا می‌روند، اعلام کرد که جعفری‌ها نیز می‌توانند همین کار را بی هیچ هزینه‌ای انجام دهند. هنگامی که وزیر دارایی عثمانی از تلگراف‌های شیعیان عثمانی مطلع شد، استدلال کرد که چون هزینه‌های کفن و دفن و مالیات‌های مربوط به حساب اصلی دولت واریز می‌شود، امکان لغو این هزینه‌ها نیست.[۱۰۹]

دادخواهان متأثر از وعده‌های قانون اساسی، از خواسته‌های خود دست بر نداشتند. پی‌گیرترین فرد در میان دادخواهان، شکرالله نامی بود که مدیر مکتب ترقی جعفری عثمانی بود. شکرالله که دادخواست‌ها را با عبارت «به نام امت شیعی جعفری» و به نیابت (یا یکی از نایبان) شیعیان جعفری امضا می‌کرد، تأکید کرد که «چون ممنوعیت انتقال اجساد، حمله به باورهای جعفری انگاشته می‌شود، صادر کردن مجوز برای این سنت قدیمی و اجازه برای ادامه دادن این رسم با لغو کردن ممنوعیت آن، وفاداری شیعیان همیشه وفادار را تضمین می‌کند.»[۱۱۰] برخی دیگر از دادخواهان با تکرار همین عبارات افزودند که که این ممنوعیت نه تنها نقض آزادی‌های مذهبی تضمین شده در قانون اساسی است، بلکه این گونه رفتارها احساسات ملت وفادار جعفری را نیزجریحه دار می‌کند. به همین ترتیب عده‌ای دیگر که باهم دادخواستی با ۲۹ امضا فرستاده بودند، اضافه کردند که این سنت قدیمی مبنای اعتقادی مذهب آنهاست و از ضروریات عقاید مذهب جعفری محسوب می‌شود، از این رو خواستار بازگشت این سنت قدیمی و لغو مقررات مربوط شدند.[۱۱۱]

فرمانـدار بغداد تحت فشـار، به اسـتانبول گفـت که بغداد توانایـی اجرای این قوانیـن را نـدارد، زیرا مبنای اعتقادی جعفری‌ها این اسـت کـه مردگان خود را در عتبات به خاک بسـپارند، و این طور اسـتدلال کرد که قوانیـن مربوط به طور کلی بایـد تغییر کنند. وزیر اوقاف در پاسـخ به فرماندار بغـداد، ادعا کرد که قانون موقت مـاه ژوئن ۱۹۱۳م/۱۳۳۲ق به تصویب مجلس رسـیده و هرگونـه تغییر درمفاد آن، نیازمنـد تصویـب در همان مجلس اسـت. مکاتبات در خصوص این مسـأله نشـان می‌دهنـد کـه مقامات عثمانی دادخواسـت‌های اتباع شـیعی خود را بی پاسـخ رها نکردنـد و با همـهٔ نهادهای معتبر و عالـی رتبهٔ امپراتوری در خصوص این مسـأله مشـورت کردند. در نتیجه توافق شـد تا زمانی که قوانیـن و مقررات جدیدی وضع نشـده اسـت، قوانین قدیمی باید اجرا شـوند. در تابسـتان ۱۹۱۴م/۱۳۳۳ق، مدت

۱۰۸. این هیئت، زائران ایرانی را ملزم کرد که نفری۳۰ قروش مالیات و برای هر جنازه ۵۰ قروش اضافه پرداخت کنند. از شیعیان عثمانی خواسته می‌شد که اسناد دریافت شده از خانه‌های قرنطینه را ارائه کنند و اگر خانهٔ قرنطینه ای نبود، اسنادی برای اثبات عثمانی بودنشان ارائه بدهند تا با ایرانی‌ها اشتباه گرفته نشوند. اتباع عثمانی مالیاتی به وجه یک مجیدیهٔ نقره برای زیارت و یک مجیدیهٔ دیگر برای جا به جایی جنازه می‌پرداختند.

۱۰۹. *BOA DH MUI (Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye Idaresi) 48/58, 11 Muharram AH 1328/23 January 1910.*

۱۱۰. همان.

۱۱۱. BOA DH ID (Dahiliye Idare) 203/2, 12 Rajab AH 1332/6 June 1914 و مکاتبات مختلف دیگر در سال‌های ۱۹۱۳-۱۹۱۴م/۱۳۳۲-۱۳۳۳ق. ظاهراً دولت از وفاداری شیعیان مطمئن نبود. هنگام ایجاد دادگاه‌های قانونی در شهرهای «حساس» نجف، کربلا، سامرا و کاظمین، دولت خواست مطمئن شود که گماشتگان وفادارند و به حکمت حکومتی آگاهی دارند، زیرا این منطقه به لحاظ ارتباطات با هند، افغانستان، و ایران اهمیت ویژه داشت. همچنین نک:
BOA DH ID (Dahiliye Idare), 146/55.

کوتاهی قبل از اینکه استانبول، زمین‌های عراق را برای همیشه از دست بدهد، وزارت کشور همچنان در حال ارسال سفارش‌ها و دستورات لازم برای جلوگیری ازانتقال جنازه‌های تازه به عتبات بود.[۱۱۲]

با سقوط حکومت عثمانی و استقرار رژیم استعماری و سپس نظام سلطنتی در عراق، حمل و نقل جنازه‌ها به تدریج خاتمه یافت. شیعیان عراق به انتقال مرده‌های خود برای دفن در نواحی مقدس همچنان ادامه دادند، اما انتقال جنازه‌هایی که از خارج مرزهای عراق می‌آمدند، رفته رفته پایان یافت. علمای تهران در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م با این استدلال که افزایش هزینه‌های کفن و دفن در کربلا به نفع اسلام نیست و پول به جیب بریتانیا ریختن است، فتواها و احکامی صادر کردند، و شیعیان ایران را از انتقال جنازه‌ها به عتبات برای خاکسپاری نهی کردند. در تلاش برای تقویت موقعیت مذهبی شهر مشهد، در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م رضا شاه پهلوی علمای قم را مجبورکرد تا فتوای نهی انتقال جنازه‌ها به عتبات را صادر کنند که در سال‌های پس از آن به تغییر تدریجی مسیر انتقال جنازه‌ها از مقصد عتبات به مقصد مشهد و قم منجر شد.[۱۱۳]

بررسی مسألهٔ انتقال جنازه نشان می‌دهد که این رسم نکتهٔ اصلی اختلاف میان امپراتوری عثمانی و ایران بوده و در همان حال، موجب پیوندی ناگسستنی شده که این دو کشور را از راه جغرافیای مقدسی در دو سوی مرزی که مدام در حال شکل گیری بوده، به هم متصل می‌کرده است. با اینکه رسم انتقال جنازه برای سنی‌های عثمانی غیر قابل قبول بود، منافع مالی این تجارت و انتقال جنازه‌ها به استان بغداد به آسانی قابل چشم پوشی نبود. اقتصاد شهرهای مقدس و مناطق اطراف آنها به شدت به جمعیت شیعیان ایرانی وابسته بود که برای زیارت و تدفین مردگان خود به عتبات می‌آمدند. به مرور زمان ثابت شد که این رابطه از پایدارترین فعالیت‌های اقتصادی-مذهبی نواحی مرزی ایران و عثمانی بوده است. این سنت- یا از نظر بسیاری از شیعیان اعتقاد اساسی- که از دشمنی‌های فرقه‌ای، جنگ‌های ایران و عثمانی و حملهٔ بیماری وبا جان سالم به در برده بود، با پیدایش تجددخواهی آمرانه درخاورمیانه از میان رفت.

ظهور وبا و بحث‌های پیرامون انتقال جنازه‌ها و زیارت شهرهای مقدس شیعی در عراق، در تحولیکی از دیرپاترین مسائل حل نشدهٔ جهان اسلام، یعنی مرز تعریف نشده، میان امپراتوری عثمانی و ایران نقش به سزایی داشت. همایش بین المللی بهداشت، موضوع نظارت بهداشتی بر مرزها را ضروری دانست. ظهور گفتمان بهداشت عمومی، به شروع بحث و گفت و گو دربارهٔ «آسیب‌های خطرناک انتقال جنازه‌ها»، و از این رو نیاز به ایجاد دیواری بهداشتی اطراف اماکنی انجامید که محل سرایت بیماری بودند. بی تردید دشمنی‌های مذهبی از میان نرفت، اما از آن پس لحن خصومت‌ها و جدال شاه و سلطان بر سر جدا کردن اراضی شان از هم، نه بر اساس فرقه‌گرایی، بلکه بر پایهٔ منافع بیشتر بشریت و بهداشت عمومی تعیین شد.

۱۱۲. BOA DH ID (Dahiliye Idare) 203/2 various

۱۱۳. Nakash, *Shi'is of Iraq*, 200–201.

کیخسرو شاهرخ:
دین عقلانی
و اصل شهروندی در ایران

مانیکا رینگر*

وقتی ادیان راستینِ بسیاری وجود دارد،
من کدام یک را باید بر گزینم ؟
کیخسرو شاهرخ
(۱۲۵۳-۱۳۱۹ ش/۱۸۷۴-۱۹۴۰م)

کیخسرو شاهرخ از بسیاری جها ت معرّف زمان خود بود، هم به عنوان شخصیتی بر آمده از عوامل تأثیرگذار جدید، هم خود در مقام عامل تحوّل. او افزون بر خدماتش در مقام رئیس انجمن زرتشتیان در تهران و سیزده دوره نمایندهٔ زرتشتی‌ها در مجلس، عمیقاً دغدغهٔ مسائل دینی را داشت. او خود را مصلحی دینی می‌شمرد. دو رساله دربارهٔ آئین مزدیسنی نوشت که به طور گسترده‌ای در مدارس زرتشتی استفاده می‌شد. جالب اینکه رساله‌های او را شمار عظیمی از ایرانیان به مثابه نخستین مقدمهٔ واقعی بر کیش زرتشتی به قلم شخصیتی سرشناس و مورد احترامِ ملّی می‌خواندند. شاهرخ اعتقاد راسخ داشت که آئین زرتشتی نیازمندِ اصلاح است، و دین ربط ریشه داری با اصل شهروندی، ملیت و هویّت زرتشتی دارد. او بر این باور بود که دین عقلانی، شهروندانی بابِ امروز به وجود می‌آورد، زیرا برای مسئولیت‌ها و همکاری‌های اجتماعیِ لازم برای [حفظ] اصل شهروندی در حکم تذکاردهندهٔ اخلاقی است. از نظر او، دین عقلانی از شدت و حدّتِ تأکید بر شعائرِ کلیشه‌ای، به عنوان نمایشی علنی از اختلافات فرقه‌ای می‌کاهد؛ او، درعوض، بر جهان شمولی دینی و تساوی میان شهروندان در جامعه تأکید می‌ورزید. تبیین و نوع قرائت شاهرخ از زرتشتیگریِ نوین، آئین راستینِ غالب در باقی‌ماندهٔ قرن ۲۰م شد.

*دانشیار تاریخ در دانشکده امهرست ((Amherst College و نویسنده *Education, Religion and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran* (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2001).

مجدالدین کیوانی این مقاله را ترجمه کرده است. این نوشته بخشی از کتاب جدیدی است که در ۲۰۱۱ با مشخصات زیر منتشر می شود:
Monica M. Ringer, *True Religion: Zoroastrian Reform and the Creation of the Modern Citizen* (Syracuse: Syracuse University Press).

Kay Khosrow Shahrokh, head of the Zoroastrian anjoman in Tehran and Zoroastrian representative to the Majles, was also a religious reformer. Shahrokh believed strongly in reformed religion's profound relationship to citizenship, nationalism and Zoroastrian identity. His articulation of modern Zoroastrianism became the reigning orthodoxy for the rest of the century.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/71-86

مجموعه شخصی تموچین کیخسرو شاهرخ. عکس خانوادگی ارباب کیخسرو شاهرخ در حیاط منزلش در کوی شاهرخ، جنوب سفارت فرانسه. از چپ به راست: ردیف اول (نشسته): افلاطون (پسر ارشد ارباب)، پوران فرین (دختر ارشد افلاطون)، فیروزه (همسر ارباب)، فرنگیس یگانگی (دختر ارشد ارباب)، گوهر کرمانی (دختر دوم ارباب)، منیژه (همسر افلاطون) که دخترش کتی فرین را بر زانو دارد. از چپ به راست، ردیف دوم (ایستاده): شاه بهرام، شاهرخ، منوچهر، و شخص ناشناخته ای که پروین کرمانی (دختر سوم ارباب) را در آغوش دارد.

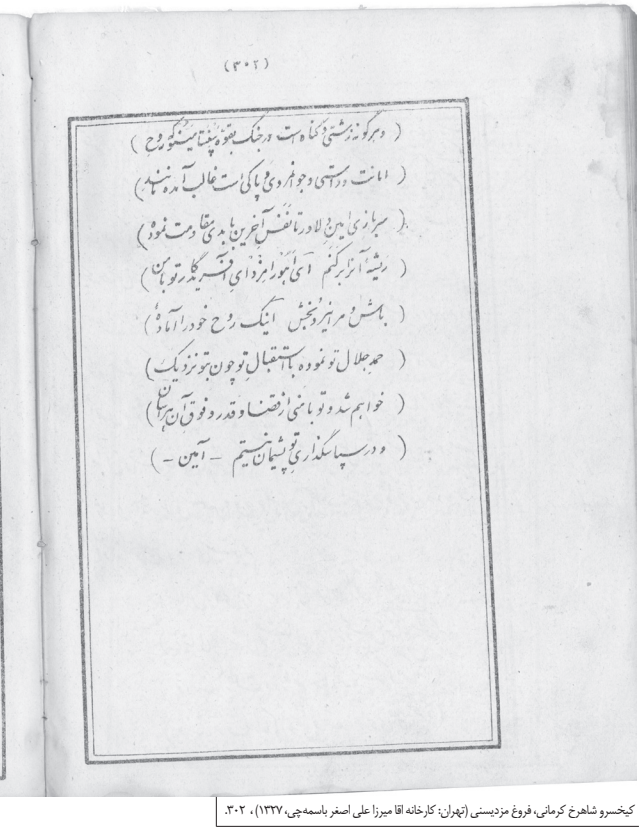
شاهرخِ مصلح

تا پیش ازتولد شاهرخ در کرمان در ۱۲۵۳ش/۱۸۷۴م، انجمن «کمک به بهبود شرایط زرتشتیان ایران» به هدایت هاتاریا، به منظور سازمان‌دهیِ جامعهٔ زرتشتی، تأسیس مدارس، و ارتقای وضع «دخمه» کارهایی را آغاز کرده بود. پیش‌تر، شاهرخ نتایج تماس روزافزون و شرکت مستقیمِ اصلاحگران پارسی را در برنامه‌های انسان‌دوستانه‌ای که در کرمان جریان داشت، تجربه کرده بود. او، به دلایل خانوادگی، در ۱۶ سالگی به تهران رفت و ۴ سالی در آنجا اقامت کرد. در این مدت در مدرسهٔ مبلّغان پروتستان آمریکایی به تحصیلِ انگلیسی مشغول شد، با کتاب عهد جدید آشنا گردید، و در آنجا مسلّماً این ضرورت را احساس کرد که باید در پیِ یافتنِ پاسخ‌هایی به پرسش‌های مربوط به حقیقت دین و هویّت برود.[۱] عامل تشدید کنندهٔ این علاقهٔ دینی، که تحت تأثیر دوگانهٔ برنامه‌های اصلاحات پارسیان در کرمان [از سویی] و آئین پروتستانیِ آمریکایی در تهران [از دیگر سو] شکل می‌گرفت، اقامت یک سالهٔ بعدیِ شاهرخ در بمبئی بود، همان جایی که وی به مدرسهٔ معروف پارسی‌ها، موسوم به جَمستجی جیجیبهوی، رفت.[۲] این سه زمینهٔ تحقیق دینی و اصلاحات برای سلوک دینی و درک شاهرخ از رابطهٔ جدیدِ دین «مدرن» با دولت و جامعه نقش سازنده‌ای داشت.

۱. Kay Khosrow Shahrokh, *The Memoirs of Keikhosrow Shahrokh, trans. and eds. Shahrokh Shahrokh and Rashna Writer* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994), 3 and 9.

کیخسرو شاهرخ، *خاطرات ارباب کیخسرو شاهرخ*، ترجمهٔ غلامحسین میرزا صالح (تهران: مازیار، ۱۳۸۲ش)

۲. شاهرخ مرتبط بود به خانوادهٔ پُتیت از پارسیان سرشناس هند. این انتساب تا اندازه‌ای انگیزهٔ سفر وی به بمبئی شد و احتمالاً پذیرش او را به مدرسهٔ جی جیب هوی آسان ساخت (Shahrokh, *Memoirs*, 3).


(۳۰۲)

(و هر کو نیز پشتی و کناه است در جنگ بقوه پنهانیست کو روح)
(امانت و درستی و جوهر دی پاکی است غالب آمده نامند)
(سربازی این دلاور تا نفس آخرین با بدی مقاومت نموده)
(ریشه آنرا بر کنم ای اهورا مزدای فرشته گان تو باهن)
(باشش و مرا زیر و بخش اینک روح خود را آماده)
(حمد جلال تو نموده باستقبال تو چون تو نزدیک)
(خواهم شد و تو با منی از فضا و قدر و فوق آن هر آن)
(و در سپاسگذاری تو پشیمان نیستم - آمین -)

کیخسرو شاهرخ کرمانی، فروغ مزدیسنی (تهران: کارخانه آقا میرزا علی اصغر باسمه‌چی، ۱۳۲۷)، ۳۰۲.

«انجمن کمک به بهبود شرایط زرتشتیان ایران در بمبئی»، شاهرخ را به عنوان مدیر و معلم در مدرسه‌ای در کرمان منصوب کرد، که به هزینهٔ پارسیان اداره می‌شد. انجمن، خرج سفر بازگشتش را هم پرداخت. شاهرخ به مدت یازده سال در این مقام باقی ماند؛ و در آنجا برای پیشبرد طرح‌های جدید تعلیم و تربیت فعالیّت کرد. او مدارس دخترانه و پسرانهٔ جدیدی تأسیس، و در مقام دبیر انجمن کرمان خدمت کرد، و در برابر تبعیضاتِ تحت حمایت شریعت ایستاد. او، همچنانکه بعدها در خاطراتش یادآور شده است، اصرار داشت که برای تدریس انگلیسی به شاهزاده فرمانفرما، حاکمِ کرمان، سوار بر اسب تا اقامتگاه او براند، و این به رغم خطری بود که او به سبب تجاوز به این امتیاز انحصاری و سنّتی شریعت اساس، برای خود می‌خرید.[۳] درواقع نزدیک به چهل و دو سال بعد، در ۱۳۰۲ ش/ ۱۹۲۳م بود که رضا شاه با صدور فرمانی به زرتشتیان اجازهٔ سوار شدن برِ اسب را داد.[۴]

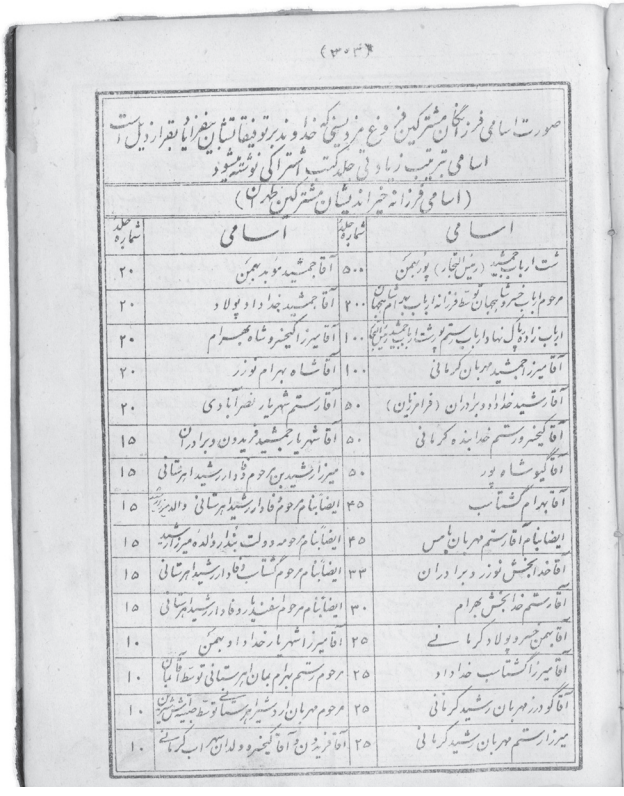
شاهرخ زمانی باز با تبعیض‌های مشابهی از سوی مسلمانان و، بر اثر آن، با نگرانی‌های زرتشتی‌ها مواجه شد که از قبول ضوابط و آداب پوشیدن لباس‌های سنّتی برای زرتشتیان سرباز زد. او از زمان بازگشتش از بمبئی دیگر حاضر نبود به محدودیّت‌هایی تن در دهد که برای پوشاک اقلیت‌های مذهبی اعمال می‌شد. کوتاه زمانی پس از ورودش به کرمان، هم پوششی متحدالشکل و هم سرودی خاص مدرسهٔ وابسته به انجمن کمک به بهبود زرتشتیان ایران پیشنهاد کرد. شاهرخ با دعوت از اعیان و رجال مسلمان، از جمله فرمانفرما، حاکم وقت، به مدرسه که همگان به راستی تحت تأثیر شاگردان آنجاها قرار گرفتند، پیشاپیش مانع مخالفت مسلمانان با مقررات مربوط به پوشش زرتشتی‌ها شد.[۵] گر چه هیچ گاه به صراحت ابراز نشد، نظر مساعد مسؤلان نسبت به شاگردان با میزان با سوادی در مدارسِ نوین تازه ساخت، سازمان، و انضباط دانش‌آموزان هماهنگی داشت که در قیاس با تعلیم وتربیت مکتبخانه‌ها برتر بود.[۶] با این همه، ترس زرتشتیان از اعمال تلافی‌جویانه با این واکنشِ مساعد حاکم

۳. Shahrokh, *Memoirs*, 19.

۴. Shahrokh, *Memoirs*, 34-44.

۵. بنا به گفتهٔ شاهرخ، میرزا مهدی خان کلانتر، معاون فرماندار، و فرمانفرما، حاکم شهر، از جملهٔ اعیان موعوّ بودند(Shahrokh, *Memoirs*, 35) .

۶. دربارهٔ مدارس «جدید» و مقایسهٔ آنها با مدارس سنّتی، نک:
Monica Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran* (Costa Mesa: Mazda, 2001);
نیز در باب اشکال جدید انضباط در مدارس جدید، نک:
Timothy Mitchellt, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambrigde University Press, 1988).


(۳۰۴)

صورت اسامی فرزانگان مشترکین فروغ مزدیسنی که خداوند بزرگ توفیقاتشان بنفرمایاد بقرار ذیل است
اسامی بترتیب زیادتی جلد کمتر بشمار آمده نوشته میشود

(اسامی فرزانه خیراندیشان مشترکین جلد ۱)

اسامی	شماره جلد	اسامی	شماره جلد
شت ارباب جمشید (رئیس التجار) پور بهمن	۵۰۰	آقا جمشید موبد بهمن	۲۰
مرحوم ارباب خسرو جهان پور سوخته فرزند ارباب بهدام جهان	۲۰۰	آقا جمشید خداداد پولاد	۲۰
ارباب زاده پاکنهاد ارباب رستم پور شت ارباب جمشید پور ارباب	۱۰۰	آقا میرزا کیخسرو شاه بهرام	۲۰
آقا میرزا جمشید مهربان کرمانی	۱۰۰	آقا شاه بهرام نوزر	۲۰
آقا رشید خداداد و برادران (فرامرزیان)	۵۰	آقا رستم شهریار نصرآبادی	۲۰
آقا کیخسرو رستم خدابنده کرمانی	۵۰	آقا شهریار جمشید فریدون و برادران	۱۵
آقا کیوشاه پور	۵۰	میرزا رشید بن مرحوم فادار رشید اهرستانی	۱۵
آقا بهرام کشتاسب	۴۵	ایضا بنام مرحوم فادار رشید اهرستانی والد میرزا رشید	۱۵
ایضا بنام آقا رستم مهربان نامس	۴۵	ایضا بنام مرحومه دولت بندار والده میرزا رشید	۱۵
آقا خداآبخش نوزر و برادران	۳۳	ایضا بنام مرحوم کشتاسب فادار رشید اهرستانی	۱۵
آقا رستم خداآبخش بهرام	۳۰	ایضا بنام مرحوم سفندیار وفادار رشید اهرستانی	۱۵
آقا بهمن خسرو پولاد کرمانی	۲۵	آقا میرزا شهریار خداداد بهمن	۱۰
آقا میرزا کشتاسب خداداد	۲۵	مرحوم رستم بهرام بان اهرستانی توسط آقایان	۱۰
آقا گودرز مهربان رشید کرمانی	۲۵	مرحوم مهربان اردشیر اهرستانی توسط صبیه اش خانم	۱۰
میرزا رستم مهربان رشید کرمانی	۲۵	آقا فریدون آقا کیخسرو ولد ابراهیم اب کرمانی	۱۰

فرو ننشست. انجمن زرتشتیان یزد کوشید شاهرخ را متقاعد کند که چنین بازیِ مضحکی بر سر لباس مسلّماً به انتقام‌جویی‌هایی بر ضدّ جامعهٔ زرتشتی منجر خواهد شد. شاهرخ، با این حال، حاضر نشد گامی وا پس گذارد و از آن به بعد زرتشتیان را جداً ترغیب کرد که از ضوابط و مقررات مربوط به پوشش نیز سرپیچی کنند ــ کاری که آنان از انجام دادنش اکراه داشتند.[۷]

این موارد سرپیچی، گواهی بر جسارت شخصِ شاهرخ بودند، اما در ضمن نیز از نیروهایِ در حال ظهور حکایت داشتند. شاهرخ تا آن زمان زندگی کردن را در تهران تجربه کرده بود: جایی که اقلیّت‌های مذهبی بر اثر اوضاع نامساعدِ ناشی از سختگیری‌های متشرّعانِ دچار محدودیّت بودند، و دربار در مقام مجری (و نوعاً حامیِ) حقوق اقلیّت‌ها عمل می‌کرد. او در بمبئی هم زندگی کرده بود که نظام حقوقی اسلامی نداشت و در آنجا سلطهٔ بریتانیا از تساهل دینی حمایت می‌کرد. شاهرخ، بنا بر این، عادت کرده بود که برکنار از محدودیّت‌های مربوط به نوع لباس و تبعیض‌های حقوقی بر ضدّ اقلیّت‌ها زندگی کند. مهمّ‌تر آنکه او تشخیص می‌داد که اقدامات تجدّدخواهانه‌ای که دربار مدافع آن بود، در واقع بخشی از رقابت وسیع‌تری میان قدرت دربار و مرجعیت علما به شمار می‌رفت. او به روشنی متوجّه این هم بود که در این رقابت، اقلیّت‌های مذهبی از پیروزی دولتِ مرکزی به همه چیز خواهند رسید. اصلاحات گسترده‌ترِ اجتماعی و سیاسی به معنای کم شدنِ امتیازات شریعتمداران و حمایت از حقوق قانونیِ برابر بود. خاطرات شاهرخ، اگرچه با وقوف برآنچه قبلاً رخ داده بود نوشته شده است، تأکید می‌کند که مسألهٔ حقوق اقلیّت‌ها نتیجه و برآیندِ مرزهای مورد مناقشهٔ حکومت مرکزی بود و اقلیّت‌ها نیز این را فهمیده بودند و از این رو برای اعتراض به تبعیضات مذهبی مکرراً به شاه و یا حاکمانِ محلّی متوسل می‌شدند.[۸] شاهرخ همیشه حامیِ ثابت قدمِ حقوق قانونی اقلیّت‌ها بود. او در مقام نمایندهٔ زرتشتیان در مجلس از۱۲۸۸ تا ۱۳۱۹ش/ ۱۹۰۹ تا ۱۹۴۰م، پیوسته از تساوی حقوق

۷. Shahrokh, *Memoirs*, 3-36.

۸. مثلاً نک:
Shahrokh, *Memoirs*, 36-46.
محققان نیز متوجه این قدرت شده بودند. مثلاً نک: گزارش‌های مبسوط مایکل فیشر دربارهٔ خشونت بر ضدّ بهائیان، یهودیان و زرتشتیان، در:
Michael Fischer, «Zoroastrian Iran: Between Myth and Praxis» (Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1973).

دفاع می‌کرد. ضمن نطقی در صحن مجلس، شاهرخ از حقوق و مسئولیّت غیر مسلمانان برای خدمت در نیروهای مسلّح حمایت کرد. او، بنا به گزارش هیأت نمایندگیِ آمریکا، از «احساس همهٔ ایرانیان نسبت به سرزمین پدری خود، قطع نظر از مذهبشان» با تأکید سخن می‌گفت.[۹]

اصلاح دینی و تجدّدگرایی

علاقهٔ شاهرخ به دین از مرز حمایت از حقوق قانونیِ اقلّیت‌ها در مقابل محدودیت‌های اسلامی و تعصّبات محلّی فراتر می‌رفت. او در خاطراتش خود را سالک راه دین می‌خوانَد و اذعان کرد که نزدیک بود به مسیحیّت بگرود.[۱۰] چهار سال در مدرسهٔ پروتستان‌های آمریکایی در تهران چنان تأثیر عظیمی بر او گذاشت که حتّی پس از یک سال زندگی در میان پارسی‌های اصلاحگرای بمبئی، همچنان به مراسم عشای ربّانیِ مسیحیان در کرمان می‌رفت.[۱۱] او در آن زمان از خود «اعتقادی قوی به مسیحیّت» ابراز می‌کرد و دربارهٔ اینکه چه مذهبی اختیار کند، بحث می‌کرد. شاهرخ وقتی این بلاتکلیفیِ خود را به یاد می‌آورد، نوشت که سرانجام آئین زرتشتی را «برگزید»، و این تا اندازه‌ای ناشی از هویّت خودِ او بود. او در حکایتی غریب، از ملاقات اتفاقیِ خود با یک روحانی مسلمان گزارش می‌دهد که پس از یکی از همان اجتماعات روز یکشنبه در کلیسا، خود را به وی معرفی کرد. آن روحانی، موسوم به شیخ یحیی، شاهرخ را به سببِ بی‌اطلاعیَش از آئین زرتشتی نکوهش و پیشنهاد کرد که آموزه‌های این آئین را به او یاد بدهد. در ضمن ترغیبش کرد که از دین خود، یعنی مذهب زرتشت، پیروی کند.[۱۲] شاهرخ شرح می‌دهد که حتی پس از تغییر دین خود، همچنان دچار سردرگمیِ‌دینی بود: «من برای چند روز به سخنان او [شیخ یحیی] اندیشیدم: وقتی ادیان راستین بسیاری وجود دارد، من کدام یک را باید بر گزینم؟».[۱۳] این اقرار صریح به تردید دینی، نه تنها صداقت شاهرخ، بلکه درک بنیادین وی را از ماهیّت اعتقاد و هویّت دینی روشن می‌سازد. او در خاطراتش به مفهومی تقریباً ربوبی یا خدا باوریِ طبیعی(deist) از دین اقرار می‌کند، دینی که بر محوریّت اخلاق و معنویت استوار است: «وقتی شخص اصول همهٔ ادیان را مطالعه و درک می‌کند، در می‌یابد که اختلافی در میان نیست. تنها اختلاف در این است که هر دین راهی متفاوت به سوی مقصدی واحد دارد، امّا اصول اخلاقی در تمامیِ آنها یکی است».[۱۴]

شاهرخ ابزار تحقیق دینی، از جمله زبان انگلیسی و عربی، را تأمین کرد و جست و جوی خود را برای فهم دین در چارچوب مقایسه‌ای جدّی دنبال کرد. افزون بر مطالعهٔ مسیحیّت، او *قرآن* را آموخت و کلّ *اوستا* را از بر کرد.[۱۵] اقامتش در بمبئی و مناصبِ مهمّش در تهران، که گاه مستلزم سفر به خارج بود، او را با جریان‌های اندیشهٔ دینی در تماس نزدیک گذارد. علاوه بر آشنایی با مسیحیّت، او در مباحثات مذهبیِ زرتشتی در هند و همچنین در عرصهٔ وسیع مطالعات دینی در غرب وارد بود.

شاهرخ خود را به عنوان مصلحیِ دینی شناساند. او نه تنها موفّق شد تغییراتی در آداب و اعمال دینی پدید آورد، بلکه از آئین زرتشتی در ایران تصوّر دیگری یافت. به رغم اینکه با جنبش اصلاح‌طلبیِ پارسیانِ هند اغلب همسویی داشت، اندیشمندی مستقلّ بود و از ابراز مخالفت با دیگران ابایی نداشت. کم نبود شمار دفعاتی که با مخالفت‌هایی در حوزهٔ دین رو

۹. نطق کیخسرو در مجلس، گزارش شمارهٔ ۹۷۹ اسمیث موری، سفارت آمریکا، ایران، جلد ۷۳، ۱۹۲۵:
RG 84/350/6/34/4, 2.

۱۰. Shahrokh, *Memoirs*, 10-11.

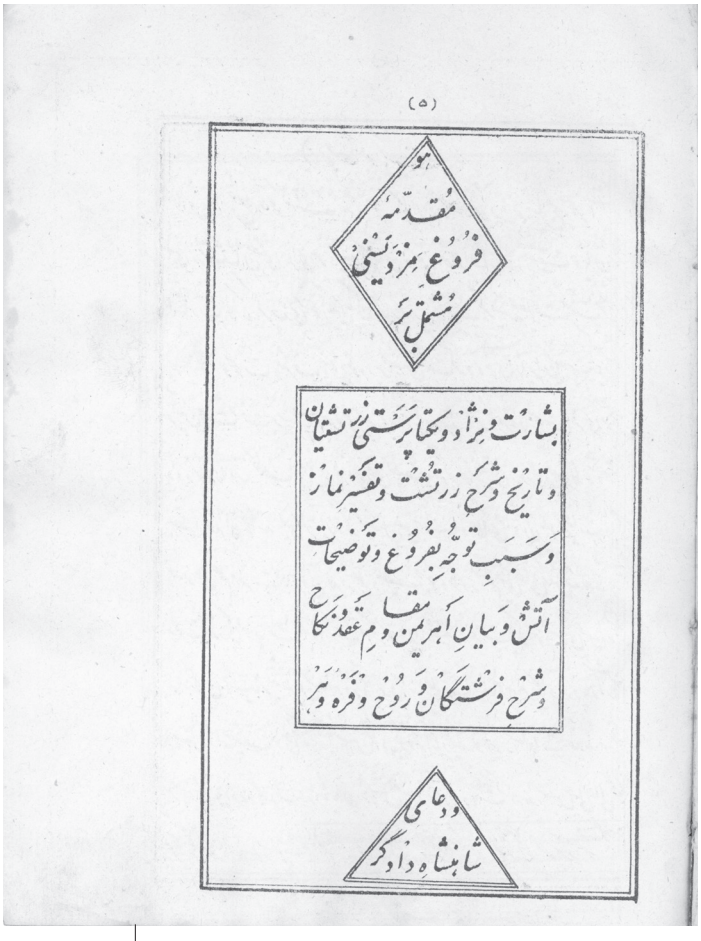
۱۱. Shahrokh, *Memoirs*, 9.

۱۲. جالب اینکه نگرانی شیخ یحیی این بود که مبادا شاهرخ به مسیحیّت بگرود. این نیز در خور یاد آوری است که شیخ یحیی در این مقام بود، یا دست کم اعتقاد داشت در این مقام است که شاهرخ را بر اساس آموزه‌های زرتشتیگری تعلیم دهد.
(Shahrokh, *Memoirs*, , 10-11).

۱۳. Shahrokh, *Memoirs*, 10.

۱۴. Shahrokh, *Memoirs*, 11.

۱۵. Shahrokh, *Memoirs*, 10, 55.


(۵)

هو

مقدمه

فروغ مزدیسنی

مشتمل بر

بشارت و نژاد و یکتاپرستی زرتشتیان

و تاریخ و شرح زرتشت و تفسیر نماز

و سبب توجه بفروغ و توضیحات

آتش و بیان اهرمن و مقام عقد و نکاح

و شرح فرشتگان و روح و فره و مهر

و دعای

شاهنشاه دادگر

کیخسرو شاهرخ کرمانی، فروغ مزدیسنی (تهران: کارخانه آقا میرزا علی اصغر باسمه‌چی، ۱۳۲۷).

به رو شد، چه از ناحیهٔ علما و زرتشتیان سنّتی‌تر، چه از طرف پارسیان. یک مسأله مخصوصاً کار او را به مناقشه با همکیشان زرتشتیِ خود کشاند و وی را به عنوان اصلاحگرا متمایز ساخت: استفاده از دخمه.

بحث دخمه

استفادهٔ زرتشتیان از دخمه در اوایل قرن بیستم در تهران، قدمتی نداشت. با در نظر گرفتنِ اینکه تا قرن بیستم جمعیت زرتشتیِ چندانی در این شهر نبود، عجیب نیست که تا پیش از ۱۲۹۳ش/۱۸۹۳م که کیخسرو خانِ صاحب، سومین نمایندهٔ پارسیِ انجمن کمک

به بهبود شرایط زرتشتیان ایران، دخمه را از نو ساخت، هیچ دخمه‌ای فعّال نبود.[۱۶] شگفت‌آور اینکه طی عمر یک نسل، این دخمه کاملا متروک ماند. داستان تصمیم گرفتن کیخسرو شاهرخ در ۱۳۱۴ ش/۱۹۳۵م به ایجاد گورستانی زرتشتی بیرون از تهران، و موافقت و کمک پادشاه، در انجام این مهم معروف است و اغلب به عنوان شاهدی بر روابط دوستانه میان رضا شاه و جامعهٔ زرتشتی بازگو می‌شود.[۱۷] چیزی که کمتر شناخته شده است انگیزه‌های این فاصله گرفتن بنیادی از این رسم سنّتیِ زرتشتی است.

ممکن است شاهرخ در این مدعایِ خود که «از جوانی، مخالف رسمِ بی حفاظ رها کردنِ مردگان در دخمه [کذا !]»[۱۸]، بوده است به مبالغه‌گویی متهم شود. با این حال، انگیزه‌هایش درست به نظر می‌رسد. او در لزوم کنار نهادن دخمه سه دلیل می‌آورد: نخست آنکه کاربرد دخمه غیرِ بهداشتی است؛ دوم، استفاده از دخمه در واقع بر اثر کژ فهمیِ تعالیم زرتشت بوده است؛ سوم، رشد تهران، حومهٔ شهر را به دخمه نزدیک کرده بود، و با این نتیجهٔ ناخوشایند که اراذل و اوباش به جنازه‌هاِ بی‌حرمتی می‌کردند.[۱۹] ترکیبِ این دلایل منطقیِ عملی، «علمی» و دینی، شخصیّت شاهرخ را در مقام تجددگرایی دینی می‌نمایاند.

انگیزهٔ واقعی جامعهٔ زرتشتی تهران، با توجه به هتک حرمت از جنازه‌های زرتشتیان، و این شایعه که در کالبدشکافی‌های پزشکی از جنازه‌ها استفاده می‌شد، بی‌گمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود.[۲۰] پیشقدمیِ شاهرخ با استقبال انجمن زرتشتی رو به رو شد و جامعهٔ زرتشتیان برای خریدن زمین برای گورستان و بنای ساختمانی مناسب در آنجا، به سرعت بودجهٔ کافی را جمع‌آوری کرد.[۲۱] با این همه، آنچه به عنوان روزنه‌ای به جهان نوگرایی زرتشتی مهم‌تر است، ادّعاهای مبتنی بر دلایل علمیِ شاهرخ و شناخت او از زرتشتیگری «خالص» و «حقیقی» است. او طبق منطق خود، تأکید می‌کند که قبرستان‌ها «بهداشتی» ترند. در اوایل قرن ۲۰م، مکرراً به علم پزشکی به عنوان منبع موثـق استناد می‌شد، و جای تعجب نیست که معارضان شاهرخ هم مدّعیِ همین منبع بودند. در این مدّعاها، البته به نسبت آنچه دربارهٔ اعتبار و سندیّتِ «دلیل» علمی گفته می‌شود، از خودِ بهداشت و نظافت بسیار کمتر سخن می‌رود.

با همهٔ این احوال، بخش عمدهٔ بحثِ شاهرخ بر این مدّعای او در خصوص «حقیقت» دینی از طریق تاریخی کردن یا تاریخی وانمودنِ زرتشتی‌گری مبتنی بود، شاهرخ، در بحثی، از نوع بحث‌های اصلاحگران پارسی و تحقیقات دینیِ دوران معاصر، تأکید می‌کرد که زرتشت هرگز طرفدار کاربرد دخمه نبود. او چنین استدلال می‌کرد که کاربرد دخمه در واقع نه جزو آموزه‌های اصیل زرتشتی، بلکه انحراف و بدعتی متأخّر بوده است؛ این استدلال او واکنش [مثبت] زبان‌شناسان غربی و اجماع دانشمندان را به اینکه پیام زرتشت پس از مرگش دستخوش تحریف شده است، به دنبال داشت. دیگر زرتشتیان اصلاحگرا نیز با نظر شاهرخ موافق بودند. بنا به گفتهٔ فرهنگ مهر، بحث‌های اینان، مانند بحث شاهرخ، ساختار سنّت زرتشتی را دگرگون می‌کرد.«آنان با اشاره به مقبره‌های پادشاهان ایران، سعی می‌کردند تغییر پیشنهادیِ خود را با این استدلال توجیه کنند که چون نوعی خاکسپاریِ مردگان در میان زرتشتیانِ عهد باستان معمول بوده است، پس استفاده از گورستان خلاف سنّت نخواهد بود».[۲۲]

افزون بر احاطهٔ آشکاری که شاهرخ بر مفاهیم تاریخ آئین زرتشتی در مطالعات دینی

۱۶. Janet Kestenberg Amighi, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistance* (New York: AMS Press, 1990), 147.

۱۷. نک: گزارش خود شاهرخ دربارهٔ احداث گورستان زرتشتی، و بحث پیرامون کنار نهادن دخمه، در: Shahrokh, *Memoirs*, 11-16.

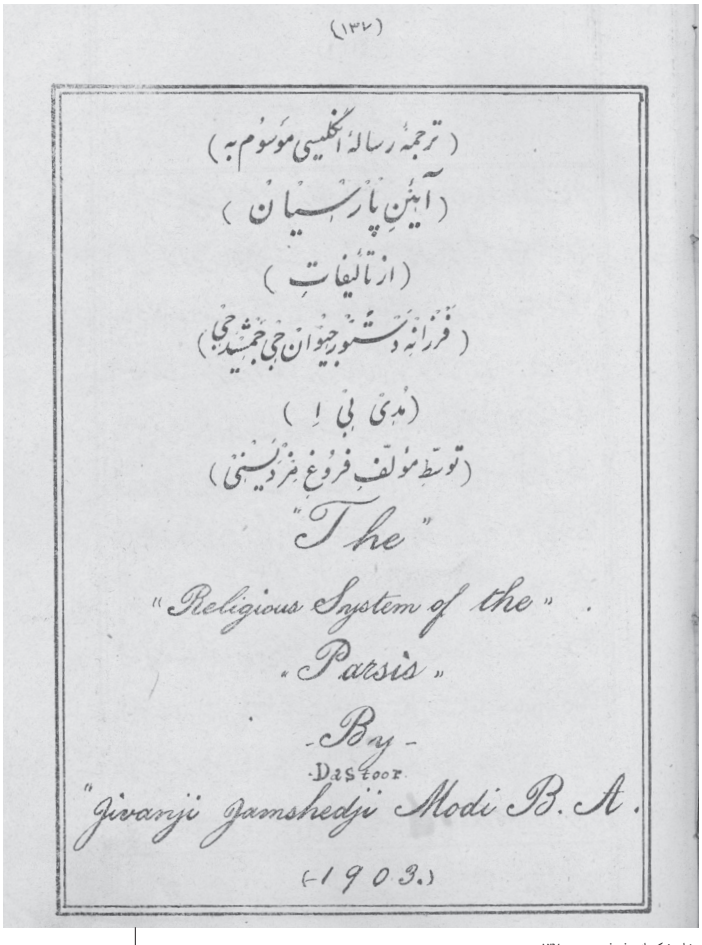
۱۸. Shahrokh, *Memoirs*, 11.

۱۹. جمعیت زرتشتی تهران طی ده سال، ۱۳۱۴–۱۳۰۴ش/۱۹۳۵–۱۹۲۵م، از ۴۵۰ به ۱۳۰۰رسید، یعنی سه برابر شد. فقط پنج سال بعد در ۱۳۱۹ ش/۱۹۴۰م این تعداد به ۱۸۰۰ رسیده بود. نک: Shahrokh, *Memoirs*, 172; Amighi, *Zoroastrains*, 172.

۲۰. Farhang Mehr, "Zoroastrians in Twentieth Century Iran," in *A Zoroastrian Tapestry, Ed.* Firoza Punthakey Mistree and Pheroza J. Godrej (Usmanpura: Mapin Publishing, 2002), 287, 291.

۲۱. از ۳۰۰ عضو جامعهٔ زرتشتی که به دنبال پیشنهاد شاهرخ برای احداث گورستان گرد آمدند، او توانست مبلغ ۲۳۰۰۰تومان جمع آوری کند. شاهرخ بعدها از ارباب رستم گیو درخواست کرد که یک تالار پذیرایی بسازد و او هم سخاوتمندانه موافقت کرد که چنین کند. نک: Shahrokh, *Memoirs*, 15.

۲۲. Mehr, *"Zoroastrians in Twentieth Century Iran,"* 291.


(۱۳۷)

(ترجمهٔ رسالهٔ انگلیسی موسوم به)
(آیینِ پارسیان)
(از تألیفاتِ)
(فرزانهٔ دستور جیوان جی جمشیدجی)
(مدی بی اِ)
(توسطِ مؤلفِ فروغِ مزدیسنی)
"The"
"Religious System of the"
"Parsis"
-By-
Dastoor
"Jivanji Jamshedji Modi B. A."
(1903.)

شاهرخ کرمانی، فروغ مزدیسنی، ۱۳۷.

داشت، آنچه تذکّرش در اینجا مهم است، این تصور اوست که درستیِ نیّات زرتشت را می‌توان با استمداد از منطق ثابت کرد. استناد مکرّر اصلاحگران دینی به «اصل حقیقی» یا نیّت یک دین (خواه به شکل مکتوب خواه به صورت پیشگویی) بر ادّعای خودِ این اصلاحگران مبتنی بود که می‌توانند آن اصل یا نیّت را به کمک تفکر منطقی محقّق سازند. خردگرایی همیشه به عنوان امری مسلّم و بی چون و چرا مطرح می‌شد، و پیوسته با آرای خود اصلاحگران دربارهٔ «حقیقت» یا «اصل» دین مطابقت داشت. ادعاها، دائر بر علمی و تجربی بودنِ بحث‌ها، به اعادهٔ منطقیِ معنایِ سنن و متون موکول می‌شد.

اینکه شاهرخ رسم دخمه را متروک گذارد و جوامع زرتشتیِ کرمان و یزد هم بر اثر تشویق او تبعیّت کردند، پارسیان متعصّب را عمیقاً نگران کرد، به گونه‌ای که نگارش رساله‌ای را در اثبات

مجموعه شخصی تموچین کیخسرو شاهرخ.
کیخسرو شاهرخ در حین سخنرانی در جشن گشایش مدرسه انوشیروان دادگر در ۲۰ شهریور ۱۳۱۵.

ارزش دخمه سفارش دادند. عهده دار و ناشر این رساله، «دخمه: روشی علمی برای از میان بردن مردگان در میان زرتشتیان،» انجمن ایران بود، تشکیلاتی که پیوندهای نزدیک میان پارسیان و همکیشان آنها را در سرزمین نیاکانشان، ایران، تشویق می‌کرد.[۳۳] کیخسرو ا. فیتِر، دبیر انجمن ایران، در مقدمه تقاضا کرد که در این تصمیم به نامِ «رسم باستانی و مقدّس» زرتشتیان ایرانی تجدید نظر شود. او حتّی تا آنجا پیش رفت که تهدید کرد چنانچه خواستاران حذف دخمه از تصمیمشان منصرف نشوند، «بیگانگی کامل» میان پارسیان و زرتشتیان ایرانی پیش‌خواهد آمد. مقدمه، تصریح می‌کند که هدف از این رساله این بود که «قانع‌کننده‌ترین ادلّه، هم از متون مقدّس [زرتشتی]، هم از آرای بعضی از بصیرترینِ غربی‌ها در تأیید رسم مقدّس و قدیمِ خورشید نیگریشنه (کاربرد دخمه) پیشنهاد شود.»[۳۴]

رسالهٔ یاد شده خود تألیفی است از نظرات و نقل‌قول‌هایی از پارسیان سرشناس و جهانگردان، دانشمندان و پزشکان غربی که بر فواید دخمه صحّه می‌گذارند. بیشتر شواهد، مبتنی بر «دلایل علمی» و« علم بهداشت»، بر برتری دخمه گواهی می‌دهند. مثلاً، «تدفین، کاری خطرناک برای زندگان». دکتر ای. ا. پارکس، نویسنده‌ای سرشناس در حوزهٔ بهداشت، نتوانست از اظهار این نظر خودداری کند که وضعیّت تدفین بسیار غیر بهداشتی است. «مایهٔ

۳۳. Dinyar Patel, *The Iran League of Bombay: Parsis, Iran, and the Appeal of Iranian Nationalism, 1922-1942,* (M.A. thesis, Harvard University, 2008).

۳۴. The Iran League, *Dokhma. A Scientific Method of Disposal of the Dead Among Zoroastrians* (Bombay: Fort Printing Press, 1936), iv.

مجموعه شخصی تموچین کیخسرو شاهرخ. ارباب کیخسرو در میان کارمندان ادارهٔ مباشرات مجلس دوره چهارم.

بدنامی است که محیط قبرستان‌ها ناسالم است».[۲۵] از دکتر رودُلف پُک، عضو اتریشی کمیسیون وبا، چنین نقل می‌کنند: «من فکر می‌کنم که شیوهٔ پارسیان برای جنازه‌های مردگان از نظر بهداشتی بهترین شیوه است».[۲۶] از نشریهٔ *ساینتیفیک امریکن (Scientific American)* نیز نقل شده است که دربارهٔ قبرستان‌هایی هشدار داده است که در آنها «موجودات بیماری‌زا» دیده شده که «حتی پس از گذشت صدها سال کماکان» زنده و «فعّال» بوده‌اند.[۲۷] توجه شخصیت معتبری چون لرد رندالف چرچیل هم به این ماجرا جلب شد: «مراسم تدفینی که مطابقِ آموزه‌ها و دستورهای زرتشت اجرا می‌شود با اصول یک دین پاک کاملا موافق است. . . . و علم فیزیولوژی و تجربه، آن را قویّاً تأیید می‌کند».[۲۸]

با این حال، جالب‌تر از ادّعاهای علم، بحث‌های مبتنی بر نصّ متون و سنّت‌هاست. مقدّمهٔ رسالهٔ یاد شده بر چند دوگانگی تأکید می‌کند: «باعث تأسف عمیق است که ملاحظات «محلی» جای دستورهای دینی؛ شیوه‌های جدید جای رسم‌های کهن؛ نظرات روشنفکرانه جای دین؛ و ملاحظات دنیاپرستانه و نفسانی جای بهداشت علمی‌را می‌گیرد».[۲۹] بنا بر این، دخمه تلویحاً مدّعیِ برخورداری از اعتبار سنّت، دین حقیقی و (البته) علم است. عجیب نیست

۲۵. *Dokhma*, 7.

۲۶. *Dokhma*, 24.

۲۷. *Dokhma*, 6-7.

۲۸. *Dokhma*, 21-22

لرد رندالف هنری اسپنسر چرچیل (۱۸۹۹-۱۸۷۴) دولتمرد بریتانیائی و پدر سر وینستن چرچیل (۱۹۶۵-۱۸۷۴) بود. معلوم نیست این گفته از کجا نقل شده است، یا منبع تخصص چرچیل در موضوع تدفین زرتشتی کجا بوده است.

که همهٔ مستنداتِ مبتنی بر متون در تأیید استفاده از دخمه، بر گرفته از *وندیداد* بود، و آن بخشی از *اوستا* است که منشأیی بس دیرتر از زمان زرتشت دارد و، بنا بر این، تا حدّ زیادی از نظر اصلاحگران منبعی موثق به حساب نمی‌آید.

روشنگر معنای این اتهام که شاهرخ «ملاحظا ت محلّی را جایگزین دستورهای دینی می‌کند»، ادعای مشابه دیگری است، و آن اینکه زرتشتیان ایرانی «روش تدفین اقوام سامی» را به کار می‌بندند. این هر دو دعوی، همچون دعویِ شاهرخ، به جنبهٔ تاریخی داشتنِ سنّت زرتشتی استناد می‌کردند. اگر چه به مرور زمان، این ادعاها بر سرِ تغییر شیوه در آئین زرتشتی در نتیجه‌گیری مغایرِ یکدیگرند، برای تفسیر و اظهار نظر دربارهٔ دین زرتشتیِ «حقیقی»، «اصیل»...و لذا «خالص» مجالی باقی می‌گذارند. اصلاحگران و زرتشتیانِ متعهّد [و متعصّب]تر نسبت به وزن و اهمیتی که برای سنّت قائل بودند طبعاً با هم اختلاف داشتند؛ اصلاحگران در لزوم پیراستن «اصل» آئین زرتشت از ادعاهای مردم این محل و آن محل، از تفسیر غلط و از انحراف بحث می‌کردند. نویسندگان مقیّدِ متعصب ادعا می‌کردند که سنّت «دخمه» را از چنین انحراف‌هایی محفوظ می‌دارند. به رغم برآشفتگی و هیجان زدگی در باب «دخمه» و دعوت به وحد ت زرتشتیان ایرانی بر سرِ حفظ «رسوم و آداب»، هیچ گونه دو دستگیِ ادامه داری راجع به قضیّهٔ دخمه پیش نیامد. در تهران به پاس احترام به دستورهای زرتشتی بر ضدّ آلودگی، «دیواره‌های قبرها را سنگ چین و سیمان می‌کردند تا از تماس مستقیم با خاک جلوگیری شود». زرتشتیان اصلاحگرا در یزد و کرمان گورستان‌های مشابهی ساختند، با اینکه از دخمه‌ها هم تا دههٔ ۱۳۵۰ش/۱۹۷۰م همچنان استفاده می‌شد.[۳۰]

اگر چه ماجرای دخمه، مقداری آشنایی و بصیرت نسبت به اندیشه‌های شاهرخ دربارهٔ سنّت‌های زرتشتی پدید آورد، دو کتاب او دربارهٔ آئین زرتشت است که بیانگر آرای وی در باب سرشت و نقش دینِ عقلانیِ جدید، و شکل گیریِ مجدّد مفهوم عمیقی از دین زرتشتی در تصوّر اوست.

شکل‌گیری مفهوم دین جدید

آیینهٔ آئین مزدیسنی برای نخستین‌بار در ۱۲۷۶ ش/۱۹۰۷م منتشر و در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م تجدید چاپ شد.[۳۱] این متن به صورت مجموعهٔ اصول دینی برای آموزش به کودکان زرتشتی طراحی شده بود. چاپ دوم آن شامل یادداشت‌هایی در توضیح اصطلاحات زرتشتی بود تا بدین وسیله خواندن کتاب برای غیرزرتشتی‌ها آسان گردد. *فروغ مزدیسنی*، کتاب دوم، در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م چاپ شد و به طورِ گسترده‌ای در مدارس زرتشتی مورد استفاده قرار گرفت. شاهرخ امتیاز این کتاب‌ها را در این می‌داند که به بهتر شدنِ نگرش مسلمانان به آئین زرتشت کمک می‌کنند.[۳۲]

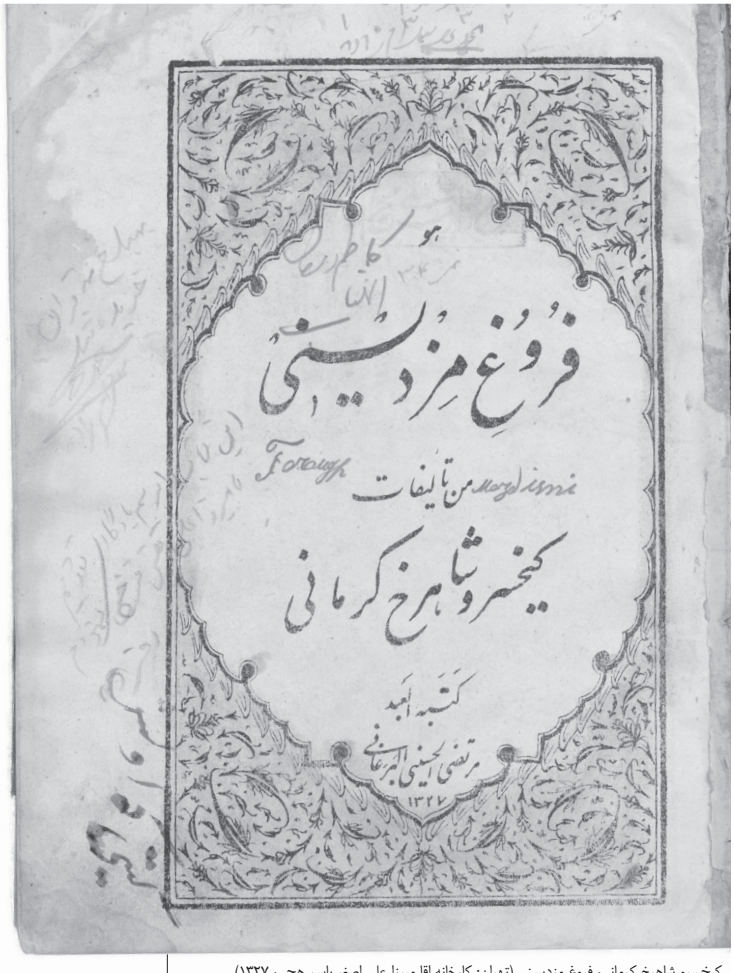
تصور شاهرخ از دین جدید اِمروزین در مبانی اصلی با اصلاحگران پارسی هِند و فرضیّه‌های علمی آن زمان در غرب وجوه مشترک داشت. شاهرخ، همچون پارسیان، از آرای علمیِ مربوط به اصل تکامل، وضعیّت و تحول شعور و آگاهی انسان از دین طی زمان، عمیقاً تأثیر پذیرفته بود. نوشته‌های او گواهی است بر سهولت و سیلان در اندیشه‌های زمان در عرصهٔ پژوهش‌های دینی و نیز در اجماع جدید نسبت به تاریخ آئین زرتشت. شاهرخ، در

۲۹. *Dokhma,* v-vi.

۳۰. Mehr, "Zoroastrians in Twentieth Century Iran," 291.

۳۱. چاپ ۱۹۰۷ در ۷۰۰۰ نسخه و ویرایش ۱۹۲۱ در ۳۰۰۰ نسخه نشر یافت. کیخسرو شاهرخ، *آیینهٔ آئین مزدیسنی*، ویراست ۲ (بمبئی: انتشارات مظفری، ۱۹۲۱).

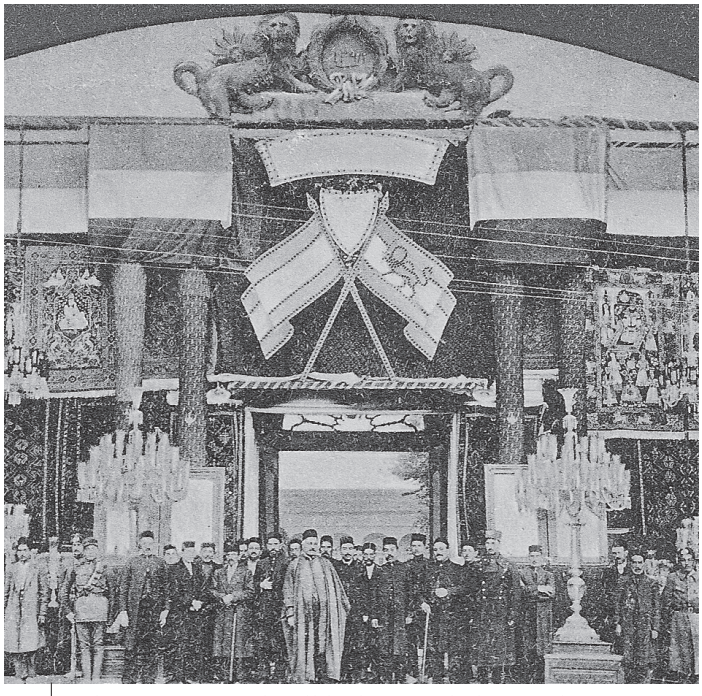
۳۲. شاهرخ تصریح می‌کند که علاقهٔ ابراهیم پورداود، دانشمند معروف زرتشتی شناس (و شاید خود یک زرتشتیِ نوکیش) به این آئین با خواندن این کتاب‌ها آغاز شد.
Shahrokh, *Memoirs*, ۲۶–۲۸.



کیخسرو شاهرخ کرمانی، فروغ مزدیسنی (تهران: کارخانه اقا میرزا علی اصغر باسم هچی، ۱۳۲۷).

ذهن خود، دین زرتشتیِ «جدید» را در چارچوب چهار ویژگی زیر تصور می‌کرد: یکتاپرستی؛ رابطهٔ روحانیِ هر فرد با خداوند؛ کاهشِ تأکید بر مناسک تشریفاتی و، در مقابل، تأکید مجدد بر رفتار اخلاقی در جامعه. این تصوّر از دین عقلانی و درونی‌سازیِ دیانت با درک شاهرخ از نقش شهروندان در شرایط نوین امروز پیوندی تنگاتنگ پیدا می‌کرد.

تا پیش از فرا رسیدن قرن ۲۰م، که شاهرخ دو کتاب خود را تألیف کند، تفوّق اصل یکتاپرستی بدان حد از چالش و اعتراض برکنار بود که امری بدیهی تلقّی می‌شد. به علاوه، پژوهشگران غربی، نسل بعد از نسل، دین زرتشتی را کیشی توحیدی شمرده بودند و اصلاحگران و دانشمندان پارسی هم به سرعت همین تلقّی را از آئین زرتشت اختیار کردند. به رغم اتفاق‌نظر علمیِ جدید،



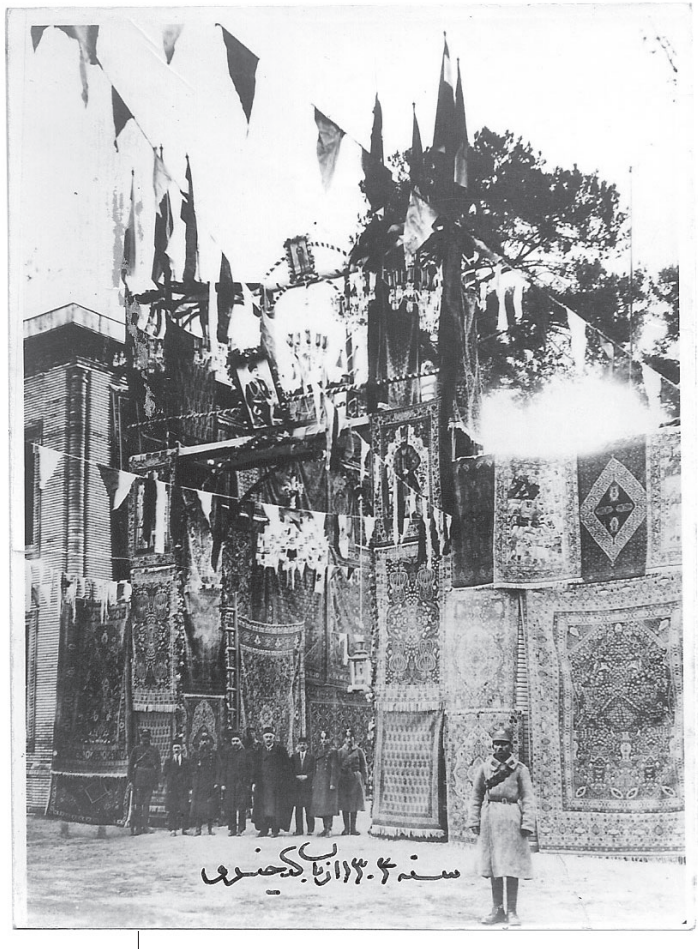
مجموعهٔ شخصی تموچین کیخسرو شاهرخ. ارباب کیخسرو شاهرخ و کارمندان اداره مباشرات مجلس در جلو درب مجلس شورای ملی.

شاهرخ هنوز به زحمت تمام سعی می‌کرد این مسأله را در کانون توجه قرار دهد. او موضوع یکتاپرستی را دست کم پانزده بار در *فروغ مزدیسنی* مطرح و به گفته‌های هاوگ (Haug) و دیگر محققان غربی استناد کرد.[۳۳] این، بیانگر تعصّب کندی ناپذیرِ مسلمانان بر ضدّ آئین زرتشتی و تلقیِ ایشان از آن به عنوان دینی ثنوی و، لذا، «غیر حقیقی» بود. دین زرتشتی وقتی ثنوی شمرده می‌شد، نمی‌توانست به عنوان دینی وحیانی در سنّت ابراهیمی پذیرفته شود، و از این رو، زرتشتی‌ها فاقد شرایط لازمِ اهل ذمّه می‌شدند. بنابراین، ثنوی به حساب آ مدنِ زرتشتی‌گری دست‌کم تا اندازه‌ای در بحث و جدل‌های ضدّ زرتشتی ریشه داشت و نیز توجیهی بود برای تبعیض رایجی که شریعت نسبت به زرتشتیان روا می‌داشت.[۳۴]

دلیل الهیّاتی بنیادی‌ترِ دیگری نیز برای پافشاری شاهرخ بر یکتاپرستی وجود داشت: رابطهٔ خداوند با مؤمنان. این رابطه، رابطه‌ای روحانی تعریف می‌شد که بر معرفت و آگاهی فرد نسبت به خداوند مبتنی بود. بر این رابطهٔ روحانی، به عنوان یک ویژگی مهمِ آئین زرتشتی، مکرر در مکرر تأکید می‌شد و با معتقدات علمی همساز بود. دانش‌پژوهان پروتستان به طرز موفقیت‌آمیزی این ادعا را طرح کرده بودند که دینِ اخلاقی از آنِ ایشا ن است: پیشرفته‌ترین و، بنا بر این، مترقی‌ترینِ ادیان که منزلت افراد اخلاقی و عاملان متدیّن را ارتقا می‌بخشد. شاهرخ وقت چندانی را صرف بیان صفات خداوند (جز آنکه او تنها آفریدگار است) نکرد؛ و به

۳۳. کیخسرو شاهرخ، زرتشت: پیغمبری که از نو باید شناخت (فروغ مزد یسنی)، ویراستهٔ فرزان کیانی، (تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۰ش). مارتین‌هاوک یکی از اولین محققانی بود که بر این امر تأکید می‌کرد یکتاپرستی در ذات آئین زرتشتی است. نتیجه گیری‌های او را جامعهٔ پارسیِ بمبئی با اشتیاق کامل پذیرا شدند.

۳۴. پاسخ به این پرسش که آیا آئین زرتشتی در ایران آن زمان به عنوان دینی توحیدی فهمیده می‌شد و معمول بود یا نه، بسیار مشکل تر است. با وجود این، چیزی که محلّ بحث بود، ماهیّت «اصلی» دین زرتشتی بود، قطع نظر از اینکه در واقع امر چگونه فهمیده و بدان عمل می‌شد. سوزان مانک (Susan Maneck) در کتاب خود: *The Death of Ahriman: Culture, Identity and Theological Change Among the Parsis of India* (Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 1997)
بحث می‌کند که آئین زرتشتی در دوران اسلامی‌مسلماً مدّعی یکتاپرستی بود، با اینکه بسیاری از محققان دیگر، دست کم در عمل، با این نظر موافق نبودند. یقیناً یکی از مسائلی که موجب مداخلهٔ پارسیان در ایران گردید، کوتاهی‌مفروض ایرانیان در عمل کردن به زرتشتیگری «حقیقی» بود؛ اما این مداخله پس از آغاز جنبش اصلاحات پارسیان رخ داد و بنا بر این، متأثر از تصور آنان از اصلاحات بود.



مجموعه شخصی تموچین کیخسرو شاهرخ

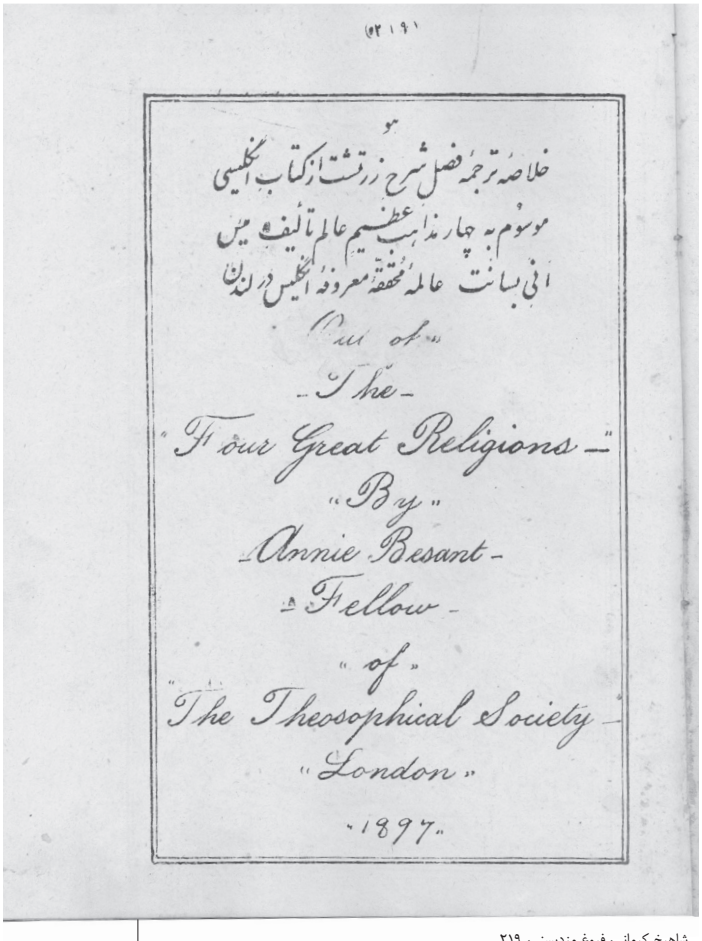
اعمال و رفتار مرسوم و اعتقاداتی که بر مؤمنان فرض شده است، نپرداخت. او ضمن تأکید بر معنویت، به اشاره می‌گفت که خداوند سرچشمهٔ معنویت انسان و رفتار اخلاقیِ اوست ــــ و این دلیلی است برای عمل اخلاقی در این جهان. برقراری ارتباط [با خداوند] منوط بود به تشخیص فرد (و به آن درک معنوی که به این تشخیص می‌انجامد) از اینکه خداوند انسان را به رفتار اخلاقی سفارش می‌کند. در توضیحات شاهرخ راجع به معتقدات و اعمالِ دین زرتشتی از شعائر و رفتارهای آئینی به عنوان وسیله‌ای برای تأثیر گذاری بر مقدرّات الهی اصلاً خبری نیست. در این توضیحات، از شعائر و اعمال تشریفاتی هم به عنوان وسیله‌ای برای «نمایش تکا لیف» دینی ــ آن‌گونه که از علم الاخلاق زرتشتیان بسیار متشرّع فهمیده می‌شود ــ چیزی دیده نمی‌شود. در عوض، شاهرخ «نماز» را یک تذکارــ یعنی مراقبت

مستمرّ نسبت به خواست الهی توصیف می‌کند، این خواست که انسان در این عالم رفتاری اخلاقی داشته باشد. نیز نماز به این منظور دستور داده شده است که شخص به واسطهٔ آن برای آمرزش تقصیرهایش طلب غفران کند و برای آنکه فردی اخلاقی‌تر شود، از خداوند هدایت طلب کند— تصورّاتی عمیقاً پروتستانی از خصلت عبادت و مقصود از آن. تنها موردی که از موضوعی رسماً و اختصاصاً زرتشتی سخن می‌رود، مربوط می‌شود به آنجا که شاهرخ پوشیدن سِدره و کشتی را تشویق می‌کند. استفاده از اینها به دو منظور است: اولاً به‌عنوان تذکارها یا یادآورهایی که به هنگام پوشیدن آنها شخص به خداوند توجه داشته باشد. ثانیاً به مثابه نشانه‌هایی نمادین از هویّت زرتشتی. شاهرخ مخصوصاً زرتشتیان را تشویق می‌کند که از پوشیدن سدره و کشتی به خود ببالند، به ویژه به یاد سختی‌هایی که اقلیّت‌های زرتشتی در کشورهای اسلامی‌متحمّل شده‌اند. برای این دو پوشیدنی، هیچ «حقیقت» یا ارزش عملی در نظر گرفته نمی‌شود، اما فایدهٔ آنها فقط از این لحاظ است که فرد را نسبت به خدا و تداوم هویّت خویش آگاه و هشیار نگه می‌دارد.

شاهرخ نیز مانند اصلاحگران پارسی بر درونی سازی اخلاق، درعین توجه به خداوند و تعهّد نسبت به رفتار و کردار اخلا قی، اصرار می‌ورزید. او با ملاک قرار دادن «نیّت» و «نقش» زرتشتی‌گری، خصیصه‌های اصلیِ این آئین را از ویژگی‌های عرَضیِ آن متمایز می‌کند. چیزی که اهمیت می‌یابد، نقش اجتماعی دین است. مقصود از تعلیمات دینی، آن‌طور که شاهرخ تصوّر می‌کند، تربیت افرادی بااخلاق است و نه تعلیم زرتشتی‌ها در اینکه چگونه شعائر تکلیف شدهٔ دینی را به جا آورند. این، فاصله گرفتنی بنیادی از تأکیدات محافظه‌کارانه تر بر جنبه‌های خاصّی از زرتشتی‌گری، و تمرکز بر «حقیقت» آن است. با این حال، درونی‌سازی آشکار دین جدید امروزین به معنای دست‌کم گرفتن اهمیت آن نیست. شخصی [یا درونی] سازی از این لحاظ به معنای گنجاندن آگاهانهٔ دین در همهٔ وجوه تجربه‌های زنده نیز هست. بنا بر این، واسطهٔ اخلا قیِ خداوند [با مخلوق] کلّ افعال انسان است و نه آنچه فقط به صورتی تشریفاتی و در زمان‌های محدود «به نمایش در می‌آید».

چیزی که در زرتشتی‌گری امروزین به عمل متمایز سازیِ اصلی از فرعی و عرَضی (یعنی، انتزاعِ نیّت، مقصود و نقش دین از آن) مرتبط می‌شود، جهانشمولی است که شاهرخ بر آن تأکید می‌کند. او این اصطلاح را به دو گونه می‌فهمد. از سویی، او برای همهٔ ادیان لبّ و اصلیِ جهانی قائل است. زرتشتی‌گری نه تنها هماهنگ و شبیه مسیحیّت و اسلام، بلکه اساساًعینِ آنها خوانده می‌شود. از این رو، همهٔ ادیان وقتی ذات و عرَض آن از هم تفکیک گردند، به مغزِ نغز آن، یعنی اخلاق، خلاصه می‌شوند. وجوه خاص و ارزش حقیقت به سطح «تاریخی» و سنّتی تنزّل می‌یابد؛ فایدهٔ چنین وجوهی از دین فقط در تداوم هویّت جامعه است. از دیگر سو، شاهرخ مدعیِ جهانشمولی و، لذا، تجدّدخواهیِ خاصی برای آئین زرتشتی به عنوان منشأ یکتاپرستی و سرچشمهٔ اندیشه‌ها و مفاهیم نو دربارهٔ دین نیست. او دین زرتشت را به عنوان دینی در حدّ کمال مطلوب برای جهان امروز تبلیغ می‌کند: دینی که مناسب سراسر جهان است. این عقیده، متضمّن معانی مهمی از نظر برداشت شاهرخ از اصل شهروندی است.

تصوّر خداباوری طبیعی [و غیر وحیانیِ] شاهرخ از جهانشمولی دینی مستلزم تساوی


خلاصهٔ ترجمهٔ فصل شرح زرتشت از کتاب انگلیسی
موسوم به چهار مذاهب عظیم عالم تألیف میس
انی بسانت عالمهٔ محققهٔ معروفهٔ انگلیس در لندن

Pu of
The
Four Great Religions
By
Annie Besant
Fellow
of
The Theosophical Society
London
1897

شاهرخ کرمانی، فروغ مزدیسنی، ۲۱۹.

دینی است. درونی شدن دیانت و مبانی اخلاقیِ مسئولیت فردی، که در دو کتاب او دیده می‌شود، شاخصه‌های شهروندی و ترقی اجتماعی را به وجود می‌آورد. به نظر او دین عقلانی در واقع موجب ارتقای شهروندی می‌شود، زیرا همهٔ افراد را در سطحی برابر می‌گذارد، و مشارکت و مسؤلیّت اجتماعی را به طور مساوی بر همگان لازم می‌کند. اگر چه او به طرز مشخصی به مسألهٔ شهروندی نمی‌پردازد، تعلیمات او شبیه به تعلیمات شمس العلما جیوانجی جمشیدجی مودی(۱۸۵۴-۱۹۳۳) است، به جهت آنکه رابطهٔ علّیِ واضحی را میان درونی‌سازی و رشد و ترقی شهروندان امروزی فرض می‌گیرد. شخصی‌سازی دیانت مستلزم کاهش تأکید بر نمایش دادن اختلافات دینی در قالب فرقه‌گرایی، به جای میسّر ساختن تساوی مذهبی و مشارکت اجتماعی همگان به عنوان شهروند است.

نمایش عمومی گفت و گوی هویتی در غربت ایرانی: رژهٔ پارسی روز نیویورک[۱]

ایمی مَلک*

درآمد

استوارت‌هال (Stuart Hall) در کتابی که امروزه اثری کلاسیک دربارهٔ فرهنگ غربت (Diaspora) محسوب می‌شود،[۲] استدلال می‌کند که هویت‌های در غربت «هویت‌هایی هستند که همواره درحال تولید و بازتولید چندبارهٔ خود از طریق تحول و تفاوت هستند.[۳]» این اندیشه را حمید نفیسی در اثر راهگشایش دربارهٔ فرهنگ ایرانیان در تبعید، به این ترتیب بسط داده‌است که افراد در تبعید در فرآیند شکل گیری هویت، «هویت‌های ترکیبی و فرهنگ‌های تلفیقی» به وجود می‌آورند که هم به صورت نمادین و هم به صورت مادی، از جامعهٔ موطن و از جامعهٔ جدید در تبعید چیزهایی را به عاریت می‌گیرد.[۴]

* دانشجوی دوره دکترا در دانشگاه کالیفرنیا، (UCLA) لس‌آنجلس
Amy Malek
amymalek@ucla.edu
مترجم: محمود ارغوان
Mahmoud Arghavan
ma.arghavan@gmail.com
این مقاله با مشخصات زیر در سال ۲۰۱۱ منتشر می شود:
"Public Performances of Identity Negotiation in the Iranian Diaspora: The New York Persian Day Parade," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 31:2 (2011).

۱. مقصود از «رژه» در این مقاله، رژهٔ نمایشی است، نه رژهٔ نظامی، مثلاً شبیه کارناوال. توضیحات بیشتر در مقاله می‌آید.

۲. Diaspora : پراکنده شدن قومی در میان اقوام دیگر. این اصطلاح در زبان فارسی، به تناوب، دیاسپورا، پراکندگی و آوارگی ترجمه شده‌است. اما در اینجا با توجه به معانی واژهٔ غربت در لغتنامهٔ دهخدا، از غربت و مشتقات آن برای ترجمهٔ این اصطلاح استفاده شده‌است. م.

۳. Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," in *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews, ed. Nicholas Mirzoeff* (Routledge: London, 2000), 21-23.

۴. Hamid Naficy, *The Making of Exile Cultures: Iranian Television In Los Angeles* (University of Minnesota Press: Minneapolis, 1993).
من در جاهای دیگر این اندیشه را بسط داده‌ام، بنگرید:

Amy Malek, "Memoir as Iranian Exile Cultural Production: A Case Study of Marjane Satrapi's Persepolis Series," *Iranian Studies,* 39:3 (September 2006), 353-380.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/87-116

جامعهٔ ایرانی دور از وطن، که در اینجا غربت ایرانی خوانده می‌شود، مثالی از چنین برساخت‌های ترکیبی فراهم می‌آورد. ایرانیان در تبعید، به واسطهٔ هستی خود به مثابهٔ سوژه‌هایی در حال گذار که «نه اینجا هستند و نه آنجا»، خلاقیت بالقوه‌ای دارند که با بررسی آثار هنری، ادبیات، و فیلم‌های آفریده شده شان آشکار شده‌است، این ایرانیان در تبعید سوژه‌های ترکیبی هستند که ژانرهای مختلف را به هم نزدیک و آمیخته کرده‌اند. همان طور که در این مطالعات بیان شده‌است، تولیدات فرهنگی نوآورانه‌ای که به این ترتیب حاصل می‌شوند، اغلب، محصول برآیند گفت و گوهای هویت در غربت (diasporic identity) با معنای فرهنگی برای مخاطبان، هم به مثابه بازنمایی‌های هویت‌های ترکیبی، و هم به مثابه‌ابزارهایی برای ترجمان فرهنگی هستند. اما نمایش‌های عمومی این گروه‌های غربت نشین چه؟ اعضای اجتماعات در غربت، هویت‌های قومی، مذهبی و ملی خود را چگونه در برابر چشمان عموم مردم جوامع میزبان بیان می‌کنند؟

پنینا وربنر (Pnina Werbner) در مطالعه‌اش دربارهٔ مراسم عاشورا در بریتانیا، شباهت‌های موجود میان بسیاری از گروه‌های قومی‌و مذهبی را که از قالب جشنوارهٔ عمومی‌بهره برده‌اند، شناسایی کرده‌است: «مهاجران از راه این گونه جشن‌ها و جشنواره‌های عمومی، در شهرهای خود ادعاهای منطقه‌ای می‌کنند، و گروه‌های قومی مدعاهای برابری فرهنگی خود را درون جامعه ابراز می‌کنند.»[۵]

در این مقاله، نمونهٔ شایان توجهی را –رژهٔ سالیانهٔ روز پارسی در منهتن نیویورک– عرضه می‌کنم که در آن آمریکایی‌های ایرانی تبار از ۲۰۰۴م/۱۳۸۲ش تاکنون از ژانر نمایش عمومی(public performance) برای نشان دادن، بازنمایی و حفظ فرهنگی ایرانی بهره می‌برند. استدلال من این است که تولید چنین رویدادهایی موقعیت ارزشمندی برای مطالعهٔ نقش اجتماعات و فرهنگ بومی در بازنمایی‌ها و هویت یابی‌های مهاجری، قومی و ملی فراهم می‌کند؛ و اینکه فضاهای عمومی ایجاد شده از سوی اجتماع برای تعامل‌ها و گفت و گوهای آموزنده پیرامون هویت فرهنگی در غربت، از راه این رویدادها خلق می‌شوند. نشان دادن تنوع قومی ایرانیان عنصر کلیدی در چنین رویدادهایی است که از راه بازنمایی ویژگی‌های استان‌ها، شهرها و قوم‌های ایران نمایش داده می‌شود. این رویدادها هنوز با تمرکز کردن مداوم بر سرزمین اصلی ایران و تاریخ باستانی و پیش از اسلام آن (بخشی از احساس ملی گرایانهٔ نیرومندی را که بازتاب دورهٔ پهلوی است) تأثیر می‌گذارد که به قصد تخفیف دادن برتری تفاوت قومی درون ایران در هیأت هویت ایرانی مطلوب است.

برای روشن کردن الزام‌های تعلیمی سازمان دهندگان و برگزارکنندگان رویدادها با توجه به شناخت فرهنگی، تاریخی و زبانی، روش تحلیل دیداری از راه تصاویر را پیشنهاد می‌کنم که نشان می‌دهند چگونه سازمان دهندگان رژهٔ سالیانهٔ روز پارسی در نیویورک، فضاهای تعلیمی ایرانی را در غربت آفریده‌اند. استدلال من این است که این فضاها، به شرکت کنندگان ایرانی این جشنواره، هویت یابی‌های حسی نوستالژیک، و به تماشاگران غیرآمریکایی ایرانی تبار، هویت یابی‌های حسی جدیدی می‌دهد.

۵. Pnina Werbner, "Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims", in *Making Muslim Space in North America and Europe*, ed. Barbara Daly Metcalf (University of California Press: Berkeley, 1996), http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2s2004p0/.

سه سوال کلیدی تحلیل مرا تقویت می‌کند:

۱. اگر غربت نشینان ایرانی- آمریکایی از نمایش‌های فرهنگ استفاده می‌کنند تا هویت‌های فرهنگی و تاریخی ترکیبی را از نظر عموم مردم به گفت و گو بگذارد، برای این کار با چه سازوکارهایی قالب‌های بومی و آمریکایی نمایش را به دست آورده، دوباره هدف گذاری کرده و به شکل خلاقانه‌ای به کار گرفته‌اند؟

۲. با مفروض قرار دادن ماهیت آشکارا تعلیمی نمایش‌های عمومی، نظیر رژه‌های قومی یا جشنواره‌های زندگی قومی- محلی(folk life) ، آمریکاییان ایرانی تبار چطور «ایران» و «ایرانی بودن» را در این رویدادها بازنمایی می‌کنند؟ این بازنمایی‌های برساخته چگونه در طی زمان و فضا مورد مناقشهٔ دیداری ایرانی-آمریکایی‌ها قرار گرفته‌است؟

۳. چه کسی در این رویدادهای مشترک، اجازه دارد به نمایندگی از جانب دیگران صحبت، و هویت دیاسپورای ایرانی را «تولید» کند؟ چه کسی مدعی نمایندگی جامعهٔ ایرانی-آمریکایی است و اعضای این جامعه چگونه پاسخ می‌دهند؟

روش شناسی

بـه فرض ماهیت عمومی رژه‌های قومی در منهتن نیویورک و موضوعات مرتبط با بازنمایی، که در مطالعات هویت در غربت نهفته‌اسـت، انسانشناسـی دیداری روش‌های تحقیـق مفیـد و ویژه‌ای را بـرای این مطالعه ارائـه می‌دهد. با تأیید تجربهٔ چندحسـی ارائه شـده در جشـنواره‌ها که ریچارد باومن (Richard Bauman) و پاتریشیا ساوین (Patricia Sawin) بسط نظری داده‌اند، این مقاله، بازنمایی دیداری را کانون توجه خود قرار داده‌اسـت که در چنین رویدادهایی که برای تماشـاگران طراحی شده‌اند، از اولویت برخوردارنـد.[۶] همان طور که باربارا کیرشـنبلات-گیمبلت (Barbara Kirshenblatt-Gimblett) اسـتدلال کرده‌است، تماشاگر جشـنواره درگیر «جداسازی آشکار مشاهده گـر و بازیگـر، برتری وجـه دیداری، و بزرگ کـردن ویژگی‌های قومی» می‌شـود، در حالی که در جشـنواره‌های مردمی (folk festivals) به ویژه این جنبه مد نظر اسـت: «صحنه‌پردازی‌هـا و فعالیت‌هایـی برای بازنمایی بخشـی از واقعه‌ای در گذشـته، ارائهٔ دوباره و بازآفرینی در صحنه پردازی یک نمایش مجزا که برای داد و سـتد دیداری (و شنیداری) طراحی شده باشد.»[۷] از این رو، بحث من این است که در چنین رویدادهایی، دیگر شـیوه‌های حسـی حول چنین عناصر دیداری ساخته می‌شـوند تا در سطح بالایی عمل کنند. درحالی که قطعاً حس‌های شـنوایی، بویایی، چشـایی و بسـاوایی هم دخیل می‌شـوند، این چشـم انـداز مصنوعات فرهنگـی، پرچم‌ها، تصویرهـا و حضور هزاران هموطـن (در این مـورد، آمریکاییان ایرانی تبار) در این رویدادهاسـت که منظرهٔ کامل ایـن‌تجربـه‌رامی‌آفرینـند.

روش تحقیق انسانشناسـی دیداری، در تحلیل رویدادهایی نظیر رژه و جشـنواره به مثابه متون فرهنگی، عناصری را از مطالعات فرهنگی و انسانشناسی رسانه‌ای به عاریت می‌گیـرد، در عین حـال هم تولید و دریافت را به این منظور می‌سـنجد تا شـیوه‌هایی

۶. Richard Bauman, and Patricia Sawin, "The Politics and Participation of Folk-life Festivals", in *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven* D. Levine (Smithsonian Institution Press: Washington, 1991), 288-314.

۷ . Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Objects of Ethnography", in Karp, *Exhibiting Cultures*, 424-428.

را ارزیابی کند که در آنها بازنمایی‌های فرهنگی در نمایش‌های عمومی می‌تواند به برداشت‌های جدل آمیز از هویت‌های در غربت بینجامد و نیز آنها را آشکار کند. بنابراین، در این مقاله، از مصاحبه‌ها، ویدئوها و عکس‌هایی استفاده می‌کنم که خودم از شش رژهٔ روز پارسی در نیویورک (۲۰۰۴-۲۰۰۹م/۱۳۸۲-۱۳۸۷ش) تهیه کرده‌ام، تا به این نکته‌اشاره کنم که منابع دیداری که در این رویداد تولید و ارائه شده‌اند، جلوه گر برداشتی از الزام‌های تولید کنندگان هستند. عکس‌ها این رویدادها را مستند می‌کنند، اما همان طور که جان کولیر (John Collier) و ملکُم کولیر (Malcolm Collier) یادآور شده‌اند، این عکس‌ها همچنین ردیابی و مقایسهٔ سال به سال خود این رویدادها را ممکن ساخته‌است و به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا تغییرات در مقاصد، ارزش‌ها، و راهبردهای تولید کنندگان را که در این بازنمایی‌ها مشهود است، شناسایی کند.[۸] به ویژه این عکس‌ها همراه با مصاحبه‌هایی با تولیدکنندگان و شرکت کنندگان تحلیل می‌شود تا قصد و نیت پشت این تولیدات فرهنگی و واکنش‌ها به آنها مشخص گردد. در نشان دادن عکس‌ها در پژوهش قوم نگارانه، و در پیوست با استدلال‌های دیداری در مطالعات انسان شناسانه، عنوان آنها عناصری حیاتی به شمار می‌روند. از این رو، عناوین این عکس‌ها، در رویدادی بزرگ تر، همچنین زمینه‌ای را در استدلال‌های مبحث این مقاله فراهم می‌آورد.

جشنواره‌ها و رژه‌ها

جشنواره‌ها و حرکات دسته جمعی با ریشه‌هایی در پیش زمینه‌های نظامی، سیاسی و مذهبی، به لحاظ تاریخی پدیدهٔ فرهنگی گسترده‌ای هستند. نقش جشنواره‌ها و رژه‌ها در صحنه‌های مختلف (از ایرلند تا ژاپن، از سنگاپور تا نیکاراگوئه) در هیأت مراسم‌های مجلل سلطنتی، جشن‌های ملی، یا سوگواری‌های عمومی، در بنا نهادن قدرت سیاسی و ابداع سنت و آفرینش و حفظ میراث تاریخی و فرهنگی مطالعه شده‌است.

ژنویو فابر (Genevieve Fabre) با توجه خاص به این جشن‌ها در آمریکای شمالی، به سنت عمومی‌بازآفرینی‌های نمایشی دیداری تاریخ خود جامعهٔ آمریکا به ویژه ارجاع داده‌است، با این استدلال که آنها «ابزاری تعیین کننده برای بازسازی و ارزیابی مجدد گذشته و فرهنگ آن» بوده‌اند.[۹] او استدلال می‌کند که در جشن‌های عمومی آمریکا در ترکیب «بازآفرینی تودهٔ مردم با آموزش اخلاقی و وطن پرستانه»، گروه‌های قومی را به ورود به فضای عمومی تشویق کرده‌است و این جشن‌های عمومی مجرایی برای به دست آوردن قدرت بوده‌اند.»[۱۰] در واقع، همان طور که سوزن دیویس (Susan Davis) بحث می‌کند، رژه‌ها تنها بازتاب روابط اجتماعی جاری نیست، بلکه بازنمای نسخه‌ای گزینشی از آنهاست؛ و به جای بازتاب صرف، این رویدادها «بخشی از ساختن و به چالش کشیدن روابط اجتماعی» است.[۱۱] مانند کنش‌های سیاسی، رژه‌ها و جشنواره‌ها «هدف‌های عملی و همین طور نتایج محسوس و اغلب مادی دارند»، که در فرآیند تولید فرهنگ نیازمند گزینش است.[۱۲]

۸. John Collier, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method* (Holt, Rinehart and Winston: New York, 1967). Collier, Malcolm, "Approaches to Analysis In Visual Anthropology", in Handbook of Visual Analysis, ed. Theo van Leewen and Carey Jewitt (Sage Publications: London, 2001).

۹. Fabre, Genevieve, "Feasts and Celebrations Introduction", in ed. Ramon A. Gutierrez and Genevieve Fabre, *Feasts and celebrations in North American Ethnic Communities* (University of New Mexico Press: Albuquerque, 1995), 3.

۱۰. همان.

۱۱. Susan Davis, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia* (University of California Press: Berkeley, 1986), 5.

۱۲. همان. به عنوان شاهدی بر هدف بازشناسی سیاسی، سازمان دهندگان ایرانی- آمریکایی جشنواره‌ها و رژه‌ها، باافتخار تصاویر مربوط را به عنوان اعلان و گواه بازشناسی از طرف بدنهٔ سیاسی محلی، روی وب سایت‌هایشان قرار داده‌اند. شبکهٔ‌متخصصان ایرانی اُرنج کانتی چنین سندی را در رابطه با جشنوارهٔ مهرگان سال ۲۰۰۷ از طرف اُرنج کانتی و مجمع ایالتی کالیفرنیا ارسال کردند، در حالی که شرکت رژهٔ پارسی نیویورک اعلانیهٔ ۲۰۰۶ را از دفتر شهردار

در میان آثار گسترده دربارهٔ رژه‌ها و جشنواره‌های آمریکایی شامل بازار روز، بازار مال فروشی و جشنواره‌های کشاورزی، ریچارد باومن و پاتریشیا ساوین مطالعاتشان را بر جشنواره‌های زندگی قومی- محلی متمرکز کردند، و این جشنواره‌ها را به عنوان «رویدادهای پیچیده، زمان بندی شده، شدت یافته و مشارکتی تعریف می‌کنند که در آنها محصولات و ارزش‌های فرهنگی به صورت نمادین و طنین دار، در معرض نمایش عمومی قرار می‌گیرند.»[۱۳] جشنواره‌های قومی-محلی از دیدگاه باومن و ساوین ترکیبی هستند، که حین نمایش دادن فرهنگ مادی به شیوه‌هایی شبیه آنچه در موزه‌ها یافت می‌شود، از چارچوب و پویایی‌های جشنواره‌ها و نمایشگاه‌ها استفاده می‌کنند. باومن و ساوین ضمن توجه کردن به این نکته که جشنواره‌های محلی نسبت به فضای موزه‌ها «بیشتر مشارکتی و دارای سویهٔ عملی و نمایشی» هستند، به گزینشی بودن محتواهای فرهنگی که به نمایش درمی‌آیند، در هردو مجموعه، قائل هستند. چنین گزینشی تولیدکنندگان جشنواره‌ها را از قدرت و نفوذ بازنمایی سرشار می‌کند، قدرتی که ذاتی نقش‌هایشان به عنوان سازمان دهندگان، هماهنگ کنندگان، و سرمایه گذاران مناسبت است، و به جشنواره‌ای می‌انجامد که «ایدئولوژی خودشان را ترویج می‌کند.»[۱۴]

اگر چه صف‌های منظم و پیش روندهٔ رژه‌های آمریکایی، نظیر رژهٔ روز شکرگزاری در منهتن، یا رژهٔ روز رُز سال نو در پاسادنا (Pasadena) ممکن است بیشترین توجه رسانه‌ها (از جمله پخش زندهٔ تلویزیونی) را به خود جلب کند، به دو رژه‌از میان بیش از ۱۸۰ رژهٔ سالیانه قومی در منهتن به همین اندازه توجه می‌شود: رژهٔ آمریکاییان ایرلندی تبار روز سنت پاتریک (قدیم ترین رژهٔ قومی‌شهر نیویورک از ۱۷۶۲م) و رژهٔ روز پورتو ریکو (از ۱۹۵۲م).[۱۵] به دلیل موفقیت‌های مهم دیرین رژهٔ آمریکاییان ایرلندی تبار در تثبیت هویت قومی و همراه جست و جوی قدرت سیاسی و پذیرش اجتماعی، دیگر گروه‌های قومی با جمعیت‌های قابل توجه در منطقهٔ تری استیت(Tri-State area) ، با تقلید از رژهٔ روز سنت پاتریک، به خلق سنت‌های رژهٔ خودشان در شهر نیویورک پرداخته‌اند. درواقع، سوزن اسلیوموویچ (Susan Slyomovics) ادعا کرده‌است که از این تاریخچه «قاعدهٔ» مشخصی برای رژه‌های شهر نیویورک پدید آمده‌است. مطابق با نظر او، و در پی آن جین کلتن (Jane Kelton)، رژه‌های قومی منهتن که در حال حاضر در آنجا برگزار می‌شوند، «قاعدهٔ تثبیت برای برگزاری رژه را از نمونهٔ اصلی ایرلندی به عاریت می‌گیرند: ارابه‌های مخصوص، گروه‌های موسیقی، راه پیمایی شبیه به قدم روی نظامی، گروه‌های اجتماعی وابسته، سیاستمداران محلی، پرچم‌ها و از این قبیل چیزها».[۱۶] همان طور که مطالعات متعددی آشکار کرده‌اند، حتی درون نمونهٔ اصلی رژهٔ ایرلندی، هنوز هم بازنمایی‌های گزینشی ادامه دارد که چالش‌هایی و اعتراضاتی را برمی‌انگیزد، با توجه به این نکته که چه چیزی و چه کسی به حساب بیاید.[۱۷] گزینشی بودن این رویدادهای عمومی- و اعتراضات به این گزینشی بودن- ویژگی حساسی است که گفت و گوهای هویتی را ممکن می‌سازد و به نظر من بخشی از رژهٔ روز پارسی نیویورک.

۱۳. Bauman and Sawin, "The Politics and Participation of Folk-life Festivals," 289.

۱۴. همان، ۲۹۰.

۱۵ . Susan Slyomovics, "The Muslim World Day Parade and 'Storefront' Mosques of New York City", in *Making Muslim Space in North America and Europe,* ed. Barbara Daly Metcalf (University of California Press: Berkeley, 1996), http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2s2004p0/ (accessed August 2009).

۱۶. Ibid. Kelton, Jane Gladden, «New York City's St. Patrick>s Day Parade: Invention of Contention and Consensus», *The Drama Review: TDR*, 29:3 (August 1985), 104.

۱۷. Marston, Sallie, "Making Difference: Conflict Over Irish Identity In the New York City St. Patrick's Day Parade," *Political Geography* 21 (2002) 373-392. Ailbhe, Smyth, "'Queers March in Dublin, Queers March in Cork, Why Can't Queers March in New York?' The ILGO St. Patrick's Day Protest 2000," *International Feminist Journal of Politics* 2:3 (2000), 414-423.

غربت شناسی ایرانی

حمید نفیسی مطالعهٔ تولیدات فرهنگی غربت ایرانی را با کتاب خود با عنوان *ساختن فرهنگ‌های در تبعید: تلویزیون ایرانی در لوس آنجلس* (The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles) در ۱۹۹۳م/۱۳۷۱ش آغاز کرد، کتابی که به تحلیل تولیدات تلویزیونی و رادیویی تبعیدی از سوی ایرانیان مقیم لُس‌آنجلس در دههٔ ۱۹۸۰م پرداخت امروزه اثری کلاسیک به شمار می‌آید. نفیسی طی این دهه‌ها، نفیسی به کار روی تولیدات فرهنگی غربت و تبعید ادامه داده‌است، در حالی که دیگر محققان به بیان موضوعاتی دربارهٔ هویت در میان غربت نشینان ایرانی در جهان پرداخته‌اند، از جمله مطالعات جامعه شناختی، روان شناختی و انسان شناختی نسل‌های اول و دوم.[۱۸]

نمونهٔ ایرانی – آمریکایی به ویژه برای شناختن تولیدات فرهنگی در غربت، شایان توجه‌است. بر اساس بیشتر برآوردها، ایالات متحدهٔ آمریکا درحال حاضر خانهٔ بیشترین شمار از ایرانیانی است که خارج از ایران زندگی می‌کنند. اگرچه جمع آوری آمارهای قابل اتکا دربارهٔ جمعیت غربت نشین ایرانی مسأله‌ای غامض است[۱۹]، تخمین زده می‌شود که یک میلیون ایرانی در حال حاضر در ایالات متحده زندگی می‌کنند؛ و نیز تخمین زده می‌شود که اکثریت بزرگی از این جمعیت غربت نشین در جنوب کالیفرنیا زندگی می‌کنند، اگرچه اجتماعات بزرگی در نیویورک، واشنگتون دی.سی، و همین طور در بی ایریا (Bay Area)ی سن فرانسیسکو ساکن اند. آمریکاییان ایرانی تبار، در مقایسه با دیگر گروه‌های مهاجر، با میانگین درآمد و سطوح تحصیلاتی که از میانگین دیگر جمعیت‌های مهاجر بالاتر است، به این شهرت (چه از بابت دانشگاهیان و چه از بابت خود آمریکاییان ایرانی‌تبار) دست یافته‌اند که به شدت موفقند.[۲۰] این ویژگی بر این دلالت دارد این گروه که هر قدر هم ممکن است با تبعیض اجتماعی و فرهنگی رو به رو باشد، در مجموع چنین تبعیضی سبب نشده‌است که آمریکاییان ایرانی تبار به لحاظ اقتصادی به حاشیه رانده شوند.

علی مدرس، در مطالعه‌اش دربارهٔ مهاجرت اولیهٔ ایرانیان به آمریکا، ارجحیت قاطع مقصدهایی را در جنوب کالیفرنیا شرح می‌دهد. به گفتهٔ او، از ۱۳۶۱ش/۱۹۸۳م و ۱۳۷۱ش/۱۹۹۳م، پانزده منطقهٔ پستی در آمریکا بیش از ۱۰۰۰ مهاجر ایرانی را (هم مهاجران تازه وارد و هم دانشجویانی که تصمیم به ماندن گرفتند) به خود جلب کرد، و همهٔ این مناطق جز یکی در بخش لُس آنجلس قرار داشتند، و آن یک منطقه در نیویورک سیتی بود.[۲۱] در واقع

۱۸. برای مثال بنگرید:
Fereshte Ahmadi Lewin, "Identity Crisis and Integration: The Divergent Attitudes of Iranian Immigrant Men and Women towards Integration Into Swedish Society," *International Migration*, 39 (2002): 121-135; Neda Maghbouleh, "'Inherited Nostalgia' Among Second-Generation Iranian Americans: A Case Study at a Southern California University," *Journal of Intercultural Studies*, 31:2 (2010): 199-218; Cameron MacAuliffe, "Challenging 'The Problem' Between Two Nations: The Second Generation in the Iranian Diaspora," in Lee, H. (ed.), *Ties to the Homeland: Second Generation Transnationalism* (Newcastle Upon Tyne, UK: Cambridge Scholars, 2008); Mohsen Mobasher, "Cultural Trauma and Ethnic Identity Formation Among Iranian Immigrants in the United States," *American Behavioral Scientist*, 50:1 (2006): 100.

۱۹. انجام تحقیق پژوهشی روی آمارنگاری جمعیت آمریکاییان ایرانی تبار دشوار بوده‌است. اولین محققان آمارهای منتشرشده از سوی INS و U.S. Census را سرهم می‌کردند، که هردو هم منابع ناکافی و مسأله داری هستند: بدون توجه به وابستگی‌های مذهبی، اطلاعات INS همچنین شمار رو به‌افزایش آمریکاییان ایرانی تبار را که در ایالات متحده متولد شده‌اند، درج نمی‌کند، و اطلاعات Census هم نیاز به ابتکار خود افراد دارد که هویتشان را در پاسخ به پرسشی از تبارشان، تعیین کنند. بنا به نظر بزرگمهر و همکارانش، «در سال ۱۹۹۰، ۹۸٪ خاورمیانه‌ای‌ها وقتی که از نژادشان پرسیده شد، خود را سفید معرفی کردند.» (Mehdi Bozorgmehr, Claudia Der-Martirosian, and Georges Sabagh, "Middle Easterners: A New Kind of Immigrant," in *Ethnic Los Angeles*, ed. Roger Waldinger and Mehdi Bozorgmehr (New York: Russell Sage Foundation, 1996) 345-378. در سال ۲۰۰۳ گروه مطالعات ایران (ISG) در دانشگاه MIT جمعیت اشخاصی را که ادعا می‌کنند تبار ایرانی درجه یک یا درجه دو دارند، ۳۳۸،۲۶۶ نفر تخمین زد، با ذکر این نکته که «ممکن است به خاطر ادراکات متخالف آمریکاییان ایرانی تبار از مدعی تبار ایرانی داشتن، کم انگاری جدی نسبت به جمعیت واقعی وجود داشته باشد.» با حدود بالاتر دامنهٔ عدم قطعیت، عدد ۵۴۰،۰۰۰ تخمین زده می‌شود (Ali Mostashari, "Factsheet on the Iranian-American Community," *Iranian Studies*, Group Research Series, 2003, isgmit.org/research/?id=279&cat=iranian-american&stat=full.).
سازمان‌های ایرانی–آمریکایی فعالیت‌های زیادی برای آگاهی بیشتر انجام دادند، تا این اجتماع برای سرشماری سال ۲۰۱۰ بهتر آماده شود و شمارش دقیق تری از این جمعیت انجام شود.

۲۰. مطابق با تحقیقی که از سوی ISG در MIT با بهره گیری از داده‌های U.S. Census سال‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ انجام شد، ۲۶.۲٪ جمعیت آمریکایی ایرانی تبار دارای مدرک کارشناسی ارشد یا بالاتر بودند، بالاترین میزان میان ۶۷ گروه تباری ثبت شد. (همان) نگاه کنید به:
Phyllis McIntosh, "Smart Bunch: Iranian-Americans Reported Among Most Highly Educated in U.S.," Iranian.com. January 26, 2004. HYPERLINK "http://www.iranian.com/Diaspora/2004/January/USA/"www.iranian.com/Diaspora/2004/January/USA/.

۲۱. Ali Modarres, "Settlement Patterns of Iranians In the United States," *Iranian Studies*, 31: 1 (Winter 1998): 38.

منطقهٔ تری استیت (ایالات سه گانه: نیویورک، نیوجرسی، و کانکتیکات) یکی از مقصدهای نخستین برای مهاجران و رانده شدگان ایرانی بود. پس از انقلاب ۱۹۷۹م/۱۳۵۷ش، این منطقه با افزایش ناگهانی در شمار تازه واردان رو به رو شد که به تأسیس منطقه‌های بزرگی در گریت نک (Great Neck)و وایت پلینز (White Plains)، با شمار کمتر، اما قابل ملاحظه در نیویورک سیتی و کانکتیکات و نیوجرسی و حومهٔ آن انجامید. در واقع، بر طبق داده‌های آی ان اس(INS) ، از ۱۹۷۵م/۱۳۵۳ش تا ۱۹۹۳م/۱۳۷۱ش منطقهٔ کلانشهر نیویورک مقصد انتخابی دوم مهاجرت ایرانیان (بعد از کالیفرنیا) در ایالات متحده بود، با در نظر گرفتن ۳۳ درصد از ۴۴۷۷۲ مهاجر ایرانی که طی دو دهه پس از انقلاب به سواحل شرقی آمریکا مهاجرت کردند.[۲۲]

برای بسیاری از سازمان‌های مربوط به غربت نشینان ایرانی در ایالات متحده، مطرح کردن هویتی عمومی که مثبت و به نحوی آشکار بر خلاف بازنمایی‌های ایرانیان در اشکال متنوع رسانه‌های آمریکایی باشد، هدفی عاجل بوده‌است.هالهٔ قریشی این تلاش‌های عمومی را به سان آفریدن هویتی فراملی در نظر گرفته که با تأکید کردن بر تاریخ، فرهنگ و سنت‌های باستانی و پیشا اسلامی ایران، غربت گزینان را از موطن موجود دور می‌کند.[۲۳] خاندان پهلوی هم در تلاش برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، روش مشابهی را به کار گرفت (که از این طریق، سلطنت خود را به صورت نمادین به سلسلهٔ هخامنشی پیوند می‌زد)، در عین حال که تلاش می‌کرد نفوذ سیاسی روحانیت را کمرنگ کند. اگرچه پهلوی‌ها از تاریخ و آداب و افسانه‌های باستان به عنوان بخشی از برنامه‌ای ملی برای استحکام بخشیدن به قدرت بهره بردند، امروزه گروه‌های موجود در غربت، به ارزش بخشیدن به گذشتهٔ باستانی ایران به سان فرهنگ ایرانی آمریکایی ادامه می‌دهند و به این ترتیب پیوندها با رژیم و رویدادهای کنونی را که پیامد انقلاب ۱۳۵۷ش است، سست می‌کنند. این فرآیندهای گزینشی بازتاب این امر است که بازنمایی‌های ایرانی و آمریکایی تا چه حد در کار محو کردن تاریخ معاصر ایران در عرصهٔ عمومی است، ولو با انگیزه‌ها و اهداف متفاوت.

معنای ضمنی این گونه بازنمایی‌های گزینشی تاریخ و فرهنگ ایران (مثلاً به عنوان باستانی و پیشااسلامی) این است که این گونه تصویرهای تاریخی برای بازنمایی جامعهٔ آمریکاییان ایرانی تبار به صورت یکپارچه، متحد و به سان حضوری درخور تحسین در چشم انداز آمریکا، لازم است. با فرض اینکه تقسیم بندی‌های درونی غربت ایرانی، اغلب در راستای خطوط مذهبی و سیاسی مرتبط با رخدادهایی است که موجب تازه ترین پراکندگی جماعتی از ایران شده است، و هدف آشکار و نهان بسیاری از رویدادهای فرهنگی ایرانی–آمریکایی، متحد کردن جماعت با رد کردن قاطع وابستگی‌های سیاسی و مذهبی است. بنابراین، استفاده از تاریخ پیش از اسلام، نیز آفریدن، حفظ کردن و نگاه داشتن معتقدات مشترک و روح جمعی میان خود آمریکاییان ایرانی تبار است که بسیاری از آنها در دورهٔ سلطنت پهلوی رشد کرده‌اند.

آمریکاییان ایرانی تبار در تولیدات فرهنگی، ساختن فیلم، تلویزیون ماهواره‌ای، موسیقی، هنر دیداری، تئاتر، ادبیات، و جشنواره‌های در غربت پرکار بوده‌اند. این تولیدات

۲۲. همان، ۳۹-۳۸. بر این امر باید تأکید کرد که این ارقام، تعداد اولیهٔ ایرانیانی را که در امریکا متولد شده‌اند، در بر نمی‌گیرند، و نیز اینکه، تا حدودی به علت محدودیت‌های فوق الذکر، سرشماری در رابطه با دسته‌های قومی و موروثی، داده‌های آماری عام در مورد جمعیت آمریکاییان ایرانی تبار غیرقابل اتکا هستند. سازمان‌های ایرانی–آمریکایی در غربت، بسیار تلاش کرده‌اند تا اجتماع را برای مشارکت در سرشماری سال ۲۰۱۰ بهتر آماده کنند.

۲۳. Ghorashi, Halleh, "How Dual Is Transnational Identity? A Debate on Dual Positioning of Diaspora Organizations", *Culture and Organization*, 10:4 (December 2004): 329-340.

از عناصری از فرهنگ و نمادهای سنتی ایران اغلب بهره می‌برند. درواقع، رژهٔ روز پارسی در نیویورک، حول جشن زرتشتی و باستانی نوروز، برای جشن گرفتن فرارسیدن بهار و پایان فصل تاریکی سازمان می‌یابد، به اشکال متنوعی به جمشید، یکی از شاهان ایرانی (*شاهنامهٔ* فردوسی) و اهورامزدا، خدای زرتشتی، ارجاع می‌دهد که بسیاری از سنت‌ها و جشن‌هایی که نوروز را در یادها زنده نگه داشته، از آنها برخاسته‌است. نه تنها ایرانیان، بلکه تاجیکان، افغانان، ترکان و شمار زیادی از گروه‌های قومی که درسراسر سرزمین‌های تحت حکومت امپراتوری ایرانی پراکنده بودند، در ابتدای سال جدید، نوروز را جشن می‌گیرند. خانواده‌ها و دوستان طی سیزده روز نوروز، به دیدار هم می‌روند، به یکدیگر هدیه می‌دهند و تا جایی که می‌توانند روزها را با هم می‌گذرانند. حرکت‌های دسته جمعی یا رژه‌ها، عنصری سنتی از جشن‌های نوروز نیستند، بلکه امروزه جشن‌های نوروز در غربت ایرانی-آمریکایی، اغلب به هدف‌گذاری دگربارهٔ سنت‌های جشنی ایرانی و آمریکایی می‌پردازد که به عنوان نمونه، در رابطهٔ گفت و شنودی با رژهٔ پارسی نیویورک قرار می‌گیرد.

رژهٔ روز ایرانی با ارابه‌ها، رقصنده‌ها و دسته‌هایی که پیاده می‌گذرند، از مجموعهٔ متفاوتی از نمادها و نشانه‌شناسی استفاده می‌کند که با حرکات دسته جمعی در ایران تفاوت دارد.[۲۴] اگرچه حرکات دسته جمعی نظیر مراسم شیعی عاشورا ریشه‌های عمیقی در فرهنگ ایرانی دارند، در عوض، رژهٔ روز پارسی در نیویورک شماری از دیگر رژه‌های قومی را که سالانه در خیابان‌های نیویورک سیتی برگزار می‌شوند، به عنوان الگوی خود برمی‌گزینند. بنا بر این، یک قالب آشنا، هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ ساختار در جهتی دیگر به کار گرفته می‌شود، و این تجدید ساختار پس از رژه‌های قومی در منهتن، به شکل متفاوتی ساخته و پرداخته می‌شود و عناصر قومی، منطقه‌ای و نمادین ملی را هم در بر می‌گیرد. این دگرگونی در کاربرد صورت‌های جشن، نمونه‌ای است از دستکاری ژانرهای نمایشی محلی و ذخایر متکثر فرهنگ ایرانی به منظور ارائهٔ یک رویداد اجتماعی در غربت.

ویژگی دیگری، رژه‌ها و جشنواره‌ها را به ویژه، به جایگاه‌های مفیدی برای مطالعهٔ گفت و گو حول هویت در غربت و تولید فرهنگی تبدیل می‌کند: زیرا رشد سریع اجتماع غربت نشین طی ۳۰ سال گذشته، و به سبب موفقیت نسبی اقتصادی آن، تولیدات فرهنگی آمریکاییان ایرانی‌تبار به شکل فزاینده‌ای گسترش یافته‌اند، و هنوز و در حال حاضر در سطح امور مشترک سازمان می‌یابند.[۲۵] برخلاف رویدادهای بزرگ تر و استقرار یافته تر، نظیر رژهٔ روز پورتوریکو یا بسیاری جشنواره‌های ایرلندی-آمریکایی یا اسکاتلندی-آمریکایی، رویدادهای بزرگ عمومی ایرانی- آمریکایی گرایشی به پذیرش سرمایه‌گذاری در کل یا در بخش بزرگی از آن، از سوی شرکت‌های عمدهٔ حامی، آژانس‌های مسافرتی یا هیأت‌های سیاحان خارجی ندارند، بلکه در عوض به سرمایه گذاری از سوی اعضای جامعهٔ آمریکاییان ایرانی تبار (چه خصوصی و چه شرکتی) گرایش دارند. در نتیجه، این گونه محصولات فرهنگی، معطوف به اهداف، انگیزه‌ها و منافع آمریکاییان ایرانی‌تبار در سطح امور مشترک آنهاست. رژهٔ روز پارسی به خوبی در جرگهٔ این امور مشترک قرار می‌گیرد و صورتی از سرگرمی آموزنده را به تماشاگران ارائه می‌دهد که در موزه‌ها، فیلم‌ها،

۲۴. به لحاظ واژه شناسی، میان رژه‌های آمریکایی و آن دسته از حرکات دسته جمعی که بیشتر در فرهنگ ایرانی مرکزیت دارند، تفاوت‌هایی هست. در زبان فارسی هیچ تک کلمه‌ای نیست که به parade یا "parade float"ارجاع دهد. به همین ترتیب، برگزارکنندگان ازاصطلاحات رژه(march) و کارناوال (carnival) برای ارجاع به parade ، و ارابه (cart) را برای توصیف float، استفاده کردند. درحالی که که در ایران، امروزه دسته‌های عاشورا (روز دهم ماه محرم که سالگرد کشته شدن حسین، نوهٔ حضرت محمد است)، بنرها، قواعد، گروه‌های اجتماعی و شرکت کنندگان با لباس‌های خاص را وارد می‌کنند، نمادگرایی و غیرت مذهبی چنین دسته‌هایی در رژهٔ روز پارسی نیویورک غایب است.

۲۵. Bozorgmehr, et al., "Middle Easterners," 325.

یا محصولات تئاتری یافت نمی‌شود، اگرچه در عین حال، در جهت اهدافی نظیر متحد ساختن جامعهٔ آمریکاییان ایرانی تبار و مقابله با تصورات قالبی، که زندگیشان را در غربت به چالش می‌کشد، حرکت می‌کنند.

با در نظر گرفتن این تجربیات، جامعهٔ غربت نشین آمریکاییان ایرانی تبار نشان دهندهٔ تلاقی گاه حجم جمعیت، امکانات و انگیزه‌های ایجاد بازنمایی‌های عمومی فرهنگ ایرانی است که با بازنمایی‌های رسانه‌ای به شدت میهن پرستانه به مقابله می‌پردازد.

رژهٔ پارسی روز نیویورک

رژهٔ روز پارسی نیویورک در آغاز به ذهن چهار زوج (زن و شوهر) نوعدوست آمریکایی ایرانی‌تبار در منطقهٔ ایالت‌های سه‌گانه رسید. آنها از نسل اول مهاجران بودند و به حرفهٔ پزشکی اشتغال داشتند. این رژه در مارس هر سال، از ۲۰۰۴م/۱۳۸۲ش، در خیابان مدیسُن، از خیابان‌های شمارهٔ ۴۰ تا ۲۷ نیویورک و تا حد امکان نزدیک به سال نوی ایرانی که همزمان با آغاز بهار است، برگزار می‌شود. در ۲۰۰۴م/۱۳۸۲ش، برگزارکنندگان دو سازمان غیرانتفاعی ثبت شده به شمارهٔ 501 (c) 3 را ایجاد کردند: شرکت رژهٔ پارسی نیویورک (ان وای پی پی) (New York Persian Parade, Incorporated (NYPP)) و بنیاد رژهٔ ایرانی پارسی (پی آی پی اف) (Persian Iranian Parade Foundation (PIPF)). تا ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش این دو مستقل از یکدیگر کار می‌کردند و جداگانه به جمع آوری پول می‌پرداختند و دو بخش کاملاً مجزا از رژه را هماهنگ می‌کردند. هر بخش در حرکت دسته جمعی یکدستی رژه می‌رفت، اما اغلب اوقات نتیجهٔ کار تکرار مضمون‌ها و موضوعات در نشانه‌ها و ارابه‌های رژه بود. از این رو، این دو قسمت که بر اساس تفاوت‌های ایدئولوژیک تقسیم می‌شدند، در حرکات بسیاری شاید ناآگاهانه بیان دیویس دربارهٔ رژه‌ها به مثابه «نمایش خیابانی محلی» را به شکل کاملی نشان می‌دهد،[۲۶] که بر نگرش‌های متنازعی تأکید می‌ورزد که روی ساخت‌های هویت در طول رژه تأثیر می‌گذارد. اگرچه از همان سال، این دو سازمان نیروهایشان را با جمع کردند تا یک رژه را سازمان دهند. کنار نهادن تفاوت‌های ایدئولوژیکی و سیاسی، تصویر یکپارچه‌ای از برگزارکنندگان رژه به جامعهٔ آمریکاییان ایرانی تبار ارائه داده‌است.

با توجه به‌اینکه هر دو سازمان غیرانتفاعی و متکی به جمع آوری کمک‌ها و حمایت‌های مالی برای پرداخت هزینه‌ها هستند، در کنار کمک‌های شمار زیادی از کمیته‌های داوطلبانه برای برنامه‌ریزی و برگزاری رژه، سؤال دربارهٔ انگیزهٔ شخصی مهم به نظر می‌رسد. به عنوان مراسم آزادانه‌ای که در خیابان مدیسن و در نتیجه برای همگان و به رایگان برگزار می‌شود، رژه به خودی خود نمی‌تواند نفع مستقیمی برای برگزارکنندگان و سازمان دهندگان آن ایجاد کند.[۲۷] وب سایت‌های هر دو سازمان بخشی تحت نام شرح اهداف(mission statements) دارند که به انگیزه‌های دوگانهٔ بازنمایی اخلاقیات، اتحاد، تاریخ و فرهنگ ایرانیان برای مخاطبان آمریکایی ارجاع می‌دهد.[۲۸] اما وقتی که از انگیزه‌های شخصی شان در به کار گرفتن چنین مقدار عظیمی از منابع خود و نیز منابع محلی جامعهٔ ایرانیان در برگزاری رژهٔ پارسی سوال می‌شود، هیأت اجرایی ان

۲۶. Davis, *Parades and Power*, 5.

۲۷. طبق نظر صندوقدار NYPP، تبلیغات روی ارابه‌ها و وب سایت‌های برگزارکنندگان صرف هزینه‌های رژه می‌شوند و نه برای برگزارکنندگان و نه هیچ فردی نفعی ندارند (مصاحبه با نویسنده، ۲۸ مارس ۲۰۰۹).

۲۸. «رژه فرصت مفیدی است که اتحاد و تصویر اخلاقی اجتماعمان را بالا ببریم و مشارکت‌های فرهنگی، انسان دوستانه و ادبی قومیت‌های متنوع ایران را به جهانیان نمایش دهیم» (همان)؛ نیز: (http://www.persianparade.org/history.htm).

وای پی (متشکل از متخصصان نسل اول آمریکاییان ایرانی تبار) دیدگاه‌های گوناگونی را بیان می‌کنند که حول یک الزام تعلیمی در خصوص نسل دوم و غیر آمریکاییان ایرانی تبار متمرکز است.[۲۹]

اُ. اس.: این، شبیه آلبومی خانوادگی از خاطرات دوران کودکی شماست، و این کاری است که ما می‌کنیم. ما در اصل، آن آلبوم خانوادگی را به ارابه تبدیل می‌کنیم. فقط نشان دادن بخش‌های زیبای ایران، که ما هرگز فرزندانمان را به ایران نبردیم تا آنها را ببینند. بنابراین، این شیوه‌ای از برقرار کردن ارتباط با فرزندانمان و دوستان عزیز آمریکایی‌مان است که هرگز در ایران نبوده‌اند و ممکن است تصویر متفاوتی از ایران داشته باشند. پس این تصویری مهربان تر، متمدن تر و تاریخی از ایران است.[۳۰]

برگزارکنندگانی که با آنها مصاحبه کردم، همچنین به اهمیت آموزش دادن به نسل دوم ایرانیان به مثابه شیوه‌ای از برقرار کردن ارتباط با فرزندانشان و اطمینان حاصل کردن از حفظ میراث فرهنگی‌شان، اشاره کردند:

آ.اس.: ما می‌خواهیم که فرزندانمان دربارهٔ خودشان و تاریخشان بدانند و جایی را بشناسند که پدر و مادرشان از آنجا آمده‌اند. می‌دانم که بیشتر آنها اینجا به دنیا آمده‌اند، اما برای آنها مهم است که بدانند پدر و مادرشان از کجا آمده‌اند و میراثی را که دارند، بشناسند و ما امیدواریم بتوانیم این را به آنها منتقل کنیم، و آنها مشعل داران بعدی باشند که آن را به نسل بعد بسپارند.[۳۱]

آ.اس.: ... برای دوستان آمریکاییمان که ما را در پرتو نور دیگری ببینند. ببینند که ما ملت صلح دوستی هستیم، از میراث تمدنی کهن می‌آییم، و اینکه سنت‌هایی داریم که نه تنها در کشور ما، بلکه در آسیای میانه و در شماری از مناطق مختلف قفقاز در روسیه، جشن گرفته می‌شوند. و برای همهٔ ما این رویداد بزرگی است که در آن شرکت کنیم و به آمریکاییان نشان دهیم ما آن چیزی نیستیم که در تصاویر تلویزیونی می‌بینند؛ واقعاً آن تصاویر، ما نیستیم. ما با هم دوست هستیم. ما همسایه‌های آنها هستیم. ما پزشکان آنها، وکلای آنها و حسابدارهای آنها هستیم. ما ملت و مردمی‌صلح دوست هستیم. و آنها واقعاً باید در پرتو چنین نوری به ما نگاه کنند. نه به آن شیوه‌ای که رسانه‌ها در چند سال اخیر ما را تصویر کرده‌اند.[۳۲]

آی.اِن: من دو پسر دارم که اینجا متولد شدند، و می‌دانم که والدین چه حسی دارند دربارهٔ اینکه فرزندانشان اینجا رشد کنند و بزرگ شوند. و شما می‌خواهی که ... به آنها هویت وطن پدر و مادرشان را بدهی، و این یکی از راه‌هایی است که پدر و مادرها می‌توانند به فرزندانشان هویت بدهند. و من فکر می‌کنم که این راه خیلی قوی است.[۳۳]

علاوه بر اینها، آنها عنوان کردند که ایرانیان نسل اول غربت نشین را نیز مد نظر قرار دارند که در ایران بزرگ شده‌اند، به عنوان کسانی که بالقوه نیازمند آموزش دوباره و غور دوباره در فرهنگ و تاریخ ایرانی هستند.

۲۹. در سراسر مقاله به مصاحبه شوندگان با حروف اول نام‌های مستعارشان اشاره می‌شود.
۳۰. مصاحبهٔ نویسنده با اُ. اس.، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.
۳۱. مصاحبهٔ نویسنده با آ. آس.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.
۳۲. مصاحبهٔ نویسنده با آ. آس.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.
۳۳. مصاحبهٔ نویسنده با آی. ان.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.

اِن: مردمی که اینجا متولد می‌شوند، هیچ تصوری از ایران ندارند، اما هنوز فارسی حرف می‌زنند. و به همین دلیل است که ما سعی می‌کنیم مناطق مختلف را نشان دهیم – زیرا حتی کسانی که اینجا بزرگ شده‌اند، یا برخی دیگر، بعضی از دوستان همسن من، شماری از این چیزهایی را که ما روی ارابه می‌گذاریم، نمی‌شناسند. به این سبب است که ما ... داریم یک دی وی دی تهیه می‌کنیم و من می‌خواهم همهٔ جزئیات را شرح بدهم، هرچیزی که روی ارابه قرار می‌گیرد. فقط به عنوان منبع موثق اطلاعات برای آنها. در نتیجه آنها یاد می‌گیرند.[۳۴]

علاوه بر این الزامات تعلیمی، رژه به عنوان پدیدهٔ انسجام بخشی که جامعهٔ آمریکاییان ایرانی‌تبار را دور هم جمع می‌کند تا هم ساختن اجتماع از درون را تشویق کند و هم به مردم آمریکا تأکید کند اینها اجتماعی بزرگ، سربلند، توانا و یکپارچه را تشکیل می‌دهند: «ما می‌خواهیم نشان دهیم که اجتماع ایرانی [–آمریکایی] اجتماعی بسیار قدرتمند است و ما باید واقعاً به دستاوردهایمان در این کشور افتخار کنیم.»[۳۵]

این شاهدی است از نفوذ فرهنگ محلی آمریکایی که آمریکاییان ایرانی تبار نیویورک، نیوجرسی، و کانکتیکات انتخاب کردند تا از قالب رژهٔ قومی استفاده کنند. به گفتهٔ ناهید احکامی، یکی از برگزارکنندگان رژه، رژه‌های قومی در منهتن همه جا به خودی خود انگیزهٔ نیرومند سازمان دادن آن چیزی است که رژهٔ روز پارسی خواهد شد: «نیویورک ... مرکزی است که در آن همهٔ ملیت‌ها سنت‌هایشان را در خیابان‌ها جشن می‌گیرند. اگر اشتباه نکنم، نزدیک به ۲۰۰ اقلیت قومی وجود دارند و تنها قومی که این رسم را نداشت، ما ایرانی‌ها بودیم.»[۳۶] یکی از اعضای بنیادگزار کمیتهٔ برگزارکنندهٔ رژهٔ روز پارسی نیویورک اشاره کرد که آمریکاییان ایرانی‌تبار ایالت‌های سه گانه، به مناسبت سال نوی ایرانی، جشن‌های خانگی بزرگ و بسیاری برگزار می‌کنند و برای برگزاری جشن نوروز خارج از خانه دنبال فرصتی بودند، چیزی که در مونرئال دیده بود. اگرچه، برگزار کردن آن به عنوان رژه‌ای قومی دقیقاً در فرهنگ نیویورک ریشه دارد: «در شهر نیویورک رژه‌های بسیار زیادی برگزار می‌شود، و این شیوه‌ای است که آن را بیرون از خانه‌ها انجام می‌دهند. ما می‌توانستم این را به شیوهٔ یک نمایشگاه خیابانی برگزار کنیم، اما این فرصت نمی‌بود که قسمت‌های زیبا را نشان دهیم، نقاشی‌ها، گروه‌های رقص ... پس ما در رژه‌های دیگر شروع به جستجو کردیم و گفتیم، آه، این کاری است که ما باید بکنیم.»[۳۷]

وقتی پرسیدیم چرا قالب رژه مطلوب بود، برگزارکنندهٔ دیگری عنوان کرد که تماشای عمومی‌قالب رژه بهترین فرصت را برای رسیدن به مخاطبان گسترده به سادگی به دست می‌دهد و هدف اصلی کمیتهٔ برگزارکننده، یعنی الزامات تعلیمی، را محقق می‌کند:

جی.تی: از چه راه دیگری شما می‌توانید ۳۰ تا ۴۰ هزار نفر را به خیابان بیاورید و دربارهٔ مثلاً یزد یادشان بدهید؟ از چه راه دیگری می‌توانید این کار را بکنید؟ ما نمی‌توانیم برای ۳۰ هزار نفر سخنرانی کنیم، اما می‌دانید، اگر من ارابهٔ بزرگی داشته باشم که استان یزد، یا برای مثال آذربایجان نام دارد و چیزهای زیبایی از آن منطقه را نشان می‌دهد، ممکن است تماشاچیان بعداً آن را در اینترنت جست و جو کنند. از چه راه دیگری می‌توانیم این کار را بکنیم؟ ما از هیچ راه دیگری به مخاطب بیشتری دست نمی‌یابیم.[۳۸]

۳۴. مصاحبهٔ نویسنده با آی. ان.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.، تأکید افزوده شده‌است.

۳۵. مصاحبهٔ نویسنده با آ. اس.، نیویورک ۲۸مارس ۲۰۰۹ م. هدف دور هم جمع کردن مردم پشت مسیر رژه طی سال‌ها خود را به شیوه‌های مختلفی نمایان کرده‌است، از جمله مهمانی‌های رسمی و غیررسمی بعد از رژه، جشنواره جداگانهٔ هنر پارسی، و همین طور آغاز یک برنامهٔ رسمی پیک نیک پس از رژه که بلافاصله بعد از رژه در پارک میدان مدیسون در سال ۲۰۰۸م انجام گرفت.

۳۶. Iraj Adibzadeh, "Carnival-e Irooni dar Khiabanha-ye Jahan: Goftogoo ba Khanum-e Nahid Ahkami", Radio Zamaneh, January 25, 2009. Transcript (in Persian), http://persian-heritage.net/?p=1221. Translation by author.

۳۷. مصاحبهٔ نویسنده با اُ. اس.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.

۳۸. مصاحبهٔ نویسنده با جی. تی.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م. باید به این نکته توجه کرد که در حالی که محاسبهٔ رقم دقیق غیرممکن است، تعداد مخاطبان به میزان زیادی، سال به سال افزایش یافته‌اند، اگرچه غیرقابل پیش بینی بودن هوای نیویورک در ماه مارس احتمالاً جمعیت را در سال‌های بارانی (مثل سال ۲۰۰۹) کمتر کرده‌است. فارغ از این موضوع، برگزارکنندگان تقریباً ۱۰،۰۰۰ تماشاگر را در سال ۲۰۰۷ تخمین می‌زنند، و حتی در سال ۲۰۰۸ بیشتر، اما هنوز به میزانی که هدف این برگزارکنندگان است، نرسیده‌اند

Afzal Khan, "Iranian Americans Observe Persian New Year Traditions," American.gov, March 18, 2008, HYPERLINK", http://www.america.gov/st/peopleplace-english/2008/March/20060317175903ndyblehs0.9292871.html"www.america.gov/st/peopleplace-english/2008/March/20060317175903ndyblehs0.9292871.html.

همچنین به نظر می‌رسد که این الزام تعلیمی برای رسیدن به شمار هرچه بیشتر مخاطبان، انگیزهٔ دومی برای برگزار کردن این رویداد را در زمانی نزدیک به نوروز به وجود می‌آورد. اگر بخواهیم خلاصه کنیم، شاید نوروز تنها رویداد سالانه‌ای باشد که همهٔ ایرانیان با تنوع مذهبی و قومی جشن می‌گیرند و تکریم می‌کنند، و انتخاب نوروز به عنوان زمان برگزاری چنین مسئولیت بزرگی مثل رژهٔ پارسی، اقدامی راهبردی بود. عضو هیأت اجرایی ان وای پی پی، آ. اس.، دربارهٔ انتخاب زمان اشاره کرد: «ما می‌خواهیم که این رویداد را یکجا در زمان نوروز داشته باشیم، وقتی که تعطیلات است و واقعاً همهٔ گروه‌های قومی، و همهٔ مذاهب، آن را جشن می‌گیرند، و نوروز حقیقتاً پیونددهندهٔ مشترکی میان همهٔ گروه‌های قومی در ایران است. همهٔ آنها فارغ از منطقه‌ای که از آن آمده‌اند، نوروز را جشن می‌گیرند. و این زیبایی آن است.»[۳۹]

رژه برای این گردهمایی و برگزاری جشن، محلی را در اختیار آمریکاییان ایرانی تبار ایالت‌های سه گانه قرار می‌دهد، خانواده‌ها را دور هم جمع می‌کند و نیز برای آنهایی که اعضای خانواده‌شان در گوشه و کنار جهان پراکنده شده‌اند، فضایی را برای جشن گرفتن سال نو در میان هموطنان، فراهم می‌کند. همان طور که فریناز، یکی از کسانی که با حس نوستالژیک به رژه می‌رود، در مصاحبه‌ای با برگزارکنندگان رژه برای دی وی دی یاد شده، اشاره می‌کند مناسب بودن زمان رژه حسن بزرگ آن است: «مردم می‌آیند که باهم باشند، دیگر ایرانیان را ببینند ... گذشته از اینها، هنگام نوروز مردم دلشان برای وطن تنگ می‌شود.»[۴۰]

رژه و بازنمایی‌های دیداری محل مناقشه

تحقق یافتن هدف کنار هم جمع کردن چنین اجتماع گوناگونی، نیازمند این است که برگزارکنندگان رژه هنگامی که با توجه به بازنمایی هویت ایرانی تصمیمات موضوعی و زیبایی شناسانه می‌گیرند، حد میانه را نگاه دارند که به معنای پرهیز از مضمون‌های سیاسی و مذهبی است. برگزارکنندگان برای جلب توجه بیشتر و دفع کمتر از سوی اجتماع، مدعی برگزاری رویدادی غیرسیاسی و غیرمذهبی هستند و فقط بر «بخش تاریخی و فرهنگی ایران» تأکید می‌کنند.[۴۱] یکی از داوطلبان شرکت در رژهٔ سال ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش، که پرچم‌های ایران و آمریکا را در دست داشت، به شکل بانشاطی لباس پوشیده بود: شلوار سبز، پیراهن سفید آکسفردی، کراوات سبز و ژاکت ورزشی قرمز روشن با دکمه‌های طلایی. او تأکید داشت که متمایز کردن رژهٔ روز پارسی و سنت‌های سال نو از جشن‌ها وابستگی‌های مذهبی، اهمیت دارد: «این مراسمی ایرانی است. هیچ ربطی به مذهب ندارد. ما همه افتخار می‌کنیم که این سنت را داریم و امروز اینجا هستیم. این برای ما خیلی مهم است.»[۴۲]

در اینجا با کنار گذاشتن این پرسش که آیا سیاست و مذهب اصولاً می‌توانند از هم جدا شوند، باید اشارهٔ دیویس را به یادآوریم که رژه‌های عمومی در ذات خود سیاسی هستند، همان طور که این رژه‌ها «راه‌های اثرگذاری بر ادراکات و اندیشه‌ها، و همین‌طور، کنش‌های مهم اجتماعی بوده‌اند، امروزه رژه‌ها و مراسم، به همان اندازهٔ گذشته رسانه‌هایی

۳۹.مصاحبهٔ مولف با آ. اس.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.

۴۰. Persian Parade 2008, DVD (2008; Persian Parade Foundation, Inc).

۴۱. مصاحبهٔ نویسنده با اُ. اس.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.

۴۲. مصاحبهٔ مولف با یکی از شرکت کنندگان در رژه، نیویورک، ۲۹ مارس ۲۰۰۹م.

تصویر ۱: اکثر ارابه‌ها در رژه‌ی روز پارسی بازنماینده استان‌های ایران یا شهرهای بزرگ هستند. هریک به صورت متنی اسامی فارسی و انگلیسی جاهایی که بازنمایی می‌کنند را، اغلب با نام بردن از یک بنای مشهور یا ویژگی مختص یک منطقه نشان می‌دهند. این ارابه‌ها، به شکل قابل توجهی کپی‌های سه بعدی از بناهای معماری را وارد بازنمایی می کنند که ایرانیان بلافاصله تشخیص می‌دهند، مثلا برج آزادی در این عکس به عنوان نمادی از تهران مدرن، و نقاشی قله دماوند در پشت آن که باردیگر به تهران اشاره می‌کند، علیرغم اینکه که بالای آن به زبان فارسی نوشته شده است «ایران». این نشانه به وضوح برای تماشاچیانی که سواد فارسی دارند طراحی شده، با توجه به اینکه هدف آن آموزشی نیست بلکه هدفش برانگیختن حس دلتنگی برای میهن و غرور در این نقطه عطف جغرافیایی است. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۸.

هستند که به چگونگی فهم تاریخ و آینده شکل می‌دهند.»[۴۳] همان طور که در ادامه نشان داده می‌شود، تصمیمات سازمان دهندگان در بازنمایی گزینشی تاریخ و آیندهٔ غربت ایرانی، مانند واکنش‌های تماشاچیان ایرانی- آمریکایی، گرایش‌های عام و موضوعات محل مناقشه را درون غربت ایرانی باز می‌تاباند که هردوی آنها بسیار به سیاست و مذهب مربوطند.

رژهٔ روز پارسی نیویورک در قالبی عمل می‌کند که قاعدهٔ رژه‌های قومی در منهتن نامیده شده‌است، و حول ارابه‌ها و رقص‌هایی سازمان داده می‌شود که به برجسته‌سازی استان‌های ایران، فرهنگ ایرانی و جشن نوروز اختصاص دارد. ارابه‌های استانی تصویرگر آثار و بناهای جغرافیایی، معماری و فرهنگی عمدهٔ هر استان است و برای مخاطبانی که با ایران آشنایی دارند، به راحتی قابل شناسایی است (تصویر ۱). به ویژه، ترکیب بندی‌های سه بعدی معماری بر این ارابه‌ها، لحظاتی از حس بالقوه نوستالژیک غربت نشینی و هویت یابی را مهیا می‌سازد. ارابه‌ها برای کسانی که با این استان‌های ایران آشنایی ندارند، یک درس سریع و مفرح در جغرافیای سیاسی ایران و گوناگونی فرهنگی و قومی است. استفاده

۴۳. Davis, *Parades and Power,* 22.

تصویر ۲: رقصندگان در رژه‌ی روز پارسی نیویورک لایه‌های چندگانه‌ی اطلاعات درباره‌ی استان‌هایی که بازنمایی می‌کنند را ارائه می‌دهند. اینجا پوشش رقصندگان که بازنمای استان گیلان در سال ۲۰۰۷ است، به مثابه نشانه‌ی قومیت عمل می‌کند، درحالیکه بشقاب گردان‌ها و حرکات رقصشان شالیکاران را به خاطر می آورد که عموما این استان با آن شناخته می‌شود. این نمایش‌ها به همراه موسیقی سنتی گیلکی، به مخاطبان جلوه‌ای از فرهنگ را ارائه می‌دهد که به معنای برانگیختن حسی از مکان برای آمریکاییان ایرانی تبار است. همزمان، چنین نمایش‌های چندلایه ای اهداف آموزشی را هم دنبال می‌کنند، همانطور که استفاده از نشانه‌ها برای نشان دادن پیوستگی‌های استانی گواه آن است. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۷.

از زبان‌های انگلیسی و فارسی در نشانه‌ها و نمادهای رژه، تلاقی ضرورت‌های آموزشی و ایدئولوژیکی را آشکار می‌سازد: انگلیسی برای برقراری ارتباط با مخاطبان آمریکایی لازم است، اما حفظ کردن زبان فارسی از سوی نسل‌های بعدی غربت ایرانی، عنصری معناداری در ایدئولوژی‌های پیچیدهٔ زبانی جامعهٔ ایرانی–آمریکایی است.

همراه این ارابه‌ها، گروه‌های رقص حرفه‌ای و دانشگاهی در میان ارابه‌ها به اجرای رقص می‌پردازند و بار دیگر نواحی، استان‌ها و قومیت‌های گوناگونی را با موسیقی، پوشش و رقص، باز می‌نمایانند (تصویر ۲). هر سال، کمیته‌های برگزارکننده از پیش دربارهٔ گروه‌های رقص حرفه‌ای، شامل رقص‌های سنتی و زمینه‌های دیگر می‌گویند که آنها نمایندهٔ چه گروه قومی هستند و رقص‌ها با کدام صورت‌های سنتی این گروه‌ها طراحی شده‌اند. نشانه‌ها، نقش هویت بخشی را در این بخش از رژه ایفا می‌کنند، چیزی که به گفتهٔ اسلیموویچ(Slymovics) ، یادآور استفاده از نشانه‌ها در مراسم جهانی حج مسلمانان است: «ناظران و تماشاگران به معنای واقعی کلمه، متون مقدس را در حال حرکت تلاوت می‌کنند، انگار که زیرنویس‌های فیلم‌های سینمایی، حرکات رژه روندگان را برای بینندگان ترجمه می‌کنند.»[۴۴] اگرچه پرچم‌ها که پیشاپیش رقصندگان در رژهٔ روز پارسی،

۴۴. Slyomovics, "The Muslim World Day Parade," 206.

متون مقدس را بیان نمی‌کنند، ترجمان متنی اجراهای رژه‌روندگان هستند، اغلب از این هم فراتر می‌روند تا تماشاگران تشخیص دهند نمایش دهندگان، کدام ناحیه یا گروه قومی‌را با موسیقی، رقص و لباس محلی بازنمایی می‌کنند، و این، بار دیگر هدف تعلیمی این رویداد را آشکار می‌کند.

با پخش کردن موسیقی از بلندگوهای هر ارابه و دسته‌های رژه رونده از مناطق بومی که متناوباً با موسیقی سنتی رژه(“O When the Saints Go Marching in”)

تصویر ۳: شخصیت سنتی نوروز، حاجی فیروز یکی از شخصیت‌های متعددی است که در رژه‌ی روز پارسی نیویورک با شرکت‌کنندگان و تماشاچیان کنار مسیر رژه تعامل می‌کند. به لحاظ سنتی، حاجی فیروز در لباس قرمز، با کلاهی بر سر و صورتی که کاملا سیاه شده ظاهر می‌شود تا فرارسیدن سال نو را با رقص و آواز خوش آمد بگوید. با در ذهن داشتن تاریخچه اجراهای نوازندگان دوره گرد و روابط نژادی در آمریکا، حضور این شخصیت رقاص و طرب انگیز در رژه منشأ بحث میان اجتماع ایرانی-آمریکایی بوده است. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۹.

و آهنگ میهن پرستانهٔ ایرانی (ای ایران، ای مرز پرگهر) جایگزین می‌شوند، حاضران و مخاطبان تمایل می‌یابند با کف زدن، همراهی در آواز خواندن و بعضی اوقات رقصیدن، در رویداد مشارکت کنند.[۴۵] مرزبندی نامحسوس میان تماشاگر و نمایش گر، در ادامهٔ رژه از سوی بازیگرانی برداشته می‌شود که شخصیت‌های محبوب نوروزی، مانند حاجی فیروز و عمو نوروز را را بازی می‌کنند. آنها به کنار جمعیتی که پشت موانع پلیس‌ها جمع شده‌اند، می‌دوند و در لحظاتی از جشن، آنها را وارد بازی می‌کنند، و نیز وقتی که رژه روندگان برای تماشاگرانی که در طول مسیر رژه ایستاده‌اند، پرچم تکان می‌دهند (تصویر ۳).[۴۶]

رژه، به شکل معناداری از ارابه‌هایی تشکیل شده‌است که از منطقه‌ای یا قومی به منطقه یا قومی دیگر تغییر می‌یابد، و به اعتقاد من این ارابه‌ها بر عناصر وحدت بخش فرهنگ و تاریخ ایران تأکید می‌ورزند، و به نمادها، تاریخ، معماری و ادبیات ملی پیش از اسلام استناد می‌کنند که به ویژه در جنبش‌های ملی گرایانهٔ دورهٔ پهلوی ترویج می‌شدند. ارابه‌های زیادی به امپراتوری باستانی ایران، اشعار مولوی و تصوف، حماسهٔ ملی *شاهنامهٔ* فردوسی و جشن نوروز اختصاص می‌یابند. این عناصر نمادین به دقت با عنوان پارسی یا پرشین به جای ایرانی مشخص می‌شوند، موضوعی که به تفصیل در ادامه به آن پرداخته می‌شود (تصویر ۴).

۴۵. «ای ایران» سرود ملی مشهوری است که حسین گل گلاب در ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م نوشت. هرچند این سرود هیچ گاه سرود ملی رسمی ایران نبوده‌است، آهنگی است که بیشتر ایرانیان آن را از صمیم قلب می‌شناسند. دسته‌های رژه رونده به رژه‌های منهتن پیوسته هستند، اما آمریکاییان ایرانی تبار تاکنون نتوانسته‌اند دسته‌های رژه روندهٔ‌خودشان را ایجاد کنند. همینطور، باند پلیس شهر نیویورک (New York City Police Band) هر ساله در رژهٔ روز پارسی رژه می‌روند و ترکیبی از استانداردهای ایرانی و آمریکایی را نمایش می‌دهند. باند دختر مادر کابرینی (Mother Cabrini Girl's Band) در مواقع بسیاری به آنها پیوسته‌است و باند تمام پسران شهر (All-City Boy's Band) هم در سال ۲۰۰۷ رژه رفت. در سال ۲۰۰۹، باند پلیس با Sunrisers Drum and Bugle Corp همراهی می‌شد.

۴۶. وارد کردن حاجی فیروز با جامهٔ سنتی‌اش به رنگ قرمز، کلاه بوقی و صورتی که با رنگ سیاه شده، موضوع تفرقه‌اندازی میان تماشاچیان رژه شده‌است، چرا که بسیاری معتقدند تجربهٔ تاریخ نژادی آمریکا (به خصوص در رابطه با نمایش نوازندگان سیار)، نمایش آن (حاجی فیروز) را در خیابان‌های نیویورک به شدت اهانت‌آمیز می‌کند.

جدا از تصوف، که به لحاظ ارتباطش با اشعار مولوی وارد شد، در شش سال اول رژهٔ پارسی نیویورک، تنها نمادگرایی یا اشاره‌های مذهبی آشکار از آنِ دو گروه بوده‌است: یهودیان ایرانی که در سال‌های نخستین رژه تنها با یک علامت که فقط به عنوان شاخص یک گروه اقلیت ایرانی در دست گرفته می‌شد، بازنمایی می‌شدند؛ و زرتشتیان، که با پرچم‌هایی و رژه روندگانی از گروه‌های بومی‌زرتشتیان هر سال نمایندگی می‌شدند. آئین زرتشت به عنوان مذهب باستانی ایرانی که همهٔ ایرانیان می‌توانند (و در واقع باید)

تصویر۴: بازنمایی تاریخ پارس باستان، ادبیات کلاسیک فارسی، و نوروز در خدمت ویژگی‌های فرهنگی یکپارچه کننده است و اشکال متعددی در هر رژه به خود می‌گیرد، مانند این ارابه سال ۲۰۰۷ که نگهبانان کوروش کبیر در تخت جمشید را تصویر می‌کند. این ارابه هیچ توضیح متنی درباره‌ی صحنه‌ای که تصویر کرده نمی‌دهد، و لباس‌های محلی این مردان لزوما برای همه ایرانیان آشنا نیست، تماشاچیان غیرایرانی که جای خود دارند. پخش روایت صوتی از مستندی درباره‌ی کوروش کبیر تنها چیزی است که زمینه‌ای برای بینندگان ناآشنا فراهم می‌کند، تنها آنهایی که با دقت به صدایی که با سرعت از ارابه خارج می‌شود گوش می‌دهند ممکن است معنای آن را دریابند. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۷.

نیای فرهنگی شان را با آن ترسیم کنند (تصویر ۵). اگرچه مسجد بزرگ متعلق به شیعیان با جماعت منحصراً آمریکایی ایرانی تبار در کوئینز (Queens) هست، اسلام به شکل ناشیانه‌ای در این رژه غایب است. پرچم کنونی جمهوری اسلامی‌هم به شکل نامناسبی غایب است؛ پرچم رسمی‌رژهٔ پارسی پرچم شیر و خورشید است، نماد دورهٔ پهلوی و قبل از ۱۹۷۹م/۱۳۵۷ش که منشأ مجادلاتی میان مخاطبان آمریکاییان ایرانی تبار است که در ادامه به بحث دربارهٔ آن می‌پردازیم.

همانند بسیاری از رژه‌های قومی در نیویورک، بّنرها، ارابه‌ها، دسته‌های رژه رونده، پرچم‌ها، زیبارویان، رقصنده‌ها، و سازمان‌های اجتماعی که برای رژه‌های نیویورک لازم هستند، دیده می‌شوند، اما با یک چرخش خاص ایرانی-آمریکایی. این هماهنگ سازی دوبارهٔ رژه، نمایانگر اجتماعی است که این رژه را برگزار و حمایت می‌کنند، یعنی ایرانیان ثروتمند ایالت‌های سه گانه. اجزا و عناصری از فرهنگ ایرانی که در رژه بازنمایی می‌شوند، آگاهی مجادله انگیزی نسبت به هویت در غربت و بازنمایی را آشکار می‌کند. اگر هدف برگزارکنندگان از بازنمایی فرهنگ، تاریخ و قومیت ایرانی را در نظر بگیریم

تصویر ۵: گروه زرتشتی منطقه‌ی تری استیت از آغاز رژه روز پارسی در آن رژه رفته‌اند، تنها اجتماع مذهبی هستند که حضور مداومی داشته‌اند علیرغم این ادعای برگزارکنندگان که رویدادی غیرمذهبی را برگزار می‌کنند. در این عکس از رژه‌ی سال ۲۰۰۸، گروهی از مردان یک نماد بزرگ فَرَوَهَر، نماد دین زرتشتی و همچنین نماد فرهنگ و تاریخ ایران باستان، را حمل می‌کردند. بنری که پشت آنها قرار دارد اصول آشنای زرتشتی را نشان می‌دهد: "پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک". بنری که ترجمه‌ی انگلیسی این اصول را دارد هرسال به دنبال بنر فارسی می‌آید. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۸.

که به شدت نامتجانس است، جای شگفتی باقی نمی‌ماند که بازنمایاندن «وحدت» که برگزارکنندگان برای آن تلاش می‌کنند، اغلب در خود اجتماع موضوعی مناقشه‌انگیز است. این مناقشه‌ها از راه‌های گوناگون در رژه دیده می‌شوند، و خط سیر تغییرات در رژه را می‌توان با تحلیلی از عکس‌های ۶ سال اول این رخداد ترسیم کرد. این شیوه، دنبال کردن انطباق پذیری‌های سازمان دهندگان را سال به سال اجازه می‌دهد، هم در تلاشی برای تازه نگاه داشتن تصور دیداری برای تماشاچیانی که هر سال شرکت می‌کنند، و هم برای لحاظ کردن انتقادها، اعتراض‌ها و پیشنهادهای اجتماع. دو مثال زیر از چنین مناقشه‌هایی از طریق تصور دیداری، مصاحبه‌ها و یادداشت‌های آن لاین اعضای غربت ایرانی در نیویورک و جاهای دیگر تحلیل شده‌اند.

پرچم و سیاست

پرچم در بین ایرانیان غربت گزین منشأ بحث و جدل بسیار بوده است. همان‌طور که اشاره شد، پرچم رسمی رژهٔ روز پارسی نیویورک شیر و خورشید است (تصویر ۶). نقش شیر و خورشید، قرن‌ها، تصویر بازنمای ایران را تشکیل می‌داده‌است و بسیاری از طرفداران این پرچم ادعا می‌کنند که میراث فرهنگی آن فراتر از وابستگی‌های سیاسی به

تصویر۶: پرچم شیرو خورشید پرچم رسمی رژه پارسی روز است. این عکس از سال ۲۰۰۸ شیوه‌های متعددی که این پرچم در رژه بازنمایی می‌شود را نشان می‌دهد: هزاران عدد از این پرچم (همراه با پرچم آمریکا) از طرف برگزارکنندگان به مردم داده می‌شود، در جلوی صحنه یکی از تماشاچیان این پرچم را به صورت کلاهی به سر گذاشته است، و در پس زمینه هم این پرچم روی نیم تنه ی یک داوطلب دیده می شود. به علاوه، در گوشه راست این عکس و در فاصله‌ای دورتر، روی یک پلاکارد بزرگ سیاسی، پرچم شیروخورشید۱ روی نقشه‌ی ایران قرار گرفته است. استفاده از شیروخورشید به مثابه نماد ملی‌گیرایی مبارزاتی علیه استفاده از "خلیج عربی" را هم به خاطر می‌آورد اگر بخواهیم از لایه‌های سیاسی معنای درون آن صحبت کنیم. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۸.

این یا آن رژیم است. با این حال، این پرچم، پرچم رسمی ایران در رژیم پهلوی بود که با انقلاب ۱۹۷۹م/۱۳۵۷ش کنار گذاشته شد. بنا بر این، اگرچه نزدیکی که برخی نسبت به شیر و خورشید احساس می‌کنند در نوستالژیای پیشااسلامی ریشه دارد، طنین این پرچم برای بسیاری از ایرانیان غربت نشین، قوی ترین پیوستگی آن با محمدرضا شاه و سلطنت پهلوی است؛ بنابراین احساسات آنها نسبت به پرچم و استفاده از آن، براساس خاطرهٔ آنها از نظام پادشاهی، نظرشان نسبت به جمهوری اسلامی، و آرزو برای ایرانی که بتوانند در زمینه‌ای آمریکایی با آن ارتباط برقرار کنند و از آن یاد بکنند، از لحاظ سیاسی برانگیخته می‌شود.[۴۷]

پس انتخاب پرچم شیر و خورشید یک مثال محوری از چارچوب گزینشی برگزارکنندگان رژه با توجه به سنت‌ها و نمادهای ایرانی در غربت است. پرچم نه تنها همیشه در ارابه‌ها و در دستان شرکت کنندگان در رژه هست، بلکه همچنین به صورت رایگان و به تعداد زیاد میان تماشاگران کنار مسیر رژه، مثل پرچم آمریکا، توزیع می‌شود. به رغم ادعاهایی دربارهٔ ماهیت غیرسیاسی و غیرمذهبی رژه، این امر عملی ذاتاً سیاسی است که همچنین ممکن است نشان دهندهٔ موضع گیری خاصی در برابر حکومت کنونی ایران و جایگاه ایدئولوژیک آن باشد که به قطعاً ماهیت اسلامی‌دارد. پرچم کنونی جمهوری اسلامی ایران که در ۲۹

۴۷. با در نظر گرفتن تنوع آمریکاییان ایرانی تبار در غربت، دربارهٔ پرچم‌های ایران بسیار بحث شده‌است، به خصوص در فضاهای عمومی، جایی که فرقه‌های سیاسی رقیب از یک فضای مشترک استفاده می‌کنند، مانند ساختمان فدرال لوس آنجلسLos Angeles Federal Building، محل همیشگی اعتراضات آمریکایی ایرانی تبار از پیش از انقلاب ۱۹۷۹. پرچم منتخب سلطنت طلبان در این جا همواره پرچم «شیر و خورشید» بوده که موضوع بحث بسیاری از مخالفان سلطنت بوده‌است. این مناقشه‌های داغ حول پرچم‌ها، برگزارکنندگان تراه پیمایی‌های نیویورک را پس از انتخابات ژوئن سال ۲۰۰۹ بر آن داشت که یکسره حضور پرچم‌های ملی در این مناسبت‌ها را منع کنند.

تصویر ۷: غیبت پرچم رسمی امروز جمهوری اسلامی ایران در رژه، در این عکس از رژه سال ۲۰۰۸ جبران می‌شود. مردی به ابتکار خودش، پرچم خودش را روی شانه‌هایش انداخته و به تماشاچیان کنار مسیر رژه می‌پیوندد. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۸.

ژوئیهٔ ۱۹۸۰م/۱۳۵۸ش انتخاب شد، نمادهای اسلامی زیادی از جمله تکرار «الله اکبر» را به سبکی خاص در هم ادغام کرده است، و استفاده از آن یادآور جمهوری اسلامی، به عنوان موجودیتی سیاسی و جدایی ناپذیر از وابستگی‌های مذهبی یا فرهنگی است.

در حالی که شیر و خورشید به شکل گسترده‌ای در رژهٔ روز پارسی نیویورک توزیع می‌شود، پرچم کنونی جمهوری اسلامی که از طرف برگزارکنندگان رسمی تحریم شده، هرگز در ارابه‌ها یا در دستان شرکت‌کنندگان در رژه دیده نمی‌شود. اگر هم جایی این پرچم به چشم بخورد، در میان جمعیت تماشاگران است: که به شکل میهن پرستانه‌ای بر دوش انداخته می‌شود یا در تقابل آشکار با هزاران پرچم شیر و خورشید و پرچم آمریکا در طول مسیر رژه‌است (تصویر ۷). با توجه به مناقشه‌ها بر سر پرچم در دیگر فضاهای عمومی غربت، این انتخاب مجادله‌انگیز برگزارکنندگان در استفاده از پرچم پیشا جمهوری اسلامی، و شمار نسبتاً کمی پرچم جمهوری اسلامی که برای چالش با این انتخاب، از سوی تماشاگران آورده می‌شود، نشان دهندهٔ الزام‌های سیاسی و ایدئولوژیکی سازمان دهندگان و اجتماع غربت نشین در ایالت‌های سه گانه است.

سازمان‌های غربت ایرانی با در نظر داشتن این پرسش‌های متضاد ایدئولوژیک دربارهٔ بازنمایی، اغلب مجبورند میان این پرچم‌ها دست به انتخاب بزنند و بعد دربارهٔ تصمیمشان

به اجتماع پاسخ دهند. اگر استفاده از پرچم جمهوری اسلامی را انتخاب کنند، خودشان را تحت فشار اتهامات کار کردن مستقیم، یا کار کردن برای حکومت جمهوری اسلامی قرار می‌دهند، اتهامی که اگر یک بار زده شود، می‌تواند به سوء ظن و بدنامی‌هایی بیانجامد که سازمان غربت نشین دشوار بتواند از پس آن بربیاید. از سوی دیگر، اگر شیر و خورشید را انتخاب کنند، در نتیجه به ناگزیر پرسش‌هایی دربارهٔ وابستگی‌های آنها با سازمان‌های مخالف جمهوری اسلامی، نیروهای شبه نظامی فعال، گروه‌های تروریستی طراحی شده از سوی ایالات متحده، یا وابستگی به حکومت ایالات متحده به میان می‌آید. ماهیت بحث انگیز انتخاب پرچم به سان ابزار بازنمایی این چنین است، و بسیاری از سازمان‌های غربت در مواجهه با این موقعیت آشکارا غامض، و در تلاش برای بی طرف ماندن، به سادگی از به کار بردن پرچم می‌پرهیزند.

با این حال، برای رژهٔ روز پارسی نیویورک این گزینه غیرقابل دفاع است: قاعدهٔ یادشده برای برگزاری رژهٔ قومی نیویورک، استفاده از پرچم‌ها را به مثابه شاخص‌های ملی گرای هویت ضروری می‌سازد. بنابراین، سازمان‌های رژهٔ روز پارسی که پرچم شیر و خورشید را انتخاب کردند، مجبور شدند در منشورشان از این انتخاب دفاع کنند (که بعدها روی یکی از وب سایت‌های مهم غربت ایرانی هم قرار داده شد):

کمیتهٔ رژهٔ پارسی به اتفاق آرا پرچم تاریخی و سه رنگ (سبز–سفید–قرمز) ایران با نشان باستانی شیر، شمشیر و خورشید را، که اینک نیز سنگ نگاری‌های آن در تخت جمشید برجاست، به عنوان پرچم رسمی رژهٔ پارسی برمی‌گزینند. به علاوه، قرار بر این شده است که از انتخاب این پرچم تاریخی به مثابه نماد ملی، به عنوان تأیید و موافقت رژهٔ پارسی با سازمان‌های سیاسی تعبیر نشود، سازمان‌هایی که این پرچم را به عنوان نشان خود در چند دههٔ گذشته انتخاب کرده‌اند. پرچم قطعاً به همهٔ مردم ایران تعلق دارد. تصمیم به انتخاب این پرچم، بر اساس ملاحظات دقیق و جامع و نظرخواهی از نمایندگان جامعهٔ تقریباً یک میلیونی آمریکاییان ایرانی تبار، و از طریق مشارکت کامل اعضای هیأت سازمانی و راهبران مدنی جامعه مان است که در بسیاری از نشست‌های سخنرانی‌های افتتاحیهٔ رژهٔ پارسی حاضر بودند ... تشکیلات سیاسی و اشکال خاص حکومت طی تاریخ می‌آیند و می‌روند، اما میراث یک ملت که در ارزش‌ها، هنجارها، نمادها و آمالش نشان داده می‌شود، تا ابد می‌ماند.[۴۸]

این منشور، ماهیت پیش از ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش و ماهیت پیشااسلامی نماد شیر و خورشید را با تأکید بیشتر می‌ستاید، در عین حال که همفکری اجتماع و «بررسی‌های جامع» با راهبران و نمایندگان جامعه را به عنوان عوامل مرتبط با گرفتن این تصمیم پیش می‌کشد – و این امر را آشکارا بر پایهٔ توافق نشان می‌دهد، درحالی که به طور ضمنی از این موضوع به عنوان موضوعی مناقشه‌انگیز در اجتماع یاد می‌کند. بیانیه، افزون بر این، تثبیت قاطع دلالت فرهنگی (و معمارانه) جنبهٔ نمادین پرچم و حق غیرقابل فسخ همهٔ ایرانیان را نسبت به آن مدنظر دارد، و بدین وسیله سعی می‌کند هرگونه معنای سیاسی را که ممکن است این پرچم به ذهن بیاورد، محکوم کند.

شرکت ان وای پی پی هم وادار شد که از انتخاب این پرچم در قسمت «پرسش‌ها

۴۸. Davood Rahni, "Persian Parade Iranian Flag: A National Historical Perspective," *Payvand News*, January 10, 2005, www.payvand.com/news/05/jan/1094.html.

عکس ۸: بازنمایی درفش کاویانی اولین بار در سال ۲۰۰۹ در رژه روز پارسی دیده شد: بنا به گفته ی یکی از حامیان مالی، تعداد ۲۰۰۰ عدد از این پرچم‌ها به همراه پرچم شیروخورشید و پرچم آمریکا به صورت رایگان میان تماشاچیان توزیع شده است. جالب توجه است که اشاره شود که بسیاری از آمریکاییان ایرانی تبار وقتی که این پرچم به ایشان داده می‌شد، آن را تشخیص نمی‌دادند، موقعیتی که حامیان مالی این طرح آن را پیش بینی می‌کردند و نام آن را به صورت حرف به حرف به زبان انگلیسی در بالای پرچم نوشته بودند. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۹.

و پاسخ‌ها»ی وب سایتش آشکارا دفاع کند، و بار دیگر آن را موضوع پرسش‌های اجتماع نشان دهد:

س: چرا پرچم «شیر و خورشید» پرچم رسمی رژهٔ پارسی نیویورک است؟ آیا استفاده از این پرچم به معنای حمایت ان وای پی پی از رژیم سلطنتی سابق ایران است؟

ج: خیر. نشان «شیر و خورشید» برمی‌گردد به عصر آیین مهر و بیشتر نمادی تاریخی است تا نشانی سیاسی. ان وای پی پی به عنوان سازمانی غیرسیاسی، از استفاده از این پرچم برای ترویج فرهنگ و میراث ایرانی حمایت می‌کند. همچنین این پرچم به هیچ وجه به مجاهدین ربطی ندارد[۴۹].

دفاع دوباره از انتخاب این پرچم، با انتساب نماد آن به تاریخ پیشااسلامی ایران و به طور کلی نادیده انگاشتن استنباط‌های سیاسی که انتخاب این پرچم پیش می‌کشد، اهمیت دارد. به علاوه، افزودن منتفی بودن ارتباط با مجاهدین، شاهدی است بر سوءظن‌های اجتماع دربارهٔ وابستگی‌های سیاسی رژه و برگزارکنندگان آن.[۵۰] این گونه پرسش‌ها، تنوع هویت‌ها و وابستگی‌های سیاسی افراد در غربت ایرانی و تنش، شک، و بی اعتمادی دیرپا میان افراد با گرایش‌های سیاسی مختلف را منعکس می‌کند.

جلوهٔ بیشتر استفاده از پرچم‌ها برای تأکید کردن بر فرهنگ و تاریخ پیشااسلامی (با معنا و اهمیت سیاسی و اقتصادی) افزودن رنگ زرد روشن، بنفش و قرمز، که بازنمای درفش کاویانی («نشانهٔ پادشاهان»)، به رژهٔ پارسی در ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش بود که برای اولین

۴۹. New York Persian Parade, Inc., "FAQs", www.nypp.org/

۵۰. عبارت «مجاهدین» در اینجا به مجاهدین خلق اشاره دارد (MEK یا MKO) سازمانی که هم اکنون پایگاهش در عراق و هدفش از میان بردن جمهوری اسلامی ایران است. این گروه پیروانی در بسیاری از بخش‌های غربت ایرانی دارد و از سوی ایالات متحده، کانادا و ایران به عنوان سازمانی تروریستی شناخته شده است، اگرچه اخیراً از فهرست گروه‌های تروریستی اتحادیهٔ اروپا بیرون آمده است.

تصویر۹: ارابه آزادی اولین بار در رژه روز پارسی سال ۲۰۰۹ ظاهر شد، با حمایت مالی همان سازمانی که درفش کاویانی را در همان سال معرفی کرد (که در پایین این ارابه دیده می شود). بیانیه ای آشکارا سیاسی که به صورت متنی ("به آزادی بیندیش! به دموکراسی بیندیش! به برابری بیندیش!") زیر تصاویر دیداری به شدت نمادینی، بازنمایی شده است. دلالت سیاسی این تصاویر وقتی که در کنار بیان سیاسی قرار می گیرند بیشتر می‌شود. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۹.

بار در کنار پرچم‌های آمریکا و شیروخورشید در میان تماشاگران پخش شد. درفش کاویانی روی ارابه‌ها، روی لباس داوطلبان حاضر در رژه، و همین طور بر پارشمن عظیمی که در مسیر رژه حرکت داده می‌شد، پدیدار گردید (تصویر ۸). درفش کاویانی به لحاظ نشانه شناسی، به معنای اشاره به تاریخ و فرهنگ پیشااسلامی ایران باستان است، همچنین به لحاظ تاریخی بر نبرد در راه آزادی از ظلم دلالت ضمنی می‌کند، معنایی که در سال‌های اخیر برای ایرانیان طنین تازه‌ای یافته‌است.[۵۱] بااین حال، شناختی که ایرانیان از این پرچم دارند، اغلب از راه منابع ادبی است، نه تصویری. در نتیجه، بسیاری از تماشاگران ایرانی و غیر ایرانی رژهٔ سال ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش که طرف صحبت من شدند، نمی‌توانستند درفش کاویانی و یا منشأ آن را در خلال رژه تشخیص دهند.[۵۲] بنابراین، حضور پررنگ و ترویج درفش کاویانی در خلال رژهٔ ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش یادآور این نکته است که در تصمیم گیری دربارهٔ بازنمایی‌ها، ممکن است ملاحظات اقتصادی و نیازهای مالی بر پافشاری نماینده بر نمادهای ترویجی، اولویت یابد.

یکی از اعضای هیأت اجرایی ان وای پی پی، در صحبت از مقتضیات اقتصادی رژه توضیح داد که بازنمایی‌ها چگونه اغلب اوقات وابسته به امکان دستیابی به منابع است: «مثلاً می‌گویم که می‌خواهیم ۱۵ تا ۲۰ ارابه از مناطق مختلف ایران درست کنیم ... درباره‌اش فکر می‌کنیم، طراحی می‌کنیم، سعی می‌کنیم که حامیان مالی مختلفی برای آن

۵۱. درفش کاویانی نماد امپراطوری باستانی ساسانی (۲۲۴-۶۵۱م) بود، و طبق افسانه‌ای که در حماسهٔ ملی ایران، *شاهنامه* بازگو شده‌است، اولین بار آن را کاوه آهنگر با بستن پیش بندش به سر نیزه‌اش حین رهبری شورش مردمی علیه ظالم شیطانی، ضحاک، برافراشت. به تازگی، جنبشی برای به کارگیری درفش کاویانی به عنوان نماد اتحاد علیه جمهوری اسلامی به راه‌افتاده است. در اکتبر ۲۰۰۷، همزمان با جشن مهرگان، پرچمی به بزرگی ۲۵ در ۲۵ متر به سبک درفش کاویانی طراحی شد و در منهتن به پرواز درآمد، به ویژه بر فراز مجسمهٔ آزادی. در ۲۰۰۹، این پرچم برفراز سن فرانسیسکو بی، در روز جهانی اتحاد برای ایران یعنی روز ۲۵ جولای به‌اهتزاز درآمد. همان طور که عنوان یکی از ویدئوهای این رویداد توضیح می‌دهد: «برخاستن درفش کاویانی در حال حاضر، ایرانیان را به تجدید حیات غرورشان در فرهنگ باستانی شان می‌خواند تا بار دیگر به پاخیزند، همان طور که نیاکانشان علیه دیوهای افسانه‌ای و فاتحان برخاستند، تا یک ملت ایرانی که حقیقتاً آزاد باشد را به وجود آورد.»، نک:
"YouTube - Derafshe Kaviani, United4Iran, Rally, Global Day, San Francisco, CA. July 25,09," August 4, 2009, HYPERLINK "http://www.youtube.com/watch?v=fYl7diw-tE4"www.youtube.com/watch?v=fYl7diw-tE4.

۵۲. به نظر می‌رسد که برگزارکنندگان این را پیش بینی می‌کردند، و به همین سبب همین کلمهٔ «درفش کاویانی» را بالای خود پرچم قرار دادند، اگرچه این امر به غیر ایرانیان و تماشاچیان نسل دومی آمریکاییان ایرانی تبار، در فهم اینکه چه چیزی را در دست تکان می‌دهند، کمک کمی کرد.

بیابیم، اما بعد وقتی که برنامه ریزی می‌کنیم، دچار کسری بودجه می‌شویم و قادر نیستیم آنچه را که برنامه ریزی کرده بودیم، به اجرا درآوریم. بنابراین، تصمیم به نوعی مصالحه و توافق می‌گیریم و طرح را عوض می‌کنیم، یا اصلاً یک ارابه را حذف می‌کنیم.»[۵۳] با توجه به اتکای مالی به حامیان و سرمایه گذاران، موقعیتی که از جانب چندین برگزارکننده در مصاحبه با من شرح داده شد، احتمال دارد تصمیم به اجازهٔ حضور درفش کاویانی، نیز ارابه‌ای جدید با مضمون «آزادی» در ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش – اولین ارابهٔ صریحاً سیاسی زمان خود– بیشتر سیاسی بوده‌است تا اقتصادی.[۵۴] در کنار درفش کاویانی، ارابهٔ آزادی قویاً دربردارندهٔ تصویری ملی گرایانه بود، با طراحی به شدت دقیق و هنرمندانهٔ تمثال‌ها؛ به عنوان مثال، تمثال کورش، شاه گریان در بازوان ایران (به شکل شخصیتی زنانه)، یا در هم آمیختن پرچم آمریکا با پرچم شیرو خورشید، و عقاب با شیر، بازنمای موجودیی یگانه شده (تصویر ۹). این نمادهای تصاویری اگر به تنهایی ارائه شوند، می‌توانند به شیوه‌های گوناگون تفسیر شوند، اما وقتی همراه با متنی نشان داده می‌شوند که روی ارابه به نمایش درمی‌آید، تماشاگران را هدایت می‌کند: «به دموکراسی بیندیش!، به آزادی بیندیش! به برابری بیندیش!» این‌ها معنای سیاسی مشخصی را همراه دارند.

در رژهٔ ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش درمنطقهٔ نمایش رژه، زنی که جامهٔ زردرنگی پوشیده بود که پشتش درفش کاویانی کشیده شده بود دربارهٔ مشارکتش در ساختن ارابهٔ آزادی با من گفت و گو کرد. حرف‌های او نمونهٔ مثالی تعریف دوبارهٔ این نکته است که چه چیزی «سیاسی» است یا نیست، نکته‌ای که در رویدادهای ایرانی–آمریکایی خیلی رایج شده‌است. وقتی از او پرسیدم چرا احساس می‌کند مشارکت کردن در رژهٔ پارسی اهمیت دارد، او الزام تعلیمی را که برگزارکنندگان به آن اشاره کرده بودند، تکرار کرد؛ به‌اضافهٔ این نکته که «این رژه هیچ ربطی به سیاست ندارد، و به طور کلی دربارهٔ تاریخ و غنای فرهنگی ماست.» اما وقتی که دربارهٔ معنای ارابهٔ آزادی پرسیدم، جواب داد، «این اساساً آزادی برای کشورمان است. برای همهٔ ایرانیان.» این انکار مکرر نفوذ سیاسی، که در نمادگرایی‌های گزینشی رژه نهفته‌است، بیشتر تاریخ و فرهنگ را با اظهارات سیاسی علنی دربارهٔ خواست آرمان‌های دموکراتیک تلفیق می‌کند. با در نظر داشتن سیاست‌های بازنمایی دخیل در میان اجتماع ایرانیان ایالت‌های سه گانه، به نام تأکید بر تاریخ پیش از اسلام و ادعاهایی دربارهٔ رویدادهای غیرسیاسی و غیرمذهبی، در حالی که آرمان‌های سیاسی دموکراتیک و سنت‌های دینی غیر اسلامی را ترویج می‌کنند، این سوال باقی می‌ماند که آیا ارابه، بیشتر تاریخ اخیر ایران (مثلاً بازماندگان جنگ ایران و عراق) را به خاطر می‌آورد یا مناسک مذهبی (مانند عاشورای شیعی یا عید فصح یهودی (Jewish Passover) بزرگترین جشنوارهٔ بهاری یهودی که بزرگداشت آزادی اسرائیلیان از بندگی مصریان است)؟ و آیا اگر این‌ها، با پشتیبانی کامل مالی به برگزارکنندگان پیشنهاد داده شود، وزن مشابهی در رژه داده خواهند داشت؟ آنچه که واضح است، پرسش‌هایی دربارهٔ گزینشی بودن رژه است و اینکه چه کسی و چه چیزی را در نظر می‌گیرد که همچنان در رژهٔ روز پارسی نیویورک همان اندازه زنده باشد که همتایان رژهٔ قومی منهتن زنده‌است.

۵۳. مصاحبهٔ نویسنده با آ. اس.، نیویورک، ۲۸ مارس ۲۰۰۹م.

۵۴. با اینحال در رژه، بنرهای متعدد سیاسی دیده می‌شود، از جمله مبارزاتی برای حفظ نام خلیج فارس به جای خلیج عربی، و اعتراضاتی علیه تصاویری که در فیلم‌هالیوودی ۳۰۰ از پارسیان زمان باستان ارائه شد. ارابهٔ آزادی سال ۲۰۰۹، نشانه‌ای از نام حامی مالی ارابه را به همراه داشت و وب سایتش را برای بازدید، به تماشاچیان معرفی می‌کرد. ویدئوهایی که حامیان مالی از این ارابه در یوتیوب قرار دادند، همهٔ عناوین توصیفی را که در ادامه می‌آیند (که در اینجا به صورت نمونهٔ کوچکتری ارائه می‌شود)، شامل می‌شد. این توصیفات به سهیم بودن سرمایه گذاری مالی عظیم این حامی مالی و ضرورت‌های ایدئولوژیک که به آنها انگیزه داد، اشاره می‌کند: «در طول رژه، ما ۵۰۰۰ پرچم شیر و خورشید و ۲۰۰۰ درفش کاویانی را پخش کردیم (sic) ... به آزادی بیندیش، به دموکراسی بیندیش، به برابری بیندیش. ما همگی ایرانی هستیم و به آینده بهتر برای کشور عزیزمان معتقدیم. برخیزید و به خود ایمان بیاورید... خیر همیشه بر شر چیره می‌شود. بی تفاوت نباشید، تکرار می‌کنم بی تفاوت نباشید، برخیزید و نشانه‌ای از خود در تاریخ بگذارید. آری ما می‌توانیم و کشورمان را آزاد خواهیم کرد.»، نک:

"PERSIAN PARADE 2009 NEW YORK IRAN FREEDOM FLOAT" and "YouTube - PERSIAN PARADE 2009 NEW YORK IRAN FREEDOM FLOAT persian parade," March 30, 2009, HYPERLINK «http://www.youtube.com/watch?v=5olEk4Pi5Ms»www.youtube.com/watch?v=5olEk4Pi5Ms.

تصاویر ۱۰ و ۱۱: ایرانی و پارسی در اینجا به یک رویداد اشاره دارند. در عکس سال ۲۰۰۷، پسرهای نوجوان پشت یک بنر بزرگ که نام رژه روی آن نوشته شد می‌ایستند، اما به صورت فردی پلاکاردهایی را در دست دارند تا نمایه ترکیبی از گروه‌های قومی باشند ("قشقایی" و "بندری") و استانها (آذربایجان و کردستان). این نشانه‌ها به نظر نمی‌رسند که پیشینه‌ی قومی یا منطقه ای اشخاصی که آنها را حمل می‌کنند را بیان کنند، در عوض این درهم ریختگی استعاره‌ی جالبی از حذف تفاوت‌هایی است که پروژه‌های ملی گرایانه در ایران که روی ایجادشان کار کرده اند و تفکیک استان‌ها از ۱۹۵۰ و اخیرا در سال ۲۰۰۴. ایمی ملک، مارس۲۰۰۷ و ۲۰۰۸.

«پارسی» در مقابل «ایرانی»

رژهٔ پارسی روز در نام، بنرها، و نشانه‌هایش، نمایش نشانه شناسانهٔ خاصی از دیگر موضوع مناقشه‌انگیز میان اجتماع غربت نشین ایرانی را به اجرا می‌گذارد: انتخاب نام خاص برای وصف کردن قومیت و زبان هر عضو. این عضو، ایرانی است یا پارسی (فارس)؟ پارسی صحبت می‌کند یا فارسی؟ اگر چه در ادارات شهر به صورت رسمی «رژهٔ پارسی روز نیویورک» ثبت شده، در شش سال گذشته، بنرهایی در رژه گردانده می‌شوند که رویشان نوشته شده «رژهٔ پارسی»، «رژهٔ ایرانی»، و «رژهٔ ایرانی- پارسی»، که همهٔ آنها در رژهٔ سالانه دیده می‌شوند (تصویرهای ۱۰ و ۱۱). این

همسازی به خوبی نمایانگر ناهماهنگی‌هایی است که میان اجتماعات غربت نشین ایرانی یافت می‌شوند، جامعه‌ای با اعضایی که با یکی از این عبارات یا بیشتر، که به زمین و دیدگاه‌های شخصی در باب یک سیاست خاص بستگی دارد، غالباً هویت خود را تعیین می‌کنند.

مسألهٔ انتخاب پارسی یا ایرانی، هنگامی که هویت‌ها را در زبان انگلیسی وصف می‌کند، امری نسبتاً منحصر به فرد در غربت است. انگلیسی زبانان خاک ایران را پرشیا می‌نامیدند (برگرفته از یونانیان، به مثابه نتیجهٔ رویارویی‌هایشان در منطقهٔ فارس/ پارس در ایران) تا آنکه رضاشاه پهلوی در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۵م فرمان داد که کشور در سطح بین المللی باید فقط با نام *ایران* شناخته شود، نامی که خود ایرانیان سرزمینشان را قرن‌ها با آن شناخته بودند.[۵۵] بنابراین، هویت سازان انگلیسی در دورهٔ معاصر، *ایرانی* را نشان دهندهٔ هویت ملی شناختند، اما *پرشین* یا *پارسی* را به یک گروه خاص قومی (گروهی که اکثریتی ضعیف را در جمعیت چندقومیتی امروز ایران تشکیل می‌دهد و آن را حداکثر حدود ۵۰ درصد تخمین می‌زنند) اطلاق کردند.[۵۶]

استفاده از اصطلاح پرشین یا پارسی برای دلالت کردن بر قومیت بازنمایی شده در رژه، به عنوان یکی از از رژه‌های قومی منهتن در میان رژه‌های بسیار، موضوع اظهارنظرهای اینترنتی زیادی بوده است. بسیاری از ناظران اینترنتی، این حرکت را نژادگرایانه دیدند، از این رو، اظهارنظرکننده‌ای نوشت: «ملی گرایی پارسی بدترین است!»[۵۷] این پیغام گذار عنوان کرد که چنین نامی به معنای این است که دیگر گروه‌های قومی به مشارکت یا تماشای این رویداد دعوت نشده‌اند. با این حال، صرف شرکت دادن گروه‌های قومی متعدد در رژه، همان طور که با ارابه‌ها، رقصنده‌ها، نشانه‌ها، و آوازها بازنمایی می‌شود، نشان خواهد داد که انتخاب پارسی یا پرشین در نام رژه به معنای بیگانه پنداشتن ایرانی‌های غیر پارسی نیست، بلکه ریشه در میل به بازنمایی «سوی مهربان تر» (از کلام یکی از برگزارکنندگان) ایران برای مردم آمریکا دارد، همان طور که در ادامه توضیح داده می‌شود.

یک پرسش در قسمت پرسش‌های متداول وب سایت ان وای پی پی مستقیماً به این موضوع می‌پردازد، که احتمالاً نشان دهندهٔ شماری از پرس و جوهای جامعه است که در این باب دریافت شده است:

س: چرا سازمان شما رژهٔ پارسی نیویورک و نه رژهٔ ایرانی خوانده می‌شود؟

ج: این انتخاب در آغاز برای ترغیب مشارکت کردن فارسی زبانان غیرایرانی در این رژه صورت گرفت. هرسال افغانان، ازبک‌ها، تاجیکان، آذری‌ها و ارمنیان دوشادوش ایرانیان، فرهنگ ایرانی را جشن می‌گیرند. از واژهٔ «پارسی» همین طور برای بالا بردن تصاویر محصولات رایج (مثل گربه‌های پارسی، خاویار و فرش پارسی) استفاده می‌شود.[۵۸]

بخش نخست جوابی که در پرسش‌های متداول داده شده، همین طور تلاش دیگری را نشان می‌دهد برای متحد ساختن یک اجتماع با تأکید بر تاریخ پیش از اسلام و ترغیب به فراگرفتن مردمانی از دیگر ملت‌ها و با بستگی‌های تاریخی

۵۵. در زبان فارسی، کسانی که خود را *فارسی* یا *پارسی* می‌نامند، احتمالاً یا از مردمان استان فارس هستند که از نظر قومی با مردمان آن منطقه یکسان انگاشته می‌شوند یا زرتشتیانی هستند که اکنون در هند سکونت دارند اما خانواده‌های آنها قرن‌ها پیش از این ایران را ترک کرده‌اند اما هنوز نام *پارسی* را حفظ کرده‌اند.

۵۶. CIA World Fact Book جمعیت *پارسیان* ایران را ۵۱ درصد برآورد کرده‌است، هرچند منبع این گزارش نامعلوم است.

CIA, "The World Factbook- Iran", The World Factbook. June 2, 2010. htpps://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html.

۵۷. Comments, "Flower, dance and happiness, Photo essay: New York City's Persian parade", Mon Mar 31, 2008, Iranian.com/main/albums/flower-dance-happiness?page=1

۵۸. New York Persian Parade, Inc., "FAQs", www.nypp.org/.

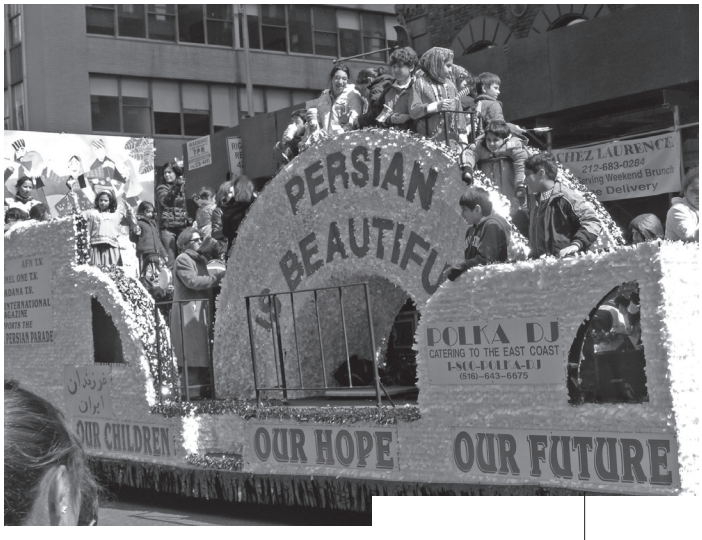
تصویر ۱۲: این عکس از سال ۲۰۰۵ توسط علیرضا طریقیان گرفته شده، ارابه‌ای را نشان می‌دهد که گربه‌ی پارسی با چشم‌های سبز و موهای سفید را به تصویر می‌کشد و اعلان می‌کند که "پارسی زیباست." دوقلوهایی با لباس و تاجی به سبک ملکه‌ی زیبایی از ارابه دست تکان می‌دهند، که به نظر می رسد که قصدشان این است که مستقیما با استفاده از تصاویر لطیفتر همراه با اصطلاح پارسی، با بازنمایی‌های رسانه‌ای از بنیادگرایی مذهبی ایرانی مقابله کنند. عکس با اجازه‌ی علیرضا طریقیان دوباره چاپ می‌شود، مارس ۲۰۰۵.

به امپراتوری پارسی. در حالی که این اقوام از لحاظ تاریخی همانندی‌های ادبی، فرهنگی و مذهبی مشترک (و در واقع در برخی موارد مرزهایی هم) با ایران دارند. ان وای پی پی در این جواب و با در بر گرفتن آنها، استفاده از اصطلاح‌ها را دچار آشفتگی می‌کند، اصطلاح‌هایی که بر هویت قومی یا ملی دلالت دارد. به عنوان مثال، آذری‌ها و ارمنیان خودشان را به لحاظ قومی، به عنوان پارسی هویت یابی نمی‌کنند، هرچند ممکن است ملیتشان ایرانی باشد یا نباشد. مدل رژهٔ قومی منهتن به ویژه در این مورد، با تاکتیک‌های ملی گرایانه، که طی دهه‌ها برای تلفیق یک قومیت پارسی با یک ملیت ایرانی در تلاش بوده است، موضوع را پیچیده می‌کند.

بخش دوم جواب ان وای پی پی، مقاصد سازمان دهندگان را در دست یافتن به مخاطبان (غیر ایرانی) آمریکایی آشکار می‌سازد. بر اساس تجربیات، مهاجرت بسیاری از ایرانیان به آمریکای غالباً متخاصم طی انقلاب ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م، بحران گروگان گیری، جنگ ایران و عراق، ایرانی شناخته شدن گاه به معنای محکوم و محروم بودن بود. اگر چه بسیاری از آمریکاییان ایرانی تبار به دروغ گفتن متوسل می‌شوند و خود را با ملیتی کاملاً متفاوت (مثلاً یونانی یا ایتالیایی) معرفی می‌کردند، شماری دیگر هویت خود را پرشین عنوان می‌کردند که راهی برای فاصله گرفتن از جمهوری اسلامی ایران بود، و با این کار، همان طور که ان وای پی پی شرح می‌دهد، انواعی از تصاویر «ایمن» را ایجاد می‌کردند.[۵۹]

احتمالاً برگزارکنندگان اولیهٔ رژه برای آغاز اعلان عمومی هویت در خیابان‌های نیویورک، احساس می‌کردند که هنوز نیاز دارند به این تصویر مطمئنِ «محصولات رایج

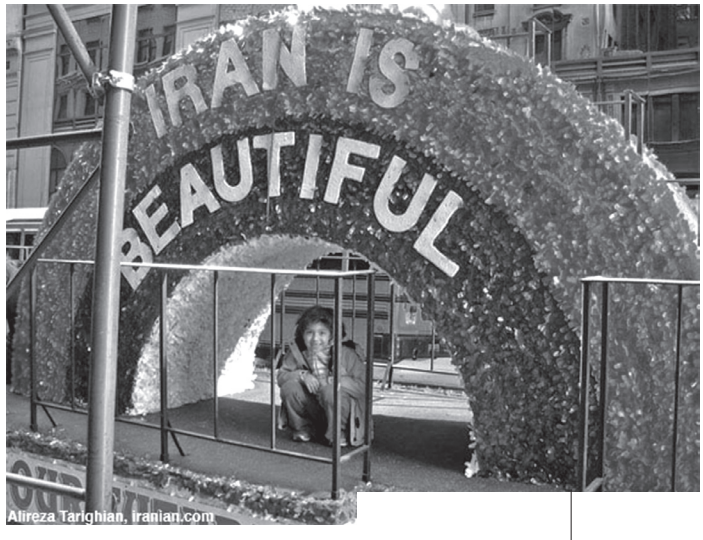
۵۹. چنین انتخاب‌هایی به ایرانیانی که به ایالات متحده مهاجرت کردند، محدود نمی‌شوند. کاترین اسپلمن در تک نگاری که روی بریتانیایی‌های ایرانی تبار انجام داده‌است، اشاره می‌کند که اطلاع دهندگانش اغلب اوقات اسامی‌شان را تغییر می‌دادند تا همچنین از احساس ضد ایرانی در بریتانیا دوری بجویند، حتی برخی اسامی ایتالیایی اتخاذ می‌کردند تا با هویت‌ها جدیدشان سازگار باشد: «برخی از ایرانی‌ها، به خصوص افراد غیرمتخصص، گفتند که مجبور بودند نام ایرانیشان را به نام غربی تغییر دهند تا اینکه شغل پیدا کنند. به عنوان مثال، بسیاری از «بهرام»ها خودشان را «بری» شناساندند، «محمد»ها به نام «مایک» و «علی»ها به نام «ال». علی یکی از پاسخ دهندگان من (اسپلمن)، که رانندهٔ مینی بوس است، گفت وقتی که در میانهٔ دههٔ ۱۹۸۰ به لندن رسید، مردم او را به تروریست‌ها و دین رادیکال منتسب کردند. دوستان ایرانی اش گفتند که او مجبور است نامش را عوض کند تا کاری در بریتانیا به دست آورد، بنا بر این او اسمش را به مارکو تغییر داد و به محل کارش و مشتریانش گفت که ایتالیایی است.»، نک:
Kathryn Spellman, *Religion and Nation: Iranian Local and Transnational Networks in Britain* (New York: Berghahn Books, 2004), 41.



عکس ۱۳: در سال ۲۰۰۷، ارابه "پارسی زیباست" به شکل قابل ملاحظه‌ای با حذف تصویر گربه‌ی پارسی و جایگزینی ملکه‌های زیبایی که برای مردم دست تکان می‌دادند با کودکان آمریکایی ایرانی‌تبار تغییر کرد. با اضافه کردن این متن که نسل دوم آینده اجتماع هستند. ایمی ملک، مارس ۲۰۰۷.

پارسی» نظیر گربه و قالیچهٔ پارسی اشاره کنند. آنچه در چنین اظهارنظری بیان نشده اما تلویحاً عنوان گردیده برعکس است، یعنی آنچه اصطلاح *ایرانی* به ذهن می‌آورد و اینکه چه کسی چنین تصویری را برانگیزاننده می‌داند. به نظر می‌رسد که این گونه نتیجه گیری در ساختن ارابه‌ای با عنوان «پارسی زیباست» در ۲۰۰۵م/۱۳۸۳ش موثر بوده باشد. از راه بررسی عکس‌های رژه‌های پی‌درپی، ترسیم سیر تکامل سالانهٔ این ارابه در زمینهٔ هر رژه‌امکان پذیر است، و نوسان میان اصطلاحات پرشین و ایرانی را درون آن آشکار می‌کند.

در ۲۰۰۵م/۱۳۸۳ش، بر پس زمینهٔ ارابهٔ اصلی به صورت نوشتاری و روی یک نقاشی بزرگ از گربهٔ سفید ایرانی با چشمان سبز برافروخته، اعلام شده بود: «پارسی زیباست» (تصویر ۱۲). دو زن دوقلو شبیه به ملکه‌های زیبایی، با تاجی بر سر اما بدون حمایل، از مقابل این تصویر برای جمعیت دست تکان می‌دادند. چیزی که ارابه می‌رساند این بود که برخلاف پیام‌های رسانه‌ای دربارهٔ بنیادگراهای مذهبی ایرانی، این رژه جشن پرشین بودن است، که با نمونه‌های گربهٔ ایرانی و ملکه‌های زیبایی، «دوست داشتنی» نشان داده می‌شود. در رژهٔ سال ۲۰۰۷م/۱۳۸۵ش، ارابه



عکس ۱۴. دگرگونی نهایی ارابه "پارسی زیباست" در رژه روز پارسی سال ۲۰۰۸ ظاهر شد که روی رنگین کمانی جمله‌ی "ایران زیباست" نوشته شده بود. بازهم کودکان آمریکایی ایرانی تبار از این ارابه در کنار مسیر رژه برای مردم دست تکان می‌دادند، اما استفاده از اصطلاح ایران به عنوان نشانگر لغوی هویت دهنده، نشان دهنده تغییر معناداری در بازنمایی بود. عکس با اجازه‌ی علیرضا طریقیان دوباره چاپ می‌شود، مارس ۲۰۰۸.

بازسازی شد تا پلی سه‌بعدی ایجاد کند، متشکل از یک نیم دایرهٔ سفید که باز عبارت «پارسی زیباست» را با حروف قرمز نشان می‌داد- و این بار جوانان لبخند به لب ایرانی آن را در میان گرفته بودند (تصویر ۱۳). چیزی که این بار دیده نمی‌شد، گربهٔ پارسی بود و بچه‌های ایرانی- آمریکایی جای آن را گرفته بودند، انگار که نتیجهٔ واکنش اعضای جامعه به اظهارنظری تلویحی بود مگر چیز زیبایی در مردم ایران نیست که برگزارکنندگان در جست و جوی تصویر مثبت، مجبور شده‌اند به گربه‌ها متوسل شوند، یا اینکه به این نکته پی برده‌اند که آمریکایی‌ها نیازی ندارند که تصویر گربه‌ای را روی ارابه ببینند تا معاناهای ضمنی مثبت استفاده از اصطلاح پارسی یا پرشین را دریابند. نظریهٔ نشانه شناسی خواهد گفت که صرف حضور واژهٔ پارسی بر ملوس بودن گربهٔ ایرانی دلالت می‌کند، بی آنکه به بازنمایی تصویری نیازی باشد.

سازمان دهندگان رژه باردیگر ارابه را در ۲۰۰۸م/۱۳۸۶ش تغییر دادند و نیم دایرهٔ سفید را به رنگین کمانی رنگارنگ تبدیل کردند و حروف قرمزرنگ عبارت «پارسی زیباست» را با حروف سفید رنگ «ایران زیباست» جایگزین کردند. این

کار، تحول کاملی از این گونه بازنمایی دشوار زیبایی پارسی را نشان می‌داد، تبدیل شدن گربهٔ پارسی به یک نشانه که از اصطلاح ژئوپولیتیک ایران بهره می‌برد. به نظر من، انتخاب کردن استفاده از این اصطلاح به جای گربه و فرشی که به پارسی ارجاع می‌دهند، نشان می‌دهد که سازمان دهندگان همواره به سوی ارزیابی و تفسیر دوبارهٔ بازنمایی‌های دیداریشان از غربت کشانده می‌شوند، همان طور که زمینه‌ها و شرایط سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیکی دائماً تغییر می‌کند (تصویر ۱۴).

مناقشه‌ها دربارهٔ بازنمایی‌های نخستین گربهٔ پارسی موجب شد که این ارابهٔ خاص تا حدودی توسعه داده شود و در نهایت در رژهٔ سال ۲۰۰۹م/۱۳۸۷ش، ارابه از رژه کاملاً حذف شود. سازمان دهندگان احتمالاً پس از شش سال از اعلان‌های نوشتاری زیبایی پارسی‌ها و سپس زیبایی ایران، دیگر نیازی به اثبات زیبایی (درواقع زشت نبودن) ایرانیان به تماشاگران آمریکایی احساس نمی‌کردند.

شیوهٔ بیان در طول رژهٔ روز ایرانی به رغم عناصری که ارابه‌ها، مناطق، قوم‌ها و مذاهب مختلف ایران را با غرور تصویر می‌کنند، یکدست است. انتخاب شیر و خورشید و استفاده از اصطلاح پارسی که با انتخاب تاریخ و نمادهای تاریخ پیش از اسلام (و در ادامه پاک کردن دیگر بخش‌ها و بیشتر تاریخ جدید) مرتبط است، همگی در خدمت آفرینش تصویری از ایرانیان هستند که برگزارکنندگان رژه امیدوارند که با بازنمایی‌های رایج رسانه‌های آمریکایی از جمهوری اسلامی‌ایران کنونی مقابله کند. مدل رژه با ارائهٔ یک قالب جشن عمومی‌که مناسب استفاده از نمادهای برانگیزاننده، رنگ‌های پرطراوت، صداها و حرکت‌های مهیج است که برگزارکنندگان برجسته می‌کنند، این مأموریت را به خوبی انجام می‌دهد، اگرچه اعتراض‌های ملی-قومی درون غربت ایرانی، پارادایم رژهٔ قومی را پیچیده می‌کند.

نتیجه‌گیری

نمونهٔ ایرانی-آمریکایی گویای تلاش‌های اجتماعات غربت‌نشین در آفرینش نمایشی (به معنای دقیق کلمه) از حضورشان در کشورهای میزبان است. به جای اینکه به خودشان اجازه دهند که دیگران در مقام بازدیدکننده آنها را بازنمایی کنند، آمریکاییان ایرانی تبار اخیراً به همان خیابان‌ها و نمایشگاه‌هایی می‌آیند که رژه‌ها و جشنواره‌های قومی اجتماع‌های آمریکاییان ایرلندی تبار، آلمانی تبار، پورتوریکویی تبار پیش تر از آنها استفاده می‌کردند، و خودشان بازنمایی‌هایی را می‌آفرینند که ارزش‌های فرهنگیشان را برجسته می‌کند و اجتماع‌های غربت نشینشان را به سان اعضای قانونی، مشروع و مفید جامعهٔ آمریکا نشان می‌دهند. انگیزهٔ برگزارکنندگان چنین رویدادهایی آموزش تاریخ و فرهنگ ایران به جامعهٔ آمریکا، و نیز بازشناسی ارزش فرهنگ ایران از سوی نسل دوم، و در عین حال بازآموزی به نسل اول

ایرانیان آمریکایی است که تجربهٔ همگون شدن را از سر گذرانده‌اند، است. سازمان دهندگان رژهٔ پارسی بیشتر بر اهمیت گرد هم آوردن اجتماع ایرانی-آمریکایی در لحظات جشن تأکید دارند تا از یکدیگر حمایت (فرهنگی، مالی و غیره) کنند و به یکدیگر قدرتی را نشان دهند که شمار آنها می‌تواند در قلمروهای درگیری در مسائل مدنی، اصلاحات مهاجرتی و فعالیت سیاسی داشته باشد.

تحلیل‌های فرهنگی و دیداری رویدادهای ایرانی-آمریکایی، مورد مطالعهٔ مفیدی را از منطبق سازی‌ها و از نو به کارگرفتن ژانرهای بومی آمریکایی برای ارائهٔ نمای خاصی از وطن و غربت فراهم می‌آورد. با ردگیری، تحلیل و مقایسهٔ فضا، نشانه‌ها، و اجرا در این گونه رویدادها، نشان داده‌ام که الزام‌های ایدئولوژیک که تهیه کنندگان در این بازنمایی‌ها از فرهنگ ایرانی تلقین می‌کنند، به رغم مناقشه‌ها و تغییرات مستمر سال به سال، در تأکیدشان بر تاریخ پیش از اسلام نسبتاً ثابت است. التزام آشکار به بازنمایی‌های تعلیمی تاریخ فرهنگی ایران پیداست، همین طور اهمیتی که برای هویت‌های در غربت و برداشت‌های چندنسلی از یک منظر خاص از فرهنگ ایران قائل هستند.

در این منظر گزینشی، از تنوع گروه‌های قومی و مناطق جغرافیایی ایران، تا زمانی تجلیل می‌شود که بخشی از یک دیدگاه فراملیتی «ایرانی بودن» هستند، جدا از ایرانی بودنی است که با جمهوری اسلامی ارتباط دارد. این بدان معنا نیست که همهٔ بازنمایی‌ها در چنین رویدادی ماهیت گرا باشد و در تاریخ و فرهنگ پیش از اسلام و پیش از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م ریشه داشته باشد. همان طور که قُریشی به درستی اشاره می‌کند، ماهیت گرایی و غم غربت (نوستالژیا) یک چیز و همانند نیستند، و حضور یکی ضرورتاً حضور دیگری را پیش بینی نمی‌کند.[۶۰] درواقع، آنچه در این رویدادها آشکار است، تلاشی هماهنگ در ارائهٔ تصاویری از ایران به آمریکاییان و ایرانیان نسلی دومی‌است تا با تصاویری مقابله کند که در رسانه‌های رایج دیده می‌شوند. انجام دادن چنین کاری از راه جلوه‌های نوستالژیکی از فرهنگ پیش از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م و پیش از اسلام، این هدف را محقق می‌کند، در عین حال که در خدمت خلق تصویر یگانه‌ای از افراد و سازمان‌های ایرانی-آمریکایی، و ساختن اجتماع و به نمایش گذاشتن حضوری قومی‌در غربت است. آمریکاییان ایرانی تبار در اجراهای عمومی‌هویت قومی از بازنمایی‌های گزینشی استفاده می‌کنند تا حضور خودشان را در آمریکا تثبیت کنند. بیشتر شبیه به وصف وربنر از عاشورا در بریتانیا، تحلیل مارستن از رژهٔ ایرلندی در نیویورک، و مطالعهٔ اسلیوموویچ دربارهٔ مسلمانان نیویورک. رژهٔ روز پارسی نیویورک به همین سان از این رویدادهای عمومی استفاده کرده‌است اما به نظرم این اجراهای نمایشی همان قدر، اگر نه بیشتر، در کار گفت و گوی مداوم هویت ایرانی در غربت هستند که در کار بازنمایی آن به دیگران.

۶۰. Ghorashi, "How dual is transnational identity?" 334.

پارتیان و گردآوری شاهنامه‌های مرجع

گفت‌وگویی دربارهٔ پهلوی، پهلوانی و پهلو[۱]

پروانه پورشریعتی

۱. پارتیان و کشاکش‌های نسبی

اطّلاعات ناچیز ما از گسترهٔ زبان‌های ایران در دورهٔ باستانی پسین (۴۰۰-۹۰۰م)، غالباً متناقض، و عموماً مبهم‌اند. دست کم ۵۰ سال است که شماری از دانشوران حوزهٔ مطالعات ایرانی از جمله نُلدِکه، ریپکا، دهخدا، قزوینی، صفا، ناتل خانلری، یارشاطر، فرای، لازار، دوبلوا، امیدسالار و خالقی مطلق با مسائل بغرنج ناشی از این وضعیت دست به گریبان‌اند؛ این فهرست حاکی از اهمیت اساسی این مقوله است و پژوهشگرانی را که به این حوزه وارد می‌شوند، ناگزیر می‌سازد که در برابر این نام‌ها فروتن باشند. با این همه، افزودن نکته‌ای دیگر به این گفت‌وگو از سوی یک مورّخ دورهٔ باستانی پسین، که نه زبان‌شناس است و نه پژوهشگر تاریخ ادبی، نه تنها نابجا می‌نماید که شاید حمل بر گستاخی شود. چه بسا فرضیهٔ ارائه شده در این مقاله نیز این داوری را تقویت کند.

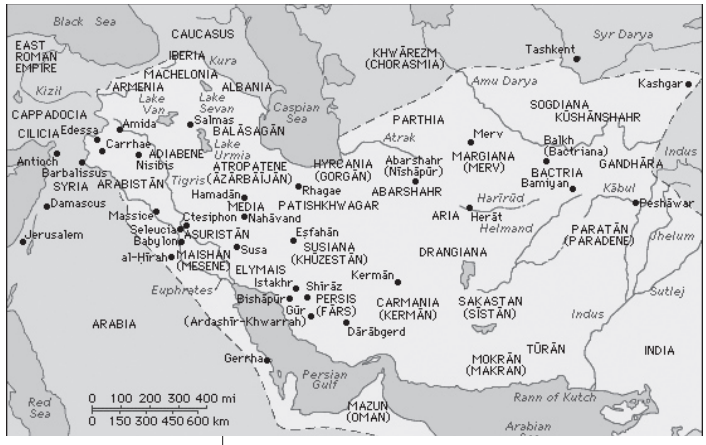
دانشیار دانشگاه ایالتی اوهایو
(Ohio State University)
Parvaneh Pourshariati
pourshariati.1@osu.edu
و نویسنده
Decline and Fall of the Sasanian Empire (London: I.B. Tauris in 2008).

مترجم: آوا واحدی
Ava Vahedi
ava.nava@gmail.com

اصل این مقاله بامشخصات زیر در دسامبر ۲۰۱۰ منتشر شد:
Parvaneh PourShariati, "The Parthians and the Production of the Canonical Shāhnāmas: Of Pahlavī, Pahlavānī and the Pahlav," in *Commutatio et Contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, eds.Henning Boerm, Josef Wiesehoefer (Düsseldorf: Wellem Verlag, 2011), 347-92.

۱. The Parthians and the Production of the Canonical Shahnamas. Of Pahlav, Pahlavani and the Pahlav

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/117-154



Please use the attached map: © 1994 Encyclopedia Britannica

با توجه به این ملاحظات، موضوعِ بحث این نوشتار به مثابه پیشنهادی قابل تأمّل و نه به عنوان ارزیابی‌ای قاطع از جانب نویسنده ارائه می‌شود. با این همه، آن چه اساس این پژوهش است و امید است رسالت آن را تحکیم کند، دردرجهٔ نخست، بستر تاریخی تحقیقی است که در پژوهش اخیر خود ارائه کرده‌ایم.[۲] و دیگر چارچوب تاریخی که در این بحث به طور اجمالی مطرح خواهیم کرد.

موضوع این مقاله، کاربرد اصطلاحات پَهلَو، پَهلَوی و پَهلَوانی در شاهنامه و معادل آنها، فَهلَو و فَهلَویَّه در شماری دیگر از متون کهن عربی و فارسی است.[۳] در این نوشتار به طرح دو مبحث می‌پردازیم که در پی نتایج پژوهش پیشین خود به آنها دست یافته‌ایم. نخست، این که باید در درکِ ناروشن و متداول خود از اصطلاحاتِ پَهلَو، پَهلَوی و پَهلَوانی بازنگری کنیم. دیگر آن که جستاری دوباره پیرامون چگونگی فراهم آمدن دو شاهنامهٔ مرجع: شاهنامهٔ ابومنصوری و شاهنامهٔ فردوسی (۳۲۹ق/۹۴۰م)،[۴] نقش بنیادین خاندان‌های پارتی تبار را ــ یا، دست کم خاندان‌هایی که خود را به آنها منتسب می‌کردند ــ در گردآوری این متون تاریخی ملّی آشکار خواهد کرد.

از سویی، ادعای حامیان گردآوری شاهنامه مبنی بر نسب پارتی، نه تنها نمایانگر تداوم سنن پارتیان در دل قلمرو پهلو در سدهٔ دهم[۵]، بلکه روشنگر این حقیقت است که در آن زمان گرایش به پهلوها و میراث دودمانی آنها در محیط فرهنگی این ناحیه باب روز بود.[۶] برای کندوکاو در این موضوع، ابتدا شرحی مقدّماتی از بستر تاریخی این جریان ارائه می‌کنیم و سپس بحث خود را با طرح دلایلی مبنی بر باور خود ــ به این که زبان پهلوی یا پهلوانی دست کم تا سدهٔ دهم به صورت زبانی گفتاری در این مناطق رایج بوده است ــ پی می‌گیریم. پایهٔ بنیادین بحث ما این است که واژگان «پهلوی» یا «پهلوانی» در *شاهنامهٔ* فردوسی و دیگر متون کهن عربی به گمان ما برابر «پارتی» در فارسی نو هستند، و به زبانی اطلاق می‌شدند که زبان گویشی سرزمین‌های پارتی، یعنی «خراسان داخلی»[۷] و تبرستان، و حتّی، به احتمال زیاد، آذربایجان[۸] بوده است.

۲. Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire* (London: I.B. Tauris & Co Ltd , 2008).

۳. مباحثات جالبی که دربارهٔ فهلویّات انجام شده است، از محدوده این تحقیق خارج است، البته، به نظر ما این مباحثات با موضوع استدلال ما مستقیماً مرتبط اند. دربارهٔ فهلویات به تفضلی ۱۹۹۹ مراجعه کنید.

۴. همان گونه که می‌دانیم، این دو نمونه ، از مهم ترین نسخه‌های مرجع شاهنامه اند.

۵. تاریخ‌ها به میلادی اند، مگر آن که خلاف آن ذکر شود.

۶. در این مقوله به ارتباط احتمالی این میراث با جنبش شعوبیه نمی‌پردازیم، یا به این احتمال که این میراث از متعلقات سیری تاریخی باشد که تلاش می‌کرد «گذشته را به خدمت حال» در آورد. هر دوی این مضامین، جنبهٔ فوق العاده مهمی‌از بحث ما را تشکیل می‌دهند اما بر کلیت تحلیل ما بی تأثیرند. دربارهٔ جنبش شعوبیه، که لازم است نیاز مبرم به کند و کاو بیشتر دربارهٔ آن با پژوهش‌های بعدی برآورده شود، به منابع کلاسیک زیر مراجعه کنید:
Goldziher, *Muslim Studies*,)vol I., London: State University of New York Press, 1967), 137-163; H. A. R. Gibb, ´The Social Significance of the Shuuiyah', *Studies of the Civilization of Islam* (Boston: Beacon Press, 1961), 62-73; R. Mottahedeh, "The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran, *International Journal of Middle East Studies* 7, (Cambrige: Cambrige University Press, 1976) 161-182; L. Richter-Bernburg, "Linguistics Shu'b ya and Early Neo-Persian Prose", Journal of the American Oriental Society 94, (Ann Arbor, American Oriental Society, 1974), 55–64.
دربارهٔ بحث‌های پیرامون مباحثات مشروعیت بخشی نسبی در سده دهم، به ادامه مطلب توجه کنید.

۷. برای دریافتن منظور ما از حدود جغرافیایی «خراسان داخلی»، که کم و بیش با مرزبندی‌های کنونی ناحیه مطابقت دارد، مراجعه شود به:
Parvaneh Pourshariati, *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khorasan*, Ph.D. Thesis, (Columbia University, 1995), 110-136.

۸. در این مقاله به تاریخ زبان آذری نخواهیم پرداخت.

دربارهٔ تاریخ سیاسی و ادبی خراسان در فاصلهٔ زمانی سده‌های نهم تا یازدهم، بسیار نوشته‌اند.[۹] در ضمن این تحقیقات، علاوه بر دیدگاه پارادیمی که پژوهشگران دربارهٔ احیای سنن فرهنگی ایرانی در خراسان و بیش از همه در دربار سامانیان (۸۱۹–۱۰۰۵م) در سده‌های یاد شده ارائه کرده‌اند، موضوع مهم دیگری را نیز طرح کرده‌اند و آن این که دودمان‌های مهم و سران آنها در این دوران درگیر جریانی سیاسی بودند که هدف آن «مشروعیت بخشیدن» به تبار خود و یکی از جنبه‌های آن «ساختن نسب‌نامه‌های مشروعیت بخش» بود.[۱۰] نظری که ما در این پژوهش طرح می‌کنیم این است که پا به پای انتساب به اجداد پیشدادی، کیانی و ساسانی، رقابت بر سر اثبات نسب پارتی از ویژگی‌های اصلی این نسب‌نامه‌ها بود. به عبارت دیگر، به عقیده ما، ادعای نسب پارتی، در گفتمان سیاسیِ ایرانِ سدهٔ دهم و در میان خاندان‌های دولتی کاملاً معمول و رایج بود. بنابراین، بحث خود را با بررسی این ادّعا آغاز می‌کنیم.

ابوریحان بیرونی،[۱۱] دانشمند بزرگ جهان ایرانی در سده‌های میانی، از میان درباریان و حامیانی که خواهان او و دانش او بودند، در دربار چند حکمران خدمت کرد. او به هنگام جوانی در زادبوم خود، خوارزم، در دربار مأمون (۳۸۵–۴۰۸ق/۹۹۵–۱۰۱۷م) آغاز به کار کرد.[۱۲] سپس، در دربار منصور بن نوح دوم سامانی (۳۸۹–۳۸۷ق/۹۹۹– ۹۹۷م)، در بخارا اشتغال یافت. و بالاخره در دربار شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر زیاری (درگذشت ۱۰۱۲ م) در گرگان ماندگار شد. یادآور می‌شویم که گرگان یکی از شهرهای باستانی قوم داهه[۱۳] بود که بعدها دست‌کم سه خاندان از دودمان‌های بزرگ پارتی بر آن فرمان راندند.[۱۴] بیرونی حدود ۹۹۸م به دربار زیاریان رفت و نخستین اثر مهمّ خود، *آثارالباقیه* را در دربار شمس‌المعالی و «احتمالاً در ۳۹۰ق/۱۰۰۰ م» در گرگان نوشت.[۱۵] همان گونه که از موضوع این کتاب ارزشمند، که «گاهشناسی ملل کهن» است، برمی‌آید، مضامین باستانی از مهمترین گرایش‌های علمی ابوریحان بود. و از این رو، فصلی پرشور از اثر خود را به «نسب‌نامه‌های واقعی یا ساختگی» اختصاص می‌دهد.

ابوریحان این فصل را با انتقاداتی تند دربارهٔ رواج نسب‌نامه‌نگاری، چه معتبر و چه دروغین، میان سردمداران دورهٔ خود آغاز می‌کند و سپس می‌نویسد: «دشمنان همواره در پی ناسزاگویی دربارهٔ اصل و نسب مردم، کم بها کردن نام نیک آنان، و تاخت و تاز به کردارها و شایستگی‌های آنان‌اند».[۱۶] به بیان دیگر، کش‌مکش‌های اجتماعی بسیاری در جریان بود و بحث بر سر *نژاد*، تخم و گوهر ــ نسب به تعبیر اسلامی آن ــ به ابزار ادعا و اثبات برتری شخصیّت‌های سیاسی بدل شده بود. بحث دربارهٔ اصل و نسب آن قدر بالا گرفته بود که به قول بیرونی: «دوستان و پیروان پیوسته زشتی‌ها را پیراسته، کاستی‌ها را سرپوش گذارده و با ارجاع همه چیز به «اصل شریف» نیاکانِ ممدوحان خود به تثبیت شایستگی‌های آنان همّت می‌ورزند... چه بسا پافشاری در این امر مردم را وادار کرده است تا برای خود نسبی دروغین بسازند و تبار خود را به «اصلی شریف» برسانند.»[۱۷]

بیرونی پس از طرح اعتراضات و تذکّرات خود، از میان نسب‌نامه‌هایی که به نظرِ او ساختگی بود، دو مورد را تفکیک و بررّسی کرد.[۱۸] نخستینِ آنها تبارنامهٔ ابن عبدالرزّاق توسی است. هرچند، از این که منظور ابوریحان از شخص نامبرده ابومنصور محمّد بن

۹. امیداست بتوانیم در پژوهش‌های بعدی خود به بسط ابعاد اجتماعی این دوره بپردازیم.

۱۰. J. Meisami, "The Past in Service of The Present: Two views of History in Medieval Persia", *Poetics Today* 14/2: *Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Medieval and Early Modern Periods* (Durham: Duke University Press, 1993), 249-250. Also see *Madelung, Wilfred*, "The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and The Reign of the Daylam (Dowlat-al-Daylam)", *Journal of Middle Eastern Studies* 28, (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1969), 84-108. and Bosworth, C.E., "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", *Iran* 11, (Oxford: *British Journal of Persian Studies*, 1973), 51-62.

۱۱. Bosworth, C.E., "Saffarids", Encyclopedia Iranica online, (2010).

۱۲. Bosworth, "Al-e Ma'mun", *Encyclopedia Iranica online*, (1984).

۱۳. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 20.

۱۴. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 82-83.

۱۵. Bosworth, "Saffarids".

۱۶. Aboureihan, Biruni, *The Chronology of Ancient Nations, translation by C.E. Sachau* (London, 1987), 44.

۱۷. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 45.

در این باره نیز نک:
Meisami, "The Past in Service of The Present: Two views of History in Medieval Persia", 250.

۱۸. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 45.

رستم و پهلوانان در حال شکار
Harvard Art Museums/Fogg Museum, The Norma Jean Calderwood Collection of Islamic Art, 2002.50.155.

عبدالرّزّاق بوده است یا پسر او اطمینان نداریم. چنان که می‌دانیم ابومنصور شخصیّتی سیاسی و فرهنگی بود که نزدیک به ۴۰ سال پیش از آن که بیرونی *آثارالباقیه* را بنویسد در ۳۵۰ ق/۹۶۱م درگذشته بود. اگر مقصود نویسنده پسرِ این بزرگِ دودمان بوده باشد، که خود در سدهٔ دهم می‌زیست، پایهٔ استدلالی که ارائه خواهیم کرد استوارتر خواهد شد. روشن است که در ادّعای نسب ابومنصور عبدالرزّاق (و مسلماً فرزند او) نکته‌ای چشمگیر وجود داشت که گویا برای دانشمندی که *آثار الباقیهٔ* خود را برای زیاریان می‌نوشت، به‌گونه‌ای ویژه، توهین‌آمیز بود. وگرنه چرا باید ابوریحان در این نسب تا این اندازه موشکافی می‌کرد؟ از سویی، بیرونی از نسب مورد ادّعای زیاریان، حامیان تازهٔ خود، سخن می‌گوید و چنان که خواهیم دید، ضمن مستثنی‌هایی، آشکارا از آن دفاع می‌کند.

نسب‌نامهٔ عبدالرّزّاق نسبتاً دور و دراز بود. کدام بخش از ادعای نسب ابومنصور به مذاق بیرونی این همه ناخوش می‌آمد؟ چنانکه او به صراحت تأکید می‌کند، اینکه «برای عبدالرّزّاق در *شاهنامه* نسبی ساخته‌اند و او را به منوچهر نسبت داده‌اند.» گویا، از نظر بیرونی اشکال کار تنها در این بود که عبدالرّزّاق خود را، بر خلاف واقع، به منوچهر منسوب می‌دانست. همان گونه که خواهیم دید، بیرونی به هیچ بخش دیگری از ادّعای نسب دور و دراز عبدالرّزّاق معترض نبود. ضمن اینکه، جای تردید نیست که بیرونی از طریق منابع مکتوب مانند *شاهنامه* ــ منبعی که به صراحت از آن یاد می‌کند[۱۹] ــ و یا از راه نشر جداگانهٔ این گونه نسب‌نامه‌ها، شجره نامهٔ *کامل* این خاندان را در اختیار داشت.

دوّمین نسب‌نامهٔ ساختگی از دیدگاه بیرونی، از آنِ رقیبِ اصلیِ سامانیان، یعنی دودمان

۱۹. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 45.

بویه بود. چنانکه می‌دانیم، این دودمان از میانهٔ سدهٔ دهم تا سدهٔ یازدهم بر بیشتر نواحی غربی ایران و عراق فرمان راند و در پایان مدّعی فَرنامِ ایران باستانی «شاهنشاه» شد.[۲۰] به گفتهٔ بیرونی، گروهی نسب خاندان بویه را به بهرام گور (۴۲۱-۴۲۹ م) و دسته‌ای آن را به عرب‌ها می‌رساندند. ابوریحان برخلاف اظهارات تند و نسبتاً گذرای خود دربارهٔ شجره نامهٔ عبدالرّزّاق، از نسب‌نامه‌های ایرانی و عرب، که برای خاندان بویه ساخته شده بود، فهرستی مفصّل ارائه می‌کند. افزون بر این، وی ضمن بحثی دقیق دربارهٔ سلسلهٔ نیاکان مختلفی که به خاندان بویه نسبت داده می‌شد، چنین می‌گوید: «بر پایهٔ داوری عادلانه‌ای در می‌یابیم که نخستین عضو این خاندان، که بعدها نامدار شد، همان بُوَیّه بن فناخسرو بود.»[۲۱] ابوریحان تأکید می‌کند: «این نیز بر ما دانسته نیست که آیا قبایل [آل بویه]، در پاسداری و ماندگاری سنت‌های نیاکانی خود دقّت ویژه‌ای به خرج داده‌اند یا خیر.»[۲۲] در ادامهٔ سخن، بیرونی هشدار می‌دهد: برای ین که ادعای نسبی معتبر شناخته شود لازم است «همهٔ افراد نسل مورد نظر دربارهٔ آن همرأی و به آن راضی باشند...»[۲۳] بدین ترتیب، کدام ادعای اصالت نسب می‌توانست بنابر تحلیل بیرونی «برحق» باشد؟

نویسندهٔ ما، در ادامهٔ بحث خود، فهرستی از سه تن و خاندان‌های آنها به دست می‌دهد که به باور او، نسبی انکارناپذیر داشتند. نخستینِ اینها پیامبر اسلام، محمد بن عبدالله بن عبدالمطّلب بن ... عدنان؛ دومین، حامی بیرونی، امیر شمس المعالی ابوالحسن قابوس بن وشمگیر زیاری (درگذشت ۱۰۱۲ م) و سومین، نخستینِ دودمانِ «شاهان خراسان»، یعنی سامانیان، و نیای آنها اسماعیل.[۲۴] از این میان، با کنار گذاشتن مورد نخست که با موضوع پژوهش ما بی ارتباط است، به دو مورد دیگر می‌پردازیم. نخست، نسب زیاریان، حامیان ابوریحان را بررّسی می‌کنیم.

بیرونی ضمن هشدار به خوانندگان خود مبنی بر اینکه حتّی سلسلهٔ نسب این «خاندان ملوکانه [یعنی زیاریان] بدون گسستگی محفوظ نمانده است» ادامه می‌دهد: «هیچ یک از دوستان او [: قابوس وشمگیر] و هیچ یک از مخالفان او ... نسب اصیل و دیرینهٔ او را از هر *دو سوی* پدری و مادری انکار نمی‌کند...»[۲۵] اما، نکته‌ای که از منظر این پژوهش اهمیت دارد و تاکنون به آن توجه نشده است، تأکید بیرونی بر تبار مادری قابوس بن وشمگیر است. چنانکه وی پس از شرح این مطلب که نسب شمس المعالی «سوی پدری» به وردانشاه می‌رسد که «اصالت او در تمام گیلان مشهور است»، نسب این امیر را از «سوی دیگر» ،یعنی نسب مادری، معرّفی می‌کند. درحقیقت، به نظر بیرونی، ادعای برتری نسبی زیاریان به اعتبار تبار مادری آنهاست. به عقیدهٔ ابوریحان، خاندان شمس‌المعالی از این «سوی دیگر» از اصل ملوک جبال [ماد] اند که به اسپهبدان خراسان و شاهان پتشخوارگر ملقب‌اند.[۲۶] او ادامه می‌دهد: هرگز انکار نشده است که آن دسته از آنان که از خاندان سلطنتی ایران بودند، مدعی داشتن شجره‌نامه‌ای بودند که بستگی خانوادگی آنها را با کسراها نشان می‌داد.[۲۷] در اینجاست که بیرونی ما را با نسب نامهٔ درخور توجّه زیاریان آشنا ، از سوی مادری، می‌کند: «زیرا دایی او [شمس المعالی] اسپهبد رستم بن شروین بن قارن بن شهریار بن شروین بن سرخاب بن باو بن شاپور بن کیوس بن قباد است که پدر انوشیروان بود.»[۲۸] بدین‌ترتیب، ابوریحان بحث نسبتاً مفصل خود را دربارهٔ زیاریان با دعایی

۲۰. T. Nagel, "The Buyids," in Encyclopaedia Iranica IV, (1990), 584.

۲۱. Biruni, The Chronology of Ancient Nations, 46.

۲۲. Biruni, The Chronology of Ancient Nations, 46.

۲۳. Biruni, The Chronology of Ancient Nations, 46.

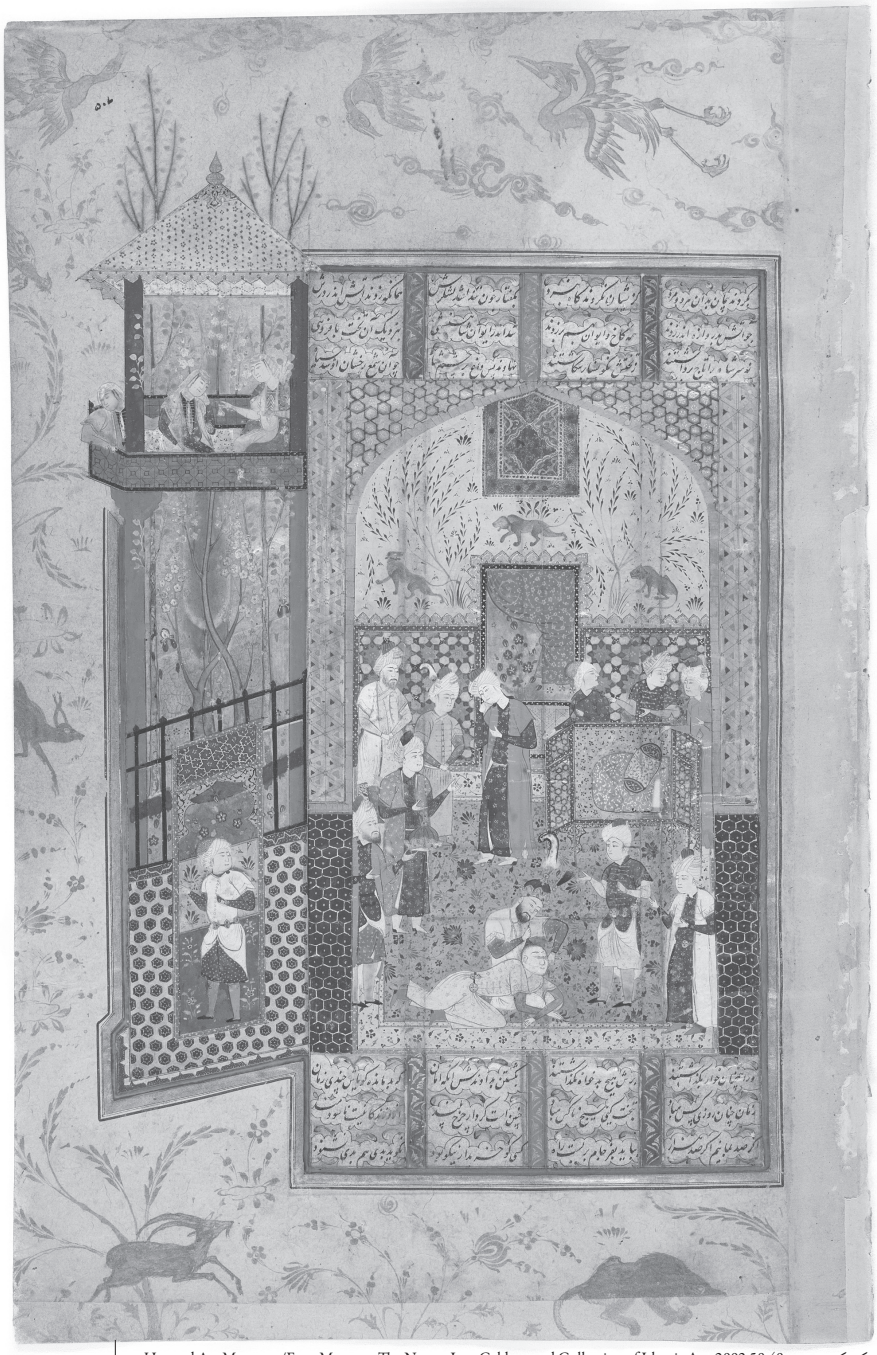
۲۴. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 47-48.

۲۵. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 47-48.
تأکید از نویسنده است. نسخهٔ کوتاه شدهٔ این نسب نامه در قابوسنامه نیز آمده است، که در آن عنصر المعالی پسر خود گیلانشاه را نصیحت می‌کند: «چنان زندگانی کن که سزاوار تخمه پاک تست و بدان ای پسر که تو را تخمه و نبیره بزرگ است»، نک: کیکاوس بن وشمگیر عنصرالمعالی، *قابوسنامه*، به کوشش سعید نفیسی (تهران، ۱۳۶۸ش)،۱-۲ و به یادداشت نفیسی، ۲۰۲ ۲۰۹-؛ و نیز:
Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 281-331.

۲۶. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 47.
پَتَشخوارگَر نام باستانی اقلیم تبرستان بود. در این باره، نک:
Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*.

۲۷. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 47.

۲۸. تأکید از نویسنده است.



کور کردن هرمز. Harvard Art Museums/Fogg Museum, The Norma Jean Calderwood Collection of Islamic Art, 2002.50.40

به پایان می‌برد: «خداوند سرور ما را به سلطنت همهٔ عالم از مشرق تا مغرب برگزیند، چنانکه او را از دو سوی پدری و مادری اصالت خانوادگی بخشید.»[۲۹]

و اما، زمان نگارش نسب شمس‌المعالی زیاری به روایت ابوریحان، میانهٔ سدهٔ دهم است که با دورهٔ زندگی همهٔ شخصیت‌ها و دودمان‌های موضوع این تحقیق همزمان است. این نسب‌نامه، گذشته از سنجش درستی یا نادرستی آن ــ که از حدود ملاحظات این تحقیق بیرون است ــ از دید ما، موضوعاتی بسیار درخور توجّه در بر دارد. نخستین نکته‌ای که بیرونی در روایت خود بی‌درنگ و پیش از هر چیز ما را به آن متوجّه می‌کند و از نظر ما اهمیّت دارد، این است که هرچند نیاکان شمس المعالی و لذا زیاریان بر اساس این نسب‌نامه در نهایت به دودمان ساسانی پیوند می‌یابند، دعوی اشرافیّت زیاریان، به مدد خاندان پارتی اسپهبدان ثابت می‌شود. چنانکه امیدواریم در پژوهش اخیر خود ثابت کرده باشیم، خاندان اسپهبدان در حقیقت یکی از نیرومندترین شهریاران (dynasts) پارتی در دورهٔ ساسانی و دورهٔ باستانی پسین ایران بود. و همان گونه که همه تصدیق کرده‌اند، چند تن از پادشاهان ساسانی: قباد (۴۸۸-۴۹۶م و ۴۹۹-۵۳۱ م)، خسرو اول انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ م)، و خسرو دوّم پرویز (۵۹۰ تا ۶۲۸ م) با اسپهبدان نسبت خویشاوندی داشتند.[۳۰]

در شجره‌نامه‌ای که بیرونی برای زیاریان فراهم آورده است، نسب پارتی آنها اهمیّتی همسنگ با تبار ساسانی ایشان و بلکه بیش از آن دارد. چراکه، به بیان بیرونی، "تا به حال، کسی منکر این امر نشده است که شجره‌نامهٔ زیاریان آنها با کسراها هم طایفه می‌سازد.[۳۱] بدین‌ترتیب، خاندان حامی ابوریحان بیرونی، همزمان مدّعی هر *دو* نسب پارتی و ساسانی بود. برای مورّخان این روزگار، که حوزهٔ مطالعاتشان دورهٔ باستانی پسین و بخش آغازین سده‌های میانی است، ممکن است این ادّعا تازگی داشته باشد. اما، چنانکه خواهیم دید، با در نظر گرفتن رواج مدّعای انتساب به پارتیان، به ویژه در *مناطق پَهلَو* یا *فَهلَو* که از دیرباز سرزمین نیاکانی خاندان‌های وابسته به دودمان‌های پارتی بود، این ادّعا برای همروزگاران ابوریحان پدیده‌ای نوظهور نبود.[۳۲] نکته‌ای که بیرونی در روایت خود از نسب شمس‌المعالی بر آن پای فشرده، این است که خاندان او «از اصل ملوک جبال[ماد]، ملقّب به اسپهبدان خراسان و شاهان پتشخوارگراند.»

نکتهٔ دوّم آن که، مقایسهٔ روایت نسب‌نامهٔ زیاریان و جایگاه باو در آن، با جدولی که ما از سلسله نیاکان خاندان اسپهبدان ترسیم کرده‌ایم[۳۳] ــ البته با دشواری و بدون شور با *آثارالباقیهٔ* بیرونی ــ نه تنها صحت بازسازی ما را از تبار این خاندان نکته به نکته تأیید می‌کند، که مهمتر از آن اعتبار دست‌کم، بخش‌هایی از شجره‌نامه‌ای را که زیاریان به خود نسبت داده بودند، را نیز تصدیق می‌کند.

چنانکه دیدیم، دوّمین داعیهٔ نسبی که بیرونی با رضایت می‌پذیرد، از آن سامانیان است که به عقیدهٔ او اصلی "شریف" داشتند. بیرونی قاطعانه اظهار می‌کند که «هیچ کس منکر نیست» که اسماعیل «پسر احمد بن اسد بن سامان خداه بن... بهرام شوبین بن بهرام جشنس است که مرزبان آذربایگان بود.»[۳۴] این داعیهٔ نسب «بلامعارض» سامانیان را نرشخی[۳۵] و استخری[۳۶] نیز تکرار کرده‌اند. در این نسب‌نامه، این نکته که سامانیان از میان همهٔ شخصیّت‌های تاریخی ایران، بهرام چوبین، قهرمان پارتی، را به عنوان نیای

۲۹. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 47.

۳۰. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 81-99, 102-110, 124-33, 143-49, 179-85, 245- 71.
و منابعی که در آنجا آمده است.

۳۱. تأکید از نویسنده است.

۳۲. این امر در ادامهٔ مطلب روشن خواهد شد.

۳۳. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 463.

۳۴. Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, 48.

۳۵. ابوبکر محمدبن جعفر نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمدبن محمّدبن نصر قباوی، تلخیص محمدبن زفربن عمر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی (تهران: توس، ۱۳۶۳ش).

۳۶. Istakhri, *Kitab Maslik wa Mamlik*, translated by W. Ouseley (London: Oriental Press,1800), 121.

خود برگزیدند، توجه بعضی پژوهشگران معاصر، از جمله پروفسور میثمی، را نیز جلب کرده‌است.[۳۷] اما، دلایلی که ما برای اختیار نسب پارتی از سوی سامانیان یافته‌ایم، با وجود نزدیکی درخور توجّه آن به ملاحظات میثمی در این‌باره، از توجّهات وی فراتر می‌رود. به هر روی، نکتهٔ درخور توجّه در این مقوله این است که، همان‌گونه که ادّعای نسب پارتی از سوی زیاریان و همتباری آنها از سوی مادری با اسپهبدان خراسان و شاهان پتشخوارگر از نقطه نظر بیرونی و کسانی که در مباحث نَسَبیِ فراگیر روزگار او صاحب نظر بودند، پذیرفته شده بود، به همان منوال نیز ادّعای نسب پارتی سامانیان و همنژادی آنها با بهرام چوبین در جامعهٔ و در میان صاحب نظران معاصر این سلسله، پذیرفته و موجّه بود. بنا بر این، تا این جا، ادّعای نسب پارتی از سوی دو تن از بازیگران سیاسی اصلی در دورهٔ مدّ نظر ما، یعنی زیاریان و سامانیان، تأمل برانگیز است.

پیش از آنکه به واکاوی انتقاد گذرای بیرونی از داعیهٔ تباری خاندان عبدالرزّاق بپردازیم، لازم است در حاشیه از ادعاهای نسب شایع دربارهٔ دودمان‌های طاهریان (۲۰۵-۲۵۹ق/۸۲۱-۸۷۳م) و صفاریان (۲۴۷-۳۹۳ق/۸۶۱-۱۰۰۳م) نیز سخنی به میان آوریم. چنانکه می‌دانیم، خاندان طاهری، «خاندانی ایرانی که اصالتاً اهل ناحیهٔ هرات و پوشنگ[۳۸] بود،[۳۹] مدّعی تولای قبیلهٔ عرب خوزَع بود و در نتیجه به *نسب* (لقب) خوزعی نیز مشهور بودند. هم چنین می‌دانیم که این دودمان، در دورهٔ استیلای خود، کاملاً با قصد سوار شدن بر موج عربی‌سازی، که در شرق آغاز شده بود، ادبیات عربی را به شیوه‌ای نظام‌مند گسترش داد.[۴۰] با این حال، از ادعاهایی «هم زمان»[۴۱] که طاهریان طرح کردند، یا از سوی آنها طرح شد، یکی این بود که آنها از زاد و رود رستم، قهرمان روایات ملّی ایران، هستند. بدین ترتیب، نسب‌نامهٔ آنها در *تاریخ مسعودی* این گونه آمده است: «طاهر بن حسین بن مصعب بن زُرَیق بن حمزه الرستمی، پسر رستم بن دستان شدید.»[۴۲] چنانکه اشاره شده است[۴۳]، علان بن حسن بن ورّاق، شاعر ایرانی شعوبی در پاسخ به طعنه‌هایی که به سبب ادعاهای نسبی متناقض طاهریان به سوی این خاندان سرازیر می‌شد، بر تبار رستمی این خاندان پافشاری می‌کرد.[۴۴] از سویی، همان گونه که می‌دانیم جایگاه طاهریان، شهر نیشاپور، در استانی بود که در قلب قلمرو پارت قرار داشت.[۴۵] بنا بر این، نسب‌نامه‌ای که به رستم می‌رسید، نزد کسانی که ــ چنانکه در ادامهٔ بحث خود به آن خواهیم پرداخت ــ اتباع *پهلو* این قلمرو بودند، باید حربهٔ سیاسی- فرهنگی بسیار مناسب

۳۷. میثمی با بررسی شرح گستردهٔ بلعمی از شورش بهرام چوبین، در «بستر پروژهٔ مشروعیت بخشی سامانی»، از جمله ملاحظات خود آورده است که «ادعای سامانیان به منسوب بودن به بهرام چوبین ممکن است حقانیت داشته باشد یا مبتنی بر روایات محلی باشد. این موضوع را نرشخی و استخری جغرافیدان [نیز] ذکر کرده‌اند و بیرونی آن را بی پرسش پذیرفته است. «میثمی توجه می‌کند که این اختیار کردن تبار اشکانی، «تا اندازه‌ای غریب است چرا که از دید تاریخ‌نگاری رسمی ساسانی، بهرام چوبین شورشی‌ای مخالف حاکمیت مشروع [آنان] بود.» او با قرین کردن ادعای سامانیان با تصویر مفصل و مثبتی که بلعمی از شورش بهرام چوبین ارائه کرده است و ملاحظات سیاسی که در بطن این تاریخ‌نگاری مد نظر بود، در می‌یابد که گویا شرح گستردهٔ بلعمی برای اعتبار بخشیدن به ادعای سامانیان نسبت به حکمرانی بر شرق طراحی شده باشد. (بویژه خراسان، که ری بخشی ازآن بود). «از آن جا که خاندان بویه با اختیار نسب بهرام گور، عنوان ایرانی شاهنشاه را اتخاد کردند، ممکن است سامانیان نیز به عنوان حکمرانان مشروع شرق ادعایی متقابل ارائه داده بوده باشند.» ادعایی که هم بر مدعای خاندان بویه تقدّم زمانی داشت، و هم از نظر محدوده سرزمینی گسترده‌تر بود.
Julie Scott Meisami, *Persian Historiography*, 1999, 34-35.

۳۸. زنده جان امروزی، در استان هرات افغانستان. م برگرفته از علیرضا چکنگی، فرهنگ *نامه تطبیقی نامهای قدیم و جدید مکان‌های جغرافیایی ایران و نواحی مجاور* (مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸)، ۴۹. «م» مترجم

۳۹. Bosworth , "The Heritage of Rulership in *Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past*", 12.
همان گونه که بازورث ملاحظه کرده است، پژوهش‌های اسپرنگلینگ، هم چنان یکی از تحقیقات کلاسیک دراین موضوع به حساب می‌آید:

Sprengling, M., "From Persian to Arabic I", *American Journal for Semitic Languages and Literature* 56, (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 175–224; idem, "From Persian to Arabic II", *American Journal for Semitic Languages and Literature* 57, (Chicago: University of Chicago Press, 1940), 302–306.; idem, "From Persian to Arabic III", *American Journal for SemiticLanguages and Literature* 56, (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 325-36.

۴۰. Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture",*Journal of Semitic Studies*, 14(1), (1969), 45-79; idem, "The Tahirids and Persian Literature", 103-106.

با این اوصاف، همان گونه که بازورث اندکی پیش‌تر تذکّر داد، در این میان باید به یاد داشت که نقل دیوان، یعنی تغییر زبان رسمی اداری از فارسی به عربی، که در غرب در دورهٔ عبدالمالک در ۷۸ ق/ ۶۹۷ م انجام شد، در شرق تا خلافت هشام در ۷۴۲م عملی نشد. از:
Bosworth, "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", 10.

۴۱. Bosworth, "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", 16.

۴۲. Mas'udi, *Kitab al-tanbih wa 'l-Ashraf*, M. J. *de Goeje, ed., (Leiden: Brill, 1984), 347; Mas'udi, Le Livre de l'Avertissement et de la Revision, C. de Vaux*, tr., (Paris: Imprimerie Nationale, 1896), 446.

۴۳. Bosworth, "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", 17.

۴۴. Di'bil b. Ali 1961, 74-76, 118.

به نقل از:
Bosworth, "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", 17.

۴۵. این شهر پس از انقلاب عباسیان اهمیت پیدا کرد، اما به ویژه، با آمدن طاهریان بیشتر بر اهمیت آن افزوده شد. در پژوهش دیگری که در دست داریم در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

و قاعدتاً مردم‌پسندی بوده باشد.[۴۶] بدین‌ترتیب، طاهریان نیز پا به پای زیاریان و سامانیان در صحنهٔ سیاسی سدهٔ نهم تا یازدهم ایران، نیز مدعی نسبی بودند که به تعبیری، کاملاً *پهلو* بود. بنا بر این، به ادّعای نسب پارتی در میان آل زیار و سامانیان، ادّعای این نسب را از سوی طاهریان نیز باید افزود. اما، رواج تظاهر به گوهر پارتی در این دوره به اینجا ختم نمی‌شد.

اکنون در راهیابی داستان‌های رستم به زادبوم صفّاریان[۴۷] جای تردید نیست و این امر در شمار فراوانی از اسناد موجود، از جمله *تاریخ سیستان*، تاریخ محلّی این ناحیه، منعکس است. بنابراین، با اینکه یعقوب لیث، به روایتی،[۴۸] به واسطهٔ ساسانیان از تبار کیانیان و پیشدادیان قلمداد می‌شد، نسب سایر اعضای دودمان صفاریان، مانند ابوجعفر احمد را برخی، به خاندان رستم دستان می‌رسانیدند. گویا، رودکی، ادیب نامدار (۸۵۸–۹۴۱م)، در دربار سامانیان قصیده‌ای در این‌باره سروده بود.[۴۹] در هر صورت، حتی اگر خود این دودمان، به رستم منسوب نبوده باشد، زادبوم آن، هم در *تاریخ سیستان*، تاریخ سده‌های میانی این ناحیه، و هم در پژوهش‌های معاصر، وطن رستم، قهرمان تاریخ ملّی ایران، و خاندان او، شناخته شده است.[۵۰] از این رو، *تاریخ سیستان* نریمان، نیای جهان *پهلوان* رستم، و فرزندان او را یکّه‌تازان میدان اقتدار سیاسی در سیستان می‌شناسد.[۵۱] بنابر بر این تاریخ[۵۲] رستم، نمایندهٔ تمام عیار این خاندان، و فرزندان او همگی *پهلو* و *مرزبان* همهٔ شهرهای سیستان در دورهٔ *جاهلیه* بودند، از جمله پسر او، فرامرز ــ که *اخبار* او «جداگانه در ۱۲ مجلد»[۵۳] آمده‌است ــ و نیز بختیار، از فرزندان رستم، که قصهٔ او در *بختیارنامه*[۵۴] آمده‌است و او نیز به روزگار خسروپرویز جهان پهلوان و اسپهبد سیستان بود.[۵۵]

همان‌گونه که می‌دانیم،اگر رستم را شخصیتی اسطوره‌ای بشناسیم که پارتیان او را ازان خود کردند، و یا شخصیتی تاریخی با زیب و زیور اسطوره‌ای از دوره پارتی، جای تردید نیست که،[۵۶] او *به تمام معنا* قهرمانی *پهلو* بود،[۵۷] پهلوی که زادبوم او سیستان بود. خواهیم دید که به یاد داشتنِ زادبوم این قهرمان به اندازهٔ تبار او برای مقاصد بعدی این پژوهش راه‌گشا خواهد بود. رابطه رستم با میراث پارتی رابطه ای دور و دراز بود. به باور روانشاد شهبازی: «رسمِ نهادن نام رستم بر فرزندان در ارمنستان در سدهٔ پنجم، که جایگاه تداوم میراث پارتی بود، نشانهٔ دیرینگی افسانه‌های رستم در میان مردمانی است که نسب پارتی داشتند.»[۵۸] افزون براین، می‌دانیم که سیستان یا «سکستان، وطن رستم در حماسهٔ *شاهنامه*، جایگاه تاریخی خاندان سورِن بود که از هفت خاندان بزرگ اشکانی بودند.»[۵۹] شاید ادّعای همتباری با رستم از سوی طاهریان، دقیقاً به این سبب بود که آنها اندیشهٔ [حکومت بر] سیستان، زادبوم صفّاریان، را در سر می‌پروراندند. به هر روی، داوری در این‌باره را به پژوهش‌های بعدی می‌سپاریم و بحث خود را پی می‌گیریم.

دربارهٔ گسترش فرهنگی (cultural vogue) رساندن نسب نه تنها به ساسانیان، که همچنین و مهمتر از آن به دودمان‌های پارتی، در میان فرمانروایان این دورهٔ تاریخی، از جمله زیاریان، سامانیان، طاهریان و صفّاریان به اندازهٔ کافی سخن گفتیم. بدین ترتیب، اکنون می‌توانیم به بحث خود دربارهٔ بستر تاریخی گردآوری دو *شاهنامهٔ* مرجع، یعنی *شاهنامهٔ منثور ابومنصوری* و *شاهنامهٔ فردوسی* بازگردیم. در این میان، دو مسألهٔ بسیار مهم

۴۶. بازورث این امر را این گونه بیان می‌کند: «در خراسان، استانی که در آن نظام اجتماعی کهن ایران با خصلت‌های قهرمانی و دلاوری‌ها و مهمان نوازی‌های ملحق به آن استمرار یافته بود و خاطرات شکوه ایران باستان هنوز زنده بود، طاهر از این که از قهرمانان و شاهان ایران باستان به حساب بیاید، سود می‌برد...»

۴۷. برآمدن صفاریان «نخستین رخنهٔ شایان توجه در تمامیّت سرزمینی خلافت عالمگیرِ عباسیان ...» تعبیر شده است:
Bosworth, "Saffarids", *Encyclopaedia Iranica*.com, 2010

۴۸. *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک الشعراء بهار، (تهران: خاور، ۱۳۱۴ش)، ۲۰۰–۲۰۲.

۴۹. *تاریخ سیستان*، ۳۱۶–۳۲۴. به نقل از Bosworth, "Saffarids"، که در آن گزارش مختصری دربارهٔ این ابوجعفر نیز آمده و اظهار شده است که با تأسیس این سلسله «سال‌های میانی حکومت ابوجعفر برای سیستان سال‌هایی طلایی تلقی می‌شدند.» بازورث ادامه می‌دهد: «چنین می‌نماید که در این دوره سامانیان ابوجعفر را حاکمی با موقعیت برابر با خودشان تلقی می‌کردند.»

۵۰. در این باره، به مقاله بسیار سودمند روانشاد، شهبازی مراجعه شود:
Shabazi, Sh., "Parthian origins of the House of Rustam", *Bulletin of the Asia Institute* 7, (Bloomfield Hills, MI: Asia Institute, 1993), 155–163.

۵۱. *تاریخ سیستان*، ۴–۹.

۵۲. *تاریخ سیستان*، ۷.

۵۳. نقل قول‌ها از منبع زیر است: تاریخ سیستان، به کوشش ملک االشعراء بهار، (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۱)، در این باره، نک: ۵۳. م

۵۴. تاریخ سیستان، ۸.

۵۵. تاریخ سیستان، ۲۴.

۵۶. شهبازی مباحثات و اختلافات میان مارکوارت (که تئوری او را دربارهٔ اصالت پارتی رستم خلاصه می‌کند)، نلدکه، کریستنسن، هرتزفلد، و بالاخره بیوار، را در این باب، به گونه‌ای بسیار دقیق و روشنگرانه خلاصه کرده است:
Shabazi, "Parthian origins of the House of Rustam," 156-157.

۵۷. طبق تلخیص شهبازی: «در داستان‌های رستم اشارات تاریخی کافی وجود دارد که می‌توان از آنها چنین نتیجه گرفت که رستم، مقتدرترین و مؤثرترین قهرمان روایات ملی، و کسی که از نظر نسبی و رفتاری با پهلوانان(paladins) پارتی نسب پیوند دارد، ببه بیان بیوار «خاستگاه تاریخی» نیز دارد. شهبازی، همان،

۵۸. Shabazi, "Parthian origins of the House of Rustam", 156.

۵۹. Shabazi, "Parthian origins of the House of Rustam", 156.

نظر ما را به خود جلب می‌کند: نخست و شگفت‌آور اینکه دو نمونه از بارزترین نمونه‌های پافشاری بر نسب پارتی در همین مقطع زمانی از سوی شخصیت‌هایی فرهنگی/سیاسی طرح شد که در آفرینش حماسهٔ ملّی ایران و دو *شاهنامهٔ* مرجع، نقشی بنیادین و محوری داشتند. هویّت این اشخاص، یعنی وابستگان دودمان ابومنصور محمّد بن عبدالرّزّاق و ابومنصور معمری، نزد همهٔ شاهنامه‌شناسان معاصر نسبتاً معلوم و روشن است. چنانکه می‌دانیم، هم خاندان عبدالرّزّاق و هم خاندان معمری نسب خود را به دودمان پارتی کنارنگیان[۶۰] ــ که در پارتی بودن آنها تردیدی نیست ــ می‌رساندند.[۶۱] مسألهٔ پراهمیّت دیگر اینکه فعالیت این خاندان‌ها در سدهٔ دهم در مرز و بومی صورت می‌گرفت که از سده‌های پیش زادبوم خاندان‌های پارت بود. با این ملاحظات، جای آن دارد که توجّه خود را به این دو مسألهٔ اساسی معطوف کنیم.

از زمانی که روانشاد محمّد قزوینی در ۱۳۰۳ش/۱۹۳۴م ویرایش نقّادانه‌ای از «مقدّمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری*»[۶۲] منتشر کرد، می‌دانیم که این قطعهٔ کوتاه باقی مانده، زمانی، بخشی از نسخهٔ مرجع بسیار مهم *شاهنامه* به نثر بود. همچنین می‌دانیم که به‌امر ابومنصور محمّد بن عبدالرّزّاق بن عبدالله بن فرّخ (درگذشت ۹۶۱ م)[۶۳] بود که دستور یا«وزیر» او،[۶۴] ابومنصور مَعمِری (درگذشت ۳۵۰ ق/۹۶۱م)، این اثر را گردآوری و تألیف کرد. در ادامهٔ این نوشتار دربارهٔ عبدالرّزاق بیشتر سخن خواهیم گفت. نگارش این شاهنامهٔ منثور در ۹۵۷م در شهر توس پایان یافت.[۶۵]

درهم سال سوم پادشاهی بسطام (۵۹۱-۵۹۷ میلادی) www.Grifterrec.com

۶۰. دربارهٔ خاندان کنارنگیان مراجعه شود به:
Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 250-71.

۶۱. نویسنده مدت‌ها پیش در این پرسش تعمق کرد که چرا توس مرکز توصیف و نشر هویت ایرانی در خراسان شد؟ در پایان نامهٔ چاپ نشدهٔ دورهٔ دکتری خود، با تصدیق شهرهای دیگری که در گردآوری شاهنامه‌ها شرکت کردند، و برشمارش آنها ملاحظات زیر را ارائه کرد: «مشارکت توس در این روند یگانه بود. این شهر محل گردآوری همه انبانه مواد ادبی موجود برای نگارش حماسه ملی ایران بود و از این نظر همتایی نداشت. ابومنصور محمد بن احمد دقیقی (۹۷۶-۹۸۱)، که حدود هزار بیت از حماسهٔ ملی را سرود و شرح برآمدن پیامبر ایرانی، زرتشت، را در زمان حکمرانی گشتاسب به نظم در آورد؛ ابومنصور معمری، نویسنده نخستین متن منثور شاهنامهٔ ابومنصوری (نوشته شده در ۳۴۶ق/۹۵۷م؛) و بالاخره، ابولقاسم فردوسی همگی اهل توس بودند. سایر شهرهای خراسان در گردآوری شاهنامه‌ها مشارکت داشتند، اما هیچ یک با چنین تداوم و جدیتی این کار را دنبال نکرد.» مراجعه شود به:
Parvaneh Pourshariati, *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khorasan*, 17.

و منابعی که آن جا آمده است. دکتر خالقی مطلق مدتها پیش از این با درک این مطلب که «ادبیات ملی سامانیان دو مرکز مهم داشت: یکی بخارای سنی و دیگری توس شیعه» تذکر داده بودند که این توس بود که «بیشترین همت خود را به گردآوری و تألیف حماسه‌های ایرانی» اختصاص داد. با وجود این، خالقی مطلق در همین مقاله این پرسش را نیز طرح کرده بود که «این که محیط توس، به تنهایی، تا چه میزانی این استعداد را داشت [استعدادی که آن را در نقش رهبری ایجاد نوعی «احساسات ملی» قرار می‌داد]، بر ما کاملاً آشکار نیست.»
خالقی مطلق، جلال، «توس زادگاه دقیقی است؟»، فردوسی و ادبیات حماسی (مشهد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶)، ص ۷۶.

۶۲. قزوینی، محمد، «مقدّمهٔ قدیم شاهنامه»، بیست مقالهٔ قزوینی، ج۲، به کوشش عباس اقبال و ابراهیم پورداود (تهران: ابن سینا و ادب، ۱۳۳۲ش).
Minorsky, V., "The Older Preface to the Shahnama", Studi orientalistici in onore de Gorgio Levi Della Vida (Rome: Instituto per l'Oriente, 1964), 260-273.

۶۳. Khaleghi Motlagh, "Ab Mansr Mohammad b. 'Ab-al-Razzq b. Farrokh," *Encyclopedia Iranica online*, (1983).

۶۴. شرح بسیار خوبی از تاریخ این اصطلاح در این مأخذ آمده است:
M. Shaki, "Dastūr", *Encyclopaedia Iranica online*, 1994.

۶۵. Khaleghi Motlagh, "Abū Mansūr Mohammad b. 'Ab-al-Razzāq b. Farrokh".

شناخت ما دربارهٔ ابومنصور محمّد بن عبدالرّزّاق نسبتاً ناچیز است. از زمان قزوینی تا کنون، جز چند نکته، آگاهی مهم دیگری از او به دست نیامده‌است.[۶۶] چنین می‌نماید که به‌رغم جاه‌طلبی‌های ابومنصور، اهداف او در تاریخ سیاسی آشفتهٔ سدهٔ دهم ایران هرگز به تمامی تحقّق نیافت. مطالب ارزشمندی دربارهٔ حمایت عبدالرّزّاق از این کتاب و نیز دربارهٔ نسب او در مقدّمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* آمده‌است. دربارهٔ حکومت او در توس و آرمان‌های فرهنگی و سیاسی وی نیز در شمار اندکی از منابع کهن به طور پراکنده اطلاعاتی موجود است.[۶۷] به زودی به چند و چون حمایت ابومنصور از شاهنامهٔ منثور خواهیم پرداخت. اما پیش از آن جا دارد، به عنوان پیش‌زمینه، به چند نکته دربارهٔ وضعیت ناپایدار سیاسی او نیز اشاره کنیم.

نام عبدالرّزّاق بن عبدالله بن فرّخ را نخستین بار در لشگرکشی ابوبکر محمّد بن مظفّر بن محتاج چغانی[۶۸] به هرات از سوی نصر بن احمد سامانی (۸۱۹–۹۹۹م) در ۳۲۰ق/۹۳۲م می‌شنویم.[۶۹] ظاهراً عبدالرّزّاق در این لشکرکشی، از فرماندهان اصلی بود. پس از این زمان، به مدت ۱۴ سال از احوال او کاملاً بی خبریم، تا سال ۳۳۴ق/۹۴۶م که بار دیگر در منابع موجود پدیدار می‌شود. پژوهشگران، با قید احتیاط، هم داستان‌اند که او از ۹۴۶م از سوی محمد بن مظفّر حاکم توس شده بود. پیش از اینکه مسیر زندگی سیاسی عبدالرّزّاق را، تا آن جا که امکان پذیر است، دنبال کنیم، این نکته شایان ذکر است: فارغ از اینکه قدرت سیاسی او در توس رسمی بوده باشد یا خیر، تردیدی نیست که ابومنصور در این مقطع زمانی در زادگاه خود از پایگاه اجتماعی بالایی برخوردار بود. محمّد بن مظفّر چغانی، از طرف حکومت سامانی، والی *(سپهسالار)* خراسان بود. لذا، از دانسته‌های اندک ما چنین بر می‌آید که شخصیّت تقریباً ناشناختهٔ ما با سامانیان و دودمان محتاج پیوند نزدیک داشت. آل محتاج، چنانکه می‌دانیم، از دودمان‌های محلّی و به احتمالی ایرانی تبار بود، که بر ناحیهٔ چغانیان فرمان می‌راند.[۷۰]

چند نکته در زندگی شغلی عبدالرّزّاق هست که با کش‌مکش‌های سیاسی جاری در ایران در روزگار او ارتباط مستقیم دارد و موضوع پژوهش ما بستگی تنگاتنگ دارند. عبدالرّزّاق، چنانکه از ظواهر امر و از زندگی شغلی او بر می‌آید، مردی بود آرمان‌گرا و بلندپرواز که برنامهٔ سیاسی و فرهنگی روشنی در دستور کار خود داشت. به دنبال شورش ابو علی چغانی بر ضد نوح بن نصر سامانی (۹۴۳–۹۵۴م) در ۹۴۶م،[۷۱] ابومنصور نیز در ۳۳۶ق/۹۴۸ م بر سامانیان شورید. هنگامی که نوح ارتشی به سرکردگی منصور بن قراتگین، سپهسالار تازهٔ خراسان، برای سرکوبی این شورش فرستاد، ابومنصور به گرگان عقب نشست، اما گویا برادران او، رفیع و احمد، به اسارت قراتگین درآمدند. شایان توجّه است که وشمگیر زیاری نیز در این ماجرا در جرگهٔ منصور بن قراتگین بود. درپی این وقایع، ابومنصور، در ۳۳۷ ق/۹۴۹م، با پناه گرفتن در شهر مهّم ری به رکن‌الدّولهٔ بویه (۹۳۵–۹۷۶م) پیوست.

از دانسته‌هایِ اندکِ یادشده می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که «عبدالرّزّاق با سامانیان مناسباتی بسیار ناپایدار داشت، به زیاریان کششی نداشت، و با خاندان بویه دوستی داشت. در این مقطع از زندگی سیاسی او، مطلب دیگری نیز درخور توجّه است و آن اینکه

۶۶. محمد قزوینی، «مقدّمهٔ قدیم شاهنامه»، ۱۸–۲۰. بیشترین اطلاعات در این باره در مقالهٔ زیر گردآوری شده است:
ابوالفضل خطیبی، «ابومنصور محمد بن عبدالرزاق»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، ۶، (۱۳۷۴ش)، ۲۹۰–۲۹۳. همچنین مراجعه شود به:
Khaleghi-Motlagh, "Abu'l-Qasem, *Encyclopedia Iranica* online, (1999)
نگارنده نیز شرح زندگی او را در مأخذ زیر آورده است:
Pourshariati, *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khorasan*, 68-70, 239-86.
همچنین مراجعه شود به:
Pourshariati, "Khurāsān and the Crisis of Legitimacy: A Comparative Historiographical Approach," Views from the Edge, Essays in Honor of Richard W. Bulliet, Yavari, N./Potter, L.G./Ran Oppenheim, J.-M. (eds.), (New York: Columbia University Press, 2004), 208-230.

۶۸. به عقیدهٔ بازورث، ابوبکر محمد بن مظفّر بن محتاج چغانی، «نخستین عضو خاندان به تصدیق منابع تاریخی»، والی فَرغانه بود و «پس از نشان دادن وفاداری خود به امیر سامانی، نصر بن احمد، در زمانی که او موقتاً از فرمانروایی بخارا عزل شده بود، در ۱۸–۳۱۷ق/۹۳۰–۹۲۹م والی بلخ و تُخارستان و در ۳۲۱ق/۹۳۳م والی خراسان شد.»:
Mohtaj", *Encylopaedia Iranica* I, (1985), 764. Bosworth, "Āl-e؛ صادق سجادی، «آل محتاج»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی* ۲، (۱۳۶۸ش)، ۱۳۲–۱۳۷.

۶۹. مطالب مربوط به مشاغل سیاسی عبدالرزاق را از دکتر خطیبی، «ابومنصور محمد بن عبدالرزاق»، نقل می‌کنیم ، مگر آنکه خلاف آن ذکر شود.

۷۰. ناحیهٔ چغانیان «در ساحل شرقی بخش علیای سیحون در بخش آبگیر رودخانهٔ سرخان قرار داشت.» در سدهٔ ۱۰، آل محتاج به عنوان واسال سامانیان در این ناحیه حکومت می‌کرد. این خاندان در آغاز سدهٔ ۱۱ احتمالاً دست نشاندهٔ غزنویان بود. مراجعه شود به:
Bosworth, "Čağāniyān", *Encylopaedia Iranica online*, (1990).

۷۱. خطیبی، «ابومنصور محمد بن عبدالرزاق».

ابومنصور، به همراهی رکن‌الدّوله، برای مقابله با آل مسافر به آذربایجان لشکر کشید، پس از شکست آل مسافر، شاهنشاه بویه، منصب آن شورشی (مرزبان ابن محمّد از آل مسافر) را به عبدالرّزّاق پاداش داد. چنین پیداست که محمّد بن عبدالرّزّاق در ۳۳۷ ق/۹۴۹م در مراغه به نام خود سکّه هم ضرب کرد.[۷۲] واقعه‌ای که ظاهراً سبب شد ابومنصور به خواست خود از حکومت آذربایجان دست بکشد، درخور توجّه است: گفته‌اند پس از اینکه ابومنصور، وزیرِ دَیسَم بن ابراهیم کُرد[۷۳] ــ والی پیشین آذربایجان ــ را به وزارت خود برگُمارد، کاتب ابومنصور، که او را از خراسان همراهی کرده بود، آن قدر از این کار «دل آزرده» شد که با سپاهی به دَیسَم پناهنده شد. بنا بر این روایت، ابومنصور عبدالرّزّاق آن قدر از ناسپاسی کاتب خود اندوهگین شد که پس از یک سال از فرط آزردگی از حکومت آذربایجان دل برکند و به ری بازگشت. او در ری از نوح عذر خواست و نهایتاً به توس، زادگاه خود، بازگشت.

جابه‌جایی گستردهٔ شغلی ابومنصور در شهرهای توس و نیشابور، هرات، گرگان، ری و آذربایجان و مناسبات او با رکن الدّولهٔ بویه و وشمگیر زیاری، شایان توجّه است. به خاطر داریم که وشمگیر همان دوده سالاری(dynast) است که بیرونی نسب او را به خاندان *پارتی اسپهبدان* رسانده است.

هنگامی که عبدالرّزّاق، پس از ماجراهای آذربایجان و پناهندگی به ری، به توس بازگشت، آتش دشمنی میان سامانیان و آل بویه دوباره شعله‌ور شده بود. می‌گویند در آن زمان، عبدالرّزّاق بانی انعقاد پیمان صلحی میان این دو دودمان شد. ابومنصور پس از حکومت کوتاه خود بر هرات در ۳۴۷ق/۹۵۹م، سرانجام در ۳۴۹ق/۹۶۰م از سوی عبدالملک سامانی (۹۴۵-۹۶۱م)، والی خراسان شد.

آن چه تا این جا از نظر گذشت، چکیده‌ای بسیار ساده بود از آگاهی ما دربارهٔ چارچوب تاریخی آن زمان. هرچند که جزئیات این تاریخ، از بعدی که ما با آن به آن نگریسته‌ایم، نیازمند بررّسی بیشتر است، داده‌های *زبان‌شناسی* در *شاهنامه* و دیگر منابع فارسی و عربی باید در این بستر تاریخی بررسی شود. تا زمانی که در نگرش به این روزگار، سنت‌ها و میراث پارتی را از آنِ گذشته‌های دور می‌پنداشتیم، ارزیابی ما از گسترهٔ زبانی و شماری از دیگر موضوعات راهبردی در این مقطع تاریخی، بر اساس آن انگاره، محدود می‌شد. اما چنانچه این اصل را بپذیریم

۷۲. خطیبی، «ابومنصور محمد بن عبدالرزاق».
۷۳. دیسم بن ابراهیم کرد، والی پیشین آذربایجان بود، که از آل مسافر شکست خورد و به زندان آنان افتاد، اما فرار کرد، به عبدالرزاق حمله کرد و شکست خورد. خطیبی، «ابومنصور محمد بن عبدالرزاق».

که حضور، یا *ادعای* حضور پارتیان بین سده‌های نهم تا یازدهم واقعیت تاریخی داشت، این دیدگاه تاریخی نو، منظر زبان‌شناسی این دوره را نیز تحت الشعاع قرار داده و باید به بازنگری دوباره‌مان از گسترهٔ زبانی این دوره بیانجامد.

هم ابومنصور محمّد بن عبدالرّزّاق بن عبدالله بن فرّخ،[۷۴] حامی *شاهنامهٔ ابومنصوری*، و هم ابومنصور معمری، مؤلّف این اثر بزرگِ مرجع، نسب خود را به خاندان کنارنگیان می‌رساندند. به زودی دربارهٔ این خاندان بیشتر سخن خواهد رفت. به یاد داریم که ابوریحان بیرونی (۹۷۳– ۱۰۴۸م)، دانشمند هم روزگار عبدالرّزّاق، به نسب نامهٔ او معترض بود. همچنین به یاد داریم که حامیان ابوریحان، یعنی زیاریان، دشمنان اصلی خاندان عبدالرّزّاقیان بودند. پیش‌تر، در پژوهشی استدلال کرده بودیم که به رغم انتقاد ابوریحان، بخش تاریخی نسب نامهٔ این خاندان، که در مقدّمهٔ *شاهنامه* درج شده بود، و به گونه‌ای غیرمستقیم همان نسب نامه معمری نیز می‌بود، معتبر است. چنانکه خواهیم دید، گذشته از بخش‌های اسطوره‌ای این نسب‌نامه، که نسب خانوادگی عبدالرّزّاق و معمری را نهایتاً به منوچهر، پادشاه یشدادی، می‌رساند،[۷۵] بقیهٔ این تبارنامه از نظر تاریخی درست بود. چنانکه پیش‌تر اشاره شد، چنین می‌نماید که معارضهٔ بیرونی با این نسب‌نامه متوجّه بخش‌های اسطوره‌ای آن بود.

برای ارزیابی ساختار کلّی این نسب‌نامه بد نیست در آن بازنگری کنیم. معمری این بخش را با نکاتی مفصّل و فوق‌العاده جالب، دربارهٔ انگیزهٔ نگارش این شاهنامه،[۷۶] ساز و کار تألیف و تنظیم[۷۷] و مزایای آن،[۷۸] شروع می‌کند و بالاخره، به «آغاز داستان» می‌رسد. در آغاز داستان، از تقسیمات جهان، جایگاه ایران در آن، حکایت نخستین انسان، عمر جهان، سرفصل‌های تاریخ ایران و مطالبی دیگر سخن می‌گوید و بالاخره به نسب‌نامهٔ عبدالرّزّاق می‌رسد:

پیش از آن که [تاریخ] سَخُن شاهان و کارنامهٔ ایشان یاد کنیم، *نژاد*[۷۹] ابومنصور عبدالرزاق که این نامه را به نثر فرمود تا جمع کنند، *چاکر* خویش را ابومنصور المعمری و نژاد او نیز بگوییم [تا همه بدانند] *که چون بود و ایشان چه بودند تا بدین جا رسیدند* [که هستند]. اولاً نسب ابومنصور عبدالرزاق: محمد بن عبدالرّزّاق بن عبدالله بن فرّخ بن ماسا بن مازیار بن کشمهان بن کنارنگ بن خسرو بن بهرام بن آذرگشسب بن گودرز بن داذآفریذ بن فرّخزاد بن بهرام که بگاه خسروپرویز اسپهبذ بود، پسر فرّخ بوذرجمهر که دستور نوشیروان بود، پسر آذرکلباد که به گاه پرویز سپهسالار بود،[۸۰] پسر برزین که به گاه اردشیر بابکان سالار بود پسر بیژن پسر گیو.[۸۱]

چنانکه می‌بینیم در این تبارنامه خاندان عبدالرّزّاقیان نسب بلافصل خود را به خاندان کنارنگیان می‌رساند. اما کنارنگیان که بودند؟ از تاریخ این خاندان جز این که در بخش پسینِ حکومت ساسانی مرزبان توس بودند، خبر بیشتری نداشتیم. اما در جست‌وجوی اخیر خود دربارهٔ هویّت این خاندان در منابع بومی و خارجی، به این مطلب پی بردیم که از داده‌های تاریخی که در دست داریم چنین برمی‌آید که «فرمانروایی خاندان کنارنگیان بر شرق [درحقیقت] به دورهٔ پادشاهی یزدگرد اوّل (۳۹۹–۴۲۰ م) می‌رسد.» افزون براین، در آن جا ثابت کردیم که خاندان کنارنگیان «[درواقع] یکی از خاندان‌های شهریاری[۸۲]

۷۴. Khaleghi Motlagh, "Abū Mansūr Mohammad b. 'Ab-al-Razzāq b. Farrokh".

۷۵. دربارهٔ نقش بنیادین منوچهر، نک: یارشاطر ۱۹۸۳ب، ۳۲–۴۳۳ و بحث و توضیحات بیشتر ما در:
Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 368-71.

۷۶. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۳۰–۳۴.

۷۷. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه». دراین باره رجوع شود به مجموعه مقالات فوق العاده جالبی که در مأخذ زیر آمده است:
محمود امیدسالار، *سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون ادبی* (تهران، ۱۳۸۹ش)، به ویژه ۵–۲۴۰، که نویسنده از آن بسیار آموخته است. فرصت را مغتنم می‌شمارم و از دکتر امیدسالار برای این که نسخه‌ای از این کتاب ارزشمند را در اختیار من گذاشتند، سپاس‌گزاری می کنم.

۷۸. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۳۷–۴۱.

۷۹. این همان ساختار نسبی است که که پریخانیان و و به پیروی از او آن نویسنده، «گروه پدرخویشی» agnatic خوانده است. بحث مفصل ما را دربارهٔ «گروه پدرخویشی» چنانکه به گمان ما در زمان ساسانیان در خاندان‌های پارتی ایجاد شد، در مأخذ زیر ملاحظه کنید:
Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 27-31.

۸۰. به نظر قزوینی پرویز نوهٔ نوشیروان بود و از این رو این واژه به احتمال زیاد به جای پیروز آمده است. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۷۵، توضیح شمارهٔ ۶. اما، به ادامهٔ بحث ما توجه کنید.

۸۱. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۷۳–۷۵.

۸۲. برای تعریف «شهریاری» یا "dynasticism" مراجعه شود:
Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 53-56.

(dynastic families) بودند که، بی تردید، نسب پارتی داشتند.»[۸۳] هم چنین استدلال کردیم که گسترهٔ حاکمیت کنارنگیان، سرزمینی که «در آن جایگاهی بلند داشتند، در بخش شرقی ایران، در قلمرو پرثَوَه بود، سرزمینی که خاندان شهریاری اسپهبدان نیز در آن حکمرانی می‌کردند. همچنین می‌دانیم که چنانکه بعضی اشاره کرده‌اند، در *شاهنامهٔ* فردوسی بصورت *پهلو* و در و در دیگر منابع کهن بصورت *فهلو* آمده است»[۸۴] به هرروی، در پایان این بررسی نتیجه گرفتیم که «منصب کنارنگیان در قلمرو ساسانی، منصبی بسیار بسیار مهم بود که قانوناً و عرفاً در خاندان کنارنگیان موروثی بود...»[۸۵]

تمامی مباحثی که تا به اینجا به آن اشاره کرده‌ایم به این مسئله مهم می‌انجامند که ابو منصور محمّد بن عبدالرّزّاق، و نیز ابومنصور معمِری، که اوّلی حامی و دومی مؤلّف *شاهنامهٔ ابومنصوری* بودند، درحقیقت، نسب خود را به خاندانی پارتی یا *پهلوی* می‌رساندند که همان خاندان کنارنگیان بود. دربارهٔ خاندان‌های پارتی کنارنگیان و عبدالرّزّاقیان که از شهریاران *پهلو* بودند، نکاتی دیگر نیز درخور تأمل است که به زودی به آنها خواهیم پرداخت. اما تا این جا، و برپایهٔ نوشتهٔ معمری می‌توان چند نکتهٔ تازه و به نظر ما ضروری را دربارهٔ نسب نامهٔ عبدالرّزّاق و خاندان وی طرح کرد، نسب‌نامه‌ای که، به شرحی که گذشت، میان عبدالرّزّاق توسی و ابومنصور معمری مشترک بود.

ازجمله موضوعاتی که در ادامهٔ بررّسی‌های خود دربارهٔ خاندان کنارنگیان راجع به آن بحث کردیم، سرگذشت دو نسل از این شهریاران، همراه با یک شاخهٔ جانبی از آنها، در زمان پادشاهی بلاش، (۴۸۴-۴۸۸ م)، قباد (۸۸۴-۶۹۴، ۸۹۴-۰۳۵ م) و خسرو اوّل (۱۳۵-۹۷۵ م) بود. دربارهٔ جزئیّات تاریخ این اشخاص در این دوره، خواننده را به پژوهش اخیر خود ارجاع می‌دهیم.[۸۶] در اینجا توجّه خود را صرفاً به نام سه تن از این خاندان معطوف می‌کنیم. نخستینِ آنها گشناسپ داد است که پروکوپیوس، مورّخ یونانی، آن را گوساناستادِس نامیده است. دوّمی، آذرگلباد، همان آدِرگودونبادِسِ پروکوپیوس است. و سوّمی، بهرام یا وارّامِس پروکوپیوس، پسر آذرگلباد. همان گونه که در پژوهش اخیر خود آورده‌ایم، گشناسپ داد از دولتمردانی بود که خواستار قتل قباد، پادشاه ساسانی، شد. اما این پادشاه حتی پس از فاش شدن این دسیسه از بیم قدرت کنارنگیان، پیش از آنکه عضو دیگری از خاندان کنارنگیان، یعنی یکی «از خویشاوندان» گشناسپ داد به نام آذرگلباد در صحنهٔ سیاسی پیدا شود، نتوانست این کنارنگِ توطئه‌گر را از میان بردارد. آذرگلباد با کشتن گشناسپ داد سمت کنارنگیان را به خود اختصاص داد و جانشین او شد.

اکنون با بررّسی دوبارهٔ شجره‌نامهٔ عبدالرّزّاق در متن معمری، به مسأله‌ای مهم برمی‌خوریم و آن اینکه در این متن نام سه تنِ از نیاکانی که عبدالرّزّاق را به کنارنگ پیوند می‌دهند، یعنی بهرام، آذرگشسب و آذَرگُلباد (آذرکلباد)، با کمی جا به جایی در ترتیب، مانند همان نام‌هایی است که در روایت پروکوپیوس آمده است، یعنی، گشناسپ داد یا گوساناستادِس، آذَرگُلباد (آذَرکلباد) یا آدِرگودونبادِس، و پسر او، بهرام یا وارّامِس. در ضمن، تردیدی نیست که گوساناستادِس، تعبیر یونانی و کوتاه شده واژهٔ آذرگشسب و آدِرگودنبادِس، همان آذرکلباد است.

آنچه که صحت شجره‌نامه درج شده در مقدمه شاهنامه ابو منصوری را آشکار می‌کند

۸۳. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire,* 261.

۸۴. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 263.

۸۵. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire,* 263.

در آن جا این عقیده را ابراز کرده بودیم: که این خاندان اشکانی چنان بلند پایه بودند و منصب آنها آنقدر پر اهمیت که اعضای این دودمان در کش مکش‌های دودمانی علیه ساسانیان از اواخر سدهٔ چهارم به بعد مستقیماً دخالت داشتند. : Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 261.

۸۶ نقل این داستان را در این مأخذ بخوانید: *Procopius, The History of Wars, H.B. Dewing tr.*, (Cambridge: Harward University Press, 1996), I.5.4-5; I.6.13-15 . بویژه I.23.22

که در منبع زیر دنبال شده است: Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire,* 259-270

دربارهٔ گزارش پروکوپیوس مراجعه شود به: Börm, H., *Prokop und die Perser. Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike*,(Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007), esp 127 and 320-25.

همانا هماهنگی آن است با نسب نامه‌ای که پروکوپیوس از کنارنگیان به جا گذاشته است: در یکی از نسخ مقدمه، نسخه‌ای که نسخه مرجع شادروان قزوینی قرار نگرفت، نام‌های بین آذرگشسب تا "پسر آذرکلباد" (که در متن بالا بصورت ایرانیک آمده‌اند) درج نشده‌اند. یعنی در این نسخه فرعی توالی این دو کنارنگ، آذرگشسب و آذرکلباد، دقیقا از ترتیبی پیروی می‌کند که پروکوپیوس به کار برده است. آن چه مایهٔ شگفتی است و به این بخش از نسب نامهٔ نوشتهٔ معمری اعتبار دو چندان می‌بخشد، این است که به گفتهٔ پروکوپیوس، گشناسپ داد/گوساناستادِس فقط از *خویشاوندان* آذرگلباد/آدِرگلودونبادِس بود. لذا، چند خطّی که در نسخهٔ مرجع قزوینی هست، اما در آن نسخهٔ دیگر نیامده است، به‌احتمال زیاد ناشی از افزودن توالی نسبی خانوادگی‌ای است که در نتیجهٔ آن دو شخصیّت مدّ نظر با یکدیگر خویشاوند می‌شدند.

از سوی دیگر، چنانچه این احتمال را در نظر بگیریم که اشتباه ساده‌ای در نسخه‌برداری باعث وارونگی توالی بهرام و آذرگشسب شده باشد؛ به بیان دیگر، اگر توالی این نسب‌نامه «آذرگشسب ... بهرام پسر آذر کلباد/آذرگلباد» بوده باشد، آن گاه شجره‌نامه‌ای که معمری برای کنارنگیان تنظیم کرده است، دقیقاً رونوشت آن است که پروکوپیوس گردآوری کرده بود. شایان ذکر است که پروکوپیوس خود در روزگار آذرگلباد و بهرام می‌زیست. حال اگر بخش مربوط به پایان سدهٔ پنجم تا میانهٔ سدهٔ ششم را در نسب‌نامه‌ای که معمری برای خاندان کنارنگیان ارائه کرده‌است، درست بدانیم، امکان پذیرش صحت بخش‌های مربوط به سده‌های پسین و دیرتر این نسب‌نامه، یعنی آن پاره از آن که نیاکان پیوستهٔ عبدالرّزّاق را دربردارد، به غایت افزون می‌شود.

اما در باب نسب پیوستهٔ عبدالرّزّاق می‌توان به دو نکته نسبتاً باور داشت. نخست اینکه شخصیّتی سیاسی/فرهنگی مانند عبدالرّزّاق، با چنان وسواس و خودآگاهی دربارهٔ نسب و تبار خود، شخصاً می‌توانست، دست‌کم، چهار نسل پیش از خود را شناسایی کند. دیگر آنکه، شمار انسابی که، به گفتهٔ معمری، عبدالرّزّاق را در سدهٔ دهم به کنارنگ در سدهٔ هفتم وصل می‌کرد، نیز موثّق است. دربارهٔ این نکتهٔ دوّم یادآوری می‌شود که، چنان که شادروان قزوینی نیز ملاحظه کرده بود، معمری هشت نسل را در سه سده‌ای جای داده است که سلسلهٔ نسبی عبدالرّزّاق تا کنارنگ را در بر می‌گرفت. خودِ عبدالرّزّاق و کنارنگ نیز در این هشت نسل گنجانده شده‌اند. حال اگر هر نسل را ۳۰ تا ۳۵ سال در نظر بگیریم، این هشت شخصّیت از عبدالرّزّاق تا کنارنگ، این فاصلهٔ زمانی میانهٔ سدهٔ هفتم و میانهٔ سدهٔ دهم را به راحتی پر می‌کنند.

در صورتی که این توضیح برای اثبات اعتبار تاریخ نسبی عبدالرّزّاق و معمری کافی نباشد، می‌توان به این نکته هم توجّه کرد: معمری در شرح نسب خود، از نقش کنارنگیان در تسخیر توس و نیشابور به دست عرب‌ها به سرداری عبدالله بن عامر نقل مفصّلی آورده است. این شرح، با حذف بعضی جزئیّات مهم، در بیشتر روایات فتوح نیز دیده می‌شود.[۸۷] در این جا جزئیات این روایات، چه در مقدّمه و چه در دیگر روایات *فتوح*، مدّ نظر ما نیست. موضوع مورد توجه ما شرحی است که در مقدّمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* دربارهٔ تاریخ خاندان کنارنگیان آمده است. شرح معمری پس از وصف جزئیات نقش کنارنگ در فتح نیشابور و پس از تصریح اینکه توس به خاندان کنارنگیان تعلق داشت، مشتمل بر نقل زیر است:

۸۷. Pourshariati, "Khurāsān and the Crisis of Legitimacy: A Comparative Historiographical Approach", 209-10, and 224, No 4.

گویند توس از آن فلان [کنارنگ] است و نشابور به گروگان دارد، و حسن[بن] علی مروزی از فرزندان او بود و کنارنگ از سوی مادر از نسل توس بود و [او؟] صد و بیست سال بزیست و همیشه توس [خاندان] کنارنگیان را بود تا به هنگام حُمَید طاعی که از دست ایشان بستد و [آن گاه] آن مهتری به دیگری دوذه افتاد. پس به هنگام ابومنصور عبدالرزاق توس را بستدند و سزا بسزا رسید، و نسب این هر دو کس که این کتاب کردند چنین بود که یاد کردیم.[۸۸]

مدت‌ها پیش استدلال کردیم و امیدواریم توانسته باشیم ثابت کنیم که غیر از طول عمر خیالی ۱۲۰ سالهٔ عبدالرّزّاق یا مادر وی، آن بخش از تاریخ کنارنگیان و عبدالرّزّاق که در مقدّمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* از آن یاد شده است، مبنی بر اینکه توس در حیطهٔ قدرت کنارنگیان بود تا آنکه حُمَید بن قَحطَبَه طاعی، سردار عباسی، آن را از دست این خاندان درآورد، از نظر تاریخی صحت دارد.[۸۹] در این مجال نمی‌توانیم به جزئیات آن تحلیل وارد شویم و بار دیگر خواننده را به آن تحقیق ارجاع می‌دهیم. این جا به ذکر این امر بسنده می‌کنیم که با انقلاب عباسیان و جنبش سپاهیان عباسی و سرداران آن ــ که حُمَید بن قحطبهٔ طایی از مهمترین آنها بود ــ قدرت سیاسی در «خراسان داخلی» به دست این برگزیدگان نوظهور افتاد و « آن مهتری به دیگری دوده افتاد». لذا، چنانکه در مقدّمه آمده است، حُمَید بن قحطبه از طرف عباسیان قدرت خاندان کنارنگیان را غصب کرد.

حال باید به این نکته نیز توجّه کرد که، همان گونه که از نام ابومنصور محمّد بن عبدالرّزّاق بن عبدالله بن فرّخ بر می‌آید، در زمان عبدالرّزّاق، سه یا چهار پشت، از گروش خاندان او به اسلام می گذشت.[۹۰] در نتیجه، و به احتمال زیاد، خاندان پارتی کنارنگیان پس از به قدرت رسیدن عبّاسیان در توس به اسلام گروید.[۹۱] این امر باز هم با نسب‌نامه‌ای که معمری برای خاندان عبدالرّزّاق نوشته است همخوانی کامل پیدا می‌کند، چرا که با درنظر گرفتن چهار نسل و محاسبهٔ ۳۰ تا ۳۵ سال برای هر نسل، زمان زندگی فرّخ حدوداً به میانهٔ سدهٔ هشتم می‌رسد.

افزون بر این، شواهد مستقلّی که یعقوبی (درگذشت ۲۸۳ق/۸۹۷ م) فراهم آورده است، گزارش معمری را تأیید می‌کند. یعقوبی با اینکه متأسّفانه مستقیماً از این خاندان نامی نمی‌برد، در گزارش خود زاد و رود خاندان کنارنگیان، نیاکان عبدالرّزّاقیان، را تا اواخر سدهٔ نهم پی گرفته و در *البُلدان* در ادامهٔ بحث دربارهٔ فتح توس به دست عبدالله بن عامر چنین می‌آورد که پیمان صلحی که میان ابن عامر و خاندان کنارنگیان بسته شده بود در زمان خود او، یعنی روزگار یعقوبی، هنوز در دسترس بود. یعقوبی و دیگر مؤلّفان فتوح این نکته را نیز تصریح می‌کنند که در ازای همکاری کنارنگیان با فاتحان عرب، آنان در حقیقت تداوم حکمرانی این خاندان پارتی را بر توس و نیشابور پذیرفتند. به گفتهٔ یعقوبی «عبدالله پادشاه توس را نوشته‌ای داد که تا امروز نزد فرزندان وی است».[۹۲]

چنین می‌نماید که یعقوبی که در پایان سدهٔ نهم و یک نسل پیش از طبری کتاب خود را نوشت[۹۳] و بیشتر زندگی خود را در دربار طاهریان در خراسان و احتمالاً در پایتخت تازه تأسیس این سلسله در نیشابور گذراند. در این هنگام، چنانکه یعقوبی خبر می‌دهد، خاندانی در توس بود که نامه‌ای را که عبدالله بن عامر به نیای آنها نوشته بود، سندی برای پیوند

۸۸. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۸۹-۹۰.

89. Pourshariati, *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khorasan.*

۹۰. بسته به آن که گروش این خاندان را در زمان حیات جدّ بزرگ عبدالرزاق، فرّخ یا پدربزرگ او، عبدالله بیانگاریم.

۹۱. دربارهٔ نقش طوس در مسائل مرتبط با مشروعیت سیاسی در خراسان مراجعه شود به: Pourshariati, "Khurāsān and the Crisis of Legitimacy: A Comparative Historiographical Approach", passim.

۹۲. Ya'qubi, Ahmad ibn Abi Ya'qub, Albuldan, G. Wiet Tr., (Cairo: Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1937), 114.

۹۳. Kennedy, H., *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, (London: Croom Helm, 1981), 216.

خاندان خود با خاندان کنارنگیان و نیز دلیلی بر اثبات حق خاندانی خود بر شهرهای توس و نیشابور تلقّی می‌کرد. همان گونه که امید است تاکنون توانسته باشیم ثابت کنیم، فقط یک نسل بعد، خاندانی دقیقاً با همین ادعا از توس سر برآورد. چنانکه دیدیم، این مطلب صریحاً در *مقدّمه* آمده است. به احتمال قریب به یقین خاندانی که یعقوبی به آن اشاره می‌کند، همان خاندان ابومنصور محمّد بن عبدالرّزّاق، حامی نخستین نسخهٔ منثور موجود *شاهنامه*، *شاهنامهٔ ابومنصوری* است که در روزگار یعقوبی نسب خود را به خاندان اشکانی کنارنگیان می‌رساندند.

جالب آنکه روایت *مقدّمه* از نسب خاندان عبدالرّزّاق حاوی آگاهی‌هایی دیگر نیز هست که از نظر تاریخی کاملاً درست می‌نماید. به یاد داریم که به شرح معمری شخصی به نام حُسَین بن علی مروزی، از «فرزندان کنارنگ» بود. چنانکه می‌دانیم حُسَین بن علی مروزی از فرماندهان نیرومند سلسلهٔ سامانی بود، که، مانند عبدالرّزاق جاه‌طلبی‌های سیاسی داشت و در دورهٔ پادشاهی سامانیان بر سر حکومت سیستان با نصر بن احمد رقابت می‌کرد.[۹۴] مروزی که در خراسان «قدرت زیادی» کسب کرده بود، گویا بیشتر عمر خود را در دربار سامانیان در خراسان گذراند و پس از «گروش به فرقهٔ اسماعیلیه» در واپسین سال‌های سدهٔ سوم قمری، در «طالقان، میمنه، هرات، قَرجستان و گور» پیروان زیادی پیدا کرد.[۹۵] ظاهراً، *مقدّمه* یکی از شمار اندک منابعی است که از پیشینهٔ خانوادگی حُسَین بن علی آگاهی‌هایی به دست می‌دهد.[۹۶] به جاست بار دیگر یادآوری شود که *شاهنامهٔ ابومنصوری* نه تنها این داعی قدرتمند اسماعیلی را به خاندان عبدالرّزّاقیان و شهریاران پارتی سرزمین‌های *پهلو* در دورهٔ ساسانی، کنارنگیان،[۹۷] پیوند می‌دهد، که همچنین آگاهی‌هایی به ما می‌دهد که می‌توان واقعیت تاریخی آنها را با قاطعیت ثابت کرد. مقصود ما از بسط این مسائل اثبات امری بوده است: چنانکه از [مقدمهٔ] معمری بر می‌آید، عبدالرّزّاقیان، این شهریارانِ توس، قلب پرثَوَه، نه تنها از تاریخ خود آگاه بودند، که در نتیجهٔ این آگاهی توانستند در میانهٔ سدهٔ دهم به دقّت شرح دهند که بودند «تا بدین‌جا رسیدند [که هستند]».

برآیند بررّسی‌های پیش گفته ما را به دریافت مهم دیگری نیز می‌رساند که پیش از ادامهٔ مطالب باید از آن سخن به میان آید. در پژوهش اخیر خود بر پایهٔ شواهدی که به نظر ما قانع کننده می‌رسید، «حدس زده بودیم که خاندان کنارنگیان، شاخه‌ای از خاندان اسپهبدان» بود.[۹۸] در پژوهشی پیش از *افول و سقوط شاهنشاهی ساسانی*،[۹۹] شواهدی مبنی بر احتمال بالقوّهٔ خویشاوندی خاندان‌های کنارنگیان و اسپهبدان ارائه کرده بودیم، که آنها را در این کتاب تکرار نکرده‌ایم. شایان ذکر است که در نسب‌نامه‌ای که معمری در *مقدّمه* آورده است، دو بار به نسبت خانوادگی کنارنگیان و اسپهبدان اشاره شده است، گرچه دومّین یادکرد از این نسبت در بخشی از این روایت نسبی آمده است که به گمان ما افزوده است، البته افزوده‌ای که، به شرحی که گذشت، دلیلی روشن دارد.[۱۰۰] نخستین اشاره به این نسبت خانوادگی در بخشی از نوشتهٔ معمری است که در آن تصریح می‌کند که عبدالرّزّاق «نژادی بزرگ داشت به گوهر و از تخم اسپهبدان ایران بود».[۱۰۱] آشکار است که نمی‌توان نسب اشخاص را به «تخمِ» یک منصب یا سمت پیوند داد؛ گوهر، نیز، به خویشاوندی پدری

۹۴. S. M. Stern., "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23, (Cambridge: Cambridge University Press,1960), 60-61.
در ۲۹۷ق/۹۱۰م و ۳۰۰ق/۹۱۳م، حسین بن علی مروزی، فرماندهٔ نیروهای احمد بن اسماعیل در سیستان است. می‌گویند او پس از ناامید شدن از دستیابی به آرمان‌هایش در سیستان، در زمان به تخت نشستن نصر بن احمد در ۳۰۱ق/۹۱۴م در هرات انقلاب کرد. جالب آنکه، فرماندهٔ سامانی که برای جنگ با او فرستادند، احمد بن سهل بود، که در ۳۰۶ق/۹۱۸ با او جنگید و به زودی دربارهٔ او سخن خواهد رفت. مروزی، در بخارا، شکست خورد، اسیر و سپس زندانی شد و متعاقباً با میانجی گری وزیر، جیهانی، نصر بن احمد او را عفو کرد. آن گاه مروزی به دربار نصر رفت. او بیشتر زندگی خود را در خراسان، بویژه در مرو الروذ گذراند، که نسب او از آن جا است. استرن ۱۹۶۰، ۷۸.

۹۵. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania," 77- 78.

۹۶. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", 78.

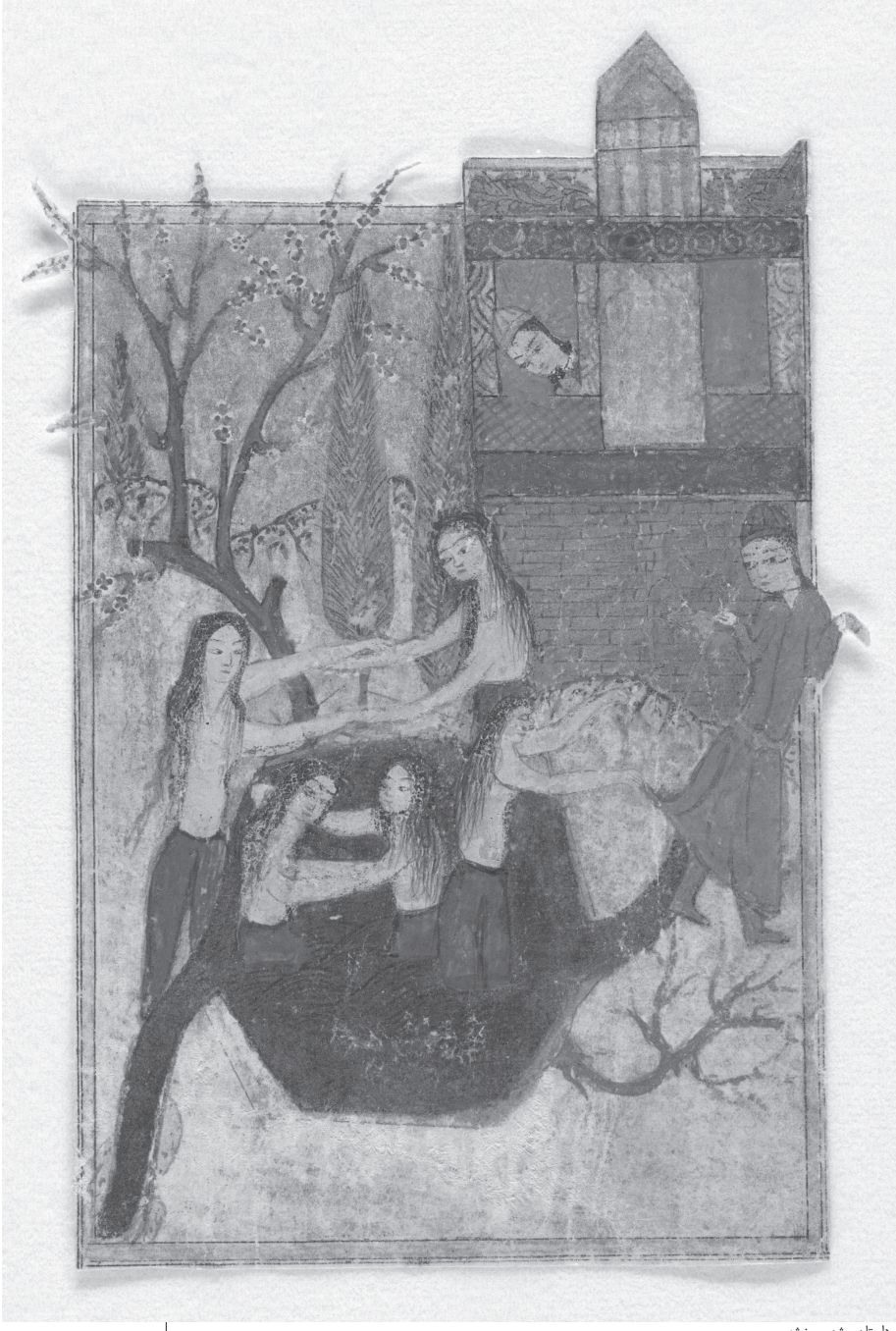
۹۷. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", 78.

۹۸. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 263.

۹۹. Pourshariati, Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khorasan, 59-65

۱۰۰. این بخش را در نسب‌نامهٔ مذکور در صفحات پیش ملاحظه کنید. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۷۴.

۱۰۱. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۳۴ که از مأخذ زیر نقل شده است:
Pourshariati, *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khorasan*. 1995.



داستان بیژن و منیژه.
Harvard Art Museums/Fogg Museum, Promised Gift of Stuart Cary Welch, Jr., in memory of Adrienne Minassian, 720.1983

و گاهی مادری اشاره دارد؛ لذا در تشخیص منظور از «اسپهبدان» در *شاهنامهٔ ابومنصوری* نباید تردیدی باقی بماند: اسپهبدان مورد نظر در متن معمری، *خاندان* اسپهبدان پارتی بود و نه *منصب* ساسانیِ *اسپهبد*. به علاوه، همان گونه که خواهیم دید، فردوسی در پیشگفتار *شاهنامه*، آن جا که داستان تألیف اثر حماسی خود را شرح می‌دهد، به صراحت عبدالرّزّاق را پهلوان، یعنی پارتی معرفی می‌کند. معمری نیز از *فرّ* عبدالرّزّاق و دستگاه تمامی‌که از پادشاهی داشت سخن می‌گوید.[۱۰۲] کوتاه سخن آنکه به نظر ما، به احتمال قریب به یقین، ابومنصور عبدالرّزّاق نسب پارتی داشت. مطالبی که درادامه دربارهٔ گردآوری *شاهنامهٔ* منثور و نیز *شاهنامهٔ* فردوسی بیان می‌کنیم، این نظر را تأیید خواهد کرد.

علاوه بر شواهدِ قانع کنندهٔ بسیاری که از پیوند عبدالرّزّاقیان با خاندان پهلوِ کنارنگیان حکایت می‌کنند، نباید فراموش کنیم که معمری نیز مدّعی تبار کنارنگیان بود.[۱۰۳] از این رو، تا این جا معلوم می‌شود که دو تن از شخصیّت‌های محوری که در تألیف و آفرینش یکی از نسخه‌های مرجع تاریخ ملّی ایران در میانهٔ سدهٔ دهم نقش داشتند، یعنی ابومنصور محمّد بن عبدالرّزّاق و ابومنصور معمری، نه تنها ادّعای نسب پارتی می‌کردند، که مدّعی نوعی نسبت خانوادگی با یکدیگر نیز بودند.

موضوع فقط این نیست که عبدالرّزّاق و معمری دو تن از فرهیختگان خراسانی بودند که در میانهٔ سدهٔ دهم در سرزمین‌های پهلو ادّعای تبار پارتی کردند و با آگاهی کامل از این نسب، به آن می‌بالیدند و از همه مهمتر، به تألیف «نامهٔ شاهان» منثور همت گماشتند. نگاهی کاوشگرانه‌تر به شخصیّت‌هایی که به روایت به روایت مقدمه، عبدالرّزّاق و معمری برای تألیف این اثر بزرگ گرد هم آوردند، جستار در خاستگاه محلّی این اشخاص و بررّسی سهم ایشان در تألیف این شاهنامه، واقعیّت شگرف دیگری را نیز نمایان می‌کند: سه تن از دست اندرکاران شاهنامه منثور اهل نواحی پهلو در شرق بودند و جالب اینکه همگی روایاتی را نقل کرده‌اند که می‌دانیم اصل پارتی دارند.

همان گونه که می‌دانیم، عبدالرّزّاق در ۳۵۱ق/۹۶۲م به معمری دستور داد تا «دهقانان، فرزانگان و جهان دیدگان شهرها» را گرد هم آوَرَد. در پی این دستور، معمری دست به کار شد و نامه‌هایی به دست پیغام برانی به «شهرهای خراسان» فرستاد و هوشیاران هر قلمرو را فراخواند.[۱۰۴] همان گونه که پژوهشگران بارها اشاره کرده‌اند، معمری در *مقدّمه* نام چهار تنی را که به منظور اجرای این طرح گرد آمدند برشمرده است. چنانکه دیدیم، به روایت مقدمهٔ *شاهنامه*، «فرزانگان و چهاندیدگان» دیگر نیز در این مهم مشارکت داشته‌اند، اما تنها نام چهار شخص و شهر به صراحت ذکر شده است. این چهار تن، همان گونه که بارها از آنها یاد شده‌است، عبارت بودند از: ۱) شاج، پسر خراسانی، اهل هرات؛ ۲) یزدانداد، پسر شاپور، اهل نیشابور ۳) ماهویه خورشید، پسر بهرام، اهل سیستان؛ و بالاخره، ۴) شاذان، پسر برزین، اهل توس. همان گونه که دیگران توجّه کرده‌اند و چنانکه خواهیم دید، این فهرست، جز یک تن، با فهرستی که فردوسی آورده است کاملاً همخوانی دارد.

اما، افزون بر این نکته که همگی این چهار «مؤلّف» شاهنامه خراسانی بودند، نکته‌ای دیگر نیز شایان توجّه است و آن زادبوم هر یک از این افراد است؛ بی‌جا نیست که به جز هرات که خاستگاه شاج خراسانی بود، از سه ناحیهٔ دیگری که زادگاه سه مؤلف دیگر اند،

۱۰۲. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه»، ۳۱، ۳۲.
۱۰۳. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه».
۱۰۴. قزوینی، «مقدمّهٔ قدیم شاهنامه».

دو ناحیه، یعنی توس و نیشابور، در قلب قلمرو پارت جای داشت و سوّمی، یعنی سیستان، در حیطهٔ فرهنگی پارت‌ها بود. همان گونه که به پیروی از شاهنامه‌پژوهان و ایران‌شناسان یاد کردیم، سیستان پایگاه خاندان پارتی سورِن، ناحیه‌ای بود که در آن سنت‌های پارتی و روایت‌های «جهان پهلوان» رستم و خانوادهٔ او غالب بود. از آن جا که شادانِ برزینِ توسی نیز همشهری عبدالرّزّاق و معمری بود، تا این‌جا می‌توان گفت که دست‌کم سه تن از دست‌اندرکاران بی‌واسطهٔ گردآوری *شاهنامهٔ ابومنصوری* اهل توس بودند. همان گونه که خواهیم دید، به فهرست توسیان دست اندرکار تهیّه و تدوین *شاهنامه* باز هم افزوده خواهد شد.[۱۰۵] نیازی به توضیح نیست که نیشابور، زادبوم ماهویه خورشید، پسر بهرام، نیز در سرزمین‌های پهلو از اهمیّت بسزایی برخوردار بود.

و امّا، در کندوکاو در گسترهٔ زبانی منابعی که این اشخاص برای *شاهنامه* فراهم کرده‌اند این پرسش پیوسته پژوهشگران را به خود مشغول داشته است که این منابع به چه زبانی بوده‌اند؟

دیری است که یکی از پاسخ‌های اصلی به این پرسش بنیادین این بوده است که ایرانی بودن نام این اشخاص، نشانی از زرتشتی بودن آنهاست، و زرتشتی بودن آنها باید نمایانگر توانایی این «فرزانگان و جهاندیدگان» در خواندن «پارسی میانه» یا «پهلوی» تلقی شود. غافل از اینکه نه تنها ایرانی بودن نام این افراد لزوماً نشان دهندهٔ زرتشتی بودن آنها نخواهد بود، بلکه زرتشتی بودن آنان نیز ضرورتاً تسلّط آنها را در خواندن «پارسی میانه» یا «پهلوی» تضمین نمی‌کند. به عبارت ساده‌تر، بنا بر این نیست که زرتشتی بودن این افراد ماهیّت زبانی متونی را که آنها در دسترس معمری گذاشتند مشخص کند. به‌گمان ما، این روال پژوهش و نتیجه‌گیری نادرست و بی‌ثمر است. چه، اگر موضوع تشخیص باورهای دینی افراد و ارتباط این باورها به زبان متون ارائه شده از سوی آنها باشد، چه‌بسا دو نکته در نام این افراد بیشتر چشمگیر بنماید: یکی نام بالقوّه میترایی ماهویه خورشید[۱۰۶] و دیگری نشانهٔ دینی آشکار موجود در نام شاذان برزین. در این صورت، همان گونه که در پژوهش اخیر خود به تفصیل بحث کردیم، می‌توان استدلال کرد که گزینش نام برزین رسم بسیاری از پارتیان در قلمرو پهلو بود. آنها نام‌هایی تئوفوریک[۱۰۷] با ترکیباتی از نام ایزد و آتشکدهٔ بومی ناحیهٔ خود، آتشکدهٔ میترایی آذر برزین مهر، برمی‌گزیدند. یادآوری می‌کنیم که این آتشکده نزدیک توس و نیشابور بود. به هر روی، دربارهٔ نام‌های شاذان برزین و ماهویه خورشید به همین بسنده می‌کنیم که نام‌های ایرانی گردآورندگان *شاهنامه* صرفاً نشان‌دهندهٔ کیش زرتشتی دارندهٔ آنها نیست، و اگر بحث بر سر کنکاش در نام‌شناسی (onomastics) باشد، استدلال گرایش این افراد به آیین میترایی بیشتر باورپذیر است. با توجّه به همهٔ این مقدمّات دربارهٔ شاذان برزین، می‌توان پیشاپیش چنین انگاشت که او نیز مانند همشهریان خود، عبدالرّزّاق و معمری، نسب *پهلو* داشت. جست و جو در ماهیّت بخشی از منابع *شاهنامه* که آوردهٔ او شناخته می‌شود، این گمان را به شدّت تحکیم می‌کند.

همان‌گونه که می‌دانیم داستان *کلیله و دمنه* را در *شاهنامه* آوردهٔ شاذان برزین می‌دانند. از سویی، شماری از نویسندگان کلاسیک که دقّت بیشتری داشته‌اند، مانند ابن

۱۰۵. در این جا دقیقی شاعر را به حساب نیاورده‌ایم، که می‌دانیم اهل طوس بود و به قول فردوسی، هزار بیت سرود، زیرا هنوز دربارهٔ نسب او تحقیق نکرده‌ایم.

۱۰۶. باید توجه کنیم که خورشید نیز از نام‌های نادر ایرانی است که بی‌تردید مایه‌های میترایی دارد.

۱۰۷. Theophoric نام‌هایی مرکب از نام یکی از ایزدان، که معمولاً ایزدی است که خانواده به آن باورمند است و با این نامگذاری سعی دارد فرزند خود را در پناه آن ایزد محفوظ بدارد. م

ندیم،[۱۰۸] به صراحت خاستگاه *کلیله و دمنه* را دورهٔ پارتی می‌دانند. چنانکه خواهیم دید، مجموعهٔ بزرگی از متون ادبی در دورهٔ پارتیان پدید آمده بود. بنا بر این، نظر ابن ندیم مبنی بر پارتی بودن *کلیله و دمنه* آن قدرها هم نامتعارف نیست. حتی، اگر دربارهٔ گردآوری این متن در روزگار پارتیان تردید داشته باشیم، باید نقش خاندان کارِن از دودمان پارتی را در فراهم آمدن این متن در دورهٔ ساسانی، احتمالی جدّی تلقی کنیم.

آنچه که می‌دانیم اینست که به گفتهٔ معمری در *شاهنامهٔ ابومنصوری*، یکی از انگیزه‌های اوّلیهٔ عبدالرّزّاق در حمایت از «نامهٔ شاهان» این بود که یادگاری برای آیندگان بر جای بگذارد. جالب آنکه الگوی او برای عملی کردن این مقصود، برزویه بود، که به روایت مقدّمهٔ *شاهنامهٔ منثور*، *کلیله و دمنه* را در زمان نوشیروان فراهم آورد. ابن مقفّع، که بر پایهٔ شناختی نادرست، همروزگار خلیفه مأمون (حکومت ۸۱۳–۸۳۳ م) دانسته می‌شود، و امیر سامانی، نصر بن احمد نیز؛ به روایت *شاهنامه*، به اندازهٔ برزویه در گردآوری این کتاب نقش داشتند. از سویی، چنانکه همه تصدیق می‌کنند، در *شاهنامهٔ* فردوسی برزویه در کنار بزرگمهر نمایان می‌شود، و من نمی‌توانم علّت غیاب این وزیر را در *شاهنامهٔ ابومنصوری* توضیح دهم.

در تحقیق دیگر خود، ما نیز این فرضیّه را طرح کرده بودیم که روایات موجود دربارهٔ بزرگمهر، در حقیقت، بر پایهٔ حکایات برزین مهر،[۱۰۹] وزیر قدرتمند شاه ساسانی، خسرو اوّل، نوشیروان، ساخته شده بودند.[۱۱۰] اما، آنچه ما در پژوهش خود به این فرضیه افزوده‌ایم، این است که، سپاهبد برزین مهر، بی تردید، از سران دودمان پارتی کارن بود. اکنون، به گمان ما، نام پارتیان و بزرین مهر کارنی آن قدر با فراهم آمدن *کلیله و دمنه* پیوند داشت، که خاندان اسپهبدان، بنا بر رقابت دودمانی در فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی با خاندان کارن، و به پیروی از آنها، از جمله بانیان *شاهنامه* شدند. از آن جا که خاندان کارن در ترویج علم و باستان‌پژوهی فعال بود، فرزندان کنارنگیان و اسپهبدان، نیز، سهم تاریخی خود را در این فعالیت‌ها به عهده گرفتند. از این رو، به گمان ما، مشارکت شاذان برزین توسی و سهم او را، دست‌کم، در عرضهٔ داستان *کلیله و دمنه* به «نامهٔ شاهان» باید در این بستر پارتی جست. به بیان دیگر، همه شواهد پیرامونی از احتمال نسب پارتی شاذان بزرین حکایت می‌کند، هرچند هیچ کجا مستقیماً به این موضوع اشاره نشده است. در ادامه، تاریخ ترجمهٔ *کلیله و دمنه* و تصویری را که خود این داستان از منظر زبان‌شناسی در *شاهنامهٔ* فردوسی ترسیم می‌کند، در این چارچوب بار دیگر بررسی می‌کنیم.

اما، احتمال نقش اصولی خاندان‌های پارتی در *شاهنامه* نگاری در مناطق پهلو به این جا ختم نمی‌شود. هنگام آن است که گذشته از نقش احتمالی یزدان داد، پسر شاپور سیستانی، در گردآوری داستان‌های رستم، قهرمان *پَهلو شاهنامه*، از سهم دو شخصیت مهم دیگر، یعنی احمد بن سهل[۱۱۱] (درگذشت ۹۳۰ م) و آزاد سرو،[۱۱۲] نیز در این راستا سخن بگوییم.[۱۱۳] چنان که می‌دانیم احمد بن سهل[۱۱۴] فرماندهٔ شورشی سامانی و والی مرو بود.[۱۱۵] گویا، آزاد سرو، در منسب وزیر در خدمت او بود. آورده‌اند که احمد بن سهل، آزاد سرو را مأمور جمع‌آوری داستان‌های رستم کرده بود. به یاد داریم که دورهٔ داستان‌های رستم، آشکارا و بی‌تردید، خاستگاه پارتی داشت، و به احتمال زیاد خاندان سورن آن را اشاعه می‌داد.[۱۱۶] آن چه بر همهٔ شاهنامه‌پژوهان روشن است این است که

۱۰۸. ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش محمدرضا تجدّد، ج ۳ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶ش)، ۶۳–۳۶۴.

۱۰۹. استدلال کرده بودیم که این اسم شکل دیگر برزین مهر است:
Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*,112.
اکنون می‌دانیم که این استدلال پیش از ما نیز در مأخذ زیر طرح شده بود:
Khaleghi-Motlagh, "Bozorgmehr-I Bokhtagān", *Encyclopedia Iranica online* (1989).

۱۱۰. Khaleghi-Motlagh, "Bozorgmehr-I Bokhtagān".

۱۱۱. Bosworth, "Ahmad b. Sahl b. Hāšem", *Encyclopedia Iranica* I, (1984), 643-44.

۱۱۲. نام آزادسرو به دو شخصیت در تاریخ ایران نسبت داده شده است. علاوه بر شخصیت بالا، این نام، نام موبدی بود که خسرو اول او را به دنبال یافتن خوابگزار فرستاد بود. جالب آنکه، همین آزاد سرو بود که کشف بزرگمهر «جوان» و آوردن او به دربار خسرو به او منسوب است. در جای دادن جام‌های آزادسرو و بزرگمهر در کنار هم ممکن است باز هم با کاربرد روش کتزیاسی از سوی خاندان سورن و کارن مواجه باشیم، که در آن هر دو شخص نهایتاً عهده دار تدارک دانش اند، یعنی، گردآوری کلیله و دمنه و واگذاری آن به آیندگان– این طرح در این مقطع کاملاً حدسی است. نک: خالقی مطلق ۱۹۸۷.
روش کتزیاسی: برگرفته از نام مورّخ یونانی، کتزیاس، است، که داستان‌هایش را به مواد اسطوره‌ای زینت می‌داد. منظور روشی از تاریخ نگاری است که در آن تاریخ معاصر بدون تطابق زمانی، در زمان‌های اسطوره‌ای ادغام می‌شود. (برگرفته از توضیح واژگان در Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 500 م.)

۱۱۳. دربارهٔ رستم و نظریه‌های گوناگون دربارهٔ خاستگاه دورهٔ داستان‌های حماسی او، مراجعه شود به:
Ehsan Yarshater, 'Iranian National History', in Ehsan Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, vol. 3(1), (Cambridge: Cambridge University Press, 1983b), 453-460.

۱۱۴. Bosworth, "Ahmad b. Sahl b. Hāšem".

۱۱۵. Khaleghi Motlagh, "Azādsarv", *Encyclopaedia Iranica online*, (1987).

نام آزاد سرو در آغاز داستان رستم و شغاد نمایان می‌شود. حماسهٔ دوازده جلدی دربارهٔ پسر رستم، فرامرز، را نیز، نوشتهٔ او دانسته‌اند. بدین ترتیب جالب توجه است که، به تصریح خود شاهنامه، دو تن از دست‌اندرکاران مستقیم تألیف این اثر، یعنی آزادسرو و احمد ابن سهل، – شخصیت‌هایی که صریحا تبار خود را به رستم نیز می‌رسانیدند – تمام تلاش خود را معطوف به جمع آوری داستان‌های اشکانی خاندان رستم کردند.

در جمع‌بندی آنکه تا به حال گفته شد یک مسئله اساسی جلب توجه می‌کند و آن اینکه: همدوره‌های زیر عبدالرّزّاق (درگذشت ۹۶۲م) و معمری، که نسب خود را به کنارنگیان و اسپهبدان می‌رساندند، شاذان برزین اهل توس، که گویا از خاندان پارتی کارن بود، وشمگیر زیاری (۹۳۵–۹۶۷ م)، که خود را منسوب به باو و خاندان اسپهبدان می‌دانست، و صفاریان (۸۶۱–۱۰۰۳ م)، که به تعبیری، از پشت خاندان رستم بودند، احمد بن سهل و آزادسرو، که تبار خود را به «جهان پهلوان» پارتی، رستم، می‌رساندند میرساندند، همه و همه، یا ادعای نسب پارتی داشتند و یا مستقیما با اشکانیان و دست آوردهای فرهنگی آنان در ارتباط بودند. به یاد داریم که سامانیان (۹۰۰–۹۹۹م) نیز که احمد بن سهل و آزادسرو در دورهٔ پادشاهی آنان می‌زیستند، خود مدّعی تبار بهرام چوبین اشکانی بودند.

ادعای نسب پارتی باب روز بود و شاید در خصوص بسیاری از این شخصیّت‌ها بی‌جا نیز نبود. پیوستن احمد بن سهل و آزادسرو نیز به کشاکش‌های نسبی در میانهٔ سدهٔ دهم کاملاً آگاهانه بود. بی‌تردید آنها نیز پا به پای ابو منصور عبدالرزاق و معمری، در برنامه در برنامه‌های فرهنگی خود دستور کار روشنی داشتند. شایستهٔ ذکر است که، به گفته دکتر خالقی مطلق، اقدامات احمد بن سهل و آزادسرو، از جمله انگیزه‌های الهام بخش عبدالرّزّاق و معمری بوده‌اند.[۱۱۷] بدین ترتیب در زمان تألیف *شاهنامه*، آگاهی از نسب پارتی و ارائهٔ تبارنامه‌های پارتی، در میان بخش مهمی از فرهیختگان سدهٔ دهم خراسان متداول و رایج بود. به گمان ما چند و چون گردآوری «نامهٔ شاهان» را باید در متن این وقایع درک کرد. احمد بن سهل، همچون عبدالرّزّاق در آذربایجان، در ابراز قدرت و مشروعیّت خود به ضرب سکه نیز اقدام کرد.[۱۱۸]

به گمان ما مشخّصهٔ بارز عبدالرّزّاق، معمری، احمد بن سهل، آزادسرو، شاذان برزین اهل توس، ماهویه خورشید پسر بهرام، یزدان داد پسر شاپور اهل سیستان، و حتی شاج پسر خراسانی اهل هرات ــ به عبارت دیگر مشخّصهٔ بارز اشخاصی که در برنامهٔ تألیف *شاهنامهٔ ابومنصوری* همکاری مستقیم داشتندــ تبار پارتی این اشراف بود. طبیعتاً این نظریه، نظریه‌ای غیرمحوری (antiaxiomatic) تلقّی خواهد شد. اما پیش از آنکه به کنج راحت باورهای دیرینه برگردیم و بی‌درنگ این نظریّه را رد کنیم، باید ببینیم که آیا اذعان سهم به سزای پارت‌ها در ایجاد ادبیاتی غنی در ایران، نظریه‌ای نامعقول است یا خیر. از آن جا که این موضوع از دامنهٔ تخصّص ما بیرون است، برای تحلیل گستردهٔ آن، که از ملاحظات این نظریّه فراتر است، خواننده را به نظر متخصّصان این موضوع ارجاع می‌دهیم. با این حال، در حدّ توجّهی کلّی، نکات زیر شایان ذکر است:

می‌دانیم که پارتیان طی چند سده با جدیّت مشغول پروراندن، پاسداری و اشاعهٔ روایت‌های ادبی خود بودند. این مقوله را با بررسی شواهد موجود در کتاب *مجمل التّواریخ*، آغاز می‌کنیم که نویسنده‌ای ناشناس آن کتاب را در سدهٔ دوازدهم نوشته است. نویسندهٔ *مجمل التّواریخ* پس از

۱۱۶. جالب توجه است که حتی اسکندرنامه آورده است که «کتاب سام نریمان» به زبان پهلوی بود.» که البته با توجه به متن فقط می‌تواند پارتی معنی دهد. این آگاهی را به همکارم، آصف خُلدانی، مدیونم که نسخه‌ای از کتاب در دست انتشار خود، در جست و جوی فردوسی را، در اختیار من گذاشت.

۱۱۷. Khaleghi Motlagh, "Azādsarv".

۱۱۸. نک:
www..vcoins.com/world/baldwins/store/viewitem.asp?idproduct=929;
www.icollector.com/islamic-coins-samanid-rebel-ahmad-b-sahl-nasr-II-b-ahmad-dirham-farwan-306h_i8667026.

ذکر این مطلب که تعداد کتاب‌هایی که در دورهٔ پارتی گردآوری شد، به ۷۰ جلد می‌رسید، شمار اندکی از آنها را نام برده است. بر این اساس، *یادگار زریران*، *درخت آسوریگ*، *بیژن و منیژه*، *کتاب مَروک*، *کتاب اُلهراسب*، *کلیله و دمنه*، و بالاخره *کتاب بُلوَهر*[۱۱۹]، همه در دورهٔ پارتیان تألیف شده‌اند. عاشقانهٔ حماسی بسیار مهم دیگری مانند *ویس و رامین* و همچنین *داستان سمک عیار*[۱۲۰] را هم، که می‌دانیم ریشه در روایات و تألیفات ادبی پارتی دارند، می‌توان به این فهرست اضافه کرد. کتاب دیگر از این دسته، *ادب اشک بن اشک*، نوشتهٔ سهل بن‌هارون دستمِیسانی، مترجم، شاعر و دانشمند شعوبی ایرانی و مدیر خزائن الحکمهٔ مأمون بود.[۱۲۱]

افزون بر نوشته‌های یادشده، شواهدی از عاشقانه‌هایی دیگر موجود است که احتمالاً از سرگذشت خاندان‌های پارتی گوناگون حکایت داشتند. از این دسته می‌توان چند نمونه را نام برد: *شهروراز و خسرو*،[۱۲۲] که به احتمال زیاد از تاریخ شهروراز مهرانی و خسروی دوّم ساسانی (پرویز) الهام گرفته بود و نظر به سرنوشت خسرو، به ظنّ قوی روایتی مهرانی بود؛ *باوند نامه*، که دیگر موجود نیست، و ابن اسفندیار از آن در *تاریخ طبرستان*[۱۲۳] یاد کرده است،[۱۲۴] که به احتمال زیاد همان تاریخ آل باوند، از زاد و رود خاندان پارتی اسپهبدان[۱۲۵] بود؛ و *بهرام چوبین نامه*،[۱۲۶] که به احتمال زیاد همان اثری است که به گفتهٔ مسعودی نسب‌نامهٔ بهرام به صورتی جداگانه در آن درج شده بود.[۱۲۷] همان گونه که می‌دانیم، سرگذشت این قهرمان پارتی از *بهرام چوبین نامه* به گزارش‌هایی تاریخی که به فرمان خسرو پرویز ساسانی تنظیم شده بود و نیز حکایت‌های فردوسی، دینوری، و نویسندهٔ ناشناس *النّهایه* نیز راه یافته است.[۱۲۸] افزون بر این، چنانچه نظریهٔ ما مبنی بر یکی دانستن بزرگمهر با برزین مهر، وزیر کارن تبار خسرو نوشیروان، صحیح باشد، ممکن است *اندرزنامهٔ بزرگمهر* حکیم نیز به فرمان این وزیر قدرتمند پارتی تألیف شده و یا از سرگذشت او الهام گرفته شده باشد.[۱۲۹] نمونهٔ دیگر از نوشته‌های پارتی، مجموعهٔ روایات سیستانی است که در چند کتاب، ازجمله، *تاریخ سیستان* از آنها یاد شده است و چنانکه می‌دانیم تنها بخشی از آن به *شاهنامه* راه یافته است.[۱۳۰] یکی از این‌ها *سکسیران* است که مسعودی دربارهٔ آن گزارشی مفصل دارد.[۱۳۱] مورد دیگر، بخشی از نوشته‌های مانی در بخش آغازین دورهٔ ساسانی است، مانند *ارژنگ*[۱۳۲]، *زَبور*[۱۳۳]، *شیماس* یا *سیماس*[۱۳۴] که به پارتی نوشته شده بودند و از این رو، جا دارد از جمله تألیفات ادبی پارتی محسوب شوند.[۱۳۵]

۱۱۹. Khaleghi Motlagh, *Notes on the Shahnameh: Volumes 3 and 4-Covering volumes 6, 7, and 8 of the Text*, (New York: Persian Heritage Foundation, 2009), 42.

۱۲۰. فخرالدّین اسعد گرگانی، *ویس و رامین*، به کوشش مجتبی مینوی، (تهران، ۴۵۳۱).
Minorsky, "Vis o Ramin: A Parthian Romance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies 11*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1943-46), 741-763; idem, "Vis o Ramin: A Parthian Romance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, (Cambridge: Cambridge University Press, 1947-48), 20-35; idem, "Vis o Ramin: A Parthian Romance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 91-92; idem, "Vis o Ramin: A Parthian Romance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25, (Cambridge: Cambridge University Press 1962), 257-86.

۱۲۱. فرامرز بن کاتب ارجانی، *سمک عیار*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، (تهران: دانشگاه تهران و بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۸۲).

۱۲۲. کاتب ارجانی، *سمک عیّار*.

۱۲۳. به گفتهٔ کریستنسن یافتن ریشه‌های دور عاشقانهٔ عربی عمر بن نُعمان و پسرانش در این کتاب، وسوسه‌انگیز است، عاشقانه‌ای که، پیش از این که به مجموعهٔ هزار و یک شب راه یابد، مستقلاً موجود بود. سپس، هستهٔ اصلی این عاشقانهٔ عرب، منشأ حماسهٔ رومی Digenis Akritas شد و به نمونهٔ اولیهٔ ساسانی آن بر می‌گردد که قهرمانان آن همان خسرو دوّم و شهروراز بودند:
Arthur Christensen, *Les Gestes des Rois dans les Traditions de l'Iran Antique*,(Paris: Orientaliste Paul Geuthner, 1936).
124. Muhammad b. Hasan b. Isfandıyar, *Tarıkh-i Tabaristan, 'Abbas Iqbal ed.*, (Tehran, 1941).

۱۲۵. دربارهٔ تبار پارتی اسپهبدانی آل باوند، نک: Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 280-88.

۱۲۶. نک: شهبازی ۱۹۸۸ و ارجاعات مربوط.
127. Mas'udi, *Le Livre de l'Avertissement et de la Revision*, 223, 24.
128. Czegledy, K., "Bahrām Chūbin and the Persian Apoclyptic Literature", *Acta Oriental Hungarica* 8, (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1958), 21-43.

۱۲۹. فرزاد آبادانی، *اندرزنامهٔ بزرگمهر حکیم*، (اصفهان، ۱۳۵۰).

۱۳۰. برخی از اینها عبارت اند از: گرشاسب نامه، که به قلم اسعدی طوسی بین ۴۵۶-۴۸۵ق نوشته شد؛ سام نامه: داستان سام، پدر رستم، که به سبک شاهنامه نوشته شده است، مطلب ژول مل را در فردوسی ۱۳۷۰، ۳۹-۴۰ ملاحظه کنید و نیز داستان فرزندان رستم. رستم چهار فرزند داشت، که یکی از آنها سهراب است، که داستان او در شاهنامه آمده است، و سه تن دیگر، جهانگیر، فرامرز و بانوگشسب بودند. این سه فرزند، حماسه‌هایی نیز به نام خود داشتند: جهانگیر نامه، فرامرزنامه و بانو گشسب نامه.

۱۳۱. مسعودی در این باره می‌گوید: «ایرانیان دربارهٔ کشته شدن افراسیاب و چگونگی کشته شدن او در جنگ‌هایش و جنگ‌ها و مهاجمه‌هایی که میان ایرانیان و ترکان بود و کشته شدن سیاوش و حکایت رستم و ....سخن بسیار دارند .... و این همه در کتابی موسوم به سکسیران که ابن مقفع از فارسی قدیم به عربی ترجمه کرده، به شرح آمده است. ایرانیان این کتاب را که شامل اخبار گذشتگان است و سرگذشت ملوک ایشان است، بزرگ شمارند. خدای را سپاس که بسیاری از اخبار آنها را در کتاب‌های سابق خویش آورده‌ایم.» مسعودی، *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰) ، ج ۱، ۲۲۱ ؛
Khaleghi Motlagh, *Notes on Shahnameh*, Vol 3 and 4., 76; Christensen, A. 1936, Les Gestes des Rois dans les Traditions de l'Iran Antique, 57-58.

۱۳۲. در این باره، از جمله سایر منابع نک:
Khaleghi Motlagh, *Notes on Shahnameh* Vol 3 and 4.

۱۳۳. Khaleghi Motlagh, *Notes on the Shahnameh* Vol 3 and 4 , 89.

۱۳۴. Khaleghi Motlagh, *Notes on the Shahnameh* Vol 3 and 4, 89.

۱۳۵. Khaleghi Motlagh, *Notes on the Shahnameh* Vol 3 and 4.
همچنین رجوع شود به بحث فوق العاده خالقی مطلق در ص ۸۳ نوشتار زیر:
http://noufe.com/perish/khaleghi/pdf/azshahnametakhodayname.pdf

خسرو پرویز و کشتن بهرام چوبین، برگی از شاهنامه فردوسی.
Harvard Art Museums/Fogg Museum, The Norma Jean Calderwood Collection of Islamic Art, 2002.50.14 © President and Fellows of Harvard College

اما، درکنار این تألیفات ادبی شایان ذکر، که متأسّفانه بیشتر آنها به دست آیندگان نرسید، موضوعات درخور توجّه دیگری نیز وجود دارد. یکی از پرسش برانگیزترین آنها این است: اگر چنانکه همواره به ما گوشزد شده است، ساسانیان در عمل، آگاهی‌های مربوط به پارتیان را از صفحات تاریخ حذف کرده بودند، پس کتاب *ملوک الطوایف* هِشام کَلبی (۱۲۰– ۲۰۴ یا ۲۰۵ق/۷۳۷–۸۱۹ یا ۸۲۰ م)،[۱۳۶] که بین میانهٔ سدهٔ هشتم تا اوایل سدهٔ نهم نوشته شده بود، دربارهٔ چه بود؟[۱۳۷] شایان ذکر است که، بنا بر روایتی، جَبَلَه بن سالم[۱۳۸] دو متن پارتی، یکی *بهرام چوبین نامه* و دیگری *کتاب رستم و اسفندیار* را ترجمه کرده بود که این ترجمه‌ها از مآخذ هشام کلبی در نگارش *ملوک الطوایف* بودند.[۱۳۹]

با وجود همهٔ آنچه مرور کردیم، کمبود آگاهی ما از تألیفات ادبی روزگار ساسانی و پارتی وقتی آشکار می‌شود که به روایت مسعودی از رواج نقل داستان‌های *ملوک الطوایف* در روزگار او برمی‌خوریم.[۱۴۰]

دربارهٔ تألیفات ادبی پارتیان که در محدودهٔ تاریخی تحقیق ما موجود بوده است، به اندازهٔ کافی سخن رفت تا مسأله‌ای، به نظر ما بنیادین، را آشکار سازد. و آن اینکه در محیط فرهنگی سده‌های نهم تا یازدهم، گردآوری متون ادبی به دست پارتیان و، از منظر این پژوهش، شهریاران پارتی، نه تازگی داشت و نه در جامعهٔ معاصر خود باعث تعجّب بود. با توجّه به آنچه گذشت، زمان آن فرا رسیده است که به مسألهٔ دوّم این نوشتار بپردازیم.

پهلوانی، پهلوی و پهلو

در کتاب *افول و سقوط ساسانیان*، پس از اینکه نقش چند خاندان شهریاری پارتی را در تاریخ ساسانی به تفصیل تحلیل کردیم و شواهدی مبنی بر استمرار پیوستهٔ تاریخ بعضی از این خاندان‌ها در دورهٔ پس از فتح ایران نشان دادیم، به این نتیجه رسیدیم که انقراض ساسانیان پس از فتح ایران به دست عرب‌ها، به منزلهٔ پایان کار پارتیان و خاندان‌های پارتی در تاریخ ایران نبود. سپس، همچنین استدلال کردیم که «خاندان‌های پارتی دقیقاً به واسطهٔ حضور مستمرّ خود در سده‌های پس از فتح توانستند به گسترش روایات ملّی ایران همّت گمارند.»[۱۴۱] آن‌گاه، در آن تحقیق، پس از اظهار این مطلب که «به گواهی *شاهنامه* تردیدی نیست که دودمان‌های *پهلو* تا پایان دورهٔ ساسانی و شاید سده‌ها پس از آن هم به زبان پارتی سخن می‌گفتند»، بحث خود را رها کرده بودیم.[۱۴۲] اکنون، پس از طرح تحلیل مقدّماتی خود از بستر تاریخی سده‌های نهم تا یازدهم ایران و حضور فعّالانهٔ پارتیان و در نتیجه رواج ادّعای نسب پارتی در این دوره، آن مبحث رها شده را پی می‌گیریم. پس، به بررسی دوّمین فرضیّهٔ اصلی این نوشتار می‌پردازیم. بر مبنای این فرضیه، نه تنها پهلوی/پهلوانی ــ که به گمان ما در فارسی نوِ متون در دست بررسی به معنی پارتی به کار می‌رفتند ــ دست کم، به عنوان زبان گفتاری در سرزمین‌های پهلو کاربرد داشته است و پارتیان، در سدهٔ دهم، در گردآوری دو نسخهٔ مرجع *شاهنامه* مستقیماً همکاری داشته‌اند. برای گفت و گو در این مبحث، کند و کاو خود را با بررسی متن *شاهنامهٔ فردوسی* و کاربرد واژگان *پَهلَو*، *پَهلَوی* و *پَهلَوانی* در این اثر و همچنین کاوش در سرچشمه‌های اساسی *شاهنامه* ادامه می‌دهیم.

۱۳۶. دربارهٔ کلبی نک:
Attalah, W., "al-Kalbi," *Encyclopedia of Islam* IV, (1990), 494:2.; Shahîd, I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984), 349-66.

۱۳۷. *Tabari, Mohammad b. Jarir, The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen,* C.E. Bosworth (ed. & tr.), (Albany: State University of New York Press, 1999), 5, n. 12.

۱۳۸. دربارهٔ جبل بن سالم، نک:
Shahîd, B*yzantium and the Arabs in the Fourth Century*, 408-10.

۱۳۹. ابن ندیم، *الفهرست*، ۳۶۴.

۱۴۰. مسعودی، مروج الذّهب، ۲۳۱. تأکید از نویسنده است.

۱۴۱. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 455.

۱۴۲. Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 452.

نویسندگان اثار کهن عربی فَهلَو را، بدون کوچکترین ابهامی، به معنای مردم و ناحیه پهلو و *فَهلَوی* را به معنای زبان به کار می‌بردند. چنانکه می‌دانیم، نخستین نمونهٔ کاربرد *فَهلَوِیَّه* در معنای زبان پارتی در *الفهرست* ابن ندیم آمده است.[۱۴۳] در آنجا، همانطور که می‌دانیم، ابن ندیم از قول ابن مقفّع زبان‌های پارسی (لغات الفارسیّه) را به پنج شاخهٔ پارتی (الفَهلَوِیَّه)، دری (الدَّریَّه)، پارسی (الفارسیَّه)، خوزی (الخوزیّه)، و بالاخره سریانی (السّریانیَّه) بخش می‌کند. با اینکه محققان همواره کاربرد واژهٔ پَهلَوی را نزد نویسندگان کلاسیک عربی کاربردی زیر سؤال برده‌اند، و درحالی که باید اذعان کرد که دسته بندی زبانی ابن ندیم بی اشکال نیز نیست، به گمانِ ما این را هم باید پذیرفت که دست کم بخشی از مفهوم فهرست زبانی ابن ندیم کاملاً روشن است. و آن اینکه اولاً سه زبان پهلوی، دری و فارسی آشکارا متمایز شده‌اند. دوّم آنکه، چنانکه در متن الفهرست «الفارسیَّه» برگردان عربی واژهٔ پارسی است، الفَهلَوِیَّه نیز برگردان عربی واژهٔ پارتی است. مطلب دیگری که در چارچوب بحث ابن ندیم جای تردید در این معنا نمی‌گذارد این است: در همین متن، ابن مقفّع در ادامهٔ ملاحظات خود و در توضیح واژهٔ فهلویَّه می‌گوید: «فهلویَّه (:پهلوی یا پارتی) به [ناحیه‌ای] معروف به فَهلَو [: پَهلَو] اطلاق می‌شود که بر پنج شهر اصفهان، ری، همدان، ماه نهاوند و آذربایجان مشتمل است (فامّا الفَهلَوِیَّه فَمَنسوب علی فَهلَو، اسمٌ یَقِع علی خَمسَتَین بُلدان و هیَ اصفهان والرَّیّ و هَمَدان و ماه نِهاوَند...).»

چنانکه لازار مدت‌ها پیش ملاحظه کرد، این نقل قول از ابن مقفّع بحث و جدل بسیاری پیش آورده است[۱۴۴]، اما در این مباحثات چند نکتهٔ مهم دیگر را نیز نباید فراموش کرد. نخست آنکه، تقریباً مسلّم است که وصف ابن مقفّع از چهرهٔ زبان شناختی ایران، هم جنبهٔ *همزمانی* و هم جنبهٔ تاریخی دارد. ابن مقفع از سویی از دری وصفی تاریخی می‌دهد، چراکه می‌گوید دری زبانی بود که «در دربار شاهان به آن گویش می‌شد» (کان یَتَکَلَّم مَن بِباب المَلِک)، و از سوی دیگر به رواج این زبان در بلخ در روزگار خود اشاره می‌کند (*و الغالبِ علیها مِن لُغَتِ اهلِ خراسان و مشرق، لُغَتِ اهلِ بلخ*[۱۴۵]). افزون بر این، وصف او از *فهلویّه* صرفاً همزمانِ است، از آن جا که می‌گوید پهلوی *ا*پارتی زبانی است که در پهلو به آن گویش می‌شود (*فَامّا الفَهلَوِیَّه فَمَنسوب الی فَهلَو*). اما شاید از همه مهمتر این باشد که، ابن مقفّع، چنانکه گذشت، از گسترهٔ سرزمینی ناحیهٔ *پَهلَو* (*فَهلَو*) و مرزهای آن در روزگار خود شناخت کاملی داشت. از این رو، حداقل نتیجه‌ای که می‌توان از این مبحث ابن مقفع گرفت، این است که *فَهلَوِیَّه* از نظر ابن مقفّع، زبانی بود که بومیان «*فَهلَه*» *در روزگار او* به آن سخن می‌گفتند، و نه صرفاً زبانی که «در پایان دورهٔ ساسانی» رایج بود.[۱۴۶]

اکنون، پرسشی که از دید ما باید طرح شود این است: اگر *فَهلَوِیَّه* در میانهٔ سدهٔ هشتم، یعنی دورهٔ معاصر ابن مقفع، در سرزمین‌های پَهلَو زبانی رایج بوده باشد، از کاربرد واژگان پَهلَو، پَهلَوی و پَهلَوانی در زمان نگارش *شاهنامه*، یعنی در سدهٔ دهم، در سرزمینی که خود در قلب پهنهٔ پَهلَو جای داشت، چه برداشتی می‌توان کرد؟ برای کند و کاو دربارهٔ کاربرد واژهٔ پهلوانی به معنای ویژهٔ پارتی در شاه*نامه*، به جاست که گفت‌وگوی خود را از آن‌جایی آغاز کنیم که فردوسی اثر خود را آغاز کرد. پس در «گفتار اندر فراهم کردن کتاب» با فردوسی همراه می‌شویم و در وصف او از عواملی که در گردآوری اثر بزرگ او،

۱۴۳. ابن ندیم، *الفهرست*، ۱۵.

۱۴۴. Gilbert Lazard, "Pahlavi, Parsi, Dari: les langues de l'Iran d'apres Ibn al-Muqaffa", *Iran and Islam*, Bosworth ed, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.), 361-91; idem, "Dari", *Encyclopedia Iranica* Online, (1994).

۱۴۵. ابن ندیم، ۱۳۵۰، ۱۵.

۱۴۶. Lazard , "Dari".

در سال‌های پایانی ۹۷۰ سهیم بوده‌اند، دوباره تأمّل می‌کنیم. چنانکه می‌دانیم و همان گونه که از نظر منطقی مناسب است، این حکایت در دیباچهٔ *شاهنامهٔ* فردوسی آمده است.

فردوسی، در این دیباچه، حکایت خود را از چگونگی گردآوری *شاهنامهٔ* منثور *ابومنصوری* به دست همشهری خود در توس آغاز می‌کند. به یاد داریم که توس، در قلب قلمرو پَهلَو، شهری بود با پیشینه‌ای دیرینه از فرهنگ پارتیان در این ناحیه؛ به گفتهٔ فردوسی در توس:

یکی پهلوان بود دهقان نژاد[۱۴۷] دلیر و بزرگ و خردمند و راد[۱۴۸]

در ادامه گفتار فردوسی متوجه می‌شویم که این پارتیِ (*پهلوان*) شیفتهٔ مضامین کهن و تاریخ شاهان، آرزومند بود که دریابد که شاهان چگونه جهان را اداره کردند که چنین ویران برای آیندگان بازنهادند. با این هدف، او، موبدان[۱۴۹] را از نقاط مختلف ایران جمع می‌کند:

زهرکشوری موبدی سالخوَرد بیاورد کاین نامه را گرد کرد

پس از اینکه این «بزرگان» (*مهان*)[۱۵۰] گرد هم می‌آیند و داستان‌های خود را نقل می‌کنند، «سپهبُد» پیش زمینهٔ نگارش کتابی را فراهم می‌کند که اندک زمانی بعد به نامهٔ شاهان مشهور می‌شود:

چو بشنود از یشان سپهبَد سَخُن یکی نامور نامه افکند بُن[۱۵۱]

پژوهندگان *شاهنامه* تقریباً همداستانند که فردوسی در این جا تألیف *شاهنامهٔ ابومنصوری* را مدّ نظر دارد و پارتی (پهلوان) مدّ نظر او نیز همان ابومنصور محمد ابن عبد الرّزّاق توسی است. در گام نخست و در مقام بازاندیشی در چارچوب تاریخی این بیت، در این جا این پرسش باید طرح شود: اگر، چنانکه پیش تر دیدیم، خاندان عبدالرّزّاق در روزگار خود مانند سامانیان، زیاریان و خاندان معمری و دیگر شخصیت‌هایی که ذکر آنان رفت، نسب خود را به خاندان‌های پهلو یا پارتی می‌رساند، دگر در تعبیر واژهٔ پهلوان در پیشگفتار سنجیدهٔ شاهنامهٔ فردوسی چه جای تردید است؟ به نظر ما، یک امر ساده اما بنیادین را باید در برداشت جدید خود از این بیت *شاهنامه* دریابیم و آن اینکه: از جمله مقاصد فردوسی در این پیشگفتار دادن این آگاهی، آن هم به صراحت، به خوانندگان شاهنامه بود که حامی *شاهنامهٔ ابومنصوری*، در حقیقت، نسبی پارتی داشت، *نه* اینکه، چنانکه تاکنون تصور می‌کردیم، مردی «پهلوان(paladin)» و «دهقان تبار» بود. چنانکه خواهیم دید، در موارد مقتضی و پرشمار دیگری نیز فردوسی در شاهنامه واژهٔ پهلوان را به معنای «پارتی» به کار برده است.

افزون بر این، با توجّه به همهٔ آنچه پیش تر دربارهٔ محمّد بن عبدالرّزّاق گفته شد، اینکه فردوسی این بزرگمرد پارتی را «اسپهبُذ» می‌نامد، نیز درخود تأمل است. چه، به گمان ما، این وصف بازتابی است از شخصیت‌پردازی مقدّمهٔ ابومنصوری دربارهٔ عبدالرّزّاق، آن جا که معمری او را از «تباری اصیل» معرفی می‌کند و می‌گوید که ابومنصور «نژادی بزرگ داشت به گوهر» و از «تخم اسپهبدان ایران» بود. نکته‌ای که به دیدگاه پژوهش ما استحکام بیشتری می‌بخشد، روالی است که فردوسی در ادامهٔ همین دیباچه، به پیروی از آن، از مهارت‌های زبانی خود سخن می‌گوید. اکنون جا دارد که داده‌های فردوسی را دربارهٔ

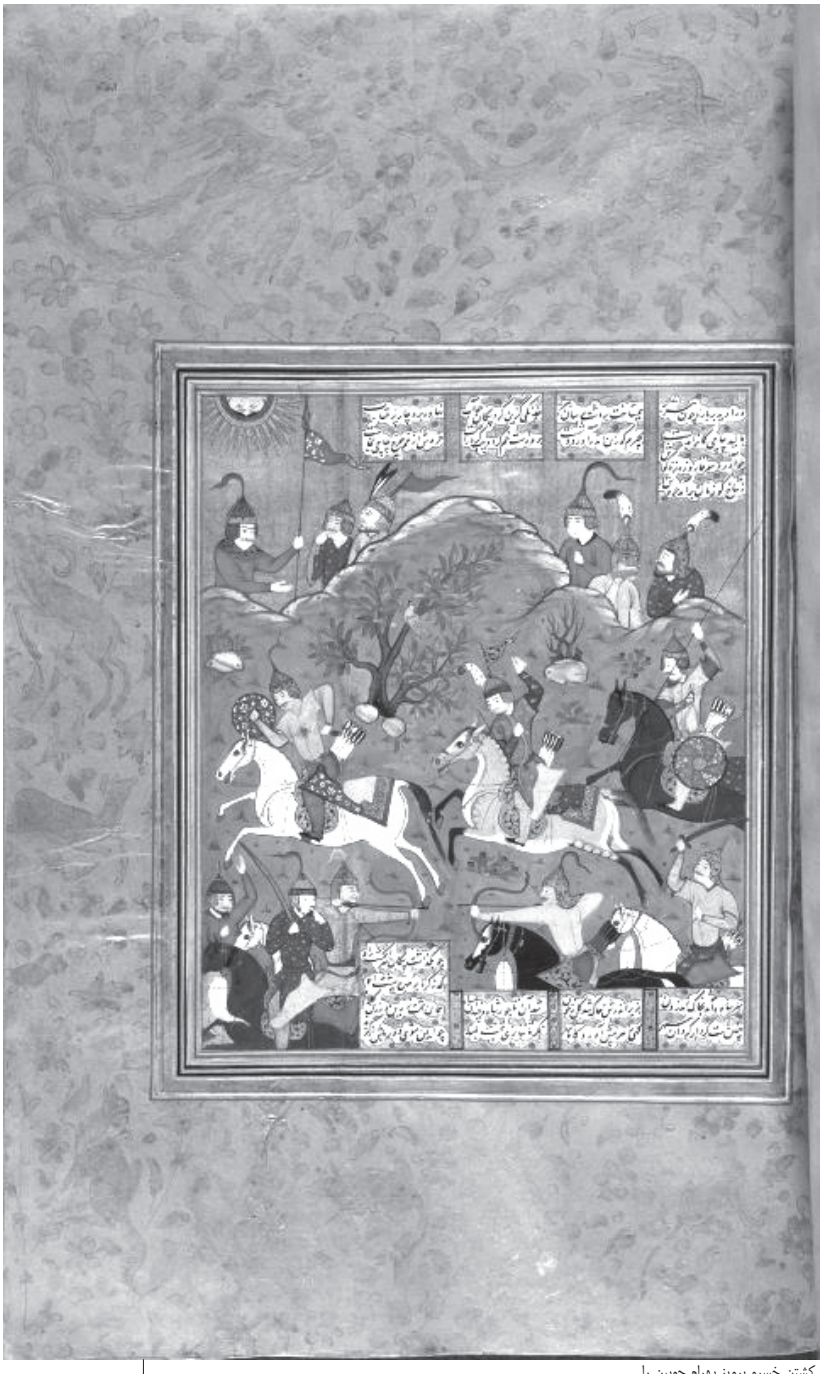
۱۴۷. *Shahanmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I: 12: 175.
به نظر ما برگردان صحیح این جمله باید چنین باشد: «دهقانی پارتی تبار». اما برای ارائهٔ برگردان واژه به واژه از این ترجمه صرف نظر کردیم. در صورت ارائهٔ برگردان مورد نظر خود، ممکن بود بی درنگ با دو اعتراض مواجه شویم. یکی اینکه، در ترجمهٔ لفظ به لفظ، آنچه ما مایل بودیم «دهقان پارتی‌تبار» تعبیر کنیم، در حقیقت «قهرمانی از نژاد دهقان» می‌شد؛ دومین اعترا ض ممکن بود این باشد که پهلوان، به معنای قهرمان است. در مورد اعتراض اول، چنانکه همه ملتفت‌اند، دهقانی، شغل و طبقه است، که یعنی «اشراف زمین‌دار»، و لذا هر قدر جامعه‌ای طبقاتی باشد، کسی نمی‌تواند نژاد دهقانی داشته باشد. دهقانی صفت نژاد شخص نیست. درمورد اعتراض دوم، دربارهٔ برگردان ما از پهلوان به «پارتی» و نه «قهرمان» به اندازهٔ کافی سخن رفته است. نسبت قومی‌ای مانند پارتی بودن در حقیقت شالودهٔ نژاد فرد است، به ویژه اگر از خاندانی دودمانی باشد. لذا، برگردان اصطلاح بالا به شکل «پارتی دهقان‌تبار» که ما حفظ کرده‌ایم، به عقیده ما، معنا را نمی‌رساند. از همکار خوبم آصف خلدانی بسیارم سپاسگزارم، چرا که پس از مکالمه‌ای با او، بالاخره توانستم افکارم را در این باره به نگارش در آورم. (این توضیح به برگردان این مصرع در متن انگلیسی مربوط است، اما از آن جا که دربردارندهٔ مطالبی است که برای خوانندهٔ فارسی‌زبان نیز مفید است، حذف نشد. م)

۱۴۸. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:12:117.

۱۴۹. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., Vol 1, I:12:119.
چنانکه همکارم آصف خلدانی به من متذکّر شد، در واقع اشاره‌ای به مشارکت موبدان در خود شاهنامه ابومنصوری نیست. اینکه چرا به شاهنامه فردوسی چنین مطلبی الحاق شده است، باید بررسی شود. از سویی همان گونه که خالقی مطلق و خلدانی ملاحظه کرده‌اند، سه تن از چهار شخصیتی که در اثر معمری حضور دارند، در کتاب فردوسی نیز هستند و نشانه‌های این سه تن آنچه بود که ذکر کردیم.

۱۵۰. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:12:123.

۱۵۱. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:12:124.



کشتن خسرو پرویز بهرام چوبین را.
Harvard Art Museums/Fogg Museum, The Norma Jean Calderwood Collection of Islamic Art, 2002.50.40

قابلیّت‌های زبانی خود، در بستر تاریخی و زبانی روزگار او بازخوانی کنیم.

فردوسی پس از آنکه دربارهٔ *شاهنامهٔ* منثور و نقش عبدالرّزّاق در حمایت از آن سخن می‌گوید، ما را از چگونگی دستیابی خود به نسخه‌ای از *شاهنامهٔ ابومنصوری* آگاه می‌کند، چنانکه می‌گوید:

به شهرم یکی مهربان دوست بود که با من تو گفتی زهم پوست بود[۱۵۲]

این دوست، فردوسی را در تصمیم خود در به نظم درآوردن اثر منثور معمری تشویق می‌کند:

مرا گفت خوب آمد این رای تو به نیکی خرامد همی پای تو[۱۵۳]

او با برشمردن بعضی ویژگی‌های فردوسی، و مشخّصاً، توانایی *سخن گفتن* او به زبان پارتی (*پهلوانی*)، او را بر سر ذوق می‌آورد:

گشاده زبان و جوانیت هست سخن گفتن پهلوانیت هست[۱۵۴]

بسیاری ممکن است بی درنگ به خوانش ما از واژهٔ پهلوانی اعتراض کنند. اما، با آگاهی از اینکه هر کنش نو واکنشی برمی‌انگیزد، و ضمن درخواست شکیبایی، سخن خود را پی می‌گیریم.

چنانکه باز در گفتار خود فردوسی آمده است، این دوست، پس از تشویق او، «دفتر پهلوی» معهود را نزد او می‌آورد و از او درخواست می‌کند که آن را به شعر برگرداند:

نبشته من این نامهٔ پهلوی به پیش تو آرم نگر نغنوی[۱۵۵]

حال اگر آن گونه که ما می‌انگاریم، فردوسی واژهٔ پهلوی را به طور معمول در معنای پارتی به کار می‌برد، «دفتر پهلوی» نیز در گفتار این شاعر باید همان «کتاب پارتی» باشد. اما، چنانکه می‌دانیم، نسخهٔ موجود مقدمهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* مانع از این نتیجه‌گیری می‌شود. با توجّه به این امر، و ضمن احتیاط، این نظریه را طرح می‌کنیم که ممکن است منظور فردوسی از «دفتر پهلوی» کتابی باشد که در حقیقت «پهلوتباران گردآوری کرده بودند»[۱۵۶]یعنی در این جا «دفتر پهلوی» در برابر اصطلاحی قرار می‌گیرد که فردوسی گاه‌گاه آن را به صورت «نامهٔ خسروی» ثبت کرده است. به نظر ما، فردوسی در موارد مقتضی در *شاهنامه* اصطلاح «نامهٔ خسروی» را در اشاره به معنای پارسیگ یا، دست‌کم، یکی از شیوه‌های نگارش رایج در دربار ساسانی به کار می‌بَرَد. یادآوری می‌کنیم که چنانچه گمان ما درست باشد و مقصود فردوسی از «نامهٔ پهلوی» همان «نامهٔ پارتیان» بوده باشد، این گمان آن قدرها هم دور از ذهن نخواهد بود. چه، همان گونه که دیدیم، *شاهنامهٔ ابومنصوری* درواقع به دست معمری، عبدالرّزّاق، شاذان برزین، و دیگر همکاران پارتی (پهلو) آنها گردآوری شده بود. مهارت بالقوّهٔ فردوسی در سخن گفتن به زبان یا لهجهٔ پارتی نیز، یکی از مباحث دشوار دیگری است که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت. به هر روی، تا این جا، به این نکته نیز باید توجّه کرد که، به رأی اکثریّت، این دوست نزدیک فردوسی است که *شاهنامهٔ ابومنصوری* را برای او می‌آورد.

در ادامهٔ روایت دیباچهٔ فردوسی، در بیشتر نسخه‌های *شاهنامه*، مطلبی با عنوانی شبیه به «گفتار اندر ستایش امیرک توسی» آمده است. در این بخش، با پهلو یا پارتی دیگری آشنا می‌شویم، کسی که به هنگام آغاز نگارش *نامهٔ شاهان* منظوم از فردوسی حمایت

۱۵۲. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:140.

۱۵۳. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:141.

۱۵۴. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14.

۱۵۵. *ShShāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:142.

۱۵۶. این فرض واپسین، در حد حدس باقی خواهد ماند تا مباحثات بالقوهٔ بعدی به (پذیرش یا رد) آن یاری کند. داوری نهایی دربارهٔ این خوانش هرچه که باشد، به گمان ما بر کلیّت این تحلیل اثر نخواهد گذاشت.

مالی می‌کند. چنانکه می‌دانیم فردوسی این بخش را چنین آغاز می‌کند:

بدین نامه چون دست بردم فراز — یکی مهتری بود گردن فراز
جوان بود و از گوهر پهلوان — خردمند و بیدار و روشن روان

«که این جوان هر چه نیاز داشتم به من ارزانی داشت.»[۱۵۷] پس از توصیف اینکه این جوان گوهر پهلوان، خداوند رای و خداوند شرم نیز بود، یعنی بر اندیشه خود چیره بود و از اخلاق نیز بهره‌مند، فردوسی چنین ادامه می‌دهد:

مرا گفت کز من چه آید همی — که جانت سَخُن برگراید همی[۱۵۹]
به چیزی که باشد مرا دسترس — به گیتی نیازت نیارم به کس[۱۶۰]
به کیوان رسیدم ز خاک نژند — از آن نیکدل نامدار ارجمند[۱۶۱]

همگان همرأی‌اند که این حامیِ جوان و مقتدر فردوسی همان پسرِ ابومنصور عبدالرّزّاق توسی، یعنی منصور بن محمّد بن عبدالرّزّاق توسی بود که پدرش، معمری، دستور خویش، را به گردآوری شاهنامهٔ منثور گماشته بود. فردوسی که به احتمال قوی، مستقیماً با رهبر خاندان پارتی عبدالرّزّاقیان، یعنی ابومنصور محمّد بن عبدالرّزاق آشنا بود، اکنون حمایت پسر جوان او را پذیرفت. اما، چنانکه می‌دانیم، بخت با او یاری نکرد و منصور جوان به گونه‌ای نامعلوم جان باخت و از میدان به در شد. فردوسی ماند و آیندهٔ پرتشویشی که در انتظار او بود.[۱۶۲]

دربارهٔ مناسبات فردوسی با خاندان عبدالرّزّاق، به آنچه گفتیم بسنده می‌کنیم. اکنون به جاست که به گفتهٔ خود در این باره بازگردیم که فردوسی زبان یا لهجهٔ پارتی، یا به گفتار خودش «سخن گفتن پهلوانی» می‌دانست.

کاربرد واژهٔ «پهلوانی» به معنای پارتی در شاهنامه در موارد دیگر نیز صراحت دارد: یکی هنگامی که با «پهلوی» جابه‌جا شدنی است، و در نتیجه کاربرد این واژه را نیز روشن می‌سازد، و دیگر در مواردی که در کنار زبان‌های دیگر، از جمله پارسی قرار می‌گیرد. با اینکه اخیراً در معنای «پهلوی» اختلاف نظر پدید آمده است، روانشاد دهخدا مدّت‌ها پیش دریافته بود که «معنای نخستین و اصلی واژهٔ پهلوی، پارتی است».[۱۶۳] در ادامهٔ بحث بد نیست که به تحلیل چشم‌انداز زبان شناختی روزگار معمری، خاندان عبدالرّزاقیان، فردوسی، و همهٔ دیگر پارتیان سهیم در تألیف *دو شاهنامه* بپردازیم.

می‌دانیم که در سال‌های پر نشیب و فراز پایان پادشاهی سلسلهٔ ساسانی، هنگامی که شیرویه قباد، برای پدر در بند خود، خسرو پرویز، پیامی فرستاد، گالینوش/جالینوس ــ که طبری او را فرماندهٔ محافظان خسرو می‌داند ــ به این نگهبانان دستور داد که به هوش باشند تا از آن چه به شاه گفته می‌شود، خبردار شوند «خواه [آن پیام] به *پارسی* بوده باشد، خواه به پارتی(پهلوی)»:

مگر آنکه گفتار او بشنوی — اگر پارسی گوید ار پهلوی[۱۶۴]

همان گونه که می‌بینیم، در این جا با نمونه‌ای از تمایز آشکار دو زبان گفتاری متفاوت در دورهٔ پایانی روزگار ساسانی مواجهیم، یعنی پارسی و پارتی (پهلوی)، و فردوسی آگاهانه، با وفاداری به اصل منبع خود، این تمایز را تصریح می‌کند. با یادآوری این نکته که یک سده پس از زمان این حکایت، یعنی به روزگار ابن مقفّع (درگذشت ۷۵۶م)، زبان پارتی

۱۵۷. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:146-7.

۱۵۸. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:148.

۱۵۹. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:149.

۱۶۰. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:150.

۱۶۱. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:14:152.

۱۶۲. فردوسی در مویه‌ای که برای حامی درگذشته خود زمزمه می‌کند: «دریغ آن کمربند و آن گردگاه، دریغ آن کی برز و بالای شاه»، بر کمربند او تأکید می‌کند:
Shāhnāmeh, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:115:156

از آن جا که کمربند پارتی، خصیصهٔ متعارف لباس پارتی است و در حقیقت نشان محتملی از مراسم اعطای نشان- دست کم به یک مورد دیگر از ارجاعات فردوسی به این مورد برخوردام- به گمان ما این ارجاعی دیگر به آن لباس است، که به ضرورت شعری تصریح نشده است. نک: کرتیس ۲۰۰۱، ۲۲۹-۳۳۲.

۱۶۳. دهخدا، علی اکبر، «پهلو»، لغت‌نامه، (تهران، ۱۹۹۸)

۱۶۴. Abolghasem Ferdowsi, *Shāhnāmeh, Khaleghi-Motlagh ed.*, vol 8, (New York: Persian Heritage Foundation, 2008), 8:329: 71; Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 452-53.

به احتمال زیاد هنوز در سرزمین‌های *پهلو* رایج بود، بررسی *شاهنامهٔ* فردوسی و کاربرد فراوان و یکدست شاعر را از واژگان پارتیان، پَرثَوَه، و همچنین زبان پارتی در این کتاب پی می‌گیریم.

آگاهی فردوسی و مآخذ او از نوعی دوگانگی زبانی، یعنی تمایز آشکار بین پارتی(پهلوی) و پارسی، بیش از همه در جاهایی نمودار است که این دو زبان آشکارا تفکیک می‌شوند و در کنار هم یا سایر زبان‌ها قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه، در روایت برنامهٔ آموزش زبان تهمورث، به فهرستی از زبان‌ها بر می‌خوریم که دیوها شیوهٔ نگارش آنان را به تهمورث آموختند. فردوسی می‌گوید:

نبشتن به خسرو بیاموختند — دلش را چو خورشید بفروختند
نبشتن یکی نه که نزدیک سی — چه رومی ، چه تازی و چه پارسی
چه سغدی و چینی و چه پهلوی — نگاریدن آن کج بشنوی[۱۶۵]

با فرض این که فردوسی در سرودن *شاهنامه* منابعی نوشتاری در اختیار داشت، قطعهٔ بالا حاوی چند نکتهٔ قابل تأمّل است.[۱۶۶] پیش از هرچیز، متن بالا نشان می‌دهد که *مآخذ* فردوسی، دست‌کم، از گوناگونی شیوه‌های نگارش زبان‌هایی که از آنها نام برده‌اند آگاه بوده‌اند. از این رو، مآخذ این بخش از شاهنامه در فهرستی که از زبان‌های گوناگون ارائه می‌کنند، ما را از تمایز موجود میان زبان نوشتاری پارتی (پهلوی) و پارسی باخبر می‌کنند. نکتهٔ دوم نیز روشن است و آن اینکه دورهٔ مدّ نظر، که این تنوّع زبانی در آن رایج بود، طبیعتاً دورهٔ تهمورث، یعنی دورهٔ اسطوره‌ای تاریخ ملّی ایران، و آموزش دیوها به او نبود! پس پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که آیا اشارهٔ مآخذ این بخش از شاهنامه به این تنوّع زبانی و تمایز میان پارتی و پارسی، متوجّه زمان تألیف خود این منابع است؟ یا برعکس، این اشاره به دوره‌ای معطوف است که معمری، یا حتی فردوسی، در تدارک *شاهنامه‌های* مورد نظر ما بودند؟

دستیابی به پاسخ این پرسش می‌توانست بسیار دشوار باشد، چرا که برای این منظور، لازم می‌شد تاریخ راهیابی این حکایت(transmission history) را به *شاهنامه* روشن و مشخص کنیم و نشان دهیم که این داستان با گذر از چه ادوار نقلی به *شاهنامه* رسیده‌است. این کار در مقطع کنونی دانش ما شدنی نیست. اما کلید بسیار مهمی که در خود متن آمده‌است، می‌تواند در این جا به کمک ما بیاید و آن اشارهٔ متن است به صورت‌های نوشتاری ترکی و تازی. بنا بر این آگاهی، روشن می‌شود که تاریخ انتقال این گزارش را به شاهنامه باید، دست‌کم، در دوره‌ای جست و جو کرد که شکل *نوشتاری زبان‌های* ترکی[۱۶۷] و عربی[۱۶۸] در شرق ایران موجود بوده باشد. با این توجه، زودترین زمان ممکن، که خود، کمترین احتمال را نیز دارد، سدهٔ ششم است؛ سده‌های هفتم و هشتم پذیرفتنی تر اند، اما باز هم بعید می‌نمایند. بنابراین، متن تاریخی گزارش تهمورث، به احتمال زیاد، از سده‌های نهم و دهم است، چه، در این دوران است که می‌توان از شکل نوشتاری زبان عربی یا ترکی، به صورتی رایج، سخن به میان آورد. این زمان باید قطعاً پس از اشاعهٔ صنعت تولید کاغذ در باختر، یعنی از سدهٔ نهم به بعد، بوده باشد.[۱۶۹] آن چه

۱۶۵. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:37:42.

۱۶۶. مباحثات زیادی دربارهٔ همهٔ این مطالب صورت گرفته است که بیشتر آنها بی ضرورت است. موارد زیر از جمله منابعی هستند که در آنها دربارهٔ ابعاد شفاهی شاهنامه مباحثات و پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای آمده است:
M. Omidsalar, "The Text of Ferdowsi's Shahnama and the Burden of the Past," *Jornal of the American Oriental Society* 118, (1998), 63-68.; idem, "Unbudening Ferdowsi," *Jornal of the American Oriental Society* 116, (1996), 235-42; idem, "Could al-Tha'ālabi Have Used the Shāhnāma as a Source?", *Jostārhāy-i Shāhnāma-shināsi*, (Tehran: Bonyade Moghufate Dr. Afshar, 2002), 113-126; Khaleghi Motlagh, "Badīhih Sarāyī-I Shināsi va Shāhnāma, Jostārhāy-i Shāhnāma-shināsi, (Tehran, 2002), 153-167.

۱۶۷. Ambros, E.G. et al., "Turks", *Encyclopediaof Islam* X, 2000, 686:2.
اکنون همه اطلاعات مربوط به این موضوع در خالقی مطلق ۲۰۰۹ گردآوری شده است.

۱۶۸. Marcais, P. et al., "Arabic", *Encyclopediaof Islam Online*, (2010).

آوردن کتاب کلیله و دمنه توسط برزوی برای نوشیروان

Harvard Art Museums/Fogg Museum, The Norma Jean Calderwood Collection of Islamic Art, 2002.50.5

این فرضیه را قوّت می‌بخشد، اشارهٔ فردوسی به چندگانگی گفتاری/نوشتاری این زبان‌ها، در روزگار خود اوست، آن جا که می‌گوید:

چه سغدی و چینی و چه پهلوی　　نگاریدن آن کجا بشنوی[۱۷۰]

روشن است که در فضای اجتماعی و زبانی دو شاهنامه ــ یعنی شاهنامهٔ ابومنصوری و شاهنامهٔ فردوسی ــ در سدهٔ دهم، به این زبان‌ها گویش می‌شده است.

در ادامه، در اثبات مدّعای خود، نمونه‌های بیشتری نیز ارائه می‌کنیم. تا این جا حتّی می‌توان این فرضیه را طرح کرد که تقابل زبانی پارتی و پارسی تنها در دوگانهٔ پارسی/پهلوی ظاهر نمی‌شود، بلکه به صورت خسروی/پهلوی نیز نمود می‌یابد. همان گونه که پهلوی به معنی «پارتی» و نیز به صورت پهلوانی آمده است، در نمونه‌های دیگر، خسروی به خسروانی یا خسروان بدل شده است. کاربرد «خسروی» شاید به جای «پارسی»، در نقل قول اسکندر به چشم می‌خورد، آن جا که از حرکت او به سمت شرق و ناحیه‌ای باخبر می شویم که زبانشان چنین بود:

زبان شان نه تازی و نه خسروی　　نه ترکی نه چینی و نه پهلوی[۱۷۱]

اما در کند و کاو در محدودهٔ زمانی این بیت نیز می‌توان همان ملاحظاتی را در نظر گرفت که پیش تر از آن یاد شد. به این معنا که در این جا نیز با دوره‌ای سر و کار داریم که بنا به مناسبت مقاطع زمانی و مکانی، به یکی یا چندتا از زبان‌های فارسی، عربی، ترکی، چینی و پارتی در کنار هم گویش می‌شده است. از این رو، باز هم ، زودترین زمان متصوّر برای وجود این وضعیّت زبانی در شرق، دست کم و به احتمال ضعیف، می‌تواند سدهٔ هفتم و به احتمال خیلی بیشتر، باید مدّت‌ها پس از این زمان باشد. همچنین می‌توان حدس زد که اصطلاح خسروی و به ویژه نامهٔ خسروی ــ که اغلب در شاهنامه تکرار می‌شود و کاربردهای درون متنی بسیار ویژه‌ای دارد ــ به نسخهٔ ساسانی روایت خدای نامه، در تقابل با نسخی اشاره دارد که تألیف شهریاران پهلو بودند، یعنی نامهٔ پهلوی. در ادامهٔ این بحث بد نیست به بررّسی کاربرد پهلوانی نزد فردوسی بپردازیم و نمونه‌های این کاربرد را بر شماریم.

نخست یادآور می‌شویم که، همان گونه که بسیاری مشاهده کرده‌اند، شاهنامه در موارد انگشت‌شماری در روایت خود، از رواج نغمه‌ها و سرودهای پارتی (پهلوانی سرود) خبر می‌دهد. جالب آنکه، این مقاطع، دقیقاً همان جاهایی هستند که شاعر سورهای پهلوها را وصف می‌کند. از سه موردی که شاعر اصطلاح «پهلوانی سرود» را به کار برده، یکی در توصیف سوری است که پس از جنگ با خاقان چین برای رستم و دیگر سپهسالاران پهلو: فریبرز، گودرز، رَهام، گیو و دیگران برپاشده بود، در این جشن:

سخن‌های رستم به نای و به رود　　بگفتند بر پهلوانی سرود[۱۷۲]

پس بنا بر *شاهنامه*، در سوری که برای بزرگداشت رستم، این قهرمان تمام عیار پارتی (پهلوان) و بزرگترین «پهلوان» تاریخ ملّی ایران برپا کرده بودند، موسیقی‌ای که

۱۶۹. Sourdel-Thomine, "Khaṭṭ", *EI2* 4, (Leiden, 1965), 113:1.

۱۷۰. در نسخهٔ چاپ مسکو این بیت به این صورت ضبط شده است:

چه سغدی چه چینی و چه پهلوی
زهر گونه‌ای کان همه بشنوی

۱۷۱. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 6, 6:97:1138.

۱۷۲. Abolghasem Ferdowsi, *Shāhnāma*, M.N. Osmanov ed., (Moscov: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, 1965), vol. 4, 4:300:1407.

اجرا می‌شد، سرودهای پارتی‌ای بود که به آوای نای و رود می‌خواندند.

درخور توجّه است که دوّمین نمونهٔ استفاده از اصطلاح «پهلوانی سرود»، یا ترانه‌های پارتی، در *شاهنامهٔ* فردوسی در حکایت باربد، خُنیاگر محبوب خسرو دوم، است. چنانکه می‌دانیم، فردوسی و ثعالبی تعدادی از نغمه‌های باربَد را به شرح زیر برشمرده‌اند: *دادآفرید*، *پیکارِ گُرد*، *سبز در سبز*.[۱۷۳] در این باب دو نکته بر ما آشکار است. نخست اینکه نغمه‌های باربد چنانکه از نام‌شان برمی‌آید، درون مایه‌های میترایی دارند؛[۱۷۴] دوّم آنکه، چنان که روانشاد تفضلی ثابت کرده بود، ریشهٔ خود نام باربد، که در منابع عربی به صورت «فَهلبَد/ذ، بَهلبَد/ذ، فَهلَوَد/ذ»آمده است،[۱۷۵] در حقیقت به نام قومی این خنیاگر، یعنی پارتی(فهلبد) باز می‌گردد. در این باره، از همهٔ موارد یاد شده مهم‌تر، و آن چه تبار پارتی باربد را تصدیق می‌کند، تکرار «پهلوانی سرود»، ترانهٔ پارتی، در یکی از روایت‌های فردوسی از باربد است، آن جا که شاعر از هنرنمایی این خنیاگر سخن می‌راند:

«زننده بر آن سرو برداشت رود　　همان ساختی پهلوانی سرود

چنانکه می‌دانیم، در روایت فردوسی، هنگامی که باربد از زندانی شدن خسرو پرویز باخبر می شود، سراسیمه نزد او می‌رود و از آن جا یی که پهلوتبار است، به زبان پارتی مویه آغاز می‌کند:

چو آگاه شد باربد زانکه شاه　　بپرداخت بی‌داد و بی‌کام گاه
ز جهرم بیامد سوی طیسفون　　پر از آب مژگان و دل پر ز خون
همی پهلوانی بر او مویه کرد　　دو رخساره زرد و دلی پر ز درد[۱۷۶]

علاوه بر داستان سور رستم و حکایت مویهٔ باربد، و گذشته از همهٔ مواردی که روشن است که نوع سرود ذکر شده در *شاهنامه*، بسته به چارچوب داستان، همان «پهلوانی سرود» است، اصطلاح ویژهٔ «پهلوانی سرود»، برای بار سوّم در داستان شورش بهرام چوبینه، سردار نامی پارتی، به کار رفته است. به گفتار *شاهنامه*، پس از آنکه گردیه، خواهر بهرام، او را سرزنش می‌کند که:

مکن بر تن و جان ما بر ستم　　که از تو ببینم همی باد و دم
پدر مرزبان بود ما را به ری　　تو افکندی این جستن تخت پی[۱۷۷]

بهرام نیز دستور می‌دهد تا بزمی به پاکنند و رامشگران بر نوای رود ترانهٔ پارتیِ (پهلوانی سرود) هفت خوان اسفندیار را بنوازند:

بفرمود تا خوان بیاراستند　　می و رود و رامشگران خواستند
به رامشگری گفت کامروز رود　　بیارای با پهلوانی سرود[۱۷۸]

پس همان گونه که همهٔ نمونه‌های بالا نشان می‌دهد و با توجه به بستر ظهور این اصطلاح در *شاهنامه*، تردیدی نیست که پهلوانی سرود در *شاهنامه* به معنی ترانهٔ پارتی به کار رفته است. تا آنجا که نویسنده آگاهی دارد، این اصطلاح فقط سه بار در *شاهنامه*

۱۷۳. Tafazoli, "Barbad", *Encyclopaedia Iranica online*, 1998.

۱۷۴. دربارهٔ ویژگی‌های نمادین میترا نک: Pourshariati, *Decline and Fall of Sassanian Empire*, 345-352.

۱۷۴. Tafazoli, "Barbad".*Encyclopaedia Iranica,* online.

۱۷۵. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 8, 8:355:402.

۱۷۶. Ferdowsi, Abolghasem, *Shāhnāmeh*, Khaleghi-Motlagh ed., (New York: Persian Heritage Foundation, 2007), vol 7, 7:607:1695.

۱۷۷. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 7, 7:607:1695.

۱۷۸. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed., vol 7, 7:409:3929-30.

تکرار شده و هر سه بار، در ارتباط با پهلو بکار برده شده است.

اصطلاحی دیگر که در این مفهوم پارتی در *شاهنامه* به کار رفته، پهلوانی سَخُن به معنای «گویش پارتی» است. یکی از موارد کاربرد این اصطلاح در *شاهنامه*، هنگامی است که موبد از نوشیروان پرسشی می‌کند. فردوسی این بخش را با اشاره‌ای به مأخذ خود آغاز می‌کند:

یکی پیر بد پهلوانی سَخُن — به گفتار و کردار گشته کَهُن
چنین گوید از دفتر پهلوان — که پرسید موبد ز نوشیروان[۱۷۹]

درخور توجّه است که در این جا، این پیرِ پارتی حکایت خود را از کتاب پارتیان نقل می‌کند. به بیان دیگر، چنان که در موارد پیش نیز دیدیم، باز کاربرد دو اصطلاح *پهلوانی سخن* و *دفتر پهلوان*، بعدی منطقی و به گمان ما پارتی دارد. نمونه‌های دیگری از کاربرد این اصطلاحات در *شاهنامه* موجود است که به نظر ما باید به همین ترتیب «زبان پارتی» معنی شود. آن جا که سیاوش از ایرانیان دل‌آزرده می‌شود، به زبان پارتی آغاز سخن می‌کند[۱۸۰]:

سیاوش غمی گشت ز ایرانیان — سخن گفت بر پهلوانی زبان[۱۸۱]

اسکندر، نیز، ضمن اینکه حالتی شاهانه به خود می‌گیرد، به پارتی سخن می‌گوید:

سکندر دل خسروانی گرفت — سخن گفتن پهلوانی گرفت[۱۸۲]

در کتاب اخیر نویسنده، پژوهشی مفصّل دربارهٔ شهروراز، شاهزادهٔ پارتی مهرانی و غاصب تاج و تخت ساسانی، انجام گرفته است. فردوسی این داستان را شرح می‌دهد: خسروپرویز پس از آگاهی از سرپیچی فرماندهٔ پارتی خود، به او نامه‌ای می‌نویسد، با این قصد که عوامل امپراتور روم شرقی آن را دریافت کنند. از این رو، به اقتضای امر، نامه به پارتی نوشته می‌شود. هنگامی که رومی‌ها پیغام‌رسان را دستگیر و بازرسی می‌کنند، بازجوی هوشمند، نامه را در دست او می‌یابد:

بجستند آن نامه از دست اوی — گشاد آن که دانا بد و راه جوی

اما از آن جا که نامه به زبان پارتی نوشته شده بود، قیصر برای یافتن کسی که این زبان را بداند، با دشواری مواجه می‌شود. در پایان امر، امپراتور روم مجبور می‌شود تا در قلمرو خود کسی را بیابد که به زبان پارتی آموزش دیده باشد و بتواند این زبان را به خوبی بخواند:

از آن مرز دانا سری را بجست — که آن پهلوانی بخواند درست[۱۸۳]

گذشته از چارچوب تاریخی داستان و نقش این سردار پارتی مهرانی، پرواضح است که منظور از پهلوی در این قطعهٔ تاریخی مندرج در *شاهنامه*، زبان فارسی میانه نیست؛ چه، دولت روم شرقی، به سان دولت ساسانی، از مجموعه‌ای نسبتاً کامل از مترجمان برخوردار

۱۷۹. جدا از تاریخ پیچیدهٔ «تالیف» وانتقال این روایت، یادآوری می شود که دقیقاً در عهد اشکانی بود که داستان‌های اسکندر شکل گرفت. در ضمن اگر، چنانکه ما می پنداریم، پهلوها در گردهم آوری شاهنامهٔ ابومنصوری نقش بنیادین داشتند، این را نیز باید به خاطر سپرد که دقیقاً در جریان کار اینان بود که رمان کالیستنس دروغین(Pseudo Callisthenes) به شاهنامهٔ ابو منصوری راه یافت:
William Hanaway, "Eskandar-Nāma," *Encyclopaedia Iranica*;
خالقی مطلق، «از خدای نامه تا شاهنامه»، ۲۱، پانویس ۲.

۱۸۱. Ferdowsi, Abolghasem, *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., (Moscow: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, 1965.), vol.3, 3:88:1350.

۱۸۲. Ferdowsi, Abolghasem, *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., (Moscow: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, 1967b), vol.6, 6:379:118.

بود که به آسانی می‌توانستند زبان‌های رسمی دولت همسایه را ترجمه کنند. اما گویش پهلوی زبان رسمی‌دیپلماتیک دولت ساسانی نبود.

افزون بر موارد پیشین، نمونه‌هایی هست که فردوسی، به عنوان فردی پارتی زبان، برگردان پارتی نام‌های گوناگون را به کار می‌برد. موارد زیر از آن جمله‌اند:

اگرپهلوانی ندانی زبان — به تازی تو اروند را دجله دان[۱۸۴]

یا:

ورا نام کُندِز بدی پهلوی — اگر پهلوانی سخن بشنوی
کنون نام کَندز به بیکند گشت — زمانه پر از بند و ترفند گشت[۱۸۵]

یا:

کجا بیور اسپش همی خواندند — چنین نام بر پهلوی راندند
کجا بیور از پهلوانی شمار — بود بر زبان دری ده هزار[۱۸۶]

بیت آخر همان است که بسیار نقل می شود و از آن آموخته‌ایم که معنای بیورِ زبان پارتی (*پهلوانی*)، در زبان دری «ده هزار» است.

به آنچه تا کنون در ارزیابی اصطلاح پهلوانی در شاهنامه گفتیم، بسنده می‌کنیم. واژهٔ پهلوانی در شاهنامه، به گمان ما، به معنای زبان پارتی است و یکی از مهمترین ابعاد درک این معنا از این اصطلاح این است که به یاری آن درمی‌یابیم فردوسی نیز به زبان پارتی سخن می‌گفت، حتی اگر در مهارت او در خواندن و نوشتن این زبان تردید کنیم. با توجّه به مناسبات فردوسی با خاندان عبدالرّزّاقیان، زادبوم او در توس، در دل گسترهٔ پهلو و آشنایی او با زبان پارتی، منطقی است چنین بیانگاریم که این شاعر نسب پارتی داشته‌است ــ گویا که این مدعّا در بعضی زوایای *شاهنامه* پژوهی کفرگویی تلقی خواهد شد.

چنانکه دیدیم، ارزیابی ما از اصطلاح پهلوی، پیرو بررسی ما دربارهٔ اصطلاح پهلوانی است. یعنی، به گمان ما، به طور کلّی، پهلوانی به معنای زبان پارتی است. نویسنده در این موضوع که کاربرد این اصطلاح در شاهنامه یکدست بوده است یا خیر، موشکافی نکرده است. اما به گمان ما، نمونه‌های فراوانی می‌توان یافت که این اصطلاح، جز در معنای زبان پارتی، مفهوم نمی‌شود. افزون بر این، همان‌گونه که دیدیم دو اصطلاح پهلوی و پهلوانی، گاهی حتی درکنار هم نمایان می‌شوند تا معنای زبان پارتی را برسانند. به عنوان سخن پایانی دربارهٔ معنای زبان پارتیِ اصطلاح پهلوی، بحث خود را با ملاحظاتی دربارهٔ داستان بیژن و منیژه، به روایت شاهنامهٔ فردوسی، به انجام می‌رسانیم.

به گمانی، زنی که در آغاز داستان بیژن و منیژه پدیدار می‌شود، درحقیقت، همسر شاعر(فردوسی) بوده است. اگر چنین باشد، این زن نه تنها به نظر یغمایی، بهار، صفا و خالقی مطلق، ادیب و هنرمند بود،[۱۸۷] که به احتمال زیاد و به گمان ما از تبار پارتی نیز بوده و به زبان پارتی یا پهلوی سخن می‌گفته است. از این رو، پس از سرآغاز زیبا و

۱۸۳. در همین متن خسرو، هنگامی که در پایان کار خود و در شرف برکناری است، می‌گریزد و در باغی یافت می‌شود و فرخزاد پارتی سوار بر فیلی او را در برابر ارتش متمرّد– که بیشتر آنها از جناح پهلوهای تشکلی هستند که علیه او ایجاد شده است– محافظت می‌کند، آنگاه خسرو با سردار پارتی خود، یعنی فرخزاد، به زبان پارتی سخن می‌گوید: «شاه بر فراز فیل نشست، و ارتش او را از باغ آوردند، آن گاه به پهلوی سخن گفت...» بر آن کوهی پیل بنشست شاه / ز باغش بیاورد لشکر به راه؛ سخن گفت از آن پیل بر پهلوی»:
Shāhnāmeh, Khaleghi Motlagh ed., vol 8, 8:318:4094.

در مورد پارتی بودن فرخزاد، سردار معروف جنگ قادسیه، و خانواده او، رجوع شود به:
P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 2008, *passim*.

۱۸۴. Shāhnāmeh, Khaleghi Motlagh ed., vol 1, I:73:294.

۱۸۵. Ferdowsi, Abolghasem, *Shāhnāmeh*, M.N. Osmanov, ed., (Moscow: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, 1967), vol 5, 5:248:219.

۱۸۶. *Shāhnāmeh*, Khaleghi Motlagh ed.,

تأثیرگذار داستان، هنگامی‌که همدم شاعر متن پارتی (دفتر پهلوی) خود را پیش فردوسی می‌آورد، به او گوشزد می‌کند که: در صورتی داستان را برای او حکایت خواهد کرد، که شاعر آن را به نظم درآورد:

پس آن گه بگفت ار زمن بشنوی به شعر آری از دفتر پهلوی[۱۸۸]

اکنون نکتهٔ بسیار شایان توجّهی که باید در نظر بگیریم این است که می‌دانیم داستان بیژن و منیژه، اصل پارتی داشته است. پس این داده که همسر فردوسی کتابی پارتی دراختیار داشت که داستان بیژن و منیژه را در بر داشت، از نظر منطقی کاملاً توضیح‌پذیر است. این داستان، نظریهٔ ما را مبنی بر نسب پارتی فردوسی نیز قوّت می‌بخشد، چه، تأیید می‌کند که دقیقاً به این سبب که شاعر ما پارتی زبان یا حتی پهلو نژاد بود، همدمی نیز داشت که همجرگهٔ خود او بود و از آن جا که این همپیمانِ شاعر، ادیب و هنرمند نیز بود ــ هرچه باشد دهقان زاده با دهقان زاده دمخور می‌شده است ــ نامه‌ای در اختیار داشت که به احتمال قریب به یقین نسخه‌ای منثور از داستان پارتیِ بیژن و منیژه بود. بنا بر این، به نظر ما، فردوسی که بالقوّه تبار پارتی داشت، طبیعتاً همسری داشت که او نیز پهلونژاد بود. و در پایان کار به این ترتیب بود که داستان اشکانی بیژن و منیژه به شاهنامه راه یافت.

هم چنانکه در میان فرمانروایان و مردم گسترهٔ پهلو، در سدهٔ دهم، آگاهی از پهلوها و داشتن تبار و نژاد پارتی ــ یعنی اهل پهلو بودن ــ بر شاهنامه فردوسی سایه‌گسترِ شد. سخن از پارتیان (پهلو و پهلوان)؛ داشتن نژاد پارتی (پهلونژاد و پهلوی) در برابرِ، مثلاً داشتن نژاد پارسی، افراسیابی، یا یَبغَوی؛[۱۸۹] داشتن پوشش پارتی (جامهٔ پهلوی) در مقابل پوشش پارسی (جامهٔ پارسی[۱۹۰] یا جامهٔ خسروی)؛[۱۹۱] و سخن از تعلّق به سرزمین پهلو، مانند «چو آمد ز پهلو برون پهلوان»[۱۹۲]، در شاهنامهٔ فردوسی فراوان است. ابیات زیر همین تصویر را ترسیم می‌کنند:

گزین کرد از آن نامداران سوار دلیران جنگی ده و دو هزار
هم از پهلوی، پارس، کوچ و بلوچ زگیلان جنگی و دشت سروچ[۱۹۳]

نمونه‌های فراوانی نیز هست که در آنها همهٔ قهرمانان پارتی و چنانکه در تاریخ سیستان آمده است، به ویژه رستم، با نسب قومی خود، یعنی پهلو یا پهلوان، پدیدار می‌شوند. چنانکه می‌دانیم رستم را، به ویژه، پهلوِ نیمروز،[۱۹۴] یعنی پارتی نیمروز، نیز خوانده‌اند.[۱۹۵] از دیگر شهریاران یا شخصیت‌های پارتی نیز با صفت پهلو یاد شده‌است. بر این اساس، بهرام چوبین پهلوان خوانده شده است.[۱۹۶] در نمونه‌ای، پس از نام بردن از همه پهلوها، از کنارنگ نیز، چنانکه شایسته است، با عنوان قومی پارتی او یاد می‌شود: «کنارنگ وز پهلوانان جز این».[۱۹۷]

پارتیان نیز بی‌واسطه به سرزمین خود وابسته‌اند. از این جهت نیز به اصطلاحاتی نظیر آنچه پیش‌تر گفته شد، برمی‌خوریم: «چو آمد ز پهلو برون پهلوان».[۱۹۸] پارت در

۱۸۸. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed, Vol 5, 5:8:36.

۱۸۹. به مأخذ "Khaleghi-Motlagh, Bīžan" مراجعه شود، خصوصاً آن جا که نویسنده مشخصاً اظهار عقیده می‌کند که اگر «آگاهی مفصل تری از پارتیان داشتیم، بهتر می‌توانستیم ریشه‌های تاریخ بعضی داستان‌ها را پیدا کنیم».

۱۹۰. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 6, 6:82:252.

۱۹۱. Abolghasem Ferdowsi, *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., (Moscow: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, 1968), vol.7, 7:443:2428; Ferdowsi 1971, 9:179:2881.

۱۹۲. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 6, 6:336:248.

۱۹۳. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 4, 4:81:1136.

۱۹۴. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 3, 3:42:616.

۱۹۵. Abolghasem Ferdowsi, *Shāhnāma*, Y. Bertels, ed., (Moscow: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences 1966), vol. 2. 2:91:280.

۱۹۶. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 5, 5:248:219.

۱۹۷. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 4, 4:18:162.

۱۹۸. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 4, 4:81:1136.

مقابل پارس قرار می‌گیرد: «سوی پهلو و پارس بنهاد روی». جالب آنکه از «دین پارتی»! سخن به میان می‌آید. ارجاسپ در نامه‌ای که به گشتاسب می‌نویسد، ضمن سرزنش او به سبب پذیرش دین زرتشت، او را به ترک دین پارتی متهم می‌کند: «رها کردی آن پهلوی کیش را».[۱۹۹] هنگامی که بهمن با دختر خود، همای، به سبب زیبائیش ازدواج می‌کند، از رسوم «دینی که پارتی خوانده می‌شود» پیروی می‌کند:

پدر در پذیرفتش از نیکویی بر آن دین که خوانی همی پهلوی[۲۰۰]

و بدین ترتیب، پهلو بودن، به پهلوی یا پهلوانی سخن گفتن، زندگی کردن در سرزمین‌های پهلو و پوشیدن جامهٔ پهلوی، بر اثر بزرگ روایت ملّی ایران سایه‌گستر است.

اما مسأله، صرفاً یادآوری مضامین کهن از دوران باستان و پهلوان‌پروری نبود. موضوع اصلیِ منازعات نسبی در سده‌های نهم تا یازدهم، مسألهٔ هویّت و باورهای مردمی بود. ساختن، ابداع یا صرفاً ادّعای نسب پارتی، چنانکه زیاریان، سامانیان، عبدالرّزّاقیان و به نوعی صفّاریان و طاهریان دست‌اندرکار آن بودند، صرفاً تلاش در اثبات برتری به منظور منافع سیاسی نبود. بلکه روزنه‌ای فرهنگی بود برای مخاطب قرار دادن مردمی که در آن روزگار خواهان این حکایت‌ها بودند. برحسب تصادف نبود که روایات ملّی ایران در سرزمین‌های *پهلو* شکل گرفت و فقط در نتیجهٔ استمراری تاریخی نیست که روایات ملّی ایران از فرهنگ پارتی آکنده‌اند. برنامهٔ گردآوری روایت ملّی ایران بُعد همزمانی نیز داشت که با واقعیّت وضعیّت اجتماعی در سرزمین‌های پارتی هم گام بود.

دو *شاهنامهٔ* مرجع به این سبب از روایت‌های پارتی سرشارند که پارتیان در تألیف و تصنیف این دو اثر نقشی بزرگ ایفا کرده‌اند. برای دریافتن این امر کافی است چشم‌انداز خود را کمی دگرگون کنیم و به همراهان آفرینش *شاهنامه*‌های مرجع نگاهی بیفکنیم و سهم آنها را در برنامهٔ نگارش تاریخ ملّی ایران ارزیابی کنیم: احمد سهل و آزادسرو، که میراث‌دار رستم و عهده‌دار انتقال دورهٔ داستان‌های «جهان پهلوان» پارتی، رستم به *شاهنامه* بودند؛ ابومنصور عبدالرّزّاق، پسرش منصور، و دستور او، ابومنصور معمری، منسوب به شهریاران پهلو، کنارنگیان و اسپهبدان، که بانی و مؤلّف شاهنامهٔ منثور و حامیان فردوسی بودند؛ شاذان برزین که اهل توس بود و داستان *کلیله و دمنه* را به منابع *شاهنامه* و خود شاهنامه افزود، ماهویه خورشید از نیشابور، شاج از هرات و یزدان داد از سیستان، که همه از سرزمین‌های *پهلو* برخاستند؛ و در پایان، *سَخُنگوی* و ادیب ایرانی، فردوسی، و همسر و همراهِ پهلو زبان او که در قلب قلمرو *دودهٔ* کنارنگیان می‌زیستند. و آن گاه باید اندیشید: همانند شهریاران پارتی‌تباری که به تبار پارتی خود می‌بالیدند، آیا سر و کار ما در این حکایت با بازیگرانی پهلو است؟

۱۹۹. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 6, 6:74:142.

۲۰۰. *Shāhnāma*, M.N. Osmanov, ed., vol 6, 6:352:167.

گل و گیاه

در *شاهنامهٔ* فردوسی*

بهرام گرامی**

در بادی امر کمتر انتظار می‌رود که در *شاهنامهٔ* فردوسی، این تاریخ اساطیر و حماسی ایران باستان و عرصهٔ دلاوری‌های جنگ آوران این سرزمین، تا این حد سخن از گل و گیاه رفته باشد. امّا مقالهٔ حاضر گُواهی است در آستین که چگونه حکیم توس با ظرافت طبع و باریک بینی، تشبیهات و استعاراتِ گل‌ها و گیاهان را برای شرح رویدادها و وصف حال کسان به کار گرفته است.

* با امتنان قلبی از: جلال خالقی مطلق مصحّح شاهنامهٔ فردوسی که پس از خواندن متن نهایی مقاله، نظرات خود را پیرامون موارد اختلاف این مقاله با "یادداشت‌ها" اظهار نمودند، و ایرج پارسی نژاد، فریدون جُنیدی، فضل الله رضا، علیرضا شجاع پور، فرّخ شهابی، نصرت‌الله ضیایی و محمد حسین مصطفوی جبّاری که پیشنویس مقاله را خواندند و نکات بسیاری را یادآوری کردند که مورد توجّه و استفاده قرار گرفت.

Bahram Grami <bgrami@yahoo.com>

** ویراستار مشاور دانشنامه ایرانیکا (Encyclopædia Iranica) در زمینه گیاه‌شناسی و نویسندهٔ گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی (تشبیهات و استعارات) همراه با شرح و معنی همه ابیات مربوط به گل و گیاه در دیوان حافظ، با مقدمه ایرج افشار (تهران: سخن ، ۱۳۸۶).

Botanical characteristics of plants and flowers in the Shahnameh are briefly mentioned. Similes and metaphors using the following plant species are explained, illustrated by approximately 240 baits of poetry: aloe wood, bamboo, camphor, cypress, date palm, ebony, grape vine, hazelnut, indigo, jasmine, jujube, narcissus, orange, pomegranate, quince, rose, saffron, squash, tulip, willow, and a dozen more.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/155-190

شاهنامهٔ فردوسی، به کوشش دکتر جلال خالقی مطلق، در پی ۴۰ سال کوشش و پژوهش، در ۸ دفتر تنظیم و منتشر گردیده است.[۱] هدف از انجام این کار سترگ، به نقل از دکتر احسان یارشاطر در مقدمهٔ کتاب، این بوده است که «متنی استوار از این اثر بلندپایه، هرچه درست تر و نزدیک تر به سخن اصلی فردوسی، در دسترس خواستاران قرار گیرد». در پیشگفتار *شاهنامه*، به قلم مصحّح آمده است که:

> از میان چهل و پنج دستنویس ... دوازده دستنویس اصلی اند که ما اختلاف آن‌ها را در زیر صفحات دقیقاً ثبت کرده‌ایم. گروه دوم سه دستنویس‌اند که با ترجمهٔ عربی بنداری، دستنویس‌های غیر اصلی را می‌سازند ... ما در تصحیح *شاهنامه* از یک سو دستنویس فلورانس ۶۱۴ را که فعلاً کهن ترین و معتبرترین دستنویس ماست، در نیمهٔ نخستین کتاب اساس تصحیح قرار دادیم، اما از سوی دیگر، از آن پیروی چشم بسته هم نکردیم و ضبط دستنویس‌های معتبر دیگر را بی اعتنا نگذاشتیم ... بار متن تصحیح شده را بیش از نود درصد دستنویس اساس [فلورانس۶۱۴] و سه چهار دستنویس دیگر می‌کشند.

همهٔ اشعار در این مقاله کلمه به کلمه از همین *شاهنامه* و با همان رسم الخط نقل شده، زیرا مقایسهٔ نسخه‌ها و انتخاب مناسب ترین ضبط در توان این نگارنده نبوده است. این *شاهنامه* را از جهت مقابلهٔ بسیار دقیق با شماری از نسخه‌های معتبر باید طبعی جامع و بی نظیر دانست، طبعی که زمینهٔ لازم و کافی را برای تهیّهٔ متنی نزدیک به سخن اصلی فردوسی، با مشارکت کارشناسان عرصه‌های مختلف علوم و فنون، فراهم آورده است.

علاوه بر هشت دفتر *شاهنامه*، چهار مجلّد جداگانه زیر عنوان *یادداشت‌های شاهنامه* به شرح و توضیح بخشی از ابیات *شاهنامه* و نیز *واژه نامه‌ها* اختصاص یافته که در این مقاله از آنها به صورت *یادداشت‌ها*و *واژه‌نامه‌ها یاد شده است*.[۲] در این مقاله، به سَبک و روال دیگر کارهای این نگارنده درباره گل‌ها و گیاهان در اشعار شاعران، پس از شرح مختصری دربارهٔ گونهٔ گیاهی و اشاره به ویژگی‌هایی که مورد توجّه شاعر بوده، ابیاتی به‌عنوان شاهد انتخاب و ارائه گردیده و شرح و معنای برخی لغات و عبارات، زیر بیت آمده است. از حدود ۲۴۰ بیت شاهد در این مقاله، حدود نیمی از آنها با علامتِ / در پایان بیت مشخّص شده‌اند، به نشانهٔ آن که این ابیات در *یادداشت‌ها* مورد بحث و اشاره قرار گرفته‌اند. هرگاه توضیحی در *یادداشت‌ها* یا تعریفی در *واژه‌نامه‌ها* با نظر این نگارنده همخوانی نداشته، در همان جا آن اختلاف نظر نشان داده شده‌است. گونه‌های گیاهی به ترتیب الفبایی آمده‌اند. برای هر بیت، عدد یک رقمی در سمت راست به شمارهٔ دفتر و عدد دیگر به شمارهٔ بیت در داستان نامبرده اشاره دارد.

۱. ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه* (نیویورک: بنیاد میراث ایران، ۱۳۸۶ – ۱۳۶۶ش)، به کوشش جلال خالقی مطلق، ۸ دفتر، دفتر ۶ با همکاری محمود امیدسالار؛ دفتر ۷ با همکاری ابوالفضل خطیبی. (مجموعهٔ متونِ فارسی، زیر نظر احسان یارشاطر). این اثر عیناً از سوی مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (تهران، ۱۳۸۸ش) منتشر شده است.

۲. جلال خالقی مطلق، *یادداشت‌های شاهنامه*، (نیویورک: بنیاد میراث ایران، ۱۳۸۰–۱۳۸۸ش)، ۴ج، یادداشت‌های دفتر ۶ با همکاری محمود امیدسالار؛ یادداشت‌های دفتر ۷ با همکاری ابوالفضل خطیبی (مجموعهٔ متون فارسی، زیر نظر احسان یار شاطر). این یادداشت‌ها هنوز در ایران به چاپ نرسیده است.

آبنوس: درختی از جنس Diospyros، جنس درخت خرمالو، و گونهٔebenum متعلّق به خانوادهٔ Leguminosae یا تیرهٔ بقولات. چوب سخت و بسیار سنگین آن، با وزن مخصوص ۱/۱۲، به رنگ قهوه‌ای تیره یا سیاه، به خوبی جلا می‌یابد، دوام طولانی دارد و به لحاظ همین کیفیت‌های مطلوب در ساختن تخته نرد و شطرنج و ادوات موسیقی به کار می‌رود. در بیت زیر در خسرو پرویز (۱۵۲۲/۸)، مهد یا تخت روانی که با تزیینات و تجمّلات بر پشت پیلان و ستوران می‌نهادند از آبنوس ساخته شده است:

چهل مَهد دیگر بُد از آبنوس　　ز گوهر دُرَفشان چو چشم خروس[۳]

نام گونه و نام انگلیسی آن(ebony) ، برگرفته از واژهٔ آبنوس، خود به معنی سیاه و تیره است. بخش بزرگی از ابیات حاوی واژهٔ آبنوس در شعر کهن فارسی از فردوسی است. در ابیات بسیار، تیره و تار شدن کوه و دشت و زمین و هوا و آسمان از گَرد سپاه و سواران و از نبرد جنگ آوران به آبنوس تشبیه شده است، با پنج بیت به ترتیب در فریدون (۷۴۷/۱)، منوچهر (۱۵۲۶/۱)، داستانِ فرود سیاوَخش (۵۲۵/۳)، داستان کاموس کشانی (۲۶۲۵/۳) و داستان جنگ گشتاسپ با اَرجاسب (۱۱۵۷/۵):

چُنو بست بر کوههٔ پیل کوس　　هوا گردد از گَرد چون آبنوس/

(چُنو = چون او. کوس = نقّاره و طبل بزرگ که در جنگ‌ها بر پشت پیل می‌بستند.)

چو زال آگهی یافت بربست کوس　　ز لشکر زمین گشت چون آبنوس

سپه برگرفت و بزد نای و کوس　　زمین کوه تا کوه شد آبنوس

خروش آمد از دشت و آوای کوس　　جهان شد ز گَرد سیاه آبنوس

در برخی نسخه‌ها گَرد سپاه آمده است.

برآمد ز هر دو سپه بانگ کوس　　زمین آهنین شد، هوا آبنوس/

[زمین از رزم افزارِ سپاهیان پُر ز آهن و هوا از گَرد سپاهیان تیره و تار شد.]

در دو بیت زیر در هرمزد انوشیروان (۹۵۲/۷) و خسروپرویز (۱۸/۸) پرده و چادر آبنوس استعارهٔ شب است:

پدید آمد آن پردهٔ آبنوس　　برآسود گیتی از آواز کوس

[شب شد و نبرد آرام گرفت.]

چو پنهان شد آن چادر آبنوس　　به گوش آمد از دور بانگ خروس

[چون صبح شد...]

در وصف لشکر شکست خورده در داستان فرود سیاوَخش (۷۷۵/۳)، رخسارِ جان به دربُردگان به تیرگی آبنوس تشبیه شده است:

دریده درفش و نگون کرده کوس　　رخ زندگان تیره چون آبنوس

سخن حکیمانهٔ زیر در ناپایداری دنیا در داستان عَرض کردن کیخسرو (۳۴۴/۳) آمده است:

مکن ایمنی بر سرای فسوس　　که گه سندروس ست و گه آبنوس/

(فسوس= مسخره بازی، نیرنگ. سرای فسوس = کنایه از دنیا. سندروس و آبنوس، صمغ زرد و چوب سیاه، به ترتیب کنایه از روز و شب، روشنی و تیرگی، و شادی و اندوه است.)

۳. در *شاهنامه*، چشم خروس وصف خوبی و زیبایی است، با دو بیت در منوچهر (۱۳۸۸/۱) و کاموس کشانی (۹۲۶/۳):

بزد نای مهراب و بربست کوس
بیاراست لشکر چو چشم خروس
زمین شد بکردار چشم خروس
ز بس رنگ و آرایش نای و کوس

ارغوان: درختی از جنس Cercis و گونهٔ siliquastrum متعلّق به خانوادهٔ Leguminoseae یا تیرهٔ بقولات. انشعابات فراوان آن، برخاسته از پایین ساقه، به تاج درخت شکلی نزدیک به قیف با پایهٔ کوتاه می‌دهد. درخت ارغوان یکپارچه از گل‌های ریز سرخ رنگی پوشیده شده که قبل از رویش برگ‌ها، به صورت مجتمع از خود شاخه‌های چوبی می‌روید و به آن شکل درخت پر شکوفه‌ای را می‌دهد که رنگ سرخ بر سراسر آن غالب گردیده است. از این روی، نام ارغوان در بیشتر اشعار به درخت یا شاخ آن ناظر است و اگر منظور گلِ آن باشد، گلِ ارغوان گفته می‌شود که به معنای گل درخت ارغوان یا گل شاخ ارغوان است. از سوی دیگر، وجود واو عطف بین گل و ارغوان، در واقع اشاره به دو نوع گل (گل سرخ و گل ارغوان) است که کمتر مورد نظر شاعران قدیم بوده است.[۴] دو بیت متوالی زیر و دو بیت بعد در منوچهر (۴۸۶/۱، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۳) در وصف رخسار زالِ سپید موی، پدر رستم، است که به دیدار رودابه می‌آید:

سراسر سپیدست مویش به رنگ — از آهو همین ست و این نیست ننگ

(آهو= عیب. عیب قابل اصلاح است و ننگ ماندنی)

[همین یک عیب را دارد و آن نیز ننگ نیست.]

سر جعد آن پهلوان جهان — چو سیمین زِره بر گل ارغوان

به دیدار تو داده بیمش نوید — ز ما باز گشته ست دل پُر امید

۴. بهرام گرامی، *گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی*، (تشبیهات و استعارات)، با مقدمهٔ ایرج افشار، چ ۲، (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۶ ۱۳۸۹ش). ارجاع به کتاب *گل و گیاه* در این مقاله، به شمارهٔ صفحه در ویراست ۲ است.

به دیدار شد چون گل ارغوان　　سهی قدّ و دیبا رخ و پهلوان/

[رویش به هنگام دیدار از شادی سرخ و گلگون گردید...] در *یادداشت‌ها* آمده است: «دیدار یعنی رخسار... و رخسار را در لطافت به دیبا مانند کرده‌اند.»

تشبیه روی یار به ارغوان در بیت زیر در منوچهر (۳۴۲/۱) از نوع تشبیه تفضیل یا برتری است:

رُخش پژمرانندهٔ ارغوان　　جوان سال و بیدار و دولت جوان/

[در پیش رخ او ارغوان (از شرم) پژمرده می‌شود.]

هم وزنی و تشابه در لفظ دو واژهٔ ارغوان و زعفران و نیز تضاد و تقابل در معنای آنها برای وصف رخسار گلگون از یک سو، و روی نزار و بیمار از سوی دیگر، متناسب با فصل ظهور آنها در بهار و پاییز، این دو واژه را در سه بیت به ترتیب در منوچهر (۱۴۳۳/۱)، اردشیر (۵۳۱/۶) و نوشین روان (۸/۷) دست در دست یکدیگر قرار داده است:

شکم کرد فربِی و تن شد گران　　شد آن ارغوانی رُخش زعفران/

(فربِی = فربه، چاق) بیت بالا سنگینی و ناراحتی رودابه را در اواخر دورهٔ بارداری او، سرِ رستم، وصف می‌کند.

همان چهرهٔ ارغوان زعفران　　سبک مردم شاد گردد گران

(مردم در اینجا مفرد و به معنای شخص است.) بیت از ناپایداری روزگار و تغییر حال مردمان می‌گوید.

گل ارغوان را کند زعفران　　پسِ زعفران رنج‌های گران

(گران = سخت و سنگین.) بیت از تغییر حال در پیری حکایت می‌کند.

دربیت زیر در داستان عَرض کردن کیخسرو (۱۳۲/۳)، مُشبّه به رخسار شاه فقط یک نوع گل است و واو عطف در «گل و ارغوان» زاید است، در حالی که در بیت بعد در اورمزدِ شاپور (۲۸/۶)، «گلِ ارغوان» درست است:

رخ شاه شد چون گل و ارغوان　　که دولت جوان بود و خسرو جوان

بگسترد کافور بر جای مشک　　گلِ ارغوان شد به پالیز خشک/

پالیز = باغ. [موی سیاه سپید شد و طراوت رخسار از میان رفت.]

خون و خونِ ریخته بر خاک و زمین میدان کارزار، به ارغوان تشبیه شده است، با دو بیت زیر در داستان رفتن گیو به ترکستان (۲۰۳/۲، ۳۱۶) و سه بیت بعد به ترتیب در داستان کاموس کشانی (۱۶۸/۳)، داستان فرود سیاوَخش (۱۰۷۸/۳) و نوشین روان (۱۸۰۹/۷):

همه غار و هامون پُر از کُشته بود　　ز خون خاک چون ارغوان گشته بود

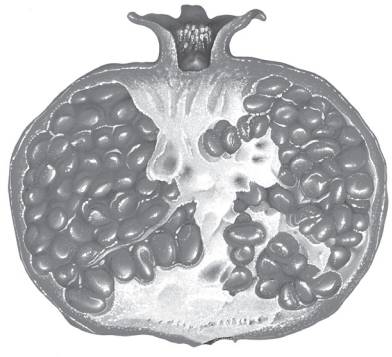
که گر دست یابم بَرو روز کین　　کنم ارغوانی ز خونش زمین

زمین ارغوان و هوا آبنوس　　سپهر و ستاره پُرآوای کوس/

سراسر همه دشت پر کُشته دید　　زمین چون گل و ارغوان کِشته دید

در بیت بالا، شاید وجه «گلِ ارغوان» به معنی «گلِ درخت ارغوان» نیز درست باشد.

به هر جای بر، توده‌ای کُشته بود　　ز خون خاک و سنگ ارغوان گَشته بود



انار: میوهٔ درختی از جنس Punica و گونهٔ granatum متعلّق به خانوادهٔ Punicaceaeکه در *شاهنامه* فقط به صورت نار آمده است. خاستگاه انار را ایران می‌دانند. گلِ انار یا گلنار به رنگ سرخ درخشنده است و بخش محدّب پایینی آن به برجستگی گونه یا رُخ می‌ماند و از این جهت روی و رخسار به آن تشبیه شده است، با دو بیت زیر در بهرام گور (۸۵۰/۶، ۱۰۱۴)، بیت بعد در اورمزد بزرگ (۲۲/۶) و دو بیت بعد در منوچهر (۳۴۶/۱، ۴۹۵):

به گلنار مانَد همی چهر تو — ز شادی بخندد دل از مهر تو
رخانت به گلنار مانَد درست — چه گویی؟ به مِی برگ گل را که شُست/
چو نُه سال بگذشت بر سر سپهر — گلِ زرد گشت آن چو گلنار چهر

[رخسار گلگونش از غم و سوگ زرد و نزار گردید.]

چو بشنید رودابه آن گفت و گوی — برافروخت و گلنارگون کرد روی/
همی گفت و یک لب پُر از خنده داشت — رخان همچو گلنار آگنده داشت/

(یک لب = لبی، منظور هر دو لب است. آگنده = آکنده، پُر و سرشار. گلنار بدون کسر «ر» مُشبّه به رخان یا گونه‌هاست، از جهت شکل و رنگ و سرشاری از شادابی، همچون ابیات دیگر در بالا). در *یادداشت‌ها* آمده است: «گلنار باید به کسر خوانده شود و خواست از گلنارِ آگنده، گلِ انار پُربرگ و شکفته است که به نهایت سرخی رسیده باشد.» گلنار پُربرگ نیست و آگَنده بودن توصیف گونهٔ برجسته است که به بخش محدّب پایینی گلنار می‌ماند. مسعود سعد و فخرالدین اسعد گرگانی آگنده را برای توصیف دل و بازو آورده‌اند: «آگنده دل چو نار ز تیمار و هر دو رخ / گشته چو نار کفته و اشکم چو ناردان» و «دو رانش گِرد و آگنده دو بازو / درخت دلربایی گشته هر دو»

در دو بیت زیر در منوچهر، غبغب به انار (۵۲۲/۱) و لب و سینه به دانه و میوهٔ انار (۲۹۰/۱) تشبیه شده است:

خم اندر خم و مار بر مار بر — بران غبغبش نار بر نار بر/

رودابه (روسری از سر برگرفته و) گیسوان سیاه همچون کمندش را از هم گشاده آن چنان

که هر رشتهٔ آن پُر خم و چون مار پُرپیچ می‌نماید. غبغب گوشت برجسته در زیر چانه یا زنخ برخی کسان است که، اگر نه آویخته باشد، در قدیم «از لوازم خوب صورتی» بوده و در نظر پیشینیان بر زیبایی می‌افزوده، و در اینجا به دو نارِ بر روی هم تشبیه شده است.

رخانش چو گلنار و لب ناردان ز سیمین بَرَش رُسته دو نار دان/

در بیت بالا، رُخ یا گونه به گلِ انار، لب به دانهٔ انار و پستان به میوهٔ انار تشبیه شده است. وجه شبه لب و دهان با دانهٔ اَنار در ادب فارسی، نه فقط سرخی دانه که کوچکی آن و تنگی دهان نیز بوده است.[۵] «ناردان» در مصراع اوّل به معنی «دانهٔ انار» و در مصراع دوم به معنی «همچون انار بدان» است.[۶] سرخی باده نیز به گل انار تشبیه شده است، با دو بیت در بهرام گور (۶۶۵/۶، ۱۶۹۱):

همه جویباران پر از مشک دُم بسان گل نارون مِی به خُم/

بیت بالا با شش بیت قبل و شش بیت بعد از آن در میان چنگک شک [...] آمده است. مُشک دُم، به معنای سیاه دُم، صفت اسب است و دربارهٔ اسب بهرام چوبینه در خسروپرویز (۱۱۳/۸) هم آمده است: «نشست از برِ ابلقِ مُشک دُم / خَنیده سرافراز رویینه سُم» که وصف اسبی ست ابلق، دُم سیاه، پُرآوازه، سرافراز و با سُمی سخت. در بعضی از نسخه‌ها به جای خَنیده، جهنده یا چمنده آمده است. در *یادداشت‌ها* آمده است که: «مُشکدُم نام پرنده‌ای ناشناخته است.»[۷] در هر حال، مفهوم مصراع اوّل با دُم مضموم بر نگارنده روشن نیست. در بیت بالا، نارون با ضمّ واو به معنی نارُبن یا درخت انار است و رنگ باده به گلِ آن مانند شده است.[۸]

سه من تافته بادهٔ سالخورد به رنگ گلِ نار، اگر زرّ زرد/

(تافته = روشن و تابناک. اگر = یا. در چند ضبط دیگر به صورت «به رنگ گلِ نار با زرّ زرد» آمده است که با دو بیت دیگر در بهرام گور (۹۸۴/۶) و داستان هفتخان اسفندیار (۲۸۴/۵)، هر دو بیت در بخش شنبلید این مقاله، همخوانی می‌یابد.)

در دو بیت زیر، به ترتیب در اسکندر (۱۰۰۲/۶) و خسروپرویز (۳۳۷۶/۸)، یاقوت به دانهٔ انار تشبیه شده است:

دو بودی به مثقال هر یک به سنگ چو یک دانهٔ نار بودی به رنگ

[هر دانهٔ یاقوت دو مثقال وزن داشت و به رنگ دانهٔ انار بود.]

صد و شست یاقوت چون ناردان پسندیدهٔ مردم کاردان/

(ناردان = ناردانه، دانهٔ انار. در بیت بالا، یاقوت بخشی از ارمغان‌هاست و خوانش یاقوت با کسر آخر بیت را موزون تر می‌کند.)[۹]

بیت زیر در یزدگرد شهریار (۴۰۸/۸) از فراهم آوردن انارِ دان کرده حکایت می‌کند:

همان ارزن و پسته و ناردان بیارد یکی موبدی کاردان

برگ گل: با توجّه به اِطلاقِ لفظ گل منحصراً به گلِ‌سرخ، برگ گل به معنای برگ گلِ‌سرخ یا گلبرگ گلِ‌سرخ یا گُل سرخ است. در واقع برگ در اینجا با گل برابر است، چنان که رخسار لطیف و شاداب را «مِثل برگ گل» می‌گویند.[۱۰] به همین طریق، لفظ برگ قبل از نام گل‌های دیگر نیز به معنای گلبرگ، یا در واقع خود آن گل، است. در

۵. گرامی، گل و گیاه، ۱۵.

۶. در منابع مختلف از جمله: *شاهنامهٔ* چاپ بروخیم، کتاب مجتبی مینوی، *گفتار* ابراهیم پورداود، فهرست وُلف و بر اساس آن *لغت‌نامهٔ* دهخدا، و *شاهنامه* چاپ مسکو، دو ناردان به صورت دو ناروان آمده که دو انار معنا شده است، در حالی که به گفته عبدالحسین نوشین، در همهٔ نسخه‌های اساس ناردان نوشته شده است. (به نقل از: سیّد محمّد کاظم صحبت زاده، *گل‌ها و گیاهان، مرغان، رود، کوه، بیابان، و طلوع و غروب خورشید در شاهنامه*، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰، ۴۰). در *شاهنامهٔ* جیحونی، ۱۳۱، بیت ۲۹۵ از داستان منوچهر (بیت ۲۴۵۲ از *شاهنامه*) نیز ناردان آمده است.

۷. حزین لاهیجی نیز «خاره سُمی مُشک دُم» را در اشاره به اسب آورده است. در *لغت نامهٔ* دهخدا نیز مشکدم نام مرغکی سیاه دُم و خوش آواز است و شاهد شعری آن همین بیت «همه جویباران...» است. از سوی دیگر، مُشکدَم (با فتح د) به معنای خوش نفس و خوشبوی در اشعار دیگران آمده است: «دجله ز زلفش مُشک دَم» (خاقانی) و «آمد بهار مُشک دَم» (امیرخسرو دهلوی).

۸. در دو بیت متوالی زیر از نظامی گنجوی و بیت بعد از جامی نارُبن و در دو بیت بعد از قطران تبریزی و ناصرخسرو نارُون به درخت انار اشاره دارد:

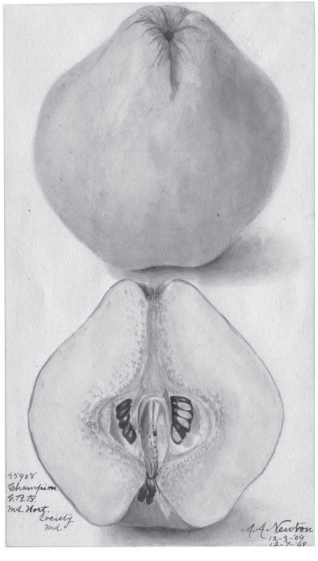
بتی نارپستان به دست آورد
که در نار بُستان شکست آورد
از آن نار بُن تا به وقت بهار
گهی نار جوید گهی آب نار
به هنگام خود گفت باید سَخُن
که بی وقت بَر ناورد نارُبن
گلنار و نار دارد بر نارُون ببار
گلنار و نار طرفه بود بار نارُون
از سر شمشیر و از نوک قلم زاید هنر
اِی برادر، همچو نور از نار و نار از نارُون

۹. بر اساس نظر دست کم سه نفر از کسانی که این مقاله را خوانده‌اند.

۱۰. گرامی، گل و گیاه، ۹۹۲.

ابیات زیر، برگ گل (داستان رستم و اسفندیار، ۵/۵)، برگ گلنار (داراب، ۱۳۶/۵)، برگ گل شنبلید (هُرمَزدِ نوشین روان، ۱۹۰۵/۷) و برگ سمن (داستان بیژن و منیژه، ۱۶۸/۳) به ترتیب به معنای گل سرخ، گلنار، گل شنبلید و سمن است:

همه بوستان زیر برگ گلست　　همه کوه پُر لاله و سنبلست
بگفت این و باد از جگر برکشید　　شد آن برگ گلنار چون شنبلید
[این را بگفت و آه عمیقی کشید و رخسار گلگونش زرد و تیره رنگ شد.]
از آشوب بغداد گفت آنچ دید　　جوان شد چو برگ گل شنبلید/
به رخسارگان چون سهیل یمن　　بنفشه گرفته دو برگ سمن/
(سهیل یمن = ستاره‌ای کم پیدا در افق ایران و سرزمین‌های شمالی تر که گمان می‌کردند فقط در یمن دیده می‌شود. بیت بالا در وصف رخسار بیژن از زبان منیژه است.) [... موی عارض به گِرد صورت درآمده است.]



به: میوهٔ درختی نسبتاً کوچک از جنس Cydonia وگونهٔ oblonga متعلّق به خانوادهٔ Rosaceae یا تیرهٔ گلِ‌سرخ. در شعر قدیم فارسی غالباً به نام «آبی» یا «بهی» و در *شاهنامه* منحصراً «بهی» آمده و در خراسان نیز به این نام معروف است. گل آن به رنگ صورتی ست که در تداول عامه به «گلْ بهی» معروف است.[۱۱] میوهٔ آن در حالت رسیده به رنگ زرد روشن و بسیار معطر است. در برابرِ روی سرخ و گلگون، رخسار زرد و نزار به رنگ زرد بهی تشبیه شده است، با دو بیت در داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۲۶۱۸/۴) و اورمزد شاپور (۳۳/۶) با مضمون مشابه:

شده کوژ بالای سرو سهی
گرفته گلِ‌سرخ رنگ بهی
[قامت او خمیده گردید و رویش به زردی گرایید.]
خم آورد بالای سرو سهی　　گلِ‌سرخ را داد رنگ بهی

بهی از میوه‌های مجلس باده نوشی بوده است، با بیتی در بهرام گور (۱۲۷۴/۶):

کنون بر گل و نار و سیب و بهی　　ز مِی جام زرّین نباید تهی

در ایران باستان، شاهان در نشست‌ها و آیین‌ها، بِهی یا ترنج زرّین، آگنده از بوهای خوش، در دست می‌گرفتند و می‌بوییدند. در شیرویه (۸۹/۸–۹۸، ۱۱۰) آمده است که پرویز برتخت شاهی لمیده بود، دو مرد گرانمایه نزدش بار یافتند، شاه از حال لمیده راست

۱۱. در درختان میوه، اگر گل قبل از برگ پدید آید، آن را شکوفه می‌نامند، مانند شکوفهٔ سیب و شکوفهٔ بادام، و اگر گل بعد از برگ پدید آید، همان گل نامیده می‌شود، مانند گل به و گل انار.

نشست، بهی را بر بالش نهاد تا از آنان احوالپرسی کند. بهی از بالش به بستر و از بستر به فرش (شادورد) و زمین غلتید، بی آنکه آسیب ببیند. اشتاد (یکی از دو مرد) بهی را برداشت، از خاک پاک کرد، بویید و بر فرش پیش پا نهاد. پرویز روی از اشتاد برگرداند، در فکر فرو رفت، و این واقعه را به فال نیک نگرفت و احتمال زوال خویش در آن دید:

بهی یی تناور گرفته به دست — دُژَم خفته بر جایگاهِ نشست/
چو دید آن دو مرد گران سایه را — به دانایی اندر سرِ مایه را/
از آن خفتگی خویشتن کرد راست — جهان آفرین را نهان یار خواست
به بالین نهاد آن گرامی بهی — بدان تا بپرسد ز هر دو رهی
بهی زان دو بالش ز نرمی بگشت — بی آزار گردان ز مرقد گذشت/
بدین گونه تا شادورد مهین — همی گشت تا شد به روی زمین
بپویید اشتاد و آن برگرفت — بمالیدش از خاک و بر سر گرفت/
جهاندار از اشتاد برگاشت روی — بدان تا بدید از بهی رنگ و بوی/
بهی را نهادند بر شادورد — همی بود بر پای پیش این دو مرد
پُر اندیشه شد نامدار از بهی — ندید اندرو هیچ فال بهی/
..... — .....
نهان آشکارا بکرد این بهی — که بی بر شود تخت شاهنشهی/

بید: درختی از جنس Salix متعلّق به خانوادهٔ Salicaceae یا تیرهٔ بید که متداول ترین گونهٔ آن بید مجنون (Salix babylonica) است. جای بید بیشتر در کنار نهر و جویبار و بِرکه است. بید درختی ست سایه گستر که تاج آن شامل ترکه‌های باریک و بلند با برگ بسیار است و برگریز فراوان دارد، با دو بیت در داستان رستم و اسفندیار (۱۲۲۱/۵) و داستان جنگ مازندران (۷۷۸/۲):

گرفتم کمربند دیو سپید — زدم برزمین همچو یک شاخ بید
همی گرز بارید بر خود و ترگ — چو باد خزان بارد از بید، برگ

(خود = کلاه رزم. ترگ = ترک، نوعی کلاه رزم بزرگ)

بید دو پایه است و گل‌های نر و ماده بر روی دو درخت جدا از هم قرار دارند و به فرض تشکیل میوه بر روی درخت ماده، چون میوهٔ آن قابل استفاده نیست، در زمرهٔ «درختان بی‌ثمر» به حساب می‌آید، با دو بیت در داستان جنگ مازندران (۲۰۷/۲) و نوشین روان (۱۲۷۲/۷):

به هشتم بغرّید دیو سپید — که ای شاه بی بَر به کردار بید/

[دیو سپید (پس از یک هفته) در روز هشتم غُرّید که اِی شاهِ بی سود و ثمر (ناکار و ناتوان) همچو بید!]

به نابودنی‌ها ندارد امید — نگوید که بار آورد شاخ بید

شاخ و برگ بید به نسیم یا بادی ملایم می‌لرزد. «چون بید یا چون برگ بید لرزیدن» مَثَل رایج شده، به طوری که گفته می‌شود «او بیدی نیست که از این بادها بلرزد»، و از این رو بید را نماد لرز دانسته‌اند، با سه بیت در داستان سیاوَخش (۲۴۸۵/۲)، داستان رزم

یازده رُخ (۷۹۹/۴) و داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۱۳۲۹/۴):

تن پهلوان گشت لرزان چو بید ز کیخسرو آمد دلش ناامید/
تن از درد لرزان چُن از باد بید دل از جان شیرین شده ناامید
سواران ترکان به کردار بید نوان گشته، از بوم و بر ناامید

فردوسی باد و بید را برای مضمون بی نتیجه و بی ثمر دانستن و حتی ناامید بودن و چشم امید نداشتن به کار برده که با دیگر شاعران متفاوت است. در *شاهنامه*، تقریباً در همهٔ موارد، وجود دو واژهٔ بید و امید در یک بیت به صورت قافیه آمده است، با سه بیت در داستان سیاوَخش (۲۲۷۵/۲)، نوشین روان (۱۲۰۳/۷) و خسروپرویز (۲۵۴۲/۸):

به پیران نه زین گونه بودم امید همه پند او باد و من شاخ بید/

(پیران = نام سپه سالار افراسیاب). [به پیران چندان امید نداشتم، زیرا همهٔ اندرزهای او، چون باد و بید، هیچ و بی فایده بود.] در *یادداشت*ها آمده است: «و امّا بید در *شاهنامه* ... به ویژه

نماد ترس و هراس است . . . » با توجه به این که ترس و هراس از واکنش‌های انسان و دیگر جانوران است، نه گیاهان، مقصود باید نماد لرزیدن از ترس و هراس بوده باشد. در شعر قدیم فارسی، لرزش بید غالباً مشبّه به موجود ترس زده یا سرمازده است. در یادداشت‌ها این معنی آمده است: «امید من به پیران بدین گونه نبود که اکنون به سبب پیمان دروغین و فریبندهٔ او که بلای جان من شد (همان گونه می‌لرزم که بید از باد)». پرانتز به نقل از متن است.

دگر کو ز نابودنی‌ها امید　　چنان بگسلد دل چُن از بادْ بید/
که بهرام دادش به ایران امید　　سَخُن گفتن من شود باد و بید/

در *یادداشت‌ها* این توضیح روشن کننده آمده است: «باد و بید یعنی هیچ و بی فایده. باد کنایه از هیچ و پوچ و بید کنایه از بی ثمری.»

پنبه: گیاهی از جنس Gossypium و گونهٔ hirsutum یا barbadense متعلّق به خانوادهٔ Malvaceae یا تیرهٔ ختمی که الیاف نرم سفید میوه یا غوزهٔ آن را می‌ریسند و از آن نخ درست می‌کنند. در شعر قدیم فارسی، مراد از پنبه گیاه مولّد الیاف و خود الیاف پنبه تا مرحلهٔ نخ و ریسمان بوده و معمولاً از جامه یا بافتهٔ پنبه‌ای نام برده نشده است، بلکه بافته یا جامهٔ ساخته شده از پنبه را کتان نامیده‌اند. بنابراین، پنبه به الیاف و گیاه مولّد آن و کتان به بافته و جامهٔ ساخته شده از پنبه گفته شده است، با این یادآوری که به گیاه کتان در ادب فارسی اشاره نشده است.[۱۲] دربارهٔ پنبه و رِشتن آن و جامه بافتن از آن دو داستان در *شاهنامه* وجود دارد: یکی «گفتار اندر داستان کَرمِ هَفتواد» در اشکانیان (۵۱۷/۶–۵۸۹) و دیگری «گفتار اندر فرستادن هرمز خلعتِ ناسزا از بهر بهرام چوبینه» در هرمزد نوشیروان (۱۳۷۲/۷–۱۴۱۴) که هیچ یک شرح و تشبیهی از پنبه به دست نمی‌دهد. در *شاهنامه*، یک بیت در جمشید (۱۵/۱) با واژهٔ کتان وجود دارد:

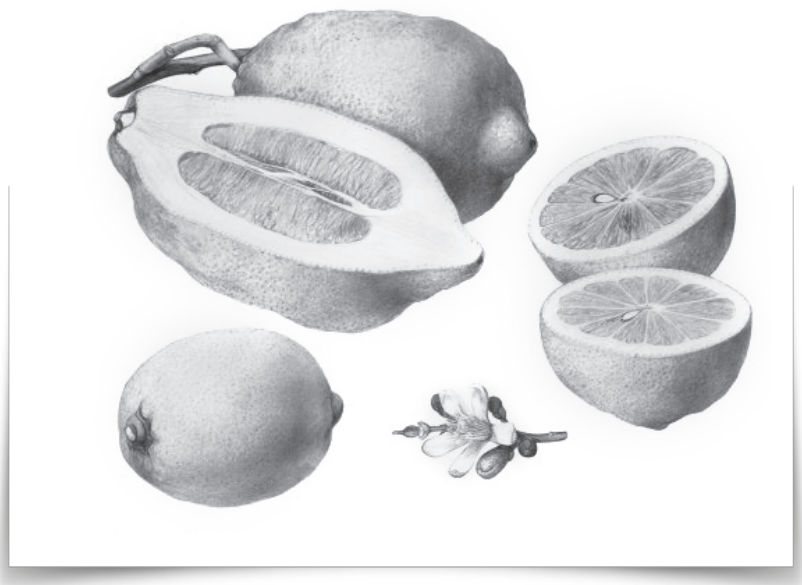
ز کتّان و ابریشم و موی قَز　　قَصَب کرد و پر مایه دیبا و خز/

(کتان = بافته یا پارچهٔ نخی. قَز با فتح اوّل = پیلهٔ کرم ابریشم، ابریشم خام. قَصَب = جامهٔ کتانی.) [از بافتهٔ نخی و ابریشمی جامه درست کرد و با رشته‌های ابریشم آن را چون دیبا و خز آراست.] در *یادداشت‌ها* آمده است: «قَز به معنی ابریشم خام و پنبه است [که پنبهٔ آن زاید است]، قُطن ... گمان نمی‌رود که چیز دیگری جز همان کتان باشد [که قُطن همان پنبه در زبان عربی است] و از کتان (یعنی الیاف کتان)» ، که باید گفت منظور از کتان الیاف کتان نیست، بلکه بافتهٔ پنبه‌ای است.[۱۳]

تُرنج: از جنس Citrus متعلّق به خانوادهٔ Rutaceae که به یقین دانسته نیست چگونه میوه‌ای است، اما از تشبیهات و قراین در صدها بیت شعر کهن فارسی چنین برمی‌آید که میوه‌ای شبیه به پرتقال امروزی، به رنگ زرد تا نارنجی، با عطر و بوی خوش، و کمی تُرش مزه بوده است. تُرَنج در لغت به معنای چین و شکنج، تُرنجیدن به معنای سخت در هم فشردن و کوفته شدن، و تُرنجیده به معنای با چین و شکن و در هم فشرده است. شاید تسمیهٔ ترنج بر وجه پوست ناهموار و پُرچین آن باشد، یا ترنج و نارنج را برای

۱۲. **کتان:** گیاهی از جنس Linum که از ساقهٔ آن الیاف و از تخم آن روغن برزک یا بزرک به دست می‌آید. به رغم شباهت نام این گیاه با نام پنبه در انگلیسی (cotton) و در عربی (قُطُن) و به ویژه اطلاق کتان و کتانی به بافته و جامهٔ پنبه‌ای یا نخی، دو گیاه پنبه و کتان با هم قرابتی ندارند.

۱۳. گرامی، گل و گیاه، ۷۸–۷۳.



رنج و بی رنجی تولید آنها نام نهاده باشند.[۱۴] در دست گرفتن و بوییدن ترنج زرّین نیز رسم شاهان و بزرگان در نشست‌ها و آیین‌ها بوده است، با دو بیت در داستان رستم و اسفندیار (۶۲۶/۵) و اسکندر (۱۵۹۹/۶):

بیامد برآن کرسی زر نشست — پر از خشم بویا تُرُنجی به دست

(بویا = خوشبو)

سکندر بیامد تُرُنجی به دست — از ایوان سالار چین نیم مست

در برخی از *شاهنامه*‌های چاپی، تلفّظ ترنج را در سه بیت زیر در داستان رستم و سهراب (۱/۲) و کیقباد (۵۱/۱، ۵۲)، با فتح «ر» دانسته‌اند و قافیهٔ آن را گنج پنداشته‌اند، در حالی که تلفظ این میوه در این ابیات مانند تلفّظ آن در زبان عربی با ضمّ «ر» بوده و با کُنج قافیه شده است:

اگر تندبادی بر آید ز کُنج — به خاک افگند نارسیده تُرُنج/

(کُنج = گوشه، جای پَرت و نامشخّص. تند باد = کنایه از بلای آسمانی. نارسیده تُرُنج = کنایه از نوجوان)

بران ترگ زرّین و زرّین سپر — غمی شد سر از چاک چاک تبر/

تو گفتی که ابری برآمد ز کُنج — ز شنگرف نیرنگ زد بر تُرُنج/

(شنگرف = مادّهٔ معدنی سرخ رنگ. نیرنگ = رنگ و نگار، طرح و نقش. در دو بیت بالا، خود و سپر زرّین به ترنج، و خون ریخته بر آن به شنگرف تشبیه شده است.)

۱۴. بر اساس نظر دست کم سه نفر از کسانی که این مقاله را خوانده‌اند.

تَره؛ گندنا: گیاهی از جنس Allium (جنس پیاز) و گونهٔ porrum متعلّق به خانوادهٔ Liliaceae یا تیرهٔ سوسن. برگ خام آن را به عنوان سبزی تازه مصرف می‌کنند. تره پس از برداشت، دوباره به سرعت می‌روید. در گذشته، خوردن آن با نان و سرکه غذای بسیار ساده و فقیرانه‌ای بوده است. تره را در جویبار می‌شستند و فقیران در پایین دست جویبار خُرده‌های آن از آب می‌گرفتند.[۱۵] می‌گفتند فراهم آوردن ترهٔ خودرو، یا برگرفتن آن از جویبار، حتی آسان تر از تهیه نان بوده است. تره تقریباً در همه جای *شاهنامه* با تشدید «ر» آمده است، با دو بیت متوالی در بهرام گور (۶۹۴/۶، ۶۹۵) که خسته از راه در خانهٔ پالیزبان (باغبان) منزل می‌کند و زن پالیزبان برای شاه غذایی ساده فراهم می‌آورد:

بیاورد چَپّین و بنهاد راست برو ترّه و سرکه و تازه ماست/
بخورد اندکی نان و نالان بخفت به دستار چینی رخ اندر نهفت

(چَپّین = چَبّین، چوبین، طَبَق بافته شده از چوب باریک درخت بید. ضبط نان و ماست به جای تازه ماست در بیت اول از دو بیت بالا مقبول تر می‌نماید، زیرا گذشته از آن که تأکید بر تازه بودن ماست چندان معمول نیست، آوردن نان و تره در شعر کهن فارسی چون *شاهنامه و مثنوی* متداول بوده است. مهم تر آن که بیت دوم به خوردن نان صراحت دارد.)

لختی بعد، زن پالیزبان بره‌ای کُشت و بریان کرد و همراه با آن (همانجا، ۷۰۶/۶):

بیاورد چَپّین بر شهریار برو خایه و ترّهٔ جویبار

(خایه = تخم مرغ)

در داستانی مشابه در یزدگرد شهریار (۵۱۹/۸، ۵۲۰، ۵۲۳) یزدگرد از دست دشمن به آسیایی پناه می‌بَرد و آسیابان که شاه را نمی‌شناسد به او پناه می‌دهد و برایش غذا فراهم می‌کند:

اگر نان کشکینت آید به کار وُ زین ناسزا ترّهٔ جویبار/
بیارم جُزین نیز چیزی که هست – خروشان بود مردم تنگ دست –/
سبک مرد بی مایه چُپّین نهاد برو ترّه و نان کشکین نهاد/

[اگر نان کشکین و اگر این ترهٔ جویبار ناقابل تو را به کار آید...] همان طور که اشاره شد، گاهی فقیران تره را از جویبار می‌گرفتند.

در داستان مشابه دیگری در خسرو پرویز (۶۶۷/۸)، خسرو پرویز از بهرام چوبین می‌گریزد و در بیابان به صومعه‌ای پناه می‌برد و از پیرِ صومعه خوردنی طلب می‌کند:

سُکوبا بدو گفت کای نامدار فطیرست با ترّهٔ جویبار/

(سُکوبا = صومعه دار، اُسقف. فطیر = نان کم مایه که خمیر آن خوب وَرنیامده باشد.) در *یادداشت‌ها* آمده است: «در نسخهٔ لن ۲ به جای آن پودن آمده که همان پودنه و پونه است که در کنار جویبارها می‌روید و آن را پودنهٔ جویباری نیز می‌گویند. از این رو دور نیست که در بیت ما و در چند جای دیگر در *شاهنامه* ترهٔ جویبار، گشتهٔ پودن جویبار باشد... در *شاهنامه* نیز جز یک بار که ترهٔ جویبار به معنای کاسنی آمده در جاهای دیگر میان تره و ترهٔ جویبار تفاوتی نیست... و محتمل است که در همهٔ این موارد ترهٔ جویبار همان است که امروزه سبزی خوردن می‌گوییم و از گیاهان گوناگون تشکیل شده است.»

۱۵. گرامی، گل و گیاه، ۱۲۱-۱۲۴.

همان طور که اشاره شد، تره از تیرهٔ سوسن، و پودنه از تیرهٔ نعناع است و با هم قرابتی ندارند. دیگر آن که صفت جویبار برای تره به معنای رویش آن در کنار جویبار نیست،[۱۶] با دو بیت متوالی زیر در خسروپرویز (۲۵۶۹/۸، ۲۵۷۰):

بفرمود تا آب نار آورند　　همان ترّهٔ جویبار آورند/

کجا ترّه‌گر کاشنی خوانَدش　　تبش خواست کز مغز بنشاندش/

(کجا = که. تره‌گر = تره‌کار، سبزی‌کار. بر اساس ابیات قبل در متن، پزشک برای خاتون آب انار تجویز کرد تا به جای سرکهٔ متداول، همراه با ترهٔ جویبار بیاورند... و خواست تب یا حرارت بدن بیمار را پایین آورد.) در *یادداشت‌ها* آمده است: «تبش اسم مصدر شینی است به معنای تپش و اضطراب».

این نگارنده بی احتمال نمی‌داند که تبش، اسم مصدر شینی از فعل تبیدن (نه تپیدن) باشد به معنای حرارت و گرمی، و شاهد شعری این معنی در *لغت نامهٔ* دهخدا همین بیت بالاست.

حنظل (در عربی) و کَبَست (در فارسی): نام گیاهی دارویی از جنس Citrullus متعلّق به خانوادهٔ Cucurbitaceae یا تیرهٔ کدوییان. میوهٔ بسیار تلخ و سمّی آن (با خاصیّت دارویی) مَثَلی از تلخی شده است، با دو بیت با واژهٔ حنظل در زَوطهماسپ (۴۲/۱) و نوذر (۵۲۷/۱):

چُنین تا برآمد برین روزگار　　درخت بلا حنظل آورد بار

بدو گفت کین چیست کانگیختی　　که با شهد حنظل برآمیختی/

و نیز چهار بیت با واژهٔ کبست در داستان سیاوَخش (۱۴۹۳/۲، ۲۰۱۳)، اورمزدِ شاپور (۵۵/۶) و نوشین روان (۴۴۱۹/۷):

چرا کِشت باید درختی به دست　　که بارش بود زهر و بیخش کبَست/

(بیخ = ریشه، بُن، اصل. بارَش = میوه‌اش) [چرا باید کاری کرد که از بُن و اصل نادرست و ثمر و نتیجه‌اش نامطبوع باشد.] در *یادداشت‌ها* آمده است: «در اینجا اجزای جمله قلب

۱۶. عطّار در *تذکره الاولیاء* آورده است که کسی «هر روز یک دینار کسب کردی و به درویشان دادی و ... وقت بودی که در حوضی که تره شستندی، بقایای آن برچیدی و نان خورش کردی» و در همان جا آورده است که: «به طلب درویش رفتم، او را دیدم بر لب دجله و از آن تره ریزه‌ها که شسته بودند، از سر آب می‌گرفت و می‌خورد.» دو بیت متوالی زیر از جامی است:

تره کاری ز قضا بر لب جوی
بود زآلودگیِ گِل تره شوی
زان تره هرچه همی ماند در آب
طعمه می‌ساخت حکیمی به شتاب

شده است... اگر به جای بیخش، نویسش برگش را بپذیریم، جمله در وضع طبیعی خود است، منتها اولاً گشتگی برگ به بیخ، کمتر محتمل است تا عکس آن. دوم این که برگ درخت را کسی نمی‌خورد... گویا همین قلب بودن جمله سبب گشتگی بیخ به برگ شده است.» در شرح بیت بالا و ابیات زیر، بار یا میوهٔ تلخ حنظل معروف به هندوانهٔ ابوجهل مورد نظر است:

درختی بُد این برنشانده به دست　　کجا بار او زهر و بیخش کَبَست/

(کجا = که. مصراع دوم اشاره به گیاه کبست دارد که میوهٔ سمّی می‌دهد.) در *یادداشت‌ها* آمده است: «که ریشهٔ آن حنظل و بار آن زهر است.»

درختی بُوَد سبز و بارش کَبَست　　وُگر پای گیری، سرآید به دست/

(پای گیری = پای گیرد، پای گرفتن = پایدار شدن، پابرجا شدن. سرآید به دست = همیشه خواهد ماند. براساس متن، فریب دشمن نباید خورد که چنین دشمنی درختی ست سبز با میوه‌ای تلخ که اگر ریشه دواند [در سلک نزدیکانت درآید]، باید به عواقبش فکر کرد.)

چو بد بود و بدساز با او نشست　　یکی زندگانی بُوَد چون کَبَست/

(نشست = مصاحبت، معاشرت).

شربتِ به غایت تلخ حنظل را شرنگ می‌نامند، با بیتی در فریدون (۸۵۱/۱):

زمانه به یکسان ندارد درنگ　　گهی شهد و نوش است و گاهی شرنگ/

خَو (با فتح اول): علف هرز مضر در باغ و کشتزار. گفته می‌شود که اگر به موقع از میان برده نشود، مانع از رشد و نموّ طبیعی محصول می‌گردد، با سه بیت در داستان رستم و اسفندیار (۷۸۸/۵)، یزدگرد بزه گر (۵۸۸/۶) و نوشین روان (۳۱۸۶/۷):

همه روی پالیز بی خَو کنم　　ز شادی تن خویش را نَو کنم/

(پالیز = باغ) [باغ را از علف هرز پاک خواهم کرد... رستم به اسفندیار نوید روزهای خوشی برای کشور می‌دهد.]

به جایی که چون من بوَد پیش رَو　　سنان سواران شود خار و خَو

[وقتی من در جلو لشکر باشم، تیر و نیزهٔ دشمن بی اثر خواهد بود.]

پیامی‌فرستاد نزدیک گَو　　که اِی تخت را چون به پالیز خَو/

(گَو = نام پادشاه هند) [تو بر تخت شاهی چون علف هرزی هستی در باغ.] در *یادداشت‌ها* آمده است: «برای تو تخت شاهی در کشور مانند هرزه گیاه است در باغ.» این توضیح در جای دیگر از یادداشت‌ها تغییر داده شده است.

خوید (بر وزن بید): گندمِ خوشه نبسته یا گندم زارِ نوکِشته. با سه بیت در داستان جنگ مازندران (۴۲۷/۲، ۴۲۹، ۴۳۲) که در آن رستم رَخش را در کشتزار رها کرده است و دشتبان لب به اعتراض می‌گشاید که چرا رستم دسترنج دیگران را پایمال کرده است:

لگام از سر رخش برداشت خوار — رها کرد بر خوید در کشت زار
چو در سبزه دید اسپ را دَشتوان — گشاده زبان سوی او شد دوان
چرا اسپ در خوید بگذاشتی — برِ رنج نابرده برداشتی
(در سه بیت بالا: خوار = به آسانی. دشتوان = دشتبان. بَر = ثمر، نتیجه)

دِبق (با کسر اول و سکون دوم): گیاهی شِبه انگلی از جنس Viscum و گونهٔ album متعلّق به خانوادهٔ Loranthaceae که در داخل تاج درختان می‌روید.[۱۷] دِبق در فارسی داروَاش نامیده می‌شود. میوهٔ آن شامل یک حبّه یا دانهٔ کوچک تر از نخود است که لعابی سفید و لزج و به غایت چسبنده دارد. دِبق در عربی به معنی چسب و چسبیدن است. براساس سه بیت زیر در داستان فرود سیاوَخش (۵۲۰/۳) و داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۶۸۳/۴، ۲۴۲۳)، دِبق به صورت مادهٔ گیاهی که «در شستن و تطهیر مرده به کار می‌بردند» در واژه نامه تعریف شده است:

سرش را به کافور کردند خشک — تنش را به دِبق و گلاب و به مُشک
سرش را به دِبق و به مشک و گلاب — بشویید و تن را به کافورِ ناب
برو تاخته دِبق و کافور و مشک — تنش را بدو درنَوشتند خشک
(درنَوشتند = پیچیدند)

دِبق را به لحاظ چسبندگی برای گرفتن درز صندوق یا تابوت نیز به کار می‌بردند، با دو بیت مشابه در همای (۳۰/۵) و یزدگرد شهریار (۷۰۳/۸):

سر تَنگ تابوت کردند خشک — به دِبق و به قیر و به موم و به مُشک
سر زخم آن دشنه کردند خشک — به دِبق و به قیر و به کافور و مُشک

رَز (یا تاک): از جنس Vitis و گونهٔ vinifera متعلّق به خانوادهٔ Vitaceae. واژهٔ رَز از آغاز شعر فارسی تا عصر حافظ به مراتب بیش از تاک زبانزد شاعران بوده، به طوری که در *شاهنامه* واژهٔ تاک نیامده است. در دورهٔ بعد، این روند معکوس شده است. در هرمَزدِ نوشین روان (۲۵۹/۷-۲۶۳)، داستانی آمده است که سواری از راهی می‌گذشت:

به ره بر یکی رَز پُر از غوره دید — بفرمود تا کهتر اندر دوید
از آن خوشه‌ای چند بُرید و بُرد — به ایوان و خوالیگرش را سپرد
بیامد خداوندِ رَز در زمان — بدآن مرد گفت: اِی بدِ بدگمان

۱۷. این نگارنده واژهٔ دِبق را فقط در *شاهنامهٔ* فردوسی دیده است. این واژه عربی ست و شرح خواص دارویی آن در صفحهٔ ۱۵۷ کتاب *قانون* ابن سینا (چاپ ۱۵۹۳م) زیر عنوان دِبق آمده است.

نگهبانِ این رَز نبودی به رنج | نه دینار سختی بها را ز گنج
چرا رنجِ نابرده کردی تباه | بنالم کنون از تو در پیش شاه

(خوالیگر = آشپز. سختَن (با فتح اول و سوم) = کشیدن یا وزن کردن. نه دینار سَختی بها را ز گنج = بهای آن را که از مالَت نپرداختی. در ادامهٔ داستان، مردِ سوار کمربند زرّین دُرنشان خود باز کرد و به غرامت و جلب رضایت به صاحب باغ داد.)

در یک بیت در منوچهر (۵۶۸/۱)، واژهٔ رَزان به همان معنای رَز، به لحاظ اهمیّت، جدا از دیگر درختان میوه آمده است:

بهار آرد و تیرماه و خزان | برآرد پُر از میوه دار و رَزان/

در بیت زیر در نوشین روان (۹۱/۷)، ارزش رَز بارور چنان است که گزیت یا جزیهٔ آن برابر با نخل بارده است:

گزیت رَز بارور شش درم | به خرماسِتان بر همین بُد رقم

«آب رَز» در دو بیت زیر در داستان رستم و اسفندیار (۱۳۱۱/۵، ۱۳۷۱) به کنایه از شراب آمده است: نخست سیمرغ به رستم می‌گوید که در جنگ با اسفندیار تیر گز را در «آب رَز» بپروراند و بعد رستم چنان می‌کند:

به زه کن کمان را و این چوب گز | بدین گونه پرورده در آب رَز/
کمان را به زه کرد و آن تیر گز | که پیکانْش را داده بود آب رَز

آب رَز می‌تواند شیرهٔ خام درخت انگور باشد که در هَرَس سالانه از محل بریدگی شاخه‌ها بیرون می‌ریزد و به اشک تاک نیز معروف است. شعر کهن فارسی سرشار از مضامین آب رَز است.

بسیاری آب رَز را کنایه از شراب دانسته‌اند. به علاوه، رَز و آب رَز را به معنای زهر و آب زهر یا زهرآب هم گرفته‌اند و دو بیت بالا را شاهد برای زهرآگین کردن تیر رستم آورده‌اند (*لغت نامه* دهخدا). در جای دیگر[۱۸] نیز آمده است که اگر کسی پیکان را به آب رَز آب دهد، هم کار آب خالص را کرده که آهنگران، فولاد را به آن آب دهند، و هم کار زهر را کرده است که فولاد را به زهر نیز آب می‌داده‌اند. در *یادداشت‌ها* آمده است: «آب رَز که رستم به دستور سیمرغ تیر گز را در آن می‌خواباند، می‌تواند در اصل شیرهٔ هوم باشد. اما در اینجا نیز در رابطه با همان آیین بَرسَم، محتمل تر است که در اصل «آب زور» (پهلوی zohr) بوده که ترکه‌های بَرسَم را در آن می‌خواباندند و «آب زور» در دست فردوسی به «آب رَز» دگرگون شده است.»[۱۹]

۱۸. عزیزالله جوینی، «نگاهی دیگر به داستان رستم و اسفندیار و شرح چند بیت مبهم»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، سال ۳۱ (۱۳۷۲ش)، ۱۲۰ – ۱۲۲.

۱۹. **هوم**: گیاهی از جنس Ephedra که از عهد باستان تا کنون مصرف دارویی داشته است و هیچ قرابتی با رَز ندارد. این گیاه موضوع چند رسالهٔ دکتری داروسازی در دانشگاه تهران بوده است.

زعفران: گیاهی چند ساله و پیازدار از جنسCrocus و گونهٔ sativus متعلّق به خانوادهٔ Iridaceae یا تیرهٔ زنبق. بخش خوراکی زعفران شامل قسمت‌های بالایی خامه و کلالهٔ گل است. یک مثقال زعفران حاصل برداشت از صدها گل با کار کمرشکن است و از همین رو گران ترین نوع ادویه در جهان است. در جشن‌ها و شادمانی‌ها، زعفران را برای رنگ و بوی خوش آن با مُشک و کافور و گلاب و گاهی همراه با سکه‌های درهم و دینار در ظرف‌ها می‌ریختند یا با عود و عنبر می‌سوزاندند، با سه بیت به ترتیب در جمشید (۱۴۵/۱)، فریدون (۸/۱) و داستان رفتن گیو به ترکستان (۴۸۱/۲):

بدوی اندرون زعفران و گلاب همان سالخورده می و مُشک ناب

بفرمود تا آتش افروختند همه عنبر و زعفران سوختند/

(فردوسی بیش از دیگر شاعران، در بیش از ۲۰ بیت، «سوختند» را به معنای متعدی آن، «سوزاندند»، به کار برده است.)

نشسته به هر جای رامشگران گلاب و می و مُشک با زعفران

رنگ و روی زرد و غمین به زعفران تشبیه شده، با دو بیت در داستان کاموس کشانی (۱۷۵۳/۳) و داستان کین سیاوَخش (۳۲۲/۲) که در آنها اشک خونین به سرخی لاله مانند گردیده است:

سراپردهٔ او پُر از ناله دید ز خون کِشته بر زعفران لاله دید/

زمین سر بسر کُشته و خسته بود وُ گر لاله بر زعفران رُسته بود/

ساج: نام چوب و درختی از جنس Tectona و گونهٔ grandis متعلّق به خانوادهٔ Verbenaceaeیا تیرهٔ شاه‌پسند که ارتفاع آن بیش از ۳۰ متر است و نام گونهٔ آن به تنومندی این درخت اشاره دارد. فردوسی ساج را، بیش از دیگر شاعران، به عنوان چوبی تیره رنگ در ابیات بسیار آورده و احتمالاً هم وزن و قافیه بودن آن با عاج تقابل سیاهی و سپیدی را در شعر آسان کرده است، با دو بیت در تشبیه قامت بلند به ساج در منوچهر (۲۸۸/۱، ۴۱۱):

ز سر تا به پایش به کردار عاج　　به رخ چون بهشت و به بالای ساج/
[اندامش سپید، رخسارش با طراوت و قامتش بلند بود.]
به بالای ساج است و هم رنگ عاج　　یکی ایزدی بر سر از مشک تاج/
(ایزدی = خدایی، خداداده) [قامتی بلند و رخساری سپید و گیسوانی سیاه دارد.]

ساج چوبی سخت و با دوام و تیره رنگ است و در گذشته از آن کرسی و تابوت و مهرهٔ سیاه شطرنج می‌ساختند، با چهار بیت در داستان رستم و سهراب (۵۴۶/۲)، داستان رستم و شغاد (۲۴۴/۵) و نوشین روان (۲۷۲۵/۷، ۳۳۵۳):

نشسته سپهدار بر تخت عاج　　نهاده برِ تختْ کرسیِ ساج/
یکی نغز تابوت کردند ساج　　برو میخ زرّین و پیکر ز عاج
مرا گفت کین مهرهٔ ساج و عاج　　ببر پیش تختِ خداوندِ تاج
پس آنگه دو لشکر ز ساج و ز عاج　　دو شاه سرافراز با فرّ و تاج

در دو بیت مشابه زیر در داستان کاموس کشانی (۴۵۱/۳) و داستان گشتاسپ و کتایون (۶۰۲/۵)، سیاهی شب به ساج تشبیه شده است:

چو خورشید تابنده بنمود تاج　　بگسترد کافور بر تخت ساج/
[خورشید که سر زد، گفتی کافور سپید بر تخت سیاه ساج پاشیده است.]
چو خورشید بنهاد بر چرخ تاج　　به کردار زر آب شد روی ساج/
[خورشید که سر زد، مِثل آن بود که بر روی چوب سیاه ساج آب زر داده‌اند.]

سرخ بید: برخی آن را گونه‌ای از بید با شاخ سرخ (طبعاً بی بر و بار) و برخی همان طبرخون یا عُنّاب (میوه‌ای شبیه به سنجد با پوستهٔ سرخ و برّاق) دانسته‌اند،[۲۰] با بیتی از گفتار بهرام در خسروپرویز (۱۶۵۱/۸):

به ساسانیان تا ندارید امید　　مجویید یاقوت از سرخ بید/

بیت بالا می‌تواند در اشاره به هر دو معنی باشد، زیرا نه از سرخ بید انتظار ثمری هست و نه عُنّابِ سرخ و برّاق ارزش دانهٔ یاقوت را دارد. در *یادداشت‌ها* این عبارت آمده است: «در بیتِ ما در اینجا بید نماد بی بَری است و صفت سرخ اگر سخن عموماً از بار و بر بود حشو می‌شد، اما چون سخن از یاقوت است، تشبیه میان دو چیز است که در عرض یکسان و در ذات گوناگون اند.»

سرو: درختی از جنس Cupressus و گونهٔ sempervirens متعلّق به خانوادهٔ Cupressaceae یا سوزنی‌برگان که تنه‌ای بلند و راست، و متقارن و بی‌انشعاب دارد. قد و قامت معشوق یا ممدوح را به آن تشبیه کرده‌اند. سرو را ثمری نیست، اما همه وقت تازه و سربلند است و این را صفت آزادگان دانسته‌اند. واژهٔ سرو به تنهایی یا به صورت ترکیب، چون سروبُن (درخت سرو)، سروبالا، سروِ سهی، سروِ آزاد و سروِ بلند بیشتر برای استعارهٔ شاهان و یلان یا خوبرویان در بیش از ۲۰۰ بیت در *شاهنامه* آمده است، با سه بیت زیر در منوچهر (۵۰۷/۱، ۷۰۰، ۷۰۱)و بیت بعد در داستان سیاوَخش (۲۲۸۴/۲):

۲۰. با دو بیت شاهد برای سرخ بید از فخرالدّین اسعد گرگانی و سید حسن غزنوی:
به عمر خویش بودم در بهاران
چو شاخ سرخ بید از جویباران
چنان راندند جوی خون که تا صد سال در بستان
چو شاخ سرخ بید آید بگونهٔ برگ سیسنبر
سیسنبر: نوعی سبزی از جنس Mentha متعلّق به تیرهٔ نعناع که نوعی از آن پودنه یا پونه نامیده می‌شود.

برآمد سیه چشم گلرخ به بام
چو سروِ سهی بر سرش ماه تام

(ماه تام = ماه تمام، قرص ماه).

میان سپهدار با سرو بُن
زنی بود گویا و شیرین سَخُن/

پیام آوریدی سوی پهلوان
هم از پهلوان سوی سرو روان

یکی تشت زرّین نهاد از برش
جدا کرد از آن سرو سیمین سرش

فردوسی، داستان سرو کشمر را، که در اشعار دیگر شاعران به صورت کاشمر آمده، در مجموعهٔ تقریباً هزار بیتی از دقیقی، در *شاهنامهٔ* خود نقل کرده است (داستان گشتاسب با ارجاسب، گفتار اندر پدید آمدنِ زردشتِ پیغامبر، ۳۹/۵ – ۸۵). می‌گویند زردشت دو سرو بهشتی را در کاشمر و فریومد کاشت. بعدها به دستور متوکل عباسی سرو کاشمر را قطع کردند و برای او فرستادند، اما خلیفه پیش از دیدن سرو به دست غلامان خود در ۳۴۷ق کشته شد. تذرو نام مرغی است از جنس قرقاول و رنگارنگ با سرخی زیاد که آفتاب و آتش را به آن تشبیه کرده‌اند. ابیات بسیار در *شاهنامه* مؤیّد آن است که تذرو نه بر شاخ، که بیشتر در پای سرو جای دارد، آنجا که می‌خرامد و با ناز می‌رود، با دو بیت در منوچهر (۲۷۲/۱) و داستان بیژن و منیژه (۱۳۸/۳):

به بالا به کردار آزاد سرو — به رُخ چون بهار و به رفتن تذرو
خرامان به گِرد گلان بر تذرو — خروشیدن بُلبل از شاخِ سرو

شاید همنشینی سرو و تذرو در شعر کهن فارسی بیشتر به لحاظ سهولت استفاده از آنها در قافیه بوده است.

سمن (مانند یاس، مخفف یاسمن): نام گل و گیاهی از جنس Jasminum متعلّق به خانوادهٔ Oleaceae یا تیرهٔ زیتون. سمن خود به معنای گل سفید و حتّی به معنای عمومی گل نیز به کار رفته است. روی و رخسار سپید و لطیف به سمن تشبیه شده است، با بیتی در منوچهر (۵۳۷/۱) و داستان بیژن و منیژه (۳۸/۳):

دو رخساره چون لاله اندر سمن　　سرِ زلف جعدش شکن بر شکن

(رخ یا گونه به لاله تشبیه شده است.)

پریچهرگان پیش خسرو به پای　　سرِ زلفشان بر سمن مشک سای/

(مشک سای = سایندهٔ مشک، معطّر و خوشبوی، مانند مشک. زلف سیاه به مشک تشبیه شده است.) در *یادداشت‌ها* آمده است: «سمن کنایه است از رخسار یا شانه یا سرین... رخسار کمتر، و شانه بیشتر محتمل است. سر گیسوی سیاه و خوشبوی پریچهرگان با شانهٔ سپید آنها تماس داشت، چنان که گویی بر سمن سپید مشک سیاه می‌ساییدند.» گذشته از غریب بودن حضور زنان با شانه‌های عریان در مجلس بزرگان، زلفِ سمن سا به معنای زلفِ ریخته بر رخسار در شعر کهن فارسی بسیار آمده است.

تن و آغوش سپید و خوشبو نیز به سمن تشبیه شده، تا آنجا که سمنبر و سمن بوی، استعارهٔ معشوق و محبوب بوده است، با سه بیت در منوچهر (۱۱۱۰/۱)، داستان بیژن و منیژه (۲۱۷/۳)و نوشین روان (۱۰۴۵/۷):

سه بُت روی با او بیکجا بُدند　　سمن پیکر و سرو بالا بُدند

چو بیدار شد بیژن و هوش یافت　　نگار سمنبر در آغوش یافت

سمن بویْ خوبان با ناز و شرم　　همه پیشِ کسری برفتند نرم

واژهٔ یاسمن در بیت زیر (داستان عَرض کردن کیخسرو، بعد از بیت ۲۶۰/۳ در زیرنویس به عنوان بیت الحاقی) و برای استعارهٔ رامشگر آمده است:

سران با فرامرز و با پیل تن　　همی باده خوردند بر یاسمن/

(پیلتن –یک کلمه – لقب رستم است.) و بیت زیر (منوچهر، ۶۳/۱) در توصیف زالِ نوزاد، پدر رستم، است که با موی سپید زاده شد و ازین روی او را زال نام نهادند:

ازین بچّه چون بچُهٔ اَهرِمَن　　سیه پیکر و موی سر چون سمن

سندروس (با تلفظهای مختلف در فارسی و عربی و به صورت Sandarac در انگلیسی، مشتق از اصل یونانی): صمغی به رنگ زرد تا نارنجی که از درختی از جنس Tetraclinis متعلّق به خانوادهٔ Cupressaceae یا تیره سروها به دست می‌آید. بوعلی سینا و ابوریحان بیرونی از سندروس و خواص طبّی آن نام برده‌اند. سندروس در *واژه نامه‌ها* به صورت «نوعی سرو کوهی و کنایه از رنگ زرد و مات» و «نوعی سرو کوهی، کنایه از رنگ سفید و روشن ...» آمده و بر این اساس ابیات مربوط به سندروس شرح گردیده است. نه سرو و نه دیگر درختان به رنگ سفید یافت می‌شوند. سندروس در *شاهنامه* صمغی زرد رنگ است، با دو بیت متوالی زیر در داستان رستم و سهراب (۴۲۴/۲، ۴۲۵) که در آن جنگ افزار به ابر سیاه برفراز میدان جنگ، و سپر و کفش زرّین به باران زرد تشبیه گردیده و دو بیت متوالی بعد در داستان کاموس کشانی (۱۶۲/۳، ۱۶۳) که در آن کلاه و سپر و کمر سواران به ابر زردی تشبیه شده است که بر عرصهٔ تیره و تار میدان می‌بارد:

ز بس گونه گونه سنان و درفش — سپرهای زرّین و زرّینه کفش/
تو گفتی که ابری به رنگ آبنوس — برآمد، ببارید ازو سندروس
ز بس ترگ زرّین و زرّین سپر — ز جوش سواران زرّین کمر
برآمد یکی ابر چون سندروس — همی بوسه داد از برِ آبنوس/

در *یادداشت‌ها* آمده است: «گویا ابری که از گرد و غبار در آسمان بسته است، به سندروس زرد یا سفید مانند کرده است که بر زمین تیره چون آبنوس بوسه می‌زند»، در حالی که سندروس به سپر و کفش و کمر زرّین اشاره دارد.

آفتاب بامدادی بر بالای کوه نیز به سندروس تشبیه شده است، با بیتی در داستان عَرض کردن کیخسرو (۲۳۹/۳):

چو از روز شد کوه چون سندروس — به ابر اندر آمد خروش خروس

در چهار بیت متوالی زیر در داستان گشتاسب و کتایون (۷۲۳/۵-۷۲۶)، با غروب خورشید نبرد متوقّف می‌شود، شب فرا می‌رسد و پردهٔ سیاه بر روز روشن می‌کشد، خورشید دوباره طلوع می‌کند، و نبرد در روز روشن از سر گرفته می‌شود:

چو خورشید شد بر سر کوهْ زرد — نماند آن زمان روزگارِ نبرد
شب آمد، یکی پردهٔ آبنوس — بپوشید بر چهرهٔ سندروس/

در *یادداشت‌ها* آمده است: «... روز به رنگ سفید گیاه سندروس مانند شده است»، در حالی که سندروس زرد است.

چو خورشید از آن پوشش آگاه شد — ز برج کمان بر سرِ گاه شد
ببُد چشمهٔ روز چون سندروس — ز هر سو برآمد دَم نای و کوس

روی و رخسار زرد، غالباً از هول و هراس، نیز به سندروس تشبیه شده است، با دو بیت زیر در منوچهر (۴۴۶/۱، ۷۱۵)، سه بیت بعد در داستان کاموس کشانی (۲۳۵/۳، ۷۲۶، ۱۳۰۲) و دو بیت دیگر به ترتیب در نوذر (۳۳۷/۱) و خسرو پرویز (۶۵۱/۸):

رخ لاله رخ گشت چون سندروس — به پیش سپهبد زمین داد بوس/

در یادداشت‌ها، در شرح این بیت، به درستی آمده است: «در شاهنامه رنگ زرد (رخسار) بدان [به سندروس] تشبیه شده است.»

زن از بیم او گشت چون سندروس — بترسید و روی زمین داد بوس/
بدین گفت و گوی اندرون بود طوس — که شد گیو را رویْ چون سندروس
به لشکرگه آمد سپهدار طوس — پُر از خونْ دل و رویْ چون سندروس
کمان را به زه کرد پس اشکبوس — تنی لرز لرزان، رخی سندروس
دریده درفش و نگونسار کوس — چو لاله کفن، رویْ چون سندروس
هم آنگاه برخاست آوای کوس — رخ خونیان گشت چون سندروس/

شنبلید: گیاهی با گل زرد که حدود ۲۵ بار در *شاهنامه* به کار رفته و فقط در یک یا دو بیت در جایگاه قافیه نبوده است. در ادب فارسی، همهٔ تشبیهات به شنبلید به گل زرد رنگ آن مربوط می‌شود، از جمله طلوع و غروب آفتاب را به آن تشبیه کرده‌اند، با سه بیت در داستان کین سیاوَخش (۴۷۶/۲)، داستان هفتخوان اسفندیار (۳۷۴/۵) و نوشین روان (۲۵۶/۷):

چو خورشید رخشنده آمد پدید — زمین شد بسان گل شنبلید/
چو خور چادر زرد بر سر کشید — ببُد باختر چون گل شنبلید/
پدید آمد آن تودهٔ شنبلید — دو زلف شب تیره شد ناپدید

در دو بیت مشابه زیر در داستان هفتخوان اسفندیار (۲۸۴/۵) و بهرام گور (۹۸۴/۶)، جام زرّین به گل زرد شنبلید تشبیه شده است:

بدادش سه جام دمادم نبید — می‌سرخ و جام از گل شنبلید/

(نبید = شراب) در *یادداشت‌ها* آمده است: «شنبلید کنایه از بلور است.»

بیاورد جامی کنیزک نبید — می سرخ، جام از گل شنبلید/

(در بیت بالا نیز شراب سرخ در جام زرّین آورده شده است.)

بیش از همه، روی و رخسار زرد، از غم و خستگی یا ترس و اضطراب، به گل شنبلید تشبیه شده است، با دو بیت متوالی زیر در خسرو پرویز (۱۱۷۸/۸، ۱۱۷۹)، دو بیت بعد در نوشین روان (۱۶۴۶/۷، ۲۰۵۶)، و بیت دیگر در دارا (۳۳۰/۵):

چو قیصر بَران سان سخن‌ها شنید — به رخساره شد چون گل شنبلید/
گل شنبلیدش پُر از ژاله گشت — زبان و روانش پُر از ناله گشت/

(ژاله = شبنم، کنایه از اشک)

چو شاه جهان اندرآن بنگرید — برآشفت و شد چون گل شنبلید
چو خاقان چین آن سخن‌ها شنید — بپژمرد و شد چون گل شنبلید
چو نزدیک شد، روی دارا بدید — پرُ از خون بَر و روی چون شنبلید

[... تن خون آلود و رخسار زرد.]

شیز: چوبی سیاه که در اشعار فردوسی بیش از دیگر شاعران آمده است. از چوب شیز کمان و دیگر چیزها می‌ساختند و این نام را بر کمان نیز اِطلاق می‌کردند، با دو بیت در داستان فرود سیاوَخش (۲۶۴/۳) و نوشین روان (۱۷۳۶/۷):

چو با تیر نزدیک شد ریونیز به زه برکشید آن خمانیده شیز/

(ریونیز = داماد طوس. خمانیده = خم شده)

یکی گنبد از آبنوس و ز عاج به پیکر ز پیلَسته و شیز و ساج

(پیلسته = پیل + استه (مخفّف استخوان)، استخوان فیل، عاج) در *واژه نامه‌ها* و *یادداشت‌ها* شیز برابر با آبنوس دانسته شده، اما در بیت بالا هر دو نام آمده است. اندوه و تیرگی دل را نیز به سیاهی شیز تشبیه کرده‌اند، با بیتی در داستان کاموس کشانی (۲۲۱۴/۳):

ز بهرامِ گودرز و ز [وَز] ریونیز دلم تیره تر گشت بَرسانِ شیز

عُنّاب: میوهٔ درختی از جنس Ziziphus متعلّق به خانوادهٔ Rhamnaceae شبیه به سنجد. لب معشوق را به پوستهٔ سرخ و برّاق آن تشبیه کرده‌اند، با بیتی از رزم سهراب با گُردآفرید در داستان رستم و سهراب (۲۲۲/۲):

چو رخساره بنمود سهراب را ز خوشاب بگشاد عُنّاب را/

(خوشاب = مروارید، استعارهٔ دندان. ز خوشاب بگشاد عُنّاب را = لب به سخن گشود و دندان‌هایش از زیر لب نمایان شد.)

عنّاب را طبرخون نیز نامیده‌اند، با چهار بیت در داستان کاموس کشانی (۲۹۰/۳)، داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۱۶۴۲/۴)، داستان رستم و اسفندیار (۱۱۳۰/۵) و شاپور ذوالاکتاف (۵۲/۶):

هوا تیره گشت از فروغ درفش طَبرخون به شنگرف برزد بنفش/

(شنگرف = مادّهٔ معدنی سرخ رنگ) در *یادداشت‌ها* «شَنگَرف به معنای جیوه» آمده، در حالی که جیوه چون نقره سپید است و سیماب نیز نامیده می‌شود.)

همه دشت مغزِ سر و خون گرفت　　رخ خاک رنگ طَبرخون گرفت

به رنگ طبرخون شدی این جهان　　شدی آفتاب از نهیبش نهان

(در دو بیت بالا که توصیف میدان کارزار است، طبرخون به رنگ خون اشاره دارد.)

چو گلبرگ رخسار و چون مشک موی　　به رنگ طبرخون و چون مشک بوی/

[رخسارِ چون برگِ گل لطیف به رنگ سرخ و بوی موی چون مُشک سیاه به مشک تشبیه شده است.]

عود: درختی تنومند و گرمسیری از جنس Aquilaria متعلّق به خانوادهٔ Thymelaeaceae. غدّه‌ها یا گره‌هایی آکنده از صمغی تیره رنگ، بر اثر فعالیت نوعی قارچ، بر روی شاخه‌های آن تولید می‌شود. عود خام یا عود تر، به معنای عود خالص و خوب، سیاه و بی‌رگه است. مرغوب ترین عود از دیار قمار در هند، معروف به عود قماری، بدست می‌آمده است. چوب و صمغ عود کالایی کمیاب و ارزشمند بوده است که در جشن‌ها و آیین‌ها می‌سوزاندند تا بوی خوش آن پراکنده شود، با سه بیت در جمشید (۴۲/۱)، داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۱۴۰۹/۴) و داستان گشتاسپ با ارجاسب (۹۳۶/۵):

چو بان و چو کافور و چون مُشک ناب　　چو عود و چو عنبر، چو روشن گلاب/

(روشن = زلال، خالص. بان درختی است که بَر و دانهٔ خوشبوی آن را در آتش می‌سوزاندند و گاه با شراب می‌آمیختند) (*گل و گیاه*، ص ۴۵۷).

به یک دست مجمر، به یک دست جام　　برافروخته عنبر و عود خام

و عودش بر آتش همی سوختند　　تو گفتی همی رامش افروختند

(رامش = شادی) [به خاطر اوعود در آتش افکندند و شادی برپا کردند.]

از چوب مرغوب عود تخت مرصّع می‌ساختند، با سه بیت در داستان جنگ هاماوران (۳۸۴/۲)، اسکندر (۳۳۸/۶) و نوشین روان (۲۲۲۶/۷):

زعود قُماری یکی تخت کرد　　سر تخته‌ها را به زر سخت کرد/

(سخت کرد = محکم کرد)

یکی مَهد پُرمایه از عود تر　　بر او بافته زرّ و چندی گُهر

(مَهد = تخت روان که بر پُشت پیل می‌نهادند و بر آن می‌نشستند.)

یکی دیگر از عود هندی به زر　　برو بافته چند گونه گُهر

(یکی دیگر = براساس متن: مَهدی دیگر)

فَندُق: میوهٔ درختی از جنس Corylus متعلّق به خانوادهٔ Corylaceae. بخشی از پوستهٔ سخت آن با زمینهٔ کدر و گاه شکاف کنار آن بسیار به پشت ناخن دست شباهت دارد و از این رو سرانگشت و ناخن حنا بسته را از جهت شکل و رنگ به فندق تشبیه کرده‌اند، تا آنجا که غالباً فندق خود به جای سرانگشت یا ناخن به کار رفته است. سودابه در داستان جنگ هاماوران (۱۶۹/۲) و فرنگیس در داستان سیاوَخش (۲۰۷۷/۲، ۲۲۹۸) شیون کنان موی سر خود را می‌کشند و رخسار گلگون خود با ناخن می‌خراشند و خونین می‌کنند:

به مشکین کمند اندر آویخت چنگ — به فندق دو گل را به خون داد رنگ/
فرنگیس بگرفت گیسو به دست — گل و ارغوان را به فندق بخست/

(خَستن = خراشیدن، مجروح کردن) در *یادداشت‌ها* به درستی آمده است: «محتمل است که شاعر گل ارغوان گفته بوده است، و در اینجا نیز مانند چند مورد دیگربه گل و ارغوان گشتگی یافته است.»

بُرید و میان را به گیسو ببست — به فندق گل و ارغوان را بخَست/

[فرنگیس در مویهٔ مرگ سیاوُش، گیسوی بلند خود را برید و به دور کمر بست و با ناخن صورت خود را خراشید.] در *یادداشت‌ها* به درستی آمده است: «گل ارغوان کنایه از گونهٔ سرخ است و واو عطف زائد است.»

کافور: درختی از جنس Cinnamonum (جنس دارچین) و گونهٔ camphora متعلّق به خانوادهٔ Lauraceae یا تیرهٔ برگ بو. با ایجاد شکاف در تنهٔ درخت، یا از راه تقطیر چوب آن، صمغ سفید خوشبویی به دست می‌آید که مصارف دارویی و غیر آن دارد. موی سپید به کافور تشبیه شده، با چهار بیت در فریدون (۳۵۱/۱، ۷۳۷)، داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۶۹۴/۴) و اردشیر (۸۴/۶):

به بالا چو سرو و چو خورشید روی — چو کافور گِردِ گلِ سرخ، موی
چو کافور موی و چو گلبرگ روی — دل آزرم جوی و زبان گرم گوی/

(آزرم جوی = مهربان)

جهاندار گشت از جهان ناامید — بکَند آن چو کافور موی سپید

مرا سال بر پنجه و یک رسید　　ز کافور شد مشک و گل ناپدید/
(پنجه = پنجاه) [موی سیاهم سفید و روی گلگونم دگرگون شد.]

سپیدهٔ صبح نیز به کافور تشبیه شده است، با بیتی در اسکندر (۱۰۱۶/۶):

سپیده چو برزد ز بالا درفش　　چو کافور شد روی چرخ بنفش
(چرخ بنفش = آسمان نیلگون)

استفاده از کافور برای مردگان، غالباً همراه با مشک و عود و عنبر و گلاب، از رسوم باستانی بوده است، با دو بیت متوالی در داستان رزم یازده رخ (۲۴۱۳/۴، ۲۴۱۴)، و سه بیت به ترتیب در داستان فرود سیاوَخش (۵۱۹/۳)، دارا (۳۹۲/۵) و شیرویه (۶۰۶/۸):

بفرمود پس مشک و کافور ناب　　به قیر اندر آمیختن با گلاب
تنش را بیالود از آن سر به سر　　به کافور و مشکش بیاگند سر
تن شاهوارش بیاراستند　　گُل و مشک و کافور و مِی خواستند
تنش زیر کافور شد ناپدید　　وُ زآن پس کسی روی دارا ندید
نشسته برِ شاه، پوشیده روی　　به تن بر یکی جامه کافور بوی/

(بیت بالا دربارهٔ رفتن شیرین به دخمهٔ خسرو، نشستن در کنار جسد او و خوردن زهر و جان دادن در همان جاست. شیرین در تدارک مرگ به جامهٔ خود کافور زده بود.)

کافور برای خوشبوکردن جامه و بستر هم به کار می‌رفته است، با بیتی در داستان بیژن و منیژه (۲۱۳/۳):

بگسترد کافور بر جای خواب　　همی ریخت بر چوب صندل گلاب

(صندل چوب درختی از جنس Santalum که نام گونه‌ای از آن (album) کنایه از سپید مانندی چوب آن است.)[۲۱]

کدو: گیاهی از جنس Cucurbita متعلّق به خانوادهٔ Cucurbitaceae یا تیرهٔ کدوییان. نام جنس و خانوادهٔ آن، مشتق از واژهٔ سلتیک Cucc به معنای ظرف، با نحوهٔ استفاده از آن در گذشته مرتبط است. درون نوعی کدو با شکم بزرگ و گردن باریک را از تخم خالی می‌کردند، می‌خشکاندند، روی آن را با نقش و نگار می‌آراستند و به عنوان صراحی یا کوزهٔ شراب از آن استفاده می‌کردند. در *تاریخ ادبی ایران* (تألیف ادوارد براون، ج۱) از *شاهنامه* نقل شده است: «... سپس شراب بیرون آوردند و بهرام[چوبینه] از پیرزن پرسید آیا چیزی نداری که مشروب را با آن بنوشیم؟ پیرزن پاسخ داد کدوی کوچکی دارم و کدو را آورد، سر کدو را قطع کردند و از آن باده نوشیدند.» اصل ماجرای گریختن بهرام چوبینه از خسرو و باده نوشیدن او در کدو در

۲۱ . گرامی، گل و گیاه، ۴۸۲-۴۸۴.

خسروپرویز (۱۹۹۰/۸-۱۹۹۳) آمده است:

بریدم کدو را که نو بُد سرش　　یکی جام کردم نهادم برش/
بدو گفت بهرام: چون می بُود　　از آن خوب تر جام‌ها کِی بود/
چو زن آن کدوی مِی آورد و جام　　از آن جام بهرام شد شادکام
یکی جام پُر برکَفَش برنهاد　　بدان تا شود پیرزن نیز شاد

و در دنباله (همانجا، ۲۰۰۳/۸) آمده است:

بدو گفت بهرام: اگر آرزوی　　چنین کرد، گو مِی خور اندر کدوی

در داستان بهرام گور و زن پالیزبان (بهرام گور، ۷۰۹/۶) نیز آمده است:

چو شب کرد بر آفتاب انجمن　　کدویی می و سِنجِد آورد زن

مصراع اول احتمالاً به هنگام غروب اشاره دارد. در *شاهنامه*، فقط در بیت بالا سِنجِد دیده شده است.

گُل (یا گلِ‌سرخ): از جنس Rosa متعلّق به خانوادهٔ Rosaceae یا تیرهٔ گلِ سرخ. بر روی پایهٔ چوبی می‌روید و چند صباحی بیش نمی‌پاید. لفظ گل همیشه و منحصراً به گلِ‌سرخ اطلاق گردیده است و دربارهٔ گل‌های دیگر از آنها نام برده می‌شود (*گل و گیاه*، ص ۲۸۲). با این حال، در *شاهنامه* از گلِ سرخ مکرّر نام برده شده است. بیت زیر در نوشین روان (۱۲۵۰/۷) به بوی خوش گل و بیت بعد در داستان کین سیاوَخش (۸/۲) به رخسار گلگون در جوانی اشاره دارد:

که گر گل نبوید، به رنگش مجوی　　کزانپس[کزان‌پس]نجویی‌مگرآب‌جوی/

(به رنگش مجوی = در بندِ رنگش مباش.) [گلِ بی بو، به هر رنگ که باشد، گلاب نخواهد داد.]

دریغ آن گل و مُشک و خوشاب سی　　همان تیغ برّندهٔ پارسی/

(خوشاب = مروارید، استعارهٔ دندان. فردوسی در ۵۸ سالگی بر عمر گذشته دریغ می‌خورد که طراوت روی و موی سیاه و دندان سالم و زبان پُرقدرت پارسی گوی را از دست داده است.)

درختچهٔ گلِ‌سرخ خاردار است. ملازمت گل با خار در سراسر شعر فارسی به چشم می‌خورد، با سه بیت در منوچهر (۲۴۲/۱)، داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۸۳/۴) و نوشین روان (۳۸۸/۷):

ز گل بهرهٔ من به جز خار نیست　　بدین با جهاندار پیگار نیست

[نصیب من در این دنیا جز رنج نیست، اما تسلیم رأی آفریدگار هستم.]

چنین پروراند همی روزگار　　فزون آمد از رنگِ گل رنجِ خار

(رنگ گل = زیبایی گل) [محنت این جهان از خوشی آن بیشتر است.]

بدو گفت گوینده کای شهریار　　به پالیز گل نیست بی زخم خار

در پندار شاعرانه، گل معشوق بی چون و چرای بلبل است و او را به نوا وا می‌دارد. در ادب فارسی، هیچ منظومهٔ عاشقانه‌ای طول و تفصیل عشق میان این دو دلداده را ندارد، با ابیاتی در آغاز داستان رستم و اسفندیار (۶/۵، ۷، ۹، ۱۳، ۱۴):

به پالیز بلبل بنالد همی　　گل از نالهٔ او ببالد همی/

شب تیره بلبل نخسپد همی　　گل از باد و باران بجنبد همی
بخندد همی بلبل از هر دوان　　چو بر گل نشیند گشاید زبان/
که داند که بلبل چه گوید همی　　به زیر گلِ اندر چه موید همی
نگه کن سحرگاه تا بشنوی　　ز بلبل سَخُن گفتن پهلوی/

گل کامگار (یا گل کامکار): گلی ست به غایت سرخ که شواهد بسیار از مشابهت و همسانی آن با گلِ‌سرخ حکایت دارد.[۲۲] گاهی نیز، به تناسب متن، در اشاره به کامگاری و خوشبختی است، با دو بیت در اشکانیان (۳/۶) و شیرویه (۲۷۵/۸):

همی زرد گردد گل کامگار　　همی پرنیان گردد از رنج خار/
(بیت از سپری شدن جوانی و کامرانی و فرا رسیدن پیری و ناتوانی می‌گوید.)
که ایران چو باغیست خرّم بهار　　شکفته همیشه گل کامگار/

گیا (یا گیاه): در شعر کهن فارسی به معنای رُستنی خودرو یا علف است که قدر و قیمت گل و درخت را ندارد، با دو بیت در داستان رستم و سهراب (۶۰۰/۲) و داستان رزم یازده رخ (۱۳۸۴/۴):

که چون بَرکَنند از چمن بیخ سرو　　سزد گر گیا را نبوید تذرو/
[اگر سرو را از جای برکَنند، باز سزاوار نیست که تذرو گیاه را ببوید- به سراغ گیاه برود.]
که دانست هرگز که سرو بلند　　بباغ از گیا یافت خواهد گزند
[چه کسی فکر می‌کرد که در این دنیا چنان بزرگی به دست چنین کوچکی از میان خواهد رفت.]

گیا به معنای علف و علوفهٔ حیوان نیز هست، با سه بیت در نوذر (۱۰۳/۱)، بهرام گور (۷۲۹/۶) و نوشین روان (۳۵۲۱/۷):

چراگاه اسپان شود کوه و دشت　　گیاها ز یال یلان برگذشت
بیاورد گاو از چراگاه خویش　　فراوان گیا برد و بنهاد پیش
ز هامون برِ مرغزاری رسید　　درخت و گیا دید و هم سایه دید

۲۲.. گرامی، گل و گیاه، ۳۱۸.

لاله: نام گلی از جنس Tulipa و گونهٔ sylvestris (لالهٔ خودرو و صحرایی) یا گونهٔ gesnerana (لالهٔ اصلاح شده و بستانی) متعلّق به خانوادهٔ Liliaceae یا تیرهٔ سوسن. شش گلبرگ سرخ جدا از هم آن در مجموع شکل جام به گل می‌دهد. خون به سرخی لاله و میدان جنگ و عرصهٔ کارزار به لاله زار تشبیه شده است، با سه بیت در فریدون (۸۴۷/۱)، داستان جنگ هاماوران (۲۶۰/۲) و داستان گشتاسپ با ارجاسپ (۵۵۲/۵):

بیابان چو دریای خون شد درست
تو گفتی که روی زمین لاله رُست/
برآمد درخشیدن تیغ و خشت
تو گفتی هوا بر زمین لاله کِشت/
در و دشت‌ها شد همه لاله گون
به دشت و بیابان همی‌رفت خون/

بیت زیر در آغاز داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۷۶/۳) آمده:

بدین داستان دُرّ بارم همی به سنگ اندرون لاله کارم همی

(در اغلب نسخه‌ها دُرّ ببارم هست. دُرّ باریدن = گُهرافشانی کردن، نغز گفتن) [در این داستان چه حرف‌ها خواهم زد و چه دل‌های سنگ را به خون خواهم نشاند.]

لالهٔ خودرو در دشت و کوه و میان سنگ‌ها می‌روید و ده‌ها بیت شعر قدیم فارسی از مجاورت سنگ و لاله حکایت می‌کند. در داستان جنگ هاماوران (۶۳/۲) نیز می‌گوید: تو گفتی هوا ژاله بارد همی / به سنگ اندرون لاله کارد همی.

بیت زیر در قباد (۲۷/۷) دربارهٔ قباد است که در شانزده سالگی به پادشاهی رسید و اکنون در بیست و سه سالگی شراب کهنه (هفت ساله) را مانَد:

چُنین بود تا بیست و سه ساله گشت به جام اندرون باده چون لاله گشت

بیت زیر در خسرو پرویز (۳۱۲۰/۸) در توصیف گربه‌ای است که گوشواره به گوشش کرده‌اند و ناخنش را رنگ و حنایی به سرخی لاله زده‌اند:

فروهشته از گوش او گوشوار　　به ناخن بر از لاله کرده نگار/

(نگار = حنا (با رنگ) در *یادداشت‌ها* به عنوان نخستین معنای محتمل آمده است: «ناخن‌های گربه را با گلبرگ‌های لاله آرایش کرده بود (و یا: ناخن‌های او را به رنگ لاله سرخ نموده بود).»

روی و رخسار به لاله سرخ تشبیه شده و لاله استعارهٔ رخ و گونه بوده است، با دو بیت در داستان جنگ بزرگ کیخسرو (۴۲/۴) و داستان سیاوَخش (۲۰۷۹/۲):

رخ لاله گون گشت بر سان کاه　　چو کافور شد رنگ مشک سیاه

شاعر در ۶۵ سالگی خود را توصیف می‌کند: [روی سرخ به زردی گراییده و موی سیاه سپید شده است.]

همی مُشک بارید بر کوه سیم　　دو لاله ز خوشاب شد به دونیم/

بیت بالا و ابیات قبل و بعد از آن همه دربارهٔ مویه و زاری فرنگیس است (در ادامهٔ بیت ۲۰۷۷/۲ برای فندق). مُشک در این بیت نابجاست و مطابق برخی نسخه‌ها باید به جای آن اشک باشد. (کوهِ سیم = گونه یا رخسار سپید) اشک بر رخسار به باران در کوهسار تشبیه شده است. خوشاب به معنی مروارید و استعارهٔ اشک است. دونیم = دوبخش، با ایهام به پریشان و مضطرب.[۲۳] [بر رخسار سپیدش اشک می‌ریخت و هر یک از دو گونه با رشتهٔ اشک به دونیم می‌شد.] در *یادداشت‌ها* آمده است: «مُشک کنایه از گیسو است. کوهِ سیم گویا کنایه از شانهٔ سفید است. لاله کنایه از رخ سرخ است که اکنون به خون نیز آغشته شده و لالهٔ داغدار گشته است... برداشت دیگر این که خوشاب را کنایه از دندان درخشان بگیریم و دو لاله را کنایه از دو لب: فرنگیس لب به سخن گشود. اما گذشته از این که با این برداشت، جای این بیت در اینجا نیست، اصلاً چنین معنایی هم نمی‌توان از آن گرفت، بلکه بیشتر به معنای دندان نشان دادن خواهد بود تا لب به سخن گشودن. برداشت دیگر این که: لب‌ها را به نشان خشم و درد و تأسف گاز گرفت. در هر حال نگارنده [خالقی مطلق] همان برداشت نخستین را محتمل تر میداند: گیسوی مُشک بوی خود را بر تپهٔ شانه‌های سیمین پریشان کرد و دو لالهٔ رخسار را به مروارید غلتان اشک به دو نیم ساخت.» قبول ضبط اشک به جای مُشک مانع از برداشت‌های بالا در *یادداشت‌ها* می‌گردید.

مُعَصْفَر: برگرفته از عُصْفُر، نام عربی گل زرد رنگ کاجیره یا کافشه. اغلب برای رنگ زرد، و به ندرت برای رنگ سرخ به کار می‌رود. با دو بیت زیر در منوچهر (۳۸۶/۱، ۸۳۹) برای توصیف رخسار زرد رودابه و بیت بعد در داستان کاموس کشانی (۲۶۷۷/۳) برای زردی طلوع آفتاب:

لب سرخ، رودابه پُرخنده کرد　　رخان مُعَصْفَر سوی بنده کرد/

[وقتی رودابه موافقتِ اطرافیان را با همسری او با زال شنید، خندید و روی به آنان کرد.]

سوی خانه شد دخترِ دل شده　　رخان مُعَصْفَر به زر آزده/

۲۳. دو شاهد دیگر برای دو نیم به ترتیب در داستان رستم و اسفندیار (۴۸۶/۵) و نوشیروان (۲۹۱۰/۷):

همه دشمنان از تو پُربیم باد
دل بدسگالان به دو نیم باد
همه شهر و لشکر به دو نیم گشت
دل نیک مردان پُر از بیم گشت

(دل شده = دل باخته. آژده یا آزده (صفت مفعولی آژدن یا آزدن)= (در اینجا) اندوده یا رنگ کرده.) [پس از شنیدن مخالفت پدر با این همسری، دخترِ دل باخته با روی زرد و نزار به سوی خانه رفت.] در برخی نسخه‌ها، «به خون» به جای «به زر» آمده است که در این صورت، دختر دلباخته با رخسار زردِ پوشیده از اشک خونین (ناشی از گریهٔ بسیار) به سوی خانه رفت.

چو خورشید بنمود تابان درفش
مُعَصفَر شد آن پرنیان بنفش/
[وقتی خورشید بالا آمد و آسمانِ نیلگون به زردی گرایید...]

نخل (یا نخل خرما): درختی از جنس Phoenix و گونهٔ dactylifera متعلّق به خانوادهٔ Palmaceae که قامتی بلند و راست و استوار دارد. فردوسی با فروتنی مرسوم زمان در دیباچه (۱۰۸/۱-۱۱۰) می‌گوید که پیشینیان همه چیز را گفته‌اند و از میوهٔ باغ دانش چیزی باقی نگذاشته‌اند (سَخُن هر چه گویم همه گفته‌اند / بَرِ باغ دانش همه رُفته‌اند) و مرا که توان بالا رفتن از درخت بارمند دانش نیست، دست کَم به زیر این درخت بلند پایگهی باید تا سایهٔ آن مرا از گزند باز دارد، با بیتی از دیباچه (۱۱۱/۱):

کسی کو شود زیر نخل بلند همان سایه زو باز دارد گزند/

رگبرگ‌های اصلی برگ نخل به طور شعاعی قرار گرفته‌اند. انتهای رگبرگ‌ها به شکل خاری تیز و سخت در می‌آید که بالا رفتن از درخت و برداشت میوه را با دست دشوار می‌کند،[۲۴] از این رو، شیرینی و حلاوت رطب را در مقابل زخم خار همچون نوش در برابر نیش دانسته‌اند، با بیتی در هُرمَزدِ نوشیروان (۱۶۰۵/۷):

بکن کار و کرده به یزدان سپار به خرما چه یازی چو ترسی ز خار

(یازیدن = قصد و میل کردن، روی آوردن)

بیت زیر در خسروپرویز (۶۷۳/۸) حکایت از آن دارد که درست کردن مِی (کشیدنِ عرق) از خرما متداول بوده است:

بدو گفت: ما مِی ز خرما کنیم به تمّوز هنگام گرما کنیم

(تموز = ماه هفتم در تقویم رومی، ژوئیه، فصل گرما)

۲۴. گرامی، گل و گیاه، ۳۵۶

نرگس: گلی از جنس Narcissus متعلّق به خانوادهٔ Amaryllidaceae یا تیرهٔ نرگس. گلبرگ‌های سپید آن با دایرهٔ زرد میانی و گاه تیرگی قعر آن، در مجموع، شکل چشم مست و مخمور را به ذهن متبادر می‌کند. بخش زرد رنگ میانی گل حالت بیمارگونه و مخمور و خواب آلود به چشم نرگس می‌دهد،[۲۵] با بیتی در منوچهر (۲۹۱/۱):

دو چشمش بسان دو نرگس به باغ
مژه تیرگی برده از پرّ زاغ/

[... مژه‌اش سیاهی از پر زاغ گرفته یا مژگان سیاهش گوی سبقت از پر زاغ ربوده است.]

نرگس استعارهٔ چشم است و خود به جای چشم به کار رفته است، با چهار بیت به ترتیب در ضحاک (۳۳۲/۱)، منوچهر (۷۳۱/۱، ۷۴۰) و یزدگِرد شهریار (۵۳۹/۸):

پس آن خواهران جهاندار جم به نرگس گلِ‌سرخ را داد نم/

(نم دادن = آب دادن (پای گیاه). نرگس، گل سرخ و نَم استعارهٔ چشم، گونه و اشک است.)

دو گل را به دو نرگس خواب دار همی شُست تا شد گلان آب دار/

(دو گل= گلان = دو گونه. خواب دار = خواب آلود، خمار. آبدار = شاداب و با طراوت.)

فرو ریخت از دیدگان آب مِهر به خونِ دو نرگس بیاراست چهر

[خون گریست.] در جای دیگر نیز می‌گوید: بسی آب خونین ز نرگس بریخت.

دو نرگس چو ترآهوی اندر هراس میانه چو از شب گذشته سه پاس/

(میانه = میان چشم، مردمک. پاس = یک هشتم شبانه روز، یک چهارم شب. سه پاس از شب گذشته = منتهای سیاهی شب) در *یادداشت‌ها* آمده است: «بیشتر دستنویس‌ها نرآهو دارند، اما روشن نیست که چرا چشم آهوی نر در هراس است و نه چشم هر آهویی. ما ترآهو را که تنها در یک نسخه آمده است، به معنی آهوی نوزاد و جوان گرفتیم... مانند کردن چشمان پر هراس یزدگرد به چشمان آهوی نوزاد توصیفی بسیار استادانه است.» در ادب فارسی، نرگس و آهو غالباً به چشم معشوق خوبروی اشاره دارد. در اینجا، شاید نرآهوی تأکیدی بر یزدگرد باشد.

۲۵. گرامی، گل و گیاه، ۳۷۴-۳۷۷

نسرین: گلی از جنس Rosa یا جنس گلِ‌سرخ، به رنگ سفید یا صورتی کمرنگ، خوشبو، کم پَر و کوچک، و خاردار که بر پایهٔ چوبی می‌روید.[۲۶] در *شاهنامه* فقط در یک بیت نسرین آمده است، در داستان کین سیاوَخش (۹/۲):

نگردد همی گِرد نسرین تذرو گُلِ نارُون خواهد و شاخ سرو/

در *یادداشت‌ها* آمده است:

> نسرین نوعی نرگس زرد و کنایه از رخسار زرد و پژمرده است، برعکسِ نسترن که گل سرخ است و کنایه از رخسار سرخ و شاداب (دلدار)... شاید «گل و» درست باشد که در این صورت گل به معنای گل سرخ است. نارون می‌تواند به دو معنی باشد: درختی با شاخه‌های انبوه و چتری، و دیگر به معنای درخت انار. اگر به معنای نخستین بگیریم، به سرو بهتر می‌خورد و در این صورت بهتر است «گل و» بخوانیم. اما اگر به معنای دوم بگیریم، گل نارون همان گل انار، گلنار، است که در *شاهنامه* گونه‌های سرخ بدان مانند شده است و در اینجا در برابر نسرین قرار می‌گیرد و مناسب تر می‌نماید. شاخ سرو کنایه از اندام برافراشتهٔ روز جوانی است: تذرو شادی و کامرانی از نسرین رخ پیر من گریزان است و گلنار رخسار و سرو اندام جوانی می‌جوید.

باید گفت: نسرین نوعی نرگس و کنایه از رخسار زرد نیست. نسترن نیز سپید است و کنایه از رخسار سرخ نیست. گلِ نارون در این بیت، به معنای گلنار درست است. شاعر ۵۸ ساله شده است و افسوس می‌خورد که تذرو سرخوشی و شادمانی، که زمانی از روی گلگون و قامت چون سَروَش دور نمی‌شد، اکنون به سراغ او نمی‌آید که رخساری رنگ پریده و قامتی پَست و خمیده دارد.

نِی (یا خیزران): گیاهی از جنس Phyllostachys و گونهٔ bambusoides متعلّق به خانوادهٔ Graminae یا تیرهٔ گندمیان، با رشدی شتابان، ساقه‌ای راست و محکم، میان تهی و بندبند، و زرد رنگ که معمولاً در مناطق گرم و در تالاب‌ها و کنار جویبارها می‌روید، با بیتی در داستان رستم و سهراب (۳۸/۲) و دو بیت متوالی در اسکندر (۱۱۵۱/۶، ۱۱۵۲):

کنون تا سمنگان نشانِ پی ست بدان سر کجا جویبار و نِی است/

(بدان سر = تا بدان جا) [رَدّ پای رخش تا سمنگان پیداست، تا آنجا که جویبار و نیزار است.]

وز آن جایگه لشکر اندر کشید یکی آبگیری نو آمد پدید

به گِرد اندرش نِی بسانِ درخت تو گفتی که چوب چنارست سخت/

رنگ و رخسار زرد را به نِی تشبیه کرده‌اند، با بیتی در اشکانیان (۳۳۳/۶):

بیامد دو رخساره همرنگ نِی چو شب تیره گشت اندر آمد به ری

نِی خشک است و جرقه‌ای مختصر نیستان را به آتش می‌کشد، با دو بیت در داستان رستم و سهراب (۳۴۷/۲) و داستان رزم یازده رخ (۲۳۸۸/۴):

خود از جای برخاست کاوسِ کی برافروخت برسانِ آتش ز نِی/

که اِی نامداران فرخنده پِی شما آتش و دشمنان پاک نِی/

نِی یا نایِ میان تهی را غَرو (با فتح اول) می‌نامند و میان یا کمرِ باریک به آن تشبیه

۲۶. گل و گیاه، ۳۹۷-۴۰۳

شده، چنان که باریک و لاغر مثل نِی همیشه زبانزد بوده است، با سه بیت در منوچهر (۱۱۴۴/۱)، داستان کاموس کشانی (۲۵۳۹/۳) و شاپور ذوالاکتاف (۲۰۲/۶):

به رُخ چون بهار و به بالا چو سرو — میانش چو غَرو و به رفتن تذرو
یکی کودکی بود برسانِ نی — که من لشکر آورده بودم به ری/
کنون چنبری گشت بالای سرو — تن پیل وارت به کردار غَرو

(چنبری = خمیده)

نیل: گیاهی از جنس Indigofera متعلّق به خانوادهٔ Leguminoceae یا تیرهٔ بقولات. از برگ آن مادهٔ آبی رنگی به نام نیل یا لاجورد (در *شاهنامه* لاژورد) استخراج می‌شود. فردوسی حدود هفتاد بار واژهٔ نیل را به کار گرفته که بعد از صائب تبریزی بیش از دیگر شاعران آن را به کار برده است. او حدود صد بار هم واژهٔ لاژورد را به کار برده است (تقریباً همیشه در جایگاه قافیه) و بیش از شاعران دیگر. بیشترین تشبیه به نیل در *شاهنامه*، برای تیره و تار شدن زمین و آسمان از سپاه و لشکر و از نبرد آنان بوده است، با دو بیت در داستان کاموس کشانی (۸۹۱/۳) و خسروپرویز (۱۷۹۳/۸):

بدو گفت: چندان سپاه است و پیل
که روی زمین گشت برسان نیل

در بیت بالا، سیل خروشان سپاهیان و پیلان بر روی زمین به رود نیل، و سیاهی لشکر به کبود نیل یا لاژورد تشبیه شده است.

بفرمود تا کوس بر پُشت پیل
ببستند و شد گرد لشکر چو نیل/

شب و تیرگی آسمان نیز به لاژورد تشبیه شده است، با دو بیت در داستان کاموس کشانی (۵۶۴/۳، ۹۶۵):

کنون چون شود روی خورشید زرد — پدید آید آن چادر لاژورد،
چو خورشید بر کشور لاژورد — سراپرده‌ای زد ز دیبای زرد،

رنگ کبود و نیلی برای جامه، نشانهٔ ماتم و عزا بوده است. حتی به نشانهٔ سوگ و اندوه، خط و خالی از نیل بر رخ می‌کشیدند.[۲۷] تشبیه روی و رخسار پُر درد و رنج یا سوگوار به کبود لاژورد نیز مربوط به همان رسم بوده است، با دو بیت در دارا (۲۶۴/۵) و بهرام اورمزد (۴۳/۶):

یکی نامه بنبشت با داغ و درد — دو دید[ه] پُر از خون و رُخ لاژورد
نشستند با او بِدان سوگ و درد — دو رخ زرد و لب‌ها شده لاژورد

۲۷. گرامی، گل و گی‌اه، ۴۱۲-۴۰۸.

از گیاهان زیر در *شاهنامه* نام برده شده است، اما مضامین یا نکات چندان قابل توجّهی نداشته‌اند:

• **اِرزن**، برای نان پختن: بهرام گور (۱۱۹۰/۶).
• **اُشنان** (با ضمّ اول)، گیاهی که با کوبیدهٔ آن تن و جامه شویند: همای (۳۲۲/۵).
• **بادام**، برای خوردن مغزِ آن با نان و پنیر: بهرام گور (۶۱۰/۶، ۶۱۲، ۶۳۴، ۶۳۹).
• **بادرنگ**، میوه‌ای از مرکّبات که رخسار زرد به آن تشبیه شده است: گیومرت (۴۰/۱) و داستان سیاوَخش (۹۷۸/۲).
• **بنفشه**، گُلی که خط عارض (بیژن) به آن تشبیه شده است: داستان بیژن و منیژه (۱۶۸/۳).
• **پسته**: یزدگرد شهریار (۴۰۸/۸).
• **جُو**، کنایه از مقدار اندک: داستان سیاوَخش (۱۴۱۶/۲). خوراک حیوان: طهمورث (۱۰/۱). نان جو: خسروپرویز (۲۰۰۴/۸، ۲۵۸۳).
• **چنار**: اسکندر (۱۱۵۲/۶).
• **خدنگ**، درخت و چوبی برای ساختن تیر معروف به خدنگ: منوچهر (۹۰۰/۱) و نوذر (۴۱۳/۱). ساختن زین: داستان بیژن و منیژه (۱۰۴۱/۳). ساختن دوکدان: اشکانیان (۵۲۲/۶).
• **زریر**، گیاهی با گل زرد که رخسار زرد و پریده به آن تشبیه شده است: یزدگرد بزه گر (۲۶۴/۶) و اردشیر (۱۸۸/۶). نام زریر، پسر لهراسب و برادر گشتاسب، نیز در ابیات بسیار آمده است.
• **زیتون**: نوشین روان (۹۲/۷).
• **سپند**، برای دفع چشم زخم: زَوطهماسب (۱۲۶/۱).
• **سنبل**، گلی خودرو در کوه و دشت.
• **سیب**، داستان کِرم (درون سیب) هَفتواد: اشکانیان (۵۱۷/۶ –۵۸۹).
• **صنوبر**، برای تشبیه قامت بلند: فریدون (۲۱۱/۱).
• **کاه**، برای تشبیه رنگ زرد: داستان بیژن و منیژه (۴۸۰/۳). آب در زیر کاه: داستان سیاوَخش (۲۳۳/۲).
• **گل زرد**، برای تشبیه رخسار زرد: اورمزد بزرگ (۲۲/۶).
• **گندم**.
• **گَوز** (گردو)، گَوز بر گنبد فشاندن به معنی کار بیهوده و ناممکن انجام دادن: داستان جنگ مازندران (۴۵۴/۲) و داستان رفتن گیو به ترکستان (۵۰/۲). گَوزبُن به معنای درخت گردو: بهرام گور (۸۲۰/۶، ۸۲۱).
• **مغیلان**، خار بیابان: خسروپرویز (۲۲۲/۸).
• **نسترن**، گلی سپید و به غایت خوشبو از جنس گل سرخ: داستان بیژن و منیژه (۳۷/۳).

نگارنده گونه‌ای از گل و گیاه در *شاهنامهٔ* فردوسی نمی‌شناسد که در این مقاله از آن نام برده نشده باشد. نام‌های گونه‌های گیاهی زیر در *واژه‌نامه‌ها* نیامده است: ارزن، بادام، بهی (= به)، پسته، پنبه، چنار، سنبل، سنجد، صنوبر، کافور، کتان، گل زرد، گندم، گیا (= گیاه)، مغیلان، نسترن و نسرین.

عین القضات همدانی

چون برقی درخشید و ستاره‌ای جاودانه برجا ماند

فیروزه پاپن-متین

ابو المعالی عبدالله بن ابی محمد بن علی بن حسن بن علی میانجی، معروف به عین‌القضات همدانی، عارف ایرانی سدهٔ ۶ ق/۱۲م، در ۴۹۲-۴۹۰ ق/۱۰۹۸-۱۰۹۶م در همدان متولد شد و در همان شهر در ۵۲۵ ق/۱۱۳۱م به جرم ارتداد به قتل رسید. او از خانوادهٔ شافعی مذهب معروفی بود که همگی فقیه و قضاپیشه بودند.[۲] عین‌القضات شاگردان و هواداران بسیاری داشت که بعضی از ایشان اشراف دربار سلجوقیان محسوب می‌شدند. او عارفی بود با استعداد و هوش استثنائی. تسلطش بر علوم دینی اسلامی موجب شد که معاصرانش او را با ابوحامد محمد غزالی (درگذشتهٔ ۵۰۵ق)، فقیه دانشمند، مقایسه کنند. عین‌القضات هوادار و مرید احمد بن محمد غزالی (درگذشتهٔ ۵۲۰ق) عارف و نویسندهٔ مشهور و برادر کوچکتر محمد غزالی، بود. عین‌القضات با افتخار خود را شاگرد او معرفی می‌کرد، زیرا احمد غزالی موجب رشد معنوی و بینش روحانی او برای درک حقایق راستین عالم غیب شده بود. این معلم و متعلم، اهل سماع و گوش دادن به موسیقی بودند و آن را تجربه‌ای معنوی و روحانی می شمردند. نوشته‌هایشان دربارهٔ سماع و درک عشق معنوی و روحانی و اعتقاد به عالم غیب، مطالبی بود که پیشروان فرقهٔ چشتیهٔ در هند در آنها غور و تفحص کرده، و در آثار خود گنجانیده بودند. مقالهٔ حاضر دربارهٔ پیشینهٔ زندگی و تحصیل عین القضات است، و نیز امکان ارتباط او و معلمش با پایه‌گذاران اصلی مکتب چشتیه که همعصر آنها بودند. این تحقیق بر پایهٔ اطلاعاتی است که در متن و در حاشیهٔ متن رسالهٔ عظیم عرفانی او به نام تمهیدات آمده است.

'Ayn al-Qudat (AD 1096/98–1131) was a significant scholar of Islamic mysticism whose teachings inspired others and especially the early Chishti mystics of India. This article discusses the importance of 'Ayn al-Qudat through an analysis of his work and his reception by medieval and modern scholars. It argues that marginal manuscript evidence from 'Ayn al-Qudat's writing suggests the possibility of contact between him and his teacher, Ahmad ibn Muhammad Ghazzali (d. AD 1126), and their contemporary Chishti mystic sheikh, Qutb al-Din Mawdud (d. AD 1133).

استادیار دانشگاه واشنگتن، سیاتل
Firoozeh Papan-Matin
fpmatin@u.washington.edu

از آقای احمد زند مقدم، استاد دانشگاه اهواز، برای همکاری ارزنده‌شان برای ترجمه متن فارسی این مقاله سپاسگزارم. مشخصات متن اصلی بدین قرار است:

"'Ayn al-Qudat al-Hamadhani, His Work, and His Connection with the Early Chishti Mystics," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30:3 (2010), 341-355.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/191-208

اطلاعات محدود و مختصر دربارهٔ زندگی و احوال شخصی عین القضات گویای این حقیقت است که او از خانوادهٔ مشهوری در میانجی بوده است. میانجی شهری کوچک بین زنجان و همدان در آذربایجان است. یاقوت حموی (درگذشتهٔ ۶۲۶ق) در بخشی از کتاب خود، معجم البلدان، به تفصیل به میانجی می‌پردازد و به خانوادهٔ عین القضات، به عنوان بزرگان آن دیار، اشاره می‌کند. یاقوت، عین القضات را دانشمند و ادیب و پدر و جد پدری اش را قضات مشهوری معرفی می‌کند. عبدالکریم بن محمد سمعانی (درگذشتهٔ ۵۶۲ق)، نویسند کتاب الأنساب، هم در بحث دربارهٔ شهر میانجی به خانوادهٔ عین القضات پرداخته است.[۳] سمعانی ذکری از عین القضات نکرده، اما از پدر او ابوبکر محمد و جد پدری اش علی بن حسن، به عنوان دانشمندان و قضات میانجی نام برده است. به گفتهٔ سمعانی، شهرت جد پدری عین القضات فراتر از حیطهٔ همدان بوده و او در بغداد، که در آنجا درس قضا را با دانشمندان دیگر فراگرفته بود، نیز معروف بود.[۴] براساس اطلاعات موجود، می‌دانیم که زادگاه عین القضات همدان بوده، اما تاریخ دقیق تولد او محل بحث است. عین القضات در آثار خود هرگز اشاره‌ای به خویش به نام «عبدالله» و ذکری از زادگاه خانوادگی خود، شهر میانجی، نمی‌کند؛ او خود را «عین القضات» می‌نامد. هیچ تذکره‌نگاری توضیح نمی‌دهد که به چه دلیل او عین‌القضات نامیده شده است و شاهدی که گویای مقام قضای او باشد نیز در دست نیست. این نام احتمالاً به پدر و جد پدری اش که هر دو قاضی بودند، باز می‌گردد، به این معنا که او چشم یا نور چشم این قضات بوده است. به علاوه، این لقب می‌تواند گویای این حقیقت باشد که او مرجعی برای قضات یا چشم بینای قضات دیگر بوده است. بدین عنوان مقام او والاتر از قضات در نظر گرفته شده و او نماد قضاوت برای سایر قضات بوده است. همچنین، لقب عین القضات ممکن است اشاره‌ای باشد به اینکه او مبارز مقدسی بوده که در راه عقاید خود به فنا رسیده است. او خود را «عین‌القضات» می‌نامد و به زادگاهش همدان افتخار می‌کند.

عین‌القضات اندیشمندی والا و بی باک بود که مورد رشک و حسد دیگران واقع شد. این دشمنان او را به جرم ارتداد دستگیر کردند و به زندان بغداد فرستادند. پس از آزادی و مراجعت به زادگاهش همدان، سرانجام در ۲۳ جمادی الآخر ۵۲۵ق/۲۳ می ۱۱۳۱م، به افکار پلید خود جامهٔ عمل پوشاندند و این دانشمند جوان را اعدام کردند. عین القضات در نامه‌های شخصی و در رساله‌های خود چنین عاقبتی را پیش‌بینی کرده بود، زیرا او بازداشت و اعدام خود را پیش از وقوع آن انتظار داشت، و با دلبستگی عجیبی چشم به راه فرا رسیدن مرگ خود بود. او در عین حال که در شریان حیات به سر می‌برد، رهایی یافتن از مرگی که دیگرانش زندگی می‌انگارند و حیات پس از آن را انتظار داشت. در تمهیدات می‌نویسد که بعضی او را ساحر و جادوگر می‌نامند، زیرا از کرامات او و ارتباطش با عالم غیب هیچ درکی ندارند. در این باره به نامه‌ای که دوستش کمال‌الدوله برایش نوشته است، اشاره می‌کند.[۵] در این نامه کمال‌الدوله او را از نظر کسانی که به او تهمت ساحری می‌زنند آگاه می‌کند. عین القضات در پاسخ می‌گوید:

> کمال الدّوله و الدّین نبشته بود، گفت که در شهر می‌گویند که عین القضات دعوی خدایی می‌کند، و به قتل من فتوا می‌دهند. ای دوست اگر از تو فتوا خواهند، تو

۲. مذهب شافعی وابسته به شافعی (درگذشتهٔ ۲۰۴ق) است که تبارنامه اش وی را از قریش و از خاندان پیغمبر اسلام معرفی می‌کند. نام کامل او این است: امام ابوعبدالله محمدبن ادریس‌بن عباس‌بن عثمان‌بن شافعی‌بن صائب‌بن عبیدبن عبد یزیدبن‌هاشم‌بن المطلب‌بن عبدمناف‌بن قوصای قریشی.

۳. عبدالکریم بن محمد سمعانی، *انساب*، ج ۴ (بیروت، ۱۹۹۹م)، ۸۲-۳۸۱.

۴. همان.

۵. عین القضات همدانی، *تمهیدات*، چ ۳، به کوشش عفیف عسیران (تهران: منوچهری، ۱۳۷۰ش)، قسمت ۲۸-۳۲۷، ص ۵۱-۲۴۹. عین القضات روشن نمی‌کند که چه کسانی حرف‌هایش را نمی‌فهمند، مردم شهرند یا اشراف دربار پادشاه.

نیز فتوا می‌ده. همه را این وصیّت می‌کنم که فتوا این آیت نویسند: و لِلّه الأسماء الحسنی فادعوه بها و ذرُوا الّذین یلحِدون فی أسمائِه سیجزون بما کانوا یعملون».[۶]

من خود، این قتل به دعا می‌خواهم دریغا هنوز دور است! کی بُوَد؟[۷]

عین‌القضات اعدام خود را پیش گویی کرده و حتی جزئیات آن را دقیقاً شرح داده بود. او در ابیات زیر می‌گوید:

ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم — آن هم به سه چیز کم بها خواسته‌ایم
گر دوست کند آنچه که ما خواسته‌ایم — ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم[۸]

منابع موجودی که به مرگ عین القضات می‌پردازند، هم محدودند و هم اطلاعات واضحی دربارهٔ علت اعدامش عرضه نمی‌کنند. می‌دانیم که او را به طرز فجیعی کشتند و جسدش را معدوم کردند. می‌گویند که این دانشمند جوان را شکنجه کردند و پوست تنش را در حالی که زنده بود، کندند و بعد در حیاط مدرسه‌ای که در آنجا تدریس می‌کرد، به صلیب کشیدند.[۹] بنا بر آنچه در *تذکره ریاض العارفین* آمده است، مراسم اعدام در برابر دیدگان سلطان محمود بن محمد بن ملک شاه سلجوقی (حک ۵۲۵-۵۱۱ق)[۱۰] انجام گرفت و او در زمان صدور حکم اعدام جوانی ۲۵ ساله بود.[۱۱] بعد از به صلیب کشیدن این متفکر نابغه، جسدش را در بوریا پیچیدند و آن را به آتش کشیدند. محدودیت آثار موجود دربارهٔ جزئیات محاکمه و اعدام عین القضات حاکی از این است که نام بردن از چنین فرد معروفی که متهم بوده است، حتی پس از مرگش هم می‌توانست پیامدهای مخاطره‌انگیزی داشته باشد. تنها منبع بازمانده از زمان عین القضات که به مرگش اشاره می‌کند، نوشتهٔ تاریخ نویس مشهور دوران سلجوقی عمادالدین کاتب اصفهانی (۵۹۷-۵۱۸ق/۱۲۰۱-۱۱۲۵م) است. او در کتاب *خریدِه القصر* و *جریده العصر فی ذکر فضلاء* اهل فارس، اعدام عین القضات را با نثری موزون و آراسته وصف می‌کند. این نویسنده در زمان مرگ عین القضات ۶ ساله بود و جزئیات موثق چگونگی اعدام عین القضات را از بزرگترهای خانواده‌اش شنیده و در ذهن خود حفظ کرده بود. بعضی از اعضای خانوادهٔ عمادالدین از دوستان نزدیک و پیروان عین‌القضات بودند و او را جانشین برحق ابوحامد محمد غزالی به شمار می‌آوردند. در میانشان عزیزالدین، عموی عمادالدین، که از وزرای سرشناس دربار سلجوق بود، همزمان با بازداشت و اعدام عین القضات از مسند وزارت عزل و سرانجام اعدام شد. خانوادهٔ عمادالدین بر اثر این واقعه منزلت اشرافی خود را از دست دادند و عمادالدین که کودکی بیش نبود، بعدها به عنوان تاریخنگار برجستهٔ عهد سلجوقی به بررسی این سوانح پرداخت و دربارهٔ عمویش عزیزالدین و عین‌القضات، اطلاعات مختصر اما ارزنده‌ای به‌جای گذاشت.

اثر عمادالدین این مطلب را روشن می‌کند که عین‌القضات هنگامی اعدام شد که دوست بانفوذش عزیزالدین با مشکلات سیاسی مواجه گردید و دیری نپایید که از مقام خود در دربار خلع شد. با این حال، عمادالدین به این نکته اشاره نمی‌کند که آیا عین‌القضات به این سبب به قتل رسید که دیگر در دربار پشتیبانی نداشت تا از او در برابر اتهام ارتداد دفاع کند، یا اینکه دشمنان عمویش با اعدام فجیع عین‌القضات روشنفکر، یعنی دوست این وزیر، درصدد هشدار به او بودند. متأسفانه انگیزهٔ این بازداشت‌ها و اعدام‌های متوالی

۶. قرآن، ۱۸۰: ۷.
۷. *تمهیدات*، قسمت ۳۲۹، ۵۲-۲۵۱.
۸. رضاقلی خان هدایت، *تذکرهٔ ریاض العارفین*، به کوشش مولانا عبدالحسین و محمود خوانساری (تهران: انتشارات کتابفروشی وصال)، ۱۰۹.
۹. عین القضات همدانی، *زبده الحقائق*، در *مصنفات عین القضات همدانی*، به کوشش عفیف عسیران (تهران: دانشگاه تهران، ۱۹۶۲م)، ص ۱. به نقل از هدایت، *تذکرهٔ ریاض العارفین*، هدایت، ۹-۱۰۸.
۱۰. محمود فرزند ملکشاه سلجوقی در راه بازگشت به ایران از بغداد بر اثر بیماری و در سن ۲۸ سالگی وفات یافت.

در کار عمادالدین و دیگر آثار بازمانده از آن دوران نقد و بررسی نشده است و پاسخی به دست نمی‌دهد. مطلب دیگری که در این آثار ذکر نشده، خاکسپاری و محل دفن عین القضات است. اهالی همدان گودال کوچکی را در گورستان شهر نشان می‌دهند که بنا بر اعتقاد افراد محلی باقی ماندهٔ جسدش در آن جا دفن شده است. این محل در فرهنگ مردم همدان مقدس شمرده می‌شود و آن جایگاه به عنوان مقبرهٔ عین القضات بر جا مانده است.[۱۲] در سال‌های اخیر شناسایی و بزرگداشت عین القضات جنبهٔ ملی یافته و در مکان احتمالی دفن وی، آرامگاهی به یادش تأسیس شده است.

اطلاعات و دانش ما دربارهٔ تحصیلات و نفوذ عین القضات در دوران حیاتش، عمدتاً برگرفته از رساله‌ها و نامه‌های شخصی اوست.[۱۳] می‌دانیم که عین القضات در جوانی ۱۱ کتاب و رساله نوشته که هیچ یک از آنها باقی نمانده است.[۱۴] آرثر جان آربری، خاورشناس معروف، عنوان رسالاتش را فهرست کرده و به این صورت آورده است:[۱۵]

۱) قری العاشی إلی معرفة العوران و الأعاشی؛[۱۶] ۲) رسالهٔ جمالی؛ ۳) رسالهٔ علائیه؛ ۴) المفتلذ من التصریف؛[۱۷] ۵) رسالة امالی الاشتیاق فی لیالی الفراق؛[۱۸] ۶) منیة الحیسوب؛[۱۹] ۷) نزهة العشاق ونهزة المشتاق؛[۲۰] ۸) صولة الباذل الأمون علی ابن اللبون (محبّ اللبن)؛[۲۱] ۹) غایة البحث عن معنی البعث؛[۲۲] ۱۰) المدخل الی العربیة وریاضة علومها الأبیة؛[۲۳] ۱۱) تفسیر حقائق القرآن.

عین القضات کتاب زبدة الحقائق را در ۵۱۶ق به اتمام رساند. این کتاب شامل مباحثی است دربارهٔ نبوت، عرفان، گشایش بینش درونی و طرق درک و فهم عالم غیب، و ماهیت و صفات خداوند. عین‌القضات در مقدمهٔ کتاب توضیح می‌دهد که در ۲۱ سالگی در حین کنکاش در موضوع نبوت رساله غایة البحث عن معنی البعث را نوشت. اما بعد متوجه شد که از این رساله رضایت خاطر بدست نیاورده، زیرا نتوانسته است پاسخگوی نظمی باشد که در بحث جامع رسالت و نبوت مدنظرش بوده است.[۲۴] عین‌القضات در ادامه توضیح می‌دهد که زبدة الحقائق به معرفت و دانشی که خود او مستقیماً و بی واسطه تجربه کرده، پرداخته است. این معرفتی است که به صورت وحی به او نازل شده است و از طریق عقل و خرد یا دلیل و برهان قابل کسب نیست. با این حال، عین القضات این معرفت و دانش را در کارش با دلیل و قیاس صوری و تمثیل قابل فهم می‌کند.

کتاب تمهیدات جامع‌ترین و مهم‌ترین اثر عین‌القضات محسوب می‌شود که آن را در ۵۲۵ق پیش از دستگیری و اعدامش نوشت. تمهیدات شامل ۱۰ فصل در عرفان است که به تجارب نظری سالک و چگونگی تفکر و ذهنیت او در مراحل مختلف رشدش می‌پردازد.[۲۵] فصل اول دربارهٔ تفاوت دانش اکتسابی و دانشی است که از راه قرب با خدا حاصل می‌گردد و روشن می‌کند که چنین تمایزی موضوع اصلی نوشتهٔ اوست. عین‌القضات در فصل‌های بعدی به نحوهٔ سازماندهی و نظم موضوع معرفت و دانش در طبقات و دسته‌های مختلف می پردازد. دانش و معرفتی که عین‌القضات در نظر دارد، از راه قرب به خداوند به دست می‌آید و با توجه به لایه‌های مختلف حقیقت متبلور می‌شود. انسان ممکن است حضور و ظهور چنین معرفتی را درک و فهم کند، یا از درک آن عاجز بماند. رسالهٔ دفاعیهٔ عین‌القضات: *شکوی الغریب ان الاوطان الی علماء البلدان*، که آن

۱۱. هدایت، *تذکرهٔ ریاض العارفین*، ۹-۱۰۸.

۱۲. کار بنای مقبرهٔ عین القضات در ۱۳۸۱ش شروع شد و بنا بود که در ۱۳۸۷ش تمام شود. این ساختمان دارای یک بارگاه، یک کتابخانه، موزه و سالنی برای نمایش آثار و نوشته‌های عین القضات است.

۱۳. *تمهیدات*، ۲-۱. عفیف عسیران آثارعین القضات را به سه گروه طبقه بندی می‌کند: آثاری که در جوانی نوشته، نوشته‌ها و آثار وی پس از ۲۴ سالگی، و آثار دیگری که به وی نسبت داده شده است.

۱۴. *تمهیدات*، ۳-۲ .

۱۵. Ayn al-Qudat al-Hamadhani, *A Sufi Martyr: The Apology of 'Ain al-Qudat al-Hamadani*, translated and edited by A. J. Arberry (London: George Allen and Unwin, 1969), 70-72.

۱۶. سلوک مسافر شب در شناخت یک چشمی‌و شب کور.

۱۷. تشریحی از ساختار جمله.

۱۸. تلقین آرزو در شب‌های هجران.

۱۹. تمایل و آرزوی ریاضی دان.

۲۰. نشاط و لذات عشاق و زمان و فرصت سودایان.

۲۱. تهاجم بچهٔ قوی هیکل نه ساله به کودک شیرخوار

۲۲. هدف تحقیق دربارهٔ معنای رسالت.

۲۳. مقدمه ای بر زبان عربی و به کارگیری علوم ادبی.

۲۴. *تمهیدات*، ۳-۲.

۲۵. ده فصل کتاب *تمهیدات* به قرار زیر است: معرفی اولین اصل: اختلاف بین دانش اکتسابی و معرفت و دانشی که با قرب به خدا حاصل می‌شود؛ معرفی دومین اصل: شرایط سالک در طریق خدا؛ معرفی سومین اصل: خداوند انسان را به سه نوع مختلف آفریده است؛ معرفی چهارمین اصل: خود را بشناس تا خدا را بشناسی؛ معرفی پنجمین اصل: شرح پنج ستون دین اسلام؛ معرفی ششمین اصل: واقعیت و چگونگی عشق؛ معرفی هفتمین اصل: واقعیت دل و جان و روح؛ معرفی هشتمین اصل: راز و رمز قرآن و رمز خلقت انسان؛ معرفی نهمین اصل: شرح واقعیت ایمان و ایمان‌داری؛ معرفی دهمین اصل: اصل واقعیت زمین و آسمان، نور محمد و ابلیس است.

را در دوران حبس در بغداد نوشت، نشانگر دانش فراوان و کامل او در عرفان اسلامی و استعداد خارق‌العاده و استثناییش در نویسندگی است. در عین حال، این رساله بیانگر فضل و معلومات نویسنده در فرهنگ و ادب عربی و تواناییش در تنظیم عقاید خود به روشی موزون و مهیج با استفاده از صنایع بدیعی است. عین‌القضات دفاعیهٔ خود را در سه مقالهٔ کوتاه در آخر شکوی الغریب واضح تر و روشن تر بیان می‌کند. این سه مقاله به ترتیب شامل مباحث زیر است: دربارهٔ خدا ومواهب او، دربارهٔ ایمان به نبوت، دربارهٔ ایمان به معاد.

مجموعهٔ نامه‌های عین‌القضات، معروف به *مکتوبات*، مأخذ دیگری برای ارزیابی عقاید اوست. این نامه‌ها به صورت سئوال و جواب نوشته شده، که روش ادبی رایجی در سده‌های میانی بوده است. نامه‌ها سئوالاتی است که همکاران و شاگردان عین القضات از او پرسیده‌اند و جواب‌های او را در بر دارد. این نامه‌ها نشانگر اوضاع و احوال روشنگران زمان عین‌القضات است و ما را از مسائل و مباحث و افکاری آگاه می‌سازد که در آن برهه از زمان برای عین القضات و افرادی که در زندگیش نقش مهمی داشته‌اند، مطرح بوده است.

در منابع سده‌های میانی فقط اشارات مختصری به عین‌القضات شده است که آن هم در بیشتر موارد به ذکر نامش به عنوان صوفی و عارف شهید خلاصه می‌شود. فقط دو منبع دربارهٔ او با جزئیات بیشتری بحث می‌کند؛ یکی از این منابع، همان طور که قبلاً گفته شد، اثر عمادالدین کاتب اصفهانی است؛ و دیگری اثر دانشمند و رهبر مذهبی و معروف چشتی هندی، محمد حسنی ابوالفتح صدرالدین علی اکبر صادق، مشهور به خواجهٔ بنده نواز گیسو دراز (۸۲۵ق) است. عمادالدین شرحی کوتاه دربارهٔ بازداشت و اعدام عین‌القضات دارد که خواننده را به تفکر وا می‌دارد، و گیسودراز مباحث تمهیدات را تجربه و تحلیل می‌کند. غیر از این دو اثر، تا دهه‌های اول سدهٔ ۲۰م تحقیق قابل ملاحظهٔ دیگری دربارهٔ عین‌القضات موجود نیست. نبود اطلاعات دربارهٔ او، با توجه به چگونگی مرگش قابل توجیه است. به نظر می‌رسد که اعدام فجیعش موجب ارعاب دیگران شده باشد. پس از مرگش هیچ کس جرأت نکرد آشکارا از او نامی ببرد. برخلاف مورد صوفی و عارف مشهور، حسین منصور حلاج (شهادت ۳۰۹ق) که دربارهٔ او و نحوهٔ شهادتش بسیار سخن گفته می‌شد، گویی شهادت و زجر و آزار و تعقیب عین القضات به هیچ وجه انعکاس نمی‌یافت. قضاوت حاکمان وقت درباره اش آن چنان خصمانه بود و یاد او برای آنها چنان حساسیت برانگیز بود که هیچ کس از معاصرانش جرأت نمی کرد در نوشته‌های خود از او ذکری کند. عین‌القضات متفکری بود بسیار والا و در عین حال شجاع و بی‌پروا. او طبیعتاً موجب ناخشنودی زمامداران زمان خود می‌شد. همین موضوع می‌توانست او و دوستانش را به اتهام خیانت به دین و دولت به ورطهٔ نیستی کشیده باشد. در عین حال، در مقایسه با معاصرانش که به عمر طبیعی درگذشته‌اند و از آنها نام و شهرتی باقی مانده، مرگ زودرس عین القضات دلیل دیگری است برای کمتر مطرح بودنش در آثار سده‌های میانی. به علاوه غامض و پیچیده بودن نوشته‌هایش مطالعه و درک آنها را مشکل می‌کرد و درنتیجه افراد اندکی به سوی او کشیده می‌شدند. چنین عواملی موجب شد که در

سده‌های میانه به او توجه کافی نشود و به او فقط، به عنوان شاگرد احمد غزالی، اشاراتی شده است. صوفی و عارف سدهٔ ۸ق خواجهٔ بنده نواز گیسودراز به سبب نوشته‌های عالمانهٔ عین‌القضات و همچنین احترام خاصی که صوفیان چشتیهٔ هند نسبت به این دانشمند جوان داشتند، افکارش را موضوع پژوهش خود قرار داد. صوفیان چشتیهٔ هند نوشته‌های احمد غزالی و عین‌القضات را جزو مآخذ اصلی ادبیات عرفانی به شمار می‌آوردند و به دقت مطالعه می‌کردند؛ در همان حال، تبارنامه‌ها و آثار عرفانی ایران و جهان احمد غزالی را به عنوان برادر جوان‌تر حکیم ابوحامد غزالی می‌شناختند و طبیعتاً به عین‌القضات زیاد توجه نمی‌کردند. توجه صوفیان چشتیه و به خصوص گیسودراز به عین‌القضات و احمد غزالی، جوانب وسیعی داشت که شاید برجسته ترینش نگرش ایشان به موضوع بحث انگیز سماع بود. سماع یعنی گوش دادن به موسیقی که اغلب با رقص نیز همراه بوده است. به عقیدهٔ بعضی از متصوفه، ازجمله غزالی و عین القضات، یکی از راه‌های ایجاد رابطه با عالم معنویت و خداوند، از طریق سماع است. تعلیمات غزالی و عین‌القضات در این زمینه برای گیسودراز و صوفیان چشتیهٔ هند که سماع را جزو ارکان اصلی نظام عرفانی خود می‌دانستند، حائز اهمیت فراوانی بود.[۲۶]

تا چندین قرن پس از گیسودراز، تا دهه‌های نخستین سدهٔ ۲۰م، تحقیق چشمگیری دربارهٔ عین‌القضات صورت نگرفت. در این دوران که جهان با جنگ‌های مصیبت بار جهانی و ظهور فاشیسم در میان مدرن ترین ملل دنیا، یعنی ایتالیا و آلمان، به آتش کشیده شده بود، بعضی از دانشجویان و پژوهندگان فلسفهٔ اسلامی به سوی این صوفیان جذب شدند. به نظر روشنفکران شرقی و اروپایی که در میان ویرانه‌های تمدن خود درجست و جوی حقیقت معنویت بودند، اندیشهٔ عین‌القضات و کسانی که با او همراه بودند، حائز اهمیت بود. در سدهٔ ۲۰م، دو تن از دانشمندان اروپایی: هانری کربن و لوئی ماسینیون، به مطالعات اسلامی در قملرو تصوف دامن زدند. ایشان با همکاران ایرانی، عرب، و اروپایی خود همراه شدند تا میراث اسلامی عرفان و تصوف را احیا و بازسازی کنند. عین‌القضات و احمد غزالی به دلایل مختلفی جایگاه مهم و ویژه‌ای در این طرح داشتند، از جمله اینکه ایشان جزو اولین ایرانیانی بودند که در رساله‌هایشان تصوف و عرفان را به زبان فارسی، علاوه بر زبان علمی آن دوران یعنی عربی، مورد بحث قرار می‌دادند.

قدرت ایشان در نگرش جدیدشان به هستی و الهیات، در عدول از باورهای رایج زمانه و پیروی نکردن از سنت‌های معمول منعکس می‌شود. آنها، همانند حلاج، ابلیس را اگرچه از درگاه خداوند رانده شده است، فرشته می‌انگاشتند و به مردم این گونه نشان می‌دادند. ابلیس را عاشق مشتاق خداوند محسوب می‌کردند که هنوز هم با معشوق ازلی خود ارتباط تنگاتنگ و ویژه‌ای دارد. او فرشتهٔ مقرب درگاه خداوند است و وظیفه دارد که دیگران را از نزدیک شدن بدان درگاه براند. در عرفان و تصوف این اندیشمندان، خداوند زورگوی جباری نیست که روز جزا قضاوت خود را دربارهٔ ارواح مردگان به اجرا درمی‌آورد. روز جزا و قیامت در حال حاضر حضور دارد، اما در درک ما گم است. مرگ، واقعیتی نظری است و خداوند مهربان و بخشنده مثل شاهرگ انسان به او نزدیک است. این عقاید برای اسلام شناسان دوران ماسینیون و کربن که با فرهنگ دوگانهٔ اسلامی و اروپایی آمیخته بودند، از

۲۶. نک: مقالهٔ فیروزه پاپن متین:

"Gisudaraz, an Early Chishti Leader of the Deccan, and His Relationship with Twelfth-Century Mystics of Iran," *Journal of Deccan Studies*, 7: 2 (2009): 112-132.

جهت تمایز بارزشان با برداشت‌های معمول و متداول خاورشناسان اروپایی از اسلام، حائز اهمیت خاصی بود. افرادی که در این دوران به تحقیق دربارهٔ عین القضات روی آوردند و در شناخت او سهم به سزایی داشتند، یکی، ژان محمد بن عبدالجلیل (۱۹۷۹-۱۹۰۴م)، از دانشجویان مغربی ماسینون، است که نسخهٔ خطی رسالهٔ شکوی الغریب ان الوطان الی علماء البلدان را تصحیح و با ترجمهٔ فرانسوی همراه با مقدمه‌ای ارزنده عرضه کرد. دیگری عفیف عسیران (۱۹۸۸-۱۹۱۹م) دانشجوی لبنانی هانری کربن، ذبیح الله صفا، و محمد معین بود که همراه محقق جوان همدورانش، علینقی منزوی (۱۳۰۲-۱۳۸۹-۱۳۰۲ش) فرزند آقا بزرگ تهرانی، خدمات ارزنده‌ای در بررسی و شناساندن آثار عین القضات به ثمر رسانیدند. پایان نامهٔ دکتری عسیران در فلسفه و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران براساس تمهیدات، زمینهٔ کارهای ارزنده بعدی او و علینقی منزوی در تصحیح متن رسالات و نامه‌های عین‌القضات شد. این پژوهشگران زندگانی خود را وقف آثار عین‌القضات کردند، و در حقیقت زیربنایی به وجود آوردند تا دیگران بتوانند بر اساس آن به تحقیق و تفحص دربارهٔ عین‌القضات ادامه دهند. از آنجا که حسین بن حلاج موضوع اصلی کار ماسینیون بود و هانری کربن نیز عمدتاً به بررسی آرای سهروردی مقتول پرداخت، که او نیز به جرم ارتداد به قتل رسیده بود، به نظر می‌رسد که عین‌القضات برای این دانشمندان جوان که در محیط فکری ایران در دهه‌های ۱۹۵۰-۱۹۶۰م۱۹۶۰-۱۹۵۰م فعالیت می‌کردند، انتخابی منطقی بود. علت اعدام عین‌القضات، حلاج، و سهروردی، نحوهٔ تفکر و فهمشان از خرد و دانش، فراتر از محدودهٔ تقدسی بود که شریعت تعیین می‌کرد. توانایی این صوفیان در بازنگری به ایمان و عرفان، از سویی عامل جذب افرادی به سویشان و از جانبی موجب اظطراب و فاصله گیری بعضی دیگر می‌شد.

در سده‌های میانی، همان طور که اشاره شد، دربارهٔ عین القضات بحث نمی‌شد. در نتیجه، شرح و تحلیل خواجهٔه بنده نواز گیسودراز، صوفی وعارف طریقهٔ چشتیهٔ هند، در مطالعهٔ آرای عین القضات، قدم اساسی به شمار می‌رفت. او تفسیر کامل و جامعی به نام شرح تمهیدات یا شرح *زبدة الحقائق* بر تمهیدات نوشت که آن را می‌توان نقطهٔ عطف مباحثی دانست که دربارهٔ این آثار و از چندین نسل قبل، میان استادان صوفی چشتیه درجریان بود. آثار عین القضات و احمد غزالی دو قرن پیش تر از عصر خواجهٔه بنده نواز، یعنی در سدهٔ ۶ق/۱۲م به هندوستان رسیده بود. یکی از نخستین مؤسسان چشتیه در هندوستان، خواجه معین‌الدین حسن سجزی (درگذشتهٔ ۶۳۲ق) که در اجمیر مریدانی داشت، خود پیرو شهاب‌الدین عمر سهروردی (۶۳۲ق) مؤلف کتاب عوارف المعارف بود که با آموزه‌های احمد غزالی همخوانی داشت. ارتباط میان معین‌الدین سجزی و شهاب‌الدین، راه آوردن نوشته‌های متصوفهٔصوفیان ایرانی، مانند عین‌القضات و سهروردی و برادران غزالی را به هندوستان آسان‌تر می‌کرد. ارتباط میان پارسیان و عرفای چشتیه و شاگردانشان، از جملهٔ عوامل دیگری است که موجب نفوذ آثار متصوفهٔ ایرانی در هندوستان گردید. بنا بر این، در دورهٔ گیسودراز، یعنی سدهٔ ۸ق/۱۴م، مدت‌ها بود که آثار درخشان عرفانی در حلقهٔ صوفیان چشتیهٔ هند حضور داشتند.

عین‌القضات و سبک نگارش او الهام بخش بعضی از نویسندگان چشتیه در نگارش

رساله‌های عرفانی خود بوده است. چنین تأثیری در ذوق فصیح انشای گیسودراز به چشم می‌خورد. مثال آشکار دیگر در این خصوص، کتاب لوایح، رساله‌ای دربارهٔ عشق، نوشتهٔ قاضی حمیدالدین ناگوری (درگذشتهٔ ۶۴۱ق) است که سبب نفوذ عمیق عین‌القضات در سبک فارسی متن، به اشتباه نوشته او تلقی شده است.[۲۷] رحیم فرمنش، محقق ایرانی و مصحح *لوایح*، در مقدمهٔ کتاب آن را اثری معرفی می‌کند که عین‌القضات به عنوان سپاس از استاد خود احمد غزالی نوشته است.[۲۸] فرمنش برداشت خود را بر پایهٔ موضوع و سبک نگارش نسخه قرار داده و افزوده است که مجموعه‌ای که این متن در آن گنجانده شده است، شامل قسمتی از کتاب *سوانح* احمد غزالی، قسمتی از کتاب *تمهیدات*، و رساله‌ای دربارهٔ عقل نزد یونانیان است.[۲۹] بنا بر نظر فرمنش، تجمع این نسخه‌ها در یک مجموعه، نشانگر آن است که مؤلف آنها را براساس همبستگی نویسندگان آنها گردآوری کرده است. به نظر فرمنش، *لوایح* پس از مرگ احمد غزالی (۵۲۰ ق) نوشته شده است، زیرا نویسنده غزالی را شیخ مرحوم می‌نامد.[۳۰] معنای این گفته این است که اگر عین‌القضات مؤلف این کتاب بوده باشد، باید آن را در ۵ سال آخر عمر خود نوشته باشد. اما شواهد کافی در رد نظریه فرمنش و قبول اینکه عین‌القضات نویسندهٔ این کتاب باشد، وجود دارد. *لوایح* فاقد انسجامی است که در نوشته‌های عین‌القضات، خصوصاً آثار آخر عمرش به چشم می‌خورد. سبک نگارش عین‌القضات مملو از آیات قرآنی و حدیث و متون منثور و ادیبانهٔ عربی است. این نحوهٔ انشاء که فارسی و عربی در یک جمله با هم به کار برده می‌شود، در نگارش عین‌القضات معمول است. به علاوه، عین‌القضات با استفاده از جملات فارسی، که بلافاصله جملات عربی پیشین را تکرار می‌کنند، صفت مشخصی به نوشته‌های دوزبانی خود می‌دهد که در *لوایح* به چشم نمی‌خورد. در این رساله، عبارات عربی بسیار کم به کار برده شده اند و مورد استفاده شان نه در ادغام تو در تو با متن فارسی، بلکه مستقل از آن و در میان بندهای نوشته دیده می‌شود. به علاوه، لغات معمول کلام عین القضات و اشارات خاص او در *لوایح*، زیاد به چشم نمی‌خورد. با بررسی دقیق این رساله می‌توان گفت که نویسندهٔ *لوایح* تحت تأثیر عمیق عین‌القضات و غزالی بوده است و *لوایح* را به سبک خویش، به عنوان جوابیه‌ای به آن دو تن به رشته تحریر در آورده است. بروس لارنس در نیمهٔ دههٔ ۱۹۷۰م در تحقیقی دربارهٔ قاضی حمیدالدین ناگوری، رهبر طریقهٔ چشتیه، *لوایح* را رساله‌ای به قلم او معرفی کرد.[۳۱] ظاهراً لارنس از نسخه‌ای که فرمنش تصحیح و در ۱۳۳۶ش منتشر کرده بود، اطلاعی نداشته است. با این حال، مأخذ کار او بر اساس متن همان رسالهٔ مورد بحث فرمنش است، زیرا از مقایسهٔ نقل قول‌هایی که در تحقیق او دیده می‌شود با لوایح به این نتیجه می‌رسیم که لارنس همان رساله را در نظر دارد و دربارهٔ منبع دیگری با همین عنوان بحث نمی‌کند. لارنس عقیده دارد که آن متن به صورت پراکنده در بعضی منابع قدیم به جای مانده است و تحقیقش را بر مبنای این منابع و تاریخ فیروزشاهی، اثر ضیاءالدین برنی (درگذشته پس از ۷۵۵ق) قرار داده است. تاریخ فیروز شاهی، حمیدالدین ناگوری را نویسندهٔ این رساله می نامد و لوایح را رسالهٔ عرفانی مشهوری می‌داند که رهبران اولیهٔ طریقهٔ چشتیه آن را در تربیت مریدان و شاگردان خود به کار می‌بردند. انگیزهٔ ناگوری در نگارش لوایح به سبک آثار و بحث‌های

۲۷. عین القضات همدانی، *لوایح*، چ ۲، به کوشش رحیم فرمنش، (تهران: منوچهری، بی تا)، مقدمه، ص الف.

۲۸. *لوایح*، ص د – ی.

۲۹. *لوایح*، ص ذ، ح.

۳۰. *لوایح*، ص د.

۳۱. Bruce B. Lawrence, "The Lawa'ih of Qazi Hamid Ud-Din Naguri," *Indo-Iranica: The Quarterly Organ of the Iran Society*, 34:1 (1975), 28.

عین‌القضات و معلم او احمد غزالی، باتوجه به اینکه مطالعه و بررسی ایشان در میان دانش پژوهان و استادان اولیهٔ‌ی چشتیه مرسوم بوده، امری منطقی است. علاوه بر این، لوایح اشارات نزدیکی به هند و اعمال ستایش‌گرانهٔ بت پرستان هندی آن ناحیه دارد که در مباحث نویسنده تبلور یافته است. در نتیجه، لوایح اثری است که گویای نفوذ فراوان عین‌القضات و معلم وی بر عرفان اولیهٔ چشتیه است. بحث‌های عین‌القضات و معلمش در ماهیت غامض و پیچیدهٔ عشق و موضوع سماع، به عنوان وسیله‌ای برای ارتباط باعالم غیب، جایگاه والایی را نزد پیروان چشتیه به خود اختصاص داده است.[۳۲]

گفته‌های بحث انگیز عین‌القضات دربارهٔ نبوت و استعلای مباحثی که خارج از حیطهٔ تجربه و درک عادی بشری است به ذهنیتی ورای محدودهٔ عقل نظر دارد که فقط عرفای باتجربه قادر به درک آن بودند. اساس عقاید عین القضات بر پایهٔ تصوف اسلامی و آموزه‌های حلاج بود که مؤمن واقعی را در تکاپوی مدام در پی اعتلای کیفیت استعلایی و یکی شدن با خالق خویش می‌دید و آرزوی وصال و فنا در حق را حول حرکت پرسش‌گرانهٔ سالک به سوی خدا تفهیم می‌کرد.[۳۳] در حالی که چنین بینشی از سوی سردمداران دین ارتداد محسوب می‌شد، حلاج آن را وجد و شور سالک دانا در راه وصل می‌نامید و تمام ایقان و اطمینان و اظهارات پیشین را دربارهٔ ایمان بیانگر دوبینی و دوگانه پرستی ای به شمار می‌آورد که موجب جدایی سالک از خداوند می‌گردید. عین‌القضات هم در همین زمینهٔ فرهنگی بحث می‌کند و اعتقاد دارد که بشر به طور کلی بین خود و اتحاد با خداوند فاصله‌ای قائل می‌شود که او را در معرض بت‌پرستی قرار می‌دهد. در نتیجه سالک به عنوان بت پرست واقف به معضل اتحاد، در هر مرحله، قدم به قدم این فاصله را در حالتی از دوگانه بودن و جدا بودن از خالق و در جهت حرکت به سوی اتحاد با ربوبیت تجربه می‌کند. این حرکت با این فهم همراه است که در هیچ مرحله از وصال به اتحاد با خداوند نایل نشده است، زیرا ذات ناشناس خدا همواره خارج از حیطهٔ درک و تجربه او قرار دارد. در نتیجه، ایمان در حرکت به سوی اتحاد و در عین حال در هم شکستن تجسم وصال، که انعکاسی است از بت پرستی، تجربه می‌شود. با این معرفت است که سالک از مرحلهٔ فنا به درجهٔ بقا می‌رسد اما هیچ گاه به توهم اینکه به وصل رسیده و از معبود خود بتی ساخته است، قانع نمی‌شود. در این سیر و سلوک، با بصیرت و آگاهی‌ای که به دست می‌آورد، از دنیای مادی جدا و به دنیای غامض معنویت می‌رسد، و درک می‌کند که هستی سراسر غیر مادی است و دلبستگی به جهان خاکی، سراسر سراب. دربحث‌های عرفانی عین‌القضات انعکاس چنین اندیشه‌ای با واژهٔ نور برابر است.

افسوس، اگر بگویم نور چیست، اگر از نور بگویم، تحمل آن را ندارید، بار تحمل آن را نتوانید کشید و جهان زیر و رو خواهد شد. اما چون نمی‌خواهم از گفتن آن مضایقه کنم، آن را به صورت تمثیل بیان می‌کنم. گوش دل به این گفته بسپارید «خداوند نور زمین و آسمان است».[۳۵] یعنی او مبدع و اساس زمین و آسمان و کل آفرینش است. ماهیت وجود زمین و آسمان نور خداست. آیا حلاج به شما نگفت «خداوند بنیاد تمام خلقت است؟» وجود خداوند اساس و بنیاد تمام مخلوقات است. یعنی «خدا و نور او بنیان و اصل انوار است».[۳۷]

۳۲. *لوایح*، ص ۲۸-۲۵.

۳۳. Carl Ernst, *Words of Ecstasy Sufism* (New York: State University of New York Press, 1985), p. 64.

۳۵ . قرآن، ۳۵ :۲۴.

۳۷. *تمهیدات*، قسمت ۳۳۸ ، صفحه ۲۵۷.

جهان‌بینی عین القضات کل خلقت را بی واسطه با خدا متصل می‌داند، به این صورت که جهان خلقت را تبلور حق در درجات مختلف نور می‌نامد. یعنی خداوند به صورت نور در کل خلقت متجلی شده و در آنِ واحد درون مایهٔ این تجلیات و و ارتباط میان آنهاست. عین‌القضات تأکید می‌کند که درک سالک از خداوند پیچیده تر و غامض تر از آن است که بتوان آن را تحت عنوان وحدت وجود خلاصه کرد. بیان این بحث با چندگرایی و چندگانه پرستی تفاوت دارد، زیرا با آنکه خداوند در همهٔ مظاهر حیات وجود دارد، ما از کیفیت و چگونگی نزدیک بودنش به هستی بی‌خبریم. به عبارت دیگر، محدودیت ادراک بشر مانع فهم و بصیرتش از این رابطه می‌شود. به همین جهت وقتی که خداوند را در تجلیلات مختلفش تجربه می‌کنیم، به علت عجز ادراکمان این تجربه را به غلط تعبیر می‌کنیم و برای بیان این تجربه به الفاظی آشنا و تعبیرهایی آموخته مثل «همه خدایی و چند خدایی» متوسل می‌شویم. این بحث ورای آموخته‌های مذهبی دربارهٔ ایمان و ارتداد است.[۳۸] سالکی که از لاک خاکی خود درآید و با این رهایی به فنا و خودآگاهی برسد، شاهد بی ربطی و ناهمگونی داده‌های مذهبی با واقعیات آن فضای متفاوت خودآگاهی خواهد بود.[۳۹]

دریغا این معانی جلوه بر کسی کند که هفتاد و اند مذهب مختلف را واپس گذاشته باشد. آن کس که هنوز یک مذهب تمام ندیده باشد، او از کجا و این سخن از کجا! باش تا این کلمه تو را روی نماید که یهود و نصاری گفتند: «إنُ الأنوار تطرأُ من ذات الرَّب» می‌گویند: جملهٔ طُرُوءِ نورها ازو آمد. «اللّه مصدر الموجودات» این باشد. و مجوس گفتند: اله دو است: یکی یزدان، و آن، نور است؛ و دیگر، اهرمن، و آن ظلمت است؛ نور فرمایندهٔ طاعات، و ظلمت فرمایندهٔ سیّئات؛ نور میعاد روز، و ظلمت معاد شب؛ کفر از یکی، ایمان از آن دیگر. و مَلاحده و اهل طبایع گفتند که صانعِ عالَم، افلاکست؛ و عناصر را قدیم دانند؛ و صورت این شبهت‌ها ایشان را از حقیقت محروم کرده است.[۴۱]

عین‌القضات توضیح می‌دهد که همهٔ ادیان توحیدی و غیرتوحیدی به این اشاره دارند که نور منشاء خلقت است. او در ادامه می‌نویسد اینِ انوار منشأت ذات الهی است که در خلقت پدیدار شده. در این مضمون، « کَفر، کِفر، کُفر»، به معنی، پنهان کردن، تاریکی شب، خداناشناسی، که از ریشه «ک – ف – ر» عربی ساخته شده‌اند، بی‌ایمانی را پنهان بودن نور حقیقت، نبودن نور، و ناتوانی ما در رویت نور تعریف می‌کنند.

عین‌القضات خود را مسلمان می‌دانست و از آموزش‌ها و دستورات پیامبر و قرآن متابعت می‌کرد. او متفکری بود که ذهن و قلب خود را بر همهٔ نظام‌های فکری و مذهبی معطوف می‌کرد و پیچیدگی افکارش به روشنی نشانگر وسعت و عمق دانش و معرفت اوست. با در نظر گرفتن چنین سابقه‌ای، مسلمان بودنش با توجه او به سایر ادیان در تناقض نیست. عین القضات از خدایی نام می‌برد که در سراسر خلقت حضور دارد و نگرش و تعابیر گوناگون بشر در اصل وجود و حضورش تغییری ایجاد نمی‌کند. عین القضات توضیح می‌دهد که سالک، پس از طی مراحل مختلف، سرانجام این ذات غیبی را که همیشه در کنار او بوده است، در قلب خود می یابد. قلب، مکانی لامکان است که در آن سالک به اندازهٔ توانایی خود قابلیت درک و معرفت خدای نادیده را به دست می‌آورد و از راه این درک قلبی است که در واقع خودشناس می‌شود. این فرآیند ادراک موجب درک او

۳۸. *تمهیدات*، قسمت ۴۱۹ ، ص ۲۰-۳۲۱.
۳۹. *تمهیدات*، ص ۲۲-۲۱.
۴۱. *تمهیدات*، قسمت ۴۰۱ ، صفحات ۳۰۵-۳۰۴.

از عالم غیب و همچنین از شور، عشق، و تنفر خودش نسبت به دیگران و میزان معرفت و جهلش نسبت به خداوند می‌گردد. سالک، همزمان با رسیدن به اوج عقل، با قلب خود و حالات دگرگونی اش آشنا و به مراحل اولیهٔ معرفت نزدیک می‌شود.[۴۲] به عنوان مثال، در می‌یابد که میان ایمان و بی ایمانی فرقی نیست. یا دانشی که در طول ایام کسب کرده است، چیزی جز سراب نیست و حتی در مقایسه با بی‌سوادی و نادانی ارزشی ندارد. این بدان جهت است که معرفت و دانش وی بر پایهٔ حقایق جهان مادی قرار گرفته است که فقط انعکاس مبهمی از حضور خداوند در هستی اند.[۴۳]

خلقت به عنوان نشانه‌ای از این تبلور، دارای دو کیفیت است: یکی ظاهری که می‌توان آن را به چشم سر دید و دیگری باطنی که با چشم دل و دیدهٔ درون قابل رویت است. چشم دیده و دل، شاهد دنیای خاکی و انوار الهی هستند و کسی که با چشم ظاهر به جهان مادی می‌نگرد، توانایی دیدن نور خدا را در خلقت ندارد. چنین کسی محمد را به صورت فردی با تن و جسم، و ابلیس را فرشتهٔ رانده شده از درگاه خدا می‌انگارد که پیوسته بشر را به گمراهی می‌کشاند.[۴۴] اما واقعیت محمد و ابلیس، انوار ایشان است که درکنار یکدیگر ظاهر می‌شود و صفات الهی را روشن می‌کند.

عین‌القضات خداوند را نوری می‌داند که همهٔ هستی را احاطه کرده است و در ادامه توضیح می‌دهد: جز نور که آیت ذات خداوند است، نام و نشان قادر به توصیف او نیست. این نور با هیچ چیز دیگری قابل مقایسه نیست و عالم هستی درجات مختلف تجلیات آن است. عین‌القضات عقیده دارد که فعل «خلق» (آفریدن) در زبان عربی معانی مختلفی مثل «ایجاد کردن» و «تعیین کردن» را در برمی‌گیرد. اما در بحث عین القضات معنی «نشان دادن» و «مشهود کردن» را دارد.[۴۵]

در آخرین فصل کتاب تمهیدات با عنوان «اصل واقعیت زمین و آسمان، نور محمد و ابلیس است» در این خصوص به تفصیل داد سخن می‌دهد. عنوان این فصل از سورهٔ نور اقتباس شده است.[۴۶] عین القضات در این فصل می‌گوید: خداوند منشأ همهٔ انوار دیگری است که در جهان خلقت وجود دارد، اما در میان آن انوار، نوری متمایز و مشخص وجود دارد که در قیاس با انوار دیگر وصف ناشدنی است.[۴۷] درحالی که سایر انوار را می‌توان نامگذاری کرد و آنها را «نور خورشید» یا «نور ستارگان» یا «شعلهٔ آتش» نامید، این نور را نمی‌توان تعریف کرد. انوار مذکور در مقایسه با حقیقت نور خدایی، صورت تمثیل دارند. یکی از انوار تمثیلی، «روشنایی روز» و «تاریکی شب» است که با الحاق با هم و در کنار یکدیگر، اشاره‌ای به نور خداوندند، یا مخفی کنندهٔ آنند. در اینجا، می‌توان خداوند را به صورت نور و وجودش را هم به صورت نور در نظر گرفت، اما ماهیت و گوهر ذاتی او وصف ناشدنی باقی می‌ماند. به این ترتیب، ثنویت و دوبینی در شناخت و معرفت نور خداوند، از نظر عین‌القضات به درک وحدت وی (توحید) اشاره دارد که در نظر سالک به صورت هوشیاری و خودآگاهی ظاهر می‌شود. در این حالت است که سالک به فنا می‌رسد. سماع، گوش دل به موسیقی دادن، راه رسیدن سالک را به این خودآگاهی هموار می‌سازد.

درک سالک از توحید و حرکت به سوی شناخت آن، نشانگر آن است که خرد امکانات نامحدود درک و معرفت را درمی‌یابد و ناتوانی خود را در تأویل و تعبیر و تفسیر ادراک می‌کند.

۴۲. *زبده الحقائق*، قسمت ۲۹، ۳۶-۳۵.
۴۳. *نامه‌های عین القضات همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی و عنیف عسیران (تهران: اساطیر، ۱۳۷۷) ج ۱، نامهٔ ۲۵، قسمت۴۰-۳۳۹، ۱۱-۲۱۰.
۴۴. *تمهیدات*، قسمت ۲۱۷، ۱۶۲.
۴۵. *تمهیدات*، قسمت ۳۴۸، ۲۶۵.
۴۶. قرآن، ۳۵: ۲۴، «خداوند نور زمین و آسمان است».
۴۷. *تمهیدات*، قسمت ۳۵-۳۳۳، ۵۵-۲۵۴.

هر رهرو و سالک نسبت به محدودهٔ استعداد درک خود به این خودآگاهی می‌رسد. راه نجات از محدودیت، درک و خودآگاهی فرد و نجات از محدودهٔ توانایی ذهنی بشر، به کشش و توانایی همتش مشروط است، یعنی توانایی همتی که دانش و معرفت اکتسابی خود را با آن بیازماید و سعی کند تا به درجهٔ بالاتر صعود کند. سالک، بدین ترتیب، پیوسته در حال آزمودن مقامی است که به آن نرسیده است و پس از اطمینان از رسیدن به آن مقام، به سوی مقصد نامعلوم بعدی حرکت می‌کند. بدین ترتیب، سالک از گستره‌ای در قلب خود و جهان ناپیدا حرکت می‌کند تا از گسترهٔ بعدی با خبر شود. این ادراکات شهودی، فراسوی خرد نمادین است که در قلب سالک به وقوع می‌پیوندد. عین‌القضات عقیده دارد که این مکاشفات شهودی را می‌توان با بحث تحلیل و روشن کرد. در اینجا او به تفکرات اکتسابی خود می‌پردازد، که عمدتاً دربارهٔ ماهیت نبوت و معرفت باطن و حقیقت قرآن و ماهیت نسبی دین و ایمان، و اهمیت رنگ و فلسفهٔ فوتون‌های نور است. او از این مباحث در روشن کردن کیفیت معرفت شهودی و تعریف کیهان‌شناسی و معادشناسی خود استفاده می‌کند.

عین القضات دانش اکتسابی را که از محدودهٔ عقل خارج است، به عنوان طیفی از نور و با توجه به نور و سایه و تاریک و روشن، تعریف می‌کند. این طیف دیده و نادیده‌ها را قابل رویت می‌کند. سالک در حد پختگی، تحمل، و قدرت بصیرتش انوار نادیده را درک می‌کند. به تدریج که او به این انوار عادت می‌کند، عشقش به زیبایی جمال سرمدی خداوندی شدت بیشتری می‌یابد. عین‌القضات می‌گوید: استفاده از کلمات «عادت کردن» و «عشق» به علت آن است که زبان از تعریف این معانی قاصر است.[۴۸] و بصیرت یا خودآگاهی درونی، حقایق ازلی خداوند را از راه اشراق کسب می‌کند. در این مرحله هنوز ادراک و مدرک واسطه قرار می‌گیرند و ارتباط میان بصیرت و حقایق به دست آمده از راه ادراک حسی و درونی برقرار می‌شود. رسیدن به چنین مقامی محتاج سیر دور و درازی است که انتها ندارد. این مسیر طولانی درجاتی دارد که طی آن انتها و خاتمهٔ هر مقام و مرتبه وقتی ظاهر می‌شود که سالک آن مرتبه را تا حد کمال آن پیموده باشد. درک اتمام و تناهی هر مقام و مرتبه، وقتی به دست می‌آید که چشم بصیرت انواع حقیقت را رویت کند. در نتیجه می‌توان فهمید که در این مسیر موارد و خبرهای بیشتری در انتظار سالک خواهد بود که بعضی از آنها غیرمادی وغیرقابل لمس اند.

عین‌القضات رسیدن خود را به این خودآگاهی و آشکار شدن نور معرفت را در قلبش به عنوان ظهور نقطهٔ عطفی در رشد روحانی و معنویش محسوب می‌دارد و آن را مرهون استاد خود احمد غزالی می‌داند که وی را در رسیدن به این مقام رهبری کرده است.[۴۹] او مجاورت با احمد غزالی را اولین قدم واقعی در راه رسیدن به این مرتبه محسوب می‌کند و می‌گوید که ملاقات آنها درک واقعهٔ معنوی ای را که برایش پیش آمده بود، هموار کرد. عین‌القضات چگونگی دیدارش را با پیر و مرادش احمد غزالی با رمز و تمثیل چنین نقل می‌کند.

> زمانی که مشغول برپا کردن خیمه بودم تا شتران را به زانو بنشانم که خستگی راه و سفر شبانه را از تنشان بیرون کنم، ببینید چطور چشمان بصیرت من از هم باز شد و بینش درونی من بیدار گردید. مبادا فکرتان باعث گمراهیتان گردد، منظور من خرد و دانش معمولی نیست. چشم دل به تدریج از هم بازشد و در این میان پرندگان خیال راه را مسدود کرده و مرا به خود مشغول کرده بودند تا در جست و جوی آنچه ورای

۴۸. *زبده الحقائق*، قسمت ۲۱، ۳۰.

۴۹. ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، ۱۲. فاصلهٔ میان همدان و قزوین ۴۰ فرسنگ (=۲۴۰ کیلومتر) است. عین القضات دربارهٔ ملاقات خود با غزالی در همدان در سفر او به مؤطن خود، قزوین، اشاره دارد.

شناخت و خرد عقل بود نباشم و در پی آن نروم. یک سال در این وضع و حالت باقی ماندم و هنوز از درک «واقعه» عاجز. واقعه‌ای که در یک سال گذشته برای من اتفاق افتاده بود. این عجز ادامه داشت تا آن که ارباب و سرور من، پیر و آقای من، سلطان طریق و آشکارکنندهٔ حقیقت، ابوالفتوح احمد بن محمد بن محمد بن غزالی، که خداوند آن مرد با ایمان را عمر دراز و طولانی و شادی دل عنایت فرماید و دست انابت مرا برای والاترین پاداش جهت وی اجابت کند، از بخت خوب من به همدان، که زادگاه من است و اصل من از آن جایگاه می‌باشد، آمد. در خدمت وی پردهٔ آشفتگی و حیرت درونی من به کنار رفت و چشم دلم در مدت کمتر از بیست روز روشن گردید. بدینسان همه چیز را به روشنی دیدم. در اینجا بود که حادثه‌ای برایم اتفاق افتاد. از من و پوشش سخی مستمر من هیچ به جز آنچه مشیت خدا بود باقی نماند و حالا سال‌هاست که هیچ کاری ندارم جز فنا در این ورطه و تنها حامی و منبع کمک من در این راه و طریق خداوند است تا این مسیر را به اتمام برسانم.[۵۰]

در اینجا عین القضات باز شدن تدریجی چشم بصیرتش را به عنوان واقعه‌ای در وادی تجربه‌ای ویژه تشریح می‌کند که از راه آن درک می‌کند که شناخت خداوند مانند شناخت مخلوقات نیست. او نوری را که از دل بر می‌آید، واسطهٔ درک و آگاهیش از خداوند می‌نامد. عین‌القضات می‌گوید که قبل از دیدار با احمد غزالی، دست به گریبان معضلی بود که از ناتوانی وی در درک عرفان منتج می‌شد، عرفانی که تجربه کرده بود. این ناتوانی برای آن بود که سعی داشت خرد عقلانی را در فهم آن تجربه به کار گیرد، و می‌گوید: «در خدمت وی پردهٔ آشفتگی و حیرت درونی من به کنار رفت و چشم دلم در مدت کمتر از بیست روز روشن گردید.» در نوشته‌های عین‌القضات به جزئیات ملاقات او با احمد غزالی اشاره‌ای نشده است. در مقدمهٔ تمهیدات، عفیف عسیران با ارزیابی این که عین‌القضات چگونه اصطلاح «واقعه» را در نوشته‌های خود به کار می‌برد، سعی دارد آنچه را در این ملاقات رخ داده است، راشرح دهد.[۵۱] عسیران یادآور می‌شود که در تمهیدات واژهٔ «واقعه» به واسطهٔ معنوی میان سالک و شیخ و فنا و دیدار عالم غیب، اشاره دارد. مشخص نیست که عین‌القضات در اشاره به دیدارش با غزالی کدام یک از این معانی واقعه را در نظر داشته است. با این حال، بر این نکته تأکید دارد که حد و مرزی که خرد و عقل برای فهم او از واقعهٔ مدّ نظر تعیین کرده بوده، برایش کافی و رضایت بخش نبوده و در گشایش اسرار و درک مفاهیم باطنی به او کمکی نکرده است. عین القضات خود را در وادی تاریک و ناآشنایی ناآرام حس می‌کند که تحمل اقامت در آن را ندارد. و در جست و جوی راه و طریقش با ابهام و غربت رو به روست. این ناآرامی و پریشانی نتیجهٔ سعی و کوشش او برای یافتن روزنه‌ای است به درک و فهم این واقعه که به خودآگاهی درونی منجر شده است. باید یادآور شد که سماع در این تجربه عاملی مهم، یا به زبانی دیگر کاتالیزوری، موثر است، که در ادامه دربارهٔ آن گفت و گو خواهد شد.

رابطهٔ میان عین‌القضات و استادش احمد غزالی از حیث اهمیت پیوسته در آثار علمای اولیهٔ چشتیه ذکر شده است. باید تأکید کرد که علمای چشتیه به ساحت احمد غزالی و عین‌القضات در موضوع سماع اذعان داشته و نوشته‌هایشان را در این باب به دقت مطالعه می‌کردند و از رسالهٔ *بوارق الالماع فی رد علی من یحرم السماع* که بیانیهٔ احمد غزالی در دفاع از سماع است، در

۵۰. *زبده الحقائق*، ۷.

۵۱. *تمهیدات*، ۵۶-۵۲. طبق نظریهٔ عفیف عسیران، منظور عین القضات از اصطلاح «واقعه»، حادثه ای است که در قلب اتفاق می‌افتد و در آنجا مقیم میگردد.

شکل دادن به مباحث خود استفاده می‌کردند. عین‌القضات مانند استادش سماع را تمرینی معنوی به شمار می‌آورد و معتقد بود که سالک از راه سماع به عالم معنوی و خودشناسی راه می‌یابد. عین‌القضات در فصل چهارم تمهیدات، با عنوان «خود را بشناس تا خدا را بشناسی»، می‌نویسد که سماع موجب تغییر و تحول قلب سالک می‌شود و نور الهی را در قلب او می‌تاباند و از این راه شعلهٔ ابلیس را خاموش می‌کند. تجربهٔ سماع یکی از مضامین اصلی اشعار و نوشته‌های بسیاری از عارفان است.[۵۲]

به نظر می‌آید که سماع موجب ارتباط عین‌القضات و احمد غزالی با عارف همعصرشان شیخ قطب‌الدین مودود (درگذشتهٔ ۵۲۷ق) یکی از بنیادگزاران اولیهٔ طریقهٔ چشتیه بوده باشد. مودود از با اهمیت ترین معلمان چشتیه بود که در سن ۲۶ یا ۲۸ سالگی جانشین خواجه یوسف چشتی، رهبر آن طریقه شد. می‌گویند در سن ۷ سالگی حافظ قرآن بود. کرامات و معجزاتی که به او نسبت می‌دهند، شامل احیای مردگان و ایجاد توانایی مشاهدهٔ عالم غیب و درک اسرار آن در شاگردان و مریدانش بود.[۵۳] می‌دانیم که وقتی ابونصر احمد جام (درگذشتهٔ ۵۳۶ق) یکی از مریدان عارف بزرگ و مشهور ابوسعید ابوالخیر (درگذشتهٔ ۴۴۰ق) به هرات رسید، مودود به ملاقاتش رفت و سه روز در خدمت او به سر برد و از آزموده‌های وی فراگرفت.[۵۴] این تنها سفری است که ذکر آن در زندگی‌نامهٔ مودود آمده است. منابع طریقهٔ چشتیه یاد مودود را تداعی کنندهٔ نام این عارفان ایرانی می‌دانند. شیخ عبدالرحیم چشتی (درگذشتهٔ ۱۰۹۴ق) مؤلف فرهنگ و زندگی‌نامهٔ مرآت الاسرار، احمد غزالی و عین‌القضات را همراه با استادان و معلمان اصلی طریقهٔ چشتیه هم طراز و آنها را با قطب‌الدین مودود در یک طبقه به عنوان چهاردهمین نسل شخصیت‌های روحانی بعد از پیامبر اسلام قرارداده است.

احتمال ارتباط میان مودود، احمد غزالی و عین‌القضات در دورهٔ حیاتشان، در سدهٔ ۶ق با آنچه در تمهیدات آورده شده است، وفق دارد. عین‌القضات در جایی در تمهیدات از شخصی به نام مودود در میان شیوخ و استادان خود نام می‌برد، اما ذکر نمی‌کند که آیا او همان قطب‌الدین مودود چشتی است یا نه. در تمهیدات عین القضات، مودود را شیخ مهمی در کنار شیوخ و معلمان خود، شیخ برکه، احمد غزالی، و محمد غزالی معرفی می‌کند. این تنها جایی است که عین‌القضات از مودود نام می‌برد. شاید این موضوع گویای این حقیقت باشد که اگرچه مودود یکی از سرشناسان دورهٔ عین‌القضات بوده است، اما به علت حضور اندکش در محیط، عین‌القضات نامش را به اندازهٔ دیگران در کتابش نمی‌آورد. مودود، نامی محبوب در شهر غزنه و هرات در سده‌های میانی بود.[۵۵] مودودی که در تمهیدات از وی یاد شده است، احتمالاً از همان ناحیه بوده است و به مناطق دیگر که عرب زبان بودند، مربوط نیست. مودود به زبان فارسی تکلم می‌کرد و عین‌القضات او را به سبب اشعار فارسی که مدام زمزمه می‌کرد، به یاد می‌آورد. این موضوع نشان می‌دهد که اشارهٔ عین‌القضات به قطب‌الدین مودود چشتی از منطقهٔ بخارستان است. عطا حسین، مصحح شرح تمهیدات گیسودراز، در مقدمهٔ متن اشارهٔ عین‌القضات به مودود را دلیل این می‌داند که وی قطب‌الدین مودود را در نظر دارد.[۵۶] ما در این تحقیق دربارهٔ این موضوع جانب احتیاط را می‌گیریم و اشارهٔ عین‌القضات را لزوماً به معنای قطب‌الدین مودود چشتی تلقی نمی‌کنیم. دلیل این احتیاط این است که در فرهنگ زندگی‌نامه‌ها و نوشتهٔ دیگر عرفای چشتی ذکری دربارهٔ دیدار و تماس قطب‌الدین مودود و عین‌القضات نرفته است. با این حال، نبودن نوشته‌ای در این باره، دلیل قطعی

۵۲. *تمهیدات*، قسمت ۸۵، ۶۳.

۵۳. نعیم الدین احمد بن محمد صدیقی حسینی، *کرامات الاولیاء*، نسخهٔ ۱۲۳، فهرست شمارهٔ ۵۰۵، «بایوگرافیز»، فارسی (حیدرآباد: کتابخانهٔ موزهٔ سالار جنگ) ص ۳۹۸-۳۹۶.

۵۴. محمد والاشکوه، سفینهٔ *الاولیاء درعلم سیر*، نسخهٔ ۲۲، فهرست شمارهٔ ۴۹۶، «بایوگرافیز»، فارسی، (حیدرآباد: کتابخانهٔ موزهٔ سالار جنگ) ۲۰۱.

۵۵. این نام در دربار غزنویان به کار ی‌رفته است: مودود فرزند مسعود بن محمد بن سبکتکین است و به همین سبب نام آشنایی در آن منطقه بوده است.

۵۶. گیسودراز، *شرح زبده الحقائق*، ۵.

رد احتمال سفر مودود به سوی غرب و به ایران وملاقاتش با احمد غزالی و عین‌القضات نیست، زیرا احتمال زیادی هست که وی از ایران به سوی مکه رفته باشد. راهی که بسیاری از پیشینیانش طی کرده بودند.

تمهیدات مانند *مرآت الأسرار*، عین‌القضات و مودود و احمد غزالی را با هم از سرشناسان موضوع بحث خود می‌نامد. تمهیدات از ایشان به عنوان راسخون فی العلم، یعنی منابع موثق در علم و دانش الهی، یاد می‌کند، و آنان را جزو کسانی به شمار می‌آورد که نور خداوند و ابلیس را مشاهده کرده و مشاهدات خود را درغلیان شوق، به صورت شعر بیان کرده‌اند. عین‌القضات، مودود را شیخ و مراد خود می‌داند و حتی او را والاتر از محمد غزالی می‌شمارد. عین‌القضات می‌گوید که می‌دانسته است احمد و مودود و برکه، یکی دیگر از استادانش، رابطه شان با خداوند آنها را در زمرهٔ راسخون فی العلم قرار می‌داده، اما مدتی بعد بوده که به چنین دریافتی از محمد غزالی واقف شده است و از این رو محمد غزالی را به عنوان دهمین شیخی معرفی می‌کند که راهنمایی‌ها و تعلیماتش او را در مرتبهٔ راسخون فی العلم قرار می‌دهد.[۵۷] این شیوخ از معرفت و دانشی بهره مند بودند که در زمان و مکان نمی‌گنجد و نه این جهانی است و نه آن جهانی. آنان دربرگیرندهٔ علم و دانشی بودند که در ملکوت قلب برگزیده‌ترین سالکان، به عنوان موهبتی الهی ایجاد می‌شود. این افراد ریاضت‌های مشکل روحانی را تحمل می‌کنند تا قلب خود را آمادهٔ دریافت اسرارعالم غیب نمایند. گیسودراز، «راسخون فی العلم» یا «علماء بالله» را آنهایی می‌داند که معرفت را بی‌واسطه از خداوند دریافت می‌کنند.[۵۸] او عین‌القضات را به سبب تواناییش در نمودن نشان راه به سالک برای رسیدن به مکانی لامکان، به نام «چین قلب» ستایش می‌کند. زیرا وقتی سالک به این مقام شناسایی برسد، می‌تواند راسخون فی العلم را شناسایی کند. عین‌القضات، عرفان و معرفت این افراد را برآمده از وقتی می‌داند که بشر پذیرای عشقی شد که خداوند به او عطا کرده بود. این در مقامی بود که بقیهٔ مخلوقات دیگر توانایی تحمل بار امانت خداوند را نداشتند. عین‌القضات می‌گوید در مسیر سالک نقطه‌ای است که او در آنجا خداوند را در قلب خود و خود را در انوار الهی شناسایی می‌کند. تفاوت بین عاشق و معشوق دراین مقام و جایگاه محو می‌گردد. شعر و سماع، ابزار و وسایلی هستند که قلب را برای قبول این نور پرورش می‌دهند. عین‌القضات برای تشریح و روشن کردن این نکته شعری را از احمد غزالی می‌آورد:

ای خدا آیینهٔ روی جمالت این دل است
جان ما برگ گلست و عشق تو چون بلبل است
در جمال نور تو خود را ببینم بی وجود
پس درین عالم مراد هر یکی خود حاصل است[۵۹]

این ابیات تعبیر حدیث «المؤمن مرآت المؤمن» است. عین القضات در ادامهٔ این حدیث گفته‌های خود را تکرار کرده است و می‌گوید: احمد غزالی، مودود، و خود وی و سایر شیوخ مذکور، خود و یکدیگر را در آیینهٔ قلب خویش می‌بینند. این خودشناسی بر کیفیت درکشان از توحید تأثیر گذاشته است و بدین جهت نسبت «راسخون فی العلم» را به آنها اختصاص می‌دهد. این افراد به نامتناهی بودن مقصد و مقصود می‌رسند و در همان حال که پیگیر حقیقت موضعی هستند، پیوسته در طلب حقیقتی والاتر در حرکت اند.

اشعار یادشدهٔ غزالی، شیفتگی عرفا را با قلب بلبلان مست سرگشتهٔ گلشن عشق و معرفت

۵۷. *تمهیدات*، قسمت ۳۶۶، ۸۱-۲۸۰.
۵۸. گیسودراز، *مرآت الأسرار*، ۳۹-۳۸.
۵۹. *تمهیدات*، قسمت ۳۶۶، ۸۲-۲۸۱.

مقایسه می‌کند. گلشن تمثیلی است از باغ آینهٔ قلب عاشق شیفته و بهشتی که در آن بازتاب دارد. در این باغ است که عاشقان حق خود و یکدیگر را در بازتاب این آیینه‌ها رویت می‌کنند که منعکس کنندهٔ انوار خداوند هستند و به شناخت از خود و یکدیگر می‌رسند. این تصویر و تمثیل، با استفاده از وزن عروضی رمل مثمن مخبون کامل می‌گردد، که آهنگ پرحرارت آن با ضرب آهنگ موجود در سماع هم آهنگی دارد. این شعر و سایر قطعاتی که عین القضات در این بخش از تمهیدات به کار می‌برد، مرکز ثقلی است که به وضوح اهمیت سماع را برای این عرفا نشان می‌دهد. در همین مضمون، عین القضات از قطعه شعر دیگری یاد می‌کند که به گفتهٔ او، شیخ مودود عادت به تکرار آن داشته است. عین القضات این شعر را بلافاصله پس از شعر غزالی می‌آورد و می‌گوید:

شیخ ما مودود بسیار گفتی این بیت را:

گر زاهد را جمال آن روی رسد ما را به سر کوی یکی هوی رسد[۶۰]

عین القضات مودود را شیخ خود می‌داند، اما مشخص نمی‌کند که آیا مستقیماً و بی واسطه با وی صحبت کرده، یا از دیگران دربارهٔ راه و روش او حرف‌هایی شنیده، و یا اینکه با او در مشاهده یا خواب ملاقات کرده است. عین القضات بدون پرداختن به این مطلب، می‌گوید که با عادت شیخ مودود به تکرار این قطعه شعر کاملاً آشناست. به جزاستثنای یک متن، همهٔ نسخه‌های تمهیدات این آشنایی نزدیک را فقط یک بار ذکر کرده‌اند. تنها نسخه‌ای که در آن نام مودود دو بار ذکر شده است، نسخهٔ تمهیدات پاریس است.[۶۱] اشاره به شیخ مودود در صفحهٔ ۶۷ این نسخه آورده شده است که به ارتداد، نورسیاه ابلیس، و تمرکز و دعا در حین نماز، می‌پردازد.[۶۲] این مضمون بلافاصله پس از یک قطعه شعر مطرح می‌شود که در آن خداوند در حال رقص و سماع است، دستان خود را بالا برده و این بالابردن دست برای عاشق، نشانگر آن است که خداوند او را نزد خویش می‌خواند. اما او صدای خداوند را می‌شنود که می‌گوید او عاشق را به دعوت خویش نمی‌خواند، بلکه روش اوست که به هنگام این رقص دستان خود را بالا می‌برد.[۶۳] عین القضات یاد مودود را پیوسته با تصویر ذهنی خداوند، که سالک در هنگام وجد تجربه می‌کند، همپایه می‌داند و در یک ردیف قرار می‌دهد. او در نسخهٔ تمهیدات پاریس، مودود را در حال وضو و آماده شدن برای نماز نشان می‌دهد. در همان حالی که مودود غرق تفکر و تأمل برای قصد نماز و نزدیکی با خداوند است، خود را کافر اعلام می‌دارد. درحالی که لباس کفار، یعنی زنار، به تن کرده است، می‌خواهد با کفر خود به راهی رود که به خدا نزدیک تر گردد. مانند عین القضات و احمد غزالی آماده است در خود فرو رود و غرق نور سیاه ابلیس گردد. پس از اتمام نماز، خود را با پیامبر اسلام مقایسه می‌کند و با این مقایسه کافری خود را به اثبات می‌رساند. او می‌گوید:

ای محمّد تو هنوز به میانهٔ عبودیّت نرسیده‌ای، و به پردهٔ آن نور سیاه که پرده دار «فبعزّتک لأغوینّهم أجمعین»»[۶۵] تو را راه نداده‌اند؛ باش تا دهندت:

بی دیده ره قلندری نتوان رفت دزدیده به کوی مُدبری نتوان رفت
کفر اندر خود قاعدهٔ ایمانست آسان آسان به کافری نتوان رفت[۶۶]

احمد مجاهد، اعتقاد دارد که شیخ ناشناخته در این گفتار، مودود نیست بلکه احمد غزالی است.[۶۷] اما شواهد موجود با چنین نسبتی موافق نیست؛ از این جهت که عین القضات در هیچ کدام از قطعات و نوشته‌های خود دربارهٔ احمد غزالی بدین شیوه صحبت نکرده است. علاوه بر

۶۰. *تمهیدات*، قسمت ۳۶۷، ۸۳-۲۷۹.
۶۱. *تمهیدات*، ص ۴۸، یادداشت ۱۰. عسیران به این نکته اشاره می‌کند و احمد مجاهد نیز همین موضوع را در کار خود ذکر می‌کند. احمد غزالی، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به کوشش احمد مجاهد، ۲۶۹.
۶۲. *تمهیدات*، قسمت ۶۷، ۴۸-۴۹.
۶۳. *تمهیدات*، قسمت ۶۶، ۴۸.
۶۵. قرآن، ۸۲: ۳۸.
۶۶. *تمهیدات*، قسمت ۶۷، ۴۹-۴۸.
۶۷. غزالی، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. برطبق نظر احمد مجاهد این نقل قول در میان گفتارهای احمد غزالی در حالت جذبه و خلسه ثبت شده است. در این صورت شیخ ناشناختهٔ این گفتار را می‌توان غزالی فرض کرد.

این، تصویر موجود در این جا و بیت شعری که مودود مدام تکرار می‌کرده نشانگر این است که هر دو مضمون در ذات به یک فرد اشاره دارند. واژهٔ کلیدی در این اشعار کلمهٔ «کوی» است که سالک قصد رسیدن به آن را دارد. هم تصویر مودود و هم قطعه شعری که او عادت به تکرارش دارد (قطعهٔ ۶۷ و قطعهٔ ۲۷۲) دربار ۀ رسیدن به خدا از طریق موانست و کشاکش با ابلیس است.

درقطعه شعر محبوب مودود، کوشش زاهدان با آوای «هوی» مقایسه می‌شود که از نظر نگارش با کلمهٔ «هوی» به معنای هوا و هوس جناس دارد. این اصطلاحات اشاره به مقامی در سیر و سلوک معنوی دارند که سالک از راه شوق و وجدی که ابلیس در او برمی انگیزد، به سوی خدا روانه می‌شود. در شعر دیگر این مبحث، سالک اذعان دارد که کفر بنیاد ایمان است. اگر شیخی که عین القضات به وی اشاره دارد قطب الدین مودود باشد، می‌توان نتیجه گرفت که شعر و سماع موقعیت مناسبی برای ذکر نام این «راسخ فی العلم» و رهبر طریقهٔ چشتیه بوده است.

با اینکه سماع خطر مواجه با ابلیس را در بر دارد، عین القضات و عرفای همعصرش به آن متوسل می‌شدند تا از این طریق به خداوند نزدیک تر شوند. بدین مفهوم که در حین سماع، با ملاقات با ابلیس و به همراهی وی، که مقرب خداوند و حاجب درگاه وی است، راه و نشان رسیدن به محبوب را بیاموزد. به مفهومی‌دیگر، سالک از طریق شناسایی ابلیس و کنار آمدن با اوست که به ایمان واقعی به خداوند می‌رسد. ابلیس، همسفری است که قدرت گمراه کردن سالک را دارد و همیشه سعی می‌کند با وسوسه او را به راه خطا بکشاند. چنین کشاکشی می‌تواند منشاء یافتن کوی یار باشد. سماع با تمام خطراتش تجربه‌ای مقدس محسوب می‌شود، به این دلیل که یاد میثاق نخستین خدا و انسان را تجدید و دوباره زنده می‌کند. میثاقی که در آن خداوند خلقت اعظم خود را مخاطب قرارداد و گفت: «آیا من خدای شما و سرور شما نیستم؟؟»[۶۹] در جهان هستی عرفا سماع را پژواک این خطاب می‌دانند.[۷۰] در این میان وجود ابلیس به عنوان یک حریف و مدعی، ضرورت دارد، به این دلیل که ابلیس راه درگاه خدا را می‌شناسد و از روی حسادت مصمم است که سالک را از رسیدن به آن باز دارد. طبیعتاً عرفا در گوشه و کنار پنهان دره‌های وسیع روح خود به دنبال ابلیس می‌گردند تا او را به عنوان راهنمایی در سیر عرفانیشان به کار گیرند. احمد غزالی از توانایی خویش در گیر و دار با این حریف حیله گر به خود می‌بالد و گفته‌هایش در این باب وی را آماج انتقاد بعضی از علمای دین قرار می‌دهد که او را کافر خطاب می‌کنند. سبط بن عبدالله جوزی (درگذشتهٔ ۶۵۴ق) و شرف الدین ابوالبرکات بن مستوفی اربیلی (۶۳۷ق) می‌نویسند که غزالی ادعا می‌کرد هنگامی‌که در همدان اقامت داشت، ابلیس در محل اقامت وی بر او ظاهر و در پای وی به خاک افتاد و وی را سجده کرد. این گفتهٔء غزالی به یقین از این گفتهٔ پیغمبر نشأت گرفته است که «اسلم ابلیسی»، یعنی ابلیس من به من تسلیم شد. درعین حال، ابلیس که از امر خدا در سجده کردن به حضرت آدم سرپیچی کرد، در حضور احمد غزالی در مقابل وی به سجده می‌افتد و به گفتهٔ غزالی بیش از هفتاد مرتبه او را سجده می‌کند. بر اساس این ادعا، ابن جوزی و مستوفی خداپرستی غزالی را زیر سؤال برده و گفته‌اند که غزالی این داستان را برای بالا بردن مقام خود ساخته است.[۷۱] درست یا غلط، ساختگی یا واقعی، ملاقات با ابلیس نشانگر ایمان شجاعانهٔ غزالی است که توانست ابلیس را مجبور کند که این فرزند آدم را شایستهٔ احترام بداند و به قدرت ایمان وی اذعان کند. ابلیس در کش‌مکش با افراد برجستهٔ بشر، مانند غزالی، به لحظهٔ خلقت نزدیک شد و به یاد آورد که آدم تجلی تصویری از خداوند است که او از سجده کردنش سرپیچی

۶۹. قرآن،۱۷۲: ۷.

۷۰. روح انسان آرزوی صدای معشوق را دارد که در موسیقی انعکاس می‌یابد. ارتباط با دنیای روحانی و معنوی با شنیدن نوای موسیقی برقرار می‌شود و شفادهنده نه تنها روح انسان، بلکه جسم وی نیز خواهد بود. این مطلب را ابونصر فارابی (درگذشتهٔ ۳۳۹ق) و ابوعلی سینا (درگذشتهٔ ۴۲۸ق) در نوشته‌های خود مورد بحث قرار داده اند.

۷۱. غزالی، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، ص ۸۷-۸۶.

کرد. این واقعه، کیفیت سیر سالک را نشان می‌دهد که ابلیس طی سماع در کمینش ایستاده است تا او را وسوسه و از راه راست به در برد. سماع، اقدامی مخاطره‌انگیز است که سالک را در دریای مواج روحش به سر منزل آرامش درونی برساند. غزالی سماع را حتی از ستایش پروردگار در اعمال دینی ارجح می‌دانست. سید خسرو حسینی، محقق هندی، اهمیت نظر احمد غزالی در باب سماع را برای عرفای چشتیه بیان می‌کند. او شرح می‌دهد که ماهیت درونی سماع و استماع آن در مراتب مختلف شامل پنج رکن است: نماز، حج، شهادت، روزه، و صدقه دادن. بعضی اوقات انسان از انجام سماع به تکاملی می‌رسد که در انجام فرایض دینی و مذهبی، مانند نماز و روزه، به آنها نمی‌رسد.[۷۲] عرفای چشتیه در موضوع سماع با غزالی و عین القضات هم آهنگ بودند. این موضوع حائز توجه است که خواجهٔ گیسودراز از موافقان آرای این عرفا و قطب الدین مودود چشتی، عارف همدورانشان، است حتی آنجا که ایشان سماع را به نماز و فرایض دیگر دینی رجحان می‌دهند. سید حسینی توضیح می‌دهد که خواجهٔ گیسودراز به نماز و شریعت به طور کلی توجه خاصی مبذول می‌داشت، اما تحمل هیچ گونه انتقادی از سماع را نداشت. در این زمینه نظرات وی با عقاید احمد غزالی که در بوارق الالماع بیان کرده، همخوان است. به علاوه، گیسودراز عقیدهٔ شیخ مودود چشتی را تأیید و بدان استشهاد کرده است که سماع بر نماز رجحان دارد. وقتی از مودود پرسیدند که آیا سماع از نماز بهتر است، پاسخ داد که انسان نماز را با همهٔء مقررات آن انجام می‌دهد، اما خاطر جمع نیست که قبول درگاه حق قرارگیرد، زیرا ممکن است خداوند آن را قبول بکند یا نه. سماع برای ما عرفا یکی از جذبات رحمان است. قبول نماز محل شک و تردید است، در حالی که سماع خود منبع و عین قبولی است.[۷۳] می‌توان به درستی نتیجه گرفت که نظر گیسودراز دربارهٔ نماز و سماع، گفته‌ها و اظهارات عین القضات را دربارهٔ مودود بارزتر و آشکارتر می‌کند. جایی که عین القضات در تمهیدات مودود را در هیأت کافری درحال آماده شدن برای نماز و دیدار ابلیس که او را به سوی خدا برساند تصویر می‌کند، هدفش رساندن این مطلب است که مودود قصد دارد موجودیت خود را دربست و کامل تسلیم خدای مهربان کند و با ضرب آهنگ‌هایی دلربا که خاطرهٔ ایام و جایگاه اولیهٔ بشر را به یادش می‌آورد، در شوق دیدار محبوب قدم بردارد. مودودِ تمهیدات و مودود یادشدهٔ گیسودراز، عاشقی شیفته و بی باک است که در وادی عشق از هیچ موجودی هراسی به دل راه نمی‌دهد. این موضوع را باید به خاطر داشت که در نسل‌های بعدی طریقهٔ چشتیه، حوزهٔ قدرت ابلیس بدین صورت موضوع بحث عرفای آنها نبوده است.

در سدهٔ ۸ق/۱۴م، زمانی که گیسودراز تفسیر مفصل خود را بر تمهیدات به رشته تحریر درآورد، آموزه‌های عرفانی عین القضات را به حدی شجاعانه و عمیق می‌دانست که به شاگردان مبتدی و مریدان کم تجربه خود اجازهٔ دسترسی به محتوای تمهیدات را نمی‌داد، چون این کتاب را از حد فهم ایشان خارج می‌دانست. وی معتقد بود که این کتاب را فقط باید مریدانی مطالعه کنند که درک و دانش عرفان را اندوخته و از تجربیات گران روحی برخوردارد باشند. نظریات خواجهٔه بنده نواز گیسودراز، یکی از برجسته ترین علمای اولیهٔ چشتیهٔ هند، دربارهٔ عین القضات همدانی و احمد غزالی، بیانگر ظرافت و عمقی است که ماهیت پارسی و هندی میراث فکری، زبانشناختی، و فرهنگی بی‌مثالی را تشکیل می‌دهد که حامی چنین آثار گرانقدر و یگانه‌ای است.

۷۲. سید خسرو حسینی، *گیسودراز (۷۲۱ق): دربارهٔ تصوف*، (دهلی: ادارهٔ ادبیات دهلی، ۱۹۸۳م)، ص ۱۰۳.
۷۳. همان، ص ۱۲۷.

بررسی نگرش‌های زبانی و جایگاه دو زبان فارسی و کردی در هویت ملی

(مطالعه‌ای موردی در میان دانش‌آموزان پیش‌دانشگاهی استان کردستان)

نگار داوری اردکانی*

تحسین مصطفی**

چکیده

این مقاله بخشی از یک پژوهش وسیع‌تر درباره نگرش زبانی و مولفه‌های هویت ملی دانش آموزان پیش‌دانشگاهی استان کردستان است. فرض این پژوهش این است که هویت پدیده‌ای پویاست و در طول زمان و در گروه های مختلف مردم تغییر می‌کند. در این مقاله می کوشیم با توجه به فرض مذکور به سه سوال اساسی زیر پاسخ دهیم : مهمترین مولفه‌های هویتی دانش آموزان پیش‌دانشگاهی استان کردستان کدامند؟ زبان فارسی و کردی چه جایگاهی در میان مولفه‌های هویتی دارند؟ نگرش زبانی دانش آموزان پیش‌دانشگاهی استان کردستان نسبت به دو زبان فارسی و کردی چگونه است؟ به منظور رسیدن به پاسخ این پرسش ها، با توزیع پرسش‌نامه در میان ۲۳۵ نفر دانش‌آموز پیش‌دانشگاهی استان کردستان اقدام به نگرش‌سنجی نمودیم و با استفاده از شیوه‌های آماری گوناگون به تحلیل یافته ها پرداختیم. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که دانش‌آموزان این استان زبان کردی، خصوصیات اخلاقی، دین، زبان فارسی و فرهنگ را از مهم ترین مولفه‌های هویتی خود قلمداد می‌کنند. ضمن اینکه رابطه مستقیمی بین نگرش مثبت به زبان کردی و فارسی وجود دارد. به این ترتیب می‌توان گفت که هویت به طور کلی و هویت ملی به ویژه، مفهومی ترکیبی و پیچیده است که با توجه به فرهنگ ملی و محلی افراد شکل می‌گیرد. البته عوامل متعددی در شکل گیری هویت ملی دخیل هستند که یکی از آنها نگرش زبانی است.

*. Negar Davari Ardakani
n_davari@sbu.ac.ir
استادیار دانشگاه شهید بهشتی.
کتاب اخیر ایشان عبارت است از *سره‌گرایی زبانی* (تهران: کتاب‌های هرمس، ۱۳۸۷).

**. Tahsin Mostafa
tahsin_mostafa@yahoo.com
دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور مرکز تهران.

δ. نگار داوری اردکانی، *برنامه‌ریزی زبان و هوشیاری زبانی: با نگاهی به ایران* (رسالهٔ دکتری زبانشناسی همگانی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴).

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/209-222

مقدمه

مسألهٔ زبان و برنامه ریزی برای آن، به سبب اهمیتش، همواره از مطالب مورد بحث جامعه‌شناسان، روانشناسان، فیلسوفان و زبان شناسان بوده است. زبان علاوه بر مهمترین نقش خود، یعنی برقراری ارتباط، نقش‌های دیگری، از جمله هویت سازی، را برعهده دارد. به همین دلیل مسألهٔ زبان در جوامع دو زبانه نیاز به برنامه ریزی مدبرانه دارد. یک زبان وقتی می‌تواند شأن هویتی بیابد که تحت نوعی برنامه ریزی زبانی مبتنی بر نگرش‌های جامعهٔ زبانی قرار گیرد. در این مقاله ابتدا به بیان سوال‌های تحقیق، پیشینه و توضیح و تبیین مفاهیم نظری اصلی این پژوهش می‌پردازیم. شرح پژوهش میدانی برای سنجش نگرش ۲۳۵ دانش‌آموز دختر و پسر پیش‌دانشگاهی استان کردستان نسبت به مولفه‌های تشکیل دهندهٔ هویت ملی و جایگاه زبان فارسی و کردی در میان آنها، بخش دیگری از این مقاله را به خود اختصاص می‌دهد و در پایان نتایج به دست آمده از مطالعهٔ نظری و پژوهش میدانی ذکر خواهد شد.

پیشینهٔ پژوهش

داوری در پژوهشی میدانی، در پی دست یافتن به نگرش تحصیل‌کردگان شهر تهران دربارهٔ زبان فارسی و برنامه‌ریزی آن و مقایسهٔ نگرشهای گروه های سنی و صنفی مختلف (دانش آموزان، دانشجویان، دانشگاهیان و فرهنگستانی‌ها) با یکدیگر برآمد.[۵] بخشی از نتایج این تحقیق به شرح زیر است:

اولین و مهمترین مؤلفهٔ هویت ملی از دیدگاه هر چهار گروه دانش آموزان، دانشجویان، دانشگاهیان و فرهنگستانی‌ها زبان فارسی است. دومین مؤلفه، فرهنگ و آداب و رسوم است که زبان نیز جزئی از فرهنگ است. نگرش به زبان فارسی با جنسیت، محل تولد، زبان مادری، اقامت بیش از شش ماه در خارج ازکشور، دانستن چند زبان خارجی و مدت اقامت در تهران رابطهٔ معناداری ندارد. نگرش به برنامه ریزی زبان با سن پاسخگویان رابطه دارد. کمترین نگرش مثبت به برنامه ریزی زبان در گروه سنی ۱۹-۱۶ سال مشاهده می‌شود. بیشترین نگرش مثبت در گروه سنی ۳۹-۳۰ سال مشاهده میشود. تقریباً همهٔ جامعه موافق این هستند که فارسی به عنوان بخشی از میراث فرهنگی است. غالباً فارسی را به سبب ایجاد پیوند با گذشته دوست داشتند. نسبت به شأن زبان فارسی احساس مثبت دارند و این احساس بیشترین رابطه را با نگرش به زبان فارسی دارد.

مفاهیم نظری

زبان، صرف نظر از نقش ارتباطی خود، نقش‌های نمادین مختلفی دارد. یکی از آنها، در نقش‌های هویتی آن نمود می‌یابد. صحبت از نقش هویتی یک زبان ملی معمول و متداول است. اما، بحث زبان و جلوه های هویتی آن در جوامع دوزبانه و چندزبانه پیچیدگی خاصی می‌یابد و از دیدگاه های مختلفی قابل بررسی است. با توجه به اینکه هویت پدیدهای پویاست، جایگاه زبان در طول زمان و در گسترهٔ مکان ها متفاوت و متغیر خواهد بود. به این ترتیب، یکی از مهم‌ترین اهداف برنامه‌ریزی زبان را می‌توان حفظ کردن جایگاه هویتی آن دانست. این موضوع در برنامه‌ریزی زبان تا آن حد مهم است که Denis Ager مهمترین

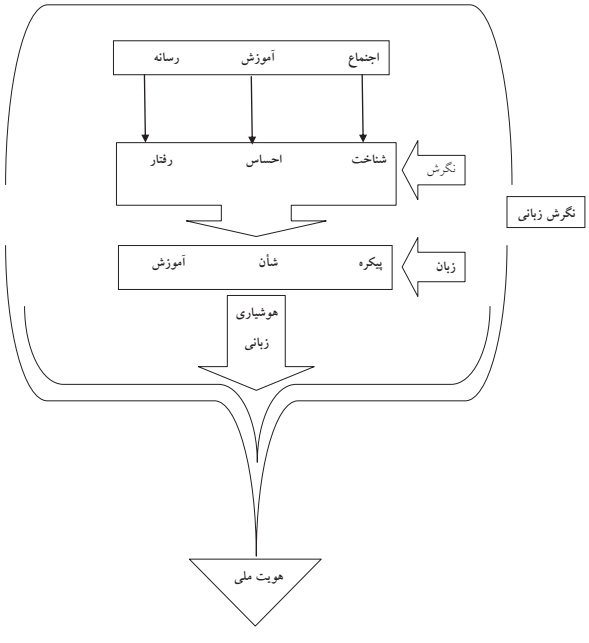
۶. Denis Ager, *Motivation in Language Planning and Language Policy* (Clevedon: Multilingual Matters, 2001).

۷. Leigh Oakes, *Language and National Identity: Comparing France and Sweden* (Amsterdam: John Benjamins, 2001).

۸. ریچارد جینکنز، *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج

انگیزهٔ این فعالیت را کسب هویت می‌داند.[۶] یکی از راه‌های ارزیابی شأن زبان و از جمله پیش‌نیازهای برنامه‌ریزی زبان، نگرش سنجی است. چرا که از این طریق می‌توان اطلاعاتی دربارهٔ نگرش‌های زبانی گویشوران یک جامعهٔ زبانی کسب کرد و بر مبنای آن اطلاعات، به برنامه‌ریزی برای زبان دست زد. توجه به نگرش‌های سخنگویان زبان‌ها و برنامه‌ریزی کردن برای زبان بر پایهٔ آنها، از عوامل مهم در موفقیت برنامه‌های زبانی است. شاید بتوان یکی از ابعاد غفلت شدهٔ برنامه‌ریزی زبان را در برخی نقاط جهان، غفلت از نگرش زبانی سخنگویان آن زبان‌ها دانست. جوانان به طور معمول پیشرو تحولات اجتماعی، و از جمله تحولات زبانی، هستند. از این رو، در بخش نگرش سنجی این پژوهش به سنجش نگرش‌های زبانی دانش آموزان پیش‌دانشگاهی استان کردستان پرداخته‌ایم.

نگرش، نظامی پایدار است که از سه مولفهٔ شناخت (آگاهی از موضوع)، احساس (نسبت به موضوع) و رفتار تشکیل شده است. از دیگر سو، نگرش حاصل تجربه است. با توجه به تعریف نگرش، نگرش زبانی چنین تعریف شده است: «هر شاخص احساسی، شناختی یا رفتاری در واکنش نسبت به گونه‌های مختلف زبانی و سخنگویان آن».[۷] نگرش یکی از موضوعات کلیدی مورد مطالعه در حوزهٔ روانشناسی اجتماعی است. چرا که گمان می‌رود با برنامه‌ریزی می توان نگرش‌های مطلوب را جایگزین نگرش‌های منفی کرد. با توجه به تعریف نگرش و ابعاد مختلف برنامه ریزی زبان می توان رابطه‌ای تنگاتنگ میان مولفه‌های نگرش و انواع مختلف برنامه‌ریزی برای زبان، و از جمله برنامه‌ریزی برای شأن زبان، و در نتیجه تأثیر آن در شکل‌گیری هویت به طور عام و هویت ملی به طور خاص در نظر گرفت. این رابطه در نمودار زیر مشخص شده است:



یارمحمدی (تهران. انتشـارات شـیرازه، ۱۳۸۱)، ۸-۶.

۹. حمید احمدی، *قومیت و قومیت گرایی در*

نگرش‌های زبانی را می‌توان با توجه به نقش‌های مختلف زبان به دو نوع کلی ابزاری و عاطفی تقسیم کرد. نگرش ابزاری بیشتر به نقش ارتباطی زبان، به ویژه از نوع روزمرهٔ آن، مربوط می‌شود. مثلاً وقتی کسی برای بهبود وضعیت اقتصادی- اجتماعی خود اقدام به یادگیری یک زبان می‌کند، در وهلهٔ اول نگرشی ابزاری به آن زبان دارد که البته ممکن است به مرور زمان و در صورت ایفای اهداف ابزاری شخص، همین زبان که جایگاهی ابزاری دارد، جایگاهی عاطفی بیابد. نگرش عاطفی به زبان با نقش‌های نمادین و عاطفی زبان متناظر است. مثلاً فرد به این دلیل زبانی را یاد می‌گیرد که به فرهنگ صاحبان آن زبان علاقه‌مند است. نگرش سنجی، بخشی از اولین مرحلهٔ برنامه ریزی زبان یعنی «جمع‌آوری اطلاعات» و نیز مقدمه‌ای برای مهندسی هویت تلقی می‌شود. با این اوصاف، زبان را می‌توان استعاره‌ای از روابط درون گروهی و انعکاسی از نگرش‌های فرد نسبت به دیگران دانست. درست به همین علت است که گفته می‌شود زبان‌ها برای تسلط بر جوامع زبانی در حال رقابت هستند، و رقابت واقعی میان گروه‌های نژادی- زبانی مختلف است، نه خود زبان‌ها. قدرتی که زبان دارد، قدرت ملت است، نه قدرت خود زبان. این قدرت زبان، استعاره‌ای کلی از قدرت ملت است.

هویت اجتماعی، ادراک از این مطلب است که چه کسی هستیم و دیگران چه کسی هستند. بنابراین، هویت، ذاتی و انتسابی نیست، بلکه محصول توافق و عدم توافق است.[۸]

احمدی در پژوهشی با عنوان *قومیت و قومگرایی در ایران: افسانه و واقعیت* به موضوع قوم‌گرایی و قومیت در ایران می‌پردازد. او با استفاده از روشی تاریخی- تطبیقی به مطالعهٔ ابعاد پویای هویت قومی در منطقه و داخل ایران می‌پردازد.[۹] چارچوب نظری تحقیق بر شکلی مثلثی مبتنی است که در آن تأثیر متغیرهای سه‌گانه (نظام بین‌المللی، دولت مدرن اقتدارگرا، نخبگان سیاسی) و تأثیر آن بر قومیت و قومگرایی بررسی می‌شود. احمدی با توجه به نتایج پژوهش خود، پیشنهاد می‌کند که در بافت اجتماعی ایران بهتر است به جای سخن گفتن از گروه‌های قومی، از گروه‌های زبانی و مذهبی سخن گفته شود. به نظر او، ظهور دولت به شکل مدرن آن و تغییر و تحولات ناشی از فرایند شکل‌گیری، استحکام و اقتدار آن، مقدمه و زمینه ساز سیاسی شدن تنوعات زبانی و مذهبی شد. او عکس العمل نخبگان سیاسی- محلی را واکنشی به کوشش دولت مدرن برای قبضه کردن قدرت قلمداد می‌کند. ضمن اینکه نیروهای بین‌المللی را ایفا کنندهٔ نقشی بسیار مهم در شکل دادن به گرایش‌های مرکزگریز معرفی می‌کند.

به نظر می‌رسد که افراد در طول تاریخ، با استفاده از زبان مشترک، به بازیابی و بازخوانی هویت ملی خود می‌پردازند، که این همان کارکرد هویت‌بخش زبان است. وقتی به مطالعهٔ مجموعهٔ لغات زبان قومی می‌پردازیم، انواع تشخیص و تمییز آن را نیز کشف می‌کنیم. به این ترتیب، اینکه زبان را عصارهٔ اندیشهٔ هر قوم دانسته اند، خلاف حقیقت نیست.[۱۰] زبان بیان کنندهٔ اندیشه مردمی است که در سرزمین و جامعهٔ واحدی زندگی می‌کنند و به همین دلیل است که مطالعهٔ اجتماعی زبان یکی از شیوه‌های شناخت دینامیسم جامعهٔ آن به شمار آمده است.[۱۱]

ایران (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳).

۱۰. David Theo Goldberg, *Anatomy of Racism* (University of Minnesota, 1990), 49.

۱۱. Levie Strauss, *Structural Anthropology* (Paris, 1958), 27-40.

۱۲. Ager, *Motivation*, 2001.

۱۳. Ager, *Motivation*, 2001.

۱۴. رابرت هال، *زبان و زبان شناسی*، ترجمه محمدرضا باطنی (تهران: انتشارات آگاه، ۱۹۷۴)، ۱۷۴.

مفهوم تلاقی در جامعه‌شناسی، به نوعی حرکت فرهنگی به سمت گروه اکثریت اطلاق می‌شود: به وضعیت‌هایی که افراد، عناصر هویتی گروه اصلیشان را حفظ می‌کنند. تلاقی دربارهٔ افراد دو فرهنگی که هم هویت اقلیت و هم هویت اکثریت دارند، یعنی ارتباط بیشتر با افراد گروه اکثریت. به نظر می‌رسد که افراد، و یا حتی کل یک گروه، هویت خود را از طریق برقراری ارتباط بیش از حد، قطع و کم کردن ارتباط، بسته به شرایط و برای دست یافتن به اهداف اجتماعی- اقتصادی تعیین می‌کنند. گفته شده است که هرگاه گروهی احساس کند که کهتر از یک گروه بزرگتر است، و به نوعی کم ارزشتر تلقی شده است، حس خودآگاهی در افراد آن گروه ایجاد می‌شود. همین راهبردها و راهبردهای دیگر معطوف به جدایی، شیوه‌هایی برای خلق هویت‌های مثبت‌اند و در همین جریان است که گه‌گاه نمادها دوباره تعریف می‌شوند. مثلاً یک گروه نژادی ممکن است یک گویش محلی را به زبانی معرفی کند که حس غرور آنها را بر می‌انگیزد؛ یا ممکن است گروه بومی سبک «بدوی» زندگی خود را با برجسته کردن طبیعت سالم زیست محیطی آن دوباره مطرح کند و آن را بستاید. گاهی بازتاب رنج‌های یک ملت در طول تاریخ، نمادهای جدید ایجاد می‌کند؛ مثلاً سیاهان فقیر آمریکا و بریتانیا در ورزش و موسیقی بسیار درخشیدند و از سفیدها پیشی گرفتند، یا نروژی‌ها که زمانی در میان دانمارکی‌ها اقلیت بودند، موفق شدند از طریق ترکیب انواع نمادها، یا برگرفتن و تطبیق نماد دیگر کشورها، هویتی جدید در پادشاهای سوئد تولید کنند. فقط ملیت جویی نیست که موجب شکل‌گیری گونه‌های زبانی مجزا می‌شود، بلکه در مواقعی که ضدیت‌هایی با کل جامعه، شکل می‌گیرد، ممکن است یک «ضد زبان» پدید بیاید. زبان جوانان، نمونه‌های بارزی از این ضد زبان‌ها هستند.

هر نوع برنامه‌ریزی، به ساختار انگیزه‌ها، نگرش‌ها و اهداف سیاستگذاران آن وابسته است. به نظر ایجر نگرش‌های سیاست‌سازان یا برنامه‌ریزان دربارهٔ یک زبان یا یک گونهٔ زبانی خاص، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به عقیدهٔ او، نگرش‌ها از جمله نمادهای ملیّت نژادی هستند.[۱۲] او تضاد و تناقض را از مولفه‌های اصلی ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) می‌داند و بیگانه‌ترسی را مهم‌ترین اصل تعریف‌کنندهٔ هویت معرفی می‌کند. به طور کلی، ایجر هویت را پدیده‌ای متشکل از سه مولفهٔ فرهنگی، اقتصادی و سیاسی می‌داند. او معتقد است که دربارهٔ رفتار زبانی گروه‌ها کمتر مطالعه شده است، چون کار بسیار دشواری است.[۱۳] نظر فعالان زبان یک جامعه معمولاً در سوابق تحقیقات منعکس می‌شود و ما معمولاً دربارهٔ نگرش‌های «واقعی» جامعه، اطلاعاتی در دست نداریم. ضمناً او متذکر می‌شود که بسیاری از جوامع انگیزه‌های مختلطی دارند. ایجر تاکید می‌کند که کشف نگرش زبانی یک جامعه برای فهم اهداف برنامه‌ریزی بسیار اساسی است و در واقع پژوهشگر را به فهم سیاست‌های زبانی اجتماع رهنمون می‌سازد. هال معتقد است که غفلت از حقایق زبانی، همراه با عدم قطعیت دربارهٔ زبان بومی یا کاربرد شخصی فرد، به نوعی احساس عدم امنیت منجر می‌شود و همین امر انگیزهٔ اصلی شخص برای عمل است و نتیجهٔ این عمل هوشیاری نسبت به زبان و هویت است. آنچه مسلم است، در برنامه‌ریزی‌های زبانی خلق هویت اجتماعی مقدم بر هر انگیزهٔ دیگری است و انگیزه‌های وحدت‌طلب یا ابزاری را در درجه‌های بعدی قرار می‌دهد.[۱۴] ایجر انگیزهٔ هویت را آن‌چنان

۱۵. Ager, *Motivation*, 2001.

۱۶. کمال خالق پناه، *بررسی رابطهٔ دگرگونی نسلی و هویت اجتماعی در میان جوانان سقز* (پایاننامهٔ کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵).

۱۷. مجنون آموسی، *بررسی احساس تعلق به*

مهم می‌داند که دیگر انگیزه‌ها را در برابر آن فرعی تلقی می‌کند.[۱۵]

خالق‌پناه در «بررسی رابطهٔ دگرگونی نسلی و هویت اجتماعی در میان جوانان شهر سقز» به تأثیرات فرایند جهانی شدن (در قالب رسانه‌ها) بر ساخت هویت اجتماعی جوانان و ماهیت دگرگونی نسلی پرداخته است. رویکرد روش شناختی این پژوهش، تاریخی است و با مصاحبه‌های عمیق در میان نوجوانان و جوانان ۱۵–۲۵ صورت پذیرفته است.[۱۶] پیش فرض اصلی این پژوهش، دگرگونی نسلی در عصر جهانی شدن است. بدین معنا که هرچه استفاده از رسانه‌ها بیشتر و محدویت‌های ملی و محلی بیشتر باشد، شکاف نسل‌ها بیشتر می‌شود و هویت اجتماعی بیشتر تغییر می‌کند. خالق پناه در این تحقیق به نتایج زیر دست یافته است:

لایهٔ مرفه بیشتر از سایر لایه‌ها در معرض فرهنگ جهانی و عملکرد رسانه‌های جهانی قرار دارد و تیپ سیاسی، سلیقه‌های موسیقایی و مصرف‌گرایی آنها را از سایر لایه‌ها متمایز می‌سازد. لایهٔ میانی که اکثریت افراد در آن جای دارند، به بیشتر الزام‌های جمعی – فرهنگی دلبستگی دارند و مخالف پذیرش مؤلفه‌های فرهنگ غربی (مدگرایی و . . .) هستند و بیش از همه نسبت به ابراز خود و طینت زندگی بر اساس معیارهای هویت کردی اهمیت می‌دهند. اعتراض سیاسی لایهٔ سوم، که با زندگی در ناامنی اقتصادی صرف بزرگ شده‌اند، تابع نوسانات اقتصادی زندگی و موقعیت‌های سیاسی مختلف است. آنها از جمله طرفداران سختگیر فرهنگ سنتی به شمار می‌روند و کمتر ویژگی بازسازی گرایانه از خود نشان می‌دهند، بیشتر از الگوهای سنتی دینی تبعیت می‌کنند. او پیشنهاد می‌کند که هرگونه بحثی دربارهٔ هویت و ابعاد آن را باید در چارچوب تعامل عوامل زیر بررسی کرد:

– عوامل نخستین: مثل زبان، سرزمین، قومیت، که در میان جوانان در کردستان مؤلفه‌های هویتی کاملاً سیاسی شده به شمار می‌روند و تداوم تاریخی داشته‌اند.

– عوامل تکوینی: مثل توسعهٔ فن آوری ارتباطاتی که در این پژوهش با تمرکز بر رسانه‌های کردی بررسی شدند، از ابزارهای مهم ملت سازی در میان نسل جدید به شمار می‌روند.

– عوامل القایی: همچون فدرالیته شدن عراق، استقرار مجلس ملی کردستان، رئیس جمهور شدن یک کرد در عراق و نظام آموزشی ملی در کردستان عراق، که در کردستان ایران تأثیر مثبت داشته است.

آموسی در پژوهشی از دیدگاه انسان‌شناسانهٔ هویت اجتماعی – ملی و قومی احساس تعلق به هویت ملی و قومی را در میان جوانان شهر پیرانشهر (آذربایجان غربی) بررسی کرده است.[۱۷] سؤال اصلی این تحقیق، چگونگی رابطه میان هویت ملی و قومی در بستر جهانی شدن است. روش‌شناسی تحقیق، مبتنی بر روش‌های کیفی است که از فنون مشاهدهٔ مشارکتی درونی و مصاحبه استفاده کرده است. جامعهٔ آماری تحقیق جوانان ۱۵ تا ۳۵ ساله هستند. برخی از نتایج پژوهش را می‌توان به شرح زیر ذکر کرد:

– در حوزهٔ مولفه‌های فرهنگی هویت ایرانی، کردها چندان احساس بیگانگی با آن نشان نمی‌دهند.

هویت قومی: مطالعهٔ موردی در میان جوانان پیرانشهر (پایاننامهٔ کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴).

۱۸. خالق پناه، بررسی رابطهٔ دگرگونی نسلی و هویت اجتماعی، ۵۳.

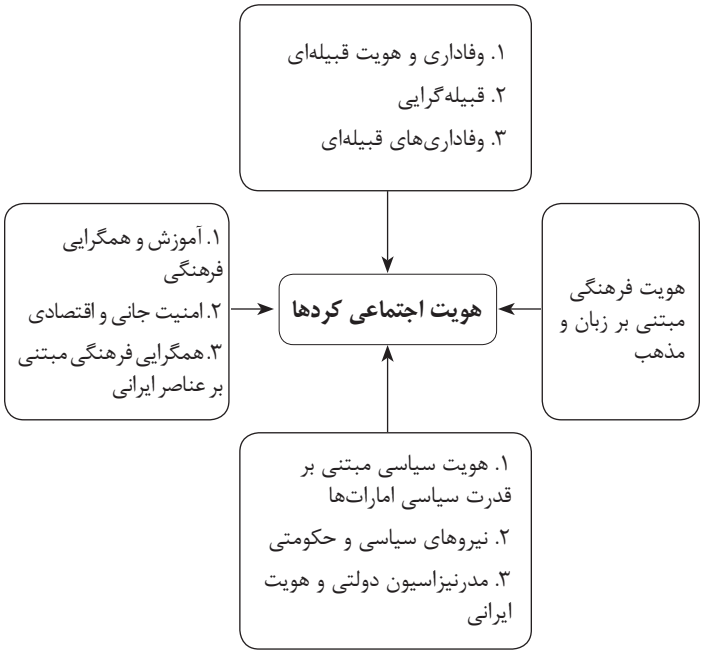
۱۹. «راجع به تغییر لباس، علمای اهل تسنن حکم جهاد دادند و تغییر لباس را کفر دانستند و لذا به جنگ پرداختند»؛ نگاه کنید به: کمال

– جوانان کرد، جوان ایرانی را شخصی میدانند که تابع قانون جمهوری اسلامی باشد، سربازی برود و قوانین و مقررات را رعایت نماید. در این میان هیچ کس به زبان فارسی، آداب و رسوم فرهنگ ایرانی اشاره نکرده است.

– جوانان کرد، جوان کرد را کسی تعریف میکنند که کردی صحبت کند، کردی بنویسد، کردی بخواند و در مقام حرف و عمل کرد باشد.

رضا شاه در برخورد با کردها از ترکیهٔ کمالی پیروی کرد. تحمیل برنامه و اهدافی مانند اسکان عشایر، سربازگیری اجباری، ممنوعیت استفاده از لباس غیر اروپایی، کشف حجاب زنان، ممنوعیت استفاده از زبان غیرفارسی موجب شورش‌ها و تحولات دیگری در کردستان شد. این سیاست در طولانی مدت موجب جذب مرکز ایران و طرد اقوام حاشیه‌ای، از جمله کردها، شد.[۱۸] در این دوران، ستم به کردها به اوج خود رسید. ممنوع شدن زبان کردی، تحمیل لباس اروپایی به کردها، حبس بزرگان و رؤسای کرد و فشار ژاندارم‌ها بر کردها، از بارزترین این ستم‌ها بود که پس از قیام سمکو، قیام ملا خلیل را درپی داشت، قیامی که در آن روحانیت اهل سنت فعال بودند.[۱۹]

نمودار تغییرات هویت اجتماعی ملت کرد در ادوار تاریخ



خالق پناه، «برنامه‌ریزی زبان و نگرشهای زبانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، (۱۳۸۴)، ۲۳-۱.

۲۰. مصوبهٔ جلسهٔ ۵۶۳ مورخ ۱۳۸۴/۳/۲۴؛ نگاه کنید به: نگار داوری اردکانی، *صد سال برنامه‌ریزی زبان فارسی* (تهران: انتشارات علم، ۱۳۸۷).

۲۱. Oakes, *Language and National*

روش‌شناسی

در این پژوهش از میان امکانات مختلف موجود برای نگرش‌سنجی، روش توزیع پرسشنامهٔ کتبی انتخاب شد. هرچند پرسشنامه مزایای زیادی دارد، در این قبیل پرسشنامه‌هایی که شخص به بیان نگرش‌های خود می‌پردازد، تحلیل داده‌ها باید با احتیاط کامل انجام شود. ضمن اینکه یکی از ارکان مردم‌سالاری، اعتماد به آرای مردم است و شاید این قبیل پژوهش‌ها نقطهٔ آغازی باشد در ترغیب مردم به بیان حقیقی آرائشان. شاید یکی از دلایل بی‌اعتمادی به نتایج نگرش‌سنجی، خارج از سنت و عادت بودن آن است. به هر ترتیب یکی از راهکارهای نهادینه کردن مردم‌سالاری، سنجش نگرش‌ها و مبنا قرار دادن آنها در تصمیم‌گیری‌هاست چنانکه مصوبهٔ شورای عالی انقلاب فرهنگی نیز بر صحت این ادعا دلالت دارد.[۲۰]

محتوا و ساختار پرسشنامه برگرفته از مرور آثار تألیفی محققان ایرانی، از جمله «برنامه‌ریزی زبان و هوشیاری زبانی با نگاهی به ایرانیان»، نوشتهٔ نگار داوری است. اوبه مسائلی پرداخته که در این مقالات به عنوان دغدغه‌های زبانی مطرح شده است. الگوگیری اولیه بر اساس کار اوکز[۲۱] است. اوکز پرسشنامهٔ خود را برگرفته از این کارها می‌داند: تراژیل و زاواراس (۱۹۷۷م) دربارهٔ هویت نژادی زبان آلبانیایی یونانیان؛ بلازی (۱۹۸۲م) دربارهٔ رمزگردانی از فرانسه به عربی در تونس؛ بنتاهیلا (۱۹۸۳م) دربارهٔ رمزگردانی فرانسه ـ عربی در مراکش؛ ادواردز و شیم[۲۲](۱۹۸۷م) دربارهٔ نگرش‌های زبانی در بلژیک، فلتز[۲۳] (۱۹۸۸م) دربارهٔ نگرش‌های فرانسویان نسبت به انگلیسی به عنوان زبانی جهانی، بیکر (۱۹۲۲م) دربارهٔ نگرش نسبت به دوزبانگی در ویلز؛ وینگستر (۱۹۸۸م) دربارهٔ ایدئولوژی زبانی در سوئد.

پرسشنامه پس از انجام مطالعه‌ای مقدماتی به صورت پیش‌آزمون، در آذرماه ۱۳۸۶ در میان دانش‌پژوهان سروآباد توزیع شد. سپس پرسشنامهٔ اصلاح‌شده در اسفندماه و فروردین ۱۳۸۶ و۱۳۸۷ در میان دانش پژوهان ۵ شهرستان توزیع شد. تأیید اعتبار پژوهش‌های نگرش‌سنجی بسیار دشوار است، زیرا که بین سه مؤلفهٔ سازندهٔ نگرش ــ آگاهی، احساس و عمل ــ معمولاً هماهنگی وجود ندارد. در این تحقیق به هر سه مؤلفه ارزشی همتراز داده شده است، زیرا محققان دربارهٔ برتری این مؤلفه‌ها توافق نظر ندارند. به این معنی که برخی مؤلفهٔ آگاهی را مهم‌تر از بقیه تلقی می‌کنند و استدلال آنها این است که آنچه مردم به آن باور دارند مهم نیست، آنچه مردم به عنوان هنجار و ارزش جامعه می‌شناسند مهم است، چون هدف، دست یافتن به نظر گروه است. به هر ترتیب در این تحقیق ما برتری خاصی برای هیچ‌یک از سطوح آگاهی، احساس و عمل قائل نیستیم و هر سه سطح را همتراز تلقی می‌کنیم.[۲۴] در این بخش به معرفی نمونه‌های مورد سنجش می‌پردازیم. سپس دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری پرسشنامه سخن می‌گوییم و نیز شیوهٔ تحلیل آماری انتخاب‌شده را توضیح می‌دهیم.

Identity, 2001.

۲۱. Sheam

۲۲. Fletz

۲۳. نگار داوری ادرکانی، «معرفی اجمالی ابعاد نظری و عملی برنامه ریزی زبان،» *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*. ش۱۷۵-۱. دوره ۵۶، (۱۳۸۴)، ۱۶-۱.

۲۴. *ANOVA*

۲۵. *Kendal*

جدول ۱. معرفی جامعهٔ آماری
(تعداد دانش‌آموزان پاسخ‌دهنده به پرسشنامه در مناطق مختلف استان کردستان)

منطقه	رشتهٔ تحصیلی جنسیت	ریاضی	تجربی	انسانی
سنندج ناحیهٔ ۱و۲	پسرانه	۱۱	۱۶	۱۰
	دخترانه	۱۳	۱۶	۲۱
سروآباد و مریوان	پسرانه	۱۰	۱۳	۷
	دخترانه	۷	۱۶	۳۵
قروه و دهگلان	پسرانه	۱۱	۱۶	۱۱
	دخترانه	۱۴	۱۷	۲۱
مجموع	۲۳۵ تفر			

جامعهٔ آماری با توجه به تعداد دانش پژوهان مشغول به تحصیل استان کردستان در سال تحصیلی ۸۷-۱۳۸۶ (بدون احتساب راه دور) بر اساس اطلاعات پایگاه داده و اطلاعات سازمان آموزش و پرورش ۱۰۵۰۰ نفر است. نمونهٔ آماری بر اساس محاسبه با فرمول زیر و با احتساب مقدار S^2 حاصل از پیش آزمون برابر۲۳۵ نفراست.

N جامعهٔ آماری.

D خطای احتمالی برابر با ۵/۰ درصد.

Tتعداد اشتباه استاندارد برابر با ۹۶/۱ است، چون ضریب اطمینان ۹۵/۰ درصد در نظر گرفته شده است.

S^2 واریانس متغیر و ابستهٔ حاصل از انجام پیش آزمون.

۴،۳،۷ توزیع پرسشنامه

پیش‌آزمون طی دو هفته در آذرماه ۱۳۸۶ انجام شد. سپس در اسفند همان سال، مطالعهٔ اصلی آغاز گردید و پرسشنامه در میان دانش‌آموزان ۵ شهرستان استان کردستان توزیع شد و در فروردین ۱۳۸۷ به پایان رسید. مطلوب این است که توزیع پرسشنامه در کوتاه‌ترین زمان ممکن صورت پذیرد، زیرا طولانی شدن زمان، مجالی برای تغییر نگرش‌ها فراهم می‌کند.

تحلیل آماری

وقتی پرسشنامه‌ها جمع و داده‌ها کدبندی شد، وارد نرم‌افزار آماری SPSS گردید. برای آزمودن تأثیر متغیرهای مستقل جدول‌های تقاطعی و آنوا[۲۵] (آزمون کندال)[۲۶] طراحی شد و برای آزمایش وابستگی متقابل دو مجموعهٔ داده، همبستگی اسپیرمن برقرار گردید. سعی شد برای هر دو نوع آزمون (آنوا و جدول‌های تقاطعی) تعداد نسبتاً زیاد آزمون‌های انجام‌شده با سطح معناداری کمتر از ۰۵/۰ سنجیده شود. در مواردی که با متغیرهای اسمی مواجه بودیم، سعی شد از جداول آنوا استفاده شود. در مواردی که با متغیرهای رتبه‌ای سروکار داشتیم، از جداول متقاطع استفاده کردیم.

یافته‌ها

هدف این بخش، توصیف و تبیین برخی یافته‌های مطالعهٔ نگرش‌سنجی انجام‌شده در میان دانش‌پژوهان استان کردستان است. این بخش بر اساس تقسیم‌بندی زیر تنظیم شده است:

الف. نگرش به زبان فارسی و کردی.

ب. نگرش زبانی و مولفه‌های هویت ملی

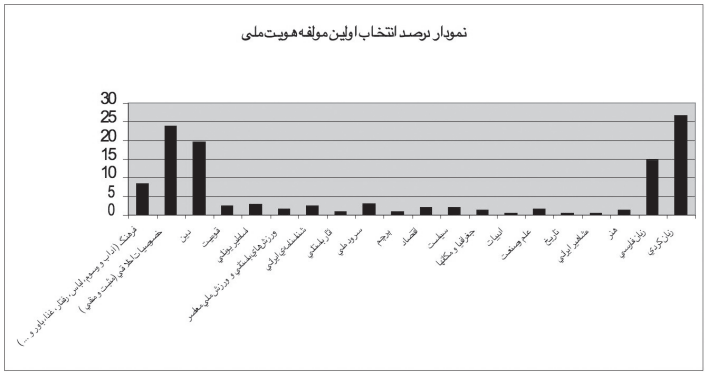
ج. تعیین اهمیت مولفه‌های هویت ملی در نگرش‌های دانش آموزان.

توزیع پرسشنامه در میان ۲۳۵ نفر دانش‌آموز پیش دانشگاهی به روش تصادفی انجام شد. پاسخ گویان از نظر سنی افراد بین۲۰-۱۷سال بودند. افراد نمونه از نظر جنسیت ۶۰/۴درصد مؤنث و ۳۹/۶ درصد مذکر بودند. زبان مادری ۹۳/۶ درصد افراد کردی و ۵/۴ درصد فارسی و ۱/۹درصد سایر زبان‌ها بود. دانش آموزان رشتهٔ ریاضی: ۲۴,۹ درصد، تجربی: ۳۵,۵ درصد و انسانی: ۳۹,۷ درصد.

نتایج حاصل از نگرش سنجی بر اساس نمونهٔ آماری، به قرار زیر بود:

جدول رتبه بندی مولفه‌های هویت ملی

ردیف	مولفه‌های هویتی	رتبه	درصد
۱	فرهنگ (آداب و رسوم، لباس، رفتار، غذا، باور و ...)	۵	٤/۸
۲	خصوصیات اخلاقی (مثبت و منفی)	۲	۷/۲۳
۳	دین	۳	۵/۱۹
٤	قومیت	۸	۳/۲
۵	اساطیر ایرانی	٦	۷/۲
٦	ورزش‌های باستانی و ورزش ملی معاصر	۹	٦/۱
۷	شناسنامهٔ ایرانی	۸	٤/۲
۸	آثار باستانی	۱۳	۸/۰
۹	سرود ملی	۷	۱/۳
۱۰	پرچم	۱۵	۸/۰
۱۱	اقتصاد	۱۰	۲
۱۲	سیاست	۱۰	۲
۱۳	جغرافیا و مکان‌ها	۱۱	۱/۲
۱٤	ادبیات	۱٤	٤/۰
۱۵	علم وصنعت	۸	٦/۱
۱٦	تاریخ	۱٤	٤/۰
۱۷	مشاهیر ایرانی	۱۲	٤/۰
۱۸	هنر	۱۱	۲/۱
۱۹	زبان فارسی	٤	۸/۱٤
۲۰	زبان کردی	۱	۲٦/۵



نگرش به زبان فارسی و کردی

۵/۷ درصد از پاسخ گویان نسبت به زبان فارسی نگرش مثبتی دارند، ۶۵/۳ درصد نگرشی متوسط و ۲۹ درصد افراد نگرشی منفی.

جدول توزیع فراوانی پاسخ گویان بر اساس نگرش به زبان فارسی

نگرش به زبان فارسی	فراوانی	درصد معتبر
منفی	٥٦	۲۹
متوسط	۱۲٦	۳/٦٥
مثبت	۱۱	۷/۵
مجموع	۱۹۳	۱۰۰

۲,۷ درصد از پاسخ گویان نسبت به زبان کردی نگرش مثبتی دارند، ۶/۴۶ درصد نگرشی متوسط و ۸/۵۰ درصد افراد نگرشی منفی.

جدول توزیع فراوانی پاسخ گویان بر اساس نگرش به زبان کردی

نگرش به زبان کردی	فراوانی	درصد معتبر
منفی	۹۳	۵۰/۸
متوسط	۸۵	٤٦/٦
مثبت	۵	۲/۷
مجموع	۱۸۳	۱۰۰

رابطهٔ همبستگی اجزای نگرش به زبان فارسی و مولفه‌های هویت ملی

فرهنگ و رفتار با زبان فارسی همبستگی مثبت دارد.

خصوصیات اخلاقی با آگاهی از پیکرهٔ زبان فارسی و آگاهی از شأن زبان فارسی، همبستگی منفی دارد.

دین با آگاهی از پیکرهٔ زبان کردی همبستگی مثبت، و با احساس به زبان فارسی، همبستگی منفی دارد.

زبان کردی با آگاهی از پیکرهٔ زبان فارسی، آموزش زبان فارسی و کردی، همبستگی مثبت دارد.

رابطهٔ همبستگی اجزای نگرش به زبان کردی و مولفه‌های هویت ملی

زبان فارسی با آمادگی برای عمل، نسبت به زبان، احساس، آگاهی از شأن زبان کردی، همبستگی مثبت دارد.

زبان فارسی با آمادگی برای عمل، نسبت به زبان، احساس، آگاهی از شأن زبان فارسی، همبستگی منفی دارد.

رابطهٔ همبستگی اجزای نگرش و مولفه‌های هویت ملی

اجزای نگرش مولفه های هویت		پیکره زبان کردی	پیکره زبان فارسی	آگاهی از شان زبان کردی	آگاهی از شان زبان فارسی	رفتار زبان کردی	رفتار زبان فارسی	احساس به زبان کردی	احساس به زبان فارسی	اموزش زبان کردی	آموزش زبان فارس	امادگی عمل زبان کردی	آمدگی عمل زبان فارسی
فرهنگ (آداب و رسوم، لباس، رفتار، غذا، باور و...	ضریب همبستگی سطح معنا داری جامعه	-۰/۱۷۷ ۰/۰۰۶ ۲۳۷					۰/۱۲۴ ۰/۰۴۷ ۲۵۶						
خصوصیات اخلاقی (مثبت و منفی)	ضریب همبستگی سطح معنا داری جامعه		-۰/۱۷۷ ۰/۰۰۶ ۲۵۶		-۰/۲۰۲ ۰/۰۰۲ ۲۳۱								
دین	ضریب همبستگی سطح معنا داری جامعه	۰/۱۵۲ ۰/۰۴۰ ۲۵۶							-۰/۱۳۹ ۰/۰۳۲ ۲۵۶				
زبان فارسی	ضریب همبستگی سطح معنا داری جامعه			۰/۲۲۹ ۰/۰۰۰ ۲۵۶	-۰/۱۹۱ ۰/۰۰۴ ۲۵۶			۰/۲۶۱ ۰/۰۰۰ ۲۵۶	-۰/۲۶۳ ۰/۰۰۰ ۲۵۶			۰/۲۴۵ ۰/۰۰۰ ۲۵۶	-۰/۳۴۵ ۰/۰۰۰ ۲۵۶
زبان کردی .	ضریب همبستگی سطح معنا داری جامعه		۰/۲۶۱ ۰/۰۰۰ ۲۵۶							۰/۱۹۴ ۰/۰۰۷ ۲۵۶	۰/۱۷۲ /۰۰۵ ۲۵۶		

نگرش به زبان کردی و زبان فارسی به عنوان مولفهٔ هویت ملی

رابطهٔ نگرش به زبان کردی و انتخاب زبان فارسی به عنوان چهارمین مولفهٔ هویت ملی معنادار است.

جدول. آزمون آماری نگرش به زبان کردی و انتخاب زبان فارسی به عنوان چهارمین مولفهٔ هویت ملی

نگرش به زبان کردی و زبان فارسی به عنوان مولفهٔ هویت ملی	درجهٔ آزادی	میانگین مربع	F	معناداری
بین گروه‌ها	۱۸	٤٦١/٣٩١	٢٦٣/٢	٠/٤٠٠
درون گروه‌ها	١٧٤	٩٤٩/١٧٢		

نگرش به زبان فارسی و زبان کردی به عنوان مولفهٔ هویت ملی

نگرش به زبان فارسی با مولفه‌های هویتی زبان کردی، قومیت، سیاست و جغرافیا رابطهٔ معنادار دارد.

جدول آزمون آماری نگرش به زبان فارسی و انتخاب زبان کردی به عنوان اولین مولفهٔ هویت ملی

		درجهٔ آزادی	میانگین مربع	F	معناداری
نگرش به زبان فارسی و مولفهٔ زبان کردی	بین گروه‌ها درون گروه‌ها	۲۰ ۱۶۲	۳۰۱/۱۴۱ ۸۹/۳۴۱	۶۱۳/۱	۰۴۳/۰
نگرش به زبان فارسی و مولفهٔ قومیت	بین گروه‌ها درون گروه‌ها	۱۹ ۱۷۳	۲۷۹/۳۱۸ ۷۲۳/۱۷۹	۷۷۱/۱	۰۳۰/۰
نگرش به زبان فارسی و مولفهٔ سیاست	بین گروه‌ها درون گروه‌ها	۱۹ ۱۷۳	۷۸۸/۳۳۶ ۶۹۰/۱۷۷	۱/۸۹۵	۰۱۷/۰
نگرش به زبان فارسی و مولفهٔ جغرافیا	بین گروه‌ها درون گروه‌ها	۱۹ ۱۷۳	۴۰۸/۳۵۰ ۱۹۴/۱۷۶	۹۸۹/۱	۰۱۱/۰

نتیجه‌گیری

با توجه به پیچیدگی و ترکیبی بودن ماهیت هویت و با نظر به نتایج این پژوهش به این نتیجه می‌رسیم که هویت صرفاً از تلاقی و ترکیب مولفه‌های ناهم‌نوع (مثلاً زبان و دین) حاصل نمی‌شود. بلکه در این فرایند تلاقی و ترکیب، باید متوجه تلاقی و ترکیب مولفه‌های هم‌نوع (مثلاً زبان ملی و زبان محلی) نیز بود. به این ترتیب، گاهی دو زبان مختلف می‌توانند به طور مساوی یا نامساوی در شکل‌دهی به هویت ملی افراد نقش داشته باشند و لزوماً نباید جایگاه هویتی دو زبان را در تقابل و تضاد با یکدیگر قرار داد.

با اینکه زبان کردی و زبان فارسی هر دو جایگاه بالایی در میان مولفه‌های تشکیل دهنده هویت ملی کسب کرده‌اند، نگرش‌های زبانی دانش‌آموزان به هر دو زبان دلالت بر وجود هوشیاری زبانی بالایی ندارد. شاید این تناقض به این دلیل باشد که فهرست مولفه‌های هویت ملی در اختیار دانش‌پژوهان قرار گرفت و از آنها خواسته شد تا آنها را با توجه به نگرش‌های خود رتبه‌بندی کنند. در واقع به این ترتیب، نوعی سوگیری در ذهن آنها پدید آمده است. به این ترتیب، نتیجه سنجش نگرش که از خلال مولفه‌های موجود در پرسش‌نامه و بدون سوگیری انجام شده است دال بر اینکه هوشیاری زبانی نسبت به هر دو زبان پایین است به نظر قابل قبول‌تر می‌رسد. شاید این نتیجه برنامه‌ریزان زبان را متوجه ضرورت بازاندیشی در خصوص آموزش هر دو زبان بنماید. به هر ترتیب، مهم ترین نتیجه این پژوهش آن است که زبان فارسی و کردی به عنوان مؤلفه های هویت ملی در امتداد یکدیگر قرار دارند نه در مقابل هم وتقویت هر یک باعث رشد و بالندگی دیگری می‌شود.

بررسی کارایی تحریم تجارتی بر تجارت غیر نفتی ایران (مدل جاذبه)

سارا شعرخوانی*

چکیده:

ایالات متحدهٔ آمریکا، اولین تحریم اقتصادی علیه ایران را در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش وضع کرد، از آن زمان تاکنون، تحریم‌های مالی و تجارتی (Financial and Trade Sanctions)، کم و بیش، و به اشکال، در اندازه‌ها و حدود گوناگون، بر ضد ایران وضع شده است. ایران طی این دوره، همواره ادعا کرده است که محاصرهٔ اقتصادی کاملاً شکست خورده، ولی در مقابل، آمریکا بر استفاده از این ابزار سیاست خارجی برای تغییر رفتار دولت ایران در صحنهٔ سیاست خارجی و به عنوان جانشینی برای حملهٔ نظامی تأکید داشته است. این پژوهش اثر مستقیم تحریم بر ضد ایران را به منظور دستیابی به نتایجی عددی برای تحلیل موفقیت و کارایی محاصرهٔ اقتصادی بررسی می‌کند. این هدف، با بهره گیری از شیوه ای معمول در علم اقتصاد، به نام مدل جاذبه (Gravity Model)، برای بررسی جریان تجارت دوجانبه دنبال می‌شود. جامعهٔ آماری، اقتصاد ایران است و نمونهٔ آماری، شامل ۴۲ شریک تجارتی ایران (پیوست الف) در معاملات غیر نفتی از ۱۹۷۷م/۱۳۵۴ش تا ۲۰۰۶م/۱۳۸۴ش[۲]. برای آزمودن اثر تحریم تجارتی، این مطالعه از تحریم جامع و میانه، به عنوان دو متغیر مجازی (indicator or dummy variables)، که بر شیب (slope) منحنی جریان تجارت اثر دارند، استفاده کرده است. نتایج نشان می‌دهد که تحریم جامع و میانه از جنبهٔ تجارتی، اثر معنادار (از نگاه اقتصاد سنجی) اما بسیار اندکی بر صادرات و واردات غیر نفتی ایران داشته است. شایان ذکر است که نتایج به دست آمده از این مدل اقتصاد سنجی، تنها با مفروضات این مقاله و با ثابت در نظر گرفتن سایر شرایط کاربرد دارد.

* دانشجوی دکترای اقتصاد، دانشگاه اوتاوا
Sara Shearkhani
sara.shearkhani@ryerson.ca

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/223-231

مقدمه:

ایالات متحدهٔ آمریکا در سال‌های اخیر از تحریم اقتصادی به عنوان ابزاری برای پیشبرد هدف‌های سیاست‌های خارجی اش به طور فزاینده ای استفاده کرده است. جمهوری اسلامی ایران، یکی از اصلی ترین هدف‌های تحریم‌های یک جانبه یا چند جانبهٔ (Bilateral or Multiteral Sanctions)آمریکا و متحدانش بوده است. تحریم‌های تجارتی و مالی بر ضد ایران در آغاز امر از سوی جیمی کارتر در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش وضع شد.[۳] کلینتون، محاصرهٔ اقتصادی ایران را با اعلام محدودیت‌های گستردهٔ تجارتی و سرمایه‌گذاری، شدت بخشید. دلیل رسمی آمریکا برای وضع تحریم جامع در آوریل ۱۹۹۵م/اردیبهشت ۱۳۷۴ش، ادامهٔ حمایت ایران از تروریسم بین المللی، تلاش برای دستیابی به سلاح‌های هسته‌ای و حمایت از گروه‌های ضد صلح خاورمیانه، اعلام شد.[۴] قابل توجه این که، رعایت نشدن حقوق بشر هیچ گاه از دلایل رسمی وضع تحریم نبوده است.

به طور کلی در ادبیات تحریم، برای ارزیابی کارایی این ابزار سیاست خارجی، دو دیدگاه کاملاً متضاد ارائه شده است؛ برخی از محققان معتقدند که تحریم‌ها عموماً بی اثر بوده است، و گروهی دیگر بر این باورند که تحریم‌های مالی و تجارتی اگر به دقت طراحی شوند، قابلیت‌های لازم برای تبدیل شدن به ابزار موثر سیاست خارجی را خواهند داشت. از سوی دیگر، باید توجه کرد که تحریم‌های اقتصادی گرچه محدودیت‌های مالی و تجارتی برای کشور هدف ایجاد می‌کنند، ابزار سیاست خارجی هستند. به عبارت دیگر، در ارزیابی اثر تحریم باید حتماً مشخص شود که کدام دیدگاه مقدم است، اقتصادی یا سیاسی؟ از دیدگاه سیاست خارجی، تحریمی موفق است که هدف‌های سیاسی کشور فرستنده[۵]، به طور مثال، براندازی رژیم را تأمین کند. اما از نگاه اقتصادی، بررسی اثر تحریم بر اساس هزینه‌های اقتصادی که به کشور هدف (Target) تحمیل شده است و ارزیابی شاخص‌های اقتصادی، بررسی می‌شود. نکتهٔ قابل توجه اینکه به دلیل این تضاد، کشور هدف همواره می‌تواند ادعا کند که تحریم بی اثر بوده است و کشور فرستنده نیز بر کارایی تحریم اصرار ورزد. بررسی اثر تحریم اقتصادی بر ضد ایران می‌تواند ابزاری بسیار مناسب برای آزمون این ادعاها باشد. در پی این هدف، مطالعهٔ حاضر به ارزیابی اقتصادی و نه سیاسی اثر مستقیم محاصرهٔ تجارتی ایران می‌پردازد.

مدل جاذبه را اولین بار نیوتن برای توضیح قانون جاذبه در جهان ابداع کرد. بر اساس این مدل، شدت نیروی جاذبه با حجم دو جسم رابطهٔ مستقیم، و با فاصلهٔ میان آنها نسبت معکوس دارد. به طور مشابه و در ساده ترین حالت ممکن، مدل کاربردی این نظریه در علم اقتصاد مدعی است که تجارت (Trade) میان دو کشور، با حجم تولیدات آن دو، یعنی تولید ناخالص داخلی(Gross Domestic Product) ، رابطهٔ مثبت و با فاصلهٔ جغرافیایی(Distance) میان آنها رابطه منفی دارد[۶].

$$Log(Trade_{ij})= Log(GDP_i*GDP_j)+Log(DISTANCE)$$

۲. در این پژوهش از داده‌های ترکیبی استفاده شده است. به این ترتیب، این مطالعه شامل تحریم‌های سازمان ملل نیست.

۳. Akbar E. Torbat, "Impacts of the US Trade and Financial Sanctions on Iran," The World Economy, 28:3 (March 2005), 407-434.

۴. Torbat, "Impacts of the US Trade and Financial Sanctions on Iran," ?

۵. Gary Clyde Hufbauer et al. Economic Sanctions Reconsidered, 3rd edition (Washington: Peterson Institute, 2007).

۶. Jeffery A. Frankel, Regional Trading Blocs in the World Economic System (Washington, DC: Institute for International Economics: Washington DC, 1997).

این مدل بر مبنای مزیت نسبی بنا شده است، به این معنا که هر چه فاصلهٔ جغرافیایی میان دو کشور کمتر و هر قدر حجم تولیدات آنها بیشتر باشد، تمایل دو کشور برای مبادله بیشترخواهد بود (سایر شرایط ثابت). این مدل از دههٔ ۱۹۶۰م در تحقیقات اقتصادی به کار گرفته شده‌است[۷]. مدل جاذبه ضعف‌های عمده‌ای دارد[۸] و مهم تر از همه اینکه اثر تحریم فقط بر اساس وجود تحریم (یک) یا نبودن تحریم (صفر) سنجیده می‌شود، اما در دنیای واقعی اثر تحریم قاعدتاً بسیار پیچیده‌تر و گسترده‌تر است. با این حال این مدل تا به امروز تنها مدل اقتصاد سنجی برای ارزیابی اثر تحریم بوده و برای هدف‌های این پژوهش بسیار مناسب است.

در مدل جاذبه، به کار گرفته شده در پژوهش حاضر، متغیر وابسته، تجارت دو جانبهٔ ($Trade_{ij}$) غیر نفتی میان ایران و سایر کشورهاست و این متغیر به صورت جمع صادرات و واردات به ارزش جاری و به دلار آمریکا نشان داده شده است. به این ترتیب انتظار می‌رود که تحریم‌ها موجب کاهش تجارت دو جانبه شوند[۹].

از سوی دیگر، مدل جاذبهٔ کلاسیک بر اساس قانون نیوتن و نیز بر مبنای مزیت نسبی در علم اقتصاد، شامل دو متغیر وابسته، فاصله و تولید ناخالص داخلی، است. در تحقیق حاضر، متغیر فاصله (Distance: DIST) نشان دهندهٔ فاصلهٔ جغرافیایی (به کیلومتر) تهران، با پایتخت هر یک از شرکای تجارتی در نظر گرفته شده است[۱۰]. انتظار می‌رود که کیلومترهای بیشتر، به علت افزایش هزینه‌های حمل و نقل و از دست دادن یا دوری از بازارها و منابع نزدیک و مناسب، به معنای تجارت کمتر باشد. به این ترتیب پیش‌بینی می‌شود که علامت این متغیر در الگو، منفی باشد.

تولید ناخالص داخلی متغیر وابستهٔ دیگری است که ترکیبی از حجم محصولات ناخالص داخلی شرکای تجارتی و کشور ایران به قیمت جاری و دلار آمریکا است.[۱۱] انتظار می‌رود که دو کشور بزرگ، تجارتی بیش از دو کشور کوچک داشته باشند. به عبارت دیگر، افزایش تولیدات دو کشور، یعنی صادرات و واردات بیشتر. به این ترتیب پیش بینی می‌شود که علامت این متغیر در تخمین، مثبت باشد. این متغیر در مدل جاذبه به صورت حاصل ضرب تولید ناخالص داخلی ایران در محصول هر یک از شرکایش ارائه شده است، یعنی GDP_i*GDP_j، که GDP_i نمایندهٔ تولید ایران و GDP_j تولید هر یک از شرکاست. اما مدل جاذبهٔ کلاسیک حتماً باید با شرایط ایران وفق داده شود، یعنی متغیرهایی باید به این مدل اقتصادسنجی اضافه شوند که نشان دهندهٔ شرایط ایران باشند. باید دقت کرد که تنها متغیرهای مستقلی را می‌توان به مدل اضافه کرد که یا از قوانین و قواعد الگوی جاذبه پیروی کنند،[۱۲] یا متغیرهای مجازی (با ارزش عددی صفر و یک) باشند.[۱۳]

بر اساس مطالعات انجام شده و برای در نظر گرفتن تغییرات ارز، متغیر رابطهٔ مبادلهٔ درآمدی که ظرفیت‌های وارداتی کشور را به اتکای درآمدهای ارزی حاصل از صادرات می‌سنجد،[۱۴] به مدل اضافه شد. این متغیر به صورت نسبت شاخص قیمت کالاهای صادراتی به شاخص قیمت کالاهای وارداتی در حجم صادرات به هر یک از کشورهای طرف تجارتی، تعریف شده است.[۱۵] بر اساس تعریف، هنگامی رابطهٔ مبادله بهبود می‌یابد که قیمت کالاهای صادراتی با سرعت بیشتری از قیمت کالاهای وارداتی افزایش یابند.

۷.Frankel, Regional Trading Blocs in the World Economic System, ?

۸. مشکل اساسی دیگر اینکه داده‌های مربوط به تولید ناخالص داخلی به قیمت ثابت برای همهٔ کشورها در دسترس نیست.

۹. فرم لگاریتمی-خطی: فرم معادله پیشنهادی لگاریتمی-خطی است، و همهٔ متغیرهای پیوسته (تجارت، تولید ناخالص داخلی و فاصله) به صورت لگاریتمی در نظر گرفته شده اند. باید توجه کرد که ضریب رگرسیون برای یک متغیر لگاریتمی پیوسته می‌تواند به عنوان کشش معرفی شود، یعنی درصد تغییر در متغیر وابسته به ازای یک درصد تغییر در متغیر مستقل. برای مثال، اگر ضریب تخمین زده شدهٔ تولید ناخالص ملی، ۰.۵ باشد، ده درصد افزایش در تولید ناخالص ملی منجر به افزایش پنج درصدی متغیر وابسته یا تجارت کالایی می‌شود. متغیرهای موهومی وارد شده در مدل (جنگ یا مجازی تحریم)، مقادیر یک و صفر را اختیار می‌کنند. از آنجا که متغیر وابسته، یعنی تجارت، به صورت لگاریتمی بیان شده است، قبل از تفسیر ضریب متغیرهای مجازی باید آن را به توان رساند، سپس ضریب متغیر موهومی (زمانی که مقدار عددی یک را اختیار می‌کند)، می‌تواند به عنوان میزان تغییر در متغیر وابسته تفسیر شود. برای مثال اگر ضریب متغیر مجازی ۰.۵۰۴ باشد، متغیر وابسته ۶۵.۵ درصد نسبت به قبل افزایش می‌یابد ($e^{0.504}=1.655$).

۱۰.www.timeanddate.com

۱۱. IMF Direction of Trade Statistics (DOTs)

۱۲. Frankel, *Regional Trading Blocs in the World of Economic System*, p.??

۱۳. پیش تر گفته شد که اگر خواهان افزودن متغیر دیگری به مدل جاذبه هستیم، باید توجه کنیم که از جنس اندازه و فاصله باشد. از این رو، اولین متغیری که به مدل اضافه شد، میزان واردات به امارات متحدهٔ عربی بعد از انقلاب اسلامی به عنوان شاخصی از تحریم بود. پیش بینی می‌شد، از آنجا که بعد از تحریم‌های گسترده بر ضد ایران، امارات متحدهٔ عربی رشد چشمگیری داشته است، این، متغیر خوبی برای مدل جاذبه باشد، اما بر خلاف انتظار، تخمین‌های اولیه به اشکال گوناگون یعنی بازی با این متغیر (در کنار متغیرهلی صادرات و واردات با وقفه، یا میزان افزایش صادرات امارات به ایران) این نظر را رد کرد. زیرا اولاً، ضریب تعیین تعدیل شده پایین بود، ثانیاً، با اینکه در برخی از برآوردها علامت این متغیر منفی بود- یعنی افزایش واردات به امارات به منزلهٔ کاهش تجارت دوجانبهٔ ایران- اما از نظر آماری معنادار نبود. ضمن اینکه این تخمین‌ها علامت تولید ناخالص داخلی سرانه نیز بر خلاف پیش‌بینی تئوری، منفی بود.

۱۴. Terms of Trade: Log (TOT)

۱۵. داده‌ها از بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران جمع آوری شده است.

نکتهٔ مهم اینکه تحریم‌ها باعث افزایش قیمت کالاهای وارداتی می‌شود.

متغیر دیگری که به مدل اضافه شد، متغیر جنگ(War: WAR) نام دارد که نشان دهندهٔ جنگ ایران و عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸م/۱۳۵۹-۱۳۶۷ش) است. بر این اساس، مقدار عددی این متغیر در طول هشت سال جنگ، یک و در بقیهٔ سال‌ها، صفر است؛ یعنی یا جنگی بوده (یک) یا جنگی در کار نبوده است (صفر). انتظار بر این است که علامت این ضریب منفی باشد.

در آخر و در پی بررسی اثر تحریم تجارتی بر اقتصاد ایران، دو متغیر مجازی تحریم جامع و میانه به مدل اضافه شده است. ارزش عددی یک، نشان دهندهٔ وجود یا اعمال تحریم در سال‌های تحت بررسی، و صفر، نبودن یا لغو محاصره است. تحریم میانه (Moderate Sanctions: MOD) بر اساس عرف بین‌المللی و ادبیات تحریم و اسناد تاریخی، مربوط به تحریم‌های پیش از ۱۹۹۵م است. بر اساس تعریف، تحریم‌های میانه فقط بخش‌های خاصی از اقتصاد را هدف قرار می‌دهند[۱۶]. از سوی دیگر تحریم جامع (Extensive Sanctions:EXT)تقریباً همهٔ بخش‌های اقتصادی را آماج قرار داد، و بر اساس مدارک تاریخی، آمریکا در ۱۹۹۵م تحریمی فراگیر به زیان ایران وضع کرد. در این تحقیق نیز محاصره‌های اقتصادی از ۱۹۹۵م به بعد به عنوان محاصرهٔ جامع در نظر گرفته شده است. انتظار می‌رود ضریب متغیرهای تحریم جامع و میانه در مدل پیشنهادی، منفی باشد، یعنی تحریم‌ها موجب کاهش تجارت دو جانبه شده‌اند. به علاوه، اثر تحریم‌ها در این مطالعه بر شیب مورد بررسی قرار گرفته است. مقصود اینکه تحریم‌ها نه تنها بر کل حجم تجارت تأثیر می‌گذارد، که روند یا سرعت تجارت میان کشورها را هم تحت تأثیر قرار می‌دهند[۱۷]. به زبان اقتصادسنجی یا علم آمار، یعنی به طور مثال تحریم میانه (MOD)به صورت ضریبی از این متغیر مجازی در لگاریتم تولید ناخالص داخلی دو کشور $(GDP_j*GDP_i)(Log*MOD)$ در نظر گرفته شده است.

در نهایت، مدل پیشنهادی برای بررسی اثر تحریم به صورت زیر خواهد بود:

$$Log(Tradeij) = C + \beta 1og(GDPi*GDPj) + \beta 2Log(DIST) + \beta 3Log(ToT) + \beta 4(WAR) + \beta 5(MOD * Log(GDPi*GDPj)) + \beta 6(EXT * Log (GDPi*GDPj)$$

معادله بعد از تخمین به صورت زیر درآمده است:[۱۸]

$$Log(Tradeij) = -8.019011 + 0.380836 Log (GDPi*GDPj) - 0.079396 Log (DIST) + 0.508936 Log (ToT) - 0.165030 (WAR) - 0.002349 (MOD * Log (GDPi*GDPj)) - 0.003990 (EXT*Log (GDPi*GDPj)) + 0.112330 @ TREND$$

معادلهٔ بالا نشان می‌دهد که همهٔ ضریب‌ها بر اساس پیش‌بینی بوده است. ضریب متغیر تولید ناخالص داخلی(GDP) در معادله، مثبت است، یعنی با افزایش حجم تولید ناخالص داخلی، تجارت میان ایران و شرکایش افزایش یافته است. ضریب این متغیر ۰٫۳۸+ است، یعنی اگر حجم محصولات ایران و طرف تجارتی اش یک واحد افزایش یافته، با فرض ثابت در نظر گرفتن سایر متغیرهای مستقل، تجارت دو جانبه ۰٫۳۸ واحد افزایش یافته است. ضریب متغیر فاصله (DIST) طبق انتظار منفی است. مقدار این

۱۶. Hufbauer, *Economic Sanctions Reconsidered*, pp.??

۱۷. این مقاله، متغیر وابسته، یعنی تجارت دوجانبه را با تفکیک صادرات و واردات غیرنفتی از صادرات نفتی، مورد آزمون قرار داده است. برآورد با نرم افزار VIEWS-E اطلاعات زیر را در اختیار نهاده است. متغیر وابسته، یا همان تجارت دوجانبه، حاصل جمع صادرات و واردات غیر نفتی است.روش تخمین حداقل مربعات بر اساس داده‌های ترکیبی و رگرسیون به ظاهر نامرتب بر اساس دوره(PSUR) است. سال‌های مورد بررسی از ۱۹۷۷-۲۰۰۶م/۱۳۵۴-۱۳۸۴ش، یعنی یک دورهٔ ۳۰ساله، و داده‌های مقطعی نیز شامل اطلاعات مربوط به ۴۲ شریک تجارتی ایران است. به این ترتیب، تعداد داده‌های مقطعی ۱۰۹۳ مشاهده است.

۱۸. 0.000=F PROB 1.77=STAT WATSON-DURBIN 0.80=2R ADIUSTED 0.81=2R

۱۹. تخمین درپیوست ب.

ضریب ۰٫۰۷- است، یعنی اگر فاصله‌های میان تهران و پایتخت شرکای تجارتی یک واحد افزایش یافته باشد، با فرض ثابت درنظر گرفتن سایر عوامل، میزان صادرات و واردات ۰٫۰۷ واحد کاهش یافته است.[۲۰]

ضریب رابطهٔ مبادلهٔ(TOT) مقدار مثبت ۰٫۵۰ است، یعنی یک واحد افزایش در این متغیر، یا به عبارتی، افزایش در شاخص قیمت کالای صادراتی، و کاهش در شاخص قیمت کالای وارداتی با فرض ثابت در نظر گرفتن سایر متغیرهای مستقل، به افزایش ۰٫۵۰ واحدی در تجارت ایران منجر شده است. از سوی دیگر، تحریم، به افزایش قیمت کالاهای وارداتی می‌انجامد. پس بر اثر تحریم اقتصادی، رابطهٔ مبادله کاهش یافته، به کاهش حجم صادرات و واردات منجر شده است. ضریب متغیر مجازی جنگ(WAR) منفی است، یعنی طبق انتظار، جنگ موجب کاهش تجارت شده است.

هدف اولیه و اصلی این مقاله، بررسی اثر تحریم بوده است. ضریب منفی تحریم جامع (EXT)مهر تائیدی براین ادعاست که تحریم موجب کاهش صادرات و واردات شده است و وجود تحریم به معنای یک کاهش سه دهم درصدی در تجارت (با فرض ثابت درنظر گرفتن سایر متغیرهای مستقل) ایران شده است. ضریب تحریم میانه(MOD) نیز منفی است و با فرض ثابت در نظر گرفتن سایر عوامل، وجود این نوع تحریم ۰٫۰۰۲ شیب یا روند تجارت را کاهش داده است.

براساس نتایج به دست آمده از تخمین مدل اقتصادسنجی جاذبه، می‌توان ادعا کرد که تحریم‌های تجارتی جامع و میانه، اثر معناداری بر تجارت غیر نفتی ایران داشته‌اند (از نگاه آماری) هر چند که این اثر بسیار اندک بوده است.

با توجه به اعداد و ارقام به دست آمده، زمانی که متغیر وابسته، مجموع صادرات و واردات غیر نفتی است، مشاهده کردیم که علائم متغیرهای مدل جاذبهٔ کلاسیک، یعنی فاصلهٔ (منفی) و حجم تولید (مثبت) با پیش بینی مدل جاذبه مطابق بوده است. به عبارت دیگر، با افزایش حجم تولید ناخالص داخلی ایران و شرکای تجارتی، و نیز کاهش فاصله میان پایتخت‌ها، مقدار تجارت افزایش می‌یابد. اما مسئله این بود که ضریب به دست آمده برای متغیر فاصله، از نظر آماری معنادار نبود. این، یعنی ایران در تجارت غیر نفتی خود از نظریهٔ مزیت نسبی مدل جاذبه دربارهٔ فاصله پیروی نمی‌کند. به عبارت دیگر، ایران در قید و بند دسترسی به بازارهای نزدیک‌تر، و از این رو کاهش هزینه‌های حمل و نقل ناشی از آن نیست. این امر را می‌توان یکی از اثرات تحریم اقتصادی دانست. در واقع، کشور تحریم شده سعی دارد به هر بهایی، برای صادرات خود بازار بیابد، و با درآمد حاصل از آن، کالاهای مورد نیاز خود را وارد کند. بنابراین، طبیعی به نظر می‌رسد که ایران نیز در تجارت خود از این الگوی مزیت نسبی بهره نبرد.

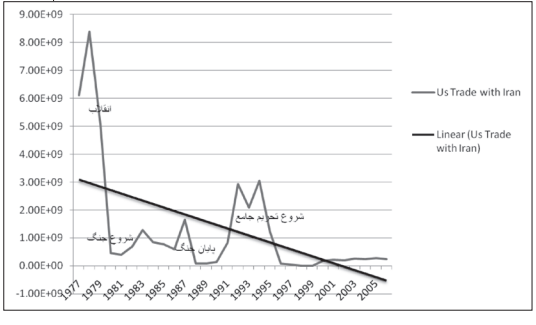
در ادامهٔ بررسی اثر تحریم‌ها طبق تخمین‌های انجام شده، به این نتیجه رسیدیم که تحریم‌های تجارتی میانه و جامع، بر جریان تجارت دوجانبه غیر نفتی ایران با شرکای تجارتی‌اش اثر معناداری داشته است. ضریب این دو متغیر نیز منفی است، که نشان دهندهٔ کاهش میزان صادرات و واردات بر اثر محاصره است.

همان‌طور که گفته شد، تحریم‌ها با اینکه اثر معناداری بر صادرات و واردات غیر

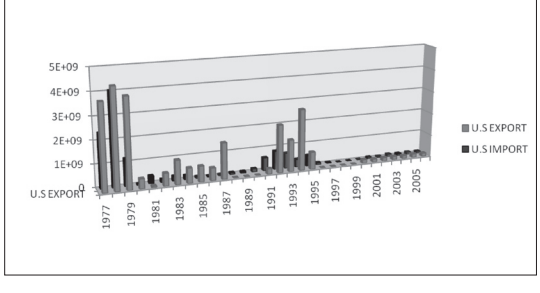
۲۰. این ضریب از نظر آماری، بامعنا نیست. به این ترتیب و با در نظر گرفتن احتمال محاسبه شده با نرم افزار مشاهده می‌شود که تنها یکی از ضریب‌های دو متغیر کلاسیک الگوی جاذبه از معناداری بالایی برخوردار است. به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که تجارت غیرنفتی ایران از مزیت نسبی مربوط به کاهش هزینه‌های حمل و نقل مدل جاذبه پیروی نمی‌کند، که می‌توانند یکی از اثرات غیر مستقیم تحریم باشد، یعنی تحریم‌ها باعث شده اند که ایران مزیت نسبی را در نظر نگرفته و فقط در پی رفع نیاز داخلی یا درآمد ارزی، به مبادله در هر شرایطی تن دهد. در ضمن همان طور که قبلاً توضیح داده شد، به دلیل شکل لگاریتمی مدل، ضریب‌های این متغیرها را به عنوان کشش نیز می‌توان تفسیر کرد. بر این اساس، یک درصد تغییر در فاصله و تولید به ترتیب، یعنی هفت دهم درصد کاهش و سه دهم درصد افزایش در تجارت دوجانبه. توجه به این نکته لازم است که کشش این ضریب‌ها نسبت به تجارت کوچک تر از یک است.

نفتی ایران داشته، اما این مقدار بسیار اندک است. چند دلیل برای این امر می‌تواند وجود داشته باشد که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت. اول اینکه حجم تجارت غیر نفتی ایران به طور کل اندک بوده و اقتصاد ایران عموماً به نفت متکی است. از سوی دیگر، تا ۲۰۰۶م/۱۳۸۴ش عموم تحریم‌ها یک جانبه و از سوی آمریکا بوده است، و نیز این تحریم‌ها عمدتاً تحریم‌های هوشمند (Smart Sanctions) نبوده است، یعنی از تحریم‌های تجارتی به جای تحریم‌های مالی بیشتر استفاده شده و هدف تحریم‌ها مردم، یا به عبارتی طبقهٔ متوسط و پایین جامعه، بوده است و نه دولت. گرچه آمریکا انتظار داشت که متحدانش او را در این امر یاری دهند، به چند دلیل میسر نشد[۲۱]. آمریکا از زمان آغاز تحریم‌ها و شرکت‌های آمریکایی نیز به طور کامل، از تحریم‌ها حمایت نکرده اند. تا پیش از ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش، تقریباً ۲۰ درصد نفت ایران را شرکت‌های آمریکایی می‌خریدند. به علاوه، با گذشت زمان و به سبب سیاست‌های خارجی محمد خاتمی، رییس جمهور پیشین ایران، تحریم‌های صادراتی مواد غذایی و دارویی آمریکایی، و واردات فرش و پستهٔ ایرانی لغو شد. اصولاً آمریکا در طی ۸ سال ریاست جمهوری خاتمی، تحریم‌ها را بر ایران آسان گرفت. همان طور که در نمودارهای زیر مشاهده می‌شود، حجم تجارت آمریکا با ایران بعد از انقلاب و بعد از تحریم‌ها بسیار کاهش یافته است.

نمودار ۱: تجارت غیر نفتی (ایران و آمریکا)[۲۲]



نمودار ۲: صادرات و واردات غیر نفتی (ایران و آمریکا)[۲۳]



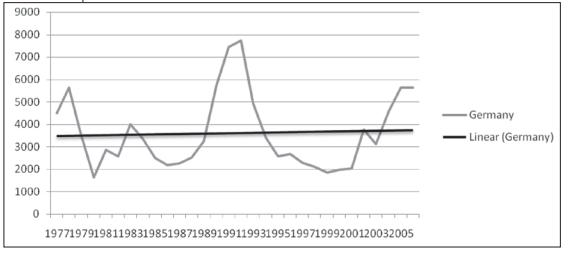
۲۱. Torbat, *Impacts of the US Trade and Financial Sanctions on Iran*, pp.??

۲۲. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

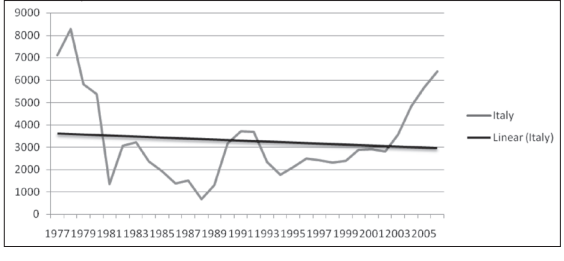
۲۳. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

دلیل دیگر آنکه، حجم تجارت کشورهای اروپایی با ایران همواره بیشتر از میزان تجارت ایران با آمریکای شمالی و جنوبی بوده است (به دلیل مسافت نزدیک تر)[۲۴]. به‌طور کلی به واسطهٔ شرایط خاص سیاسی، موضع متفاوت آمریکا در برهه‌های مختلف زمانی، و گاه همکاری نکردن شرکت‌های آمریکایی، متحدان آمریکا در عمل، حاضر به کمک به آمریکا نشده‌اند. به عبارت دیگر، آمریکا از ایران رفت، و آلمان، فرانسه و ایتالیا جانشین شرکت‌های آمریکایی شدند. گرچه این امر برای ایران به معنای هزینهٔ بیشتر ورود فن آوری یا تأمین کردن مالی است، ولی در هر صورت، تجارت همچنان ادامه دارد و ایران بازار پرمنفعتی برای کشورهای اروپایی بوده است. نمودارهای زیر به روند تجارت ایران را با کشورهای آلمان، ایتالیا و فرانسه نشان می‌دهد.

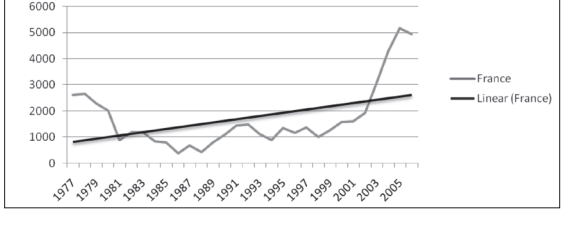
نمودار ۳: تجارت غیر نفتی (ایران و آلمان)[۲۵]



نمودار ٤: تجارت غیر نفتی (ایران و ایتالیا)[۲۶]



نمودار٥: تجارت غیر نفتی (ایران و فرانسه)[۲۷]



۲۴. Torbat, *Impacts of the US Trade and Financial Sanctions on Iran*, pp.??

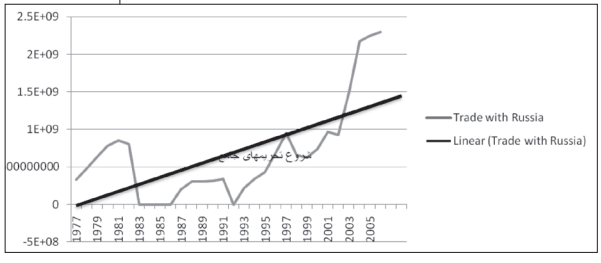
۲۵. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

۲۶. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

۲۷. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

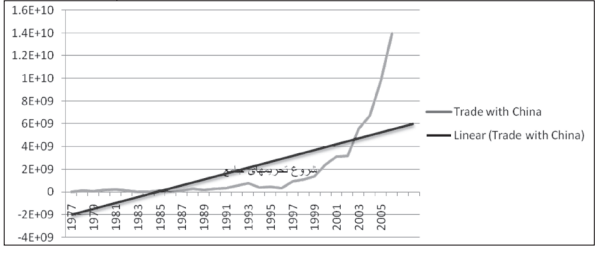
حمایت نکردن کشورهایی مثل چین و روسیه از سیاست تحریم آمریکا، از دیگر دلایل اصلی تأثیر اندک تحریم‌ها بوده است. داده‌های مجموع صادرات و واردات غیر نفتی میان ایران و روسیه نشان می دهد که گرچه این تجارت با نوسان همراه بوده، تقریباً روندی صعودی داشته است.

نمودار ٦: تجارت غیر نفتی (ایران و روسیه)[۲۸]



تجارت با چین هم همواره در این دوره روند صعودی داشته و حتی بعد از وضع تحریم‌های جامع در ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش افزایش چشم‌گیری داشته است.

نمودار ۷: تجارت غیر نفتی (ایران و چین)[۲۹]

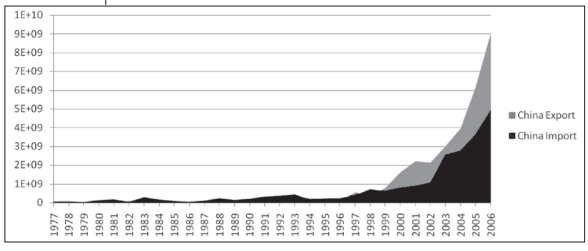


در سال‌های اخیر، برای جلب حمایت چین، ایران به بازار پر سودی برای این کشور تبدیل شده است. برای نمونه، شهر کوچک ماسوله، در شمال ایران، پر است از صنایع دستی ایرانی ساخت چین! به عبارت دیگر، سیاست خارجی به گونه ای است که یک کشور مسلمان و یک کشور کمونیست، از رابطهٔ دوطرفهٔ اقتصادی-سیاسی، به راحتی، بهره می‌برند. نگاهی به داده‌های مربوط به صادرات و واردات (به تفکیک) در نمودارهای شماره ۸ و۹، این مدعا را ثابت می کند که ایران بازار بزرگ محصولات روسیه، و به ویژه، چین بوده است (میزان واردات این کشورها به ایران به طور چشم گیری از صادرات ایران به این کشورها بیشتر بوده است).

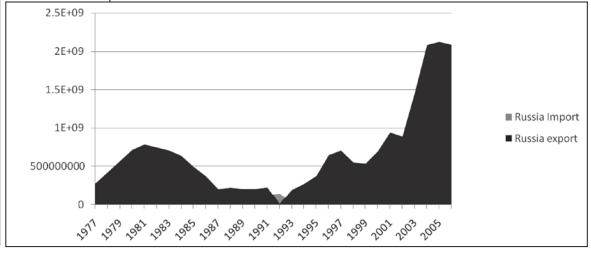
۲۸. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

۲۹. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

نمودار ۸: صادرات و واردات غیر نفتی (ایران و چین)[۳۰]



نمودار ۹: صادرات و واردات غیر نفتی (ایران و روسیه)[۳۱]



پیوست الف: کشورهای طرف تجارتی ایران

آرژانتین، آلمان، اتریش، اردن، اسپانیا، امارات متحدهٔ عربی، انگلستان، ایتالیا، ایالات متحدهٔ آمریکا، بحرین، برزیل، بلژیک، بنگلادش، پاکستان، پرتقال، تایلند، ترکیه، چین، دانمارک، رمانی، روسیه، ژاپن، سری لانکا، سنگاپور، سوریه، سوئد، سویس، فرانسه، فیلیپین، قطر، کانادا، کنیا، کویت، لبنان، لهستان، مالزی، مجارستان، هلند، هند، هنگ کنگ، یونان.

پیوست ب:

Dependent Variable: LOG(TRADE?)
Method: Pooled EGLS (Period SUR)
Date: 08/13/08 Time: 07:35
Sample: 1977 2006
Included observations: 30
Cross-sections included: 42
Total pool (unbalanced) observations: 1092
Linear estimation after one-step weighting matrix

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
C	-8.619011	0.990770	-8.699307	0.0000
LOG(DIST?)	-0.079396	0.060385	-1.314824	0.1888
LOG(GDPI*GDPJ?)	0.380836	0.022085	17.24401	0.0000
LOG(TOT)	0.508936	0.010485	48.54097	0.0000
WAR	-0.165030	0.039329	-4.196128	0.0000
@TREND	0.112330	0.004133	27.17898	0.0000
EXT*LOG(GDPI*GDPJ?)	-0.003990	0.001283	-3.111471	0.0019
MOD*LOG(GDPI*GDPJ?)	-0.002349	0.000796	-2.950603	0.0032

Weighted Statistics

R-squared	0.994882	Mean dependent var	11.73698
Adjusted R-squared	0.994849	S.D. dependent var	12.18950
S.E. of regression	0.874862	Sum squared resid	829.6760
F-statistic	30101.67	Durbin-Watson stat	1.772038
Prob(F-statistic)	0.000000		

Unweighted Statistics

R-squared	0.807825	Mean dependent var	19.56292
Sum squared resid	533.5648	Durbin-Watson stat	0.646648

۳۰. IMF Direction of Trade Statistics: (DOTs)

گزیده

ایرج افشار، "کتاب انبار،"
راهنمای کتاب، سال ۳، شماره ۵
(دی ۱۳۳۹)، ۶۰۵-۶۱۰.

ایرج افشار

کتاب انبار!

سخن مکرر دربارهٔ وضع آشفته و بی سرانجام کتابخانه‌های ایران بی‌فایده‌نیست. بازازنوامیدوارمی‌شویم‌تامگرروزگاری‌بیاید که کتابخانه‌های منظم و مطلوب داشته باشیم و کتابخانه ها مراکزی باشد که درآنها کتابهای مهم ولازم در رشته‌های مختلف علم‌راجمع‌آورده وبه شیوهٔ صحیح ومنطقی مرتب کرده وفهرستهای چندگانه برای‌آنها نوشته باشند.

درد های بسیار داریم. اگر درمان را بشناسیم درد از میان میرود ودرمان جای گزین‌می‌شود. طبعاً روزبهبودی و ایام بهروزی فرا می‌رسد. نومیدی‌ودمسردی‌است که جوهرنشاط وپیشرفت را ازآدمی می‌رباید.

اگر امروز در مملکتی کتابخانه‌های مجهز ومنظم نباشد پیشرفت در زمینه های علمی میسر نخواهد بود و تردید نیست که همگام با کاروان تندگام تمدن نمیتوان پیش رفت.

چه شرمناکی و سرافکندگی از این بیشتر که بگوئیم تمام کتابخانه های ایران درین دور از زمان «کتاب انبار» است. شاید درین سخن صریح تصور گزاف‌اندیشی و بی‌باکی برود. اما اگرنیك دقیق شویم وبه معایب و دقائق کار بیندیشیم مشهود میشود که جزین نیست. کتابخانهٔ مناسب امروز آن جایی نیست که چند صد کتاب خطی و نفیس را جمع

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/233-240

کرده باشند وهرچند گاه یکبار به‌سلطان ووزیرمیهمانی آنرا نشان دهند. سخن گفتن از سابقهٔ کتابخانه های قدیم و چهارصد شتری که زیر بار کتب کتبخانهٔ صاحب بن‌عباد بوده‌است کجاجواب آنست که درممالك‌مترقی عالم کتابخانه های چند میلیونی ترتیب داده‌اند و اهم کتابهای جدید را بزبانهای‌مختلف ودررشته‌های گوناگون‌جمع‌می کنند وبه‌آسانی واطمینان آنها را قرض میدهند و فهرستهای لازم ازآنها تدوین و طبع کرده‌اند طبعاً این‌چنین کتابخانه‌ها مشکل گشای بسیاری از مسائل علمی ومشاورحقیقی طالبان علم و معرفت است . . .

برای تحقیق‌وتجسس‌علمی‌وحتی‌پیشرفت‌در کارهای فنی ناچاراز آنیم که در هرشهری کتابخانه‌های فهرست شده به مفهوم واقعی آن با کتابهای جدید درجه اول در هر رشتهٔ علمی داشته باشیم و مجلات درجهٔ اول و دوم را برای مطلع بودن بر سیر علوم ودانش مرتب بدست‌آوریم . جزین‌وظیفه داریم که برای‌وسعت‌بخشیدن‌به دامنهٔ معلومات و اطلاعات‌کلی و حتی تفنن افراد یعنی طبقه‌ای که سواد دارد و تشنهٔ خواندن است چند صد کتابخانهٔ عمومی ، چنانکه درهرمحله‌ای ازشهرهای درجهٔ دوم و..وم فرنگستان دیده میشود، درشهرها وقصبه‌های ایران تأسیس کنیم وازهر کتاب خوب فارسی چندنسخه درآن کتابخانه ها جمع آوریم وطبقهٔ « نوجوان » یا «نوسواد» را به خواندن ترغیب ومتوجه کنیم .

گفتم آنچه‌نداریم همان کتابخانه‌است . در کتابخانه‌های ما نه کتاب به‌اندازهٔ‌کافی‌هست ونه درآنها برروی مردم بازست . نه فهرست‌شده‌است ونه کتابها رابه خواهنده وخواستار امانت می‌دهند.پس‌جز« کتاب‌انبار»چیست؟

تأسیس کتابخانه و تنظیم آن در جهان کنونی بر پایه‌های علمی و

فنّی قرار دارد و به منظور آنست که مورد مراجعه واستفاده خواستار باشد. اماچون از راهی که رهروان رفته اند نرفته‌ایم نتیجه سرگردانی وگمراهی شده‌است. درین کارها جز پیروی‌از آموختن «روش» و پابرجای پای‌دیگران نهادن چاره ای نیست.

افسوس دیگر اینست که نوع کار کتابخانه‌های مامعلوم نیست وتوجه نداریم که کیفیت کتابخانهٔ عمومی با کتابخانهٔ دانشگاهی یا کتابخانهٔ ملی چه‌اختلافها دارد و هریك کدام وظیفه را باید درعهده بگیرد.

نوع کتابخانه

در هر مملکتی بیش از یك «**کتابخانهٔ‌ملی**» نیست. کاراساسی‌وحقیقی کتابخانهٔ‌ملی آنست که‌ازجمیع کتابها و نشریاتی که در مملکت انتشارمی‌یابد مجموعهٔ کاملی تهیه کند. جزین با تجسس و مبادله، کتابها و مقالاتی را که در ممالك دیگر دربارهٔ مملکت بطبع میرسد از اکناف جهان گردآورد و آنها را فهرست بندی ونگاهداری کند. یکی ازوظایف‌اساسی وحتمی‌هر کتابخانهٔ ملی آنست که کتابشناسی منظمی‌از کتابهایی که در کشور انتشارمی‌یابد مطابق‌باموازین علمی و بصورت منظم ادواری نشر کند. البته جز اینها کتابخانهٔ ملی شعب مختلف برای کتابهای خطی و چاپی و مطبوعات دوره‌ای و ... خواهد داشت و دادن « اطلاعـات کتابشناسی » به محققان و تجسس کنندگان بوسیلهٔ فهارس آماده‌کار شعبه‌ای ازشعب‌آن‌باید باشد.

برای هیچ بیگانه‌ای باور کردنی نیست که هنوز قاعدهٔ اهداء نسخ مجانی‌درایران‌مرسوم نیست و کتابهای‌چاپ ایران به کتابخانهٔ ملی‌نمی‌رسد وحتی همه کتابهای چاپ قدیم خودمان را نمیتوانیم در آنجا دید!

فعالیت‌عمدهٔ کتابخانهٔ ملی‌به سبب وضع‌تاریك وپیچیدهٔ محیط تنها

بدان حصر شده است که کار کتابخانهٔ عمومی کوچك و ناقص یك شهر درجه دوم و حتی یك قصبه را در ممالك خارجه از پیش می برد.

اما خنده آمیز تر آنست که معمولاً کتابخانه های عمومی کوچك شهرهای ده پانزده هزار نفری را در ایران نادانسته «کتابخانهٔ ملی» می نامیم!

کتابخانهٔ عمومی آنجاست که مجموعهٔ کتب و مجلات آن مطابق با احتیاجات فکری و محلی مردم گردآورده میشود و مورد مراجعهٔ عامه است. در آنجا باید کتاب را به خواستار و خواهنده برای بردن بخانه امانت داد و جز کتاب داشتن و کتاب دادن وسایل دیگر تفنن و سر گرمی علمی عامه را از راه نشان دادن فیلم و ایجاد مجالس قصه گویی و داشتن اطاق مخصوص شنیدن صفحهٔ موسیقی فراهم آورد. آری امروز در کتابخانه های عمومی صفحات موسیقی را هم نگاه میدارند وحتی به مردم قرض میدهند تا عاشقان الحان واصوات نیز همچون مشتاقان آثار مکتوب بهره مندی ببرند.

از وظایف اساسی و اصلی کتابخانه‌های عمومی ایجاد شعبه‌ای مخصوص کتابهای نوجوانان و کودکان است. در کتابخانه‌های کودکان تنها به جمع آوری کتاب و آلبوم وعکس اکتفا نمی‌شود بلکه اسباب بازی هم پا به پای کتاب برای سر گرمی کودك نگاهداری میشود.

کار **کتابخانه‌های دانشگاهی** و رشته های اختصاصی (مانند کتابخانه‌های سازمان های علمی و مؤسسات اداری) بکلی دیگرست و ادنی تناسبی با کتابخانه‌های عمومی ندارد. درین کتابخانه‌ها کتابهای علمی و تخصصی مطابق با تخصص و حرفهٔ مراجعه کنندگان کتابخانه ها جمع میشود و چنان آمادگی و آراستگی را از نظر کیفیت ایجاب می کند که جواب دانشمند ومحقق را کاملاً بگوید. این مسأله خود موضوع مقالهٔ جداگانه‌ای درشماره های آینده خواهد بود.

چارهٔ درد

اصلاح وضع نابسامان کتابخانه‌های ایران منوط به چند اقدام اساسی و عاجل است که بترتیب اهمیت عبارت است از :

۱) تربیت کتابدار بوسیلهٔ ایجاد دورهٔ کتابداری و استخدام چند معلم خارجی .

۲) تنظیم قواعد طبقه بندی و فهرست نویسی . توضیح مختصر در بارهٔ «طبقه‌بندی» آنست که برای تنظیم کتابخانه‌هامطابق باروش‌معروف دیویی- که برای کتابخانه‌های‌مدارس‌وعمومی موردنظرست- باید قواعد یکنواخت شماره گذاری و عنوان یابی بمیزان صحیح بنحوی که مورد قبول باشد وضع کرد . یعنی بدون دلیل تسلیم صرف به جدول وشماره گذاری دیویی به علت عالم گیر شدن آن نشد ، زیرا عمل بدان مشکلات بسیار بوجود می‌آورد . ازجهتی‌هم تردید نیست کتابخانه‌هایی که حق‌ورودآزاد به‌مخزن کتابخانه را برای مراجعه کننده قائل است ناچار باید به ترتیب موضوعی مرتب باشد . در « فهرست نویسی » هم باید مقررات یکسانی وضع کرد .

۳) ایجاد قوانین واصول درتشکیلات فنّی واداری کتابخانه وتنظیم وتثبیت وضع استخدامی کتابداران و درجه بندی مراتب ومدارج آنها .

٤) تأسیس انجمن کتابداران ـ اگرچنین مجمعی باتقویت مراکز فرهنگی تشکیل شود می‌تواند درمورد ایجاد قواعد مربوط به کتابداری و تنظیم تشکیلات کتابخانه ها اقدامات اساسی وشایسته بنماید

۵) تفکیك کتابخانه ها از لحاظ نوع و تعیین وظایف واختیارات هر کدام . بدینوسیله هر کتابخانه خدمتی را که دراساس واصل بایدبکند میتواند به ظهور وبروز برساند وازتضییع وقت ومال پرهیزشود .

۶) ایجاد مرکز کتابشناسی بمنظور تهیهٔ فهرست مشترك کتابخانه‌های ایران وتنظیم کتابشناسی‌های مربوط به تحقیقات ایرانی و جز آن و دادن اطلاعات کتابی به اهل تحقیق در رشته های مختلف علم .

۷) تقویت کتابخانهٔ ملی درمورد مرسوم شدن قاعدهٔ اهداء نسخ مجانی کتاب بدین منظور که نشر کتابشناسی ملی ایران صورت کامل و جامع به خود بگیرد .

☆ ☆ ☆

هیچ یك از این کارهای دشوارنما ناشدنی نیست . سرمایهٔ بسیار هم نمی‌خواهد . اما آنچه در مرحلهٔ نخست می‌خواهد همان «خواستن» است . نمیدانیم چرا وزارت فرهنگ و دانشگاه طهران والبته هرمؤسسه‌ای که در ایران کتابخانه دارد چنین مشکلات را ازپیش پای برنمیدارند ومیخواهند که کتابخانه های ایران « کتاب انبار » بماند .

به یاد دارم یکی ازمتخصصان یونسکو دررشتهٔ کتابداری که درمملکت خود مدیر کتابخانه ای است پس از اینکه کتابخانه های ایران را دید به طعنه به من گفت که ایرانِ صاحب تلویزیون و کاخهای بلند ایوان و مهمانخانه‌های بسیار گران یك کتابخانه ندارد ! اما اگر بخواهد کتابخانه داشته باشدطبعاًمی‌تواند . مشروط به‌آنکه‌بخواهد! تردیدنیست که تشخیص وی درست بود . صدها نوع خرجهای بی فایده وعبثِ عبث می کنیم وحتی آبها را در فوران می آوریم اما در اندیشهٔ اصلاح کتابخانه ها نیستیم .

مقصودم آنست که بدواً توجه آقایان ناشران و کتاب خوانان خودمان‌را باین رشته از کار جلب نمایم تا بعدنکاتی را که در باب این امر لازمست تشریح کنم.

☆☆☆

اصطلاح کتابشناسی معادل کلمهٔ Bibliographie گرفته شده و در این‌سنوات اخیر اولین بار در « فرهنگ ایران زمین» بکار برده شده‌است (نگاه کنیدبه « کتابشناسی دستور زبان فارسی » مندرج در دفتر اول سال دوم) . اتفاقاً وقتی که در این اواخر دورهٔ دوم «کاوه» را مرور میکردم ملاحظه شد این لفظ بهمین معنی برای کتاب Persische Bibliographie که در حدود ۱۹۲۰ در برلین توسط ادارهٔ‌مجلهٔ‌کاوه طبع شده بودبکار رفته است .

امروز کتاب شناسی ، یك رشتهٔ دقیق ووسیع از علم کتابداری استو کتابهای متعدد در بارهٔ اصول آن نوشته اند . آخرین وشاید بهترین آن ها در زبان‌فرانسه کتابی‌است که خانم‌مالکلس کتابدار دانشکدهٔ ادبیات پار یس(سربن) تألیف کرده است .

کتابشناسی انواع مختلف دارد .یك‌نوع آن کتابشناسی یك موضوع خاص‌است. مثل « کتابشناسی ایران » که ویلسن انگلیسی تهیه کرد و مشتمل است بر نام عده‌ای از کتبی که در زبان های مختلف راجع بایران نوشته شده است . یا کتاب آقای‌دکتر محسن صبا بنام « کتاب شناسی فرانسوی ایران » که فقط متضمن نام‌و نشان کتبی است که در زبان فرانسه در باب ایران تألیف گردیده است . یا همان کتاب مختصری که بنام « کتاب شناسی ایران » توسط‌ادارهٔ مجلهٔ کاوه‌طبع‌شد . یا کتابشناسی حلاج که توسط ماسینیون در یکی از یادنامه های مستشرقین طبع گردید ـ یا کتاب‌شناسی مانی که در اول کتاب مانی توسط آقای تقی زاده جمع آوری شده است ،وقس علی ذلك .

نوع دیگر از کتابشناسی ، کتاب شناسی ملی است که امروز اهمیت خاص دارد . چرا که بوسیلهٔ این نوع از کتابشناسی است که ملل مختلف می توانندازکتبی که در ممالك عالم نشر می شود اطلاع حاصل کنند . این‌کار درممالك بزرگ‌مثل‌آمریکا انگلیس ، فرانسه ، آلمان ، سویس ، ایتالیا ، بلژیك ، روسیه صورت جدی دارد و دستگاه های بزرگی باین کار مشغول هستند وجمعی کثیر در این رشته تخصص یافته‌اند و دائم کار می کنند . مثلا کتابشناسی فرانسه‌بیش از ۱۸۰ سال‌است که انتشار می‌یابد .

اکنون در تمام کتابخانه های بزرك‌عالم‌تالار های مخصوص‌برای کتابشناسی‌هست که در آنجا غالب کتبی را که در این باب نشر می شود جمع می نمایندو این‌کار را اولین وواجب ترین کار برای هر کتابخانه میدانند . (۱)

---

۱ ـ از انواع دیگر کتاب شناسی چون در زبان فارسی سابقه ندارد فعلا گفتگو نمی کنیم .

حالا به بینیم کار باین اهمیت را در کجا وچگونه انجام می دهند . چون شرح و بیان تشکیلات این کار در ممالك متعدد موجب تطویل کلام و تصدیع خاطر خواهد بود فقطاز کتاب‌شناسی‌ملی‌فرانسه آنهم‌باختصارتمام‌صحبت‌می کنیم . اماابتداعرض کنم که در فرانسه دو کتاب شناسی بموازات یکدیگرطبع‌می‌شود: یکی کتابشناسی‌زبان فرانسه بنام Biblio که بنگاه مشهور «هاشت» آنرا انتشار می‌دهد و برای این کار دستگاه مستقل و مفصلی دارد . درین کتابشناسی اسماء جمیع(بحدامکان) کتبی که بزبان فرانسه درا کناف‌عالم انتشار می‌یابد نشرمی‌شود .

اما در کتابشناسی دیگر که توسط کتابخانهٔ ملی و انجمن‌ناشران‌و کتابفروشان فرانسه انتشار می‌یابد فقط کتابهای چاپ فرانسه را ذکر می کنند . اساس‌این کتابشناسی هفتگی است و هر شمارهٔ آن از سه قسمت ترکیب می شود . یك قسمت عبارت‌است از اخبار تازه مربوط بامور چاپ کتاب و قواعد جدیدی که درین مسائل تنظیم میشود.قسمت دوم عبارتست از فهرست اسماء کتب که بشیوهٔ علمی تنظیم شده است . قسمت سوم‌شامل اعلانات کتاب فروشیها و ناشران است که برای کتب‌جدید الطبع خودتبلیغ می کنند .

قسمت اساسی و علمی کار بعهدهٔ کتابخانهٔ ملی فرانسه است . یعنی در آنجاست که فهرست موضوعی کتب جدید را برای درج در کتابشناسی فرانسه تهیه می کنند و برای طبع به انجمن‌ناشران می‌فرستند . درآخرهر سال (ودرآخرهرماه ودرآخرهر فصل) این‌دفترهای هفتگی را در هم‌می ریزندو باصطلاح‌مایك‌کاسه می کنند و کتابی(یادفترهایی) مفصل‌و قطور و خوش چاپ‌و بسیار مفید باجلد آبی مشخص ازکار در می‌آورند . این‌جلد سالانه‌بحسب‌موضوع‌مرتب‌است ودرآخر آن‌فهرستی‌ازاسماء مؤلفین ومترجمین بدست‌داده شده است تارجوع کنندهبا سهولت بتواند تألیفات جدید یاچاپ های‌جدید مؤلف‌مورد نظرخود را پیدا کند . ناشران این کتاب بسیار مفید تا کنون یك جلد هم‌بحسب اسماء کتب ودو جلد بحسب‌اسماءمؤلفین‌ازمجموع‌مجلدات منتشرشده‌تاسال ۱۹٤۰ رانشر کرده اند .

اساساًدر کتابخانهٔ ملی‌پاریس‌شعبهٔ مخصوصی هست که بکار تهیهٔ فهرست کتب جدید الطبع می پردازد . شاید شنیده اید که لااقل یك نسخه از جمیع کتب وجرایدو مجلات و اوراقی که در فرانسه طبع میشود بکتابخانه ملی‌پاریس داده میشود .

درایران هم قاعدة اینکار بایست در عهدهٔ کتابخانهٔ ملی باشد . اما دستگاههای اداری ووزارتی ما چندان بی توجه یا بی سرمایه هستند که به اینگونه امور کمتر توجه می کنند طبیعی‌است که‌چون‌وزارت‌فرهنگ کتابخانهٔ ملی‌رامعاضدت‌نمیکند کتابخانهٔ ملی هم نمیتواند کوششی درین امر مهم‌بکند.

شرط اول برای اینکه کتابخانهٔ ملی توفیق تهیهٔ چنین مجموعه‌ای را پیدا کند در آنست که قانون گرفتن کتاب رایگان کاملا اجرا شود وجمیع کتب ونشریات‌واوراقی که درایران بطبع میرسد بکتابخانهٔ ملی طهران واصل گردد .

کتابشناسی ایران

۳

کتابهای ایران

فهرست کتابهای سال ۱۳۳۵ که در ایران چاپ شده است

گرد آورنده

ایرج افشار

فلسفه
ادیان ومذاهب
اجتماعیات
علوم خالص
فنون
پزشکی ودامپزشکی
ادبیات
هنر های زیبا
جغرافیا
تاریخ

از انتشارات

انجمن کتاب

بها: ۳۰ ریال

از کتابفروشیها خریداری کنید

گزیده

ایرج افشار،
«شناسنامه کتاب و کتاب آرایی،»
کتابهای ماه، دوره ۴،
شماره (۱۰-۱۲) دی/اسفند ۱۳۳۹،
۵۹۷-۶۰۱.

کتابهای ماه

دورهٔ چهارم دی و بهمن و اسفند ۱۳۳۹ شماره‌های ۱۰ و ۱۱ و ۱۲

شناسنامهٔ کتاب
و
کتاب آرایی

دوست فرنگی باذوق وهنرشناسم می گفت نمیدانم چرا سرچشمهٔ فیض بخش ذوق وسلیقه که کتابهای کهن ایران راچون جواهر تابناك وطرفه آگین کرده درمردم امروزخوشیده است. هنرمند قدیم درعهد خلفا، مغولان ، تیموریان وصفویان چه در مکتب بغداد ، چه تبریز ، چه هرات وچه شیراز کتاب راچنان می آراست ومشحون از ذوق وهنر میکرد که با گذشت قرون آن کتاب مظهر کامل هنرمندی بود وشیرازه اش ناگسیخته می ماند .

در کتابهای قدیم تناسبهای دقیق میان قطع کتاب وجدول بندی

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/242-247

وتشعیرسازی وریزی‌ودرشتی‌خط وشیوهٔ‌تذهیب وتجلید بکاررفته است وهریك‌درحدّخودحکایتی‌ازهنرآفرینی‌وآیتی‌ازهنرشناسی‌وهنرمندی است .

البته هر کتابی را نمی‌آراستند . کتب قواعد فقهی و بحثهای اصولی آراستنی‌نیست. احادیث واخبار وصرف‌ونحو از کتب‌درسی بود ودرآن عهد کتاب مدرسه‌راآرایش نمیدادند . اماغالب نسخی که از متون‌ادبی وتاریخی بخصوص کتابهای مشهورایام ومطلوب مردم مانند قرآن وزادالمعاد وخمسهٔ‌نظامی وشاهنامه نوشته میشد ازتذهیب زیبا وتجلید هنرمندان ودیگرهنرمندیها بر خوردار بود . ورّاق وکاتب ومذهّب‌ومجلّدهمه‌میکوشیدند که جوهرهنر ومایهٔ گرانقدر ذوق را تباه وضایع‌نسازند .

برای‌یك‌چنددرهم ودینارهنرخودراپست ومقام‌خویش‌راخوار-مایه‌نمی گرفتند .کاررااستادانه‌به‌پایان می‌بردند تابه‌دوران وروزگار جاودان بماند ... وامروز شمابه آن استادیها وهنرمندی ها می‌بالید که شاهنامهٔ بـایسنغری ساخته و پرداختـهٔ دست و پنجـهٔ پـدران شما است .

آن‌دوست خوش‌سلیقه‌وهنرشناس فرنگی میگفت اما امروز... نه‌تنهاهنرقدیم‌واصیل‌ومایه‌ور وجوهرآگین‌ملی‌خودراازدست‌داده‌اید بلکه‌درراه‌تقلیدازفرنگ‌لنگ‌لنگان‌قدم‌برمیدارید ونمی‌بینم که هنر طبع کتاب و آرایش آن‌را به‌نیکی درك کرده باشید .

این سخنها را از آن درست شنیدم وبیش‌از پیش به‌چه وچون آرایش کتب وشیوهٔ چاپ درایران دقیق‌شدم و سخنان دوست‌خود را

صحیح و حقیقت دیدم و به یاد آوردم که حتی یکی از ناشران ما که دستی در کتابت ندارد و از هنر طراحی نیز بی بهره است خود برای کتابهایش «پشت جلد» تهیه می کرد و هنوز هم میکند ... والبته سربلندست که هنرمندی میکند!

بدبختانه آن چنانکه باید ناشران و چاپ کنندگان ما توجه کافی به کیفیت امر ندارند و فقط کوشش آنها در اینست که متاع خود را به نحوی از کار درآورند که نیك کم خرج باشد. فقط مقصودشان آنست که از هزینهٔ کار بکاهند، ورنه بهای کتاب میان دو تا چهار برابر خرجی است که برای آن می کنند.

سخنان دوست فرنگی مرا بر آن داشت که در یکی دو مقاله خاطر ناشران محترم را بنکاتی چند معطوف سازم تا آن نکات را در حدی که خرج و هزینه‌ای ندارد در کار گیرند و آداب طبع کتاب را آرام آرام در ایران معمول گردانند.

۱ مصور کردن کتاب و پهنای حروف روی صفحات و درشتی و ریزی حروف و تناسب حروف عناوین و متن و حاشیه و فصل بندی و فهرستهای اعلام و شیوهٔ صفحه بندی و سرصفحه گذاری مربوط به ذوق و سلیقهٔ متخصص هنرمند است که در مطبعه‌های اروپایی نظارت دارد و او مسؤول نیك و بد آنهاست. و در ایران این امر به ذوق و سلیقهٔ مؤلف و ناشر و حروف ـ چین و مالك مطبعه! واگذار میشود که هیچ یك را درین مورد اطلاعات علمی و صحیح نیست. بهمین علت است که غالب کتب فارسی از تناسب و موزونی و زیبایی بی بهره است.

پشت جلد و گیرایی تصاویر آن خود مطلبی دیگر است . درین باب مختصر حرکت و جنبشی محسوس است ، اما درمیان صدپشت جلد انصاف آنست که پنج شش تایی رامیتوان نسبةً گیرا ودلچسب ومتناسب باموضوع کتاب دانست.

تصور ناشران آنست که پشت جلد مصور مشتری آورست ! و شاید توجه ندارند که پشت جلد مصور باید موضوع کتاب را در خاطر بیننده تصویر کند و چنان باشد که بیننده بر مضامین کتاب اطلاع حاصل نماید .

۲ تاریخ طبع کتاب را در ایران کمتر می نویسند. گمانشان اینست که اگر کتابی تاریخ نداشت همیشه تازه است . اما تاریخ طبع برای کتاب درحکم تاریخ تولّد برای آدمی است. و تردید نیست که ضبط تاریخ چاپ برای اهل مطالعه و تحقیق لازم است ومخصوصاً در کتب علمی و تحقیقی ضبط تاریخ طبع لازم وواجب است تا سندیت آن کتاب معلوم باشد و درموقع استناد کردن به کتب معلوم باشد که به کدام طبع از کتاب مراجعه شده است . ضبط نام محل طبع و ناشر نیز لازم است ولااقل مفید .

۳ بعضی از ناشران برروی کتابها نام مؤسسهٔ خود را **کتابخانه** مینویسند . این اصطلاح غلط و گمراه کننده است . امروز ودراینجا (یعنی تهران) ممکن است عده‌ای بدانند که فی المثل از **کتابخانهٔ سعدی** مقصود دستگاهی است که درفلان خیابان دکان دارد و کتاب چاپ میکند. ولی همین امروز دراکناف عالم هر کس به این نام بربخورد تصورش آن میشود که از **انتشارات کتابخانهٔ سعدی** منظور نشریاتی است که فلان

کتابخانهٔ (بمعنای اصلی یعنی جایی که کتاب نگاه میدارند ومردم قراءت میکنند) بزرگ مملکتی منتشرمیکند . پس بدون تردیدلازم است که آقایان ناشران و کتابفروشان نام مؤسسهٔ خودرا از **کتابخانه** به **کتابفروشی** تبدیل کنند واصطلاح کتابخانه‌رابرای کتابخانه‌ها محترم نگاه دارند .

میان کتابفروشی و کتابخانه اختلاف بسیارست . درهمهٔ زبانهای عالم این دو گانگی هست وناشران رعایت استعمال اصطلاح صحیح را میکنند ونمیخواهندمردم‌رابفریبند. گوئی که ناشران ما نام کتابفروشی را کم‌میگیرند !

در فرانسه کلمات Bibliothèque (کتابخانه) و Librairie (کتابفروشی) و در انگلیسی کلمات Library (کتابخانه) و Bookshop (کتابفروشی) برای تمییزاین دومؤسسه مورد استعمال است ودرزبانهای دیگرنیزاین امتیاز وجود دارد .

تذکارموارد دیگربه شماره‌های بعدموکول میشود .

ایرج افشار

شرط دوم تربیت یك عده کتابدار و کتابشناس است که با دقت و علاقه و مطابق روش های مرسوم علمی امروز کتب و نشریات هر سال را فهرست نمایند و برای طبع در کتابشناسی ایران آماده کنند .

متأسفانه هیچ یك از این شروط اکنون جمع نیست و شاید تا سالهای سال هم اجتماع این شروط میسر نشود . بهمین مناسبات بود که فکر ایجاد کتابشناسی ایران در من قوت گرفت .اما مثل غالب کارهای دیگر که قائم بشخص است همواره احتمال وقفه در آن میرود و نباید امیدوار بود که سالها پایدار بماند .

خوشبختانه « کلوب کتاب » که علاقهٔ مخصوصی بامور مربوط بکتاب دارد چاپ کتابشناسی را بعهده گرفت . اما در باب جمع آوری و تنظیم آن باید جامعهٔ ناشران کتاب اهتمامی بکنند . بهر حال امید من آنست که ازاین ببعد هرسال کتاب‌شناسی ایران از طرف کلوب مزبور انتشار بیابد .

نا گفته نماند که این کتابشناسی چندان که باید و مقصود ماست کامل نیست . در این مجموعه اسماء کتبی جمع می‌شود که دربازارطهران بدست کتاب خوان و کتابفروش می‌رسید و گرنه بازهم کتابهایی هست که در گوشه و کنار طهران و ایران چاپ میشود وما از آن بیخبر می مانیم .

دراین باب وظیفهٔ کتابخانه ملی ایران است که طرح قانونی محکمی تهیه کند و تصویب آنرا ازطریق وزارت فرهنك خواستار شود .

اینك ازآقایان ناشران ومؤلفین خواهش میشود که بمحض انتشار کتاب تازه نام ونشان آنرا(اسم کتاب. اسم‌مؤلف .اسم‌مترجم یامصحح .اسم‌ناشر.عدهٔ‌صفحات.قطع کتاب. تاریخ انتشار ، و سایر مشخصاتی که مفید فایده خواهد بود و متضمن اطلاعات کتابی است) برای نشر در کتابشناسی ایران بنشانی (صندوق پست ۱۰۲۱ ـ طهران) ارسال فرمایند .

☆☆☆

فهرست کتاب های چاپی فارسی

یکی از کارهای بسیار سودمند که لازم بود روزی صورت عمل بخود بگیرد تهیهٔ فهرست نسبة جامعی از فهرست کتب چاپی فارسی بود که از بدو اختراع صنعت چاپ تاکنون درممالك مختلف عالم بطبع رسیده است . مامی‌دانستیم که دوست گرامی وفاضل ما آقای حسن ره‌آورد که شوقی وافر بجمع آوری اطلاعات متفرق در بارهٔ کتاب دارند چنین فهرستی را جمع آوری کرده اند .امامتأسفانه عللی‌مانع از نشر فهرست ایشان‌شد. خوشبختانه این امر نافع مورد توجه مرد دانای دیگری هم بوده است که در مدت ده سال چنین فهرستی را با شرح حال نویسندگان جمع آوری کرده بود . اکنون این فهرست که احتمالا مشتمل بر نام‌هفده‌تا هجده هزار کتاب خواهدبود از طرف بنگاه ترجمه‌ونشر کتاب تحت طبع است .

گزیده

ایرج افشار،
«کتابشناسی ایران،» کتاب ماه،
سال ۱، شماره ۱۰ (بهمن ۱۳۳۶)،
۵۷۰-۵۶۷.

کتابهای ماه

شمارهٔ ۱۰ بهمن ۱۳۳۶ سال اول

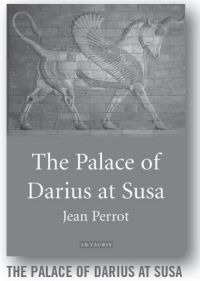
کتابشناسی ایران

شاید غالب دوستداران کتاب مطلع باشند که در سال ۱۳۳۴ دفتری بنام «کتابشناسی ایران» بکوشش من جمع آوری و طبع گردید که درآن نام‌ونشان کتاب هایی که درسال ۱۳۳۳ نشر شده بود مندرج بود. منظوراز نشر چنین دفتری آن بود که فهرستی نسبة کامل از کتابهایی که درسال نشر میشود بدست کتابدوستان و کتابداران برسد. تاکنون دفتراول (فهرست کتابهای ۱۳۳۳) ودفتر دوم (فهرست کتاب‌های ۱۳۳۴) بسرمایهٔ کتابفروشی ابن سینا انتشاریافته است و دفتر سوم‌هم که متضمن اسماء کتب سال ۱۳۳۵ خواهد بود قریباً باهتمام «کلوب کتاب» نشر خواهدشد.

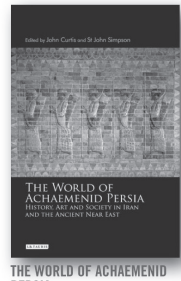
هنوز خودِ ما (چه ناشران ما، چه کتاب خوانان ما) بفایدهٔ عظیم اینکاروقوف نیافته ایم و نمی دانیم که‌دردنیای امروز، کتابشناسی برای کتاب خوان و کتابشناس‌و کتابدار و کتابنویس و کتابفروش و کتابدوست و کتابخانه لازمترین وسیلهٔ کارست. فرنگی ها باین جزوات کوچك توجه کافی کردند. غالب کتابخانه های آنها که به مسائل مربوط بایران علاقه مندند آنرا تهیه کرده اند. توجه مستشرقین شوروی باینکار فوق العاده بود. پروفسور زاخودر که از شرق شناسان معروف است شرح مفصلی درباب آن وهمچین در بارهٔ **کتابهای ماه** در مجلهٔ مستشرقین شوروی نشر کرد.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/248

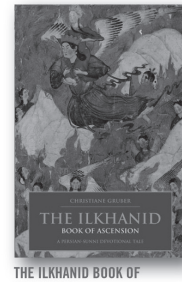
BOOKS ON IRAN FROM I.B.TAURIS PUBLISHERS



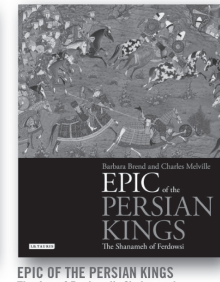
THE PALACE OF DARIUS AT SUSA
Jean Perrot
November 2012 544 pages 300 x 230mm
9781848856219 HB £60.00 US$99.00



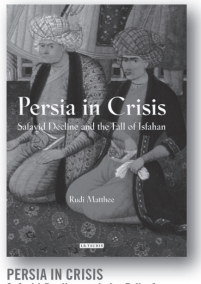
THE WORLD OF ACHAEMENID PERSIA
History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East
John Curtis and St. John Simpson
648 pages 270 x 210mm
9781848853461 HB £59.50 US$99.00



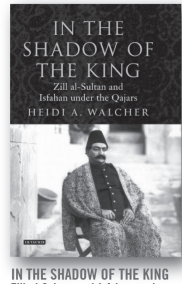
THE ILKHANID BOOK OF ASCENSION
A Persian-Sunni Devotional Tale
Christiane Gruber
224 pages 234 x 156mm
9781845114992 HB £56.00 US$89.50



EPIC OF THE PERSIAN KINGS
The Art of Ferdowsi's Shahnameh
Barbara Brend and Charles Melville (Eds)
288 pages 305 x 200mm
9781848853324 HB £45.00 US$75.00



PERSIA IN CRISIS
Safavid Decline and the Fall of Isfahan
Rudi Matthee
October 2011 336 pages 234 x 156mm
9781845117450 HB £30.00 US$55.00



IN THE SHADOW OF THE KING
Zill al-Sultan and Isfahan under the Qajars
Heidi A. Walcher
528 pages 234 x 156mm
9781850434344 HB £51.50 US$95.00

BLOGISTAN
The Internet and Politics in Iran
Annabelle Sreberny and Gholam Khiabany
232 pages 216 x 134mm
9781845116071 PB £14.99 US$27.50

FORUGH FARROKHZAD, POET OF MODERN IRAN
Iconic Woman and Feminine Pioneer of New Persian Poetry
Dominic Parviz Brookshaw and Nasrin Rahimieh (Eds)
256 pages 234 x 156mm
9781848851566 PB £16.99 US$34.00

A HISTORY OF PERSIAN LITERATURE

Ehsan Yarshater, General Editor, Columbia University

GENERAL INTRODUCTION TO PERSIAN LITERATURE
A History of Persian Literature, Vol. I
Available 600 pages 225 x 145mm 9781845118860
HB £59.50 US$95.00

PERSIAN POETRY IN THE CLASSICAL ERA, 800-1500
A History of Persian Literature, Vol. II
April 2012 500 pages 225 x 145mm 9781845119034
HB £59.50 US$95.00

PERSIAN POETRY IN THE CLASSICAL ERA, 800-1500
A History of Persian Literature, Vol. III
April 2012 500 pages 225 x 145mm 9781845119041
HB £59.50 US$95.00

HEROIC EPIC
A History of Persian Literature, Vol. IV
April 2014 500 pages 225 x 145mm 9781845119058
HB £59.50 US$95.00

PERSIAN PROSE
A History of Persian Literature, Vol V
Oct 2012 500 pages 225 x 145mm 9781845119065
HB £59.50 US$95.00

RELIGIOUS AND MYSTICAL LITERATURE
A History of Persian Literature, Vol. VI
Nov 2012 500 pages 225 x 145mm 9781845119072
HB £59.50 US$95.00

PERSIAN POETRY, 1500-1900
A History of Persian Literature, Vol. VII
June 2013 500 pages 225 x 145mm 9781845119089
HB £59.50 US$95.00

PERSIAN POETRY FROM OUTSIDE IRAN
A History of Persian Literature, Vol. VIII
Dec 2011 500 pages 225 x 145mm 9781845119096
HB £59.50 US$95.00

PERSIAN PROSE FROM OUTSIDE IRAN
A History of Persian Literature, Vol. IX
Dec 2011 500 pages 225 x 145mm 9781845119102
HB £59.50 US$95.00

PERSIAN HISTORIOGRAPHY
A History of Persian Literature, Vol. X
Oct2011 500 pages 225 x 145mm 9781845119119
HB £59.50 US$95.00

LITERATURE OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY
A History of Persian Literature, Vol. XI
Sept 2012 500 pages 225 x 145mm 9781845119126
HB £59.50 US$95.00

MODERN PERSIAN POETRY, 1940 TO THE PRESENT
A History of Persian Literature, Vol. XII
May 2014 500 pages 225 x 145mm 9781845119133
HB £59.50 US$95.00

MODERN FICTION AND DRAMA
A History of Persian Literature, Vol. XIII
Sept 2012 500 pages 225 x 145mm 9781845119140
HB £59.50 US$95.00

BIOGRAPHIES OF THE POETS AND WRITERS OF THE CLASSICAL PERIOD
A History of Persian Literature, Vol. XIV
March 2014 500 pages 225 x 145mm 9781845119157
HB £59.50 US$95.00

BIOGRAPHIES OF THE POETS AND WRITERS OF THE MODERN PERIOD
A History of Persian Literature, Vol. XV
March 2014 500 pages 225 x 145mm 9781845119164
HB £59.50 US$95.00

GENERAL INDEX
A History of Persian Literature, Vol. XVI
Dec 2014 500 pages 225 x 145mm 9781845119171
HB £59.50 US$95.00

LITERATURE OF PRE-ISLAMIC IRAN: COMPANION VOL I
A History of Persian Literature, Vol. XVII
Available 552 pages 225 x 145mm 9781845118877
HB £59.50 US$95.00

ORAL LITERATURE OF IRANIAN LANGUAGES: COMPANION VOL II
A History of Persian Literature, Vol. XVIII
Available 500 pages 225 x 145mm 9781845119188
HB £59.50 US$95.00

www.ibtauris.com

چهل متل از کودکی*

مهوش شاهق**

چهل مَتل از کودکی، نام کتاب تازه ای است از فرشتهٔ کوثر (تصویرگر: سالومهٔ سیاح. تهران، روشنگران؛ مطالعات زنان، ۱۳۸۹). از این نویسنده قبلاً دو کتاب دیگر به نام‌های *بیداد سکوت* و *ما بچّه‌های کوچه* به چاپ رسیده است که شرح خاطرات دوران کودکی و جوانی نویسنده است. نویسنده ای که می‌تواند با حافظهٔ پرتوان، قلم شیرین و طنز دلنشین خود موضوعاتش را بر حسب گیرایی و تأثیری که بر ذهن نویسنده داشته است، همچون دوربین عکّاسی به چپ و راست و به زوایای گوناگون بگرداند، آنها را چنان که خود می‌خواهد و می‌پسندد بزرگ و برجسته کند، یا با گذاشتن فیلتری مات و کمرنگ.

**. مترجم، پژوهشگر و مدرس زبان فارسی

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/251-254

چهل متل از کودکی همهٔ موارد گفته شده در بالا را در بر می‌گیرد. این کتاب هم شرح خاطرات کودکی اوست که با نهایت زیبایی و تردستی، نکته‌هایی را در رابطهٔ خود با سایر افراد خانواده از گوشه‌های مختلف عکس برداری و هر جا لازم باشد بزرگ می‌کند و نتیجه را به صورت مَتلی به ما نشان می‌دهد.

مایلم در نقد این کتاب به چند نکته اشاره کنم. ابتدا شاید بی جا نباشد دربارهٔ "متل" که جزئی از عنوان کتاب است، توضیح مختصری داده شود: در *لغت نامهٔ دهخدا* متل چنین معنا شده است: «۱. قصه‌های کوچک خوشایند و حکایت‌های خرافی؛ ۲. داستان‌های غیر واقعی که بیشتر قهرمان‌های آن جانوران، دیوان و پریان هستند و برای سرگرمی‌و خوشایند کودکان گفته و یا نوشته شود.» در *فرهنگ فارسی* محمّد معین زیر مدخل «مَتل» چنین آمده است: «متل (قیاس کنید با متلک) (اسم عامیانه). ۱. افسانه، داستان کوتاه؛ ۲. حرف مفت، مزخرف؛ ۳- مثل سایر. در *فرهنگ بزرگ سخن* زیر متل آمده است: «مَتل ۱. قصّهٔ موزون عامیانه که معمولاً برای کودکان گفته می‌شود؛ ۲. (مجاز) حرف و سخن متفرّقه و بی‌ربط.»

بر پایهٔ این تعاریف، عنوان این مجموعه را می‌توان با تعریف اوّل *فرهنگ بزرگ سخن* نزدیک تر دانست که متل را قصّهٔ موزون عامیانه می‌داند که معمولاً برای کودکان گفته می‌شود. مطمئناً این قصّه‌ها اگر برای کودکان هم گفته شده باشد، بزرگترها بیشتر ازآن لذّت می‌برند. خود نویسنده هم در ابتدای کتاب می‌گوید: «این کتابو به بزرگترا تقدیم می‌کنم تا بدونن کوچیکترا چی فکر می‌کنن.»

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ این کتاب سزاوار یاد آوری است، این است که خانم کوثر در این کتاب، بر خلاف دو کتاب دیگر خود، زبان گفت و گو، یعنی زبان سادهٔ غیر ادبی، را برای بیان حکایت‌ها اختیار کرده است. نویسنده در ابتدای کتاب دربارهٔ نحوهٔ نگارش هم چنین توضیح داده است: «برای وفاداری به گذشته در نگارش این متن رسم الخط سال‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۵ به کار رفته است.» برای نمونه: «... اول که با تاکسی رسیده بودیم هتل یه هوجلومون سبز شده بود . عین یه درخت که یه هو سبز بشه جلو آدم. با یه اطاقچهٔ میله میله دار از بالا اومده بود پایین.» (ص ۶۳).

متل‌ها گاه فقط از یک بند تشکیل می‌شود و گاه ۲ تا ۳ صفحه را در بر می‌گیرد. اما بلندی و کوتاهی متل‌ها تغییری در صراحت، پاک دلی و صداقت، طنز و زیبایی نثر به وجود نمی‌آورد. همهٔ متل‌ها این خصوصیّات را در بر دارند. فقط گاهی اتّفاق می‌افتد که بعضی از آنها از شدّت زیبایی، کوتاهی، بیان صادقانهٔ احساسات و افکار درونی، به شعر ناب نزدیک تر می‌شوند تا متل. متل «شقایق» نمونه ای است از این دست:

وقتی یه شقایق قرمز بالا پشت بوم خشتی اکرم اینا دیدم، به اکرم گفتم «خوش به حالت که مامان بابات کلفت نوکرن». اونم رفت به مامانش گفت. مامانش هم رفت به مامان من گفت.

مامان منم اومد منو دعوا کرد، گفت: «دخترای خوب هیچوقت اینجوری حرف نمیزنن» منم رفتم تو زیرزمین گریه کردم و گفتم همش تقصیر خداست که مامان بابای منو کلفت نوکر نکرده، چون اگه کرده بود اونام مثل زهرا و کربلایی بالا پشت بونشون شقایق در میومد.

نمونه ای دیگر از متل «اشکال بابام»:

بابای من خوش قلب ترین آدم روی زمین بود. البتّه بعد از مامانم. نه. عین مامانم. امّا اشکالش این بود که همیشه از من میپرسید: «فرشته تو توی دنیا کیُو از همه بیشتر دوست داری؟

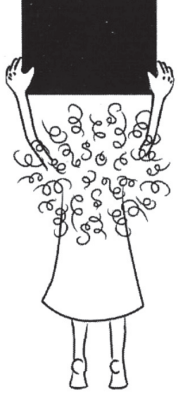
طنز شیرین فرشتهٔ کوثر در این متل‌ها، همچون طنز دو کتاب دیگرش، خود را چنان که باید می‌نمایاند و از ظرافت فکری، نازک اندیشی وخوش ذوقی نویسنده حکایت می‌کند. طنز او در این کتاب به صورت جملهٔ یک سطری نیست، بلکه آن را در بافت و رابطهٔ داستان‌ها واشخاص مختلف با یکدیگر می‌توان یافت. برای اینکه مثالی داده باشم، نویسنده در داستان «والس تکی» برای ما حکایت می‌کند که در بچّگی به کلاس رقص باله می‌رفته است و یک شب مادر بزرگش (مادر پدرش) شوهرش را در خواب می‌بیند که ناراحت است . علّت را ازو می‌پرسد . معلوم می‌شود پدر بزرگ از اینکه نوه اش به کلاس رقص می‌رود ناراحت است. پدر نویسنده هم بعد از شنیدن این داستان، دخترش را از کلاس رقص بیرون می‌آورد.

نویسنده، در داستان دیگری با عنوان «هر میزی نجّاری داره» از کلاس قرآن و شرعیّات صحبت می‌کند و اینکه معلّم شرعیّات برای اثبات وجود خدا، او را به نجّاری تشبیه می‌کند که میزی ساخته است. در پایان، نویسنده می‌گوید:

وقتـــی می‌رفتم خونه، گفتم اگه خانوم جان بفهمه خانوم زمانیان خدا رو با نجّارا مقایسه کرده، دوباره بابا بزرگم رو خواب میبینه و یه کاری میکنه بابام منو از این مدرســه هم در بیاره. این بود که هیچی به هیشکی نگفتم. حتّی به مامانم.

نکتهٔ دیگرشایان ذکر دربارهٔ این کتاب، برخورد فرشتهٔ کوثر با «نگاه»، کارکرد آن، یا به عبارت دیگر، سخن گفتن با نگاه است. این حسّاسیّت و توجّه شدید نویسنده به نگاه، بازتاب احساسی او به ناشنوا بودن مادرش است که تأثیری ژرف و شدید بر همهٔ زوایای فکری و احساسی نویسنده بر جا گذاشته است. تأثیر ناشنوایی مادربر دختردر دو کتاب پیشین نویسنده هم به خوبی آشکار است. اینک نمونه‌هایی از این کتاب که نویسنده و مادرش با نگاه با هم گفتگو می‌کنند:

«.... مامانم یه نگاهی بهم کرد که یعنی (می‌دونم تو از دست کدوم یکی از عروسای عمّه جان دلخوری)، منم با یه نگاه دیگه بهش فهموندم که (من اون یکی پسر عمه جانو دوست ندارم. زنشم دوست ندارم. واسه همین هم تو نباید واسه عمه حمیده ژاکت ببافی.» (ص ۸۷)



نمونه ای دیگر:

« . . . بابام هم یکی از اون نگاههایِ (مگه من خواهر دیگه هم دارم) انداخت به مامانم. مامانم هم یه نگاهِ (بابا منظورم این بود که آخه واسه چی) به بابام کرد.» (ص ۹۲)

این توجّه به نگاه و استفاده از نگاه به عنوان وسیله ای برای تفاهم و درک مطلب به جای کلام، شعر زیبا و بلند رعدی آذرخشی را به یاد می‌آورد که برای برادر ناشنوای خود سروده و یکی از شاهکارهای شعر معاصر زبان فارسی بشمار می‌آید: من ندانم به نگاه تو چه رازیست نهان/که من آن راز توان دیدن و گفتن نتوان.

لازم است از نقّاشی‌های زیبای سالومهٔ سیاح که داستان‌های کتاب را با قدرت، طنز و ظرافت، همراهی کرده، به آنها جلوه ای دو چندان بخشیده و داستان‌ها را برای خواننده ملموس تر و دلربا تر ساخته است، یادی کنیم. ای کاش سالومهٔ سیّاح که خود در کار متحرّک سازی (انیمیشن) است، از داستانهایی متحرّک از این کتاب بسازد و به آنها زندگی دوباره بخشد.

نگاهی به فرهنگ املایی خط فارسی*
(مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

هاشم بناءپور
مترجم و ویراستار

آمده است که «نواب شمس الحکمای نامدار، همه روز به مطالعهٔ کتب عبری و لاتینی و یونانی اشتغال داشت. هر مضمون خوش و نکتهٔ دلکشی که می‌دید، بر ورقه‌های چهارگوش بریده و دسته‌دسته بر روی هم چیده، می‌نوشت. چون یک دسته ورقه تمام می‌شد، مرا وامی‌داشت تا به ترتیب به مفتول‌های سیمین می‌کشیدم که به اندازهٔ مخصوص بریده و مدّور ساخته بود. یک مفتول که پر میشد، یک جلد کتاب بود. پس بنا می‌کردیم به تبییض آن. چه کتاب‌های بد که نساختیم. ماهی نمی‌گذشت که دست کم دو کتاب نسازیم. در حال چاپخانه راه می‌افتاد. دیدنی‌تر اینکه این مجموعه‌ها به جای تألیفات تازه خرج می‌شد. اگر احیاناً کسی بدین «غارتگر تألیفات» مردم اعتراضی می‌کرد، با غرور تمام جواب می‌داد که «ما افلاطون را هم پشم می‌دانیم.»

* علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی‌مقدم، فرهنگ املایی خط فارسی براساس دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۵)، ۶۱۹ ص.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/255-258

داستان از این‌جا شروع می‌شود که گروه دستور زبان و خط فارسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی تصمیم می‌گیرد که کلمات رایج فارسی امروز را از فرهنگ سخن، فرهنگ فارسی صدری افشار و حکمی و فرهنگ املایی شادروان دکتر شعار استخراج کنند، و کلماتی که در این فرهنگ‌های مأخذ نبوده است از روزنامه‌ها و سایر نشریات به مجموعهٔ فوق بیفزایند. در مقدمه، به عمد یا به سهو، عناوین مجله‌ها و روزنامه‌ها را نیاورده‌اند، و این ایراد بسیار مهمی است که خوانندگان ندانند که کدامیک از نشریات اساس کار علمای فرهنگستان بوده است. به‌هرحال، بنا به نوشتهٔ علی اشرف صادقی، «سپس این مجموعه را با قواعد دستور خط فارسی و با قواعد دستوری که به قول مؤلف تعداد انگشت‌شماری می‌توانند آن قواعد را حفظ کنند، منطبق میکنند»!

در این عبارت چند مسئله مشهود است. اولاً علی اشرف صادقی وانمود می‌کند که او و همکارانش حافظ این قواعدند؛ ثانیاً به نوعی خود را دانای کل نشان می‌دهد و از دیدِ دانای کل و با توسل به غیب‌گویی، مخاطبان کتاب تحقیر می‌شوند! این گونه سخن گفتن به محیط‌های محفلی اختصاص دارد نه آکادمیک.

عملیات به این صورت ادامه می‌یابد: کمسیون محدودی تشکیل می‌شود و از اعضای آن در این‌باره نظرخواهی می‌کنند. می آورند که: «به علت عجله‌ای که در چاپ کتاب در پیش بوده، از آوردن آوانویسی کلماتی که در خط فارسی تلفظ دقیق آنها مشخص نمی‌شود، مانند رو (row, ru) و نظایر آن صرف‌نظر می‌شود.» همچنین بنا به ادعای مؤلف، قرار بوده است در برابر هر مدخلی قاعده‌ای که ضبط مدخل براساس آن قاعده در دستور خط انتخاب شده است، با ذکر شمارهٔ صفحه و بند دستور خط فارسی ذکر شود. به سبب شتاب در کار چاپ کتاب، آن را به چاپ بعد موکول» کرده اند!

نخست اینکه عجله برای چاپ چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا اصلاً فرهنگستان یا هر اهل علمی این حق را دارد که کتابی ابتر عرضه، و این کار را به بهانهٔ «عجله برای چاپ» توجیه کند؟

دوم اینکه آیا می‌توان کمبودها و ایرادات بسیاری را که بر کتاب وارد است، با تئوری شتاب توجیه کرد و همه چیز را به آینده حواله داد؟

سوم اینکه وقتی خودتان اذعان می‌کنید که اثر را این گونه به بازار عرضه کرده‌اید، به چه حقی به همهٔ مؤسسات و ناشران دولتی و خصوصی با شیوه‌های خاصی دستور صادر می فرمایید که این فرهنگ را اساس کار خود قرار دهند؟

چهارم اینکه، آنگاه که این کتاب نبود، آیا نویسندگان و ویراستاران و مترجمان و شاعران همه دست از کار کشیده بودند و منتظر این فرهنگ املایی بودند؟ آیا اهل علم در نوشتن آب اماله، آفتابه، مع‌مع و بع‌بع دچار تردید و ابهام بودند؟

در اینجا به دیگر اشکالات کتاب فهرست‌وار اشاره می‌کنم. این اشکالات به دو دسته تقسیم می‌شود: قسمت اول: ایرادهایی ساختاری که به کل کتاب وارد است؛ قسمت دوم به اشکال‌های فراوان مفهومی و ویرایشی که به مقدمهٔ کتاب مربوط می‌شود. ای کاش مسئولان فرهنگستان مقدمه را به ویراستاری حرفه‌ای می‌سپردند تا نوشته‌ای آبرومندتر از کار در می‌آمد.

۱. اشکال ساختاری: این کتاب را می‌شد در ۱۰۰ صفحه چاپ کرد، نه ۶۰۰ صفحه. حتی در کتاب‌های اکابر و نهضت سوادآموزی هم از این حروف درشت و در ۳ ردیف و با فاصلهٔ زیاد استفاده نمی‌کنند.
۲. در صفحهٔ ۱۷، شمارهٔ ۱۲ دربارهٔ اختصارات و علامت‌ها توضیحاتی آمده است، در حالی که در همهٔ فرهنگ‌ها این علائم را در صفحه‌ای مشخص در قالب جدولی نشان می‌دهند. خواننده در این صورت می‌تواند فلسفه و معنا و مفهوم علائم قراردادی را به سهولت بفهمد.
۳. در پاره‌ای موارد واژه‌هایی آمده که نامفهوم است:
مبدائی (ص ۵۱۹) ستون دوم؛
منشائی (ص ۵۴۱) ستون اول.
۴. در مقدمهٔ کتاب آمده است که سه نوع فاصله وجود دارد: عدم فاصله، نیم‌فاصله، یک فاصله (ص ۱۱).
البته بهتر بود می‌نوشتند: بی‌فاصله به جای عدم فاصله. اما عجیب این است که در اکثر صفحه‌های کتاب این فاصله‌های مصوب را رعایت نکرده‌اند. حتماً سطر اول مقدمه را بررسی کنید و بعد بقیهٔ کتاب را.
۵. در مقدمه آمده است: «برای نوشتن کلمهٔ آسمان سه صورت «آسمان»، «اسمان» و «اسمان» در متن‌ها دیده می‌شود» (ص ۵)، در حالی که باید چنین نوشته می‌شد: برای نوشتن کلمهٔ آسمان دو صورت دیگر «اسمان» و «اسمان» در متن‌ها دیده می‌شود. ثانیاً آسمان به صورت ااسمان و اسمان در متن‌های قدیم دیده می‌شود و ربطی به متون معاصر ندارد.
۶. کلماتی مثل رؤیا، رؤیاآلود، رؤیاانگیز و... تکلیفشان مشخص نشده است که بالاخره این‌ها با همزه نوشته شوند یا بدون همزه.
۷. مورد عمل واقع شود و مواردی از این قبیل، بی‌فاصله و به قولی درهم آمده است. در واقع به نظر می‌آید که یک کلمه است. فلسفهٔ این کار چه بوده است؟
۸. واژه‌هایی چون اخلاص‌مند، اخلاص‌مندی و اخلاص‌مندانه و ... به دو شیوه آمده است. یعنی گفته‌اند که هم می‌توان این‌ها را سر هم نوشت و هم جدا.
پرسش: آیا فلسفهٔ وجودی این کتاب ارائهٔ شیوه‌ای واحد نیست تا آن هرج و مرجی که در رسم‌الخط شاهد آنیم، اندکی سامان‌مند شود؟ مشکل اینجاست که علی اشرف صادقی و همکارانش به کاری که انجام می‌دهند اصلاً آگاهی ندارند؛ مثل مترجمی که متنی را ترجمه می‌کند، اما نمی‌داند این متن فلسفی است یا معماری یا کشاورزی. چرا دربارهٔ کلمه آسمان به نکتهٔ واحدی می‌رسند، ولی در خصوص دیگر واژه‌ها و اصطلاحات توافقی حاصل نمی‌شود؟ گره کار کجاست؟
اصل قضیه در اینجاست که آقایان یا اطلاعاتی دربارهٔ فلسفهٔ زبان ندارند، یا قادر به تحلیل اندوخته‌های علمی و زبانی خود نیستند و عادت به کتاب‌سازی سدّ راه دید و جهان‌بینی آنان شده است. زبان، خود قراردادی بیش نیست و هر قراردادی لغوپذیر است. اگر اعتباری بودن زبان را بپذیریم، تغییر و ایجاد یکدستی در آن به کار بسیار ساده‌ای تبدیل می‌شود.
۹. «و کسره یا i کوتاه به ترتیب بعد از صامت اول...» (ص ۶، سطر ۸).
پیشنهاد: و کسره یا i کوتاه به ترتیب به بعد از صامت اول.
۱۰. «غلط گیری‌های خودکار در چاپ‌های رایانه‌ای» (ص ۷، سطر آخر).
پیشنهاد: در چاپ بعدی کتاب حتماً دربارهٔ این جمله شرحی آورده شود. امیدوارم محفل ادب فرهنگستان این جمله را تأویل کنند، زیرا همان‌طور که باب اجتهاد باز است باب تأویل هم مفتوح است.
۱۱. در صفحهٔ ۱۱، سطر ۸ آمده است: «در این جلسات حفظ کلی اصولِ دستور خط پیشنهاد فارسی».

پیشنهاد: . . . حفظ اصول کلی دستور . . . درست است.
۱۲. در صفحهٔ ۱۵، سطر ۱۰ چنین آمده است: «در دستور خط فارسی درج شده و به املای آن.»
پیشنهاد: بر املای آن به جای «به املای» آن پسندیده است.
۱۳. یا در جایی از مقدمه آمده است که: «مشتقات مختلفِ هر ریشه به ترتیب ذیل همان ریشه آمده است.»
پیشنهاد: به ترتیب در ذیل همان ریشه آمده است، منطقی می نماید نه «به ترتیب ذیل».
۱۴. در صفحهٔ ۸ و سطر ۴ آمده است: «پیشنهادات».
پیشنهاد واژه‌ای فارسی است، پس منطقی است که با «ها» جمع بسته شود. البته پیشنهادات غلط نیست، اما وقتی کتابی منسوب به فرهنگستان است، نباید از این گونه مسامحه‌ها در آن دیده شود.
۱۵. یا در صفحهٔ ۸، سطر ۶ آمده است: «نیازهای مبرم اصلاح خط فارسی.»
پیشنهاد: باید نوشته می‌شد نیاز مبرم به اصلاح خطِ فارسی . . . .
۱۶. در صفحهٔ ۸ و سطر ۱۶ آمده است: «و بعضی متخصصان خارج از فرهنگستان برای تصمیم‌گیری...»
پیشنهاد: به جای «برای تصمیم‌گیری»، بهتر بود می‌نوشتند در تصمیم‌گیری.
۱۷. «در فرهنگستان بخشی با نام گروهِ دستور زبان و خط فارسی تشکیل شد» (ص ۸).
باید می‌نوشتند: در فرهنگستان بخشی به نامِ . . . .
۱۸. «و آن به صورتِ کتاب مستقل از . . . .»
بهتر بود میینوشتند: و آن را به صورت کتابی مستقل از . . . .
۱۹. «تا آنجا که امکان دارد . . . .» (ص ۱۰).
پیشنهاد: تا آنجا که ممکن است.
۲۰. در صفحهٔ ۱۲ چنین می خوانیم: «ولی در مواقع دیگری که کلّ فعل مرکّب یک واحد معنایی ساخته است، مانند نگه داشتن . . . .»
پیشنهاد: ولی در مواقع دیگر کلّ فعل مرکب یک واحد معنایی ساخته باشد . . . .

از ذکر موارد مشابه که بسیار است، خودداری می کنم. اگر به نقد این کتاب پرداختم، به این دلیل نبود که این فرهنگ ارزش نقد دارد، بلکه به این دلیل است که بسیاری از مؤسسات این کتاب پرغلط را به ویراستاران و اهل قلم تجویز میکنند. این کتاب، ارزش کتاب مرجع را ندارد و بهتر است به همان فرهنگ املایی جعفر شعار یا به لغت‌نامهٔ دهخدا، فرهنگ فارسی معین، فرهنگ بزرگ سخن، فرهنگ فارسی صدری افشار بسنده شود.
ممکن است علی اشرف صادقی و همکاران در چاپ‌های سپس‌تر این اشکالات را برطرف سازند و کتابی منقح بیرون دهند. به رئیس فرهنگستان توصیه می‌کنم این کتاب را در میان ناشران خصوصی یا نیمه‌دولتی به مزایده بگذارند، شاید کتاب آبرومندی به بازار عرضه شود و بودجهٔ فرهنگستان بی‌جهت صرف نشود. نیز توصیه می‌کنم فرهنگ املایی جعفر شعار را حتماً خودشان بررسی کنند، زیرا خواهند دید که شعار زمانی به این کار همت گماشته، که کامپیوتر وارد عرصهٔ نشر نشده بود، و سی-چهل نفر آینه به دست دور بر ایشان نبودند، و حاصل کار ایشان و بزرگانی چون علامه دهخدا، عمید و معین به مراتب آکادمیک‌تر از کار کسانی است که از همه گونه امکانات و تجهیزات برخوردارند، اما حاصل کارشان در حد کار یک نسخه‌پرداز یا ویراستار معمولی هم نیست.

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XV
JOČI—KĀŠḠARI

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA
FOUNDATION
New York

Distributed by
EISENBRAUNS INC.
P.O. Box 275 Winona Lake, IN 46590
eisenbrauns.com
(574) 269-2011

Please visit our new website at
www.iranicaonline.org

MAZDA PUBLISHERS

Academic Publisher Since 1980

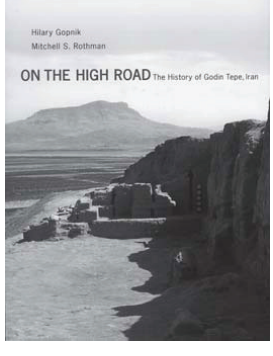
P.O. Box 2603, Costa Mesa, CA 92628 U.S.A.
Phone: (714)751-5252 ; Fax: (714)751-4805 ; e-mail: mazdapub@aol.com
Catalog: www.mazdapub.com

انتشارات مزدا

SELECTED NEW & RECENT TITLES

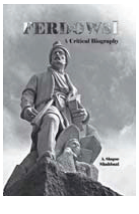
On the High Road
The History of Godin Tepe, Iran
Hilary Gopnik and Mitchel S. Rothman

This volume traces the 4000-year history of this important settlement and demonstrates how, at each successive phase of occupation, the people of Godin exploited their home's position at the crossroads of cultures.



2011: xiv+586pp., color illustrations, maps,charts, index.
ISBN: 978-1568591650 (cloth): $75.00
Subject: Archaeology

Ferdowsi: A Critical Biography
A. Shapur Shahbazi



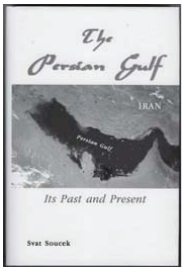
2010: xiv + 149pp., bibl., index.
ISBN: 978-1568592010 (pbk): $19.95
Subject: Historical Biography

The Kurdish Nationalist Movements in Turkey:1980-2011
Robert Olson

This book analyzes the three most important developments in the Kurdish nationalist movements in Turkey during the three decade span from 1980 to 2011.

2011: xiv + 104pp., index.
ISBN: 978-1568592572 (pbk): $19.95
Subject: Current events/history

The Persian Gulf:
Its Past and Present
Svat Soucek

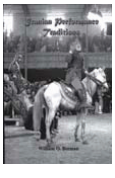


This book offers a balanced version of the history of the Persian Gulf. The story itself is presented in the natural and anthropological context of the subject.

2006: xii+ 294pp., maps, bibl., index.
ISBN: 978-1568591209 (cloth): $45.00
Subject: History & Geography

SELECTED FORTHCOMING TITLES

Iranian Performance Traditions
William O. Beeman



This book deals with Iranian performance, particularly the traditional theatrical forms *ta'ziyeh* and *ruhozi*.

July 2011: ix+ 320pp., illustrations, glossary, bibl., index.
ISBN: 978-1568592169 (cloth): $45.00
Subject: Anthropology and Performing Arts

Armenian Kars and Ani
Richard G. Hovannisian

June 2011: xxvi+ 430pp., illustrations, maps, charts, index.
ISBN: 978-1568591575 (pbk):$35.00
Subject: History

Free Fall: *Collected Short Stories*
Leonardo P. Alishan

May 2011: xv+ 179pp.
ISBN: 978-1568592862 (pbk): $25.00
Subject: Fiction

MANUSCRIPT SUBMISSIONS

If you have a manuscript or are in the process of writing one, our editors will review your work when you submit a proposal. To check out compatible titles, you are invited to browse through our website. Click on "About Us" button and scroll down to "Submit Manuscript." Complete this form and submit it online. Please DO NOT SEND your manuscript before submitting this form. Unsolicited manuscripts cannot be returned unless they are accompanied by sufficient return postage.

At Mazda Publishers, we speak *your* language, so why talk to the strangers?

mysticism at the Faculty of Oriental and African Studies (St. Petersburg State University). These lectures represent the first ever attempt to teach this subject at any of the country's universities. At the same time, he taught Persian language, worked with students at several university departments, and supervised PhD candidates at the institute. Many of his former graduate students are currently successful researchers and scholars at academic institutions in St. Petersburg, Moscow, and the republics of Central Asia and the Caucasus.

Over the last thirty years, Akimushkin was the head of the Middle East Department of the institute and also supervised the section of Kurdology. He carefully nurtured the talents of the young specialists at the department, who could also be rightfully considered students of his. Without his tactful and discrete guidance and the generous opportunities for academic self-realization that he offered them, many young scholars would not have found their rightful place in the academic world. His care for the next generation of Iranists was central to his efforts to ensure academic continuity in the field of Iranian studies.

During his final years Akimushkin invested considerable efforts in Qazi Ahmad's seventeenth-century treatise "On Calligraphers and Painters." He had been working on it for many years, seeking out various manuscript versions, determining their editions, translating the text, and collecting information about the personalities mentioned in it. Fortunately, shortly before his death, he completed this major project. Hopefully, not too long hence, this work of his will also be published, adding one more noteworthy title to the creative biography of a talented scholar and a remarkable man.

Reading the biography of Oleg F. Akimushkin, one can not help thinking that the self-realization of talented individuals hinges not so much on the conditions—favourable or not—in which they may find themselves, but rather on their inexplicable, driven desire for creative expression, on a relentless, insatiable thirst to do what no one else has done, and to know what very few are even aware of. Hidden talents and potential geniuses are hardly worth talking about if not confirmed through creative acts. We can only measure the stature of talented individuals who have left a cultural legacy that will live on long after their passing, thus transcending death. The legacy of Oleg F. Akimushkin will remain a living testimony to his stature as a prominent scholar.

the establishment of a transdepartmental research group on Islamic studies at the institute. Akimushkin was one of its founding members. This group prepared and published Ислам (Islam) (Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1991), the first encyclopedic lexicon on the subject ever published in the country. Akimushkin contributed to it a number of articles on Iranian Sufism pertaining to the history, theory, and practice of Sufi orders on the territories of present-day Iran, Turkey, Central Asia, Afghanistan, and India. Later on, under the supervision of Stanislav M. Prozorov and with the participation of Akimushkin, this group initiated an international project which resulted in the publication of the dictionary Ислам на территории бывшей Российской империи (Islam on the territories of the former Russian empire), vol. 1 (Moscow: Vostochnaya literatura, 2006).

Over the last few years Oleg F. Akimushkin took part as an expert and manager in numerous exhibitions of calligraphic samples and miniatures from the collections of the institute, presenting them across Europe and the United States. The exhibitions had a phenomenal success, adding to the prestige of the institute and confirming its status as a world-class centre of Oriental and African studies, and a treasure trove of sources and artifacts from the civilizations of these regions.

During his years at the institute Akimushkin authored more than two hundred and seventy academic publications, among them six monographs. The latest (far from complete) list of his works is published in his recent book Средневековый Иран: Культура. История. Филология (Medieval Iran: Culture, history, philology) (St. Petersburg: Nauka, 2004). The book presents some of his earlier articles (all of them were selected by the author himself) which have not lost their scholarly value, despite the passage of time, because most of them rest on the thorough and careful analysis of manuscript sources.

Akimushkin was the editor of many books on the Middle East and sat on the editorial boards of academic journals and book series published in the USSR and beyond. When acting as an academic or managing editor, he showed sensitivity and discernment, intervening in the text only where absolutely necessary, or where factual accuracy was at issue: The choice of style and methods of interpretation he considered the prerogative of the author.

During the last decades of his life, he also read lectures on Islamic

on medieval Persian miniatures; on calligraphers and book-binders; on premodern libraries; on the internal structure of scribal workshops, and the like. He also participated in several collective works, including: O. F. Akimushkin, T. V. Grek, L. T. Gyuzal'yan, and A. A. Ivanov, Альбом индийской и персидской миниатюры и каллиграфии XVI–XVIII вв (Album of Indian and Persian miniatures and calligraphies from the sixteenth to the eighteenth centuries) (Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1962); and O. F. Akimushkin and A. A. Ivanov, Персидская миниатюра XIV–XVII вв. в ленинградских собраниях (Persian miniatures from the fourteenth to seventeenth centuries, in Leningrad Collections) (Moscow: Nauka, 1968).

He wrote a significant portion of the book Рукописная книга в культуре народов Востока (The handwritten book in the cultures of the Eastern peoples) (Moscow: Nauka, 1987), which dealt with Persian handwritten books. His section (330–406) sums up the results of his long years of work on premodern manuscripts, and demonstrates his unsurpassed expertise in the field.

The study of Persian manuscripts also presupposes solid grounding in the history, cultures, and literatures of Iran, Central Asia, and eastern Turkestan. Hence, from 1966 onward, at the request of the Department of the Near East (Faculty of Oriental and African Studies, Leningrad State University), Akimushkin started teaching courses on Islamic paleography, history of the Persian handwritten book, and Timurid history, to fourth-year/senior students. He also conducted a special seminar on sources on the Timurid epoch.

In 1970 Akimushkin defended his PhD dissertation on the chronicle of Shah-Mahmud Churas—a topic that he had started exploring in the late 1950s. Six years after the defense, his study was published as Shah-Mahmud ibn Mirza Fazil Churas, Хроника (Chronicles), critical edition, translation from the Persian, commentaries, study, and indices by O. F. Akimushkin (Moscow: Nauka, 1976). This monograph, which was subsequently translated into English and Uyghur languages, recently underwent a second edition in Russian (St. Petersburg: Peterburskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010).

The ideological shifts in the USSR, especially the country's gradual democratization during the 1980s, created favourable conditions for

parts 1–2, (Moscow: Nauka, 1964. Reprint: New York: N. Ross Publishers, 1998, vols. 1–2). The completion of this project and the compilation of the indices took almost five years (1957–1962). In the course of it Akimushkin learned much and acquired considerable practical experience, working alongside the renowned specialist on Persian textology and translation Ol'ga Ivanovna Smirnova (1910–1982), and the experts on paleography, manuscriptology, and codicology Ilya Pavlovich Petrushevsky (1898–1977) and Nikolay Dmitrievich Miklukho-Maklay (1915–1975). This early exposure to the practicalities of the field allowed Akimushkin to develop his own methods in working with manuscripts. He also compiled a vast personal archive of annotated bibliographies and indices of manuscripts found in world collections and in the archives of the institute, methodically noting calligraphers' names, places and dates of copies, owners' marginal comments, remarks on manuscripts' prices, and other details of interest. He prepared for publication more than one-third of the catalogue and its indices, and spent an additional eight months reading the proofs of the entire catalogue.

Alongside this major project, Akimushkin worked on the inventory and description of poetic diwans and albums of miniatures, wrote articles and book reviews, worked as a scholarly secretary of the section of Iranian Studies as well as an academic coordinator on international relations of the whole institute. In 1960–1961 he and Vladimir V. Kushev (1927–2001), the future expert Afghanologist, spent six months in Afghanistan as translators to a government delegation: At the time, young scholars were routinely sent out to work on different contracts as translators with various organizations in the countries where the language they studied was spoken. This practice considerably improved their communication and linguistic skills.

Still, the study of Persian manuscripts remained at the core of Akimushkin's academic interests. Given the immense amount of manuscripts that passed through his hands as he worked on the catalogue, it is not surprising that he became the unrivalled expert of Persian codicology in his own country, and one of the most authoritative specialists in the field worldwide. He studied the Persian handwritten book in all its aspects: from the binding and the paper, to the calligraphy and the miniatures. His findings were made public through numerous articles

Oriental Studies recommended that he be accepted as a PhD candidate at the Institute of Oriental Studies, Soviet Academy of Sciences, Leningrad. However, at the time the institute had no vacancies at that level. So—although he successfully passed all qualifying examinations—Akimushkin was faced with the dilemma of what to do next (like many other graduates of the Faculty of Oriental and African Studies—then and now). Throughout his studies Akimushkin had continued his active involvement in sports, dividing his time between his academic pursuits and the university basketball team of elite players who participated in many competitions. When his aspirations for graduate studies did not materialize, he considered going into professional sports, especially since he received several invitations to join various basketball clubs.

As fate would have it, in December 1953 the director of the Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies offered him the position of a research assistant at the Department of Oriental Manuscripts. This offer determined the vector of his future academic endeavours, introducing him to the Oriental manuscripts which he would study thoroughly, with dedication, love, and enthusiasm, for the rest of his life. Six months later he was invited to join an important team project dedicated to the compilation of materials on the history of the Kirgiz and Kirgizia found in Persian manuscripts. His task was to provide translations and commentaries of relevant excerpts from the fifteenth-century Persian chronicles, kept in the manuscript collection of the institute. (He investigated nine chronicles, making selections for translation from five of them.) In the course of this work, he started translating a chronicle on the history of Qashgar entitled Tarikh-e Mahmud Churas, which a few years later would become the centrepiece of his PhD dissertation.

However, the true initiation of the young scholar into the discipline of his choice came through a major team project, which encompassed the institute's entire collection of manuscripts in the Iranian languages. The annotated list which the team compiled first, eventually evolved into a catalogue of the Persian and Tajik manuscripts preserved at the institute: Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. Краткий алфавитный каталог (Persian and Tajik Manuscripts at the Institute of the Peoples of Asia, the Academy of Sciences of the USSR: Short Alphabetical Catalogue), ed., N. D. Miklukho-Maklay,

Akimushkin started his secondary education in 1937. His high-school years coincided with the beginning of the Second World War. Hitler's unexpected attack on the Soviet Union and the onset of the Great Patriotic War left the family stranded in Leningrad: They missed a chance to evacuate before the Nazi siege of the city, which started in September 1941 and lasted for close to 900 days. The first winter of the Leningrad blockade interrupted Akimushkin's studies. A year later he moved to another school, from which he would graduate in 1948. During the summers of 1942 and 1943 Akimushkin—like other students of his age—took part in various community works dealing with the complex situation in the besieged city, and in November 1943 the fourteen-year-old teenager was awarded a medal "For the Defense of Leningrad."

Sports played an important part in the curriculum during Akimushkin's high school years, and basketball became one of his passions. He played on the school team along with the future coach of the Soviet national team Alexander Y. Gomel'sky (1928–2005), who decades later would lead his players to six European and two world championship titles. The school team, led by such an enthusiastic captain, regularly won the city championships. When Gomel'sky graduated and left the school, the leadership passed on to Akimushkin.

Akimushkin's life as a university student started in September 1948, when he enrolled in the program of the Department of Iranian Studies at the Faculty of Oriental Studies, Leningrad State University. At the time, and up to the year 1991, Oriental studies, history, and philosophy, were considered ideologically sensitive disciplines in the USSR, and it was practically impossible to enroll in the corresponding faculties that taught them unless the prospective student was a member of the Komsomol (the youth division of the Communist Party of the Soviet Union). Having become a member of the organization in 1943, Oleg Akimushkin continued within its ranks his active involvement in the life of the Faculty of Oriental and African Studies, thus gaining considerable organizational experience and leadership skills. This experience proved to be very useful in his administrative and academic work later on.

Akimushkin graduated from the university in 1953 with highest honours. His graduation thesis was dedicated to issues of nineteenth-century Iranian literature, and the Academic Council of the Faculty of

Oleg Fedorovich Akimushkin:

(February 17, 1929–October 10, 2010)

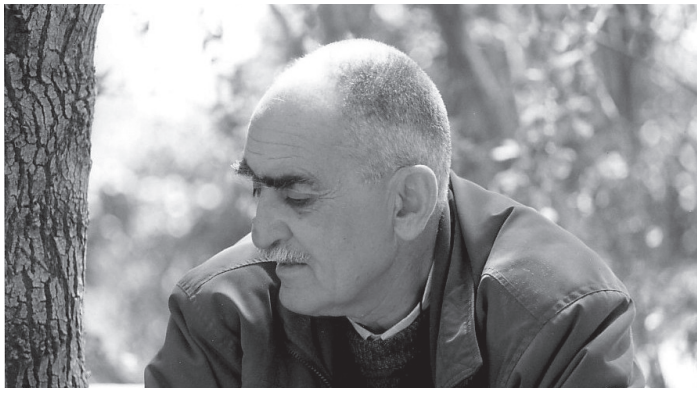
Alexey A. Khismatulin

Oleg Akimushkin was born on February 17, 1929 in the city of Penza. A year later his parents, Ol'ga Ivanovna Mikhaylova (1905–79) and Fyodor Semyonovich Akimushkin (1900–77), moved to Leningrad and soon separated. His mother remarried, and the child grew up in the new family with his mother and his step-father, Anatoliy Gavlovsky.

Senior Researcher
Institute of Oriental Manuscripts,
Russian Academy of Sciences
St. Petersburg

Translated from the Russian:
Marta Simidchieva, Toronto

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/268-262



of bibliographic and Iranian studies, to the CGIE. Afshar's personal collection includes approximately thirty thousand handwritten and print manuscripts. Included in the collection, aside from books, bound manuscripts, prints, journals, and periodicals, are about six thousand items such as pamphlets, documents, monographs, handbooks, dissertations, and disquisitions that come from a variety of collections and publications, many of which contain valuable and rare pieces of information. Afshar also donated over ten thousand photographs that he took of prominent figures, architectural structures, historical monuments, and landscapes. A number of these photographs are exceptionally unique and are valuable image sources. Afshar included in the donation package roughly one hundred thousand letters, some of which have great historical and literary value, from contemporary figures, non-Iranian Iranologist and Iranian cultural figures from various affiliations. Afshar also donated to the CGIE sets of library collections that he himself had inherited from notable Iranian historical figures including Seyyed Hassan Taqizadeh and Allahyar Saleh, containing many valuable historical and research materials.[7]

Afshar signed a number of his articles and writings with pseudonyms. Some of his pennames are Sasan, Karim Mohammadi, and signature abbreviates such as A. Afshar and A. A.[8]

Iraj Afshar, after a battle with cancer of the blood for several months, died on 18 Esfand 1389/ March 8, 2011 in Tehran. Large numbers of friends, admirers, and cultural and academic figures attended Afshar's funeral ceremony. Afshar is buried in his family burial chamber.

7. This information about the donation of Taqizadeh and Saleh's library collection is from an oral conversation with Enayatoallah Majidi, the director for the central library of the Center for the Great Islamic Encyclopedia.

8. Abbas Moāfi, Nām hā-ye Mo'āser-e Nevisandegāan va Shā'arān-e Mo'āser-e Irān (The pseudonyms of contemporary Iranian writers and poets) (Tehran: Amirkabir, ۱۳۸۱ š./۲۰۰۲).

Essays in Honor of Iraj Afshar published in 1998.[5] This collection includes twenty-one articles in English and French by Iranian studies experts and several Iranian professors teaching at universities outside Iran. In addition, Seyyed Farid Qāssemi has celebrated the life and writings of Afshar as a journalist, columnist, critic, and essayist who wrote frequently in the print media of Iran.[6] Qāssemi's book, The Iranologist Contributor: The Life and Career of Iraj Afshar in Iranian Print Media (1389 š./2011), is a record of nearly sixty years of Afshar's contributions to a variety of cultural Persian-language print media.

Iraj Afshar was one of the few explorers who traveled all over Iranian territory and across to the Persian-speaking areas outside the borders of contemporary Iran and into the territory of Iranian Cultural Continent. Afshar traveled on foot, by car, or by using other means of transportation; sometimes with local guides and sometimes alone as a well-read, well-informed traveler who put to use his own previous studies on these areas to produce more knowledge of their values in his note-takings, articles, essays, and photos that he took and published in various publications. His observations and writings on the great Iranian Cultural Continent in some ways are the firsthand accounts and primary sources of greater Iran area studies, local histories, and travel guides.

Afshar's detailed scientific methodologies and comprehensive research in his field of expertise became more apparent over time with his increasing knowledge and experience. Afshar, known to be an impartial scholar, always managed to provide an accurate representation of any of the projects he conducted. Afshar was remarkably professional and objective when dealing with opposing criticism of his work or his views and those who commented on him, whether personal or unbiased, and his critics were always treated fairly in corresponding or comparable research writings that Afshar had written on their works and views.

Afshar was a member of the Supreme Council of the Center for the Great Islamic Encyclopaedia (CGIE) and besides participating in this center's research programs, particularly in the area of Iranian studies, he coordinated and supervised the library and document system and various library activities and programs at this center. Afshar donated his personal library, a rich collection particularly in the field

5. Kambiz Eslami,. Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar (Princeton, NJ: Zagros Press, 1998).

6. Seyyed Farid Qāssemi, Irānshenas-e Majjaleh-e-Negār: Zendegi va Kārnameh-e Matbu'āti-e Iraj-e Afshar (The Iranologist contributor: The life and career of Iraj Afshar in Iranian print media) (Tehran: Khāneh-e Fargang va Honar-e Gooya va Nashr-e Amrud, 1389 š./2011).

period onward has specially contributed to the richness of cultural knowledge and information produced on this period. The gathering and publishing of collective information from various sources on the life of Sayyed Hassan Taqizādeh (1878–1970), for example, having great value for the knowledge it produces on this prominent leader of the Constitutional Movement, is one of the most notable projects Afshar conducted in the area of contemporary cultural knowledge production in the form of secondary sources. Although Afshar's collection of writings, notes, remarks, and references gathered on Dr. Mohammad Mossadeq (1882–1967) does not compare to his research on Taqizādeh, it is without a doubt another example of Afshar's immense accomplishments in the realm of contemporary cultural information science and knowledge production.

Another, less recognized aspect of Afshar's cultural and intellectual activities was his work as a consultant providing cultural research recommendations and professional advice to a considerable number of Iranian studies scholars, Iranian and foreign institutions of Iranian studies, institutions that compile bibliographies, Persian and non-Persian manuscript studies research, and codicology projects. Afshar as an adviser has guided and helped shape countless research projects, academic dissertations, cultural symposia, academic conferences, information queries, and search query projects. In doing so, Afshar has an impressive share in the theoretical literature and discourses surrounding the aforementioned projects. At the same time, Afshar was always active as an intermediary, connecting research trends in Iranian Studies in Iran and outside the country. The leading influential role Afshar assumed at every moment of his career will remain comparatively unknown unless those who benefited from working with him publish their accounts of Afshar and his achievements.

Mohsen Baqerzadeh has published a tribute book honouring the life and work of Afshar, revealing some critical aspects for a more lucid understanding of Afshar and his accomplishments.[4] Kambiz Eslami, the coordinator of the Integrated Library System at Princeton University, also edited a collection of writings in commemoration of Afshar's work and achievements in a Festschrift titled Iran and Iranian Studies:

4. Mohsen Bāqerzadeh, . Ajrnāmeh Iraj: be Pās-e Nim Qarn Savābeq-e Derakhshān-e Farhangi va Dāneshgahi-e Ostād Iraj-e Afshār (A tribute to Iraj: In honour of Iraj Afshar's half century of luminous cultural and academic contributions) (Tehran: Tus, 1377 š./1998).

retirement days, he continued writing books and articles as well as attending national conferences on Iranian studies, manuscript studies, and bibliography. Remaining persistent in writing and publishing opinions and essays in his areas of interest, especially in the cultural bimonthly Bukhara, Afshar continued his academic contributions by managing the uninterrupted publishing, completing, and finalizing of the series Bibliography of Articles in Persian.

Broadly speaking, before he died Afshar had written nearly 300 books and over 2,000 scholarly articles on Iranian studies, codicology, bibliography, cataloguing, indexing, ancient Persian manuscript studies, Qajar studies, and biographies and cultural studies. Afshar was also a frequent essay writer and he contributed critiques, opinions, and scholarly papers on contemporary Iranian cultural figures and non-Iranian Iranologists. The list of Afshar's miscellaneous writings includes book reviews, introductions, critics, suggestions and recommendations on the study of historical documents, pieces on historical geography, archaeology, and travelogue studies. Afshar has also contributed to the body of Persian language literary works as well as writings in the mystical tradition with special emphasis on principles of literature and the Persian language.

Considering the range and diversity of Afshar's works, one may conclude that Iraj Afshar was a generalist who engaged in widely dispersed areas of pursuit. However, a more meticulous consideration of what Afshar has published and accomplished shows that the continuous pearl string holding together the succession of all the pieces of Afshar's contributions is nothing but cultural knowledge production in the field of Iranian studies. The preeminence Afshar grants to secondary and tertiary reference sources such as a bibliography of bibliographies, various types of bibliographic lists, indexes, and catalogues, have every so often opened, unfolded, and sometimes even paved the way for Iranian studies researchers. Afshar's personal efforts in the area of initiating and expanding production of tertiary sources and his specific methodological choices and coordinating strategies deserve a study on its own within the subject of cultural information science. Afshar's expertise and personal knowledge of the history and prominent figures of the Iranian Constitutional Revolution

which a number of non-Iranian Iranologists participated along with their Iranian colleagues. He also became the director of the journal Iranshenāsi (Journal of Iranian Studies), a publication affiliated with the Department of Literature and Human Sciences at the University of Tehran. Along with all the official administrative and academic positions he held, Afshar continued his own individual research project and contributed immensely to the field of manuscript studies, cataloguing and indexing of handwritten manuscripts, bibliographies, and correcting and publishing historical texts and documents. In addition to this, Afshar's personal fascination with late periods of Qajar history, particularly after the Iranian Constitutional Revolution era (1905–11), resulted in several published research works.[3]

After the Islamic Revolution in 1979, which coincided with Iraj Afshar's retirement, a new period in his life began: his research projects, cultural efforts, and publishing activities that continued until a few months before his severe illness that caused his death on 18 Esfand 1389 š./March 8, 2011. In the postrevolution period, the collection of projects that Afshar carried out is possibly even more diverse, prolific, and productive compared to the rest of his career. Retirement released Afshar from his administrative and academic commitments, making more of his leisure time available. Afshar dedicated this newfound time to even more research leading to several diverse works published after his retirement. Afshar resumed the publication of Āyandeh, which his late father had founded and published years ago. Āyandeh, after the revolution, followed the genres and style of Rāhnamāy-e Ketāb and became a replacement for this periodical which was discontinued after 1372 š./1993 due to the difficulties of publishing cultural journals that were not granted government subsidies. Afshar became in charge of managing the endowments of the Doctor Mahmoud Afshar Foundation, which was established in memory of his father. Afshar continued to collect, select, and publish books and research articles in a series of publications associated with this foundation within the framework of Iranian studies.

Afshar closely supervised the publication of his numerous works in a diverse range of studies, most of which were published before his death and the rest of which are now ready for publication. During his

3. For a more detailed list of Afshar's work see: Babak Afshar, et al., Fehrest-e Mawzu`i az Chapkardah-ha va Neveshtah-ha-ye Iraj Afshar [A Subject Bibliography of Iraj Afshar's Writings and Publications] (Los Angeles, 1382 š./2003), 20–24.

time, Afshar inaugurated the Master of Library Science Programme at the University of Tehran, which contributed to the promotion of training students in disciplinary librarianship and library sciences at institutions of higher education in Iran. Moreover, employment of foreign experts specializing in the most up-to-date achievements in library and information sciences at various consultative, executive, and administrative positions at the Central Library progressively flourished the corresponding university program. While at University of Tehran, Afshar faced some intense disagreement in methodological and logistical choices from a number of other experts who were also pursuing modernization of librarianship in Iran. However, since this group of Afshar's critics were unfamiliar with the cultural particularities of their society and were ignorant of cultural differences and native distinctiveness, Afshar's methodologies, his continuous dedication to the expansion of systematic cataloguing and bibliographic projects, gradually triumphed and had a significant impact on research projects, cultural works, and especially the field of Iranian studies.

In 1348 š./1969 the Faculty of Social Sciences at the University of Tehran invited Afshar to join the Department of Literature's History Division to teach courses on subjects of historical documents and local histories of Iran. For ten years, Afshar continued to teach with the Department of Literature, History Division, first as an associate professor and later as a full professor until his retirement from the University of Tehran. During this time, Afshar was also teaching courses on manuscript studies within the curriculum of library studies at the University of Tehran. Those librarian specialists, bibliographers, and cataloguers who participated in the professional training program on librarianship and took Afshar's course on handwritten manuscript studies and cataloguing manuscripts became familiar with a very significant neglected area of civilizational inheritance that the derivative, imported knowledge on library studies would not pay due attention to for years to come.

From 1348 š./1969 and for the next ten years, Afshar engaged in several other productive cultural and academic endeavours, such as organizing nine successive Iranian studies conferences in the academic venues and universities of various Iranian cities, in

Afshar had entertained the idea of compiling a bibliographical series dedicated exclusively to the listing of Persian articles several years earlier. The product of his efforts, the first volume of Fehrest-e Māqālāt-e Fārsi (a bibliography of articles in Persian) consisting of the bibliographic data of 6,000 articles in Persian published in Iranian studies and cultural journals both in Iran and abroad, went to print in 1338 š./1959. This survey of research essays and article listings in Persian was Afshar's own innovation, the only one of its kind in Iran; this was an initiative of cataloguing academic journal articles in Iranian studies. The Iranian academic community was not receptive to this work and did not recognize this project at first; however, as times passed Fehrest-e Māqālāt-e Fārsi became more established in Iranian studies. This source of analytical cataloguing has been publishing to the present time, albeit slowly, and volume seven of this series was recently published (1389 š./2010).

In 1343 š./1964, Afshar took over the management of the University of Tehran Press and served in this position for about seven years. As the director of this institution, Afshar enriched the tradition that Parviz Natel Khanlari, the founder of the press, had originally established. Afshar made an effort to exert the policies of the university to safeguard this institution's autonomy against the interventions of some of the more politically influential academics who were pursuing their own personal interests against the conventions and norms of proper conduct. A year later, during the administration of university president Jahanshah Saleh, Afshar was appointed as the director of the Central Library of the University of Tehran.

It was only a few months after the Islamic Revolution that Afshar retired from the most challenging responsibility of his career, the director in charge of creating, organizing, and completing the first and still largest central university library in Iran, an endeavour that he committed to for fourteen years. Afshar's achievements in the making of the University of Tehran's Central Library became a model for other universities in Iran. In 1345 š./1966, two years after he became the managing director of the Central Library, he founded a publication affiliate with this institution, the journal Ketābdāri, that was devoted to library and information sciences. Around the same

of books that were published in Persian and were set in print in Iran in the year 1333 š./1954. Afshar arranged and published the rest of the collection using almost the same method as the previous years for twelve consecutive years, that is until 1345 š./1966. Parallel to all these activities, Afshar was the editor-in-chief of the journal Sokhan for two years (1333–35 š./1954–56), and the managing director of Ketābhāy-e Māh (Books of the Month) for six years (1334–40 š./1955–61).

In 1335 š./1956, another chapter in the academic career of Iraj Afshar began. Ehsan Yārshāter, the managing director of Bongāh-e Tarjomeh o Nasher-e Ketāb (The Institute for Translation and Publishing of Books), was obliged to be abroad recurrently throughout the year due to academic engagements. Yārshāter appointed Afshar as the acting managing director of the newly built publishing company. In Yārshāter's absence, Afshar remained in charge of the company for nearly seven years (1335–42 š. /1956–63). In 1335 š. /11956 Afshar traveled to France and attended an educational training program sponsored by UNESCO on new methods, perspectives, and practices of library science as well as new theories of bibliographic classification and principles of cataloguing. Completing the UNESCO program, Afshar benefited from methodological accomplishments in bibliographic classification and the new knowledge on library science that profoundly transformed his vision and bloomed several offshoots of his visionary projects. For the next seven years, until 1342 š./1963, Afshar inaugurated various related initiatives including teaching modern library science and librarianship at Dāneshsarāy-e Ālee (The Institute for Higher Education); managing editorship of the journal Rāhnamāy-e Ketāb (Book Guide); cofounding Bāshgāh-e Ketāb (Book Club) along with Yārshāter that later became known as Anjoman-e Ketāb (Book Society); offering new services, assistance, and prospects to reading fans in Iran; laying the foundations of Nashriyeh Noskhehāy-e Khatti (The journal of handwritten manuscripts) along with Mohammad-Taqi Daneshpazhouh; managing directorship of the National Library of Iran (NLI) for a certain period; commencing new initiatives in indexing, cataloguing, and classifying manuscripts, prints, and inscriptions at the NLI; and directing the Center of Bibliographic Research and Indexing at the University of Tehran.

Iraj Afshar was born in Tehran, into a cultured family from Yazd, Iran. His father, Mahmoud Afshar Yazdi, known for his profound love for Iran, was a prominent cultural figure of his time. Iraj attended the Zoroastrian Shāpour Secondary School in Tehran and Firouz-Bahrām High School in Tajrish and graduated in 1328 š./ 1949 from the University of Tehran, School of Law, majoring in judicial studies. He was nineteen years old when he started assisting his father managing various affairs of the journal Āyandeh (Future), gaining his first practical experiences in managing and publishing cultural journals. During his student years he collaborated with the journal Jahān-e Now (New World) which was one of the leading progressive magazines of the time with leftist tendencies. He began his teaching career in 1329 š./ 1950, in a high school in Tehran. A year later, Afshar transferred to the University of Tehran and started to work as a librarian in the Law Library, Iran's largest academic library in those years. Afshar, a self-thought librarian, learned the methods of library science experientially and by practice. Aside from his duties at the Law Library, he became editor-in-chief of the journal Mehr for some time (1331–32 š./ 1952–53). Afshar founded the journal Farhang-e Irānzamin (The culture of Persia) in 1331 š./1952, with association and consultation of his close friends and colleagues, all of whom became notable cultural figures in their areas of expertise including Mohammad-Taqi Dānesh-Pajouh, Mostafā Moqarrabi, Manouchehr Sotoudeh, and Abbas Zaryāb Khoyee. Farhang-e Irānzamin became one of the prestigious journals in the field of Iranian studies, the publication of which continues to the present time.

Iraj Afshar, when collaborating with the National Library of Iran (NLI) in 1333 š./1954, published the first volume of Ketābhāy-e Iran (books of Iran). This volume marked the dawn of an annual compiling and publishing of a comprehensive list of publications produced within Iran, a series that came to be known as Ketāb Shenāsi Melli-e Iran (Iranian national bibliography). Not a single governmental organization had undertaken the publication of any bibliographic classifications up to that date. As such, Afshar's Ketāb Shenāsi Melli-e Iran, became the official listing of published books in the country. The first volume of Ketābhāy-e Ira classified and listed bibliographic data

IRAJ AFSHAR:

An Irreplaceable Man[1]

Abdolhossein Azarang[2]

Afshar \ Afšār \, Iraj (1304–89 š./1925–2011), eminent Iranologist and distinguished bibliographer. One of the most prolific contemporary scholars in Iran, Afshar was an exceptionally influential cultural figure participating in a wide range of activities, including editorship of several cultural journals, collaboration with many print publications, librarianship, cataloguing, indexing, and codicology. As a specialist of Iranian studies and the Qajar period (1786–1925), Afshar taught at universities in Iran and occasionally at universities abroad. The diversity of his cultural contributions and research endeavours at different levels include working as a publishing manager, cooperating with numerous research centers and institutions of Iranian studies, working in libraries and centers for textology studies, and studying old manuscripts. Remaining physically and mentally well balanced, Afshar was known for his perseverance and tireless commitment to his professional career, and for leading a simple life and refraining from nonproductivity. His lifetime scholarly achievements comprise numerous contributions including books, articles, manuscript-editing duties, manuscript studies and corrections, handwritten inscription studies, indexing and cataloguing, numerous bibliography projects, lectures, talks, essays, and other writings.

1. This article was originally written for Danesh-nameh-ye Iran (Vol.4) (Encyclopedia of Iran) and was distributed on behalf of this organization among the crowd attending the ceremony commemorating Professor Iraj Afshar in Tehran (organized by the Center for the Great Islamic Encyclopedia on Monday 23 Esfand 1389 š./ March 14, 2011). After that occasion, this article was republished or reflected in a number of media outlets in Iran. The author has made some modification to this article to make it appropriate for publication in this journal.

2. Abdolhossein Azarang is a writer, researcher, a member of the Academic Council, and the director of the New Ideas division of Encyclopedia of Iran (Tehran). His recent works of include: Introduction to Printing and Publishing (Tehran: Semat, 1375 š./1995); A Scent of Books: Libraries and Book Publishing (Tehran: Ketābdar, 1378 š./1998); Publishing and the Coming of a Revolution: A Few Words on Encyclopedia Writing and Editing (Tehran: Jahan-e Ketāb, 1389 š./2011).

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2011/26.1-2/278-269

ایران نامه
Table of Contents
A Persian Quarterly of Iranian Studies
Vol. 26, No. 1-2, 2011

Prospective / Mohamad Tavakoli-Targhi

Remembrance

A Eulogy for a Great Man of Iranian Culture / Ehsan Yarshater

Oh Iraj! / Homa Katouzian

Iraj Afshar, 1925-2011 / Abdolhosayn Azarang

Oleg Fedorovich Akimushkin, 1929-2010 / Alexey A. Khismatulin

Articles

The Persian Day Parade of New York / Amy Malek

Corpse Traffic and Ottoman-Iranian Rivalry / Sabri Ateș

Kaykhosrow Shahrokh / Monica M. Ringer

The Parthians and the Shahnameh / Parvaneh Pourshariati

Plants and Flowers in the Shahnameh / Bahram Grami

Ayn al-Quzat Hamadani / Firoozeh Papan-Matin

Persian and Kurdish Languages / N. Davari-Ardekani & T. Mostafa

Non-Oil Trade Sanctions/ Sara Shearkhani

Archive

Iranian Bibliography / Iraj Afshar

Book Depot / Iraj Afshar

Book Identity and Book Design / Iraj Afshar

Book Reviews

Volume 26, Number 1-2, 2011

Iran Nameh

A Persian Quarterly of Iranian Studies

Prospective
Mohamad Tavakoli-Targhi

Remembrance
A Eulogy for a Great Man of Iranian Culture
Ehsan Yarshater

Oh Iraj!
Homa Katouzian

Iraj Afshar
Abdolhosayn Azarang

Oleg Fedorovich Akimushkin
Alexey A. Khismatulin

Articles
The Persian Day Parade of New York
Amy Malek

Corpse Traffic and Ottoman-Iranian Rivalry
Sabri Ates

Kaykhosrow Shahrokh
Monica M. Ringer

The Parthians and the Shahnameh
Parvaneh Pourshariati

Plants and Flowers in the Shahnameh
Bahram Grami

Ayn al-Quzat Hamadani
Firoozeh Papan-Matin

Persian and Kurdish Languages
Negar Davari-Ardekani & Tahsin Mostafa

Non-Oil Trade Sanctions
Sara Shearkhani

published by the
Foundation for Iranian Studies

ISSN 2159-421X (online)
ISSN 0892-4147 (print)